




FOR USE IN  
LIBRARY  
ONLY



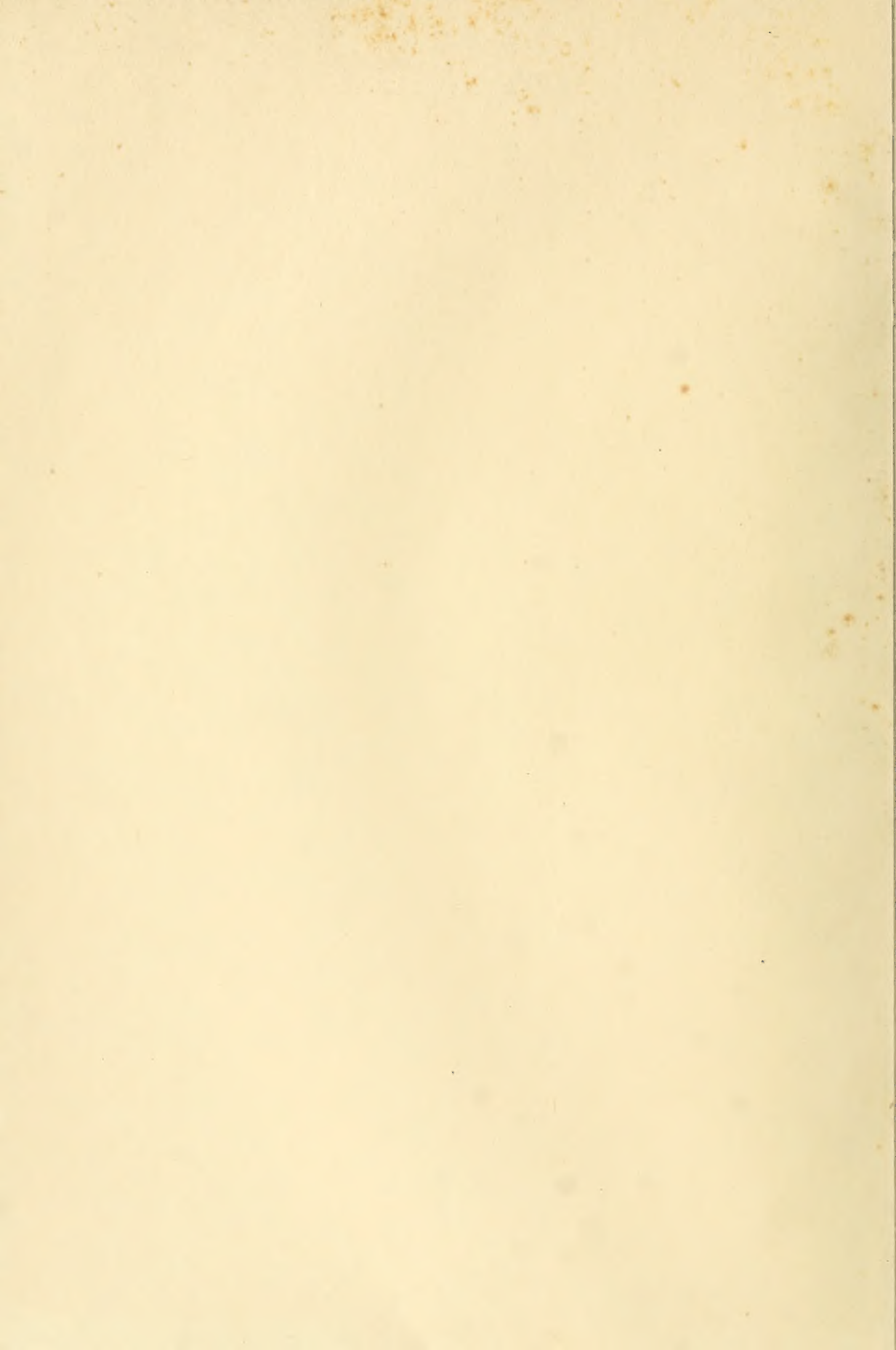






Digitized by the Internet Archive  
in 2009 with funding from  
Ontario Council of University Libraries

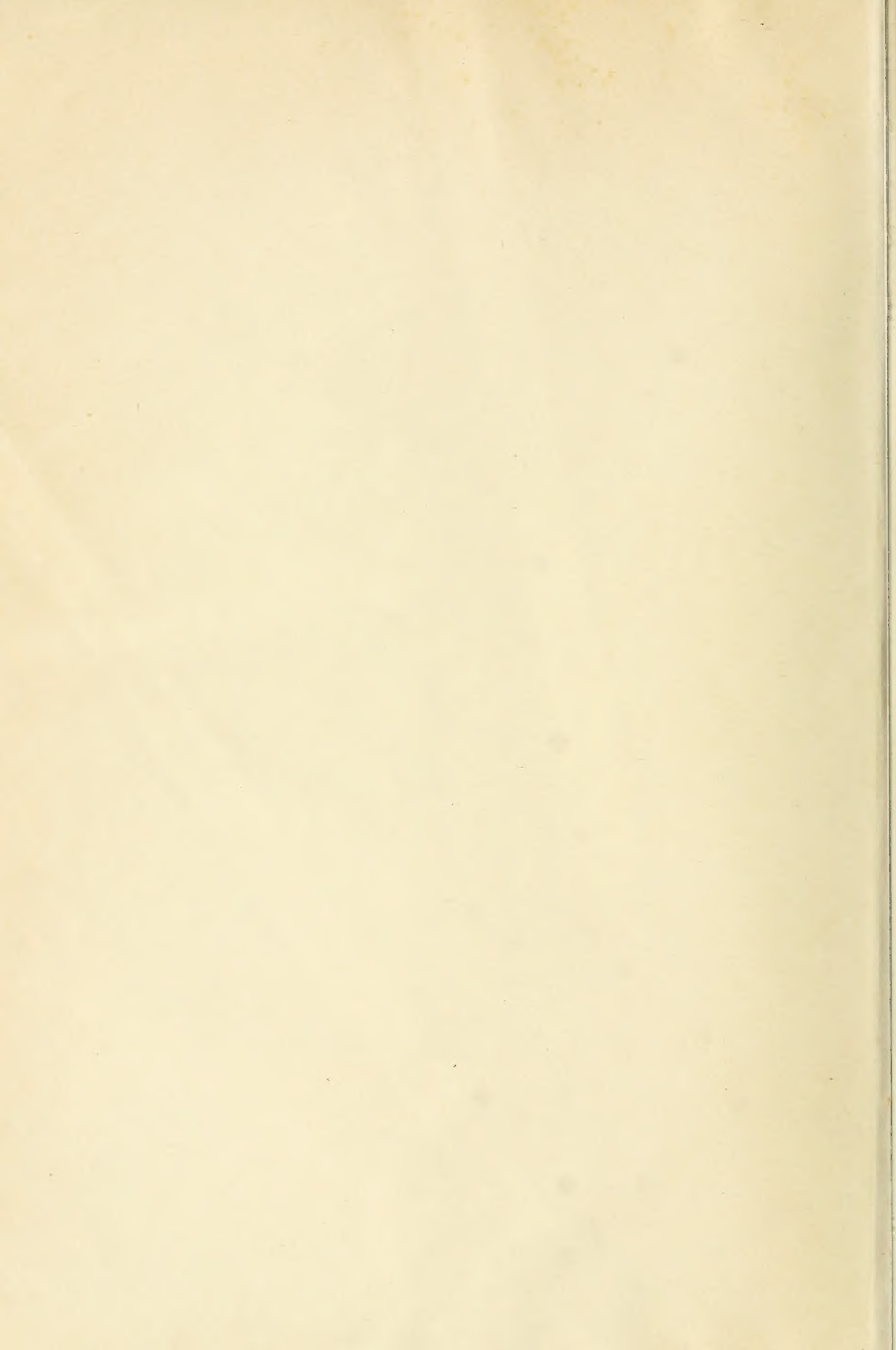














# ENZYKLOPÄDIE DES ISLĀM

GEOGRAPHISCHES, LINGUISTISCHES  
UND BIOGRAPHISCHES WERTEWORTZU DEN  
MUHAMMEDANISCHEN VÖLKERN

IM VERLEGE MIT HERAUSGABENRECHT VON FRIEDRICH WILHELM

## ENZYKLOPÄDIE DES ISLĀM

H. TH. HOUTMAN, A. J. WERNER

IN AMSTERDAM, AL. N. DE JONGH UND N. LEVINGHOUT

BAND IV

5-2

LEITENDE

PROF. DR. J. VAN NELLENDIJK

DR. J. J. MULDER

LEITENDE

DR. J. J. MULDER

ENZYKLOPÄDIE DES ISLÄM



# ENZYKLOPAEDIE DES ISLAM

---

## GEOGRAPHISCHES, ETHNOGRAPHISCHES UND BIOGRAPHISCHES WÖRTERBUCH DER MUHAMMEDANISCHEN VÖLKER

IM VEREIN MIT HERVORRAGENDEN ORIENTALISTEN

HERAUSGEGEBEN VON

M. TH. HOUTSMA, A. J. WENSINCK

W. HEFFENING, H. A. R. GIBB und E. LÉVI-PROVENÇAL

BAND IV

S—Z

LEIDEN

VERLAGSBUCHHANDLUNG

VORMALS E. J. BRILL A. G.

1934

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ





## VERBESSERUNGEN UND ZUSÄTZE

- S. 5<sup>b</sup>, Z. 18 v. u., statt: *Ṭámuva*, zu lesen: *Ṭámuva*.  
 S. 13<sup>b</sup>, Z. 14 v. u., statt: Nov., zu lesen: Nr.  
 S. 18<sup>b</sup>, Z. 28 v. u., statt: 1. Nov., zu lesen: Nr. 1.  
 S. 41<sup>a</sup>, Z. 7 v. u., statt: Der *Bustān*... und vom *Gulistān*, zu lesen: Vom *Gulistān*.  
 S. 78<sup>b</sup>, Z. 20 v. u., statt: Barzos, lies: Bardas.  
 S. 79<sup>b</sup>, Z. 43, statt: 1385, zu lesen: 1386.  
 S. 92<sup>a</sup>, Z. 9 v. u., statt: (1176), zu lesen: (1173/1174).  
 S. 94<sup>b</sup>, Z. 21 v. u., statt: 2. Nov., zu lesen: 3. Sept.  
 S. 114<sup>b</sup>, ult., statt: 19, lies: 17.  
 S. 116<sup>a</sup>, Z. 11 v. u. und b, Z. 6: Die Form *نابلس* kommt ja vor, vgl. *MO*, XXII, 428, Nr. 220, das Richtige ist aber bekanntlich *نابلس*.  
 S. 119<sup>b</sup>, Z. 19 und Z. 28 v. u., statt: V, zu lesen: IV.  
 S. 123<sup>b</sup>, Z. 15, statt: *Tariḳ*, zu lesen: *Ṭariḳ*.  
 S. 166<sup>a</sup>, Z. 10 v. u., lies: D. S. Margoliouth, statt: B. D. Macdonald.  
 S. 194<sup>a</sup>, Z. 8 v. u., statt: *Sasaidshiye etuidi*, lies: Sasanidiskie etjudy.  
 S. 217<sup>b</sup>, Z. 4, 16, statt: *Kaifa*, zu lesen: *Kaifā*.  
 S. 224<sup>b</sup>, Z. 2 v. u., statt: gerufen, lies: berufen.  
 S. 239<sup>b</sup>, Z. 53, statt: *Klg.*, zu lesen: *Kgl.*  
 S. 251<sup>b</sup>, Z. 9, hinzuzufügen: Auch die Form *Ishbiliya* kommt vor.  
 S. 255<sup>a</sup>, Z. 30, statt: 275, zu lesen: 235.  
     <sup>b</sup>, Z. 24, statt: *i. o.*, zu lesen: *della nascita*.  
 S. 275<sup>a</sup>, Z. 32, 41, lies: dritten, statt: zweiten.  
 S. 282<sup>b</sup>, Z. 13 v. u., statt: *Wasā*, zu lesen: *Nasā*; Z. 30, lies: *Shārisān*, statt: *Sharisān*.  
 S. 284<sup>a</sup>, Z. 38, lies: *Nasr*, statt: *Wasr*.  
 S. 285<sup>a</sup>, Z. 44, statt: *enzweit*, lies: *entzweit*.  
 S. 287<sup>b</sup>, Z. 5 v. u., statt: den nomadisierenden Russen, lies: den russischen Nomaden.  
 S. 291<sup>b</sup>, Z. 28, statt: *Khallikān*, zu lesen: *Khallikān*.  
 S. 331<sup>a</sup>, Z. 29, statt: hundert, lies: zweihundert.  
 S. 331, Art: *SHAMMAR*. Zusatz des Verfassers: Palgrave mag für die Hauptfakta zuverlässig sein. Er hat sicher *Shammar*, *Qaṣim* und *Riyād* besucht; Doughty war davon überzeugt. In Einzelheiten bezüglich Zeit, Raum und Begebenheiten liess ihn sein Gedächtnis im Stich. (Mitteilung des Herrn Dr. D. G. Hogarth).  
 S. 338<sup>a</sup>, Z. 45, statt: Konstantin, lies: Constantius.  
 S. 339<sup>a</sup>, Z. 5 v. u., statt: *Asizān*, lies: *Asīrān*.  
 S. 340<sup>a</sup>, paen., statt: VI, 3, lies: VI, 111.  
 S. 341<sup>b</sup>, Z. 30 f., statt: zwei, lies: drei; statt: *Bahrām II.* und *Khusraw I.*, lies: *Bahrām II.*, *Narsai* und *Khusraw II.*  
 S. 355<sup>a</sup>, Z. 36 und 39, statt: *Dérenbourg*, zu lesen: *Derenbourg*.  
 S. 365<sup>a</sup>, zum Art. *SHAṬṬĀRIYA* vgl. weiter: Muḥammed Ghuthī b. Ḥasan b. Mūsā Shattāri, *Gulnār-i Abrār*, cod. Calc., besonders fol. 92 ff.; Ethé, *Cat. Pers. Mss. India Office*, Nr. 1913; Iwanow, *Cat. Pers. Mss. A S B*, Nr. 1303; ders., *Curzon Coll.*, Nr. 434.  
 S. 419<sup>a</sup>, im Art. *SHUBĀṬ* soll der letzte Satz lauten: Im Jahre 1300 der Seleukidenära (= 989 n. Chr.) gingen nach al-Birūnī's Angabe im *Shubāt* die Sterne der 9. und 10. Station unter, die der 23. und 24. auf, und zwar am 3., bzw. 16.  
 S. 436<sup>b</sup>, Z. 57, statt: *Adhrūḥ*, zu lesen: *Adhrūḥ*.  
 S. 444<sup>a</sup>, Z. 52, statt: 434, lies: 454.  
 S. 447<sup>a</sup>, paen., statt: Hans Spoer, zu lesen: Mrs. Hans Spoer.  
 S. 447<sup>b</sup>, Z. 1, statt: einem erfahrenen Folkloristen, zu lesen: einer erfahrenen Folkloristin.  
 S. 452<sup>a</sup>, Z. 22, statt: verschaffte, lies: verschafften.  
 S. 453<sup>b</sup>, Z. 21, statt: *Gurmikhi*, lies: *Gurmukhi*.  
 S. 454<sup>b</sup>, Z. 9, statt: *Sharomant Guruaāwṛā Parbandbak Committee*, lies: *Sharomanī Gurudwṛā Parbandbak Committee*.  
 S. 455<sup>a</sup>, Z. 41, statt: kleiner, lies: keiner.  
 S. 456<sup>b</sup>, Z. 50, statt: S., lies: II.  
 S. 558<sup>b</sup>, Z. 5, statt: dass, wie, zu lesen: dass sie, wie.  
 S. 463<sup>b</sup>, Z. 57, statt: *Madjmā'a*, lies: *Madjmu'a*.  
 S. 487<sup>a</sup>, Z. 30, statt: der Fluss *Sis*, zu lesen: der Fluss von *Sis*.  
 S. 487<sup>b</sup>, Z. 38, statt: auch, zu lesen: auch hier.  
 S. 488<sup>b</sup>, Z. 35, statt: *naue*, zu lesen: *neue*; Z. 23 v. u., statt: *Myzon*, zu lesen: *Myron*.  
 S. 495<sup>a</sup>, Z. 27, statt: *vermuten*, zu lesen: *vermuten lassen*.

- S. 508<sup>b</sup>, Z. 28, statt: Repentir-Gebirges, lies: Gebirge der Reue.  
 S. 547<sup>a</sup>, Z. 13 v. u., hinzuzufügen: Der Ort kommt auf einer Karte Rawlinsons im *JRGS*, X (1841) vor.  
 S. 600<sup>b</sup>, Z. 18, statt: *Ti rikh*, zu lesen: *Ta'rikh*.  
 S. 606, zum Art. *SŪRA*, hinzuzufügen: Die Ableitung des Wortes *Sūra* aus syr. *Surtā* (*Šurtā*, *Sūrtā*) „Schriftzeile, Schriftstück“ wird vorgeschlagen von R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London 1926), S. 52 Anm.  
 S. 618<sup>a</sup>, Z. 10, statt: adermals, lies: abermals.  
 S. 625, Art. *AL-ṬABARĪ*. Leider fehlt ein Hinweis auf *Ṭabarī's Iḥtilāf al-Fuḡahā'*. Das in Kairo befindliche Bruchstück dieses Werks ist von F. Kern herausgegeben worden (Kairo 1320, mit einem arabischen Vorwort; vgl. F. Kern, *Ṭabarī's Iḥtilāf al-fuḡahā'*, in *ZDMG*, LV, 1901, S. 61—95), das Konstantinopler Fragment von J. Schacht (Leiden 1933). Zum Litteraturverzeichnis des Artikels ist noch nachzutragen: H. Haussleiter, *Register zum Qorankommentar des Ṭabarī*, Strassburg 1912; C. H. Becker, *Ṭabarī's sogenannte Catechesis Mahometana*, in *ZDMG*, LV, 1901, S. 96 f. (R. PARET)  
 S. 632<sup>b</sup>, Z. 8, füge, hinzu: Allein, Thebarmais lag östlich (von Ganzaka?) und die übrigen Quellen scheinen es Bitharmais, Berthemais, Beramais zu nennen (vgl. Theophanes, ed. de Boor, I. 307; II, 190. 619).  
 S. 636<sup>a</sup>, Z. 25 v. u., statt: Aufstand, lies: Kriegszug.  
 S. 637<sup>a</sup>, Z. 9 v. u., statt: zugestanden, lies: erkaufte.  
 S. 640<sup>b</sup>, Z. 8, statt: Derwish, lies: Geistlichen.  
 S. 641<sup>b</sup>, Z. 17, statt: rote, lies: buntbemalete.  
 S. 663<sup>a</sup>, Z. 4, statt: Kindlichkeit der Sprache, zu lesen: Kindlichkeit seines Dialektes.  
 S. 688<sup>b</sup>, Z. 20, statt: *Muḥāḍira*, zu lesen: *Muḥāḍara*.  
 S. 710<sup>b</sup>, Z. 14, statt: *ba'a*, lies: *ba'd*.  
 S. 715<sup>a</sup>, Z. 12, statt: 1101, zu lesen: 1099.  
 S. 735<sup>b</sup>, Z. 65, statt: *Kalā'ūn*, zu lesen: *Qalā'ūn*.  
 S. 745<sup>b</sup>, Z. 10, 14, 16 v. u., lies: *Binkath*, statt: *Birkath*.  
 S. 746<sup>b</sup>, Z. 18, lies: Černa'ew, statt: Černya'er; Z. 21, 26, lies: „asiatische(n)“, statt: „arabische(n)“; Z. 11 v. u., lies: Masal'skiy, statt: Mural'skiy; Z. 9 v. u., lies: *tridcatipyati-l'etiya*, statt: *tridcatip'*; Z. 5 v. u., lies: *yubileyu*, statt: *yubilagu*.  
 S. 796, Art. *THA'LAB*. Siehe jetzt Ign. Kračkovskij, *Le manuscrit du „Kitāb al-muḡālasat“ de Ṭa'lab au Musée Asiatique* (*Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de l'URSS*, 1930, B, S. 211—17) [russisch. Enthält eine allgemeine Einleitung mit weiteren bibliographischen Hinweisen (in den Anmerkungen 1 und 3 zu S. 211) sowie eine genaue Beschreibung der betreffenden Handschrift]. (R. PARET)

#### Art. ṬIRĀZ.

Der vorliegende Artikel war bereits zur Gänze gesetzt, als mir in Kairo durch Prof. G. Wiet, dem ich zu herzlichstem Dank verpflichtet bin, in entgegenkommenster Weise seine reichen Kollektaneen an Ṭirāzinschriften zugänglich gemacht wurden, die eine Fülle neuen Materials enthalten, das zum Teil in Privatsammlungen und bei Händlern untergebracht ist, zum Teil aus verschiedenen Museen stammt. In erster Linie ist hier das arabische Museum in Kairo zu nennen, das zu seinem wertvollen Bestande an Textilien im Laufe der letzten Jahre eine ganze Serie prächtiger Ṭirāzstoffe erworben hat, sowie die unvergleichliche Kollektion des Museums Benaki in Athen. Aus dem weit über hundert Texte umfassenden neue Materiale kann ich hier, ohne den Rahmen des Artikels zu sprengen, naturgemäss nur das Wichtigste mitteilen; ich kann mir diese Beschränkung umso eher auferlegen, als ja die Veröffentlichung sämtlicher Ṭirāztexte durch G. Wiet im *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* sowie der Ṭirāzstoffe des Arabischen Museums durch E. Combe bevorsteht.

Zu den Ṭirāzinschriften, die den Namen des Herrschers mit Wunschformeln enthalten, seien hier noch einige neue aus der Epoche der 'Abbāsiden und Fātimiden nachgetragen. In erstere gehören drei Ṭirāze des Arabischen Museums in Kairo: Inv. Nr. 8072: *'Isz min Allāh li-'l-Khalifa Dja'far mimma* [2 Worte fehlen] *al-Imām al-Muḡtadir bi-'llāh Amir al-Mu'minin sanat 'ashara thalath min 'akbarat Allāh li-'l-'lāh wa-li Wā'idaihi*. *'Isz min Allāh li-'l-Khalifa Dja'far* „Ruhm von Gott dem Khalifen Dja'far. Dies gehört zu dem [was angeordnet hat?] der Imām

al-Muḡtadir bi-'llāh, der Beherrscher der Gläubigen, Jahr 310. Gott erbarme sich seiner und seiner Eltern. Ruhm von Gott dem Khalifen Dja'far“ (die Inschrift wiederholt sich offenbar). Inv. Nr. 7961 hat nach der Basmala: *[Baraka min Allāh li-'Abd Allāh Abi 'l-'Abbās Muḡammad al-Imām al-Rāḍi bi-'llāh Amir al-Mu'minin aiyadahu Allāh sanat . . . . .]* „Segen von Gott dem Diener Gottes Abu 'l-'Abbās Muḡammad dem Imām al-Rāḍi bi-'llāh, dem Beherrscher der Gläubigen, den Gott stärken möge, Jahr . . .“. Ein gleiches Stück aus der Sammlung Moritz Nahman in Kairo ist deshalb bemerkenswert, weil es, obwohl vollständig, mit dem Alif von *aiyadahu* abbricht. Das dritte Stück, vielleicht überhaupt das letzte erhaltene aus der 'Abbāsidenzeit, Inv. Nr. 8164, lautet: *Bismi 'llāh al-Raḡman al-Raḡīm. Baraka min Allāh [li-'Abd] Allāh A[bi] 'l-'Abbās al-Imām al-Kādir bi-'llāh Amir al-Mu'minin [aiyada]hu Allāh* [3—4 Worte fehlen].

In die Fātimidenzeit gehört dann zunächst ein Stück aus der Sammlung Tano in Kairo, das aus 2 Fragmenten, A und B, besteht: A. *[al-Malik] al-Haḡḡ al-muḡin al-yaḡi'in (sic) al-Ḥamd li-'llāh Rabb al-'Alamin wa-ḡallā Allāh*; B. . . . *[a]l-Imām al-Mu'izz (li-Din) Allāh Amir al-Mu'minin, ḡalarwāt Allāh 'alaihi wa-'ala Abnā'ihī al-tāḡirin* „[der König], die deutliche, zweifellose Wahrheit; Lob sei Gott, dem Herrn der Wesenheiten und Go[tt] segne . . .; B. . . [d]er Imām al-Mu'izz (li-Din) Allāh, der Beherrscher der Gläubigen, Gottes Segnungen über ihn und über seine reinen Söhne . . .“. Ein zweites, aus dem Musée des arts décoratifs in Paris, lautet: 1. *[Bismi 'llāh al-Raḡmān al-Raḡīm, lā [llāh illa 'llāh*



waḥdahu lā *Ṣharik lahu* . . . 2. . . Baraka min Allāh li-ʿAbd Allāh wa-Walīyihī Nāṣir [Abi ʿl-Manṣūr al-Imām al-ʿAzīz bi ʿl-Ḥāḥ Amīr al-Muʿminīn]. Für die gemeinsame Nennung des Khalifen und seines Wezīrs im Tīrāz seien noch folgende Belege nachgetragen. Sammlung Nahman, Kairo: *Bismi ʿl-Ḥāḥ al-Raḥmān al-Raḥīm; ʿIzz min Allāh li-ʿAbd Allāh Dīʿfar al-Imām al-Muḥtadīr bi ʿl-Ḥāḥ Amīr al-Muʿminīn aʿazzahu ʿl-Ḥāḥ mā (amara ʿl-Wazīr ʿAlī b. ʿIsā bi-Amalihi ḥa-lāḥ wa-ḥalāḥmīʿa. Musée Benaki, Athen: Bismi ʿl-Ḥāḥ al-Raḥmān al-Raḥīm. Al-Ḥamīd li ʿl-Ḥāḥ [Rabb] al-ʿAlamīn. Baraka min Allāh li ʿl-Khalīfa Dīʿfar al-Imām al-Muḥtadīr bi ʿl-Ḥāḥ Amīr al-Muʿminīn, aṭṭala Allāh Baḳāʿahu. Mā amara al-Wazīr Ḥamīd b. al-ʿAbbās aʿazzahu ʿl-Ḥāḥ bi-Maṣr ʿala yadai Shafī al-Muḥtadīr. Marwā Amīr al-Muʿminīn sanat sabʿ wa-ḥalāḥmīʿa. Baraka. Arabisches Museum, Kairo: [Bismi ʿl-Ḥāḥ al-Raḥmān al-Raḥīm; lā ʿl-Ḥāḥ illāḥ waḥdahu . . . 2. . . Ṣalawāt Allāh ʿalaihi . . . wa-ʿala Abnāʾihī al-muntaẓarīn. Mimmā amara bi-Amalihi al-Wazīr al-adjā[ll . . .] (dieselbe Inschrift zum Teil auch auf einem Tīrāz bei E. Kühnel, *Islamische Stoffe aus ägyptischen Gräbern*, S. 22, Nr. 3132 u. Taf. VII, erhalten und wie oben zu ergänzen). Sammlung Russell Pasha: A 1. Bismi ʿl-Ḥāḥ al-Raḥmān al-Raḥīm; lā ʿl-Ḥāḥ illāḥ waḥdahu lā *Ṣharik lahu*, Muḥammad Rasūl Allāh . . . B 1. . . li-ʿAbd Allāh wa-Walīyihī Maʿadd . . . A 2. . . al-Mustanṣir bi ʿl-Ḥāḥ Amīr al-Muʿminīn Ṣalawāt Allāh ʿalaihi B 2 [wa-ʿala Abnāʾihī al-fāḥirīn wa-] Abnāʾihī al-akramīn, mimmā amaru bi-Amalihi al-Kādī al-a[djāl] . . . Besonderes Interesse verdient ein Tīrāz des Arabischen Museums in Kairo (Inv. Nr. 7966), in dem der 436 d.H. verstorbene Wezīr der Fātimiden al-Zāhir und al-Mustanṣir, al-Djardjārāy, genannt ist. Der Text lautet: *al-Wazīr al-adjāl Shafī Amīr al-Muʿminīn wa-Khalīfatuhū Abū ʿl-Kā[sim ʿAlī b. Aḥmad]* . . . „Der hoch berühmte Wezīr, Vertraute und Freund des Beherrschers der Gläubigen Abū ʿl-Kā[sim ʿAlī b. Aḥmed]“. Hier darf auch ein Tīrāz des Būyiden Bahāʾ al-Dawla Abū Naṣr (vgl. E. v. Zambaur, *Manuel de généalogie*, II, S. 212) angeschlossen werden, der sich auf einem Seidenkleide in der Sammlung George H. Meyers in Washington befindet und in Mesopotamien hergestellt ist: A. [ʿIzz wa-lḥbāl li-Malik al-Mulūk d . . . B. [Bah]āʾ al-Dawla wa-Ḍiyā al-Milla wa-Ghiyāḥ al-ʿUmma Abū Naṣr b. Aḥud. C. al-Da[wa]la wa-Tādī al-Milla ʿāla ʿUmrūhu . . . D. Istīmāl Abi Saʿīd Zādān Farrūkh b. Aḥmad al-Kā[sim. „[Ma]cht und Glück dem König der Könige . . . B. [Bah]āʾ al-Dawla und Lichte der Gemeinde und Zuflucht der Naftion Abū Naṣr b. Aḥud. C. al-Da[wa]la und Krone der Gemeinde, lang währe sein Leben, . . . D. für den Gebrauch des Schutzmeisters Abū Saʿīd Zādān Farrūkh b. Āzādmard“. Zwei Belege für die Nennung von Baghdād unabhängiger Fürsten im Tīrāz mögen diesen Abschnitt beschliessen. Der eine ist von Riano (*Industrial arts in Spain*, S. 254) und Amador de los Rios (*Enseñas musulmanas*, S. 148) veröffentlicht und nennt den spanischen Omayyadenkhalifen Hishām II.; der Text lautet nach der Basmala: *al-Baraka min Allāh wa ʿl-Yumn wa ʿl-Dawām li ʿl-Khalīfa al-Imām ʿAbd Allāh Hishām al-muʿayyad bi ʿl-Ḥāḥ Amīr al-Muʿminīn*. Der zweite schmückt mit grossen in Blumenküfī mit Gold gemalten Buchstaben ein Gewebefragment von 57 × 52 cm in der Sammlung Moritz Nahman in Kairo und gehört dem zaiditischen Imām al-Manṣūr Yūsuf b. Yaḥyā an (vgl.*

E. v. Zambaur, *Manuel*, II, 122): . . . *al-Dāʿi ʿilā ʿl-Ḥaḳḳ Amīr al-Muʿminīn Yūsuf b. Yaḥyā b. al-Nāṣir . . . Aḥmad b. Rasūl Allāh ṣallā . . . ʿl-Ḥāḥ ʿalaihim adjmaʿin*. Er stammt vermutlich aus der Tīrāzwerkstätte in Ṣanʿā, für deren Existenz noch ein Beleg gegeben werden soll.

Was zunächst die Tīrāzwerkstätten in Ägypten anlangt, so besitzen wir nun inschriftliche Belege dafür, dass in Tinnīs neben der hofarischen Werkstätte auch eine öffentliche bestand. Erstere erwähnt ein Gewebe des Museums Benaki in Athen, das folgende zwei in Gold gewirkte Zeilen schmücken: 1. . . [lā ʿl-Ḥāḥ] illā ʿl-Ḥāḥ; Naṣr min Allāh li-ʿAbd Allāh wa-Walīyihī Nāṣir Abi ʿl-Manṣūr al-Imām al-ʿAzīz bi ʿl-Ḥāḥ . . . 2. . . [mā amara . . . al-Imām al-ʿAzīz bi ʿl-Ḥāḥ . . . Ṣalawāt Allāh ʿalaihi . . . wa-ʿala Abnāʾihī] al-akramīn bi-Amalihi fiṭirāz (sic) al-khāṣṣa bi-Tinnīs sanat . . . Letztere ist genannt in zwei Stoffen der Sammlung Nahman in Kairo; der eine trägt die Inschrift *Bismi ʿl-Ḥāḥ al-Raḥmān al-Raḥīm. Baraka min Allāh li-ʿAbd Allāh Dīʿfar al-Imām al-Muḥtadīr bi ʿl-Ḥāḥ Amīr al-Muʿminīn aiyadahu Allāh, mā ama[ra al-Wazīr] ʿAlī b. ʿIsā bi-Amalihi fi Tīrāz al-ʿamma bi-Tinnīs ʿala yadai Shafī Marwā Amīr al-Muʿminīn*, der zweite, nur bruchstückweise erhaltene . . . [Hamīd b.] al-ʿAbbās bi-Amalihi fi Tīrāz al-ʿamma bi-Tinnīs ʿala yadai Shafī Marwā Amīr [al-Muʿminīn] . . . Keine nähere Bezeichnung trägt die Tīrāzwerkstätte in einem Stoffe vom Jahre 309 d. H. in derselben Sammlung mit dem Texte: . . . al-Imām al-Muḥtadīr bi ʿl-Ḥāḥ Amīr al-Muʿminīn aʿazzahu Allāh, mā amara al-Wazīr Ḥamīd b. al-ʿAbbās bi-Amalihi fi Tīrāz Tinnīs ʿala yadai Shafī Marwā Amīr al-Muʿminīn sanat tisʿ wa-ḥalāḥmīʿa Muḥammad.

Eine öffentliche Tīrāzwerkstätte ist nun auch in Tūna zweimal inschriftlich belegt. Beide Stoffe gehören dem Musée Benaki in Athen. Der eine trägt folgendes schwarz in den Linnenstoff gewebtes Küfīschriftband: . . . *Manṣūr Abi ʿAlī al-Imām al-Ḥākim bi-Amr Allāh Amīr al-Muʿminīn, Ṣalawāt Allāh ʿalaihi wa-ʿala Abnāʾihī al-fāḥirīn wa-Abnāʾihī al-akramīn al-akhṣār wa-sallim tasliman. Mimmā amara bi-Amalihi fi Tīrāz al-ʿamma bi-Tūna (sic) sanat ḥamān wa-ḥamān wa-ḥalāḥmīʿa; lā ʿl-Ḥāḥ illā ʿl-Ḥāḥ . . . in shāʿa ʿl-Ḥāḥ wa ʿl-Taḥfīḳ bi ʿl-Ḥāḥ, al-lḥbāl min Allāh. „Manṣūr Abū ʿAlī der Imām al-Ḥākim bi-Amr Allāh, der Beherrscher der Gläubigen Gottes Segnungen über ihn und über seine reinen Väter und seine edlen, trefflichen Söhne und spende ihm Heil! (Dies gehört) zu dem, dessen Anfertigung in der öffentlichen Tīrāzwerkstätte in Tūna er angeordnet hat im Jahre 388. Es gibt keinen Gott ausser Allāh . . . so Gott will und der Erfolg beruht auf Gott und das Glück (kommt) von Gott“. Der zweite vollständiger erhaltene Tīrāztext lautet: *Bismi ʿl-Ḥāḥ wa-bi ʿl-Ḥāḥ (sic) al-Raḥmān al-Raḥīm; lā ʿl-Ḥāḥ illāḥ ʿl-Ḥāḥ al-Malik al-Ḥaḳḳ al-mubīn al-Ḥamdu li ʿl-Ḥāḥ Rabb al-ʿAlamīn, Naṣr min Allāh li-ʿAbd Allāh wa-Walīyihī al-Manṣūr usw. wie oben fi Tīrāz al-ʿamma bi-Tūna sanat tisʿin wa-ḥalāḥmīʿa. Lā ʿl-Ḥāḥ illā ʿl-Ḥāḥ . . . in shāʿa ʿl-Ḥāḥ. Für Damiette liegt nun folgender inschriftliche Beleg auf einem in Privatbesitz befindlichen Stücke mit 110 cm langer Inschrift in grossen küfischen Buchstaben mit roter Seide: . . . [2 Worte] mimmā amara bi-hi al-Wazīr [Abū ʿl-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad [2 Worte] fi Tīrāz al-khāṣṣa bi-Dimyāṭ wa-djār(ā) ʿala yadai Bishr al-Khādīm Marwā**

*Amīr al-Mu'minnīn sanat sitt wa-tis'in wa-mi'atain*. Eine ebenfalls öffentliche Tīrāzwerkstätte bestand auch in al-Bahnāsā, wie uns der Stoff Inv. Nr. 7120 des Arabischen Museums in Kairo mit der Inschrift . . . *mimmā 'umila fī Tīrāz al-khāṣṣa bi-Madīnat al-Bahnā[s]* lehrt. Für das Bestehen einer öffentlichen Tīrāzwerkstätte im Faiyūm (der Name ist leider nicht sicher festzustellen) zeugt nun auch eine prächtige Gewandinschrift des Arabischen Museums in Kairo, Inv. Nr. 9061: . . . *da wa-Ni'ma kāmila li-Ṣāhibihī; mimmā 'umila fī Tīrāz al-khāṣṣa bi-Ṣūmūl (?) min Kīrāt al-Faiyūm*. Zwei weitere Namen von Tīrāzwerkstätten erfahren wir aus den Gewebefragmenten, Inv. Nr. 7086 und 8174 des Arabischen Museums in Kairo, ihre Deutung ist aber noch unsicher. Die betreffende Stelle in ersterem lautet: *mimmā 'umila* بسيد *'ala yadī Muḥammad b. Hilāl sanat* [sitt] *khamsin mi'atain*, im zweiten [f]i Tīrāz al-'amma بسيد *fī sanat thalāth wa-ṣihrin* [...]. Letzteren Name wäre man versucht als *Ushmūn* zu deuten, wenn nicht die Zahl der Zacken dagegen spräche. Die Tīrāzwerkstätte in Kairo ohne nähere Bezeichnung ist nun auf einer ganzen Reihe von Stücken aus den Jahren 298, 301, 305, 330, 336, 353 d.H. erwähnt, die meist der Sammlung Moritz Nahman gehören. Drei Tīrāzinschriften derselben Sammlung nennen ausdrücklich den Tīrāz al-'amma bi-Maṣr (Jahr 202 und 310, eines nicht datiert). Ich teile nur einen Text in extenso mit, weil aus ihm hervorgeht, dass es sich um eine *Kiswa* handelt: *Bismi 'llāh al-Raḥmān al-Raḥīm. Baraka min Allāh li-'Abd Allāh Dī'far al-Imām al-Muqtadir bi 'llāh Amīr al-Mu'minnīn aiyadahu Allāh. Mimmā amara al-Wazīr 'Alī b. Muḥammad fī Tīrāz al-'amma bi-Maṣr 'ala yadai Ṣhafī' Mawlā Amīr al-Mu'minnīn sanat 'aṣḥr thalāth mi'a* [1–2 Buchstaben] *Kiswa* . . . Dass ausser diesem öffentlichen Betriebe aber auch eine Tīrāzwerkstätte, die für den Privatgebrauch des Herrschers arbeitete, bestand, ersehen wir auch aus einem Linnengewebe des Arabischen Museums in Kairo, Inv. Nr. 7085 mit der Inschrift: . . . [A]mīr al-Mu'minnīn 'a'azzahu Allāh, *mimmā amara bi-'Amalihi fī Tīrāz al-khāṣṣa bi-Maṣr sanat arba' wa-*

*khamsin wa-mi'atain* sowie aus einem Stücke der Sammlung Benaki in Athen mit dem Texte . . . . [A]mīr al-Mu'minnīn aiyadahu Allāh, *amara al-Wazīr [a] 'a'azzahu Allāh bi-'Amalihi fī Tīrāz al-khāṣṣa bi-Maṣr sanat khams [wa-si]tīn wa-thalāth mi'a*. Sehr wichtig ist, dass wir abgesehen von neuen Belegen für Tīrāzwerkstätten in Ägypten nun auch zwei neue Manufakturstätten ausserhalb dieser Provinz erfahren. Die eine, in Tiberias, ist auf einem 115 × 233 cm grossen Vorleger des Museums Benaki in Athen genannt, dessen Inschrift, zwei 95 cm lange Zeilen — eine oben, die andere unten — in schönem Kūfī mit grossen kastanienbraunen Buchstaben folgenden sich zweimal wiederholenden Text zeigt: *Baraka kāmila wa-Ni'ma shāmila wa-Sa'āda mutawāsiṭa li-Ṣāhibihī; mimmā amara bi-'Amalihi fī Tīrāz al-khāṣṣa bi-Ṭabariya*. Eine zweite, Ṣan'ā', ist im Tīrāz eines prächtigen gestreiften yemenischen Stoffes genannt, den das Arabische Museum vor wenig Wochen erworben hat. Er lautet: *Bismi 'llāh al-Raḥmān al-Raḥīm wa 'l-Ḥamd li-'llāh Rabb al-'Āla[mīn wa-ṣallā] Allāh 'ala Muḥammad 'Abdihī wa-Rasūlihī* [2–3 Worte] *Allāh wa-Baraka. Baraka min Allāh wa-Yumn wa-Sa'āda wa-Ni'ma li-'Abd Allāh al-Khalīfa Dī'far al-Imām al-Muqtadir bi 'llāh Amīr al-Mu'minnīn* aḫāla Allāh Baḫā'ahu wa-adāma A'zāzahu wa-Salāmatahu. *Mimmā amara bi-'Amalihi fī Tīrāz al-khāṣṣa bi-Ṣan'ā' sanat ihdā 'aṣḥara wa-thalāth mi'a*. Wir ersehen daraus, dass die 'Abbāsiden auch in der durch ihre Stoffe berühmten Hauptstadt des Yemen ihre privaten Werkstätten besaßen. (A. GROHMANN)

S. 862b. Art. AL-TIRMIDHĪ (Wensinck).

Die Angabe Huarts, von Tirmidhī sei ausserdem eine Sammlung von 40 Traditionen überliefert, geht wohl ebenso wie eine entsprechende Angabe Brockelmanns auf eine fehlerhafte Notiz im Katalog der Arabischen Handschriften zu Gotha zurück (Pertsch, *Die arabischen Handschriften der Herzöglichen Bibliothek zu Gotha*, I, 476, Nr. 613, I). Der Verfasser des Werks, um das es sich dabei handelt, ist nicht Tirmidhī, sondern der im Jahr 806 (1404) verstorbenen Zain al-Dīn Abu 'l-Faḍl al-'Irāqī. (R. PARET)

- S. 871<sup>b</sup>, Z. 18, lies: *Origine*, statt: *Orgine*.  
 S. 897<sup>b</sup>, Z. 2, lies: bei, statt: in; Z. 43, lies: zog und, statt: zog, und; Z. 55, lies: Bonner Ausg., statt: Bonner, Ausg.; Z. 57–8, lies: und liess in Hamadhān grosse Kriegsvorräte zusammenbringen in der Absicht, statt: und liess grosse Kriegsvorräte zusammenbringen in Hamadhān in der Absicht.  
 S. 898<sup>a</sup>, Z. 15, lies: machen, und, statt: machen und; Z. 28, lies: ein; al-Basāsīrī, statt: ein, al-Basāsīrī; Z. 29, lies: gewesen, und, statt: gewesen und.  
 S. 898<sup>b</sup>, Z. 27, lies: anderer, statt: anderen.  
 S. 899<sup>a</sup>, Z. 37, lies: an, statt: zu.  
 S. 901<sup>b</sup>, Z. 4 v. u., liess: Läufer, statt: Säufer; Z. 3 v. u., lies: aus, um, statt: aus um; Z. 2 v. u., lies: *Pasbān*) zu rufen., statt: *Pasbān*).  
 S. 902<sup>b</sup>, Z. 30, lies: *neferāt*, statt: *nerēfāt*; Z. 36, lies: urteilen, in, statt: urteilen in.  
 S. 903<sup>a</sup>, Z. 7, lies: Duckett, statt: Ducket.  
 S. 905<sup>a</sup>, Z. 36, lies: *Fatwā*, statt: *Fawā*.  
 S. 905<sup>b</sup>, Z. 34, lies: *Finno-Ougrienne*, statt: *Fimao-ougrienne*.  
 S. 906<sup>a</sup>, Z. 24, lies: Dināre, statt: Dinār.  
 S. 906<sup>b</sup>, Z. 1, lies: zum Majordomus, statt: Majordomus.  
 S. 907<sup>b</sup>, Z. 12 v. u., lies: und, statt: wie an.  
 S. 908<sup>a</sup>, Z. 16, lies: Fkirine, statt: Kirine; Z. 40, lies: Kasserine, statt: Kasserira; Z. 16 v. u., lies: Tunesischen Gebirgrückens, statt: Tunesischen. Gebirgrückens; Z. 4 v. u., lies: Moknine, statt: Makhnine.  
 S. 908<sup>b</sup>, Z. 1, lies: el-Djemr, statt: el-Djeur; Z. 43, lies: Idana, statt: Jeloux; Z. 48, lies: Osten, statt: Westen.  
 S. 90<sup>a</sup> Z. 21, lies: 675, statt: 775.

- S. 910<sup>a</sup>, Z. 38, lies: streich, statt: Streich.  
 S. 911<sup>a</sup>, Z. 19, lies: den berühmten, statt: seinen eigenen.  
 S. 912<sup>a</sup>, Z. 26, lies: arabisiert, statt: arabisert; Z. 36, lies: *Djāmi*<sup>c</sup>, in, statt: *Djāmi*<sup>c</sup> in; Z. 58, lies: *Khalifen*, statt: *Khalifen*.  
 S. 912<sup>b</sup>, Z. 34, lies: Bruders, statt: Bruders.  
 S. 958<sup>b</sup>, Z. 41, statt: *Ukud*, zu lesen: *Uḫūd*; Z. 42, statt: *Mohammedan*, zu lesen: *Mohammadan*.  
 S. 1057<sup>a</sup>, Z. 15, statt: Nūḥ I., zu lesen: Naṣr b. Aḥmed.  
 S. 1061<sup>b</sup>, Z. 8, Die Initiative zum Bau des Firdawsmonumentes in Tūs ergriff das Komitee zum Schutz der nationalen Monumente (*Anđjuman-i Āthār-i millī*).  
 S. 1069<sup>b</sup>, Z. 30, statt: Aḥwas, zu lesen: Aḥwaṣ.  
 S. 1070<sup>b</sup>, Z. 10, statt: 826, zu lesen: 282.  
 S. 1072<sup>a</sup>, Z. 34, hinzuzufügen: Sismondi (1813), Fauriel (1846) von Schack (1865), Burdach (1918), Singer, Asin (1919) und Nykl (1931) haben die Möglichkeit des Kontakts zwischen Orient und Okzident untersucht.  
 S. 1072<sup>b</sup>, Z. 11, hinzuzufügen: Schliesslich wird die 'udhritische Liebe eine abstrakte Schönheitsidee; Z. 13, 14, zu lesen: *Kitāb al-Zahra*, aus welchem Auszüge in meinem *Recueil de textes inédits* (1929, S. 232—40) erschienen sind, wird herausgegeben von Nykl, der auch eine Übersetzung des *Tawḳ al-Ḥanāma* publiziert hat (*The Dove's Neck-ring*, Paris 1931).  
 S. 1076<sup>a</sup>, Z. 51, hinzuzufügen: Nach Creswell wurde es von dem 'abbāsidschen Prinzen 'Isā b. Mūsā restauriert, was zu der Identifizierung mit Kaṣr Muḳātil führen würde, einer der letzten Stationen Ḥusain's vor Kerbelā' (vgl. meine *Mission*, I, 47, Sp. 2).  
 S. 1099<sup>b</sup>, Z. 5, lies: S. 206, 236; Sachan, *Muhammedanisches Recht*.  
 S. 1139<sup>b</sup>, Z. 61, hinzuzufügen: eine Waḳf-Me'ārif-Direktion („Vakufsko-mearifsko Direkcija“).  
 S. 1151<sup>a</sup>, *Litteratur* z. Art. 'UZAIR, hinzuzufügen: Joshua Finkel, in *Macdonald Presentation Volume*, Princeton 1933, S. 162.  
 S. 1195<sup>a</sup>, Z. 18, statt: die Verse 80 und 13 (gleich 38 usw., zu lesen: die Verse 80 und 13 gleich 38 usw.).  
 S. 1274<sup>b</sup>, Art. YÜRÜKEN. Zum Litteraturverzeichnis des Artikels ist noch nachzutragen: *Türkmen Aşiretleri*, hrsg. von der Generaldirektion für die Angelegenheiten der Nomaden und der Auswanderer, Istanbul 1334 (als Verfasser sind *روڤيڭ و مڭنلس* genannt, und darunter heisst es: „übersetzt aus dem Deutschen“), besonders S. 33—45 und S. 178—184; Ahmet Refik, *Anadoluda Türk Aşiretleri (966—1200)*, Istanbul 1930 (bringt verschiedene archivalische Dokumente über die türkischen Nomadenstämme aus der Zeit 1559—1786); Ali Riza, *Cenupta Türkmen Oymakları*, I. Teil, Istanbul 1931—32 (vgl. die ausführliche Anzeige von T. Kowalski, in *Archiv Orientalni*, VI, 296—304); E. M. Hoppe, *The Yuwuks*, in *JRAS*, 1933, S. 25—8; schliesslich sind der II. und III. Teil von Ali Riza's erwähntem Werk in Ankara 1933 erschienen, welche weitere wichtige Beiträge sowie photographische Materialien zum Yürükenproblem liefern.  
 (F. BAJRAKTAREVIĆ)  
 S. 1280<sup>b</sup>, Z. 67—9, zu lesen: und Zābag von ein und demselben König regiert werden. Der um 907 gestorbene Iṣḫāk b. 'Imrān spricht ferner usw.  
 S. 1281<sup>b</sup>, Z. 5, statt: *Wai*, zu lesen: *wai*; Z. 44, statt: Zitierte, zu lesen: zitierte.

## Abkürzungen

Abh. G. W. Gött. = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen  
 Abh. K. M. = Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes  
 Abh. Pr. Ak. W. = Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.  
 Afr. Fr. B = Bulletin du Comité de l'Afrique française  
 Afr. Fr. RC = Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux  
 AM = Archives marocaines  
 AMZ = Allgemeine Missionszeitschrift

Anth. = Anthropos  
 Anz. Wien = Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien  
 AO = Acta Orientalia  
 AQR = Asiatic Quarterly Review  
 ARW = Archiv für Religionswissenschaft  
 As. Fr. B = Bulletin du Comité de l'Asie française  
 BAH = Bibliotheca Arabico-Hispana  
 BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum ed. de Goeje



# ABKÜRZUNGEN

BIE = Bulletin de l'Institut Egyptien  
 BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie  
 Orientale au Caire  
 BSOS = Bulletin of the School of Oriental Studies,  
 London Institution  
 BTLV = Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde  
 van Ned.-Indië  
 BZ = Byzantinische Zeitschrift  
 CIA = Corpus inscriptionum arabicarum  
 CIS = Corpus inscriptionum semiticarum  
 EC = L'Égypte Contemporaine  
 GAL = Geschichte der arabischen Litteratur  
 GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen  
 GJ = Geographical Journal  
 GMS = Gibb Memorial Series  
 GOR = Geschichte des osmanischen Reiches  
 GOW = Babinger, Die Geschichtschreiber der Osmanen  
 und ihre Werke  
 Gr. I Ph. = Grundriss der Iranischen Philologie  
 GSAI = Giornale della Soc. Asiatica Italiana  
 HOP = Gibb, History of ottoman poetry  
 IG = Indische Gids  
 IRM = International Review of Missions  
 Isl. = Der Islam  
 JA = Journal Asiatique  
 J Afr. S. = Journal of the African Society  
 J Am. OS = Journal of the American Oriental Society  
 J Anthr. I = Journal of the Anthropological Institute  
 JASB = Journal and Proceedings of the Asiatic Soc.  
 of Bengal  
 JE = Jewish Encyclopedia  
 JPHS = Journal of the Punjab Historical Society  
 JQR = Jewish Quarterly Review  
 JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society  
 JRGS = Journal of the Royal Geographical Society  
 JSF Ou = Journal de la Société Finno-ougrienne  
 KCA = Körösi Csoma Archivum  
 KR = Koloniale Rundschau  
 KS = Keleti Szemle (Revue orientale)  
 Mach. = Al-Machriq  
 MDPV = Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Pa-  
 lästina-Vereins  
 MFOB(eyrouth) = Mélanges de la Faculté Orientale de  
 Beyrouth  
 MGG Wien = Mitteilungen der geographischen Gesell-  
 schaft in Wien  
 MGMN = Mitt. z. Geschichte der Medizin und Natur-  
 wissenschaften  
 MGWJ = Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft  
 des Judentums  
 MI = Mir Islama  
 MEgypt. = Mémoires de l'Institut Egyptien  
 MIFAO = Mémoires publiés par les membres de l'Inst.  
 Franç. d'Archéologie Orientale au Caire  
 Mitt. DOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesell-  
 schaft  
 Mitt. VAG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägypti-  
 schen Gesellschaft  
 MMAF = Mémoires de la Mission Archéologique Franç.  
 au Caire  
 MO = Le monde oriental  
 MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte  
 MSFO = Mémoires de la Société Finno-Ougrienne  
 MSL = Mémoires de la Société Linguistique  
 MSOS Afr. = Mitteilungen des Sem. für oriental. Spra-  
 chen, Afr. Studien  
 MSOS As. = Mitteilungen des Sem. für oriental. Spra-  
 chen, Westasiat. Studien  
 MTM = Milli tettebbü'ler medjmu'asf  
 MW = The Moslem World

NE = Notices et Extraits des manuscrits de la Biblio-  
 thèque du Roi  
 NGW Gött. = Nachrichten d. Gesellschaft d. Wiss.  
 Göttingen  
 NO = Der Neue Orient  
 OA = Orientalisches Archiv  
 OC = Oriens Christianus  
 OLZ = Orientalistische Literaturzeitung  
 OM = Oriente Moderno  
 PEFQS = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement  
 PELOV oder P. Ec. Lang. Or. Viv. = Publications de  
 l'école des langues orientales vivantes  
 Pet. Mitt. = Petermanns Mitteilungen  
 PRGS = Proceedings of the R. Geographical Society  
 QDC = Questions diplomatiques et coloniales  
 RAAD = Revue de l'Académie Arabe de Damas  
 RAfr. = Revue Africaine  
 REJ = Revue des Etudes Juives  
 RE Isl. = Revue des études islamiques  
 RHR = Revue de l'histoire des Religions  
 RI = Revue Indigène  
 RMM = Revue du Monde Musulman  
 RO = Rocznik Orientalistyczny  
 ROC = Revue de l'Orient Chrétien  
 ROL = Revue de l'Orient latin  
 RRAH = Rev. dela R. Academia de la Historia, Madrid  
 RRAL = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei,  
 Classe di sc. mor., stor., e filol.  
 RSO = Rivista degli studi orientali  
 RT = Revue Tunisienne  
 SBak. Heid. = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss.  
 Heidelberg  
 SBak. Wien = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss.  
 in Wien  
 SB Bayr. Ak. = Sitzungsberichte der Bayrischen Aka-  
 demie der Wissenschaften  
 SBPMS Erlg. = Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. So-  
 zietät in Erlangen  
 SB Pr. Ak. W. = Sitzungsberichte der preuss. Ak. der  
 Wiss. zu Berlin  
 TBGKW = Tijdschrift van het Bataviaasch Genoot-  
 schap van Kunsten en Wetenschappen  
 TOEM = Tarih-i 'Othmānī (Türk) Endjümeni Medj-  
 mu'asf, Revue Historique publiée par l'Institut  
 d'Histoire Ottomane  
 TTEM s. TOEM  
 TTLV = Tijdschrift v. Taal-, Land- en Volkenkunde  
 Verh. Ak. Amst. = Verhandelingen der Koninklijke Aka-  
 demie van Wetenschappen te Amsterdam  
 Versl. Med. Ak. Amst. = Verslagen en Mededeelingen  
 der Koninklijke Akademie van Wetenschappen  
 te Amsterdam  
 WI = Die Welt des Islams  
 Wiss. Veröff. DOG = Wissenschaftliche Veröffentlichun-  
 gen der Deutschen Orient-Gesellschaft  
 WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Mor-  
 genlandes  
 ZA = Zeitschrift für Assyriologie  
 Zap. = Zapiski  
 ZATW = Zeitschrift f. alttestamentliche Wissenschaft  
 ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen  
 Gesellschaft  
 ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins  
 ZGERdk. Berl. = Zeitschrift der Gesellschaft für Erd-  
 kunde in Berlin  
 ZI = Zeitschrift für Indologie u. Iranistik  
 ZK = Zeitschrift für Kolonialsprachen  
 ZOEG = Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte  
 ZS = Zeitschrift für Semitistik

**ṢĀʿ** (ṢUWĀʿ; im Arabischen Mask. oder Fem.), Getreidemass, „nach Medinischem Gebrauch = 4 *Mudd* (*mošius*)“ (*ʿIṣān*). Der handelsübliche Inhalt des Ṣāʿ wie auch der des *Mudd* ist nach Städten und Gegenden verschieden gewesen; der kanonische Wert dagegen ist für das religiöse Recht im Jahre 2 der Hidjra vom Propheten festgelegt worden, als er die rituellen Einzelheiten des *ʿId al-Fiṭr* genannten orthodoxen Festes vorschrieb. Dazu gehört ein pflichtmässiges Almosen, die sogenannte *Zakāt al-Fiṭr*, im Werte von einem Ṣāʿ Korn für jedes Familienmitglied. Natürlich hat man den Ṣāʿ von Medina als Normalmass genommen; der Medinische *Mudd* heisst seitdem *Mudd al-Nabī*.

Die Grösse dieses orthodox-muslimischen *Ur-Mudd* hat Zaid b. Ṭhābit angegeben. Nach diesem Muster scheinen die in der Folgezeit für den religiösen Gebrauch angefertigten *Mudd* und Ṣāʿ mehr oder weniger genau hergestellt worden zu sein. Das habe ich wenigstens auf Grund verschiedener Urkunden für den Maghrib feststellen können. Danach wäre der *Mudd al-Nabī* offiziell etwa gleich 0,75 l, der Ṣāʿ also gleich 3 l.

Die muslimischen Juristen geben ebenfalls dieses Volumen an. Für sie ist der Wert des Ṣāʿ =  $26\frac{2}{3}$  *Riṭl*, wobei der *Riṭl* = 128 mekkanischen Drachmen, und die Drachme =  $50\frac{2}{3}$  Gerstenkörnern gerechnet ist. Sehr genau ist ein solches Mass natürlich nicht. Obendrein wird die für die *Zakāt al-Fiṭr* zu verteilende Kornmenge in Ermangelung eines *Mudd* oder Ṣāʿ mit den beiden aneinander gehaltenen Händen gemessen, die Handflächen gegen den Himmel gekehrt und mittelmässig geöffnet.

Abgesehen von diesem Gebrauch des Ṣāʿ oder des *Mudd al-Nabī* dienen diese Masse im Bereich der religiösen Verpflichtungen noch: a) zur Berechnung des Zehnten (*Zakāt*), b) zur Bemessung der geringsten Wassermenge, die zur kleinen (*Wuḍūʿ*) und zur grossen Waschung (*Ghusl*) erforderlich ist (zu ersterer 1 *Mudd*, zu letzterer ein Ṣāʿ).

**Literatur:** Die arabischen Wörterbücher, namentlich der *Muḥḥ al-Muḥḥ* (Benat 1870, II, 1221, Sp. 1); die muslimischen Rechtsbücher und *Ḥadīth*-Sammlungen; Alfred Bel, *Note sur trois anciens traités en arabe relatifs à l'usage de Pes et servant à mesurer l'année de l'Id al-Fiṭr* (*Bull. Archéol.*, Paris 1917, S. 354–387, mit Abb.), wo man ergänzende bibliographische Angaben findet. (ALFRED BEL)

**ṢĀʿA** (A.), eine Zeit, eine Weile, insbes. die Stunde. Man unterscheidet nach dem Vorbild der griechischen Astronomen die gleiche oder astronomische Stunde, *Ṣāʿa falakiyya*, die einer Drehung des Fixsternhimmels um 15 Grad entspricht und auch gleichmässige, *mustawīya*, heisst, und die un-

gleiche, krumme, *muʿwadḍija*, auch Zeitstunde, *zamāniyya*, die aus der Teilung von Tag und Nacht in je 12 Stunden entsteht, also nach den Ortsbreiten und Jahreszeiten verschieden ist und in höheren Breiten ganz sinnwidrig wird. — Im religiösen Sprachgebrauch ist *Ṣāʿa* auch die Stunde des Todes und die Stunde der Auferstehung [s. *ḲIYĀMA*]. Zur Bestimmung des Ablaufs der Tages- und Nachtstunden bedient man sich der Stunden-Instrumente, *Alāt al-Ṣāʿāt*. Wie neben horologium (horloge) das Deutsche Uhr aus *hora* (gr. ὥρα) steht, so wird im Arabischen *Ṣāʿāt* und *Ṣāʿa* zur Bezeichnung des Zeitmessers. Andere Namen sind als umgebildete griechische Fremdwörter zu erkennen, wie *Bakīm* oder *Pengun* aus τὸ βῆζ, *Mangana* aus μάγγανον, oder Übersetzungen wie *Sarrāḳāt al-Māʿ* aus κλέψυδρα, andere sind persischen Ursprungs wie *Tarḡhāna* (v. *Tarḡhār* = patena). Dass Quadrant und Astrolab zu astronomischen Zeitbestimmungen dienten, ist bekannt und soll hier ebenso wenig behandelt werden, wie die Verwendung des Gnomons oder der Sonnenuhr in ihren verschiedenen Formen als Horizontal- und Vertikaluhr. Was wir als Uhren in engerem Sinne bezeichnen, sind die aus dem Altertume bekannten Sand- und Wasseruhren und ähnlich wirkende Vorrichtungen, die schon von den Byzantinern mit Mechanismen versehen worden waren, um durch fallende Kugeln, angeschlagene Glocken, verlöschende Lampen oder bewegliche Figuren und Musikautomaten den Ablauf der Stunden auch Unaufmerksamen anzuzeigen oder ihn auf weitere Entfernung hör- und sichtbar zu machen. Merkwürdigerweise findet sich die älteste Nachricht über eine aus dem islamischen Orient stammende Kunsthru in Einhard's *Annalen*. Dieser berichtet zum Jahr 806/7, dass Kaiser Karls Gesandter Radbert auf der Rückreise vom Kalifenhof starb, während Abdella, der Gesandte des Perserkönigs, d. h. des Kalifen Hārūn ar-Rašīd, mit Mönchen aus Jerusalem erschien und ein wunderbares Uhrwerk mitbrachte, dessen Beschreibung Einhard anfügt. Um die Erschliessung und Erklärung arabischer Quellen haben sich besonders E. Wiedemann und F. Hauser verdient gemacht. Das wichtigste Werk über die Uhren ist Ismāʿīl b. al-Kazzāz al-Dīlāzī's *Kitāb fi Maʿrifat al-Ḥiyāl al-ḥandasīya* aus dem Jahr 602 (1205/6; vgl. Suter, *Die Mathematiker u. Astronomen der Araber*, S. 137, N<sup>o</sup>. 344 u. S. 226 f.). Der Verfasser beschreibt hier mit allen Einzelheiten der Konstruktion kunstvoll aufgebaute Uhrwerke, die nach einer dabei besonders hervortretenden Figur ihren Namen erhalten (Uhr des Affen, des Elefanten, des Scharfrichters, des Schreibers, der Trommler usw.). Eine andere wichtige Schrift ist das von Riḍwān b. Muḥammed al-Khorāsānī verfasste Werk über die

Uhr am Tor Ghairun zu Damaskus (Suter, a. a. O., S. 136 f., N<sup>o</sup>. 343). Über Räderuhren, die seit dem XVI. Jahrh. nach dem Orient kamen, berichtet Taḳī al-Dīn al-Rāṣid in einem 1552/3 verfassten Werk. Die Uhren des Königs Alfons von Kastilien verdanken maurischer Kultur ihre Vollendung.

*Litteratur:* E. Wiedemann, *Rechnungsbücher*, III (1905), S. 255, V (1905), S. 408, VI (1906), S. 11, X (1906), S. 348, XII (1907), S. 200, XXXIV (1914), S. 17, LIX (1918/19), S. 272; E. Wiedemann und F. Hauser, *Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur. Nova Acta (Abh. d. . . . Deutsch. Akad. d. Naturforscher)*, Bd. C, N<sup>o</sup>. 5 (Halle 1915); dieselben, *Uhr des Archimedes, Nova Acta*, Bd. CIII, N<sup>o</sup>. 2; E. von Bassermann-Jordan, *Die Geschichte der Zeitmessung und der Chron.*

(J. RUSKA)

**SA'ĀDA** (A.), Glückseligkeit. Die Wurzel *s-ā-d* und einige ihrer Derivata sind in verschiedenen Beziehungen mit vorislamischen arabischen Begriffen verbunden. Als ihre allgemeine Bedeutung wird „heilbringend, von glücklicher Vorbedeutung“ (*y-m-n*, Oppositum *n-h-s*) angegeben. Der Eigenname Sa'd (weiblich: Su'ād; siehe die Artt. SA'D) dürfte also mit hebräischen Namen wie Benjamin und Gad synonym sein. Sa'd kommt auch als Göttername vor; Wellhausen (*Reste arabischen Heidentums*<sup>2</sup>, S. 65) vermutet, dass al-Sa'ida (ein Haus, um welches die Araber den Umlauf machten) ursprünglich ein Beiname der 'Uzzā gewesen sei. Weiter kommt Sa'd mit folgendem Genitiv oft als Sternname [vgl. die Artt. SA'D, AL-SA'DĀN], auch als Stammname vor.

Die Form *Sa'daika* in der *Talbiya*-Formel (welche speziell beim Ḥadžd, aber auch in der Ṣalāt gebraucht wird, s. den Art. TALBIYA) dürfte mit der Wurzelbedeutung (= *y-m-n*) aufs engste zusammenhängen; vgl. aber die arabischen Wörterbücher s. v. *s-ā-d*.

Sa'āda scheint ein spezifisch islamischer Terminus zu sein (Oppositum *Shukāwa*). Er kommt im Korān nicht vor; im Ḥadīth hat er eschatologische Färbung (vgl. *Yawn al-Sa'āda*, Auferstehungstag; Dozy, *Supplément*, s. v.), besonders im Zusammenhang mit der Praedestination. Es heisst z. B., dass den Leuten der Sa'āda von Gott zu Werken der S. verholfen wird (al-Bukhārī, *Djānā'iz*, B. 83; Muslim, *Ḳadar*, Trad. 6; al-Tirmidhī, *Ḳadar*, B. 3). Einer in den monotheistischen Religionen heimischen Gedankenentwicklung zufolge gewinnt das Wort in der Verbindung *Ahl al-Sa'āda* = die Muslime (vgl. Dozy, a. a. O.) auch eine weniger exklusive Bedeutung. Im Hofstil bedeutet es Majestät, Hoheit, und *Dār al-S.*, Hof (Dozy, s. v.); im heiligen Ägypten Exzellenz, z. B.: *Sa'ādāt al-Bāshā*.

Der-i Se'ādet ist eine Bezeichnung für Konstantinopel und Se'ādetli ein Titel der türkischen amtlichen Hierarchie. — S. wird auch mit folgender Apposition gebraucht, wie z. B. in Sa'ādāt 'Alī Khān, s. d.

*Litteratur* im Artikel selbst

(A. J. WENSINCK)

**SA'ĀDAT 'ALĪ KHĀN**, Nawāb von Oudh [s. d.], 1798—1814. Als sein Bruder Āṣaf al-Dawla im September 1797 starb, wurde ein vermeintlicher Sohn desselben, Wezīr 'Alī Khān, den der verstorbene Nawāb erworben, aber niemals in aller Form adoptiert hatte, zum Nachfolger bestimmt; aber schon 4 Monate später wurde er als unge-

eignet wieder beiseite geschoben, worauf der britische Generalgouverneur Sir John Shore an seiner Stelle den Sa'ādāt 'Alī Khān einsetzte, der seit 1776 in Benares unter britischem Schutz lebte. Unter seiner Regierung wurde der britische Einfluss im Gebiet von Oudh beträchtlich ausgedehnt. Dieses Gebiet war durch einen Vertrag mit dem verstorbenen Nawāb im Jahre 1775 unter den Schutz der ostindischen Kompanie gestellt worden, die sich gegen eine jährliche Entschädigung verpflichtete, Truppen zur Verteidigung des Landes zu stellen. Im Jahre 1798 wurde die erwähnte Entschädigung durch einen neuen Vertrag auf 76 Lakhs jährlich erhöht und gleichzeitig das Fort Allāhābād der Kompanie als Arsenal überlassen, wofür sich die Kompanie verpflichtete, ein Heer von 10 000 Mann zu unterhalten, um das Gebiet des Nawāb sowohl gegen innere wie gegen äussere Feinde zu schützen. Das meuterische Verhalten der Truppen des Nawāb veranlasste den neuen Generalgouverneur Marquis Wellesley (1798—1805) zu dem Vorschlag, diese überflüssigen und gefährlichen Streitkräfte, die nach Sa'ādāt 'Alī Khān's eigener Erklärung nur dem Feinde nützen konnten, aufzulösen und durch die Truppen der Kompanie zu ersetzen. Sa'ādāt 'Alī Khān war aus Furcht vor den Gefahren, die ihn persönlich bedrohten, zuerst Feuer und Flamme für diese Reform, verweigerte aber nachher seine Zustimmung und liess sich erst im Jahre 1801 durch Druck dazu bestimmen, den Vertrag von Lucknow zu unterzeichnen, der ihn gegen Abtretung von sechs Bezirken, aus deren Einkünften die Truppen der Kompanie unterhalten werden konnten, von allen pekuniären Verpflichtungen gegen die Kompanie entband. Auch verpflichtete sich der Nawāb, in seinem Gebiet ein Verwaltungssystem einzuführen, das seinen Untertanen zum Wohlstand verhelfen und die bedrohten Einnahmequellen seines Landes retten sollte. Er erfüllte sein Versprechen so wirksam, dass er später als der klügste und kraftvollste Verwalter galt, den Oudh je gehabt hat. Sa'ādāt 'Alī Khān starb im Jahre 1814. Auf ihn folgte sein zweiter Sohn Ghāzī 'l-Dīn Haidar.

*Litteratur:* Saiyid Ghulām 'Alī, *'Imād al-Salāh*, S. 169—174 (Lucknow 1897); Durgā Prasād, *Bustān-i-Awadh*, S. 99—109 (mit Porträt, Lucknow 1892); C. U. Aitchison, *Collection of Treaties relating to India*, I, 118—137 (Calcutta 1909); John Malcolm, *The Political History of India from 1784 to 1823*, I, 170—177, 273—283 (London 1820); *A Selection from the Despatches of the Marquess Wellesley*, hsg. v. S. J. Owen, S. 188—207 (Oxford 1877); H. C. Irwin, *The Garden of India, or chapters on Oudh history and affairs*, S. 100—111 (London 1880). Folgende Quellen scheinen noch nicht veröffentlicht zu sein: Harsukh Rāe, *Madīma al-Akhbār* (Brit. Mus., Or., 1624); Muḥammed Muhtashim Khān, *Tārīkh-i-Muhtashim* (Bankipore Public Library, Nr. 605).

**SAB'**, **SAB'Ā**, die Zahl sieben, welche für die muslimischen, wie für andere — semitische und nichtsemitische — Völker eine besondere Bedeutung hat. Die Bevorzugung dieser Zahl in verschiedenen Vorstellungen und Handlungen geht zum Teil auf Entlehnung von Juden, Christen und anderen Völkern zurück, zum Teil war sie schon bei den vor-islamischen Arabern heimisch. Letzteres gilt zweifellos von dem siebenmaligen Tawāf um die Ka'ba, dem siebenmaligen Lauf [siehe den



Art. SA<sup>c</sup>y] zwischen al-Safā und al-Marwa, dem siebenmaligen Steinwerfen beim Hadj (siehe DJAMRA, I, 1056 f.). Zum anderen Teil haftet sie an speziell muslimischen Bräuchen und Anschauungen. Schon im Kor'an ist von den sieben *Mathānī* die Rede (XV, 87), bei welchem Ausdruck gewöhnlich an die Fātiḥa gedacht wird, welche aus sieben Versen besteht (vgl. A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, S. 58). Ihre Freiheit bezüglich der variae lectiones des heiligen Textes gründet die Gemeinde auf eine (von vielen) Erklärungen der Tradition, nach welcher der Kor'an in sieben *Ahruf* offenbart wurde (al-Bukhārī, *Khuṣūmāt*, B. 4; *Faḍā'il al-Kor'an*, B. 4, 27; Muslim, *Ṣaḥīḥ al-Muṣannaf*, Trad. 270—274; Abū Dā'ūd, *Witr*, B. 22; Nasa'ī, *Iftitāḥ*, B. 37 usw.; vgl. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranexegese*, Leiden 1920, S. 37 ff.).

Auf dem Gebiete der rituellen Reinheit wird gewöhnlich die Dreizahl bevorzugt [siehe den Art. THALATH]. Nur heisst es, dass verunreinigte Gefässe siebenmal gereinigt werden sollen (z. B. Muslim, *Ṭahara*, Trad. 89—93; Abū Dā'ūd, *Ṭahara*, B. 37). Die rituelle Prosternierung soll auf sieben Körperteile stattfinden (al-Bukhārī, *Adhān*, B. 133, 134, 137, 138; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Trad. 227; Abū Dā'ūd, *Ṣaḥīḥ*, B. 150 usw.).

In einem anderen Falle wechselt die Sieben mit der Vierzahl, n. bei der Zusammenfassung der Gebote und Verbote (al-Bukhārī, *al-Maḥālim wa'l-Ghaḍab*, B. 5; Muslim, *Libās*, Trad. 3, usw., vgl. mit al-Bukhārī, *Ṭahāra*, B. 40; *Haid*, B. 25 usw.); bei der Datierung der *Lailat al-Qadr* mit der in diesem Falle viel häufiger vertretenen Zehnzahl (al-Bukhārī, *Lailat al-Qadr*, B. 2).

Nach christlichem Vorbilde werden die Hauptsünden auf sieben beschränkt (al-Bukhārī, *Waṣāyā*, B. 23; *Hudūd*, B. 44; Muslim, *Imān*, Trad. 144); doch finden sich auch andere Gruppierungen.

Auch in der Kosmologie wird die Siebenzahl bevorzugt, was z. T. auf Entlehnung zurückgehen dürfte. Es gibt sieben Himmel und sieben Erden (Sūra II, 27; al-Bukhārī, *Bad' al-Khalq*, B. 2). Sieben Tore hat die Hölle (Sūra XV, 44); auch Medina hat in der Endzeit sieben Tore (Bukhārī, *Fitan*, B. 26). Vgl. weiter den Art. SAB'ĪYA.

Besonders häufig erscheint die Siebenzahl in Medizin und Magie. Auf den kranken Muḥammad wird Wasser aus sieben Schläuchen gegossen (al-Bukhārī, *Wuḍū*, B. 135); siebenmal brennt man wunde Körperteile (al-Bukhārī, *Tamannī*, B. 6); bei Douffé, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Algier 1909), S. 154 ist ein *Ḍiḍwal* bestehend aus 7 × 7 Quadraten abgebildet, dessen obere Reihe die „sieben Siegel“ enthält. In demselben Werke wird der Wortlaut des Amulettes der *ṣab'a 'Chūd* mitgeteilt (S. 112). Vgl. weiter daselbst S. 91, 100, 118.

Auch Zahlen wie siebzig (*ṣab'ūna*), siebenhundert usw. kommt eine besondere Bedeutung zu. Das irdische Feuer wird, was seine Stärke betrifft, als ein siebzigster Teil des Höllenfeuers beschrieben (al-Bukhārī, *Faḍā'il al-Kor'an*, B. 10).

Der Schweiss der Menschenkinder wird am Auferstehungstage siebzig Ellen in die Erde dringen (al-Bukhārī, *Rikāḥ*, B. 47). Wenn ein siebenmaliges *Istighfār* erwähnt wird, so ist dabei wohl an neutestamentlichen Einfluss zu denken (Sūra IX, 81). Siebzigtausend Mitglieder von Muḥammed's *Umma* werden ohne Abrechnung in das Paradies eingehen (al-Bukhārī, *Bad' al-Khalq*, B. 8; Muslim,

*Imān*, Trad. 316; al-Tirmidhī, *Kiyyāma*, B. 12, 16); siebzigtausend werden mit strahlendem Antlitz hingehen (al-Bukhārī, *Libās*, B. 18; *Rikāḥ*, B. 50, 51; Muslim, *Ḍiḍna*, Trad. 14—17); siebzigtausend durch die Fürsprache eines Mitgliedes der Gemeinde (Dārimī, *Rikāḥ*, B. 87); siebzigtausend werden im Paradiese von dem Anhängsel der Leber des Fisches zu essen bekommen (al-Bukhārī, *Rikāḥ*, B. 44; Muslim, *Ṣifāt al-Munāfiqīn*, Trad. 30). Das *Bait al-ma'mūr* wird täglich von siebzigtausend Engeln betreten, welche nie wieder dorthin zurückkommen (al-Bukhārī, *Manāqib al-Anṣār*, B. 42).

Man darf wohl annehmen, dass die Siebenzahl als ein abgerundetes Ganzes betrachtet wurde; doch geht es zu weit, wenn man mit Hehn auf Grund dieser Konzeption die Wurzel *s-b-c* und deren Äquivalente in den anderen semitischen Sprachen von der Wurzel *sh-b-c* ableiten wollte (s. d. in der *Litteratur* angef. Werk, S. 91 ff.).

*Litteratur*: J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament* (Leipz. Semit. Studien, II, 5, Leipzig 1907).

(A. J. WENSINCK)

**SABA'**, der Name des im Alten Testamente, in der griechischen, römischen und arabischen Litteratur, besonders den südarabischen Inschriften, häufig erwähnten Volkes und Reiches im südwestlichen Arabien im ersten vorchristlichen Jahrtausend; die arabischen Quellen, namentlich die inschriftlichen, und vereinzelt auch die griechischen, berichten über die Geschichte Saba's auch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten bis zur Zeit Muḥammeds. Im Assyrischen war, nach den Zeugnissen von Keilinschriften bis zum VIII. Jahrhundert aufwärts, *Sab'u* Landname, ebenso *Shabi(a)* (daneben *Shabi(i)*, *Shaba*) in hieroglyphischen Texten, wenn auch verhältnismässig später Zeit. In der Bibel ist *Shebā* Name für Volk und Land, und auch in den südarabischen Inschriften bezeichnet *Saba'* Land, beziehungsweise Reich, und Stamm (was mit der sabäischen Verfassung zusammenhängt).

Die ältesten bekannten Litteraturzeugnisse für Saba' sind begreiflicherweise die semitischen, vor allen die der Keilinschriften. Die ältesten sicheren Erwähnungen stammen zwar erst aus dem VIII. Jahrhundert, doch scheinen vorderasiatische Geschichtsdokumente aus weit früherer Zeit sich auf Saba' zu beziehen. So ist vielleicht *Sabu* einer sumerischen Inschrift des Arad-Nannar, Patesi von Lagash, des Zeitgenossen der letzten Könige von Ur, aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends, Bezeichnung für „Sabäergebiet“. Hommel (in Hilprecht's *Explorations in Bible Lands*, Philadelphia 1903, S. 739) spricht von *Sābūm* aus der Zeit der Könige von Ur (nach 2500 v. Chr.) als dem *Seba* des Alten Testaments („in Zentralarabien“; darüber auch in *Die altisraelitische Überlieferung*, München 1897, S. 37). Im inschriftlichen Berichte vom Kriegszuge des Tiglat-Pileser III. (745—727) gegen Nordarabien werden unter den Stämmen, welche ihre Unterwerfung erklärten, auch Sabäer angeführt, der älteste sichere Beleg für dieses Volk. Saigon II. (722—705) erwähnt in seinen Annalen (zum J. 715) die fern wohnenden Araber der Wüste, die (schon im zitierten Berichte Tiglat-Pileser's genannte) Königin Samsi von Aribi und den Sabäer It'amra, welche mit anderen reiche Tributgaben darbrachten (Gold, Weihrauch, Edelsteine u. dgl.). Mit letzterem Namen verglich schon

Lenormant Ith'amar, den inschriftlich belegten Namen einiger Herrscher aus der ältesten Periode Saba<sup>2</sup>'s. Schraders (*Die Keilinschriften und das Alte Testament* [im folgenden mit K. I. T. abgekurzt], S. 55) und Kiepert's (*Lehrb. d. alten Geogr.*, Berlin 1878, S. 187) Vorhalt, dass hier nicht an das süd-arabische Saba<sup>2</sup> zu denken sei, wies D. H. Müller (*Burgen und Schlösser Sudarabiens*, II [1881], 989) zurück (derselbe in *Sabäische Denkmäler* [1883], S. 108 gegen Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig 1881, S. 303, der dieses Sab'u Sargons in Nord-arabien suchte; vgl. Winckler in *MVAG*, 1898, S. 18; doch s. W. M. Müller, *Studien z. vorderas. Gesch.*, ebenda, S. 36). Glaser, *Skizze der Geschichte u. Geographie Arabiens*, II (Berlin 1890), S. 263 (und Grimme, *Mohammed*, München 1904, S. 18) schloss aus den Tributentrichtungen an echt süd-arabischen Produkten, dass schon die Sabäer unter Tiglat-Pileser wie unter Sargon Süd-araber waren; andere sind neuerdings wieder geneigt, den Sitz It'amra's nach Nord-arabien zu verlegen (vgl. M. Hartmann, *Die arabische Frage in Der islamische Orient*, II, Berlin 1909, S. 131, 458).

Vom Standpunkte Sprengers aus, der die Hypothese, dass Arabien der Ursitz der Semiten war, als unzweifelhaft verfocht (*Leben u. Lehre des Mohammed*, I, Berlin 1869, S. 241 f. und *Die alte Geographie Arabiens*, Bern 1875, S. 293 f.: nach ihm Schrader *ZDMG*, XXVII, 421 und andere namhafte Autoritäten), was auch die heute am meisten verbreitete Ansicht ist (vgl. E. Meyer, *Gesch. d. Altertums* I<sup>3</sup>/II, S. 386 f.), begreift sich seine haltlose Vermutung, dass die Sabäer und Minäer von Haḍramūt gekommen und das Reich Saba<sup>2</sup> von Shabwat aus begründet worden sei (*Geogr.*, S. 162, 230, 246, 248, 301). Neuerdings haben Winckler (z. B. *KAT*<sup>3</sup>, 1903, S. 7, 11, 136 f., 156; *Die Völker Vorderasiens im Alten Orient*, I<sup>2</sup>, S. 1, 10) und Weber (*Arabien vor dem Islam*, S. 3 f.; *Westasien in Helmolt's Weltgeschichte*, II, S. 3, 5, 220, 225) Arabien als die Völkerkammer der semitischen Rasse nachdrücklich erklärt. Hommel (*Grundr. der Geographie u. Geschichte des alten Orients*, I<sup>2</sup>, München 1904, S. 10 f., 24, 80, 132) erblickt vorsichtiger in Ostarabien (inklusive Chaldäas) wenigstens den letzten Ausgangspunkt sämtlicher Westsemiten. Gegen die Völkerkammertheorie hat Hartmann, a. a. O., S. 93 f., entschieden Stellung genommen. Berechtigte Zweifel sprechen dagegen, dass Arabien als die Wiege aller semitischen Völker anzusehen sei. Nach dieser Hypothese und der auf ihr beruhenden Annahme einer arabischen Wanderung (s. zuletzt *Westasien*, S. 226, doch auch das Zugeständnis, ebenda, S. 242) lässt sich auch das Verhältnis zwischen Arabien und Babylonien nicht einwandfrei erklären. Es ist vielmehr umgekehrt wahrscheinlich, dass von dem fruchtbaren Euphratgebiete aus der Überschuss der Bevölkerung nach Arabien abgestossen wurde, zunächst nach den westlich angrenzenden Weidegebieten, von wo aus natürlich immer wieder Semiten den Weg zurückfanden. Ebensowenig lässt sich, trotz der Ausführungen Noldekes (*Die semitischen Sprachen*<sup>2</sup>, Leipzig 1899, S. 11 f.), Nordafrika als Heimat der Semiten (so wieder Grimme, a. a. O., S. 6 f., 9 und andere) wahrscheinlich machen, oder daraufhin eine süd-nördliche Richtung der Einwanderung der Sabäer. Dagegen lassen Anzeichen, nach Guidi's (*Della sede primitiva dei popoli semitici in Atti della R. Acc. dei Lincei*, 1879) von Jacob (*Alt u. N. Reichens*<sup>2</sup>, Berlin 1897, S. 28 f.)

verteidigter Ansicht, an das südliche Euphratgebiet als den ältesten fassbaren Semitensitz denken, aus dem im Verlaufe von Jahrhunderten Auswanderungen nach Westen und Süden erfolgten. Der Weg der Bevölkerung Arabiens von da aus ist natürlich nicht näher zu ermitteln. Wahrscheinlich sind überhaupt nicht auf einem einzigen Wege Semiten nach Arabien vorgedrungen, sondern auf zwei Hauptwegen: der eine, welchen auch die Stämme gewählt haben dürften, aus denen die Minäer und Sabäer der geschichtlichen Zeit hervorgegangen sind, scheint durch das kulturfähige Gebiet längs der Westküste nach dem Süden etwa im Zuge der späteren Karawanenstrasse geführt zu haben, der andere am Westufer des Persischen Meeres nach 'Omān und Haḍramūt, ungefähr in der Richtung der späteren östlichen Weihrauchstrasse. Die Sabäer, beziehungsweise ihr Mutterstamm, mochten sich naturgemäss an die westlichen und südlichen Küstengegenden halten, welche durch günstige Boden- und Bewässerungsverhältnisse die geeignetsten Siedlungsgebiete boten. Nach Hommel sind die Sabäer wahrscheinlich erst im VIII. vorchristlichen Jahrhundert vom nordarabischen Djöt nach Süd-arabien vorgedrungen (s. *Grundriss*, S. 142).

Das Alte Testament nennt *Shebā* den Eponymos für das süd-arabische Land und Volk, Gen. X, 7 (I. Ch. I, 9) als den ersten Sohn des Ra'mā, also einen Kūshiten, dagegen Gen. X, 28 (I. Ch. I, 22) als Sohn Yoktāns, Gen. XXV, 3 (I. Ch. I, 32) als Sohn Yokshāns, des Sohnes Abrahams. Damit sind jedoch nicht drei verschiedene *Shebās* bezeichnet; ein Volk mit so ausgedehnten Handelsverbindungen hatte selbstverständlich vielfach, am Meere und an den Karawanenstrassen, Stationen, vermischte sich mit Nachbarn und konnte demnach leicht genealogisch verschieden eingegliedert werden (Dillmann zu Gen. X, 7). *Shebā* ist nach einigen ursprünglich identisch mit *Shebā* und davon nur dialektisch differenziert zur Bezeichnung der afrikanischen Sabäer (z. B. Kremer, *Die süd-arab. Sage*, Leipzig 1866, S. 110 f.; D. H. Müller in der 10. Aufl. von Gesenius' *Hebr. Wörterb.*). — Die Etymologie des Namens Saba<sup>2</sup> steht nicht fest (über die bekanntesten Erklärungsversuche, Kremers, Hommels, D. H. Müllers, Glasers, sowie über andere Einzelheiten s. meine umfangreichere Darstellung in Pauly-Wissowa-Kroll's *Realencycl. der klass. Altertumswiss.* s. v. *Saba* [im folgenden *RE*], Sp. 1499). — Bibelzeugnisse berichten, dass die Sabäer Syrien und Ägypten mit Spezereien, besonders mit Weihrauch, versorgten und dorthin auch Gold und Edelsteine exportierten (vgl. Psalm LXXII, 15; Ezech. XXVII, 22; Jes. LX, 6; Jer. VI, 20), womit auch griechisch-römische Nachrichten (s. später) im Einklange stehen. Andere Bibelstellen, welche die Sabäer als reiches Handelsvolk charakterisieren — der wesentliche Zug der biblischen Vorstellung von Saba<sup>2</sup> — sind Ez. XXXVIII, 13; Ps. LXXII, 10; Hi. VI, 19 (über sabäische Karawanen), I, 15, wo Sabäer als Plünderer in Nord-arabien erscheinen (nach D. H. Müller, *Encyclopaedia Britannica*<sup>9</sup>, 1889, Art. *Yemen*, S. 738 Kolonisten oder Karawanen, welche gelegentlich Räubereien mit dem Handel verbanden [vgl. auch den Art. *SABAEANS* von D. H. M. in der letzten Ausg. der *Enc. Brit.*], jedenfalls nach einer guten Quelle [*KAT*, S. 150, und nicht mit W. M. Müller, *Stulien*, S. 36, Anm. 1, eine kühne poetische Fiktion]; nach Winckler, a. a. O. [vgl. Hommel, *Explorations*, S. 748] sind an der Hiobstelle die Sabäer als Beduinen der nordarabischen



Wüste gedacht). Joel III. S sind die Sabaer als ein fernes Volk erwähnt, an welches die Söhne und Tochter Tyrus' und Sidons durch Juda verkauft werden sollen (vgl. die Erwähnung von Hierodulen, z. B. aus Gaza, in südarabischen Inschriften; s. Hartmann, a. a. O., S. 421). — Für die Würdigung der vielbehandelten Geschichte von der Königin von Saba<sup>2</sup> (1. Könige X, 1, 4, 10, 13; vgl. 2. Ch. IX, 1 f., 9, 12), welche Salomo besucht haben soll, ist entscheidend, dass alles, was wir von Saba<sup>2</sup> und Ma'in wissen, der Annahme widerspricht, dass es dort Königinnen gegeben habe (*KAT*, S. 237). Jedenfalls darf in dem Historien nicht ein Zeugnis für das Vorhandensein von Königinnenherrschaft in Saba<sup>2</sup> erblickt werden, an welche noch Glaser glaubte (a. a. O., S. 380, 384 f., 403; ebenso E. Meyer, *Gesch. des Altertums*, I/II, S. 23), noch weniger eine Stütze für die Vermutung, dass die ältesten saba<sup>2</sup>ischen Inschriften in das IX. oder X. Jahrh. gehören, oder dass es zur Zeit Salomos nur ein grosses, bis weit nach Norden reichendes Sabaerland gab (Glaser, a. a. O., S. 403). In der Sabaerfürstentum haben wir auch nicht eine Königin von Yareb, dem angeblichen Stammlande der Sabaer (Hommel, *Aufsätze und Abhandlungen* [im folgenden *AA*], S. 231, Anm. 1, 235, Anm. 1, 272, 312 f., und Weber, *Studien* usw., I, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000).

Der zeitlichen Reihenfolge nach schliessen sich die Erwähnungen Saba<sup>2</sup>'s in der griechischen und römischen Literatur an. In der ersteren ist die älteste Theophrast, *Hist. Plant.* IX, K. 4, § 2, eine kulturgeschichtlich und topographisch bedeutungsvolle, oft diskutierte Stelle, an welcher (nach guten Quellen, vielleicht schon nach Androstenes) Saba<sup>2</sup> und drei andere südarabische Reiche als Ursprungsgebiete von Aromaten angeführt werden. Im Saba<sup>2</sup> *ἡ γὰρ ἐστὶν ὁ λιβανός καὶ ἡ πιπύρα καὶ κατὰ καὶ ἐπὶ τὸ κινναμόνον ἐν τῇ τῶν Ἀραβίων χερσονήσῳ περὶ Σαβᾶ καὶ Ἀδραμύτῃ καὶ Κιτῶνῃ καὶ Καταβάνῃ καὶ Μαμάλῃ* (var. *Μάλῃ*) bezeichnet *Σαβᾶ* nicht, wie manche meinten, eine Stadt (und zwar *Σάβα*, die Sabaerhauptstadt), sondern das Land Saba<sup>2</sup>, so wie *Ἀδραμύτα* das Land Hadramūt (über die Namensform, deren griechische Wiedergabe von den Neuere auch Th. Bent, *Expedition to the Hadramut in Proc. R. Geogr. Soc.*, 1895, S. 316 und *Southern Arabia*, 1900, S. 71 f., falsch beurteilt hat, s. *RE*, Sp. 1300) und *Κιτῶνῃ* Katabān (s. den Art. *ΚΑΤΑΒΑΝ*). Der Ausdruck *περὶ Σαβᾶ* bedeutet an dieser Stelle nicht „um Saba<sup>2</sup>“, wie er z. B. von D. H. Müller, Hartmann (a. a. O., S. 420) und noch in neuester Zeit wieder übersetzt worden ist, sondern „in Saba<sup>2</sup>“, d. i. „im Lande Saba<sup>2</sup>“. Theophrast nennt hier offenbar die drei bekannten südarabischen Gebiete und noch ein viertes, weniger bekanntes, Mamali, als Produktionsgebiete von Weihrauch (*λίβανος*, Name für Baum und Harz, daneben *λίβανωτός*, Name für das Harz, arabisch *lubān*; zu den anderen semitischen Äquivalenten s. *RE*, Sp. 1301). Myrrhe *πικρὰ μύρρα* usw., arab. *murr*, gleichfalls inschriftlich nachweisbar), Kasia und Kinamomon (Zimt; vielleicht nicht semitisch). Über falsche moderne Deutungen dieser

und der inhaltlich übereinstimmenden Stelle bei Herodot, III, 107, namentlich gegen die völlig unberechtigten Vorschläge, bei Theophrast *ΣΑΡΑ* (angeblich Shahr, Shehrät) statt *ΣΑΒΑ*, aber auch bei Plinius, *Nat. hist.*, XII, § 52 *Sara* statt *Saba* zu lesen, endlich über Glasers (a. a. O., S. 41 f.) seltsamen Einfall, dass Theophrasts Angaben über die südarabischen Reiche sich auf das Somäliland in seiner ganzen Ausdehnung beziehen, s. *RE*, Sp. 1302 f. — Beachtenswert sind auch Theophrasts Detailangaben IX, K. 4, § 2—4, 7—10 über Weihrauch und Myrrhe (bezüglich deren zufolge der eben erwähnten Missdeutung der Theophraststelle [im oben zitierten *Grundriss d. Geographie*, S. 137 und darnach wieder in neuester Zeit] Theophrasts Angabe über ihr Produktionsgebiet mit Unrecht auf Hadramūt eingeschränkt wird), IX, 4, 5 f. über die Sabaer als Inhaber des gebirgigen Gebietes, welches Weihrauch und Myrrhe liefert, und als Exporteure dieser Produkte, über die Ehrlichkeit der Sabaer im wechselseitigen Verkehre, die eine Bewachung der Gewürzbäume überflüssig machte (vgl. *Periplus maris Erythraei*, §. 32), über den Helioempel, den heiligsten im Sabaerlande, der als Aufbewahrungsort der gesamten Weihrauch- und Myrrhenernte diene, ein lehrreicher Beleg für den Sonnenkultus bei den Südarabern (Genaueres darüber sowie über das tatsächliche Vorkommen jener Gewürzhölzer in Südarabien s. *RE*, Sp. 1307 f. und in den Ausführungen und der Zusammenstellung der Reiseberichte bei A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, Wien 1922, S. 128 ff., 130 ff., endlich über den Versuch, Saba<sup>2</sup> zum Weihrauchlande Punt in Beziehung zu setzen, *RE*, Sp. 1312 f.).

Das zweitälteste Zeugnis der Griechen für Saba<sup>2</sup> bilden die weit inhaltsreicheren, noch heute für die geschichtliche Seite der Sabaistik wichtigen Angaben des Eratosthenes bei Strabo, XVI, K. 4, § 2, welche im Zusammenhalte mit der Theophraststelle ein ziemlich deutliches Bild von der ältesten Konfiguration südarabischer Königreiche ergeben, von der die Griechen und überhaupt die Europäer bis zur Zeit des Eratosthenes erfahren hatten. Nach diesem Gewährsmann, welcher so wie Theophrast die Forschungsergebnisse der Alexanderzüge, daneben auch Itinerarien von Seefahrern und Karawanenreisenden benützen konnte, wohnten in Südarabien vier Hauptvölker: die *Μεσημῆες* am Roten Meere mit der Hauptstadt *Κάρνα*, an sie angeschlossen die *Σαρδῆες* mit der Hauptstadt *Μαρίβα*, dann die *Καταβανοί* bis zur Enge und Durchfahrtstelle des Arabischen Busens mit der Königstadt *Υάμνα*, am weitesten nach Osten die *Χατραμωτίται* mit der (Haupt-)Stadt (*πόλις*) *Σάβατα*. Alle diese Städte standen unter Alleinherrschern (Königen) und waren wohlhabend. Dieses Zeugnis enthält (mit den weiteren Mitteilungen bei Strabo) die älteste uns bekannte Darstellung der wechselseitigen topographischen Lage der vier südarabischen Reiche mit vollständiger Aufzählung der vier Hauptvölker und ihrer Residenzen. Die Sabaer waren nach Eratosthenes die Nachbarn der Minäer (Näheres im Art. *ΜΑ'ΙΝ*). Aus seiner Angabe, dass diese das Gebiet am Roten Meere bewohnten, folgt nicht, dass er die Sabaer nicht gleichfalls am Meere wohnhaft annahm, wie dies Glaser (*Skizze*, S. 16) herauslas und auch Weber (*Studien* usw., I, 9 im Haupttext) zu folgern geneigt war. Mit der richtigen Deutung stimmen auch die Zeugnisse arabischer Quellen sowie griechischer und römischer



Autoren überein, wie des Agatharchides (Diodor, III, § 46) und Plinius (VI, 154) über Sabäersitze am Roten Meere und die ausdrücklich auf die Strabostelle bezogene Notiz bei Stephanus Byzantinus *Μαριάβα μιντρόπολις Σαβαίων πρὸς τῇ Ερυθρῇ θαλάσῃ*, aus der noch die richtige Vorstellung von der Ausdehnung Saba's bis ans Meer herausspricht. Nach der Beschreibung des Eratosthenes, die naturgemäss von Norden aus beginnt (damit behebt sich der Zweifel W. M. Müllers, *Studien* usw. S. 36, Anm. 2), grenzte Saba' damals an die Reiche Ma'in im Norden, Katabān im Süden (und Südwesten), Ḥadramōt im Osten. Zu jener Zeit reichten die Sabäer bis an die West- und Südküste, so wie zur Zeit des Plinius (VI, 154: *ad utraque maria porrectis gentibus*); nur war ihr Besitz an der Südküste, über den sich D. H. Müller, *Burgen*, II, 987 ziemlich problematisch aussprach, grösser. Dazu gehörte wohl auch die raidānische Küste zwischen 'Aden und Ḥawar (nach Glaser S. 20). Glasers Bestreitung der Nachricht Theophrasts, dass die Sabäer auch einen Teil der Weihrauchküste besaßen, war grundlos und verfehlt, so wie die seiner Hypothese zuliebe ersonnene Textänderung an zwei Stellen Theophrasts, *Σαβαίοι* statt *Σαβαίοι* (Glaser, *Punt*, S. 45 f.; vgl. oben). Auch Plinius XII, 52, wo Glaser nach Sprenger gleichfalls ändern musste, meldet, dass die Sabäer Besitz in der Weihrauchregion hatten, was selbst Sprenger (*Bemerkungen* usw. *ZDMG*, XLIV, 505) anerkannt hat. *Μαρίαβα*, der Name der Sabäerhauptstadt nach Eratosthenes und Artemidor, ist die den arabischen Namen (inschriftlich Maryab, Mārib, bei den Schriftstellern Ma'rib) so genau wie möglich wiedergebende Form mit dem Suffixvokal *a*.

Den südlich von Saba' gelegenen Teil der Westküste und den westlichsten Teil der Südküste bewohnten zu Eratosthenes' Zeit die *Καταβανεῖς*; die östlichen Nachbarn der Sabäer waren die an letzter Stelle genannten *Χατραμῆται* (s. *RE*, Sp. 1324 f. und den Art. *ΚΑΤΑΒΑΝ*).

Der Vergleich der Strabostelle mit der Anführung der südarabischen Völkerschaften bei Theophrast (s. oben) zeigt, dass drei von diesen bei beiden Schriftstellern gemeinsam genannt sind, die Bewohner von Saba', Ḥadramōt und Katabān, dass dagegen in der Nennung des vierten Volkes die beiden Berichterstatter auseinandergehen, indem Theophrast *Μαμάλι* (var. *Μάλι*), Strabo die *Μεινζίοι* anführt. Durch Annahme einer Textverderbnis konnte nun leicht eine vollständige Übereinstimmung zwischen beiden hergestellt werden. So hat Mordtmann in *ZDMG*, XXX, 323 *Μαμάλι* als eine Korruptel von *Μινζίοι* erklärt und ebenso D. H. Müller (*RE* in den Artikeln *Arabia*, Bd. II, 348, und *Chatramis*, wo Eratosthenes wie Plinius verwechselt ist, und *Anzeiger*, *Ak. Wien*, 1909, S. 4) angenommen, dass bei Theophrast mit absoluter Gewissheit die Lesung *ΜΑΙΝΑΙΑ* aus *ΜΑΜΑΛΙ* herzustellen sei, also beide Schriftsteller auch die Minäer gemeinsam nennen. Doch kann dieser Änderungsvorschlag, dessen Tragweite darin liegt, dass nach ihm die älteste Erwähnung der Minäer bei den Griechen in die Zeit Alexanders d. Gr. fallen würde, nicht als zwingend betrachtet werden (gegen ihn auch Hommel, *Grundriss*, S. 138). Die beiden griechischen Autoren verfolgen verschiedene Absichten: dem Botaniker kommt es nicht so wie dem Geographen darauf an, die südarabischen Königreiche vollständig aufzuzählen, sondern nur, aromatenliefernde Gegenden anzu-

führen. Mamali gewinnt auch eine Stütze an der *Μαμάλα κόμη* bei Ptolemaeus VI, 7, 5. Sprenger, der an *Μάλι* festhielt (a. a. O., S. 92, 263, 266), identifizierte dieses ohne jede Beweisangabe mit Mahra (ebenso Hommel, a. a. O., S. 137: „wahrscheinlich die Mahraküste“). Hartmann, a. a. O., S. 420 erklärte Mali einfach für Minäerland ohne jede Angabe von Beweisgründen.

Auf den Auszug aus Eratosthenes folgt bei Strabo, XVI, K. 4, § 5 die verhältnismässig kurze Mitteilung nach einem jüngeren Gewährsmanne, Artemidor, über das Sabäerland. Es wird, besonders glücklich (vgl. Agatharchides bei Photius, § 97, K. Müller, *Geogr. graeci minores*, I, S. 186), das Volk ein „sehr mächtiges Volk“ genannt, in dessen Lande auch Myrrhe, Weihrauch und Kinamomon wächst, an der Küste — was neuere Reiseberichte gleichfalls bestätigen — auch der Balsambaum (vgl. Theophrast, IV, K. 4, § 14 *ὀπαβάλαμον*) und andere aromatische Bäume und Pflanzen. Es folgen Angaben über den Überssfluss an Früchten des Landes, über die Hauptstadt Mariaba, über Rechte und Pflichten des Königs, über den Handelsbetrieb und den daraus gewonnenen Reichtum der Sabäer sowie über ihren Ackerbau und andere Details, die fast mit den gleichen Ausdrücken auch Diodor (III, K. 47) berichtet und zwar nach Agatharchides, der auch Artemidors Quelle war — eine Tatsache, welche in neueren Darstellungen, die Artemidor als selbständige Quelle rangieren, nicht berücksichtigt erscheint. Die eben angeführte Meldung vom Vorkommen des Weihrauchs bei den Sabäern scheint mit Strabo's (XVI, K. 4, § 2 Notiz *φέρει δὲ λιβανῶν μὲν ἡ ΚΑΤΤΑΒΑΝΙΑ, σμύραν δὲ ἡ ΧΑΤΡΑΜΗΤΙΣ* nach Eratosthenes in Widerspruch zu stehen, zu dessen Behebung bald eine Verwechslung auf Seiten des Eratosthenes, bald, wie in neuester Zeit, das Vorhandensein katabānischer Besitzungen in der Weihrauchgegend und später eingetretener Besitzwechsel, bei dem Katabān wenigstens teilweise an Saba' fiel, angenommen wurde. So gut dies an sich möglich war und hier auch unbedenklich zugegeben werden kann, so scheint doch auch berücksichtigt werden zu sollen, dass jener Satz Strabo's nicht aus seinem Zusammenhange herausgelöst und in einen anderen als *argumentum ex silentio* gepresst werden darf. Aus der Aussage, dass Katabānien Weihrauch liefert, folgt noch nicht, dass nur Katabānien ihr liefert und er sonst in Südarabien nicht vorkommt. Übrigens ist uns der Eratosthenische Gedanke, um den es sich hier handelt, nur in Strabo's Redaktion erhalten.

Im folgenden (XVI, K. 4, § 23) berichtet Strabo über den Feldzug des Aelius Gallus gegen Südarabien im Jahre 24 unter Benützung direkter Mitteilungen als ältester Gewährsmann hierfür (vgl. noch II, K. 5, § 12, XVII, K. 1, § 53; Plinius, VI, § 160 und Cassius Dio, LIII, K. 29 [= Zonaras X, K. 33]). Der vollständige Misserfolg dieses Feldzuges, welcher die erste und bedeutsamste direkte Berührung zwischen Rom und dem fernen Saba' war und von Augustus, wie schon Strabo erklärte, in der Hoffnung auf den Gewinn der Reichtümer der Araber, in erster Linie der Sabäer unternommen worden war, hatte, wie gegen die Darstellung Strabo's schon Glaser (a. a. O., S. 45 f.) hervorgehoben hat, die Unvertrautheit der Römer mit Land und Leuten und den Mangel an jeder zweckmässigen Vorbereitung zur Ursache (über die Speziallitteratur dazu, über moderne Beurteiler der Orientpolitik des Augustus wie Flügel, Mommsen, Winckler, Glaser,

Weber, Hartmann, über die Kriegsberichte bei Strabo und Plinius, die Marschroute des Gallus — die z. B. Sprenger falsch bestimmt hat — und die nicht einhellig überlieferten militärischen Teilerfolge der Römer vgl. *R. E.*, Sp. 1344 f., 1380 f.). Ich erwähne hier nur im Gegensatz zu den gewöhnlichen Ansätzen (bei d'Anville, Gibbon, Karl Müller, Sprenger, dem fast alle Neueren folgten, Kiepert, Mommsen, Zehme, Mordtmann, Dillmann, Aug. Müller, D. H. Müller, Winckler, Weber), dass der Endpunkt der Römerexpedition, als welchen Strabo (XVI, K. 4, § 24) *Μαρύβα*, die Stadt der *Ῥαυ(μ)ωνῖται*, welche unter Ilasaros standen, das *Monumentum Ancyranum*, V, 22 und Plinius, VI, § 160 Mariba bezeichnen, nicht die Sabäerhauptstadt Märib war, was nach dem Vorgange Vincents, Forbigers und Ritters in neuerer Zeit wieder Glaser (a. a. O., S. 57 f.) mit Recht betonte und ebenso Landberg, nach dessen Erklärung (*Arabica*, V, 82) Strabo's *Μαρύβα* (wie seit Kramer allgemein, jedoch unbegründeterweise statt des überlieferten *Μαρύβα* geschrieben wird) ohne Zweifel jenes Maryama sei, dessen Ruinen im Lande Baiḥān el-Kašāb am Wādi Baiḥān (südöstlich von Märib) liegen (s. die Beschreibung bei Landberg, a. a. O., S. 21 f.; inhaltsreiche Mitteilungen über diese Landschaft ebenda, S. 3—63; die alte gegenteilige Ansicht vertritt noch Grimme, *Mohammed*, S. 20). Glaser irrt jedoch bei seinem Versuche einer positiven Fixierung dieser Stadt, welche er mit Rücksicht auf Caripeta bei Plinius, VI, § 160, das, wie schon Fresnel bemerkte, an das arabische *Ḫhariba*, „Ruine“, anklingt, in der späteren Sabäerhauptstadt Sirwāḥ (westlich von Märib) erblickte; Caripeta geht aber nicht auf *Ḫhariba*, sondern auf den Ortsnamen Harib zurück. Weit ansprechender ist Landbergs Zusammenstellung der Ramanitenstadt, deren Namen er freilich unrichtig Mariaba liest und die er irrtümlich für identisch hält mit Mariba Baramalacum bei Plinius, VI, § 157, mit dem arabischen Maryama und mit *Μαρίμα* bei Ptolemaeus, VI, K. 7, § 37, sowie mit *Mariamata* der Inschriften, womit *Μαρίματτα* Ptolemaeus, VI, 7, 38, vermutlich das heutige Maryama in Hadramot, nicht, wie Mordtmann-Müller, *Sabäische Denkm.*, S. 104 meinten, zu identifizieren ist. Doch hält er sie irrigerweise für eine Stadt der *Μωνῖται*, der arabischen Ma'n (S. 24). Auch den von Cassius Dio genannten Endpunkt der Römerexpedition, für dessen Namen er fälschlich (nach Glaser) Adula hielt, hat Landberg unrichtig fixiert (in Baiḥān al-Dawla, Landschaft südlich von Baiḥān el-Kašāb). „*Ἀσλουλα*“, wie vielmehr der Name lautet, ist nach D. H. Müllers Vermutung Y T L (gewöhnlich Yaṭhīl gelesen) minäischer Inschriften. — Mit Unrecht hat Mommsen zum *Monumentum Ancyranum*, V, 22 einen Widerspruch zwischen der Angabe des Augustus über den Endpunkt des Feldzuges (*usque in Sabaeorum fines*) und denen des Strabo und Plinius erblickt und dahin zu lösen gesucht, dass Augustus Südarabien mit einem verallgemeinernenden, jedoch nicht richtigen Ausdruck als Sabäergebiet bezeichnet habe. Jener Endpunkt lag in der Tat, wie Augustus mit Recht angegeben hat, im Sabäerlande und zwar, nach Strabo, im Gebiete der Ramanitai, d. i. der Radmān oder der Rhadamaei des Plinius, was im Einklange mit dem *Monumentum* steht. — Ilasaros, dessen Name und Person unrichtig gedeutet wurden, ist der inschriftlich bekannte Iḥṣarḥ Yaḥḍib, über dessen Stellungnahme zu den politischen Verhältnissen in Saba<sup>2</sup>

während des Römerfeldzuges Hartmann (S. 153 f., 173 f. u. a.) falsche Kombinationen vorgebracht hat (s. *R. E.*, Sp. 1371 f.).

Die Nachrichten über diesen Feldzug, dessen militärische und politische Bedeutung für die Geschichte Saba<sup>2</sup>s von Sprenger, Dillmann und Fabricius masslos überschätzt worden ist, brachten der römischen Welt eine bessere Kenntnis von Land und Leuten Südarabiens bei, unter anderem auch eine Berichtigung der bisherigen Angaben der Griechen über die Aromata, welche Arabien ausfuhrte. Auf Grund der Mitteilungen des Gallus gibt Strabo (§ 24) im Unterschiede zu der früher (§ 2) nach Eratosthenes angeführten politischen Einteilung Südarabiens eine Unterscheidung südarabischer Gebietsteile nach der hervorstechenden Tätigkeit und Eigenschaft ihrer Bevölkerung, also eine Kompromisseinteilung von volkswirtschaftlichem Gesichtspunkte aus, welche die noch heute in Südarabien bestehende Kastengliederung mit berücksichtigte, ähnlich wie Plinius, VI, § 161, der sich auf Gallus beruft. Im Nachstehenden behandelt Strabo Familienverhältnisse der Südaraber, darunter Webergemeinschaft, ein Zeugnis, mit dem Inschriftenstellen als Beweise für Polyandrie in Saba<sup>2</sup> verglichen worden sind, deren Vorkommen Hartmann (a. a. O., S. 7) mit Unrecht bestritten hat; zuzugeben ist nur, dass manche Inschriften auf Grund sachgemässer Interpretation aus diesem Beweismateriale ausscheiden.

Inhaltsreiche Angaben über das Land und die Hauptstadt, die Sitten, die Lebensweise und Verfassung der Sabäer und über Südarabien überhaupt enthalten die beiden in der Bibliothek des Photius und in der Hauptsache nahezu gleichlautend bei Diodor (III, 38—48) erhaltenen Auszüge aus Agatharchides (περὶ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάττης, B. 5, wohl um das Jahr 132/1 abgeschlossen), der auch für Artemidor die Quelle war. Mit den Mitteilungen über die Aromata, welche das ganze Land mit natürlichem Wohlgeruche erfüllen, lassen sich vergleichen Herodot, III, 113, Plinius, XII, § 86 und der Bericht Wredes (*Reisen*, S. 80 über das Wādi Muntish, S. 77 über den Djebel Šidāra, S. 82 über das Wādi Khilāfat). Beachtenswert sind seine Nachrichten über die sabäische Königsstadt *Σάβα*, über Verfassung, über Rechte und Pflichten der Könige, deren Herrschaft in einem bestimmten Geschlechte erblich ist (was durch die südarabischen Inschriften bestätigt worden ist), über Sitten und Beschäftigung der Bewohner, welche als tapfere Krieger, fleissige Ackerbauer und Handelsleute und gewandte Schiffer gepriesen werden, über den Handelsverkehr mit Ägypten, Syrien und Phönizien und den darauf beruhenden Reichtum und Luxus der Sabäer vor allen anderen Arabern (vgl. die oben erwähnten Mitteilungen Strabos nach Artemidor). *Σάβα* und *Μαρίβα* bei Strabo, XVI, K. 4, § 2 (nach Eratosthenes), § 19 (nach Artemidor), bei Stephanus Byzantinus, s. v., sowie *Marelibata* (korrumpiert aus *Mariabata*, nach Mordtmann) bei Plinius, VI, § 155 (was Glaser, a. a. O., S. 58, 62, 153, 287 nicht erkannt hat), sind nur zwei verschiedene Namen für dieselbe Stadt, die Hauptstadt von Saba<sup>2</sup>, Märib [s. oben]. Die Benennung *Σάβα* findet daran eine Analogie, dass auch arabische Schriftsteller die Sabäerhauptstadt nebenbei Saba<sup>2</sup> nennen, so al-Idrisi, Abu 'l-Fidā, ebenso Ibn Ḫordādhbeh und die Türken; s. Mordtmann, *Sabäische Denkm.*, S. 3, Anm. 1). Die Mitteilung bei Photius, dass die Hauptstadt auf einem nicht hohen Berge liege, ist von Kremer (a. a. O.,



S. 9, Anm. 2) irrtümlich bestritten, dagegen durch die Autopsie neuzeitlicher Reisender, Arnauds, Halévys, Glasers, bestätigt worden (Strabos Angabe „auf einem baumreichen Berge“ kann als Indizium für den Rückgang der Vegetation gelten). — Aus der Meldung bei Photius (§ 101 M.) haben Ritter (*Erdkunde*, XII, 249), Kremer (a. a. O., S. 9) und Glaser (a. a. O., S. 10) mit Unrecht auf Aussendung von Kolonien oder wenigstens Faktoreien der Sabäer nach dem Auslande, speziell nach Indien, geschlossen; es sind vielmehr unter *στέλλειν* (intransitiv) *ἀπ' οἰκίας* Handelsfahrten zur See zu verstehen.

Die angegebenen Literaturberichte über Saba' und Arabien im allgemeinen sowie die Mitteilungen von Kaufleuten und Reisenden beeinflussten auch die spätere Litteratur der Griechen und die der Römer seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert. Aus ihnen stammt, namentlich bei Dichtern der Zeit vor der Expedition des Gallus, die typische Vorstellung von den reichen, glücklichen Sabäern im fernen Eldorado. Ich übergehe hier diese Zeugnisse aus der poetischen Litteratur, da sie nicht die Bedeutung selbständiger Quellen haben, und bemerke nur, dass nach jener Vorstellung von Saba', dem Hauptlande Arabiens, wie in der Dichtersprache begrifflich, *Sabaens* allmählich nicht mehr mit enger Beziehung auf Saba', sondern ganz allgemein im Sinne von „arabisch“ gebraucht wurde, so dass also selbst Ausdrücke wie Vergil, *Georgica*, I, 57 *molles sua tura Sabaei* (mittunt). II, 117 *solis est turca virga Sabaeis* u. a. nicht etwa als Argumente bei der Lösung scheinbarer Divergenzen in der Namhaftmachung südarabischer Produktionsgebiete für Weihrauch ins Gewicht fallen und jedenfalls aus ihnen nicht geschlossen werden darf, dass Vergil den Weihrauchbaum den Sabäern allein, im Gegensatz zu anderen Südarabern, zuschreibe.

Von der dank dem Römerfeldzug gewonnenen Bereicherung der bisherigen Kenntnisse vom Lande Saba' durch authentische Nachrichten sind noch Spuren in der Darstellung des Plinius zu erkennen, welche die erhaltenen Auszüge aus den älteren griechischen Berichten über Arabien um viele Detailangaben ergänzt, wenn auch stellenweise ungeordnet und verworren. Die Mehrzahl der von ihm VI, § 160 genannten Städte, welche Gallus zerstört haben soll, ist in den südarabischen Inschriften und bei al-Hamdānī, der sie zuerst wieder seit Plinius nennt, oder sonst geographisch nachgewiesen. Der Plinianische Bericht auf Grund der neuen Nachrichten über Arabien, welche auf Gallus zurückgingen oder durch gelegentliche andere Übermittlung nach Rom gelangten, ist geschichtlich insofern wichtig, als er ein von Strabo und Agatharchides noch nicht erwähntes Volk nennt, das eine nachhaltige Veränderung in den politischen Verhältnissen in Saba' hervorrief. Nachdem er VI, § 158 unter den arabischen Völkerschaften nach den Minaei (Ma'in) und Rhadamaei (Radmān) die Homeritae angeführt hat (wohl nach Juba), weist er § 161 mit ausdrücklicher Berufung auf die Erkundigungen des Gallus für dessen Zeit mit den Worten *numerosissimos esse Homeritas* auf eine Tatsache hin, welche einen Wendepunkt in der Geschichte Saba' bildet, auf das Emporkommen der Himyaren (Homeritae, *Ὁμηρίται* der Griechen). Das ist das älteste erhaltene Zeugnis, welches von den Himyaren und ihrer Stärke spricht. Zur Zeit des Gallus hatten die politische Vormacht in Südarabien nicht mehr die Sabäer unter der alten Dynastie der „Könige von Saba'“ inne, sondern die

Himyaren unter Herrschern mit dem Titel „Könige von Saba' und Dhū Raidān.“ Die bestimmte Meldung des Gallus, nach welcher die Himyaren ein überragendes Hauptvolk Südarabiens waren und der Schluss berechtigt ist, dass sie damals schon im Besitze der Vorherrschaft standen, stimmt ungesucht und um so beweiskräftiger mit dem von Glaser (vgl. *Die Abessinier*, S. 31 f.) aus den Inschriften erschlossenen Ansätze des Beginnes der Himyarenherrschaft im zweiten, spätestens im ersten vorchristlichen Jahrhundert zusammen und spricht gegen den Versuch (Mordtmanns, Mommsens, Hartmanns und anderer), den Anfang der Himyarenepoche in nachchristliche Zeit zu verlegen, ist aber nicht einmal dem Bemühen anderer, wie Kremers und D. H. Müllers, günstig, ihn gegen Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen. Selbst für den Ansatz auf ca. 70 v. Chr. konnte sich Glaser (a. a. O., S. 38) nicht aussprechen, sondern nur für einen Zeitpunkt „irgendwann nach 175 v. Chr., aber keinesfalls nach Christi Geburt“, am ehesten i. J. 115 (S. 31 f.; ebenso auch Weber, *Arabien vor dem Islam*, S. 33, Hommel, *Geschichte des alten Morgenlandes*<sup>3</sup> [Sammlung Götschen], 1908, S. 148 und in dieser Enzykl. Art. ARABIEN, I, 395 und andere). Damit fallen auch Sprengers (a. a. O., S. 76 f., 225), Dillmanns (a. a. O., S. 204) und Hartmanns (a. a. O., S. 469, Anm. 1) Konstruktionen eines zeitlichen und sogar ursächlichen Zusammenhanges zwischen dem Aufschwunge der Himyarenmacht und dem römischen Feldzuge.

Ein weiteres Zeugnis für das Königtum der Himyaren ist bei Plinius VI, § 104, *intus oppidum, regia eius, appellatur Sapphar*, d. i. Zafār, die Residenzstadt der Himyaren. Wir erkennen jedoch aus Plinius, dass die Sabäer noch zur Zeit Jubas, wenn sie auch nicht mehr die Herren Südarabiens waren, doch noch eine bedeutende Stellung behaupteten und das von ihnen beherrschte Land keinen geringeren Umfang hatte als zu Eratosthenes' Zeiten. Von Einzelheiten sei hier nur noch erwähnt, dass von Plinius' Mitteilungen über ihr Wirtschaftsleben und ihren Reichtum, VI, § 161 der Ausdruck *agrorum rigua* an inschriftlichen Zeugnissen für altsüdarabische Bewässerungsanlagen (Brunnen, Kanäle, Dammbauten, Zisternen) und an den Mitteilungen al-Hamdānī's über künstliche Bewässerung (s. darüber später) seine Bestätigung findet, ebenso die unmittelbar darauf folgende Erwähnung des *mellis ceraceque proventus* (vgl. Strabo, XVI, K. 4, § 2) an der Tatsache, dass fast alle Gebirgsgegenden Südarabiens reich an Honig sind (vgl. Sprenger, a. a. O., S. 249; Glasers, a. a. O., S. 69 Zeugnis über Honig und Wachs im Gebiete Raidān; ferner Landberg, *Arabica*, V, 238; Bent, *Expedition*, S. 330, *Southern Arabia*, S. 117; Harris, *A Journey*, S. 22, und andere Reiseberichte; dazu die Angaben bei al-Hamdānī, *Djazīrat al-'Arab*, S. 103, 105, 123, 194). Die bei Plinius vorangehenden Worte *silvarum fertilitas odorifera* (vgl. Agatharchides bei Photius, § 95 und Diodor) bezeichnen sabäischen Besitz in der Weihrauchgegend (Sprenger, a. a. O., S. 250), *auri metalla* Goldvorkommen, namentlich in den Küstengegenden (vgl. Agatharchides, § 95 über das goldreiche Land der Debai; Strabo, XVI, K. 4, § 18; Plinius, VI, § 150 über *auri metalla* des litus Hamaeum, und namentlich al-Hamdānī, S. 153, 177 u. a. über Goldminen in Südarabien, und neuere Reiseberichte, wie Halévys und Glasers); Glaser (a. a. O., S. 69,



*Punt*, S. 77) wollte die Goldbergwerke nur in 'Asir oder in Saso (Ostsomäliand) suchen, doch kann von Ostafrika an der Pliniusstelle keine Rede sein. Sprenger (a. a. O., S. 249) wollte auch an die Minen im Innern des Landes denken (Weiteres später). Plinius' Notiz, XII, § 58 über die Gewinnung des Weihrauchs lässt sich mit den Angaben Yāqūts (*Mu'djam*, III, 577) vergleichen. Kulturgeschichtlich bezeichnend ist die von ihm XII, § 54 gemeldete Tatsache, dass das Einsammeln des Weihrauchs als religiöse Handlung galt, dass nur die Sabäer als Herren des Weihrauchlandes und neben ihnen die Minäer den Weihrauchbaum (bei seiner umständlichen Behandlung) sehen durften, dass es nicht mehr als 3000 privilegierte Familien gegeben haben soll, welche das erbliche Recht des Alleinbesitzes von Weihrauchbäumen für sich und ihre Nachkommen beanspruchten: *sacros vocari ob id nec ullo congressu femininum facerent, neque cum incidant eas arbores aut mutant. pollat*, wo Sprenger (a. a. O., S. 92) und Glaser (a. a. O., S. 3; *Punt* S. 44) unberechtigte Textänderungen vorbrachten. *Congressus femininarum non puen* sind bis heute im Islām Ursachen der *Djanāba* (Verunreinigung; vgl. Sprenger, a. a. O., S. 219). Hartmann, a. a. O., S. 415 bemerkte, dass die Pliniusstelle einiges Licht auf die von de Goeje (*L'enceignement des morts chez les anciens Arabes*, in *Actes du 1<sup>er</sup> Congr. Intern. de l'Orient*, t. III 1) behandelte Abiegung der Muslime gegen Verbrennen von Räucherwerk beim Totenzug zu werfen scheine und schloss, dass es in Südarabien verpönt gewesen sei, Weihrauch bei der Totenfeier zu verwenden, während man in Nordanabien nichts davon wusste; doch schon Plinius, XII, § 82 spricht von der *hominum etiam in morte luxuria* in Arabia Felix, und auch moderne Reisende bestätigen die Verwendung von Weihrauch bei Bestattungen.

Für die alte Geschichte Südarabiens ist der Umstand lehrreich, dass Plinius noch für die Zeit des Juba und Gallus dieselben vier Völker nennt, welche Eratosthenes als Hauptvölker mit königlicher Verfassung anführt, neben den Sabaei die Minaei, Catabanes und Atramitae (Chatramotitae; s. die Artikel KATABĀN und MA'IN). Die auf die Erwähnung der Sabäer folgenden Worte VI, § 154 *pars eorum* (Sabaeorum) *Ataramitae pagus Sabaeorum* sq. und XII, § 52 *Atramitae pagus Sabaeorum* in monte exsistit, a quo cito vocatur *Ataramitae regio eorum turifera* (ebenso Solin, S. 710: *Atramitae pagus Sabaeorum*, der von Plinius abhängt, was Sprenger, a. a. O., S. 296 und Glaser, *Punt*, S. 47 nicht erkannt haben), bezeugen, dass Hadramūt zur Zeit Jubas (und nicht erst im I. Jahrh. n. Chr., wie Glaser, *Punt*, S. 46 meinte) ein Teil Saba's geworden war, dieses sich also weiter nach Osten erstreckte, somit ein Wandel in den Machtverhältnissen Südarabiens eingetreten war, die Fortsetzung der Expansionsbestrebungen der Sabäer (Bent. *Southern Arabia*, S. 40, 240, 255, 260 spricht von Ruinen sabäischen Altertums im Küstengebiet von Zafār, bei Mirbāt). Die folgenden Worte *regni tamen omnium Maxima Arabia* (s. oben) betonen noch die Vormachtstellung Saba's über Hadramūt und die Überordnung Märibs als Residenz des Gesamtreiches (über falsche Textänderungen bei Plinius und Solin s. oben). Die Hauptstelle über den Weihrauchtransport ist XII, 63 (*tus collectum Sabotam ... convehitur ... ibi decumas deo quem vocant Sabā mensura non pondere sacerdotes capiunt nec ante mercari licet*).

Der Weihrauchtransport war also an den Zwangsdurchgang durch die Hauptstadt Hadramōts, Sabota (Shabwat der Inschriften, auch bei al-Hamdāni erwähnt, heute ein Ruinenfeld zwischen Baihān und Shibām), gebunden. Dass Zollzwang noch heute bei vielen Stämmen besteht, bezeugt Glaser, a. a. O., S. 27. Eine Analogie zur Nachricht von der Erhebung einer Tempelsteuer auf Aromata verzeichnet aus den Inschriften bereits D. H. Müller, *Burgen*, II, 1024, Anm. 3 (zur Inschr. Halévy, 187); ferner Rhodokanakis, *Studien*, I, 6 (zu Glaser 480 = Arnaud 53); zu vergleichen ist auch die (oben erwähnte) Mitteilung Theophrasts, IX, K. 4 über die Abgabe aus der Weihraucherte für die Priester des Heliostempels der Sabäer (und Landberg, *Dathina*, S. 457, über die Ernteabgabe an die *Moshā'ikh*). Der Gott Sabis wurde von Mordtmann (*Sabäische Denkmäler*, S. 57) für den Mondgott Sin gehalten, ja später erklärte Mordtmann (*Z D M G*, XLIV, 186) den Namen Sabis geradezu als „Sin“. So ist auch in neuester Zeit wieder, bald mit vorsichtigem Zweifel, bald apodiktisch die Pliniusstelle auf den Mondgott bezogen worden. Allein es führt nicht nur nichts auf diesen, sondern der Zusammenhang der Pliniusworte legt eine Beziehung von Sabis auf Sabota nahe; ausserdem spricht Theophrast vom Sonnengott, woraus natürlich nicht das Recht folgt, mit Ritter, Sprenger, Glaser u. a. Sabis mit dem Sonnengott zu identifizieren. Auch bliebe der Name unerklärt. Wahrscheinlich ist Sabis — eine Namensform, die weder durch Missverständnis noch durch Verschreibung entstanden zu sein scheint — nichts anderes als „der [Gott, Herr] von Sabota“ (Shabwat; entweder „Dhū Shabwat“ oder geradezu „Shab(a)wī“; vgl. *RE*, s. v. Sabis).

Die oben angeführte Erwähnung der Homeritae bei Plinius ist nicht für das älteste bekannte Schriftstellerzeugnis für die Himyaren zu halten, sondern der *Periplus Maris Erythraei*, welcher älter ist als das Plinianische Werk, aber jünger als dessen hauptsächlichste literarische Quellen, und zwar, wie ich *RE*, Sp. 1462 f. im Unterschiede zu den bisherigen Zeitansätzen (Dillmanns, Mommsens, Hartmanns, Glasers und anderer) zu erweisen suchte, zwischen 40 und spätestens 51 n. Chr. abgefasst zu sein scheint, wahrscheinlich zwischen 40 und 45. Über die damaligen politischen Verhältnisse in Saba<sup>2</sup> belehrt die Nachricht im *Periplus*, § 23, dass in der Hauptstadt Saphar Charibaēl, der rechtmässige König zweier Völker, der Homeriten und der ihnen benachbarten Sabaiten, d. i. Sabäer, herrschte. Zur Zeit der Abfassung der Schrift stand also Saba<sup>2</sup> unter der Herrschaft der Himyaren. Saphar ist Zafār (bei Yarim), die Hauptstadt der „Könige von Saba<sup>2</sup> und Dhū Raidān“, eine Gleichstellung, welche Landberg *Arabica*, V, 50 nicht erschüttern konnte. Märib war nicht mehr Reichsresidenz. *Σαβαίτις*, die ägyptische Form für *Σαβαίος*, kommt auch in der Inschrift von Axum vor, und dadurch wird auch an dieser Stelle die handschriftliche Lesart *Σαβαίτιου* gegen den Änderungsvorschlag des Herausgebers (Fabricius, S. 60 nach Salmasius) gestützt. Der Himyarenkönig Charibaēl ist wahrscheinlich der inschriftlich bekannte Kariba'il Watar Yuhā'im, König von Saba<sup>2</sup> und Dhū Raidān. Hartmanns Identifikationsversuch (a. a. O., S. 154 f., 173 f.) fällt mit seinen haltlosen Voraussetzungen.

Ein gewaltiger Umschwung in der Geschichte Saba's erfolgte in der Zeit zwischen der Stiftung der Inschrift von Adulis (*Corpus Inscr. Graec.*,

III, 5127 B), ungefähr im ersten Drittel des II. nachchristlichen Jahrhunderts, um 127, und der der zweisprachigen Inschrift von Axum aus der Mitte des IV. Jahrhunderts (vor 356). In der ersteren erwähnt der Axumitenkönig, dass er von *Λευκή χώρα* (el-Hawrā) südlich bis zum Lande der Sabäer Krieg geführt habe. Während er also noch in seinem Kriegszuge an der Nordgrenze Saba's Halt machen musste, nennt sich der Stifter der Bilinguis, Aizanas ('Ezānā), schon „König von Axum und Himyar und Saba“ usw. Es waren also seit dem Anfange des II. Jahrhunderts die bedeutendsten Teile Südwestarabiens von den Axumiten erobert worden. Der Zweifel Dillmanns, Hartmanns und anderer an der Tatsächlichkeit dieser Eroberung, mit deren inschriftlicher Bezeugung auch die Erwähnung von Gesandten *ad gentem Axumitarum et Homeritarum* (Cod. Theod. Lib. XII, Tit. 12, 2) stimmt, war unbegründet. Die Voranstellung von Himyar vor Saba<sup>2</sup> in der Reihenfolge der Titelbestandteile lässt schliessen, dass das erstere das eigentlich bestehende Reich war, neben welches Saba<sup>2</sup>, noch nicht bedeutungslos geworden, an zweite Stelle trat. Mit dem offiziellen Titel der Inschriften lässt sich der Doppeltitel des Himyarenkönigs im *Periplus* vergleichen.

Das Zeugnis der abessinischen Inschriften, dass Aizanas König von Himyar und Saba<sup>2</sup> war, stimmt, wie Glaser (*Die Abessinier*, S. 5 f.) hervorhebt, zur Tatsache, dass die südarabischen Inschriften vom Ende des III. bis ins letzte Viertel des IV. Jahrhunderts keinen yemenischen Herrscher kennen, sondern erst wieder vom J. 378 ununterbrochen bis ins erste Viertel des VI. Jahrhunderts, als (525) die Abessinier Südwestarabien abermals unterjochten. Die Begründung der Machtstellung des Axumitenreiches war eine Unterbrechung der letzten Periode des südarabischen Königtums, seit deren Beginn um 300 die Könige an Stelle des bisherigen Titels „von Saba<sup>2</sup> und Dhū Raidān“ den längeren „von Saba<sup>2</sup>, Dhū Raidān und Haḍramūt und Yemnat“ annahmen.

Den Angaben des Ptolemaeus, welche von den griechischen Literaturzeugnissen für Saba<sup>2</sup>, von bedeutungslosen Anführungen abgesehen, chronologisch dem *Monumentum Aduitanum* zunächst folgen, ist zu entnehmen, dass in seiner Karte die Sabäer (VI, K. 7, § 23) nicht mehr ein so grosses Gebiet innehatten, wie selbst noch in der Zeit, für welche Strabo's und Plinius' Mitteilungen gelten, sondern etwa auf die nördliche Hälfte ihres früheren Gebietes beschränkt erscheinen, dagegen die Himyaren einen bedeutenden Teil der Südküste einnahmen, aber auch andere, kleinere Völkerschaften als Bewohner des südarabischen Gebietes genannt sind, welches spätestens noch gegen Ende des II. nachchristlichen Jahrhunderts im Besitze der Sabäer gewesen sein muss. In neuester Zeit wurden die Worte des Ptolemaeus *Κοτταβάνοι μετὰ τὴν Ἀσθάρων ἐρῶν ὅψιν* ἢ *ἡ ἀρβαντοφόρος χώρα* irrümlich dahin verstanden, dass nach ihnen die Weihrauchgegend unter der Botmässigkeit der Katabänen stand, und an die Meldung, dass damals noch Katabänen dort sassen, obwohl ein selbständiges Reich Katabān damals ja nicht mehr bestand, weitere Erwägungen geknüpft. Die klare Syntax und der Sprachgebrauch des Ptolemaeus, demzufolge *ὅψιν* mit dem Akkusativ „südlich von“, „unterhalb von“ gelegen“ bedeutet, beweist, dass gerade das Umgekehrte richtig ist. Ptolemaeus hat die Weihrauchgegend und die Wohnsitze der Ka-

tabānen von einander geographisch geschieden. Sprenger hat (S. 264 u. a.), von seinem gleichfalls unrichtigen Standpunkte aus Mühe mit der Nachricht, dass die Katabānen zur Zeit des Ptolemäus „aus diesem Besitztum hinausgeschoben“ waren (vgl. den Art. KATABĀN).

In Übereinstimmung mit den arabischen Quellen führt uns Ptolemaeus in eine Zeit des fortschreitenden Verfalles Saba's. Keinen selbständigen Wert haben die gelegentlichen Erwähnungen Saba's in der nachchristlichen griechischen Periegetenliteratur. Der Name Saba<sup>2</sup> schwindet bei den Griechen und Römern seit dem Ende des IV. Jahrhunderts. Vereinzelt begegnen nur noch in dieser Spätzeit Erwähnungen der Homeritae, deren Name allmählich auf ganz Südarabien übertragen wird.

Noch vor einem halben Jahrhundert konnte Sprenger (a. a. O., S. 246) erklären, dass die Griechen und Plinius die einzigen Quellen seien, welche uns Aufschlüsse über Saba<sup>2</sup> geben. Die Kenntnis der Geschichte des alten Südarabien, welche ausserdem bis in die Neuzeit hinein nur noch aus den vereinzeltten Angaben des Alten Testaments und der hierin ganz unzureichenden, weil ungeschichtlichen Tradition der Araber ergänzt werden konnte, wurde durch Inschriftenfunde vorwiegend in Südarabien ausserordentlich bereichert, und die zunehmenden Fortschritte der altorientalischen Geschichtswissenschaft haben auch auf die Geschichte Saba's neues Licht geworfen. Doch steht der durch seine epigraphischen Funde berühmt gewordene Forschungsreisende Glaser (a. a. O., S. 159) nicht an zu behaupten, dass die richtige Deutung der wenigen Nachrichten der klassischen Autoren nicht minder notwendig ist als die Erklärung der Inschriften Saba's, und dass diese und die klassischen Schriftstellernachrichten einander ergänzen und erklären. Jedenfalls wird man bei der ausschlaggebenden Bedeutung der Inschriften, welche als einzige unmittelbare Geschichtsquelle unser wichtigstes Instrumentarium für die Erforschung der Vergangenheit Saba's und Südarabiens überhaupt sind, für Zwecke des Studiums der politischen und Kulturgeschichte die richtige Perspektive nicht verlieren dürfen. Die Geschichte der Erschliessung dieser reichen und noch immer nicht ausgeschöpften Forschungsquelle knüpft sich an nicht eben zahlreiche Namen. Nachdem schon Carsten Niebuhr, der als Mitglied der von der dänischen Regierung beauftragten Expedition 1763 Südarabien von Loḥaiya aus bis Mokhā, Ta'izz und Ṣan'ā, vornehmlich mit geographischen, ethnographischen und naturwissenschaftlichen Beobachtungen beschäftigt, hereiste, auf Grund von Erkundigungen das Vorhandensein alter Inschriften in den Ruinen von Zaḥār (südwestlich von Yarīm) und nahe bei Ṣan'ā gemeldet hatte (*Beschreibung von Arabien*, S. 94), ohne die Texte selbst gesehen zu haben, mit Ausnahme einer Inschriftenkopie, die ihm ein Holländer geschickt hatte, gelangte die erste Kenntnis südarabischer Inschriften durch den Oldenburger Seetzer nach Europa, welcher, durch Niebuhrs Mitteilungen angeregt, auf seiner Rückreise von Ṣan'ā nach Aden (1810) in und bei Zaḥār Inschriften kopierte. Die von ihm nach Europa gesendeten Kopien von fünf ganz kurzen, inhaltsarmen sabäischen Texten wurden 1811 veröffentlicht und bildeten, anfangs nicht einmal verstanden, den unscheinbaren Ansatz zur Zukunftswissenschaft der Sabäistik. Weitere Fortschritte erzielten der Engländer Wellsted



(1834/5, Auffindung der Inschrift von Iḥḥan al-Ghurāb an der ḥaḍramūtischen Küste und von Naḥḥal al-Ḥaḍjar), Cruttenden (1836, fünf kleinere sabäische Fragmente in Ṣanʿāʾ), auch Wrede (1843, aber der Bericht über seine Reise in Ḥaḍramūt und die Kopie der ḥaḍramūtischen Inschrift von 'Obne erst aus seinem Nachlasse 1870 von Maltzan veröffentlicht) und andere, namentlich aber Arnaud, welcher 1843 als erster Europäer und zugleich als Wegbereiter für spätere noch erfolgreichere Finder (ignoriert von Glaser, *Petermanns Mitteil.*, 1887, S. 27) Ma'rib besuchte und dort sowie in Ṣanʿāʾ und Širwāḥ Kopien im ganzen von 56 meist kurzen Inschriften anfertigte. Einen wertvollen Zuwachs bedeutete der Erwerb von Inschriftensteinen und Bronzetafeln aus 'Amrān durch Coghlān (1860). Um die Entzifferung und wissenschaftliche Erklärung des gefundenen Materials machten sich zunächst Gesenius (1841), Rödiger (1841, 1842) und Osiander (1856, 1863/4) verdient. Nur als Beschreibung Yemens kommt der *Eben Saḥr* in Betracht, die erst durch D. H. Müllers (*Burgen*, I, S. 338 f.) Mitteilungen in weiteren Kreisen bekannt gewordene hebräisch geschriebene Darstellung der Reisen des Jakob Saphir (I, 1866; II, 1874), der von al-Ḥodaīda über Ṣanʿāʾ nach 'Amrān und dann zurück nach 'Aden gekommen war, eine Art Wegweiser für Halévy. Eine neue Epoche für die Inschriftenforschung bezeichnen die reichen Ergebnisse der denkwürdigen Reise Jos. Halévy's, dem es (1869) von Ṣanʿāʾ aus, man kann sagen, seit der Zeit des Aelius Gallus, von Europäern bisher allein gelang, bis zum Wādī Nadjān vorzudringen und den Boden des südarabischen Džof, das Zentralgebiet der alten Minäer, zu betreten, dabei mehrere an Inschriften reiche Stätten des frühesten arabischen Altertums, die nach ihm bis heute kein Europäer mehr gesehen hat. Den konkreten wissenschaftlichen Ertrag dieser von seinen ihm zunächst stehenden Zeitgenossen nicht gebührend gewürdigten Forschungsreise bildeten 686 Inschriftenkopien, davon gegen 50 Nummern (ca. 30 minäisch) von einigermaßen grösserem Umfange (veröffentlicht im *J A.*, 1872), bisher die bedeutendste Bereicherung des Inschriftenmaterials, welche in gewaltigem Aufzuge über die früheren Anfänge hinaus die wahre wissenschaftliche Grundlage für die Sabaistik und für die Quellenkunde zum Studium der alten Geschichte Südarabiens legen half. Einige neue Inschriften wurden auch durch die Reise des Captain Miles' (und Werner Munzingers) im Wādī Maīfaʿat (1870) bekannt. Die Reiseberichte Heinrich von Maltzan's (1870/I, in den Küstengebietern Yemens und Ḥaḍramōts), Millingen's (1873, von al-Ḥodaīda nach Ṣanʿāʾ), R. Manzoni's (1877—80, zwischen 'Aden, Ṣanʿāʾ und al-Ḥodaīda), Schapira's (1879, von 'Aden nach Ṣanʿāʾ und Umgebung und zurück bis al-Ḥodaīda) und der spätere *Journey through the Yemen* von Harris (London 1893) kommen nicht für epigraphische Zwecke in Betracht, wohl aber für die Geographie, das Werk Manzoni's und die späteren Beiträge Maltzan's auch für die wichtige Dialektforschung. Durch den Österreicher S. Langer (1882), der auf seiner epigraphischen Studien gewidmeten Reise von al-Ḥodaīda zuerst nach Ṣanʿāʾ, dann nach 'Aden, seinen Forscherdrang, so wie Setzen vor ihm und Huber nach ihm, mit dem Leben bezahlen musste, wurden Reproduktionen von 22 Inschriftennummern (N<sup>o</sup>. 19—22 nur vereinzelt Buchstaben) bekannt. Weitere Einzelheiten der Fundgeschichte verzeich-

nen die Monographien Weber's: *Arabien vor dem Islam*, S. 10 ff. (daselbst auch über Kulturgeschichte und Religionswesen, über Inhalt, Schrift und Sprache der Inschriften) und namentlich *Forschungsreisen in Südarabien bis zum Auftreten Eduard Glaser's* (*Der Alte Orient*, VIII, H. 4; 1907) und Hommels Zusammenstellung in Hilprecht's *Explorations*, S. 693 ff. (dazu seine *Chrestomathie* S. 63 ff. mit literarischen Angaben). Eine neue Ära dieser Spezialforschung leiten die vier Arabienreisen Glaser's (eines gebürtigen Deutschböhmen) ein, dessen epigraphische Funde (im ganzen über 2000 Inschriften) alle bisherigen Leistungen auf diesem Gebiete weit übertroffen haben. Die Prophezeiung D. H. Müllers (*Burgen*, I, 340): „Es werden sich noch mutige Männer finden, die sich in den Dienst der Wissenschaft stellen und die Erforschung des Landes wie die Sammlung der Inschriften unternehmen werden“ hat sich durch ihn in ungeahnter Weise bewahrheitet. Schon seinen ersten drei Reisen, 1882—1884 (von al-Ḥodaīda nach Ṣanʿāʾ und von dort drei Forschungstouren nördlich und westlich in die Umgebung), 1885/6 (von al-Ḥodaīda nach Ṣanʿāʾ und von dort nach Südosten und Osten bis 'Aden; Durchforschung der Ruinen von Zafār), 1887/8 (von 'Aden nach Ṣanʿāʾ und von dort nach Ma'rib, wo allein er fast 400 Inschriften kopierte, während Arnaud und Halévy zusammen nur 44 Kopien, meist kleinerer Bruchstücke, angefertigt hatten), war die Kenntnis von zusammen etwa 1032 Inschriften, von Kartenskizzen und philologischen Notizen und der Erwerb von ungefähr 616 arabischen Handschriften zu danken. Ein Teil der Inschriften wurde von der Pariser Akademie veröffentlicht (*CIS*, IV, I—III), zahlreiche Inschriftensteine (meist minäisch) sind in London, andere in Berlin (veröffentlicht von Mordtmann 1893); die Handschriften sind grösstenteils nach Berlin und ins Britische Museum gekommen. Von den epigraphischen Funden sind besonders bemerkenswert die Ḥadaḡānīnschrift, die grosse Širwāḥīnschrift, eines der wichtigsten Geschichtsdokumente aus Südarabien (davon von seiner vierten Reise her noch ein vollständiger Abklatsch), und die beiden grossen Dambruchinschriften (Ma'rib). Am erfolgreichsten war seine vierte Reise (1892—1894, von 'Aden nach Ṣanʿāʾ, von wo aus Eingeborene mit der Anfertigung von Abklatschen betraut wurden; unter den neuen Inschriften gegen 100 katabānische; linguistische Studien; Erwerb von 251 arabischen Handschriften). Ein Teil der für Wien gewonnenen Schätze, eine wertvolle Sammlung von (39) Inschriftensteinen, Münzen, zahlreichen Skulpturen und anderen Altertümern, wurde von D. H. Müller publiziert. Genauere Details bietet Weber in *Eduard Glaser's Forschungsreisen in Südarabien* in *Der Alte Orient*, X, H. 2, 1909 (vgl. Hommel *Explorations*, S. 717, 720 ff.). Zu weiteren Reisen und Funden konnte Glaser die noch vorhandene Gelegenheit nicht mehr ausnützen, weil er beim zuständigen Ministerium nicht das nötige Verständnis für wissenschaftliche Arbeiten fand. Damit sind unermessliche Schätze für die Wissenschaft unrettbar verloren gegangen.

Auf Grund des seit Halévy allmählich angewachsenen epigraphischen Materials hatten nun wichtige Beiträge zur sprachlichen und sachlichen Erklärung der Inschriften Halévy, Prätorius, Mordtmann, D. H. Müller, Hommel, Glaser und andere geliefert (über die Einzelheiten s. zur Bibliographie). — Was die späteren Forschungsreisen in



Südarabien anlangt, so diente A. Deflers' Reise in Yemen 1887 nur botanischen Zwecken. Auch die Reise L. Hirsch's, der 1893 als erster Europäer, soviel wir wissen, Shibām, die moderne Hauptstadt von Ḥaḍramūt, und Tarim besuchte, hatte naturwissenschaftliche, daneben topographische und ethnographische Beobachtungen zum Zweck. Bald nach ihm, 1893/4, bereiste J. Th. Bent mit seiner Frau Ḥaḍramūt (bis Shibām) und (1895) das Weihrauchland (Zafār bis Mirbāt), gleichfalls ohne epigraphische Forschungen im Auge zu haben. Carlo Landberg fertigte 1896 einen Abklatsch und eine Photographie der schon bekannten Inschrift von Ḥiṣn al-Ḡurāb an. Die Früchte seiner 1895/97 in 'Aden eingezogenen Erkundigungen über die bis dahin noch wenig bekannten Gegenden zwischen dem eigentlichen Yemen und Ḥaḍramūt, speziell über Dathīna, 'Awāliḳ, el-Ḥāḍina, ferner über Baiḥān, Maryama, Raidān, Ḥarib, Timna' und sogar Shabwa, sind in seinen wertvollen *Arabica* (IV und V) niedergelegt. Der auch vom König von Schweden geförderten Südarabischen Expedition der Wiener Akademie 1898/9 gelang es nur, bis 'Azran im Wadi Maifa at vorzudringen, ohne Shabwa zu erreichen. Während daher der epigraphische Ertrag hinter den Erwartungen zurückblieb, fand sie 1899 Gelegenheit, auf der Insel Soḳoṭrā sprachliche und naturwissenschaftliche Studien vorzunehmen (vgl. den Art. soḳoṭrā). G. W. Bury, der im Auftrage der Expedition nach Baiḥān reiste, brachte aus Kohlān (Ḳatabān) Abklatsche und Photographien von Inschriften mit. W. Hein hat 1902 im Auftrage der Wiener Akademie zu Gishin in Ḥaḍramūt Sprachmaterial gesammelt und zugleich dort und hierauf in Wien sich von Eingeborenen Nachrichten über ihre Heimat Ḥaḍramūt geben lassen. Die aus seinem Nachlasse ohne jede Verarbeitung (1914) herausgegebenen Zusammenstellungen enthalten manche beachtenswerte neue Einzelheit. Durch Abklatsche, welche die Pariser Akademie erworben hatte, wurde Hartwig Derenbourg in den Stand gesetzt, eine geringe Anzahl von *Nouveaux textes yéménites inédits* (*Rev. d'Assyriol. et d'Arch. Orient.* V. 117 ff.) bekanntzugeben.

Die in ihrer Art epochalen Funde Glasers liegen noch nicht vollständig veröffentlicht vor (eine Übersicht über die von Glaser entdeckten Inschriften gab für den Stand seiner Zeit Hommel *Chrestomathie*, S. 59—62, dazu Glaser, *Altjemenische Nachrichten*, I, 1908, 1 A f.). Auch das von ihm vorbereitete grosse Werk über Saba' (angekündigt z. B. bei Hommel, *Explorations*, S. 722 und Weber, *Glaser's Forschungsreisen*, S. 15, nach Glaser's Originalbericht) ist noch nicht zur Ausgabe gelangt. Sein reicher litterarischer Nachlass (bestehend aus Kopien von rund 1000 Inschriften, aus geographischen und archäologischen Notizen, Tagebüchern, Entwürfen, Karten), dessen Bedeutung objektiv dadurch charakterisiert ist, dass die nächstliegende Aufgabe der Sabäistik darin besteht, ihn methodisch zu sichten und in wissenschaftlicher Bearbeitung zu veröffentlichen, war D. H. Müller zur Herausgabe übergeben worden. Doch ist dieser nicht mehr zur Verarbeitung des Materials gekommen; nach seinem Tode (1911) wurde damit N. Rhodokanakis (in Graz) betraut. Dieser bezeichnet selbst als erste Vorstudie zum „Corpus Glaserianum“, dessen Herausgabe durch die Wiener Akademie im Zuge ist, seine Abhandlung *Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den südarabischen Urkunden* (S B

*Ak. Wien*, CLXXVII, 2. Abh., 1915, Interpretation der Inschr. Glaser 890 = Halévy 49, Gl. 904 = Hal. 51, Gl. 1548/9 [sabäisch], Gl. 1606 [katabänisch] und Oslander 4, mit systematischer Erörterung der den Inschriften zugrundeliegenden Schuld-, Steuerleistungs-, Besitz- und Gesetzgebungsfragen), als zweite Vorstudie den ersten Teil seiner *Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen* (S B *Ak. Wien*, CLXXVIII, 4. Abh., 1915, Erklärung von Stellen der Ḥabeshinschrift Glaser 1076 und Gl. 480 [vgl. oben] und namentlich eine grammatische Abhandlung über das sogenannte parasitische *h* im Südarabischen, zu dessen phonetischer Erklärung er einen zweigipfligen Akzent im Minäo-Sabäischen statuiert; im Anhang noch Erklärungen zu einzelnen Inschriften). Darauf folgte *Die Bodenvirtschaft im alten Südarabien* (*Anz. Ak. Wien*, Jahrgang 1916, Nr. XXVI, eine Übersicht über die Ergebnisse eines Teiles der Untersuchungen des II. Heftes seiner *Studien zur Lexikographie* usw.) und dieses II. Heft (S B *Ak. Wien*, CLXXXV, 3. Abh., 1917, Behandlung von minäo-sabäischen Bau-, Grenz- und Bewässerungsinschriften und von inschriftlichen Texten zur Bodenvirtschaft mit erklärenden Bemerkungen über Widmung und Errichtung von Bauten, über wasserrechtliche Fragen und Grundbesitzverhältnisse, über Steuervirtschaft und Verwaltung). Die drei folgenden Publikationen Rhodokanakis' bringen bisher unveröffentlichte katabänische Inschriften, *Katabanische Texte zur Bodenvirtschaft* (S B *Ak. Wien*, CXCIV, 2. Abh., 1919, fünf Inschriften der Glaser'schen Sammlung, Erlasse katabänischer Könige über Bewirtschaftung staatlicher Ländereien, mit eingehender Sacherklärung zur katabänischen Staatswirtschaft und Verwaltung) und *Katabanische Texte zur Bodenvirtschaft*, 2. Folge (S B *Ak. Wien*, CXCVIII, 2. Abh., 1922, drei Inschriften, mit weit ausgreifenden Untersuchungen namentlich über die dritte, Glaser 1693 [nach Zeit, Ort und Sprachcharakter des Textes], mit Bemerkungen über die Dynastie der Ḥamdāniden und über dynastische Verhältnisse im alten Südarabien überhaupt), endlich *Die Inschriften an der Mauer von Kohlān-Timna'* (S B *Ak. Wien*, CC, 2. Abh., 1924, Besprechung der Inschr. Glaser 1404 [Rest eines Bauprotokolls], 1397 f. [ein Straf- und ein Steuer-gesetz] und, zur Erläuterung des *Mukarrib*-Titels bei den Katabänen, noch anderer Texte); über die Inschr. Gl. 1605 f. *WZKM*, XXXI, 22 f. — In *Katab. Texte* (I), S. 6, Anm. 3 wird O. Weber's Vorbereitung der gekürzten Ausgabe des nachgelassenen „Inschriftenwerkes“ Glaser's erwähnt.

Das epigraphische Sammelwerk für südarabische Inschriften, in welchem auch die früheren, kleineren Publikationen erwähnt sind, ist die Pars IV. des Pariser *Corpus Inscriptionum Semiticarum* (*Inscriptiones Hymyariticas et Sabaeas continens*, Tomus I in vier Faszikeln 1889, 1892, 1900, 1908; von Tomus II sind die ersten zwei Faszikeln 1911, 1914 erschienen; nach dem Tode H. Derenbourg's hat M[ayer] L[ambert] die Herausgabe übernommen; Tomus III wird die minäischen und katabänischen Inschriften enthalten). Über die sprachlichen Verhältnisse der Inschriften, welche in zwei Hauptdialekte, den minäischen und sabäischen, geschieden werden, äussert sich Hommel im *Grundriss*, S. 133 ff., der unter dem minäischen neben den eigentlichen minäischen Königsinschriften auch die katabänischen und ḥaḍramōtischen zusammenfasst (ebenso *Explorations*, S. 728 f.). Zur Grammatik

des Minäisch-sabäischen (das er für den ältesten durch zusammenhängende Texte belegten Vertreter der „arabischen Abteilung des Westsemitischen“ hält, *Grundriss*, S. 78 f.) s. seine grundlegende Darstellung in seiner *Chrestomathie*, S. 9 f. (über die Sprache früher kurz D. H. Müller, *Encycl. Brit.*<sup>9</sup>, Art. Yemen, S. 740; populär Weber, *Arabien*, S. 15 f.); über die Schrift Osiander in *ZDMG*, XX, 205 f.; D. H. Müller, *Sab. Denkm.*, S. 105 f.; Hommel, *Chrestom.*, S. 3 f., *Explorations*, S. 730, *Grundriss*, S. 145 f.; M. Lidzbarski, *Ephemeris*, 1901, I, 109 ff.; (Weber, *Arabien*, S. 13 f., *Westasien*, S. 235) u. a.; über die Religion Osiander in *ZDMG*, VII, 463 f.; D. H. Müller, *Enc. Brit.*, Art. Yemen, S. 741 (*Burgen*, II, 1032); Hommel, *Explor.*, S. 733 f., *Grundriss*, S. 85 f., 143; vgl. in dieser *Encycl.*, I, 397 D. Nielsen, *MVA G.*, 1909, 4; (populär Weber, *Arabien*, S. 18 f.; Grimme, *Mohammed*, S. 29 f.); über Göttersymbole auf Denkmälern Grohmann, *Göttersymbole und Symboltiere ... Denkschr. Ak. Wien*, LVIII (1914).

Wichtiges Material ergeben auch die auf nordwestarabischem Gebiete befindlichen minäischen, lihyänischen, nabatäischen und thamüdenischen (protoarabischen) Inschriften, welche Doughty 1876—1878 entdeckt hat, und die Texte der gleichfalls von Euting (1883/4), teilweise zum zweitenmal nach Doughty und Huber, angefertigten Kopien der minäischen und lihyänischen Inschriften von el-'Olā (veröffentlicht von D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Arabien*, 1889, davon die minäischen nochmals von Mordtmann, *Beiträge*, 1897).

Eine durch die Quellen zur Geschichte des alten Saba<sup>2</sup> angeregte Hauptfrage ist die sogenannte Minäerfrage, d. i. die nach dem chronologischen Verhältnisse der minäischen Königsinschriften zu den sabäischen und dementsprechend der beiden Königreiche zueinander. Auf Grund des Materialbestandes zur Zeit unmittelbar vor Glasers Reisen hatte D. H. Müller (*Burgen*, II, 955 f., 981 ff., 985 ff.) zum erstenmal versucht, eine Liste der sabäischen Herrscher aufzustellen (vgl. dazu Hartmann, a. a. O., S. 133 f., 137 f.), und die Geschichte Saba<sup>2</sup>'s in drei Perioden geschieden (übersichtlich auch im Art. Yemen der *Enc. Brit.*), die sogenannte *Mukarrib*-Periode (die von ihm gewählt und auch später beibehaltene Aussprache des nicht sicher vokalisierbaren Wortes *MKR B*, des Namens für die Priesterkönige, *Mukrab*, ist nicht anzuwenden; andere lesen auch *Mukarrab*, *Makrüb*, *Makrib*, Plur. *Makārib*; s. Mordtmann, *Anzeige*, in *ZDMG*, XLIV, 189; Glaser, *Abessinier*, S. 65; Hommel, *AA*, S. 134, vgl. oben, I, 395; Hartmann, a. a. O., S. 132, 599 u. a.), die der Könige von Saba<sup>2</sup> und die der Könige von Saba<sup>1</sup> und Raidān. Der Beginn des Reiches Saba<sup>2</sup> fiel nach ihm in das VIII. vorchristliche Jahrhundert, dem auch die Erwähnung des Sabäers It'amra in der Sargoninschrift angehört, das Ende in das I. Jahrhundert n. Chr. Während sich die Chronologie des Sabäerreiches und seiner Dynastien noch mit ziemlich befriedigender Genauigkeit ansetzen lässt, ist die Beantwortung der Frage nach dem Alter des Minäerstaates ungleich schwieriger, weil keine Handhabe für eine bestimmte Datierung der minäischen Königsinschriften zu Gebote steht. Bei dem Versuche, auch die minäischen Könige zu gruppieren, gelangten z. B. Mordtmann *ZDMG*, XLVII, 407 f., Weber, *Stu-*

*dien*, S. 44 f., Hartmann, a. a. O., S. 126 ff. (vgl. ferner Hommel, *AA*, S. 26, *Chrestomathie*, S. 90, *Grundriss*, S. 136) zu wesentlich anderen Aufstellungen als vor ihnen D. H. Müller, *Burgen*, II, 1021 f. Ausserdem erklärte dieser, dass die beiden Reiche von Saba<sup>2</sup> und Ma'in gleichzeitig nebeneinander bestanden und miteinander rivalisierten (S. 1031). In direktem Gegensatz hierzu verfocht Glaser (i. J. 1889) im ersten Teile seiner *Skizze* die These, dass das minäische Reich dem sabäischen zeitlich voranging und von ihm vernichtet wurde und dieses nun die Herrschaft über Südarabien übernahm. Den Anfang der Minäerherrschaft musste er dann mit Rücksicht auf die Zahl (ca. 29) der bisher gefundenen Namen minäischer Könige und auf eine mutmassliche Gesamtdauer ihrer Herrschaft von ungefähr 750 Jahren über das Jahr 1500 v. Chr. zurückdatieren, ja er ging damit sogar bis auf c. 2000 v. Chr. zurück (I, 55). Auf seine Minäertheorie kam er auch an mehreren Stellen des II. Bdcs seiner *Skizze* und in seinen späteren Veröffentlichungen zurück. Er wollte bewiesen haben, dass die minäischen Inschriften weit in das zweite, wahrscheinlich sogar in das dritte vorchristliche Jahrtausend zurückreichen (II, 110; vgl. 330); er trug kein Bedenken, zu vermuten, dass wir mit dem minäischen Reiche bis zum Beginne der Hyksosperiode hinaufzugehen haben, also bis zum XXII. Jahrhundert! Glaser's Theorie verteidigte Hommel (zuerst *Beilage zur Münchener Allgem. Zeitung*, 1889, Nr. 291 und in seinen später erschienenen Werken, so in den *AA*, S. 2 f., 10, 40, 235, in der *Altisrael. Überlieferung*, S. 77, in seiner *Chrestomathie*, S. 2 (S. 86 weitere bibliographische Angaben), in *Explorations*, in *Grundriss*, S. 134, 150, in seiner *Gesch. des alten Morgenl.*, S. 69, 106, 123, 148, in dieser *Enz.*, I, 394, ferner namentlich Winckler (*MVA G.*, 1898, S. 19, 43 f., 1906, S. 84 f., in seiner *Geschichte Israels*, seinen *Altorientalischen Forschungen*, in *KAT*, S. 140 f., 150 und in Helmholtz *Westasien*, III<sup>1</sup>, 244 f.) und Weber (in seinen genannten Monographien im *Alten Orient* und in seiner Bearbeitung von Winckler's *Westasien*, S. 235 f.), Grimme, a. a. O., S. 16 f. und Benzing, *Geschichte Israels*, 1912, S. 16. Auch H. Derenbourg, *Nouveau mémoire sur l'épigraphie minéenne*, Paris 1895, S. 7, erklärte die Minäer als Vorgänger der Sabäer.

Eine Übersicht über die wesentlichen Einzelheiten der lebhaften Kontroverse, welche die kühnen Aufstellungen Glasers hervorriefen, hat Weber, *Studien*, I, gegeben und zugleich alles zusammengetragen, was für Glaser zu sprechen scheint. Bedenken gegen dessen Minäertheorie erhob gleich nach dem Erscheinen des ersten Teiles seiner *Skizze* Halévy, dann vertrat D. H. Müller seine Auffassung (*Beilage zur Münch. Allgem. Ztg.*, 1890, 24. u. 31. Nov.; *WZKM*, VIII, 6, 161); gegen Glaser erklärten sich auch Mordtmann (*Anzeige*, S. 182 f.; *ZDMG*, XLVII, 400; *Beiträge*, S. 105 f., 115); Sprenger, *Bemerkungen*, S. 502 f.; E. Meyer, *Geschichte d. Altertums*, II, 382; Lagrange in *Rev. bibl.*, 1902, XI, 256 f.; Lidzbarski, *Ephemeris f. semit. Epigraphik*, II, 101 f.; Hartmann, *ZA*, X, 25 f. und in seinem Hauptwerke, S. 4, 131 f.; Huart, *Geschichte der Araber*, I, 46 f. u. a. Meyer wendete noch ein, dass alle bisherigen Annahmen über die Geschichte der semitischen Schrift durch Glasers Ansetzung der minäischen Inschriften ins zweite Jahrtausend auf den Kopf gestellt würden. Die Entstehung des phönikischen Alpha-



bets wird man kaum vor 1000 v. Chr. annehmen dürfen, die der minäischen Schrift aber, die durch eine regelmässige, geradezu kunstmässige Architektur geometrischer Figuren ausgezeichnet ist, sicher nicht noch früher. Schon damit erscheint der Glaser'schen These der Boden entzogen. Die Ansetzung des Alters der Buchstabenschrift auf c. 2000 v. Chr. (Hommel, *Grundriss*, S. 104, 146; Weber, *Westasien*, S. 163; vgl. Hommel, *Explorations*, S. 730) oder gar „mindestens tief in das 3. Jahrtausend“ (Weber, *Arabien*, S. 15) müssen wir als ganz unwahrscheinliche Hypothese bezeichnen trotz allem, was eben in den jüngsten Tagen über die älteste Form des hebräischen Alphabets laut geworden ist. Auch die anlässlich der Aufindung der sogenannten kenitischen Sinainschriften wiederaufgenommenen Spekulationen über die südarabische Steinschrift haben zu nichts geführt. Gegen Hommel, Weber, Winckler u. a. konnte auch Huart mit Rücksicht auf das vermutliche Alter der Buchstabenschrift erklären, dass der Zeitpunkt von 1500 als Datum der Minäerherrschaft sicher zu hoch gegriffen ist.

Auch die griechisch-römische Überlieferung gibt zur Minäerfrage Argumente an die Hand, vor allen das (oben angeführte) Eratostheneszeugnis bei Strabo, XVI, K. 4 § 2 auf das schon Halévy, D. H. Müller und andere gegen Glaser verwiesen und von dem auch Mordmann erklärt hat, nicht zu wissen, wie man diese Stelle weginterpretieren kann. Weber, a. a. O., S. 9 verrät die Bedenklichkeit seiner Sache schon dadurch, dass er ohne Begründung einbekennen muss, Eratosthenes habe sich wahrscheinlich „geirrt“, d. h. in seiner Darstellung seien Richtiges und Falsches, vergangene und gegenwärtige Zustände ineinandergeflossen. Schon Glaser, a. a. O., S. 15 musste zur Behebung des Widerspruches zwischen seinen Kombinationen und dem klaren Zeugnisse des Eratosthenes ohne Beweis behaupten, dass dieser irrig berichtet war. Für die Deutung dieses Zeugnisses, für dessen Verdächtigung durch Glaser und Weber kein Beweis- oder Wahrscheinlichkeitsgrund erbracht worden ist und sich auch keiner erbringen lässt, ist entscheidend, dass nach ihm alle vier südarabischen Hauptvölker, also auch die an erster Stelle genannten Minäer, unter Alleinherrschern stehen (*μοναρχοῦνται*), so wie die Sabäer und die beiden anderen. Die Tatsache, dass damit Eratosthenes für die Zeit seiner Quelle unwidersprechlich dieselbe Verfassungsform für die Minäer bezeugt wie für die Sabäer, nämlich die königliche, kann durch keine Künstelei aus der Welt geschafft werden. Daraus ergibt sich auch, was von Glaser's Behauptung (Weber, a. a. O., S. 7 f.), „dass die klassischen Autoren nirgends von einem Königreiche, sondern immer nur von einer Landschaft Minäa reden“, zu halten ist, wie von Wincklers (a. a. O., S. 45) Erklärung, dass es zwischen 500 und 200 v. Chr. keine Minäer in Nordarabien gab, weil es überhaupt keine gegeben habe. Auch Grimme's (a. a. O., S. 17) Zweifel daran, dass die Minäer der Griechen das fragliche Volk der Inschriften sind, war grundlos.

Gegen Glaser's Theorie ist auch der Umstand entscheidend (vgl. Hartmann, a. a. O., S. 131 f., 136), dass es, wie wir aus inschriftlichen Nebeneinandererwähnungen von Königen und Reichen mit voller Sicherheit entnehmen können, Könige von Ma'in und Könige von Saba<sup>2</sup> nebeneinander gab. Im Gegensatz zu Argumente Glaser's, dass beide Reiche einander in ihren Inschriften so gut wie

gar nicht erwähnen, musste schon Weber (a. a. O. S. 18) einräumen, dass „die Minäer es tatsächlich ein paarmal übers Herz gebracht haben, das mysteriöse Schweigen zu brechen“ und ebenso die Sabäer. Damit ist aber die Unstichhaltigkeit dieser Theorie in aller Form zugegeben.

Glaser's Lehre, dass die Minäer schon nach der Hyksoszeit allmählich in Verfall gerieten (a. a. O., S. 451) und gegen Ende des I. vorchristlichen Jahrhunderts in Barbarei versunken waren (S. 22, 69, 93, 95, 232) oder geradezu ein totes Volk (Weber, *Arabien*, S. 31), wird ferner durch den Bericht Artemidors (Strabo, XVI, K. 4, § 18) und anderer Auszüge aus Agatharchides (Müller, *Geogr. Gr. Min.*, I, S. 177, 186 f.) über die Handelstätigkeit und den Reichtum der Minäer und noch durch die Angaben des Plinius über ihre selbständige Stellung neben Saba<sup>2</sup> und ihren den Sabäern Konkurrenz bietenden Weihrauchhandel (s. oben) gleichfalls hinfällig, noch handgreiflicher durch die bezeichnende Tatsache, dass Ptolemaeus die Minäer unter allen Völkern Südarabiens allein ein „grosses Volk“ nennt.

Die Inschrift des minäischen Sarkophags von Gize, derzufolge Minäer noch in der Ptolemäerzeit Aromata für die ägyptischen Tempel lieferten, und die minäisch-griechische Inschrift auf Delos aus dem II. vorchristlichen Jahrhundert, welche von der Errichtung eines Altars zu Ehren minäischer Götter berichtet, sind, wie Prätorius richtig bemerkt hat (*ZDMG*, LXIII, 220), der Glaser'schen Theorie gleichfalls nicht günstig, sondern in Übereinstimmung mit den griechischen und römischen Zeugnissen Beweise dafür, dass das Volkstum, die Sprache und der Kultus der Minäer bis zum II. Jahrhundert v. Chr. und gewiss auch noch später fortgedauert haben.

Die Palaographie und Grammatik der Inschriften beweist gleichfalls nichts für die Minäertheorie. D. H. Müller hat zuerst hervorgehoben, dass von den sabäischen Inschriften die bustrophedon geschriebenen der ältesten Geschichtsperiode Saba<sup>2</sup>'s angehören und zugleich die ältesten Buchstabenformen des Sabäischen zeigen. Im Gegensatz zu Hommels (*AA*, S. 22 f., *Chrestomathie*, S. 2, 6) Hinweis darauf, dass die minäischen Inschriften in grammatischer und graphischer Hinsicht älter seien als die sabäischen, erklärte Mordmann (*Beiträge*, S. 107), dass die uns erhaltenen minäischen Inschriften jünger sind als die ältesten sabäischen Texte und älter als die sabäischen Texte der späteren Epoche (s. ebd., S. XI, Anm. 2), und dass Hommels Folgerungen aus dem palaographischen Alter der minäischen Inschriften weit über das Ziel hinausschiessen.

Er betonte auch (a. a. O., S. 106, *ZDMG*, XLVII, 400), dass der Umstand, dass nur eine der erhaltenen (bzw. bis dahin bekannt gewordenen) minäischen Inschriften bustrophedon geschrieben ist, nicht sehr zu Gunsten der Behauptung von dem hohen Alter dieser Inschriften gegenüber den sabäischen spricht. Freilich muss berücksichtigt werden, dass es bustrophedon geschriebene Texte gibt, die jünger sind als normal linksläufige. Aber wenn auch die minäische Schriftform vereinzelt ältere, weniger ausgebildete Züge zeigen mag, so ist doch anerkannt (z. B. von Weber, a. a. O., S. 11), dass die minäischen Buchstabenformen im grossen und ganzen mit den sabäischen der ältesten Periode völlig übereinstimmen. Auch trotz der archaischen Züge des minäischen Sprachcharakters



im Vergleiche zum sabäischen (über die dialektischen Unterschiede zwischen beiden s. D. H. Müller, *Bugzen*, S. 1009; besonders eingehend, namentlich in lexikalischer Hinsicht, Mordtmann, a. a. O., S. 107 f., *ZDMG*, LII, 400, Hommel, *Grundriss*, S. 133, Anm. 3) erklärte Hommel, *AA*, S. 23, dass nichtsdestoweniger die minäischen Inschriften jünger sein könnten als die sabäischen oder gleichzeitig mit diesen, da sich in ihnen die älteren Formen, wie auch sonst, bis in die späteste Zeit erhalten haben konnten (ebenso Mordtmann, S. 115 über das konservativere Festhalten des älteren Sprachschatzes im Minäischen und [S. XI] der archaischen Formen der Schrift), wobei wir von Mischformen älterer und jüngerer Herkunft in einem und demselben Texte hier absehen können.

Von den von Glaser für seine Theorie herangeführten Gründen (aufgezählt bei Weber, a. a. O., S. 7) ist keiner beweiskräftig. Dass Sabäer in minäischen Texten so selten und Minäer in sabäischen noch seltener genannt werden, worauf Glaser und seine Anhänger soviel Gewicht legten, erklärt sich teils aus dem Verhältnisse beider Rivalen (D. H. Müller, *Bugzen*, S. 1031; Hartmann a. a. O., S. 135), teils daraus, dass „der Inhalt der Inschriften, welche doch keine Annalen sind, zu solchen Erwähnungen an sich wenig Anlass bietet“ (Mordtmann, a. a. O., S. 115, Anm. 1), da die erhaltenen Texte aus dieser Zeit als Gelegenheits- oder Zweckinschriften zumeist von Baulichkeiten und sakralen Angelegenheiten handeln, dagegen auswärtige Verhältnisse nur selten berühren (Lidzbarski, a. a. O., S. 102). Doch reichen jene wenigen Erwähnungen für die Hauptfrage aus. Charakteristisch ist, dass, obwohl noch Grimme (a. a. O., S. 17) empfohlen hatte, die Glaserische Datierung der ältesten Minäerkönige noch weit über 1500 v. Chr. zurück zu überschreiten, andere Vertreter dieser Theorie neuestens in ihrer Berechnung des frühesten Anfangsdatums für das minäische Königtum umgekehrt ziemlich tief unter Glasers Ansatz herabgegangen sind. Während noch Winckler in der ersten Auflage von Helmoltz *Westasien*, S. 244 angegeben hatte, dass die Minäerepoche kaum nach 1500 v. Chr. begonnen habe (vgl. S. 245), schrieb Weber bezeichnenderweise in der zweiten Auflage an der gleichen Stelle (S. 235): „kaum nach 1200 v. Chr.“ (vgl. S. 237: „von etwa 1200 an“). Auch Hommel hat später (in dieser Enzykl. Bd. I, 395), obwohl er den Zusammenbruch des minäischen Reiches immer noch c. 650 annahm (ebd., S. 396) und die südarabischen Inschriften nach ihm (S. 394) „zum mindesten von c. 800 v. Chr. an, aber höchst wahrscheinlich um eine ganze Anzahl Jahrhunderte früher beginnen“, erklärt, dass die Glaserische Annahme die Ansetzung des Minäerreiches von 1200—700 v. Chr. als Minimaldatum voraussetzen würde (noch in den *Explorations*, S. 729: „um 1400—700 v. Chr.“) und dass „höchstens zuzugeben ist, dass die ältesten sabäischen Inschriften mit den jüngsten minäischen gleichzeitig gewesen sein werden“ (oben, I, 396). — Webers geschickter Apologie muss Lidzbarski (S. 101) nachsagen, dass durch sie die Minäertheorie kaum mehr Anhänger gewinnen wird, und Weber selbst muss zugeben (*Glaser's Forschungsreisen*, S. 30), dass „der augenfällige Beweis für Glasers Auffassung bis heute nicht erbracht worden ist“.

Gegen sie müssen wir, im vollen Einklange mit den griechisch-römischen und den mit ihnen hierin sich bestens vereinbarenden altsüdarabischen Quel-

lertexten und im Anschlusse an D. H. Müller, daran festhalten, dass das Reich von Ma'in gleichzeitig neben dem von Saba<sup>2</sup> bestand und frühestens im VIII. Jahrhundert begonnen hatte (s. z. B. Mordtmann in *WZKM.*, VIII, 371; Hartmann, a. a. O., S. 132 u. a.). Sein Ende fand es nicht um 230 v. Chr. (so Hartmann, a. a. O., ähnlich Mordtmann, in *ZDMG*, XLIV, 184 und *Beiträge*, S. 106: bald nach Eratosthenes); es bestand frühestens bis zum II. vorchristlichen Jahrhundert. Die Rivalität Saba<sup>2</sup>'s zuerst mit Ma'in (und Katabän) sowie mit den Himyaren war für seine Geschichte von ausschlaggebender Bedeutung. Die zeitliche Scheidegrenze seiner ältesten Epoche, der sogenannten Mukarrib-Periode, der Zeit der Priesterfürsten, und der folgenden, deren in Ma'rib residierende Herrscher, Zeitgenossen der Könige von Katabän und Hadramöt, den Titel „Könige von Saba“ (Ausdruck für eine Emanzipation des Königstums vom Priestertum) führen und deren Beginn um 500 v. Chr. angenommen wird, repräsentiert für uns die grosse Širwāh-Inschrift (Glaser, N<sup>o</sup>. 1000). Die folgende (himiarysche) Periode, die der „Könige von Saba“ und Dhū-Raidān“ (nach dem Berge bzw. Stammberg Raidān) und die letzte (von c. 300 n. Chr. an, nach dem Ende der Selbständigkeit Ḥaḍramōt), die der „Könige von Saba“ und Dhū-Raidān und Ḥaḍramōt und Yemnat“, haben wir oben gestreift.

Zu Beginn des Islām begann Saba<sup>2</sup> aus der Erinnerung des Arabertums zu schwinden. Für den Islām, der neue Kämpfe im Lande entzündete und den von den Abessinern und Persern heraufbeschworenen Zerfall des alten Königreiches zu Ende führte, wurde Saba<sup>2</sup> bald ein geschichtlich erledigter Begriff der Vergangenheit, ja der Inbegriff des Präislamismus, mit dem sich nur noch die Gelehrten abzufinden wussten. Der neue Glaube hatte das lebhafteste Interesse daran, alle Erinnerung an die Heidenzeit nicht nur in den von natürlicher Verwitterung noch freigebliebenen Steindenkmälern, mochten diese nun den Bedürfnissen der Bautätigkeit oder der Kalkindustrie oder zwecklosem Vandalismus zum Opfer fallen, sondern auch in der Litteratur zu tilgen und sogar die alte Sprache der Vergessenheit zu überantworten. So erklärt es sich auch, dass, wie schon Sprenger (a. a. O., S. 244) richtig urteilte, es vergebliche Mühe wäre, in arabischen Quellen irgendwelchen Aufschluss über die Sabäer zu suchen. Die Bedeutung und das Wertverhältnis der verschiedenen Quellschichten für unsere Kenntnis Saba<sup>2</sup>'s schätzte ebenso richtig der weitaus erfolgreichste Inschriftenentdecker (Glaser, *Skizze*, II, 159) mit seinem Urteile ein, dass nicht die sagenhafte, fast inhaltslose und meist trügerische Tradition der Araber und nicht die Poesie aus der Zeit kurz vor und nach Muḥammed es ist, welche uns ein richtiges Bild der Vergangenheit gibt, sondern „einzig und allein die alten Inschriften und die wenigen Nachrichten der sogenannten klassischen Autoren“. Die verhältnismässig spärlichen Mitteilungen der arabischen Schriftsteller sondern sich für unseren Betracht in zwei Hauptgruppen. Die eine bilden gehaltvolle geographische und geschichtliche Angaben über bauliche Überreste aus der Vergangenheit Saba<sup>2</sup>'s und über Einzelheiten der alten sabäischen Geschichte, darunter auch archäologischer Kram, die andere dagegen weit weniger wertvolle, sagenhafte Elemente, die sich nach dem Schwinden des Sabäertums in der Tradition erhalten und auch die

historisierenden Mitteilungen über die geschichtlich näherliegenden Verhältnisse des Himyarenstaates durchsetzt haben. Der überragende Gewährsmann für Berichte der ersten Art, der von den islamischen Schriftstellern uns die zahlreichsten und inhaltsreichsten Nachrichten über Saba<sup>2</sup> bietet, ist al-Hamdānī, dessen „Beschreibung der Halbinsel Arabien“ unsere literarische Hauptquelle für die Geographie Arabiens überhaupt ist und der, ein (in Ṣanʿā<sup>2</sup>) geborener Yemener, aus lokalpatriotischem Interesse an den noch vorhandenen alten Bauwerken und sonstigen Antiquitäten Südarabiens die an sie sich knüpfenden, vielfach schon von Legenden umspinnenen Erinnerungen in seinem *Iktīl*, einer Geschichte Yemens und Beschreibung seiner Altertümer, zusammengestellt hat. Die die Burgen betreffende Partie des erhaltenen VIII. Buches des *Iktīl* hat D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Südarabiens, nach dem Iktīl des Hamdānī* (S. I. Ak. Wien, XCIV, 1879, S. 335 ff. und XCVII, 1881, S. 955 ff.) zum erstenmal im arabischen Text und in deutscher Übersetzung mit erklärenden Untersuchungen mitgeteilt und zugleich aus dem X. Buche, das sich mit der Genealogie der Hamdān befaßt, ergänzende Notizen, sowie aus der *Ṣifat al-Djazīra* al-ʿArab erläuterte Stellen herangezogen. Der I. Teil gibt zunächst al-Hamdānī's Bericht über Ghumdān und Ṣanʿā<sup>2</sup> wieder. Al-Hamdānī führt Verse über Ghumdān an und erzählt dann die Sage von der Gründung des Baues durch Sem und südarabische Traditionen über Ṣanʿā<sup>2</sup>, macht ferner Mitteilungen über die Temperatur des Landes, über die Konservierung von Speisen im Lande, über Einzelheiten der Topographie Ṣanʿā<sup>2</sup>'s, über die Ruinen der Burg Ghumdān und zitiert Verse darüber, welche die um die Burg als Wunder der Baukunst sich rankenden Sagen widerspiegeln. Hierauf berichtet er über Shibām-Yaskhūm, über die alten Baudenkmäler und grossen Schlösser in Shibām, über Shibām: Bait Akyān (vgl. die Beschreibung in der *Djazīra* und Yāḳūt, *Muʿdjam*, IV, 437, III, 248 f.), dann über die Landschaft Dahr, über Bait Hanbaṣ (vgl. al-Bekrī, ed. Wüstenfeld, S. 198 und die *Djazīra*), Hadaḳān und Radā<sup>2</sup>, Ṣirwāh, eine der berühmtesten Burgen Yemens (mit Anführung von Versen), Ghaimān (mit Anführung der Himyarentradition über Asʿad Tubba<sup>2</sup>; ausführlich mitgeteilt bei Kremer, a. a. O., S. 86 f.), Dāmigh, Zafār und andere Burgen; darauf folgt eine kurze Aufzählung der Burgen des Sarw (Hochlands der Himyaren) und Ḥaḍramōts. Inhaltlich wichtig ist al-Hamdānī's Beschreibung von Maʿrib und Saba<sup>2</sup>, von welcher ausgehend Müller (im zweiten Teile) das sabäische Altertum in mehreren Punkten in ein helleres Licht zu setzen und namentlich zu erweisen suchte, dass der Rekonstruktion der sabäischen Königslisten im Gegensatz zu den Angaben der arabischen Tradition die inschriftlichen Zeugnisse zugrunde zu legen sind. Die Beschreibung handelt über den Zustand der Dammbaureste, über die Flut, welche den Damm beschädigte, über die Burgen Maʿrib's (mit Zitierung von Dichterzeugnissen). Al-Hamdānī's unhistorische Angaben über den Erbauer des Dammes (Lukmān b. ʿĀd, eine mythische Persönlichkeit) werden durch inschriftliche Zeugnisse, welche Iḥīamar Baiyīn als Erbauer nennen, richtiggestellt. Bemerkenswert ist, dass Arnaud's Beschreibung der Dammreste und Halévy's Bericht mit der Darstellung al-Hamdānī's in charakteristischen Details übereinstimmen. — Von der yemenischen

Burg Rawḥān (zwischen dem Dījof und Maʿrib) meldet al-Hamdānī, dass sie früher dem Geschlechte der Nakhḳ gehört habe (über welches er auch im X. Buche Mitteilungen macht; danach auch Nashwān, *Shams al-Ulūm*; Müller, a. a. O., II, 1001, Anm. 3). Vom Minäergebiete erwähnt er die Burgen Barāḳish und Maʿin (mit Dichterzitaten).

Auch die *Djazīra* enthält geographische Angaben über das Gebiet Saba<sup>2</sup>'s, die sich jedoch ebensowenig wie die zerstreuten Notizen bei späteren arabischen Geographen zu einem zusammenhängenden, ausdrucksvollen Bilde zusammenschliessen, weil sie fast nur aus einzelnen Namen bestehen, die Gesamtdarstellung also schwer verständlich ist. Daher hatte auch die Textausgabe (D. H. Müller, 2 Bde, Leiden 1884—91) mit ausserordentlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Glaser, der, so wie vor ihm Sprenger, die Angaben al-Hamdānī's grösstenteils ausgenützt hat, war später in der Lage, an Ort und Stelle die Lesungen dieser Ausgabe für die ihm erreichbaren Gebiete nach eigenen Beobachtungen und Berichten von Eingeborenen zu prüfen.

Was sich an geschichtlichen Erinnerungen an die Sabäerzeit in der prosaischen oder poetischen Tradition der Araber erhalten hat, scheidet, da es mehr oder weniger die Form der Sage angenommen hat, aus dem Rahmen unserer Betrachtung aus. Das Wesentliche hiervon hat A. v. Kremer, a. a. O. (vgl. dazu seine *Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen*, Leipzig 1867) zusammengestellt. In der Tradition finden sich auch Analogien zu den griechischen Nachrichten (s. z. B. von Kremer, S. 150 über den Dhū Fāʿish). Die Urheberschaft des Dammbaus bei Maʿrib oder wenigstens seine Ausbesserung wurde auf die Königin Bilḳis zurückgeführt (vgl. oben); auch des Dammbrechens bemächtigte sich die Sage. Aus der Einteilung der vorislamischen Geschichte Yemens bei den arabischen Historikern in drei Perioden (die erste bis Tubba<sup>2</sup> Abū Karib, die zweite bis Dhū Nūwās, die dritte bis zum Islām) bricht noch die sachliche Unterscheidung in die sabäische, himyarische und abessinisch-persische Epoche durch (Müller, *Burgen*, I, 338). Selbst die bei diesen Geschichtsschreibern erhaltenen Verzeichnisse der Himyarenkönige haben keinen wissenschaftlichen Wert und lassen höchstens einige alte Namen erkennen, welche von den Genealogen aufgenommen worden sind, aber auf geschichtliche Glaubwürdigkeit keinen Anspruch erheben können. Überhaupt beziehen sich diese Königslisten nur auf die spätere Zeit der himyarischen Geschichte (ebd., II, 981, 997).

Wichtiger sind für uns die auf das Kultur- und Wirtschaftsleben der sabäischen Vergangenheit und der Folgezeit bezugnehmenden Nachrichten in der islamischen Literatur, welche sich mit den inschriftlichen und den griechisch-römischen berühren. Im Einklange mit diesen verschiedenartigen Literaturzeugnissen, welche untereinander übereinstimmend erkennen lassen, dass die Sabäer von allen arabischen Völkern der vorislamischen Zeit, speziell von den schon den Griechen bekannten vier Hauptvölkern Südarabiens die grösste Bedeutung erlangt haben, stehen die Funde im Lande als noch erhaltene Dokumente der einstigen hochentwickelten Kultur, welcher Saba<sup>2</sup> seine geschichtliche Bedeutung vorzugsweise zu verdanken hatte, so die seit Arnaud's Forschungsreise gefundenen Inschriften, Skulpturen und Reste von Säulengängen,



Palästen, Tempeln, Stadtmauern, Türmen, Wirtschafts-, namentlich Wasserbauten u. a., welche das in lebendigen Farben entworfene Kulturbild des Agatharchides und der späteren Schriftsteller (s. oben) vollauf bestätigen und zugleich schliessen lassen, dass selbst die Sagen der islamischen Tradition von der vormaligen Blüte des himyarischen Reiches einen geschichtlichen Hintergrund hatten. Ein sprechender Beleg aus der arabischen Literatur ist in dieser Hinsicht die (oben berührte) Beschreibung Ghumdāns bei al-Hamdānī und die dichterischen Ausserungen über diesen vielbewunderten Burgbau (s. Müller, *Burgen*, I, 345 ff.) sowie die Meldungen über andere Burgen in Saba<sup>2</sup>, wie Salhin und Bainūn. Zu Agatharchides' Bemerkungen über die Prachtbauten der Könige und Privatleute in Saba<sup>2</sup> und zu den Beschreibungen der sabäischen Burgen bei den Arabern erbringen die urkundliche Bestätigung die Inschriften, die in grosser Zahl den Bau von Häusern (Schlössern) und Festungsanlagen feiern. Von den im Dienste der Bodenbewirtschaftung geschaffenen Nutzbauten, wie Talsperren und Dämmen, war der berühmteste der Damm von Ma'rib. Die alten Südaraber leisteten in Anbetracht der Abhängigkeit ihrer Landwirtschaft von künstlicher Bewässerung in der Anlage von Bewässerungsbauten Bedeutendes. In den südarabischen Inschriften werden solche häufig erwähnt (vgl. die Zusammenstellung bei Hartmann, a. a. O., S. 398 f. und die Besprechungen in Rhodokanakis' *Studien*, II [z. B. S. 78 f. u. a.]). Noch heute sind in Südarabien Zisternen aus der Himyarzeit zu sehen.

Diese Kultur, über welche seit Arnaud die Funde und Beobachtungen Halévy's und besonders Glaser's neue Aufschlüsse gebracht haben, verdankte ihren Aufschwung vorzugsweise der Erwerbstätigkeit und dem Welthandel der Sabäer, im besonderen der Weihrauchkultur. Für diese bot das Land alle nötigen Voraussetzungen. Nach al-Hamdānī (*Djazira*, S. 51, 8) wurde Yemen al-Khadrā<sup>2</sup>, „die Grüne“, genannt, wegen seines Reichtums an Bäumen, Früchten und Saaten (vgl. Ibn al-Fakīh, *Kitāb al-Buldān*, B G A., V, 34). Selbst Agatharchides' Schilderung des Reichtums der Flora Saba<sup>2</sup>'s findet eine durchaus befriedigende Erklärung in der natürlichen Beschaffenheit des Landes. Das gesunde, temperierte Innere von Yemen und Ḥaḍramūt erzeugt an den Berggeländen und in den Tälern eine reiche Vegetation. Moderne Reiseberichte bezeugen gleichfalls die Ergiebigkeit des yemenischen Bodens, aber auch den Rückgang des Waldreichtums. Mit Agatharchides' Lobpreisung des Reichtums des Sabäerlandes berühren sich auch enge die auf ältere Berichte verweisenden Ausserungen al-Mas'ūdī's über Saba<sup>2</sup> als den „üppigsten und fruchtbarsten Teil Yemens, reich an Gärten, Pflanzungen und Wiesen“ mit einem „herrlichen Klima“ (vgl. darüber bereits Kremer, a. a. O., S. 10, Anm. 1). Die Gleichmässigkeit der Temperatur in der Umgebung von Ṣan'ā<sup>2</sup> hebt al-Hamdānī hervor (Müller, *Burgen*, I, 343). Für die höher gelegenen Gegenden Yemens stellten Glaser und andere Reisende ein temperiertes Klima fest, welches die Vegetation günstig beeinflusst.

Eine Analogie zur Meldung des Agatharchides, dass die Sabäer an die Ptolemäer und Syrer Gold abgaben und die Phöniker mit kostbaren Waren der mannigfachsten Art versahen, bieten die oben erwähnten Zeugnisse der Bibel über den sabäischen Exporthandel mit Weihrauch, Gold und Edelstei-

nen nach Agypten und Syrien. Südarabien war seit jeher das Weihrauchland schlechthin und speziell die Sabäer als Bewohner der fruchtbarsten Teile der südlichen Hälfte Yemens und als Beherrscher der Weihrauchgegend waren schon durch ihre Lage dazu bestimmt, namentlich mit Aromaten Handel zu treiben. Der bei Strabo (XVI, K. 4, § 20, 23) ausgesprochene Gedanke, dass der Gewürzhandel die Quelle des Reichtums der Sabäer war, findet sich bereits 1. Kön. X, 1 f. Adana wurde Hauptstapelplatz für den indisch-ägyptischen Verkehr (Εὐδαίμων *Ἀραβία*, *Periplus*, § 26, Ptolemaeus, VI, K. 7, § 9, Mela, III, K. 8, § 6, Plinius, VI, § 159, Philostorgius, *Hist. eccl.*, III, K. 5), und noch heute ist 'Aden [s. d.] „der natürliche Mittelpunkt des afrikanisch-arabisch-vorderasiatisch-indischen Umkreises“ (W. Schmidt, *Das südwestl. Arabien*, Frankfurt a. M. 1913, S. 101, der freilich mit Unrecht, so wie Mommsen, *Römische Geschichte*, V<sup>3</sup>, 611, von einer Zerstörung 'Aden's im ersten nachchristlichen Jahrhundert durch die Römer spricht). Zu der bei Diodor und Strabo (nach Agatharchides) erhaltenen Schilderung der mit Gold, Silber und Edelsteinen geschmückten Pforten, Wände, Decken und Säulenhallen der sabäischen Häuser, sowie der silbernen und goldenen Trinkgefässe und anderen kostbaren Hausrates und zu den (oben erwähnten) griechischen, römischen und arabischen Schriftstellerzeugnissen für das Vorkommen natürlichen Goldes (und Silbers, nach al-Hamdānī [vgl. Sprenger, a. a. O., S. 58, 283 f.] und anderen, sowie nach modernen Mitteilungen [s. ebd., S. 158]) stimmen die inschriftlichen Erwähnungen von goldenen und silbernen Weihgeschenken, Goldfunde im Mittelalter (al-Hamdānī, *Djazira*, S. 79; vgl. Müller, *Burgen*, II, 1008, *Südarabische Studien*, S. 135 f., Sprenger, a. a. O., S. 56 f.), Goldwäschereien in der Neuzeit, von denen Halévy und Glaser berichtet haben, endlich die archäologischen Funde von sabäischen Silbermünzen und Juwelen (über Edelsteine al-Hamdānī, a. a. O.; Müller, *Burgen*, I, 366, 374; Glaser, a. a. O., S. 367; Landberg, *Arabica*, V, 128).

Die neueste Forschung hat auch dem Wirtschaftsleben des alten Südarabien ihre Aufmerksamkeit zugewendet. Rhodokanakis hat zuerst wirtschaftliche und mit ihnen verbundene rechtliche Fragen systematisch nach den Inschriften behandelt (*Die Bodenwirtschaft, Studien*, II und auch in seinen späteren [oben zitierten] Abhandlungen). Man erkennt aus diesen Studien das Vorhandensein einer vom Staatsinteresse diktierten straffen Regelung der altsüdarabischen Bodenbewirtschaftung und -verwaltung, namentlich eine genaue gesetzliche Ordnung der Wasserverteilung und -benützung, und gewinnt Einsicht in eine streng geregelte Arbeitsordnung, in die Besitzverhältnisse und Rechtsanschauungen, in die Wirtschaftsorganisation des Staates und der Tempel. Geschichtlich wichtig ist die Gemeinsamkeit der Bodenverwaltung und Verfassung wenigstens in den Grundlagen für alle altsüdarabischen Reiche.

Durch Rhodokanakis' Untersuchungen der bodenwirtschaftlichen Verhältnisse wurde A. Grohmann zu seinen Studien angeregt, deren Ergebnisse er in seinem (schon erwähnten) Buche niedergelegt hat (bereits vorher eine Probe in *Die altorientalische Agrarwirtschaft in Berichten des Forschungsinstitutes für Osten und Orient*, II, Wien 1918, S. 34 f.). Es handelt über das Land (Geologie, Klima, Wasserverhältnisse), die Bevölkerung, Urproduktion (speziell über aromatische Pflanzen),



Mineralschätze, Jagd, Viehzucht, Landwirtschaft. Besonders verdienstlich sind die zahlreichen Nachweisungen aus inschriftlichen und Schriftstellerzeugnissen, und aus Mitteilungen der gesamten Reiseliteratur (auch des noch ungedruckten schriftlichen Nachlasses Glasers). Grohmann hat sich ein viel weiteres Ziel gesteckt als W. Schmidt, der in seinem (oben angeführten) Buche auf die wirtschaftlich-geographische Seite das Hauptgewicht legt und über den modernen Handel und Verkehr sich mit Sachkunde verbreitet; seine geschichtlichen Bemerkungen krankten daran, dass ihm die Orientalistik fremd ist.

**Litteratur:** Von der einschlägigen Litteratur haben wir die Quellen — besonders die Inschriften (das Hauptsammelwerk das Pariser *Corp. Inscr. Semit.*, IV) und die geschichtlichen, geographischen und linguistischen Hauptwerke: Sprenger, *Geographie*, I, II. Müller, *Burgen und Schlösser*, Hommel, 1.) *Aufsätze und Abhandlungen* (3 Lieferungen, 1892—1901), 2.) *Chrestomathie*, 3.) *Explorations in Arabia*, 4.) *Grundriss*; Glaser, *Skizze*, II (der I. Teil a. d. J. 1889 nicht im Buchhandel erschienen), J. H. Mordtmann-I. H. Müller, *Sabäische Denkmäler* (Wien 1883), J. H. Mordtmann, *Beiträge zur minäischen Epigraphik* (*Semitist. Studien*, hsg. v. C. Bezold, H. 12, Weimar 1897), M. Hartmann, *Die arabische Frage*, Otto Webers Monographien (über Arabien und die Forschungsreisen im Alten Orient) und *Studien zur südarabischen Altertumskunde*, I—III, *MVAG*, 1901—1907, Rhodokanakis' Abhandlungen, auch Kremers beide Arbeiten und Landbergs *Arabica* (Leiden 1897, 1898), und aus der arabischen Litteratur al-Hamdānī's *Iklil* und *Ṣifat Džasirat al-'Arab* (in D. H. Müllers Ausgabe) — schon in unserem Artikel zitiert. Eine nahezu vollständige Bibliographie der südarabischen Altertumskunde (einschliesslich Sokotra von 1774—1892) hat Hommel in seiner *Chrestomathie* (S. 63—88) gegeben, eine Fortsetzung davon (bis 1907) Weber, *Studien*, III (1908) (wo er S. 70 auch Nachträge zu Hommel verspricht; einige folgen im Nachstehenden). Wir können uns hier nur auf die Anführung der Bücher und Abhandlungen, welche in ihrem Nacheinander die Wegpunkte des Fortschrittes in der Durchforschung des Landes und Volkes Saba repräsentieren, und auf die neuere Litteratur (seit 1908) beschränken und müssen für die einzelnen, in die Hunderte gehenden Spezialartikel, namentlich linguistischen Inhalts, und für die Publikationen und Interpretationen einzelner Inschriften auf jene beiden Zusammenstellungen und auf die Besprechungen in *ZD MG* (von 1908 an) verweisen. Von Reise- und Fundberichten heben wir hier hervor: C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772; *Auszug aus einem Briefe ... Setzen's an Herrn v. Hammer* (mit 1 Tafel) in *Fundgruben des Orients*, II (Wien 1811), 275 ff.; J. R. Wellsted, 1.) *Account of some Inscriptions* usw. (1 Tafel), *JASB*, III (1834), 554 ff., 2.) *Narrative of a Journey ... to the Ruins of Nakla* (mit 1 Tafel) in *J. R. Geogr. Soc.*, VII (1837), 20 ff.; ders., *Travels in Arabia* (London 1838); Wellsted's *Reise in Arabien*, deutsche Bearbeitung ... mit einem Excurs ... von E. Rödiger, Halle 1842); Carter, *Translations of the A S Bengal*, 1834; C. J. Cruttenden, 1.) *Narrative of a Journey from Mecca to San'a*, (1 Tafel), *J. R. Geogr. Soc.*, VIII (1838), 267 ff.,

2.) *Journal of an Excursion to San'a ... Proceed. of Bomb. Geogr. Soc.*, 1838; P. Botta, *Relation d'un voyage dans l'Yemen* (Paris 1841); Th. S. Arnaud, *Relation d'un voyage à Mareb*, *J A*, 4. Ser., V (1845), 211 ff., 309 ff. (von Mohl veröffentlicht; s. unten unter Fresnel); *Mission dans l'Yemen*, *Rev. d'Egypte*, I (1894), II (1895); F. Fresnel, *Notice sur le voyage de M. de Wrede dans la vallée de Dhan*, *J A*, 4. Ser., VI (1845), 386 ff.; *Lettre de M. ... de Wrede ... sur son voyage en Arabie*, *Bull. de la Soc. de Géogr.*, 3. Ser., III (1845), 41 f., (aus seinem Nachlasse: A. v. Wrede's Reise in Hadhramaut, von H. v. Maltzan, Braunschweig 1870, mit Tafel); K. Ritter, *Erdkunde*, VIII (Berlin 1847; zusammenfassender Auszug aus allen bisher bekannt gewordenen Berichten über Arabien); R. L. Playfair, *History of Arabia Felix*, Bombay 1859; Eben Safr (s. oben); J. Halévy, 1.) *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*, *J A*, 6. Ser., XIX, 1872; *Itinéraire*, S. 8 ff., *Classement des inscriptions*, S. 60 ff., *Inscriptions Sabéennes*, S. 129 ff. (Traduction, S. 489 ff.), 2.) *Voyage au Nedjran*, *Bull. de la Soc. de Géogr.*, 6. Ser., VI (1873), XIII (1877); S. B. Miles-W. Munzinger, *Account of an Excursion into the Interior of Southern Arabia*, *J. R. Geogr. Soc.*, XLI (1871); H. v. Maltzan, *Reise nach Südarabien* (Braunschweig 1873); Ch. Millingen, *Notes of a Journey in Yemen*, *J. R. Geogr. Soc.*, XLIV (1874); R. Manzoni, *El Yémen, Tre anni nell' Arabia Felice* (Rom 1884); H. Kiepert, *Schapias Reise in Yemen im Globus*, XXXVIII (1880), 183 ff.; S. Langer, *Reiseberichte aus Syrien und Arabien* (Wien 1883); E. Glaser, 1.) *Meine Reise durch Arhab und Häschiid in Petermanns Geogr. Mitt.*, XXX (1884), 170 ff., 204 ff., 2.) *Von Hodeida nach San'a*, ebd., XXXII (1886), 1 ff., 33 ff., 3.) *Über meine Reisen in Arabien*, *MGGW*, 1887, S. 18 ff., 77 ff., 4.) *E. Glasers Reise nach Marib*, von F. Hommel, *Beil. z. Münch. Allg. Ztg.*, 1888, No. 293, 294. 5.) *Bericht über die vierte Reise, in den Mitteil. der Ges. z. Förderung deutscher Wissensch. ... in Böhmen* 1. Nov. 1894, 6.) *Bericht über einen Vortrag Glasers über seine vierte Reise, in der Beil. z. Münch. Allg. Ztg.*, 1894, No. 97, 7.) *E. Glasers Reise nach Märib*, herausgegeben von D. H. Müller und N. Rhodokanakis (Wien 1913; Sammlung E. Glaser I); A. Deflers, *Voyage au Yemen* (Paris 1887); F. T. Haig, *A Journey through Yemen in Proc. R. Geogr. Soc.*, IX (1887); Harris, s. oben; L. Hirsch 1.) *Reisen in Süd-Arabien, Mahra-Land und Hadramut* (Leiden 1896; vgl. dazu Glaser, in *Peterm. Mitt.*, XLIII, 1897, *Litteraturber.*, S. 37 f.), 2.) *Neue Wanderungen in Yemen im Globus*, LXXIV (1898), II, 204 ff., 221 ff.; C. Landberg, *Die südarab. Expedition der Akad. der Wissensch. in Wien* (München 1899); D. H. Müller, 1.) *Die südarab. Expedition der Akad. in Wien* (Wien 1899), 2.) *Zur Geschichte der südarab. Expedition* (Wien 1907); P. Charnay, *Une excursion au Yémen*, im *Bull. Soc. Géogr. Anvers*, XXIII (1899), 79 f.; A. Bärdey, *Rapport sur El-Yemen*, im *Bull. de Géogr. hist.*, 1899; Th. Bent, *Southern Arabia* (London 1900); H. Burchardt, *Reise nach dem Yemen*, *ZGfB* 1902, S. 593 ff.; W. Hein 1.) *Vorläufiger Bericht über die Reise nach Aden und Gischin*, im *Anz. Akad. Wien*, XXXIX (1902), 107 f. 2.) *Südarabische Itinerarien*, *MGGW*, LIV (1914), 32 ff.; A. Beneyton, *Mission d'études au Yémen in La*

*Geographie*, XXVIII (1913). Aus dem noch unveröffentlichten Nachlasse Glasers zitiert Grohmann sehr häufig dessen Tagebücher, „zu denen auch G. W. Bury's Schilderung seiner Reise nach Baihān i. J. 1899 tritt“ (a. a. O., S. IX; S. 56, Anm. 1: *Expedition to Bihān*, MS.; ausserdem S. 4, Anm. 1 u. a.: Bury, *Arabia Infelix*, London 1915; weiter, passim: *The Land of Uz*, London 1911, und *Notes*); auch S. 139 u. a., Glasers ungedruckten Aufsatz *Ostjemen und Nordhadramaut*. — Ausschliesslich mit den modernen Verhältnissen des neuzeitlichen Schauplatzes des alten sabäohimyarischen Reiches, der ungefähr dem heutigen Yemen entspricht (von c. 19° n. B., Djebel Tathlith, bis zur Südküste und im Osten ungefähr bis Hawra), befassen sich Zwemer, *Arabia* (Chicago 1901); Raif Fuad-Bej, *Land und Leute im heutigen Yemen* in *Peterm. Mitt.*, LVIII (1912), II; E. Behn, *Jemen, Grundzüge der Bodenplastik und ihr Einfluss auf Klima und Lebewelt*, Diss. Marburg 1910 (von meteorologischen, astronomischen und naturgeschichtlichen Untersuchungen und von mehreren Monographien Glasers, Bents und anderer abgesehen). Die Bücher W. Schmidts und A. Grohmanns sind schon erwähnt. Über die gegenwärtige Handelsbewegung an der Südküste orientiert der *Report of the Aden Chamber of Commerce* (Aden von 1898 an).

Den eingangs hervorgehobenen Werken reihen wir hier noch an: J. Halévy, *Études Sabéennes*, *J A*, 7. Ser., I, II (1873); A. Zehme, *Arabien und die Araber seit 100 Jahren* (Halle 1875); D. H. Müller 1) *Südarabische Studien*, *SB Ak. Wien*, LXXXVI (1877), 103 ff., 2) *Epigraphische Denkmäler aus Abessinien*, *Denkschr. Ak. Wien*, XLIII (1894); E. Glaser, 1.) *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Märib*, *M V AG*, 1897, 2.) *Altjemenische Nachrichten* (München 1906), 3.) *Die Abessinier in Arabien* (München 1895), 4.) *Punt und die südarabischen Reiche*, *M V AG*, 1899, S. 51 ff.; H. Grimme, *Mohammed*, (München 1904); Hogarth, *The Penetration of Arabia* (London 1905); J. Tkač, *Saba* (*RE* s. v., Sp. 1298—1511, wo ich diese Materie mit besonderer Berücksichtigung der griechischen und römischen Litteratur behandelt habe).

Die älteren Inschriftenpublikationen (Bird, *Fresnel* [zur Ergänzung des Ausdrucks *RE*, Sp. 1400 verweise ich auf ebd. 1402; die Kopien sowie die Transkriptionen der Inschriften mit den philologischen Bemerkungen 194 f. in Briefen an Mohl rühren von Fresnel her], Prideaux, Rehatesek, Langer [veröffentlicht von D. H. Müller, *ZDMG*, XXXVII, 1883, S. 319 f.], Mordtmann, Derenbourg u. a.) sind im Pariser *Corpus* (s. oben) und in den jüngeren Veröffentlichungen genauer bezeichnet. Von diesen nennen wir hier nur die umfassenderen: J. H. Mordtmann, 1.) *Himjarische Inschriften und Altertümer in den Königl. Museen zu Berlin* (Berlin 1893), 2.) *Musée Imperial Ottoman, Antiquités Himyarites*... (Konstantinopel 1898); D. H. Müller, *Südarabische Altertümer im Kunsthistorischen Hofmuseum* (Wien 1899); H. Derenbourg, 1.) *Les monuments sabéens et himyarites du Musée... de Marseille*, in *Rev. Archéol.*, 3. Ser., XXXV (1899), 2.) *Répert. d'Épigraphie sem.*, I (1901 f.), II (1907). Von den Inschriften der südarabischen *Expedition der Akademie in Wien* (gesammelt 1899) sind bisher nur einige veröffentlicht (in

den Publikationen Rhodokanakis'). — Für die Sabäistik sind auch die Studien auf dem Gebiete der neueren südarabischen Dialekte wichtig. Anläufe hatte bereits H. v. Maltzan (*ZDMG*, XXVII, 1873) und nach ihm andere gemacht. Wertvoll sind C. Landbergs *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, I, *Hadramout*, II, *Dafinah* (Leiden 1901—1913). Reiches Material enthalten die *Schriften der südarabischen Expedition* der Wiener Akademie, I—X (1900—1910, Somali, Mehri, Hadrami, Sokotri, Zfar, bearbeitet von L. Reinisch, D. H. Müller, A. Jahn, N. Rhodokanakis), endlich M. Bittner's *Studien zum Mehri*, Sokotri und Shhawri (in *SB Ak. Wien*, CLXII, 1909 f.). (J. TKATSCH)

**ŠABANDJA**, Hauptort der gleichnamigen Nahiye, malerisch am Südostufer des fischreichen, klaren Šabandja-Sees im Wilāyet Stambul, Sandjak Izmid gelegen. Šabandja ist Sitz eines Mudir, zählt etwa 8000 Einwohner, davon  $\frac{3}{4}$  Muhammedaner, hat 15 Moscheen, zwei Medresen, 15 Schulen und etwa 1200 Häuser (vgl. V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, IV, 378). Über die Geschichte des Ortes ist wenig bekannt, Reste aus dem Altertum finden sich nicht, dagegen solche aus byzantinischer Zeit. Die Herkunft des Namens ist dunkel, der Bericht hierüber bei Ewliya (vgl. Teilübers. v. Hammer u. d. T. *Narrative of Travels*..., London 1850), II, 91, wonach ein Šabandji Kodja (offenbar *heros eponymos*) ihn gegründet habe, ganz unwahrscheinlich. Glaubwürdiger ist, dass der Grosswezir Sulaimāns des Grossen, Saif Rustem Paşa [s. d.] dort eine Moschee, ein Bad sowie eine Herberge mit 170 Kammern errichtete, eine Angabe, die sich überdies mit der Ortsüberlieferung deckt (vgl. M. Kleonimos u. Chr. Papadopoulos, *Βιβλιοθήκη*, Stambul 1861, S. 41). Der Ort hatte lediglich Bedeutung als Poststation, heute ist er Eisenbahnhaltestelle. Weit grössere Wichtigkeit kommt dem sog. Šabandja-See (*Šabandja Gölü*) zu, besonders wegen des berühmten Kanalprojektes, das seit uralten Zeiten der Ausführung harret. Schon C. Plinius (*epist. libri, ad Trajan.*, ed. R. C. Kükula, Leipzig 1912, 41., 42. und 61., 62. Brief), der bereits von alten Spuren berichtet (a. a. O., S. 290, 28) machte Trajan den Vorschlag, den See mit dem Golf von Izmid zu verbinden. Der See von Šabandja, 15 km lang, mit einer Oberfläche von 68 qkm, 36 km Umfang und grösster Breite von 5 km (vgl. Cuinet, a. a. O., IV, 334; C. Ritter, *Erkunde von Kleinasien*, I, 669 ff.) wird schon in älterer Zeit erwähnt, so von Ammianus Marcellinus (XXVI, K. 8, § 3) als lacus Sumonensis (= Suphonensis? vgl. W. Tomaschek, *SB Ak. Wien*, 124. Bd., 1891, VIII. Abhdg., S. 7), bei mittelalterlichen Schriftstellern wird der am See gelegene Berg mehrmals Siphones (G. Pachymeres, ed. I. Bekker, II, 332, 8), Siphon (bei Anna Comnena, die den See von Šabandja übriges βαλάνη λίμνη heisst, vgl. ed. A. Reifferscheid, II, 72, 23; die Lesung βαλάνη λίμνη bei Euagrius (II, 14) ist dagegen in Κιαννή λίμνη zu berichtigen; vgl. J. Bidez u. L. Parmentier in *Revue de l'instruction publ. en Belg.*, XL [1897], 13—15 sowie *Byz. Ztschr.*, VI, 457), Sophon (Georg. Cedrenus, *Hist.*, ed. I. Bekker, II, 371, 628; Skylitzes, S. 710; Niceph. Bryenn., S. 77, 79, 82; Michael Att., S. 189; Theophanes, S. 610). Von Sophon ist Šabandja vielleicht die volkstümliche Umformung. Das Kanalprojekt wurde wiederholt in islamischer Zeit, freilich vergeblich, aufgegriffen, so



unter Murād III., i. J. 999 (1591; die Zahl 909 bei Hacıhı Khalifa. *Lezânnümâ*, S. 666). Ist ein Druckfehler und hat zu falschen Schlüssen verleitet, vgl. J. v. Hammer, *Gesch. d. Osm. Reiches*, IV, 200 Anm.), unter Mustafâ III., i. J. 1578 und später (vgl. Baron de Tott [= Töth], *Mémoires*, I, 97, Amsterdam 1784). Vgl. Einzelheiten unter den Quellen.

*Lezânnümâ* für Şaban-Şat: Ewliya Celebi, *Seyahat Vessâ*, Konstantinopel 1314—18. II, 171 f., 459 ff., V. 74; H. Khalifa, *Djihannumâ*, S. 666, 673, 11, Übers. von M. Norberg, II, 493 (darin auch J. Owen, *Voyage*, II, 451; *Le Voyage de Mr. d'Aramon*, par Jean Chesneau (Paris 1887), S. 61 f.; J. B. Tavernier, *Voyages*, I, 6; P. Lucas, *Voyages*, I, 204 f.; Fr. La Boullayelle-Gouz, *Voyages et observations* (Paris 1653; Sacabangi); R. Pococke, *Descr. of the East* (London 1745), II, 95; C. Ritter, *Kleinasien*, I, 669 f.; J. A. Cramers, *Asia Minor* (Oxford 1832), I, 188; James Morier, *Journey through Persia* usw. (London 1812), S. 408 (über das Kanalprojekt unter dem Wezir Köprülü); Remi Aucher-Éloy, *Relations de voyages en Orient* Paris 1843. II, 376; W. Ainsworth, *Travels and researches* (London 1842), II, 25; J. v. Hammer, *Umblick auf einer Reise* (Pesth 1818), S. 128—142 (mit ausf., quellenmässigen Angaben über das Kanalprojekt); Ch. Texier, *Description de l'Asie Mineure*, I, 51; X. Hommaire de Hell, *Voyage en Turquie* (Paris 1859), I, 23 (dazu *Courier de Constantinople*, 29. Mai 1847 sowie *Das Ausland*, 1885, Nr. 18, S. 415—418); eine Abbildung bei Léon de Laborde, *Voyage de Syrie* usw. (Paris 1838 ff.), XVII. Lieferung, Tafel. — Über das Kanalprojekt vgl. J. Sölch in den *Mitteilungen des Vereins der Geographen der Univ. Leipzig*, I (1911), 36—56; C. Ritter, *Kleinasien*, I, 669 ff.; *Revue Historique Ottomane* (TOEN), III (1328), 948 ff.; J. B. Tavernier, I, 6; Alberi, *Relazioni*, III. Reihe, I, 420; Wāṣif, I, 162 unter d. J. 1177/1758 (auch bei J. v. Hammer, *Umblick*, S. 177). — Bei Selānikî, *Tavāṣṣ* (Sambul 1281), S. 277, 282 f. heisst der See Ajāz gölü st. İyān gölü, wozu man den lacus Ivanus bei Leunclavius, *Hist. Musulm.*, 57, 18 [woraus, mit üblichem *sic*, 16, der Name ebenfalls abgeleitet werden könnte!] vergleiche. Heranzuziehen ist schliesslich J. v. Hammer, *Gesch. des Osman. Reiches*, I, 72, 578; IV, 200 (nach Selānikî) sowie Fr. Taeschner, *Das Anatolische Wegenetz* (Leipzig 1924), S. 93 f. und S. 245 und W. M. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor* (London 1900), S. 188. (FRANZ BAERGLER)

**SABBIH**, Titel der LXXXVII. Sūra des Korāns, die auch, nach dem letzten Wort des ersten Verses, AL-ALĀ genannt wird.

**AL-ŞABI**. AL-İŞHAK İBRAHİM B. HİLAL B. İBRAHİM B. ZAHRŪN AL-ĤARRĀNĪ, ein Anhänger der Sekte der Şābi'er [siehe den Art ŞĀBĪ'A], wurde nach dem durchaus glaubwürdigen Zeugnis seines Enkels Hilāl am 5. Ramaḍān 313 (24. Nov. 925) geboren, während der *Fihrist* das Jahr 320 (932) nennt, ein sicherlich zu spätes Datum. Sein Vater Hilāl war ein geschickter Arzt im Dienste des Tūzūn, welcher 324 (935/36) starb. İbrahīm wurde in denselben Wissenschaften ausgebildet, wie die anderen Mitglieder seiner Familie, welche sich sämtlich gut auf Medizin, Astronomie und Mathematik verstanden. Auch soll er für al-Muṭahhar b. Abd Allāh, den Wezir des Bayden-Emirs

ʿAḍud al-Dawla, ein Astrolabium von dem Umfang einer grösseren Silbermünze angefertigt haben. Ziemlich früh gab er jedoch diese Studien auf und wurde Sekretär in der Staatskanzlei. Hier fand er Gelegenheit sich auszuzeichnen, als der Būyide Muʿizz al-Dawla (gestorben 356 = 966/67) einen Boten an den Wezir al-Muballabī sandte mit der Aufforderung, ohne Zeitverlust einen Brief an Muḥammad b. İlyās, den Statthalter von Kirmān, aufzusetzen, um dessen Tochter zur Gattin für den Prinzen Bakhtiyār, den späteren Emir ʿIzz al-Dawla, zu erbitten. Der Wezir, seine Freunde und Sekretäre hatten gerade ein schweres Trinkgelage hinter sich, und nur İbrāhīm al-Şābi war fähig, das verlangte Dokument aufzusetzen, mit dem er allgemeine Anerkennung erntete. Er muss in hohem Grade die Aufmerksamkeit des Muʿizz al-Dawla auf sich gezogen haben, denn dieser ernannte ihn im Jahre 349 (960/61), beim Tode des Abū İshāk Ibn Thawāba, zum Leiter des Departements für Staatsdokumente (Diwān al-Inṣhāʾ). Der Emir versuchte das Äusserste, um ihn zum Islām zu bekehren, indem er ihm sogar das Wezirat als Belohnung anbot; aber İbrāhīm lehnte ab und blieb bis zu seinem Tode seinen religiösen Überzeugungen treu. Indessen war er ein Mann von guten Umgangsformen, schickte sich, soweit es möglich war, in die muslimischen Gebräuche und fastete während des Ramaḍān; auch verfügte er über eine ausgezeichnete Kenntnis des Korāns, aus dem er in seinen offiziellen Briefen häufig Zitate anführte. Beim Tode des Muʿizz al-Dawla behielt er seinen Posten in der Kanzlei unter dessen Sohn ʿIzz al-Dawla. Als im Jahre 364 (974/75) des letzteren Onkel ʿAḍud al-Dawla nach Baghdād kam, war es İbrāhims Aufgabe, ein Abkommen zur freundschaftlichen Regelung ihrer gegenseitigen Stellung aufzusetzen. ʿAḍud al-Dawla war anfangs sehr günstig für İbrāhīm gestimmt gewesen und hatte ihn eingeladen, nach Şīrāz zu kommen, was İbrāhīm freilich in der Besorgnis ablehnte, seine Angehörigen könnten in seiner Abwesenheit zum Islām bekehrt werden. Das oben erwähnte Abkommen enthielt jedoch Wendungen, welche ʿAḍud al-Dawla beleidigten. Besonders wurde der Hass ʿAḍud al-Dawla's dadurch erregt, dass ʿIzz al-Dawla die Vorrechte seines Vaters Muʿizz al-Dawla erhalten sollte. Der Streit zwischen Onkel und Neffen wurde für İbrāhīm verhängnisvoll, denn als ʿIzz al-Dawla 367 (977/78) getötet wurde und ʿAḍud al-Dawla in Baghdād einzog, wurde er am Sonnabend, dem 26. Dhu l-Kaʿda verhaftet. ʿAḍud al-Dawla hatte gelobt, ihn von seinen Elefanten zu Tode trampeln zu lassen; aber mehrere hervorragende Personen, unter ihnen der Wezir al-Muṭahhar b. ʿAbd Allāh, verwandten sich zu seinen Gunsten, sodass er ins Gefängnis kam und mehrere Jahre darin schmachtete. Um ihm Gelegenheit zu geben, die Gunst ʿAḍud al-Dawla's wiederzugewinnen, ward ihm anbefohlen, im Gefängnis eine Geschichte der Būyiden-Dynastie zu schreiben. Sie sollte den Titel *al-Kitāb al-Tādjī* führen, nach dem neuen Ehrennamen des ʿAḍud al-Dawla, Tādj al-Milla. Der Emir liess es sich angelegen sein, die einzelnen Bogen des Werkes gleich nach ihrer Niederschrift durchzulesen und nach seinen Wünschen Verbesserungen darin anzubringen. İbrāhīm ärgerte sich über die Art und Weise, wie das Werk entstand, und hatte die Unbesonnenheit, einem Freunde auf dessen Frage, wie das Werk fortschritte, zu erwidern, das, was er schriebe, wären Lügen und



Nichtigkeiten, die er zusammenschmiere. Diese Bemerkung ward 'Aḡud al-Dawla hinterbracht, und nur dessen Tod rettete Ibrāhīm vor einem gewaltsamen Ende. Nach der Thronbesteigung von Šarīf al-Dawla wurde er am 20. Džumādā I 371 (21. Nov. 981) aus dem Gefängnis erlöst. Er musste den Rest seiner Tage in Zurückgezogenheit verleben und starb am Dienstag, dem 12. Shawwāl 384 (19. Nov. 994), im Alter von 71 Jahren. Einige Autoritäten behaupten, dass er das Alter von 91 Jahren erreichte, aber sowohl sein Todestag wie auch sein Alter werden durch die Überschriften der Elegie bestätigt, welche der Šarīf al-Raḡī auf seinen Tod gedichtet hat (ed. Bairut, I, 294; British Museum, Add. 25750 und Add. 19410). Er wurde auf dem Šūnizi-Friedhof zu Baghdād begraben. Das Trauergedicht von al-Raḡī war ein Zeichen langer und aufrichtiger Freundschaft. Als man ihm Vorwürfe machte, dass er über einen Ungläubigen trauere, antwortete er, er betraue ihn wegen seiner persönlichen Verdienste. Das Gedicht wird auch von al-Tha'ālībī in der *Yatima* (ed. Damascus, II, 81—85) im vollen Wortlaut mitgeteilt.

Von den Werken des Ibrāhīm ist 1.) das *Kiṭāb al-Tādji* verloren, aber Stellen daraus werden gelegentlich von späteren Schriftstellern angeführt, z.B. von Mirkhwānd, *Rawḡat al-Šafa*, Teilausg. von Wilcken u. d. T. *Geschichte der Sultane aus dem Geschlecht der Būjeh* in den *Abh. Ak. Berl.* 1832, S. 13 des persischen Textes; ferner ohne Namensnennung von Ibn Miskawih, arabischer Text, II, 21—23, 53, 59, 86 f., 404. Die Genealogie der Būyiden, die Mirkhwānd, a. a. O., anführt, scheint die Angaben Ibrāhīm's über den Wert seines eignen Werkes zu bestätigen. Ibn Abi Uṣaib'a (I, 224, 12) schreibt das *Kiṭāb al-Tādji* irrthümlicherweise dem Sinān b. Thābit zu. Ibrāhīm's andere Werke sind: 2.) eine Geschichte seiner eignen Familie, welche gleichfalls verloren ist. Sein Ruf gründet sich hauptsächlich auf sein 3. Werk, die *Rasā'il* (offiziellen Briefe), welche gesammelt wurden und auf uns gekommen sind (Hs. Leiden 345, Paris 3314). Viele Proben daraus sind in der *Yatima*, dem *Irshād* von Yāḡūt, dem *Šubḥ al-A'shā* von Kaḡkaṣhandi und den *Ma'āhid al-Tanṣīṣ* angeführt. Sie sind geschichtlich von höchster Wichtigkeit, da sie unser Wissen von den Zeiten des Verfalls des Khalifats ergänzen. Obgleich der persische Einfluss sich darin bemerkbar macht, dass sie einen Schwall von Worten zum Ausdruck weniger Gedanken verwenden, so sind sie doch frei von *Saḡf* und im Vergleich zu späteren Proben dieser Kunst klar. 4.) Seine Gedichte. Umfangreiche Proben daraus sind in den oben erwähnten Werken sowie in vielen Anthologien angeführt. Sie erheben sich aber nicht über die Produkte anderer zeitgenössischer Dichter. Sie enthalten Verse zum Lobe hervorragender Personen seiner Zeit, darunter der Wezīr al-Muhallabī (gestorben 358 = 968/69), al-Muṭaḥhar b. 'Abd Allāh, der Wezīr des 'Aḡud al-Dawla (endete durch Selbstmord 369 = 979/80), 'Aḡud al-Dawla, Sābūr b. Ardashīr, der Wezīr des Bahā' al-Dawla (abgesetzt 381 = 991/92), 'Abd al-'Azīz b. Yūsuf, der Nachfolger des Sābūr, Šhams al-Dawla (regierte 372—388 = 982—998) und andere; unter seinen Elegien befindet sich eine auf seinen Sohn Sinān.

*Litteratur:* *Fihrist*, ed. Flügel, I, 134; al-Tha'ālībī, *Yatima* (ed. Damascus), II, 23—86,

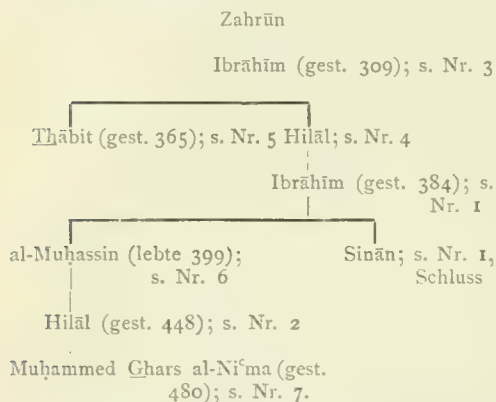
I, 14, 69, 187 f., 190, 528; Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), Nr. 12 = Kairo 1310, I, 12; Yāḡūt, *Irshād*, ed. Margoliouth, I, 324—358; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VIII, 397, IX, 11, 74, 226; Abu 'l-Fida' (ed. Konstantinopel), II, 136; Hilāl al-Šabī', *Kiṭāb al-Wuzarā'*, Einl., S. 3; Ibn al-Kūfī, *Ta'rikh al-Fuḡamā'*, ed. Lippert, S. 75 f.; Muḥammed Bāḡu, *Kawḡat al-Djuman* (ed. Teheran), S. 45, 141; Barhebraeus, *Mukhtaṣar Ta'rikh al-Duwal*, ed. Šālihānī, S. 307; al-Nuwairī, *Nihāyat al-Arab* (ed. Kairo), I, 40; *Ma'āhid al-Tanṣīṣ* (ed. 1316), I, 53, 154—161, 174, 227, 257, II, 114 f.; Wüstenfeld, *Geschichtsschreiber*, S. 149; Chwolson, *Die Ssabier* (St. Petersburg 1856); Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litter.*, I, 96; Casiri, *Mss. in the Escorial*, I, 405; Nizām al-Dīn, *Introduction to the Djawāmi' al-Hikāyāt of Muḥammad Awfi* (Dissertation Cambridge, Univ. Libr.). (F. KREMKOW)

2. AL-ŠABĪ', HILĀL B. MUḤASSIN, der Enkel von Ibrāhīm b. Hilāl, geboren im Shawwāl 359 (Aug./Sept. 970), war ein Šabī'er, wie die andern Mitglieder seiner Familie. Seine Mutter war die Schwester des Arztes und Geschichtsschreibers Thābit b. Sinān b. Kurra. Er war das erste Mitglied seiner Familie, welches dem alten Glauben abtrünnig wurde und zum Islām übertrat. Dies geschah im Jahre 399 (1008/09), infolge eines Traumes, den er hatte. Er war der Sekretär des Fakhr al-Mulk Abū Ghālīb Muḥammed b. Khalaf. Als dieser starb, hatte Hilāl für ihn 30000 Dināre in Verwahrung. Er scheute sich, von dem Gelde Gebrauch zu machen, da er das Eingreifen des Wezīrs Mu'ayyid al-Mulk al-Ḥasan al-Rukhkhādī (gestorben 430 = 1038/39) fürchtete. Aber als letzterer davon erfuhr, erlaubte er ihm, das Geld zu behalten. Er verwendete es jedoch nicht, da er im Staatsdienst beschäftigt war, sondern hinterliess es seinem Sohn Ghars al-Ni'ma. Er starb am Donnerstag, dem 17. Ramaḡān 448 (1056/57). Die neun Werke, welche er geschrieben, sind sämtlich verloren gegangen, bis auf einzelne Bruchstücke, die von H. F. Amedroz (Leiden 1904) herausgegeben sind. Es waren folgende: 1.) Der *Ta'rikh*, die Fortsetzung eines Geschichtswerkes seines Schwiegervaters Thābit b. Sinān, welche die Ereignisse der Jahre 360—447 (970—1056) behandelt. Das veröffentlichte Bruchstück enthält nur die Ereignisse der Jahre 389—393 (999—1003), aber dieser erhaltene Teil lässt uns den Verlust des übrigen um so lebhafter bedauern. Seine Schilderung der ersten Jahre beruht auf vielen wertvollen Mitteilungen seines Grossvaters, welcher viele Jahre lang Einblick in die wichtigsten Staatsdokumente gehabt hatte. 2.) Das *Kiṭāb al-Wuzarā'*, eine Fortsetzung der Werke al-Šulī's und al-Djahshiyārī's. Davon ist nur der Anfang in der gedruckten Ausgabe erhalten; einige der wichtigsten Wezīr-Biographien sind verloren gegangen. Dieses Werk wird von Ibn Zāfir in den *Bada'i' al-Bada'i'h* (Kairo 1316, I, 63, 169; II, 102), wo Bruchstücke eines späteren Teiles erhalten sind, unter dem Titel *Kiṭāb al-A'yān wa 'l-Amthal* zitiert. Ibn Khallikān nennt es *Kiṭāb al-Amāthil wa 'l-A'yān wa Mutanadda 'l-Awā'if wa 'l-Iḥsān* und gibt an, es bestehe aus einem Bande und enthalte nette Geschichten und seltene Nachrichten. 3.) *Ghurar al-Balāgha fi 'l-Rasā'il*, eine Sammlung seiner eignen Briefe. 4.) *Kiṭāb Riṣālat 'ani 'l-Mulūk wa 'l-Wuzarā'*, eine Sammlung von Staatsbriefen, ähnlich der seines Grossvaters. 5.) *Kiṭāb Rusūm Dār al-Khilāfa*, wahrscheinlich eine Dar-

stellung der verschiedenen öffentlichen Ämter in Baghdād. 6.) *Kitāb Akhbār Baghdād*, eine Chronik der Stadt Baghdād. 7.) *Kitāb Ma'āṭir al-Ḥikm*, eine Geschichte seiner eignen Familie. 8.) *Kitāb al-Kuttāb*, ein Handbuch für Sekretäre, wahrscheinlich nach dem Vorbild des gleichnamigen Werkes von al-Sūh. 9.) *Kitāb al-Siyāsa*.

*Litteratur:* *Kitāb al-Ma'āṭir al-Ḥikm*, I. Einleitung, S. 5—7, 13; al-Khaṭīb, *Tārīkh Baghdād*, Hs. B. M.; Ibn al-Kifī, ed. Lippert, s. Index; Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, Nr. 756 = Kairo 1310, II, 202; Ibn al-Ḥaṭīb, *Ma'āṭir al-Ḥikm* (Kairo 1304), I, 76; *JRAS*, 1901, S. 501, 749; v. Kremer, *Das Einnahmebudget des Abbāsidenreiches*, in den *D. Ak. Wien*, phil.-hist. Cl., XXXVI, 283—302; Wüstenfeld, *Geschichtsschreib.*, Nr. 198; Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litter.*, I, 323.

Über andere Mitglieder der Familie orientiert folgender Stammbaum nebst den darauf folgenden biographischen Notizen:



3. ABŪ ISHĀQ IBRĀHĪM B. ZAHRŪN, ein geschickter Arzt, kam von al-Rakka nach Baghdād, wo er am 20. Šafar 309 (Juni/Juli 921) starb. Vgl. Ibn Abī Ūṣaib'a, *ʿUyūn al-Anbāʾ*, ed. A. Müller, I, 227; Ibn al-Kifī, *Tārīkh al-Ḥukamaʾ* (Kairo 1326), S. 55 = ed. Lippert, S. 76.

4. HILĀL B. IBRĀHĪM B. ZAHRŪN ABU 'L-HUSAIN, der Vater des unter 1. genannten Ibrāhīm, war ein geschickter Arzt im Dienst des Emirs Tūzūn. Ibn al-Kifī, a. a. O. (Kairo), S. 229 = ed. Lippert, S. 350.

5. THĀBIT B. IBRĀHĪM B. ZAHRŪN, geboren in al-Rakka am 27. Dhu 'l-Ḳa'da 283 (5. Jan. 897), war gleichfalls Arzt und bereits ein alter Mann, als ʿAḍud al-Dawla im Jahre 364 (974/75) nach Baghdād kam. Obgleich anfangs nicht sehr in Gunst, erhielt er doch später einen Ehrensold und starb am 11. Dhu 'l-Ḳa'da 365 (11. Juli 976). Vgl. Ibn Abī Ūṣaib'a, a. a. O., I, 227—230; Ibn al-Kifī, ed. Lippert, S. 111; Yāqūt, *Irshād*, I, 341.

6. AL-MUḤASSIN B. IBRĀHĪM ABU ʿALĪ, überlieferte die Bücher des Sinān b. Thābit b. Kurra. Vgl. Ibn Abī Ūṣaib'a, I, 224—227; Ibn al-Kifī, ed. Lippert, s. Ind.; Yāqūt, *Irshād*, I, 339 ff.

7. MUḤAMMAD B. HILĀL ABU 'L-HASAN GHARS AL-NĪMA, ein Sohn des Historikers Hilāl. Er wurde 416 (1025/26) geboren und erbte beim Tode seines Vaters wertvolles Eigentum, das auf 12 000 Dināre geschätzt wurde. Er lebte sehr ruhig, vermehrte seinen Reichtum und besaß 70 000 Dināre, als er im Jahre 480 (1087/88) starb. Seine Kinder verschwendeten dieses Vermögen, wie überhaupt der Glanz der Familie mit ihm erlosch. Er hatte

eine kleine Bibliothek von etwa 400 Bänden gegründet, deren Verwaltung dem Ibn al-Aḳṣāsi übertragen wurde; dieser aber erwies sich als unehrlich und verkaufte viele von den Büchern. Ghars al-Nīma war auch eine Zeitlang in der Kanzlei des Khalifen al-Ḳā'im beschäftigt. Er versuchte, das Geschichtswerk seines Vaters fortzuführen, aber es wurde nur ein kleiner Band, in dem die Darstellung, besonders gegen das Ende hin, sehr kurz gefasst war. Wahrscheinlich wagte er nicht alles zu schreiben, was er gern geschrieben hätte. Nach al-Safadi beschuldigt ihn Hibat Allāh b. al-Mubārak, viele Unwahrheiten in seine Geschichte aufgenommen zu haben. Wir können dies nicht nachprüfen, da alle seine Werke verloren gegangen sind. Seine anderen Werke waren: 2.) *al-Ma'āṭir al-Ḥikm*, ein al-Muḥassin al-maḥḥuzin in al-Safadi al-ḥikm al-muḥassin al-maḥḥuzin, geschichtliche Erzählungen enthaltend; 3.) *Kitāb al-Rabʿ*, nach dem Vorbild des *Nishwār al-Muḥādara* von al-Tanukhī. Vgl. Ibn Khallikān (Kairo 1310), II, 202; Ibn al-Kifī, a. a. O. (Kairo), S. 77 = ed. Lippert, S. 294, 19; al-Safadi, *Wāfi ʿl-Wafayāt*, Brit. Museum, Ms. Or. 5320, fol. 110r.

(F. KREMKOW)

AL-ŠĀBĪA, Šābi'ēr, Bezeichnung für zwei ganz verschiedene Sekten: 1.) die Mandäer oder Subbas, eine jüdisch-christliche Täufersekte in Mesopotamien (Johannes-Christen); 2.) die Šābi'ēr von Harrān, eine heidnische Sekte, welche noch lange unter dem Islām fortbestanden hat, interessant durch ihre Lehre und von Bedeutung durch die Gelehrten, welche sie hervorgebracht hat.

Die Šābi'ēr, von denen im Korʾān die Rede ist, und welche mit Juden und Christen an 3 Stellen zu den „Buchbesitzern“, d. h. Besitzern eines offenbarten Buches, gerechnet werden, sind anscheinend die Mandäer. Der Name dürfte von der hebräischen Wurzel *š-b-ʿ* „eintauchen, untertauchen“ kommen (mit Ersetzung des *ʿAin* durch *Hamza*) und „Täufer“ bedeuten, und zwar solche, welche die Taufe durch Untertauchen vollzogen. — Die heidnischen Šābi'ēr, welche diesen Ritus überhaupt nicht kannten, haben den Namen Šābi'ēr vielleicht aus Klugheit angenommen, um sich die Duldung zunutze zu machen, welche der Korʾān den Juden und Christen zubilligte.

Die arabischen Autoren sprechen seit dem IV. Jahrhundert der Hidjra sehr oft von den Harrānischen Šābi'ern, und immer mit Interesse. Al-Shahrastāni hat ihnen ein sehr langes Kapitel gewidmet, in dem er ihre Lehre auseinandersetzt. Er ordnet sie unter diejenigen, welche an geistige Wesen, *Ruhāniyūn*, vor allem an die grossen Sternengeister glauben. Sie erkannten nach ihm als ihre Urheber zwei Philosophenpropheten an: ʿAdhimūn (Agathodaimon, den guten Dämon) und Hermes, welche beiden man mit Seth bzw. Idris gleichgesetzt hat. Orpheus war ebenfalls einer ihrer Propheten. Sie glaubten an einen weisen, heiligen, ungeschaffenen Welt schöpfer, der in seiner Majestät unzugänglich ist, und zu dem man nur durch Vermittlung der Geister gelangen kann. Diese sind rein und heilig in Wesen, Wirken und Zustand. Ihrem Wesen nach sind sie unkörperlich, haben keine physischen Fähigkeiten und erleiden weder Bewegungen im Raum noch Veränderungen in der Zeit. Sie sind unsere Meister, unsere Götter, unsere Fürsprecher beim höchsten Herrn; man tritt in Beziehung zu ihnen durch die Reinigung der Seele



und die Unterdrückung der Leidenschaften. — Durch ihr Wirken bringen sie die Dinge hervor, erneuern und verändern sie von Zustand zu Zustand. Sie lassen die Kraft aus der göttlichen Majestät herabströmen zu den niederen Wesen und führen jedes derselben von seinem ersten Anfang zu seiner Vollendung. Unter ihnen sind die Verwalter der 7 Planeten, welche gewissermassen ihre Tempel darstellen. Jeder Geist hat einen Tempel, jeder Tempel eine Sphäre, und der Geist gehört zu seinem Tempel wie die Seele zum Körper. Manchmal nannten die Šābī'er die Planeten Väter und die Elemente Mütter. Die Tätigkeit der Geister besteht darin, die Sphären zu bewegen und durch sie die Elemente und die physische Welt zu beeinflussen. Daher rühren die Mischungen in den zusammengesetzten Dingen, ferner die körperlichen Fähigkeiten. Die grossen Gruppen von Erscheinungen gehen von allgemeinen Geistern aus, die Einzelercheinungen von besonderen Geistern. So hat der Regen als solcher seinen Geist, seinen geistigen Meister, aber auch jeder Regentropfen hat den seinen. Sie leiten die Erscheinungen auf der Erde, Winde, Gewitter und Erdbeben, und sie teilen jedem Wesen seine Fähigkeiten und Gesetze zu. Ihr Zustand ist durchaus geistig und analog dem der Engel.

Al-Shahrastānī unterscheidet zwischen denjenigen Šābī'ern, welche die Sterne, genannt Tempel, direkt anbeteten, und denen, welche angefertigte, die Sterne darstellende Idole (*Ashkhāṣ*, Personen) in ihren von Menschenhand erbauten Tempeln anbeteten. Ein sehr merkwürdiger Abschnitt über die Tempel und die Idole der Šābī'er sowie über ihre Zeremonien steht in der *Nukhbat al-Dahr* (*Cosmographie*) des Dimishkī. Danach war die Form der Tempel, die Zahl der Stufen, die Farbe des Schmucks, der Stoff der Idole und die Beschaffenheit der Opfer verschieden je nach den Planeten; das ist interessant im Hinblick auf die Geschichte des Kultus. Man findet in diesem Abschnitt und an anderen Stellen die Behauptung, die Šābī'er hätten Menschenopfer dargebracht, was sicher nicht wahr ist. Der jüdische Philosoph Maimonides behauptet Idole gesehen zu haben, ähnlich denen, von welchen al-Dimishkī spricht. Al-Shahrastānī fügt hinzu: Alle Šābī'er haben 3 Gebete. Sie reinigen sich durch Waschung nach der Berührung mit einem Leichnam und verbieten den Genuss des Fleisches von Schweinen, Hunden, Vögeln mit Krallen und Tauben. Sie haben die Beschneidung nicht, gestatten die Ehescheidung nur auf grund eines richterlichen Urteils und verfolgen die Bigamie.

Die Šābī'er waren anfänglich in Nordmesopotamien verbreitet und hatten ihr Hauptzentrum in Harrān, dem alten Carrhae. Ihre Kultsprache war das Syrische. Der Khalīf Ma'mūn dachte daran, sie zu verfolgen und auszurotten; aber ihre geistigen Verdienste verschafften ihnen Duldung. Um 259 (872) wurde der berühmte Thābit b. Qurra nach einem Streit mit seinen Religionsgenossen in Harrān exkommuniziert, kam nach Baghdād und begründete hier einen anderen Zweig des Šābī'ertums. Die Šābī'er-Gemeinde zu Baghdād lebte eine Zeitlang ungestört, doch begann der Khalīf al-Kāhīr sie zu verfolgen und zwang Sinān, den Sohn des Thābit, den Islām anzunehmen. Ungefähr 364 (975) wirkte der Šābī'er Abū Ishāq b. Hilāl (s. oben, S. 20 ff.), der es zum Sekretär der Khalīfen al-Mu'tī' und al-Tā'i' brachte, ein Toleranzedikt zugunsten seiner Glaubensgenossen in Harrān, Raḡḡa und Diyār

Muḍar und schützte die von Baghdād. Im XI. christlichen Jahrhundert gab es noch viele Šābī'er in Baghdād und Harrān. 424 (1033) hatten sie nur noch einen Mond-Tempel in Harrān, der eine Zitadelle bildete. Dieser Tempel wurde damals durch die 'alidischen Ägypter erobert. Nach der Mitte des XI. christlichen Jahrhunderts verlieren sich die Spuren der Šābī'er in Harrān; in Baghdād sind sie noch bis zum Ende des Jahrhunderts anzutreffen.

Die grossen Männer, welche diese Sekte berühmt gemacht haben, sind: Thābit b. Qurra, ein bedeutender Mathematiker, selbständiger Astronom, Übersetzer und Philosoph; Sinān b. Thābit, Arzt und Meteorolog; andere Ärzte und Astronomen aus derselben Familie; die Geschichtsschreiber Thābit b. Sinān und Hilāl b. al-Muḥassin; der Minister Abū Ishāq b. Hilāl und andre Mitglieder dieser Familie; der berühmte Astronom al-Battānī (Albattegnus); der Mathematiker Abū Dja'far al-Khāzin. Der Verfasser der „Nabatäischen Landwirtschaft“, Ibn al-Wahshīya, gehört ganz und gar der Sekte der Šābī'er an, wenn er sich auch einen Muslim nennt; auch Djābir (Geber), der berühmte Alchimist, über den wir freilich nur wenig Sicheres wissen, war jedenfalls Šābī'er. Diese Gelehrten werden von Dimishkī bei der Mineralogie aufgeführt.

*Litteratur:* Über die Mandäer: W. Brandt, *Die Mandäische Religion* (Leipzig 1889); ders., *Mandäische Schriften* (Göttingen 1893); ders., *Die Mandäer* (Verh. Ak. Amst. Letterk., Neue Serie, Band XVI, Nr. 3); F. Scheftelowitz, *Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums* (Gießen 1922); dazu H. H. Schaefer im *Islam*, XIII (1923), 320—333 und die dort angeführten Arbeiten von R. Reitzenstein; ferner: Pedersen, *The Sabians* im *Adjab-Nāme* (Browne-Festschr., Cambridge 1922). Über die Harrānischen Šābī'er: D. Chwolson, *Die Sabäer und der Sabismus* (St. Petersburg 1856); De Goeje, *Memoire posthume de De V. contenant de nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens* (6. internat. Orientalisten Kongress, Leiden 1883), II, 201—300; Muḥammad al-Shahrastānī, *Kutub al-Milal wa'l-Nihal* (*Book of religious and philosophical sects*), ed. Cureton (London 1846), II, 202—251; al-Dimishkī, *Cosmographie*, ed. A. F. Mehren (St. Petersburg 1866), S. 30—48; al-Mas'udi, *Murud* (Paris), IV, 61—71. (B. CARRA DE VAUX)

**SABĪL** (A.), Weg, Strasse oder Pfad. Das Wort wird im Korān folgendermassen gebraucht: 1. buchstäblich, z. B. *man istafā'a ilaihi sabīlan* (Sūra III, 91 usw.), „derjenige, der dorthin zu reisen vermag“; 2. bildlich, wie in dem Ausdruck *Sabīl Allāh* (siehe *DIHĀD*); 3. bildlich im Sinne von „wahrer Weg, Weg des Gesandten Gottes“; so an der Stelle *yā laitanī 'takhadhtu ma'a 'l-rasūlī sabīlan* (Sūra XXV, 29) „O, hätte ich doch mit dem Gesandten Gottes einen Weg eingeschlagen!“, d. h. seinen Weg, den wahren Weg; 4. bildlich als „Mittel, um ein Ziel zu erreichen“, oder „Ausweg aus einer schwierigen Lage“; so an der Stelle... *aw yad'fala 'llāhu lakunna sabīlan* (Sūra IV, 19), „oder (bis) Gott ihnen einen Ausweg schafft“, und 5. in dem Ausdruck *Ibn al-Sabīl* „ein Sohn der Landstrasse“, d. h. ein Reisender oder Wanderer, der als geeigneter Gegenstand des Mitleids und der Wohltätigkeit erwähnt wird. — Das Wort wird jetzt auch auf einen öffentlichen Brunnen



angewandt. Die Anlage von Brunnen und Zisternen für durstige Reisende ist natürlich in trockenen, heissen Gegenden sehr verdienstlich. Das wird im Islām wie in den meisten orientalischen Religionen anerkannt, und es ist möglich, dass der Gebrauch von *Sabīl* in diesem Sinne auf den Ausdruck *Sabīl Allāh* zurückgeht, der jede Gottes wegen unternommene Handlung bezeichnen kann.

*Litteratur:* Die Lexika u. d. W.

(T. W. HAIG)

**SAB'ĪYA**, „Siebener“, Bezeichnung verschiedenartiger *shī'itischer* Gruppen, die die Zahl der sichtbaren Imāme auf 7 beschränken. — In die legitimistische *Shī'a*, nach deren Glauben der Imāmcharakter durch göttliche Vorsehung vom Vater auf den Sohn fortgepflanzt wird, kam Verwirrung, als um d. J. 145 (762) Ismā'il, der (älteste?) Sohn des sechsten Imām Dja'far al-Šādiq [s. den Art.] vor seinem Vater starb. Während die Mehrzahl den Ismā'il durch einen anderen Sohn Dja'far's, den Mūsā l-Kāzīm, den siebenten in der Reihe der 12 sichtbaren Imāme der *Ithnā-āshariya* [s. den Art.], der „Zwölfer“, ersetzte, andere sich an die sonst weniger hervortretenden Söhne Muḥammed, 'Abd Allāh und 'Alī hielten, blieben die strengsten Legitimisten dem Ismā'il treu. Sie leugnen sein Sterben vor des Vaters Tod. Die zu diesem Zweck beigebrachten angeblichen Beweise scheinen selbst auf ihre Gegner Eindruck gemacht zu haben, sodass sie sich genötigt sahen, zur Ausscheidung des Ismā'il dessen Charakter anzugreifen: wegen schlechten Lebenswandels habe ihm der Vater die zunächst zugedachte Nachfolge aberkannt. Doch erklären sich diese Vorwürfe, besonders der des Weintrinkens, wohl als ein nach rückwärts auf den namengebenden Imām konzentrierter Angriff gegen die Auflösung der gesetzlichen Bestimmungen durch die Siebener.

Von Anfang an war die Siebener-Bewegung nicht einheitlich. Eine Mubārakiya „blieb stehn“ bei Ismā'il, sodass er für sie der letzte Imām und der Mahdī [s. d.] ist. Die meisten aber führen das Imāmat weiter auf seinen Sohn Muḥammed, der unter der Amtsbezeichnung al-Tāmm, „Vollender“, zum *Kā'im al-Zamān* [s. den Art.] wird, eine Würde, die freilich in einigen Untersystemen dadurch beeinträchtigt erscheint, dass ihm selbst wieder weitere, nur den Eingeweihten bekannte, unsichtbare Imāme folgen. Trotz der Stellung des Muḥammed al-Tāmm bleibt aber der Name des Ismā'il an den Hauptgruppen haften. In ihrer hierarchischen Anschauung gehören demnach die Siebener zu den vielen Wāḳifiya, den „Stehenbleibenden“. Das ist z. T. schon aus den politischen Zeitverhältnissen erklärlich. Im J. 145 (762/63) hatte der 'Abbāsiden-Khalife al-Manšūr den Aufstand von al-Nafs al-Zakiya Muḥammed b. 'Abd Allāh b. al-Ḥasan b. 'Alī zu Medīna niedergeworfen; im folgenden Jahr fiel auch dessen Bruder Ibrāhīm vor Baṣra. Damit war die 'alidische Frage einstweilen erledigt, und zwar mit derartigem Erfolg, dass selbst in diesen aktivistischen Kreisen, die ihre Imāme aus den tüchtigen, tatsächlich mit dem Schwerte auftretenden 'Aliden auswählten, eine „Djārūdiya“ bei al-Nafs al-Zakiya als dem verborgenen Mahdī „stehen blieb“. Noch mehr erstarkte die Neigung zur Parusie-Hoffnung bei den Legitimisten, die durch ihr Dogma an bestimmte Personen gebunden waren und es müde werden mussten, ein in der Wirklichkeit aussichtslos gewordenes Imāmat immer weiter in die wirkliche Geschichte mitzu-

führen. Bei jedem Bruder des Ismā'il gab es solche Stehenbleibende; von einiger Bedeutung wurde die Mūsāwiya, spottweise Mamṭūra, „Beregnete“, öfters die Wāḳifiya schlechthin genannt. Eigentlich fallen somit auch solche Gruppen unter die Bezeichnung Siebener. Gewöhnlich aber wird Sab'īya identisch mit Ismā'iliya [s. den Art.] gebraucht. Für sie wurde — freilich erkennbar erst nach mehr als einem Jahrhundert — das Stehenbleiben nicht zum Verzicht auf politische Ziele, sondern zu einem äusserst brauchbaren Mittel, den so wirksamen Gedanken von einem durch heilige Geburt geschenkten Imām beizubehalten und sich doch von den Zufallspersönlichkeiten der oft recht unfähigen Erstgeborenen aus dem Samen des 'Alī und des Ḥusain freizumachen. So erlangt die Siebener-Bewegung grosse Bedeutung auch für die äussere Geschichte, getragen von Männern, die als *Dā'i* [s. d.] des verborgenen siebenten Imām Muḥammed b. Ismā'il auftraten, wie Ḥamdān Ḳarmaṭ, oder als sein aus der Verborgenheit heraufkommender Nachfolger, wie der Fā'imide Sa'īd b. 'Abd Allāh b. Maimūn, oder als seine „Wiederkehr“ selbst; vgl. auch al-Ṭabarī, III, 2218 die vielen Rätsel der Person des Yahyā b. Dhikrwaḥ. Ḳarmaṭen, Fā'imiden, Assassinen und Zentralasiens sind die Gruppengestaltungen, in denen die Siebener-Bewegung in die geschichtliche Öffentlichkeit tritt, aber auch die Drusen und in gewisser Hinsicht auch die Matāwila und Nuṣairier reichen mit ihren Wurzeln in die alte Sab'īya zurück.

Die Sab'īya ist aber ebenso sehr eine religiöse, auch selbständig religiöse, wie eine politische Erscheinung. Die Auffälligkeit, dass zur gleichen Zeit die Feststellung der Siebenzahl der Imāme bei den verschiedenen Söhnen des Dja'far erfolgt, erklärt sich noch leichter, wenn man annimmt, dass die genannten politischen Gründe unterstützt wurden durch eine Weltanschauung, die bereits alles kosmische und geschichtliche Geschehen nach der heiligen Siebenzahl periodisierte. Und das Beispiel der *Ḳhaṭṭābiya*, die Ismā'il's Vater Dja'far als Gott verehrten, zeigt, dass in den Entstehungstagen der Sab'īya Imāmvergottung nichts Unerhörtes war. Naturgemäss können wir nicht von der Theologie der Siebener sprechen. Bekannt ist nur einzelnes aus einzelnen Systemen, und auch das noch durch feindliche Darstellung oft getrübt. Als eigentliches Siebenergut in der Theologie ist eine gnostische Kosmogonie anzusprechen, in der freilich Namen und Sachen öfter schwanken. Die Emanationsstufen sind 1.) Gott, 2.) die universale Vernunft (*Aḳl*), 3.) die Universalseele (*Nafs*), 4.) die Urmaterie, 5.) der Raum oder das Pleroma, 6.) die Zeit oder das Kenoma, 7.) die Erdenwelt und der Mensch. Diese Siebenzahl kehrt auf der unteren Welt in den 7 Propheten oder *Nāṭiq*, „Rednern“, der Heilsgeschichte wieder: Adam ist der erste *Nāṭiq*, aber meist nicht der erste Mensch; dann folgen Noah, Abraham, Moses, Jesus, Muḥammed und Muḥammed al-Tāmm. Zwischen je zwei dieser *Nāṭiq* schieben sich sieben „Schweiger“, *Šāmit*, ein, von denen die ersten als besondere Helfer des *Nāṭiq* unter Titeln wie *Fāṭiq*, „Löser“, oder *Asās*, „Grund“, vor allem wichtig sind, weil durch die auf sie zurückgeführte esoterische Auslegung die Lehren und Gesetze der *Nāṭiq* erst den rechten Sinn erhalten oder ganz aufgelöst werden. Diese *Fāṭiq* sind Seth — man erinnere sich der Gnosis der Sethianer — Sem, Ismael (Sohn der

Hagar), Aaron, Petrus, 'Alī und als siebenter jedermalige Inaugurator der einzelnen Siebenergruppe, z. B. 'Abd Allāh b. Maimūn. Den *Ṣāmi* zur Seite steht eine weitere niedere Hierarchie in sieben- und auch in zwölfacher Gliederung, vor allem die *Hudjja* [s. d.] und die *Dār*. Mannigfache Verschiebung tritt nun aber durch eine Inkarnationslehre ein, die den siebenten Imām geradezu mit Gott gleichsetzt; so lässt sich Ibn Ṭāhir al-Bagh-dādī, S. 288, von einem Gewährsmann, der eine Zeitlang unter ismā'ilitischer Propaganda gestanden hatte, berichten, ihm sei zugemutet worden, in Muḥammed al-Ṭāmm den zu sehen, der sich dem Mose offenbart habe. In mehreren Gruppen, so bei indischen Ismā'iliern, ist die Kosmogonie und damit die Periodisierung nach der heiligen Siebenzahl in den Hintergrund getreten und 'Alī ist als erster Imām der Gott geworden. Hier führt also der Weg von den Siebenern weiter zu den 'Alī Ilāhī [s. d.]. Von 'Alī aus zählen sie dann durch bis zum derzeitigen 47. Imām Agha Khān Muḥammed Shāh. Unmittelbar neben den Imām, in der Geschichte ihn oft an Bedeutung überragend, tritt hier der *Hudjja*. Als *Hudjja* des 'Alī erscheint Muḥammed der Prophet. Doch ist dieser ein aus politischer Vorsicht gebotener Ersatz für den eigentlich gemeinten Salmān al-Fārisī.

Da für das Seelenheil die Erkenntnis des nur den Eingeweihten bekannten Verborgenen unbedingt notwendig ist, so erlangt die „Lehrunterweisung“ der Sab'īya erhöhte Bedeutung, weshalb sie auch Ta'līmīya heissen. Die Einführung in die esoterische Religion erfolgt durch 7 oder auch 9 Initiationsstufen. 'Abd al-Kābir b. Ṭāhir (s. u., unter *Litteratur*), a. a. O., S. 282 ff. nennt 1.) das *Tafarrus*, die „genaue Erforschung“, eine ungemein gewandte psychologische Methode oder fast Technik, um sich ganz in den zu Gewinnenden hineinzu fühlen und sich zunächst mit ihm auf gemeinsamen Boden zu stellen. Dann wird 2.) dem Adepten im *Ta'nīs* noch die ganze „Schönheit gezeigt“ seines bisherigen Glaubens mit der Andeutung, dass dieser viel herrlicher sei, als er bislang geahnt habe, worauf er 3.) im *Tashkīk* durch „Zweifel erschüttert“ wird, ob er seines Glaubens auch schon ganz inne geworden sei. Nach solcher anthroposophischer Seelenführung ist der Augenblick gekommen, an dem der Schüler unter der Formel, dass das wirkliche Wissen nur bei dem Verborgenen und seinen Organen sei, durch 4.) das *Rabī* und 5.) das *Ta'līk* an die geheimnisvolle Autorität „gebunden“ und „angehängt“ wird. Im 6.) *Tadlīs* wird dann aus der äusseren Buchstabenhülle, unter der alle historischen Prophetien und Gesetze „veruscht“ liegen, der wirkliche innere Sinn durch allegorische Erklärungen hervorgeholt. Nun kann 7.) die „Fundamentierung“, *Ta'īs*, beginnen in einem längeren eigentlichen Noviziat, nach dessen Ablauf der Jünger 8.) durch „eidliche Verträge“, *Mawāthiq bi'l-Aimān*, sich mit Leib und Seele dem Bunde verschreibt, wofür er ausserhalb dieser Bindungen 9.) im *Khal'* und *Sulḥ* von allem früheren Dogmenzwang und aller äusseren Gesetzmäßigkeit „gelöst“ wird.

Gefissentlich wird das ganze System zum Schein mit Kor'anstellen unterbaut, was durch die oft nur dunkel andeutende Art des heiligen Buches erleichtert wird. So horcht der Adept auf, wenn er aus Kor'an XV, 99: „Diene deinem Herrn, bis das Gewisse zu dir kommt“, erfährt, dass seine bisherige Gottesverehrung nur Vorstufe gewesen sei.

Die Stellen in denen *Bāṭin*, „Inneres“, vorkommt, müssen die dicta probantia für eine ausschweifende, in ihrer Art nicht gerade originelle Allegoristik bieten einschliesslich einer ausgedehnten Buchstabenkabbala, die sich nicht auf die Siglen der Sūren und auf Imānnamen oder dogmatische Formeln beschränkt. — Es hat nicht zur Klärung der islamischen Sektenverhältnisse gedient, dass man eine Gruppe nach vielen Kennzeichen benennt, und dass so die Siebener zusammen mit ganz anders gearteten Richtungen wie den Khurramiten [s. den Art KHURRAMIYA] und Mazdakiten auch zur Bāṭiniya [s. d.] gerechnet, oft sogar als die Bāṭiniya bezeichnet und demgemäss von den Gegnern mit dem entsprechenden Schimpfnamen Mu'aṭṭila „Entleerer, Nihilisten“ bezeichnet werden.

Die wirkliche Herkunft der spekulativen Ideen der Siebener ist uns bis jetzt kaum näher bekannt, als den islamischen Schriftstellern, deren Urteilen man zudem noch besondere Vorsicht entgegenbringen muss, da ihr Blick durch den Hass gegen die Ketzer getrübt war. Jüdischen und christlichen, mehr noch sabischen, vor allem parsistischen Ursprung pflegen die sunnitischen Symboliker zu behaupten; sie ahnen aber freilich auch schon den Zusammenhang mit hellenistischer Philosophie und Hermetischen Schriften. Im einzelnen bedarf der Weg noch der Erforschung, auf dem Neuplatonische Spekulationen, parsistische Mysterien und solche Mythen, wie sie in der christlichen *Schatzhöhle* vorliegen, sich mit kor'anischer Hülle umkleiden und zur islamischen Gnosis wurden. Auch die Vermittlerrolle der Lauteren Brüder [s. d. Art. IKHWĀN AL-SAFĀ'] bleibt noch zu untersuchen.

Beurteilt werden alle Siebenerkreise von den übrigen Muslimen, auch den Shi'iten, sehr ungünstig. Sie werden als äusserste „Übertreiber“, *Ghulāt*, [s. d.] zumeist als ausserhalb des Islām stehend betrachtet, sodass einige Symboliker sie überhaupt nicht mit aufführen; Hauptgrund ist, dass sie die Gottesschaft Allāh's und die abschliessende Prophetie Muḥammed's hinfällig machen. Es gehört aber wieder die ganze Dehnbarkeit islamischer Richtungsbezeichnungen und eine mehr polemische als sachliche Beurteilung dazu, dass man sie auch als Dahriten [s. d.] bezeichnet und so mit ihnen wesensfremden „Materialisten“ zusammenwirft. Zu ihrer ungünstigen Beurteilung trägt natürlich auch stark bei die Erbitterung über ihre umstürzlerischen Ziele und ihre unterirdischen politischen Wühlereien im Namen des siebenten Imām, vor allem aber auch über ihre Auflösung des äusseren Religionsgesetzes, die als schlechthinniger Libertinismus abgetan zu werden pflegt, wobei noch die gegenüber Geheimsekten üblichen Vorwürfe der Paederastie und nächtlichen Orgien mit Wein und Weibergemeinschaft eine grosse Rolle spielen. Auch in die europäische Litteratur sind die Anklagen auf religiösen, sittlichen und politischen Nihilismus übergegangen. Erst weitere Untersuchung, die einen Synkretismus nicht von vorneherein ablehnt, wissend dass jedes konkret gewordene Religionssystem ein verzweigtes synkretistisches Gebilde ist, wird zu zeigen haben, inwiefern die Theologie oder, wenn man lieber will, Theosophie der Siebenerbewegung eine begriffliche Reaktion gegen den islamischen Gottesbegriff darstellt, inwieweit der angeblich allgemeine, bei vielen sicher vorhandene Libertinismus der Versuch ist, der zusammenhanglosen Summe einzelner Shari'a-Vorschriften eine We-



sensethik gegenüberzustellen, wie sie Nāṣir-i Khusraw z.B. in den Versen 373 ff. seines *Rūṣṣanāʾi Nāme* an den 7 Charaktersünden und den 7 Kardinaltugenden lehrt, wobei es nicht viel verspricht, ob das „Buch der Erleuchtung“ entstand, als der Dichter schon als *Hudūdī* der Ismāʿīliten eine grosse Rolle in der Hierarchie der Siebener erlangt hatte, oder ob es vor seinem Anschluss entstand und seine innere Einstellung aufdeckt, die ihn zum Übertritt gerade zu dieser Gemeinschaft bestimmte. Und gewiss sind einzelne Siebenergruppen wie die Assassinen und Karmaten ausserordentlich intolerant gegenüber den übrigen Muslimen aufgetreten; dem steht aber die tolerante und weise Regierungsführung vieler Fātimiden in Ägypten gegenüber. Kommunismus wird von einigen Gruppen gelegentlich berichtet, erscheint aber durchaus nicht als allgemeines Kennzeichen. Während im vierten und fünften Jahrhundert die islāmischen Schriftsteller ihre Verbreitung und Werbetätigkeit in der gesamten muḥammadanischen Welt berichten, sind die alten Gruppen seit langem zu einem festen Bestand erstarrt. Die Gedanken wirken aber auch jetzt weiter und werden von Persien weit nach dem Norden, und von Indien vor allem nach Ostafrika getragen. Freilich ist trotz des Bewusstseins vom Zusammenhang mit den alten Siebenern die Art wesentlich abgewandelt. Das Politische ist abgestreift, das Religiöse gemildert. Beachtenswert ist, dass die Neueren oft geradezu die Träger des islāmischen Solidaritätsgefühls sind.

**Litteratur:** ʿAbd al-Kāhir b. Tāhir al-Baghdādī, *al-Farq bain al-Firaḳ* (Kairo 1328), S. 265 ff.; Ibn Hazm, *al-Milal wa ʿl-Niḥal* (Kairo 1321), II, 116; al-Shahrastānī (ed. Cureton), S. 16, 126 ff., 145 ff., vgl. auch die Übersetzung von Haarbrücker, II, 415; Shuhfur b. Tāhir al-Isfārāʾīnī (Hs. Berl. 2801) unter Imāmiya in Kap. 8, Ismāʿīliya, Mubārakiya ... und im Kap. 13 die Bāṭiniya; al-Idjī, *al-Marwāḳif* (ed. Soerensen), S. 348 f.; Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélites* in *N E*, XXII (1874), 177 ff.; Ivanow, *Ismaelitica in Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, VIII (1922), 1 76; al-Ghazālī, *Fadāʾih al-Bāṭiniya* bei I. Goldziher, *Streitschrift des Gāzālī gegen die Bāṭiniyya-Sekte* (Leiden 1916); ders., *Vorlesungen über den Islam*, S. 247 ff.; de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, S. 76 ff.; vgl. auch De Sacy, *Exposé de la religion des Druses* I, LXIII ff., sowie überhaupt die Literaturangaben zu den oben gestreiften Artikeln.

(R. STROTHMANN)

**ŠABR** (A.). Der Inhalt des Begriffes könnte in einer west-europäischen Sprache kaum durch einen einzigen Terminus wiedergegeben werden, wie aus dem Folgenden hervorgehen dürfte. Den arabischen Lexicographen zufolge bedeutet die Wurzel *š-b-r*, deren nommen actionis *šabr* darstellt, zurückhalten oder binden; daher *ḡatalahu šabran* „einen festnehmen und dann töten“. Der Töter und der Getötete heissen in diesem Falle *šābir* und *mašbūr*. Der Ausdruck wird z.B. auf Märtyrer und getötete Kriegsgefangene angewandt; im *Ḥadīth* öfters auf Tiere, welche — dem islāmischen Verbote zuwider — zu Tode gequält werden (z.B. al-Bukhārī, *Dhahabīʿ*, B. 25; Muslim, *Ṣaid*, Trad. 58; Aḥmed b. Hanbal, *Musnad*, III, S. 171). Eine besondere technische Verwendung findet das Wort in dem Ausdruck *Yamīnu šabrin*, unter welchem man den von der Obrigkeit auferlegten und daher unfreiwillig geleisteten Eid versteht (z.B. al-

Bukhārī, *Manāḳib al-Anṣār*, B. 27; *Aimān*, B. 17; Muslim, *Imān*, Trad. 176).

Im *Ḳorʾān* kommen Ableitungen von der Wurzel *š-b-r* sehr häufig vor, zunächst in der allgemeinen Bedeutung geduldig sein. Muḥammad wird ermahnt, geduldig zu sein, wie die Gottesgesandten vor ihm (Sūra XXXVIII, 16, XLVI, 34; „denn Allāh's Bedrohungen werden erfüllt“, wird Sūra XXX, 60 hinzugefügt); den Geduligen wird doppelter Lohn verheissen (Sūra XXIII, 113, XXVIII, 54, vgl. XXV, 75). Sūra XXXIX, 16 heisst es sogar, dass die *šābirūn* ihren Lohn ohne *ḥisāb* (was hier im Sinne von Mass oder Beschränkung erklärt wird) erhalten werden.

Eine besondere Anwendung erhält der Begriff auf den heiligen Krieg (z.B. Sūra III, 140, VIII, 66); in dergleichen Zusammenhängen kann es durch Ausdauer, Beharrlichkeit wiedergegeben werden. In nahezu demselben Sinne wird auch der VIII. Stamm gebraucht, z.B. Sūra XIX, 66: „Diene ihm und beharre bei seinem Dienste“. Auch der III. Stamm kommt vor (Sūra III, 200; vgl. unten).

Sodann findet das Wort sich in der Bedeutung *Resignation*, z.B. in der Joseph-Sūra (XII, 18), wo Jakob bei der Nachricht vom Tode seines Sohnes sagt: „Jetzt ist *Resignation* angebracht“ (*fašabrun djamīlūn*).

Einige Male wird *šabr* mit *ṣalāt* koordiniert (Sūra II, 42, 148). Den Kommentatoren zufolge ist es an diesen Stellen gleichbedeutend mit Fasten, wobei auf die Bezeichnung des Monats Ramaḍān als *Shahr al-šabr* verwiesen wird.

Als Adjektiv kommt im *Ḳorʾān* *šabbār* vor, verbunden mit *shakūr* (Sūra XIV, 5 usw.); vgl. dazu al-Ṭabari, *Tafsīr*: „Wohl dem Knechte, der resigniert ist, wenn ihm Unglück zustösst, dankbar, wenn ihm Gnadengaben zuteil werden“; und Muslim, *Zuhd*, Trad. 64: „Wunderbar ist die Haltung des Gläubigen; ihm gereicht immer alles zum Besten: wenn ihm Erfreuliches begegnet, so ist er dankbar, und das gereicht ihm zum Besten; und wenn ihn Unglück trifft, so ist er resigniert, und auch das gereicht ihm zum Besten.“ — Die Begriffe *šabr* und *shukr* treten auch bei al-Ghazālī miteinander verbunden auf; vgl. unten.

In den Kommentaren zum *Ḳorʾān* spiegelt sich natürlich auch die spätere Begriffsentwicklung wieder; es ist schwer zu sagen, inwieweit diese Auffassungen schon dem *ḳorʾānischen* Sprachgebrauch zugrunde liegen. Jedenfalls ist der Begriff *šabr* in all seinen Bedeutungsschattierungen wesentlich hellenistisch, insofern er die stoische *ἀναισθησία*, die christliche Geduld und die asketische Selbstbeherrschung und Entsagung in sich schliesst; vgl. unten. Statt vieler anderer Erklärungen der Kommentatoren sei hier nur diejenige des Fakhr al-Dīn al-Rāzī gegeben (*Mafāṭih al-Ghaib*, Kairo 1278, zu Sūra III, 200). Er unterscheidet vier Arten von *šabr*: 1.) das Beharren bei der mühsamen Geistesarbeit in dogmatischen Dingen, z.B. der Lehre von *Tawḥīd*, *ʿAdl*, *Nubūwa*, *Maʿād* und bestrittenen Punkten; 2.) das Beharren beim Vollbringen der pflichtmässigen oder anempfohlenen gesetzlichen Handlungen; 3.) das Beharren beim Sich-Enthalten von verbotenen Handlungen; 4.) die *Resignation* bei Unglück usw. *Muṣābara* ist nach ihm die Anwendung des *šabr* auf den Mitmenschen (wie Nachbarn, Leute des Buches), das Abstehen von Rache, das *Amr bi ʿl-Maʿrūf wa ʿl-Nahy ʿani ʿl-Munkar* usw.

Der hohe Wert des *šabr* tritt auch darin zu-



tage, dass Allāh unter seinen schönen Namen auch den des *Ṣabūr* fuhr. Nach dem *Liṣān* (s. v. ṣ-b-r) ist *ṣabūr* ein Synonym von *ḥalīm*; mit dem Unterschied, dass der Sünder von seiten des *ḥalīm* keine Vergeltung zu gewärtigen hat, während er von seiten des *ṣabūr* einer solchen Schonung nicht sicher ist. Allāh's *Ṣabr* wird im *Ḥadīth* ins Superlative gesteigert in der Aussage, dass keiner geduldiger ist, als Er gegenüber demjenigen, was sein Gehör verletzt (al-Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 3).

Im *Ḥadīth* findet sich *Ṣabr* zunächst in allgemeinen Zusammenhängen wie: „Wer sich des *Ṣabr* beflüssigt, dem wird Allāh *Ṣabr* verleihen, denn *Ṣabr* ist das grösste Charisma“ (al-Bukhārī, *Zakāt*, B. 50; *Riḳāq*, B. 20; Aḥmed b. Ḥanbal, III, 93). Auch hier wird *Ṣabr* auf die Ausdauer im heiligen Kriege angewendet. Ein Mann fragte Muḥammad: „Wenn ich mich am *Djihad* beteilige mit meiner Person und Habe und getötet werde *ṣābiran* und resigniert, vorwärts drängend, ohne den Rücken zu wenden, werde ich dann in das Paradies eingehen? Da antwortete Muḥammad: „Ja“ (Aḥmed b. Ḥanbal, *Musnad*, III, 325). Weiter kommt das Wort hier vor im Sinne von Dulden, z.B. gegenüber der Obrigkeit: „Nach meinem Tode werdet ihr Dinge erleben, aber übet *Ṣabr*, bis ihr mich beim himmlischen Teich (*Ḥawḍ*) treffen werdet“ (al-Bukhārī, *Riḳāq*, B. 53; *Ṭibn*, B. 2; vgl. *Ḥikm*, B. 4; Muslim, *Imāra*, Trad. 53, 56 usw.). Gewöhnlich hat das Wort hier die Bedeutung von Resignation, wie in dem oft wiederkehrenden Ausspruch: „Der (wahre) *Ṣabr* zeigt sich beim ersten Schlag“ (*innama 'l-ṣabr 'inda 'l-sadmati 'l-ūla*, oder *awwalī sadmatin*, oder *awwalī 'l-sadmati*, al-Bukhārī, *Djānā'iz*, B. 32, 43; Muslim, *Djānā'iz*, Trad. 15; Abū Daūd, *Djānā'iz*, B. 22 usw.). Bezeichnend, auch in anderer Hinsicht, ist die Erzählung, wie eine epileptische Frau Muḥammad um seinen *Du'ā'* zu ihrer Heilung bittet; er antwortet ihr, wenn sie von ihrer Bitte abstehe und *Ṣabr* übe, werde ihr das Paradies zumteil (al-Bukhārī, *Marḍā*, B. 6; Muslim, *al-Birr wa 'l-Ṣila*, Trad. 54). — Oft kommt der Begriff in diesem Zusammenhang vor verbunden mit dem eigentlichen Ausdruck für Resignation, nl. *Iḥtisāb* (z. B. al-Bukhārī, *Aimān*, B. 9; Muslim, *Djānā'iz*, Trad. 11). Damit ist folgender *Ḥadīth kudsī* zu vergleichen: Wenn mein Knecht des Lichtes seiner beiden Augen beraubt wird, erstatte ich ihm dafür das Paradies (al-Bukhārī, *Marḍā*, B. 67; Aḥmed b. Ḥanbal, III, 283).

Schliesslich sei bemerkt, dass im kanonischen *Ḥadīth* höchst selten die Bedeutung „Entsagung“ vorkommt, welche in der ethisch-asketischen Mystik eine so grosse Rolle spielt (vgl. schon oben zu Sūra II, 42, 148). Das 20. Bāb von al-Bukhārī's *Kitāb al-Riḳāq* (das, wie das Kapittel *Zuhd* in den anderen Traditionssammlungen, die älteste Stufe dieser Richtung im Islām darstellt) hat in der *Tarḍjama*: . . . . „Omar hat gesagt: Wir haben das Beste unseres Lebens im *Ṣabr* gefunden.“ — Hier spürt man schon die hellenistische Sphäre, welcher die Entsagung die für den wahren Menschen, den Weisen, den Märtyrer passende Lebenshaltung war.

Was Korān und *Ḥadīth* über *Ṣabr* sagen, kehrt zum Teil in der ethisch-mystischen Literatur wieder; das Wort ist hier aber sozusagen zum Fachterminus geworden und zwar in hohem Masse, da *Ṣabr* dieser Geistesrichtung eben die Kardinaltugend ist. Ebenso wie bei anderen Hauptbegriffen (siehe die Reihe der Definitionen von

Ṣufi und Ṣūfismus in Nicholson's Aufsatz in *JR AS* 1906) finden sich auch zahlreiche Definitionen von *Ṣabr*, Definitionen, welche oft mehr auf Geistreichheit als auf das Erschöpfen des Begriffes gerichtet aber als blitzhelle Beleuchtungsmomente sehr zu schätzen sind. Al-Kušairi giebt in seiner *Risāla* (Bulāq 1287, S. 99 f.) folgende Sammlung: „Das Herunterschlucken von Bitterkeit ohne böse Miene“ (al-Djunaid). — „Das Sichfernhalten von unerlaubten Dingen, das Schweigen beim Dulden von Schicksalsschlägen, das Sichreichzeigen, wenn die Armut sich niederlässt in die Höfe des Lebensunterhaltes“. — „Das Beharren bei der geziemenden Haltung (*Ḥusn al-Adab*) unter Schicksalsschlägen“ (Ibn 'Aṭā). — „Sich beugen dem Schlage ohne Laut oder Klage“. — „Der *Ṣabbār* ist derjenige, der sich gewöhnt hat an plötzliche Konfrontierung mit verbotenen Dingen“ (Abū 'Oṭh-mān). — „*Ṣabr* besteht darin, dass man dem Leiden gute Gesellschaft leistet, alsob es Gesundheit wäre“. — „Das Beharren bei Gott und das Aufnehmen Seiner Schläge mit guter Miene und Gleichmut“ (Amr b. 'Oṭh-mān). — „Das Beharren bei den Bestimmungen des Buches und der Sunna“ (al-Khawwāṣ). — „Der *Ṣabr* der Mystiker (buchstäblich: Liebhaber) ist schwerer als derjenige der Asketen“ (Yahyā b. Mu'adh). — „Das Unterlassen der Klage“ (Ruwa'im). — „Hilfe zu suchen bei Gott“ (Dhu 'l-Nūn). — „*Ṣabr* ist wie sein Name“ (Abū 'Alī al-Daḳḳāk). — „Es gibt drei Arten von *Ṣabr*, *Ṣ* des *Mutaṣabbir*, des *Ṣābir* und des *Ṣābiṣ*“ (Abū 'Abd Allāh b. Khatif). — „*Ṣabr* ist ein Reittier, das nie stürzt“ (ʿAlī b. Abī Tālib). — „*Ṣabr* ist: nicht unterscheiden zwischen dem Zustand der Gnade und dem der Erprobung, in Ruhe des Geistes bei beiden; *taṣabbur* die Ruhe unter Schlägen, während man die schwere Erprobung fühlt“ (Abu Muḥammad al-Djunaid; vgl. *ṣṣṣṣṣṣ*).

Wie Wortspiele und Definitionen liebt diese Literatur auch das Hervorheben von begrifflichen Nuanzierungen mittels Präpositionen. Al-Shibli fragte einen Mann: „Welche Art von *Ṣabr* ist die schwerste für denjenigen, der sie übt? Er antwortete: „*al-Ṣabr fi 'llāh*“. Daraut al-Shibli: „Nein“. — Der Mann: „*al-Ṣabr f' llāh*“. — al-Shibli: „Nein“. — Der Mann: „*al-Ṣabr min 'llāh*“. — al-Shibli: „Nein“. — Der Mann: „Aber welche denn?“ Da sagte al-Shibli: „*al-Ṣabr ʿani 'llāh*“ und er fügte eine Erklärung hinzu, welche seinen Unterredner um seinen Geist zu bringen drohte (al-Kušairi, *Risāla*, S. 100, 9).

Al-Ghazālī handelt vom *Ṣabr* im IV. Teil des *Iḥyā'*, der die seligmachenden Tugenden beschreibt, Buch II. Wir sahen, dass schon im Korān *Ṣabr* und *Shukr* miteinander verbunden auftreten. Al-Ghazālī bespricht die beiden Begriffe zwar nacheinander im II. Buche, aber doch in innerem Zusammenhang. Er gründet die Kombination jedoch nicht auf den korānischen Sprachgebrauch, sondern auf die Maxime: Der Glaube besteht aus zwei Hälften: die eine ist *Ṣabr*, die andre *Shukr*. Das geht wieder zurück auf die Tradition: *Ṣabr* ist die Hälfte des Glaubens (vgl. die oben mitgeteilten Traditionen, welche auch *Ṣabr* und *Shukr* verbinden).

Al-Ghazālī fasst die Beschreibung von *Ṣabr* unter folgende Gesichtspunkte: 1.) die Vortrefflichkeit des *Ṣ*; 2.) sein Wesen und Begriff; 3.) *Ṣ* die Hälfte des Glaubens; 4.) Synonyme mit Bezug auf das Objekt des *Ṣ*; 5.) Arten von *Ṣ* hinsichtlich seiner Stärke und Schwäche; 6.) Meinungen über die Notwendigkeit von *Ṣ* und wie der Mensch des

Š. nie entrieten kann; 7.) Genesung des Š. und Hilfsmittel dazu. — Diese Einteilung ist wesentlich von Bar Hebraeus in seinem *Ethikon* für die *Mešāber-ānūlā* herübergenommen worden (s. A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus' Book of the Dew*, Leiden 1919, S. CXVII—CXIX).

Aus diesen Setktionen sei hier nur Folgendes hervorgehoben. Šabr besteht wie alle religiösen *Maḥamāt* aus drei Teilen: *Ma'āfa*, *Hāl* und *Amāl*. Die *Ma'ārif* gleichen dem Baume, die *Aḥwāl* den Ästen, die *Amāl* den Früchten. Von den drei Wesensklassen kommt Šabr nur den Menschen zu. Denn die Tiere werden von ihren Gelüsten und Trieben gänzlich beherrscht; die Engel dagegen sind ganz von ihrem Verlangen nach der Gottheit erfüllt, so dass keine Lust über sie Gewalt hat und folglich auch kein Šabr um diese zu beherrschen vonnöten ist. Im Menschen dagegen bekämpfen sich zwei Triebe (*Bā'ith*): der Trieb der Gelüste und der Trieb der Religion; ersterer wird vom Satan, letzterer von den Engeln angefacht. Šabr nun bedeutet das Beharren beim religiösen Trieb im Gegensatz zum sensuellen.

Šabr besteht aus zwei Arten: a) dem körperlichen, wie das Dulden von körperlichen Beschwerden, sei es aktiv, wie beim Verrichten von mühsamen Arbeiten, sei es passiv, wie beim Dulden von Schlägen usw.; diese Art ist löblich; b) dem seelischen, wie das Entsagen gegenüber den natürlichen Trieben. Nach seinen verschiedenen Objekten wird Šabr mit Synonymen wie *Iffa*, *Daḥṭ al-Nafs*, *Shuḍḍā'a*, *Hiḥm*, *Ša'at al-Šabr*, *Kitmān al-Sirr*, *Zuhd*, *Kanā'a* benannt. Aus diesem weiten Umfang des Begriffes ist es zu verstehen, dass Muḥammed, nach dem Glauben gefragt, antworten konnte: „*Imān* ist Šabr.“ Diese Art ist absolut löblich (*maḥmūd tāmm*).

In Bezug auf die grössere oder geringere Kraft ihres Šabr werden drei Klassen von Personen unterschieden: a) die ganz wenigen, bei welchen Šabr zum dauernden Zustand geworden ist; das sind die *Šiddīkūn*, die *Muḥarrabūn*; b) diejenigen, bei welchen die animalischen Triebe vorherrschen; c) diejenigen, bei welchen ein fortwährender Kampf zwischen den beiden Trieben besteht; das sind die *Mudjahidūn*; vielleicht wird Allāh sich ihnen zuwenden. — Einer der Gnostiker, sagt al-Ghazālī, unterscheidet drei Arten von *Šābirūn*: diejenigen, welche den Gelüsten entsagen, das sind die *Tā'ibūn*; diejenigen, welche sich in das decretum divinum ergeben; das sind die *Zāhidūn*; diejenigen, welche sich freuen über das, was Allāh über sie hereinbrechen lässt; das sind die *Šiddīkūn*.

In der 6. Sektion zeigt al-Ghazālī, wie der Gläubige unter allen Umständen Šabr braucht; a) bei Gesundheit und Wohlergehen; hier zeigt sich die enge Verbindung von Šabr und Dankbarkeit; b) bei allem, was nicht in diese Kategorie hineingeht, wie beim Erfüllen der gesetzlichen Pflichten, beim Sichenthalt von verbotenen Dingen, bei demjenigen, was dem Menschen wider seinen Willen zustoßt, von seiten seines Mitmenschen oder durch Gottes Fügung.

Da Šabr nun eine Bezeichnung für den Kampf zwischen den beiden Trieben ist, so besteht seine Genesung in allem, was den religiösen Trieb verstärken und den animalischen schwächen kann. Das Schwächen des animalischen Triebes geschieht auf dem Wege der Askese, durch das Vermeiden desjenigen, was diesen Trieb steigert, z. B. durch die Einsamkeit (*ʿAsla*), oder durch den Gebrauch

des Erlaubten, z. B. der Ehe. Das Steigern des religiösen Triebes geschieht a) durch das Erwecken der Begierde nach den Früchten der *Mudjahada*, z. B. mittels der Lektüre der Heiligen- oder Prophetenleben; b) dadurch dass, man diesen Trieb allmählich gewöhnt an den Kampf mit seinem Antagonisten, sodass schliesslich das Bewusstsein der Überlegenheit eine Wonne wird.

*Litteratur*: Ausser den im Art. angeführten Werken vgl. noch: *Dict. of the Techn. Terms*, I, 823 f.; M. Asin Palacios, *La mystique d'al-Gazzālī* in *Mél. F. O. Beyrouth*, VII, 75 ff.; R. Hartmann, *al-Kuscha'irīs Darstellung des Šūfismus*, *Türk. Bibl.*, XVIII (Berlin 1914), Register; L. Massignon, *Al-Hallāj martyr mystique de l'Islam* (Paris 1922), Index; ders., *Essai sur les origines . . . de la mystique musulmane* (Paris 1922), Index. (A. J. WENSINCK)

ŠABR oder ŠABIK, die Aloe, der eingetrocknete Saft aus den Blättern einer zu den Liliaceen gehörenden Gruppe von afrikanischen Aloe-Arten, ein schon von Dioskurides beschriebenes bitteres und stark abführendes Arzneimittel, das in der arabischen Medizin hochgeschätzt wird. Als die beste Art gilt heute noch die Aloe von Sokoṭrā. Eine gute Beschreibung der Pflanze gibt al-Dimashki (*Nukhbat al-Dahr*, ed. Mehren, S. 81), eine Beschreibung der Gewinnung des Harzes al-Nuwairi und nach den Lexx. Lane, *Lexicon*, II, 1645.

*Litteratur*: O. Warburg, *Die Pflanzenwelt*, III, 448; I. Löw, *Die Flora der Juden*, II, 148 ff.; Abū Maṣṣūr al-Muwaffaq, *Kit. al-Abniya ʿan Ḥaḳā'iq al-Adwiya*, ed. Seligmann, S. 164, Übers. von Abdul-Chalig Achundow (Halle 1893), S. 227; Ibn al-Baitār, Übers. von Leclerc, II, 361—367; E. Wiedemann, *Beitr.*, XLIX; *SBP MS*, 1916, S. 20. (J. RUSKA)

SABT, arabisches Äquivalent des hebräischen *Shabbāt*, als Bezeichnung des jüdischen Ruhetags. Nach Sūra IV, 153 ist der Sabbath den Juden am Sinai als verbindliches Gesetz auferlegt worden; nach Sura XVI, 125 denen „die betreffs desselben Meinungsverschiedenheit haben“, mit welchem Ausdruck nach den Kommentatoren entweder die Juden, oder — was wahrscheinlicher — die Juden und Christen gemeint sind. Sūra VII, 163—166, II, 61, IV, 50 enthalten Anspielungen auf eine Legende, nach der jüdische Sabbathübertreter zur Strafe in Affen (oder Schweine) verwandelt worden seien. Diese Geschichte soll sich zu Aila (am Roten Meere) unter der Regierung David's zugetragen haben.

Muḥammed hat das Sabbathgebot nicht übernommen, sondern es im Gegenteil ausdrücklich abgelehnt. Dass ihm die biblische Begründung desselben, dass Gott am 7. Tag von seiner Schöpfungsarbeit geruht habe, unsympathisch war, wird im Kor'an angedeutet (I, 37) und im Hadith mit besonderer Vorliebe ausgeführt, wie Goldziher in seiner unten zitierten Abhandlung nachweist. Gerade mit dieser angeblichen „Ruhe Gottes“ wird der den Juden ständig gemachte Vorwurf der anthropomorphistischen Vorstellung Gottes häufig gestützt. Und infolge der sich besonders in diesem Punkte immer mehr zuspitzenden Polemik gegen das Judentum bekam der 7. Tag in manchen Traditionen einen geradezu ungünstigen Charakter und wurde als „ein Tag des Verrates und Betrugs“ oder als ein für schlimme Dinge bestimmter Tag gekennzeichnet.

Dass andererseits der jüdische Sabbath das Vorbild für die Einrichtung des Freitagsgottesdienstes



abgegeben hat, dürfte als feststehend gelten. Die Tradition enthält darüber unzweideutige Zeugnisse (Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 111 f.). Und in ihrer späteren Entwicklung hat die Freitagsfeier manche dem jüdischen Sabbathgesetze entlehnte oder jedenfalls an diesen erinnernde Züge angenommen. Den Charakter eines Ruhetages aber hat der Freitag niemals erhalten. Weiteres unter DJUMĀ.

**Litteratur:** Ausser den Kommentaren zu den genannten Kor'anstellen vor allem I. Goldziher, *Die Sabbathinstitution im Islam (Gedenkbuch z. Erinnerung an D. Kaufmann, Breslau 1900)*, S. 86–105; derselbe, *Islamisme et Parsisme, R H R*, XLIII (1901), 27–28; Becker, *Zur Geschichte des islamischen Kultus in Der Islam*, III (1912), S. 378 ff. (= *Islamstudien*, Leipzig 1924, I, 477 ff.); W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* (Stuttgart 1922), S. 55 f. (J. L. PALACHE) SABTA. [Siehe CEUTA.]

**AL-SABTĪ**, AHMED B. DJAFAR AL-KHAZRAJĪ, ABU 'L-'ABBĀS AL-SABTĪ, Heiliger, bekannt durch seine Tugenden und seine Wunder, geboren zu Ceuta im Jahre 540 (1145/1146), und gestorben am Montag, dem 6. DJumādā II 601 (= 31. Januar 1205 nach den berichtigten Vergleichungstabellen) zu Marrakesh, wo er nahe dem Tazrüter Tore beerdigt wurde. Er studierte vor allem unter der Leitung von Abū 'Abd Allāh al-Fakhkhār, dem Schüler des berühmten Kaḍī 'Iyād von Ceuta. Er war so beredt, dass er alle, die mit ihm diskutierten, leicht überzeugte, und so fromm, dass er Tag und Nacht das Heilige Buch rezitierte; er empfahl, Almosen zu geben, und behielt von den zahlreichen Gaben, die er selbst empfing, nur soviel zurück, wie er und seine Familie für einen einzigen Tag brauchten. Er vergalt Böses mit Gutem und zeigte sich mitleidig gegen Witwen und Waisen. Am Anfang seiner Laufbahn wohnte er in einem *Funduk*, wo er lehrte; mit seinem Honorar sorgte er für die Bedürfnisse der fremden Schüler. Er ging durch die Strassen der Stadt, die Leute schulmeisternd und sogar diejenigen verprügelnd, welche nicht ihre *Ṣalāt* verrichteten.

Die Erinnerung an diesen Heiligen ist im Volksgedächtnis sehr lebendig geblieben, aber umwoben von zahlreichen Legenden. So wird berichtet, er habe die Einnahme von Ceuta durch die Christen vorausgesagt, wodurch seine Mitbürger für ihr schlechtes Verhalten ihm gegenüber bestraft werden sollten; die Legende behauptet, dass er nach seinem Weggange aus dieser Stadt von den Heiligen von Marrakesh sehr schlecht aufgenommen worden sei, aus Besorgnis, sein Kult könnte eines Tages den ihrigen verdunkeln; er ist in der Tat der Haupt-Patron dieser Stadt geworden. Aber seine Macht reicht viel weiter. Der Volksglaube in Marokko sieht in ihm den Herrn des Windes, denjenigen, den man auf dem Meere anruft, um einen Sturm zu beschwichtigen, und beim Getreideschwingen, um den nötigen Wind zu erregen. An sehr vielen Orten von Algerien und Marokko wird das erste Mass des neuen Korns ihm zu Ehren den Armen gegeben.

**Litteratur:** Ahmed Bābā, *Nail al-Ibtihādī* (Fās 1317), S. 31; al-Maḥḥarī, *Nafḥ al-Tīb*, Teilausg. von Dozy u. a. (*Analectes*, Leiden 1858–61), II, 68; vollst. Ausg. (Kairo 1302), IV, 355–61; *al-Dhakhira al-awla* (Algier 1921), S. 42; Ahmed b. Khalid al-Nāṣirī al-Salāwī, *al-*

*Istikṣā'* (Kairo 1312), I, 209; Ibn al-Muwakkīt al-Misliwī, *Taḥṣīl al-Anfās*, *al-Taḥṣīl*, *Abi 'l-'Abbās* (Fās 1336); ders., *al-Sa'āda al-abadiya fi 'l-Taḥṣīl bi-Maṣḥāhīr al-Haḍra al-Marrākushīya* (1341 d. H.), S. 115.

(MOH. BEN CHENEB)

**AL-SABU'**, *Ṣurat al-Sabu'*, Sternbild des Wolfes, und *Ṣurat Kīṭus Sabu' al-Kahr*, Sternbild des Cetus, *Kīroq*. (Vgl. al-Bīrūnī, *al-Kānūn al-Maṣ'ūdī*, Berl. Ms. Or. 8°, 275, fol. 207v und 220r + v). Die *Ṣurat al-Sabu'* besteht bei den Arabern, ganz nach dem Vorbilde des Ptolemaios, aus 19 Einzelsternen, von denen keiner mehr als 3. Grösse war. (Nach modernen Sternkatalogen sind die hellsten 2.8 und 2.9ter Grösse). Die Griechen nannten das Gestirn (unbestimmt) *τὸ ὄφιον* (= das Tier); aber schon den ältesten Babyloniern scheint der Begriff des „wütenden“ Tieres vorgeschwebt zu haben. Der Name ist im Sumerischen (mul) UR BE (= (mul) Ur-idim), babylonisch aber: *kakkab* *kalbu shēgū*, was „wütender Hund“ bedeutet (wohl „Wolf“ = Lupus + nordöstl. Centaurus); vgl. F. X. Kugler, *Sternkunde und Sternendienst in Babel*, Ergänzungen (Münster 1913/14, S. 28, 32, 223); *al-Sabu'*, das auch für Löwe gebraucht wird, ist im Arabischen wohl direkte Wiedergabe des griechischen *τὸ ὄφιον*; tatsächlich soll J. J. Scaliger auf seinem türkischen Planisphär dafür die Bezeichnung *al-Asada*, die Löwin, gefunden haben.

Ehemals dachte man sich das Tier in enger Verbindung mit dem Centaur. Dabei hielt der Centaur das Tier am Vorderfuss. Die Araber nannten dann die Sterne beider Bilder, wegen ihrer Häufung, *al-Shamūrikh* (= Palmzweig mit Dattelsbüschel, Weintraube).

**Litteratur:** L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen* (Berlin 1809), S. 278–280; Fr. W. V. Lach, *Anleitung zur Kenntnis der Sternnamen* (Leipzig 1796), S. 138 (mit Vorsicht zu gebrauchen). (C. SCHÖY)

**SĀBŪN**, die Seife, v. germ. *saipo* durch lat. *sapo* und *σαπών* als Lehnwort auch in den Orient gedungen. Nach Pauly-Wissowa, *Reall. d. klass. Altert.*, zweite Reihe III, Sp. 1112 haben die Alten unsere Seife nicht gekannt, bei Plinius bedeutet *sapo* ein Haarfarbemittel (*rutlandis capillis*), auch wohl medizinische Salben; zur Reinigung bediente man sich gewisser magerer Erden, die bisweilen mit Parfümen versetzt wurden. Es kann aber keinem Zweifel begegnen, dass die Seife im Laufe des Mittelalters neben andern schäumenden Waschmitteln in Gebrauch kam und ausser ihrer Verwendung zum Reinigen des Körpers und der Wäsche vielfache äusserliche Anwendung in der Medizin fand. Die Angaben über ihre Herstellung bei Lane, *Lexicon*, IV, 1649 muten ganz modern an; die „maghribinische Seife“, die nicht in Stücke geschnitten wird, sondern wie gekochte Stärke aussieht, ist offenbar die sog. Schmierseife.

**Litteratur:** Ibn al-Baitār, franz. Übers. v. Leclerc, II, 359; Abū Maṣṣūr Muwaffaq, *Kit. al-Abniya 'an Ḥaḳā'ik al-Adwiya*, ed. Seligmann, S. 166, Übers. von Abdul-Chalig Achundow, (Halle 1893), S. 228. (J. RUSKA)

**SĀBŪR**. [Siehe SHĀPŪR.]

**SĀBŪR** B. ARDASHĪR, ABŪ NAṢR, Wezīr des Būyiden Bahā' al-Dawla [s. d.]. Im Jahre 380 (990/991) wurde Sābūr zum Wezīr ernannt; er blieb aber nicht lange im Amte. Schon im folgenden



Jahre wurde er nämlich abgesetzt, bekam jedoch im Jahre 382 (992/993) seine frühere Würde zurück. Zu gleicher Zeit ernannte Baha al-Dawla auch Abu Mansūr b. Šālihān zum Wezir, und bis auf weiteres funktionierten beide als Wezire des būyidischen Emirs. Nach einiger Zeit begannen aber die dailamitischen Truppen Sābūr ihre Unzufriedenheit zu zeigen; sein Haus wurde ausgeplündert, und er selbst musste sich verstecken (383 = 993/994). Da sein Kollege Ibn Šālihān nicht geneigt war, das Wezirat allein zu verwalten, wurde Abu 'l-Kāsim 'Alī b. Aḥmed mit diesem Amt beauftragt; sobald aber die Dailamiten sich wieder beruhigt hatten, kam Sābūr zurück. Im Jahre 386 (996/997) ernannte ihn Bahā' al-Dawla abermals zum Wezir; diesmal blieb er nur ein paar Monate im Amte, worauf er sich nach al-Baṭiḥa begab. Damit hörte jedoch seine öffentliche Tätigkeit keineswegs auf, denn schon im Jahre 390 (999/1000) finden wir ihn wieder in Baghdād als Wezir Bahā' al-Dawla's. Im Muḥarram des folgenden Jahres (Dezember 1000) empörten sich die türkischen Söldner und verlangten die Auszahlung ihres Soldes, ehe sie ins Feld zögen. Sābūr musste fliehen; es entstanden Streitigkeiten zwischen den Türken und der übrigen Bevölkerung, wobei die Sunniten sich auf die Seite der ersteren stellten, und erst nach vielem Blutvergiessen gelang es, die Unruhen zu dämpfen. Nachdem Sābūr entflohen war, schrieb er an Bahā' al-Dawla und schob die Schuld an dem Vorgefallenen auf einen 'Aliden, Abu 'l-Ḥasan b. Yaḥyā, und dessen Genossen, worauf er bei Bahā' al-Dawla in Širāz erschien und sich von ihm die Erlaubnis erwirkte, jene festzunehmen. Als er aber sich nach Wāsiṭ begab, um diesen Plan zur Ausführung zu bringen, wurde er überlistet und musste darauf verzichten. Inzwischen versöhnte sich Abu 'l-Ḥasan mit Bahā' al-Dawla, und als Sābūr Anfang Džumādā I. 392 (Ende März 1002) in Baghdād erschien, hatte dieser seine Rolle ausgespielt, weshalb er noch in demselben Monat die Stadt verliess und sich wieder nach al-Baṭiḥa begab. Er starb im Jahre 416 (1025/1026). In der ersten Zeit seines Wezirats — im Jahre 381 (991/992) oder nach einer anderen Angabe erst im Jahre 383 (993/994) — hatte er eine grosse Bibliothek gegründet, der er mehr als 10000 Bände geschenkt haben soll. Diese bestand bis zum Einzug Tughrulbeg's in Baghdād, wo sie in Brand gesteckt wurde.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), IX, 54 f., 64, 67 f., 71, 90, 115, 119, 240; *The Historical Remains of Hilāl al-Sabi* (ed. Amedroz), siehe Index.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**ŠĀD**, der 14. Buchstabe des gewöhnlichen arabischen Alphabets (Zahlwert 90; vgl. den Artikel **ABJAD**). Wie sich die heute übliche Form des Šād aus der nabatäischen (der ursemitischen noch ziemlich nahestehenden) Gestalt des Buchstabens entwickelt hat, ist aus der Tafel I zu dem Artikel **ARABIEN; ARABISCHE SCHRIFT** zu ersehen. Seiner Aussprache nach war Šād schon in alter Zeit und ist es noch heute eine stimmlose, velarisierte (und nach Meinhof „gepresste“) alveolare Spirans, bei der im vorderen Teil der Zunge eine Längsrinne gebildet wird. Alle diese Momente (vielleicht mit Ausnahme des letztgenannten) hat schon Sibawaihi erkannt und beschrieben. Von unsern europäischen Lauten steht ihm das französische *s* in *son* am nächsten, wenn man den sogenannten

*Ṭbāḳ* (die Velarisierung; nach Meinhof mit gleichzeitiger „Pressung“) hinzufügt. — Übergang von *ṣ* in *š* (und weiterhin in *z*) hat Sibawaihi nur vor *d* beobachtet (z.B. *maṣṣār* statt *maṣṣar*); heute kommt er auch vor anderen stimmhaften Konsonanten vor (z.B. ägypt.-arab. *zuḡḡaiyar* < *zuḡḡaiyir*). Näheres bei Schaade, *Sibawaihi's Lautlehre* (s. Index). Vgl. ausserdem Mattson, *Études phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth* (Upsala 1911), S. 24 f. und besonders C. Meinhof, *Was sind emphatische Laute, und wie sind sie entstanden?* in der *Zeitschr. f. Eingeborenensprachen*, XI, 81—106 (namentlich S. 83—86). — Šād ist auch der Titel der XXXVIII. Sūra des Kor'an.

(A. SCHAADÉ)

**SĀ'D**, Glücksgestirn, eine in der arabischen Astronomie verbreitete Bezeichnung von kleinen Sterngruppen. Sie liegen alle in den drei benachbarten Sternbildern des Pegasus, des Wassermanns und des Steinbocks und bestehen meist aus zwei, bisweilen drei oder vier schwächeren Sternen. Vier Gruppen bilden vier aufeinander folgende Mondstationen, nämlich 22. *Sā'd al-dhābiḥ* = αβ im Steinbock, 23. *Sā'd bulā'* = μνξ im Wassermann, 24. *Sā'd al-Su'ūd* = βξ im Wassermann und 25. *Sā'd al-akhbiya* = γζπη im Wassermann. Weitere vier gehören zum Pegasus: *Sā'd al-Bahā'im* (εζ), *Sā'd al-Humam* (ζη), *Sā'd al-Nā'ir* (λμ) und *Sā'd al-Maṭar* (ηθ). Schliesslich *Sā'd al-Mulk* = ζο im Wassermann.

*Litteratur:* L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, S. 114, 191 ff., 289.

(J. RUSKA)

**SĀ'D** B. ABĪ WAḤḤA, arabischer General. Der vollständige Name seines Vaters lautet Mālik b. Wuhaib b. 'Abd Manāf b. Zuhra b. Kilāb b. Murra. Sā'd, der im Alter von siebzehn Jahren zum Islām übergetreten war (vgl. al-Bukhārī, *Manāḳib al-Anṣār*, B. 31; Ibn Mādja, *Sunan*, einleitendes Kapitel, B. 11) und zu den ältesten Genossen des Propheten gehörte, war bei diesem sehr beliebt; er gehörte zu denen, welchen das Paradies verheissen wurde (Aḥmed b. Ḥanbal, I, 193; II, 222) und beteiligte sich nicht nur an den Schlachten bei Badr und am Oḥod, sondern auch an den folgenden kriegerischen Unternehmungen. Als al-Muthannā b. Ḥāritha, der nach dem Abgang des Khālīd b. al-Walīd das Kommando in al-Hira führte, angesichts der drohenden Gefahr eines Zusammenstosses mit den Persern den Khalifen 'Omar um Verstärkung bat, zeigte dieser zuerst die Absicht, sich selbst an die Spitze des Heeres zu stellen, wahrscheinlich nur um dadurch den Eifer der Muslime anzuspornen, zog sich aber dann zurück und übertrug Sā'd den Oberbefehl, nach einer Angabe, weil Djarir b. 'Abd Allāh al-Badjalī, der schon nach al-'Irāq geschickt worden war, um die bedrängten Muslime zu unterstützen, sich dem Bekriten al-Muthannā nicht unterordnen wollte. Trotz seiner bewährten Tapferkeit und Tüchtigkeit hätte wohl auch der Beduine al-Muthannā, der erst nach dem Tode Muḥammed's den Islām angenommen hatte, sich wegen der bekannten Eifersucht der arabischen Stämme untereinander weniger zum Oberbefehlshaber geeignet als Sā'd, der einer alten mekkanischen Familie entspross und als einer der treuesten Anhänger des Propheten bekannt war. Mit einem grossen Heere zog Sā'd gegen die Perser und lagerte sich bei al-Kadisiya [s. den Art.] an der arabisch-persischen Grenze. Hier fand — wahrscheinlich in der ersten

Hälfte des Jahres 16 (Sommer 637) — ein gewaltiger Kampf statt, der mehrere Tage gedauert haben soll und dessen Einzelheiten von den arabischen Geschichtsschreibern bunt ausgeschmückt worden sind. Durch Krankheit war Sa'd verhindert, persönlich am Kampfe teilzunehmen, und musste sich auf die Leitung des Ganzen beschränken, was allerdings nicht ganz im Einklang mit der herkömmlichen arabischen Sitte stand. Nachdem der sāsānidische Heerführer Rustam gefallen war, endete das Gemetzel mit der völligen Niederlage der Perser, und Sa'd war nun Herr des ganzen arabischen Irāk. Auf die Dauer konnten die Perser auch al-Madā'in [s. d.], die Hauptstadt der östlich vom Tigris gelegenen Provinzen, nicht verteidigen. Der junge Sāsānidenkönig Yazdegerd musste fliehen und Sa'd seine Residenz überlassen. Als dieser in die Stadt einzog, erwarb er eine unermessliche Beute, und bis auf weiteres schlug er sein Hauptquartier in al-Madā'in auf. Am Ende desselben Jahres brachte sein Neffe Hāshim b. 'Uba b. Abi Waḳḳās den Persern eine blutige Niederlage bei Djalūlā [s. d.] bei.

In diese Zeit fällt auch die Gründung von Kūfa. Das Verdienst, hier ein starkes Heerlager geschaffen zu haben, das sich im Laufe der Zeit zu einer bedeutenden Stadt entwickelte, gebührt ebenfalls Sa'd, der auch zum ersten Statthalter der rasch aufblühenden Ansiedlung ernannt wurde. Dabei scheint er allerdings den Ansprüchen des Khalifen auf altererbte Einfachheit nicht ganz gerecht geworden zu sein. Jedenfalls wird berichtet, Sa'd habe sich einen prachtvollen Palast in Kūfa nach dem Muster des Ṭāk-i Khusrāw zu al-Madā'in bauen lassen; als aber 'Omar, der den schädlichen Einfluss des persischen Luxus auf die einfachen Sitten der Araber fürchtete, das erfuhr, soll er Sa'd einen harten Verweis erteilt haben und sogar den Palast durch Muḥammed b. Maslama in Brand haben stecken lassen. Schon im Jahre 20 (640/641) wurde Sa'd abgesetzt, weil die leichtsinnigen und unruhigen, aus allen möglichen Elementen — Arabern, Persern, Juden und Christen — bestehenden Bewohner von Kūfa ihn der Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit beschuldigten. Als Muḥammed b. Maslama im Auftrage des Khalifen in Kūfa erschien, um die Amtsverwaltung Sa'd's zu untersuchen, wagten allerdings nur ein Paar Personen es, gegen ihn aufzutreten. Nichtsdestoweniger wurde Sa'd abgesetzt und 'Amr b. Yāsir zu seinem Nachfolger ernannt; dieser blieb aber nur kurze Zeit im Amte, und ihm folgte al-Mughira b. Shu'ba [s. d.]. Die grossen militärischen und administrativen Verdienste Sa'd's wurden jedoch später von 'Omar gebührend anerkannt. Als dieser auf dem Sterbelager sechs von den bewährtesten Genossen Muḥammed's ermächtigte, binnen drei Tagen einen neuen Herrscher zu wählen, räumte er nämlich auch Sa'd einen Platz in dem Kreise seiner Vertrauensmänner ein und soll noch hinzugefügt haben, dass er, falls Sa'd nicht mit dem Khalifate bedacht werde, dem künftigen Khalifen empfehlen möchte, ihn durch eine Statthalterschaft zu entschädigen, weil er weder wegen Inkompetenz noch betrügerischen Verfahrens von seinem Posten entfernt worden sei. Diesem Winke folgend, gab ihm 'Othmān im Jahre 25 (645/646) die Statthalterschaft von Kūfa zurück; auch diesmal wurde er aber nach kurzem wieder abgesetzt, und seine Stelle erhielt al-Walid b. 'Uḳba. Nach der Ermordung 'Othmān's wurde

Sa'd aufgefordert, als Thronprätendent aufzutreten, lehnte es aber ab, weil er in Ruhe leben wollte, und war auch nicht geneigt, irgend welche Schritte zu tun, um Rache an den Mördern zu nehmen. Als 'Alī zum Khalifen erkoren wurde, weigerte ihm Sa'd die Huldigung und zog sich auf sein Gut in al-Aḳīk zurück, wo er bis zu seinem Tode fern von der Politik lebte, worüber einer seiner Söhne ihm Vorwürfe machte (Muslim, *Zuhd*, Trad. 11; Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, I, 168, vgl. 177). Nach der gewöhnlichen Angabe starb er im Jahre 50 (670/671) oder 55 (674/675) im Alter von einigen siebzig Jahren. Er soll grosse Reichtümer hinterlassen haben und wurde in Medina begraben.

*Litteratur:* Ibn Sa'd, *Ṭabaḳāt* (ed. Sachau), III, 1, 97 ff., VI, 6; Ibn Hishām (ed. Wüstenfeld), s. Index; al-Balādhuri (ed. de Goeje), s. Index; al-Ṭabari (ed. de Goeje), passim; Ibn al-Athir, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), s. Index; ders., *ʿUṣṣ al-Ghāba*, II, 290 ff.; Ibn Hajar, *al-Iṣṣāba*, II, N<sup>o</sup>. 4086; al-Nawawī (ed. Wüstenfeld), S. 275 f.; al-Ya'qūbi (ed. Houtsma), s. Index; al-Wāḳidī (Wellhausen's Übersetzung), s. Index; Muḥibb al-Dīn al-Ṭabari, *al-Riṣāla al-nādira* (Kairo 1327), I, 17 ff., II, 292 ff.; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 70 ff., 95 ff.; Caetani, *Annali dell' Islām*, s. Index.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**SAD** B. MU'ADH B. AL-NUMAN B. IMRU' AL-KAYS B. ZAID B. 'ABD AL-AḤḤAL AL-ANṢĀRĪ AL-AWSĪ, Zeitgenosse Muḥammed's. Sa'd war Oberhaupt der grossen Sippe der Banū 'Abd al-Aḥḥal in Medina. Von Muṣ'ab b. 'Umayr, der die zwölf medinischen Teilnehmer an der ersten Zusammenkunft bei al-Aḳaba [s. d.] begleitete, als sie nach Hause zurückkehrten, und dort eine erfolgreiche Propaganda für den Islām betrieb, wurde auch Sa'd für die neue Lehre gewonnen. Von Anfang an betätigte er grossen Glaubenseifer, und als Muḥammed eine Expedition gegen Buwāṭ unternahm, ernannte er Sa'd (oder nach einer anderen Angabe al-Sā'ib b. 'Othmān b. Maẓ'ūn) zu seinem Stellvertreter in Medina. In der Schlacht bei Badr trug Sa'd die Fahne, und am Uḥud nahm er sich neben Sa'd b. 'Ubāda [s. d.] des Propheten an, als dieser verwundet wurde. Ebenso wie Sa'd b. 'Ubāda und Usaid b. Huḍair protestierte er gegen die Unterhandlungen Muḥammed's mit den Ghatafān im Grabenkriege, wurde aber bald darauf durch den Pfeil eines Kuraishiten an der Hand schwer verwundet. Nach dem Abzug der Verbündeten beschloss Muḥammed sich die lästigen Banū Kuraiza vom Halse zu schaffen und begann sie in Medina zu belagern, obgleich ihr einziges Verbrechen nur darin bestand, dass sie während des Grabenkrieges die Neutralität gewahrt hatten. Die Unterhandlungen, die sie nach kurzem mit dem Propheten anknüpfen mussten, endeten damit, dass sie sich auf Gnade und Ungnade ergaben, wahrscheinlich in der Hoffnung, sich durch Vermittlung ihrer früheren Bundesgenossen, der Awsiten, erretten zu können. Als Muḥammed diese fragte, ob sie einem Mann vom Stamme Aws die Entscheidung überlassen wollten, erklärten sie sich damit einverstanden. Dann wurde aber Sa'd, der tödlich verwundet in der Moschee lag, wo er von einer Frau gepflegt wurde, zu Rate gezogen, und nachdem er dem Propheten und sämtlichen Anwesenden das Versprechen abgenommen hatte, sich unter allen Umständen in seine Entscheidung zu fügen, erklärte er, dass die Män-



ner getötet, die Frauen und Kinder zu Sklaven gemacht und die Güter verteilt werden sollten. Am folgenden Tage wurde das Urteil vollzogen. Mehr als 600 Juden sollen dabei das Leben für ihren Glauben geopfert haben, und kurz darauf erlag auch Sa'd seiner Wunde; er wird in der Tradition als ein erklärter Glaubensheld dargestellt.

*Litteratur:* Ibn Sa'd, ed. Sachau, III II, 2—13; Ibn Hishām (ed. Wüstenfeld), 290, 322, 344, 433, 439, 445, 674, 697; al-Ṭabari (ed. de Goeje), passim; Ibn al-Aṭḥir, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), siehe Index; derselbe, *Uṣd al-Ghāba*, II, 296 ff.; Ibn Ḥaǧǧar, *al-Iṣāba*, II, N<sup>o</sup>. 4096; al-Nawawī (ed. Wüstenfeld), S. 276 ff.; al-Ya'qūbī (ed. Houtsma), II, 52, 53; al-Wāḳidī (Wellhausen's Übersetzung), Index; Caetani, *Annali dell' Islām*, siehe Index; A. J. Wensinck, *Mohammed in de Joods te Medina* (Leiden 1908), S. 171—173. (K. V. ZETTERSTÉEN)

SA'D B. MUHAMMED. [Siehe HAJSA BAISA.]

SA'D B. UBADA B. DULAIM B. HĀRITHA B. AḤI HAZIMA B. HĀLABA B. ṬARIF AL-KHAZRAJĪ, Zeitgenosse Muḥammed's. Der vornehme und wohlhabende Sa'd gehörte zu den wenigen Schreibkundigen im damaligen Arabien; im übrigen war er auch als tüchtiger Schwimmer und Bogenschütze bekannt. In der Geschichte des Islāms begegnet uns sein Name zum ersten Mal in den Berichten über die zweite Zusammenkunft bei al-'Aḳaba [s. d.], wo er unter den neun Khazradjiten erwähnt wird, die zu Vertrauensmännern (*Naṣīb*) der Neubekehrten gewählt wurden. Dann geriet er in die Hände der Mekkaner und wurde von ihnen schwer misshandelt; nur durch Vermittlung zweier mekkanischer Freunde, denen er selbst wertvolle Dienste geleistet hatte, gelang es ihm, sich zu retten. Während der Expedition Muḥammed's gegen al-Abwā' [s. d.] blieb Sa'd als sein Stellvertreter in Medina. An dem Treffen bei Badr nahm er nach den zuverlässigsten Angaben nicht teil; dagegen machte er die Schlacht am Uhud mit, wo er sich neben Sa'd b. Mu'adh des verwundeten Propheten annahm. Auch in den übrigen kriegerischen Unternehmungen Muḥammed's erwies er sich als ein überaus energischer Vorkämpfer für den Islām und erschien mehrmals als Fahnenträger. Insbesondere zeichnete er sich durch grosse Freigebigkeit aus. Während der Belagerung der Banu 'l-Naḍir verteilte er auf seine Kosten Datteln unter die Muslime; auch die Belagerer der Banū Kuraiza wurden von ihm in gleicher Weise mit Lebensmitteln versehen, und die Expedition nach Tabūk unterstützte er durch eine besonders reichliche Spende. Als der Prophet mit den beiden Häuptlingen der Ghatafan im Grabenkriege, 'Uyaina b. Ḥiṣn und al-Hārith b. 'Awf, heimliche Unterhandlungen anknüpfte und ihnen ein Drittel der bevorstehenden Dattelernte von Medina versprach, wenn sie wegziehen wollten, womit die Ghatafan sich einverstanden erklärten, stiess sein Plan auf Widerstand seitens der kriegerisch gesinnten Muslime, und als die eigentlichen Gegner dieses Versuches, eine friedliche Verständigung herbeizuführen, werden Sa'd b. 'Ubāda, Sa'd b. Mu'adh und Usaid b. Ḥudair genannt. Auch bei dem geplanten Zug nach Mekka, der zum Vertrag von al-Hudaibiya führte, trat die Energie und Kampflust Sa'd's deutlich zutage. Obschon er darauf bestand, dass Muḥammed gehörige Vorsichtsmassregeln treffen und die Muslime mit den nötigen Waffen versehen sollte, weigerte sich der Prophet doch, seinem Rat zu folgen. Seit

dem Tode des 'Abd Allāh b. Ubaiy [s. d.] war Sa'd unstreitig das Oberhaupt der Khazradjiten, und es darf deshalb nicht Wunder nehmen, dass er zum Nachfolger des Propheten vorgeschlagen wurde. Sobald das Gerücht vom Tode Muḥammed's sich in Medina verbreitet hatte, versammelten sich die Aws und Khazradj; Sa'd ergriff das Wort und befürwortete irgend einen unter den Anṣār. Die meisten Anwesenden neigten schon dahin, ihm selbst sofort zu huldigen; dann erschienen aber andere Gläubige, vor allem Abū Bekr und 'Omar, und nach ziemlich hitzigen Verhandlungen, die in offenen Kampf überzugehen drohten, empfing Abū Bekr die Huldigung als Khalife. Von da an zog sich Sa'd zurück und begab sich später nach Ḥawrān, wo er „drittehalb Jahre nach dem Regierungsantritt 'Omar's“, d. h. etwa im Jahre 15 (636/637) starb.

*Litteratur:* Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* (ed. Sachau), III/II, 142—145; VII/II, 115 f.; Ibn Hishām (ed. Wüstenfeld), siehe Index; al-Ṭabari (ed. de Goeje), passim; Ibn al-Aṭḥir, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), siehe Index; derselbe, *Uṣd al-Ghāba*, II, 283—285; Ibn Ḥaǧǧar, *al-Iṣāba*, II, N<sup>o</sup>. 4066; al-Nawawī (ed. Wüstenfeld), S. 274 f.; al-Ya'qūbī (ed. Houtsma), I, 267; II, 136, 137; al-Wāḳidī (Wellhausen's Übersetzung), Index; Caetani, *Annali dell' Islām*, siehe Index.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

SA'D B. ZANGĪ, einer der salghuridischen Atābeg von Fārs. Dem *Ta'rikh-i Guzide* zufolge erhob er beim Tode seines älteren Bruders Takla b. Zangī Anspruch auf den Thron; sein Anspruch wurde aber von seinem Vetter Ṭuǧhril angefochten, dessen Vater Ṣunḳur, der ältere Bruder von Sa'd's Vater, die Dynastie begründet hatte. Ṭuǧhril hielt den Königstitel neun Jahre lang aufrecht. Während dieser ganzen Zeit dauerte der Kriegszustand zwischen ihm und seinem Vetter an, ohne zu einem entscheidenden Erfolge für einen von beiden zu führen. Das Land wurde verwüstet und entvölkert, keiner wollte mehr seinen Acker bestellen, und Seuchen und Hungersnot suchten das Volk heim. Im Jahre 599/600 (1203) nahm Sa'd schliesslich seinen Vetter gefangen und bestieg den Thron von Fārs. Am Anfang seiner Regierung drückte die Hungersnot noch so schwer aufs Land, dass die Starken die Schwachen erschlugen und aufassen; und selbst als die Hungersnot nachliess, blieben die Seuchen zurück. Aber Sa'd stellte nach und nach den Wohlstand seines Volkes wieder her. Nachdem ihm dies gelungen war, nahm er den Shabānkāra's Kirmān ab. Im Jahre 612/13 (1216) drang er in den 'Irāḳ ein, wurde aber durch das Heer des Sultans Muḥammed Khwārizmshāh gefangen genommen. Um seine Freiheit wiederzugewinnen, musste er zwei Drittel des Jahreseinkommens seines Reiches als Lösegeld entrichten, Iṣṭakhr und Ushkunwān abtreten und in die Zahlung eines Jahrestributes einwilligen. Bei seiner Rückkehr nach Shirāz widersetzte sich sein Sohn Abū Bekr, der sich während seiner Gefangenschaft des Thrones bemächtigt hatte, seiner Wiedereinsetzung. Es kam zu einer Schlacht zwischen Vater und Sohn, Sa'd wurde durch einen Pfeilschuss am Auge verwundet, aber die Bürger von Shirāz liessen ihn bei Nacht in die Stadt hinein, sodass er seinen Sohn ergreifen und ins Gefängnis werfen lassen konnte. Als Sultan Djalāl al-Dīn Khwārizmshāh bei seiner Rückkehr von Indien 1224 durch Fārs hindurch kam, verwandte er sich zu Gunsten Abū



Bekr's und vermochte Sa'd dahin zu überreden, dass er seinen Sohn freiließ.

Sa'd b. Zangi starb 629/630 (1231) oder wie Mirkhwānd berichtet, am 21. Djumādā I 623 (20. Mai 1226) nach einer Regierung von 28 (22) Jahren. Hierbei ist der Zeitabschnitt nicht eingerechnet, während dessen er mit Tughril b. Šunqur um den Thron stritt.

Ihm folgte in der Herrschaft sein Sohn Abū Bekr.

*Litteratur:* Hamd Aliāh Mustawfi al-Ḳazwīnī, *Tārīkh-i Guzida* (Gibb Memorial Series); Mir Khwānd, *Rawd al-Safā* (Tehran, lithographierte Ausgabe 1266), I, 176; Djuwainī, *Tārīkh-i Dīhān-Gushā* (GMS), II, 90, 150 f., 202; Muhammad al-Nasawī, *Histoire du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti*, Übers. Houdas (Paris 1895), S. 5 f., 24 ff., 33 f. (T. W. Haig)

SA'D AL-DAWLĀ. [Siehe ḤAMDĀNIDEN.]

SA'D AL-DĪN. [Siehe SA'DIYA.]

SA'D AL-DĪN B. ḤASAN DJĀN. [Siehe KHOJJA EFENDI.]

SA'D AL-DĪN ḤAMAWĪ, MUḤAMMED B. AL-MU'AIYAD B. ABI 'L-ḤASAN B. MUḤAMMED B. ḤAMAWAIH, berühmter Šūfī, geboren im Jahre 587 (1191) oder 595 (1198/99). Der Beiname Ḥamawī hat nichts mit der Stadt Ḥamā zu tun, sondern ist von dem Namen seines Urgrossvaters Ḥamawaih oder Ḥamōye abgeleitet; in einigen alten Texten findet sich die korrektere Form Ḥamūyī (*h-m-w-y-y*). Nach al-Yāfi stammte er aus Djuwain. In noch jugendlichem Alter schloss er sich in Khwārizm der *Dhahabiya-i Kubrawiya* genannten Derwischgruppe an, die sich um den grossen Šūfī Nadjm al-Dīn Kubrā gebildet hatte, und wurde einer der zwölf grossen *Khalifa* des *Shaikh*. Wie viele Schüler des letzteren wanderte er während der Mongolenherrschaft aus. Nachdem er in Syrien, im *Djabal Kāsiyūn*, ein zurückgezogenes und frommes Leben geführt hatte, kehrte er nach Khorāsān zurück und liess sich in Bahrābād nieder. Er starb am 10. Dhu 'l-Hidjdja (am Tage des *'Id al-Kurbān*), u. zw. nach dem *Tārīkh-i Guzida* im Jahre 658 d. H. (16. Nov. 1260) und nach den *Nafahāt al-Uns* (deren Angaben auf al-Yāfi beruhen) im Jahre 650 (11. Febr. 1252). Sein Grab befindet sich ebenfalls in Bahrābād.

Sa'd al-Dīn war einer der berühmtesten Mystiker seiner Zeit. An seinen mystischen Zusammenkünften hat Šadr al-Dīn Ḳonyewī in seiner Jugend teilgenommen; al-Yāfi spricht ebenfalls von seinen Schülern, seinen Wundern und den Aussprüchen, die man ihm zuschrieb. In den Sammlungen von legendenhaften Lebensbeschreibungen kann man lesen, dass seine Seele dreizehn Tage lang seinen Körper verlassen habe. Sa'd al-Dīn hat mystische Gedichte in arabischer und in persischer Sprache gemacht, besonders *Rubā'īs*; ausserdem ist er der Verfasser einiger Abhandlungen über den *Taşawwuf* wie des *Maḥbūb al-Awliyā* und *Sadjanjal al-Arwāḥ wa-Nuḳūsh al-Awāḥ*; nach Ḥādjīdī *Khalifa* ist das letztere Werk in Himṣ verfasst worden. Übrigens sind diese Abhandlungen nach der Meinung mehrerer muḥammedanischer Autoren, die über die Mystik handeln, wegen der grossen Anzahl von versteckten Anspielungen sehr dunkel.

Sein Sohn SULTĀN AL-MUḤADDITHIN ŠADR AL-DĪN IBRĀHĪM war von dem Emīr Nawrūz aus Bahrābād herbeigerufen worden, als sich Ghāzān-Khān zum Islām bekehrte (Dawlatshāh, ed. Browne, S. 214, nach Banākīti). Bis zum elften Jahrhundert der Hidjra treffen wir in Bahrābād Derwische, de-

ren *Silsila* auf Sa'd al-Dīn zurückgeht; unter ihnen befindet sich Mu'īnī-i Djuwainī, der Verfasser einer Nachahmung des *Gulistān* (Dawlatshāh, S. 241). Der von Nawā'ī erwähnte Šūfī Mawlānā Sa'd al-Dīn aus Bahrābād trug fortwährend die Ansprüche des *Shaikhs* vor. Die Tradition der Yasawī betrachtet ihn mit Unrecht als einen der *Khalifa*s des Ahmed Yasawī.

*Litteratur:* al-Yāfi 1, *Mir'āt al-Ijānan* (Hs. der Nūr-i 'Othmānī Nr. 3416); Djāmī, *Nafahāt al-Uns* (Calcutta 1858), S. 492 ff. (S. 485 der gedruckten türkischen Übersetzung); Hidāyat (Ridā Ḳulī Khān), *Riyād al-'Arifin*, S. 83; Mawlānā Ghulām Sarwar Lāhawri, *Khazinat al-Asfiyā* (Cawnpur 1902), II, 270; *Tārīkh-i Guzida* (Gibb Mem. Series, Bd. XIV), S. 790; Hamd Allāh Mustawfi, *Nuḥat al-Ḳulūb* (Gibb Mem. Series, Bd. XXIII), S. 150, 174; Ḥādjīdī Mirzā Ma'sūm *Tarwīkh al-Ḥakā'ik* (Teherān 1316), II, 152; Ḥādjīdī *Khalifa*, *Kashf al-Zunūn*, ed. Flügel, III, 77, 582; ed. Bülak, I, 427; Flügel, *Die Arab., Pers. u. Türk. Hss. der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, I, 611; Nawā'ī, *Nawā'im al-Maḥabba* (Übers. und Forts. der *Nafahāt al-Uns*), Hs. der Bibliothèque Nationale Nr. 316; Köprülü Zāde Fu'ād, *Ilk Mutaşawwifler* (Konstantinopel 1918), S. 42.

(KÖPRÜLÜ ZĀDE FU'ĀD)

SA'D AL-DĪN KÖPEK oder GÖBEK (in den alten Texten und Inschriften: *K-w-b-k b. Muḥammed*), sehr wichtige Persönlichkeit in der Geschichte der kleinasiatischen Seldjūken. Nach einer Überlieferung soll er sich selbst erst zum Islām bekehrt haben; aber dem widerspricht die Tatsache, dass sein Vater den Namen Muḥammed führte. Seine Herkunft und das Datum seiner Geburt sind uns unbekannt. Zuerst sehen wir ihn als *Tardjūmān* in dem Palast des 'Alā' al-Dīn Kaikobād und in der Folge als *Mīmār* bei den Bauten 'Alā' al-Dīn's zu Ḳobādābād (siehe über diesen Ort und über die dortigen Bauten: Khalil Edhem, *Kaishariye Shehri*, Konstantinopel 1334, S. 50) sowie als Emīr *Shikār*. Da das Amt des Emīr *Shikār* in den Seldjūkenpalästen sehr wichtig war, können wir daraus schliessen, dass Sa'd al-Dīn schon während der Regierung des 'Alā' al-Dīn zu den angesehensten Persönlichkeiten des Staates zählte. In einer Ebene drei Stunden von Ḳonya, am Wege von dieser Stadt nach Aḳ-Sarai, liegt ferner ein grosser *Khān*, den Sa'd al-Dīn erbauen liess und dessen innere Räumlichkeiten im letzten Lebensjahr 'Alā' al-Dīn's (634 = 1237) vervollständigt wurden. Auch dies spricht dafür, dass Sa'd al-Dīn zu diesem Zeitpunkt bereits eine bedeutende Stellung einnahm. Aber erst in den ersten Regierungsjahren des Ghīyāth al-Dīn Kaikhūsraw hat Sa'd al-Dīn eine wichtige Rolle in der Geschichte gespielt. Er hatte sich dem Ghīyāth al-Dīn angeschlossen und dessen Thronbesteigung statt jener des 'Izz al-Dīn Kılıdī Arslan begünstigt; auch ist es seinem Einfluss zuzuschreiben, dass der Gouverneur von Siwās Ḥusām al-Dīn Kīr-Khān, einer der Emīre von Khwārizm, die sich zu den Seldjūken geflüchtet hatten, unter der Anklage, zu der Partei des 'Izz al-Dīn zu gehören, ins Gefängnis geworfen wurde. Infolge dieses Ereignisses verwüsteten die Emīre von Khwārizm, die in Kleinasien sassen, mit Tausenden von Khwārizmiern das Seldjūkenreich und gingen dann nach Syrien und Mesopotamien, wo sie nach zahlreichen Abenteuern schliesslich

völlig vernichtet wurden; siehe Kamāl al-Dīn (Ibn al-ʿAdīm), *Tārīkh Ḥalab*, Teilübers. v. Blochet u. d. T. *Histoire d'Alep*, Paris 1900, S. 211; Köprülü Zāde Fuʿād, *Anadoluda İstāmīyet*, S. 60. Sa'd al-Dīn wurde mit den vornehmsten Emiren aus der Zeit ʿAlā' al-Dīn's der Mitschuldige des Sultans, als dieser seine eigne Schwiegermutter, Malika ʿĀdīliya, und deren beide Söhne hinrichten liess; auf diese Weise erlangte er grossen Einfluss. Zu Unrecht machen Ibn Bibī und die von ihm abhängigen Historiker den Sa'd al-Dīn allein für diese Verbrechen verantwortlich, welche in den Jahren 634/35 (1238/39) fortgesetzt wurden. Da die öffentliche Meinung aufs schwerste durch diese Geschehnisse erregt war, wurde Sa'd al-Dīn Köpek zum Führer eines Kriegszuges ernannt. Im Monat Dhu 'l-Hiǧdja 635 (Juli-August 1238) nahm er Shumaiṣhāt ein. Dank dem Einfluss, welchen dieser Sieg ihm verschaffte, konnte er einige grosse Emire wie Husām al-Dīn Kaīmārī und Kamāl al-Dīn Kāmyār aus dem Wege räumen lassen. Aber der Sultan, der einerseits den allgemeinen Widerwillen gegen seine eigne Person zu beschwichtigen hoffte, indem er die ganze Verantwortlichkeit auf Sa'd al-Dīn warf, und der andererseits sich eines Mitschuldigen entledigen wollte, der ihm gefährlich zu werden drohte, liess ihn verräterisch umbringen. Ibn Bibī berichtet über dieses Ereignis ausführlich. Vgl. auch den Artikel KAİKHUSRAW II. (Bd. II. 684).

Der grosse, oben erwähnte Khān des Sa'd al-Dīn ist beim Volk unter dem Namen Zāzādīn Khān bekannt. Dieses grossartige Bauwerk, welches 60—70 Meter in der Länge und 60 Meter in der Breite misst, liegt jetzt in Trümmern. An der Aussen-Pforte befindet sich eine Inschrift aus dem Jahre 634 (1236/37), die Ghīyāth al-Dīn Kaikhusrāw gewidmet ist. — Die Überlieferung will, dass Köpek Oghlu, der während der Regierung des Sultans Mehmed I. eine gewisse Rolle in der Geschichte von Amasia gespielt hat, ein Enkel von Sa'd al-Dīn sei. Auch gibt es bei dem Ort, der heute Köpek Köyi heisst, ein *Čiftlik*, das dieser Familie gehört haben soll. Jedoch entbehrt diese Behauptung klarer Beweise.

*Litteratur* (ausser den im Text erwähnten Werken): Houtsma, *Recueil de Textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, III u. IV (Leiden 1902), s. Index; Khalil Edhem, *Kaṣariye Shehri* (Konstantinopel 1334), S. 73 f.; Nedjib ʿĀṣim u. Mehmed ʿĀrif, *Othmanlı Tārīkhī* (Konstantinopel 1335), S. 443; *Konya Rehberi* (Konstantinopel 1229). (KÖPRÜLÜ ZĀDE FUʿĀD)

**SA'D AL-FIZR**, Name einer grossen Abtheilung des Stammes Tamīm. Der merkwürdige Name Fizr hat keine befriedigende Erklärung gefunden, und der Philologe Abū Maṣṣūr al-Azharī behauptet, niemals jemand getroffen zu haben, der ihn erklären konnte. Einige Lexikographen erklären ihn als „mehr als eins“, andere als „Ziegen“; aber wir können annehmen, dass Ibn Duraid recht hat, wenn er das Wort von dem Verb *fazara* mit der Bedeutung „spalten“ ableitet, und dass *Fizr* einen „Splitter“ oder ein „Bruchstück“ bedeutet. Die arabischen Genealogen nennen als gemeinsamen Ahnherrn Sa'd b. Zaid Maṣṣūr b. Tamīm und erzählen folgende Geschichte, um den seltsamen Namen zu erklären: Sa'd hatte sehr viel Vieh. Er befahl seinen Söhnen, die von verschiedenen Müttern stammten, die Tiere zur Weide zu treiben. Als die Söhne sich weigerten, veranlasste er

Leute von dem verwandten Stamme Mālik b. Zaid Maṣṣūr, die Kamele zu rauben. Dann, als nur noch Ziegen übrig waren, gab er seinen Söhnen denselben Befehl, doch sie weigerten sich wieder, die Tiere zu weiden. In seinem Zorn rief er Araber jedweden Stammes zusammen (oder — nach einer andern Version — brachte er seine Tiere auf die Messe von ʿUkāz) und liess jeden eine Ziege als Beute mitnehmen (*intahaba*), erlaubte aber niemandem, mehr als eine zu nehmen. So wurden die Ziegen über das ganze Land verstreut, und das soll der Ursprung der Redensart sein: „Ich werde es nicht tun, bis die Ziegen von al-Fizr (wieder zu einer Herde vereint sind)“, wobei vermutlich angenommen ist, dass die Ziegen das *Wasm* (Brandmal) des Stammes trugen. Der ganzen Geschichte liegt wohl die Beobachtung zugrunde, dass Teile des Stammes Sa'd al-Fizr über ganz Ost-Arabien zerstreut waren. Der Stamm Tamīm wird im frühesten Altertum erwähnt, Jahrhunderte früher, als die arabischen Genealogen es sich träumen liessen; die auf die Tamīm bezüglichen Genealogien sind denn auch noch weniger historisch, als die anderer Stämme und können uns höchstens lehren, welche von den Stämmen kurz vor und kurz nach der Einführung des Islām sich unter einander verwandt fühlten. Der Dichter al-Akḥḥāl sagt: „In jedem Wādi sind Sa'd“, womit er auf ihre grosse Verbreitung hinwies. Von den vielen Unterstämmen der Sa'd al-Fizr, die von den Genealogen erwähnt werden, scheinen nur die Anspruch auf reine Abstammung gehabt zu haben, die sich von Sa'd's Söhnen Ka'b und al-Hārith herleiteten. Die Nachkommen der andern Söhne, ʿAbdshams, Djuṣham, ʿAwf, ʿUwāfa und Malik, wurden die „Abnāʾ“ genannt. Man zog die Reinheit ihrer Herkunft in Zweifel; sie sassen in Bahraïn und hatten sich, als die Provinz unter persischer Herrschaft stand, stark mit persischen Ansiedlern untermischt. Was die Zahl anlangt, waren die Sa'd vielleicht der grösste arabische Stamm. Deshalb spielten sie eine grosse Rolle in den Kriegen kurz vor dem Islām und während der arabischen Eroberungen, und viele Personen, die in der Frühzeit des Islām erwähnt werden, waren Angehörige der verschiedenen Clans von Sa'd al-Fizr. Während des Kampfes um das Khalifat hielten sie zu ʿAlī. Unter den späteren Umayyaden, während der stürmischen Zeiten in Khurāsān, traten sie sehr hervor. Sie scheinen sich in grosser Zahl in Persien niedergelassen zu haben; andere wanderten nach Nord-Afrika aus, wo nachher die aghlabidischen Herrscher von Ifrīkiya von ihnen abzustammen behaupteten. Die Unterstämme der Sa'd können hier nicht aufgezählt werden, doch muss festgestellt werden, dass die Genealogen sich über die Verwandtschaft der verschiedenen Teilstämme bei weitem nicht einig sind. Übrigens verschwindet der Name Sa'd al-Fizr schon früh aus der Geschichte und macht dem allgemeinen Namen Tamīm Platz. — Dem Stamm Sa'd al-Fizr und den nächstverwandten Stämmen kommt insofern eine gewisse Bedeutung zu, als sie dasjenige Arabisch gesprochen zu haben scheinen, das die Grundlage für das klassische Arabisch der Litteratur bildet, da die ältesten arabischen Philologen die Regeln der arabischen Grammatik anscheinend auf dem Dialekt der Tamīm aufgebaut haben, offenbar, weil dieser Dialekt eine grosse Verbreitung hatte und in den meisten Gegenden Arabiens verstanden wurde.



*Litteratur:* die arabischen Wörterbücher s. v. *Für:* Ibn Duraid, *Kitāb al-Aḥkām*, ed. Wüstenfeld, S. 150 ff.; A. A. Bevan, *The Nakāid of Farir and al-Faradaq* (Leiden 1905 12), passim; al-Kāfīshandī, *Nihāyat al-Arab* (Baghdad), S. 236; al-Nuwairī, *Nihāyat al-Arab* (Kairo 1342), II, 344 f.; Ibn 'Abd Rabbihī, *al-'Iqd al-farīd* (Kairo 1316), II, 42; *Kitāb al-Aghāni*, passim; Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen*, I, und Register, S. 396; ausserdem fast jedes Werk, das die älteste Geschichte Arabiens und des Islām behandelt. (F. KRENGOW)

**ŠA'DA**, Stadt in Südarabien, Hauptort des gleichnamigen Bezirkes von Yemen. Sie liegt an der Pilgerstrasse von Mekka nach Šan'a', 60 Parasangen, beziehungsweise 180 Meilen oder 5 Tagereisen von letzterer Stadt entfernt. In der Zeit des Heidentums soll die Stadt Djumā' geheissen und an jener Stelle sich erhoben haben, an der später das vom Imām al-Mutawakkil 'alā 'llāh Aḥmed b. Sulaimān b. al-Muṭahhir erbaute Ḥiṣn Talammuṣ lag. Nach al-Ḥamdānī ist der Name Ša'da darauf zurückzuführen, dass ein Mann aus dem Ḥidjāz, der an dem festen Schlosse, das in Djumā' stand, vorbeiging und sich ermüdet davor niederlegte, bei der Betrachtung seiner Höhe bewundernd zweimal ausrief: *lakad ša'adahu* „Er hat es schon emporsteigen lassen“. Derartige volksetymologische Namensklärungen lassen sich auch anderwärts nachweisen. Sechs Minuten südlich vom heutigen Ša'da lag der Ort al-Khāniq, wo man noch in muslimischer Zeit Ruinen eines grossen Reservoirs zur Bewässerung des Landes und anderer Gebäude fand. Neben Ša'da liegt auch die Stadt al-Ḡhail, in welchem Namen al-Birūnī den alten Namen von Ša'da sehen wollte.

Ša'da war und ist trotz der Katastrophen, die darüber hinweggingen, eine blühende, bevölkerte und reiche Stadt, in der sich die Kaufleute aller Länder, vor allem aus al-Baṣra trafen. Die Hauptindustrie der Stadt war zu allen Zeiten die Gerberei von Häuten und Sohlenleder, das vor allem nach Yemen und dem Ḥidjāz ausgeführt wurde, sowie die Herstellung von Lederschläuchen ausgezeichneter Qualität. Ša'da liegt ja mitten in weitausgedehnten Anpflanzungen des *Karaṣ*-Baumes (*Acacia Arabica* W.), dessen Blätter beim Gerbeprozess Verwendung finden. In Ša'da wurden auch treffliche Lanzen (*Šā'idī*) und Lanzenspitzen erzeugt. Zu letzteren dürfte das Eisen verwendet worden sein, das man in Staubform aus der Umgebung in die Stadt brachte und dort reinigte. Eisen wird auch jetzt noch bei Ša'da gewonnen. Auch Gold kam in der Nähe — bei al-Kuṣā'a — vor. Der lebhaft Handel der Stadt und der rege Karawanenverkehr, sowie die heimische Industrie warf grosse Summen an Abgaben und Steuern für die Kasse der zaiditischen Imāme ab, die in der Stadt residierten. Yāqūt schätzt den Ertrag auf 100 000 Dinār. In Ša'da liegen die Imāme al-Ḥādī Yahyā b. al-Ḥusain (gest. 298 = 910/11) und Yūsuf b. Yahyā (gest. 403 = 1012/13) begraben.

*Litteratur:* al-Iṣṭakhri, *B G A*, I, 24; Ibn Ḥawqāl, *B G A*, II, 20; al-Mukaddasī, *B G A*, III, 86, 87, 98; al-Ḥamdānī, *Sijāt Djuṣirat al-Arab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), 66, 113; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 389; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld (Göttingen 1876), II, 607; al-Idrīsī, *Nuḣat al-Muḣṭaḣ*, franz. Übers. v. Jaubert, I, 144, II, 52; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet* (Wien 1922), I,

110, 167, 168, 174; Österreich. Monatsschr. f. d. Orient XLIII (1917), 333, 334; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), 141 f.; A. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients* (Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes III/3, Leipzig 1864), 129; ders., *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 157, 177, 249; C. van Arcendonk, *De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen* (Leiden 1919), Register s. v. (ADOLF GROHMANN)

**ŠADAQA** (A.), Almosen. Die Bezeichnung kommt nach den arabischen Schriftstellern von dem Verbum *šadaqa*, die Wahrheit sprechen, und soll darauf zurückzuführen sein, dass das Almosenspenden des Muslims die Aufrichtigkeit (*Šidq*) seiner Religion zeige. Tatsächlich ist das Wort jedoch nur eine Transkription des hebräischen Wortes *Šedāqā*, das ursprünglich „rechtschaffenes Verhalten“ bedeutete, von den Pharisäern aber für das, was sie für die Hauptpflicht des frommen Israeliten hielten, das Almosenspenden, gebraucht wurde, eine Bedeutung, die es noch zur Zeit des aufkommenden Islām und später beibehielt. Des Wortes eigentliche Bedeutung ist folglich freiwillige Almosenspende oder solche aus eigenem Antrieb, Wohltätigkeit.

Die arabischen Schriftsteller gebrauchen das Wort *Šadaqa* jedoch in zweierlei Bedeutung. Erstens wird es oft als synonym mit *Zakāt* [s. d.] verwendet, der gesetzmässigen Armensteuer, die nicht freiwillig und deren Betrag festgesetzt ist. In diesem Sinne kommt es im Korān, IX, 58 ff., 104 f. vor (siehe Lane, s. v.) und ebenso im *Muwaṭṭa'* von Mālik b. Anas, wo (im *Kitāb al-Zakāt*) *Šadaqa* gelegentlich für *Zakāt* eintritt. Anscheinend geschieht dies vorzugsweise, wenn es sich um einen Fall von *Zakāt* auf vierfüssige Tiere (*Mawāšhi*, d. h. Kamele, Schafe und Rinder) handelt, es kommt aber auch in andern Fällen vor. Andererseits scheint bei al-Bukhārī *Šadaqa* ganz unterschiedslos mit *Zakāt* zu wechseln, auch werden beide Worte anscheinend nebeneinander als Synonyme gebraucht. Beispiele dafür kann man in den Anmerkungen zu Houdas' und Marçais' Übersetzung finden. So werden die beiden Worte im Bāb 31 des *Kitāb al-Zakāt* gleichbedeutend gebraucht. Ausserdem schreibt al-Bukhārī da *Zakāt*, wo Mālik *Šadaqa* setzt (z. B. Bāb 43); er zitiert jedoch die Überlieferung: „Es gibt keine *Šadaqa* auf weniger als fünf *Dhawd* weibliche Kamele“ in ganz derselben Form wie Mālik, dagegen spricht er von der *Šadaqat al-Fiṭr*, wo Mālik das gewöhnliche *Zakāt al-Fiṭr* gebraucht. Dieselbe Nichtunterscheidung beider Wörter finden wir auch bei späteren Autoren, sowohl Juristen wie Historikern (z. B. Ibn al-Aṭhīr, *al-Kāmil*, III, 42, nach al-Ṭabarī). Wenn noch irgend ein Zweifel an der Identität dieser *Šadaqa* und *Zakāt* bestände, so würde er ohne weiteres durch die Tatsache beseitigt werden, dass die sechs oder sieben Klassen von Personen, die Anspruch darauf haben, aus *Šadaqa* oder *Zakāt* Nutzen zu ziehen, in beiden Fällen dieselben sind, nämlich die Armen und Bedürftigen, diejenigen, die mit der *Šadaqa*- oder *Zakāt*-verteilung zu tun haben, gefangene Muslime in Feindesland, Schuldner, Glaubenskämpfer, Reisende und (ursprünglich) die *Mu'allafa Kulūbuhum* (d. h. Leute, die erst noch für den Islām gewonnen werden mussten). — Das Wort *Šadaqa* wird jedoch, wie schon erwähnt, eigentlich in der Bedeutung „freiwillige Almosenspende“ gebraucht. In diesem Sinne sagt man zur besseren Unterscheidung gewöhnlich *Ša-*

*ḥakāt al-Taṭawwu'* (Almosen aus freiem Antriebe). Ibn al-'Arabī definiert diese Ṣadāqa folgendermassen: „Freiwillige Ṣadāqa ist ein Akt der Gottesverehrung, der halb freier Wahl, halb einem Gebot entspringt; trifft dies nicht zu, dann ist es keine freiwillige Ṣadāqa, denn der Mensch verpflichtet sich genau so gut dazu wie Gott sich zur Barmherzigkeit den Reuigen gegenüber verpflichtet und jene bessert, die in Unwissenheit Böses tun“.

An den übrigen Stellen im Kor'an — ausser den beiden oben zitierten —, wo Ṣadāqa vorkommt, scheint es auch in diesem Sinne gebraucht zu werden. Almosen dürfen öffentlich gegeben werden (II, 273), solange es nicht mit der Absicht geschieht, von den Leuten gesehen zu werden (II, 266); besser jedoch sind verborgene Almosen. Almosen bringen grösseren Gewinn, als Wucher (II, 277), sie müssen aber aus einem guten Herzen kommen (II, 265). Jene, die einen Hang zur Wohltätigkeit haben, sollen nicht verhöhnt (IX, 80), sondern im Gegenteil belohnt werden (IV, 114). Freiwillige Almosen, deren Höhe dem Geber überlassen blieb, sollten vor einer Besprechung mit dem Propheten entrichtet werden. Diese Abgabe wurde jedoch erlassen, wenn die Bittsteller ihre *Zakāt* bezahlt hatten (LVIII, 13 f.). Almosen konnten auch anstelle irgend einer andern Verpflichtung treten, wie z. B. anstelle des Haupthaarscherens nach der Pilgerfahrt (II, 192). — Diese Kor'anstellen bilden eine natürliche Grundlage für viele Äusserungen späterer Schriftsteller. Im *Kitāb al-Zakāt* seines *Muwaffaq* zitiert Mālik b. Anas oft einen gewissen „Brief“ von 'Omar b. al-Khaṭṭāb betreffend die Ṣadāqa. Leider bezieht sich dieser nur auf die Ṣadāqa im Sinne von *Zakāt*. Mālik selbst handelt von der Ṣadāqa in ihrer etymologischen Bedeutung in den Schlussparagrafen seines Werks, im Zusammenhang mit allerlei andern Gegenständen. Er gebraucht keine besondere Bezeichnung wie *Ṣadākat al-Taṭawwu'*. Unter der Überschrift „Ermunterung zum Almosenspenden“ führt er einen Ausspruch Muḥammed's an: „Wer aus ehrlichem Gewinn ein Almosen gibt (und Gott nimmt nur das ehrlich Erworbene an), der legt es nur in die Hand des Barmherzigen, der es für ihn wachsen lassen wird, gerade wie einer von euch sein entwöhntes Fohlen oder Kamelfüllen wachsen lässt, bis es so gross wie ein Berg ist“. Anas b. Mālik [s. d.] erzählte gern, wie Abū Ṭalḥa, der reichste Anṣārī in Medina, vor all seinen Reichtümern einen Brunnen neben der Moschee pries, aus dem Muḥammed zu trinken pflegte. Als der Kor'anvers „Nimmer erlangt ihr die Frömmigkeit, eh' ihr nicht spendet von dem, was ihr liebt“ (III, 86) offenbart wurde, wollte er seinen Brunnen verschenken. Muḥammed jedoch überredete ihn, den Brunnen für seine eigne Familie zu behalten. Zaid b. Aslam ist der Gewährsmann für einen Ausspruch des Propheten: „Gib dem Bettler etwas, und wenn er auch zu Pferde ankommt“. Die Frauen der Gläubigen werden ermahnt, nicht geringschätzig auf die Almosen ihrer Nachbarn herabzusehen „selbst dann nicht, wenn es nur die verbrannte Keule eines Schafes sein sollte“. 'Ā'isha [s. d.] gab einmal, während sie fastete, einem Bettler den einzigen Laib Brot, den sie hatte, um ihr Fasten zu brechen. Sie erhielt rechtzeitig ein Schaf zum Geschenk. Einigen, die immer wieder bettelten, gab Muḥammed zwar etwas, jedoch mit dem Verweis, dass „die beste aller Gaben das Ausharren“ sei. Als der Prophet einmal von der Kanzel

herab über Almosenspenden und das Sich-enthalten vom Betteln sprach, sprach er das oft zitierte Wort: „Die obere Hand ist besser als die untere“. Mālik deutet die obere Hand als die gebende und die untere als die bittende. 'Omar wies sogar seinen Sold zurück mit der Begründung, dass Muḥammed ihnen geraten habe, nichts von einem andern zu nehmen. Muḥammed erklärte ihm, dass es sich dabei nur um erbetene Geschenke handle. 'Omar erwiderte, dass er niemals um etwas bitten, aber auch nichts zurückweisen würde, was er ohne Bitten erhielte. Auch sagte Muḥammed: „Bei dem, in dessen Hand mein Leben liegt, für einen von euch wäre es besser, er nähme einen Strick und trüge Brennholz zusammen auf seinem Rücken, als dass er jemanden, dem Gott in seiner Güte etwas gegeben hat, um etwas bittet, einerlei, ob der nun das Erbetene spendet oder verweigert“. Ein Mann vom Stamme Asad, der ein Lager im Baḳī' al-Ḥarḳad [s. d.] aufgeschlagen hatte, wurde von seiner Familie gedrängt, sich etwas von Muḥammed zu erbitten. Er ging auch hin, kam aber gerade dazu, wie ein anderer Bittsteller mit den Worten abgewiesen wurde: „Der Bettler, der eine Unze Gold oder ihren Gegenwert sein eigen nennt, macht sich der Zudringlichkeit (*Ilḥāf*) schuldig“, wobei der Prophet noch hinzufügte, dass er nichts zu geben habe. Mālik erklärt, dass eine Unze gleich 40 Dirhams sei und setzt hinzu, dass der Asadī, ohne zu bitten, zu seiner Familie zurückkehrte, der Prophet ihn aber, als er neue Vorräte erhielt, nicht vergass.

Unter der Überschrift „Was in bezug auf Almosen gemissbilligt wird“ bemerkt Mālik, dass die Familie Muḥammeds keine Almosen annehmen dürfe, da letztere nur der „Schmutz der Menschen“ (*Awṣākh al-Nās*) seien. Auch war es Muḥammed gesetzlich nicht gestattet, Almosen aus der Ṣadāqa (d. h. der *Zakāt*) zu geben. Er durfte nur von seinem Eigentum etwas weggeben. So bat Aslam auch einen Mann, 'Omar zu fragen, ob er nicht auf einer der Kamelstuten der Ṣadāqa reiten dürfe. Der andere aber fragte zurück, ob es ihm wohl zusagen würde, von dem Wasser zu trinken, in dem sich schon jemand gewaschen habe. Da rief Aslam aus: „Gott verzeihe dir! Sagst du so etwas mir?“ Doch jener erwiderte: „Almosen sind nur der Schmutz der Menschen, den sie von sich abspülen“. (Hier sind die beiden Bedeutungen des Wortes Ṣadāqa etwas durcheinander geworfen). So weit Mālik.

Im folgenden Jahrhundert behandelt al-Bukḥārī im 14. Buch seines *Ṣaḥīḥ*, das die *Zakāt* zum Gegenstande hat, die Ṣadāqa in ihren beiden Bedeutungen, ohne sich vielleicht dessen bewusst zu sein, dass er von zwei verschiedenen Dingen spricht. Mit Beziehung auf die freiwilligen Almosen sagt er in verschiedenen *Bāb*'s, Almosenspenden sei die Pflicht eines Muslims. Wenn dieser nicht die Mittel habe, um Almosen zu geben, müsse er arbeiten, um sie zu erringen. Wenn er keine Arbeit finden könne, so müsse er sich wenigstens alles Bösen enthalten; das würde ihm als Almosen angerechnet werden. Die gespendeten Almosen sollten seinen Mitteln entsprechen und dem Überschuss seines Besitzes entnommen sein. Sie müssten mit der rechten Hand und nicht der verkehrten Person gegeben werden. Eine Frau dürfe Almosen von dem Vermögen ihres Gatten und ein Sklave von dem seines Herrn spenden. Man solle sich nicht der Bettelei hingeben, jedoch durften Al



mosen aus den Händen der Reichen genommen und den Armen gegeben werden. Almosenspenden sühne die Sünden.

Al-Ghazālī erörtert das Almosengeben im *Kitāb Asrār al-Zakāt* seines *Ihyā' al-'Ulūm*, besonders in der 8. *Wāḍifa*, worin er den tauglichen Almosenempfänger definiert. Letzterer müsse asketisch, gelehrt, wahrhaftig, bedürftig, nicht klagend und mit dem Geber verwandt sein. Im 4. *Faṣl* beschäftigt er sich mit der *Ṣadaqat al-Taṭawwū'*. Nach Anführung von Aussprüchen, die Muḥammed und andern zugeschrieben werden, kommt er auf die im Korān aufgeworfene Frage, ob es besser sei, im verborgenen oder öffentlich auszuteilen. Diejenigen, welche lieber im verborgenen geben, machten geltend, dass dies die Selbststachtung des Empfängers schone und weder andere Leute zum Schwatzen veranlasse, noch den Neid anderer erwecke. Andere behaupteten, dass öffentlich gespendete Almosen Missverständnisse und Irrtümer verhüten, die Demut fördern usw. Wie Sir Roger de Coverley kommt auch al-Ghazālī zu dem Ergebnis, dass sich für beide Arten viel sagen liesse, und dass alles von den Umständen und Beweggründen abhängt. Dann wendet er sich der Frage zu, was besser sei anzunehmen, *Zakāt* oder *Ṣadaqa*. Einige zögen erstere vor, weil sie gesetzlich vorgeschrieben sei und denjenigen, die sie empfangen, keinerlei Verpflichtungen auferlege. Andererseits könne es vorkommen, dass der Empfänger der *Zakāt* der Hilfe unwürdig sei; auch werde bei der *Zakāt* das persönliche Wohlwollen ausgeschaltet. Noch einmal lehnt al-Ghazālī es ab, eine allgemeine Regel aufzustellen; die Fälle seien zu verschieden.

Ibn al-'Arabī behandelt diesen Gegenstand in den *Futūḥāt al-Makkiya*, im *Bāb 70*, über „die Geheimnisse der *Zakāt*“. Auch er sucht sich über die Bewertung verborgener und öffentlicher Almosen klar zu werden. Seine Definition des freiwilligen Almosens ist schon oben wiedergegeben worden.

Die Ansichten der Shi'iten über *Ṣadaqa* und *Zakāt* entsprechen im grossen und ganzen denen der Sunniten. Während aber beide die Familie des Propheten von den Vorteilen der *Zakāt* ausschliessen, billigen die Shi'iten den Mitgliedern jener Familie einen Anteil an der *Ṣadaqa* zu.

Fürsorge für die Armen ist für die semitischen Völker bezeichnend. Freilich liessen sich die Araber durch Regungen des Mitleids wenig stören. Es ist daher möglich, dass die Versorgung Notleidender, sei es nun durch freiwillige oder unfreiwillige Hilfe, den Juden entlehnt worden ist. Vgl. Tobit, XII, 8 f., Matth. VI, 3, Stellen, die bestimmt zitiert zu sein scheinen. Almosen sind vor dem Islam kein charakteristisches Merkmal Arabiens; Freytag (*Proverbia Arabum*, Kap. XXIV, Nr. 5) führt vielmehr das Sprichwort an: „Die besten Almosen sind Worte“.

*Litteratur:* Malik b. Anas, *al-Muwatta'* (Faz 1318), I, Blatt 19 und IV, Bl. 23; al-Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ* (ed. Krehl), I, 352 ff.; Übersetzung von Houdas und Marçais u. d. T. *Les traditions islamiques* (1903—1908), I, 453 ff.; al-Ghazālī, *Ihyā' al-'Ulūm al-Dīn* (Kairo 1326), I, 149 ff.; Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiya* (Kairo 1329), I, 562 ff.; al-Marghinānī, *al-Hidāya*, Kommentar zur *Kifāya* desselben Verf., hsg. von Abdool Mujeed u. a. (Calcutta 1834), I, 481 ff. (*Bāb Ṣadaqat al-Sawā'im*; Übers. von Charles Hamilton (1791), III, 310 f.; al-Nawawī, *Minḥādī al-Ṭalibīn*, ed. van den Berg, S. 193; Übers. von van den Berg u. E. C. Howard

(London 1914), S. 277 f.; T. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* (Leiden und Leipzig 1910), S. 109 f.; A. Querry, *Recueil de lois concernant les musulmans schyites* (Paris 1871; übers. aus den *Sharā'if al-Islām* des Dja'far b. Sa'īd al-Hilb). (F. H. WILK.)

**ŞADAKA** B. MAṢŪR B. DUBAIS B. 'ALĪ B. MAZYAD SAIF AL-DAWLA ABU 'L-ḤASAN AL-ASADĪ, Fürst von al-Hilla. Nach dem Tode seines Vaters im Jahre 479 (1086/1087) wurde Ṣadaqa vom Seldjükensultan Malik Shāh als Herr des Gebietes der Banū Mazyad am linken Ufer des Tigris anerkannt. Während der Streitigkeiten zwischen dem Sultan Barkiyārūk und seinem Bruder Muḥammed stand Ṣadaqa anfangs auf der Seite des ersteren; als aber der Wezir Barkiyārūk's al-A'azz Abu 'l-Maḥāsīn al-Dihistānī im Jahre 494 (1100/1101) von ihm eine grosse Geldsumme verlangte und eventuell mit Krieg drohte, fiel Ṣadaqa von Barkiyārūk ab und liess das Kanzelgebet im Namen Muḥammed's verrichten. Dann versuchte der Sultan ihn durch friedliche Mittel zu gewinnen; Ṣadaqa verlangte aber die Auslieferung des Wezirs, und da Barkiyārūk ihm dies nicht gewähren konnte, blieben die Unterhandlungen erfolglos. Statt sich zu ergeben, vertrieb Ṣadaqa den Statthalter des Sultans aus Kūfa und besetzte selbst diese Stadt. Im folgenden Jahre wurde al-Hilla [s. d.] gegründet; bis dahin hatten die Banū Mazyad in Zelten gewohnt. Als Gümüştekin al-Kāisārī im Auftrage Barkiyārūk's Mitte Rabi' I 496 (Ende Dezember 1102) in Baghdād erschien, verband sich der Präfekt Muḥammed's daselbst, İlghāzī b. Urtuq, mit Ṣadaqa. Inzwischen liess der Khalīf al-Mustazhir wieder Barkiyārūk als Sultan proklamieren; trotzdem weigerte sich aber Ṣadaqa, dessen Oberhoheit anzuerkennen. Bald darauf wurde der Name Barkiyārūk's im Kanzelgebet wieder weggelassen, und die Imāme beschränkten sich vorläufig darauf, nur für den Khalīfen zu beten, ohne irgend einen von den beiden miteinander kämpfenden Sultanen zu nennen. Der Kampf wurde aber fortgesetzt; schon im Rabi' II (Januar 1103) musste Gümüştekin Baghdād räumen, und da er sich auch nicht in Wāsiṭ behaupten konnte, wurde Muḥammed in beiden Städten wieder als Sultan anerkannt. In der folgenden Zeit dehnte Ṣadaqa seine Macht über einen grossen Teil des 'Irāq aus; noch in demselben Jahre bemächtigte er sich der Stadt Hit am Euphrat, die Barkiyārūk einem seiner Anhänger zu Lehen gegeben hatte, und ernannte seinen Vetter Thābit b. Kāmil zum Statthalter daselbst. Im Shawwāl 497 (Juni/Juli 1104) erging es Wāsiṭ ebenso, und hier wurde Muḥaddhib al-Dawla al-Sa'īd b. Abi 'l-Khair zum Präfekten ernannt. Dann kam die Reihe an Baṣra, das während des Krieges zwischen Barkiyārūk und seinen Brüdern in die Gewalt des Seldjüken Ismā'il b. Arslanidjīk geraten war. Erst nach dem Tode Barkiyārūk's konnte der Sultan Muḥammed daran denken, Ismā'il zu vertreiben, und im Jahre 499 (1105/1106) forderte er Ṣadaqa auf, ihn zu bekämpfen. Im Djumādā I des genannten Jahres (Januar/Februar 1106) brach er auf und zog gegen Ismā'il, der sich bald ergeben musste, worauf Ṣadaqa einen Mamlūk seines Grossvaters Dubais namens Altūntāsh zum Präfekten von Baṣra bestellte. Da aber dieser bald darauf von den räuberischen Beduinen überfallen und gefangen genommen wurde, ernannte der Sultan selbst einen anderen Präfekten an seiner Stelle. Im Şafar 500 (Oktober 1106) musste auch der

Herr von Tekrit, Kaikubâdh b. Hazârasp aus al-Dailam, sich ergeben. Nach dem Tode Barkiyârûk's hatte nämlich Muhammed den Emir Ak Sonkor al-Bursukî [s. d.] nach Tekrit geschickt, um von der Stadt Besitz zu nehmen. Da Kaikubâdh diesem nicht Gehör schenken wollte, wurde er belagert; nachdem aber mehrere Monate verstrichen waren, erkannte er die Unmöglichkeit, sich länger zu verteidigen, weshalb er Şadaqa herbeirief und ihm die Stadt übergab, worauf Warrâm b. Abi Firâs b. Warrâm zum Präfekten von Tekrit ernannt wurde. Auf die Dauer konnte jedoch Muhammed nicht ruhig zusehen, wie die Macht Şadaqa's immer wuchs, zumal dieser nie Bedenken trug, einem jeden, der bei dem Sultan in Ungnade gefallen war, Schutz zu gewähren. Da der Herr von Sâwa, Abû Dulaf Surkhâb b. Kaikhusraw, seine Zuflucht zu ihm nahm und Şadaqa sich weigerte, ihn auszuliefern, kam es nach langen Unterhandlungen schliesslich zu offenem Bruch zwischen dem Oberherrn und seinem Lehensmann. Mit einem grossen Heer brach der Sultan selbst von Baghdâd auf, und in der blutigen Schlacht, die nach der gewöhnlichsten Angabe in der zweiten Hälfte des Radjab 501 (Anfang März 1108) stattfand, wurde Şadaqa im Alter von neun und fünfzig Jahren getötet. Wie seine Vorfahren führte er den Titel „Malik al-'Arab“; von den arabischen Dichtern und Geschichtsschreibern wird ihm wegen seiner Tugenden, insbesondere seiner Freigebigkeit und Dienstfertigkeit, das höchste Lob gezollt, und von A. Müller (*Der Islam im Morgen- und Abendland*, II, 122) wird er mit Recht als „ein richtiger Beduine, tapfer, verwegen und listig,“ charakterisiert.

*Litteratur:* Ibn Khallikân (ed. Wüstenfeld), N<sup>o</sup>. 301 (de Slane's Übersetzung, I, 634); Ibn al-Athîr, *al-Kâmil* (ed. Tornberg), X, passim; Abu 'l-Fidâ', *Annales* (ed. Reiske), III, 264, 308, 344, 354, 358, 362; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'hist. des Seldjoukides*, II, 76, 102, 259; *Recueil des historiens des croisades*, *Hist. or.*, I, 9, 247—252; III, 487, 517, 531; Weil, *Gesch. der Chalifen*, III, 156—159.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

AL-SA'DÂN, die beiden Glückssterne, Jupiter und Venus, im Gegensatz zu den beiden Unglückssternen (*Nahsân*) Saturn und Mars. Jupiter heisst das grosse Glück, *al-Sa'd al-akbar*; wer unter seiner Herrschaft geboren ist, gehört zu den Glücklichen im künftigen Leben, er zeichnet sich aus durch Rechtgläubigkeit und Gottesfurcht, Aufrichtigkeit und Enthaltbarkeit. Venus heisst das kleine Glück, *al-Sa'd al-asghar*; wer unter ihr geboren ist, der hat Glück und Erfolg in diesem Leben zu erwarten, in allen weltlichen Genüssen, wie Speis und Trank, insbesondere in allen Liebes- und Eheangelegenheiten.

*Litteratur:* Für die griech. Anschauungen F. Boll, *Sphaera; Kasia il Ibrâzin al-Safâ* (ed. Bombay), I, 72; Dieterici, *Propädeutik der Araber*, S. 70; al-Kazwî, *Adab al-Makhlûqât*, (ed. Wüstenfeld), I, 22, 26; H. Ethé, *Die Wunder der Schöpfung*, I, 48, 57. (J. RUSKA)

SA'DÎ, SHAIKH MUŠŪH AL-DIN, einer der berühmtesten persischen Dichter. Sa'di wurde 589 oder 590 (1193) in Shirâz geboren (vg. aber unten 40a). Sein Vater stand im Dienste des salghuridischen Atâbegs Sa'd b. Zangi, nach dem sich der Dichter mit seinem *Takhalluṣ* (Dichternamen) Sa'di nannte. Es ist auch die Vermutung geäussert worden, dass der Name Sa'di an Sa'd II. erinnern

soll, den Sohn des Abû Bekr und Enkel Sa'ds I. Das ist aber unwahrscheinlich, denn Sa'd II., der nicht länger als zwölf Tage regierte, kam erst zur Regierung kurz nachdem Sa'di, der damals schon im Alter von 67 Jahren stand und bereits viel geschrieben hatte, von seinen Reisen nach Shirâz zurückgekehrt war. Ihm fehlte jede Gelegenheit, sich irgendwie Sa'di's Dank zu verdienen; wohingegen sein Grossvater dem Vater des Dichters ein Schützer und Gönner gewesen war. Sa'di begann seine Studien in der berühmten Nizâmiya-Hochschule in Baghdâd; später erweiterte er seine Bildung bei Shaikh 'Abd al-Qâdir al-Djilî (Djilânî) [s. d.], unter dessen Anleitung er den Mystizismus der Şufis studierte. Mit seinem Lehrer vollführte er auch gemeinsam die Wallfahrt nach Mekka, eine Pflicht, der er nicht weniger als vierzehnmal nachgekommen sein soll. Die ersten dreissig Jahre seines langen Lebens — er wurde 102 (Mond-)Jahre alt — verwandte er aufs Studium, die nächsten dreissig auf Reisen und dichterisches Schaffen; die dritten dreissig Jahre verlebte er in frommer Abgeschiedenheit, mit der Vollendung und Ordnung seiner Gedichte beschäftigt, und in seinen letzten zwölf Lebensjahren beschäftigte er sich damit, Reisende mit Nahrung und Wasser zu versorgen und mystische Fragen zu erörtern.

Auf seinen Reisen besuchte er auch Kleinasien und Indien; in beiden Ländern nahm er am Djihâd gegen die Ungläubigen teil. Er sagt von sich selbst:

„Ich bin weithin bis ans Ende der Welt gewandert,

„Ich habe mit Menschen jeder Art und jedes Standes Umgang gepflegt,

„Aus jedem Winkel habe ich Freude und Nutzen mitgenommen,

„Von jeder Ernte habe ich eine Garbe gesammelt.“

Gegen Ende des XIII. Jahrhunderts lud der Märtyrerprinz Muhammed Khân, der im Namen seines Vaters Ghiyâth al-Din Balban die Provinz Multân verwaltete, Sa'di zum nochmaligen Besuch Indiens ein, und nur sein hohes Alter hielt den Dichter davon zurück, sich noch einmal auf Reisen zu begeben. Viele Geschichten werden von seiner Schlagfertigkeit erzählt. So soll ein reicher Einwohner von Täbriz, Khwâdja Humâm al-Din, ebenfalls ein Dichter, einmal in einem öffentlichen Bade mit Sa'di zusammengetroffen sein und ihn gefragt haben, woher er käme. „Von Shirâz“, entgegnete Sa'di. Darauf sagte der Khwâdja: „Es ist doch seltsam, dass in Täbriz mehr Shirâzer als Hunde sind.“ — „In Shirâz ist es umgekehrt“, erwiderte Sa'di, „denn dort sind Täbrizer weniger als Hunde.“ Der Khwâdja verliess das Bad, stiess aber auf der Strasse wieder auf Sa'di. „Sind in Shirâz auch die Verse des Humâm bekannt?“ fragte er diesmal den Fremden. „O ja“, sagte Sa'di, wobei er den hübschen jungen Mann anschaute, der dem Khwâdja Kühlung zufächelte, besonders folgende:

„Zwischen mir und meinem Liebchen steht Humâm wie ein Schleier,

„Es ist Zeit, dass ich diesen Schleier beiseite ziehe.“

Seine Schlagfertigkeit verriet ihn. „Du bist Sa'di!“ rief der Khwâdja aus. „Allerdings“, lautete die Antwort. Der Khwâdja war so erfreut, dass er ihn um Verzeihung bat, ihn zu sich lud und königlich bewirtete.

Sa'di starb im hohen Alter von 102 Mond- oder



nahezu 99 Sonnenjahren im September des Jahres 1292 in Shirāz. Er liegt in der Nähe der Stadt beerdigt.

Seine bekanntesten Werke sind der 1257 verfasste *Būstān* („Garten“) und der *Gulistān* („Rosengarten“) aus dem folgenden Jahre, zwei Werke die überall gelesen werden, wo man sich mit persischer Litteratur befaßt. Ersteres ist eine Gedichtsammlung über ethische Themata, letzteres eine Sammlung von belehrenden, reichlich mit Versen durchsetzten Prosaerzählungen. Er hat auch einen *Diwān* und einen Band *Ghazal*'s (kurze Oden) verfasst, ausserdem eine Anzahl von *Ḳaṣīd* (langen Oden) und drei Gedichtsammlungen, die als *Taiyibāt* (Scherze), *Haṣṣiyāt* (Spasse) und *Ḳuhūthiyāt* (Zoten) bekannt sind. Er gilt als der Meister des *Ghazal*, der kurzen Ode. So schrieb einst ein unbekannter Dichter:

„Es gibt drei Propheten in der Poesie,  
„Dem Prophetenwort zum Trotz: »Nach mir wird es keinen Propheten geben«;  
„Einen im Lobgedicht, einen in der *Ḳaṣīda*,  
und einen im *Ghazal*.

„Sie heissen Firdawī, Anwārī und Sa'dī“.

*Litteratur:* Dawlatshāh, *Tadhkirat al-Shu'arā'*, ed. E. G. Browne (1901); Luṭf 'Alī b. Āḳā Khān Ādhar *Ateshkade*, Hss.: Ḥamd Allāh Mustawfī al-Ḳazwīnī, *Tavāriḫ-i Guvān* (Gibb Memorial Series). — Von Sa'dī's *Gulistān* wie vom *Būstān* gibt es eine Reihe orientalischer Drucke und europäischer Textausgaben: vom *Būstān* auch eine kommentierte Ausgabe von Ch. H. Graf (Wien 1858). Beide Werke sind wiederholt in europäische Sprachen übersetzt, so der *Gulistān* ins Deutsche von K. H. Graf (Leipzig 1846), ins Französische von Defrémery (Paris 1858), ins Englische von Eastwick (Hertford 1852); der *Būstān* in deutsche Verse von Graf (Jena 1850) und von Rückert (hsg. von Pertsch, Leipzig 1882), in französische bzw. englische Prosa von Barbier de Meynard (Paris 1880) und von F. Clarke (London 1879). Von den „Oden“ sind die *Taiyibāt* textkritisch herausgegeben von L. White King (Calcutta 1920), der auch die übrigen Oden herausgeben und alle übersetzen will. Rückerts poetische Übersetzung ausgewählter Oden ist Berlin 1893 von E. A. Bayer u. d. T. *Aus Saadis Diwan* herausgegeben worden. Weitere Litteraturangaben bei Geiger u. Kuhn, *Grundr. der iran. Philologie*, II, 295 f. und in der *Thèse complémentaire* zu H. Massé's *Essai sur le poète Saadi* (Paris 1919), zu welchem Werke man die ausführliche Besprechung von H. H. Schaeder im *Islam*, XIV (1924), 185—190 vergleiche.

(T. W. HAIG)

Überlieferung der Werke des Sa'dī. Alle Handschriften der Werke Sa'dī's beruhen auf der Redaktion des Abū Bekr 'Alī b. Aḥmed aus Bisūtān, der seine Blütezeit etwa 50 Jahre nach Sa'dī's Tode hatte. Sie zerfallen in eine persisch-indische und eine persisch-türkische Gruppe. Auf ersterer beruht die zweibändige Kalkutta Ausgabe der *Kulliyāt* (1791 und 1795), welche auch die Vorrede jenes Redaktors enthält. Band I dieser Ausgabe beginnt mit den 7 sogenannten *Risāla*'s, Abhandlungen mystischen und ethischen Inhalts in Prosa. In demselben Bande folgen der *Gulistān*, der *Būstān* und das *Pandnāme*, welches gewöhnlich nicht als Sa'dī's eigenes Werk gilt (vgl. Ethé im *Grundriss der iranischen Phi-*

*lologie*, II, 295); es ist ein *Mathnawī* nach Art des *Pand-Nāme* von Attār. Band II enthält die *Diwān* mit den arabischen und persischen *Ḳaṣīden* (lyrischen, didaktischen und panegyrischen Inhalts), den *Marāthī*, den *Mulamma'āt* und *Tardjīāt* und den 4 Oden-Sammlungen. Zum Schluss kommen die *Ṣāhibīya* oder das *Ṣāhib-Nāme*, die *Muḳaṭṭā'āt*, *Ḳhabīthāt*, *Mudḥikāt*, *Rubā'iyāt* und *Mufradāt*. Die seither in Persien und Indien erschienenen Drucke der *Kulliyāt* haben sämtlich ungefähr dieselbe Einteilung.

Biographisches. Ausser den vielen biographischen Werken über persische Dichter liefern Sa'dī's eigene Werke wertvolles Material zur Vervollständigung unseres Wissens über sein Leben und seine litterarische Entwicklung. So muss er einen grossen Teil der *Ḳaṣīden* in späterem Alter gedichtet haben, da sie an Persönlichkeiten gerichtet sind, die er erst nach seiner Rückkehr nach Shirāz kennen lernte. Wenn ferner die 4 Gruppen von Oden nach den verschiedenen Abschnitten in Sa'dī's Leben angeordnet sind, aus denen sie stammen, dann sind die *Taiyibāt*, die *Badā'if* und die *Ḳhawātim* ebenfalls in die Zeit nach der Rückkehr des Dichters in seine Heimatstadt zu setzen; denn sie enthalten ein paar Anspielungen auf Ereignisse und Personen, die in seinem späteren Leben eine Rolle spielten. Andererseits sind die *Ghazāliyat-i ḳadīm* anscheinend ein Werk seiner Jugend. Freilich ist das alles ziemlich unsicher. Die Entstehungszeit der einzelnen Gedichte genauer zu bestimmen, ist vorläufig unmöglich, da dieselben meistens alphabetisch nach den Reimbuchstaben geordnet sind. Freilich gibt es in dieser Hinsicht einige Ausnahmen, so z. B. die älteste Sa'dī-Handschrift, die wir kennen, nämlich die von Ethé unter Nr. 1117 auf Seite 655—659 seines *Catalogue of the Persian Mss. in the India Office* beschriebene (Nr. 876; vgl. auch White King's Ausgabe der *Taiyibāt*, Calcutta 1919, Einleitung, S. II); eine sorgfältige Untersuchung der älteren Anordnung könnte also einen Schritt weiter führen. Das *Ṣāhib-Nāme* (hsg. und übers. von W. Bacher, Sa'dī's *Aphorismen und Sinngedichte*, Strassburg 1879), eine Sammlung von moralisierenden Gedichten, ist dem *Ṣāhib-Diwan* Shams al-Dīn Djuwainī gewidmet und gehört ebenfalls dem letzten Abschnitt von Sa'dī's Leben an.

Viele persönliche Erinnerungen des Autors kommen auch in den kurzen Geschichten im *Gulistān* und *Būstān* (letzterer auch *Sa'dī-Nāme* genannt) vor. Massé hat in seiner Monographie über Sa'dī versucht, aus diesen Mitteilungen eine Biographie aufzubauen. Aber anscheinend hat er dabei zu sehr auf Sa'dī's Wahrheitsliebe gebaut. Schon früher ist die Glaubwürdigkeit vieler von diesen Geschichten angezweifelt worden (Barbier de Meynard, Rückert); auch erklärt Sa'dī selbst, wer weit in der Welt herumgekommen sei, dürfe tüchtig aufschneiden. Immerhin können wir dem Dichter vielleicht soviel glauben, dass er seinen Vater frühzeitig verlor, jedoch nicht so früh, dass er nicht einige seiner weisen Lehren behalten konnte. Dagegen klingt die Anekdote im *Gulistān*, die von einer schon in sehr jugendlichem Alter unternommenen Reise des Dichters nach Kashgar handelt, ziemlich unwahrscheinlich und hat vielen Orientalisten Kopfzerbrechen verursacht. Wahrscheinlich ist die ganze Geschichte einfach erfunden (vgl. Schaeder im *Islam*, XIV, 187). In Sa'dī's Jugend dürfte auch sein Aufenthalt in Syrien als Gefan-

gener der „Franken“ in Tripolis fallen (Massé denkt dabei an die Belagerung dieser Stadt im Jahre 1221) sowie seine kurze Ehe mit der Tochter eines väterlichen Freundes, der ihn aus der Sklaverei loskaufte.

Unmöglich ist es, seine langjährigen Reisen (1226—1255) im einzelnen zu verfolgen. Wahrscheinlich hat er Zentralasien, Indien, Syrien, Ägypten, Arabien (viele von den kleinen Geschichten erzählen Erlebnisse in der Wüste auf dem Wege nach oder von Mekka), Abessinien und Marokko besucht. In Indien will Sa'di das bekannte Abenteuer im Tempel zu Sūmnāt erlebt haben, wo er angeblich den Kniff des Priesters zur Täuschung der Leute entdeckte und den Betrüger nachher tötete, um seiner Rache zu entgegen. Aber auch diese Geschichte krankt an mancherlei inneren Unwahrscheinlichkeiten (*Būstān*, ed. Graf, S. 388 ff.). In diese zweite Periode seines Lebens ist auch Sa'di's zweite Ehe in Yemen zu setzen. — Im letzten Abschnitt seines Lebens stand er, wie seine *Kāšiden* beweisen, in Beziehung zu dem Atābek Abū Bekr b. Sa'd b. Zangī, auf dessen Tod (i. J. 1260) er ein Trauergedicht verfasst und den er auf den ersten Seiten seines *Būstān* gefeiert hat. — Neben Sa'di's arabischer *Marthiya* auf den Fall von Bagdad stehen ungefähr gleichzeitig verfasste Lobgedichte auf die mongolischen Eroberer und ihre Satelliten. Die *Taiyibāt* sind dem letzten Atābek von Fārs, Seldjūkhshāh, gewidmet. Ferner gibt es *Kāšiden* zu Ehren Ankiyānū's, des mongolischen Statthalters, welcher auf jenen Fürsten folgte, sowie zu Ehren der hohen Gönner Sa'di's, des 'Atā' Malik und Shams al-Dīn Djuwaini (eine Blütenlese aus diesen Lobgedichten steht auf S. 98—100 der persischen Einleitung zu der Ausgabe des *Djihān-Gushā* für den Gibb-Fonds). Da sich in Sa'di's Werken keinerlei Anspielung auf den tragischen Tod der beiden Brüder Djuwaini (1282 und 1283) findet, vermutet Massé, dass der Dichter noch vor oder doch ganz kurz nach diesen Ereignissen gestorben sei. In diesem Falle würden die Biographen, die Sa'di im Jahre 1291 oder 1292 sterben lassen, sein Todesjahr zu spät ansetzen, und er würde, wenn man mit den meisten Gewährsmännern das Jahr 580 (1184) als sein Geburtsjahr annimmt (Browne, *Lit. Hist. of Persia*, II, 526), nicht ganz 100 Sonnenjahre alt geworden sein.

Sa'di's Grab liegt ausserhalb von Shirāz, etwas weiter ab als das des Hāfiz. Der Grabstein darauf ist nicht alt; der ursprüngliche Stein ist von einem fanatischen Mudjtahid zerstört worden, weil Sa'di nach allgemeiner Ansicht ein Sunnit war. Das ist wohl auch der Grund, weshalb Sa'di's Grab ziemlich einsam daliegt, während sich viele Shirāzer in der Nähe des Hāfiz haben begraben lassen (Browne, *A year amongst the Persians*, London 1893, S. 281). Nach den Schlussvermerken in den ältesten Hss. muss der Name des Verfassers Muḡharriḡ al-Dīn b. Muḡliḡ al-Dīn 'Abd Allāh gewesen sein (Rieu, *Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum*, II, 595).

Ethé (*Grundriss der iranischen Philologie*, II, 292) rechnet Sa'di zu denjenigen Dichtern, die zuerst in der persischen Poesie die (ursprünglich getrennten) mystischen und didaktischen Tendenzen vereinigt haben. Das didaktische, moralisierende Element herrscht bei Sa'di vor. Diesem Umstande verdankt er seine grosse Popularität. Zweifelloso war er aber auch in der mystischen „Wissenschaft“ wohl bewandert. Sein Lehrer

darin war — neben 'Abd al-Kādir al-Djilāni — Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī in Baghdād (*Būstān*, ed. Graf, S. 150). Nach einer von Aflākī berichteten Anekdote (Browne, *Lit. Hist.*, II, 523) könnte er sogar mit Djālāl al-Dīn al-Rūmī zusammengetroffen sein (vgl. *Būstān*, S. 165 ff.). Für ihn wie für andere Dichter müssen die oft paradoxen mystischen Gedanken wertvolle litterarische Bausteine gewesen sein. Die Frage, ob Sa'di selbst für mystische Affekte sehr empfänglich war, ist wahrscheinlich zu verneinen, da seine praktische Natur ihn mehr zum Moralisieren trieb, wobei ihm die Mystik nur eine höhere moralische Auffassung des irdischen Lebens vermittelte. In vielen Fällen stellt er den bedächtigen, gesunden Menschenverstand dem allzu eifrigen Streben nach dem Jenseits entgegen. Daher darf man in seinem *Būstān* die erhabenen mystischen Regungen des *Mathnawī* oder des *Manṭiq al-Ṭair* nicht suchen. Sa'di spricht zwar oft von den Sūfis, aber die Haltung, die er ihnen gegenüber einnimmt, ist eher die eines Moralisten, als die eines gleichfalls der Mystik Ergebenen. Sein praktisches mystisches Ideal ist in den *Ṣāhibdīn* verwirklicht, den wahrhaft Weisen, welche sich um den äusseren Schein dieser Welt nicht kümmern, ohne letztere jedoch ganz zu verachten. Denn gerade die Vergänglichkeit der Welt macht diese wertvoll, wie einen seltenen Rubin. An vielen Stellen zeigt sich Sa'di als guter Muslim, indem er in der Mannigfaltigkeit und Schönheit des irdischen Daseins einen Grund findet, dem Schöpfer von Herzen dankbar zu sein. Er predigt einen gemässigten Fatalismus und missbilligt übertriebene Religiosität: „Sei nicht frömmel als Muḡammed!“

Als Moralist hat Sa'di aus den Wechselfällen seines Lebens viel gelernt. Seine Weiterfahrung verleiht seinen Gedanken und Meinungen eine Überall-Gültigkeit, die von keinem andern persischen Dichter erreicht worden ist. Diesem Umstand sowie seinem eleganten Stil hat er es wohl zu verdanken, dass er in seinem Vaterlande und ausserhalb desselben solche Beliebtheit erlangt hat und mit Horaz, Rabelais und Lafontaine verglichen worden ist. Sa'di betrachtet die Welt mit mitfühlendem Humor und wird selten satirisch. Er kann seine Leser nicht genug ermahnen, seinen moralischen Ratschlägen zu folgen. Aber diese Moralvorschriften, die sich hauptsächlich im *Gulistan*, *Būstān* und im *Pand-Nāme* finden, sind keineswegs einheitlich. Für gewöhnliche Sterbliche führt der Schriftsteller im *Pand-Nāme* eine Anzahl Tugenden und Laster auf. Als die Haupttugend scheint er die „Güte“ (*Niki*) zu betrachten, das aufrichtige Mitgefühl für unsere Mitgeschöpfe, ohne jede selbstsüchtige Nebenabsicht. Wer „gut“ ist, ist wahrhaft unsterblich. Demgegenüber ist Sa'di's Gesellschaftsmoral bisweilen von ganz anderer Art. Hier wird für manche Fälle Rachsucht statt Gnade, Unaufrichtigkeit statt Wahrhaftigkeit empfohlen. Man soll mit allen Mitteln seine Unabhängigkeit von andern Leuten wahren. Namentlich Fürsten erhalten verschiedene macchiavellistische Ratschläge (der 2. Teil der 6. *Risāla* ist eine dem Ankiyānū gewidmete kurze Abhandlung über Politik). Für die Derwische gibt es wieder andere Moral-Normen.

Diese Vielseitigkeit der Sa'dischen Moral macht es schwer, an seine Aufrichtigkeit zu glauben, zumal seine Moralität durch die Obszönitäten, die in manchen Kapiteln des *Gulistan* und in den



*Khabithāt* vorkommen, arg in Frage gestellt ist. Auch die Entschuldigung, die er in der Einleitung zu der letztgenannten Sammlung vorbringt, er habe sich einem an ihn ergangenen Befehl zur Abfassung dieser Gedichte nicht entziehen können, ist angefochten worden. Aber bei einem persischen Dichter ist es wirklich oft schwierig, das, was ihm selbst gehört, von dem zu trennen, was als Konzession an den Geschmack seiner Gönner und das Publikum gelten muss. Auch sollte man die Gunst, die er in der ganzen Welt des Orients erfahren hat, stets ernstlich berücksichtigen, ehe man über seinen Charakter zu streng urteilt. Auf alle Fälle hat er sich in seiner ganzen Menschlichkeit gezeigt und hat reichlich der Vorliebe für das Moralisieren in litterarischer Form Rechnung getragen, welche den Persern schon seit vorislamischen Zeiten eigen ist.

Überdies würden sein eleganter Stil, seine Gewandtheit im Ausdruck und sein Geschick auch die langweiligsten Moralmaximen anziehend zu machen, mit einem Wort, seine Kunst würde genügt haben, ihm die Bewunderung seiner Landsleute zu gewinnen. Als sein vollendetstes Werk gelten die *Khawātim*; dagegen werden die arabischen *Kasiden* von Orientalisten weniger geschätzt. In seinen *Mulamma'āt* folgen arabische und persische Zeilen umschichtig aufeinander, und in einem seiner Gedichte verwendet er gar 16 verschiedene Sprachen und Dialekte (Bacher, in der *ZDMG*, XXX, 89).

In Persien wird Sa'di's *Diwān* eifriger gelesen und höher gewertet als der *Būstān* und der *Gulistān*. Immerhin können auch heute noch viele Perser eines von diesen beiden Werken oder auch beide auswendig, und eine ganze Anzahl persischer Dichter hat in Nachahmung Sa'di's ähnliche Werke geschrieben, die von Ethé im *Grundriss der iranischen Philologie*, II, 297 aufgezählt sind. Die berühmteste dieser Nachahmungen des *Gulistān* ist Djāmi's *Bahārīstān*. Aber keine von ihnen hat eine grössere Beliebtheit erlangen können, als die beiden Vorbilder.

Ausserhalb Persiens hat sich der Einfluss Sa'di's namentlich in der indischen und türkischen Litteratur geltend gemacht. Nach der Calcuttaer Ausgabe sind die Werke des Dichters in Indien oft gedruckt worden, mit Kommentaren indischer Gelehrter und ohne solche. Der *Gulistān* ist mehrmals ins Hindustānī übersetzt worden; am bekanntesten ist die Übersetzung von Afsōs (1802). Garcin de Tassy's Behauptung, Sa'di sei der erste hindustānische Dichter gewesen, ist jetzt endgültig widerlegt (vgl. Browne, *Lit. Hist.*, II, 533). Aber eine gewisse Verwandtschaft zwischen Sa'di's schriftstellerischer Technik, besonders im *Gulistān*, wo jedesmal auf eine Geschichte in Prosa ein kurzes Gedicht folgt, und der alten, wohlbekannten litterarischen Form der indischen Märchen ist sicher vorhanden, und diese Verwandtschaft legt einerseits die Annahme indischer Einflüsse auf Sa'di nahe, andererseits erklärt sie vielleicht seine Beliebtheit in Hindustān.

Schon frühzeitig sind türkische Übersetzungen von Sa'di's Werken veranstaltet worden. Der *Būstān* wurde im Jahre 1354 von dem Gelehrten Taftāzānī übersetzt (Gibb, *Hist. of Ott. Poetry*, I, 202), und vom *Gulistān* gibt es eine Übersetzung in den türkischen Dialekt von Ägypten, die im Jahre 1391 von Saif al-Sarayī angefertigt worden ist (Hs. Leiden, Nr. 476 in Dozy's *Catalogue*, I, 355;

vgl. auch *Millî Tettebbu'lar Medjmi'esi*, Sept.-Okt. 1331, S. 133). Der türkische Dichter Kemāl Pasha Zāde († 1534) ahmt den *Gulistān* in seinem persischen *Nigārīstān* nach. Aber nicht nur in der älteren Zeit ist Sa'di von den türkischen Litteraten viel studiert worden, er hat auch die Entwicklung der modernen Litteratur in der Türkei bis zu einem gewissen Grade beeinflusst. Ziyā Pasha erzählt in seiner Selbstbiographie, erst bei der Lektüre des *Gulistān* sei ihm das Wesen der Sprache klar geworden (Gibb., *Hist. of Ott. Poetry*, V, 53). In seinen *Aḥarābāt* (Konstantinopeler Ausgabe von 1291, I, Einleitung, S. 22) stellt Ziyā Pasha den Sa'di über alle andern persischen Dichter: „Wenn man den *Būstān* liest, versteht man erst, wie die Welt beschaffen ist.“ Er zweifelt nicht an Sa'di's Aufrichtigkeit und bewundert an ihm, dass er sogar in seinen Lobgedichten den Mut findet, die Grossen dieser Erde an Lehren der Moral zu erinnern. — Im XIX. Jahrhundert sind noch einige weitere türkische Übersetzungen erschienen. Auch haben es türkische Gelehrte unternommen, Kommentare zum *Būstān* und zum *Gulistān* zu schreiben, so Surtūrī († 1561), Shem'ī, Sūdī (beide gegen Ende des XVI. Jahrhunderts), Hawā'i, al-Bursawī und andere. Im XIX. Jahrhundert sind einige von diesen Kommentaren gedruckt worden.

Die Tatsache, dass in allen modernen Sprachen Übersetzungen des *Gulistān* und des *Būstān*, in manchen auch solche anderer Werke Sa'di's existieren, beweist zur Genüge, wie weit sein Ruhm über die Grenzen des Islām hinausgedrungen ist. Der *Gulistān* ist in Westeuropa zuerst durch die französische Übersetzung von André du Ryer (Paris 1634) bekannt geworden; es folgten Übersetzungen ins Lateinische (von Gentius, erschienen Amsterdam 1651), ins Deutsche (von Olearius, Hamburg 1654), Holländische (nach Olearius) und Englische (von Sullivan, 1774). Der *Būstān* ist in Westeuropa erst später bekannt geworden. Im XVII. Jahrhundert soll Thomas Hyde ihn übersetzt haben. Die älteste gedruckte Übersetzung ist jedoch eine holländische (Amsterdam 1688) von D. H(avart). So ist Sa'di also in der westeuropäischen Litteratur schon seit dem XVII. Jahrhundert bekannt geworden. Die Werke von Lafontaine, Voltaire und Goethe brauchen hier nur erwähnt zu werden.

Die letzte Monographie über Sa'di ist Henri Massé's *Essai sur le Poète Saadi* (Paris 1919), eine Algierer Doktorarbeit. In seiner *Thèse Complémentaire*, betitelt *Biographie de Sa'di* (Paris 1919) gibt Massé eine sehr schätzenswerte bibliographische Übersicht, auf welche hier verwiesen werden kann. Seitdem hat eine neue Ausgabe der Oden des Sa'di zu erscheinen begonnen unter dem Titel *The Odes of Sheikh Muḥīḥ-i-Dīn Sa'di Shirāzi*, hrsg. v. Sir Lucas White King, Teil I (*Taiyibāt*), Fasc. 1 (1919), 2 (1920), 3 (1921), veröffentlicht in der *Bibliotheca Indica* (Calcutta), neue Serie, Nr. 1424.

(J. H. KRAMERS)

AL-SA'DI, 'ABD AL-RAḤMĀN B. 'ABD ALLĀH B. 'IMRĀN B. 'AMIR, Geschichtsschreiber des Songhaireiches im Sūdān, entstammte einer alten Gelehrtenfamilie zu Timbuktu, wo er am 1. Dju-mādā II 1004 (1596) geboren war; hier genoss er den Unterricht des Aḥmed Bābā [s. d.]. Nach Abschluss seiner Studien suchte er mit seinen Brüdern einen Wirkungskreis in Djenne [s. d.], der alten Handelsstadt, die damals mit Timbuktu an wirtschaftlicher und geistiger Regsamkeit wetteiferte. Hier gelang es ihm i. J. 1036 (1626), die

Stellung eines Imāms an der Sankoremoschee, d. h. der Moschee im Fremdenviertel, zu erhalten, nachdem er den bisherigen Inhaber des Amtes bereits vertreten hatte. Seinen Gesichtskreis erweiterte er Ende 1039 (Juli 1630) durch eine Reise in das Fulbereich der Māsina, nördlich von Djenne am linken Ufer des Niger, das damals auch die Nigerinsel Djimbala mit umfasste. Der dortige Kādi hatte ihn eingeladen, er fand aber auch bei dem Sultan selbst sowie bei den Notabeln des Reiches eine so ehrenvolle Aufnahme, dass er drei Jahre später seinen Besuch wiederholte. Diesmal leistete er dem Sultan schon diplomatische Dienste, indem er in einer Fehde mit einem seiner Vasallen den Frieden vermittelte. Doch hatten er und seine Familie von der Willkür der marokkanischen Statthalter in Djenne viel zu leiden. 1044 (1634) ward einer seiner Brüder von seiner neuen Heimat nach Timbuktu verbannt, und er musste sich dorthin begeben, um sich für ihn zu verwenden. Zwei Jahre später ward er selbst sogar seines Amtes entsetzt. Auf seine Beschwerde beim Pasha in Timbuktu gewährte ihm dieser zwar die Genugtuung, den ihm feindlichen Kādi seinerseits abzusetzen. Trotzdem verzichtete er weiter auf sein Amt und zog es vor, als Privatmann nur gelegentlich sein Wissen als Sekretär und Lehrer den kleineren Vasallen im südlichen Songhaireiche zur Verfügung zu stellen. Im J. 1056 (1646) aber berief ihn der Pasha von Timbuktu, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Othmān, als seinen Staatssekretär, und dies Amt scheint er auch unter dessen Nachfolgern bis zu seinem Tode innegehabt zu haben. Auf mehreren Expeditionen, auf denen er den Pasha zu begleiten hatte, lernte er nun auch den ihm bisher noch fremden Norden und Osten des ehemaligen Songhaireiches kennen. So fasste er den Entschluss, eine Geschichte seiner Heimat zu schreiben, der er den Titel *Ta'rikh al-Sūdān* gab. Er eröffnete sein Werk mit einer Vorgeschichte der Stämme der Songhai, Melli und Tuareg sowie der Städte Djenne und Timbuktu. Die kleinere Hälfte dieser Einleitung hatte Barth schon 1853/4 zu Timbuktu exzerpiert und diesen Auszug veröffentlichte G. Ralfs in der *ZDMG.*, IX, 518 ff. in Übersetzung. In diese Darlegungen hat er zahlreiche — als *Adāt* eingeführte — ethnographische Exkurse eingelegt, die Barth übergangen hatte. Im 10. Kap. bietet er einen Überblick über die Gelehrten Timbuktus im Anschluss an Ahmed Bābās *Dhail al-Dibādī*. Die eigentliche Geschichtsdarstellung beginnt mit der Aufrichtung der islamischen Herrschaft durch den Khāridjiten Sunnī 'Alī im IX. (XV.) Jahrh. Er schildert dann die Herrschaft der orthodoxen Askīyādynastie und die Eroberung des Reiches durch die Marokkaner und deren Herrschaft bis zum Tode des Verfassers. Der Stil ist vielfach mit Vulgarismen durchsetzt und auch sonst sehr nachlässig. Als Datum der Vollendung der Chronik gibt er Montag den 5. Dhu 'l-Hiǧdja 1063 (28. Okt. 1653) an; am folgenden Tage fügte er eine Beamtenliste am Schluss an. In einem weiteren Anhang verzeichnete er dann noch die Ereignisse bis zu 16. Djumādā I 1066 (14. März 1656); bald darauf wird er also vermutlich gestorben sein. Eine Fortsetzung zu seinem Werke, eine Geschichte der marokkanischen Statthalter im Songhaireiche u. d. T. *Tadhkirat al-Nasyān* schrieb i. J. 1164 (1751) ein ungenannter Autor, der als Enkel des Emirs Muḥammed b. Sūwū 1112 (1700) zu Timbuktu geboren war.

*Litteratur:* 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. 'Imrān b. 'Amir al-Sa'dī, *Ta'rikh al-Sūdān*, ed. O. Houdas und Edm. Benoist, *PELOV*, 4. Ser., XII (Paris 1898); *Documents Arabes relatifs à l'histoire du Soudan. Tadhkirat en-Nasyān fī Akhbār Molouk es-Soudān*, ed. O. Houdas und Edm. Benoist, *PELOV*, 4. Ser., XIX (Paris 1899).

(C. BROCKELMANN)

**SA'DIDEN**, marokkanische Sharifendynastie, die im Jahre 1544 dem Herrschergeschlecht der Wattāsiden auf dem Throne von Fās folgte.

Seit dem Ende des XV. Jahrhunderts hatten die Unternehmungen der Portugiesen und Spanier gegen die muslimischen Gebiete in Spanien und Nordafrika den Fanatismus der Berbern und Araber angestachelt, sodass sie sich unter der Führung religiöser Persönlichkeiten, von Sharifen oder Marabuts [s. diese Worte], ungestüm dagegen wandten.

In einem Lande, das nach Stämmen organisiert oder unter viele kleine Machthaber als Lehnsherren geteilt war, inmitten oft sich bekämpfender Bevölkerungsteile die nur die gemeinsame Religion zusammenhielt, hatten die ohnmächtigen Herrscher sich den christlichen Eindringlingen unterwerfen müssen. Jetzt aber bildeten sich unter dem Einfluss und der Führung von Marabuts, die nur den Islām anerkannten und in seinem Namen, nicht aber in dem des von ihnen ignorierten Staates handelten, fast überall längs des nordwestafrikanischen Küstenstriches kleine Widerstandszentren. Bei diesem Umschwung gingen die Dynastien unter, die es nicht verstanden oder nicht vermocht hatten, diese Bewegung in die richtigen Bahnen zu lenken; an ihre Stelle traten mit Unterstützung der religiösen Partei neue Machthaber, besonders die Türken in Algier und die sa'didischen Sharifen oder Banū Sa'd in Sūs (Landstrich in Südmarokko). Über das Emporkommen der letzteren stimmen die Angaben der Chroniken und Überlieferungen alle überein.

Der erste der Banū Sa'd, der zur Macht gelangte, war ein gewisser MUHAMMED mit den Beinamen AL-MAHDĪ und AL-KĀ'IM BI AMRI'LLĀH. Er befasste sich anscheinend mit Magie. Von Sidi 'Abd Allāh u-Mbārek, der bedeutendsten religiösen Persönlichkeit von Sūs, war er mit der Führung des Kampfes gegen die Portugiesen betraut worden. Einige Erfolge über die Christen und eine vom Wattāsidentsultan von Fās den beiden Söhnen des Sharifen Muḥammed ziemlich ungeschickt übermittelte pekuniäre Unterstützung befestigten die Stellung dieses letzteren. Das machte er sich zunutze, um seine Macht auf Nordsūs auszudehnen und sich 1509 zum Herrscher ausrufen zu lassen. Er starb 1517 oder 1518 in Afughāl in Ifāḥa.

Ihm folgten seine beiden Söhne AHMED AL-A'RAJ und MUHAMMED (der auch den Beinamen AL-MAHDĪ hatte). Sie verschanzten sich zunächst in Tarudant, der Hauptstadt von Sūs, wegen der Streifzüge der Christen, welche die Häfen des Küstenstriches südlich von Anfā (Casablanca) besaßen; dann verbündeten sie sich gegen die Christen mit dem Statthalter von Marrākesch. Die Ermordung dieses Statthalters ermöglichte es ihnen, sich der Stadt zu bemächtigen, wo Ahmed al-A'raj sich als Herrscher niederliess. Das Vorgehen der beiden Sharife war durch Kompetenzstreitigkeiten und sonstige Eifersüchteleien zwischen den portugiesischen Bevollmächtigten Nunho Mascarenhas und Yahyā b. Tahfūfa begünstigt worden und wurde noch mehr durch das Verschwinden des Yahyā erleich-



tert, der überfallen und umgebracht wurde. Da sie nunmehr Herren der südmarokkanischen Hauptstadt waren und von den meisten religiösen Persönlichkeiten kräftig unterstützt wurden, fühlte sich Muḥammed al-Bortgali, der Waṭṭāsidsultan von Fās, durch ihre Machtstellung beunruhigt und belagerte sie mehrere Male, allerdings erfolglos, in Marrākesch. Als der Sultan im Jahre 1525 starb, entstanden Streitigkeiten zwischen drei Thronprätendenten aus seiner Familie Anarchie und Bürgerkrieg griffen um sich, und die Christen rückten vor. Um gegen letztere Handlungsfreiheit zu haben, unterhandelte der neue Waṭṭāsidsultan Aḥmed mit den Sharifen und überliess ihnen die Statthalterschaft über Marrākesch und das dazu gehörige Gebiet. Sie aber verletzten im Gefühl ihrer Stärke den Vertrag. Der Sultan zog gegen sie, wurde aber in der Schlacht bei Bū Akba (Juli 1536) besiegt. Nun wurden die Kämpfe der Stämme untereinander immer häufiger, so dass das Land Gefahr lief, in Anarchie zu Grunde zu gehen zu einer Zeit, wo stets ein Einfall der Christen drohte. Deshalb legten sich die Mönche ins Mittel, um durch die Teilung des Reiches zwischen den beiden rivalisierenden Parteien Frieden zu stiften. Dies geschah denn auch.

Aber bald entstanden Streitigkeiten zwischen den beiden Brüdern und Sharifen. Muḥammed al-Mahdi bemächtigte sich des Gebietes des Aḥmed al-A'raǧi, verbannte ihn und setzte darauf den Kampf gegen den Sultan von Fās fort, dem er im Jahre 1550 zum ersten Male die Hauptstadt entriß. Den Waṭṭāsiden wurde Tarudant als Aufenthaltort angewiesen. Aber einem von ihnen, dem ehemaligen Prätendenten Bū Ḥassūn, der sich zuerst nach Spanien und dann nach Algier geflüchtet hatte, gelang es, die Türken zum Eingreifen zu bewegen. Dank ihrer Unterstützung bemächtigte er sich Fās' und wurde dort zum Herrscher ausgerufen. Aber nach der Niedermetzlung der Waṭṭāsiden in Tarudant und der Ermordung Bū Ḥassūn's war der Sharīf Muḥammed doch wieder alleiniger Herr von Marokko. Er kehrte wiederum nach Fās zurück und wurde dort im Jahre 1554 endgültig zum Sultan ausgerufen. Dieser energische, schlaue, listige und organisatorisch veranlagte Fürst kann als der eigentliche Gründer der Sa'didendynastie gelten. Die Mittel, die der Krieg ihm nicht genügend liefern konnte, suchte er durch den Handel und die Verleihung von Industriemonopolen zu gewinnen. Für seine Erzeugnisse lieferten ihm die Engländer Waffen. Seine verschiedenen Nachfolger ahmten diese Taktik nach. Er unterstützte ausserdem die spanische Politik gegen die Türken und bezahlte dies mit seinem Leben: sie ermordeten ihn im Jahre 1557.

Muḥammeds Sohn und Nachfolger 'ABD ALLĀH mit dem Beinamen AL-GHĀLIB trieb dieselbe Politik und versuchte, dem übermächtigen Einfluss der religiösen Partei zu steuern. Er starb 1574. Sogleich musste sein Sohn MUḤAMMED AL-MUTAWAKKIL gegen seine beiden Oheime, 'Abd al-Malik mit dem Beinamen Mūlāy Mulūk und Aḥmed, um den Thron kämpfen.

Selten war beim Tode eines marokkanischen Herrschers der von den 'Ulamā's von Fās ausgerufene Nachfolger derselbe wie der von den 'Ulamā's von Marrākesch erwählte. Wenn der eine der Bewerber sich auf die Türken stützte, suchte der andere sogleich die Unterstützung der Christen. Dazu waren sie durch militärische Rücksichten

gezwungen. Für die Türken lag ein wichtiger Grund, sich in die marokkanischen Angelegenheiten zu mischen, in dem Anspruch der marokkanischen Sharifen, als Nachkömmlinge des Propheten allein zur Leitung des Islām berufen zu sein; daran lag den Sultanen von Stambul viel. Die Christen, stets bestrebt, den Küstenstrich besetzt zu halten, benutzten die Gelegenheit, um die Abtretung von Häfen durchzusetzen. Da sie keine muslimisch-religiöse Politik trieben, konnte die religiöse Partei die örtliche Bevölkerung immer mehr aufhetzen und den Herrschern des Maghrib entfremden. Die Araber- und die Berberstämme, die sich niemals so recht miteinander vertrugen, begünstigten bald den einen, bald den anderen Prätendenten. Wie die Christen liessen sich auch die Türken ihre Dienste teuer bezahlen; ja um ihre Nachbarn besser zu schwächen, unterstützten sie oft sogar mehrere Bewerber zugleich.

MULĀY MULŪK, den die Türken von Algier unterstützten, wurde zum Herrscher von Marokko ausgerufen. Aber nachdem Muḥammed al-Mutawakkil von den Portugiesen Hilfe erhalten hatte, griff er ihn an. Am Wad Makhāzin kam es zu einer denkwürdigen Schlacht (Dreikönigsschlacht), in welcher der König von Portugal, Don Sebastian, sein Verbündeter Muḥammed al-Mutawakkil und Mūlāy Mulūk den Tod fanden. Nunmehr wurde der Exprätendent AḤMED mit Hilfe der Türken zum Herrscher von Marokko ausgerufen (1578).

Dieser ist unter dem Namen Aḥmed al-Manṣūr oder Aḥmed al-Dhahabī bekannt. Er hielt Frieden mit den Türken, und da die Portugiesen und Spanier ihn längere Zeit unbehelligt liessen, weil sie geschwächt oder in Europa beschäftigt waren, so benutzte er die günstige Gelegenheit, um den Sūdān zu erobern. Dies war die bemerkenswerteste Episode unter der Sa'didendynastie. Aḥmed starb im Jahre 1693 an der Pest.

Sogleich stritten seine drei Söhne sich um die Macht: der eine, Muḥammed Shaikh mit dem Beinamen al-Ma'mūn, war der Kandidat Philipps III.; ZIDĀN (Zaidān), der in Fās zum Herrscher ausgerufen worden war, wurde von den Türken unterstützt, während ABŪ FARIS sich in Marrākesch ausruhen liess. Letzterem gelang es, seinen Fäser Mitbewerber zu schlagen, der sich zu den Türken flüchtete und dann Marokko von Süden her wiederzuerobern versuchte. Aber die Leute von Fās zogen es vor, sich AL-MA'MŪN zu unterwerfen, der 1604 zum Herrscher ausgerufen wurde. Mit der Ermordung des Abū Fāris durch 'Abd Allāh, den Sohn al-Ma'mūns, verschwand der eine der Mitbewerber. Aber zwischen den beiden überlebenden Brüdern dauerte der Streit mit unverminderter Heftigkeit fort. Zidān wurde nicht weniger als dreimal zum Herrscher ausgerufen und wieder gestürzt.

Die religiösen Persönlichkeiten, denen die Sa'diden ursprünglich ihre Erhebung auf den Thron verdankten, fanden diese Lage vorteilhaft, da sie ihnen gestattete, ihre persönliche Macht in ihrer Einflusszone zu stärken. Ihre Haltung zwang die Sultane, gegen sie vorzugehen. Im Jahre 1610 wurde die Abtretung der Stadt Larache an die Spanier durch al-Ma'mūn das Signal zu allgemeinen Empörungen. Alsdann entwickelte sich die Freibeuterei zur See gegen die Christen in Tetuan und Salā (Sla). Ein Abenteurer, Abū Maḥallī, bemächtigte sich Tafilets, des Wādi Dra'a und der Stadt Marrākesch. Er war nahe daran, sich ganz Marokkos zu bemächtigen, als er 1613 umgebracht

wurde. Im Nordwesten gehorchten die Stadt Sla und ihre Umgebung einer religiösen Persönlichkeit, al-Ayāshī.

Inmitten dieser Wechselfälle hin- und hergeworfen, regierte der Sultan Zidān, bis er i. J. 1627 starb. Seine drei Söhne 'ABD AL-MALIK, AL-WALID und Muḥammed Shaikh al-Aṣghar waren neun Jahre lang ebenfalls der Spielball der Christen, Türken und der religiösen Persönlichkeiten. Diese herrschten damals sozusagen unumschränkt: ein gewisser 'Alī Bū Dumaiya war Herr von Sūs; Taflelt gehorchte einer Kreatur der Türken, Muḥammed b. Ismā'il; die Marabuts der Zāwiya von Dila beherrschten Tedla und das Gebiet von Fās; al-Ayāshī, der Vorkämpfer in dem heiligen Kriege gegen die Christen, hatte Gharb und Habaṭ zu seinem Gebiet hinzugefügt. MUḤAMMED SHAIKH AL-AṢGHAR gelang es 1636, sich in Marrākesch zum Herrscher ausgerufen zu lassen, aber er war bloss auf seine Stadt beschränkt. Selbst da riss eine Art von Hausmeier, Karrūm al-Hādjdj, beim Tode des Sultans die Macht an sich. Er sperrte AHMED AL-'ABBĀS, den Sohn und Nachfolger des Herrschers Muḥammed Shaikh, ein und lies ihn dann umkommen (1654). Mit Ahmed verschwand die Sa'diden-Dynastie nach einer Dauer von ungefähr hundert Jahren, gerade in dem Augenblick, als die aus Taflelt stammenden 'AlawidenSharifen sich in Nordmarokko festzusetzen begannen.

Erbfolge:

1. al-Kā'im, 1509 in Sūs zum Herrscher ausgerufen.
  - ↳ Muḥammed al-Mahdi, 1524 mit seinem Bruder zum Herrscher ausgerufen.
2. Ahmed al-A'radj, 1524 mit seinem Bruder zum Herrscher ausgerufen.
3. Muḥammed al-Mahdi bleibt allein zurück; er wird 1554 in Fās zum Herrscher ausgerufen.
4. 'Abd Allāh al-Ghālīb, 1557 zum Herrscher ausgerufen.
5. al-Mutawakkil, 1574 zum Herrscher ausgerufen.
6. 'Abd al-Malik, auch Mūlāy Mulūk genannt, 1576 zum Herrscher ausgerufen.
7. Ahmed al-Manṣūr, 1578 zum Herrscher ausgerufen.
  - ↳ Abū Fāris 'Abd Allāh, 1605 zum Herrscher ausgerufen.
8. Zidān, 1605 zum Herrscher ausgerufen.
  - ↳ Muḥammed Shaikh al-Ma'mūn, 1605 zum Herrscher ausgerufen.
9. 'Abd al-Malik b. Zidān, 1630 zum Herrscher ausgerufen.
10. al-Walid, 1635 zum Herrscher ausgerufen.
11. Muḥammed Shaikh al-Aṣghar, 1636 zum Herrscher ausgerufen. Er starb 1654. Sein Sohn Ahmed al-'Abbās regierte nicht und wurde in demselben Jahre ermordet; mit ihm erlosch das Geschlecht dieser Dynastie.

*Litteratur:* A. Cour, *L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc* (Paris 1904) und die dort S. IV ff. angeführten Quellen; ders., *La Dynastie marocaine des Beni Wattās* (Constantine 1920), S. 113—234; E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa* (Paris 1922), besonders S. 87—140 über die Geschichtsschreiber der Sa'didendynastie; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* (Algier 1924), besonders der Auszug aus der Chronik Djannābi's, S. 285—354, und die anonyme Chronik über die Sa'didendynastie S. 360—457. (A. COUR)

ŞADIKÎ, Name einer Goldmünze, den Tipū, der Sultan von Mysore (1197—1213 = 1782—99) ihr gab. Die Münze hat den Wert von zwei Pagodas und wiegt 106 Grains (6.86 Gramm). Der Name hängt mit dem bekannten Beinamen des Abū Bekr (vgl. den Art. ŞIDDĪK) zusammen. Es entsprach Tipū's Gewohnheit, seine Benennungen nach Khalifen oder Imāmen zu wählen.

(J. ALLAN)

SA'DIYA oder DJIBĀWIYA, ein nach seinem Gründer der SA'D AL-DIN AL-DJIBĀWĪ (d. h. aus Djibā, „zwischen dem Hawrān und Damaskus“) benannter Derwischorden. Als Todesjahr des Sa'd al-Din wird bald 700, bald 736 d. H. (1300/01, bzw. 1335/36) angegeben, und die Berichte, die wir über ihn haben, sind ohne Zweifel sagenhaft. Nach der *Khulāṣat al-Athar*, I, 34, verweigerte er seinem Vater, dem Shaikh Yūnus al-Shaibānī, einem frommen Mann, in seiner Jugend den Gehorsam, um Banditenführer im Hawrān zu werden, wurde aber dank den Gebeten seines Vaters mit einer Vision begnadet, die zu seiner Bekehrung führte. Die Quelle, der Depont und Coppelani folgen, läst ihn strenges Asketentum üben und verschiedene heilige Stätten (einschliesslich Mekkas) besuchen; darauf kehrte er nach Syrien zurück und gründete in Damaskus den Orden, der seinen Namen trägt, der aber mittelst einer *Silsila* über Djunaid, Sari Saḳaṭī und Ma'rūf al-Karkhī bis auf die Imāme aus dem Geschlechte des Propheten zurückgeführt wird.

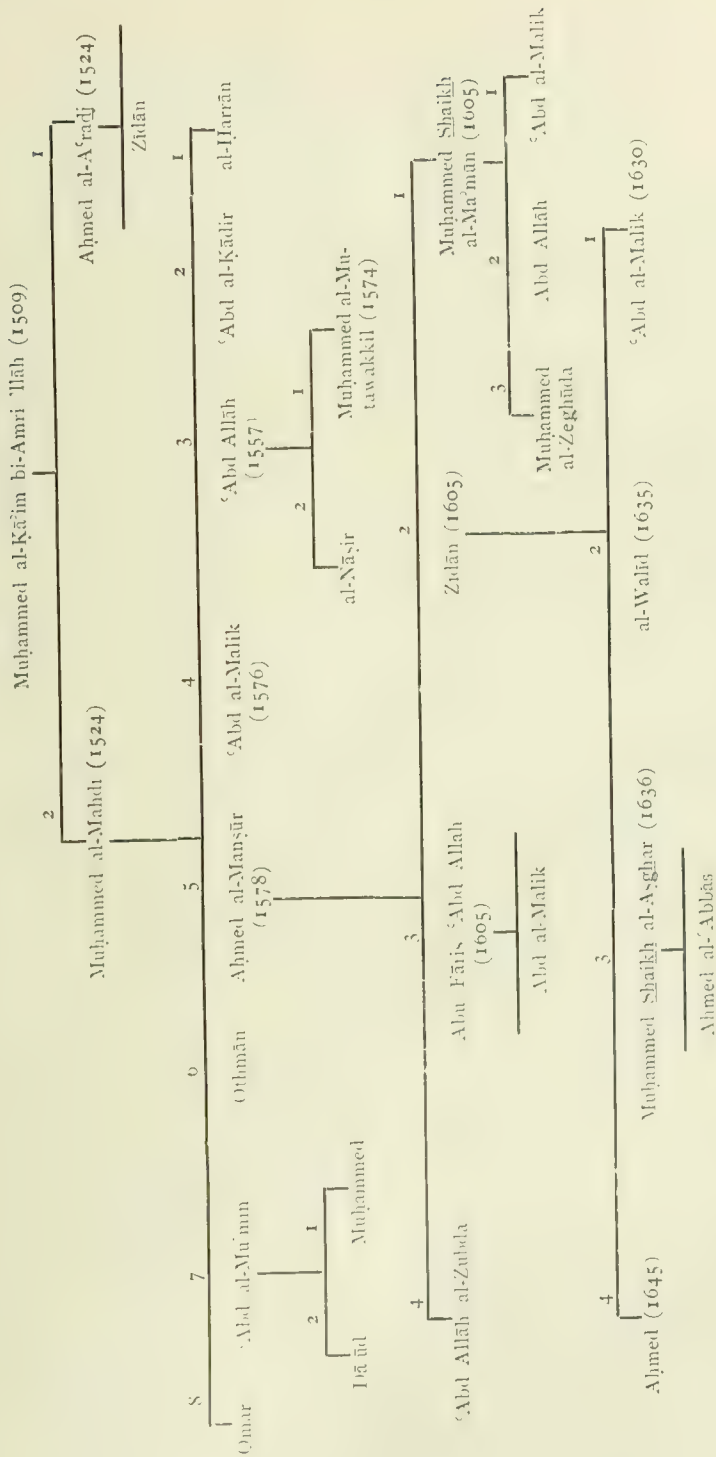
In der *Khulāṣat al-Athar*, deren Verfasser im Jahre 1092 (1681) starb, erscheinen die Banū Sa'd al-Din als eine wegen ihrer Frömmigkeit berühmte Vereinigung (*Tā'ifa*) in Damaskus. Dort hielten sie nach dem Freitagsgebet einen Gottesdienst in der Umayyadenmoschee ab; auch besaßen sie eine *Zāwiya* im Bezirk Kubaibāt, weshalb die Nachkommen des Gründers Kubaibātī genannt wurden (I, 33 u. II, 208). Die Biographie des als Ibn Sa'd al-Din bekannten Muḥammed, der 986 (1578/79) Shaikh der Vereinigung wurde (ibid., IV, 160), scheint darauf hinzudeuten, dass die Einrichtung mit ihm begann, denn sie erzählt uns, wie er zuerst sein Leben als Händler begann, dann aber in Mekka auf wunderbare Weise bekehrt wurde. Er hatte sich mit einem seiner Brüder zusammengetan, und die zwei teilten sich in die Pflichten der Führerschaft; aber bald entstanden Familienstreitigkeiten, und Muḥammed wurde alleiniges Haupt der Vereinigung, in welcher Eigenschaft er ungeheuren Reichtum erlangte und die einflussreichste Persönlichkeit in Damaskus wurde. Er starb im Jahre 1020. Sein Nachfolger wurde sein Sohn Sa'd al-Din, der im Jahre 1036 auf der Wallfahrt starb.

Nach diesem Bericht befassten sich die Banū Sa'd al-Din besonders mit der Heilung von Geisteskranken. „Auf einem Papierschitzel ziehen sie ein paar beliebige Linien, und der Patient wird dadurch geheilt (d. h. dadurch, dass er das Wasser trinkt, in welches das Schnitzel eingetaucht worden ist). Um es zu trinken, muss er sich jedes geistigen Getränkes enthalten; dann schreiben sie ein Amulett, das der Patient benutzen (auf dem Körper tragen) muss, nachdem er den Trank zu sich genommen hat. Die Worte, die sie durch die Linien andeuten und die sie aufs Amulett schreiben, sind die *Basmala*“.

Zu einer bestimmten Zeit — vermutlich nach den zuletzt erwähnten historischen Ereignissen — dehnte sich die Vereinigung auch nach Agypten



STAMMTAFEL DER SA'DIDEN 1)



1) Die eingeklammerten Zahlen bezeichnen das Jahr der ersten Ausrufung zum Henschler.

und der Türkei aus; Depont und Coppolani bringen eine lange Liste ihrer Treffpunkte in Konstantinopel und der Nachbarschaft. Sie betrachten die Sa'diya als einen Zweig der Rifa'iya; aber J. P. Brown's Quellen bezeichnen sie als einen Orden von selbständiger Herkunft, wenn auch nicht von erster Bedeutung. Er gibt an (S. 56), dass die Sa'di's zwölf *Terki's* an der Mütze haben, Turbane von gelblicher Farbe tragen und ihre Zeremonien zu Fuss ausführen. Das Tuch der Mütze, die den Kopf bedeckt, besteht aus sechs spitzen, dreieckigen Streifen (S. 214); das Haar tragen sie lang. Sie sollen besondere Macht über Schlangen besitzen.

Zu Lane's Zeit war der Orden in Ägypten gut vertreten. Am Tage vor der *Mawlid*-Nacht veranstaltete er die *Dōsa* genannte Zeremonie, bei welcher der Ordensshaiḫ zu Pferde über die Rücken der Derwische ritt, die zu diesem Zwecke flach auf dem Boden lagen, mit dem Gesicht nach unten. Man nahm an, dass keiner von ihnen dadurch irgendwelchen Schaden erlitt. Diese Zeremonie wurde vom Khediven Tawfiḳ verboten. Nach der *Dōsa* war gewöhnlich eine Zusammenkunft, in der einige der Derwische lebendige Schlangen assen; nach Lane waren die Schlangen zuerst ihrer Giftzähne beraubt oder unfähig zum Beissen gemacht worden; auch wurde von der Schlange nur der Kopf und das nächstanschliessende, etwa zwei Zoll lange Stück des Rumpfes gegessen, bis zu dem Punkte, worauf der Daumen des Derwishes drückte. Bei dem zweiten Besuche Lane's war dieser Brauch vom Ordensshaiḫ bereits mit der Begründung verboten worden, dass solche Nahrung ungesetzlich sei. Auf die *Dōsa* folgte dann ein *Dhikr*, in dem die Formeln *Allāhu ḥaiy* und *Yā Da'im* angewendet wurden.

Die *Dōsa* ähnelt Gebräuchen bei Sūfis einer viel früheren Periode, die auf mannigfache Weise Naturgesetze übertreten haben sollen. Ägyptische Geschichtsschreiber erwähnen sie anscheinend nicht, es sei denn, dass al-Djartī daran denkt, wenn er das Khalwatiyasystem lobt, weil es seinen Mitgliedern nicht mehr aufzwingt, als sie tragen könnten (I, 294 ult.). Es scheint daher jetzt nicht mehr möglich, zu sagen, wann oder woher die *Dōsa* eingeführt wurde. Der Brauch, Schlangen zu beschwören, wodurch Angehörige des Ordens noch immer in Ägypten ihren Lebensunterhalt verdienen sollen, wird dem Gründer zugeschrieben und durch Fabeln erklärt, die sich an seine Bekehrung knüpfen.

Danach scheint es, dass die Vereinigung mit einem medizinisch-magischen Ziele begann und im Verlauf der Entwicklung ein mystischer Orden wurde.

Die den Sūfismus behandelnden Schriftsteller schenken diesem Orden wenig Beachtung, obgleich er im *Djāmi' al-Uṣūl* kurz erwähnt wird, allerdings ohne irgendwelche Spezifizierung seiner Lehren oder Bräuche. Der Gründer wird weder in den *Ṭabaqāt al-Sha'rānī's* erwähnt, noch in den *Nafahāt al-Uns* al-Djāmi's, der darauf hinweist, dass der 650 (1252/53) gestorbene Sa'd al-Dīn al-Hamawī [s. oben, S. 33] der Gründer einer Vereinigung war.

*Litteratur:* al-Muḥibbī, *Kundūrat al-Aṭhar* (Kairo 1284); Depont und Coppolani, *Conférences religieuses musulmanes* (Magen 1897); E. W. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians* (London 1871); J. P. Brown, *The Derwishes* (London 1886).

(D. S. MARGOLIOUTH)

**SADIJ**, der Teak- oder Teckbaum, *Tectona grandis*, ein mächtiger, zu den Verbenaceen gehörender Baum mit breitlanzettlichen Blättern, wie die Schilde der Dailam<sup>4</sup>. Seine Hauptverbreitung hat er in den trockeneren Teilen Vorderindiens, in Burma, Siam, Java, nach arab. Quellen auch in Ostafrika. Das dunkel gefärbte, harte Holz widersteht wie kein anderes den Einflüssen des Meerwassers, ist deshalb seit Alters das vorzüglichste Schiffsbauholz. Auch von Insekten wird es nicht angegriffen. Hauptstapelplätze waren Baṣra und Ägypten. Medizinische Anwendung des gepulverten Holzes und ein aus den Früchten gewonnenes Oel erwähnt Ibn al-Baitār, Übers. Leclerc, II, S. 233.

*Litteratur:* O. Warburg, *Die Pflanzenwelt*, III, 166, 167 (Abb.); al-Mas'ūdī (ed. Paris), III, 12, 56. (J. RUSKA)

**SADIJ'** (A.), eine bestimmte Stilgattung, bei der in kurzen Abständen Reime auftreten, obwohl — im Gegensatz zur eigentlichen Poesie (*Shi'r*) — kein regelmässiges Metrum vorhanden ist. Wahrscheinlich war dies die früheste Form der gehobenen Sprache, die die Araber vor der Entwicklung eigentlicher Metra verwandten. Es spricht alles dafür, dass dies die Sprachform war, die die Kāhins [s. d.] in heidnischer Zeit für ihre Orakel gebrauchten, obgleich die Beispiele, die in der *Sira* des Ibn Hishām und in den Überlieferungen zitiert werden, schwerlich richtig überliefert sind. Wir können es Ibn al-Kalbī ruhig glauben, dass die Araber keine Erinnerung an ihre alte Poesie hatten, abgesehen von dem, was ganz kurz vor dem Islām gedichtet worden war (*Kitāb al-Aṣnām*, Kairo 1332, S. 12, 5); sehr alter Sadij' dürfte daher überhaupt nicht erhalten sein. Immerhin können wir wohl annehmen, dass die verschiedenen *Talbiyāt*, d. h. die Rufe, mit denen die Pilger die zahlreichen Heiligtümer anriefen, wirklich so lauteten, wie Ibn al-Kalbī (*Aṣnām*, S. 8.) und andere berichten, weil sie zu Beginn des Islām noch in lebendiger Erinnerung gewesen sein müssen. Ohne Zweifel waren solche *Talbiyāt* ererbtes rituelles Eigentum der Stämme und gehen auf weit ältere Zeit zurück, als die Sadij'-Reden von Ḳuss b. Sā'ida und anderen Rednern der vorislamischen Zeit. Dāmra b. Dāmra, al-Aḳra' b. Ḥābis und andere sollen ihre Urteile in Sadij' gegeben haben, wenn sie als Richter fungierten (Djāhīz, *Bayān*, I, 113, 9). Muḥammed drückte einem Mann, der in Sadij' sprach, sein Missfallen aus mit den Worten: „Sprichst du Sadij' wie die Kāhins des Heidentums?“ (Djāhīz, *Bayān*, I, 112, 20); er verhinderte auch, dass der Sadij' in Gebeten gebraucht würde (al-Bukhārī, ed. Juynboll, IV, 194, 2). Das auffallendste Beispiel des Sadij' ist jedoch der Kor'an selbst. Besonders die älteren Sūras sind in demselben Ton gehalten wie die Proben der Kāhin-Orakel, die Ibn Hishām anführt, z. B. die Orakel von Shīḳḳ und Saṭīḥ (*Sira*, S. 11 usw.). Spätere Autoren, Djāhīz, al-Kālī und andere, zitieren gern Schilderungen des Wetters, Beschreibungen von Personen usw. in Sadij', die sie gewöhnlich ungenannten Beduinen zuschreiben. Diese Zitate sind vermutlich in allen Fällen Erfindungen der Philologen, um die vielen schwierigen Wörter erklären zu können, die in einem gefälschten Gedicht von regelmässigem Metrum nicht so leicht hätten gehäuft werden können. Es herrschte jedoch von den frühesten Zeiten an eine Vorliebe für diese Art Prosa, die in den *Maḳāmāt* von Badī' al-Zamān al-Hamadḥānī, al-Ḥarīrī und deren Nachah-



mern zur vollen Entfaltung kam. Unglücklicherweise fand diese Redeform ihren Weg auch in den Briefstil. Die ältesten Briefproben — sowohl die privaten als die öffentlichen — sind bemerkenswerterweise frei von Sadj<sup>c</sup>, aber im Laufe der Zeit wuchs der Gebrauch des Sadj<sup>c</sup> derart an, dass bald sowohl amtliche als auch private Briefe mit ziemlich nichtssagenden gereimten Sätzen überladen waren. Sadj<sup>c</sup> schreiben zu können galt als höchstes Zeichen der Vollendung für einen Sekretär. Man nannte den Stil *Mamsūdī* (den gemischten), es war aber dasselbe wie Sadj<sup>c</sup>. Diese Schreibform drang auch in andere Zweige der Literatur ein, sogar in die Chroniken; bemerkenswerte Beispiele dafür sind im Arabischen der *Ta'rikh al-Yamīnī*, die Geschichtswerke 'Imād al-Dīn's und im Persischen das Geschichtswerk Wassāf's. In diesen Werken ist alles dem klingenden Reim geopfert. Dieses Wuchern des Sadj<sup>c</sup> ist vielleicht ursprünglich dem schlechten Geschmack der Perser zuzuschreiben, die seit den Zeiten der Abbāsiden einen immer grösseren Anteil an der arabischen Litteratur nahmen, doch hat sich das Übel anscheinend allmählich immer weiter nach Westen verbreitet und ist eine der Hauptursachen, dass so viel muhammedanische Litteratur — gleichviel ob arabisch, persisch, türkisch oder in einer andern Sprache, die unter deren Einfluss steht — dem europäischen Geschmack nicht zusagt.

*Litteratur:* Djahiz, Bayan (Kairo 1310), I, 111–118; Abū Hilāl al-Askari, *Kitāb al-Sim'atāin* (Konst. 1320), S. 199–203; Marzūki, *Azmina* (Haidarābād 1332), S. 179 ff. und die arabischen Wörterbücher unter Sadj<sup>c</sup>.

(F. KRENKOW)

**SADJĀH**, UMM ŠADIR BINT AWA B. HIKK B. USAMA, oder BINT AL-HĀRIH B. SUWAID B. UKEFAN, Prophetin und Wahrsagerin, eine der verschiedenen Propheten- und Häuptlingsgestalten, die in Arabien kurz vor der *Ridda* und während derselben auftauchten. Die Genealogie, die ihre Geschichte als wahr bestätigt, zeigt, dass sie den Banū Tamīm angehörte. Mütterlicherseits war sie mit den Taghlīb verwandt, einem Stamme, zu dem viele Christen gehörten. Sie war selbst Christin oder hatte wenigstens von ihren Verwandten viel über das Christentum gehört. Über die Bedeutung ihrer Offenbarungen und Lehren wissen wir fast gar nichts; sie trug ihre Botschaften von einem *Minbar* aus in gereimter Prosa vor und liess sich von einem *Mu'adhdhin* und einem *Hādīb* begleiten. Ihre Bezeichnung oder eine ihrer Bezeichnungen für Gott war „der Herr der Wolken“ (*Rabb al-Sahāb*).

Sadjāh trat nach Muḥammed's Tode, im Jahre 11 d. H., hervor. Nach einem Bericht über ihre Taten soll sie ein Emporkömmling aus dem Stamme Taghlīb gewesen und an der Spitze einer Schar von Anhängern, die zu den Rabi'a, Taghlīb, Banu 'l-Namr, Banū Iyād und Banū Shaibān gehörten, aus Mesopotamien gekommen sein. Bei den Tamīm soll sie infolge des Todes des Propheten tiefen inneren Zwist zwischen Abtrünnigen, Muslimen und denen, die zwischen Empörung und Treue gegen Medina schwankten, vorgefunden haben; angeblich gelang es ihr, die beiden Zweige der Hanzala, die Banū Mālik und die Banū Yarbū<sup>c</sup>, durch ihre Offenbarungen zu bekehren und unter ihrem Befehl zu vereinigen zu dem Zwecke, sie gegen Medina zu führen. Doch scheint ihr Einfluss auf die Tamīm viel grösser gewesen zu sein,

als diese Darstellung — in der Absicht, den Anteil der Tamīm an der *Ridda* nach Möglichkeit abzuschwächen — uns glauben machen möchte. Die Prophetin war nicht als Fremde zu den Tamīm gekommen, sondern gehörte wirklich zu ihnen; dafür spricht das Ende ihrer Laufbahn. Sie hatte wohl schon einige Zeit vor Muḥammed's Tode die Unterstützung ihres ganzen Stammes erlangt, der den Islām im wesentlichen nur aus Nützlichkeitsgründen angenommen hatte und ihn leichten Herzens wieder abschüttelte.

Sadjāh's Streitkräfte begannen auf eine ihrer Offenbarungen hin mit einem Angriff auf die Banū Ribāb und erlitten eine schwere Schlappe. Als sie sich nach al-Nibādī in der Yamāma zurückzogen, brachte ihnen der Stamm der Banū 'Amr eine zweite Niederlage bei, worauf Sadjāh versprechen musste, das Gebiet der Tamīm zu verlassen. In Begleitung der Yarbū<sup>c</sup> beschloss sie, sich dem Propheten Musailima anzuschliessen, der damals noch den grössten Teil der Yamāma beherrschte, um ihr Kriegsglück mit dem seinen zu vereinigen oder ihr eigenes wiederherzustellen. Die Begegnung fand in al-Amwāh oder in Ḥadīr statt. Musailima wurde gerade von dem muslimischen Heer bedrängt; dazu drohten die Nachbarstämme, seine Herrschaft abzuschütteln. Unter diesen Umständen musste ihm die Ankunft einer besiegten, ehrgeizigen und verwegenen Mitbewerberin in Begleitung vieler bewaffneter Anhänger als ein kritischer, ja geradezu gefährlicher Besuch erscheinen. Es gibt keinen zuverlässigen Bericht über das Zusammentreffen. Nach einer Darstellung verständigte sich das seltsame Paar, einer erkannte des anderen Mission an, und sie beschlossen, ihre beiderseitigen Religionen und ihre weltlichen Interessen zu vereinigen; es kam zu einer richtigen Ehe zwischen ihnen, und die Prophetin blieb bei Musailima bis zu seinem tragischen Tode. Al-Tabarī hat uns obscene und aller Wahrscheinlichkeit nach erdichtete Einzelheiten über diese Vereinigung erhalten, die doch eher eine politische Verbindung als ein sinnlicher Rausch gewesen sein dürfte; diesen Legenden zufolge wurde die Hochzeit in demselben ummauerten Garten gefeiert, wo Musailima seinen Tod finden sollte.

Andere Erzählungen über die Zusammenkunft berichten, Sadjāh sei nach der Hochzeit von Musailima verstossen worden und zu ihren Angehörigen zurückgekehrt. Eine dritte Version erwähnt die Heirat nicht, sie sagt vielmehr, der Prophet habe versucht, seine Rivalin, die ihn gern zum Bundesgenossen gewinnen wollte, zu einem Angriff auf die Muslime zu überreden, in der Hoffnung, sie dadurch los zu werden; als sie das ablehnte, habe er ihr die halbe Ernte der Yamāma im laufenden Jahre angeboten, um sie zum Abzug zu bewegen. Erst als er ihr auch den halben Ertrag des nächsten Jahres versprach, habe sie eingewilligt und sei mit dem ersten Teil ihrer Beute abgezogen, um sich zu ihren Verwandten zu begeben. Bei Musailima habe sie ihre Vertreter zurückgelassen, welche die Entrichtung des Restbetrages abwarten sollten. Allein der zweite Teil des Lösegeldes sei nie zusammengekommen, da Musailima schon vor der nächsten Ernte von Khālīd besiegt und niedergemacht wurde.

Welchen Ausgang Sadjāh's Beziehungen zu Musailima auch genommen haben mögen, ihre eigne Laufbahn ging entweder in seiner auf oder fand durch ihre Abweisung ein jähes Ende; von ihrer

Mission hören wir jedenfalls nichts weiter. Alle Angaben stimmen darin überein, dass sie zu ihren Stammesangehörigen zurückkehrte und fortan unter ihnen in Verborgenheit lebte. Nach einem Bericht, der auf Ibn al-Kalbī zurückgeht, wurde sie Muḥammedanerin, als ihre Familie sich in Baṣra niederzulassen beschloss, das unter den Umayyaden der Mittelpunkt der Tamīm geworden war, lebte und starb dort als Muslimin und wurde mit den üblichen Gebeten und Feierlichkeiten begraben.

*Litteratur:* al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1911—20; al-Balāḡhūrī, ed. de Goeje, S. 99 f.; *Kitāb al-Aghānī*, XVIII, 165; Ibn Khaldūn, *Ibar* (Bulāḡ 1284), II, App., S. 73; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 13—15; Caetani, *Annali dell' Islam*, Jahr 11 d. H., § 160—164, 170—173, J. 12 d. H., § 92 f.; Fānī, *Dabistān*, Übers. von Shea und Troyer (London 1843), Bd. III im Anfang. (V. VACCA)

**AL-SADJĀWANDĪ**, ABU 'L-FADL (nach anderen ABU 'ABD ALLAH ODER ABU DJĀ'FAR) MUHAMMED B. ṬAIFŪR AL-GHAZNAWĪ, Kor'anleser, starb um 560 d. H. (1164/5 n. Chr.). Er beschäftigte sich zwar auch mit Kor'anexegese und Grammatik, ist aber hauptsächlich bekannt durch seine Arbeiten über die Kor'anrezitation. Schon früh hatte man begonnen, verschiedene Arten von Pausen beim Rezitieren des Kor'āns [s. auch den Art. *ḲIRĀ'Ā*] zu unterscheiden. Al-Sadjāwandī baute in seinem dieses Gebiet behandelnde *Kitāb al-Waḳf wa 'l-Ibtidā'* das System weiter aus. Die Möglichkeiten, eine Pause eintreten zu lassen, führte er auf 5 Kategorien zurück, und setzte ausserdem für jede als Abkürzung ein Buchstabenzeichen ein: 1) *W. waḳf lāzim* (m), 2) *W. muḳāf* (t), 3) *W. dā'iz* (ḍ), 4) *W. mudjāwaw liwāḍḥin* (z), 5) *W. murakkhaṣ ḡarīratun* (ṣ oder ḡ). Sein System wurde in etwas erweiterter Form bald allgemein angenommen, und so finden sich in den späteren orientalischen Kor'anexemplaren (mit Ausnahme der maghribinischen) Pausenzeichen, die entweder nach seiner Weise gesetzt sind oder doch wenigstens von ihr abhängen.

*Litteratur:* Ḥādīdjī Khalīfa, *Kaṣḥf al-Zunūn* ed. Flügel, III, 326, IV, 284, V, 170, VII, 858; al-Suyūṭī, *Ṭabaḳāt al-Mufasssīn*, ed. A. Meursinge (Leiden 1839), N<sup>o</sup> 98; al-Suyūṭī, *al-Itḥān fi Ulūm al-Kor'an* (Kairo 1287), I, 105 f.; S. de Sacy, *Notice d'un traité des pauses dans la lecture de l'Alcoran* (N E, IX, 111—116); Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, (Göttingen 1860), 352 f.; Brockelmann, *G A L*, I, 378 f. (R. PARET)

**AL-SADJĀWANDĪ**, SIRAḌJ AL-DĪN ABU ṬĀHIR MUHAMMED B. MUHAMMED B. 'ABD AL-RAḤMĪD, Jurist, gehörte der ḥanafitischen Schulrichtung an und lebte ungefähr um das Jahr 1200 n. Chr. Sein *Kitāb al-Farā'id*, bekannt unter dem Titel *al-Fawa'id al-Siraḍiyya* oder kurz *al-Siraḍiyya*, welches über das Erbrecht handelt, ist berühmt und weit verbreitet und gilt als das Hauptwerk auf diesem Gebiet. Schon der Verfasser selbst gab einen Kommentar dazu heraus, und später wurde es bis in die neueste Zeit hinein von anderen Gelehrten sehr oft bearbeitet und kommentiert, zum Teil auch in türkischer und persischer Sprache.

*Litteratur:* Ḥādīdjī Khalīfa, *Kaṣḥf al-Zunūn* ed. Flügel, I, 248, II, 207 f., 562, III, 325, 376, 384, 482, IV, 399—406; G. Flügel, *Ibn Ḳuṭūbūṣā's Ṭabaḳāt al-Hanafīn* (Abhandlungen der DMG, II. Bd., N<sup>o</sup> 3), N<sup>o</sup> 166; R. Basset, *Les manuscrits arabes de la Zaouyah*

d'El Hamel, N<sup>o</sup> 31 (*Giornale della Società Asiatica Italiana*, X, 58—64); G. Flügel, *Die Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten* (Abhandlungen der phil.-hist. Classe der kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, III, 1881), S. 318; Brockelmann, *G A L*, I, 378. (R. PARET)

**SADJĀDA**, Niederwerfung, Prostrernierung [siehe *SUDJUD*]. Im religiösen Sinne bedeutet das Wort ungefähr dasselbe wie unser „Anbetung“. Es dient als Titel für zwei Suren (XXXII und XLI), die voneinander nach ihren Anfangs-Buchstaben unterschieden werden; die zweite wird *H-M al-Sadjda* genannt, weil sie mit den Buchstaben *h-m* beginnt. Beide Suren enthalten ähnliche Gedanken, und in beiden schreiten dieselben ähnlich vorwärts: der Prophet bietet das geoffenbarte Buch dar, lobt die frommen Menschen, welche glauben, Almosen geben und regelmässig die Ṣalāt verrichten, bedroht die Gottlosen und weist auf die Zeichen Gottes in der Natur hin. Nöldeke zählt diese beiden Suren zur 3. mekkanischen Periode; mit Sūra XLI soll der Prophet die Bekehrung des angesehenen Mekkaners 'Otba b. Raḥī'a bezweckt haben. Sūra XXXII wird auch *al-Maḍādjī*, „die Lagerstätten“, und *al-Djuruz*, „der unfruchtbare Boden“ genannt; Sūra XLI heisst auch *Fuṣilat*. Die für die Benennung der Sūra XXXII als „Niederwerfungs- oder Lagerstätten-sūra“ bestimmenden Verse sind Vers 15 und 16: „Nur diejenigen glauben an unsere Zeichen (d. h. die Kor'an-verse), die, wenn sie ihnen vorgehalten werden, anbetend niederfallen und ihren Herrn preisen... Sie verlassen ihre Lagerstätten, um ihren Herrn anzurufen...“ Die frommen Kor'an-vorträge und nächtlichen Gebete waren zu der Zeit, als diese Suren bekannt gemacht wurden, bei den Frommen schon im Gebrauch.

*Litteratur:* Der Kor'an und seine Kommentare zu den angeführten Stellen; Th. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns* (Leipzig 1909), S. 144. (B. CARRA DE VAUX)

**SADJDJĀDA** (A., Plur. *Sadjādjid*, *Sadjādjid*, *Sawādjid*), Teppich, auf dem man die Ṣalāt verrichtet. Das Wort kommt weder im Kor'an, noch im kanonischen Ḥadīth vor, die Sache dagegen ist, wie aus den bald zu erwähnenden Traditionen hervorgeht, schon früh bekannt gewesen. Im Ḥadīth wird öfters erzählt, wie Muḥammed und die Seinen die Ṣalāt auf dem Boden der Moschee in Madina nach heftigem Regenguss verrichten, sodass Nase und Kopf mit dem Schlamm in Berührung kommen (z. B. al-Bukhārī, *Adḥān*, B. 135, 151; Muslim, *Ṣiyām*, Trad. 214—216, 218 usw.). Daraus geht hervor, dass in der Zeit, als solche Traditionen entstanden, der Gebrauch dieser Teppiche nicht so allgemein war, dass man ihn in die Zeit des Propheten zurückdatiert hätte. Damit ist zu vergleichen, dass in einer Reihe von Traditionen Muḥammed der Ausspruch in den Mund gelegt wird, es gehöre zu seinen Privilegien vor den anderen Propheten, dass für ihn die Erde *Masḍjid wa-Ṭahūr* sei (z. B. al-Bukhārī, *Tayammum*, B. 1; Ṣalāt, B. 56 usw.). Al-Tirmidhī (*Ṣalāt*, B. 130) sagt denn auch, dass einige Faḳīh's die Ṣalāt auf der nackten Erde bevorzugen; damit stimmt überein, dass im heutigen Ägypten und Marokko der gemeine Mann sich nicht solcher Teppiche bedient.

Der kanonische Ḥadīth giebt folgendes Bild. Muḥammed verrichtet die Ṣalāt auf seinem eigenen Kleide, indem er bei der Prostrernierung



seine Arme gegen die Hitze des Bodens durch einen Ärmel desselben schützt, seine Kniee durch einen Zipfel, seine Stirn durch die *Imāma* oder die *Ḳalansuwa* (al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 22, 23; Mus-

lim, *Masāḍid*, Trad. 191; Aḥmed b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 320). Zu der angeführten Stelle aus Muslim bemerkt al-Nawawī, dass nach al-Shāfi'ī die Prosternierung auf dem Kleide, das man trägt,

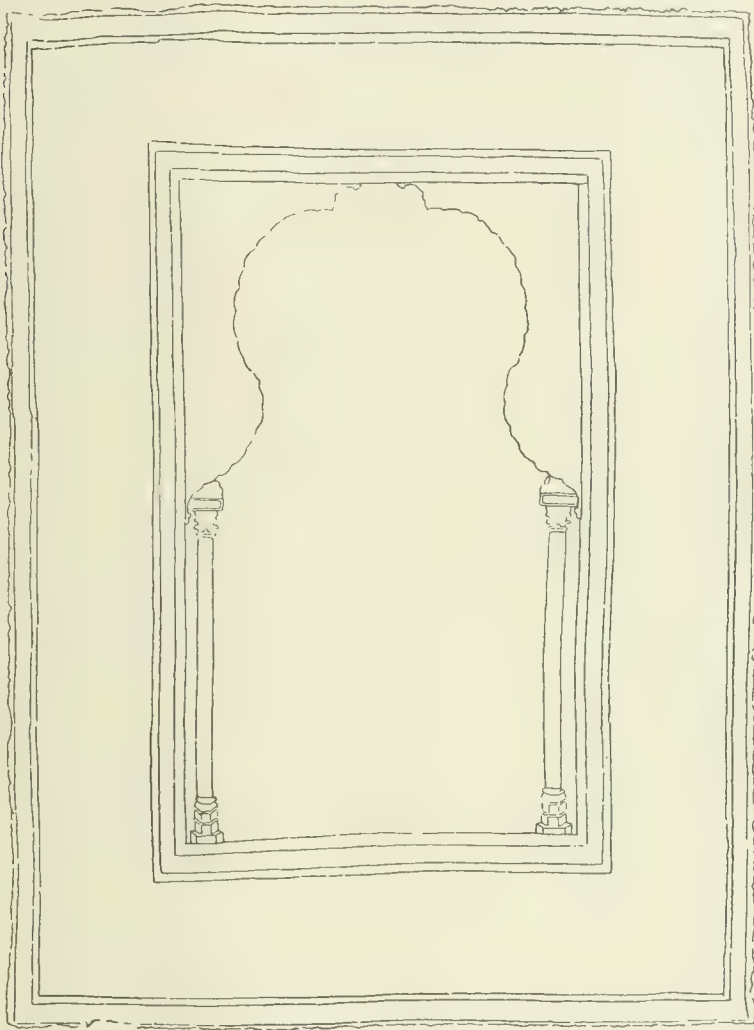


Abb. 1  
Türkische Sadjdjāda  
L. 1.72 m. Br. 1.27 m.  
Türkei, XVI. Jahrhundert <sup>1)</sup>

1) Diese sowie die beiden anderen Abbildungen zum Artikel Sadjdjāda sind, mit Genehmigung des Verlags F. Bruckmann A.-G., München, dem Werke: F. Sarre und F. R. Martin, *Die Ausstellung von Meisterwerken Muhammedanischer Kunst in München 1910* (München 1912) entnommen. Hier sind nur die charakteristischen Hauptlinien wiedergegeben. S. Bd. I, Tafel 74 und 83.

verboten ist. — Al-Bukhārī (*Ṣalāt*, B. 22) teilt noch mit, dass Muḥammed die *Ṣalāt* auf seinem Schlafpolster (*Firāsh*) verrichtete.

Weiter berichtet der Ḥadith über das Halten der *Ṣalāt* auf Matten; z. B. al-Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 131, wo ein *Bisāṭ* erwähnt wird; so auch Ibn Mādja,

*Iḳāmat al-Ṣalawāt*, B. 63; Aḥmed b. Ḥanbal, I, 232, 273, III, 160, 171, 184, 212; an letzterer Stelle wird bemerkt, dass dieser *Bisāṭ* aus Palmblättern, *Ḍjarid al-Nakhīl*, gemacht war. Al-Tirmidhī fügt hinzu, dass die meisten Gelehrten die *Ṣalāt* auf *Tunfusa* oder *Bisāṭ* gestatten.

Eine ähnliche Matte aus Palmblättern, auf der man die *Ṣalāt* verrichtete, wird *Ḥaṣīr* genannt, z. B. al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 20; Ahmed b. Hanbal, III, 52, 59, 130 f., 145, 149, 164, 179, 184 f., 190, 226, 291. Die Tradition kommt auch bei Muslim, *Masāʾid*, Trad. 266 vor; al-Nawawī bemerkt zu der Stelle, dass die Faḳīh's allgemein das

Verrichten der *Ṣalāt* auf demjenigen, was aus der Erde wächst, für erlaubt erklären.

In dessen erhellt aus Abū Dāʾūd, *Ṣalāt*, B. 91, dass am Ende des III. (IX.) Jahrhunderts auch schon gefärbte Tierhäute benutzt wurden (*Farwa maybūḥa*).

Daneben findet sich häufig die Aussage, dass

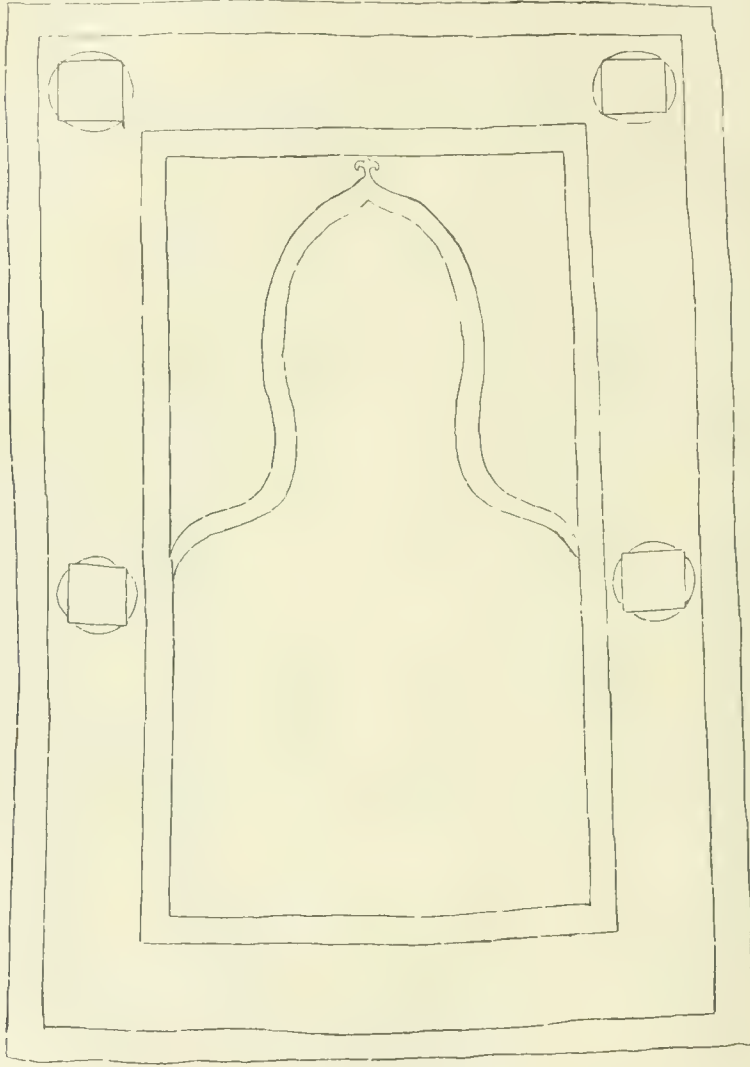


Abb. 2

Persische Sadjdjāda

L. 1.58 m. Br. 1.10 m.

Persien, XVI. Jahrhundert

Muḥammed die *Ṣalāt* auf einer *Khumra* verrichtete (al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 21; Muslim, *Masāʾid*, Trad. 270; al-Tirmidhi, *Ṣalāt*, B. 129; Ahmed b. Hanbal, I, 269, 308 f., 320, 358, II, 91 f., 98; al-Nasāʾi, *Muṣannaf*, B. 43; Ibn Saʿd, II, 160). Der Unterschied zwischen *Khumra* und *Ḥaṣīr* scheint nicht im Material, aus welchem beide angefertigt wurden, sondern in der Grösse gelegen zu haben. Nach Muḥammed b. ʿAbd Allāh al-Alawī's Randglossen zu Ibn Maʾja, *Ḥumra*, B. 63. 64 soll die *Khumra* gerade genügend Raum für

die Prosternierung geboten haben, während der *Ḥaṣīr* Manneslänge hatte.

Ein Jahrhundert nach dem Abschluss der kanonischen Hadithliteratur ist das Wort bekannt. Al-Djāwharī, *Ṣaḥāḥ*, s. v., erklärt Sadjdjāda für synonym mit *Khumra*. Dozy führt in seinem *Supplément* Stellen aus der 1001 Nacht und Ibn Baṭṭūṭa an. Letzterer erwähnt unter den Gewohnheiten der Bewohner einer gewissen *Zawiya* in Kairo auch die, dass das ganze Korps sich am Freitag nach der Moschee begibt, wo zuvor ein Diener



für jeden einzelnen seine Sadjdjāda bereit gelegt hat (ed. Paris, I, 73, vgl. 72). Etwas derartiges berichtet derselbe Reisende über Mālli, wo jeder seinen Diener mit seiner Sadjdjāda in die Moschee schickt, um dieselbe auf seinen Platz zu

legen; er fügt hinzu, dass sie aus den Blättern eines palmenartigen Baumes gemacht ist (IV, 422).

Im heutigen Mekka verrichtet wohl jedermann in der grossen Moschee die *Ṣalāt* auf einer *S.*, gewöhnlich einem kleinen Teppich, gerade gross

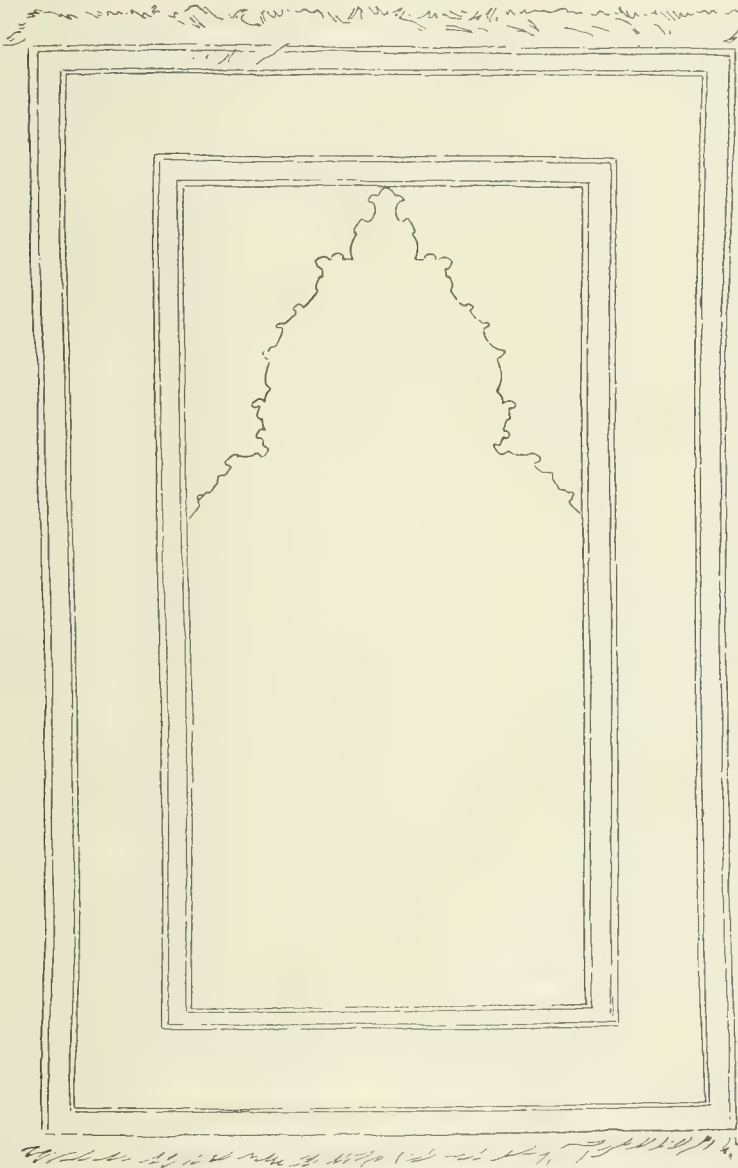


Abb. 3  
Indische Sadjdjāda  
L. 1.56 m. Br. 1.06 m.  
Indien, XVII. Jahrhundert

genug für den *Sudjūd*. Nach Benutzung rollt man sie auf und nimmt sie auf der Schulter mit. Beim gemeinen Manne besteht die Meinung, dass es nicht zu empfehlen sei, die *S.* nach Benutzung unaufgerollt liegen zu lassen, da in diesem Falle Iblis die Gelegenheit ergreifen würde, auf derselben

die *Ṣalāt* zu verrichten. Vornehme Leute lassen ihre *S.* wohl von einem Moscheediener aufbewahren, doch ist dieser Gebrauch auch unter ihnen gar nicht allgemein. Statt eines Teppichs verwendet man auch ein Handtuch, z. B. dasjenige, mit dem man sich nach dem *Wuḍūʿ* abgetrocknet

hat. Die in die Teppiche hineingewobenen Linien sind nicht symmetrisch, sondern laufen in eine Spitze an einer der schmalen Seiten aus, welche in die Richtung der *Kibla* [s. d.] gelegt wird; vgl. die Abbildungen und unten Lane's „niche“ (Mündliche Mitteilung C. Snouck Hurgronje's).

In Marokko benutzt das Volk keine Sadjdjāda. Die Angehörigen der Mittelklasse bedienen sich gerne eines kleinen Filzteppichs (*Labda*), welcher einer Satteldecke ähnlich ist. Er bietet gerade genügend Raum für den *Sudjūd* und wird besonders von den Fakih's benutzt, so dass er gewissermassen zu deren Abzeichen gehört. Sie tragen ihn überall unter dem Arme in einer ostentativen Weise mit sich herum und setzen sich darauf, und zwar vorzugsweise, wenn sie Christen besuchen. Gewisse marokkanische Fakih's, und zwar nicht die Geringeren, weigern sich sogar, wenn sie in Algerien reisen, sich auf etwas anderes zu setzen, was die Leute sehr ärgert.

In Algerien ist der Gebrauch der *S.* sehr selten, ausgenommen bei den Häuptern der *Tariqa*'s und den verschiedenen Marabuts, welche gewöhnlich eine Schafs- oder Gazellenhaut als solche benutzen. Das Volk schreibt diesen Sadjdjāda's Wunderkraft zu; zahlreich sind die Legenden, in welchen Marabuts sich ihrer *S.* bedienen, um sich nach Mekka zu versetzen oder auf den Wellen zu schreiten. — Es kommt auch vor, dass Pilger aus Mekka Sadjdjāda's mitbringen wie die oben von C. Snouck Hurgronje beschriebenen (welche, heutigen Tages wenigstens, oft in Europa angefertigt werden). Doch scheinen sie denselben keine besondere Bedeutung beizulegen (schriftliche Mitteilung von H. Basset).

Nach Lane werden Sadjdjāda's (Teppiche) aus Klein-Asien in Ägypten importiert und dort nur von wohlhabenden Leuten sowohl zum Verdecken der *Salāt* wie auch als Satteldecken benutzt. Dieselben haben den Umfang eines grossen „hearth-rug“. Eine Figur in der Form einer „niche“ ist hineingewoben, deren Spitze beim Gebrauch in die Richtung der *Kibla* gelegt wird. Leute, welche den niederen Klassen angehören, verrichten die *Salāt* öfters einfach auf dem Boden; sie wischen den sich dabei an Stirn und Nase heftenden Staub selten gleich ab (vgl. die bekannten Traditionen über die Spuren des *Sudjūd*). Wenn einer aber einen Mantel oder ein überschüssiges Kleidungsstück bei sich hat, breitet er dies auf dem Boden aus.

Die gewöhnliche Praxis in Niederländisch-Indien beschreibt Snouck Hurgronje. Eine Anzahl langer, schmaler Matten und Teppiche wird vor dem Anfang des Gottesdienstes über die Breite der Moschee gelegt. Nach dem Gottesdienste werden dieselben aufgerollt und beiseite gelegt (*De Islam in Nederlandsch-Indië*, Baarn 1913, S. 10; *Verspreide Geschriften*, V, 366). Doch ist es auch hier gebräuchlich, dass man seine Sadjdjāda selber in die Moschee mitbringt.

Wie mir J. H. Kramers mitteilt, ist der den Boden der Aya Sofya bedeckende Teppich durch hineingewobene Muster in einzelne Sadjdjāda's eingeteilt, ohne dass jedoch diese Einteilung beim Verrichten der *Salāt* eingehalten wird.

In der die Reliquien des Propheten bewahrenden Kapelle im Serail in Konstantinopel wird die angebliche Sadjdjāda Abū Bekr's aufbewahrt (d'Obisson, *Traité de l'histoire de l'islam*, Paris 1787—1820, I, 267). Bei Barbier de Meynard,

*Dict. turc-français*, findet man s. v. eine Anzahl türkischer Redensarten, in welchen die Sadjdjāda eine Rolle spielt.

Eine besondere Bedeutung hat die Sadjdjāda im Vereinswesen und bei den Derwischorden. Bei letzteren ist — wenigstens in Ägypten — das Wort in dem Ausdruck *Shaikh al-Sadjdjāda*, der das Oberhaupt eines Ordens in Ägypten bezeichnet, mit Orden gleichbedeutend geworden.

In der Vereinstermiologie wechselt *Sadjdjāda* mit *Bisāt* (vgl. oben) und andren Sprachen entlehnten Ausdrücken. Nach der hierarchischen Legende brachte Gabriel Adam eine Sadjdjāda aus dem Fell der Paradiesesschafe, auf welcher er bei der *Shadd-Zeremonie* knien musste. Diese *Sadjdjādat al-Khilāfa* wurde dann von allen nachfolgenden Generationen bei derselben Zeremonie benutzt; insbesondere werden Muḥammed, Abū Bekr, 'Omar, 'Othmān und 'Alī erwähnt. Von 'Alī habe sich dieselbe auf die Ordensshaikhe bis auf den heutigen Tag vererbt. Auf dieser Sadjdjāda thront denn auch der Shaikh bei der *Shadd-Zeremonie*, und der Ausdruck *Bisāt al-Tariq(a)* bezeichnet die Sadjdjāda gleichsam als den Thron des ganzen Ordens. Vor dem Beginn der *Shadd-Zeremonie* wird sie von dem mit dieser Funktion betrauten *Naḳīb* ausgebreitet. Der *Shaikh* setzt sich in feierlicher Weise darauf, nachdem durch die Ausbreitung ihr Siegel gleichsam gebrochen ist. Der Kandidat, an dem die Zeremonie vollzogen wird, steht dagegen auf dem *Bisāt al-Djam'*. Aus den Beschreibungen wird es nicht immer klar, ob mit dem Kandidaten ein gewöhnlicher Novize oder auch ein *Naḳīb* gemeint ist.

An die Sadjdjāda oder den *Bisāt* knüpft sich eine ganze Kette von mystischen Deutungen. Dem Objekt selber werden wie einem lebendigen Tiere Kopf, Füsse usw. zugeschrieben; es hat vier Buchstaben, welche mit den Elementen in Zusammenhang stehen. Manche Autoren sprechen von der „Sadjdjāda der Heilswege“ oder nennen das *Tawḥid-Bekenntnis* die „*S.* des Glaubens“. Auch über das Material, aus welchem die *S.* bei verschiedenen Personen bestand und besteht, sowie über deren Farbe finden sich Angaben. Vgl. die Abbildung in *Der Islam*, VI (1916), S. 170.

*Litteratur*: ausser den im Artikel angeführten Werken vgl. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Index; J. P. Brown, *The Dervishes* (London 1868), S. 196; H. Thorning, *Beitr. zur Kenntnis des islam. Vereinswesens* (*Türk. Bibl.*, XVI, Berlin 1913), Register; P. Kahle, *Zur Organisation der Derwischorden in Ägypten* in *Der Islam*, VI (1916), S. 149 ff.; F. Taeschner, *Aufnahme in eine Zunft*, a. a. O., S. 169. (A. J. WENSINCK)

**SĀDJIDEN**, Familie, die ihren Namen von dem Begründer der Dynastie, Abū 'l-Sādj, herleitet und die in Ādharbaidjān unter der nominellen Oberhoheit der Abbāsidenkhalifen am Ende des III. (IX.) und zu Beginn des IV. (X.) Jahrhunderts regierte. Zu ihr zählen fünf Fürsten.

1. ABU 'l-SĀDJ DIWĀD B. YUSUF DIWĀD, gebürtig aus Oshrusana, ein türkischer General im Dienste des Khalifen al-Mutawakkil, der im Jahre 242 (856) mit der Verwaltung der Pilgerstrasse nach Mekka betraut wurde, 252 (866) nach Baghdād zurückkehrte und dann den Auftrag erhielt, die Steuern im Sawād für Muḥammed b. 'Abd Allāh b. Tāhir einzutreiben. Nachher wurde er unter al-Mu'tazz im Jahre 254 (868) zum Gou-

verneur von Aleppo und Kinnasrīn und 261 (874/75) zum Gouverneur von al-Ahwāz ernannt; in dieser Eigenschaft wollte er die Zandj bekriegen, die aber, nachdem sie seinen Schwiegersohn 'Abd al-Rahmān geschlagen hatten, sich der Provinz al-Ahwāz bemächtigten. Als Parteigänger des Šaffārīden Ya'qūb b. al-Lāith verlor er, infolge der Niederlage, die dieser im Jahre 262 (875/76) durch den Minister al-Muwaffak erlitt, seine Besitztümer. Hierauf nach Baghdād zurückgerufen, starb er 266 (879/80) unterwegs in Djundai-Sābūr.

Dīwdād bedeutet auf persisch „vom Dämon gegeben“, und Dīwdest „der die Hand eines Dämons hat“. Die Formen Dāwdād und Dāwdest, die man zuweilen in den Handschriften findet, beruhen auf der alten Aussprache Dēwdād, Dēwdest.

2. Sein Sohn ABŪ 'UBAID MUHAMMED AFŠHIN entriss im Jahre 266 (880) Mekka dem Stellvertreter des Anführers der Zandj, Abu 'l-Mughira 'Isā b. Muḥammed al-Makhzūmī; drei Jahre später marschierte er gegen Djidda und nahm al-Makhzūmī zwei mit Geld und Waffen beladene Schiffe ab. Er wurde Gouverneur von Anbār, Tāriḫ al-Furāt und Raḥba. Beim Tode von Aḥmed b. Tūlūn [s. d.] im Jahre 270 (883/84) wollte er zusammen mit Ishāk b. Kendādījī sich Syriens bemächtigen; sie wurden bei diesem Unternehmen von der Armee des Khalifen unterstützt, die die Ägypter bei Shaizar schlug, aber infolge eines Überfalls aus dem Hinterhalt in der „Mühlenschlacht“ (*Tawāḥīn*) geschlagen wurde. Nachdem sich Muḥammed mit Ishāk b. Kendādījī entzweit hatte, wandte er sich gegen Khumārawaih, schlug seinen alten Verbündeten am Euphrat und eroberte Mawṣil. Im Jahre 274 (888) überwarf er sich mit den Ägyptern, verlor in der Nähe von Damaskus im Muḥarram 275 (Mai-Juni 888) eine Schlacht, zog sich nach dem Verlust von Hims, Aleppo und al-Raḥka nach Tekrit zurück, ging dann erneut zum Angriff über und schlug vor Mawṣil den Ishāk b. Kendādījī, der ihn verfolgte.

Im Jahre 276 (889/90) ernannte ihn al-Muwaffak zum Gouverneur von Adharbaidjān. Er entriss darauf Marāgha dem 'Abd Allāh b. Ḥasan al-Hamadhānī (280 = 893) und wurde vom Khalifen beauftragt, Sempad dem Bagratiden, dem König von Armenien, eine Königskrone und andre Geschenke zu überbringen. Ein Aufstand, den er im Jahre 284 (897) gegen al-Mu'taḍid unternahm, endigte mit baldiger Unterwerfung und hatte für ihn keine weiteren Folgen. Er bemächtigte sich der Stadt Kars, die dem Sempad gehörte, sowie dessen Hauptstadt Tovin, worauf beide Frieden miteinander schlossen. Muḥammed starb an der Pest zu Berda'a im Rabi' I 288 (März 901).

3. YŪSUF, der Bruder von Muḥammed Afšhīn, zwang seinen Neffen Dīwdād, den Sohn Muḥammeds, sich an den Hof des Khalifen zu begeben und unterhielt dann friedliche Beziehungen zu Sempad, mit dem er sich verbündete; später ergriff er Partei für Kakig Ardzrūnī, bemächtigte sich verschiedener Festungen, brachte Sempad, der sich ihm ergeben hatte, um und entriss Muḥammed b. 'Alī Sulūk, dem Statthalter des Sāmāniden Naṣr b. Aḥmed, die Städte Rai, Kāzwīn, Zandjān und Abhar und besiegte die gegen ihn entsandten Truppen des Khalifen im Jahre 305 (917/18). Trotzdem wurde er zur Übergabe von Rai gezwungen. Er schlug Mu'nīs, der im Jahre 307 (919) nach Zandjīn flüchtete; dieser jedoch besiegte ihn vor Ardebil und nahm ihn gefangen, behandelte

ihn aber mit Hochachtung und führte ihn mit sich nach Baghdād. Im Jahre 310 (922) wurde er freigelassen und mit Rai und Adharbaidjān belehnt. Der Khalife beauftragte ihn mit der Bekämpfung der Karmaten; er wurde aber beim ersten Zusammenstoß trotz seiner Tapferkeit geschlagen, gefangen genommen und mit allen andern Gefangenen umgebracht.

4. Im Dhu 'l-Hijja 315 (Februar 928) wurde ABU 'l-MUSAFIR FAṬḤ, der Sohn von Muḥammed Afšhīn, mit dem Statthalterposten seines Onkels betraut und blieb Statthalter, bis er im Sha'bān 317 (Sept. 929) von einem seiner Sklaven vergiftet wurde und starb.

5. Sein Sohn ABU 'l-FARADJ war Heerführer im Dienste verschiedener Khalifen und Waffengenosse des ersten Emir al-Umarā', des Ibn Rā'ik.

*Litteratur:* Djamāl al-Dīn Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Ghazī, *Akhbar al-Dawlat al-munḳaṭi'a*, arabischer Text, hsg. von Freytag in *Locmani Fabulae* (Bonn 1823), S. 34 ff.; al-Tahari, ed. de Goeje, III, 1222 1594 ff., 1619 ff., 1888 ff., 2025 ff., 2186, 2195, 2203 ff.; 'Arib, ed. de Goeje, S. 70 ff., 130 ff., 145; Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VII, 55, 100, 190, 200, 279, 295, 328, 351, VIII, 73—76, 105 ff., 124—128; F. Justi, *Iranisches Namenbuch* (Mairburg 1895), S. 85, 253; Weil, *Gesch. der Chalifen*, II, 491; Defremery, *Mémoire sur la famille des Sadjides*, *J A*, 4. Serie, IX (1847), 409—446, X (1847), 396—436. (CL. HUART)

ŠADR (A.), Brust, auch in übertragenem Sinne als Sitz verschiedener Empfindungen; ferner vorderster oder oberster Teil einer Sache (einer Lanze, eines Wadis, eines Versammlungsraumes usw.) und schliesslich (in der Verbindung *Šadr al-Ḥawmī*) Oberhaupt, Anführer. Das Wort erscheint daher auch in allerlei Titeln und Eigennamen, von denen die wichtigsten hier folgen.

ŠADR A'ZAM (A.; T. ŠADR-I A'ZAM), eigentlich „der oberste Würdenträger“, ein Titel, den seit Sulaimān dem Prächtigen der erste Minister oder „Grosswezir“ des osmanischen Reiches führte, auch *Šadr-i 'ālī*, *Šāhib-i Dewlet*, *Destūr-i ekrem*, *Šadāret-Penāh*, *Āṣaf-i a'zam* (nach dem sagenhaften Minister Salomos) usw. genannt (siehe das folgende). Ursprünglich sagte man *Wezir* (siehe WAZIR), dann *Wezir-i ewvel* (*a'zam*, *ekber*). Seitdem unter Aḥmed III. die „Kuppel-Wezire“ (*Kubbe Wezirleri*) abgeschafft worden waren, rekrutierten sich die Šadr ohne jede Regel ganz nach dem Belieben des Sultans. Der Auserkorene erhielt einen mit dem Siegel des Sultans versehenen goldenen Ring, den er stets bei sich trug. In seiner Eigenschaft als *Šāhib-i Muhr* (Grosssiegelbewahrer) war er des Herrschers Bevollmächtigter (*Wekil-i muṭlaq*) in Zivil- und Militär-Angelegenheiten und ernannte Offiziere, Militär- und Zivilbeamte aller Art (*Ahl-i Saif* und *Ahl-i Kalem*). Nur die Juristen (*'Ulemā*) unterstanden dem *Šāikh al-Islām* [s. d.], der wie der Šadr vom Sultan selbst ernannt wurde.

Der Šadr-i a'zam leitete den *Dīwān*, hielt monatlich Audienzen ab, empfing zweimal wöchentlich die höheren Offiziere, machte von Zeit zu Zeit Rundgänge (*Ḥol*) und eilte herbei, wenn irgendwo in der Hauptstadt Feuer ausbrach. Ihm stand eine Ehrenwache von 8 Mann (*Shātīr*) zu, ferner 12 Handpferde (*Yedek*) und eine Barke mit zwölf Paar Rudern und grünem Zelthimmel. Wenn er in der Öffentlichkeit erschien, begrüßten ihn die *Čarvāsh* mit Rufen (*Alḫāsh*), deren Wortlaut byzan-



tinischen Ursprungs ist. Er hatte das Vorrecht, jederzeit beim Sultan vorgelassen zu werden. Im Kriegsfall konnte der Şadr-i a'zam Oberbefehlshaber — *Sardar-i ekrem (efkân)* — werden und führte die Fahne des Propheten (*Şandjak-i şerif*) mit sich. Dann nahm ein Stellvertreter (*Ka'im Makâm*) seine Geschäfte in der Hauptstadt wahr.

Wie dem Khediwen von Ägypten stand dem Şadr-i a'zam die Ehrenbezeichnung *Dewleti fekhâmetli* („Hoheit“) zu, abgesehen von den übrigen Epitheta, die ihm zukamen: *sâmi*, *âlî* („Erhabener“) und *âşafî*. Ebenso wie der *Kapudan Paşa* trug er vor der Reform Mahmūd's II. eine weisse Mütze (*Kalawî*, für *Kulawî*) von der Form einer abgestumpften Pyramide mit abgerundeten Rändern, geschmückt mit einem schrägen Goldstreifen.

Das Amt — *Şadret-i uzma (kübrâ)* — war durchaus keine Lebensstellung. Der abgesetzte Şadr-i a'zam gab das Siegel auf der Stelle ab und ging in die Verbannung, wenn man ihm das Leben liess. Da das Amt nicht erblich war, blieb es nur ausnahmsweise längere Zeit in einer und derselben Familie (wie bei den Köprülü).

Seit der Einführung der Verfassung (1908) war der Grosswezir dem Parlament verantwortlich; der Sultan ernannte weiter den *Şaikh al-Islâm* und den Şadr, und letzterer wählte seine übrigen Kollegen. Beide Würden verschwanden mit der des Sultans im Jahre 1922 (Gesetz von Angora vom 1. November). Der letzte Şadr-i a'zam, Dâmâd Ferid Paşa, starb 1923 in Nizza. Der Ministerpräsident führt heute die Bezeichnung *Baş-Wekil*, einen Titel, den schon Mahmūd II. 1839 zu schaffen versucht hatte.

*Litteratur:* J. v. Hammer, *Des osm. Reiches Staatsverfassung...* (Wien 1815); ders., *Gesch. des osman. Reiches* (Pest 1827—35; verkürzte Neuaufl. Pest 1840); Mouradgä d'Ohsson, *Tabl. gén. de l'Emp. Ott.*, Bd. VII (1824); Heidborn, *Droit public... de l'Emp. Ott.* (Wien 1908 ff.); Ahmed Kâsim, *Othmaniî Tâvîkhi* (Constantinopel 1326 ff.); *Ain 'Alî Risâlesi; Aşafnâme-i Wezîr Lutfî Paşa*, ed. Tschudi, in der *Türk. Bibl.*, Band XII (1910); die Jahrbücher (*Sâlnâme*) des osman. Reiches. (J. DENY)

ŞADR AL-DÎN MUHAMMED B. İBRÂHÎM, mit dem Beinamen MULLÂ ŞADRÂ, persischer Theologe und Philosoph aus der Zeit der Şafawidendynastie. Er war der Sohn eines Statthalters von Fârs und verdankte seinen Beinamen seinen hervorragenden Verdiensten; er wird auch *Âkhund*, „Lehrer“ genannt. Er wurde in Şirâz geboren, lebte lange zurückgezogen im Gebirge von Kumm, unternahm Reisen in Persien und hörte, den Weisungen des Saiyid Abu 'l-Kâsim Fîndiriskî folgend, in İspahân bei dem Şaikh Behâ'î [s. AL-ÂMILÎ] und bei Amîr Muhammed Bakîr Dâmâd. Als Allâh Werdi-Khân, der damalige Statthalter von Fârs, in Şirâz eine Madrasa errichtet hatte, ersuchte er Şadrâ, der damals in Kumm weilte, in seine Heimat zurückzukehren und stellte ihn als Lehrer an der neuerrichteten Anstalt an. Mullâ Şadrâ führte die Lehre des Ibn Sînâ (Avicenna) wieder ein. Um sich keinen Verfolgungen von seiten der Mudjahids auszusetzen, verbarg er seine Lehre mit Hilfe des *Kitmân* unter gewollt dunklen Ausdrücken. Seine Schüler waren Muhsin Fâ'îd, 'Abd al-Razzâk und Kâdî Saiyid Kummî. Siebenmal pilgerte er nach Mekka; auf der Rückkehr von der siebenten Wallfahrt im Jahre 1050 (1642) ereilte ihn der Tod in Başra.

Er war ein fruchtbarer Schriftsteller, dessen Werke über zwanzig Bände umfassen. Darunter sind Kommentare zu verschiedenen Kapiteln des Korân, eine Abhandlung über die authentischen Überlieferungen, fünfzig Traktate über die Theodizee, vierundvierzig Arbeiten über dunkle Punkte der Lehre, die er im Gebirge von Kumm verfasst hat, und vier Bücher über Reisen, die Ridâ Kuli Khân anführt. Das Britische Museum besitzt von ihm *al-Warîdât al-kalbiya*, „Die Erkenntnisse des Herzens“ und den *Ẓa'n ber Mudjahidin*, eine Schrift, die sich gegen die Lehrer des kanonischen Gesetzes wendet und die Derwische verteidigt.

*Litteratur:* Ridâ Kuli Khân, *Rawdat al-Şafâ-i Nâsirî* (Teheran 1274), VIII (nicht paginiert, vorletzter Seite), wo einige seiner Schriften aufgeführt sind; Ch. Rieu, *Cat. Pers. Mss. Brit. Mus.* (London 1881), II, 829a, Nr. IX f. (zitiert die *Zinat al-Tawârikh* von Ridâ Tibrizi und von 'Abd al-Karîm al-Shahâwî, Fol. 554 der Hs.); Gobineau, *Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale*<sup>3</sup> (Paris 1900), S. 80 ff.

(CL. HUART)

AL-ŞAFÂ, ein heute kaum noch über den Erdboden emporragender Hügel bei Mekka. Die Bedeutung des Namens ist, ähnlich der des Namens der gegenüberliegenden Anhöhe al-Marwa, „der Stein“ oder „die Steine“ (vgl. al-Tabarî, *Tafsîr* zu Sûra II, 153).

Bekanntlich vollführen die Gläubigen zwischen al-Şafâ und al-Marwa den *Sa'y*, zur Erinnerung daran, wie die Legende erzählt (z. B. al-Bukhârî, *al-Anbiyâ'*<sup>2</sup>, B. 9), dass einst Hâdjâr zwischen diesen beiden Hügeln siebenmal hin und her lief, um eine Wasserquelle für ihren durstigen Sohn zu erspähen. — Es steht fest, dass al-Şafâ und al-Marwa schon zur Heidenzeit Kultusstätten waren. Nach den meisten Überlieferungen standen dort zwei steinerne Götterbilder, Isâf auf al-Şafâ und Nâ'ila auf al-Marwa, welche die Heiden bei ihrem *Sa'y* zu betasten pflegten. Über den Ursprung dieser Bilder findet sich im Kommentar des Nisâbûrî zu Sûra II, 153 folgende Geschichte, der al-Shâfi' seine Zustimmung gab: Isâf und Nâ'ila, zwei Menschen, begingen in der Ka'ba Unzucht und wurden deswegen in Steine verwandelt, welche man zur allgemeinen Warnung auf den beiden Hügeln al-Şafâ und al-Marwa aufstellte. Im Laufe der Zeit geriet die Herkunft der Steingestalten in Vergessenheit, und man fing an, ihnen göttliche Verehrung zu zollen. — Nach einer anderen Tradition standen dort kupferne Bilder (vgl. C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 26), nach einer dritten Tradition hausten auf den beiden Hügeln Dämonen, welche des Nachts schrieten (bei al-Tabarî, *Tafsîr*, a. a. O.).

*Litteratur:* Yâkût, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 397; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* (Leiden-Lcipzig 1910), S. 130—37; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest* (Leiden 1880), S. 114 (*Verspr. Geschriften*, I, 76 f.); Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*<sup>2</sup> (Berlin 1897), S. 77. (B. JOEL)

ŞAFAD, Stadt in Ober-Galiläa, 50 km östlich von 'Akkâ und nord-westlich vom See von Tiberias, ungefähr 500 m über dem Meeresspiegel gelegen auf einem Berg, den al-Dimashkî Kan'an nennt (so auch Cuinet) und der bei Yâkût, III, 399 (dessen Angaben übrigens unrichtig sind; s. darüber Gaudesroy-Demombynes, S. 23) Djibâl 'Amila heisst. Sie hat erst durch die Kreuzzüge

grössere Bedeutung gewonnen, denn vor dem XIII. Jahrhundert wird sie von keinem arabischen Geographen erwähnt. Doch hat sie wohl schon im II. Jahrhundert bestanden, da Şephat im Jerusalemschen Talmud (Trakt. *Rōsh hash-Şhānā*, II, 2; in Schwab's Übersetzung VI, 75) vorkommt; es ist wahrscheinlich ebenfalls identisch mit *Σαφ* in Josephus (*Bellum Judaicum*, II, C. XX, § 6). Die ältere arabische Orthographie *Şafat* oder *Şifat*, ist damit in Übereinstimmung. An beide arabische Namensformen werden bei al-Kāḷashandī etymologische Betrachtungen geknüpft.

Şafad gehört zu den Orten, wo die Kreuzfahrer Befestigungen anlegten, um das von ihnen eroberte Küstengebiet gegen die Emire von Damascus und später gegen die Aiyūbiden zu verteidigen. Besonders bildete es mit der Festung Belvoir (= Şafik Arnūn) ein Bollwerk für das Hinterland von 'Akkā; mit dieser Stadt ist seine Geschichte denn auch immer eng verbunden gewesen. Die von den Kreuzfahrern wohl um 1140 gebaute Burg gehörte besonders den Templern (al-Dāwīya); 1157 war der König Balduin von Jerusalem genötigt, dorthin zu fliehen, als er auf der Rückkehr von der Stadt Bānyās von Nūr al-Dīn's Truppen geschlagen worden war. Saladin liess nach seinem grossen Sieg über die Kreuzfahrer bei Ḥaṭṭīn (1187) Şafad einschliessen, um im nächsten Jahr selbst die Belagerung in die Hand zu nehmen, welche nach fünf Wochen zur Einnahme am 14. Shawwāl 584 (6. Dez. 1188) führte. Saladins Biograph Ibn Shaddād schildert eingehend die unermüdliche Beteiligung Saladins an den Belagerungsarbeiten. Die Besatzung zog ab nach Tyrus. Dieser Eroberung wurde von den Muhammedanern grosse Bedeutung beigegeben, da die Stadt „inmitten ihrer Länder“ lag (Ibn al-Aṭṭir). 1219 oder 1220 wurde dann das Fort von den Muhammedanern geschleift, da sie fürchteten, dass die Franken sich der Stadt wieder bemächtigen würden, und 1240 wurde Şafad sogar von al-Şālih Ismā'il, dem Sultan von Damascus, durch Vertrag den Tempelrittern wieder abgetreten (wie auch Şafik Arnūn), weil Ismā'il sich dadurch die Franken zu Bundesgenossen gegen seinen Vetter, den ägyptischen Sultan, zu machen hoffte. Nachdem i. J. 1244 der Khwārezmiersturm über Galilāa gegangen war, zog der Mamlūken Sultan Baibars [s. d.] gegen die Festung und eroberte sie nach elftägiger Belagerung i. J. 1266 (19. Sha'bān 664 = 26. Mai 1266, nach Ibn al-Aṭṭir; die europäischen Quellen setzen das Ereignis einige Jahre später an). Die ganze Besatzung wurde, gegen das gegebene Wort, getötet. Auch Baibars befestigte die Stadt; er stiftete dort eine Moschee. 'Akkā fiel dann 1291.

Unter den Mamlūken ist Şafad ein bedeutendes Zentrum geblieben. Es war die Hauptstadt einer der grossen *Mamlaka*'s oder *Niyāba*'s, in die Syrien damals eingeteilt wurde. Die *Niyāba* Şafad umfasste ganz Galilāa mit 'Akkā. Die Stadt selbst war der Sitz des *Nāẓib* und war ein Mittelpunkt litterarischen Lebens, wie die Nisba al-Şafadī für verschiedene arabische Schriftsteller bezeugt, vor allem die des Biographen Khalil b. Aibak, der dort 696 (1296) geboren wurde; der Geograph al-Dimashqī soll daselbst nach Mehren (S. VI u.) i. J. 1327 gestorben sein. In dieser Zeit lebte auch al-Ōṭhmānī, Ober-Kāḍī der *Mamlaka* Şafad (gest. 780 = 1378, Brockelmann, *GAL*, II, 91), der ein jetzt verlorenes Werk *Ta'rikh Şafad* schrieb. Daneben war Şafad ebenfalls ein bedeutender Mittelpunkt rabbinischer Gelehrsamkeit.

Allmählich verlor dann die Stadt an Bedeutung. Nachdem sie 1516 ohne Schwertstreich sich mit anderen palästinensischen Städten dem Osmanensultan Selim I. ergeben hatte, blieben anfänglich noch die alten *Niyāba*'s erhalten, später aber, im XVII. Jahrhundert, gehörte ganz Palästina zum grossen Pashalik von Damascus. Şafad war Hauptort eines Sandjak's, zu dem auch 'Akkā und Tyrus gehörten (Hādjdjī Khalifa). Während dieser Zeit hat Şafad öfters dem Machtbereich des Drusen-Emirs Fakhr al-Dīn vom Libanon angehört, der es als Festung benutzte, um seine Besitzungen in Galilāa zu schützen. Bei Şafad soll auch im Jahre 1633 die Schlacht stattgefunden haben, in der 'Alī, der Sohn des Emirs, den Tod fand.

Als dann um 1750 unter Shaikh Zāhir, die Macht von 'Akkā wieder aufkommt, nimmt auch Şafads strategische Bedeutung wieder zu. Zāhir selbst kam aus Şafad, wo sein Vater, Shaikh 'Omar al-Zaidānī, Vertreter des Emir Bashir gewesen war; unter seiner Herrschaft wurde die Stadt durch ein Erdbeben fast völlig verwüstet (1759). Ahmed Djazzār, der in 'Akkā Zāhirs Erbe antrat (1775), eroberte zugleich auch Şafad; und Bonaparte hatte vor der vergeblichen Belagerung 'Akkā's sich erst Şafads bemächtigt (1799), wo er das Kommando einem Sohn Zāhirs übergab. Djazzār hat sich dann nachher an der Stadt gerächt, indem er das Judenviertel gründlich zerstörte.

Die wichtigsten Ereignisse des XIX. Jahrhunderts sind die Erdbeben von 1819 und 1837, die grosse Verheerungen anrichteten. Nach der türkischen administrativen Reform von 1880 war Şafad Hauptort eines Kaḍā im Sandjak 'Akkā im Wilāyet Bairūt. Jetzt gehört es zum Mandatgebiet Palästina.

Die Bevölkerungszahl hat im Lauf der Zeiten sehr gewechselt. Im XIV. Jahrhundert eine Stadt mittlerer Grösse (Abu 'l-Fidā'), war Şafad nach dem Erdbeben von 1759 ein fast verlassenes Dorf (Volney). Die späteren Angaben sind sehr verschieden, was wohl daher kommt, dass die Zahlen für die Stadt und für das Kaḍā nicht auseinander gehalten werden. Die Stadtbevölkerung dürfte um 1900 etwa 15 000 Seelen betragen haben, davon ungefähr ein Drittel Juden. I. J. 1492 gab es deren noch ungefähr 10 000. Nachdem dann bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts ihre Zahl sehr zurückgegangen war, hat nachher ein grosser Zufluss von marokkanischen, algerischen und persischen Juden stattgefunden, seit 1880 vermehrt durch zionistische Einwanderer. Şafad ist auch ein jüdischer Wallfahrtsort. Nach Hādjdjī Khalifa (S. 568) soll bei der Einwanderung der israelitischen Stämme der Stamm Sebulon sich um Şafad niedergelassen haben. In der Umgebung der Stadt wohnen jetzt viele Drusen (nach v. Oppenheim im Gebiet von 'Akkā und Şafad 15 000); ihre Einwanderung aus dem Libanon hatte schon in al-Dimashqī's Zeit angefangen.

Die Stadt selbst liegt auf drei Hügeln, von denen die Juden den nördlichen bewohnen. Der muhammedanische Teil hat vier grössere Moscheen. In den Tälern zwischen den Hügeln und auf dem Bergabhang zum See von Tiberias liegen die zugehörigen Ackerländer und Gärten, die einen reichen Ertrag an Weizen, Gerste, Mais, Oliven, Tabak, Baumwolle und vielerlei Gemüse liefern. Allgemein wird der herrliche Ausblick über den See gerühmt. Die Burgruinen liegen höher auf dem Berg und tragen den Namen *al-Kal'a* oder *al-Kul'a*. Von dem Kreuzfahrerfort ist fast nichts



mehr übrig; von der neueren Festung sind noch die Grundlagen eines gewaltigen runden Turmes zu sehen, wohl desjenigen, der nach al-Dimashkî von Baibars gebaut worden ist (während Conder und Kitchen in ihm ein Bauwerk des Zahir sehen). Unten bei der Burg ist eine Quelle, die ausführlich von al-Dimashkî beschrieben wird.

*Litteratur:* al-Dimashkî, *Nuṣbat al-Dahr*, ed. Mehren (St. Petersburg 1866); Abu 'l-Fidâ', *Taḳwîm al-Buldân* (ed. Quatremère); Ibn al-Athîr, *al-Kâmil* (ed. Tornberg), XI, XII; Ibn Shaddâd, *al-Nasab al-Sulṭāniya* in *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux*, III, 118 f.; im selben *Recueil, Documents Occidentaux*, I, II (auf S. 435 des II. Teils wird eine Abhandlung erwähnt *De Constructione Castri Saphet*, gedr. in den *Miscellanea* von Baluze, Folio-Ausg., I, 228 f.); R. Hartmann, *Die geogr. Nachrichten* ... in *Ḥalil az-Zāhiris Zubdat Kaṣf al-Mamālik*, Diss. Tübingen, 1907; Gaudetroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks* (Paris 1923); Übersetzung aus Kaḫkashandî's *Ṣubḥ al-ʿAshāq*; Ḥādjdj Khalîfa, *Ḍiḥānnumā* (Konstantinopel 1145), S. 568, 569; V. Guérin, *Description géographique historique et archéologique de la Palestine*, III, Part. II (Paris 1880); *The Survey of Western Palestine* (London 1881—88), I. Conder u. Kitchen, *Memoirs of the Topography* usw., I. Galilee; V. Cuinet, *Syrie, Liban et Palestine* (Paris 1896); Sāmî, *Kāmus al-ʿĀlam*, IV, 2956; von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* (Berlin 1899); S. Munk, *Palestine* (Paris 1845); H. Lammens, *La Syrie* (Beyrouth 1921); C. F. Volney, *Voyage en Syrie*, II (Paris 1787); E. Banse, *Die Türkei*<sup>3</sup> (Braunschweig 1919); G. Le Strange, *Palestine under the Moslems* (London 1890); *Jewish Encyclopedia*, X, 633 f.; A. Neubauer, *Geographie du Talmud* (Paris 1868); St. Lane Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem* (New York und London 1898).

(J. H. KRAMERS)

AL-ŞAFADÎ, ŞALĀḤ AL-DĪN KHALIL B. AĪBĀK B. ʿABD ALLĀH ABU 'L-ŞAFĀʿ, arabischer Vielschreiber, namentlich als Historiker und Kommentator bekannt. Er wurde 696 oder 697 (1296/97) geboren (nach *al-Durar al-kāmina*, Hs. B. M., Or. 3034, um das Jahr 694 d. H.). Er war türkischer Abstammung und hatte nach seinen eigenen Angaben von seinem Vater keine gute Erziehung erhalten. Erst im Alter von zwanzig Jahren begann er Studien zu betreiben. Er hatte eine sehr schöne Handschrift, wie mehrere auf uns gekommene Autographen beweisen. Er besuchte die Vorlesungen der allerbesten Lehrer seiner Zeit, unter denen der Grammatiker Abū Ḥaiyān und die Dichter Shihāb al-Dīn Maḥmūd, Ibn Saiyid al-Nās und Ibn Nubāta genannt werden. Später wurde er eng befreundet mit den berühmten Schriftstellern Shams al-Dīn al-Dhahabî und Tādj al-Dīn al-Subkî. Seine erste Stellung war ein Sekretärposten in seiner Geburtsstadt Safad, dann in Kairo, später war er Sekretär in Ḥalab und al-Raḥba, und zuletzt leitete er das Schatzamt in Damaskus. Er hatte ein angenehmes Wesen, wurde aber gegen Ende seines Lebens taub. Er starb am 10. Shawwāl 764 (23. Juli 1363) in Damaskus.

Al-Safadi war ein ausserordentlich fruchtbarer Schriftsteller. Er bemerkt selbst in seiner Autobiographie, dass seine litterarischen Schriften 500 Bände füllen würden, das, was er als Sekretär geschrieben

hatte, aber mindestens doppelt soviel. Seine Biographen erwähnen nur die wichtigsten seiner Werke, da viele davon fast wertlose Auszüge von Poesie und Prosa aus zeitgenössischen Autoren sind. Ausser einer Überfülle von Versen al-Safadi's in seinen eigenen Gedichtsammlungen und in den Werken zeitgenössischer und späterer Autoren sind folgende Werke von ihm entweder vollständig oder teilweise auf uns gekommen. Alle sind eigentlich nur aus früheren Autoren zusammengeschrieben, was er sehr häufig gewissenhaft angibt: 1.) *al-Wāfi bi'l-Wafayāt*, ein riesiges biographisches Lexikon in ungefähr 30 Bänden, von denen man einige in vielen Bibliotheken antrifft. Einige Bände sind numeriert, aber Bände mit demselben Inhalt haben mitunter verschiedene Nummern, woraus hervorgeht, dass der Stoff des Werkes von verschiedenen Schreibern in Bände von wechselnder Grösse eingeteilt wurde (der Inhalt einiger Bände ist bei Horowitz, *MS OS As.*, X II, 45 angegeben; die neueren Hss. im Britischen Museum enthalten: Or. 6587 'Alî, Or. 6645 Muḥammadūn und 5320 andre Muḥammadūn). Man findet im *Wāfi* viele Biographien, wonach man in andren Werken ähnlicher Art vergeblich suchen würde. Ein vollständiges Namensverzeichnis der Personen, von denen in den bekannten Bänden Lebensbeschreibungen vorkommen, würde selbst einen Band von beträchtlichem Umfang füllen. Die Einleitung zu diesem Werk ist von Amar, im *JA*, Serie 10, XVII—XIX herausgegeben worden. Über den Inhalt des *Wāfi* unterrichtet auf grund aller bekannten Handschriften am ausführlichsten G. Gabrieli in *R R A L*, Serie 5, Bd. XX bis XXV ff. Daraus geht hervor, dass das Werk mit Ausnahme zweier Lücken so gut wie vollständig erhalten ist und dass die erhaltenen Teile über 14000 Biographien enthalten. 2.) *A'yūn al-ʿAṣr wa-A'wān al-Naṣr*, ein Auszug aus dem vorhergehenden Werk in sechs Bänden, der Lebensbeschreibungen von Zeitgenossen enthält. Diesem Werke hat Ibn Ḥadjar für seine *Durar al-kāmina* vieles entnommen. Hss. sind wahrscheinlich im Escorial (N<sup>o</sup>. 1717) und in Berlin, während die Bände in der Hagia Sophia (N<sup>o</sup>. 2962—70) Teile des *Wāfi* zu sein scheinen. Es wird in der Druckausgabe (Kairo 1305) der *Ṭabaqāt al-Khirkā al-ṣūfiya* von 'Abd al-Rahim al-Wāsiṭi unter dem Titel *Tarāḍjim A'yūn al-ʿAṣr* angeführt. 3.) *Masālik al-Aḥsār fî Mamālik al-Amṣār*, ein Buch über Geographie, wovon eine Hs. in der Şadiqiyabibliothek in Tunis ist. 4.) *Ta'rikh al-Awāfi*, wahrscheinlich ein weiterer Auszug aus dem *Wāfi*, auch handschriftlich in derselben Bibliothek wie das vorhergehende Buch. 5.) *Tuḥfat Dhawi 'l-Albāb*, eine Urdjāza über die Herrscher Ägyptens bis auf die Zeit des Verfassers, verkürzt nach Ibn 'Askir. 6.) *Nukat al-Himyan fî 'l-Nukat al-Umyān*, Biographien berühmter Blinder. Dieses Werk ist kürzlich in Ägypten gedruckt erschienen, u. zw. in einer sehr sorgfältigen Ausgabe, die auf 4 Hss. beruht. Das uns zugängliche Exemplar hat weder Titelblatt noch Datum. Al-Safadi legt zunächst dar, dass er zur Abfassung dieses Buches durch einen kurzen Bericht über berühmte Blinde im *Kitāb al-Ma'ārif* des Ibn Kūtaiba und durch ein Werk al-Djāwzi's veranlasst wurde, und verbreitet sich dann über die Herkunft des arabischen Ausdrucks für Blindheit und über die Abgrenzung des Begriffes. Den Hauptteil des Werkes bildet eine grosse Anzahl alphabetisch geordnete Lebensbeschreibungen, darunter manche wertvolle Anga-



ben über Männer aus allen Zeitaltern des Islām. 7.) *Kitāb al-Šuʿar fī ʿl-ʿUr*, Biographien von Personen, die ein Auge verloren hatten. 8.) *Aḥsan al-Sawādī min al-Nadī wa ʿl-Kādī*, Briefe von ihm und an ihn, viele datiert. Der erste Brief in der Hs. Brit. Mus., Or. 1203 ist vom Jahre 745 (1344/45). 9.) *Munshaʿāt*, eine Sammlung seiner eigenen Briefe. 10.) *al-Tadhkira al-Šalāhiya*, eine mit eignen Arbeiten vermischte Sammlung von Auszügen aus anderen Werken. Es ist schwer festzustellen, aus wieviel Bänden das Werk bestand; die gute alte Hs. India Office, Arab. 3799 enthält Bd. XLVIII und XLIX. Daraus erhellt, dass jeder Band mit der Erklärung einiger Korānverse begann, worauf dann Auszüge der verschiedensten Art folgten. Zum Beispiel enthält die Hs. B. M., Or. 1853, deren Inhalt Flügel, *ZDMG*, XVI, 538—544 mitgeteilt hat, auf Fol. 53<sup>v</sup>—77<sup>v</sup> das *Kitāb al-Ithāʿ wa ʿl-Muʿāwadjā* des Ibn Fāris (von Brünnow für seine Ausgabe nicht benutzt) und auf Fol. 77<sup>v</sup> ff. Proben aus den Gedichten al-Bāḥarzi's; die Hs. Brit. Mus., Or. 7301 (die auf dem Titelblatt *Kitāb al-Maḥasin wa ʿl-Addād* heisst) enthält Auszüge aus dem medizinischen Werk des Djamāl al-Din Ibrāhīm b. Mahmūd al-ʿAttār mit dem Titel *Iktidāb fī ʿl-Maʿāla wa ʿl-Djāwāb* (Fol. 55r), die Hs. India Office, Arab. 3799 enthält in Bd. XLVIII (Fol. 20<sup>v</sup>—26<sup>v</sup>) Auszüge aus der Ueberschrift des *Naḥʿ al-Wakāʿi wa-Raḥʿ al-Wasāʿi* betitelten *Diwān*'s von Amin al-Din Djūbān al-Kawwās, ferner (Fol. 71<sup>v</sup>) einen Auszug aus dem Buch *al-Tadjiannī ʿala ʿbn Ijinnī* von Abū ʿAlī b. Fūrādīja und (Fol. 90<sup>v</sup>) einen Auszug aus al-Šāhib Ibn ʿAbbād's *Kūn-namadj*. Auszüge aus diesem Werk finden sich gedruckt in den *Thamarāt al-Awṛāḥ* des b. Hidjda (Kairo 1304), Bd. II, 182—184 und 192. 11.) *Diwān al-Fuṣṣḥā wa-Tarǧumān al-Bulaghā*, eine für al-Malik al-Ašraf verfasste Gedichtsammlung. 12.) *Lawʿat al-Šāḫī wa-Damʿat al-Bāḫī*, das Leben eines Päderasten mit Gedichten auf den Knaben, den er liebte. Diese wertlose Arbeit ist wiederholt gedruckt worden, zuerst 1274 d. H., dann 1280 in Tunis und später in Konstantinopel und Kairo, ein Beweis, dass das Werk in vielen Ländern des Islām geschätzt wird. 13.) *al-Ḥusn al-sariḥ fī miʿat Maḥī*, eine weitere wertlose Gedichtsammlung, die hundert dichterische Zitate von zeitgenössischen Poeten und dem Autor selbst über hübsche Jünglinge enthält. 14.) *Kašf al-Ḥāl fī Waṣf al-Khāl*, eine kleine Sammlung von Gedichten mit Worten, die verschiedene Bedeutungen haben, wenn sie mit verschiedenen Vokalen versehen werden. 15.) *Ladhdhat al-Samʿ fī Šifat al-Damʿ*, eine ähnliche Sammlung von Versen des Autors und verschiedener Zeitgenossen über Tränen, in 37 Kapiteln. 16.) *al-Rawḍ al-nasim wa ʿl-Thaḡr al-basim*, eine ähnliche Sammlung erotischer Auszüge. 17.) *Kašf al-Tanbīh ʿala ʿl-Waṣf wa ʿl-Taḥbīh*, eine Anthologie metaphorischer Verse. 18.) *Rašf al-Zulʿ fī Waṣf al-Hilāl*, eine Sammlung von Versen auf den Neumond (siehe N<sup>o</sup> 33). 19.) *Rašf al-Raḥīḫ fī Waṣf al-Ḥarīḫ*, eine Maḳāma über den Wein. 20.) *al-Ghaith al-Adab alladhi ʿnsadjam fī Sharḥ Lāmiyat al-ʿAdjam*, ein Kommentar zu dem Gedicht Tuḡhrāʿi's. Er erklärt zuerst jedes Wort, dann die Redefiguren, wobei er viele Verse, hauptsächlich von zeitgenössischen Dichtern, zitiert. Das Werk hat auch den Titel *Ghaith al-Adab alladhi ʿnsadjam fī Sharḥ Lāmiyat al-ʿAdjam* (gedruckt Kairo 1305 in zwei Quartbänden). 21.) *Kitāb al-Arab min*

*Ghaith al-Adab*, ein Auszug aus dem vorhergehenden Werk (in Kairo ohne Jahr, aber erst kurzlich gedruckt). 22.) *Kitāb Tawṣiḫ al-Samʿ bi ʿnkisār al-Damʿ*, gedruckt in Kairo o. J.; vielleicht ähnlich N<sup>o</sup> 15 oder identisch damit. 23.) *Nuṣrat al-Thāʿib ʿala ʿl-Maḥal al-sāʿir*, gegen das wohlbekannte, *al-Maḥal al-Sāʿir* betitelte Werk Ibn al-Athīr's; vgl. Hoogvliet, *Spec. e lit. orient.* (Leiden 1839), S. 153. 24.) *Djinnān al-Djinnās fī ʿlm al-Badr*, über ähnlich klingende Wörter mit verschiedener Bedeutung, hauptsächlich aus des Autors eigenen Versen bestehend (gedruckt Konstantinopel 1299). 25.) *Iktirāʿ al-Khīrā*, eine Erklärung dunkler Verse nach dem Wortsinn und den darin vorkommenden Redefiguren. 26.) *Faḍḍ al-Khitām ʿani ʿl-Tawriya wa ʿl-Istikhḍām*, über die Vertauschung des Vorhergehenden mit dem Nachfolgenden und den Gebrauch von Wörtern, die so verändert werden können, dass sie verschiedene Bedeutung ergeben. 27.) Ein Kommentar zu dem Werk Ibn al-ʿArabī's, das *al-Šadja al-Nuʿmāniya fī ʿl-Dawla al-ʿOthmāniya* betitelt ist und Prophezeiungen über die türkische Dynastie enthält. 28.) *Ṭawḫ al-Ḥamāma*, eine verkürzte Wiedergabe des Kommentars Ibn ʿAbdūn's zu dem Gedicht des Ibn Badrūn. 29.) *Tamām al-Mutūn fī Sharḥ Riṣālat Ibn Zaidūn*, ein zweifellos durch das Werk seines Lehrers Ibn Nubāta angeregter Kommentar zu dem berühmten Sendschreiben Ibn Zaidūn's. 30.) *Kitāb Ghawāmiḍ al-Šaḫāḥ*, eine kleine Schrift über die dunklen Stellen im *Šaḫāḥ* al-Djāwharī's (Autograph im Escorial. N<sup>o</sup> 192, datiert 757 d. H.). 31.) *Naḍīd al-Falaḥ fī Mukhtaṣar al-Šaḫāḥ* eine verkürzte Wiedergabe des *Šaḫāḥ*, in der die Belegverse ausgelassen und Fehler verbessert sind. Dieses Werk wurde 757 d. H. im Ramaḍān vollendet. 32.) *Ḥaly al-Nawāhid ʿalā mā fī ʿl-Šaḫāḥ min al-Šawāhid*, eine Erklärung der im *Šaḫāḥ* zitierten Belegverse. — Al-Suyūṭī verfasste ein Werk, das Verse al-Šafadī's und seiner Zeitgenossen über den Neumond enthielt (Auszug aus al-Šafadī's *Tadhkira*), und gab ihm denselben Titel wie N<sup>o</sup> 18; als er dies entdeckte, änderte er den Titel seines Buches um in *Rašf al-Laʿāl fī Waṣf al-Hilāl*. Dieses Buch ist in Konstantinopel in der *Tuḥfat al-Baḥiya*, S. 66—78 gedruckt.

*Litteratur*: Ibn Hadjar, *al-Duwar al-kāmina*, B. M., Or. 3043, Fol. 120r; Ibn Kāḍī Shuhba, *Ṭabaḳāt*, B. M., Add. 23362, Fol. 155; al-Subki, *Ṭabaḳāt* (ed. Kairo), VI, 94—103; Khwāndemir, *Ḥabīb al-Siyar* (Bombay 1857), III/II, 9; Amar, im *J. A.*, Serie 10, Bd. XVII, XIX; Brockelmann, *Gesch. der arab. Litter.*, II, 31—33; Hartmann, *Das Muwašṣaḥ*, S. 81; Wüstenfeld, *Die Geschichtsschr. der Araber*, S. 423; Hoogvliet, *Spec. e lit. orient.* (Leiden 1839), S. 152—158. Verse von al-Šafadī werden in fast jeder nach ihm entstandenen Gedichtsammlung angeführt, namentlich in der *Ḥalbat al-Kumait* von al-Nawāḍī und in den *Maʿāhid al-Tanzīs* von ʿAbd al-Raḥīm al-ʿAbbāsī.

(F. KRENKOW)

AL-ŠAFADĪ, AL-ḤASAN B. AḤI MUHAMMED ʿABD ALLĀH AL-ḤASHIMĪ, ägyptischer Historiker. Er scheint nach gelegentlichen Bemerkungen in seinem Werk ein intimer Höfling des ägyptischen Sultans al-Nāṣir b. Ḳalāʾūn gewesen zu sein. Eine Darstellung seines Lebens ist in keinem der zugänglichen Werke über die Geschichte seiner Zeit zu finden gewesen. Er dürfte gleich zu Anfang des

achten Jahrhunderts der Hidjra gestorben sein, da die letzten in seinem Geschichtswerk überlieferten Begebenheiten ins Jahr 711 (1311/12) oder spätestens 714 (1314/15) fallen. Aus einer Angabe Fol. 62<sup>v</sup> der Hs. des Brit. Mus. geht hervor, dass er das Werk im Jahre 716 (1316/17) verfasste. Er hatte wahrscheinlich früher ein Amt im Dīwān des Wezir's bekleidet, denn er berichtet (Hs. Brit. Mus., Fol. 69<sup>v</sup>), dass er im Jahre 694 (1294/95) vom Wezir Ibn al-Khalilī den Auftrag erhielt, einen Fall von Kannibalismus zu untersuchen, eine Folgeerscheinung der Hungersnot, die in Ägypten in jenem (wie im folgenden) Jahre herrschte. Sein Werk ist eine kurze Geschichte Ägyptens, die in der Pariser Hs. Nr. 1706 den Titel hat: *Nuḥat al-Mamlūk wa 'l-Mamlūk fī Mukhtaṣar Sirat man waliya Miṣr min al-Mulūk*, während sie in der anderen Pariser Hs., Nr. 1931, 22, den Titel *Faḍā'il Miṣr* führt; die Londoner Hs. hat noch einen anderen Titel, der dafür spricht, dass der erste der richtige ist. Der erste Teil, der mit einer Aufzählung der natürlichen und anderen Vorzüge Ägyptens beginnt, gibt einen sehr kurzen Bericht über die früheren Herrscher und besteht hauptsächlich aus Anekdoten. Am interessantesten ist der Teil, der die türkischen Sultane behandelt; hier gibt er genaue Daten und Tatsachen, die unsere Kenntnis der letzten Jahre des siebenen Jahrhunderts der Hidjra ergänzen. Vielleicht stammt der Bericht über die grosse Überschwemmung in Baalbek im Jahre 717 (1317/18) in der Londoner Hs. auch von ihm, obgleich er sich nicht in den anderen beiden Hss. findet. Die Hs. im Britischen Museum, die für den ägyptischen Khalifen al-Mutawakkil hergestellt wurde, gibt weitere Begebenheiten bis 795 (1392/93), enthält aber von Fol. 113<sup>v</sup> an nur Angaben, die sich auf die Familie des Eigentümers der Hs. beziehen, nämlich zuerst eine Genealogie al-Mutawakkils (Fol. 113<sup>v</sup>), dann eine lange Liste seiner Kinder, zuerst der Knaben und dann der Mädchen, wobei in jedem Falle das Datum und die Stunde ihrer Geburt angegeben werden und in den Fällen, wo sie vor 794 (1391/92) gestorben sind, auch das Datum ihres Todes. Die letzte Eintragung von derselben Hand, aber mit abweichender Tinte, berichtet die Geburt eines Sohnes im Jahre 795, am 25. Ša'bān (6. Juli 1393). Die drei Hss. enthalten alle dasselbe Werk trotz ihrer verschiedenen Titel: Brit. Mus., Add. 23326, Paris 1706 und 1931, 22.

*Litteratur:* im Artikel. (F. KRENKOW)

**ŠAFAR**, Name des 2. Monats des muslimischen Jahres. Da der Šafar als unheilbringend gilt (s. C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, I, 219; *Mekka*, II, 56), wird er auch *Š. al-Khair* oder *Š. al-muzaḥfar* genannt. Bei den muhammedanischen Tigre-Stämmen wird der Name Šafar, bei den Atjehern Tbapa ausgesprochen. Nach Wellhausen gab es im altarabischen Jahre eine zweimonatliche Periode, die den Namen Šafar trug und den erst im Islām Muḥarram genannten Monat mitumfasste. Tatsächlich berichtet die Tradition, dass die alten Araber den Muḥarram Šafar nannten, und dass nach der altarabischen Auffassung die 'Umra während der Hadjdzeit etwas Schändliches und erst nach Ablauf des Šafar erlaubt war. Das wurde in folgendem Reimspruch ausgedrückt: *Liḥā baran 'l-ḥabā wa'atā 'l-ḥabā wa'atā 'l-ḥabā ṣafar ḥallatī 'l-ḥabā li-man 'l-ḥabā*, d. h. etwa: Wenn die wunden Rücken der Kamele genesen sind, und die Spuren [der Pilger] sich verwischt haben, und Šafar vor-

bei ist, ist die 'Umra den 'Umräpilgern erlaubt.

*Litteratur:* E. Littmann, *Über die Ehrennamen und Neubennungen der islamischen Monate in Der Islam*, VIII (1918), 228 ff.; C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, I, 204; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* 2, S. 95; al-Bukhārī, *Hadjdj*, Bāb 34; *Manāḥib al-Anṣār*, Bāb 26 und al-Ḳaṣṭallānī zu diesen Stellen.

(A. J. WENSINCK)

**ŠAFAWIDEN**, berühmte persische Dynastie. Sie ist nach dem *Šaikh* Šafī al-Dīn Ishāḳ [s. d.] benannt; ihr Gründer, Ismā'il Šafawī [s. ISMĀ'IL I., II, 582], war dessen Nachkomme in der sechsten Generation. Die Familie war seit langem in Ardabil [s. d.] angesessen, als erbliche Führer des Volkes in geistigen Angelegenheiten. Am Ende des XVI. Jahrhunderts breitete Ismā'il nach dem Tode seiner beiden älteren Brüder seine Macht schrittweise über Širwān, Ādharbaidjān, den Irāk und das übrige Persien aus, „nachdem der Boden durch ausgedehnte politisch-religiöse Werbearbeit fleissig vorbereitet worden war“. Die Ši'a war in Persien immer volkstümlich gewesen, aber Ismā'il war der erste Herrscher, der sie zur Staatsreligion erhob und sie unter den türkischen Stämmen des Nordens ausbreitete. Letztere nahm er in seinen Dienst und zeichnete sie durch Verleihung roter Kopfbedeckungen aus, weshalb sie als *Kīzīl-Baṣh* (Rotköpfe) [s. d.] bekannt wurden. Die Sunna wurde von ihm in Persien so gut wie ausgetilgt. Ismā'il starb am 24. Mai 1524. Auf ihn folgte sein Sohn Ṭahmāsp I. Dieser vertrieb zu wiederholten Malen die Üzbegen aus Khurāsān, führte einen nicht ganz ergebnislosen Krieg gegen die osmanischen Türken, welche unter Selim I. seinen Vater besiegt hatten, und half Humāyūn, den Thron von Indien wiederzugewinnen. Bei seinem Tode im Jahre 1576 fiel der Thron nach einem Streit an seinen vierten Sohn Ismā'il II. [s. d.]. Das war ein nichtswürdiger, ausschweifender Tyrann, unter dessen schimpflicher Regierung das Reich ein Tummelplatz innerer Streitigkeiten und äusserer Angriffe wurde. Nach seinem Tode aber folgte ihm sein jüngster Sohn Šah 'Abbās I. (1585—1628; s. d., I, 7<sup>b</sup> f.), der mit Recht den Beinamen der Grosse erhielt; denn er stellte Persien wieder auf den ihm gebührenden Platz in der islamischen Welt. Er brachte den Türken eine Niederlage bei, die sie von ferneren Belästigungen seines Reiches abschreckte, er vertrieb die Üzbegen und Turkmenen aus Khurāsān und gewann Kandahār von dem Kaiser von Indien zurück. Er war gerecht und duldte, er siedelte eine fleissige Kolonie Armenier aus Djulfa [s. d.] am Araxes in Isfahān an, wo sie die Vorstadt Neu-Djulfa erbauten und bewohnten, er begünstigte Handel und Verkehr mit westlichen Völkern und war ein freigebiger Förderer der Baukunst. Sein Enkel Šafī I., der auf ihn folgte und vierzehn Jahre lang regierte, war ein blutdürstiger Tyrann, der dem Thron seiner Väter Schande machte und weder Gerechtigkeit noch Menschlichkeit besass. Seine Heere schlugen die Einfälle der Turkmenen in Khurāsān zurück, aber Kandahār ging unter seiner Regierung an den Kaiser von Dihli verloren. Die Türken wurden durch die Wirren, die seine Tyrannei hervorrief, ermutigt, nahmen Baghdād und besetzten sogar Ṭabriz, wurden aber durch die Strenge des Winters und den Mangel an Nachschub gezwungen, sich nach Ādharbaidjān zurückzuziehen. Šafī nahm



den Turken Eriwān ab und starb im Jahre 1642. Ihm folgte sein Sohn 'Abbās II. [s. d., I, 8<sup>1</sup>], der damals erst zehn Jahre alt war. 'Abbās gewann Kāndahār vom *Shāh Dījān* von Dihli zurück, und eine Bewegung seiner Truppen gegen einen Ūzbegenhäuptling an der Grenze von *Khurāsān* veranlasste die indischen Streitkräfte, Balkh zu räumen. Die Beziehungen zwischen Persien und der Türkei besserten sich unter seiner Regierung erheblich. Auch der Verkehr mit den westlichen Mächten nahm zu. Er starb am 26. Oktober 1666. Auf ihn folgte sein ältester Sohn Şafi. Dieser verteilte einen Versuch der Emire, ihn vom Thron auszuschliessen und nahm den Namen Sulaimān an. Er war ein aufgeklärter und duldsamer Herrscher, der die Gesandten europäischer Mächte, selbst der Russen, deren Gewohnheiten er verabscheute, willkommen hiess. Trotz seiner immer schwächlichen Gesundheit regierte er 29 Jahre. Bei seinem Tode 1694 folgte ihm sein Sohn Sulţān Husain, ein schwacher Fürst, der es zuließ, dass die Geistlichkeit sich der Führung aller Staatsangelegenheiten bemächtigte. Alle, welche das Bekenntnis zur Staatsreligion — der *Shī'a* — verweigerten, wurden verfolgt. Diese törichte Politik erweckte die Feindschaft der Afghānen, welche Kāndahār für den König von Persien besetzt hielten. So kam es, dass 1709 Mir Wais, der Statthalter jener Provinz, sich für unabhängig erklärte. Im Jahre 1722 brach Maḥmūd, der Sohn des Mir Wais, in Persien ein und belagerte Isfahān, das schliesslich durch Hunger zur Übergabe gezwungen wurde. Maḥmūd setzte nun Sulţān Husain ab und starb bald darauf. Im Jahre 1729 wurde Ashraf, der Bruder und Nachfolger Maḥmūd's, aus Persien vertrieben und Nādir Kūli [siehe den Art. NĀDIR SHĀH] setzte den Şafawiden Tahmāsp II. auf den Thron. Bald danach aber setzte er ihn wieder ab, weil sich Tahmāsp als ungeeignet zur Regierung erwies, und liess dessen damals erst acht Monate alten Sohn unter dem Titel 'Abbās III. [s. d., I, 8] zum Herrscher ausrufen. Dieses Kind starb bald darauf, und am 26. Februar 1737 nahm Nādir Shāh selbst den Königstitel an und löschte damit die Şafawiden-Dynastie aus.

*Litteratur:* Muḥammed Muḥsin Mustawfi. *Zubdat al-Tawārikh*, Hss.; Malcolm, *History of Persia*; Chardin, *Voyages en Perse* (Amsterdam 1735); E. G. Browne, *Note on a Manuscript History of the Safawi Dynasty* im *JR.A.S.*, 1921, S. 395 ff.; *Grundr. d. iran. Philologie*, II, 579—585, mit ausführlicher Quellenangabe, S. 585—588; P. Sykes, *A History of Persia* (London 1921), II, 158—230.

(T. W. HAIG)

AL-SAFFĀH. [Siehe ABU 'L-'ABBĀS.]

**SAFFĀRIDEN**, eine von Ya'kūb b. Laith al-Şaffār gegründete Dynastie, welche in Sadjistān emporkam und 33 Jahre lang in Persien herrschte. Ya'kūb b. Laith übte das Gewerbe eines Kupferschmiedes (*Şaffār*) aus, gab diesen Beruf jedoch auf und wurde Räuber. Sein ritterliches Betragen bei diesem Handwerk verschaffte ihm die Gunst des Şāliḥ b. Naşr (oder Naḍr), sodass er ihm den Oberbefehl über seine Truppen anvertraute. Ya'kūb empörte sich gegen Dirham b. Naşr und war um das Jahr 253 (867) Herr von ganz Sistān. Nachdem er sich so in Sistān festgesetzt hatte, eroberte er Herāt. Muḥammed b. Tāhir b. Aḥmed, der Statthalter von *Khurāsān*, versuchte

Ya'kūb von dieser Stadt abzulenken, indem er ihm die Statthalterschaft über Kirmān verlieh. Im Jahre 253 (867) nahm er jedoch Herāt wieder ein und führte einige Tāhiriden als Gefangene mit. Dann schickte er eine Gesandtschaft mit prächtigen Geschenken zum *Khalifen al-Mu'tazz* und bewarb sich um die Statthalterschaft von Fārs. Die Begierde nach dieser Provinz führte einen Konflikt mit deren Verwalter 'Alī b. al-Husain herbei, den er aufs Haupt schlug, worauf er seinen Einzug in *Shirāz* hielt, ohne der Bevölkerung etwas zu leide zu tun. Dann kehrte er nach Sadjistān zurück ohne Fārs in festen Besitz zu nehmen. In den folgenden Jahren wandte er sich wider die *Rutbil* genannten Fürsten von *Rukhkhadj*. Im Jahre 256 (870) eroberte er Balkh, Bāmiyān [s. d.] und Kābul. 257 (871) fiel er aufs neue in Fārs ein. Um ihn von dieser Provinz abzulenken, belehte ihn al-Muwaffaq mit Balkh, *Tukharistān* und Sind. Im Jahre 259 zog er über Herāt nach Naisābūr, das er im *Shawwāl* ohne Schwertstreich einnahm, und wo er u. a. Muḥammed b. Tāhir gefangen nahm. Nach einem weniger erfolgreichen Feldzug in *Tabaristān* blieb schliesslich *Khurāsān* in seinem Besitz. Der *Khalife* erkannte ihn aber nicht an. Diese Weigerung war die Veranlassung dazu, dass er, nachdem er den Statthalter von Fārs besiegt hatte, durch *Khūzistān* wider Baghdād vorrückte. Er wurde aber bei Dair al-'Ākūl zurückgeschlagen, zog sich dann nach *Khūzistān* zurück und starb im *Shawwāl* 265 (Juni 879) in *Djundai Shābūr*, wo sein Grab gezeigt wird. Sein Nachfolger war sein Bruder 'Amr [s. d.]. Dessen Nachkommen hielten sich in Sistān bis zum Jahre 1163.

*Litteratur:* Hamd Allāh Mustawfi al-Kazwinī, *Tārikh-i Guzida* (Gibb Memorial Series); Mirkhwānd, *Rawdat al-Safā* (Teherān, lithographiert); al-Ya'kūbī (ed. Houtsma), II, 605, 616; *B. G. A.*, I, 245—247 = II, 302 ff.; vgl. Index; *Tabari* ed. de Goeje, III, 1500—1926, passim; Mas'ūdi (Ausg. Paris), VIII, 41 ff.; Ibn Khalikān (ed. Wüstenfeld), N<sup>o</sup>. 838; Nöldeke, *Sketches from East. History*, S. 176 ff.; Barthold, *Zur Gesch. der Saffāriden* (Nöldeke-Festschrift), I, 171 f.; Lang in *Z. D. M. G.*, XLI, 262.

(T. W. HAIG).

AL-SĀFFĀT, Titel der XXXVII. Sūra des *Qur'ān*s, nach dem Anfangsworte *wa'l-Sāffāt*.

**SAFI**, eig. ASFI, Herkunftsbezeichnung Masfiwī, marokkanischer Hafen am Atlantischen Ozean, einige Kilometer südlich von Kap Cantin, im Hintergrund einer weitgeöffneten Bucht. Safi zählt ungefähr 21 000 Einwohner, darunter 3500 Juden und ungefähr 1000 Europäer.

Safi scheint nicht sehr alten Ursprungs zu sein. Al-Bakrī (XI. Jahrhundert n. Chr.) erwähnt es, ohne ihm eine grosse Bedeutung zuzuschreiben. Al-Idrīsī bezeichnet es im folgenden Jahrhundert als ziemlich besuchte Küstenstadt, aber mit nicht eben sicherer Reede. Zu Beginn des XIII. Jahrhunderts erhebt sich dort ein Ribāṭ (muslimisches Kloster). Safis Bedeutung datiert eigentlich erst seit der Landung der Portugiesen, die sich im Verfolg ihres Vordringens längs der marokkanischen Küste 1507 dort niederliessen. Sie gründeten in Safi eine Feste, die 1510 einen starken Angriff zurückwies. Mit Hilfe eines örtlichen Führers, der ein Mann von weitreichendem Einfluss gewesen zu sein scheint, des Yahyā b. Tafūf, machten die Portugiesen Safi einige Jahre lang zum Hauptausgangspunkt ihrer Unternehmungen. Sie betrieben



von dort aus eine richtige Protektorats-Politik, wobei sie allmählich die Nachbarstämme für sich gewannen, ihre Posten tagtäglich weiter vorschoben und ihre Streifzüge ausdehnten; so gelangten sie bis vor die Tore von Marrakesh. Da aber Portugal noch anderswo, besonders in Indien in Anspruch genommen war, konnte es nicht lange so kraftvoll auftreten; andererseits griff der heilige Krieg immer weiter um sich, und die Verwaltung, die das unterworfen Land mehr ausbeuten musste, um neue Hilfsquellen zu finden, verschlechterte sich. 1516 wurde der Statthalter Lope de Barriga gefangen genommen, und 1517 Yahyā b. Tafūf in einem Hinterhalt getötet. Da die Angriffe der Šorfa (Šurafā, Šerifen) immer beunruhigender wurden, erwog man seit 1534 die Möglichkeit, Safi und das 1513 besetzte Azemmur zu räumen, um die Verteidigung auf Mazagan zu konzentrieren. Zu dieser Lösung musste man sich im Dezember 1541 entschliessen, nachdem Agadir im März desselben Jahres verloren gegangen war. Die Räumung ging unter Johann von Castro's Leitung wohlgeordnet vor sich.

Nachdem die sa'idischen Šorfa Safi besetzt hatten, machten sie es zu ihrem Haupthafen, da es Marrakesh, wo sie zu residieren pflegten, am nächsten lag. Diesem Umstand verdankte Safi seine grosse Bedeutung im XVI. und XVII. Jahrhundert; hier konzentrierte sich ein grosser Teil des christlichen Handels. Doch als die 'Alawiden zur Herrschaft kamen und ihre Residenz nach den Städten des Nordens, Meknes (Miknāsa) oder Fās, verlegten, wurde Sale (Salā) der besuchteste Hafen, und Safi verlor sehr dadurch. Immerhin wohnten dort im XVIII. Jahrhundert zahlreiche christliche Kaufleute, und besonders Frankreichs Vertreter hielt sich einige Jahre dort auf. Im XIX. Jahrhundert ging es mit Safi weiter bergab. Heute ist es eine kleine, ziemlich belebte Stadt, von wo aus die landwirtschaftlichen Erzeugnisse des fruchtbaren Gebietes der 'Abda, dessen Mittelpunkt Safi ist, ausgeführt werden. Nach dem alten Ribāt heisst heute noch eines seiner beiden Stadtviertel, während das andre von Mauern umgeben ist, die grossenteils portugiesischen Ursprungs sind.

**Litteratur:** Ausser den marokkanischen Geographen und Historikern (besonders al-Slāwī — vgl. die Litteratur zum Artikel MAROKKO) s. die portugiesischen Chroniken. Pedro de Salazar, *Historia en la qual se cuentan muchas guerras entre Christianos e infideles* (1550); Diego de Torres, *Hist. des Chérifs*; Marmol, Übers. von Perrot d'Ablancourt (Paris 1767), II, 78—93; Chenier, *Recherches historiques sur les Maures* (Paris 1787); von Neuereu besonders de Castries, *Sources inédites de l'histoire du Maroc* (im Erscheinen begriffen), passim; s. auch Weir, *The Shaikh of Morocco in the XVIth Century* (London 1904); Cour, *Les Beni Waffas* (Constantine 1920).

(HENRI BASSET)

**ŠAFI, FAKHR AL-DIN 'ALI B. AL-HUSAIN AL-WA'IZ AL-KASHIFI**, mit den *Takhalluṣ* ŠAFI, Sohn des Litteraten und Kanzelredners al-Husain al-Wa'iz al-Kashifi († 910 = 1503/4) persischer Schriftsteller. Aus der Vorrede seines Werkes *Laṭā'if al-Ṭawā'if* geht hervor, dass er ein Jahr zu Herāt gefangen gewesen ist und 939 (1532/33) sich in den Dienst des Šāh Muḥammad, Fürsten von Ghardjistan, begab, wo er die *Laṭā'if* verfasste. Er muss also nach 1533 gestorben sein; das genaue Datum ist ebensowenig bekannt wie das seiner Geburt.

**Werke:** 1.) Ein romantisches Gedicht, *Maḥ-mūd u Ayāz*; soweit bekannt, die älteste dichterische Bearbeitung dieses Stoffes; 2.) *Rashahāt-i 'Ainu 'l-Hayāt*, eine *Tadhkira* der Naḥshbandi-*shaikhs* (Tashkent 1329), vollendet 919 (1503/4); eine türkische Übersetzung davon erschien in Konstantinopel 1236, in Bülāk 1256 (Ethé im *Grundriss der iran. Phil.*, II, 365); 3.) die obengenannten *Laṭā'if al-Ṭawā'if*, oder auch *Laṭā'if al-Zarā'if*, ein in ziemlich vielen Handschriften in europäischen Bibliotheken vorkommendes Erzählungswerk, welches, in 14 Bābs, Anekdoten über Angehörige verschiedener Menschenklassen enthält (Auszüge daraus in Schefer's *Chrest. Pers.*, I, 106 ff.).

**Litteratur:** Ethé im *Grundriss der iran. Phil.*, II, 250, 332, 334, 365; Sachau-Ethé, *Catalogue of the Persian... Manuscripts in the Bodleian Library*, I, 428 ff.; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, S. 353, 757; ders., *Supplement*, S. 69; Pertsch, *Die persischen Handschriften der Herz. Bibl. zu Gotha*, S. 121; ders., *Verzeichnis der persischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, vgl. Register III unter 'Ali Ibn al-Husain; de Goeje, *Cat. Cod. Orient. Bibl. Acad. Lugd. Bat.*, V, 295. (V. F. BÜCHNER)

**ŠAFI AL-DĪN (Shaikh)**, Stammvater der Šafawiden [s. d.] in Persien, kam, angeblich in 25. Linie von 'Alī, in 12. von Mūsā 'l-Kāzim, dem siebten Imām, abstammend (über seinen Stammbaum vgl. E. G. Browne im *JRAS*, 1921, S. 397 sowie *Silsilat al-Nasab-i Šafawiya*, Berlin 1924), als Sohn des Khwādja Kemāl al-Din 'Arabshāh und der Dawlati 650 (1252/53) in Ardabil [s. d.] zur Welt. Er war das fünfte von sieben Kindern. Sein Vater starb, als er sechs Jahre zählte. Er wird als erster Junge beschrieben, der ohne Gespielen aufwuchs und sich frühzeitig religiösen Übungen zuwandte. Da er unter den Gelehrten von Ardabil keinen fand, der ihm als Lehrer zusagte, wandte er sich nach Shirāz, wo er den mittlerweile verstorbenen Shaikh Nadjib al-Din Buzghūsh († 678 = 1279) zu hören wünschte. Er geriet in die Gesellschaft frommer Derwische und heiligenmässiger Männer, darunter Shaikh Rukn al-Din Baiḍāwī und Emir 'Abd Allāh, der ihn schliesslich auf Shaikh Zāhid, d. i. Tādj al-Din Ibrāhim b. Rawshan Emir b. Bābil b. Shaikh Bundār al-Kurdi al-Sandjānī von Gilān wies, der am Kaspischen Meere wohnen sollte. Er verbrachte angeblich vier volle Jahre auf der Suche nach ihm, um ihn schliesslich in Hilya-kirān (im Khānbali-Distrikt von Gilān) zu entdecken. Shaikh Zāhid nahm ihn freundlich auf und Šafi al-Din blieb 25 volle Jahre bei ihm, bis Zāhid, 85-jährig, das Zeitliche segnete. Dann wurde Šafi al-Din sein Nachfolger in der Bruderschaft Zāhid's, bis er selbst, ebenfalls 85 Jahre alt, am Montag, dem 12. Muḥarram 735, (12. September 1334) seine Tage beschloss. Kurz vor seinem Tod hatte er die Pilgerfahrt nach Mekka unternommen und vorher seinen Sohn Šadr al-Din zum Nachfolger bestellt. Bei seiner Rückkehr wurde er krank, lag zwölf Tage zu Bett und verschied. Er hatte zwei Frauen, nämlich Bibi Faṭīma, Tochter des Shaikh Zāhid, und die Tochter des Akhī Sulaimān von Gilkhwarān. Die erste war die Mutter von Muḥyi 'l-Din, der 724 (1324) starb, und Šadr al-Din (geb. 1. Shawwāl 704 = 27. April 1305, gest. 794/1392), dem Nachfolger Šafi al-Din's, sowie Abū Sa'id. Die zweite gebar ihm zwei Söhne, 'Alā' al-Din und

Sharaf al-Dîn, sowie eine Tochter, die er dem Shaikh Shams al-Dîn, einem Sohne des Shaikh Zahîd, zur Ehe gab.

Şafî al-Dîn ist der Begründer des später zur politischen Herrschaft über Persien gelangten Derwisch-Ordens der Şafawîs. Über die Gliederung dieser Bruderschaft und ihre Geschichte fehlen noch eindringliche Untersuchungen. Sie steht in engem geschichtlichem und religiösem Zusammenhang mit den Derwischbünden, die später in Anatolien aufkamen und dort zur Macht emporstiegen, wie den Akhi's und Bektāshi's [s. d.]. Als äusseres Zeichen trugen die Anhänger später eine zwölfwinkelige Mütze aus scharlachrotem Wolltuch (später *Tādj-i Haidar* geheissen, vgl. *Islam*, XI, 83), von der die türkische Bezeichnung *Kızıl Baş*, Rotkopf, sich herleitet. Vom religiösen System des Ordens steht dessen spätere schi'itische Einstellung fest, wenngleich behauptet wird, dass gerade Şafî al-Dîn, der Begründer, Sunnit gewesen sei (vgl. E. G. Browne, *Persian Literature in Modern Times*, S. 43 f. nach dem *Ahsan al-Tawārikh*). Şafî al-Dîn hatte reichen Zutrom aus Persien und vor allem aus Anatolien (vgl. *JRAS*, 1921, S. 403—404), und ihm verdankt der Orden sein gewaltiges Ansehen in Şūfikreisen und seine spätere mächtige Ausdehnung, die dem osmanischen Reiche beinahe verhängnisvoll werden sollte.

**Litteratur:** Hauptwerk: Ibn al-Bazzaz, *Safawat al-Safā'*, Steindruck Bombay 1329 (1911), Hss. in London, Brit. Museum, Add. 11745 sowie King's College, Cambridge (vgl. auch E. G. Browne, a. a. O., S. 35); dieses Werk, von dem E. G. Browne, a. a. O., S. 38 f. eine gute Übersicht liefert, behandelt ausschliesslich das Wirken Şafî al-Dîn's, dessen äusserer Lebensgang in der Darstellung freilich stark vernachlässigt wird. Wichtig ist ferner das von E. G. Browne auszugsweise im *J. K. A. S.* 1921, S. 395—418 (vgl. dazu F. Babinger im *Islam*, XII, 231 f.) mitgeteilte, 1924 von ihm in der Kaviani-Druckerei zu Berlin persisch veröffentlichte *Silsilat al-Nasab-i Şafawiya*, über die man übrigens schon N. v. Khanikoff in den *Mélanges Asiatiques ... de St. Pétersbourg*, I, 850—853 vergleiche. Über die weitere persische Litteratur vgl. P. Horn im *Grundriss der iranischen Philologie*, II (Strassburg 1896—1904), S. 586 f., sowie N. v. Khanikoff in den *Mélanges Asiatiques*, I, 543 f. — Über Shaikh Şafî al-Dîn vgl. besonders die zusammenfassende Untersuchung von E. G. Browne, *Persian Literature in Modern Times* (Cambridge 1924), S. 3—44; über seinen Orden, die *Kızıl Baş* und ihre Zusammenhänge mit anatolischen Derwisch-Orden vgl. F. Babinger, *Scheich Bedr ed-Dîn*, (Leipzig und Berlin, 1921), S. 78 ff. (*Isl.*, XI, 78 ff.) mit den dort verzeichneten Quellen sowie dess. *Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Şafawîya in A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne* (Cambridge 1922), S. 28—50. (FRANZ BABINGER)

**ŞAFIYA BINT HUAYY B. AKHTAB**, Muhammeds elfte Frau. Sie wurde in Medina geboren und gehörte zu dem jüdischen Stamm der Banu 'l-Nadîr; ihr Vater und ihr Onkel Abū Yāsîr zählten zu den erbittertesten Feinden des Propheten. Als ihr Stamm im Jahre 4 d. H. (625/26) aus Medina vertrieben wurde, war Huyayy b. Akhtab einer derjenigen, die sich in Khaibar niederliessen. Mit ihm zusammen war Kināna b. al-Rabi', mit dem Şafiya

gegen Ende des Jahres 6 (627/28) verheiratet wurde. Sie war zu dieser Zeit etwa 17 Jahre alt. Nach einer Überlieferung war sie vordem die Frau des Salām b. Mashkam gewesen, der sie verstossen hatte.

Als Khaibar im Şafar 7 (Juni-Juli 628) fiel, wurde Şafiya mit zwei ihrer Basen in einer Festung, al-Kamūş oder Nizār, gefangen genommen. Bei der Teilung der Beute war sie dem Dihya b. Khalifa al-Kalbi zugesprochen oder bereits übergeben worden. Aber als Muhammed sie sah, war er ergriffen von ihrer Schönheit und warf seinen Mantel über sie, zum Zeichen, dass er sie für sich selbst erwählt habe. Er kaufte sie dem Dihya für sieben Stück Vieh ab und bewog sie, den Islām anzunehmen. Ihr Gatte wurde von Muhammed zu einem grausamen Tode verurteilt, weil er sich geweigert hatte, den Schatz der Banu 'l-Nadîr anzugeben, nebenbei auch wohl, weil es den Propheten danach verlangte, die Şafiya zu heiraten; denn die Hochzeit wurde mit unziemlicher Hast gefeiert, entweder in Khaibar selbst oder in al-Şabbā', etwa 8 Meilen davon entfernt auf dem Wege nach Medina. Şafiya's Brautgeschenk bestand in ihrer Freilassung; auch legte sie den Schleier (*Hidjāb*) an, um dadurch ihre Stellung als Ehefrau zum Ausdruck zu bringen, die zuerst anscheinend angefochten wurde.

In Medina wurde Şafiya kühl empfangen. 'Ā'isha und Muhammeds andere Frauen zeigten ihre Eifersucht durch geringschätzigte Bemerkungen über ihre jüdische Herkunft. Sie scheint zurückgezogen gelebt zu haben, denn wir finden sie in den Jahren vor dem Tode Muhammeds nicht weiter erwähnt, ausser in der Erzählung, wie sie während seiner letzten Krankheit kam, um ihm ihre Ergebenheit auszudrücken und sich dabei von den anderen Frauen abfällige Bemerkungen gefallen lassen musste. Übrigens stand sie mit Fāṭima, der Tochter des Propheten, auf gutem Fusse.

Im Jahre 35 (655/56) stand Şafiya auf Seiten des 'Othmān; während er in seinem Hause belagert wurde, machte sie einen erfolglosen Versuch, ihn zu erreichen. Nachher brachte sie ihm Nahrung und Wasser mit Hilfe eines Brettes, das von ihrem Hause zu dem seinigen hinübergelegt war. Als 'Ā'isha sie aufforderte, bei 'Othmān's letzter Unterredung mit 'Alī, Ṭālha und al-Zubair, die in ihrem Hause stattfand, zugegen zu sein, erschien Şafiya und versuchte, den unglücklichen Khalifen zu verteidigen.

Sie starb im Jahre 50 oder 52 (670 oder 672), unter dem Khalifat Mu'āwīya's, und hinterliess ein Vermögen von 100 000 Dirham in Land und Gütern, wovon sie ein Drittel dem Sohn ihrer Schwester vermachte, welcher noch dem jüdischen Glauben anhing. Ihr Haus in Medina kaufte Mu'āwīya für 180 000 Dirham.

In Kairo gibt es eine Moschee, die Sitt Şafiya geweiht und nach der auch das umliegende Viertel benannt ist.

**Litteratur:** Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 354, 653, 762, 766; Ibn Sa'd, VIII, 85—92; L. Caetani, I, 379, 415. II/1, 29, 34, VIII, 223; al-Tabarī, ed. de Goeje, I, 73; Lammens, *Mu'āwīya*, S. 246. (V. VACCA)

**AL-ŞAHĀBA.** [Siehe AŞĤĀB.]

**SAHARA** (AL-ŞAHRA'), afrikanische Wüste. Sprachliches. Şahrā' ist die weibliche Form des Adjektivs *aṣḥar*, fahlgelb. So wird von bestimmten Schriftstellern ein Gelände genannt, das teils felsig, teils steppenartig und teils sandig ist



(vgl. al-Idrisi, ed. de Goeje, S. 37, Anm.), während die eigentliche Bezeichnung für Flugsandflächen ohne jedes Wasser *Mudjiba* ist (vgl. Abu 'l-Fidā, *Taḥwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, S. 137; Übers. von Reinaud, III, 190). Leo Africanus gebraucht das Wort *Ṣahrā'* für Wüste im allgemeinen; s. die Ausg. von Schefer, I/1, 5.

**Ausdehnung.** Die Sahara grenzt im Norden an die Berberei, Tripolis, die Cyrenaika und das westlich vom Nildelta gelegene Kulturland, im Süden an den Südan, im Westen an den Atlantischen Ozean und im Osten an das Niltal. Einige Geographen dehnen sie sogar bis zum Roten Meer aus und verknüpfen sie so mit der Arabischen Wüste. Ihre Flächenausdehnung kann unter Ausschluss Ägyptens auf 7,5 Millionen Quadratkilometer geschätzt werden, also ein Viertel der Gesamtoberfläche von Afrika.

**Bodengestalt und Klima.** Als Gesamtheit kann die Sahara als eine alte Ebene betrachtet werden, die an vielen Stellen durch neuere Formationen verdeckt ist. Ihre Oberfläche ist keineswegs gleichförmig, sondern weist beträchtliche Höhenunterschiede auf. Gewisse Gegenden (in der Nachbarschaft von Ägypten, im Süden von Tripolis und im Süden von Tunis) senken sich unter den Meeresspiegel. Andere erheben sich zu Hochflächen und zu Gebirgsstöcken, meist vulkanischen Ursprungs (Tibesti, Air, Hoggar), teilweise mit Gipfelhöhen über 3000 m (Tibesti). Im allgemeinen kann man jedoch sagen, dass die Senkungen in der westlichen, die Erhebungen in der östlichen Sahara vorherrschen.

Der Wüstencharakter der Sahara ist vor allem eine Folge des Klimas, das in diesem Teil von Afrika herrscht. Regenfälle sind dort sehr selten und treten vor allem unregelmässig auf. Die ausserordentliche Trockenheit der Luft bewirkt eine überaus grosse Verdunstung, sodass nur verschwindend wenig Wasser auf der Erdoberfläche einherrselt. Die starken Wärmeschwankungen und heftigen Winde bringen die Felsen zum Zerspringen und schleifen die Geländeunebenheiten allmählich ab. Die Bedingungen des Pflanzen- und Tierlebens sind bei diesem Klima ausserordentlich schwierig. Jedoch muss man hier zwischen den Grenzstrichen und der eigentlichen Wüste unterscheiden. Im Norden, namentlich auf den Hochflächen von Algerien, haben die reichlicher auftretenden Niederschläge eine Zone von Steppen entstehen lassen, die zur Viehzucht geeignet sind. Im Süden zieht sich ein Streifen Gras- und Buschland fast ohne Unterbrechung vom Atlantischen Ozean bis zum Nilbecken hin und bildet einen Übergang zwischen der Sahara und den fruchtbaren Gegenden von Äquatorial-Afrika, die südäinische Sahara, deren Wüstencharakter mehr und mehr abnimmt, je weiter man nach Süden kommt. Die eigentliche Sahara nimmt den ganzen Zwischenraum zwischen diesen beiden Zonen ein, ja im Norden, bei den Syrten und westlich vom Nildelta, erreicht sie sogar das Mittelmeer. In ihren einzelnen Teilen gewährt sie einen recht verschiedenen Anblick. Ungeheure Flächen sind von Dünen bedeckt [s. d. Art. *AGER*], aber voneinander durch steilrändrige Felsplateaux getrennt (*Ḥammāda*). Anderswo erstrecken sich (meist ausgetrocknete) Flusstäler, Wādi's (vulg. *Wād's*), oder es breiten sich weite Flächen aus, deren Boden bald ganz eben ist (sogen. *Reg*), wie z.B. in der algerischen Sahara, bald von Kieselgeröll start, welches das Gehen ausserordentlich

erschwert, wie z.B. in der libyschen Wüste. Die ärmsten Gebiete sind die „Tanezruft“-Regionen, absolut unfruchtbar und ohne jede Wasserstelle. Wo hingegen Wasser an die Oberfläche tritt, oder wo der Grundwasserspiegel nahe genug an der Oberfläche liegt, um durch Brunnen oder Kanalisationsanlagen gefasst zu werden, da sind bewohnte und bebaute Flecken entstanden, die Oasen, teils einzeln gelegen, teils in Gruppen, wie die Inseln eines Archipels: Fezzān, Kawar, Wed Rir (Wādi Righ), Zibān, Tidikelt, Tuāt, Gurara, Tafilelt u. a.

Die arabischen Schriftsteller bieten über die Sahara nur unzusammenhängende und oft ungenaue Angaben. Das einzige Gebiet, das sie etwas genauer kennen, ist die nördliche Zone an der Grenze der Ifrikiya und des Maghrib. Ibn Khaldūn (*Ibar*, Teilausg. v. de Slane u. d. T. *Les Berbères*, I, 121; Übers. I, 190) rechnet zu dieser Zone Tafilelt, Tuāt, Gurara, Fezzān und sogar Ghadāmes. Die Araber sind sich auch über die Grenzen der Sahara nicht einig. Nach al-Bakrī z.B. beginnt mit der Sandregion bereits das „Land der Schwarzen“ (*Masālik*, Algiers, S. 21; Übers. v. de Slane, S. 49). Ibn Khaldūn dagegen gibt an, dass dieses Land von der Berberei durch eine ungeheure Wüstenregion getrennt sei, „wo man Gefahr laufe, zu verdursten“. Hier und dort findet man auch Angaben über die Teile der Wüste, die durch Karawanenwege gekreuzt werden (z.B. über die westliche Sahara; vgl. die Beschreibung der Wüste, die bei al-Idrisi „Nisar“ oder „Tisar“, bei Abu 'l-Fidā „Yosr“ heisst), oder über gewisse Handelsmittelpunkte wie Tadmakka, Awdaghost (al-Bakrī, a. a. O., S. 339). Leo fasst die Angaben seiner Vorgänger zusammen. Er setzt die Sahara dem Libyen der Alten gleich (Buch I, S. 5) und versucht eine auf die Bevölkerung gegründete Einteilung. Er unterscheidet in der Sahara 5 Teile: 1. die Zenāga (geschr. *Zenāka*)-Wüste vom Ozean bis zu den Salzwerken von Tegaza; 2. die Wanzigha-Wüste von den Salzwerken von Tegaza nach Osten und die Wüste von Sidjilmāsa nördlich davon; 3. die Targa (= Tuareg)-Wüste, im W. begrenzt durch Ighidi, im N. durch Tuāt, Gurara und den Mzāb, im S. durch das Königreich Agadēs; 4. die Lamta-Wüste, eingefasst im N. durch die Wüste von Wargla und Ghadāmes, im S. durch Wüsten, welche sich bis gegen Kano hin erstrecken; 5. die Bardāwa-Wüste, zwischen der Lamta-Wüste im W. der Awdjilaer Wüste im O., dem Land Fazzān im N. und Bornū im S. gelegen (Leo, Buch VI; Übers. v. Schefer, T. III, 267 f.).

**Geschichte.** Trotz der unsicheren Lebensbedingungen, die die Sahara bietet, ist sie doch immer menschliches Wohngebiet gewesen. Die Entdeckung von zugehauenen Steinen, Töpferarbeiten, in den Fels gekratzten Zeichnungen usw. an sehr vielen fern voneinander liegenden Orten bezeugt das Vorhandensein des Menschen in der Sahara schon in sehr früher Zeit. Die Alten nannten die Sahara-Völker Aethiopier (Herodot) oder Libyer. Diese bewohnten die eigentliche Sahara, während Fazzān durch die Garamanten besiedelt war, Negroiden, die vielleicht mit den heutigen Bornuanern verwandt waren. Nur in der nördlichen Grenzzone lebten Berber von heller Hautfarbe. Nach und nach wurden indessen die Schwarzen nach Süden zurückgedrängt und mussten den Weissen Platz machen. Nach E. Gautier (*Le Sahara*, S. 93 f.) wurde diese Rassenverschiebung vermutlich durch die zur Kaiserzeit erfolgte Einführung des Kamels



in Nordafrika verursacht, wodurch die Berber das unentbehrliche Hilfsmittel zur Eroberung der Sahara bekamen. Wie dem auch sei, von diesem Zeitpunkt an dringen die Berber immer weiter ins Innere vor. Bei der Ankunft der Araber sitzen die Zanāta schon fest in den Oasen des Wādī Righ, während die Šanhādja im Süden des grossen Atlas bis zum Senegal umherziehen. Im V. Jahrhundert der Hidjra herrschen die Almoraviden [s. d.] in der ganzen westlichen Sahara. Drei Jahrhunderte später bilden die Berberstämme (Guadala, Lamtūna, Urziga, Masūfa, Lamta und Targa) eine von West zu Ost durchlaufende Sperrkette an der Grenze der Negerländer (Ibn Khaldūn, a. a. O., Text, I, 21, Übers. v. de Slane, S. 104). Dieses Vordringen setzt sich während der nachfolgenden Jahrhunderte fort. Im XIV. Jahrhundert n. Chr. besetzen die Tuareg Air, im XVII. und XVIII. Jahrhundert lassen sie sich in Adrār nieder und erreichen die Ufer des Niger.

Auf die berberische Durchdringung folgt die arabische. Schon im I. Jahrhundert d. H. erscheinen die Araber in Fezzān. Während der folgenden Periode dringen sie in die mittlere und westliche Sahara als Missionare und Kaufleute ein. Vor allem aber führte der Einfall der Hilāl geschlossene Stämme herbei, die, als es ihnen im Maghrib zu eng wurde, sich in die Wüste ergossen und die Berberstämme nach Süden zurückdrängten. Zur Zeit Ibn Khaldūn's sassen arabische Stämme schon längs des ganzen Nordrandes der Wüste. Gewisse weitere Ereignisse trugen ebenfalls zur Verbreitung des arabischen Elements bei, so die Austreibung der Mauren aus Spanien, welche Vertriebene bis Šingit in Adrār führte, und die Eroberung des Sūdān durch die Sa'diden am Ende des XVI. Jahrhunderts n. Chr. Die Ausbreitung der Araber hat noch bis in unsere Tage fortgedauert, wie die im Jahre 1820 erfolgte Festsetzung der Awlād Sulaimān (Ulād Slimān) in Bornū beweist, die von den Ufern der Grossen Syrte gekommen waren. Ziemlich lebhaftes Handelsbeziehungen zwischen den beiden Rändern der Sahara haben zu jeder Zeit diese Durchdringung erleichtert. Schon in den ersten Jahrhunderten der Hidjra verbanden Karawanenstrassen Fezzān mit dem Tschadsee, den Süden von Tunis mit dem Niger, den äussersten Maghrib mit dem Reiche Ghāna. Im VII. Jahrhundert der Hidjra unterhielt Walāta regelmässige Beziehungen zu Marokko und Tuāt, Kānem zur Ifrikiya; im XVI. Jahrhundert handelte Timbuktu mit Marokko und Tunis, und auch im XIX. sind die Wege von Tripolis nach Bornū und Wadai noch stark begangen und arabische Kaufleute sitzen an allen Rastplätzen.

Die arabisch-berberische Durchdringung ist jedoch wiederholt durch Gegenstösse der Sūdānesen aufgehalten worden. Mehr als einmal haben Negerreiche auf die Sahara übergegriffen. Das Soninke-Reich von Ghāna breitete sich über ganz Mauritaniens aus; das Mande-Reich reichte bis Tuāt; die Macht der Sultane von Kanem wurde bis in die Gegend von Wargla anerkannt, die Herrschaft der Askia von Gao bis weit über Timbuktu hinaus.

Völkerkunde. Dieses Hin- und Herfluten von Völkern hat in der gegenwärtigen Bewohnerschaft der Sahara seine Spuren hinterlassen. Man findet dort — teils rein, teils durch Bastardierung verschiedenen Grades verändert — das weisse und das schwarze Element wieder. Das erstere,

der Zahl nach wichtigere, ist vertreten durch Araber und Tuareg [s. d. Art. TUAREG]. Trotz ihrer verschiedenen Sprache und Abkunft weisen beide einige gemeinsame Züge auf: sie führen das gleiche Dasein als reine Nomaden, wozu eine jahrhundertelange Auslese sie in wunderbarer Weise herangebildet hat. In politischer Hinsicht sind sie über die primitive Organisation in Stämmen und Stammbündnissen nicht hinausgekommen. Ihr Verbreitungsgebiet ist jedoch verschieden. Die Tuareg herrschen in der mittleren Sahara vor. Von dort sind sie, indem sie sich mehr und mehr mit Schwarzen mischten, bis an das Knie des Niger vorgedrungen. Die Araber sitzen am dichtesten an der Grenze des Maghrib und besonders in der westlichen Sahara, welche sie arabisiert haben und wo ihre Mischung mit den Berbern eine Mischbevölkerung, die „Mauren“ hat entstehen lassen. Die Familien, welche sich mehr oder weniger rein arabisch erhalten haben, führen im allgemeinen den Namen Hassan und bilden eine Aristokratie, während die anderen Teile der Bevölkerung, mit Ausnahme einiger von den Šanhādja und Almoraviden abstammender Gruppen, als niedere Kasten gelten [s. Art. MAURITANIEN].

Auch die schwarze Bevölkerung umfasst Bestandteile verschiedenen Ursprungs. Die Urbbevölkerung, die von den Weissen immer mehr zurückgedrängt worden ist, scheint nur noch durch die Tibu vertreten zu sein, welche, kaum zehntausend Köpfe stark, Tibesti und die benachbarten Gegenden bewohnen [s. Art. TIBESTI]. Die ungeheure Mehrheit setzt sich aus Individuen verschiedener Abstammung — Haussa, Bornuaner usw. — zusammen, deren Vorfahren sich in der Sahara infolge der sūdānesischen Eroberungen angesiedelt haben, oder die als Sklaven in das Land verschleppt worden sind. Die Vermischung dieser Schwarzen untereinander und mit den Berbern scheint einen besonderen Typ hervorgebracht zu haben, den „Hartani“ (Mehrzahl „Harratin“), bei dem das schwarze Blut vorherrscht und welcher in der Sahara-Wirtschaft eine Hauptrolle spielt. Zum Unterschied vom Weissen, der im wesentlichen Nomade ist, lebt der Schwarze als ein sesshafter Ackerbauer; er bebaut die Oasen, eine Arbeit, zu der der Weisse teils wegen seiner Neigungen, teils wegen seiner physiologischen Beschaffenheit ungeeignet ist. Der schwarze Ackerbauer sichert den Nomaden die Existenzmittel, ohne die sie nicht auskommen könnten; trotzdem wird er von ihnen — gleichgültig, ob sie nun Araber oder Berber sind — in Abhängigkeit und Knechtschaft gehalten.

Religionen. Wenn die Sahara demnach kein unüberwindliches Hindernis für den Verkehr zwischen der Mittelmeer-Region und dem Sūdān darstellte, so ist sie ebensowenig eine Schranke für den Islām gewesen, dessen Fortschritt mit dem des weissen Elements in der Wüste zusammenfällt. Nachdem der Islām in Fezzān schon im ersten Jahrhundert der Hidjra eingeführt worden war, wurde er gleichzeitig durch arabische Kaufleute, welche die Karawanenwege und die Handelsplätze besuchten und durch die berberischen Nomaden wie die Lamta und die Lamtūna ausgebreitet. Die Eroberungen der Almoraviden haben ihm ein ungeheures Gebiet in der westlichen Sahara bis an die Grenzen des Sūdān gewonnen. Dieser Islām blieb übrigens ziemlich oberflächlich, wie jener, welchen noch heut-

zutage die Tuaregs üben, und liess Spuren früherer Glaubensvorstellungen und Gebräuche bestehen, die dem kor'ānischen Gesetz zuwiderliefen. Anderswo stiess er aber auch auf Widerstand, so in Tuāt, wo jüdische Berber sich bis zum XV. Jahrhundert n. Chr. hielten. Damals fand das religiöse Erwachen, welches sich in Nord-Afrika kundgab, seinen Widerhall auch in der Sahara. Marabuts und Šarifen, meist aus Morokko, erschienen an allen wichtigen Orten, vernichteten die Andersgläubigen und verbreiteten die orthodoxe Lehre. Auch gründeten sie marabutische Gruppen, deren Mitglieder sich grossen materiellen und moralischen Ansehens erfreuten. Die Wirksamkeit der religiösen Bruderschaften kam zu derjenigen der Einzelpersonen hinzu und macht sich noch heutzutage bemerkbar. Die westliche Sahara steht unter dem Einfluss von Bruderschaften, welche mit dem Kādīriya-Orden zusammenhängen, in geringerer Masse auch unter dem der Tidjaniya; in der östlichen Sahara ist die Sanūsīya massgebend.

*Litteratur:* H. Barth, *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika*; R. Chudeau, *Le Sahara Soudanais* (Paris 1909); H. Duveyrier, *Les Touaregs du Nord* (Paris 1864); Escayrac de Lauture, *Le désert et le Soudan* (Paris 1853); E. F. Gautier, *Le Sahara algérien* (Paris 1908); ders., *Le Sahara* (Paris 1923); Le Châtelier, *L'Islam dans l'Afrique occidentale* (Paris 1899); G. Rohlfs, *Quer durch Afrika*; Nachtigal, *Sahara und Sudan* (Berlin 1879). Siehe auch die *Litteratur* zu den erwähnten Artikeln. (G. YVER)

**SAHĀRANPŪR**, eine Stadt im nördlichen Indien unter 29° 57' n. B. und 77° 33' ö. L., um 1340 unter der Regierung des Muḥammed b. Tughlak gegründet und nach Šāh Haran Cīšti, einem muhammedanischen Heiligen aus jener Gegend, benannt. Stadt und Gebiet litten schwer unter Timürs Einfall. 1526 durchquerte Bābur sie auf seinem Wege nach Pānipat; einige örtliche mongolische Niederlassungen führen ihre Herkunft auf sein Gefolge zurück. Der muslimische Einfluss breitete sich sehr aus durch den Bekehrungseifer des 'Abd al-Kuddūs, der das Gebiet bis zu Akbars Regierung beherrschte. Unter der Regierung Džahāngīr's und Šāh Džahān's war Sahāranpūr wegen seines kühlen Klimas und des Wildreichtums in seiner Nachbarschaft ein Lieblingsaufenthalt des Hofes während des Sommers. Nūr Džahān hatte in dem Dorfe Nūrāgar, das nach ihr benannt ist, einen Palast; der königliche Jagdsitz Pādšāh Maḥall wurde für Šāh Džahān erbaut. Nach dem Tode Awrangzib's litt das Gebiet schwer unter den Einfällen der Sikhs, die Hindūs und Muslime ohne Unterschied niedermetzten, bis sie im Jahre 1716 durch die Macht des Kaisers vorübergehend niedergeworfen wurden. Das obere Doāb-Gebiet ging dann in den Besitz der Saiyids von Bārha über, und bei ihrem Sturz im Jahre 1721 in den mehrerer Günstlinge. 1754 übertrug Aḥmed Šāh Durrāni es dem Rohilla Nadjib Khān als Belohnung für seine Dienste in der Schlacht bei Kotila. Noch vor seinem Tode wurde er 1770 von Sikhs und Marāṭhās überannt. Sein Sohn Zābit Khān empörte sich gegen Dihlī, wurde aber beschwichtigt, und dessen Sohn Ghulām Kādir, der ihm 1785 nachfolgte, führte ein strenges Regiment ein und ging energisch gegen die Sikhs vor. Er war ein roher, brutaler Herrscher, der 1788 den Kaiser Stab. Vize. ündeten liess.

sodass es ihm nur recht geschah, als er von Sindhya verstümmelt und getötet wurde. Sahāranpūr blieb dem Namen nach in der Gewalt der Marāṭhās, tatsächlich aber gehörte es den Sikhs, bis 1803, nach dem Fall von 'Aligāṛh und der Schlacht bei Dihlī, die Engländer es eroberten und besetzten.

*Litteratur:* Abu 'l-Faḍl, *Am-i Akbari*, Übers. v. Blochmann und Jarret (Calcutta 1873—1894); *Tiḥs-i Džahāngiri*, Übers. v. Rogers und Beveridge (London 1909); 'Abd al-Ḥamid I. ġhūrī, *Pādšāhnāma* (Calcutta 1867—68); W. Irvine, *The Later Mughals*, ed. Jādū-nāth Sarkār; *Imperial Gazetteer of India*, 1908. (T. W. HAIG)

**ŠAHIB** (A.; Partizipium von *šahiba*, begleiten), ursprünglich jemand, der mit einem anderen auf freundschaftlichem Fusse steht. Das Wort wurde besonders von allen denjenigen gebraucht, die mit Muḥammed in Berührung kamen und im muslimischen Glauben starben [vgl. den Art. AṢḤĀB]. Jedoch hat es auch in der muslimischen Litteratur oft noch die allgemeinere Bedeutung „Gefährte“ [oder ganz allgemein „derjenige, der mit einer Person oder Sache irgendwie zu tun hat, sei es als Freund, als Herr oder sogar als Gegner“. — Red.]. Muḥammed nennt sich selbst *Šahibukum*, wenn er seine Gefährten anredet. Der Kaišar [s. d.] heisst *Šahib al-Rūm*, „Herr der Römāer“, der Statthalter von al-Buṣrā *Šahib al-Buṣrā*. Um 167 (783/784) ernannte der Khalife al-Mahdī einen Inquisitor und gab ihm den Titel *Šahib al-Zanādika*, etwa „Ketzerriecher“. Für „Statthalter“ bevorzugte man jedoch die Bezeichnung *Hākīm*, wahrscheinlich aus Ehrfurcht vor den Gefährten des Propheten.

Der Ausdruck *Šahib* wird heute in Indien allgemein als ehrerbietige Bezeichnung für Europäer gebraucht. Auf hochgestellte Inder angewandt, steigert er einen sonstigen Ehrentitel, z. B. *Khān Šahib*.

Seltsamerweise wird die weibliche arabische Form selten und nicht in ehrendem Sinne angewandt. In dem Glaubensbekenntnis al-Aṣḥārī's (Spitta, *Zur Geschichte al-Aṣḥārī's*, S. 133 ff.) heisst es von Gott: „Er hat sich keine Gefährtin (*Šahiba*) genommen“. Dieser Gebrauch ist jedoch sehr ungewöhnlich. In Indien bildet man jetzt das Femininum, indem man *Madam* mit elidiertem *d* davorsetzt und *Mem-Šahib* ausspricht; so werden alle Europäerinnen angeredet.

Über den Gebrauch von *Š.* im heutigen mekkanischen Dialekt, s. Snouck Hurgronje, *Mekkanische Sprichwörter*, No. 23.

*Litteratur:* D. B. Macdonald, *Muslim Theology* (London 1903), Index; R. A. Nicholson, *Literary History of the Arabs* (London 1907); W. Muir, *The Caliphate* (Edinburgh 1915).

(T. CROUTHER GORDON)

**ŠAHIB KIRĀN**, Titel, der „Herr der (günstigen) Konjunktion“ bedeutet. *Kirān* bedeutet eine Konjunktion von Planeten, *Kirān al-Sa'dain* [vgl. den Art. SA'DĀN] eine Konjunktion der beiden glückverheissenden Planeten (Jupiter und Venus) und *Kirān al-Nahsain* eine Konjunktion der beiden unheilvollen Planeten (Saturn und Mars). In dem Titel bezieht sich das Wort natürlich nur auf erstere. Das persische *i* der *lāṭa* wird wie in *Šahib-Dil* vermittle *Fakk-i Idāfa* ausgelassen. Der Titel wurde zuerst von dem Emir Timūr angenommen, der unter einer glückbringenden Konjunktion geboren sein soll, bei dem aber die Annahme des Titels natürlich ein nach-



träglichler Einfall war. Nach seinem Tode wurde die Bezeichnung von Dichtern und Schmeichlern gelegentlich auf geringere Herrscher angewandt, sogar auf einen so unbedeutenden Herrscher wie Burhan Nizam Shāh II. von Ahmednagar; offiziell führte den Titel Timürs Nachkomme, der Kaiser Shāh Dījahān, der sich selbst *Shāh Kirān-i thām*, „der zweite Herr der Konjunktion“, nannte.

Shāh Kirān war in Persien, wo es seitdem zu *Kirān* oder *Krān* verderbt worden ist, auch der Name einer Münze im Werte von 1000 Dināren, dem zehnten Teile eines *Tūmān*.

*Litteratur*: Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī, *Zafar-Nāme* (in der *Bibliotheca Indica* der Asiatic Society of Bengal); Muḥammed Kāsim Firīshṭa, *Gulshun-i Ibrāhīmī* (Bombayer lithographierte Ausgabe von 1832); 'Abd al-Ḥamīd Iahūrī, *Pādshāh-Nāme* (*Bibliotheca Indica* der Asiatic Society of Bengal); die arabischen und persischen Lexika u. d. W. *Kirān*. (T. W. HAIG)

**ṢAHĪḤ** (A.), gesund, fehlerfrei, makellos, Bezeichnung a) einer Tradition, sofern ihre Gewährsmänner- oder Überliefererkette einwandfrei („gesund“) ist, und b) der Sammlungen, welche ausschliesslich Ṣahīḥ-Traditionen enthalten, nämlich der Kompilationen von al-Bukhārī [s. d., I, 816 f.] und Muslim b. al-Ḥadīdjādī.

a) Die Ṣahīḥ-Tradition umfasst nach al-Djurdjānī (gest. 816 = 1413) so verschiedene Kategorien wie die *Musnad*-Tradition (gestützt durch Autoritäten, die bis auf den Propheten zurückgehen) und die *Fard*-Tradition (Unicum, einem bestimmten Distrikt oder Überlieferer eigentümlich).

b) Der *Ṣahīḥ* al-Bukhārī's enthält 7397 oder nach anderen Autoritäten 7295 Traditionen. Diese wurden vom Autor aus den zu seiner Zeit umlaufenden 600 000 Ḥadīthen ausgewählt, von denen er 200 000 auswendig gewusst haben soll. Eine charakteristische Eigentümlichkeit dieses *Ṣahīḥ* sind die Kapitelüberschriften oder *Tardjama*'s, welche oft tendenziös und zuweilen irreführend sind; z. B. wenn er eine Tradition, welche die gleiche Wirksamkeit einer Pilgerreise zu den Moscheen von Mekka, Medīna und Jerusalem zum Ausdruck bringen will, mit den Worten einleitet: „Von der Überlegenheit des Gebets in den Moscheen zu Mekka und Medīna“ (*Bāb Faḍl al-Ṣalāt*, ed. Krehl, I, 299).

Der Inhalt von Muslim's *Ṣahīḥ* ist beinahe derselbe wie der von al-Bukhārī's Werk, nur dass die *Isnād*'s beträchtlich abweichen. Anstatt der für al-Bukhārī so charakteristischen Kapitelüberschriften gibt der Autor uns eine wertvolle Vorrede, in welcher er die Bedingungen auseinandersetzt, unter welchen eine Tradition als authentisch angesehen werden darf.

Beide Bücher sind verfasst, um für die vorhandenen Gesetze und Vorschriften des Islām als Grundlagen soweit wie möglich Ḥadīthe zu liefern, die auf den Gesandten Gottes zurückgehen. Diese Absicht ist in der Sammlung al-Bukhārī's besonders systematisch verfolgt. Der *Ṣahīḥ* des Bukhārī hat einen so gewaltigen Ruf erlangt, dass er als Zaubermittel gegen Schiffbruch und andere Unglücksfälle angesehen wurde, und des Autors Grab zu einem Zufluchtsort der Gläubigen in der Not ward.

*Litteratur*: Edw. E. Salisbury, *Contributions from original sources to our knowledge of the science of Muslim Tradition* im *J. A. O. S.*, VII (1862), 60—142 und die oben, zu den Artikeln AL-BUKHĀRĪ und ḤADĪTH zitierten Werke;

ferner des Verfassers *The Traditions of Islam* (Oxford 1924), S. 26—32, 84—88.

(ALFRED GUILLAUME)

**SĀHIL** (A.), eine *Fā'il*-Form statt der (eigentlich zu erwartenden) *Ma'f'ul*-Form, mit der Grundbedeutung „gescheuert“ (durch das Meer). Daher bezeichnet das Wort die Küste des Meeres oder eines grossen Flusses, auch einen ans Meer oder einen grossen Fluss grenzenden bebauten Landstrich mit Städten oder Dörfern, desgleichen den Rand eines Tales.

*Litteratur*: Die Lexika u. d. W.

(T. W. HAIG)

**SĀHIR**, **DJELĀL**, namhafter moderner osmanischer Dichter und Schriftsteller. Geboren 1883 in Konstantinopel als Sohn des in Yemen verstorbenen Ismā'il Ḥaḳḳī Pasha, zeigte er früh literarische Neigung und rezitatorisches Talent. Durch seine schriftstellerischen Versuche wusste er sich rasch eine angesehene Stellung unter den türkischen Litteraten zu verschaffen. Er fungierte als Lehrer für Französisch und schöne Litteratur und war vorübergehend im Ministerium des Äusseren tätig. Späterhin betätigte er sich hauptsächlich als Redakteur verschiedener Zeitschriften, so des literarischen Teils der *Therwet-i Fünūn*, der von ihm neugegründeten, nach 7 Nummern eingegangenen Frauenzeitschrift *Demet* (der Strauss) 1909, des *Pedjr-i atī*, des *Türk Sozu*, des *Müsavver Muhiṭ*, der ebenfalls von ihm gegründeten Monatsschrift *Bilgi* (das Wissen) 1913 — er war Präsident des *Türk Bilgi Dirnevi* —, der *İktisādīyet Medjmu'ası* (Zeitschrift für Nationalökonomie) 1916 u. a. Sein unleugbares Geschick für praktische Tätigkeit kontrastiert seltsam mit seiner gefühlvollen, elegischen, überzarten Dichtungsweise. Als Dichter nimmt er unter den Jungen nach Sprachvollendung und Gefühlstiefe die erste Stelle ein. Der Wohlklang seiner Verse ist faszinierend. Als Prosaiker eignet ihm eine einfache und glänzende Diktion.

Mit sicherem Instinkte schloss er sich sofort an die moderne Schule der *Therwet-i Fünūn* (Tewfik Fikret — Khālid Ziyā)-Richtung an. Lebhaft trat er für die Vereinfachung der Sprache ein. Im Versmass hielt er sich jedoch streng an die alte klassische Form (*'Arūd*). Dass er eine Zeitlang auch, der nationalen Richtung huldigend, im nationalen Versmass der Silbenzählung (*Parmaḥ Hisābī*) dichtete, war nur ein Intermezzo.

Der Frühperiode überschwänglicher, phantastischer Naturbeschreibungen folgte der Übergang zur Seelenanalyse. Seine eigentliche Domäne, in der er unbestritten als Meister gilt, ist die Frau und die Liebe, die er in unerschöpflicher, virtuosenhafter Manigfaltigkeit besingt. In innig beseelten, ja krankhaft zarten, überreizten Gedichten verherrlicht er sie. Ihm ist „das Gedicht eine Frau und die Frau ein Gedicht“. Diese Verherrlichung geschieht in durchaus reiner, sittlich edler, idealer Form. Nur ungern wendet er sich anderen Themen zu, obwohl ihm auch hier manches gute Gedicht gelungen ist.

Ein gewisser Hang zu geistig Krankhaftem, zu Weltschmerz, Todesahnen und Todessehnsucht tritt stark bei ihm hervor. Kein Wunder, dass viele bei aller Anerkennung der Vorzüge seiner lebenswerten Persönlichkeit ihn nicht für einen Dichter anerkennen können, wie die werdende neue Türkei sie braucht.

Mit der Konstitution kam ein etwas kräftigerer, nationaler Ton in sein Schaffen. Er trat seitdem vor allem als Vertreter der Frauenrechte auf, die

er in Wort und Schrift verfielt. Er war Präsident des Dränger- und Stürmer-Kreises *Fedjr-i ān* (die kommende Morgenröte), der, etwa 20 aus dem *İttihat-ı Fünan*-Kreis hervorgegangene Literaten umfassend, die Leitung der türkischen Literaturentwicklung in die Hand zu nehmen sich bemühte, an inneren Unstimmigkeiten aber schon nach 7 Monaten zusammenbrach.

Ausser zahlreichen Gedichten und Artikeln in den verschiedensten Zeitungen und Zeitschriften erschienen in selbständiger Form von ihm: die Gedichtsammlung *Beyaz Gölgele* (Weisse Schatten) 1325 und die aus Prosa-Skizzen und Gedichten gemischten Sammlungen *Buhrān* (Krisis) 1325 und *Siyāh* (Schwarz) 1328, sämtlich in der für die moderne Litteratur so wichtigen Sammlung *Edebiyat-ı İzzetli Kütüphanesi* (N<sup>o</sup>. 13, 19 und 27); ferner ein *Simün* betitelttes Werk. Politisch-satirische Verse enthält sein anonym erschienenenes *Istanbul'un mevlâh Nâmzedleri* 1335.

*Litteratur*: Şihab al-Ibn Sulaiman, *Ta'rib-i Fāhbiyat-ı ottomaniye* (Konstantinopel 1328), S. 376 f.; *Newsāl-i millî* (Konstantinopel 1330), S. 243, 247; Rā'if Nedjdet, *Hayāt-i edebiye* (1909—1922, Konstantinopel 1922), S. 44 f. und 169 f.; Reshid Thuraiya, *Edebiyat-ı djedide* und die von Djelāl Sāhir und Mehmed Fu'ād herausgegebene *Kirāt-i edebiye*, letztere beide Konstantinopel 1328; *Dem zwanzigsten Jahrhundert. Von Psychelal Sāhir*, in *Österreichische Rundschau*, Band XLVI, Heft 6 (Wien 1916), S. 281 ff.; M. Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei* (Leipzig 1910); derselbe, *Aus der neueren osmanischen Dichtung, MSOS As.*, XIX (Berlin 1916), S. 154—166; XXI (das. 1918), S. 43; derselbe, *Dichter der neuen Türkei* (Berlin 1919), S. 88—91; O. Hachtmann, *Die türkische Litteratur des 20. Jahrhunderts* (Leipzig 1916), S. 29 f.; Th. Menzel, *Die türkische Litteratur*, in *Hinneberg's Kultur der Gegenwart* (Leipzig 1924), S. 316. (TH. MENZEL)

**SAHL AL-TUSTARİ**, ABŪ MUHAMMED SAHL b. 'ABD ALLĀH B. YŪNUS, sunnitischer Theologe und Mystiker arabischer Sprache, geb. in Tustar (Ahwāz) 203 (818), gest. im Exil in Basra 283 (896).

Durch seinen Lehrer Ibn Sawwār war Sahl indirekt selbst ein Schüler strenger Sunniten wie al-Thawri und Abū 'Amr b. al-'Alā'; daher war er vor allem Asket — als solcher von starker Selbstzucht —, aber auch ein kenntnisreicher Theologe.

Aus seinem offenbar stillen und einfachen Leben kennen wir nur ein einziges besonderes Ereignis: seine Verbannung nach Basra zur Zeit der Empörung der Zindj (um 261 = 874), als die 'Ulamā's von al-Ahwāz seinen Lehrsatz von dem obligatorischen Charakter der Zerknirschung (*Tawbat Farq*) verwarfen.

Sahl hat nichts geschrieben. Jedoch hatten seine von seinem Schüler Muḥammed b. Sālim (gest. 297 = 909) gesammelten und herausgegebenen „Tausend Sprüche“ dogmatischen Zusammenhang genug, um eine besondere theologische Schule ins Leben zu rufen, die Sālimiyya [s. d.]. Ihre charakteristischen Züge hat diese Schule von Sahl: die bewusste Verinnerlichung des kultischen Lebens und ein Rüstzeug halb gnostischer, zum Monismus neigender Fachausdrücke.

Die Beweisführung Sahl's ist rein dialektisch (*İttihād-ı İq'āf*), wie die der „Mutakal-

limūn“. Er geht noch nicht, nach griechischer Weise, syllogistisch vor, wie nachher sein ehemaliger Schüler Hallādī [s. d.]. — Hinsichtlich des Verhältnisses von Seele und Körper lehrte er, dass der Mensch aus vier Elementen (*Ḥayāt, Rūḥ, Nūr, ʿīn*) bestehe, dass der *Rūḥ* höherer Art sei als die *Nafs* (gegen die Hellenisten), und dass er nach dem Tode weiter lebe (gegen al-Mubarrad).

In der Kor'ānexegese gibt er jedem Vers viererlei Sinn: einen buchstäblichen (*ẓāhir*), einen allegorischen (*bāʿin*), einen moralischen (*ḥadd*) und einen anagogischen (*muʿtala'*); er lässt die imāmītische Theorie des *Diafr* gelten. Über das Beispiel, das die Propheten uns geben, sollen wir nachdenken, bis wir uns ihren Seelenzustand gradweise zu eigen machen.

Für Sahl wie für Ibn Karrām und al-Ash'ari umfasst die islamische „Gemeinde“ alle Gläubigen, soweit sie sich nach der *Kibla* (der sunnitischen Anschauung im Gegensatz zu der der Mu'taziliten und Imāmiten) richten. Das Wort „Glaube“, *Imān*, bezeichnet gleichzeitig die Zustimmung der Lippen (*Kawf*), das entsprechende Handeln (*ʿamal*), die Gleichheit der Absicht (*Niyya*) und das innerliche Geniessen des Wirklichen (*Yaqīn*).

Der wahrhafte Verehrer Gottes soll zuerst dem Staat Gehorsam leisten und genau die Riten beobachten: „Lieben heisst den Gehorsam umarmen“ (auch al-Tustari hat gesagt: „perinde ac cadaver“). Er ist verpflichtet, Handlungen in Nachfolge des Propheten hervorzubringen (halb mu'tazilitischer Begriff des *Iktisāb*, dem quietistischen *Tawakkul* des Şakīḳ und Ibn Karrām entgegen gesetzt); aber er soll in unablässiger Zerknirschung (*Tawbat Farq fi kullī Waqt*) beständig zu Gott umkehren (*Allāh Kiblat al-Niyya*). Sahl's Analyse des Willensakts, abgeleitet von der al-Muḥāsibī's und übernommen von al-Ghazālī, bleibt klassisch. — Auf der höchsten Stufe angelangt, soll der Asket — der Welt „entworden“ — die tatsächliche Gottesgewissheit (*Yaqīn*) jenseits der Kultriten (*Ghaiba bi'l-Madhkur ʿanī 'l-Dhikr*) besitzen. Das sieht wie ein Entwurf zu al-Hallādī's Lehre von der „unio mystica“ aus.

In der Eschatologie verwendet Sahl vorsichtig halbgnostische Begriffe imāmītischen Ursprungs, so die „Lichtsäule“ (*Amūd al-Nūr, ʿAdl mahḥlūḳ bihi*), eine Art von „ursprünglicher Anbetungsmasse“, zusammengesetzt aus allen Seelen der zukünftigen Heiligen (gegenüber den gewöhnlichen Menschen, *Adamīyūn*), ein erster Anfang des „Nūr Muḥammad“ der späteren Mystiker. Nur die Heiligen sind prädestiniert zum Besitz des *Sirr al-Rubūbiyya* oder *Sirr al-Ana*, „des Geheimnisses der souveränen Persönlichkeit“ oder „des göttlichen Rechts ‚ich‘ zu sagen“. Dieser Begriff ist die Keimzelle des *huwa huwa* [s. d.]. Sahl deduziert daraus die Möglichkeit einer schliesslichen Begnadigung des Satans, eine Idee, welche später Ibn al-'Arabi und 'Abd al-Karim al-Djili [s. d.] entwickeln.

*Litteratur*: Sahl al-Tustari, *Tafsīr*, ed. Na'sānī (Kairo 1326; künstliche Kompilation); Abu 'l-Qāsim al-Sakālī (schrieb in Kairawān im Jahre 390 = 999 und hat auch eine *Ṣifat al-ḥalwa* hinterlassen). *Ṣawāb wa-Layn min ashkal min Kalām Sahl*, und *K. al-Mu'arafa wa 'l-Radd ʿalā 'l-Firāq min Kalām Sahl*, Hs. Köpr. 727 (Stambul); al-Hudjwiri, *Kashf al-Mahdījūb*, engl. Übersetzung von Nicholson (London 1911), Index s. v.; R. Hartmann, *al-*



*Kuschairis Darstellung des Šūfismus* (Berlin 1914), Index s.v.; L. Massignon, *Essai sur les Origines . . . de la mystique musulmane* (Paris 1922), S. 264—70; ders., *La passion d'al-Hallaj* (Paris 1922), Index s.v. (L. Massignon).

**SAHL b. HĀRŪN**, arabischer Schriftsteller und Dichter, der Ende des II. und Anfang des III. Jahrhunderts der Hidsra (Anfang des IX. Jahrh. n. Chr.) blühte. Er war nach dem *Fihrist* von persischer Abstammung und geboren in Dastmaisān, zwischen Bašra und Wāsiṭ. Al-Ḥuṣrī lässt ihn aus dem daran grenzenden Maisān kommen und legt ihm auch die Kunya Abū 'Amr bei (am Rande des *ʿIqd*, II, 190). Der Name seines Grossvaters wird verschiedentlich angegeben: Rāmnūy, Rāhyūn (beides im *Fihrist*) oder Rāhiyūnī (al-Djāhiz, *K. al-Bayān*, I, 24; vgl. auch die Fussnote von Vloten auf S. 10 seiner Ausgabe von al-Djāhiz' *K. al-Bukhālāʾ*). Sahl liess sich später in Bašra nieder, woher er seine *Nisba* bekommen haben soll (al-Ḥuṣrī); der *Fihrist* nennt ihn jedoch al-Dastmaisānī. Über sein Leben fehlen genaue Daten, wir sind meist auf anekdotische Angaben angewiesen. In der Kanzlei des Khalifenhofes hat er hohe Stellungen inne gehabt. Schon unter Hārūn al-Rašid finden wir ihn als Sekretär des Barmakiden Yahyā b. Khālīd, dessen Nachfolger als *Šāhib al-Dawāwīn* er sogar gewesen sein soll (Ibn Badrūn). Ob er diese hohe Stellung unter al-Amīn behalten hat, wissen wir nicht, aber unter al-Ma'mūn stand er wieder in hohem Ansehen, obwohl dieser ihn anfangs wenig achtete. Durch Hervorkehren seiner šu'ūbitischen Gesinnung erwarb er sich dann die Gunst des Khalifen. Zusammen mit anderen Litteraten wie Sa'īd b. Hārūn und Salm (oder Salmā, vgl. *Fihrist*) wurde er von al-Ma'mūn an sein Schatzhaus (oder Haus) der Weisheit (*Khizānat al-Hikma*, *Dār al-Hikma*) berufen.

Sahl b. Hārūn war ein fanatischer Anhänger der *Shu'ūbiya* [s. d.], und als solcher hat er sich wohl schon die Gunst des Barmakiden Yahyā erworben, den er in einigen viel zitierten Zeilen ob seiner Enthaltsamkeit preist, so wie dieselbe Gesinnung ihn später bei al-Ma'mūn beliebt gemacht hat (vgl. die Anekdote bei al-Ḥuṣrī, a. a. O.).

Sahl gehört mit Ibn al-Muqaffa' und anderen zu der bedeutenden Gruppe von Schriftstellern, die im Arabischen alte persische litterarische Tradition fortgesetzt haben. Er ist zu seiner Zeit populär geworden durch zwei litterarische Gattungen. Er schrieb ein *Kitāb Tha'la wa-Afrā* (so im *Fihrist*; die anderen Quellen geben sehr verschiedene Orthographien dieser Wörter); in diesem Werk hat er das berühmte Fabelbuch *Kalīla wa-Dimna* [s. d.] nachgeahmt, indem er die Tiere sprechen lässt und auch dieselbe Kapiteileinteilung beibehält. Al-Ḥuṣrī (a. a. O.) teilt einige Sätze aus diesem Buch mit. Zweitens war Sahl berühmt durch sein Lob des Geizes und der Geizhalse. Das einzige von ihm erhaltene Werk ist eine *Risālat al-Bukhālāʾ*; es ist aufgenommen in den *ʿIqd* (III, 335 f.) und bildet den Anfang des *Kitāb al-Bukhālāʾ* von al-Djāhiz. In dieser *Risāla* verteidigt Sahl den Geiz, oder besser die kluge Enthaltsamkeit und Sparsamkeit, die verständige Form des Geizes, wie al-Djāhiz sagt. Sie ist gerichtet an Sahls Neffen, die ihm einige Äusserungen zum Lobe des Geizes vorgeworfen hatten; die obengenannte Stelle aus al-Ḥuṣrī macht es sehr wahrscheinlich, dass diese Äusserungen eben im *Kitāb Tha'la wa-Afrā* getan worden waren. Sahl war (nach al-Djāhiz, al-

*Bukhālāʾ*, S. 114) mit Abū Raḥmān al-Ḥawrī der erste, der dem Geiz ein eigenes Buch gewidmet hat; später ist dann diese Gattung von mehreren, u. a. von Djāhiz selbst gepflegt worden. Goldziher sieht in diesem Lobe des Geizes einen šu'ūbitischen Angriff auf die arabische Nationaltugend der Freigebigkeit. Übrigens soll Sahl mehrere *Rasā'il* über diesen Gegenstand geschrieben haben, und al-Ḥuṣrī meint, er habe daran seine litterarische Kraft zeigen wollen. Eine Anekdote berichtet, dass der Wezīr al-Ḥasan b. Sahl [s. d.], der eine ihm gewidmete Verhandlung über den Geiz von Sahl zugesandt bekommen hatte, ihm antwortete, er habe sich die vorgetragene Lehre zu Herzen genommen; er schickte ihm also nicht die erhoffte Belohnung.

Die Liste von Sahls anderen Werken wird im *Fihrist* gegeben; al-Djāhiz (*K. al-Bayān*, I, 24) nennt deren drei: *Kitāb al-Ikhwān* (im *Fihrist*: *K. Asbāsiyūs fi 'ittihād al-Ikhwān*), *K. al-Masā'il* (vielleicht dasselbe wie *K. Dīwān al-Rasā'il* des *Fihrist*) und *K. al-Maḥzūmī wa 'l-Hudhaliya* (ebenso *Fihrist*). Der grösste Teil seiner Werke hat wohl der schönen Litteratur angehört; jedoch bezeugt das im *Fihrist* an letzter Stelle genannte *K. Tadbīr al-Mulk wa 'l-Siyāsa*, dass Sahl sich auch mit der Regierungskunst befasste hat. Auch als Dichter wurde er geschätzt, wie einige bei verschiedenen Schriftstellern von ihm zitierte Gedichte zeigen; doch soll er nach dem *Fihrist* nicht mehr als etwa 50 Blätter Poesie hinterlassen haben. Weiter scheint er neben seiner Reputation als Schöngest auch die eines Feinschmeckers gehabt zu haben (Anekdote bei Ibn Khallikān); zwischen den *Bukhālāʾ* und den *Akala* besteht ja auch in der arabischen Litteratur ein Zusammenhang.

Seinen grössten Bewunderer und Nachfolger hat Sahl b. Hārūn in seinem jüngeren Zeitgenossen al-Djāhiz [s. d.] gefunden, der sogar einige Bücher unter seinem Namen herausgegeben und die Behandlung des Geizes als litterarischen Gegenstand in seinem *K. al-Bukhālāʾ* gepflegt hat. Er preist ihn als hervorragenden Vertreter aller litterarischen Gattungen (*K. al-Bayān*, a. a. O.); ob er ihn persönlich gekannt hat, muss in Frage gestellt werden. Später ist Sahls Name durch die 1001 Nacht bekannt geblieben.

*Litteratur: al-Fihrist* (ed. Flügel), S. 120 u. a.; Hādjdjī Khalifa, *Kashf al-Zunūn* (ed. Flügel), V, 238 f.; al-Djāhiz, *al-Bayān wa 'l-Tabayyin* (Bulāḳ 1313), I, 30, II, 150, III, 185; ders., *Kitāb al-Bukhālāʾ*, ed. von Vloten (Leiden 1900); Ibn 'Abd Rabbihi, *al-ʿIqd al-farīd* (Bulāḳ 1293), III, 335 f.; al-Ḥuṣrī, *Zahr al-Adāb wa Thamar al-Albāb* (am Rande des *ʿIqd*), II, 190 f., III, 142; Ibn Badrūn, *Sharḥ Kaṣīdat Ibn 'Abdūn*, ed. Dozy (Leiden 1846), S. 243 f.; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-Aʿyān* (ed. Wüstenfeld), No. 226, Fasc. III, S. 29 f.; al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab* (Paris 1861—77), I, 159; al-Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright (Leipzig 1864), S. 523; Goldziher, *Mohammedanische Studien*, I, 14, 161; Silvestre de Sacy in *N E*, X, 139, 160, 173 f., 267; Brockelmann, *G A L*, I, 516; M. Inostranzev, *Iranian Influence on Moslem Literature*, transl. from the Russian by G. K. Nariman (Bombay 1918), I, 32, 169, 170.

(J. H. KRAMERS)

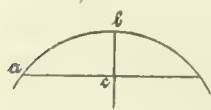
**AL-SAHM**, der Pfeil, *Šurat al-Rāmī*, Sternbild des Schützen, und auch *al-Ḳaws*, Bogen des Schützen (Armbrust), südliches Sternbild der Ekliptik, das bei Ptolemaios und den Arabern aus

31 Sternen mit meist südlicher Breite besteht, die nahezu sämtlich der 3. bis 6. Grössenklasse angehören. Ptolemaios gibt nur dem 24. Stern des Schützen (arabisch: *ḥaḥ* = *ḥaḥ al-yusra*, Ellenbogen der linken Hand) die Grösse 2—3, während man bei al-Bīrūnī (*al-Ḳānūn al-Masʿūdī*, Berl. Hs. 275, fol. 205<sup>r</sup>) sowohl für den 24. als 23. Schützenstern (*Ḳaḥb al-Yad al-yusra* = Knöchel der linken Hand) die 2. Grösse angegeben findet, bei Ulugh Beg aber ausser dem 3. Stern des Schützen (*ḥaḥ al-yusra*) *al-Ḳānūn al-Masʿūdī* = der südlich vom Bogen befindliche), der bei ihm 3.—2. Grösse ist, nur solche der 3. und der folgenden Grössenklassen. Dieser Stern, 20<sup>e</sup> Sagittarii, ist in Wahrheit 1.9. Grösse (über *ʿUrḫūb al-Rāmī* vgl. C. A. Nallino, *Opus astronomicum*, II, 163). Bemerkenswert sind auch die Schützensterne *Naṣl al-Sahm* (= Spitze des Pfeiles) und das sog. Auge des Schützen, *ʿAin al-Rāmī*, oder nach al-Bīrūnī (a. a. O.) *al-Saḥāib al-muḍaʿaf ʿala ʿl-ʿAin* (= der nebelige gedoppelte, der im Auge ist). Weder bei al-Bīrūnī, noch bei Ulugh Beg ist von Vogelstrassen die Rede (dem zum Trinken gehenden und vom Trinken kommenden Strauss), deren L. Ideler (s. u.) Erwähnung tut.

Bei den Griechen heisst der Schütze *δ τοξότης*, bei den Römern Sagittarius, Sagittifer und Arcitenens. Bei den alten Ägyptern lässt sich *al-Ḳaros* als Bogengestirn nicht nachweisen, ebensowenig bei den Babyloniern. Das eigentliche Bogengestirn der letzteren ist die bogenförmige Sterngruppe  $\epsilon \delta \tau$  Canis majoris +  $\kappa \lambda$  Puppis.

*Literatur:* L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen* (Berlin 1809), S. 183—191; F. W. V. Lach, *Anleitung zur Kenntnis der Sternnamen* (Leipzig 1796), S. 83; al-Šūfī, *Kitāb al-Šuʿar al-samāʿiyya*, franz. Übers. von H. C. F. C. Schjellerup, u. d. T. *Description des étoiles fixes composée au milieu du dixième siècle de notre ère par Abd al-Rahman al-Sūfī* (St. Petersburg 1874), S. 30; E. B. Knobel, *Ulugh Beg's Catalogue of Stars* (Washington 1917), S. 40, 105. (C. SCHÖY)

**AL-SAHM** (geometrisch) der Pfeil. Errichtet man in der Mitte einer Sehne eines Bogens ein Lot *c-b*, das bis zum Bogen reicht, so ist dies *al-Sahm*, der Sinus versus (*al-Djaib al-maʿkūs*) des



Bogens *a b*; der Sinus rectus (*al-Djaib al-mustawī*), der unserem Sinus entspricht, ist *a c* (s. neben vielen anderen Stellen *Mafātīḥ al-ʿUlūm*,

ed. v. Vloten, S. 205). Der Sinus versus spielt in der älteren Mathematik von den Indern an eine weit grössere Rolle als in der neueren (vgl. z. B. A. von Braunmühl, *Geschichte der Trigonometrie*). Sinus rectus und versus werden in den Teilen des Kreisradius gemessen, sei es dass dieser = 60 partes oder = 1 gesetzt wird.

(Astrologisch). Als astrologisch bezeichnet Ibn al-Kifī den Ausdruck *Sahm al-Ghaib* (der Pfeil, das Treffen des Geheimnisses der Zukunft, s. a. a. O., S. 327, 338, 410). [Vgl. jedoch Ritter im *Isl.*, XII, 250. — Red.] (E. WIEDEMANN)

**SAHNA**, ein kleiner Marktflecken in der persischen Provinz Kermānshāh, an der Landstrasse zwischen Kangāwar und Bisutūn. Der Bezirk Sahnā umfasst ungefähr 28 Dörfer, in denen sesshafte Türken vom Stamme Khodābandelū (aus Hamadān) wohnen. In Sahnā gibt es Ahl-i Ḥaḳḳ

[siehe den Art. *ʿALĪ ILAHI*], die in Verbindung mit ihren geistigen Häuptern in dem nördlich angrenzenden Bezirk Deīnawar [s. *DĪNAWAR*] stehen. Man darf auf keinen Fall Sahnā mit Senne verwechseln, dem Hauptort der persischen Provinz Kurdistan und ehemaligen Hauptstadt der Wäls von Ardilān [s. d.]. Ganz in der Nähe von Sahnā befinden sich am abschüssigen Bachufer zwei in den Felsen gehauene Grabkammern, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Zeit der Achämeniden stammen.

Ein Sahnā (mit *s*) in der Nähe von Anbār wird von Yākūt erwähnt.

*Literatur:* E. Flandin, *Voyage en Perse* (Paris 1851), I, 413; Čirikow hat im *Putevoi Zhurnal* von 1848—52 zuerst die beiden Gräber beschrieben (St. Petersburg 1875); Rabinow, *Kermānshāh*, *K. M. M.*, XXXVIII (März 1920), S. 1—40; E. Herzfeld, *Am Tor von Asien* (Berlin 1920), S. 8 (eingehende Beschreibung des Hauptgrabes).

(V. MINORSKY)

**SAHNŪN**, *ʿAbd al-Salām b. Saʿīd b. Ḥabīb al-Tanūkhī*, Führer der mālikitischen Rechtslehrer. Den Beinamen Sahnūn, der eigentlich einen bestimmten, muntern Vogel bezeichnet, erhielt er wegen seines lebhaften Geistes. Sein Vater Saʿīd war als Soldat von Ḥims nach Kairawān gekommen, wo Sahnūn im Jahre 160 (176/77) geboren wurde. Obgleich sein Vater anscheinend nicht reich war, genoss der Knabe doch den Unterricht der besten Gelehrten seiner Vaterstadt, namentlich den des Buhlūl b. Rāshid († 183 = 799/800; Ibn Farḥūn, S. 104), und als Sahnūn seiner weiteren Studien halber nach Tunis übersiedelte, gab ihm sein Lehrer ein Empfehlungsschreiben an ʿAlī b. Ziyād († 183 = 799/800) mit, demzufolge ʿAlī, aus Hochachtung für al-Buhlūl, selbst in die Wohnung Sahnūn's zu kommen pflegte, um ihn das zu lehren, was ihm Mālik beigebracht hatte. Im Jahre 173 (789/90) begab er sich nach dem Bericht seines Sohnes Muḥammad nach Ägypten, um daselbst unter den Schülern von Mālik b. Anas weiter zu studieren, unter ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḳāsim, Ibn Wahb und Ashhab, den hervorragendsten Anhängern Mālik's, der selbst im folgenden Jahre starb. Sahnūn hatte sich aus Kairawān die Teile des *Muwaffaʿ* von Mālik mitgebracht, die Asad b. al-Furāt beim Meister selbst gehört hatte. Als nun einige Fragen, die sich aus dem Studium des *Muwaffaʿ* ergaben, vor ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḳāsim erörtert wurden, und Sahnūn weitere Belehrung wünschte, fragte man ihn, warum er nicht zu Mālik selbst reise. Er erwiderte, dass nur seine Armut ihn daran verhinderte. Diese Verbindung mit ʿAbd al-Raḥmān hatte für die Verbreitung der mālikitischen Rechtsschule im Westen die weitgehendsten Folgen. Die meisten Autoritäten setzen die Reise Sahnūn's nach dem Osten ins Jahr 188 (803/04). Das ist aber offenbar ein Irrtum, da auch angegeben wird, dass er noch zu Lebzeiten von Mālik dorthin ging und dieser im Jahre 176 (795/96) starb. Später konnte er zu seiner Befriedigung noch weiter reisen und in Begleitung von ʿAbd al-Raḥmān, Ashhab und Ibn Wahb, hinter dem er auf demselben Kamel ritt, die Pilgerfahrt verrichten. Danach besuchte er auch Medina und Syrien, wo er unter den hervorragendsten Anhängern Mālik's weiter studierte. Im Jahre 191 (806/07) kehrte er nach Kairawān zurück, wo er es sich nun zur Aufgabe machte, die Lehren des Mālik weiter zu ver-



breiten. Einige seiner Biographen behaupten, er sei der erste gewesen, der diese Lehren im Westen eingeführt habe; aber vor ihm hatten schon 'Alī b. Ziyād, al-Buhlūl und Asad b. al-Furāt den *Muwaffa'* oder wenigstens Teile desselben gelehrt. Sahnūn arbeitete die Mālik'schen Lehren in einem grossen Werk, der *Mudawwana*, aus. Dies baute sich auf dem Text des Asad b. al-Furāt auf, den er kommentierte, indem er 'Abd al-Rahmān b. al-Kāsim über die geringfügigsten Punkte befragte. Hier tritt der Scharfsinn Ibn al-Kāsim's und Sahnūn's besonders deutlich hervor. Sahnūn fragt: „Wird dieser Punkt durch die Tradition oder durch die Lehre des Mālik bestätigt?“ und Ibn al-Kāsim antwortet: „So war die Lehre Mālik's“ oder „Dies ist meine eigene Meinung“ (*hādha ra'yi*). Wir können daraus ersehen, dass dem verstandesmässigen Urteil in der *Mudawwana* ein weiter Spielraum gelassen, und kein Versuch gemacht wurde, echte oder gefälschte Überlieferungen zur Bekräftigung einer Rechtsansicht einzuführen. Die *Mudawwana* ist infolgedessen ein ganz lesbares, in klarer Sprache geschriebenes Buch und lässt den Geist des Kompilators und seines Lehrers sicher erkennen. Als Sahnūn's Milchbruder Wāḥb starb, sprach Ibn Abi 'l-Djawād, Sahnūn's Vorgänger im Richteramt, die Gebete; daraufhin weigerte sich Sahnūn, sie nach ihm zu sprechen, weil Ibn Abi 'l-Djawād ein Mu'tazili war. Als dies der Herrscher Ziyādāt Allāh (der von 201 bis 223 = 816—838 regierte) hörte, befahl er dem Statthalter von Kairawān, dem Sahnūn 500 Schläge verabfolgen zu lassen. Seinem Wezir 'Alī b. Humaid kam dies zu Ohren, worauf er den Boten, der den Befehl überbringen sollte, aufhielt und zum Emir ging, um die Widerrufung des Urteils zu veranlassen. Er wies darauf hin, dass al-Buhlūl im Jahre 183 (799/800) auf Befehl des Statthalters Muḥammad b. Muḥallil eine ähnliche Strafe erlitten und dadurch den Tod gefunden habe. Daraufhin verzich Ziyādāt Allāh dem Sahnūn. Der Usurpator Aḥmed b. al-Aghlab führte während seiner kurzen Herrschaft (231—252 = 845—847) die Inquisition betreffs der Frage nach dem Erschaffensein des Kor'āns ein. Sahnūn entflohe aus Kairawān nach der Einsiedelei eines Asketen, der sich 'Abd al-Rahīm nannte und in Kaṣr Ziyād wohnte. Aḥmed nun sandte einen Höfling, Ibn Sulṭān, hinter ihm her, den er für besonders geeignet hielt, Sahnūn zu verhaften, weil er wusste, dass Ibn Sulṭān, wie die meisten Höflinge, den Sahnūn wegen seiner strengen Kritik des zügellosen Hoflebens hasste. Aḥmed's Böswilligkeit stimmte jedoch den Ibn Sulṭān günstiger für Sahnūn. Letzterer wurde zwar verhaftet und nach Kairawān in Marsch gesetzt, aber als sie noch ungefähr eine Meile von der Stadt entfernt waren, erfuhren sie, dass Muḥammad b. al-Aghlab sich seiner Herrschaft wieder bemächtigt hatte und Aḥmed getötet worden war. Daraufhin wurde Sahnūn freigelassen. Eine der ersten Taten Muḥammad b. al-Aghlab's war die Absetzung des Kādīs 'Abd Allāh b. Abi 'l-Djawād, was Sahnūn sehr billigte, der in Gegenwart beider ausrief: „Möge Gott den Emir dafür belohnen, dass er die Leute von ihrem Bedrucker befreit hat“. Im Jahre 233 (847/48) bot nun Muḥammad dem Sahnūn das Richteramt an, der es, nachdem er sich ein Jahr lang geweigert hatte, endlich doch im Ramadan 234 (April 849) annahm. Bei dieser Gelegenheit sprach er zu seiner Tochter Khadija: „Heute ist dein Vater ohne

Messer erstochen worden“. Andre hatten den Sulaimān b. 'Imrān für diesen Posten vorgeschlagen; der weigerte sich jedoch, ihn anzunehmen mit der Begründung, solange Sahnūn am Leben sei, könne kein anderer für dieses Amt in Betracht kommen. Sahnūn nahm weder Geschenke noch ein Gehalt vom Emir an, sondern bestritt seine Ausgaben und die seiner Angestellten aus der den Nicht-Muḥammedanern auferlegten Kopfsteuer. Um seine Pflichten als Richter ungestört ausüben zu können, liess er sich einen Raum anstossend an die Moschee errichten, den nur die streitenden Parteien und ihre Zeugen betreten durften. Eine seiner ersten Handlungen war auch, dass er alle ketzerischen Sekten von der Moschee ausschloss; es gab nämlich viele Šūfis, Ibādīs und Mu'tazilis in Kairawān. Er war auch der erste, der einen fest angestellten Imām für die Moschee einführte und der verpfändetes Eigentum vertrauenswürdigen Personen in der Stadt übergab, während bis dahin Pfänder im Hause des Richters aufbewahrt worden waren. Als Richter behandelte Sahnūn alle Parteien mit der ausgesuchtesten Höflichkeit, auch tat er sein Möglichstes, den Streitenden und Zeugen Mut zu machen, indem er ihnen riet, nur frei heraus zu sagen, was sie wüssten. In der Beantwortung von Rechtsfragen war er sehr vorsichtig, da er überzeugt war, dass übereilte Antworten mehr Verwirrung stifteten, als irgend etwas sonst. Spätere Biographen berichten von vielen *Karāmāt* des Sahnūn (segensreichen Wirkungen seines Einflusses), was die Verehrung beweist, die man ihm zollte. Er starb am Sonntag, dem 6. oder 7. Radjab 240 (1. oder 2. Dezember 854). Trotz seines hohen Alters rief sein Tod allgemeine Bestürzung in Kairawān hervor. Brockelmann behauptet in seiner *Geschichte der arabischen Literatur*, dass die Verbreitung der Mālik'schen Lehre im Westen dem Asad b. al-Furāt und dem Ibn al-Kāsim zu verdanken sei; aber wie schon oben festgestellt wurde, gebührt das Hauptverdienst daran dem Sahnūn und seiner *Mudawwana*, die zwar auf dem *Muwaffa'* des Mālik beruht, aber ein viel umfassenderes Werk ist, als jener. Es gibt verhältnismässig wenig Handschriften der *Mudawwana*; das Werk ist aber in zwei Ausgaben in Kairo gedruckt worden, einer vierbändigen Quartausgabe von 1324/25 und einer 16-teiligen Oktavausgabe von 1905/6. In Privatbesitz gibt es noch sieben Teile, die in Kairawān um das Jahr 400 (1009/10) auf Pergament geschrieben worden sind und die ich benutzen konnte. Hoffentlich finden sie früher oder später ihren Weg in eine öffentliche Bibliothek.

Da das Werk Sahnūn's zu umfangreich für schnelles Nachschlagen war, stellte Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Abi Zaid (gestorben 386 = 996) einen Auszug daraus her, der verschiedentlich gedruckt worden ist. Eine alte Handschrift dieser gekürzten Ausgabe, die ich in Privatbesitz gesehen habe, ist *Mukhtaṣar al-Mudawwana* betitelt. Dieses Werk enthält auch einige wenige Hinzufügungen von Ibn Abi Zaid. Es gibt noch eine andre Kürzung von Abū Sa'īd Khalaf b. al-Kāsim al-Azdi al-Barādhī, einem der bedeutendsten Schüler des Ibn Abi Zaid. Er ordnete die Kürzung wieder in der Reihenfolge der *Mudawwana* an und liess die Zusätze von Ibn Abi Zaid weg. Dieses Werk hat viele Kommentatoren gefunden (Ibn Taḥīm, ed. Fās, S. 115). Zu den vielen, die Kommentare zur *Mudawwana* schrieben, zählt an erster Stelle 1.) Sahnūn's

Sohn Muḥammed; ferner 2.) Abu 'l-Ḳāsim 'Abd al-Khālīq al-Suyūrī, der in Kairawān im Jahre 400 (1067/68) starb; 3.) Abū Ishāq 'Abd al-Raḥmān b. Abū Imrān al-Fāsi, gestorben 443 (1051/52); 4.) Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammed al-Rabā'ī, gestorben in Šāks i. J. 478 (1085/86); 5.) Abū Muḥammed 'Abd al-Ḥamid b. al-Šāigh; 6.) Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammed al-Zarwīlī al-Šughaiyir, gestorben 719 (1319/20). Der Kommentar des letzteren besteht aus 12 Bänden. Abu 'l-Walīd Muḥammed b. Aḥmed b. Rušd verfasste eine Erläuterung schwieriger Stellen der *Mudawwana*, die er *al-Muḳaddamāt al-Mumakḥidāt* nannte, und die in Kairo im Jahre 1325 in zwei Quartbänden gedruckt worden ist.

*Litteratur:* 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammed al-Dallāḡi, *Maṭn al-Imān* (Tunis 1320 25), II, 49—68; Ibn Farḥūn, *Diwān* (Fās), S. 171; Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 353 = ed. Kairo 1310, I, 291; 'Abd al-Wāḥid al-Marraḡi (ed. Dozy), passim; al-Khushanī (ed. Madrid 1914), S. 101, 107 f. und 156 des arabischen Textes; Houdas, im *Centenaire de l'École des Langues orient. vivantes* (hauptsächlich nach al-Dallāḡi); Brockelmann, *G. A. L.* I, 77; Vincent, *Études sur la loi musulmane*; Einleitung der Kairoer Ausg. von 1324/5, I, 63—65.

(F. KRENKOW)

**SAHŪL**, Ortschaft in Südarabien, im Bilād al-Kalā' in Yemen, eine halbe Tagereise von Zafār entfernt. Saḥūl, das wegen seines Getreideertrags *Miy al-Yaman* genannt wurde, war bekannt durch die daselbst aus weissem Baumwollzeug hergestellten saḥūlischen Mäntel (*Saḥūliya*). — Eine Ruine Saḥūl kennt E. Glaser nordöstlich vom Dorfe Rū' bei 'Amrān.

*Litteratur:* al-Ḥamdānī, *Šifāt Džazrat al-'Arab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), S. 107; al-Muḳaddasī, *B G A*, III, 98; al-Mas'ūdī, *B G L*, VIII, 281; Yaḳūt, *Muḳdām* (ed. Wüstenfeld), III, 50; *Marāšid al-Iṭtilā'*, ed. T. G. J. Leunboll (Leiden 1853), II, 15; al-Bakī, *Muḳdām*, ed. Wüstenfeld (Göttingen 1876), II, 767; A. Sprenger, *Die Post- und Reiseboten des Orients* (*Abb. f. d. Kunde d. Morgenlandes*, III 3, Leipzig 1864), S. 109, 147, 154; derselbe, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 73, 184; E. Glaser, *Geographische Forschungen in Yemen 1883*, Bl. 77 (Manuskript).

(ADOLF GROHMANN)

**SAHYŪN**. [Siehe ŠIHYAWN].

**ŠĀ'IB**, MIRZĀ MUḤAMMED 'ALĪ, mit dem *Tokhaluṣ ŠĀ'IB*, persischer Dichter, geboren ± 1012 (1603) bei Isfahān, daher Isfahānī genannt, doch auch Tabrizī, weil sein Vater, Mirzā 'Abd al-Raḥīm, aus Tabriz war. Dieser 'Abd al-Raḥīm siedelte nach 'Abbāsābād bei Isfahān über, wo er zum *Kadkhudāy* der Kaulleute von 'Abbāsābād ernannt wurde. Als Šā'ib's Lehrmeister in der Poesie werden Ḥakīm Ruknāyī Kāshī und Ḥakīm Šifā'ī Isfahānī genannt. Er verbrachte geraume Zeit in Indien, wo der Statthalter von Kābul, Zafār Khān, sein Gönner wurde und ihm den Zugang zum Hofe Šahā Džahāns ermöglichte. Später folgte er Zafār Khān nach Kāshmir, von wo er schließlich nach Persien heimkehrte. Šah 'Abbās II. verlieh ihm den Titel *Maliku 'l-Shu'arā'*. Er starb zu Isfahān 1080 (1677), doch finden sich auch andere Angaben über sein Todesjahr (s. *Catalogue . . . Bankipore*, III, 148).

Šā'ib ist einer der fruchtbarsten persischen Dichter der späteren Zeit; orientalische Kunstrichter

schätzen ihn sehr hoch; ihnen zufolge ist er als der Schöpfer eines neuen Stiles anzusehen. Seine Werke sind, ausser einem romantischen Gedichte *Mahmūd u Ayāz* (Ethé im *Grundr. der iran. Phil.*, II, 250), *Kasīden*, *Ghazelen* (in persischer Sprache sowohl wie in Türkī), *Mathnawī's* und kleinere Gedichte. Wegen des grossen Umfanges seines *Diwān* sind daraus Anthologien angefertigt worden: *Wādjiḡu 'l-Hifz-i Mirzā Šā'ib* des Darwish 'Amilā Balkhī; *Mir'ātu 'l-Djamāl*; ein Autor stellt die sonderbare Behauptung auf, dass diese Anthologien vom Dichter selbst verfasst seien (*Cat. Bankipore*, III, 149). Der *Diwān* ist herausgegeben Lucknow 1292 H.

*Litteratur:* Ethé im *Grundr. d. iran. Phil.*, II, 250, 312; Sachau-Ethé, *Catalogue of the Persian . . . Manuscripts in the Bodleian Library*, I, 697 ff.; Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, I, 880 ff.; Pertsch, *Verzeichniss der persischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin*, vgl. Register III unter *Šā'ib*; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, S. 693, 807, 1001; ders., *Supplement*, S. 287, 235, 267; Flügel, *Die Arab., Pers. und Türk. Handschr. der K. K. Hofbibl. zu Wien*, I, 589, 597, 609, III, 508; Sprenger, *Catalogue of the . . . Manusc. of the libraries of the King of Oudh*, I, 384 ff.; *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, III, 146; Browne, *Pers. Lit. in mod. times*, S. 164 f., 265 f.

(V. F. BÜCHNER)

**SA'ĪD** E. AL-'Ā' B. SA'ĪD E. AL-'Ā' B. UMAYYA B. 'ABD SHAMS B. 'ABD MANĀF B. KUŠAYY, Statthalter von Kūfa und Medina. Beim Tode Muḥammed's war Sa'īd etwa neun Jahre alt; sein Vater war unter den Ungläubigen bei Bedr gefallen. Sa'īd gehörte zu den vornehmsten kuraishitischen Familien und war besonders wegen seiner Freigebigkeit und Beredsamkeit berühmt. Bei 'Othmān war er sehr gut angeschrieben, und als der Khalife beschlossen hatte, den Text des Korāns endgültig festzustellen, wurde Sa'īd der zu diesem Zwecke einberufenen Kommission beigesellt. Im Jahre 29 (649/650) oder 30 (650/651) ernannte 'Othmān den jungen und unerfahrenen Sa'īd zum Statthalter von Kūfa statt al-Walīd b. 'Okba, der sich unmöglich gemacht hatte. Während seiner Statthalterschaft unternahm er Expeditionen gegen Tabaristān und Džurdžān und unterdrückte die Unruhen daselbst, erweckte aber Misstimmung unter den Bewohnern von Kūfa durch sein herausforderndes Benehmen. Die Küfier klagten beim Khālifen, zunächst ohne Erfolg; da aber das Verhalten Sa'īd's fortwährend Anlass zur Unzufriedenheit gab, erschienen zehn Küfier, unter ihnen der angesehene und einflussreiche Mālik al-Ashtar, bei 'Othmān und verlangten die Absetzung Sa'īd's, der sich gleichzeitig beim Khālifen eingefunden hatte. 'Othmān weigerte sich, den Klagen Gehör zu schenken, und hiess Sa'īd sofort auf seinen Posten zurückkehren. Damit war aber al-Ashtar keineswegs zufrieden; er begab sich unverzüglich nach Kūfa zurück und wiegelte die leichtbewegliche Bevölkerung auf, und als Sa'īd auf der Rückreise begriffen war, begegneten ihm unterwegs die Abgesandten al-Ashtar's mit einem starken Truppenkörper und nötigten ihn, sofort nach Medina zurückzukehren. Dann trat al-Ashtar in der Moschee in Kūfa auf und proklamierte auf eigene Faust Abū Mūsā al-Ash'ari [s. d.] als Statthalter. Nachdem die Anwesenden



dem Khalifen den Eid der Treue geschworen hatten, erklärte sich al-Ash'arī mit seiner Wahl zum Statthalter einverstanden, worauf 'Othmān die Ernennung bestätigte. In der folgenden Zeit blieb Sa'id in Medina, und als die Empörer den Khalifen in seinem Haus angriffen, kämpfte Sa'id für ihn, bis er selbst schwer verwundet wurde. Als Talha, al-Zubair und 'Ā'isha nach der Ermordung 'Othmān's Mekka verliessen und sich nach Baṣra aufmachten, um die dortigen Truppen auf ihre Seite zu ziehen, folgte ihnen anfangs auch Sa'id; in Marr al-Zahrān oder nach einer anderen Angabe in Dhāt Irk angelangt, weigerte er sich aber mitzugehen, weil er an die ehrliche Gesinnung der beiden Leiter der Unternehmung Talha und al-Zubair nicht glaubte, und versuchte die übrigen von ihrem Vorhaben abzubringen. Marwān b. al-Hakam trat seinen Behauptungen entgegen, al-Mughira b. Shu'ba schloss sich aber Sa'id an, worauf diese beiden nebst einigen anderen sich von den übrigen Teilnehmern trennten. Dann liess sich Sa'id in Mekka nieder und nahm weder an der Kamelschlacht noch an der Schlacht bei Šiffin teil. Während der Regierung Mu'āwiyā's war er abwechselnd mit Marwān b. al-Hakam Statthalter von Medina. Zuerst bekleidete Marwān diesen Posten; dann kam die Reihe an Sa'id, und als dieser abgesetzt wurde, erhielt jener sein früheres Amt zurück. Nach einiger Zeit wurde er aber wieder entlassen und Sa'id noch einmal zu seinem Nachfolger ernannt. Sa'id starb auf seinem Landgut in al-Akīk, nach der gewöhnlichsten Angabe im Jahre 59 (678/679), nach anderen schon im Jahre 53 (672/673) oder 57 (676/677) oder 58 (677/678).

*Litteratur:* Ibn Sa'id, *Ṭabaqāt*, ed. Sachau, V, 19 ff.; al-Nawawī, ed. Wüstenfeld, S. 281 f.; Ibn al-Athīr, *Uṣd al-Ghāba*, II, 300 ff.; Ibn Hadjar, *al-Isāba*, II, N<sup>o</sup>. 5058; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, s. Index; Ibn al-Athīr, *al-Kamil*, ed. Tornberg, III, passim; al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 119, 198, 280, 322, 328 f., 334, 336; al-Ya'qūbī, ed. Houtsma, II, 152, 190, 192, 206, 267, 283 f.; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 118 ff.; Caetani, *Annali dell' Islām*, s. Index. (K. V. ZETTERSTÉEN)

SA'ID B. AL-AWS, [Siehe ABŪ ZAID].

SA'ID B. MAS'ADA, [Siehe AL-AKHFAŠH].

SA'ID B. ZAID B. 'AMR B. NUFAIL.... B. KA'B B. LU'AIY, einer der frühesten Gefährten Muhammeds. Seine Mutter war Fāṭima bint Ba'dja b. Umaiya von der Sippe der Khuṣā'a. Als seine *Kunya* wird Abu 'l-A'war oder Abū Thawr angegeben. Er war ein Vetter des 'Omar b. al-Khaṭṭāb, mit dem er ausserdem zweifach verschwägert war, durch seine eigene Frau, die eine Schwester 'Omars war, sowie durch 'Omars Frau, welche eine Schwester von ihm war. Er bekehrte sich zum Islām vor Muhammeds Eintritt in das Haus des Zaid b. al-Arkam. 'Omars Bekehrung soll sich unter dem Einfluss Sa'id's und seiner Familie vollzogen haben.

Sein Vater, Zaid b. 'Amr, gehörte zu den Hanīfen; er enthielt sich des Götzdienstes, warnte seine Zeitgenossen vor dem Heidentum und bekannte sich zur „Religion Abrahams“ [s. ZAID B. 'AMR]. Er soll in dem Jahre gestorben sein, in welchem die Kuraishiten die Ka'ba restaurierten, ein Ereignis, das auch in Muhammeds Jugendgeschichte hineinragt.

Sa'id beteiligte sich an der Hidjra; Muhammed verbrüdete ihn in Medina mit Rāfi' b. Malik al-Zuraḳi oder nach anderen mit Ubaiy b. Ka'b.

Als es in Medina bekannt wurde, dass die kuraishitische Karawane aus Syrien auf dem Rückwege sei, schickte Muhammed Sa'id und Talha b. 'Ubaid Allāh auf Erkundung. Sie trafen die Karawane in al-Hawra' und eilten nach Medina zurück, um Muhammed die Nachricht zu bringen. Dieser war aber schon auf dem Wege nach Badr, und die Schlacht verlief, ohne dass sie sich daran beteiligen konnten. Sie erhielten aber doch einen Anteil an der Beute. Sa'id beteiligte sich an den übrigen *Mashāhid* und zeichnete sich durch seine Tapferkeit aus in den Schlachten bei Adjnādān (13 d.H.), wo er die Kavallerie befehligte, bei Fihl (13 d.H.), wo er die Infanterie kommandierte, und beim Yarmūk (15 d.H.).

Bei 'Omars Tode gehörte Sa'id zu denjenigen, welche die Kandidatur des 'Othmān befürworteten. Doch war er mit seiner Regierung unzufrieden, ohne dass er zu der Partei 'Alī's übertrat.

Er starb im Jahre 50 oder 51 (670/71) in Akīk in der Nähe von Medina, in welcher letzterer Stadt er begraben wurde. Man sagt, dass er ein Alter von über 70 Jahren erreicht habe. Nach anderen starb er als Statthalter von al-Kūfa unter der Regierung Mu'āwiyas.

Sa'id hat nie eine erste Rolle in der muslimischen Gemeinde gespielt. Wie hoch er in Ansehen stand, würde man schon auf Grund seiner frühen Bekehrung vermuten können; es wird aber, besser als durch irgend etwas anderes, beleuchtet durch die Tatsache, dass er zu den *'ashara mubashshara*, d. h. den zehn Jüngern, welchen das Paradies verheissen wurde, gerechnet wird (Ibn Hānbal, *Musnad*, I, 187 f.). In einigen Versionen der hierauf bezüglichen Tradition heisst es, dass Muhammed den Berg Hirā' oder Oḥod bestieg, begleitet von einigen seiner Jünger. Als der Berg zu beben anfang, sagte der Gesandte Gottes: „Steh fest, du Berg, denn auf dir wandelt ein Prophet, ein Šiddīk und Zeugen“. In einigen Versionen dieser Tradition könnte man versucht sein Anklänge an die evangelische Verherrlichung Jesu auf dem Berge zu vermuten (Matthäus XVII). Sa'id gehörte zu denen, deren Fluch wirksam ist. Das wird illustriert durch die Erzählung, wie eine Frau auf seine Verfluchung (*Du'ā'*) hin erblindete und infolge ihrer Blindheit in einem Brunnen den Tod fand.

Sa'id's *Musnad*, d. h. die Traditionen, welche auf ihn als ersten Überlieferer zurückgehen, findet sich im *Musnad* des Ahmed b. Hānbal, I, 187—190.

*Litteratur:* Ibn Sa'id, *Ṭabaqāt*, ed. Sachau, III/1, 275—281; Ibn Hadjar, *Isāba*, s. v.; Ibn al-Athīr, *Uṣd al-Ghāba*, s. v.; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, Register; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, Indices, s. v.; Caetani, *Annali dell' Islām*, Indices, s. v. (A. J. WENSINCK)

SA'ID PASHA, mit dem Beinamen KÜÇÜK (der „Kleine“, nicht sowohl zum Ausdruck besonderer körperlicher Kleinheit, als zum Unterschied von zahlreichen anderen Sa'id's), neben dem Reformator und Organisator Ahmed Midhat Pasha der grösste Staatsmann der Türkei im letzten halben Jahrhundert. Er wurde 1254 (1838) in Erzerum als Sohn 'Alī Nāmīk Efendi's geboren, des ehemaligen „Kontrollieurs der Ausgaben der Ostgrenze“ und Vertrauensmannes der jeweiligen Statthalter, der eine Zeitlang Konsul und später türkischer Geschäftsträger in Teheran gewesen war (gest. 4. Okt. 1853), aus der aus Angora stammenden, echt türkischen Familie der Seb'a-Zāde, und starb am 1. März 1914 in Konstantinopel.

Begraben liegt er auf dem Friedhof in Aiyüb neben der Hazret-i Khālid-Moschee. Sein Zwilingsbruder Reshid verstarb frühzeitig, sein jüngerer Bruder Mehmed Ferid 1882 als *Tahrir-i Emlak Mudiri*.

Seine erste Ausbildung erhielt Sa'id in Erzerum. Mit 16 Jahren trat er dort in den Staatsdienst, in dem er in glänzendem Aufstieg alle Stufen bis zur höchsten erklimmen sollte. 2 Jahre später zur Armeeverwaltung von Anatolien übergetreten, kam er dienstlich nach Konstantinopel, wo ihm seine Verwendbarkeit Aufnahme in die Kanzlei des damaligen Hohen Rates verschaffte. Er begleitete den Generalinspektor nach Saloniki, Monastir, Janina, Trikkala. Dann wurde er Generalsekretär von Janina, von Saloniki, sodann Direktor der kaiserlichen Druckerei in Konstantinopel, Direktor der offiziellen Zeitung *Takvim-i Vakāyî*, Generalsekretär des Staatsrates, des Handelsministeriums, des Grosswezirats, des Unterrichtsministeriums, 1875 Rat im Handels- und Ackerbauministerium und Mitglied der Reformkommission. Vom 1. September 1876 bis 10. Januar 1878 nahm er die wichtige, einflussreiche Vertrauensstellung des 1. Sekretärs 'Abd al-Hamid's ein.

Nachdem er kurze Zeit als Wāli von Angora und von Brussa (Khūdāwendigār) fungiert hatte, wurde er 1879 Grosswezir, eine Würde, die er im ganzen neunmal bekleidet hat, eine Rekordziffer, die kein anderer Grosswezir erreicht hat, wenngleich an Länge der Amtsdauer manche andere seine Gesamt-Grosswezirats-Zeit von 7 Mondjahren 15 Tagen erheblich übertroffen haben. Daneben war er verschiedentlich Minister der Zivilliste, des Innern, des Äusseren und Justizminister.

Die von ihm selbst gegebene Liste seiner ersten 7 Grosswezirate in seiner Schrift *Şadr-i sabîh Sa'id Paşanın Ghazetalarla nezîr eldiyi Mektubları Şüretleri-dir: Sene 1324 (1908; Sammlung seiner im Tanin und Sabah veröffentlichten Schreiben)* enthält verschiedene Unstimmigkeiten in den Daten, die hier zu verbessern versucht wurde. Die Daten sind nicht unwichtig für die Phasen der jüngsten türkischen Geschichte.

Sa'id Pasha war Grosswezir (nach der Einführung der sog. Midhat'schen Verfassung war der Titel „Premierminister“ aufgekommen, bis Sa'id 1882 wieder die traditionelle Bezeichnung „Grosswezir“, *Şadr-i a'zam* [s. d.] einführt):

1. Oktober 1879—Juni 1880;
2. September 1880—Mai 1882;
3. Juni 1882—November 1882;
4. 2. Dezember 1882—25. September 1885;
5. 9. Juni 1895—3. Oktober 1895;
6. 18. November 1901—15. Januar 1903;
7. 22. Juli 1908—6. August 1908: Wiedereinführung der Konstitution.
8. 4. Oktober 1911—30. Dezember 1911;
9. 31. Dezember 1911—17. Juli 1912.

Sa'id war in schwerster Zeit, in der Periode des steten Suchens nach einem Weg zum Anschluss an die moderne europäische Entwicklung, für sein Land ein verlässiger Führer, wenngleich seine staatsmännischen und organisatorischen Eigenschaften infolge der Eigenart der Zeitverhältnisse nicht zu voller Entfaltung kommen konnten. Er war ein Staatsmann der alten Schule, konservativ, jedoch durchaus reformfreundlich. 'Abd al-Hamid war er ein treuer, unentbehrlicher Berater und scheint ihm bei seinem Streben, alle Macht in seinen Händen zu vereinigen und unter Ausschaltung der

Hohen Pforte den Yıldız zum politischen Mittelpunkt zu machen, trefflich sekundiert zu haben. Über seine Tätigkeit als 1. Sekretär des Sultans hält er sich allerdings in seinen „Memoiren“ in Schweigen, obwohl die Jungtürken eine Zeitlang gerade auf diese Periode seiner Tätigkeit ein besonderes Gewicht legten. Er scheint auch der berühmten Schrift zur Verteidigung des 'Abd al-Hamid'schen Systems von Ahmed Midhat Efendi (*Üss-i İnkilab* und Anhang: *Zübde al-Hakā'ik*, 1877 und 1878) nicht fern gestanden zu haben. Neben Ahmed Wefik Pasha war Sa'id aber die einzige wirkliche „Persönlichkeit“ unter den Kreaturen des Sultans und wusste sich bei Freund und Feind in Achtung und Ansehen zu erhalten.

Er betonte in einer für einen türkischen Staatsmann ganz ungewöhnlichen Weise seine rein türkische Herkunft und einen spezifisch türkischen Patriotismus. Die Ausbreitung des fremdländischen Einflusses in der Türkei suchte er möglichst einzuschränken, obwohl er als englandfreundlich und als fortschrittlich galt. Am 4. Dezember 1895 musste er vor einem Haftbefehl des Sultans Zuflucht in der Britischen Botschaft in Konstantinopel suchen, bis ihm der Sultan durch ein Handschreiben Sicherheit zusagte. Es folgte dann allerdings eine 6-jährige hausarrestähnliche Zurückgezogenheit in seinem *Konaş* in Nishāntaş für ihn, bis er wieder zur Macht berufen wurde.

Während seiner „englischen Flucht“ fasste er den Plan zur Aufzeichnung seiner Erinnerungen, obwohl er kaum darauf rechnen konnte, in der 'Abd al-Hamid'schen Zeit ein derartiges Werk veröffentlichen zu können.

Trotz mancher Anfeindungen seitens der Hofkamarilla, unter der er viele Gegner hatte, und der ausgesprochenen Gegnerschaft Kāmil Pasha's, seines Haupt-Antipoden 1886—1913, hatte er sich doch unentbehrlich zu machen gewusst: bei besonders schwierigen Lagen kam man immer wieder auf ihn zurück, der bei grosser Schmiegsamkeit ein ungewöhnliches Mass von Energie und untrüglichen politischen Weitblick besass. Er vergab sich auch nichts und trat zurück, sobald seine Anschauung zu sehr mit der des Sultans kontrastierte. Schon 1896 hatte er den Mut gehabt, ein unabhängiges, verantwortliches Ministerium zu verlangen.

Beim Ausbruch der Revolution 1908 wurde er von 'Abd al-Hamid mit der Wiederherstellung der Konstitution beauftragt. Doch trat er alsbald zurück, da die Jungtürken einen völligen Systemwechsel und völligen Bruch mit der Vergangenheit verlangten, und überliess das Grosswezirat Kāmil Pasha. Doch als der italienische Tripolisfeldzug zu liquidieren war und der Balkankrieg, der infolge des doktrinären Umsturzes der ganzen türkischen Staats- und Armeee-Organisation durch die Jungtürken eine so unerwartet klägliche Wendung genommen hatte, den Bestand des Reiches ernstlich bedrohte, da war es wiederum Sa'id, dem zu retten oblag, was noch zu retten war. Seine Entwicklungsfähigkeit war so gross, dass er jetzt direkt als jungtürkischer Staatsmann galt.

In den ersten 3 Sitzungsperioden des neuen Parlaments war er Präsident des Senates. In dieser Eigenschaft führte er auch den Vorsitz in der Nationalversammlung in S. Stefano am 22. April 1909, die das Vorgehen der Belagerungsarmee als den Wünschen der Nation entsprechend erklärte, worauf am 27. April 1909 die Absetzung 'Abd al-Hamid's erfolgte.



Als die jungtürkische Partei zur politischen Macht kam, wurde er auch Präsident des Staates, trat dieses Amt aber später an Khalil Bey ab und behielt sich nur die Präsidentschaft im Senat vor, die er anstelle des Albanesen Ferid Pasha am 11. Juni 1913 nach Mahmūd Şefkat Pasha's Ermordung erhalten hatte. Als Präsident des Senats starb er auch, 76 Jahre alt, nach monatelangem Siechtum.

Sa'id ist wohl der erste türkische Staatsmann, der seine Memoiren, ein Werk von eminent historischer Bedeutung, hinterlassen hat. Es ist unter dem Titel: *Sa'id Pashanın Khāṭirātı*, 3 Bände, Konstantinopel 1328 erschienen, scheint aber nicht vollständig vorzuliegen. Die Zeitumstände verhinderten ein völliges Auswirken dieser zwar mit mancherlei Tendenzen durchsetzten, aber unschätzbare dokumentarisches Material für die Zeitgeschichte bietenden „Erinnerungen“, die er veröffentlichte, um seine Politik zu verteidigen, indem er in die Öffentlichkeit flüchtete. Nur der am meisten blossgestellte Gegner Kāmil Pasha (gest. 14. Nov. 1913 in Larnaka auf Zypern) antwortete alsbald mit der Schrift *Kāmil Pashanın A'yan R'isi Sa'id Pashaya Djewābları* (2. Aufl. Konstantinopel 1328) und folgte dann mit einem Memoirenwerk, *Şadı-i sâbık Kāmil Pashanın Khāṭirātı* (Konstantinopel 1329; *Tāriḫ-i siyāsi-i Dewlet-i 'aliye*). Ebenso reagierte Dhihni Pasha („Darstellung der Wahrheit“, Konstantinopel 1327).

**Litteratur:** Neben den oben genannten Werken, besonders den Memoiren Sa'id Pasha's und seinen Briefen, vergleiche man: *R M M*, V (1908), S. 733 nach der Nummer des *İkdam* vom 24. Juli 1908; Hercule Diamantopulo, *Le Réveil de la Turquie* (Alexandrien o. J.), S. 94 f.; *Osmanischer Lloyd*, VII, Nr. 52 (3. März 1914); Sussheim, *Die Memoiren Kāmil Sa'id Pasha's, ehemaligen osman. Grosswesirs in M. A. G.*, 1910, S. 295—312 (Hommel-Festschrift II); M. Djemāl, *Wethā'ik-i Siyāse* (Konstantinopel 1327); die entsprechenden Jahrgänge von Schulthess' *Europ. Geschichtskalender* (München), passim; Mehmed Murad, *Le Palais de Yıldız et la Sublime Porte* (Paris 1895); Paul Fesch, *Constantinople aux derniers jours d'Abdul Hamid* (Paris 1907); Sax, *Geschichte des Machtverfalls der Türkei* (Wien 1908); Paul Feyel, *Histoire politique du dix-neuvième siècle* (Paris 1914); W. Feltmann, *Kriegstage in Konstantinopel* (Strassburg 1913). (Th. MENZEL)

**SA'İD PASHA**, Vizekönig von Ägypten 1854—1863. Muhammed Sa'id wurde im Jahre 1822 als vierter Sohn Muhammed 'Ali Pasha's geboren. Sein Vater hatte eine sehr günstige Meinung von ihm und schickte ihn schon 1841 nach Konstantinopel, um über Tribut zu verhandeln, den Ägypten zu zahlen hatte.

Sa'id, der franzosenfreundlich gesinnt war, stand sich mit seinem Neffen und Vorgänger 'Abbās I. [s. d.] nicht gut. Dieser hatte alles Mögliche unternommen, um die Pforte zur Änderung der Thronfolgeregeln zu veranlassen, welche durch einen Ferman des Sultans vordem dem Muhammed 'Ali zuliebe aufgestellt worden waren. Er wünschte die Einführung der Thronfolge in gerader Linie für seine eigenen Nachkommen und Abschaffung der Regel, dass jedesmal der älteste Nachkomme des Gründers der Dynastie zum Thron berufen war. Auf diese Weise wäre Sa'id von der Thronfolge ausgeschlossen gewesen, aber 'Abbās starb, ehe er

seine Pläne hatte verwirklichen können. Jedoch blieb der Tod des 'Abbās infolge einer Intrige acht Tage lang geheim, und erst nach Ablauf dieser Frist konnte Sa'id seine Rechte auf den Thron zur Geltung bringen (Juli 1854).

Sa'id war ein wohlgesinnter, beim Volke ziemlich beliebter Fürst, obgleich ihm die Tatkraft seines Vaters, vielleicht infolge seiner schwankenden Gesundheit, fehlte. Im November 1856 schuf er eine Art Staatsrat, der sich aus den Prinzen von Geblüt, vier Generälen und vier hohen Würdenträgern zusammensetzte. Er milderte die übermässige Zentralisierung der Staatsverwaltung, die von Muhammed 'Ali eingeführt war, und trug beträchtlich zur wirtschaftlichen Hebung des Volkes bei, indem er ein Agrar-Gesetz erliess, das allen seinen Untertanen das Recht zuerkannte, in Zukunft Grundeigentum zu haben und frei darüber zu verfügen (1858). Auch machte er den ersten Versuch, den Sklavenhandel abzuschaffen (Besuch zu Kharṭūm 1857). Unter der Regierung Sa'id's wurde die Ausdehnungspolitik nach Süden hin ebensowenig fortgesetzt, wie zur Zeit seines Vorgängers; der Südan erhielt einige Privilegien, und der Prinz Halim wurde zum Statthalter dieses Landes ernannt. Sa'id erhielt das ägyptische Kontingent von 18 000 Mann, welches 'Abbās zur Verstärkung der türkischen Armee während des Krimkrieges entsandt hatte, aufrecht; ebenso erlaubte er einem Fellāhen-Regiment, sich der Expedition Napoleons III. nach Mexiko anzuschliessen. Aber indem er für die Fellāhen die Möglichkeit schuf, Offiziere zu werden, verringerte er allmählich die Widerstandskraft des ägyptischen Heeres.

Unter seiner Regierung wurde die Eisenbahnlinie zwischen Kairo und Suez vollendet und der Eastern Telegraph Company eine Telegraphen-Konzession gewährt. 1854 wurde die Bank of Egypt gegründet. Aber die wichtigste Regierungshandlung Sa'id's ist ohne Zweifel die Konzession für den Bau des Sues-Kanals, die er 1856 Ferdinand v. Lesseps bewilligte. Obgleich die englische Diplomatie es verstanden hat, die Zustimmung der Hohen Pforte zu dieser Konzession zwei Jahre lang zu verzögern, konnte die Ausführung des Projekts dank der Beharrlichkeit des Vizekönigs doch im Jahre 1859 beginnen. Die Arbeitskräfte wurden durch Heranziehung der Fellāhen zu Frondiensten beschafft. Die Stadt Port Sa'id am Nordende des Kanals ist nach Sa'id Pasha benannt.

Freilich begann unter Sa'id auch die äussere Verschuldung Ägyptens. Die finanzielle Notlage, verursacht durch die militärische Unterstützung der Türkei und durch die öffentlichen Arbeiten, machte eine Anleihe von mehr als drei Millionen Pfund Sterling bei einer Londoner Bank notwendig; das war der erste Schritt auf dem verhängnisvollen Wege, auf dem später Ismā'il Pasha weiterging.

1860 machte Sa'id Pasha eine Reise nach Europa, während welcher er durch den mutmasslichen Thronerben Ismā'il Pasha, seinen Neffen, vertreten wurde. Er starb am 17. Januar 1863 in Alexandria und wurde auch in dieser Stadt beerdigt.

**Litteratur:** Hirdjī Zaidān, *Maḥabir al-Sharḫ* (Kairo 1910), I, 33—35; 'Alī Reshād, *Awṣāf ile Münāscubāt-i khāṭiriyenīn Nukta-i Naẓarından Tāriḫ-i 'oṭmānī* (Konstantinopel 1329), S. 713—715; E. Dicey, *The Story of the Khedivate* (London 1902), S. 22—24; A. Hasenclever, *Geschichte Ägyptens im 19. Jahrh.* (Halle a. S. 1917), S. 149—153; Paul Mernan,

*L'Egypte sous le Gouvernement de Mohammed Saïd Pacha*, in der *Revue des deux mondes*, Jhrg. XXVII, Bd. XI, S. 323–26. (J. H. KRAMERS)

AL-ŠA'ID oder ŠA'ID Mišr, arabische Bezeichnung für Oberägypten. Die so genannte Gegend reicht von Kairo (ausschliesslich) nach Süden bis zur Stromschnelle von Assuan; seit der Mamlukenzeit hat der Ausdruck keine Bedeutung für die Verwaltung. Heute erstreckt sich übrigens das politische Gebiet Ägyptens bis nach Wādī Ḥalfā heran und umfasst so ganz Unternubien. Dennoch wird der Ausdruck al-Ša'id immer noch angewandt, denn er hat geographisch nach wie vor seinen guten Sinn, indem er das schmale, lange Niltal oberhalb Kairos dem grossen, fächerförmigen Anschwemmungsgebiet Unterägyptens gegenüberstellt, das auf arabisch das Unterland (*Asfal al-Ard*) heisst. Praktisch ist die Bezeichnung Ša'id immer auf die bebauten Strecken zu beiden Seiten des Flusses beschränkt geblieben, mit Ausschluss der Faiyūm und der Oasen der libyschen Wüste. Dieser ungefähr 900 Kilometer lange, durchschnittlich 5 bis 10 km breite, stellenweis aber erheblich schmalere und an gewissen Punkten zwischen Edfū und Assuan nur auf das Flussbett beschränkte Streifen erreicht seine grösste Breite in der Nähe von Banī Su'f (25 km). Administrativ wird Oberägypten jetzt in acht *Mudiriyyen* eingeteilt, die mit einer Ausnahme nach ihren Hauptorten benannt sind: Giseh (Djize), Banī Su'f, Faiyūm, Minya, Asyūt (zu der die Oasen Dākhle und Khārgē gehören), Gīrgā (Hauptort Söhāg), Kenā und Assuan.

Nach der Eroberung Ägyptens behielten die Araber die Einteilung des Landes in Pagarchien bei, die sie *Kūra's* nannten, eine Transkription des griechischen *κῶρα*. Oberägypten entsprach den Herzogtümern Arkadien und Thebais, woran noch die Einteilung des Ša'id in al-Ša'id al-a'lā (den oberen Š.) und al-Š. al-adnā (den unteren Š.) erinnerte. Yākūt gibt sogar drei Provinzen an: den Ša'id al-a'lā, von Assuan bis Akhmīm, ein Zwischengebiet, das nach Norden bis Bahnasā reichte, und den Ša'id al-adnā, der sich bis Fuṣṭāṭ erstreckte. In der Tat gab es drei byzantinische Herzogtümer, von denen zwei Thebais hiessen, mit einer Grenze, die südlich von Panopolis (Akhmīm) verlief.

Wenn man die von al-Maḳrīzī überlieferten *Kūra*-Listen mit dem von Hierocles aufgestellten Verzeichnis der Pagarchien vergleicht, findet man, dass die Änderungen unbedeutend sind. Im Laufe der Zeiten sind gewisse Städte verfallen und haben jüngeren Platz gemacht; ein charakteristisches Beispiel ist die Ersetzung von Philai durch Assuan. Eine Neuordnung der Verwaltung vollzog sich unter den Fātimiden: sie führten eine Einteilung in grosse Provinzen (*ʿAmāl*) ein, die sich in grossen Zügen bis auf unsere Zeit gehalten hat. Die neun oder zehn Provinzen der Fātimiden, Aiyūbiden und Mamluken entsprachen den jetzigen acht *Mudiriyyen*. Die bemerkenswertesten Unterschiede waren folgende: die Provinzen Atfīhiya und Būṣīriya, die schon unter den Mamluken zu einer einzigen unter dem Namen Atfīhiya vereinigt wurden, haben der Mudiriye Banī Su'f Platz gemacht; Minya ist an die Stelle von Bahnasā getreten, das jetzt ein unbedeutender Marktflecken ist; die ehemaligen Bezirke Ashmūnain und Manfalūt (letzterer mit Unterbrechungen) sind zur Provinz Asyūt geschlagen worden; im Süden findet man noch die beiden Unterabteilungen des Mittelalters, aber die

Verwaltung ist von Akhmīm und Kūš nach Gīrgā und Kenā verlegt worden. Wegen der ziemlich häufigen nubischen Einfälle galt Assuan bis zum Ende der Mamluken als Grenzbezirk (*Thaḡhr*) ohne eigene Verwaltung und war dem Statthalter der Provinz Kūš unterstellt, dessen Macht sich nach Osten bis ʿAidhāb erstreckte. Die Oasen bildeten bald eine selbständige Provinz, bald wurden sie von Beamten verwaltet, die sie als Lehen (*Iktāʿ*) innehatten.

Obleich man unter den Fātimiden dem Titel *Wālī ʿl-Ša'id al-a'lā* begegnet, kann man nicht mit Gewissheit behaupten, dass es sich nicht gelegentlich um den Statthalter der Provinz Kūš handelt, die im Mittelalter die bedeutendste Oberägyptens war. Dagegen ist es sicher, dass unter den Mamluken die verschiedenen Statthalter einem Generalstatthalter Oberägyptens unterstanden, der anfangs *Kāshif al-Wadīh al-kibli*, dann, als Barkūk diesem Beamten den Rang eines *Nāʾib al-Saltāna* verlieh, *Nāʾib al-Wadīh al-kibli* genannt wurde. Al-Kāḷashandī stellt die Verwaltung Oberägyptens am Anfang des IX. (XV.) Jahrhunderts folgendermassen dar. Zwei Statthalter von verschiedenem Rang teilen sich in die Macht. Neben dem *Nāʾib*, der das Niltal verwaltet, findet man einen *Kāshif*, der Faiyūm und die Provinz Bahnasā regiert, wobei letztere noch einen *Wālī* an der Spitze hat. Dem *Nāʾib*, der in Asyūt residierte, unterstanden drei Statthalter erster Klasse in Ashmūnain, Kūš und Assuan, und drei Statthalter zweiter Klasse in Giseh, Atfih und Manfalūt.

Während der türkischen Verwaltung umfasste Oberägypten 24 *Kāshifiyik*, deren Verzeichnis Vansleb uns erhalten hat.

Die Bevölkerung Ägyptens hat sich seit 35 Jahren fast verdoppelt:

1882 . . . . .	6 818 000	Bewohner
1897 . . . . .	9 734 405	„
1907 . . . . .	11 287 359	„
1917 . . . . .	12 750 018	„

Zwar befinden sich die grössten Zentren nicht in Oberägypten, aber die Bevölkerung gewisser Städte ist ansehnlich, und der Vergleich mit den Zahlen von 1897 zeigt, dass die Städte des Ša'id mit Ausnahme der im äussersten Süden sich seit 20 Jahren im allgemeinen gut entwickelt haben: Asyūt: 51 431 (gegen 42 000); Madinat al-Faiyūm: 44 000 (31 000); Minya: 34 945 (20 400); Banī Su'f: 31 986 (15 000); Kenā: 23 357 (27 500); Söhāg: 20 760 (14 000); Giseh: 18 714 (16 820); Kūš: 13 000 (14 200); Assuan: 11 293 (13 000). Die Bevölkerung war im Mittelalter stärker; das geht aus einigen Zahlen über die Sterblichkeit infolge der Dürre von 806 (1403) hervor. So wurden 17 000 Todesfälle in Kūš, 11 000 in Asyūt, 15 000 in Hū gezählt. Der letztgenannte Ort ist heute ein elender Weiler ungefähr dreissig km westlich von Kenā.

Die sesshafte Bevölkerung Oberägyptens besteht im grossen und ganzen aus Ureinwohnern, ob es sich nun um islamisierte Familien oder um jakobitische Kopten handelt. Letztere sind im Ša'id besonders zahlreich, vornehmlich zwischen Asyūt und Esne. — Al-Kāḷashandī und al-Maḳrīzī zählen ausführlich die arabischen Stämme auf, die sich in Oberägypten niedergelassen haben. Die hauptsächlichsten waren die Bah, die Djuhaina, die bis nach Zentralafrika vordrangen, und besonders die Banū Hilāl und die Banū Sulaim, deren spätere Auswanderung nach Nordafrika berühmt



geblieben ist. Die alten Stammnamen scheinen sich nicht erhalten zu haben, die Nachkommen jener Stämme leben heute unter anderen Namen fort (Fāwayya, Ma'āza, Banū Wāsil, Aṣṭuwām). Einzig die Banu 'l-Kanz, eine Abzweigung der Rabi'a, existieren noch im Gebiet von Assuan unter der Bezeichnung Kunūz. Es ist auch keine Spur mehr von den Berberstämmen (Luwāta, Hawwāra) vorhanden, die die Fātimiden nach Ägypten begleiteten. Dafür findet man im südlichen Teil Oberägyptens noch die Bedja-Nomaden, die man oft mit den alten Blemmyern identifiziert hat. Ihre jetzigen Hauptgruppen, die 'Abābde und die Bishārīn, nomadisieren in der arabischen Wüste, von der Breite von Asyūt bis über Nubien hinaus, und fristen ihr Leben kümmerlich von dem Ertrag ihrer Kamele und ihrer Ziegen. Während der arabischen Herrschaft spielten die Bedja eine bedeutende Rolle; denn sie besaßen den blühenden Hafen 'Aidhāb, von wo man sich nach Djidda, Yemen und Indien einschiffte. Diese Stadt war durch Strassen mit Assuan, Edfū und Kūs verbunden. Der letztere Weg (Kūs-<sup>c</sup>Aidhāb) war der am meisten begangene und gewann während der Kreuzzüge, von 460 bis 660 (1068—1262) eine ausserordentliche Wichtigkeit, denn er war der gewöhnliche Reiseweg der Pilger. Heute hat er nur noch historische Bedeutung. Anders steht es mit der jetzt noch benutzten Strasse Kenā-al-Ḳosair, deren Ausgangspunkt am Nil ehemals Kūs war, das das alte Coftos (Ḳeft) verdrängt hatte. Die Bedja erregten auch sonst die Begehrlichkeit der ägyptischen Regierung, der es gelang, für ihre eigne Rechnung unter den Mamlūken die Goldminen von al-<sup>c</sup>Allākī in Unter-nubien auszubeuten. Weiter nördlich beuteten die Mamlūkensultane in der Wüste zwischen Ḳeft und Assuan (Granitbrüche) auch eine Smaragdmine aus.

Das eigentliche, durch Anschwemmungen gebildete Niltal ist ein ausgezeichnete Boden für den Getreidebau, und in den letzten Jahren, seit der Schaffung der Staudämme von Assuan, Esne und Asyūt, die das Nilwasser besser auszunutzen gestatten, geht die Entwicklung der Landwirtschaft rascher vor sich. Die Industrie ist hier fast gar nicht vertreten. Auch hierin liegt ein schroffer Gegensatz zum Wohlstand im Mittelalter. Damals waren die Webereien (Wolle für Kleidungsstücke und Teppiche, Baumwolle, Seide und Flachs) ausserordentlich zahlreich; es seien nur die von al-Aṣhmūnain, Akhmīm, Asyūt und Bahnasā genannt.

Die muslimische Kunst ist in Oberägypten nur mittelmässig vertreten. Immerhin findet man in Madinat al-Faiyūm, Asyūt und Girgā Moscheen, die eine gewisse Eigenart haben. Es muss auch auf die aus ungebrannten Mauersteinen errichteten Moscheen von al-Bāb und von Bilāl südlich von Assuan hingewiesen werden, die ein Minaret von der Gestalt eines abgestutzten Kegels mit einer Kalotte darüber besitzen, ein in jener Gegend bis in die Dörfer hinein (z. B. in Shanhūr, südlich von Kūs) ziemlich häufiger Typus. Nicht zu vergessen sind auch die fātimidischen Minbars von Kūs und Bahnasā. Was die Inschriftenkunde anbelangt, so sind in Asyūt, Kūs und Sōhāg kufische Inschriften erhalten, und mamlūkische Verordnungen findet man in Edfū, Minya, Madinat al-Faiyūm, Asyūt, Sōhāg, Kūs und Kūsīya. — Auf die altägyptischen Denkmäler einzugehen, ist hier nicht der Ort. Die arabischen Schriftsteller haben die Tempel auf ihre Art beschrieben und eine Reihe von Legenden an sie geknüpft. Er-

wähnt sei jedoch, dass sie die Bauten von Theben (Karnak) nicht gekannt, dafür aber eine schöne Beschreibung des im XV. Jahrhundert zerstörten Tempels von Akhmīm geliefert haben.

Ein Schriftsteller des achten Jahrhunderts der Hidjra, Dja'far al-Adfuwī, hat ein Lexikon der berühmten Männer Oberägyptens verfasst, dem ein kurzer geographischer Überblick vorausgeht, den *Tālīf al-Ša'id* (herausgegeben in Kairo 1333 . 1914); viel Bedeutendes bietet das Werk nicht. — Aus dem Gebiete der Volksliteratur sind die Geschichten von Ibn el-Hawā in Assuan, von Abu 'l-Hadjdādī in Luḡsor und von der Prinzessin von China in Girgā zu verzeichnen, wozu man noch die Legende von der Schlange des Djabal Ḥaridi hinzufügen kann.

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, seien im folgenden die hauptsächlichsten historischen Tatsachen, die Oberägypten angehen, kurz aufgezählt. Die Eroberung Ägyptens durch die Araber war nach dem Fall von Babylon und Alexandrien nicht mehr rückgängig zu machen. Al-Baiādhuri erwähnt Verträge mit gewissen Städten Mittelägyptens. Die Araber scheinen eine Zeitlang den Faiyūm nicht gekannt zu haben, und ihr Marsch in dieses Gebiet muss wohl durch sehr blutige Kämpfe behindert worden sein, da er einen historischen Roman wie die *Futūḥ al-Bahnasā* hat entstehen lassen. Im Jahre 23 (644) erfolgloser Einfall in Nubien, 27 (648) wiederholt und 31 (652) durch einen vorteilhaften Vertrag beendet, den 'Omar b. 'Abd al-<sup>c</sup>Azīz im Jahre 100 (719) erneuerte. Allgemeine Volkszählung im Jahre 112 (730), persönlich geleitet von dem Statthalter von Ägypten, al-Walid b. Rifa'a, der sechs Monate lang Oberägypten bis Assuan besichtigt (ein Papyrus mit seinen Anweisungen ist erhalten). Zur Umayyadenzeit scheint Ša'id ruhiger als das oft von Revolten heimgesuchte Delta gewesen zu sein; eine solche wird im Jahre 121 (739) verzeichnet. In Oberägypten fällt die Umayyadendynastie in der Person ihres letzten Khalifen Marwān. Empörung des umayyadischen Präidenten Diḥya b. Muṣ'ab, der 167 (784) Herr von ganz Ša'id wird; er wird 169 (785) besiegt und umgebracht. Oberägypten empfindet die üblen Folgen des Zwistes zwischen al-Amin und al-Ma'mūn, aber weniger, als das Delta. Revolte der Bedja im Jahre 241 (855): siegreicher Feldzug Muḥammed al-Ḳummi's. Einige Jahre später fällt 'Abd Allāh al-'Omari in das Gebiet der Goldminen ein und erklärt sich hier zuletzt für unabhängig. Er wird umgebracht, aber die Rabi'a-Truppen, die er hingebracht hatte, bleiben mit den Bedja vereinigt. 256 (870) misslungener Aufstand Ibn al-Šūfi's in Esne und Akhmīm. 308 (920) Fātimideneinfall: Kämpfe in al-Aṣhmūnain und Bahnasā. Der König von Nubien fällt 339 (950) in die Oasen ein, nimmt 345 (956) Assuan und stösst auf einem dritten Feldzug 353 (964) bis nach Akhmīm vor. Gegen Ende des IV. (X.) Jahrhunderts Empörung Abū Rakwa's gegen den Khalifen al-Ḥākim. Nach der berichtigten Teuerung unter al-Mustanšir's Regierung wird die Ordnung gestört: Badr al-Djamālī geht selbst nach Oberägypten, um die Ruhe wiederherzustellen (Inschriften in Asyūt und Esne). Gegen Ende der Fātimidenherrschaft machten einige Staatsmänner, Ṭalā'i' b. Ruzzik und Shāwar, ihre politische Lehrzeit in Oberägypten durch. Dem Shāwar, zu dem sich ein Frankenkörps gesellt hatte, wurde von Shirkūh die Schlacht bei al-Bābain in der Nähe von al-Aṣhmūnain geliefert. Das Ge-

biet war weiter in Aufregung durch die fātimidische Propaganda, die im äussersten Süden von den Banu 'l-Kanz unterstützt wurde. Saladin unterwirft sie im Jahre 568 (1173) dadurch, dass er seinen Bruder Turān Šahāh gegen sie schickt, der bis nach Ibrim vorstösst. Andere Erhebungen wurden 570 (1174) und 572 (1176) rücksichtslos unterdrückt. Im Jahre 651 (1253) war in ganz Ša'id ein sehr schwerer, von einer bedeutenden Persönlichkeit, dem Šarīf Ḥiṣn al-Dīn Tha'lab, geleiteter Aufstand, eine Episode in dem Kampf zwischen den arabischen Stämmen und der mamlikischen Regierung. 671 (1272) und 674 (1275) mischt sich Balbars in die inneren Angelegenheiten Nubiens ein und sendet ein Heer aus, das bis nach Dongola gelangt; dies wurde auf einem zweiten Feldzug 686 (1287) aufs neue besetzt. Oberägypten hatte 701 (1302) durch die Räubereien der arabischen Stämme zu leiden, die die Entsendung eines mächtigen Heeres nötig machten; die Räuber wurden grausam bestraft. Zur Zeit der christenfeindlichen Bewegung von 721 (1321) wurden die Kirchen in den Provinzen Atfiḥ und Bahnasā, in Minya, Asyūt, Kūs und Assuan demoliert. Heftige Unruhen werden noch im Jahre 815 (1412) besonders in Assuan, dann im Jahre 825 (1422) erwähnt. Die Regierungszeit Kā'it Beys ist mit den Aufständen der Hawwāra angefüllt, zu deren Niederwerfung nicht weniger als drei Jahre erforderlich waren (881 bis 883 = 1476—1478). Über die Ereignisse nach der türkischen Eroberung und besonders über die Erhebung 'Alī Beys und die französische Besetzung findet man bei den Reisenden und den europäischen Geschichtsschreibern Auskunft.

*Litteratur:* Siehe die Artikel über die oben vorkommenden Namen, die Indices zu Ibn 'Abd al-Hakam (ed. Torrey), al-Kindī, al-Makrizī (Ausg. des Inst. franç.) und Abu 'l-Mahāsīn sowie die Reiseführer von Joanne und Baedeker. — Vgl. al-Kalkashandī, *Subḥ al-Ashā*, IV, 24—27 und 54—59; Quatremère, *Mém. sur l'Égypte*, II, 201—211; Massignon, *Notes sur les études archéologiques et Deuxième note*, in *B I F A O*, VI, 2—13 und IX, 4—11; Wiet, *Les inscr. ar. d'Égypte*, in *Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles Lettres* (1913), S. 503 f.; J. Maspero u. G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géogr. de l'Égypte*, in *B I F A O*, XXXVI, S. 15 f., 117, 129, 131, 147 f., 153, 156 f., 170—192 und 227—229 (mit einem reichhaltigen Litteraturverzeichnis); Massignon, *Annuaire du monde musulman* (1923), S. 119—121 und 125 f.

(G. WIET)

**SA'IDA**, eine Stadt in Algerien (im Département Oran), 174 km von Oran und 94 km südsüdöstl. von Mascara, 837 m über dem Meeresspiegel am Wād Sa'ida, einem Arme des Habra, in einer fruchtbaren und gut bewässerten, zum Getreide- und Weinbau geeigneten Gegend. Bevölkerung: 12232 Einw., darunter 5410 Europäer. Sa'ida ist der Hauptort einer „gemischten Gemeinde“ mit 12100 Einwohnern, wovon 39500 Eingeborene sind.

Dank seiner Lage am Rande der Hochebene hat Sa'ida immer eine beträchtliche militärische Bedeutung gehabt. Schon zur Römerzeit war hier eine Niederlassung. 'Abd al-Qādir erbaute dort, um die Nomadenstämme der Gegend im Zaum zu halten, eine Feste, die er beim Herannahen der Franzosen im Jahre 1841 zerstörte. Aber 1844 liess der Ge-

neral Lamoricière, dem die Vorteile dieser Stellung einleuchteten, zwei km nördlich von dem Sa'ida 'Abd al-Qādir's ein Fort anlegen, um welches herum sich die jetzige Stadt entwickelt hat.

(G. YVER)

**ŠAIDĀ**. [Siehe SIDON].

**SAIF** b. Dhī Yazan, sudarabischer Führer aus himyaritischem Königsgeschlecht. Er spielte in der arabischen Geschichte eine Rolle bei der Vertreibung der Abessinier aus Sudarabien, wo sie seit Dhū Nuwās die Herrschaft ausübten. Die einheimische Überlieferung berichtet, er habe zuerst am byzantinischen Hof um Hilfe gegen die abessinische Fremdherrschaft nachgesucht, später beim Perserkönig Khusraw. Da dieser bei einem so aussichtslosen Beginnen nichts aufs Spiel setzen wollte, habe er Saif nur eine Anzahl Verbrecher aus den Gefängnissen unter einem Anführer namens Wahriz als Hilfstruppen mitgegeben. Von ihnen und Saifs gegen die Fremdherrschaft sich erhebenden Volksgenossen seien nun die Abessinier unter Masruk geschlagen und vertrieben worden, worauf Saif von den Persern zum König eingesetzt worden sei. Aus dieser Überlieferung und einigen darauf bezüglichen arabischen Gedichten ergibt sich als sichere historische Tatsache, dass Saif b. Dhī Yazan mit Hilfe des persischen Königs Khusraw Anōšharwān die Abessinier besiegte, ihrer Herrschaft über Yemen beraubte und unter persischem Protektorat in seinem alten Stammlande die Herrschaft ausübte. Sein Sieg über die Abessinier fällt in die Zeit um das Jahr 570 n. Chr. Mit Unrecht wird der Sieg über die Abessinier nicht Saif selbst, sondern seinem Sohn Ma'dikarib zugeschrieben.

Dass die sudarabische Geschichte und dabei auch die Geschichte von Saif b. Dhī Yazan unter den Muslimen von Anfang der islamischen Zeit angepflegt und weiterüberliefert wurde, ist uns mehrfach bezeugt. So ist es nicht verwunderlich, wenn Saif b. Dhī Yazan wegen seines erfolgreichen Kampfes gegen die Abessinier, die ja gerade in islamischer Zeit gefährliche und dauernde Feinde der von Arabien ausgehenden Völkerbewegung wurden, in der arabischen Sage Verwertung fand. In dem nach ihm benannten Volksroman, der *Sīrat Saif b. Dhī Yazan*, nimmt der Kampf der muslimischen Araber gegen die heidnischen Schwarzen und Abessinier einen grossen Raum ein. Der König der letzteren, dessen Bekämpfung durch Saif b. Dhī Yazan sich fast durch den ganzen Roman hinzieht und einen wesentlichen Teil des Inhalts bildet, kann uns über die Entstehungszeit der *Sīra* Aufschluss geben; er heisst Saif Ar'ad und entspricht dem geschichtlich bezeugten äthiopischen König Saifa Ar'ad, der in Abessinien in den Jahren 1344—72 regierte. Aus dieser Angabe ergibt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass die uns vorliegenden Fassungen der *Sīra* etwa aus dem XV. Jahrhundert datieren, auf keinen Fall aus der Zeit vor Ende des XIV. Jahrhunderts. Damit stimmen auch die anderen positiven und negativen Indizien überein, die in ihrer Vereinzelung ziemlich nichtssagend sind und nur in ihrer Gesamtheit einige Beweiskraft haben, unter anderem auch einige deutlich erkennbare Entlehnungen aus dem Zyklus von 1001 Nacht gesammelten Erzählungen. Natürlich muss deshalb nicht der ganze Roman zu jener Zeit entstanden sein; einzelne Teile können sich sehr wohl in früherer Zeit gebildet haben und in Umlauf ge-



kommen sein. Der Entstehungsort der *Sira* ist Ägypten, des näheren Kairo. Das ergibt sich aus den vielen Orts- und Personennamen, die vor allem auf Örtlichkeiten in Ägypten hinweisen und teilweise eine genaue Ortskenntnis voraussetzen. Diese Tatsache wird nicht aufgehoben durch ein paar nähere Ortsbezeichnungen aus Damaskus und Umgegend. Auch inhaltlich lässt sich am besten Ägypten als Entstehungsort rechtfertigen; vielleicht weist sogar auch der stark aber- und wundergläubige Grundton des Romans auf afrikanischen Boden.

Der Inhalt des Romans entspricht dem Umstand, dass er, wenn nicht vom Volk, so doch sicher fürs Volk ausgebildet und erzählt wurde. Es ist deshalb leicht erklärlich, warum wir neben der gut islamischen Grundtendenz so viele eher als heidnisch zu bezeichnende Vorstellungen finden, die sich nur schwer und oberflächlich mit den islamischen Grundsätzen in Einklang bringen lassen. Bei der breiten Masse setzte sich eben die neue Religion des Islām lange nicht so schnell und gründlich durch wie in den gebildeten Kreisen, deren geistige Nahrung sich zum grossen Teil auf eine vom Islām in weitem Mass durchgesetzte Wissenschaft und Litteratur beschränkte; bei ihr fanden die alten Anschauungen und Sitten kein so grosses Gegengewicht, dass sie dadurch hätten verdrängt werden können. Wie schon oben erwähnt wurde, spielt in der *Sirat Saif* der Kampf der muslimischen Araber gegen die heidnischen Abessinier und Neger eine grosse Rolle. Da es als bekannt vorausgesetzt wird, dass der Held dieses Kampfes, Saif b. Dhī Yazan, in vorislamischer Zeit lebte, muss er erst zu einem kriegerischen Vorläufer Muḥammeds und zu einem Bekenner des Islām umgebildet werden. Die allgemein anerkannte Möglichkeit, durch Zauberorakel, Träume und dergl. und durch die Anleitung frommer Shaikhs einen Blick in die Zukunft zu tun, beseitigt die Schwierigkeit: Saif wird, wie früher sein Vater Dhī Yazan, schon vor Muḥammeds Auftreten von der Wahrheit des islamischen Glaubens überzeugt und für die neue Religion gewonnen. In seinem hauptsächlich gegen die Abessinier und Neger gerichteten Kampf tritt nun der Gegensatz der Rasse zurück hinter den Gegensatz der Religion. Auf seinen vielen Wanderfahrten und Feldzügen in den Ländern der Menschen und Djinnen breitet er mit Waffengewalt, oft von dienstbaren Geistern unterstützt, die Religion des Islām aus. Da Muḥammed noch nicht aufgetreten ist, setzt man an dessen Stelle im Glaubensbekenntnis den Namen Ibrāhims, des *Khalīl Allāh*. Die Kriegszüge gelten so nicht mehr der Befriedigung von Saifs und der Araber Machtgelüsten, sondern der Absicht, die Einheit Allāhs und seine „Freundschaft“ mit Ibrāhim zur Anerkennung zu bringen. Sobald die früheren Gegner durch das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses dieser Forderung genügen, werden sie in die muslimische Gemeinschaft aufgenommen. Der Vorzug der semitischen Rasse gegenüber der hamitischen wird damit natürlich nicht aufgehoben. Gerade die Südaraber, und in ihnen die angeblichen Vorfahren der späteren muslimischen Ägypter, haben ja die ehrenvolle Aufgabe, Wegbereiter des letzten und grössten Propheten zu sein, während die Abessinier und Schwarzen teils bei ihrem alten Heidentum beharren und sich dadurch der Religion des Islām unwürdig zeigen, teils mit ihrer Annahme des Islām eine mehr pas-

sive als aktive Rolle in der religiösen Bewegung spielen. Übrigens ist es merkwürdig, dass im ganzen Roman von der Zugehörigkeit der Abessinier zum Christentum keine Spur zu entdecken ist. Während ihnen die Verehrung des Saturn zugeschrieben wird, werden die andern nichtislamischen Religionen zurückgeführt auf die Anbetung des Feuers, von Götzenbildern, göttliche Verehrung beanspruchenden Herrschern, und von verschiedenen Tieren (einem Widder, einem Strauss, Kühen, Wanzen, Hühnern). Manche dieser Vorstellungen mögen der unbegrenzten Phantasie der Erzähler entsprungen sein; immerhin werden teilweise auch dunkle Erinnerungen an die altägyptische Götterwelt hereingespielt haben. Die Erwähnung des Feuertienstes weist auf die altpersische Religion. Die Bekanntschaft mit dem Christentum schimmert nur durch in der Erwähnung von z.T. steinernen Kreuzen, die verehrt werden, und bei denen geschworen wird. Mit den Erzählungen von der Ausbreitung des Islām sind die Motive der *Sira* noch nicht erschöpft. Das Volk hat auch Interesse an profaner Geschichte und an Berichten über Ereignisse mit möglichst viel äusserer Handlung. So wird im Roman berichtet von der Entstehung bekannter Städte, Ortschaften und Bauten, von der Herleitung des Nilflusses in die ägyptischen Länder usw. Ferner werden die vielen Wanderfahrten und Abenteuer geschildert, die Saif b. Dhī Yazan, seine Söhne, Recken und Geister zu bestehen haben, die Liebesgeschichten, die Saif u. a. erleben und die in immer neuer Variation auftreten, die herrlichen Bauten, Gegenden und Menschen, die den Zuhörern vor Augen gemalt werden sollen, und vieles mehr. Die Phantasie, die aufgeboten wird, um das Erstaunen des Publikums zu erregen, wächst gegen das Ende der *Sira* ins Masslose, da das Aussergewöhnliche auf die Dauer nicht mehr wirkt und wieder überboten werden muss. Einen breiten Raum nimmt ferner, wie schon oben angedeutet wurde, Zauber, Aberglaube und was damit zusammenhängt, ein. Sehr oft wird der Sandzauber zur Erforschung der unbekannten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erwähnt. Rein magisch ist der oft wiederkehrende Gedanke, dass durch den Akt von Saifs Heirat mit seiner ersten Frau Shāma Verderben für die Abessinier und Neger entsteht, und dass diese deshalb die Heirat um jeden Preis zu verhindern suchen. Ungezählt sind die im Lauf der Erzählung erwähnten Zauberschätze, deren Besitz wunderbare Fähigkeiten oder die Herrschaft über mächtige Geister verbürgt. Gefährliche Zauberer bilden die stärksten Hindernisse für die Ausbreitung des Islām. Ihre Macht wird nicht geleugnet, nur ist sie schwächer als die ihrer Fachgenossen auf der muslimischen Seite, und wenn auch das nicht zutrifft, so nimmt sich al-Khidr, der Helfer der Muslime in der Not, der Sache seiner Schutzbefohlenen an und bezwingt die gewaltigen Zauberer. Wenn sie bekehrt werden, hört nicht etwa ihre Tätigkeit auf, sondern sie stellen sich mit ihren Fähigkeiten und Kenntnissen der neuen Religion zur Verfügung. Auch der Geisterglaube ist in der *Sira* ausserordentlich stark vertreten. Unendliche Scharen von Djinnen aller Klassen streiten für oder gegen den Islām. Sie stehen in viel engerer Beziehung zu den Menschen, als in der Zeit nach Muḥammeds Auftreten, und machen einen beträchtlichen, wenn nicht den grössten Teil von Saifs Gefolge aus. Wollte man die Stellen, die von Geistern und Zauber handeln oder damit

zusammenhängen, aus der *Sira* ausscheiden, so ließe kaum die Hälfte des Umfangs übrig.

Alles in allem genommen gibt die *Sira Saif b. Dhī Yazan* ein getreues Abbild der muslimisch-ägyptischen Volksseele im Ausgang des Mittelalters und bietet daher eine wertvolle Quelle für die Geschichte des Islām im weitesten Sinne.

*Litteratur*: V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, III, 138 f.; Caussin de Perceval, *Essai sur l'Histoire des Arabes*, I, 146—156; A. v. Kremer, *Über die südarabische Sage* (Leipzig 1866), S. 22 ff., 130 ff.; Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, S. 220—234, 249 f.; *Sirat Saif b. Dhī Yazan*, 17 Teile in 4 Bänden (Kairo 1322): W. Ahlwardt, *Die Handschriftenverzeichnisse der kgl. Bibliothek zu Berlin*, XX. Bd. (= *Verzeichnis der arabischen Handschriften*, VIII. Bd.), 73 ff.; R. Paret, *Sirat Saif ibn Dhī Yazan, ein arabischer Volksroman* (Hannover 1924).

(R. PARET)

SAIF B. OMAR AL-ASADI AL-TAMIMI, arabischer Historiker, der dem *Fihrist* (ed. Flügel, I, 94) zufolge zwei Bücher verfasst hat: *Kitāb al-Futūḥ al-kabir wa 'l-Ridda* und *Kitāb al-Djāmal wa-Masīr 'Aīsha wa-'Alī*. Keines dieser Bücher ist auf uns gekommen. Doch hat al-Ṭabarī den Saif als Hauptgewährsmann für die Zeit der *Ridda* und der ersten Eroberungen benutzt (ed. de Goeje, I, 1794—3255), d. h. von 11—36 der Hidjra. Eine ziemlich ausführliche Beurteilung von Saif's Wert als Geschichtsquelle hat Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 3—7 gegeben. Diese ist Saif nicht günstig. Obwohl er durch den Reichtum seiner Details imponiert, ergibt sich aus einer Vergleichung seiner Daten mit denen der anderen arabischen Historiker einer-, und den christlichen Chronisten andererseits, dass seine irakische Tradition der hidjāsischen gegenüber die weniger zuverlässige ist. Eine durchlaufende kritische Verwertung hat Caetani den Fragmenten des Saif angedeihen lassen; s. *Annali*, Index der Bände III, IV u. V, s. v. Saif b. 'Umar.

*Litteratur* im Artikel; vgl. noch Brockelmann, *GA L*, I, 516.

SAIF AL-DAWLA, ABU 'L-ḤASAN 'ALĪ B. ḤAMDĀN, der bedeutendste Fürst aus dem Ḥamdāniden-geschlecht, Herr von Aleppo, berühmt als Kriegermann, namentlich als Bekämpfer der Griechen, und als Beschützer und Förderer der Litteraten, geboren im Jahre 303 (915/16) oder 301 (913/14). Er war der Enkel Ibn Ḥamdān's, des Besitzers der Festung Mārdin, der sich im Jahre 281 (894/95) gegen den Khalifen al-Mu'tadid empörte. Sein Vater Abu 'l-Haidjā<sup>2</sup> wurde im Jahre 302 (914/15) vom Khalifen al-Mu'tadid mit Mōsul und Mesopotamien belehnt; er bekämpfte 315 (927/28) die Karmāten und rettete Baghdād dadurch, dass er die Brücke von al-Anbār teilweise abbrechen liess. Seine Macht wuchs unter al-Kāhir, bis er in den Wirren in Baghdād umkam, in deren Verlauf dieser Khalife abgesetzt wurde.

Abu 'l-Ḥasan 'Alī erhielt zuerst Wāsiṭ und das dazugehörige Gebiet; sein älterer Bruder bekam Mōsul. Im Jahre 330 (941/42), unter al-Muttaḳī, beteiligten sich die beiden Fürsten an der Ermordung Ibn Rā'iks, der den Titel Emir al-Umarā<sup>2</sup> führte; diese Würde übertrug der Khalife dem Fürsten von Mōsul, dem er den Beinamen Nāṣir al-Dawla gab, während er seinem Bruder 'Alī den

Ehrentitel Saif al-Dawla verlieh. Nāṣir al-Dawla hatte das Amt des Emīr al-Umarā<sup>2</sup> in Baghdād nur 13 Monate inne; es wurde ihm von dem Türken Tūzūn genommen. Die Lage des Khalifats war damals sehr misslich, das Reich in zahlreiche Parteien gespalten. Da sich der Khalife der Vormundung durch Tūzūn entziehen wollte, erbat er sich den Schutz der Ḥamdānidenfürsten und flüchtete mit seinem Harem und seinem ganzen Hof nach Mōsul, von dort dann 332 (943/44) nach al-Raḳḳa. Tūzūn bat ihn unter vielen Freundschaftsbeteuerungen inständig, in seine Hauptstadt zurückzukehren, und der Khalife ging trotz Saif al-Dawla's Warnungen darauf ein. Aber kaum war er in der Nähe von Baghdād angekommen, so liess ihn Tūzūn ergreifen, absetzen und blenden (333 = 944/45). Des Khalifen Aufenthalt bei den Ḥamdānidenfürsten hatte diese ungeheure Summen gekostet.

In demselben Jahre nahm Saif al-Dawla Aleppo einem Statthalter al-Ikḥshid's, des Herrn von Ägypten, weg. Dieser entsandte ein neues Heer unter Kāfūr gegen ihn, auf welches S. in der Nähe von Ḥims stiess; S. belagerte darauf Damaskus, nahm es jedoch nicht. Als al-Ikḥshid im folgenden Jahre (334 = 945/46) in Damaskus gestorben war, kehrte Kāfūr, der schwarze Eunuch, nach Ägypten zurück. Diese Gelegenheit benutzte S., um von neuem auf Damaskus zu marschieren, dessen er sich diesmal bemächtigte. Er rückte gegen Ägypten vor, nahm Ramla, stiess dann aber auf die Ägypter und wurde von ihnen am Jordan geschlagen. Darauf schloss er Frieden mit den Ikḥshididen: der Ḥamdānidenfürst behielt Aleppo, Damaskus verblieb den Ägyptern.

Im Jahre 337 (948/49) überzog S. das Romäerreich mit Krieg, und von diesem Zeitpunkt an bis zu seinem Tode, d. h. fast 20 Jahre lang, verging kaum ein Jahr, in dem er nicht irgendeinen Streifzug gegen die Griechen unternahm oder ihnen irgendeine Schlacht lieferte. In jenem Jahre freilich wurde er geschlagen; die Byzantiner nahmen Mar'ash und metzelten die Einwohner von Ṭarsūs nieder. 339 (950/51) drang er ziemlich weit in das Land der Romäer ein, nahm mehrere Schlösser und machte grosse Beute; aber als er heimziehen wollte, sperrten die Griechen die Engpässe hinter ihm und erlangten ihren Tross und ihre Gefangenen wieder; S. gelang es, sich mit einer kleinen Anzahl Gefährten zu retten (Zug nach al-Maṣṣiṣa). Im Jahre 342 (953/54) marschierte er gegen den Hausmeier Barzos Focas, der ein starkes Heer, in dem sich Russen, Bulgaren und Khazaren befanden, gesammelt hatte, und schlug ihn jenseits von Mar'ash; dabei nahm er seinen Sohn Konstantin gefangen und führte ihn mit nach Aleppo. Als Konstantin in der Gefangenschaft starb, liess Sa'd al-Dawla ihn mit grossem Pomp durch die Christen bestatten. 343 (954/55) schlug S. abermals den Hausmeier in der Nähe des Schlosses al-Ḥadath, welches er wieder aufbaute; drei Jahre später wurde die Feste von neuem zerstört. Im Jahre 347 (958/59) nahmen die Griechen Basilus und Yānis, der Sohn des Tzimiskes, Sumaisā<sup>2</sup> und brachten S. eine grosse Niederlage in der Gegend von Aleppo bei; 1700 muslimische Reiter wurden als Gefangene nach Konstantinopel gebracht.

In jenem Jahre vermittelte S. den Frieden zwischen seinem Bruder Nāṣir al-Dawla und den Būyiden, die Mōsul genommen hatten. Er verbürgte ihnen die Zahlung eines jährlichen Tributs und



behielt Mosul sowie Rahba und Diyār Rabi'a für seine Familie.

351 (962) rückte der damalige Hausmeier Nikephoros mit 200000 Mann gegen Aleppo vor, und nahe bei der Stadt kam es vor dem Judentor zu einer Schlacht. S. wurde geschlagen und die Stadt genommen, ausser der von den Daileniten verteidigten Zitadelle, die sich hielt. Die Griechen machten 1200 Gefangene, die sie nachher töteten, verheerten das Land und plünderten und zerstörten den ausserhalb der Stadt gelegenen Palast des S.; nach acht Tagen zogen sie ab.

Im folgenden Jahre wurde S. an Hand und Fuss gelähmt; trotzdem kämpfte er weiter gegen die Griechen und schlug sie namentlich in der Nähe von Aleppo, wohin sie 353 (964) zurückgekehrt waren. Im Jahre 355 (966) leitete er einen wichtigen Gefangenensverkauf an den Ufern des Euphrat. 356 (966/67) starb er in Aleppo an Harnverhaltung. Sein Leichnam wurde nach Mai-yāfāriḡin überführt und in der *Turba* seiner Mutter ausserhalb der Stadt bestattet. Er hatte angeordnet, ihm in seinem Sarg einen Mauerstein aus dem Staub, den er von seinen Feldzügen mitgebracht hatte, unter den Kopf zu legen.

Saif al-Dawla war ein Fürst, der stets nach eigenem Ermessen handelte und Ratschläge wenig liebte, dabei aber tapfer, freigebig und beredt. Wie andere Angehörige seines Geschlechts war er Dichter; Abu 'l-Mahāsīn und Ibn Khallikān führen von ihm ein feinsinniges Gedicht auf den Regenbogen an, das uns einen hohen Begriff von seinem Talent gibt. Er umgab sich mit Dichtern und Litteraten, von denen die berühmtesten sind der skeptische Dichter al-Mutanabbī, der zuerst ihn und dann Kāfūr besang, und al-Fārābī, der grosse Philosoph und Musiker, der starb, während er ihn auf einer Reise nach Damaskus begleitete. Der Verfasser des *Kitāb al-Aghānī* widmete ihm das eigenhändig geschriebene Manuskript dieses berühmten Werkes.

*Litteratur:* Die Historiker, besonders Abu 'l-Fidā', ed. Reiske-Adler, II, 492 ff.; Ibn Khallikān, ed. de Slane, S. 507 ff.; Abu 'l-Mahāsīn, ed. Juynboll, II; Johannes von Antiochia, der Fortsetzer des Eutychius, ed. L. Cheikho; B. Carra de Vaux und H. Zayyat, im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Paris 1909); Kamāl al-Dīn, *Zubdat al-Halab min Tārikh Halab*, Übers. von E. Blochet (Paris 1909); Freytag, *Gesch. der Hamdaniden*, in *Z.D.M.G.*, X und XI; Dieterici, *Mutanabbi und Saifuddaula* (Leipzig 1847).

(B. CARRA DE VAUX)

SAIF AL-DAWLA. [Siehe ŠADAKA B. MANŠŪR].

SAIF AL-DĪN BĀKHARZĪ ABU 'L-MA'ĀNĪ

ŠAIKH SAIF AL-DĪN SA'ĪD B. MU'AZZAR, berühmt als Šūfī. Er stammte aus der Umgegend von Bākhaz zwischen Nishāpūr und Herāt (Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 357). Nachdem er seine Studien beendet hatte, schloss er sich in Khwārezm dem grossen Šūfī Nadjm al-Dīn Kubrā an. Dieser veranlasste ihn, seine zweite Klausur (*Arba'in*) zu unterbrechen und sandte ihn nach Bukhārā als *Khalifa*. Bākhazrī nimmt unter den *Khalifa* des Nadjm al-Dīn Kubrā einen bedeutenden Platz ein; er hat lange in Bukhārā gelebt, wo er sehr berühmt wurde und wo er eine grosse Zahl von Schülern um sich sammelte. Er nahm sogar den Beinamen *Shaikh* 'Ālam an. Die Mutter des Mongolenkaisers Mangū Khān, Sirḡūytay Biki (oder Siyur-

khokhataitai Beigi, nach Blochet), gestorben im Monat Dhu 'l-Hidjja 649 (Februar-März 1252; s. *Tārikh-i Dīlhanusha*, in der *G.O. Mem.*, S. 116, II, 256), hatte während der Regierung ihres Sohnes tausend Silber-Bālīsh zum Bau einer *Madrasa* in Bukhārā gestiftet. Mit der Verwaltung dieser Summe hatte sie den Saif al-Dīn Bākhazrī betraut (Howorth, *History of the Mongols*, London 1876, I, 188). Diese Tatsache zeigt, wie berühmt der *Shaikh* schon bei Lebzeiten gewesen ist. Auch einige Anekdoten in den *Nafahāt al-Uns* beweisen, dass ihm von den grossen Männern und Fürsten seiner Zeit Verehrung gezollt worden ist. Sehr bekannte Šufis, wie Khwādja Gharib und Hasan Bulghārī, bezeugten ihm ihre Hochachtung (Kāshif, *Kashahāt 'Am al-Hayat*, türk. Übers., S. 37 f.). Seine mystischen Vierzeiler in persischer Sprache sind bei den Derwischen sehr beliebt. Der Tod des *Shaikhs* erfolgte nach der glaubhaftesten Überlieferung im Jahre 658 (1259/60). Sein Grab befindet sich in Fathābād bei Bukhārā, dem Orte, wo seine *Tekke* gelegen ist. Seine Dichtungen stehen in mehreren handschriftlichen Sammlungen. 51 seiner Vierzeiler sind in der *Z.D.M.G.*, LIX (1905), S. 345—354 von S. Khuda Bakhsh veröffentlicht worden.

Das Kloster des *Shaikhs* in dem Städtchen Fathābād ist Jahrhunderte hindurch berühmt geblieben. Saif al-Dīn's Nachkommen haben dort die *Shaikh*-Würde bekleidet. Ibn Baṭṭūṭa, der die *Tekke* im VIII. Jahrhundert der Hidjra besuchte, fand dort als *Shaikh* einen Enkel des Saif al-Dīn, Yahyā Bākhazrī, vor. Er erzählt, man habe für ihn ein Festmahl veranstaltet, bei dem die vornehmsten Einwohner der Stadt zusammenkamen, und wo ausser dem *Qur'an* und Predigten auch türkische und persische Lieder vorgetragen wurden. Ein persischer Schriftsteller, der Bukhārā im Jahre 1316 d. H. (1898/99) besuchte, berichtet, dass das Grab des *Shaikhs* sowie sein Kloster eine halbe *Farsakh* östlich vom Karshi-Tor liegen [s. d. Art. BUKHĀRĀ]. Die *Tekke* und das Grabmal seien 788 (1385) auf Anordnung von Timur erbaut und mit wertvollen Fayence-Kacheln geschmückt worden; später seien diese Kacheln abgerissen und verkauft worden. Er fügt hinzu, dass die Nachkommen des *Shaikhs*, ebenso wie der Kalligraph Mir 'Ali, dort beerdigt seien. Die Überlieferung der Yasawī, nach welcher Saif al-Dīn Bākhazrī zu den Schülern von Akmed Yasawī gehört haben soll, wird durch die geschichtlichen Tatsachen widerlegt.

*Litteratur:* *Tārikh-i guzida* (Gibb. Mem. Series, Bd. XIV), S. 791; *Djāmī, Nafahāt al-Uns* (Calcutta 1858), S. 495 (türk. Übers. S. 489); Khwāndemir, *Ḥabīb al-Siyar* (Bombay 1857), I, 36; Hidayet, *Kiyād al-Arifin*; Mawlinā Ghulam Sarwar Jahawir, *Khasinat al-Ashyā* (Cawnpore 1902), II; Hādjdji Mirzā Ma'sūm, *Tārikh al-Hakāik* (Tehran 1316), II, 153; Ahmed Rāzī, *Haft Iklim* (Hs. in Privatbesitz); Ibn Baṭṭūṭa, ed. Defrémery u. Sanguinetti, III, 27 (türk. Übers., I, 416); Barbier de Meynard, *Dictionnaire de la Perse* (Paris 1861), S. 74; Koprülü Zāde Fu'ād, *Ilk Müteşavvirler* (Konstantinopel 1918), s. Verz. der Eigennamen; Khuda Bakhsh, *Saifuddin Bakhazri*, in *Z.D.M.G.*, LIX (1905), S. 345—354.

(KOPRULU ZADE FU'AD)

SAIF AL-DĪN GHĀZĪ. [Siehe GHĀZĪ].

SAIFĪ, Mawlānā, aus Bukhārā, auch unter dem

Beinamen 'Arūdī, „der Metriker“, bekannt, nach seinem Werk *Arūd-i Sūfi*. Von seinem Leben ist wenig bekannt, ausser dass er viele Jahre lang in Herat am Hofe der Timuriden Sultan Abu Sa'id (1450–1469), des Urenkels von Timur und Grossvaters von Babur, und Abu 'l-Ghāzī Sultān Husain Mirza (1473–1506), des Urenkels von Timurs zweitem Sohne 'Omar Shaikh Mirzā, lebte. Als Dichter war er unbedeutend, und seine Gedichte sind trivial. Sein Ruhm beruht auf seinem Werk *'Arūd-i Saifi*, ed. Blochmann, Calcutta 1867 („Saifis Prosodie“), das auch unter den Namen *'Arūd-i kāfiya* („Die ausreichende Prosodie“) und *Mizān al-Ash'ār* („Der Gedichtmesser“) bekannt ist. Wie er uns erzählt, hat er es geschrieben, um dem Mangel an einem Werk abzuheilen über eine Kunst, die ein Lieblingsthema in den Erörterungen zwischen ihm und seinen Freunden war. Der Dichter Djāmi hatte schon über diesen Gegenstand geschrieben, aber Saifis Werk ist das umfassendere und ausführlichere von den beiden und ist eines der besten Werke über persische Prosodie, die wir haben. Saifi starb im Jahre 1504.

SAIFI war auch der *Takhalluṣ* oder Schriftstellername eines Dichters aus Nishāpūr, des Lobredners von Takash Khān Khwārezm Shāh.

*Litteratur*: Dawlatshāh, *Tadhkirat al-Shu'arā'*, ed. E. G. Browne (London 1901); Luṭf 'Alī b. Ākā Khān, *Ateshkade*, Hss.; Hādjdjī Khalifa, *Kashf al-Zunūn*, ed. Flügel, III, 419; Rieu, *Cat. of the Persian Manuscr. in the Brit. Museum*, II, 525<sup>b</sup>. (T. W. HAIG)

ŠAIHĀN, einer der grösseren Gebirgsströme im Südosten Kleinasien, der Saros der Alten. Er entspringt auf dem Kōramaz Daghl' unweit Kaišariya (vgl. schon Mehmed Edib, *Manāsik al-Haǧǧī*, Stambul 1232, S. 41; ferner al-Mas'ūdī in *BGA*, VIII, 58, 7 ff., 183, 7 ff.: „bei der Stadt Šaiḥān . . . unfern Malatya“), tritt in die kilikische Ebene von Adana ein, das an seinem Ufer liegt, von wo er, eine Reihe von Flüssen aufnehmend, seinen entschiedenen Lauf zum Meere nimmt, um in mehreren Mündungen (den *capita Sari* der Alten) sich unterhalb Tarsus ins Meer zu ergiessen. Über den Flusslauf, der lange unerforscht war, vgl. Tchihatcheff, *Asie Mineure*, I, 293–299 sowie C. Ritter, *Kleinasien*, II, 133. Der Name S. ist wohl, ebenso wie der Name des Brudersflusses Djaiḥān, eine „willkürliche Übertragung“ (vgl. Nöldeke in *ZDMG*, XLIV, 700) oder Angleichung der islamischen Namen der beiden mittelasiatischen Ströme Oxus und Jaxartes. Der S. galt als einer der Paradiesflüsse (vgl. al-Mas'ūdī, *Ausg.* Paris, II, 358 f., *BGA*, VIII, 295; Yāqūt, I, 179, II, 82, IV, 558, 579; al-Iṣṭakhri, *BGA*, I, 63, 64; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 122; al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 165, 166, 168), und war unter den Umayyaden einer der Grenzströme gegen das Rhomäerreich, wo während der arabischen Eroberungskriege die Gefangenenausgelöst wurden. Berühmt war die Brücke über den S. zwischen al-Maššīsa und Adana, Džisr al-Walid genannt, die aus der Zeit Justinians stammt und 125 (743) sowie 225 (840) angeblich wurde (vgl. G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 131 f.). Im übrigen vgl. den Artikel DJAIHĀN.

*Litteratur*: Abu 'l-Fida, *Takwīm al-Buladān*, ed. Reinaud, S. 50; al-Dimashki, *Nukhbāt al-Dahr*, ed. Mehren, S. 107, 214 (wichtig); Ibn Roste, *BGA*, VII, 91, 5 ff.; Ibn Khordādhbeh, *BGA*, VI, 170. — al-Hamadani, *BGA*,

V, 63, 64, 95, 116; Yāqūt, *Mu'djam* (ed. Wüstenfeld), I, 179 (Adana) und III, 209 f.; Hādjdjī Khalifa, *Djihannumā*, S. 601, 15; Mehmed 'Ashik, *Manāzīr al-'Arwālim*, Wiener Hs. Mixt. 314. Bl. 172<sup>v</sup>, 11. (Vorlage für H. Khalifa) sowie Bl. 70<sup>v</sup> (nach Abu 'l-Fida); Ewliyā Čelebi, *Siyāhetnāme*, III, 41 (mehr im IX., ungedruckten Bande); 'Alī, *Kunh al-Akhbār*, I, 109; Cedrenus (ed. Bonn), II, 362; Procop., *De Bello persico*, B. I, § 17 (ed. Bonn, I, 84); ders., *De Aedificiis*, B. V, § 5 (ed. Bonn, III, 319); Theophanes (ed. Classen, Bonn 1839–41), I, 482; *Stadiasm. maris magni* (ed. C. Müller), S. 481; G. Tafel u. G. M. Thomas, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig* (Wien 1856), I, 376; W. Ainsworth im *J. R. G. S.*, X, 513; Fr. Beaufort, *Kusanmania* (London 1818), S. 266, 271 (über die Mündung; vgl. dazu *Geogr. Journal*, 1903, S. 410); Chesney im *J. R. G. S.*, VII (1837), S. 414 sowie W. Ainsworth, ebendort, VIII, S. 185 ff.; Chesney, *The Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris* (London 1850), I, 298–299; Ch. Texier, *Voyages*, II, 40–44; Ritter, *Kleinasien*, I, 15, 16, 62, II, 133 (*Die Erdkunde*, XVIII, XIX); Ern. Chantre, *Mission en Cappadoce* (Paris 1898), passim; *MFO Beyrouth*, III/1 (1908), S. 459, V (1911), S. 285; H. Grothe, *Meine Vorderasienexpedition* (Leipzig 1911–12), II, 105 ff. u. s. Reg.; ders., *Geogr. Charakterbilder* (Leipzig 1909), Nr. 4–44; A. v. Kremer, *Beiträge zur Geographie des nördl. Syriens* (Wien 1852), S. 18 ff.; F. X. Schaffer, *Cilicia* (Gotha 1903; Erg.-Heft Nr. 141 zu *Petermann's Mitteilungen*). — Über den Saros der Alten vgl. Ruge bei Pauly-Wissowa, *Real-Enzykl.*, II/II (1921), S. 34, wo die klassischen Schriftsteller angeführt werden. (F. BABINGER)

ŠAIHŪN. [Siehe SIR DARYA].

ŠAIMARA. [Siehe SEJMERRE].

ŠAIN-KALĒ, kleine Stadt und Bezirk im südlichen Ādharbaidjān, am rechten Ufer des Djaghātū. Im Süden geht der Bezirk etwas über den Sārukfluss, einen rechten Nebenfluss des Djaghātū, hinaus. Im Norden grenzt er an den Bezirk Adjari, im Osten an die Provinz Khamse. Der erste Bestandteil des Namens kommt vom mongolischen *sain*, „gut“, her. Der Bezirk wird hauptsächlich von dem türkischen Stamme der Afšhar bewohnt; ein Teil derselben musste jedoch nach Urmia auswandern, um dem Stamm Čardawrt (Čardowli) aus Lüristan Platz zu machen (Bezirk Čardawr, am Šedmere oder Seimerre), den Faṭh 'Alī Shāh am Anfang des XIX. Jahrhunderts aus Širāz kommen liess. Das Oberhaupt der Čardowli wohnt in Maḥmūdīk und hat etwa 5000 Mann unter sich. Die Stadt Šain-KalĒ hat 2500–3000 Einwohner und einen kleinen Basar. Im Jahre 1830 wurde sie durch den Kurdenanfall unter Shaikh 'Ubaid Allāh zerstört. Früher war S.-K. Sitz einer persischen Garnison und sperrte den Zugang nach Ādharbaidjān durch das Djaghātū-Tal. Auf dem Gebiet der Afšhar von S.-K. liegen die von Ker Porter (*Travels*, II, 538–52; Ritter, IX, 816) beschriebenen Grotten von Kereftū, in denen sich eine griechische Inschrift befindet, sowie die Stätte von Takhti Sulaimān (dem alten Gazaka, al-Shiz der Araber; vgl. Marquart, *Erānsahr*, S. 108). Bekannt ist auch der See Čamlī-Göl (beim Dorfe Bäderli) mit einer schwimmenden Insel. Ein Teil der Afšhar gehört zur Sekte der Ahl-i Ḥaḳḳ (s.



oben d. Art. ALĪ ILĀHĪ), deren örtliche Oberhäupter zu Bents Zeit in Nazar-Bābā und Gendjābād wohnten (vgl. V. Minorsky, *Notes sur la secte des Ahli Haqq*, in *RM*, XL-XLI, 1920, S. 53, 76).

Dieses S.-K. ist nicht zu verwechseln mit einer anderen, gleichnamigen Festung am Abharfluss, ö. von Sultāniye, die im XIV. Jahrhundert von Mustawfi erwähnt wird; s. Le Strange, *The Lands of the East. Caliph.*, S. 222.

*Litteratur*: H. Rawlinson, *JRGS*, X (1841), S. 40; H. Schindler, *ZG Erdk. Berl.*, XVIII (1883), S. 327; Th. Bent, *Scotch Geogr. Magazine* (1890), S. 91; A. F. Stahl, in *Petermanns Mitteilungen*, 1905, S. 33 (mit einer Karte des Bezirks und Angabe seiner Bodenschätze); Jackson, *Persia Past and Present*, S. 121 ff.

(V. MINORSKY)

SAĪR. [Siehe NĀR].

SAI'ŪN (Sē'ūn, Seyōn Sēwūn, Sēōn), Stadt in Ḥaḍramūt in Südarabien, am Abhange des gleichnamigen Berges, 4 Reitstunden von Shibām entfernt, auf der rechten Seite des Wādī Masila. Die Stadt liegt mitten in üppiger Vegetation, weit und breit sind Palmengärten und wohlbestellte Felder mit *Ze'ām* und Weizen zu sehen. Die Stadt ist mit einer Mauer umgeben, dicht besiedelt und hat etwa 4500 Einwohner. Die Strassen sind breit und reinlich. Auch innerhalb der Stadt sind Felder und Palmengärten, meist Stiftungseigentum der Moscheen, deren es nicht weniger als 300 in der Stadt geben soll. Die schönsten wurden von Saiyidfamilien errichtet, nach denen sie auch benannt sind. So die Moschee des Ḥabīb 'Abd Allāh Saḳḳāf mit schöner Kuppel und hübschem, sorgfältig getünchtem Minaret, mit einem Friedhof und einem ummauerten Garten von Palmen und Dömbäumen. Im gleichen Stil ist die Moschee Ṭāḥā gehalten, zu der gleichfalls ein Garten gehört. Von den anderen Moscheen ist die Maḥḥūr genannte mit hübschem, durchbrochenem Minaret und die al-Riyād des Ḥabīb 'Alī al-Ḥabashī Bā 'Alawī erwähnenswert. Der Heilige ist übrigens ausserordentlich gastlich und soll einmal im Jahr nicht weniger als 6000 Personen bewirten. Er hat hier auch der islamischen Wissenschaft eine neue Stätte eröffnet, die sogar die alte, berühmte Schule von Ṭarīm überflügelte. Jeder arme Student erhält hier kostenlos Quartier und Verpflegung. Von allen möglichen Seiten, besonders von Java und Indien, laufen Unterstützungen für diese Schule ein, die 'Alī auf eigene Kosten erbaut und zunächst auch selbst erhalten hat. Heute geniesst sie grosses Ansehen weit und breit. Der Palast des Sultans liegt auf einer Erhöhung, von einer Mauer mit vorspringenden *Kūb's* umgeben und von runden Türmen flankiert, das Dach von 3 Aussichtswarten gekrönt. Unmittelbar daneben liegt die Hauptmoschee und der Basar.

*Litteratur*: C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 288; J. R. Wellsted, *Reisen in Arabien*, II (Halle 1842), 338; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII/1 (Berlin 1846), 618; M. J. de Goeje, *Hadhrumaut in Rev. Colon. Intern.*, II (1886), 110; L. Hirsch, *Reisen in Süd-Arabien, Maḥra-Land und Hadramūt* (Leiden 1897), S. 211 f.; C. Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, I (Leiden 1901), 90, 451; C. Snouck Hurgronje, *Zur Dichtkunst der Bā Atwah in Ḥaḍramūt* (Nöldeke-Festschrift, I, 97, Anm.).

(ADOLF GROHMANN)

SAIYID (A; Pl. *Sāda*), ein Fürst, Herr, Oberhaupt oder Besitzer; jemand, der durch seine persönlichen Eigenschaften, seinen Besitz oder seine Geburt hervorragt. In diesem letzten Sinne wird es überall in der muslimischen Welt fast ausschliesslich von den Nachkommen Muḥammed's gebraucht [siehe den Art. *SHARĪF*]. Das Wort kommt nur zweimal im Korān vor, wo es einmal (III, 34) mit Bezug auf Johannes den Täufer und einmal (XII, 25) von dem Gatten der Zulaikḥā' gebraucht wird. Von den Arabern wird es nicht nur auf Menschen angewendet, sondern auch auf die *Djinn*, auf Tiere und auf leblose Gegenstände. Ein Vers bezieht sich auf „*Djinn*, welche nachts aufwachen und ihr Oberhaupt (*Saiyid*) herbeirufen“; der wilde Esel wird „der Saiyid seines Weibchens“ genannt, und al-Zaḍjdād nennt den Korān *Saiyid al-Kalām*, „das Vorbild der Sprache“. Für die Anwendung des Wortes Saiyid (bzw. des daraus entstandenen *Sid*) auf Nichtmuslime bietet Rodrigo Diaz, „El Cid Campeador“, das bestbekannte Beispiel. Aber wegen *Sid*, *Sidī* usw. vgl. den Art. *SĪD*.

*Litteratur*: E. W. Lane, *Lexicon*, u. d. W. (T. W. HAIG)

AL-SAIYID AL-HIMYARĪ, ABU ḤAŠHIM ISMĀ'ĪL B. MUHAMMED B. YAZĪD B. RABĪ' A. B. MUFARRIGH (n. a. RABĪ' A. MUFARRIGH), arabischer Dichter, geb. i. J. 105 (723) zu Baṣra, entstammte einer Familie, die sich zu den Ibāditen [s. d.] bekannte, wandte sich aber schon in früher Jugend dank göttlicher Gnade, wie er sich rühmte, dem *shī'iti*-schen Bekenntnis zu. Er hielt sich zur Sekte der Kaisāniya [s. d.], erwartete aber nicht nur mit dieser die Wiederkehr ihres Imāms, des Muḥammed b. al-Ḥanafīya, sondern vertrat allgemein die Lehre von der Seelenwanderung, u. zw. in beiden Formen, dem Glauben an die *Raḍā'a*, die Wiederkehr in menschlicher Gestalt, und das *Tanāsukḥ*, die Verwandlung in Tiergestalt; er gab sich selbst für eine Wiederverkörperung des Propheten Jonas aus. Seine religiös-politische Gesinnung veranlasste ihn, von Baṣra nach Kūfa überzusiedeln, hinderte ihn aber nicht, nach dem Aufkommen der 'Abbāsiden auch diesen poetische Huldigungen darzubringen. Insbesondere erfreute er sich der Gunst des Manṣūr. Doch stellte er seine Kunst auch in den Dienst von Provinzialstatthaltern, wie z. B. des Abū Budjair in al-Aḥwāz. — Die dichterische Begabung war in seiner Familie erblich; schon sein Grossvater Yazīd war ein gefürchteter Satiriker gewesen, der den Statthalter Ziyād mit seinem Spotte verfolgt hatte. Er selbst zeichnete sich nicht nur durch grosse Fruchtbarkeit aus (mehr als 1000 Kaṣiden von ihm sollen bei den Banū Ḥāshim im Umlauf gewesen sein), sondern auch durch besondere Anmut der Sprache; wie Abū 'l-Atāhiya vermied er es, seine Gedichte mit fremdartigem Wortschatz aufzuputzen, strebte vielmehr nach Allgemeinverständlichkeit. Er wird neben jenem und neben al-Baḥshār zu den hervorragendsten unter den neueren Dichtern gerechnet; nur die Besonderheit seiner religiös-politischen Anschauungen hinderte die weitere Verbreitung seiner Poesien, von denen uns denn auch kein Diwān erhalten ist. Er starb in Wāsiṭ i. J. 173 (789).

*Litteratur*: Abū 'l-Faradj al-Iṣbahānī, *Kiṭāb al-Aghānī*, VIII, 1. Ausg. 1—31, 2. Ausg. 2—29; Ibn Shākir, *Fawāṭ al-Wafayāt* (Kairo 1299), S. 119; al-Shahrastānī, *Kiṭāb al-Milal wa 'l-Nihāl* (ed. Cureton), S. 111; 'Abd al-Kāhīr al-Baghḍādī, *al-Farḳ bainā 'l-Firaḳ* (Kairo 1328),

S. 30; Barbier de Meynard, im *J. A.*, Serie 7, Teil IV, S. 159—258; H. Banning, *Muḥammad Ibn al-Ḥanafiya* (Erlangen 1909), S. 50; I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites* (New Haven 1909), S. 179. (BROCKELMANN)

AL-**SAK**, das Bein, der Schenkel, kommt in der arabischen Geometrie in mehrfacher Bedeutung vor: 1.) kann *Sāk* die Kathete eines rechtwinkligen Dreiecks bezeichnen; 2.) den Schenkel eines gleichschenkeligen Dreiecks. So heisst es z.B. bei al-Būnī *al-Ḥanūn al-Mas'ūdī*, 3. *Makāla*, 1. Kap.: *Muḥallath HBC al-mutasawwī saḥai HB*, HC; 3.) kann *Sāk* den Fuss oder das Bein des Kreiszirkels bedeuten und steht dann gleichbedeutend mit *Riḡl* (Fuss). Dies beweist folgender Text: „Und du setzest seinen (des Zirkels) Fuss auf die Spur der Wand, die (der Mittagslinie) genähert ist, und das (diese Zirkelöffnung) ist der Bogen des *Inḥirāf*. Spanne diesen Bogen in der Weise in den Zirkel, dass das eine seiner Beine in einen, das andere im anderen Ende des Winkels (Bogens) steht“ (Muḥ. Sibṭ al-Māridīnī [† 1495 Kairo], „Über die Berechnung von Tafeln zur Konstruktion der Muḥarīfāt“ [geneigten Sonnenuhren], Hs. Oxford, Bodl. Or. 434, fol. 26, 7). 4.) Der westarabische Astronom Abu 'l-Ḥasan 'Alī al-Marrākūshī († ca. 1260 in Marokko) spricht in seinem *Diyāmī al-Mabādī wa 'l-Ḡhāyāt* (übersetzt von J. J. Sédillot und veröffentlicht von L. Am. Sédillot unter dem Titel: *Traité des instruments astronomiques des Arabes*, Paris 1834/35, S. 446) von einem *Sāk al-Djārāda* (Heuschreckenbein) und bezeichnet damit eine von einem Zylindermantel in die Ebene ausgerollte Stundenlinie, deren ebener Verlauf mit der Gestalt des Heuschreckenbeins eine gewisse Ähnlichkeit hat. 5.) Auch in Sternbildern kommt das Wort *Sāk* vor, um einen Stern zu bezeichnen, der im Bein eines Tieres (oder Menschen) steht, z.B. *Sāk al-'Uwā* (♄ Bootes), *Sāk Pāi* = Ophiuchus 20, *Sāk 'l-Asad* (die Schienbeine des Löwen = Arktur und Spica). (C. SCHOY)

**ṢAKĀLIBA** (A.), Slaven. Der Ausdruck *Ṣakāliba* (im Singular *Ṣaklab*, *Ṣaklabī* und *Ṣiklābī*, sämtlich auch mit *S* statt *Ṣ*) bezeichnet bei den arabischen Geographen des Mittelalters gewöhnlich die Völkerschaften verschiedener Herkunft, die das an das Land der *Khazaren* angrenzende Gebiet zwischen Konstantinopel und dem Land der *Bulgharen* bewohnten. Vgl. die Artt. *BULGHĀR*, *KHĀZAR* und *SLAVEN*.

Die Slaven von al-Andalus. — Im muslimischen Spanien ist das Wort in seiner Pluralform sehr früh als zusammenfassende Bezeichnung für die ausländische Leibwache der umayyadischen *Khalifen* von Cordova bezeugt. Ursprünglich wurde es auf all die Gefangenen angewandt, die die germanischen Heere von ihren Kriegszügen gegen die Slaven heimbrachten und die sie dann an die Muslime von al-Andalus verkauften. Aber schon zur Zeit des Reisenden Ibn Ḥawkal bezeichnete man in Spanien alle diejenigen fremden Sklaven als „Slaven“, die ins Heer eingestellt waren oder am Hofe verschiedene Palast- oder Haremsämter innehatten. Der Geograph gibt ausdrücklich an, dass zu der Zeit, als er die iberische Halbinsel bereiste, die dortigen „Slaven“ nicht nur aus dem Küstengebiet des Schwarzen Meeres stammten, sondern auch aus Calabrien, der Lombardei, dem Land der Franken und aus Galizien. Offenbar rührten sie zu einem beträchtlichen Teil von

den Handstreichen her, die die maghribinischen und andalusischen Piraten an den europäischen Mittelmeerküsten verübten. Mit denjenigen, die zur Bewachung der *Ḥarīm* ausersehen waren, trieben jüdische Kaufleute einen besonderen Handel, die vor allem in Frankreich und besonders in Verdun bedeutende „Eunuchenfabriken“ hatten, um einen Ausdruck Dozys zu gebrauchen. Die meisten von diesen Gefangenen waren noch jung, wenn sie in Andalusien ankamen; schnell gewöhnten sie sich daran, arabisch zu sprechen, und wurden Muslime.

Ihre Zahl wurde bald sehr hoch. Nach dem Bericht al-Maḥḳarī's ergab ihre Zählung in der Hauptstadt unter der Regierung 'Abd al-Raḥmān's III. nacheinander die Ziffern 3750, 6087 und 13750. Trotz ihres Sklavenstandes spielten sie zu jener Zeit oft eine bedeutende Rolle in der Gesellschaft. Einige gelangten zu Reichtum, bisweilen zum Erwerb sehr ausgedehnter Ländereien und sogar dahin, dass sie selber Sklaven besaßen. Im Kontakt mit der glänzenden andalusischen Kultur verfeinerten sie sich; man zählte unter ihnen Litteraten von Bedeutung, Dichter und Bibliophilen; einer von ihnen, Ḥabīb al-Ṣiklābī, soll nach Ibn al-Abbār und al-Maḥḳarī unter der Regierung Hishām's II. ein ganzes Buch verfasst haben, das die Verdienste dieser slavischen Litteraten von Andalusien zum Gegenstand hatte: es nannte sich *Kitāb al-Istighār wa 'l-Muḥālaba 'alā man ankara Faḍā'il al-Ṣakāliba*.

Wie einst die Prätorianer im römischen Imperium, wie später die 'Abid im sherifischen Marokko, wurden die spanischen Sklaven in dem Masse, wie ihre Zahl stieg und ihre Stellung in der andalusischen Gesellschaft sich hob, dazu berufen, eine hervorragende politische Rolle zu spielen. Unter der Regierung 'Abd al-Raḥmān's III. gelangten sie wohl zum ersten Mal zu hohen staatlichen Zivilämtern, ja sogar zu militärischen Kommandostellen. Der *Khalīfa* bediente sich ihrer, um den Einfluss auszugleichen und zu bekämpfen, den die arabische Aristokratie in seinem Reiche behalten hatte. Er scheute sogar, trotz der Unzufriedenheit seiner Umgebung, nicht davor zurück, dem Slaven *Nadīda* im Jahre 939 das Kommando in dem Feldzuge gegen den König von Leon anzuvertrauen, einem Feldzuge, der übrigens mit den Niederlagen von Simanca und Alhameda und der Verfolgung der muslimischen Armee durch die Truppen Ramiro's II. und seiner navarresischen Verbündeten unglücklich endete.

Der Nachfolger 'Abd al-Raḥmān's III., al-Ḥakam II., liess die Slaven in seinem Reiche keine geringere Rolle spielen, und seine Nachsicht gegen ihr immer anmassenderes oder gar unverschämtes Auftreten setzt die Geschichtsschreiber der Regierung dieses erleuchteten Fürsten immer wieder in Erstaunen. Bei seinem Tode fühlten die Slaven sich als Herren der Lage. Nach dem *Bayān al-muḥḳarib* waren sie damals im Palaste mehr als tausend Eunuchen, und in Cordova stand ein Corps von *Ṣakāliba*-Garden zur beliebigen Verfügung zweier sehr beachtenswerter Persönlichkeiten, des *Fā'ik al-Nizāmī*, Grossmeisters der Kleiderkammer, und seiner rechten Hand, des *Djāwḍhar*, Grossgoldschmiedes und Grossfalkners. Diese beiden slavischen Eunuchen hielten den Tod al-Ḥakams geheim und versuchten, sich der Proklamation des Kronprinzen, der noch ein Kind war, zu widersetzen; sie fanden aber überlegene Gegner in den Ministern al-Muḥaffī und Ibn Abī 'Amir.



deren Popularität durch ein strenges Vorgehen gegen sie nur gewinnen konnte.

Es würde zu weit führen, hier im einzelnen die Rolle der Slaven während der ganzen Zeit des Verfalls des umaiyadischen Khalifats von Cordova zu schildern: man findet sie da als Teilnehmer an allen Komplotten, die in Cordova oder im übrigen Andalusien angezettelt wurden, manchmal siegreich, manchmal den Kürzeren ziehend, aber immer gleich unternehmungslustig und entschlossen, ehrgeizig und herrschsüchtig. Besondere Erwähnung verdient der Eunuche Khairān, der zu Beginn des XI. Jahrhunderts n. Chr. der Führer der slavischen Partei in der Hauptstadt war.

Für die Zeit nach dem Khalifat von Cordova geben die arabischen Historiker viel weniger Einzelheiten über die politische und soziale Rolle, die die Slaven in Andalusien spielten; wahrscheinlich gingen diese, nachdem sie seit mehreren Generationen Muslime waren, allmählich in der übrigen Bevölkerung auf und büssten zugleich mit der Erinnerung an ihre fremde Herkunft die Bedeutung ein, die sie sich zur Zeit des Niedergangs der spanischen Umayyaden zu verschaffen gewusst hatten.

*Litteratur:* Über die Slaven des Orients: B. G. A., passim; al-Mas'ūdī, *Murūd al-Dhahab* (Pariser Ausgabe), Index; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, unter *Şakāliba*. — Über die Slaven in Spanien: Ibn al-Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, S. 276 ff.; Übers. von Fagnan, II, 430 ff. u. passim; al-Maqqārī, *Nafḥ al-Zib* (*Analektes*, I, 88, 92, II, 57); Ibn al-Abbār, *Takmilat al-Şila*, ed. Codera, N<sup>o</sup>. 89; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, III, hauptsächlich S. 59—62; F. Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigos-españoles* (Madrid 1898), S. 114—116. (E. LEVI-PROVENÇAL)  
**ŞAKĀR.** [Siehe AL-NĀR].

**ŞAKĀRYA** (auch ŞAKĀRYA geschrieben), Fluss in Kleinasien. Er entspringt bei Bayāt, nordöstlich von Āfiyūn Kara Ḥişār. Mit einer Wendung nach Osten tritt er in das Wilāyet Angora ein, in welchem er seinen Lauf bis oberhalb von Čahmak fortsetzt. Von links her nimmt er unterwegs den Saiyid Ghāzī Şū sowie einige andere Zuflüsse auf. Als dann wendet er sich wieder gegen Norden und beschreibt einen Bogen um Siwri Ḥişār. In diesem Teil seines Laufes empfängt er von rechts her den von Angora kommenden Engürü Şūyu und nur wenig weiter oberhalb von der entgegengesetzten Seite her den Pursak. Etwas weiter südlich befindet sich die Bahnbrücke der Linie Eski Shehir-Angora. Etwas weiter nördlich, empfängt der Şakārya von rechts her den Kirmir Şū, wendet sich darauf bei Lefke mit einem scharfen Knie nach Westen und durchfließt die Wilāyets Kutahia und Khudāwendigār. Bei Lefke nimmt der Şakārya von links den von Bursa (Brussa) kommenden Gök Şū auf. Hinter Lefke wendet er sich scharf nach Norden und tritt in der Nähe von Mekedje, nachdem er bis dahin 410 km durchlaufen hat, in den Sandjak Izmid ein. Hier beginnt der fruchtbarste Teil des Şakārya-Tales, wo in reichem Masse Baumwolle, Getreide, Gemüse und Wein gebaut und Seidenraupen gezüchtet werden. In der Folge durchfließt er in nordöstlicher Richtung die Kažās Geiwe, Ada Bāzār und Kaṇdere, um sich bei Indjirli ins Schwarze Meer zu ergießen. Die Länge des Stromlaufes im Sandjak Izmid beträgt 110 km. Bei Adar Bāzār nimmt er rechts den von

Kastamuni kommenden Mudirni Şū und von links den Čarkh Şū, den Abfluss des Şabandja-Sees, auf. Zwei km nördlich von Geiwe befindet sich eine vom Sultan Bāyezid I. erbaute Brücke mit sechs Bogen, und bei Lefke erwähnt Ewliyā Čelebi gleichfalls eine bewundernswerte Holzbrücke (III, 11). Die Eisenbahn überschreitet zwischen Izmid und Biledjik den Fluss an vier Stellen.

Der Şakārya ist der alte Sangarius (s. Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie*, 2. Reihe, I, Kol. 2269). Seit der byzantinischen Zeit hat er seinen Lauf geändert, was durch die grosse Brücke bewiesen wird, die Justinian 561 über den Fluss schlagen liess. Die Brücke — sie heisst heute Besh Köprü, im Altertum Pentegephyra oder Pontogephyra (s. Ramsay, *The historical Geography of Asia Minor*, London 1890, S. 214 f.) — befindet sich 3 km von Ada Bāzār; heutzutage fliesst der Fluss nicht mehr unter den Bogen dieses Bauwerks hindurch.

Der Şakārya ist nicht schiffbar; nur sein Unterlauf dient dazu, Holz aus den benachbarten dichten Wäldern ins Schwarze Meer zu schaffen. In vorgeschichtlichen Zeiten ergoss er sich westwärts ins Marmara-Meer; Spuren dieses alten Laufes sind noch der See von Şabandja und der Golf von Izmid. Im Jahre 909 (1503) hatte Sultan Selim I. den Plan gefasst, die alte Verbindung zwischen dem Şakārya, dem See (dessen Spiegel etwas höher liegt, als der des Flusses) und dem Golf wieder herzustellen, um den Transport des zum Flottenbau nötigen Holzes nach der Hauptstadt zu erleichtern. Nachdem er sich durch einen Bericht Sachverständiger von der Ausführbarkeit des Planes überzeugt hatte, gab er den Befehl, ihn auszuführen. Aber die Gegner des Projekts wussten es durch Bestechung (*Kışwet*) zu vereiteln (Ḥādīdjī Khāifa, *Djihānnūmā*, Konstantinopel 1145, S. 660).

Zur Zeit 'Othmān's bildete der Şakārya eine Weile die Grenze seines Gebietes nach Westen und Süden. Er musste bei seinen Eroberungszügen den Fluss überschreiten (z. B. zur Eroberung von Aḳ Ḥişār im Jahre 1308, Āshīk Paşa Zāde, *Tārikḥ*, Konstantinopel 1332, S. 12, 24). Seitdem hat der Şakārya in der osmanischen Geschichte keine sehr erhebliche Rolle mehr gespielt bis zu der berühmten Schlacht am Şakārya 24. August bis 10. September 1921. Hier wurde die letzte grosse Anstrengung der hellenischen Armee, Angora zu erreichen, vereitelt. Durch den Gegenstoss am 10. September wurden die Griechen auf das Westufer des Şakārya zurückgeworfen und gezwungen, sich auf die Linie Eski Shehir-Afiyūn Kara Ḥişār zurückzuziehen. Im August 1922 war das türkische Heer am Şakārya ein zweites Mal siegreich; dies war der Anfang der türkischen Offensive, welche mit der Wiedereroberung ganz Anatoliens endete.

*Litteratur:* V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, IV (Paris 1894), S. 329 ff.; Sāmi, *Kā-mūs al-A'lām*, IV, 2584; E. Banse, *Die Türkei*<sup>3</sup> (Braunschweig 1919), S. 77, 79; Ch. Texier, *Description de l'Asie Mineure* (Paris 1849), I, 56 ff.; Berthe Georges Gaulis, *Angora, Constantinople, Londres* (Paris [1922]), S. 89—98; die geographische Litteratur bei Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft*, 2. Reihe, I, Kol. 2269. (J. H. KRAMERS)  
**AL-ŞAKHRA.** [Siehe KUBBAT AL-ŞAKHRA].

**AL-SAKĪNA** (A.) ein aus dem Hebräischen (*Shekinā*) übernommenes Lehnwort, das dort die An-

wesenheit Gottes bedeutet, u.zw. in rein geistigem Sinne, zuweilen verdeutlicht durch ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen wie Feuer, Wolke oder Licht. — Muhammed war sich über die wahre Bedeutung dieses Wortes anscheinend nicht klar, wenn er (Sūra II, 249) sagt, die Sakina habe sich nebst einigen Reliquien in der Heiligen Lade der Israeliten befunden. Möglicherweise verband er mit diesem hebräischen Fremdwort Vorstellungen aus dem heidnischen Dämonenglauben; manche Kor'ān-erklärer geben jedenfalls hierzu eine ganz djinnenmässige Beschreibung der Sakina (vgl. al-Tabarī *Tafsir*, Bulāḡ 1323—29, II, S. 385 f.; merkwürdigerweise beruft sich dabei Wabb b. Munabbih auf eine jüdische Quelle. Weiterhin verwechselt er die Bundeslade mit dem Orakel der Urim we-Tummim). Wo das Wort sonst noch im Kor'ān vorkommt, wird es im allgemeinen von den Erklärern als der subjektive Zustand der Seelenruhe und Sicherheit gedeutet (s. die Kommentare zu IX, 26, 40 und XLVIII, 4, 18, 26). — Hieraus entwickelt sich allmählich eine profane Bedeutung des Wortes: Sakina bezeichnet die Charaktereigenschaft der Ruhe und Würde (z.B. al-Bukhārī, *Bad' al-Khalq*, Bāb 15), und noch weitergehend, einfach: sich ruhig verhalten, z.B. bei der Salāt (al-Bukhārī, *Djum'a*, B. 18) oder bei der Ifāḍa (al-Bukhārī, *Ḥaḍḍ*, B. 94). — Nebenher geht auch ein religiöser Bedeutungswandel, indem allmählich die jüdische Bedeutung des Wortes in den Islām eindringt. So steigt z.B. die Sakina wohlwollend herab, wenn der Kor'ān rezipiert wird (al-Bukhārī, *Faḍā'il al-Kur'ān*, B. 11 und 15). Und so wie im Jüdischen aus der *Sheknā* sich allmählich der *Rūḥ haḳ-Ḳodesh* entwickelt, welcher auf den Propheten ruht, so finden wir auch im islamischen Schrifttum Sakina gelegentlich in der Bedeutung: „Heiliger Geist“ (s. bei Goldziher, S. 194 f.).

*Litteratur:* A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?* (2. Ausg., Leipzig 1902), S. 53 f.; I. Goldziher, *Über den Ausdruck „Sakina“*, in den *Abhandlungen zur arabischen Philologie* (Leiden 1896); ders., *La notion de la sakina chez les Mohamédans* (R.H.R. XXVIII, 1—13). (B. JOEL)

**SAKIZ**, türkischer Name der Insel Chios (aus griechischem *σιος* entstellt) und zugleich Bezeichnung des Mastix (μαστίχη), das allein auf dieser Insel und in vorzüglicher Güte aus der *Pistacia Lentiscus* L. gewonnen wird und im Mittelalter, aber auch noch in neuerer Zeit, besonders im Orient als geschätzte Droge weit verbreitet war. Wie alt die Form Sakiz ist, beweist das Vorkommen dieses Wortes (in appellativer Bedeutung) im Kumanischen und Altürkischen (Houtsma, *Türkisch-Arabisches Glossar*, S. 37) sowie im Persischen (Josaphat Barbaro, *Viaggio in Persia* — a. 1471 —, Venedig 1543, S. 59b: Syo è luogo molto nominato ne la Persia, & in tutte quelle parti & è chiamato Seghex, che vuol dir in nostro idioma mastico; Vullers, *Lexicon pers.-lat.*, s. v. sekiz). Ebenso heisst im Syrischen das Mastix *ḳiyā*, d. i. Chios, nach dem Produktionsgebiete (Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, S. 70). Umgekehrt haben die Araber die Insel nach ihrem bekanntesten Produkte „die Mastixinsel“ (*Djazirāt al-Masṭiki*) genannt; Abu 'l-Fida', *Taḳwīm al-Buldān*, ed. Reinaud, II/1, 268 und al-Dimashḳī, ed. Mehren, S. 228, die ersten arabischen Geographen, die sie erwähnen, kennen sie nur unter diesem Namen.

Im Mittelalter hatte Chios als Station auf dem Seewege der Pilger und Kaufleute nach den östlichen Ländern (Palästina, Syrien, Ägypten) besondere Bedeutung erlangt. Beim Niedergang des byzantinischen Reichs in der zweiten Hälfte des Mittelalters war die reiche Insel den Raubzügen der seldjukischen Kleinfürsten von der gegenüberliegenden Küste Kleinasien ausgesetzt und im J. 1089 gelang es dem Tzachas, Schwiegervater Kılıdġ Arslans I. und Herrn des benachbarten Smyrna, sich vorübergehend dort festzusetzen (Anna Comnena, *Alexias*, VII, K. 8). Im J. 1303 beauftragte der Kaiser die katalanischen Söldner mit dem Schutze der Insel gegen die Einfälle der Türken (Muntaner, *Chronik*, K. 203 u. 206; Pachymeres, ed. Bonn, II, 344, 436). Wenige Jahre später — 1307 oder 1308 — und nachdem inzwischen der Genuese Benedetto Zaccaria die Herrschaft über Chios usurpiert hatte (seit 1304), brandschatzten 30 „türkische“ Schiffe die Insel (Pachymeres, II, 510), und Martino Zaccaria, seit 1314 Nachfolger des Benedetto Zaccaria, hatte schwere Kämpfe mit den Türken zu bestehen; er wurde im J. 1329 von Andronikos III. depossediert, aber schon 1346 setzte sich ein anderer Genuese, der Admiral Simone Vignosi, in den Besitz der Insel, die dann bis zum J. 1566 unter der Herrschaft der Gustiniani, d. i. der Angehörigen der genuesischen „Maone“ von Chios, wie sich die Rechtsnachfolger der Eroberer nannten, verblieben ist. Allerdings waren diese, um sich behaupten zu können, genötigt, den türkischen Teilfürsten in Kleinasien und später den osmanischen Sultanen Tribut zu zahlen und sie gelegentlich mit ihrer Flotte zu unterstützen. Den Aidin-Oghlu zahlten sie jährlich 500 Dukaten und ebensoviel den Šarukhān-Oghlu von Magnesia. Die ersten Berührungen mit den Osmanen waren feindlicher Art: nach der Vertreibung der Kleinfürsten von Aidin, Šarukhān und Monteshe, etwa um das Jahr 1397, sperrte Bāyezid I. die Getreideausfuhr aus Kleinasien nach den Inseln des Archipels und unternahm mit 60 Schiffen einen Zug gegen Chios, auf dem er die Insel mit Feuer und Schwert verwüstete (Dukas, K. XIII). Nach der Einnahme von Smyrna durch Timūr (Dezember 1402) verfehlten die Maonesen nicht, ebenso wie die fränkischen Herren von Lesbos dem Eroberer zu huldigen (Šherif al-Din 'Alī Yezdi, *Zafarnāme*, ed. Calcutta, II, 482; Dukas K. XVII; *Historia del Gran Tamorlan*, Madrid 1782, S. 230). Dem Sultan Mehmed I. und seinem Nachfolger Murād II. stellten sie zur Zwangung des Dġunaid wiederholt (1415 und 1421) ihre Galeeren zur Verfügung; der jährliche Tribut wurde auf 4000 Dukaten festgesetzt. Nach dem Fall von Konstantinopel beeilten sich die Maonesen, Mehmed dem Eroberer zu huldigen; der Sultan liess ihnen ihre Autonomie, erhöhte aber den Tribut auf 6000 Dukaten, und einige Jahre später, aus Anlass eines Zusammenstosses der Insulaner mit dem Flottenführer von Gallipoli, auf 10 000 Dukaten, wozu noch 2000 Dukaten für die Würdenträger der Pforte kamen. Über 100 Jahre konnte die Insel ihre Selbständigkeit bewahren; als sie aber einmal zwei Jahre lang mit dem Tribut im Rückstande geblieben war, wurde dies Versäumnis und der Umstand, dass sie entlaufenen Christensklaven als Asyl diente, zum Vorwande für Sanktionen genommen; am Osterfeste 1566 landete der Admiral Piāle Pasha unversehens auf der Insel und nahm ohne Kampf Besitz von ihr; die Kirchen in Kastro wurden zerstört oder in



Moscheen verwandelt und die genuesischen Primaten ins Elend abgeführt; angeblich hatte die mit der frankischen Herrschaft unzufriedene griechische Bevölkerung die Türken herbeigerufen. Auf Verwendung des französischen Botschafters erhielten die Verbannten nach mehreren Jahren die Erlaubnis zur Rückkehr, auch wurde der Insel eine beschränkte Selbstverwaltung zugestanden (Hādjdī Khalifa, *Tuhfat al-Kibār*, S. 37<sup>b</sup> f.; Leunclavius, *Annales*, S. 110 f.; Gerlach, *Tage-Buch*, S. 50, 123; Zinkeisen, *Gesch. des Osm. Reichs*, II, 900 ff.). Sehr üble Folgen, namentlich für die frankischen Einwohner, hatte der verunglückte Handstreich des Virginio Orsino, Duca di Bracciano, der im April 1599 mit 5 toskanischen Galeeren in Kastro landete, aber schon nach wenigen Stunden einen schmachhellen Rückzug antreten musste; den Bemühungen des französischen Gesandten de Brèves verdankten die Katholiken die Erhaltung ihrer Kirchen; die Schädel von 400 Soldaten, die der toskanische Admiral bei seinem Abzuge am Lande im Stiche gelassen hatte, schmückten noch lange die Zinnen des Forts von Kastro (Na'imā, *Tārikh*, Ausg. 1280; I, 212; Sandys, *Travaux*, London 1658, S. 9 ff.; D[es Hayes de] C[ourmenin], *Voyage de Levant en l'année 1621*, Paris 1632, S. 346 f.; Sagredo, *Memorie storiche de Monarchi Ottomanni*, S. 766 ff.; v. Hammer, *Gesch. d. Osm. Reichs*, IV, 297 f.). Im Juli 1681 war der Hafen von Kastro der Schauplatz eines Treffens zwischen einer französischen Escadre und tripolitanischen Korsaren, wobei auch viele Gebäude der Stadt und mehrere Moscheen durch das Feuer der Schiffsgeschütze zerstört wurden (Zinkeisen, a. a. O., V, 43; v. Hammer, a. a. O., VI, 371 ff.).

Während des grossen Krieges der verbündeten Österreicher und Venetianer gegen die Türkei am Ausgang des XVII. Jahrh.'s wurde die Stadt Chios vorübergehend von den Venetianern unter Antonio Zeno besetzt; das Fort von Kastro kapitulierte nach kurzem Widerstande am 21. September 1694; aber schon nach wenigen Monaten wurden die Venetianer durch die unglücklichen Seeschlachten bei den Spalmadoreinseln (9. und 18. Februar 1695) zum Abzuge gezwungen. Die katholischen Einwohner wurden von den Orthodoxen beschuldigt, die fremde Invasion herbeigeführt zu haben und verloren den Rest ihrer Sonderrechte; ihre Kirchen wurden geschlossen und den Orthodoxen übergeben (Rāshid, *Tārikh*, I, 199<sup>a</sup> f., 207<sup>b</sup>—209<sup>a</sup>; Rycaut, *History of the Turks*, London 1700, S. 518, 525 f.; Kantemir, *Gesch. d. Osmanischen Reichs*, Hamburg 1745, S. 646 ff., 661 ff.; Sathas, *Τουρκοκρατούμενη Ἑλλάς*, Athen 1869, S. 401 ff., 414 ff.). Am schwersten aber wurde die Insel durch den griechischen Befreiungskrieg betroffen; am 22. März 1822 landeten samiotische Freischaaren auf Chios und belagerten die türkische Besatzung im Fort von Kastro; am 11. April erschien der Kapudan Pasha Nasūh Zāde 'Alī mit einer starken Flotte, entsetzte die Belagerten, die sich unter dem Muḥāfiẓ Wahid Pasha heroisch verteidigt hatten, und vertrieb die Samioten. Ein blutiges Strafgericht erging über die wehrlose Insel, die, obwohl nur wenige Insulaner sich den Samioten angeschlossen hatten, wie Feindesland mit Feuer und Schwert verwüstet wurde. Von den über 100 000 Einwohnern, die Chios zu Anfang des Jahrhunderts gezählt hatte, sollen 23 000 niedergemetzelt, 47 000 in die Sklaverei geschleppt sein. Die Verantwortung für diese Greuel hat Wahid Pasha in seinem Be-

richte an die Hohe Pforte auf sich genommen; der Kapudan Pasha, der sich ihnen vergeblich widersetzt hatte, wurde in der Nacht vom 18. zum 19. Juni vor Çeşme mit seinem Admiralsschiffe von Kánaris in die Luft gesprengt, Wahid Pasha degradiert und nach 'Alāya verbannt (Djewedet, *Tārikh*, XII, 40—48; K. Mendelsohn Bartholdy, *Geschichte Griechenlands*, Leipzig 1870, I, 250 ff.). Die Blüte der Insel war vernichtet, und sie hat sich bis heute noch nicht wieder von dieser Katastrophe erholt. Am 3. und 11. April 1881 wurde Chios von einem schweren Erdbeben heimgesucht; die Zahl der Toten wurde auf 5000, die der Verwundeten auf 1000 geschätzt (*SB Pr. Ak. W.*, 1881, S. 801 ff.). Infolge des Balkankrieges ist die Insel i. J. 1913 an Griechenland abgetreten worden.

Unter türkischer Herrschaft unterstand Chios in älterer Zeit der Jurisdiktion des Kapudan Pasha; später bildete es ein Sandjak des Wilāyets des Archipels (*Djēzā'ir-i Bahr-i sefid*); im J. 1910 wurde die Bevölkerung (fast ausschliesslich Griechen, wenige Juden) auf 80 000 Seelen geschätzt.

Die Chioten sind von jeher durch ihre Intelligenz und Rührigkeit bekannt gewesen; vornehmlich als Kaufleute und Bankiers, aber auch als Ärzte, Apotheker und geschickte Gärtner waren sie über die ganze Levante verbreitet; von ihren Intellektuellen haben der gelehrte Leo Allatius und der Hellenist Korais europäischen Ruf erlangt. Ebenso waren ihre Industrieerzeugnisse (Gewebe aus Seide, die s.g. *Khiṭā'i*, und Baumwolle) einst begehrte Artikel; unter den Bodenprodukten sind Mastix und Südfrüchte aller Art zu nennen.

*Litteratur:* Für die Geschichte von Chios im Mittelalter bis zur Eroberung durch die Türken: Heyd, *Histoire du Commerce du Levant* (Leipzig 1885), I und II passim; bis 1822: Alexandros M. Vlastos, *Χιάνα* (Hermupolis 1840), übersetzt von A. P. Ralli, *A History of the Island of Chio* (London 1913); v. Eckenbrecher, *Die Insel Chios* (Berlin 1845); Fustel de Coulanges, *Mémoire sur l'île de Chio* (Paris 1857). Beschreibungen der Insel: aus dem XV. Jhdt.: Christoph. Bondelmonti, *Lib. Insularum Archipelagi*, ed. Sinner, K. 58; aus dem XVI. Jhdt.: Léon Dorez, *Itinéraire de Jérôme Maurand* (Paris 1901), S. 162 ff.; Nicolas de Nicolay, *Discours et Histoires véritables des Navigations*, II, K. VI—VIII (mit Kostumbildern); P. Belon, *Les Observations* (Paris 1555), Bl. 83<sup>a</sup> f.; aus dem XVII. Jhdt.: Théodore de Gontaut-Biron, *Ambassade en Turquie de Jean de Gontaut-Biron Baron de Salignac* (Paris 1888), S. 34—44; Ch. Schefer, *Journal d'Antoine Galland* (Paris 1881), II, 161 f., 171 ff.; de la Croix, *Mémoires* (Paris 1684), II, 4 ff.; Thévenot, *Voyages* (Paris 1689), I, 293—324; Cornelis de Bruyn, *Reizen* (Delft 1698), S. 168 ff. (mit Abbildung der Stadt Chios und Trachtenbildern); aus dem XVIII. Jhdt.: P. Lucas, *Voy. de la Grèce*, I, 232 f.; *Voy. du Levant*, II, 119 ff.; Tournefort, *Relation d'un Voyage du Levant* (Amsterdam 1718), I, 140 ff.; Galland, *Recueil des Rits et Cérémonies du Pèlerinage de la Mecque* (Amsterdam 1754), S. 99—172; Pococke, *Description of the East*, II/II, 1 ff.; Dallaway, *Constantinople ancient and modern* (London 1797), S. 270—286; aus dem XIX. Jhdt. (vor 1822): v. Hammer, *Topographische Ansichten*, S. 49—60; [Didot], *Notes d'un voyage fait dans le Levant en 1816 et 1817* (Paris o. J.), S. 135 ff.; Porcacchi, *L'Isola*

*piu famose del Mondo* (Venedig 1572, S. 311.; Boschini, *L'Arcipelago* (Venedig 1658), S. 78 (mit Karte); Dapper, *Naukeurige Beschrijvinge der Eilanden in de Archipel* (Amsterdam 1688), S. 75—90 (mit Karte, Abbildung der Stadt Chios und Trachtenbildern). — Über die katholischen Orden auf Chios im XVII. u. XVIII. Jhdt.: Carayon, *Relations inédites des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, I (Paris 1715); Emil Varenbergh, *Correspondance du Marquis de Ferriol* (Anvers 1870), S. 58 ff. Über die administrativen Verhältnisse, Handel und Produkte von Chios in neuerer Zeit: Cuinet, *La Turquie d'Asie*, I, 406—429; aus der umfangreichen griechischen Literatur sind anzuführen: Chr. B. Mavropoulos, *Τουρισμός ἡρώδης ἀφορῶντα τὴν ἱστορίαν τῆς Χίου* (Athen 1920; vgl. *Byz.-Neogr. Jahrbücher*, II, 491 ff.); *Ἑσπερίων* I. Ζολώτας, *Ἱστορία τῆς Χίου* (bisher zwei Bände, Athen 1921); Karte der Insel mit Plan der Stadt Chios, Massstab 1:50 000, von Konst. N. Kanellaki (Chios 1903).

(J. H. MORITMANN)

AL-SAKKĀKĪ, ABU BEKR YŪSUF b. ABI BEKR R. MUHAMMED SIRĀDĪ AL-DĪN AL-KHĀRĪZMĪ, berühmter Theoretiker der arabischen Sprache. Al-Sakkākī wurde in Transoxanien am 2. Dju-mādā I 555 (1160) geboren. Er war ursprünglich Metallarbeiter und tat sich in der Herstellung gravierter Stempel hervor — daher sein *Lakab* al-Sakkākī — und in der Anfertigung von Sicherheits-schlössern. Eines Tages hatte er ein Schreibzeug mit Schloss im Gesamtgewicht von nicht mehr als einem Kīrāt hergestellt, welches er dem (vom Biographen nicht mit Namen genannten) Herrscher seines Landes überreichte. Er wurde gebührend belohnt, aber bald kam ein anderer zur Audienz, dem grössere Ehre erwiesen wurde. Dies setzte al-Sakkākī in Erstaunen, und durch Nachfrage erfuhr er, dass dieser Mann ein Gelehrter war. Da er sah, dass die Gelehrsamkeit in höherem Ansehen stand, als das Handwerk, beschloss er, selbst ein Gelehrter zu werden. Seine ersten Studien waren alles andre als erfolgreich, sodass er den Mut zu verlieren drohte. Doch die Beobachtung, dass ein steter Tropfen einen Stein aushöhlen kann, veranlasste ihn, seine Studien wieder aufzunehmen. Über sein Leben wissen wir ausserordentlich wenig. Die Namen seiner meisten Lehrer und Schüler sind unbekannt, zweifellos infolge des Mongoleneinfalls in sein Vaterland, der gegen Ende seines Lebens stattfand. Als Kenner des hanafitischen Rechts werden zwei seiner Lehrer auf diesem Gebiet, Sadīd al-Khaiyātī und Maḥmūd b. Saʿīd b. Maḥmūd al-Ḥārithī, und auch einer seiner Schüler, Mukhtār b. Maḥmūd al-Zāhidī, Verfasser eines *al-Kinyā* betitelten hanafitischen Gesetzbuches, erwähnt. Er starb in dem Dorf al-Kindī in der Nähe der Stadt Almāligh (Al-Mālik der Geographen) in Fergāna im Jahre 626 (1228/29). Von al-Sakkākī sind in türkischer Sprache ein paar Gedichte bekannt; aber sein Ruhm beruht auf seinem arabisch geschriebenen *Miftāḥ al-ʿUlūm*, dem umfassendsten Werk über Rhetorik bis zu seiner Zeit. Trotz des grossen Rufes, den das Buch geniesst, sind Handschriften desselben selten, da es früh durch den von al-Ḳazwīnī unter dem Titel *Talkhīṣ al-Miftāḥ* verfassten Auszug und Kommentar des dritten Teiles des Werkes verdrängt wurde, einen Kommentar, der das mass-

gebende Werk über diesen Gegenstand geworden und der seinerseits wieder unzählige Male kommentiert worden ist. Ein anderer Grund, weswegen der *Miftāḥ al-ʿUlūm* verdrängt wurde, ist zweifellos seine sehr schwer verständliche Sprache, welche zeitweise infolge ihrer langen, im Arabischen so ungewöhnlichen Satzperioden ganz dunkel ist, so dass man griechischen Einfluss vermuten könnte, wenn das anginge. Möglicherweise hat al-Sakkākī, der ja ein Zeitgenosse des berühmten Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī war, auch die Übersetzungen griechischer Philosophen studiert, und da er sonst selten irgendwelche Quellen anführt, so ist es vielleicht nicht bedeutungslos, dass er sich häufig auf Angaben al-Rummānī's bezieht, der philosophischen Theorien über Grammatik nachgehungen haben soll. Das Buch ist glücklicherweise zweimal gedruckt (Kairo 1317 in 4° und Kairo 1318 in 8°), wenn auch ohne Vokale, die gerade für dieses Werk so notwendig wären. Der ursprüngliche Plan des Verfassers ist, das Buch in drei Hauptabschnitte zu teilen: Morphologie, Grammatik und Rhetorik, wozu er andere, verwandte Wissenszweige hinzugefügt hat. Dem morphologischen Teile geht ein Kapitel über Lautlehre voraus, in dem theoretisch die genaue Aussprache der arabischen Laute gelehrt wird, während in dem Teil, der über Stilistik und Rhetorik handelt, Kapitel über den *Radīʿ* eingefügt sind. Obgleich al-Sakkākī die Gegenstände wissenschaftlich zu ordnen versucht, variieren die von ihm angesetzten Teile sowohl in ihren Benennungen als auch in ihrer Zählung. Das erste Buch ist in drei *Faṣl* geteilt, während das zweite in mehrere *Faṣl* und *Bāb* zerfällt, von denen die letzten nicht numeriert sind. Der Hauptteil über Rhetorik ist in *Kānūn* geteilt, und diese wieder in *Fann*. Der Teil über *Bayān* oder Ausdruckslehre hat zwei *Aṣl* und fünf *Faṣl* und wieder mehrere unnummerierte Kapitel. Der dritte *Faṣl* über bildliche Ausdrücke ist in sechs *Kīsm* geteilt und hat am Ende einige nicht numerierte Nachträge. Hiermit hätte der Verfasser nach seiner eigenen Erklärung sein Buch eigentlich schliessen müssen, aber da das folgende tatsächlich zur Rhetorik gehört, fügt er lange Erklärungen über *Istidlāl* oder Beweisführung durch Deduktion hinzu und eine weitschweifige Ausführung über Poesie mit den üblichen Einzelheiten über die Versmasse usw. Das Werk war zu umfangreich und zu schlecht angelegt, um als bequemes Handbuch zu dienen; infolgedessen wurde es bald durch al-Ḳazwīnī's Abkürzung und Kommentar *Talkhīṣ al-Miftāḥ* verdrängt, und letzteres Werk mit seinen vielen Kommentaren, namentlich dem *Mutawwal* und dem *Mukhtaṣar* al-Taftāzānī's, hat in der arabischen Literatur bis auf den heutigen Tag die Herrschaft behauptet. Der *Miftāḥ al-ʿUlūm* ist der Gegenstand zahlreicher Kommentare geworden. Ausser den genannten haben wir unter anderem einen von Maḥmūd b. Maṣʿūd al-Shīrāzī († 726 = 1325/26), welcher nur den dritten Teil behandelt; ein anderer Kommentar des dritten Teils stammt von al-Djurdjānī, der ihn im Jahre 803 (1400/01) vollendete.

*Literatur*: al-Ḳurashī, *al-Diyārah al-mudīʿa* (Haidarābād), II, 225; Ibn Ḳutlubugha S. 250; al-Buḡyātī, *Buḡyāt al-Ḥuāt* (Kairo 1326), S. 425; Muḥammad Bākīr, *Rawḍat al-Djinnān* (Teherān 1304; Seiten nicht numeriert); Brockelmann, *Gesch. der arab. Litter.*, I, 294; Mehren, *Rhetorik der Araber* (Wien 1853).

(F. KRENKOW)



**SAKKĀKĪ**, osttürkischer Dichter, geboren im letzten Viertel des VIII. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts am Hofe der Timūriden in Transoxanien berühmt. Die einzigen Angaben über diesen Dichter, von dem wir weder den Tag seiner Geburt noch den seines Todes kennen, finden sich in den *Madjālis al-Nafā'is* des Nawā'ī. Sakkākī war selbst aus Transoxanien gebürtig und ist hauptsächlich in Samarkand berühmt geworden. Man nimmt an, dass er in der Umgegend dieser Stadt beerdigt worden ist. Nawā'ī behauptet in seinen *Madjālis*, dass die Dichtungen Sakkākī's seine Berühmtheit nicht rechtfertigten; in der Einleitung zu seiner *Khutba-i Dawāwīn* erwähnt derselbe Verfasser, dass Sakkākī einen vollständigen Diwān gedichtet habe und dass er in Turkestan berühmt sei. Andererseits erklärt er in seiner *Muḥākamat al-Lughatāin*, Sakkākī sei zwar einer der Verbreiter der čaghatäischen Litteratur — ebenso wie Lutfi, der Verfasser eines türkischen Diwāns und eines ebenfalls türkischen *Gul we-Newrūs* —, könne aber mit den persischen Dichtern nicht verglichen werden. Die Ungewissheit, in der wir uns bezüglich der Umstände und der Zeit seines Lebens befinden, hat einige moderne Schriftsteller dazu verleitet, ihn mit dem berühmten Gelehrten Abū Ya'qūb Yūsuf Sakkākī zu verwechseln (s. z. B. Nedjib 'Āšim und Mehmed 'Arif, *Othmanlî Tarihî*, Konstantinopel 1335, S. 275). Im Britischen Museum befindet sich ein unvollständiges Exemplar des Diwāns von Sakkākī. Die *Kašida's*, welche er enthält, sind gewidmet: dem Timūriden Khalil Sultān († 812 = 1408), dem grossen Şūfī Khwādja Pārsā († 822 = 1418), dem Ulugh Beg (814—850 = 1410—1445), sowie dem grossen Emir Arslān Khwādja Tarkhān. Letzterer war ein Heerführer Ulugh Beg's und augenscheinlich der Hauptbeschützer des Dichters. Übrigens hat er selbst auch einige Dichtungen in türkischer Sprache verfasst, die noch vorhanden sind (Nedjib 'Āšim, *Hibat al-Haḩā'ik*, Konstantinopel 1334, S. 92—94). Sakkākī's Gedichte geben uns ein ziemlich treues Bild von dem Zeitalter und der Umgebung des Dichters. Zitate aus Sakkākī trifft man in den verschiedenen čagatäischen Wörterbüchern. Desgleichen finden sich in der Hs. N<sup>o</sup>. 4757 der Aya Sofia, die in uigurischen Charakteren geschrieben ist, und die unter anderem die *Hibat al-Haḩā'ik* enthält, drei seiner *Ghazal's*. Dieser Dichter, welcher zu der Zeit, als Nawā'ī Samarkand besuchte (870—873 = 1465—1468), noch nicht vergessen war, hat trotz der Tatsache, dass er kein Genie vom Range eines Lutfi oder eines Haidar Khwārezmī war, doch eine bedeutende Rolle in der Geschichte der čagatäischen Dichtkunst gespielt (s. Art. TÜRKER, Sprache und Litteratur).

*Litteratur:* Nawā'ī, *Madjālis al-Nafā'is*, zweiter Madjlis (zahlreiche Hss.); ders., Einleitung zur *Khutba-i Dawāwīn*, Hs. der Nūr-i Othmani, N<sup>o</sup>. 3880; ders., *Muḥākamat al-Lughatāin* (Konstantinopel 1315), S. 64; Rieu, *Catalogue of the Turkish Mss. in the Brit. Mus.*, S. 284; Köprülü-Zāde Fu'ād, *Ilk Mutasawwifler* (Konstantinopel 1918), S. 189.

(KOPPRÜLÜ-ZADE FU'AD)

**SAKKĀRA**, ägyptisches Dorf, 23 km südwestlich von Kairo, 29° 50' n. B., 31° 13' ö. L., am linken Nilufer auf halbem Wege zwischen Djize und Dahshūr. Es war zur Zeit Ibn al-Djī'ān's (777 = 1375/76; s. dessen *al-Tuhfa al-saniya*, S. 144 und de Sacy, im Anhang zu seiner Über-

setzung von 'Abd al-Latif's *Kitāb al-Isfahān wa-l-Fitbār* = *Relation de l'Égypte*, S. 675) 790 Feddān gross und brachte nach Ibn Duqmāk (*Kitāb al-Intisar*, Bulāk 1309, IV. 133) 10 000 Innar. Als Pococke es besuchte, war es ein ziemlich ärmliches Dorf am Fusse der Hügel, mit einer Moschee und ein paar Gruppen von Dattelpalmen. Der Name ist zweifellos aus dem Namen des altägyptischen Totengottes Seker oder Sokar (Socharis), „des Eingesarigten“, dem der grosse Begräbnisplatz auf dem westlichen Plateau geweiht war, verderbt. Die ausgedehnten Ruinen dieser berühmten Totenstadt (8 km lang und 1,6 km breit) bieten jede nur erdenkliche Art von Grabdenkmälern, namentlich Gräber des alten Reiches (beschrieben von Mariette in der *Revue Archéologique*, 2. Serie, XIX, 8 ff.).

Unter den 20 seltsamen Pyramiden von Sakkāra ist eine, die etwas abseits steht, die sogenannte „Stufenpyramide“ (*al-Haram al-mudarradj*), in Wirklichkeit eine Übergangsform von der Mastaba zur eigentlichen Pyramide. Sie gilt als das älteste erhaltene Denkmal ihrer Art und soll von Imhotep (Imuthes), dem ersten Minister des Königs Zoser (3. Dynastie) entworfen sein (H. R. Hall in der *Cambridge Ancient History*, 1923, I, 276). Sie ist 61,06 m hoch und aus kleinen, in der Nachbarschaft gehauenen Steinen kunstlos aufgebaut. Das Mauerwerk ist in 11 schrägen, aber sehr steil gestellten Schichten angeordnet. Die Aussenwände steigen in 6 stumpfwinkligen Stufen an, deren Oberfläche nach aussen abfällt, während die Seitenfläche nach innen geneigt ist. Das Innere ist ein Durcheinander von Kammern und verzweigten Gängen, die aber grossenteils von arabischen Grabräubern herrühren. Ein solcher Plünderer namens Ahmed al-Nadjdjār („der Zimmermann“; um 820 n. Chr.) hat seinen Namen in roter Tinte auf den Mauern einer benachbarten Pyramide hinterlassen. Die Pyramide Pepi's I. ist bei den Bewohnern von Sakkāra als „Pyramide des Shaikh Abū Manşūr“ bekannt, während die Pyramide des Teti nach dem Glauben der Eingeborenen in der Nähe der Stelle liegt, wo einst Joseph eingekerkert war, weshalb sie die „Gefängnispyramide“ nennen. Ein anderes Grab auf demselben Pyramidenfelde heisst bei den Arabern Maṣṭabāt Fir'awn („Thron Pharaos“).

Was das „Josephs-Gefängnis“ betrifft, so besagt eine von al-Makrīzī angeführte Stelle, dass es in Buṣīr (al-Sidr) liege, dessen Pyramiden 'Abd al-Latif beschreibt (s. BÜŞİR). De Sacy (a. a. O., S. 206) meint jedoch, dass darunter diejenigen Pyramiden, die wir „Pyramiden von Sakkāra“ nennen, mit zu verstehen seien (De Sacy schreibt a. a. O. Sakhara, verbessert diesen Fehler jedoch S. 675, Fussnote 8). Das würde zu der von de S., a. a. O. S. 671, Fussnote 6, angeführten Bemerkung Ibn al-Djī'ān's stimmen, wonach al-Sidr = Sakkāra (!) zu den Dependenz (Huḩūk) von Abūşīr gehörte. — Das „Josephsgefängnis“ war ein regelrechter Wallfahrtsort. Der Faḩīh Abū Ishāk al-Marwazi sagte: „Wenn ein Mann aus dem Irāk kommt, um es zu besuchen, werde ich ihn wegen der weiten Reise nicht tadeln“ (al-Makrīzī, *al-Khiṭat* = *Description topographique de l'Égypte* in der *Mission archéologique française au Caire*, II, 610), und nach al-Masīhī's Chronik zum Monat Rabī' I 415 (13. Mai—11. Juni 1024) veranstaltete damals die Plebs von Kairo eine Strassendemonstration mit Pauken und Trompeten, um von den Kaufleuten Geld zur Pilgerfahrt nach dem „Josephsgefängnis“ zu bekommen. Als die Kaufleute sich weigerten, wurde die Sache

vor den Khalifen ('Alī b. al-Hākim bi-Amr Allāh) gebracht, und der befahl den Kaufleuten, den alljährlich üblichen Betrag für den Zweck herzugeben. Darauf fand dann der feierliche Zug nach dem „Josephsgefängnis“ unter der Führung des Grosskādī's 'Izz al-Dawla statt (al-Maḡrīzī, a. a. O., S. 610 ff.).

In der Nähe der Pyramide von Sakḡāra sind die Überbleibsel des berühmten Serapeums oder Apis-Mausoleums. In den Gräbern, die darunter in den Fels gehauen sind, wurden die Mumien der heiligen in Memphis verehrten Apistiere in grossen Sarkophagen aus Assuaner Granit beige- setzt. Zu diesem Mausoleum führte ein wunder- voller *Dromos*, eine mit Sphinxen geschmückte Allee. Neuere Ausgrabungen (1911–12) haben auch die Überreste des früh-koptischen Fried- hofs Apa Jeremias freigelegt (s. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, Kairo, Index). — Auch die bekannte, jetzt im Bülāker Museum be- findliche Holzstatue des Shaikh al-Balād stammt aus Sakḡāra (s. F. B. Zincke, *Egypt of the Pha- roahs and of the Khedives*, London 1871, Kap. IX).

**Litteratur** (ausser den im Text angeführ- ten Werken): J. M. Hartmann, *Edrisii Africa*<sup>2</sup> (Göttingen 1746), S. 501; 'Abd al-Lāṭif, *Kitāb al-Ifādā wa'l-Ittibār*, ed. J. White u. d. T. Abdellatīphī *Historiae Aegypti Compendium* (Ox- ford 1800); R. Pococke, *Description of the East* (London 1733), I, 48 ff.; Norden, *Travels in Egypt and Nubia* (London 1762), II, 13; E. A. Wallis Budge, *The Nile* (London 1895), S. 237 ff.; Baedeker, *Egypt*; Ali Bey (Badia y Leblich), *Travels in Morocco* usw. (London 1816), II, 25. (J. WALKER)

**SAKĀKIZ**, Stadt und Bezirk im persi- schen Kurdistan, am oberen Djaghātū öst- lich von Bāne, bald von Senne bald von Tābriz aus verwaltet. Die Bewohner sind Kurden (Mukrī). Der Religion nach sind sie šāfi'itische Sunniten, doch gibt es auch Adepten der Naḡshbendi-Shaikh- s unter ihnen. Das Geschlecht der örtlichen Khāne ist mit dem der Wālis von Ardelān verwandt. Die Stadt hat 1200 Häuser, 2 Moscheen, 1 Basar usw. Der Bezirk (mit seiner Dependenz Mireda) zählt 360 Dörfer. Nach der Zählung vom Jahre 1296 (1879) hatte der Bezirk 34024 Einwohner. Die Abgabe an die Regierung belief sich auf 6305 Timān das Jahr. Siehe 'Alī Akbar Waḡā'i-Nigār, *Ḥadiqa-i Nāḡiriya* (handschriftliche Geschichte des persischen Kurdistan, verfasst im Jahre 1309 d. H.). (V. MINORSKY)

**SAKSIN**, Örtlichkeit am Dnjepr (nach Ibn Sa'īd bei Abu 'l-Fidā', *Taḡwīm al-Buldān*, ed. Reinaud und de Slane, S. 205), auch an anderen Flüssen, z. B. am Jaik gesucht (vgl. Dorn, *Caspia*, S. 116), wahrscheinlich aber an der Wolga (nach Westberg bei Marquart, *Osttürkische Dialectstudien*, S. 56). Es liegt auf 67° ö. L. und 53° n. B.; eine Stadt ساکسن, ohne Ya', soll auf 162° 30' ö. L. und 40° 50' n. B. liegen und muss daher ein an- derer Ort sein. Östlich von Saksin liegt die Stadt سوز (v. l. سوز), die zum Gebiet von Saksin gehört (Abu 'l-Fidā', a. a. O., S. 202). Nach Yāḡūt, *Mu- djam*, IV, 670 befindet sich der feste Platz Man- kashlāgh zwischen Khwārizm und Saksin und den Gegenden der Rūs, nahe dem Meere von Ṭabaristān (dem Kaspischen Meere). Weitere Angaben stehen bei Hamdu 'llāh Mustawfi (vgl. *The Geo- graphical Part of the Nuzhat al-Qulūb*, ed. G.

Le Strange, Gibb Mem. Series, XXIII): Saksin und Bulghār (diese Kombination kommt auch bei an- dern Autoren oft vor) liegen auf 32° = 750 Far- sange Distanz von Mekka (Text, S. 10; Übers., S. 10); die Ostgrenze Irāns, die bei Sindh anfängt, läuft bis zur Grenze von Saksin und Bulghār (S. 21, resp. 23); Khwārizm, Saksin und Bulghār liegen östlich vom Kaspischen Meere (S. 239, resp. 231); Saksin und Bulghār sind zwei kleine Städte im sechsten Klima: es gehört viel Land zu ihnen, und sie führen Pelzwerk aus (S. 259, resp. 252). Al- Yazdādi bei Ibn Isfandiyār (*An abridged Translation of the History of Ṭabaristān ... by Muḡ. b. al- Hasan b. Isfandiyār ...* by Edw. G. Browne, Gibb Mem. Series, II, S. 33 f.) sagt, dass zu seiner Zeit Āmul der Markt für die Waren Saksins war: Kaufleute aus Irāk, Syrien, Khurasān und Indien kamen dafür nach Āmul. Die Reise zu Schiff von Āmul nach Saksin währte drei Monate, zurück aber eine Woche, weil man hin stromaufwärts, zurück stromabwärts fuhr. Ibn Isfandiyār hat wahr- scheinlich zu Anfang des XIII. Jahrh. geschrieben. Man sieht, dass über die Lage des Ortes keine Ein- stimmigkeit herrscht: einerseits soll er am Dnjepr, andererseits östlich vom Kaspischen Meere liegen; während Yāḡūt ihn zu den Rūs zu rechnen scheint, nennt al-Kāzwini in *Athār al-Bilād* (ed. Wüsten- feld, II, 402 f.) ihn eine Stadt der Khazaren: gross (also anders als bei Mustawfi), von 40 Stäm- men der Ghuzz bewohnt, wozu noch eine grosse Zahl Fremde und Kaufleute kommt. Das Klima ist kalt, die Bewohner sind Muslime, grösstenteils Hanafiten, doch gibt es dort auch Shāfi'iten. Die Häuser sind mit Dächern aus Pinienholz versehen. Der Fluss von Saksin ist grösser als der Tigris, und reich an nur dort vorkommenden Fischen, die zu einem Gewicht von 100 Mann für einen halben *Dānaḡ* verkauft werden; diese Fische lie- fern Tran und Fischleim. Man zahlt dort in Blei, drei baghdādische Mann davon = 1 Dinār. Schafe kosten 1/2 *Dānaḡ* pro Stück, Widder 1/4 (*Tassūḡ*), auch gibt es viel Obst. Al-Gharnāṭi erzählt, dass der Fluss im Winter zufriert und zu Fuss überschritten werden kann. So weit der Be- richt al-Kāzwini's, welcher von al-Bākuwī, einem Geographen des XV. Jahrh. (zitiert bei d'Ohsson, *Hist. des Mongols*, I, 346, Anm. 1) exzerpiert wird; al-Bākuwī fügt aber hinzu, dass zu seiner Zeit die Stadt nicht mehr existierte (a. a. O.: „Saccasin est à présent submergée; il n'en reste aucunes traces; mais près de là existe maintenant une autre ville, le Sérai de Barca, résidence du souve- rain de cette contrée“; de Guignes in *NE*, II, 536).

In der Geschichte der Mongolenzeit wird Sak- sin mehrfach genannt: erobert von Čingiz Khān (*Tārikh-i guzida*, Gibb Mem. Series, XIV, I, 572, vgl. Yāḡūt, *Mu'djam*, I, 255), gehörte es zum Ge- bietsteile Tūshis, dessen ältesten Sohnes (*Tārikh-i Djahāngushā*, Gibb Mem. Series, XVI/1, 31; *Tārikh-i Guzida*, I, 375). Ogotai sendet, kurz nach seiner Thronbesteigung, ein Heer nach Kip- čāk, Saksin und Bulghār (*Tārikh-i Djahāngushā*, I, 150); der *Djānib-i Saksin wa-Bulghār* wird als das Gebiet Bātū's genannt (ebd., I, 205). Später residierten dort die Nachkommen des Khāns Barkah († 1266 n. Chr.; Abu 'l-Fidā', a. a. O., S. 205). Dass es im XV. Jahrh. nicht mehr existiert, sahen wir oben: das bei al-Bākuwī in diesem Zusammen- hang vorkommende „*Sérai de Barca*“ wird nach der regierenden Familie genannt sein. Die Verbindung *Saksin-i Rūm* begegnet in einem persischen Ge-



dichte, das der Rebell Atsiz dem Könige Sandjar sandte (*Tārīkh-i guzida*, I, 488).

Der Name Saksin kann, wenigstens in europäischen Quellen, auch die Bewohner des Ortes bedeuten. Das ist vielleicht der Fall mit den *Saxi* bei Joannes de Plano Carpini, VII, 3, wiewohl diese, dem Autor zufolge, von den Mongolen nicht unterworfen werden konnten, was also den persischen Quellen widerspricht. Auch an der Stelle aus einer russischen Chronik, die bei Dorn, *Caspia*, S. 21 in der Anmerkung angeführt wird (auch hier handelt es sich um die Mongolenkriege) steht *Saksini* als Volksname neben *Polowci*.

**Litteratur:** Ausser den angeführten orientalischen Quellen: Ritter, *Erdkunde*, VIII, 541; Ch. d'Ohsson, *Hist. des Mongols* (Haag-Amsterdam 1834–35), I, 346, 446, II, 15, 113 (an den zwei letzten Stellen als Volksname); d'Avezac, *Relation des Mongols ou Tartares par le frère Jean du Plan de Carpin* (Paris 1838), S. 180 f.; Hammer-Purgstall, *Gesch. der Goldenen Horde* usw. (Pesth 1840), S. 7, 9, 15, 28, 89, 99; ders., *Gesch. der Ilchane* usw. (Darmstadt 1842), I, 419, II, 245 f.; Dorn, *Caspia* (St. Petersburg 1875), S. 21 f., 116 f.; Bretschneider, *Mediaeval Researches* (London 1888), I, 296, 300, 305. (V. F. BUCHNER)

**SĀL** (P.), Jahr, ein auch von den Türken angewendetes Wort. Es bezeichnet normalerweise den Umlauf der Sonne vom Frühlingspunkt bis wieder zum Frühlingspunkt, also das astronomische Jahr, aber auch den Jahrestag der Geburt, des Regierungsantritts usw. (*Sāl-i Girih*, *Sāl-i Gardsh*). Man unterscheidet das Sonnen- und das Mondjahr, und in beiden Fällen noch wieder das astronomische und das bürgerliche Jahr; das bürgerliche Sonnenjahr hat 365 Tage, das astronomische 365 T., 5 Std., 49 Min. (Handjéry).

**SĀL-NĀME** (P. und T.), Jahrbuch, Almanach, Kalender; man sagt auch *Rūz-Nāme*, von *Rūz*, Tag; das arabische Wort für Kalender ist *Takwīm*. Die Türken benutzten häufig Tabellen, sei es für ein Jahr, sei es für längere Zeit gültige. Letztere erstreckten sich auf eine Periode von 80 bis 85 Jahren. Sie haben die Form von Rollen oder von dünnen Bändchen, sind gewöhnlich sehr sorgfältig mit mehrfarbiger Tinte geschrieben und geben das Datum nach der alexandrinischen, der christlichen, der diokletianischen und der djelälischen Zeitrechnung; letztere ist die des seldjūkischen Sultans Malik Shāh [vgl. den Artikel *HA-LĀLĪ*]. Ferner findet man in diesen Kalendern den Namen des Jahres nach dem türkisch-mongolischen Tiercyklus, eine Angabe über den Stand der Gestirne (für astrologische Zwecke), die muslimischen, jüdischen, christlichen und persischen Feste, eine Vergleichungstabelle für die syrischen Monate, astronomische und meteorologische Voraussagen und Angaben über die Zeiten, zu denen die hauptsächlichsten landwirtschaftlichen und sonstigen Arbeiten vorzunehmen sind. Die Mu'adhdhins gebrauchten zur Feststellung der kanonischen Stunden und der Neumondszeiten besondere Tabellen, die *Zidj* oder *Takwīm* heissen. Mouradgea d'Ohsson zitiert einen sehr geschätzten Kalender aus dem XVIII. christl. Jahrhundert, der von Dārendewi in der Türkei hergestellt war und von 1192 bis 1277 d. H. ging. — *Sāl-Nāme* heissen auch die amtlichen Jahrbücher des türkischen Reiches.

**Litteratur:** d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, II (Paris 1788), 160–162;

Carra de Vaux, *Notice sur les Calendriers* usw., in *A Volume of Oriental studies presented to Professor E. G. Browne* (Cambridge 1922).

(CARRA DE VAUX)

**SALĀ**, im marokkanischen Dialekt Slā (Herkunftsbezeichnung Salāwi, dialektisch Slāwi) oder nach der amtlichen, allgemein angenommenen französischen Schreibweise Salé, Stadt in Marokko an der Küste des Atlantischen Ozeans, an der Mündung und am Nordufer des Flusses Bū Rāgrāg gelegen. Am anderen Ufer, gerade gegenüber, liegt Rabāt. Das Mündungsbecken des Flusses dient beiden Städten als Hafen. Salé, die weniger bedeutende, zählt 20000 Einwohner, darunter 2000 Juden.

Der Name Salā ist alt. Aber das punische Sala und später das römische Sala Colonia standen nicht an dem gleichen Ort; die Überreste des römischen Sala sind noch in der Nachbarschaft des heutigen Shāla (Chella) zu sehen, einige km flussaufwärts, am anderen Ufer. Das neue Salā (Salé) taucht erst zur Zeit der Idrisiden (IX. Jahrhundert n. Chr.) auf, verschieden vom alten Sala (Chella), das damals bereits in Trümmern lag. Am Anfang des XI. Jahrhunderts war es die Hauptstadt eines kleinen ifrānidischen Königreiches [s. IFREN], welches gegen die ketzerischen Berghawāta [s. d.], die südlich des Bū Rāgrāg sassen, kämpfte. Schon damals befand sich am Südufer, wo später das Ribāṭ al-Faṭh lag, ein Ribāṭ, das gegen die Häretiker, errichtet war (Ibn Hawḳal). In der Mitte des XII. Jahrhunderts war Salā, wenn man al-Idrisi Glauben schenken darf, eine schöne, starke Stadt mit reichen Basaren und einem Hafen, nach dem andalusische Schiffe Öl im Austausch gegen Lebensmittel aller Art brachten. Der Zugang zum Fluss war schon damals sehr schwierig.

Die Gründung von Rabāt durch die Almohaden gegenüber von Salā scheint dieser Stadt zunächst keinen grossen Schaden verursacht zu haben. Denn gerade in diese Zeit fällt der Bau der grossen Moschee, ja Salā blieb im Aufstieg, während Rabāt nach dem Tode von Ya'qūb al-Manṣūr zurückging. Die Stadt fiel im Jahre 649 (1251) in die Hand der Meriniden, und nach verschiedenen Wechseln erklärte sich Ya'qūb b. 'Abd Allāh aus der herrschenden Familie der Meriniden dort als unabhängig. Christen aus Spanien nahmen 658 (1260) die Stadt durch Überraschung, aber der Meriniden-Sultan Abū Yūsuf Ya'qūb verjagte sie schon nach einigen Tagen, legte eine geschlossene Stadtwand an und errichtete das Seetor, das noch heute sichtbar ist. Die Merinidenherrscher versammelten wiederholt am linken Ufer des Bū Rāgrāg die für den heiligen Krieg bestimmten Truppen, unterhielten in Salā eine Schiffswerft und verschönerten die Stadt. Von Abū 'l-Ḥasan im besonderen stammt die schöne Madrasa. Ein wenig später verbrachte Ibn al-Khaṭīb mehrere Jahre in Salā und rühmte dessen Reiz.

Im Verlauf der grossen Kämpfe, welche die Spanier und Portugiesen im XV. und XVI. Jahrhundert führten, war Salā einer der wenigen Orte an der marokkanischen Küste, wo sie sich nicht festsetzen konnten. Als am Anfang des XVII. Jahrhunderts die Andalusier, durch die Edikte Philipp's III. vertrieben (1609), Rabāt neu belebten, entzog sich Salā der Herrschaft der sherifischen Herrscher und wurde unter dem Mudjāhid al-'Aiyāshī unabhängig (1627); es war der Ausgangspunkt seiner Angriffe gegen al-Mamora (al-Mahdiya), das von den Spaniern besetzt war. Salā

nahm an den Streitigkeiten teil, welche die Kašba und die Stadt Rabāṭ zertrennten; danach kämpfte es vergeblich gegen die eine und die andere. Als dann al-Aiyūshī getötet war, gerieten alle drei Städte unter die Herrschaft der Marabuts von Dila' (1641). Später unterwarf sich Salā dem Ghailān (1660) und kam nach dessen Niederwerfung durch al-Rashid endgültig in den Bereich der Filal-Dynastie (1666).

Dieses unruhige Jahrhundert ist auch dasjenige der Piraterie. Die Korsaren von Salā sind berühmt; freilich fassten die Europäer zu jener Zeit unter dem Namen Salā alle drei Städte zusammen, und was die Piraten anbetrifft, so stammten diese in Wirklichkeit fast alle aus der Kašba von Rabāṭ und aus Rabāṭ selbst. Die drei Städte bildeten zu gleicher Zeit, so seltsam das klingen mag, den Haupthandelshafen von Marokko. Bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts gingen Reisende und Waren aus Europa nach Fās für gewöhnlich über Salā. Auch war es zu wiederholten Malen der Sitz der diplomatischen Vertretung der christlichen Mächte.

Neben Rabāṭ, dem Verwaltungszentrum von Marokko, ist Salā heute eine kleine, ruhige Stadt, in der zahlreiche Gelehrte wohnen. Als Marktplatz dient es besonders den Stämmen, die auf dem Nordufer des Bū Ragrāg wohnen.

*Litteratur:* Ausser den arabischen Geographen und Historikern, die über Marokko handeln, vergleiche man besonders Pater Dan, *Histoire de la Barbarie et de ses corsaires*, 2. Ausg. (Paris 1649); *Relation de la Captivité du sieur Moüette* (Paris 1682); Chénier (war Konsul in Salā), *Recherches historiques sur les Maures* (Paris 1787); von neueren Werken: *Villes et tribus du Maroc*, I. *Rabat et sa région* (Paris 1918); de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc* (im Erscheinen); besonders *Archives et Bibliothèques des Pays-Bas*, I. Serie, Bd. V (Paris 1920), Einleitung; L. Brunot, *La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé* (Paris 1920); Henri Basset und Lévi-Provençal, *Chella* (Paris 1922); H. Terrasse, *Les Portes de l'arsenal de Salé, in Hespéris*, 1922, S. 357—372. (HENRI BASSET.)

**SALADIN**, AL-MALIK AL-NĀSIR SALĀH AL-DĪN YŪSUF I., der Gründer der Dynastie der Aiyūbiden [s. d.]. Er wurde im Jahre 532 (1138) in Takrit als Sohn des Emīrs Nadīm al-Dīn Aiyūb geboren. Sein Vater wanderte kurz, nach anderen einige Jahre nach seiner Geburt nach Syrien aus, wurde von Zengī zum Gouverneur von Baalbek [s. d.] ernannt und blieb dort weiter (mit einem Drittel der Stadt und ihren Dependenz belehnt), als der Būride Atābeg Abak [s. BŪRIDEN] sich Baalbeks bemächtigte. Dort ist Saladin mit seinen Brüdern erzogen worden. Er kam mit 17 Jahren in Begleitung seines Vaters an den Hof Nūr al-Dīn's, als dieser Damaskus im Jahre 549 (1154) erobert hatte (s. über Baalbek und Damaskus' Einnahme die Einleitung zu *Baalbek in islamischer Zeit* in Band III des Werkes *Baalbek. Erzählung der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1899—1905*, Berlin 1925). Es ist erstaunlich, wie wenig über Saladins Jugend und Erziehung bekannt geworden ist; am Hofe Nūr al-Dīn's spielte er keinerlei Rolle, der Emir Usāma, der dort lebte, kannte ihn nicht einmal, wie wir aus seiner Biographie sehen. In die Öffentlichkeit tritt er zum ersten Mal, als ihn Shīrkūh [s. d.] im Jahre 559 (1164), „trotz seiner Abneigung“ (wie

Abū Shāma ohne Anführung von Gründen berichtet) bei seinem ersten Feldzug nach Ägypten mitnahm. Shāwar, der Wezir des Khalifen al-ʿĀdīd [s. d.], war von einem Rivalen Dirghām [s. d.] abgesetzt worden und hatte sich um Hilfe an Nūr al-Dīn, den Atābeg von Syrien, gewandt. Er versprach ihm ein Drittel der Einnahmen Ägyptens, während Dirghām den König Amalrich I. von Jerusalem um Unterstützung gebeten und dafür ihm Tribut in grossem Masse zugesagt hatte. Dirghām war, bevor noch Amalrich ihm helfen konnte, besiegt und getötet, Shāwar als Wezir wieder eingesetzt worden. Da Shāwar seine Versprechungen nicht einhielt, hatte Shīrkūh, um zu seinem Rechte zu kommen, Saladin beauftragt, die Stadt Bilbāʿīs [s. BILBĪS] und Umgehend zu besetzen und dort Steuern zu erheben. Es kam zu blutigen Kämpfen. Shāwar, in die Enge getrieben, rief König Amalrich zu Hilfe, so dass Shīrkūh und Saladin genötigt wurden, sich in Bilbāʿīs zu verschanzen. Die Stadt wurde so gut von beiden verteidigt, dass Shāwar und Amalrich sie nicht nehmen konnten. Währenddessen eroberte Nūr al-Dīn die wichtige Festung Ḥarīm und zog vor Bāniyās, so dass Amalrich seinerseits gezwungen wurde, nach Syrien zurückzukehren, um Nūr al-Dīn an weiteren Eroberungen zu hindern. Er hatte sich mit Shīrkūh dahin geeinigt, dass dieser aus Ägypten fortziehen und Shāwar die Herrschaft überlassen sollte. Shīrkūh kam mit Saladin wohl behalten anfangs 560 (gegen Ende 1164) in Syrien an. Der Feldzug hatte hauptsächlich den Erfolg, dass er Nūr al-Dīn und den Seinen ein klares Bild von Ägypten, seinen Reichtümern und seinen Machtverhältnissen gegeben hatte. Es reizte Shīrkūh, das Land zu erobern und sich dort festzusetzen. Doch Nūr al-Dīn wollte im Kampfe mit den Kreuzfahrern seine Kräfte nicht zersplittern. Erst nach drei Jahren, als Shāwar ein neues Bündnis mit Amalrich schloss, erhielt Shīrkūh den Auftrag einen zweiten Feldzug nach Ägypten zu unternehmen; und wiederum nahm er Saladin „trotz seiner Abneigung anfangs“ (Oktober 1168) mit. Sein erstes Ziel war die Besetzung der Nilufer; nach Überwindung der Schwierigkeiten des Weges langte er unter Vermeidung der Franken südlich von Kairo an und schlug bei Dīje ein befestigtes Lager auf; kurz nach ihm traf auch schon Amalrich mit seinen Truppen ein, und lagerte ihm gegenüber bei al-Fuṣṭāṭ. Er schloss sogleich einen Subsidienvertrag mit dem Khalifen selbst. Hierauf griff Amalrich den Shīrkūh an und nötigte ihn zur Flucht nach Oberägypten. Bei Babān brachte er Shīrkūh zum Stehen, und dieser nahm, nach anfänglichem Zaudern, auf den Rat Saladins und einiger Emire die Schlacht an. Es gelang ihm Amalrich zu schlagen, während Saladin die Truppen des Khalifen in die Flucht jagte. Den Sieg auszunutzen, war Shīrkūh nicht imstande; er zog sich mit Saladin nach Alexandrien zurück und liess ihn dort mit der Hälfte des Heeres; er selbst begab sich nach Oberägypten, um Tribute einzuziehen. Es war dies Saladins erstes selbständiges Kommando. Amalrich rückte mit seinen und den ägyptischen Truppen gegen Alexandrien, während die Kreuzfahrer-Flotte die Küste bewachte. Saladin hatte Mühe, die Stadt gegen die Franken, die grosse Belagerungsmaschinen aufstellten, zu halten und rief daher Shīrkūh zu Hilfe. Dieser rückte in Eilmärschen heran und lagerte zunächst vor Kairo. Er unterhandelte hierauf mit Amalrich über den Frieden, der Mitte Shawwāl 562 (Anfang August



1167) geschlossen wurde; er musste sich verpflichten, mit Saladin nach Syrien abzuziehen, die Gefangenen wurden ausgetauscht, Saladin wurde von Amalrich in seinem Lager bewirtet, und die Christen besuchten Alexandria. Beide Parteien rühmten sich des Sieges, Amalrich liess eine Garnison sowie ein Büro zur Aufbringung seines Tributs in Kairo zurück. Die Furcht vor Nūr al-Dīns Erfolgen dürfte der Hauptgrund für das Zustandekommen des Friedens gewesen sein. Amalrich hielt den Frieden nicht ein. Seine Ratgeber veranlassten ihn, bereits 14 Monate später in Ägypten einzufallen, zumal ihm seine Garnisonen in Alexandrien und Kairo rieten, Ägypten fest in Besitz zu nehmen. So zog er vor Bilbāṣ, nahm die Stadt am 29. Muḥarram 564 (2. Nov. 1168) ein und liess beinahe alle Einwohner töten. Dieser Akt der Roheit entfremdete ihm die Ägypter. Hierauf rückte er gegen Kairo vor. Um die Stadt zu schützen, liess der Wezir Shāwar den Vorort al-Fustāt [s. im Art. CAIRO, I, 851 ff.] anzünden. Er brannte angeblich 54 Tage und verhinderte durch den entstandenen Rauch Amalrich, Kairo von einem vorteilhaften Punkte aus zu belagern. Mit grösster Eile hatte der Khalīfe Boten an Nūr al-Dīn um Hilfe gesandt, während Shāwar mit Amalrich verhandelte. Nūr al-Dīn schickte Shīrkūh und mit ihm Saladin, der, noch beeindruckt von den Leiden bei der Belagerung Alexandriens, sich schwer entschloss, mitzugehen. Er erhielt Mannschaften, Pferde und Waffen geliefert. Amalrich versuchte vergeblich, Shīrkūh den Weg abzuschneiden und trat am 1. Rabi' II 564 (2. Jan. 1169) den Rückmarsch an; einige Tage später erschien Shīrkūh vor Kairo und wurde als Retter begrüsst, nur Shāwar blieb ihm feindlich und plante ihn und seine Emire bei Gelegenheit eines Festmahls gefangen zu nehmen. Als diese Treulosigkeit Shīrkūh und den Seinen bekannt wurde, beschloss Saladin sich seiner zu entledigen. Er bemächtigte sich Shāwars auf einem Ritt in der Umgegend Kairos und liess ihn hinrichten. Der Khalīfe, froh seinen tyrannischen Wezir los geworden zu sein, bestimmte Shīrkūh am 17. Rabi' II 564 (18. Jan. 1169) zu seinem Nachfolger. Doch Shīrkūh starb nach zwei Monaten, und der Khalīfe, der Saladin infolge seiner Liebenswürdigkeit für ein ihm gefügiges Werkzeug hielt, ernannte ihn mit dem Titel „al-Malik al-Nāṣir“ am 25. Ijūmāda II (26. März) zum Wezir. Nūr al-Dīn erkannte ihn in einem Glückwunschschreiben als Befehlshaber der syrischen Truppen an. Von dieser Zeit an zeigt sich die Grösse Saladins. Die Macht, die ihm infolge günstiger Umstände verliehen ward, fand einen hochbegabten Mann, der sie zu nutzen verstand. Hatte er sich bis dahin gescheut, sein Leben dem Kriege zu widmen, so dass ihn Nūr al-Dīn fast zwingen musste, die Feldzüge nach Ägypten mitzumachen, hatte er bis dahin sich am liebsten theologischen Diskussionen gewidmet und war, wie wir sahen, möglichst wenig hervorgetreten, hatte er sogar verbotenen Weingenuß gehuldigt, so hörte das alles entweder gänzlich auf (wie das Weintrinken) oder wurde (wie theologische Diskussionen) nur als Beschäftigung in Erholungsstunden geübt. Sein Weg stand ihm klar vorgezeichnet vor Augen: Sicherstellung seiner und der Seinen Macht, Unterdrückung der Shi'a und äusserste Bekämpfung der Kreuzfahrer. Diese Ziele konnte er in weitgehendem Masse erreichen, weil, abgesehen von seiner eigenen Klugheit und Tüchtigkeit, der Boden für ihn vorbereitet war. Ohne

die vorhergehende Wirksamkeit Nūr al-Dīns, ohne die diplomatische Geschicklichkeit seines Vaters Aiyūb, ohne die Dekadenz der Fāṭimidenkhalifen und die Erschlaffung des ägyptischen Volkes, ohne die inneren Zwistigkeiten der Kreuzfahrer wären ihm bei der anfänglichen Uneinigkeit der muslimischen Fürsten die grossen Erfolge seines Lebens nicht in solchem Masse beschieden gewesen. Er war mehr Politiker als Feldherr, dem Einfluss verständiger Ratgeber zugänglich, klug und glücklich in der Auswahl seiner Mitarbeiter, ohne irgendwie die Macht selbst aus den Händen zu geben. Zwei Gelehrte, al-Ḳāḍī al-Fāḍil [s. d.] und späterhin Imād al-Dīn al-Kātib al-Isfahānī [s. d.], beide durch ihren Stil und die Kunst ihrer Korrespondenz berühmt, führten sein Kabinet als Wezire und standen mit den bedeutendsten Beamten und befreundeten Herrschern Saladins in ständiger Korrespondenz. Die Zahl von Saladins Briefen und die Ausführlichkeit der darin enthaltenen politischen Berichte ist überwältigend. Später, von 584 (1188) an, trat noch der Ḳāḍī Ibn Shaddād [s. d.], sein Biograph, als Geheimsekretär in seine Dienste.

In Ägypten nahm Saladin die Zügel der Regierung energisch in die Hand und erregte den Unwillen der schwarzen Garden (Nubier und Abessinier), die als Söldner nach Kairo gebracht, unter den schwachen Khalifen zu Macht gekommen waren und die einflussreichen Stellen bei Hof und in der Verwaltung bekleideten. Zu ihnen gesellten sich alle, die von vornherein als eifrige Shi'iten mit Saladin als einem Sunniten unzufrieden waren. Der Hausmarschall des Khalifen sandte an den König Amalrich um Hilfe; da aber der Bote abgefangen wurde, misslang der Anschlag. Der Eunuch wurde hingerichtet, und das Palais des Khalifen sicheren Leuten zur Bewachung anvertraut. In Kairo rebellierten hieraufhin die Negergarden, so dass Saladin, um sie nieder zu werfen, ihr Quartier anzünden liess. Sie entwichen nach Djize und wurden dort von den Truppen Saladins aufgerieben. — Die Franken, die sich mit seiner Herrschaft nicht abfinden konnten, da sie in ihr mit Recht eine Bedrohung Jerusalems sahen, hatten Hilfe heischend nach Frankreich, Deutschland, England, an den byzantinischen Kaiser und den Papst Gesandte geschickt und erreichten, dass aus Konstantinopel eine Flotte mit Truppen und aus Süditalien ein Hilfscorps kam. Die Byzantiner und die Franken einigten sich dahin, erst Damiette [s. d.] zu erobern und dann nach Kairo zu ziehen. Saladin ersuchte Nūr al-Dīn um Hilfe, da er auf der einen Seite die Franken und Byzantiner, auf der anderen Seite unter Umständen die immer unruhigen Ägypter abzuwehren hätte; und zwar bat er, dass die Hilfstruppen von seinem Vater geführt würden, wie er auch vorher schon andere Mitglieder seiner Familie zu sich nach Kairo berufen hatte. Die Resultate seitens der Byzantiner und der Franken wären wohl glücklicher gewesen, wenn sich nicht infolge der energischen Verteidigung die Belagerung allzulange hingezogen hätte. Dadurch geniet das byzantinische Heer in Ernährungsschwierigkeiten, und Amalrich zweifelte am vollen Erfolge, so dass er es vorzog, mit Saladin in Verhandlungen einzutreten und gegen eine grössere Summe Geldes Frieden zu schliessen. Neid und Furcht mögen mitgewirkt haben. Inzwischen hatte Nūr al-Dīn einen Einfall in den Hawrān [s. d.] gemacht und sich für die Gegenangriffe der Franken gerüstet, aber

ein furchtbares Erdbeben im Sommer 565 (1170), das ungeheure Verwüstungen in den syrischen Städten anrichtete, zwang Franken und Muslime, die Waffen niederzulegen und sich des Aufbaus der zertrümmerten Städte anzunehmen. Im folgenden Jahr (566) machte Saladin einen Einfall in Palästina und drang bis gegen Ramla und Askalon [s. d.] vor, zog sich dann aber nach Ägypten zurück, um sich für die Eroberung des Hafens Aila [s. d.] am Roten Meer vorzubereiten und allmählich die Verbindung zwischen Ägypten und Palästina zu sichern; noch im selben Jahr nahm er die Stadt Aila ein. Im nächsten Jahr (567) erfüllte er Nūr al-Dīns Wunsch, unterliess die Erwähnung des Khalifen in der Freitagskhuṭba und nannte den 'abbāsiden Khalifen. Bald darauf starb der Khalife al-ʿAdīd, ob eines natürlichen Todes, ist zweifelhaft. Christliche Schriftsteller berichten, dass er entweder sich selbst getötet oder von Saladins Bruder Tūrān Shāh in dessen Auftrag getötet worden sei [vgl. Art. AL-ʿADĪD]. Nūr al-Dīn soll über das Ende der Fātimidenherrschaft sehr glücklich gewesen sein. Als dem 'abbāsiden Khalifen diese Erweiterung seines Gebietes gemeldet wurde, sandte er Nūr al-Dīn Ehrenkleider, aber nicht die ihm gebührenden (eines suzeränen Herrschers), so dass er sich zwar mit ihnen kleidete, sie dann aber mit dem Gesandten des Khalifen an Saladin weitergeschickte. Das Verhältnis zwischen Saladin und Nūr al-Dīn sollte sich bald trüben. Ihm war Saladin zu selbständig in Kairo, sein Vater und seine Brüder waren bei ihm, so dass Nūr al-Dīn keine Geisel in Händen hatte. Als nun Saladin den Plan der Sicherung des Weges zwischen Ägypten und Palästina wieder aufnehmen wollte, schlug er selbst Nūr al-Dīn vor, Shawbak und Kerak [s. d.] zu belagern und begab sich auf den Marsch; dann aber, als Nūr al-Dīn nach Kerak zog, rieten Saladin seine Emire sich nicht zu ihm zu begeben, da sie für seine Sicherheit fürchteten. Ihm Rate folgend kehrte er um und entschuldigte sich wegen der unsicheren Verhältnisse in Ägypten. Nūr al-Dīn hierüber auf das äusserste erzürnt, sammelte Truppen gegen Saladin. Als dies am Hofe Saladins bekannt wurde, riet ihm ein Teil der Emire zu kämpfen, doch bewog ihn sein Vater, der das grosse Ansehen Nūr al-Dīns fürchtete, an ihn einen demütigen Brief zu schreiben, so dass ein erträgliches Verhältnis wieder hergestellt wurde. Doch überwandten sie nicht mehr ihr gegenseitiges Misstrauen, so dass die Eroberung der erwähnten Plätze (Kerak und Shawbak) nicht erfolgte, wie überhaupt in dieser Zeit Saladin seinen Oberherrn nicht, wie es in seinen Kräften stand, im Kampfe gegen die Kreuzfahrer unterstützte. Im nächsten Jahr begab sich Saladin nach Kerak, zog sich aber, die Krankheit seines Vaters vorschützend, wiederum zurück, als Nūr al-Dīn sich näherte. In dieser schwierigen Lage beschloss Saladin sich und den Seinen ein sicheres Asyl zu schaffen, in einer Art, die Nūr al-Dīn befriedigen musste. Er sandte seinen Bruder Tūrān Shāh im Jahre 569 (1176) gegen den Sektirer ʿAbd al-Nabī, der sich Yemens bemächtigt hatte, aus. Tūrān Shāh gelang es, ihn zu vertreiben und Yemen zu erobern. Er liess sich in der Freitagskhuṭba als Herrscher nach dem Khalifen nennen und sandte Boten an Saladin, der seinerseits Nūr al-Dīn und den Khalifen benachrichtigte. Immerhin blieb Saladins Lage gefährdet, zumal er im Frühjahr dieses Jahres wiederum einen Aufstand zu bekämpfen hatte; denn

nunmehr entschloss sich Nūr al-Dīn, gegen ihn vorzugehen, zumal da es ihn kränkte, dass durch Saladins Zurückhaltung die Macht der Kreuzfahrer wuchs. Schon hatte er Truppen gesammelt [s. ŠĀLIḤ, der Zengide], als er in Damaskus von einer schweren Krankheit befallen wurde und in wenigen Tagen am 11. Shawwāl (15. Mai) starb. Damit war Saladin von einer grossen Sorge befreit und konnte seine Macht voll entwickeln. Zunächst erkannte er Nūr al-Dīns 11-jährigen Sohn al-Malik al-Šaliḥ Ismāʿīl [s. AL-MALIK AL-ŠĀLIḤ, der Zengide] an und widmete sich der Bekämpfung der Normannen aus Sizilien, die mit einer starken Flotte vor Alexandrien am Ende des Jahres 569 (1173/1174) erschienen waren. Sie landeten ihre Mannschaften, wurden aber bereits nach drei Tagen mit Hilfe von Truppen, die die starke Garnison verstärkten, geschlagen und grossenteils getötet. Saladin machte ungeheure Beute. Kurz zuvor war auch König Amalrich gestorben, so dass Saladin ungefährdet im Besitz einer grossen Macht war und sich voll und ganz dem Ziel seines Lebens, dem Kampfe mit den Kreuzfahrern, widmen konnte. Zunächst wandte er seine Aufmerksamkeit den Verhältnissen in Syrien zu, wohin er von den Emiren in Damaskus im Jahre 570 (1174) gerufen wurde. Er fand die Lage insofern dort ungünstig, als ein einheitlicher Wille unter den Muslimen fehlte. Mit Recht hielt er es, wie einst Nūr al-Dīn in ähnlicher Lage [s. BÜRIDEN], für unerlässlich, sich die wirkliche Herrschaft in Syrien zu erobern, wenn auch zunächst als Vasall al-Šaliḥ Ismāʿīls, dessen Vormund zu werden er bestrebt war. Die Lage gestaltete sich zunächst nicht günstig, als er zum Kampfe gegen die Emire Ismāʿīls zog, den er angeblich von ihnen befreien wollte. Aleppo selbst widerstand ihm ebenso wie Ḥamā, Ḥimṣ und Baalbek; Ismāʿīls Onkel Ghāzī kam mit einem grossen Heer aus Mesopotamien, so dass Saladin zu einem für Šaliḥ Ismāʿīl günstigen Frieden bereit war. Da seine Bedingungen nicht angenommen wurden, sah sich Saladin zum Kampfe gezwungen. Er erklärte sich unabhängig, indem er al-Šaliḥ Ismāʿīl in der Freitagskhuṭba ausliess. Die Entscheidung fiel zu seinen Gunsten aus, die Gegner wurden bei Kurūn Ḥamā aufs Haupt geschlagen. Saladin verfuhr mit grosser Mässigung: er belies den ihm ungefährlich erscheinenden Šaliḥ Ismāʿīl im Besitz von Aleppo und gab Ḥamā, Ḥimṣ und Baalbek, die ihm im Frieden zufielen, an Verwandte zu Lehen. Damals (Dhu l-Ḳaʿda 570 = Mai 1175) wurde er auf seine Bitte hin vom Khalifen mit der Herrschaft (*bi l-salṭana*) über Ägypten, Nubien, Yemen, den Maghrib von Ägypten bis Tripolis, Palästina und Mittelsyrien belehnt und betrachtete sich seither als *Sulṭān*, wie Abu l-Fidā' ausdrücklich bemerkt, wie er auch als solcher von seinen Zeitgenossen angesehen wurde. Den Titel „Sultan“ als solchen hat er nicht geführt; er nennt sich *Sulṭān al-Islām wa l-Muslimīn*. Ein letzter Versuch der Zengidenpartei, Saladin zu bekämpfen, endete nach mehrfachen Kämpfen und einer dritten Belagerung von Aleppo mit einem Frieden gegen Ende 571 (Ende Juni 1176), in dem Saladin endgültig im Besitz der von ihm eroberten Länder anerkannt wurde. Einen Verbündeten Ismāʿīls, den sogenannten „Alten vom Berge“, den Shaikh Sinān der Assassinen [s. d.] in Masyad, der mehrfach gegen ihn seine Mörder ausgesandt hatte, belagerte er bald darauf in seiner Burg, konnte sie aber nicht einnehmen, da die fanatischen Assassinen heftigen Widerstand leisteten. Er hob die Bela-



gerung auf und erhielt von Sinān das Versprechen ihn nicht wieder anzugreifen. Damit war auch diese Gefahr beseitigt, und Saladin kehrte nach Ägypten zurück.

Als eine wichtige Aufgabe in Kairo betrachtete er den Bau der Zitadelle, den er in diesem Jahre anordnete [s. Art. CAIRO, I, 858<sup>b</sup>f.]. Im Džumādā I 573 (November 1177) zog er plötzlich in Eile nach Palästina und verwüstete die Umgegend von Gaza und Askalon. König Balduin IV. stellte sich ihm entgegen, musste sich aber wegen Saladins augenscheinlicher Übermacht zurückziehen. Saladins Truppen zerstreuten sich hierauf zur Plünderung, während Balduin die Templer und viele Ritter unter der Führung Raynalds von Kerak sammelte und wieder auf dem Kriegsschauplatz erschien. Saladin musste erst seine zahlreichen Truppen sammeln. Die Heere trafen südlich von Ramla aufeinander. Die Ritter zeichneten sich durch grosse Tapferkeit aus, so dass sie Saladin trotz seiner Übermacht am 1. Džumādā II desselben Jahres vernichtend schlugen. Der Sieg war so überraschend, dass sie ihn einem Wunder zuschrieben. Saladin selbst soll in Gefahr geschwebt haben gefangen genommen zu werden; sein Neffe, andere Führer und Gelehrte seines Gefolges wurden gefangen. Ein grosses Siegesfest wurde in Jerusalem gefeiert. Eine Folge dieser Niederlage Saladins war, dass im nächsten Jahre (574 = 1178) König Balduin, ohne dass es Saladin hindern konnte, bei der Jordanbrücke Džisr Banāt Ya'kūb eine Festung baute, die ihm die Kontrolle über den Fluss Jordan und die Ebene bis Bāniyās gestattete. Hiergegen musste sich Saladin, der vergeblich dem König eine Entschädigung von 100 000 Dinār angeboten hatte, wenn er den Bau unterliesse, wehren. Er sandte seinen tüchtigsten Feldherrn, 'Izz al-Dīn Farrukh-shāh, seinen Neffen, gegen Balduin, der Ende des Jahres 574 (Mai 1179) eine Schlappe erlitt. Im Verlauf der nächsten Zeit gelang es Saladin, ihm eine schwere Niederlage bei Mardj 'Uyūn am 2. Muḥarram 575 (10. Juni 1179) beizubringen; es wurde eine grosse Anzahl vornehmer fränkischer Führer gefangen genommen. Zwei Monate später hatte Saladin die Burg an der Jakobsfurt erobert und dem Erdboden gleichgemacht. Das kommende Jahr brachte keine grösseren Kämpfe. Im Muḥarram 576 (Juni 1180) schloss Balduin einen 2-jährigen Frieden mit Saladin. — Im nächsten Jahre starb Nūr al-Dīns Sohn, Ismā'il von Aleppo; sein Nachfolger wurde seinem letzten Willen gemäss sein kriegstüchtiger Vetter 'Izz al-Dīn Mas'ūd; der aber tauschte Aleppo gegen Sindjār mit seinem Bruder Zengī II. aus, um ein zusammenhängendes Herrschaftsgebiet zu erhalten. Inzwischen war infolge der dauernden Überfälle auf die nach Ägypten ziehenden Karawanen seitens des Fürsten von Kerak, Raynald de Châtillon, zwischen Saladin und den Franken Kriegszustand; Zengī II. hingegen schloss mit den Franken Frieden. Saladin aber strebte danach, die einheitliche Leitung der muslimischen Gebiete zu erhalten und benutzte die nächsten Jahre dazu, um den Rest des syrischen Gebiets (Aleppo) im Šafar 579 (Juni 1183) zu erobern und die Oberherrschaft in Mesopotamien dadurch zu gewinnen, dass er die wichtigsten Städte einnahm und als Lehen weitergab. Mit den Kreuzfahrern herrschte zwar kein dauernder Friede, aber auch grössere Kämpfe wurden beiderseits vermieden und in demselben Jahre ein 4-jähriger Friede zwischen Balduin V., Vor-

mund Raymunds III. von Tripolis, und Saladin geschlossen. Kurz darauf starb Balduin V., und sein Nachfolger, Guy von Lusignan, bestieg trotz Raymunds Widerspruch im folgenden Jahre den Thron. Der Friede wurde aber dadurch gestört, dass Raynald von Châtillon wiederum eine grosse Karawane von seinem Schloss Kerak aus überfiel und jede Genugtuung und Schadenersatz verweigerte. Da fiel Saladin, aufs äusserste erzürnt, Ende 582 (Februar 1187) in die Gegend von Kerak ein und zog seine ägyptischen Truppen an sich, um die rückkehrenden Mekkapilger zu sichern, während seine syrischen Truppen sich bei Hārim konzentrierten. Die Kreuzfahrer erkannten die furchtbare Gefahr. Guy versöhnte sich mit Raymund, von allen Seiten her kamen Truppen, so dass Guy ein Heer von 20 000 Mann sammeln und in Saffūriya Stellung nehmen konnte. Am 17. Rabi' II 583 (26. Juni 1187) traf Saladin südlich vom Genezarethsee ein und eroberte die Stadt Tiberias nach 6 Tagen; nur die Burg widerstand ihm. Vergebens warnte Raymund die Kreuzfahrer davor, in der fürchterlichen Hitze ihren gut gedeckten, wasserreichen Standort zu verlassen. Seine Feinde, die an sein Einverständnis mit Saladin glaubten, rieten dem König, den Sultan anzugreifen. Er befahl in der Richtung auf Tiberias vorzurücken und lagerte in der Nacht bei Haṭṭīn [s. d.], wo das Heer nicht einmal genügend Wasser fand. Trotz grösster Tapferkeit wurden die Kreuzfahrer völlig geschlagen, der König und ein grosser Teil der Führer gefangen genommen. Während Saladin den König freundlich empfing, tötete er den Friedensbrecher Raynald mit eigener Hand und liess durch seine Emīre und Kādīs sämtliche Templer und Johanniter hinrichten. Wie einst die Schlacht bei Kurūn Ḥamā ihm die Herrschaft über Syrien sicherte, so gab ihm die Entscheidungsschlacht von Haṭṭīn Palästina mit Jerusalem in die Hand. Die Burgen von Tiberias, Nazareth, Samaria, Sidon, Beirut, Batrūn, 'Akkā [s. d.], Ramla, Gaza, Hebron fielen. Dann rückte er gegen Jerusalem vor und nahm Betlehem, Bethania und den Ölberg im Radjab 583 (September 1187). Saladin lagerte zuerst im Westen der Stadt, deren Einwohner sich tapfer verteidigten; als er sie aber von einem günstigeren Platz im Norden angriff und die Wurfmaschinen und Minenwerfer anwandte, musste die Stadt Ende des Monats kapitulieren. Die Bemittelten durften sich loskaufen; diejenigen, die nicht zahlen konnten, wurden in die Sklaverei geführt, doch wurden mehrere Tausend auf Wunsch hoher muslimischer und christlicher Persönlichkeiten freigelassen, wie auch von Saladin eine grosse Zahl betagter Armen. Nur einige Kranke durften dableiben, ebenso wie einige, die sich zur Zahlung von Kopfgeld verpflichteten. Alles, was an den christlichen Glauben erinnerte, wurde zerstört, die Kubbāt al-Šakḥra (Felsendom) und die Aḳṣā-Moschee wurden wiederhergestellt, Hospitäler und Schulen zur Erinnerung an das grosse Ereignis gegründet; zahlreiche Aiyūbiden-Fürsten erhöhten durch ihre Anwesenheit und durch reiche Stiftungen den Glanz dieser Tage. Man kann sagen, der ganze Islām feierte die Eroberung von Jerusalem, die so heiss ersehnt war, mit. Die Folge dieses Sieges war, dass Saladin die noch christlichen Städte und Burgen mit Gewalt oder durch Kapitulation nahm; nur Antiochien, Tripolis, Tyrus, sowie eine Reihe kleinerer Städte und Schlösser blieben in christlichem Besitz. Der Rest des Jahres

verlief für Saladin unglücklich; er beging den Fehler seinem geschwächten, überanstrengten Heer nicht Ruhe zu gönnen, sondern schritt zur Belagerung von Tyrus. Hier erlitt er infolge der tapferen Verteidigung der Belagerten und infolge von Misserfolgen auf der See einen schweren Rückschlag. 'Akkā wurde durch seinen als Erbauer der Zitadelle von Kairo erprobten Emir Ḳarakush [s. d.] von ihm nach langen Beratungen wieder aufgebaut und befestigt. Dann zog Saladin, nach einem vergeblichen Versuch Kawkab zu nehmen, nach Damaskus und lief im Rabi' II 584 (Juni 1188) die muslimischen Fürsten Syriens und Mesopotamiens mit ihren Truppen zu einem neuen Feldzug. Im Laufe des sich anschliessenden Feldzugs wurden Lādhiqiye (Lattakiye) Djabala [s. d.], Ṣahyūn, Sarmin, und Burzūya erobert und mit Bohemund III. von Antiochien ein siebenmonatiger Frieden geschlossen. Saladin kam am 1. Ramaḍān desselben Jahres wieder nach Damaskus zurück und entliess die Verbündeten aus Mesopotamien, während er seine Truppen unter Waffen behielt, um Ṣafad [s. d.], Kawkab, Kerak und Shawbak zu erobern. Dieser Feldzug war langwierig, aber erfolgreich, er endete am 1. Dhu 'l-Ḳa'da 585 (11. Dez. 1189) mit der Einnahme all dieser Plätze.

Auf die Nachricht von der Einnahme Jerusalems ordnete Gregor VIII. einen Kreuzzug an, und nach seinem Tode setzte Clemens III. seine Bemühungen fort. Alle Feindseligkeiten zwischen den Herrschern in Europa wurden eingestellt, auch die Aussöhnung zwischen dem König Philipp von Frankreich und König Richard von England in die Wege geleitet. Als erste Hilfe von seiten der neuen Kreuzfahrer langte eine von Wilhelm von Sizilien gesandte Flotte an. Sie entsetzte Tripolis und bildete während der Folgezeit eine Stütze für die palästinischen Hafenstädte. Allmählich setzten sich grössere und kleinere Trupps aus Europa nach dem Heiligen Lande in Bewegung, sie landeten sämtlich in Tyrus. Auch der deutsche Kaiser Friedrich I. unternahm eine Kreuzfahrt mit zahlreichen, wohlausgerüsteten Truppen über Konstantinopel, nachdem er Saladin vergebens zur Herausgabe von Jerusalem aufgefordert hatte. Kaiser Isaak von Konstantinopel, der ein in seinen Resultaten nutzloses Bündnis mit Saladin geschlossen hatte, konnte ihn nicht am Durchzug hindern. Die Franken, durch dauernden Zuzug gestärkt, begannen am 14. Radjab 585 (28. Aug. 1189) die Belagerung von 'Akkā, die zu einer der grossartigsten militärischen Unternehmungen des Mittelalters gerechnet wird. Die bei der Einnahme Jerusalems gefangenen Fürsten König Guy de Lusignan und Markgraf von Montferrat waren auf Bitten der Königin Sibylle bereits im Djumādā I 584 (Juli 1188) von Saladin gegen die Verpflichtung, nicht mehr gegen ihn zu kämpfen, freigelassen worden und begannen, nachdem sie durch den Patriarchen ihres Eides entbunden waren, auf die Hilfe der Monarchen Kaiser Friedrich I., Richard I. von England und König Philipp von Frankreich rechnend, zunächst durch dauernden Zuzug von Kreuzfahrern aus vielen Ländern Europas gestärkt, die Belagerung 'Akkā's. Hierbei zeigte sich Saladins Energie in grösstem Ausmasse, und bei diesem mehrjährigen Kampfe haben die Kreuzfahrer den grossen Sultan kennen und schätzen gelernt.

Der König Guy führte die Franken, nach zweimonatigen Vorbereitungen, vor 'Akkā, einen Tag später langte Saladin an. Um die Eroberung der

Stadt wurde zu Lande und zur See gekämpft. Die Kreuzfahrer waren im Vorteil, denn die Besatzung der Stadt war meist von der See abgeschnitten und litt Mangel an Nahrungsmitteln. Ausserdem hatten die Kreuzfahrer, wenn auch nach Kaiser Friedrichs Tod die deutschen Ritter nur zu geringem Teil nach 'Akkā kamen, durch die Heere König Philipps und vor allem König Richards sowie durch die dauernd anlangenden Schiffe mit Lebensmitteln und Kämpfern einen entscheidenden Vorsprung. Hierzu kommt, dass sie glänzende Belagerungsmaschinen hatten, wogegen die Muslime über hervorragende Feuerwerker für die Feuerbomben verfügten. Saladin hatte den Vorteil des einheitlichen Willens, wenn auch sein Heer durch die jahrelangen Kriege geschwächt war, so dass auch ein Auswechseln der Garnison in 'Akkā ihm nicht bedeutenden Nutzen gewährte und sein eigenes Heer schliesslich meuterte. Schädlich für die Kreuzfahrer waren ihre gegenseitigen Zwistigkeiten und die Rivalitäten des Königs Guy und des Markgrafen Montferrat sowie der Könige Richard und Philipp. Die nächsten Jahre sind reich an Kämpfen zur See und zu Lande gewesen. Saladin versuchte vergeblich, neue Kräfte aus den Ostländern durch Vermittlung des Ḳhalifen heranzuziehen. Am 7. Djumādā II 587 (12. Juli 1191) kapituliert die Garnison eigenmächtig, ohne Saladins Entscheidung abzuwarten. Die Festung sowie alle in ihr befindlichen Gefangenen sollten ausgeliefert, die Garnison nach Zahlung von 200 000 Goldstücken freigelassen werden. Als einen Monat später das Geld nicht gezahlt war, liess Richard 3000 Gefangene töten. Die grausige Tat, die auch die christlichen Chronisten verdammen, hatte zur Folge, dass alle Gefangenen der Muslime getötet wurden. Richard eroberte kurz darauf Kaisariya [s. d.] und befestigte Jaffa, während Saladin das Schloss von Ramla zerstörte. Friedensunterhandlungen liefen seitdem beinahe ununterbrochen zwischen den kämpfenden Parteien; als Vermittler fungierte hauptsächlich Saladins Bruder al-Malik al-'Adil. Die Hauptforderungen waren die Abtretung Jerusalems und die Herausgabe des heiligen Kreuzes, später schlug Richard, der voll von romantischen Ideen war, vor, seine Schwester möge 'Adil heiraten, der über Jerusalem herrschen solle; er verfolgte eine Versöhnungspolitik, die allmählich zum Frieden führte. Al-Malik al-Kāmil [s. d.], 'Adils Sohn, schlug er zum Ritter. Nach mehrfachen Kämpfen kam es am 23. Shā'bān 588 (2. Nov. 1192) zum Frieden. Lydda und Ramla wurden geteilt, Askalon geschleift und den Kreuzfahrern gestattet, ohne Waffen zu den heiligen Stätten zu wallfahren. Der Hauptgrund des Friedensschlusses war von seiten Richards seine Erkrankung und sein Wunsch nach England zurückzukehren, sowie das Aufhören der Verstärkungen aus Europa. Trotz der Anstrengung des gesamten Europas war der grösste Teil Palästinas unter Saladin bis auf den Küstenstrich muslimisch geworden, die Verbindung zwischen Palästina und Ägypten gesichert; mit Bohemund von Antiochien stand Saladin in freundschaftlichen Beziehungen. Saladin konnte sich die wenigen Monate, die ihm noch zu leben beschieden waren, des Friedens erfreuen; er verstärkte Jerusalem und zog dann langsam nach Damaskus, wo er, mit Freude und Jubel von der Bevölkerung empfangen, gegen Ende Dhu 'l-Ḳa'da (Ende November) eintraf. Den Winter verbrachte er dort mit den Seinen. Im Ṣafar 589 (Februar 1193)



erkrankte er und starb 14 Tage später, 55 Jahre alt.

Sein ältester Sohn erhielt Damaskus, sein zweiter Aleppo, ein anderer Ägypten, sein Bruder 'Adil Nordarabien und Mesopotamien. Die Einigkeit seines Reiches schwand bereits einige Jahre nach seinem Tode. Es ist nicht wahrscheinlich, dass es ihm auch bei längerer Lebenszeit gelungen wäre, die Seinen zu einer vernünftigen Ordnung zu bewegen. Bei seinen Lebzeiten aber hat er kaum jemals gegen einen der Seinen zu kämpfen gebraucht. Seine Autorität, gegründet auf seine Klugheit, Güte und Frömmigkeit, war unerschütterlich. Habsucht lag ihm fern; zweimal, beim Tode des fätimidischen Khalifen al-'Adid und des Atäbegs Nūr al-Dīn hatte er Gelegenheit, grosse Reichtümer zu erwerben. Die Schätze des Khalifen verteilte er an seine Truppen und Anhänger, das Vermögen Nūr al-Dīns rührte er nicht an, sondern stellte es dessen Sohn zur Verfügung. Fanatisch war er gegen die Kreuzfahrer als Gemeinschaft, nicht aber gegen den Einzelnen und nicht gegen die unterworfenen Christen seines Reiches, wenn er auch, zur Regierung gelangt, die Kleidervorschriften für Christen und Juden zunächst strenger handhabte. Er wandelte dieselbe Bahn wie Nūr al-Dīn und darf [s. AİYÜBİDEN] als Förderer der sunnitischen Reaktion gegen schī'itisch-persische Art in Baustil, Schrift und Protokoll angesprochen werden. In den letzten Jahren seiner Regierung waren die persönlichen Beziehungen zwischen Muslimen und Christen gute. Es scheint, als ob wirklich einige Muslime zu Rittern geschlagen worden sind, wie z.B. al-Malik al-Kāmil, Sohn des Malik al-'Adil, von Richard von England. Saladin war beliebt und geachtet bei den Seinen und ist mit Sultan Baibars [s. d.] und Hārūn al-Rashid noch heute die populärste Persönlichkeit im Orient. In Europa gilt er als Vorbild der Ritterlichkeit, tatsächlich war er nie unnötig grausam und oft grossherzig beim Freilassen von Gefangenen und bei Schenkungen (z.B. der Burg 'Azāz an die junge Schwester al-Šālih Ismā'īls sowie mehrerer Dörfer an Bohemund von Antiochien nach dem Frieden mit König Richard). Die Araber haben sich mit Saladin im Volkslied und Roman mit einer einzigen Ausnahme (nämlich in einem Kapitel des Baibars-Romans) nicht beschäftigt, während er schon bald nach seinem Tod im Zusammenhang mit Richard die Phantasie englischer Troubadoure erregt hat, wenn sie ihn auch in ungünstigem Licht schilderten; in den Poesien der Franzosen und Italiener spielte er eine günstigere Rolle. Auch die modernen Dichtungen (Scott im *Talisman* und Lessing in *Nathan der Weise*) haben ihn beschrieben, ersterer mehr als tatkräftigen orientalischen Herrscher, letzterer als feinsinnigen Europäer. Er war ein Freund der theologischen Wissenschaft, ein Gönner der Gelehrten und Bauherr grossen Stils, wie er an der Zitadelle in Kairo und durch Wiederherstellung der Bauten in Jerusalem gezeigt hat. Das epigraphische Material betreffs Saladins hat Professor Wiet (Lyon) in *Les inscriptions de Saladin* (Syria, III, 307—328) ausführlich behandelt.

**Litteratur:** Die noch ungedruckten handschriftlichen Quellen sind bei Blochet in der Einleitung (S. 1—55) zu seiner Übersetzung von al-Makrizī's *Sulūk* (Periode der Aiyubiden, Paris 1908) in dankenswerter Weise angeführt; zahl-

reiche Auszüge aus dem Werke *Mufarridj al-Karūb* von Ibn Wāsil und aus der „Geschichte der Patriarchen von Alexandria“ sind ebendort in den Anmerkungen in französischer Übersetzung aufgenommen, die gedruckte Litteratur bis 1889 bei Derenbourg, *Ousāma Ibn Munkidh* (in *P. E. L. O.*, XII/1, Paris 1889). — Zeitgenössische arabische und europäische Quellen sind in dem *Recueil des historiens des Croisades. Historiens orientaux* (I—V, Paris 1872—1906) und *Historiens occidentaux* (I—VI, Paris 1844—1886), sowie in Reinauds *Extraits des historiens arabes relatifs aux guerres des Croisades* und anderen Teilen von Michaud, *Bibliothèque des Croisades* (Paris 1829) gesammelt. — Die reichste, ausführlichste Verwertung alter Quellen stellt Röhrichs *Geschichte des Königreichs Jerusalem* (Innsbruck 1898) dar, wo auch die übrigen Werke Röhrichs und viele Litteraturbelege angeführt sind; vgl. dazu van Berchem, *Notes sur les Croisades* in *J. A.*, 9. Ser., XIX (1902), 385 ff. Von biographischen Werken ausser Derenbourgs *Ousāma* die Lebensbeschreibungen von Ibn Khallikān und Bahā' al-Dīn b. al-Shaddād (beide auch im *Recueil des Hist. orient.*, III; die letztere auch in englischer Übersetzung, *The Life of Saladin by Behā' al-Dīn*, hsg. v. C. W. Wilson, London 1897); von Hammer-Purgstall im *Gemäldeaal der Lebensbeschreibungen grosser muslimischer Herrscher*, V (Leipzig 1838, veraltet) und Stanley Lane-Poole's gedankenreiche, übersichtliche Darstellung *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem* in der Sammlung *Heroes of the Nations* (London 1898). — Zu den europäischen Legenden über Saladin s. Lane-Poole, a.a.O., Kap. XXIII, S. 377 ff., wo die einschlägige Stelle des Baibars-Romans, sowie Scotts und Lessings Bearbeitungen ausführlich beschrieben sind (Lane-Poole war sich nicht bewusst, dass die von ihm angeführte Stelle dem Baibars-Roman angehört); s. über die europ. Legenden von Saladin: Gaston Paris, *La légende de Saladin* im *Journal des Savants*, 1893 und Separatabdruck davon; vgl. auch Röhrich in *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, S. 351, Anm. 1. (SOBERNHEIM)

**SALAF** (A.) oder **SALAM** (A.), eine nach dem Gesetz erlaubte Form des Kaufs (*Bai'*). Der Käufer hat dabei den Kaufpreis im voraus zu bezahlen, der Verkäufer dagegen braucht die gekaufte Sache erst nach Ablauf einer bestimmten Frist zu liefern. Was verkauft wird, muss eine nicht individuell bezeichnete, aber genau im Kontrakt beschriebene, vertretbare Sache sein. Auch die Stelle, wo die Lieferung stattfinden soll, muss genau bestimmt werden. Nach der schāfi'tischen Schule ist es nicht notwendig, den Lieferungstermin ausdrücklich im Kontrakt zu bestimmen; hat man dies nicht getan, so kann die Lieferung sofort verlangt werden. Nach der Meinung der anderen *Fikḥ*-Schulen dagegen ist es unbedingt erforderlich, wenigstens einen kurzen Termin für die Lieferung zu vereinbaren. Die *Fakīh*'s im Hīdžāz nannten diesen Kauf meistens *Salam*, aber im 'Irāk war der Name *Salaf* gebräuchlich.

**Litteratur:** al-Bādīūrī, *Hāshiya 'alā Sharḥ Ibn Kāsim al-Ghazzī* (Bulāq 1307), I, 365 ff. und andere *Fikḥ*-Bücher; al-Dimashqī, *Rahmat al-Umma fi'khtilāf al-A'imma* (Bulāq 1300), S. 74 ff.; E. Sachau, *Muḥamm. Recht nach schāfi'tischer Lehre*, S. 301 ff. (Th. W. JUYNBOLL)

**SALĀM** (A.), nomen verbi von *salima*, „heil, unversehrt sein“, dann als Substantiv im Sinne von „Heil, Heilgruss, Gruss“; über die Angaben der älteren arabischen Lexicographen vgl. *Lisān al-ʿArab*, XV, 181—83, passim.

Das Wort kommt vielfach im Korʾān vor, besonders in Sūren, die zur zweiten und dritten mekkanischen Periode gerechnet werden. Die älteste Stelle, wo *Salām* sich findet, ist XC VII, 5, wo von der *Lailat al-Ḳadr* gesagt wird: „Heil ist sie bis zum Aufkommen der Morgendämmerung“. In dieser Bedeutung wird *Salām* auch zu fassen sein in Korʾān L, 33, XV, 46, XXI, 69, XI, 50. *Salām* bezeichnet sowohl das diesseitige wie das jenseitige Heil. In letzterem Sinne findet es in dem Ausdruck *Dār al-Salām*, die „Wohnung des Heils“, für das Paradies Verwendung (Kor. X, 26, VI, 127). Im medizinischen Vers V, 18, der an die *Ahl al-Kitāb* gerichtet ist, begegnet der Ausdruck *Subul al-Salām*, die Pfade des Heils (vgl. Jes. LIX, 8 *Darāk Šālōm*).

Meistens aber wird *Salām* im Korʾān als Heilgrussformel gebraucht. So werden Sūra LVI, 90 (1ste mekkanische Periode) die Leute der Rechten von den Mittheilhabern an ihrer Glückseligkeit mit *Salāmūn laka*, Heil dir! begrüßt (nach al-Baidāwī; andere Erklärungen *Lisān al-ʿArab*, XV, 184, 8 ff.). *Salāmūn* (XXXVI, 58, XIV, 28, X, 10, XXXIII, 43) oder *Salāmūn ʿalaikum* (XVI, 34, XXXIX 73, XIII, 24) ist der Heilgruss, der den Seligen im Paradiese oder beim Betreten desselben entgegengebracht wird (vgl. auch XXV, 75); *Salāmān Salāmān* in Sūra I, VI, 25 (andere Lesart *Salāmūn Salāmūn*; vgl. XIX, 63) ist wohl auch als eulogischer Ausruf gemeint (andere Deutungen bei al-Baidāwī). Auch die auf den Aʿraf [s. d.] Befindlichen rufen den Paradiesbewohnern *Salāmūn ʿalaikum!* zu (VII, 44). *Salāmūn* ist auch der Gruss der Gäste Ibrāhīm's und der Wiedergruss des letzteren (LI, 25, XI, 72; vgl. XV, 52). Ibrāhīm verabschiedet sich von seinem Vater, der ihn bedroht, mit *Salām ʿalaika* (XIX, 48). Sūra XX, 49 wird dem Mūsā, als er dem Firʾawn Vorhaltungen machen soll, von Allāh der Ausdruck *al-Salāmū ʿalā man ittabaʿa ʿl-hudā* „das Heil über den, welcher der Rechtleitung folgt“, empfohlen; nach der ersten Auslegung bei al-Baidāwī ist hier mit *al-Salām* der Gruss der Engel und Paradieswärter gemeint; da aber diese Worte nicht am Anfang der Rede stehen, zieht eine andere Erklärung es vor, sie als einen affirmativen Satz zu betrachten und *Salām* als das Freibleiben von Allāh's Strafe und Zorn zu fassen (vgl. al-Baidāwī z. St. und *Lisān al-ʿArab*, XV, 183, 7 f.). *Salāmūn ʿalaikum*, Heil über euch, steht Sūra VI, 54 am Anfang der Botschaft, die der Prophet den Gläubigen zu überbringen hat, und Sūra XXVII, 60 wird ein *Salām* über Allāh's erkorenen Diener gesprochen. Als Eulogie ist *Salām* auch wiederholt in der XXXVII. Sūra gebraucht, wo am Schluss der Erwähnung je eines Propheten ein *Salām* über ihn ausgerufen wird (Vs. 77, 109, 120, 130, 181; vgl. auch XIX, 15, 34). In ironischem Sinne, zur Verabschiedung von den Ungläubigen, mag *Salāmūn* in Sūra XLIII, 89 und *Salāmūn ʿalaikum* in Sūra XXVIII, 55 gebraucht sein (andere Erklärungen bei al-Baidāwī). Dies könnte vielleicht auch von *Salāmān*, Sūra XXV, 64, gelten, womit die Diener des Barmherzigen den Leichtsinigen (*Djāhilūn*) antworten, was aber von den Erklärern im Sinne von *tasalluman* oder *barʾatan* gedeutet wird. Sūra LIX, 23 (medizinisch) findet

sich *al-Salām* als einer der Namen Allāh's, den al-Baidāwī als einen als *Ṣifa* gebrauchten *Maṣdar* im Sinne von „der Fehlerlose“ deutet (für andere Erklärungen vgl. *Lisān al-ʿArab*, XV, 182, 7 ff., 20 ff. und den Art. ALLĀH, I, 318<sup>a</sup>). Daher wird *al-Salām* in den Ausdrücken *Dār al-Salām* und *Subul al-Salām* auch wohl als Name Allāh's interpretiert (vgl. al-Baidāwī zu VI, 127, X, 26, V, 18; *Lisān al-ʿArab*, XV, 182, 2 f.). Man hat sogar dieses Wort in der Formel *al-Salām ʿalaikum* als Allāh fassen wollen (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib* zu Sūra VI, 54, Kairo 1278, III, 54, 21 f.; *Lisān al-ʿArab*, XV, 182, 8 f.). — Es ist unwahrscheinlich, dass in *alḳā ʿl-salāma*, Sūra IV, 96 der Heilgruss gemeint sein soll; eine andere Lesart bietet *al-salama* wie in dem nämlichen Ausdruck IV, 92, 93, XVI, 30, 89.

Das denominative Zeitwort *sallama* begegnet erst in medizinischen Kapiteln, nämlich Sūra XXXIII, 56, wo empfohlen wird, *Ṣalāt* [s. d.] und *Salām* über den Propheten zu sprechen, und XXIV, 27, 61 (s. unten).

Schon früh setzte sich bei den Muslimen die Ansicht fest, dass der *Salām*-Gruss eine islamische Einführung wäre. Dies ist jedoch nur insofern richtig, als der Korʾān an einer spätemekkanischen Stelle und an zwei medizinischen den Gebrauch dieses Grusses anempfiehlt: VI, 54 gebietet dem Propheten: Wenn diejenigen zu dir kommen, die an Unsere Zeichen glauben, so sprich: Heil über euch (*Salāmūn ʿalaikum*)! Euer Herr hat Sich Gnade auferlegt usw. — XXIV, 27: O ihr, die ihr glaubt, tretet nicht ein in Wohnungen, die nicht eure eigenen sind, ohne vorher um ein Zeichen des Einverständnisses zu bitten und *Salām* zu sprechen (*wa-tusallimū*) über ihre Bewohner usw.; — ähnlich XXIV, 61: Wenn ihr Wohnungen betretet, so sprecht *Salām (fa-sallimū)* über eure Angehörigen usw. (vgl. eine ähnliche Vorschrift Mt. X, 12, Luk. X, 5). — Auch IV, 88, wo der allgemeinere Ausdruck für „grüssen“, *ḥaiyā*, gebraucht ist, wird auf den *Salām*-Gruss bezogen. Goldziher hat aber unter Anführung einiger Dichterstellen darauf hingewiesen (*ZDMG*, XLVI, 22 f.), dass *Salām* schon vor dem Islām als Grussformel im Gebrauch war. Die entsprechenden hebräischen und aramäischen Ausdrücke *Šhalōm l-kā*, *Šelām lāk (l-kān)*, *Šelāmā ʿalāk*, die auf alttestamentlichen Sprachgebrauch zurückgehen (vgl. Ri. XIX, 20, 2. Sam. XVIII, 28, Dan. X, 19, 1. Chr. XII, 19), waren übrigens als Grüsse bei den Juden und Christen üblich (vgl. Dalman, *Gramm. d. jüd.-paläst. Aramäisch* 2, Leipzig 1905, S. 244); nach *Talmūa Yerushalmi*, *Šebʿit*, IV, 35<sup>b</sup> war *Šhalōm ʿalākām* der Gruss Israels. Vgl. auch *Peshiṭta* Mt. X, 12, XXVI, 49, Luk. X, 5, XXIV, 36, Joh. XX, 19, 21, 26 u. Payne Smith, *The. Syriacus*, Sp. 4189 f. Eine Unzahl nabatäischer Inschriften bezeugt weiter die eulogische Verwendung von *Sh-l-m* in Nordwestarabien und auf der sinaitischen Halbinsel (*CIS*, II, *Inscriptiones aramaeae*, I, No. 288 ff., zweifach No. 244, 339, dreifach No. 302), und das arabische *S-l-m* kommt in den safaitischen Inschriften öfters als eulogischer Terminus vor (vgl. E. Littmann, *Zur Entzifferung der Šafā-Inschriften*, Leipzig 1901, S. 47, 52 f., 55, 56, 57, 59, 61, 64, 66, 67, 70; ders., *Semitic Inscriptions*, New York-London 1905, Safaitic Inscr., No. 5, 8, 12, 15, 69, 128, 134). — Wenn der *Lisān al-ʿArab*, XV, 183, 5 v. u. angeführte Vers *Salāmaka Rabbanū fī kulli fadḡin* echt wäre und wirklich von



Umaiya b. Abi 'l-Salt herrührte, könnte man daraus vielleicht auf den eulogischen Gebrauch einer *Salām*-Formel beim Morgengottesdienst in gewissen monotheistischen Kreisen Nordanabiens schließen. Wahrscheinlich hatte der von christlichen und jüdischen Anschauungen beeinflusste Sprachgebrauch im aramäischen Kulturkreis dem Worte einen besonderen Inhalt verliehen. Lidzbarski's Vermutung (*Ztschr. f. Semistik*, I, 85 ff.), dass *Salām* den durch *σωτηρία* ausgedrückten Begriff wiedergebe, mag dahingestellt bleiben, die von ihm vorgeschlagene Deutung von *Islām* als Infinitiv eines von *Salām-σωτηρία* gebildeten Denominativums *aslama* („in den Zustand . . . des *Salām* eintreten“) ist aber mit häufigen koranischen Ausdrücken *aslama wa'ahahu li 'llāh, aslama li-Ka'ab al-'Alāmin* u.ä. nicht in Einklang zu bringen.

Muḥammad muss der *Salām*-Formel wohl einen hohen religiösen Wert beigelegt haben, da er sie als den von den Engeln an die Seligen gerichteten Gruss betrachtete und als Eulogie für die ihm vorangegangenen Propheten verwendete. Ein *Salām*, wie der im *Tashahhud* (s. unten) oder wie der Friedensgruss, der die *Ṣalāt* beschliesst und seine Parallele in der jüdischen *Tefillā* hat (vgl. E. Mittwoch, *Zur Entstehungsgesch. des islam. Gebets u. Kultus in Abh. Pr. Ak. W.*, ph.-h. Cl., 1913, N<sup>o</sup>. 2, S. 18), mag von Anfang an ein Bestandteil des rituellen Gottesdienstes gewesen sein. Nach einer Überlieferung (al-Bukhārī, *al-Isṭiḥṣān*, B. 3, *al-Adhān*, B. 148, 150) sprach man anfänglich am Schlusse der *Ṣalāt* den *Salām* über Allāh, über Djibril, Mikā'il und andere Engel. Mit der Bemerkung, dass Allāh selbst der *Salām* sei (vgl. Kor. LIX, 23), habe der Prophet dies missbilligt und dann angegeben, was man im *Tashahhud* [s. d.] zu sagen habe; dazu gehörte der *Salām*-Spruch in der hier unten angegebenen Form. Abweichende Traditionen über den *Tashahhud* s. bei al-Shāfi'i, *Kit. al-Umm* (Kairo 1321), I, 103 ff.; vgl. auch Goldziher, *Über die Eulogien in Z D MG*, I, 102.

Im gesetzlich festgelegten *Ṣalātritual* gehen im *Tashahhud* die Allāh gewidmete Eulogie und der *Salām* über den Propheten, über den Betenden und die Mitbewohnenden und über Allāh's fromme Diener (*al-salāmu 'alaika, aiyuha 'l-Nabī, wa-rahmatu 'llāhi wa-barakātuhu, al-salāmu 'alaika wa-'alā 'ibadi 'llāhi 'l-ṣāliḥīna*) dem Glaubensbekenntnis voran. Zu den obligatorischen Zeremonien der *Ṣalāt* gehört weiter am Schluss die *Taslimā al-ūlā*, deren vollere Form darin besteht, dass man in sitzender Haltung das Haupt rechts und links wendet und dabei je einmal *al-salāmu 'alaikum wa-rahmatu 'llāhi* sagt Vgl. al-Badri, *Ḥaṣṣa 'alā Sharḥ Ibn Kāsim al-Gharzī 'alī Maṭn Abi Shudjā'*, Kairo 1321, I, 168, 170.

Die Vorliebe der heiligen Schrift für die *Salām*-Formel und ihre liturgische Verwendung mögen besonders dazu mitgewirkt haben, dass sie bald als ausschliesslich islamischer Gruss (*Taḥiyat al-Islām*) betrachtet wurde. Wie oben schon bemerkt ist, schreibt der Kor'an im Anschluss an die *Taḥiyat* den *Salām* über den Propheten vor. Die Überlieferung berichtet, dass dieser sich bemühte ihn einzuführen. Als 'Umayr b. Waḥb vor ihn gebracht wurde und ihm den heidnischen Gruss (*in'imū ṣabāḥan*) bot, sagte der Prophet: „Allāh hat uns einen besseren Gruss als den deinigen geschenkt, nämlich *al-Salām*, den Gruss der Paradiesbewohner“ (Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 472

u. f.; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1353, 20 ff.). Auch in seiner Umgebung soll man für dieses Grusswort geeifert haben. Al-Wāḳidī erzählt, dass 'Urwa b. Mas'ūd, der sofort nach seiner Bekehrung auch seine Stadtgenossen in Ṭā'if zum Islām bringen wollte, die ihn nach heidnischer Art grüssenden Ṭhakīf auf den Gruss der Paradiesbewohner, *al-Salām*, hinwies (Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, V, 369; Sprenger, *Das Leben . . . des Muḥammad*, III, 482; Goldziher, *Muh. Stud.*, I, 264). Nach Ibn Ishāq unterrichtete al-Mughira b. Shu'ba die Abgeordneten der Ṭhakīf an Muḥammad, wie sie den Propheten grüssen sollten, doch wollten sie das nur mit dem Gruss der Djāhiliya tun (Ibn Hishām, S. 916, 5 ff.; al-Ṭabarī, I, 1290, 9 ff.; Sprenger, a. a. O., III, 485; Goldziher, a. a. O.). — Die Juden sollen den *Salām*-Gruss Muḥammad gegenüber gelegentlich zu *al-sām 'alaikum*, „den Tod über Euch“ entstellen haben, worauf der Prophet dann mit *wa'alaikum*, s. v. a. „desgleichen“ antwortete (al-Bukhārī, *al-Isṭiḥṣān*, B. 22: *Lisān al-'Arab*, XV, 206). — Nach Ibn Sa'd (a. a. O., IV/1, 163, 15) wäre Abū Dharr der erste gewesen, der den Propheten mit dem Gruss des Islām grüsste. Bei demselben Autor (a. a. O., IV/1, 83, 2) begegnet *Salām 'alaikum* am Anfang eines Briefes von Mu'awiya an Abū Musa al-Ash'ari.

Die Ausdrücke, deren man sich bedienen konnte, waren *salām* oder *salām 'alaikum* (-ka) oder *al-salām 'alaikum*. Umm Aiman soll sich dem Propheten gegenüber mit (*al*-)*salām* begnügt haben (Ibn Sa'd, a. a. O., VIII, 163, 7 f., 9 f.). Im Kor'an überwiegt der Gebrauch von *salām 'alaikum*. Fakhr al-Dīn al-Rāzī sucht darzulegen, dass die unbestimmte Form die vorzüglichere sei und den Begriff des vollkommenen Grusses zum Ausdruck bringe (a. a. O., II, 500, 35 ff., III, 512, 11 ff.). Daher soll nach ihm al-Shāfi'i im *Tashahhud* „*salām 'alaika*“ vorgezogen haben (a. a. O., III, 512, 35); doch lässt die shāfi'itische Schule hier auch die bestimmte Form zu (al-Bādjūri, a. a. O., I, 168; *Lisān al-'Arab*, XV, 182, 12 f.). Vielfach wurde indessen die Formel *al-salām 'alaikum* zum Gruss gebraucht. Diese determinierte Form ist in der *Taslimā* ausdrücklich vorgeschrieben (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, a. a. O., II, 501, 5; al-Bādjūri, a. a. O., I, 170; *Lisān al-'Arab*, XV, 182, 13 ff.). Als Gegengruss wurde *wa-salāmu 'alaikum* üblich (näheres über diese Inversion bei Fakhr al-Dīn al-Rāzī, a. a. O., II, 500, 29 ff., III, 512, 21 ff.). Nach Ibn Sa'd (a. a. O., IV/1, 115, 19 f.) erwiderte 'Abd Allāh b. 'Omar mit *salām 'alaikum*.

Laut einigen Überlieferungen hatte Muḥammad den Ausdruck *'alaik al-salām* als den Gruss an die Toten bezeichnet und darauf bestanden, mit *al-salām 'alaik* begrüsst zu werden (al-Ṭabarī, III, 2395; Ibn al-Aṭhīr, *al-Nihāya fī Ḥarīb al-Ḥadith wal-Aṭhar*, Kairo 1311, II, 176 u.). Die erstgenannte Form des Grusses findet sich tatsächlich in elegischen Versen (a. a. O., II, 177; *Lisān al-'Arab*, XV, 182). Es gibt aber auch Traditionen, wo der Prophet auf dem Friedhof die Toten mit einem mit (*al*-)*salām* anfangenden Ausdruck begrüsst (al-Ṭabarī, III, 2402, 10 ff.; Ibn al-Aṭhīr und *Lisān al-'Arab*, a. a. O.). Auch 'Abd Allāh b. 'Omar soll bei der Rückkehr von einer Reise die Gräber des Propheten, Abū Bekr's und seines Vaters mit *al-salām 'alaika* begrüsst haben (Ibn Sa'd, a. a. O., IV/1, 115, 5 ff.).

Die *Salām*-Formel wurde schon bald mit den Worten *wa-rahmatu 'llāhi* oder *wa-rahmatu 'llāh*:

*wa-barakātuhu* erweitert; die erstere Erweiterung ward in der *Faṣṣma*, die zweite im *Faṣṣa* gebräuchlich (vgl. oben). In Anwendung der Vorschrift Kor. IV, 88: „Wenn man einen Gruss an euch richtet, so grüsst mit einem schöneren als diesem oder erwidert ihn“, gilt es als empfehlenswert (*Sunna*), im Gegengruss den Gnaden- und Segenswunsch oder gelegentlich, zur Beantwortung eines einfachen *Salām*, allein den ersteren hinzuzufügen (vgl. al-Bukhārī, *al-Isṭiḍhān*, B. 10, 18, 10). Wer mit der dreigliedrigen Formel begrüßt wird, muss mit derselben erwidern (Fakhr al-Dīn al-Rāzī zu Kor. IV, 88, a. a. O., II, 502, 14 ff.; al-Baidāwī zu IV, 88). Nach Lane (*Manners and Customs of the Modern Egyptians*<sup>3</sup>, London 1842, I, 229, Anm.) war in Ägypten die dreiteilige Formel als Gegengruss sehr gebräuchlich; vgl. auch Nallino, *Lezioni parlate in Egitto*<sup>2</sup> (Mailand 1913), S. 121. In Mekka ist ihr Gebrauch verhältnismässig selten; die dort übliche Erwidrerung lautet *waʿalākum es-salām waʿal-salāma waʿrahimtu ʿālikum* oder *waʿal-ikrām*; vgl. Snouck Hurgronje, *Mekkanische Sprachreden* u. Redensarten ( Haag 1880, S. 118. — Landberg (*Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, II, 788, Anm.) findet, dass die längere Form auffällig an den Priestersegen Num. VI, 24—26 erinnert. — Die Anwendung von *ʿalaikum* auf eine einzelne Person wird dahin gedeutet, dass das Pluralsuffix die beiden Begleitengel oder die der Person inhärenten Geister miteinschliesst (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, a. a. O., II, 501, 19 ff., vgl. III, 513, 17 ff.).

Am Schluss eines Briefes findet man öfters den Ausdruck *waʿl-salāmu ʿalaikā* (a. a. O., I, 11, 27, 17, 27, 28, 2, 5, 23, 29, 13, 21. Al-Ḥarīrī (*Durrat al-Ghawwā*, ed. Thorbecke, S. 208, 9 ff.) missbilligt hier die Benutzung der unbestimmten Form (*salāmu*), deren man sich nach dem korrekteren Gebrauch nur am Anfang bedienen soll. — *Waʿl-salām* hat gelegentlich den Sinn von „und damit aus“ erhalten (vgl. Snouck Hurgronje, a. a. O., S. 92).

Im Anschluss an Kor. XX, 49 wurde es üblich, Nichtmuslimen gegenüber wo nötig die Wendung *al-salām ʿala man ittāʿa ʿl-hukm* zu gebrauchen (vgl. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, a. a. O., II, 501, 26 ff., IV, 706, 19 f.). Sie begegnet z. B. in Muḥammed zugeschriebenen Briefen (al-Bukhārī, *al-Isṭiḍhān*, B. 24; Ibn Saʿd, a. a. O., I/II, 28, 10 f.; vgl. dort Z. 6 am Anfang des Briefes: *Salāmu ʿala man āmana*). Papyrusdokumente aus dem Jahre 91 (710) bezeugen die frühe Praxis ihrer Verwendung (*Papyri Schott-Reinhardt*, I, hrsg. v. C. H. Becker, Heidelberg 1906, No. I, 29, II, 40 f., III, 87 f., X, 11, XI, 7, XVIII, 9). Ein Schreiben Muḥammeds an die Juden von Maḡnā schliesst jedoch mit *waʿl-salām* (Ibn Saʿd, a. a. O., I/II, 28, 23); ähnlich ein Brief an die Christen in Aila (ebd., S. 29, 12 f.). Auch im Ḥadīth macht sich eine Strömung bemerklich, nach welcher der *Salām*-Gruss, wenigstens als Erwidrerung, den Ungläubigen und den Schriftbesitzern nicht versagt wurde (vgl. al-Ṭabarī, *Tafsīr*<sup>1</sup>, V, 111 f.; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, a. a. O.).

Über die auf das Grüssen bezüglichen Regeln und Beschränkungen vgl. weiter den Art. *TASLIM*.

*Salām* bezeichnet auch „eine Salawāt-Litanei, die alle Freitage, ungefähr eine halbe Stunde vor Beginn des Mittagsgottesdienstes, vor dem Adhān von den Minarets erklingt. Dieser Teil der Liturgie wird im Innern der Moschee vor Beginn der

eigentlichen obligaten Ceremonien von einigen auf einer Dikka stehenden stimmbegabten Leuten wiederholt“ (Goldziher, *Über die Eulogien* usw., *Z D M G*, L, 103 f.; vgl. Lane, a. a. O., I, 117). Ausserdem nennt man in Ägypten so die Segensprüche über den Propheten, die während des Monats Ramaḍān ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht von den Minarets gesungen werden (Lane, a. a. O., II, 264).

Die eulogische Formel *ʿalaihi ʿl-salām*, die nach der strengen orthodoxen Auffassung wie die *Tasliya* nur den Namen von Propheten folgen sollte, in der älteren Litteratur aber eine freiere Anwendung findet (vgl. auch al-Bukhārī, *al-Isṭiḍhān*, B. 43: *Fāṭima ʿalaiha ʿl-salām*), wurde von den Shiʿiten ohne Einschränkung auch für ʿAlī und seine Nachkommen gebraucht (Goldziher, a. a. O., *Z D M G*, L, 121 ff.; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, a. a. O., III, 511 u. f.).

In Britisch Indien macht man einen magischen Gebrauch von den sogenannten „sieben *Salām*’s“, d. h. den Korānversen XXXVI, 58, XXXVII, 77, 109, 120, 130, XXXIX, 73, XCVII, 5. Am Feste des Ākhīr-i Čahār-šamba [s. ĀKHĪR] schreibt man diese mit Safran- oder Rosenwasser oder auch mit Tinte auf das Blatt eines Mango, eines heiligen Feigenbaumes oder einer Platane, wäscht die Schrift mit Wasser ab und trinkt letzteres in der Hoffnung auf Heil und Glück aus (Djāfar Sharīf-Herklots, *Islam in India or the Qānūn-i Islām*, neue Ausg. v. W. Crooke, London 1921, S. 186 f.).

Auf Münzen bedeutet das Wort *salām* (bisweilen zu *s* abgekürzt) „vollwichtig“ (J. G. Stückel, *Handb. z. orient. Münzkunde* [Das orient. Münzkabinett zu Jena], I. Heft (Leipzig 1845), S. 43 f.; O. Codrington, *A Manual of Muslim Numismatics*, London 1904, S. 91 f.).

*Litteratur* (ausser der im Art. verzeichneten): Ibn ʿAbd Rabbīhi, *al-ʿIqd al-farīd* (Bulāḡ 1293), I, 276 f.; Lane, a. a. O., I, 298 ff.; Landberg, *Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale* (Leiden 1901—13), II, 776—781, 786—90. (C. VAN ARENDONK)

**SALAMA** B. RAḌJĀʿ, Statthalter von Ägypten von Ibn ʿIḥdīdja 101 (30. August bis 27. September 778) bis Muḥarram 162 (Oktober 778).

*Litteratur*: al-Ṭabarī, ed. de Goeje, III, 492, 493; Ibn al-Aṭhīr, *al-Kāmil*, VI, 38, 39; *Corpus Papyrorum Raineri*, III. Series Arabica, ed. A. Grohmann, I, II, 119, 120 (ABOUL GROHMANN)

**SALĀMA** B. DJANDAL, vorislamischer Dichter. Salāma war ein Mitglied der Sippe al-Ḥārith, welche zu der grossen Abteilung Saʿd al-Fīr des Stammes Tamīm gehörte. Man zählt ihn zu den hervorragenden Dichtern der Džāhiliya, von denen nur wenige Gedichte erhalten sind. Er muss während der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung auf der Höhe seines Schaffens gestanden haben. Dafür sprechen verschiedene Umstände: 1.) Als ʿAmr b. Kulthūm, der Häuptling des Stammes Taghlib, seinen Beutezug nach Süden machte, wurde Salāma’s Bruder Aḥmar (manchmal fälschlich Aḥmed geschrieben) von ʿAmr gefangen genommen, aber auf Salāma’s Bitte ohne Lösegeld freigelassen (*Dīwān* des ʿAmr, Einleitung zu Gedicht No. 2; *Aghani*<sup>1</sup>, IX, 183, 18). Vielleicht infolge eines Irrtums auf seiten der arabischen Überlieferung wird in Salāma’s *Dīwān* im Kommentar zu Gedicht No. 8 Ausgabe von Cheikho



die Gefangennahme des Aḥmar einem gewissen Ṣaṣ'a b. Maḥmūd b. 'Amr b. Marḥad zugeschrieben. Letzterer gehörte wahrscheinlich zu der kaisitischen Sippe 'Amr, deren Angehörige als Eidgenossen (*Hulafā'*) beim Stamme Shaibān weilten, oder er kann auch zu dem berühmten yemenitischen Geschlecht Marḥad gehört haben. — 2.) In seinem längsten Gedicht erwähnt Salāma den Tod al-Noṣ-man's, des Königs von al-Iḥra, der auf Befehl des persischen Königs Parwēz von Elefanten zu Tode getrampelt wurde (*Diwān*, N<sup>o</sup>. 3, Vers 30; *Aṣma'iyyāt*, N<sup>o</sup>. 53, Vers 39). — 3.) Weiter bringen die *Naḳā'id* von Djarir und Farazdaq zwei Gedichte Salāma's, die nicht im *Diwān* stehen. Darin feiert er die siegreiche Schlacht bei Djadūd, in welcher die ebenfalls zu den Sa'd al-Fizr gehörende Sippe Minḳar den Stamm Bekr b. Wā'il besiegte. Namentlich die letzten beiden Tatsachen lassen darauf schliessen, das Salāma gegen Ende des sechsten Jahrhunderts lebte. Den Zeitpunkt seines Todes können wir nicht feststellen; den Islām hat er nicht mehr erlebt, auch werden anscheinend keine Nachkommen von ihm in den Biographien der ersten Muslime genannt.

Cheikho irt, wenn er annimmt, Salāma sei mit dem berühmten Häuptling Salmā b. Dḡandal b. Nahshal identisch, da letzterer zu der Sippe Nahshal b. Dārim gehörte und mit Mudjāshi', dem Vorfahren des Dichters al-Farazdaq, verwandt war. Salāma geniesst den Ruf, ein Meister in der Beschreibung von Pferden zu sein. Seine gesammelten Gedichte sind in zwei alten Handschriften auf uns gekommen, die 1910 von Cheikho herausgegeben worden sind. Dieser *Diwān* enthält nur neun Gedichte oder Fragmente von solchen, im ganzen 135 Verse, zu welchen der Herausgeber weitere 36 aus verschiedenen Quellen gesammelte Verse hinzugefügt hat; ich kann dazu nur einen im *Kitāb al-'Ain* (ed. Baghdād), S. 108, angeführten Vers beisteuern. Bei den meisten Versen haben wir keinen Grund, ihre Echtheit zu bezweifeln. Der Dichter spricht darin von entschwundener Jugend, woraus sich leider in bezug auf das Alter Salāma's nichts schliessen lässt, da solche Ausdrücke zu der üblichen Phraseologie derartiger Gedichte gehören. Dass er Allāh erwähnt (N<sup>o</sup>. 1, Vers 12), möchte ich nicht als Merkmal späterer Interpolation ansehen, da ich glaube, dass schon vor Muḥammed eine Art Monotheismus durch den Einfluss des Christen- und Judentums in Arabien weit verbreitet war, wenn auch für frühere Zeiten wahrscheinlich al-Ilāh die korrekte Form ist. Er erwähnt Schwerter aus Buṣrā und al-Madā'in, die in Versen aus späterer Zeit selten oder niemals vorkommen, da man von dort keine Schwerter mehr bezog. Dass er das Schreiben oder sogar Schreibzeuge und Pergament (N<sup>o</sup>. 3, Vers 2) erwähnt, ist durchaus nicht merkwürdig, da diese Dinge weiter bekannt waren, als man gewöhnlich annimmt. Im übrigen trägt seine Poesie das Gepräge der sogenannten Beduinendichtung — eine ziemlich unglückliche Bezeichnung, da sie einen falschen Eindruck erweckt [vgl. den Art. *SHĀ'IR*]. Der Text des *Diwān* ist eine Kombination der Schulen von Baṣra (al-Aṣma'i) und Kūfa (Abū 'Amr al-Shaibānī). Letztere erweist sich sonst gewöhnlich als zuverlässiger; hier sind leider die Rezensionen nicht auseinander gehalten, sodass man keine Unterschiede beobachten kann. Es wäre falsch, anzunehmen, dass die Redaktoren solcher *Diwāne* die Gedichte „sammelten“; ihre Arbeit war es, den

von früheren Gelehrten überlieferten Text zu kommentieren. (1. Hauptausgabe: 1910) und diejenige Cheikhos (Beirut 1920) ausser Kurs gesetzt, welche alles enthält, was wir von Salāma wissen.

*Literatur:* *al-Mufaḥḥis*, ed. L. L. 1911, N<sup>o</sup>. 22, Text und Übersetzung (= Kairoer Druck, I, 54; ed. Thorbecke, N<sup>o</sup>. 20); *al-Aṣma'iyyāt*, ed. Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 53; Muḥammed b. Sallām, ed. Hell (Leiden 1916), S. 36; *Naḳā'id*, ed. Bevan, S. 147 f.; Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Shi'r*, ed. de Goeje, S. 147; Poètes Chrétiens, ed. Cheikho, S. 486—491. Verse von Salāma werden in den meisten Büchern zitiert, welche sich mit arabischer Poesie befassen; z. B. vierzigmal im *Liṣān al-'Arab*. (F. KLENOW)

**SALAMANCA** (arab. *SHALAMANĀKA*), die Hauptstadt der spanischen Provinz Salamanca auf dem rechten Ufer des Tormesflusses, 275 km mit der Eisenbahn n.w. von Madrid, mit einer Bevölkerung von 25690 Seelen (i. J. 1900). Zur Römerzeit bildete die Stadt eine Militärstation, und zwar die neunte an der Via Lata, der grossen von Merida nach Zaragoza führenden Heerstrasse Spaniens. Trajan (Pontifex Maximus) baute dort eine prächtige Brücke, deren ursprüngliche Pfeiler noch vorhanden sind. Wie das übrige Spanien litt auch Salamanca unter dem Goteneinfall. Eine Art prophetischer Scharfblick zog die Eindringlinge nach der Stadt der drei Hügel, wo sie, gleichsam zur Besiegelung ihrer Vorliebe für die Stadt, ihre Münzen in Gold prägten.

Grösser war der Wechsel für die Stadt, als Mūsā, der Statthalter von Nordafrika, mit 18000 Mann Kerntrouppen in Süds Spanien erschien (91=709/710) und einen methodischen Feldzug auf der Halbinsel begann. Nach der Einnahme von Sevilla, Carmona und Merida legte er den Weg zurück, den manche römische Legion vor ihm marschiert war, bis er vor Salamanca ankam. Die Stadt, die einst die ganze Würde und den ganzen Trotz einer römischen Feste gehabt hatte, leistete den islāmischen Horden nur geringen Widerstand. Obgleich der Landstrich nun in den Händen von Fremden war, hatten die Bewohner an ihren Herren keine unerträglichen Tyrannen. Wenn sie ihre Steuer zahlten und ihrem Glauben nachlebten, ohne ihn ungebührlich zu verbreiten, war ihnen Leben und Eigentum sicher. Sie merkten sogar bald, dass ein neues Geistesleben in die Stadt gekommen war, und mussten sich der klassischen und orientalischen Gelehrsamkeit ihrer Herren beugen. Nicht durch blossen Zufall rühmt sich Salamanca heute der ältesten und grössten Universität in Spanien. Ihre Grundlagen wurden von den unscheinbaren Pionieren des Islām gelegt.

Ibn al-Aṭṭār berichtet, dass König Alfons am 24. Mai 757 n. Chr. einen Angriff auf die Mauren eröffnete und sie aus Salamanca vertrieb, doch scheint dies nicht mehr als ein Raubzug gewesen zu sein. Immerhin war die Stadt niemals muslimischer Besitz in dem Sinne wie Cordova oder Sevilla. Es galt gewiss als eine bewundernswerte Tat des Ibn Abi 'Amir, als es ihm am 18. Sept. 977 gelang, den Christen die Vororte der Stadt zu entreissen, denn er wurde mit dem Titel *Dhu 'l-Wizaratāin* und einem fürstlichen Gehalt belohnt. So schwankte das Schicksal Salamancas von Jahrzehnt zu Jahrzehnt, bis schliesslich Maurenstolz und -Macht durch innere Zwietracht und die entschlossener Feindseligkeit der spanischen Christen 1055 für immer aus der Stadt hinweggeegt wurden.

Die 1220 offiziell von Alfons IX. von Leon gegründete Universität unterschied Salamanca all die folgenden Jahrhunderte hindurch allein von einer blossen Durchschnittsstadt, bis zu der grossen Schlacht von 1812, in der Wellington das Schicksal der Franzosen auf der Halbinsel entschied.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭṭir, *al-Kāmil*, Register: Villat y Macias, *Historia de Salamanca* (Salamanca 1887); H. Rashdall, *Universities of Europe in the Middle Ages* (London 1895); Lapunva, *Le Livre d'Or de Salamanca v la culture*, *Publications de la Sorbonne* (Paris 1900); Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* (Leiden 1861, Register). (F. CROTHIER GORDON.)

**SALAMĪYA**, kleine Stadt in Syrien im Gebiet östlich des Orontes, etwa 40 km südöstlich von Hamā und 55 km (eine Tagereise) nordöstlich von Hims (für die genaue Lage vgl. Kiepert Karte bei von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, I, 305 und Teil II, 401). Es liegt in einer fruchtbaren Ebene 459 m über dem Meeresspiegel, südlich vom Djabal al-Aṭā und am Rande der Syrischen Steppe. Die ältere und korrektere Aussprache ist Salamiya (al-Iṣṭakhrī, *BGA*, I, 61; Ibn al-Fakḥr, *BGA*, V, 110), jedoch findet sich Salamiya auch sehr früh (al-Muḥaddasī, *BGA*, III, 190; Ibn Khurdādhbeh, *BGA*, VI, 76, 98), und es ist jetzt fast die herrschende Aussprache geworden (vgl. auch Yāqūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, III, 123 und Littmann, *Semitic Inscriptions*, S. 169 f.). Die zugehörige *Nisba* ist al-Salamī. Die Stadt scheint das alte Salamias oder Salaminias zu sein, das in der christlichen Zeit blühte; aber die Angaben der klassischen Autoren über diesen Ort sind ungewiss. Yāqūt (III, 123) gibt eine Volksetymologie: es soll ursprünglich *Salām mī'a* geheissen haben, nach den hundert überlebenden Einwohnern der verwüsteten Stadt al-Muṭafika.

Die Stadt war wichtig als vorgeschobener Posten Syriens, wo grosse Verbindungswege aus der Steppe (Palmyra) und dem Irāk zusammenkamen; jedoch hat sie militärisch nie grosse Bedeutung gehabt. Sie wurde von den Arabern im J. 15 der Hidjra erobert und hat nachher zu den Städten des Djund Hims gehört; erst nach 1500, in der Mamlukenzeit, war sie administrativ dem Gebiet von Hamā zugeteilt. Im II. Jahrhundert d. H., nach dem Sieg der Abbāsiden, liessen sich die Nachkommen des Abbāsiden Sāliḥ b. 'Alī b. 'Abd Allāh b. 'Abbās in Salamiya nieder. Am meisten soll die Stadt dem Sohn Sāliḥ's, 'Abd Allāh, zu verdanken haben, der sie wieder aufbaute und Anlagen zur Bewässerung der Umgegend schuf. Dieser 'Abd Allāh stand bei den Khalifen, seinen Vettern, in hohem Ansehen; er heiratete die Schwester al-Mahdi's und wurde Statthalter des Irāk. Der genannte Khalife besuchte ihn in Salamiya und war erstaunt über 'Abd Allāh's Wohnung daselbst (al-Tabarī, III, 500). Auch sonst wird erwähnt, dass viele „Hāshimiden“ in Salamiya wohnten. Aus jener Zeit ist fast nichts mehr übrig. Es findet sich die Bauinschrift einer Moschee auf einem Stein (nicht *in situ*) am Eingang der Zitadelle. Es ist wahrscheinlich, dass diese Inschrift vom Jahre 150 (767) datiert und dass sie zu einer von jenen Hashimiden gestifteten Moschee gehört hat, die etwa 290 (902/3) von den Karmāten zerstört worden sein kann. Noch eine andere auf einen Abbāsiden zurückgehende Inschrift ist in der Zitadelle gefunden worden; nach Littmanns wahr-

scheinlicher Vermutung gehört sie, mit noch zwei anderen Inschriften, der Zeit um 280 (893) an (anders M. Hartmann in *ZDPV*, XXIV, 55). Der Umstand, dass Salamiya der Sitz eines wichtigen Zweiges der Hāshimiden war, wie auch die abgesonderte Lage der Stadt war vielleicht die Ursache davon, dass sie ungefähr 250 (864) der geheimnisvolle Mittelpunkt der ismā'ilitischen Propaganda wurde. Es ist schwer auszumachen, wer der erste Grossmeister der Ismā'iliya war, der sich in Salamiya niedergelassen hat; jedenfalls scheint es nicht mehr 'Abd Allāh b. Maimūn selbst gewesen zu sein (wie de Sacy, *Exposé de la Religion des Druzes*, Paris 1838, Introduction S. 71, 166 annimmt), denn dieser ist, wie de Goeje (*Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn*, Leiden 1886, S. 10) wahrscheinlich gemacht hat, nie in Salamiya gewesen. Der erste Führer, der hierher gesandt worden ist, war wohl Husain b. 'Abd Allāh b. Maimūn (de Goeje, a. a. O., S. 21), dessen Sohn Sa'īd 'Ubaid Allāh, nachher der erste fātimidische Khalife, zu Salamiya im Jahre 259 oder 260 (873/74) geboren wurde (Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Wüstenfeld, No. 365); nach einem tendenziösen Bericht bei Ibn al-Aṭṭir (VIII, 22) wäre 'Ubaid Allāh der Sohn eines Schmiedes in Salamiya, dessen Witwe sich später mit Husain verheiratete. Nachdem Husain etwa 270 (883/4) gestorben war, wurde sein Bruder Aḥmed b. 'Abd Allāh b. Maimūn, auch unter dem Namen Ibn Shalaghlagh bekannt, Grossmeister und bis zu seinem Tode (ungefähr 280 = 893/4) Vormund seines Neffen 'Ubaid Allāh. Letzterer hat dann bis 289 (902) in Salamiya residiert, in welchem Jahre er seine erfolgreiche Reise nach Nord-Afrika antrat (de Goeje, a. a. O., S. 64). Im nächsten Jahr wurde die Stadt von den Karmāten aus dem Irāk unter ihrem Führer Husain, der den Mahdi-Titel angenommen hatte, gründlich ausgemordet. Von allen syrischen Städten wurde Salamiya als Sitz der ehemaligen Parteigenossen und späteren Todfeinde der Karmāten am schlimmsten heimgesucht (de Goeje, a. a. O., S. 50). Bald nachher aber wurden die syrischen Städte wieder vom Khalifen zurückerobert. Es ist nicht unmöglich, dass die viereckige Zitadelle in der Mitte der Stadt aus der Ismā'ilitenzeit stammt; nach van Berchem gehört sie architektonisch in eine verhältnismässig frühe Zeit.

Im IV. (X.) Jahrhundert muss Salamiya in dem von Beduinen bewohnten Gebiet gelegen haben (Zug Saif al-Dawla's; vgl. Hartmann in *ZDPV*, XXII, 175 f.). Ende des V. (XI.) Jahrhunderts hat es zum Gebiet des unter fātimidischer Oberhoheit stehenden Raubritters Khalaf b. Mulā'ab (M. Hartmann liest Mala'ib) gehört. Davon zeugt eine Inschrift in kufischen Buchstaben auf dem Türbalken der Djamī' aus d. J. 481 (1088). Nach Ibn al-Aṭṭir (X, 84) hat Khalaf Salamiya im Jahre 476 (1083) erworben; er war damals schon Herr von Hims, verlor aber 485 Hims und das zugehörige Gebiet an den Seldjūken Tutush, den Bruder des Malik Shāh. In der Inschrift erklärt Khalaf, dass er ein *Mashhad* errichtet habe auf dem Grabe des Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Djarū, dessen Diener (*Ṣānī'*) er sich selbst nennt. (Sehr ausführlich über Khalaf: M. Hartmann, *ZDPV*, XXIV, 58, 65.)

Während der Kreuzzüge wird Salamiya nie als Festung genannt, wohl öfters als Begegnungsort für die muslimischen Heere; politisch hat es immer die Schicksale von Hims [s. d.] geteilt. So kam die Stadt 496 (1102/3) an Ridwan, den Sohn



des Tutush. Im Jahre 532 (1137/8) unternimmt der Atabek Zangi, der damals Hims belagerte, von Salamiya aus seinen Zug gegen die Griechen bei Shaizar (Ibn al-Athir, XI, 36 f.), und 570 (1174/75) erwarb Saladin die Stadt, zusammen mit Hims und Hamā, von dem Emir Fakhr al-Din al-Za'farāni (Ibn al-Athir, XI, 276). 626 (1229) befindet sich al-Malik al-Kāmil in Salamiya, um von dort nach dem Irāk zu ziehen; dort kam der Herr von Hamā sich ihm unterwerfen. Zwei Jahre später schenkte al-Kāmil die Stadt dem Asad al-Din Shirkūh, der nördlich von ihr auf einem der Gipfel des Djabal al-A'lā die Festung Shumaimish wieder aufbaute (Ibn al-Athir, XII, 318, 329), welche durch das Erdbeben von 1157 verwüstet worden war (Kamāl al-Din, *Zubdat al-Ḥalab fī Tawārikh Ḥalab*, fr. Übers. v. Blochet, Paris 1900, S. 21).

1299 wurde bei Salamiya das ägyptische Heer von den Mongolen unter Ghāzān geschlagen; diese Schlacht hatte die kurze mongolische Besetzung der Stadt Damascus zur Folge.

Im VIII. (XIV.) Jahrhundert gehörte Salamiya zu den wichtigen Grenzgebieten, genannt al-Shar-kiya, der *Mamlaka* Damascus. Abu 'l-Fidā', in dessen Gebiet als Herrn von Hamā; die Stadt während der Mamlukenzeit lag, erwähnt eine Wasserleitung zwischen Salamiya und Hamā; 726 (1326) zog er mit seinen Truppen aus, um diesen Kanal zu reinigen (Autobiographie von Abu 'l-Fidā' in *Rec. des Hist. des Crois., Hist. Orient.*, I, 168, 185). Dieser Aquadukt besteht jetzt nicht mehr; vielleicht ist er derselbe, der nach al-Dimashki (S. 207) zwischen Hims und Salamiya lag und von dem 'Abbasiden 'Abd Allāh b. Šālih erbaut war. In dieser Zeit spricht Yāqūt (III, 123) von sieben Gebetsnischen bei Salamiya, unter denen einige *Tābi'ūn* begraben waren, auch nennt er das Grab des Prophetengenossen al-No'mān b. Bashir.

Unter der Türkenherrschaft hat die Stadt keine bedeutende Rolle gespielt. In der Mitte des XIX. Jahrh. war sie gänzlich verödet, wohl wegen des ungenügenden Schutzes gegen die Beduinen. Dann aber liess sich dort ein isma'ilitischer Shaikh aus dem Nušairi-Gebirge nieder, dem es gelang, den Ort mit seinem Anhang zu kolonisieren. Der Shaikh, dem van Berchem 1895 begegnete, war damals ein junger Mann, der seine Abstammung von 'Abd Allāh b. Maimūn herleitete. Diese Isma'iliten hatten die Stadt in kurzer Zeit zu einer blühenden Ortschaft gemacht, was die türkische Regierung veranlasste, 1892 in dem zum Wilāyet Bairūt gehörigen Sandjak İlamā einen eigenen Qadā' Salamiya zu errichten. Die Bevölkerungszahl des Qadā's wird von Cuinet (1896) auf 53 084 angegeben, wovon die kleinere Hälfte Muslime und die grössere Christen. Die Stadt selbst soll nach derselben Autorität ausser den Drusen (unter denen er wahrscheinlich die Isma'iliya versteht) 6000 Einwohner zählen. Die Bewässerung ist vorzüglich; der Ertrag der Gegend besteht hauptsächlich aus Getreide und Hülsenfrüchten.

Über die Festung Shumaimish vgl. van Berchem und Fatio. *Voyage en Syrie*, I, 171—173.

*Litteratur:* Die arabischen Geographen (nach der *BGA*) sind im Text genannt. Weiter: R. Hartmann, *Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Ḥalil az-Zāhiris „Zubdat kaṣf al-mamālik“* (Diss. Tübingen 1907), S. 42 f., 60; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks* (Paris 1923), S. 75; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*

(London 1890), S. 510, 528; E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien* (Leipzig 1883), S. 66; M. Hartmann, *Beiträge zur Kenntnis der syrischen Steppe*, ZDPV, XXII, 151 ff., XXIII, 108 ff.; M. van Berchem u. E. Fatio, *Voyage en Syrie*, I (Kairo 1914), S. 167—171; *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux*, III, 298 (Ibn Shaddād), 546 (*Mir'at al-Zamān*), 592 (Kamāl al-Din), V, 180 f. (Abū Shāma); M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, I (Berlin 1899), S. 124 f., 305; V. Cuinet, *Syrie, Liban et Palestine* (Paris 1896), S. 436, 453 f.; Sāmi, *Kāmus al-A'lām*, IV, 2609. Über die Inschriften vgl. Rey, *Rapport sur une mission scientifique accomplie en 1864—1865 dans le Nord de la Syrie* (Archives des Missions scientifiques et littéraires, 2. Serie, III), S. 345; M. Hartmann, *Die arabischen Inschriften in Salamiya*, ZDPV, XXIV, 49—68; E. Littmann, *Semitic Inscriptions* (New York 1905), S. 169—178; M. v. Berchem, *Arabische Inschriften (Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien, gesamm. v. M. von Oppenheim, I = Beitr. z. Ass. u. sem. Sprache, VII), Leipzig 1909*, S. 32—34. (J. H. KRAMERS)

**SALÄMLİK** (A.-T.: türkische Aussprache: SELÄMLİK).

1.) Empfangszimmer in vornehmen türkischen Häusern, abgeleitet von *Salām*, Friedensgruss, Begrüssung. In der allgemeinen Anlage dieses Häusertypus (*Konaḳ*) befindet sich hinter dem Hauptort ein Vorzimmer oder Hof, an dessen einer Seite eine Treppe hinaufführt zum *Selamlık*, *Mā-bain* [s. d.] und zum Korridor (*Sofā*), welche zusammen den für die Männer bestimmten Teil des Hauses bilden. Auf der anderen Seite des Hofes ist die Eingangstür zum Harem [s. d.]; daselbst befindet sich auch die Drehlade (*Dolab*), durch welche die Frauen mit der Haremsküche in Verbindung stehen. Obwohl *Selamlık* ursprünglich nur das Zimmer bedeutet, wo die Gäste begrüsst werden, hat das Wort dann weiter die allgemeine Bedeutung der ganzen Männerabteilung des Hauses im Gegensatz zum Harem oder Haremlık bekommen; es deckt sich somit mehr oder weniger mit dem *ἀνδρών* oder *ἀνδρῶν* der Griechen. Barbier de Meynard (*Dict. Turc-Français*, Paris 1886) nennt ein Zimmer mit dem Namen *Harem-Selamlık*, das zwischen den beiden Teilen des Hauses gelegen ist und wo Fremde keinen Zutritt haben; es ist also wohl ein anderer Name für das *Mā-bain*.

In den türkischen Häusern der niedrigeren Klassen hat man anscheinend überhaupt keine Fremden zugelassen (Hans Dernschwam's *Tagebuch*, ed. Babinger, 1923, S. 134); es gab dort also kein Selamlık.

In dem holzarmen Nord-Mesopotamien sind die Zimmer der Häuser in Sandstein eingehöhlt und man hat darüber aus Stein und Lehm eine Art von Kuppel gewölbt. Moltke (*Briefe aus der Türkei*, Berlin 1893, S. 242) beschreibt diesen Häusertypus, wo je eines dieser Kuppelzimmer *Selamlık*, *Harem*, Stall, usw. ist.

*Litteratur:* d'Ohs-on, *Tableau general de l'Empire Othoman*, II, 199 f.; Charles White, *Häusliches Leben und Sitten der Türken*, nach dem Engl. bearb. von A. Reumont (Berlin 1845), II, 289.

2.) Zeremonie in Konstantinopel anlässlich des feierlichen Besuches einer Moschee durch den Sultan zum Freitagsgottesdienst.

Dass die osmanischen Sultane die Gewohnheit hatten am Freitag feierlich eine Moschee zu besuchen, wird von den Reisenden oftmals erwähnt. Jeden Freitag besuchten sie je eine der sogenannten Sultansmoscheen (*ḥaṣṣat-ṣultān*), wo sie ihre Logen oder Tribünen hatten. Während in früherer Zeit die hohen Staatsbeamten den Sultan begleiteten, verlangt die Etikette seit Ibrahim I. nur, dass die Hofbeamten mitgehen. Gewöhnlich wurden die Strassen, durch die der Zug ging, mit Janitscharen besetzt, und der Empfang in der Moschee durch den Janitscharen-Agha und den Moscheeverwalter war sehr zeremoniell. Im Winter wurde die Aya Sofya als die dem Palast am nächsten liegende Moschee am meisten besucht.

D'Ohsson nimmt einen Zusammenhang an zwischen dem Moscheebesuch des Sultans und dessen Zeremonie als Khālife bei der *Ṣalāt al-Djamaʿa*, fügt aber hinzu, dass der Sultan nie selbst als *Imām* auftrat. Diese Auffassung passt vollkommen zu d'Ohsson's Auffassung über das Khālifat; vielleicht muss man aber diesen zeremoniellen Tempelbesuch eher als eine Nachbildung ähnlicher Zeremonien am byzantinischen Kaiserhofe betrachten.

Bis zum Anfang des neunzehnten Jahrhunderts erschien der Sultan bei dieser Feierlichkeit immer zu Pferd (Abbildung vom Jahre 1788 bei Jouannin und van Gaver, *Turquie*, Paris 1840). Nur wenige Sultane entzogen sich ihr, da ihr Nichterscheinen Unruhe unter der Bevölkerung erweckt hätte. Seit Maḥmūd II. ist die Gewohnheit aufgekommen, dass der Sultan im Wagen fährt (u. a. von Moltke, *Besuche aus der Türkei*, Berlin 1893, S. LXX).

Der Name *Selamlık* für diese Zeremonie scheint erst in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts aufgekommen zu sein. Das Wort hat wohl nichts zu tun mit der Bedeutung „Empfangszimmer“ und hängt vermutlich mit dem Ausdruck: *Selam durmaḥ* = das Gewehr präsentieren zusammen; es gehört also der militärischen Terminologie an. Ahmed Wefik Pasha in seinem *Lehce-i ʿothmānī* (1306 = 1889) umschreibt es als *Biniṣ* und *Ljama al-Aḥwā*.

Besonders unter ʿAbdu 'l-Ḥamīd II. ist diese Zeremonie sehr wichtig geworden. Der Sultan umgab sich mit einer glänzenden Leibwache, von welcher seine treuen, kostbar gekleideten Albanesen den Kern bildeten, nebst dem auf Schimmeln berittenen Ertoghul-Regiment. Seit er im Yıldız-Palast residierte, wurde der *Selamlık* gewöhnlich bei der Ḥamidiye-Moschee abgehalten. Nachher fanden feierliche Audienzen statt, denen man grosses politisches Gewicht beilegte, so wie auch die Entfaltung von Glanz und Pomp dazu bestimmt war, den eingeladenen Fremden zu imponieren. In der offiziellen Zeitung *Takwīm-i Weḳāʾiʿ* wurde die Abhaltung der Zeremonie jedesmal gemeldet.

Nach ʿAbdu 'l-Ḥamīd ist sie weniger wichtig geworden; aber auch nachdem im November 1922 die „Grosse Nationalversammlung“ in Angora das Sultanat abgeschafft hatte, hat der nur mit der Khālifenhürde bekleidete ʿAbdu 'l-Medjid die *Selamlık*-Zeremonie beibehalten, was wichtig ist für den Charakter, den man ihr seit d'Ohsson beigemessen hat. Der letzte *Selamlık* hat am 23. Radschab 1342 = 29. Februar 1924 in der Moschee von Dolma Baghçe stattgefunden und war kaum mehr als eine Karrikatur des früheren Glanzes. Es fehlte sogar die Musik, und der Wagen wurde nur von zwei Pferden gezogen (Zeitung *Hürriyet* v. 1. März 1924).

*Lehce-i ʿothmānī*, d'Ohsson, *Persian Notes* I.

*L'Empire Othoman* (Paris 1787–1820), I, 205, III, 328. (J. H. KRAMERS)

**SĀLĀR** (p.), Befehlshaber. Aus älterem mp. *sardār* entstand schon in sāsānidischer Zeit *sālār* mit der bekannten Verschiebung *rd > l* und Ersatzdehnung des *a* (*Grundr. der Iran. Phil.*, I, I, S. 267, 274). Das synonyme np. *sardār* beruht nicht auf Erhaltung des alten *sardār*, sondern ist als np. Neubildung anzusehen: die Elemente, aus denen das alte Wort zusammengesetzt ist, sind ja in der neupersischen Periode ebensogut lebendig. Das Altarmenische hat mp. *sālār* in der Form *salar* übernommen; die Form *sardār*, die arm. *\*sardar* lauten müsste, ist in dieser Sprache nicht belegt. Ein späteres, wohl schon np. Lehnwort im Armenischen ist (*spa*)*salar*, mit *l* anstatt *t*. Dazu, und zu andern, späten, armenischen Formen vgl. Hubschmann, *Arm. Gramm.*, I, 235 und 239. An der ersten dieser beiden Stellen sind auch die mp. Zusammensetzungen des Wortes zu finden. Zur Etymologie sind noch zu vergleichen Horn, *Grundriss der europ. Philologie*, S. 153; Hubschmann, *Persische Studien*, S. 72; Junker, *The Frahang i Pahlavik* (1912), S. 37 u. 79.

Die in erster Linie militärische Bezeichnung (vgl. *Sipāh-Sālār*, Heereskommandant, *Sālār-i Djang*) findet sich auch auf einige Hofchargen übertragen, z. B. *Sālār, Khān* (und *Khawāṣṣār*), Truchsess; *Sālār-i Bār*, Hofmarschall; *Akhūrsālār*, Stallmeister. Was die einheimischen persischen Lexikographen (vgl. Vullers, *Lex.*, s. v.) weiter mitteilen, kann hier unberücksichtigt bleiben; nur sei bemerkt, dass Wendungen wie *Djāhān Sālār* für „König“ zu der Dichtersprache zu rechnen sind, und die, m. W. unbelegte Bedeutung: alt (*kahun u sālkhwarda*) vielleicht auf einer unrichtigen Etymologie, die das Wort mit *Sāl*, Jahr, in Zusammenhang bringt, beruht. (V. F. BÜCHNER)

**SĀLĀR DJANG**, Titel, unter welchem Mir Turāb ʿAlī, ein Saiyid persischer Abkunft, einer der grössten indischen Staatsmänner der Neuzeit, am meisten bekannt ist. Er wurde zu Ḥaidarābād im Dakhan am 2. Januar 1829 geboren. Da sein Vater nicht lange nach seiner Geburt starb, wurde er von seinem Onkel Nawwāb Sirādjū 'l-Mulk, Minister im Staate Ḥaidarābād, erzogen. 1848, im Alter von 19 Jahren, erhielt er eine Anstellung im Verwaltungsdienst, und beim Tode seines Onkels 1853 wurde er dessen Nachfolger als Staatsminister. Er war mit der Reform der Verwaltung beschäftigt, bis 1857 der Sepoy-Aufstand ausbrach, der Nizām Nāṣir al-Dawla starb und sein Sohn Afḡal al-Dawla zur Regierung kam. Die Nachricht von der Eroberung Dihli's durch die Aufständischen erregte die Bevölkerung aufs äusserste. Die britische Residentschaft wurde durch aufrührerischen Pöbel und einige irreguläre Truppen angegriffen. Aber selbst in den dunkelsten Tagen des Aufstandes hielt Sālār Djang nicht nur treu zu den Briten, sondern stärkte auch seinem Herrn das Rückgrat und unterdrückte jede Unordnung. Die Verdienste des Staates wurden belohnt durch Rückgabe von dreien jener Distrikte, die 1853 wegen Schulden der Ostindischen Kompanie zugewiesen worden waren, sowie durch Überlassung des Gebiets des aufständischen Rādja von Shorāpūr. In den Jahren 1860 und 1867 wurden durch zwei aufeinander folgende britische Residenten Anschläge vereitelt, die den Zweck hatten, den grossen Minister seinem Herrn zu entfremden und seine Entlassung zu bewirken; Sālār Djang ver-



blieb im Amte. 1868 wurde ein Versuch gemacht, ihn zu ermorden; aber der Mörder wurde ergriffen und hingerichtet, trotz der Bemühungen Sālār Djangs, eine Milderung des Urteilspruchs herbeizuführen. Beim Tode Afḍal al-Dawla's 1869 wurde Sālār Djang einer der zwei Mitregenten des Staates während der Minderjährigkeit seines Sohnes und Nachfolgers Mir Maḥbūb 'Alī Khān. Am 5. Januar 1871 wurde er zu Calcutta mit der Würde eines Grosskomturs des indischen Sterns bekleidet. Im November 1875, als der Prinz von Wales Indien besuchte, vertraten er und andere Vornehme in Bombay den jungen Nizām, und im April 1876 besuchte er selbst England und wurde der Königin Victoria vorgestellt. Er wurde ehrenhalber zum Doctor civilis legis der Universität Oxford und zum Bürger der Stadt London ernannt. Im Januar 1883 war er mit Vorbereitungen für einen geplanten Besuch des Nizām in Europa beschäftigt, aber am 7. Februar erlitt er einen Cholera-Anfall und starb am folgenden Morgen. Vorher hatte er gerade noch den Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg-Schwerin bei seinem Besuch in Haidarabād am Mir 'Ālam-See bewirtet. Sein Tod wurde allgemein bedauert. Obgleich er überall unter seinem ersten Titel Sālār Djang bekannt ist, so hatte er ausserdem noch die höheren Titel Shudjā' al-Dawla und Mukhtār al-Mulk.

*Litteratur:* Syed Hossain Bilgrami, *Memoir of Sir Salar Jang, Shuja ud-Daula, Mukhtār al-Mulk, G. C. S. I.* (Bombay 1883); Syed Hossain Bilgrami und C. Wilmott, *Historical and Descriptive Sketch of H. H. the Nizām's Dominions* (Bombay 1883). (T. W. HAIG)

**SALĀT**, die im Arabischen übliche Bezeichnung des rituellen Gebetes oder Gottesdienstes. Die Übersetzung „Gebet“ ohne weiteres ist nicht exakt; dem Begriffe Gebet entspricht das arabische *Du'ā'* (Snouck Hurgronje hat auf diesen Unterschied öfters hingewiesen: *Verspreide Geschriften* I, 213 f., II, 90, IV, 56, 63 f. usw.). Das Wort scheint in der vor-korānischen Litteratur nicht vorzukommen; Muḥammed hat es, wie die Sache, den jüdischen und christlichen Gemeinden Arabiens entnommen. In vielen kufischen Korānexemplaren und im Anschluss an das heilige Buch auch öfters in der späteren Litteratur, wird es *صلوة* geschrieben. Man nimmt vielfach an, dass diese Orthographie eine dialektische Aussprache reproduziert (Nöldeke, *Geschichte des Qorans* S. 255; Wright-Goeje, *Arabic Grammar*, I, 12 A; Brockelmann, *Arabische Grammatik*<sup>6</sup>, S. 7). Die Schreibung eines *Wāw* statt des zu erwartenden *Alif* kommt freilich auch in verschiedenen anderen zum Vokabular des Korāns gehörenden Wörtern vor: ausser bei Ribā (رِبَا) jedoch nur in dem im Aramäischen so häufigen Ausgang *āt* (resp. *āl*). Die Auffassung, nach welcher bei Schreibweisen wie *صلوة*, *كوة* usw. aramäischer Einfluss wirksam gewesen sei (Fränkel, *De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis*, S. 21), dürfte daher noch immer im Auge zu behalten sein.

Die Etymologie des aramäischen Wortes *šlōā* ist ganz durchsichtig. Die wurzel *š-l-ʾ* bedeutet im Aramäischen „beugen, krümmen, spannen“. Das Substantiv *šlōā* ist davon das *verbum actus* und bezeichnet die Handlung des Beugens usw. Es wird in verschiedenen aramäischen Dialekten für das rituelle Gebet verwendet, obwohl es auch das

freie, persönliche Gebet bezeichnen kann, das im Syrischen wenigstens gewöhnlich *Bā'ūtā* heisst. Muḥammed hat das Wort *Ṣalāt* in diesem Sinne von seiner Umgebung übernommen. Die muslimische *Ṣalāt* zeigt denn auch in ihrer Zusammensetzung eine grosse Ähnlichkeit mit dem jüdischen und christlichen Gottesdienste, wie unten näher ausgeführt werden soll. — Das Verbum *ṣallā* ist denominativ vom Substantiv *Ṣalāt* abgeleitet und bedeutet „die *Ṣ.* verrichten“.

Es ist klar, dass Muḥammed anfänglich der Stoff zum Rituale nicht in reichlichem Masse zur Verfügung stand. Die Texte, welche in feierlichen Litaneien von Christen und Juden bei ihrem Gottesdienste rezitiert und gesungen wurden, fehlten ihm. Dieser Zustand schimmert noch durch in der bekannten Tradition über die Offenbarung der XCVI. Sūra, nach einer verbreiteten Auffassung die erste, welche ihm zuteil wurde. Auf den Befehl des ihn pressenden Engels, zu rezitieren, antwortet er: „Ich habe nichts zum Rezitieren“. Der göttliche Teil dieses Muḥammed ängstigenden Zwiegespräches soll dann zugleich der erste Rezitationstext geworden sein, auf den mit kürzeren oder längeren Pausen andre folgten.

Obwohl die *Ṣalāt* im Korān nirgends beschrieben oder genau geregelt wird, darf man annehmen, dass ihre charakteristischen Züge sich im Verlauf der Entwicklung des Kultus nicht geändert haben. Die Andeutung ihrer verschiedenen Bestandteile im Korān legt diese Auffassung nahe. Durchgehends wird die stehende Haltung bei der *Ṣalāt* vorausgesetzt, welche mit Beugungen (*Rukū'*) und Prosternierungen (*Sudjūd*) wechselt. Wie eng die *Ṣalāt* schon in der mekkanischen Periode mit der Rezitation des Korān verbunden war, ist daraus ersichtlich, dass Sūra XVII, 80 die Morgen-*ṣalāt* *Korān al-Faḍr* genannt wird. Andererseits ist die Rezitation des Korān an sich auch mit Prosternierung verbunden (Sūra LXXXIV, 21).

Dass in dieser Zeit Eulogien schon einen integrierenden Bestandteil der *Ṣalāt* gebildet haben, geht aus Korānstellen wie Sura XX, 130 und XXIV, 41 hervor, wo *Tahmūd* und *Tasbiḥ* in der engsten Verbindung mit der *Ṣalāt* genannt werden.

Aus der Erwähnung der *Ṣalāt* und des Verbums *ṣallā* in den ältesten Suren (z.B. LXXV, 31, LXX, 23, CVII, 8, LXXIV, 44, CVIII, 2) geht weiter hervor, dass man behaupten darf, dass dieser Ritus den Islām von seiner frühen Jugend an begleitet hat und dass Caetani's skeptische Reflexionen und Vermutungen dem korānischen Zeugnis nicht genügend Rechnung tragen (vgl. *Annali, Introduzione*, § 219, Note, z. T. in Anlehnung an ähnliche Äusserungen Grimme's). Wie sehr Muḥammed mit seinem neuen Kultus die Mekkaner ärgerte, geht hervor aus Sura XVII, 110, wo ihm von Allāh empfohlen wird, die *Ṣalāt* nicht zu laut zu halten, was von der Tradition wohl mit Recht so interpretiert wird, dass seine ungläubigen Mitbürger ihn wegen seiner zu laut abgehaltenen Gottesdienste belästigten. Damit stimmt überein, dass in der Periode, in welcher Muḥammed immer wieder ermahnt wird, das Beispiel der früheren Propheten nachzuahmen und sich an ihrer Geduld zu erbauen, regelmässig darauf hingewiesen wird, wie auch sie ihre Umgebung zum Halten der *Ṣalāt* aufforderten (z. B. Sura XXI, 73, XIX, 32, XIV, 40; XX, 132).

Im Korān wird weiter die *Ṣalāt* sehr häufig neben der *Zakāt* erwähnt; beide gelten offenbar als die bei Allāh beliebtesten Bekundungen der

Frömmigkeit (z.B. Sūra II, 77, 104, 172, 177, IV, 70, 160, V, 15, 60 usw.). Sūra II, 42, 148 werden die Gläubigen ermahnt, bei Ṣalāt und Ṣabr Hilfe zu suchen. Ṣabr [s. d.] wird in diesem Zusammenhang als Fasten aufgefasst. Es ist übrigens im Kor'an noch keine Spur von der Fünfzahl von „Säulen“ vorhanden, welche später eine so hervorragende Stelle erhält. Die Ṣalāt ist eine Äusserung der Demut (Sūra XXIII, 2), welch letztere in der ganzen hellenistischen Welt als die dem Menschen der Gottheit gegenüber am meisten geziemende Haltung gilt. Pünktliche Observanz (*Muḥāṣaṣa*) bezüglich der Ṣalāt wird wiederholt eingeschärft (VI, 92, XXIII, 9, LII, 34, vgl. 22), und Vernachlässigung (*Sahr*) gerügt (CVII, 4). Sūra IV, 104 wird eine ähnliche Ermahnung motiviert durch die Hinzufügung: „denn die Ṣalāt ist ein *Kitāb mawḥūt*“, d. h. eine geregelte Kultvorschrift. Es wird an den Munāfiqun [s. d.] gerügt, dass sie die Ṣalāt ohne Eifer und aus Augendienerei verrichten (Sūra IV, 141). Die Beschränkung und spätere Verpönung des Weingebruchs wurde zunächst dadurch veranlasst, dass der übermässige Gebrauch die Ordnung beim Gottesdienste störte (Sūra IV, 46).

Wie gesagt, darf man annehmen, dass die wesentlichen Züge der späteren Ṣalāt von Anfang an vorhanden gewesen sind. An Besonderheiten über die Ṣalāt und ihre Begleiterscheinungen wissen wir aus der ältesten Periode des Islām nur wenig. Eine rituelle Waschung (vgl. die Artt. *GHUSL*, *TAHĀRA*, *WUḌŪ'*) wird Sūra V, 4 vor der Ṣalāt vorgeschrieben; der *Nida'* zur Ṣalāt wird V, 63 erwähnt, LXII, 9 derselbe zur Freitagssalāt. Eine besondere Ṣalāt bei drohender Gefahr wird IV, 103 beschrieben (s. unten *Ṣalāt al-Khawf*). Eulogien über Muhammed sowie der *Taslim* bilden den Schluss der späteren Ṣalāt. Die Praxis kann sich dafür auf Sūra XXXIII, 56 berufen, wo es heisst: „Allah und seine Engel beten über den Propheten; ihr, die ihr glaubet, betet über ihn und bringet den Heilgruss dar“. Die Freitagssalāt wird LXII, 9 erwähnt mit den Worten: „Ihr, die ihr glaubet, wenn der Aufruf zur Ṣalāt am Freitag erklingt, so sputet euch zur Anrufung (*Dhikr*) Allāh's und unterlasst den Handel, das ist besser für euch, wenn ihr wisst“.

Bei diesem Sachverhalt ist es verständlich, dass Muhammed hohen Wert darauf legte, dass diejenigen, welche den Islām anzunehmen sich bereit zeigten, gleich in die Praxis der Ṣalāt eingeweiht wurden. So berichtet die Tradition, dass er eigens zu diesem Zwecke den As'ad b. Zurāra oder den Mus'ab b. 'Umayr zu den Medinensern schickte und dass einer von diesen beiden der erste war, der mit ihnen die Freitagssalāt abhielt (s. A. J. Weinreich, *Mohammed an de Joden te Medina*, S. 111 ff. und dazu C. II, Becker in *Der Islam*, III, 378 f.). In Muhammed's Sendschreiben an die Stämme Arabiens wird die Ṣalāt als muslimische Pflicht denn auch öfters eingeschärft (s. J. Sperber, *Die Sendschreiben Muhammed's an die Stämme Arabiens*, II, *Muscat*, XIX, Sonderabdruck, S. 16, 19, 38, 58, 77 usw.). Der muslimischen Tradition zufolge gehört die Festsetzung der Fünfzahl der täglichen Ṣalāts in die Anfänge des Islām. Sie wird verknüpft mit Muhammeds Himmelfahrt [s. den Art. *ISRĀ'*]. Als Muhammed bis zum höchsten Himmel hinaufgeführt war, heisst es, wurden seiner Gemeinde von Allāh täglich fünfzig Ṣalāts auferlegt. Mit diesem Auftrage verlässt Muhammed die Gegenwart Allāhs, bis er

auf seinem Rückwege an Mūsā vorbeikommt, der ihn fragt, was Allāh seiner Gemeinde auferlegt habe. Als Mūsā den Auftrag gehört hat, sagt er: Kehre zurück zu deinem Herrn, denn sie ist dazu nicht imstande. Allāh ändert dann die fünfzig in fünfundzwanzig. Auf seinem Rückwege teilt Muhammed Mūsā den geänderten Auftrag mit, worauf dieser dieselbe Antwort gibt. Dieselben Vorgänge wiederholen sich dann, bis es zuletzt bei der Fünfzahl bleibt (al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 1; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 259, 263; al-Firmidhi, *Mawāḥiṭ al-Ṣalāt*, B. 45; al-Nasā'i, *Ṣalāt*, B. 1; Ibn Mādja, *Iḥkām*, B. 194; Ahmed b. Hanbal, I, 315, ter; III, 148 f., 161; vgl. Ibn Sa'd, I, 143 usw.). Die Szene hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Genesis XVIII, 23 ff., wo Abrahams Fürbitte zugunsten Sodoms und Gomorras beschrieben wird. — Andererseits wird in einer weitverbreiteten Tradition mitgeteilt, dass Gabriel an einem Tage fünfmal herabgestiegen sei und die Ṣalāt in Muhammeds Gegenwart verrichtet habe, wobei dieser jedesmal den Engel nachgeahmt habe, (al-Bukhārī, *Mawāḥiṭ*, B. 1; Muslim, *Masāḍid*, Trad. 166, 167; Abu Dā'ūd, *Ṣalāt*, B. 2; al-Firmidhi, *Mawāḥiṭ*, B. 1; al-Nasā'i, *Mawāḥiṭ*, B. 1, 10, 17; Ibn Mādja, *Ṣalāt*, B. 1; al-Dārimī, *Ṣalāt*, B. 2; Mālik, *Wuḍū'*, Trad. 1; usw.).

Diese Darstellung kann der historisch litterarischen Kritik gegenüber nicht standhalten. In einer kurzen, aber tief eindringenden Studie ist Houtsma zu folgenden Ergebnissen gekommen (*Iets over den dagelijken Ṣalāt der Mohammedanen in Theologisch Tijdschrift*, XXIV, 1890, S. 127 ff.): Wie die mekkanische Praxis geregelt war, erhellt aus Sūra XI, 116: „Und halte die Ṣalāt an den beiden Enden des Tages sowie an Enden (?) der Nacht“. Damit stimmt Sūra XVII, 80 überein, wo eine Morgensalāt, eine Ṣalāt, wenn die Sonne sich neigt und die Nachsalāt (*Tahaddjud*) vorgeschrieben werden; vgl. Sūra XXIV, 27, wo die *Ṣalāt al-Faḍr* und die *Ṣalāt al-Ishā'* erwähnt werden. Nun erscheint plötzlich in der mednischen II. Sūra (Vs. 239) die „mittlere Ṣalāt“ (*al-wustā*). Dieselbe muss also in Medina zu den beiden üblichen hinzugefügt worden sein und zwar wahrscheinlich nach dem Beispiel der Juden, welche auch dreimal am Tage ihre *Tefillā* verrichteten.

So ergibt sich eine Dreizahl von Ṣalāts zu Muhammeds Lebzeiten. Die Frage, wie die Fünfzahl sich festgesetzt hat, beantwortet Houtsma so, dass die beiden Mittagssalāts (*Zuhr* und *ʿAṣr*) sowie die beiden Abendsalāts (*Maghrib* und *Ishā'*) Verdoppelungen der *Wustā* bzw. *Ishā'* sind, Verdoppelungen, welche sich aus dem Fehlen genauer Zeitbestimmungen für die Ṣalāt bei Muhammeds Lebzeiten leicht erklären lassen (vgl. E. Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Knecht, A. b. P., Ak. W.*, 1913, Nr. 2, S. 10 u.). Goldziher dagegen (*Islamisme et Parsisme in R II K*, 1901, XI, III, 15) nimmt persischen Einfluss auf die Festsetzung der Fünfzahl an. Wann sich die Theorie der fünf obligatorischen täglichen Ṣalāts festgesetzt hat, lässt sich vorläufig nicht genau feststellen. Nach Ibn Abbās „vereinigte“ Muhammed in Medina verschiedene Ṣalāts, z.B. die *Zuhr* und *ʿAṣr*-Ṣalāt einerseits, die *Maghrib*- und *Ishā'*-Ṣalāt andererseits, ohne dass er auf Keisen war oder Gefahr drohte (Muslim, *Musāfirin*, Trad. 49). Nach Muhammeds mutmasslichem Grunde gefragt, antwortet Ibn Abbās: Er wollte keines seiner Gemeindemitglieder (durch zu grosse Belästigung der Gefahr) der Sünde aussetzen (daselbst, Trad.



50, vgl. 54, 55). In einer andren Fassung desselben *Ḥadīth* heisst es: Wir waren bei Muḥammeds Lebzeiten gewohnt, je zwei Ṣalāts zu vereinigen (dasselbst, Trad. 58). Lehrreich für die Schwierigkeiten, welche diese Traditionen den 'Ulamā bereiteten, sowie für die Weise, wie sie dieselben zu überwinden wussten, ist al-Nawawī's Kommentar zu den erwähnten Stellen (Sug. Kairo 1283, II, 196 f.). Uns sind solche Traditionen ein Anzeichen dafür, dass bei Muḥammeds Lebzeiten die Zahl der täglichen Ṣalāts noch nicht auf fünf fixiert worden war.

Im kanonischen *Ḥadīth* kommt die Fünzfahl in sehr vielen Traditionen vor. In den Rechtsschulen herrscht über diesen Punkt keine Meinungsverschiedenheit. Man wird folglich das Aufkommen der Theorie vor das Ende des VII. Jahrhunderts anzusetzen haben.

Diese fünf pflichtmässigen Ṣalāts werden nach der Tageszeit, während welcher jede davon abgehalten werden soll [s. den Art. *MIKĀT*], folgendermassen benannt: *Ṣalāt al-Ṣubḥ*, öfters auch *Ṣ. al-Faḍr*; *Ṣalāt al-Zuḥr*; *Ṣalāt al-'Aṣr*; *Ṣalāt al-Maghrib*; *Ṣalāt al-'Iṣā*, öfters auch *Ṣ. al-'Atama*; letztere Benennung wird aber manchmal getadelt (Muslim, *Masāʿid*, Trad. 228, 229; Abū Da'ūd, *Ḥisūd*, B. 78; al-Nasā'i, *Mawāʿiṭ*, B. 23; usw.).

## II

Die Verpflichtung die fünf täglichen Ṣalāts (*al-makṭūba*, im Gegensatz zu den freiwilligen Ṣalāts, welche *nāfila* oder *Ṣ. al-Taṭawwū'* genannt werden) zu verrichten ruht auf jedem volljährigen Muslim, der im Besitz seiner Verstandeskkräfte ist. Zeitweilig wird die Verpflichtung für Kranke aufgehoben. Versäumte Ṣalāts müssen nachgeholt werden (*Kaḍā'*). Die Theorien der šāfi'itischen Schule darüber findet man in al-Nawawī's Kommentar zu Muslim, *Musāfirin*, Trad. 309—316 (II, 178 ff.). Nach der strengen Theorie (welche im Islām in sehr vielen Fällen mit der Praxis wenig oder nichts zu tun hat) ist derjenige, der absichtlich die Ṣalāt vernachlässigt, weil er sie nicht als gesetzliche Pflicht anerkennt, als Kāfir zu betrachten. Sogar die absichtliche Vernachlässigung ohne derartige theoretische Basis macht ihn des Todes schuldig (s. al-Nawawī, *Minḥādī al-Ṭalibin*, ed. v. d. Berg I, 202; vgl. Abū Ishāq al-Shīrāzī, *K. al-Tanbih fī'l-Fikḥ*, ed. Juynboll, S. 15).

Für die Verrichtung einer gültigen Ṣalāt gibt es einige Vorbedingungen. Die erforderliche rituelle Reinheit soll nötigenfalls durch *Wuḍū'* [s. d.], *Ghusl* [s. d.] oder *Tayammum* [s. d.] wiederhergestellt werden. Die Kleidung soll den gesetzlichen Vorschriften entsprechen, welche die „Bedeckung der Scham“ (*Satr al-'Awra*) bezwecken. Das heisst, dass bei Männern der Körper zwischen Nabel und Knie, bei freien Frauen der ganze Körper ausser Gesicht und Händen bedeckt sein soll. Letztere Bestimmung ist bemerkenswert, weil sie mit der populären europäischen Ansicht über das Verschleierungsgebot für die muslimische Frau in hellem Gegensatz steht (vgl. Snouck Hurgronje, *Two popular devotions in the spread of Islam*, S. 295 ff.). Im *Ḥadīth* ist die Kleidungsfrage, wie so manche andre, noch nicht zu einer einheitlichen Formulierung gelangt. Einerseits wird nur die Bedeckung der Scham erwähnt (z. B. al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 10), andererseits wird Muḥammed der Ausspruch zugeschrieben, dass auch die Schultern bedeckt sein sollen (z. B. Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 175); einerseits wird der Gebrauch der duftigen *Ṣamma*

dabei ausdrücklich erwähnt wird, z. B. Aḥmed b. Ḥanbal, *Musnad*, III, 322 u. ö.), daneben heisst es, dass die *Ṣalāt* in einem *Ṭhawb* erlaubt oder ganz natürlich sei (z. B. Abū Dā'ūd, *Ṣalāt*, B. 77, 80—82), andererseits wird bemerkt, dass, wer zwei *Ṭhawb* besitzt, dieselben bei der Ṣalāt anziehen soll (z. B. Abū Dā'ūd, *Ṣalāt*, B. 82; Aḥmad b. Ḥanbal, II, 148).

Die Ṣalāt braucht nicht in einer Moschee abgehalten zu werden, sondern kann im Wohnhause und an jedem andren Ort stattfinden; man beruft sich dafür auf den Ausspruch Muḥammed's, ihm sei das Privileg zuerkannt worden, dass für ihn die Erde *Masjdīd wa-ṭakḥūr* sei (z. B. al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 56). Ausgenommen werden Gräber (z. B. Muslim, *Ṣalāt al-Musāfirin*, Trad. 208, 209) und unreine Orte, wie Schlachtplätze usw. (z. B. al-Tirmidhī, *Mawāʿiṭ al-Ṣalāt*, B. 141).

Die Stelle, wo man die Ṣalāt verrichtet, wird durch eine *Sutra* gewissermassen von dem umliegenden Raum abgeschieden; darüber vgl. den Art. *SUTRA*. Gewöhnlich benutzt man eine *Saddīdūdā* [vgl. diesen Art.]. Weiter hat man auf das Innehalten der Richtung nach Mekka zu achten; vgl. den Art. *KIBLA*.

Die eigentliche Ṣalāt besteht aus folgenden Elementen, deren Beschreibung hier die šāfi'itische Praxis zugrunde gelegt worden ist:

Die *Nīya* (Intention, s. den Art.) wird laut oder leise formuliert, mit Angabe der Ṣalāt, welche man zu verrichten die Absicht hat; sie entspricht der jüdischen *Kawwānā* (vgl. Mittwoch, a. a. O., S. 16; A. J. Wensinck, *De intentie in recht, ethiek en mystiek der semietische volken* in *VMAW*, 5. Reihe, Teil IV). Dann spricht man die Worte: *Allāhu akbar*, die *Takbīrat al-Iḥrām*, welche den Weihezustand eröffnet [vgl. den Art. *IḤRĀM*]. Mittwoch hat diese Formel verglichen mit den Benediktionen der jüdischen *Tefilla* (a. a. O., S. 16 f.). Die Ṣalāt wird stehend abgehalten. Mittwoch weist darauf hin, dass die jüdische *Tefilla* „*Amīdā*“ genannt wird (a. a. O., S. 16). Nach der *Takbīra* ist es Sunna, einen *Du'ā'* oder *Ta'awwudh* zu sprechen (s. *Minḥādī*, I, 78). Darauf folgt die erste Rezitation, welche gewöhnlich in der *Fātiḥa* besteht. Im *Ḥadīth* wird die Wichtigkeit dieser *Kirā'a* bisweilen durch die Maxime ausgedrückt: *Lā Ṣalāt liman lam yaḳra' bi-Fātiḥati 'l-Kitāb* (z. B. al-Bukhārī, *Adḥān*, B. 95; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 34—36, 42). Bei der gemeinschaftlichen Ṣalāt ist es Regel, dass nur die *Fātiḥa* zusammen mit dem *Imām* rezitiert wird; fängt dieser mit der zweiten (freien) *Kirā'a* an, so hat man zuzuhören (vgl. *Minḥādī*, I, 80). Im *Ḥadīth* finden sich zahlreiche Angaben über das laut oder leise Rezitieren (z. B. al-Bukhārī, *Kusūf*, B. 19; Abū Dā'ūd, *Ṭahāra*, B. 89; al-Nasā'i, *Iftitāḥ*, B. 27—29, 80, 81 usw.; vgl. al-Bukhārī, *Adḥān*, B. 96, 97, 108; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 47—49; al-Nasā'i, *Iftitāḥ*, B. 27, 28, 80 usw.).

Darauf folgt der *Rukū'*, bestehend im Vornüberbeugen des Rumpfes, bis die Handflächen in Kniehöhe kommen (die jüdischen *Kerī'a*, s. Mittwoch, a. a. O., S. 17 f.; vgl. auch die Abbildungen der verschiedenen Haltungen bei der Ṣalāt in Lane's *Manners and Customs* im Kapitel *Religion and Laws* und in Juynboll's *Handbuch*, S. 76). Darauf nimmt man wieder die gerade Haltung an (*'iṭidāl*); sobald man nach dem *Rukū'* den Kopf erhebt, werden auch die Hände erhoben, und man spricht die Worte: „Allāh hört auf den, der ihn lobt“. So will es schon der *Ḥadīth* (z. B. al-Bukhārī,

*Adhān*, B. 52, 74, 82; Muslim, *ṣaḥīḥ*, Trakt. 25, 28, 55, 62, 64 usw.).

Über das Erheben der Hände bei Şalāt und Du'a hat es Meinungsverschiedenheiten gegeben. Einerseits sagt man, dass Muḥammad, f. r. a., die Hände zu erheben gewohnt war (z.B. al-Bukhārī, *Adhān*, B. 83, 86; Muslim, *ṣaḥīḥ*, Trakt. 21, 20; Abu Dāwūd, *ṣaḥīḥ*, B. 114, 120; al-Nasā'ī, *ṣaḥīḥ*, B. 1—6, 85—87; Aḥmed b. Ḥanbal, I, 93, 255, 289 usw.). Man legt Wert darauf, anzugeben (wie aus der soeben genannten Litteratur ersichtlich), bis zu welcher Höhe das Erheben der Hände gestattet ist. Neben dem Erheben der Hände kommt auch das Ausbreiten derselben vor (al-Bukhārī, *Adhān*, B. 130). Auch ist aus den angegebenen Hadīthstellen ersichtlich, dass das Erheben der Hände nicht nur nach dem *Rukū'*, sondern auch in anderen Teilen der Şalāt vorkam. Mit besonderer Vorliebe wurde diese rituelle Geste geübt beim der Regenşalat (z.B. al-Bukhārī, *Ḍum'a*, B. 34, 35; Muslim, *ṣaḥīḥ*, Trakt. 5, 7; Aḥmed b. Ḥanbal, III, 104, 153, 181 usw.). Es kommt vor, dass der *Raf' al-Yadain* für jeden *Du'a'* ausser dem *Istisḫā'* für unerlaubt erklärt wird (z.B. al-Nasā'ī, *Kiyyām al-Lail*, B. 52; Aḥmed b. Ḥanbal, II, 243). Welchen Wert man dem Ritus beimass, ist z. B. daraus ersichtlich, dass man Muḥammad vor dem Erheben der Hände im *Du'a'* den *Wuḍū'* abhalten lässt (al-Bukhārī, *Maghāzī*, B. 55). Das alles wird verständlich, wenn man bedenkt, dass das Erheben der Hände gleichsam ein Zwangsmittel ist, das der Mensch der Gottheit gegenüber verwendet, wie Goldziher in seinem *Zauberelemente im islamischen Gebet* (Nöldke-Festschrift I, 320) ausgeführt hat. Mit dem *Rukū'* verbindet die Sunna weiter den *Ḳunūt* [s. d.], der zum Teil in dieselbe Kategorie gehört wie das Erheben der Hände, wie Goldziher in dem soeben genannten Aufsatz ebenfalls dargelegt hat.

Der nächstfolgende „Pfeiler“ der Şalāt ist die Prosternierung (*Sudjūd*), die auch zu den Riten des jüdischen (Mittwoch, a. a. O., S. 17 f., *Hish-tahawwā*) sowie des christlichen Gottesdienstes (Wenstuck, *Mohammed und die Zeiten d. Mahna*, S. 104 f.) gehörte. Das nähere im Art. *SUDJUD*. Dann nimmt man die halb kniende, halb sitzende Haltung an, welche in der arabischen Terminologie gewöhnlich *Ḍjulūs* genannt wird (vgl. bei Juynboll, a. a. O., S. 76, Figur 7). Darauf folgt ein neuer *Sudjūd*.

Die Riten von der Rezitation der *Fātiḥa* bis zum zweiten *Sudjūd* inkl. bilden zusammen eine *Rak'a*. Es ist zu bemerken, dass wenigstens in der Hadīthlitteratur diese Terminologie noch vielfach schwankend ist. Bald scheint *Rak'a* im selben Sinne wie *Sadjda* gebraucht zu werden, bald scheint (und das ist der durchgängige spätere Sprachgebrauch) *Rak'a* der umfangreichere Begriff, der den genannten mittleren Teil der ganzen Şalāt bezeichnet. Erst die noch zu schreibende Geschichte des muslimischen Kultus kann den Sachverhalt ganz klar machen. Die (auch im Hadīth) am meisten übliche Terminologie gibt bei jeder Şalāt die Anzahl *Rak'a's* an, und zwar für die *Şalāt al-Faḍr* 2, für die *Ş. al-Zuhr* 4, für die *Şalāt al-Aşr* 4, für die *Ş. al-Maghrib* 3 und für die *Ş. al-Işā'* 4. Die muslimische Tradition selber sagt, dass die Şalāt ursprünglich aus zwei *Rak'a's* bestanden hat, dass diese Zahl für die Şalāt auf Reisen beibehalten wurde, für die normale Şalāt jedoch auf vier angesetzt worden ist (z.B. al-Bukhārī, *Şalat*,

B. 1; Muslim, *Şalat al-Musavvin*, Trakt. 1, 3 usw.). Mittwoch (a. a. O., S. 18 f.) hat jüdischen Einfluss auf die ursprüngliche Ansetzung von zwei *Rak'a's* angenommen.

Die Aussage, dass diese oder jene Şalāt aus so oder soviel *Rak'a's* bestehe, bedeutet, dass die Einleitungsfiguren, welche der ersten *Ḳirā'a* vorangehen, sowie diejenigen, die auf den zweiten *Sudjūd* folgen (s. unten), in der betreffenden Şalāt nur einmal vorzukommen brauchen, dass dagegen die dazwischen liegenden Riten so und soviel Mal wiederholt werden.

Die Riten, die auf den zweiten *Sudjūd* folgen, sind: Der *Tashahhūd*, das Glaubensbekenntnis, das man sitzend ausspricht. Dass die soeben genannte Regel für die Wiederholung von bestimmten Teilen der Şalāt sich erst allmählich ausgebildet hat, ist ersichtlich aus einer Tradition, die Muḥammed den Ausspruch zuschreibt, dass bei je zwei *Rak'a's* der *Tashahhūd* wiederholt werden soll (Aḥmed b. Ḥanbal, I, 211).

Darauf folgt die Şalāt über die Propheten, welche aus Eulogien besteht, in denen die vielbesprochene Formel *ṣallā ʿAlaiḥi wa-salāma* vorkommt. Diese Formeln spricht man sitzend aus.

Dies gilt auch für den Schlussritus, den *Salām* oder die *Taslīmāt al-Taḥlīl*, mit dem der Weihzustand endet. Die vollständigste Fassung derselben lautet nach al-Nawawī (a. a. O., S. 91 f.): *al-salām ʿalaikum wa-raḥmatu ʿlāḥi*; sie darf aber auch abgekürzt werden. Sie wird zweimal ausgesprochen, indem man sich erst nach rechts, dann nach links wendet, gilt als Gruss an die Gläubigen, und wird aber auch auf die anwesenden Schutzengel bezogen; vgl. Sūra XVII, 80. Über Analogie im jüdischen Gottesdienste vgl. Mittwoch, a. a. O., S. 18.

Die verschiedenen Riten der Şalāt werden nach ihrer Wichtigkeit oder ihrem obligatorischen bzw. Sunna-Charakter eingeteilt. Al-Nawawī (a. a. O., S. 74 ff.) rechnet zu den *Arkān al-Şalāt*: *Niya*, *Takwīm al-Ḳurʾān*, *Ḳurʾān*, *Ḳaḥn*, *Tasbeḥ*, *Sudjūd*, *Ḳirā'a*, *Tasbeḥ*, *Ḳunūt*, *al-Şalāt* über *ʿl-Nabi*, *Salām* und (13) die richtige Reihenfolge (*Tartīb*). Die übrigen, oben z.T. erwähnten Riten werden von ihm als Sunna erachtet. Vgl. Abū Ishāq al-Shīrāzī, *Tanbīḥ*, S. 25.

Gerade die vielen Sunna-Handlungen können, je nachdem sie nur kurz abgetan oder ausführlich verrichtet werden, jeder Şalāt ein eigentümliches Gepräge geben und namentlich auf ihre Dauer Einfluss üben. Das gilt besonders von den eingestreuten Eulogien (s. Maulvi Muḥammed Ali, *The Holy Qur-ān*, 2<sup>nd</sup> ed., Lahore 1920, S. II) und von der *Ḳirā'a*; denn der Rezitation der *Fātiḥa* kann sich der Vortrag weiterer Kapitel aus dem *Ḳorʾān* anschließen. Der Hadīth weiss darüber sehr viel mitzuteilen. Es scheint, dass der grosse Eifer mancher Imāme in dieser Hinsicht den Gläubigen oft beschwerlich gewesen ist. Man soll sich darüber bei Muḥammed beklagt haben und dieser soll den Beschwerdeführern immer Recht gegeben haben. „Bedenket“, so soll er die Imāme ermahnt haben, „dass sich unter euch Schwache und Greise befinden“ (z.B. al-Bukhārī, *ʿIlm*, B. 28; Muslim, *Şalat*, Trakt. 170, 100; Abu Dāwūd, *Şalat*, B. 122, 123 usw.). Es kommt sogar vor, dass er den betreffenden Imām als *Fattān* (Versucher) qualifiziert (z.B. al-Bukhārī, *Adhān*, B. 60; Aḥmed b. Ḥanbal, III, 308). Muḥammed wird denn auch nachgerühmt, dass niemand die Şalāt vollständiger und



zugleich kürzer verrichtete, als er (Aḥmed b. Ḥanbal, III, 279, 282 und others).

Es ist natürlich, dass die richtige Reihenfolge bei der Ṣalāt von den Faḳīhs als eine Säule derselben betrachtet wird. Man ist aber zu der Vermutung berechtigt, dass dieselbe noch lange nach Muḥammed's Tode vielfach schwankend gewesen ist. Solche unabsichtliche Abweichungen von der gewöhnlichen Anzahl und Reihenfolge der Riten werden im Fīkh behandelt, und der Ḥadīth, das *enfant terrible* des Fīkh, liefert den historischen Hintergrund dazu. Beide sagen dann, dass diese unabsichtlichen Abweichungen in Nebensachen durch das Verrichten von weiteren *Rak'a's* oder *Saḡdāt*'s ausgeglichen werden. Wie peinlich genau der Fīkh diese Materie regelt, ersieht man z.B. aus al-Nawawī's Ausführungen (a. a. O., S. 90 ff.). Der Ḥadīth begnügt sich dagegen gewöhnlich mit der Aussage, dass Muḥammed, dem solche Abweichungen auch nachgesagt werden, in solchen Fällen zwei weitere *Saḡdāt*'s verrichtete, welche *Saḡdatā 'l-Saḡw* genannt werden (z.B. Muslim, *Masāḍid*, Trad. 85; Aḥmed b. Ḥanbal, III, 12, 37, 42; al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 88; *Saḡw*, B. 4 usw.). Al-Bukhārī hat in der Überschrift zum 32. Bab des Kapitels *Ṣalāt* die Erinnerung an weniger genau geregelte Verhältnisse bewahrt.

Der Fīkh definiert wieder ganz genau, welche Handlungen und eintretende körperliche Zustände die Gültigkeit der Ṣalāt aufheben (al-Nawawī, a. a. O., S. 103 ff.; Abū Ishāq al-Shīrāzī, S. 28 f.). Der Ḥadīth berichtet, dass anfänglich die Gläubigen während der Ṣalāt frei miteinander redeten und Muḥammed und einander begrüßten, dass der Prophet dieser Freiheit aber ein Ziel gesteckt habe (al-Bukhārī, *al-ʿAmal fi 'l-Ṣalāt*, B. 2, 4). Schlagend wird der alte Zustand beleuchtet in der oft vorkommenden Erzählung, dass Muḥammed die Ṣalāt verrichtete, während ein Töchterlein Zainab's an seinem Halse hing; wenn er an den *Suḡūd* gekommen war, soll er das Kind losgelassen und wenn er sich erhob, wieder miterhoben haben (z.B. al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 106; Muslim, *Masāḍid*, Trad. 41—44; al-Nasā'ī, *Masāḍid*, B. 19). In einer andren Tradition wird erzählt, wie bei Muḥammeds *Suḡūd* Ḥasan und Ḥusain ihm auf den Rücken springen (z.B. Aḥmed b. Ḥanbal, II, 513). Das ist die gute, alte Zeit, welche die Faḳīhs offenbar nicht zurückgewünscht haben.

### III

Ausser den fünf täglichen Ṣalāts gibt es einige nicht-obligatorische; al-Ghazālī teilt dieselben in 3 Kategorien ein: *Sunna*, *Mustahabb* und *Taḡawwū' (Iḥyā')*, Kairo 1302, I, 174); zum Teil dürften dieselben erst nach Muḥammeds Tode aufgekomen und deshalb immer freiwillig geblieben sein, zum Teil sind sie schon zu Lebzeiten Muḥammeds etwas in den Hintergrund geraten.

Letzteres gilt von der Nachṣalāt (*Ṣalāt al-Lail*). Diese Bezeichnung ist die dem Ḥadīth geläufigste, während im Kor'an *Tahadjudud* (Sūra XVI, 80 gebraucht wird. Die etymologische Bedeutung dieses Wortes („das Wachen“) legt enge Verwandtschaft mit den christlichen Vigilien und speziell mit dem unter westasiatischen Asketen und Mystikern eifrig gepflegten Brauch des Wachens (syrisch *Shahrā*) nahe. Wir kennen diesen Ritus ganz genau aus der syrischen asketischen Litteratur. Dabei ist manchmal das Wachen an sich schon ein sehr verdienstvolles Werk; es wird gewöhnlich mit Schriftlektüre, Me-

ditionation und dem rituellen Gebet verbunden. So hat man sich auch wohl den *Tahadjudud* vorzustellen. Bei der Beschreibung der nächtlichen Übungen in der *Lailat al-Ḳadr* [s. d.] und in den Ramaḡānnächten überhaupt wird denn auch vorzugsweise die Bezeichnung *Ḳiyām* verwendet, was auf eine hohe Bewertung des Stehens und Wachens an sich schliessen lässt [s. auch RAMAḡĀN, TARAWĪḲ].

Dass solche nächtliche Übungen in der ältesten Gemeinde eifrig gepflegt wurden, erhellt aus dem Ḥadīth. Näheres darüber im Art. TAHAḡJUDUD. Hier sei nur gesagt, dass schon bei Muḥammeds Lebzeiten diesen Übungen ihr obligatorischer Charakter genommen sein soll (Abū Dā'ūd, *Taḡawwū'*, B. 17, 26; al-Nasā'ī, *Ḳiyām al-Lail*, B. 2; al-Dārimī, *Ṣalāt*, B. 165).

Der Nachṣalāt schliesst sich der *Witr* enge an. Das Wort bedeutet „ungerade“, und der Ritus besteht eigentlich in der Hinzufügung einer *Rak'a* zu der geraden Anzahl *Rak'a's* der Nachṣalāt. Näheres im Art. WITR. Wie schwankend in der ältesten Gemeinde die Praxis in bezug auf die täglichen Ṣalāts gewesen ist, geht aus den Aussagen über die *Ṣalāt al-Ḍuḡā* hervor, die einzige in der Vormittagszeit. Bei Aḥmed b. Ḥanbal, I, 147 wird der Zeitpunkt folgendermassen fixiert: Muḥammed verrichtete die *Ḍuḡā*, wenn die Sonne gerade so weit von ihrem Aufgangsorte entfernt war, wie sie bei der *Ṣ. al-ʿAṣr* von ihrem Untergangsorte entfernt ist. Einerseits lässt man die *Ṣ. al-Ḍuḡā* durch Muḥammed empfehlen (al-Nasā'ī, *Ḳiyām al-Lail*, B. 28; *Ṣiyām*, B. 81; al-Dārimī, *Ṣalāt*, B. 151; Aḥmed b. Ḥanbal, II, 175, 265 bis, 271 usw.) und regelmässig verrichten (a. a. O., I, 89, II, 38); es heisst sogar, dass dieselbe für ihn *Farīda* und für die Muslime *Sunna* sei (a. a. O., I, 231, 232, 317 bis). Andererseits sagt man, dass Muḥammed diese Ṣalāt nur einmal verrichtet habe, oder dass der betreffende Gewährsmann sie ihn nur einmal habe verrichten sehen (al-Bukhārī, *Adḡān*, B. 41; Muslim, *Ṣalāt al-Musāfirīn*, Trad. 80, 81; Abū Da'ūd, *Taḡawwū'*, B. 12; Aḥmed b. Ḥanbal, III, 156), oder dass Muḥammed sie nur hielt, wenn er von einer Reise zurückgekehrt war (Muslim, *Ṣalāt al-Musāfirīn*, Trad. 75, 76). Solchen Aussagen reihen sich die Traditionen an, nach denen die grossen Autoritäten wie Abū Bekr, ʿOmar und Ibn ʿOmar die *Ṣ. al-Ḍuḡā* nicht gehalten haben sollen (al-Bukhārī, *Tahadjudud*, B. 31; al-Dārimī, *Ṣalāt*, B. 152). Letztgenannter geht soweit, sie eine *Bid'a* (Neuerung, ein starkes Wort) zu nennen (Muslim, *Ḥaḡḡḡ*, Trad. 220; Aḥmed b. Ḥanbal, II, 128 f., 155).

Sehr zahlreich sind die gewöhnlich aus zwei *Rak'a's* bestehenden Ṣalāts vor und nach den obligatorischen. Vor und nach der *Ṣ. al-Faḡḡr*: al-Bukhārī, *Adḡān*, B. 15; Abū Da'ūd, *Taḡawwū'*, B. 6. Vor und nach der *Ṣ. al-Zuḡr*: al-Bukhārī, *Tahadjudud*, B. 25; Muslim, *Ṣ. al-Musāfirīn*, Trad. 105, 106. Vor und nach *ʿAṣr* (wobei Koinzidenz mit dem Sonnenuntergang zu vermeiden ist, s. MIḲĀT): Abū Dā'ūd, *Taḡawwū'*, B. 8; al-Bukhārī, *Mawāḡḡit*, B. 53, vgl. *Maḡḡāzī*, B. 69. Vor und nach der *Ṣ. al-Maḡḡrib*: al-Bukhārī, *Tahadjudud*, B. 35, 25 (sechs *Rak'a's* nach der *Ṣ. al-Maḡḡrib*: al-Tirmidhī, *Mawāḡḡit*, B. 203). Nach der *Ṣ. al-Iṣḡā'*: al-Bukhārī, *Tahadjudud*, B. 25. Doch wird sogar über Muḥammed berichtet, dass er nicht täglich alle diese freiwilligen Ṣalāts abhielt; gewöhnlich wird die Anzahl auf 16 oder 12 angesetzt (Aḥmed b. Ḥanbal, I, III, 142, 143, 146, 147 f.). Ausserdem gibt es solche *Rawātib* an verschiedenen Wochen-

und Montagstagen (s. al-Ghazali, *Ihya*, I, 174 ff. im 7. Tab. des Kapitels *Ṣalāt*) und bei verschiedenen Gelegenheiten, wie das Betreten einer Moschee, die Rückkehr von der Reise (al-Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 60; Muslim, *Musāfirin*, Trad. 74).

## IV

Man darf die täglichen Ṣalāts für sich abhalten; es wird jedoch empfohlen, sie mit der Gemeinde zu verrichten (über Meinungsverschiedenheiten bezüglich dieser Frage s. al-Nawawī, a. a. O., I, 126 f.). Für Frauen gilt jedenfalls nach al-Nawawī für letzteres keine Verpflichtung, es wird ihnen sogar nicht anempfohlen. Im Ḥadīth werden die Vorzüge der gemeinschaftlichen Ṣalāt stark hervorgehoben (z. B. al-Bukhārī, *Adhān*, B. 29–31, 34; Muslim, *Masāʿid*, Trad. 245–259, 271–282; al-Nasāʾī, *A'imma*, B. 42, 45, 48–50, 52). Dabei ist die Moschee als Versammlungsort anempfohlen, nicht obligatorisch. Auch ist die Gültigkeit nicht an eine bestimmte Anzahl von Teilnehmern gebunden. Bei Abū Ishāq al-Shīrāzī (*Tanbīh*, S. 31; vgl. Ibn Māǧja, *Iḥāma*, B. 5) heisst es, dass zwei Personen eine *Djamā'a* bilden können. Sehr oft werden von drei Personen gehaltene Ṣalāts beschrieben (z. B. Muslim, *Masāʿid*, Trad. 269).

Es wird empfohlen, sich in Ruhe zu der Ṣalāt zu begeben (al-Bukhārī, *Adhān*, B. 20, 21, 23; Muslim, *Masāʿid*, Trad. 151–155). Dabei gilt es als besonders verdienstlich, schon einige Zeit vor dem Anfang der Ṣalāt seinen Platz einzunehmen und nach Ablauf dort einige Zeit zu verharren (Ahmed b. Ḥanbal, II, 266, 277, 289 f., 301). Wer so spät kommt, dass er nur eine *Rak'a* mitmachen kann, hat dennoch „die Ṣalāt erreicht“ (al-Bukhārī, *Marwāʿit*, B. 29; Muslim, *Musāʿid*, Trad. 161–165 usw.; die entgegengesetzte Meinung Mālik, *Wuḥūl*, Trad. 16). Sogar wenn man die Moschee betritt, nachdem man die betreffende Ṣalāt schon für sich verrichtet hat, soll man an der gemeinschaftlichen Ṣalāt teilnehmen (Abū Dāʿūd, *Ṣalāt*, B. 56; al-Tirmidhī, *Marwāʿit*, B. 49). Die entgegengesetzte Meinung findet jedoch auch ihre Vertreter (Abū Dāʿūd, *Ṣalāt*, B. 57). Eine häufig erwähnte Regel ist, dass man einzeln nachholt, was man mit der *Djamā'a* nicht mitgemacht hat (Ahmed b. Ḥanbal, II, 237, 238, 277, 270 usw.).

Man ordnet sich in Reihen (*Saff*); auf deren Geschlossenheit und richtige Ordnung wird Wert gelegt (al-Bukhārī, *Adhān*, B. 71, 72, 74–76, 114; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 122–128; Abū Dāʿūd, *Ṣalāt*, B. 93–100; Ahmed b. Ḥanbal, III, 3, 112 f., 114, 122 usw.). Die Plätze in der ersten Reihe haben besondere Vorzüge (al-Bukhārī, *Adhān*, B. 9, 73; Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 129–132); innerhalb dieser Reihe sind wieder die Plätze zur Rechten des Imāms besonders zu empfehlen (Ibn Māǧja, *Iḥāma*, B. 34). Das gilt jedoch nur für Männer; die Frauen werden ermahnt, sich in die letzte Reihe zu stellen (Ahmed b. Ḥanbal, II, 247, 336, 336, 354, 370). Die *S. al-Djamā'a* wird von einem Imām geleitet, der sich vor der ersten Reihe aufstellt, oder, wenn ausser ihm nur zwei Personen anwesend sind, zwischen den beiden, oder so, dass eine zu seiner Rechten, die andre hinter ihm steht (Abū Dāʿūd, *Ṣalāt*, B. 98; al-Nasāʾī, *Tanbīh*, B. 1; Ahmed b. Ḥanbal, I, 451).

Das genaue Nachahmen des Imāms wird vorgeschrieben (al-Bukhārī, *Adhān*, B. 51–53, 74, 82 usw.). Derjenige, der diese Regel vernachlässigt,

setzt sich göttlicher Strafe aus (Ahmed b. Ḥanbal, II, 425; Mālik, *Nida'*, Trad. 57).

Mittwoch (a. a. O., S. 22; vgl. dazu Becker in *Der Islam*, III, 386 ff.) hat darauf hingewiesen, dass der Imām dem *Shahīd haṣ-Ṣibūr* beim jüdischen Gottesdienste entspricht. Hier sowohl wie im Islām kann die Funktion von jedem dazu befähigten Mitglied der Gemeinde ausgeübt werden. Bei Muḥammeds Lebzeiten war der Zustand in Medina so, dass es nur ausnahmsweise vorkam, dass der Prophet die Ṣalāt nicht leitete. Während seiner letzten Krankheit und auch sonst, wenn er abwesend war, soll Abū Bekr ihn gewöhnlich vertreten haben. Der Ḥadīth verbreitete sich gerne über diese Angelegenheit; dabei wird man wohl manches als Reflex der Ereignisse nach Muḥammeds Tode anzusehen haben. Die Leitung der Ṣalāt hatte damals eine ungeheure Bedeutung, wie schon aus dem reichhaltigen Sinn des Wortes Imām hervorgeht. Der Leiter der *Djamā'a* in der Prophetenmoschee war sachgemäss auch der Leiter der Gemeinde in politischer Hinsicht. Allmählich vollzieht sich die Trennung der Befugnisse, aber der Khalīfa wie der Leiter der kleinsten Dorf-*Djamā'a* behalten die Bezeichnung Imām.

War in der Prophetenmoschee der Imām, wenigstens in den Tagen der ersten Khalīfen, gegeben, in der Provinz war Abwechslung in der Ausübung der Funktion eher zu erwarten. Im kanonischen Ḥadīth wird man vergeblich nach einem Usus für die Provinzen suchen. Vielleicht darf man daraus schliessen, dass im ersten Jahrhundert der Hidjra sich noch kein Usus gebildet hatte. Findet sich eine Anzahl Personen zur *Djamā'a* zusammen, so heisst es bald, dass der älteste (al-Bukhārī, *Adhān*, B. 17, 18, 35, 49, 140; *Dhiḥād*, B. 42; al-Nasāʾī, *Adhān*, B. 7 usw.), bald, dass der beste Kenner des Korān die Ṣalāt leiten soll (Muslim, *Masāʿid*, Trad. 289–291; al-Nasāʾī, *Adhān*, B. 8; Ahmed b. Ḥanbal, III, 24, 34, 36 usw.). Auch Sklaven und Freigelassene dürfen die Funktion ausüben (al-Bukhārī, *Adhān*, B. 54). In einer zaiditischen Tradition ist sogar von Frauen als Imāmen die Rede („*Corpus Juris*“ d. Zaid ibn 'Alī, ed. Griffini, Nr. 189). Auch die Frage, hinter wem man die Ṣalāt verrichten darf, wird in den Fiqhbüchern wie in den Traditionssammlungen erörtert (al-Nawawī, a. a. O., S. 131 ff.; al-Bukhārī, *Adhān*, B. 50; Abū Dāʿūd, *Ṣalāt*, B. 93).

Sowohl die Verantwortlichkeit des Imāms (Ahmed b. Ḥanbal, II, 232, 284, 377 f. usw.) wie dessen himmlischer Lohn werden hervorgehoben (Abū Dāʿūd, *Ṣalāt*, B. 58; Ibn Māǧja, *Iḥāma*, B. 47). Man soll zurücktreten, wenn einer da ist, der grössere Autorität in Religionssachen besitzt (al-Nasāʾī, *A'imma*, B. 3, 6). Keiner soll sich den Leuten aufdrängen (Abū Dāʿūd, *Ṣalāt*, B. 62; al-Tirmidhī, *Marwāʿit*, B. 149). Der Imām soll nicht ein Fremder sein, sondern zu den Ansässigen gehören (Abū Dāʿūd, *Ṣalāt*, B. 65; al-Tirmidhī, *Marwāʿit*, B. 147; Mālik, *Ṣalāt al-Djamā'a*, B. 15).

Allmählich hat sich die Leitung der *Djamā'a* zu einem mehr oder weniger festen Amte entwickelt. In Ägypten ist der Imām öfters Kleinhändler oder Schulmeister (Lane, *Manners and Customs*, Paisley and London 1899, S. 96 f.). Bei grösseren Moscheen sind zwei Imāme angestellt, die aus der Moscheekasse besoldet werden. In Mekka fungieren sowohl die angesehensten Gelehrten wie unbedeutende Personen als Imām (Snouck Hurgronje, *Mekka* II, 234 Anm.). In Niederländisch-Indien wird die Funktion oft vom



*Panghulu* (der auch richterliche Ämter innehat) ausgeübt (vgl. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, II, 116 f., 177; *De Atjehers*, I, 89). Näheres im Art. MASĪJID.

Ausser den fünf täglichen Šalāts gibt es besondere Gottesdienste, welche von der Gemeinde als solcher bei gewissen Gelegenheiten abgehalten werden. Die erste Stelle darunter nimmt die Freitagssalāt ein, deren Beschreibung im Art. DJUM'Ā gegeben ist. Für die Šalāt an den beiden Festen sei auf den Art. 'ID verwiesen, für die Regenssalāt auf den Art. ISTISKĀ', für die Šalāt *al-Kusūf* auf den Art. KUSŪF. Hier soll nur gesagt sein, dass sich in diesen Gottesdiensten vielfach altes, volkstümliches Material erhalten hat.

Ganz anderer Art, d.h. besondere oder kurze Formen der echt-muslimischen Šalāt ist die Šalāt auf Reisen, welche aus zwei *Rak'a's* besteht. Die Juristen mühen sich natürlich ab mit der Frage, was unter Reise zu verstehen sei. Eine andere Erleichterung auf Reisen besteht in der Verbindung zweier oder mehrerer Šalāts zu einer (*Djam'*). Der Hadīth hat darüber reiche Angaben (z. B. al-Bukhārī, *Takṣīr al-Šalāt*, B. 6, 13–19; Muslim, *Šalāt al-Muṣāfirin*, Trad. 42–58 usw.). Wie oben unter I gesagt, wird aber berichtet, dass Muḥammed in Medina mehrere Šalāts vereinigte; über die Bedeutung solcher Aussagen vgl. das dort Gesagte, sowie al-Nawawī, a. a. O., S. 159 f.

Eine besondere, schon im Korān beschriebene Šalāt ist diejenige, welche unter von seiten des Feindes drohender Gefahr abgehalten wird (Sūra IV, 102–104). Die Abweichung vom gewöhnlichen Ritual besteht hauptsächlich darin, dass die Gläubigen in zwei Reihen aufgestellt werden, deren eine während des *Sudjūd* die andre mit den Waffen in der Hand bewacht; das wiederholt sich dann abwechselungsweise, bis alle den *Sudjūd* verrichtet haben. Der *Tashahhud* wird dann gemeinschaftlich gesagt. Ist der Feind von einer andren als der *Kibla*-Seite zu erwarten, so modifiziert sich das Ritual nach den Umständen (das Nähere z. B. al-Nawawī, a. a. O., S. 181 ff.). Auch in diesem Falle darf die Šalāt abgekürzt werden (Muslim, *Šalāt al-Muṣāfirin*, Trad. 4, 5; al-Nasā'ī, *Šalāt al-Khawf*, B. 4, 7, 23, 24, 26, 27). Es wird sogar eine aus einer *Rak'a* bestehende Š. *al-Khawf* erwähnt (Ahmed b. Hanbal, I, 237, 243).

Schliesslich soll hier die Totenšalāt (*al-Šalāt 'ala l-Maiyit*, *Šalāt al-Djanāza*) kurz behandelt werden. Sie ist eine gemeinschaftliche Pflicht (*Fard al-Kifāya*), welche nur in Ausnahmefällen versäumt werden darf (vgl. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.* I, 138, Anm. 3). In einigen Traditionen wird die Šalāt für jeden verstorbenen Muslim vorgeschrieben (Ibn Mādja, *Djanā'iz*, B. 31; al-Nasā'ī, *Djanā'iz*, B. 57). Im Hadīth (al-Bukhārī, *Djanā'iz*, B. 23, 85; *Tafsir*, Sūra 9, B. 12, 13; Muslim, *Faḍl al-Salāba*, Trad. 25 usw.) wird erzählt, wie Muḥammed die Šalāt für den verstorbenen 'Abd Allāh b. Ubaiy, den Erzmunāfik, hielt und deswegen von 'Omar zurechtgewiesen wurde. Daraufhin sei Sūra IX, 85 offenbart: Und verrichte nie die Šalāt für einen von ihnen, der stirbt, und stehe nicht an seinem Grabe, denn sie sind ungläubig gegen Allāh und seinen Gesandten, und sie sterben als *Fāsiq* (über die juristische Definition des Begriffes *Fāsiq* s. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 97).

Im Hadīth heisst es weiter, dass Muḥammed die Šalāt unterliess, wenn der Verstorbene Selbstmord verübt hatte (Muslim, *Djanā'iz*, Trad. 107; Abū

Dā'ūd, *Kharūdj*, B. 46). Al-Nawawī (a. a. O., S. 225) sagt jedoch, dass in diesem Fall keine Ausnahme gemacht wird. Weiter heisst es im Hadīth, dass Muḥammed sich weigerte, diese Šalāt zu halten, wenn nicht zuvor die Schulden des Verstorbenen bezahlt worden waren (al-Bukhārī, *Ḥawālāt*, B. 3; Abū Dā'ūd, *Buyū'*, B. 9; Ahmed b. Hanbal, II, 290, 399). Im Gesetz wird denn auch den Hinterbliebenen anempfohlen, sich mit dieser Angelegenheit zu beeilen (al-Nawawī, I, 221). Im Hadīth findet man sich widersprechende Angaben bezüglich der Frage, ob Muḥammed die Šalāt *al-Djanāza* abhielt für Leute, welche gerichtlich getötet worden waren (Abū Dā'ūd, *Djanā'iz*, B. 47; al-Nasā'ī *Djanā'iz*, B. 63, 64). Man wird nicht fehlgehen, wenn man vermutet, dass auch diese Šalāt vor-muḥammedanische Gebräuche aufbewahrt hat (vgl. A. J. Wensinck, *Some Semitic Rites of Mourning and Religion in Verh. AW*, neue Reihe Bd. XVIII, Nr. 1, Kap. 2 und 3). Die Totenšalāt verläuft nach Abū Ishāq al-Shirāzī (ed. Juynboll, S. 47 f.) folgendermassen: Der Imām stellt sich an das Hauptende der Bahre eines Mannes, an das untere Ende der Bahre einer Frau (das ist alte Tradition; vgl. al-Bukhārī, *Djanā'iz*, B. 63; Muslim, *Djanā'iz*, 87, 88 usw.). Er formuliert die *Niya* und spricht vier *Takbīr's* unter Erhebung der Hände. Beim ersten rezitiert er die *Fātiha*, beim zweiten spricht er die Eulogie über Muḥammed, beim dritten spricht er den *Du'ā'* über den Toten, beim vierten spricht er einen *Du'ā'* für diejenigen, die an der Šalāt teilnehmen. Zum Schluss die beiden *Taslima's*.

Über den Ort, wo die Šalāt *al-Djanā'iz* stattfinden soll, herrscht Meinungsverschiedenheit. Es gibt Anzeichen dafür, dass im alten Medina der *Muṣallā* [s. d.] dazu benutzt wurde, wie z. B. bei dem Dienst für den in Abessinien verstorbenen *Nadja'shi* [s. d.] (al-Bukhārī, *Djanā'iz*, B. 4; Muslim, *Djanā'iz* Trad. 63, 64). Bei Ibn Sa'd, I/11, S. 14 heisst es, dass die Šalāt von Muḥammed im Hause des Verstorbenen gehalten wurde. Es scheint den Leuten daher eine Neuerung, wenn die Leiche des Sa'd b. Abī Waḳkās in die Moschee gebracht wird, wie es heisst auf eine Bitte 'Ā'isha's oder der Witwen des Propheten hin. 'Ā'isha soll auf den laut gewordenen Tadel geantwortet haben: „Wie kurz ist doch das Gedächtnis der Leute. Muḥammed war ja gewohnt, diese Šalāt in der Moschee zu halten“ (Muslim, *Djanā'iz*, Trad. 99–101). Muslim's Kommentator al-Nawawī, z. Stelle, sowie al-Zurkānī zu Mālik, *Djanā'iz*, Trad. 22, teilen den Standpunkt der verschiedenen Schulen in bezug auf die legale Kategorie mit, in welche sie die Abhaltung der Leichen-Šalāt in der Moschee einordnen (vgl. zu der Frage noch *Semitic Rites of Mourning and Religion*, S. 2–4). Jedenfalls ist es in verschiedenen Teilen der heutigen muslimischen Welt Sitte, diese Šalāt in einer Moschee zu verrichten (Lane, *Manners and Customs*, S. 526; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 189). In Atjeh dagegen, wie auch meistens auf Java, findet sie im Hofe vor der Wohnung des Verstorbenen statt (Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, I, 468; *Verspr. Geschr.*, IV/1, 242). Das ist nach dem Gesetz wenigstens erlaubt, wenn nicht (das hängt vom *Madhhab* ab) anempfohlen.

Die Leiche braucht bei der Šalāt nicht immer anwesend zu sein. Im Mekka ist es Gewohnheit, die Šalāt *al-Djanāza* für Ansässige, die ausserhalb der Stadt gestorben sind, in der Stadt zu halten (*Mekka*, II, 189). Für diesen Gebrauch könnte

man sich auf die weitverbreitete Tradition berufen, nach der Muḥammed in Medina den Dienst für den in Abessinien verstorbenen *Nadḡāshī* gehalten haben soll [s. oben].

## V.

Die Frage nach der Bedeutung der Şalāt wird von europäischen Beurteilern gewöhnlich einseitig aufgefasst. Man folgt zwar gern Ranke in seiner hohen Bewertung der Şalāt als disziplinfördernde Übung; und gewiss kann man diese kaum hoch genug veranschlagen. In und um die Şalāt in Medina bei Muḥammed's Lebzeiten muss sich ein gewaltiges Stück Gemeindeleben, die Umwälzung altarabischer zu muslimischer Gesinnung vollzogen haben. Das Gleiche wiederholte sich später in den Provinzen des Khalifenreiches. Die Şalāt muss eines der wirksamsten bildenden Elemente in den Gemeinden gewesen sein.

Die Şalāt als religiösen Ritus beurteilt der Europäer dagegen gewöhnlich von seinem Standpunkt; der Protestant vermisst die Verinnerlichung, der Katholik den imponierenden Kultus.

Beide Beurteilungsweisen sind vom wissenschaftlichen Standpunkt falsch. Wer sich über die Bedeutung der Şalāt klar werden will, hat zu fragen: Was bedeutet sie dem Muslim?

Zum Teil lässt sich diese Frage beantworten durch Beobachtung des Eifers für die Şalāt, den die Muslime in verschiedenen Ländern an den Tag legen. Die Resultate solcher Beobachtungen gehen fast überall dahin, dass es wenige Muslime gibt, die die fünf täglichen Şalāts regelmässig halten (Lane, a. a. O., S. 84; Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, IV/1, 8, 16). In Niederländisch-Indien beteiligen die im *Djihad* [s. d.] so hervorragenden Atjeh'er sich nur in geringen Zahlen an der gemeinschaftlichen Şalāt; in Banten (Java), in Palembang (Sumatra) und in vereinzelt Teilen des Archipels dagegen wird dieselbe viel getreuer gehalten (Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, IV/II, S. 373 f.; *De Atjeh'ers*, I, 89 f.).

Wichtig ist die Beobachtung Lane's bezüglich der Şalāt in Ägypten (*Manners and Customs*, S. 98): The utmost solemnity and decorum are observed in the public worship of the Muslims. Their looks and behaviour in the mosque are not those of enthusiastic devotion, but of calm and modest piety. Never are they guilty of a designedly irregular word or action during their prayers. The pride and fanaticism which they exhibit in common life, in intercourse with persons of their own or of a different faith, seem to be dropped on their entering the mosque, and they appear wholly absorbed in the adoration of their Creator — humble and downcast, yet without affected humility or a forced expression of countenance.

Eine reiche Quelle für die Bedeutung der Şalāt für das religiöse Leben ist die Litteratur. Für die ersten zwei Jahrhunderte ist hauptsächlich der Hadīth zu verwerten. Bei der Aufzählung der fünf Säulen des Islam erscheint die Şalāt immer an der zweiten Stelle (al-Bukhārī, *Imān*, B. 2; Muslim, *Imān*, Trad. 19—22; beiläufig sei hier bemerkt, dass die erste Säule verschieden bezeichnet wird). In der so häufig vorkommenden Erzählung vom struppigen Beduinen, der Muḥammed überfällt mit der Frage: Wie soll ich selig werden? antwortet dieser mit einer Aufzählung der Pflichten, die der Islam den Gläubigen auferlegt, nämlich: täglich fünf Şalāts, Ramaḍanfasten und Zakāt (al-Bukhārī, *Imān*, B. 34;

Muslim, *Imān*, Trad. 8). Auch in anderen Traditionen, die die muslimischen Pflichten aufzählen, wie z. B. in dem Auftrag, den Mu'adh b. Djabal erhält, als er von Muḥammed nach Yemen geschickt wird, werden neben dem *Tawḥīd* oder der Verehrung Allāhs die fünf Şalāts sowie die Zakāt genannt (z. B. al-Bukhārī, *Zakāt*, B. 1; Muslim, *Imān*, Trad. 29—31). Hier fehlen Hadīdj und Ramaḍanfasten. In der Skala der besten Werke erscheint die Şalāt öfters an erster Stelle (al-Bukhārī, *Mawāḡit*, B. 5; vgl. Ibn Mādja, *Tahāra*, B. 4; al-Dāimī, *Uṣūl*, B. 2). Das genaue Beobachten der fünf täglichen Şalāt's verleiht Eintritt ins Paradies (al-Nasā'ī, *Iḡāma*, B. 6; Mālik, *Şalāt al-Lail*, Trad. 14 usw.). Das Unterlassen der Şalāt ist eine Brücke zu Unglauben und Heidentum: „Zwischen dem Menschen und Polytheismus und Unglauben liegt das Unterlassen der Şalāt (Muslim, *Imān*, Trad. 134; vgl. al-Nasā'ī, *Şalāt*, B. 8).

Die sühnende Kraft der Şalāt wird bildlich dargestellt in der Tradition: Die Şalāt ist wie ein Strom voll süßen Wassers, der am Tore eines jeden von euch vorüberfließt; darin stürzt er sich täglich fünfmal; was denkt ihr wohl, dass von seiner Unreinheit übrigbleibt? (Mālik, *Ḳaṣr al-Şalāt fi 'l-Safar*, Trad. 91; vgl. Ahmed b. Ḥanbal, I, 71 f., 177, II, 379, 426, 441, III, 305, 317 usw.). Ohne Gleichnis in der ebenfalls sehr verbreiteten Tradition: Eine obligatorische Şalāt ist eine Sühne für die Sünden, die verübt werden zwischen ihr und der folgenden (a. a. O., II, 229; bekanntlich werden gewöhnlich die schweren Sünden von der sühnenden Wirkung der Frömmigkeitsübungen ausgeschlossen, a. a. O., II, 359).

Soeben wurde die Tradition zitiert, nach welcher die Beobachtung der täglichen Şalāt's Eintritt in das Paradies verleiht. Noch weiter geht der Ausspruch: Wer weiss, dass die Şalāt eine obligatorische Pflicht ist, wird ins Paradies eingehen (a. a. O., I, 60). Bei der endgültigen Abrechnung, am Auferstehungstage, wird denn auch die mehr oder weniger getreue Beobachtung der Ş. vornehmlich in Betracht kommen: Das Erste, was verrechnet wird, ist die Şalāt; ist dieser Punkt in Ordnung, so hat der Mensch die Glückseligkeit erreicht; wenn anders, so ist er verloren (vgl. al-Nasā'ī, *Şalāt*, B. 9; al-Tirmidhī, *Mawāḡit*, B. 188; Ahmed b. Ḥanbal, I, 161 f., 171, II, 290 usw.).

Die Şalāt soll denn auch in konzentrierter Andacht gehalten werden. Es wird oft erzählt, wie Muḥammed eins seiner Kleidungsstücke fortgeschafft habe, weil hineingewobene Figuren seine Andacht bei der Şalāt zerstreuten (al-Bukhārī, *Şalāt*, B. 14; al-Nasā'ī, *Ḳibla*, B. 20; vgl. B. 12).

Dass die Şalāt nicht, wie manchmal gesagt wird, nur Pflichtübung, sondern auch Herzenssache war, erhellt aus folgender Tradition: Muḥammed sagte: Von weltlichen Sachen sind mir Weiber und Parfum am liebsten; und die Şalāt ist mein Augentrost (Ahmed b. Ḥanbal, III, 128 bis, 285). Auch wird manchmal das Weinen bei der Şalāt hervorgehoben (Abū Dā'ūd, *Şalāt*, B. 156; al-Nasā'ī, *Sahw*, B. 18; Ahmed b. Ḥanbal, II, 188, IV, 25, vgl. bis, 26).

Bei weitem die bezeichnendste Charakteristik der Ş. ist eine, die in zwei verschiedenen Rahmen vorkommt: Die Ş. ist ein vertrauliches Gespräch mit Allāh. Einerseits findet sie sich in dem Hadīth, in welchem das Speien in die Richtung der Kibla während der Şalāt untersagt wird, mit der Motivierung: denn die Ş. ist usw. (al-Bukhārī, *Şalāt*, B.



39; *Manaqih*, B. 8: Muslim, *Masadjid*, Tral. 54: Ahmed b. Hanbal, II, 34 f., 144, III, 176, 188, 199 f., 234, 273, 278, 291 usw.). Andererseits findet sie sich in folgendem Rahmen: Wenn einer von euch die Şalât verrichtet, so steht er in trautem Gespräch mit seinem Herrn; dann soll er wissen, was er in dieser Weise mit seinem Herrn redet; darum soll keiner den andren bei der Rezitation überschreien (Ahmed b. Hanbal, II, 36, 67, 129). Eine Illustration zu diesem Ausspruch gibt folgender *Ḥaṭīṭ ḥudsi*: Allāh sagt: Ich habe die Şalât zwischen mir und meinem Knecht in zwei Hälften geteilt, deren eine mir gehört, während die andre für meinen Knecht ist, und mein Knecht erlangt das worum er bittet. Es sagte der Gesandte Gottes: Rezitiert: Wenn der Knecht sagt: „Lob sei Allāh, dem Herrn der Welten“, sagt Allāh: „Mein Knecht hat mich gelobt“. Wenn der Knecht sagt: „Dem barmherzigen Erbarmer“ sagt Allāh: „Mein Knecht hat mich verherrlicht“. Wenn der Knecht sagt: „Dem Herrn des Gerichtstages“, sagt Allāh: „Mein Knecht hat mich gepriesen“. Wenn mein Knecht sagt: „Dir dienen wir und dich flehen wir um Hilfe an“, sagt Allāh: „Dieser Vers ist zwischen mir und meinem Knecht, und er erhält, worum er gebeten hat“. Wenn der Knecht sagt: „Führe uns den rechten Weg, den Weg derjenigen, die Du begnadest, welchen Du nicht zürnest und welche nicht irgehen“, (sagt Allāh): „Das gehört meinem Knecht, und er erhält, worum er gebeten hat (Ahmed b. Hanbal, II, 460).

Dass die Şalât auch als Arzneimittel verwendet wurde, ist angesichts solcher Erscheinungen in andern Religionen nicht auffallend (Ibn Mādja, *Tibb*, B. 10; Ahmed b. Hanbal, II, 390, 403). Daneben kommt die *Şalât al-Ḥādja* vor, welche zur Erlangung heissersehnter Wünsche verrichtet wird (al-Tirmidhī, *Witr*, B. 17), sowie die *Şalât al-Istikhāra* [s. ISTIKHĀRA] vor einem mehr oder weniger wichtigen Beschluss (al-Bukhārī, *Tahadjud*, B. 25; Abu Dāud, *Witr*, B. 31; al-Tirmidhī, *Witr*, B. 18; Ahmed b. Hanbal, III, 344 usw.).

Die Bezeichnung der Şalât als *Munādjāt* ist charakteristisch für die schon im ältesten Islām vertretene meditative Richtung (vgl. über diese vor allem L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris 1922), welche sicher eine Hauptbrücke für die von auswärts in den Islām hineinströmende Mystik gewesen ist.

Einer der ältesten muslimischen Mystiker, al-Muḥāsibī (gest. 243 = 857) hat ein Traktat über die Bedeutung der Şalât verfasst (vgl. Massignon, a.a.O., S. 259, Anm. 1), und der Philosoph al-Tirmidhī (gest. 285 = 898) hat die mystische Seite der Şalât in 42 Sätzen dargelegt (Auszug bei Massignon, a.a.O., S. 259).

Bei den jüngeren Mystikern tritt die Şalât gegenüber *Dhikr* und *Wird* etwas zurück. Al-Kušairī hat ihr in seiner *Risāla* kein eigenes Kapitel gewidmet. Bei Ḥudjwiri erscheint sie als vornehmlich für Novizen geeignet, welche in ihr gewissermaßen einen Reflex des ganzen mystischen Weges zu sehen haben. Ihnen repräsentiert die *Ṭahāra* die Bekehrung, die *Kibla* die Abhängigkeit von der geistlichen Führung, die Rezitation den *Dhikr*, der *Rukūʿ* die Demut, die Prostrernierung die Selbsterkenntnis, der *Tashahhud* den *Uns*, der *Taslim* die Weltensagung. Von den eigentlichen Mystikern sieht ein jeder etwas andres in der Şalât: dem einen ist sie ein Mittel zum *Ḥuḍūr*

mit Gott, dem andren zur *Ghaiba* (Ḥudjwiri, *Kashf al-Mahdjud*, Übers. v. Nicholson, Gibb Mem. Ser., XVII, 301 ff.). Doch hebt auch Ḥudjwiri die Liebe verschiedener Şūfi's zur Şalât hervor.

Von den Philosophen sei hier nur Ibn Sīnā (Avicenna) erwähnt, der eine kleine Abhandlung über die Şalât verfasst hat (*Fi'l-Kashf 'an Mahiyat al-Şalat wa-Hikmat Taṣawwufiha in Dya' al-Bihar*, Kairo 1335 = 1917, S. 2, 14). Nach ihm ist das Wesen der Şalât das Erkennen Gottes in seiner Existenz und deren Notwendigkeit. Sie ist exoterisch oder esoterisch, je nach der Eigenart des Gläubigen, der sie verrichtet. Der Gesetzgeber wusste, dass nicht alle Menschen die Stufen des Geistes ersteigen können. Manche brauchen daher körperliche Zucht und obligatorische Mortifikation, welche ihre natürlichen Triebe im Zaume halten. Das ist die exoterische Seite der Şalât. Ihre wahre Innenseite ist die *Mushāhada al-Ḥaqq* mit lauterem Herzen und einer Seele, welche befreit und gereinigt ist von Wünschen (*Amānī*). Dann geht Ibn Sīnā über zu der Behandlung des Spruches: der Betende ist im vertraulichen Gespräch mit seinem Herrn [s. oben]. Das kann, sagt er, nur ausserhalb der Sinnenwelt geschehen. Diejenigen, die in diesem Geisteszustand sind, sind geistig in der Gegenwart Gottes und schauen die Gottheit (*al-Ilāh*) in wesentlichem Schauen. So ist die Şalât eine wirkliche *Mushāhada* und ein reiner Kultus, d. h. die wirkliche göttliche Liebe und das geistige Schauen.

Al-Ghazālī's Kapitel „Şalāt“ hat im *Iḥyā' im Rub' al-ʿIbādāt* seine Stelle zwischen *Ṭahāra* und *Zakāt* (wie im Fikḥ). Wie bei den anderen *ʿIbādāt* ist auch hier zu beobachten, wie peinlich genau er die juristischen Vorschriften beschreibt (Ausg. Kairo 1302, I, 140 ff.), und wie er andererseits die Şalât zu einer ethisch-mystischen Höhe hinaufführt, welche allen Anforderungen der Verinnerlichung Genüge leistet. Wir haben nach dem oben unter II und III Gesagten nur letztere Seite seiner Ausführungen kurz ins Auge zu fassen. Die innerlichen *Maʿānī*, die das Leben der Şalât zur Vollendung bringen, sind die sechs folgenden: Das Dabeisein des Herzens (*Ḥuḍūr al-Qalb*), das Verständnis, die Hochschätzung (*Taʿzīm*), die Ehrfurcht (*Haiba*), die Hoffnung, die Demut (*Ḥayāʾ*).

Bezeichnend sind vor allem seine Ausführungen über das Dabeisein des Herzens (S. 145). Die Faḳihs fordern das Dabeisein des Herzens nur beim *Takbir*: nach den *Fuḳaha al-mutaʿawwiṭīn* und den *ʿUlamāʾ al-ākḥira* dagegen soll das Herz bei der ganzen Şalât gegenwärtig sein. Das gelingt aber nur den wenigsten. Die ideale Şalât ist diejenige des Ḥātim al-Ašamm, welcher sagte: „Wenn die Zeit für die Şalât gekommen ist, verrichte ich einen reichlichen *Wuḍūʾ* und belege mich zu der Stelle, wo ich die Şalât verrichten will. Dort setze ich mich hin, bis meine Glieder sich gesammelt haben, dann erhebe ich mich, die Kaʿba gerade vor mir, den *Şiraṭ* unter meinen Füßen, das Paradies zu meiner Rechten, die Hölle zu meiner Linken, den Engel des Todes hinter mir. Und ich denke, dass diese Şalât meine letzte ist. Dann stehe ich schwankend zwischen Hoffnung und Furcht, stimme den *Takbīr* an mit *Tahkīk*, reziere mit *Tartil*, verrichte den *Rukūʿ* in Unterwürfigkeit und den *Sudjud* in Demut, setze mich auf den linken Schenkel, breite die Oberseite des einen Fusses aus und stütze den rechten Fuss auf die grosse Zehe und begleite das mit *Iḥlās*. Dann weiss ich nicht, ob meine Şalât von „Allāh gnä-

dig angenommen worden ist oder nicht“ (S. 139, 7 ff.).

Seinen ethischen Standpunkt bekundet al-Ğhazālī in der Aussage: „Wen seine Şalāt nicht vom Schlechten und Tadelnswerten abhält, d er erwirkt durch dieselbe nur Entfernung von Allāh“ (vgl. Sūra VI, 92).

Im Kapitel über „die nützlichen Heilmittel um den *Huđūr al-Kalb* zu erreichen“ werden als hauptsächlichste Hindernisse die einfallenden Gedanken genannt, welche die Andacht von der Şalāt ablenken. Diese Feinde sollen vertrieben werden durch die Bekämpfung ihrer Ursachen. Diese sind zweierlei Art, äussere und innere. Die äusseren Ursachen der Zerstretheit (*Ğhafla*, bei den Syrischen Mystikern *Fchyā*) kommen von den Sinnesorganen her. Deshalb soll man diesen darum das Umherschweifen unterbinden. Die *Mutaʿabidūn* verrichten daher die Şalāt in einer dunklen Zelle, die nur genügend Raum zum *Sudjūd* bietet. Ibn ʿOmar soll in dieser Zelle keinen einzigen Gegenstand geduldet haben. Eine viel stärkere Wirkung üben die inneren Ursachen der Zerstretheit. Sie wurzeln in irdischen Sorgen, Gedanken und Beschäftigungen. Den mächtigsten Einfluss haben jedoch die Gelüste. Sie sollen bekämpft werden durch das Denken an die künftige Welt. Alle Vorbereitungen zur Şalāt und alle ihre Teile sollen mit der *Akhira* in Zusammenhang gesetzt werden. Beim *Ađhān* soll man an den *Nidāʾ* am Auferstehungstage denken. Beim Bedecken der *ʿAwra* soll man nachspüren, ob keine innerliche *ʿAwra* da ist usw.

Das höchste Ziel der Şalāt ist das durch die Demut hindurchgehende Sichversenken in die Gottheit. „Wer die Demut nicht kennt“, soll Sufyān al-Thawrī gesagt haben, „dessen Şalāt ist ungültig“. Das wird in zwei eigenen Abschnitten dargelegt, *Bayān Ihtiyāṭ al-Khushūʿ wa-Huđūr al-Kalb*, S. 145 f. und *Uđayāt wa-Akhbār fī Şalāt al-Akhshīʿin*, S. 157 f. In letzterem zeigt er an verschiedenen Beispielen, wie sehr die grossen Führer von ihrer Şalāt absorbiert zu sein pflegten.

(A. J. WENSINCK)

**SALGHURIDEN**, eine der sogenannten Atabegen-(Regenten-)Dynastien, welche auf den Trümmern des Seldjüken-Reiches erstanden. Salghur war der Häuptling einer Turkmenenschar, welche nach Khurāsān einwanderte und sich Tughril Beg [s. d.], dem ersten der Grossen Seldjüken, anschloss. Buzāba [s. d.], einer der Nachkommen Salghur's, wurde in einer Schlacht von Sultan Ğhiyāth al-Dīn Masʿūd, dem vierten derseldjükenischen Könige von Irāk und Kurdistān, getötet. Sein Neffe SUNKUR B. MAWDŪD erhob sich gegen die Seldjüken und machte sich 1148 in Fārs selbständig. Er gründete hier eine Dynastie, welche zwar mehr als 120 Jahre regierte, aber sich selten einer vollständigen Unabhängigkeit erfreute; denn sie war erst den Seldjüken des Irāk tributpflichtig, dann den Shāhs von Khwārezm und schliesslich den Mongolen. Sunkur starb 1161. Auf ihn folgte sein Bruder ZANGI B. MAWDŪD. Dieser wurde am Anfang seiner Regierung von seinen Vettern, den Atabegen von Syrien, belästigt, welche den Thron von Fārs für sich beanspruchten. Nachdem er diese besiegt hatte, leistete er dem Seldjüken Arslan b. Tughril I., der im Irāk herrschte, den Lehnseid und wurde von ihm als Herrscher von Fārs bestätigt. Nach seinem Tode im Jahre 1175 folgte auf ihn sein ältester Sohn TAKLA. Dieser blieb den Seldjüken des Irāk tributpflichtig und regierte zwanzig Jahre. Als er 1194 starb, erhob sowohl

sein Vetter TUGHRIL, der Sohn des Dynastiegründers Sunkur, als auch sein jüngerer Bruder SAʿD B. ZANGI [s. d.] Anspruch auf den Thron. Tughril setzte sich zuerst in den Besitz der Hauptstadt und nahm den Königstitel an, aber Saʿd hielt den Kampf acht Jahre lang durch, sodass das Reich verwüstet und entvölkert wurde. Im Jahre 1203 nahm Saʿd den Tughril gefangen und bestieg den Thron. In der ersten Zeit seiner Regierung beschäftigte er sich mit dem Wiederaufbau seines Landes, das durch Hungersnot und Pestilenz verheert war. Inzwischen waren die Seldjüken des Irāk von den Shāhs von Khwārezm besiegt worden, welche sich 1194 ihres Landes bemächtigten. Saʿd griff den ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammed Khwārezm-Shāh an, wurde aber von ihm geschlagen und gefangen genommen. Als Preis für seine Freilassung musste er İstakhr und Ushkunwān abtreten und sich ausserdem zu demselben Tribut verpflichten, der vorher an die Seldjüken bezahlt worden war. Saʿd, der auch dadurch bekannt ist, dass der grosse Dichter Saʿdī sich nach ihm genannt hat, regierte 28 Jahre [vgl. SAʿD B. ZENGİ]. Nach seinem Tode folgte auf ihn sein Sohn ABŪ BEKR. Dieser hatte während der Gefangenschaft seines Vaters den Versuch gemacht, sich des Thrones zu bemächtigen und war für dieses Vergehen ins Gefängnis geworfen, aber auf Fürsprache Djalāl al-Dīn Mangobartī's, des Shāhs von Khwārezm, in Freiheit gesetzt worden. Er erweiterte die Grenzen seines Reiches, musste aber zuerst dem Ogotāy Khān, dem Sohn und Nachfolger Ğingiz Khān's und daher Grosskhān der Mongolen, den Lehnseid leisten und Tribut zahlen und später Hulāgū, dem mongolischen Il-Khān von Persien. Ogotāy Khān verlieh ihm den Titel Kutlugh Khān. Abū Bekr starb 1260 nach dreissigjähriger Regierung. Auf ihn folgte sein Sohn SAʿD II., welcher nach einer Regierungszeit von nicht mehr als 12 Tagen starb. Nach ihm kam sein noch im Kindesalter stehender Sohn MUḤAMMED auf den Thron, dessen nominelle Herrschaft sein im Oktober 1262 erfolgter Tod beendete. Auf das Kind folgte sein Vetter MUḤAMMED SHĀH, der Sohn von Salghur, dem jüngeren Sohn Saʿd's I. Muḥammed Shāh wurde am 18. Juli 1263 gestürzt und getötet. Auf ihn folgte sein jüngerer Bruder SALDJUK SHĀH B. SALGHUR, welcher von den Mongolen im Dezember 1264 besiegt und erschlagen wurde. Fārs war dem mongolischen Il-Khān von Persien schon seit 1256 tributpflichtig. Trotzdem wurde Saldjūk's Kousine ABISH KHĀTŪN, die Tochter Saʿd's II., auf den Thron gesetzt und durfte ein Jahr lang allein regieren. Nach Ablauf dieser Zeit machte Mangū Tīmūr, der vierte Sohn Hulāgū's, sie zu seiner Frau und regierte das Reich in ihrem Namen. Erst mit ihrem Tode im Jahre 1284 endete die Dynastie.

*Literatur:* Hamid Allāh Mustawfī al-Qazwīnī, *Tārīkh-i ğuzīda* (Gibb Memorial Series); Mir Khwānd, *Rawḡat al-Şafā* (Tehrāner Lithographie); *The History of the Atabegs of Syria and Persia* by Mirchond, ed. W. H. Morley (London 1848), S. 23 ff.; Houtsma, *Récueil de textes relat. à l'hist. des Seldjoukides*, Register.

(T. W. HAIG)

**SALHĪN**, SALHĪN, Residenz der sabäischen Könige in Marib in Sudarabien, der Hauptstadt des Reiches Sabaʾ. Der Name dieses Schlosses ist schon in altsudarabischen Inschriften erwähnt. In der Bauinschrift Glaser 482/83, die an dem von späteren Generationen als Ḥaram



Bilkis bezeichneten Tempel des Almaḳah angebracht ist, der genau südsüdöstlich, 50 Minuten vom heutigen Dorfe Mārib liegt, spricht König Kariba'il Wātir Yuhan'im von Saba' und Hālik-amar, Sohn des Kariba'il, von Ausbesserungen an diesem Tempel, die zum Heile der Burg Salhīn (Slh'n) und der Stadt Mārib (Māryab) vorgenommen wurden. Die Inschrift Osiander 31, 3 redet von einer Widmung zu Gunsten der Stifter der Inschrift, die offenbar als Herren der Burg zu denken sind, und der Burg Salhīn. In der vom Könige Hisharah Yaḥḍib herrührenden Inschrift, Bibliothèque Nationale N<sup>o</sup>. 2, ist Salhīn neben den beiden alten Schlössern Ghumdān und Sirwāh erwähnt. Sehr interessant sind die sabäischen Inschriften Glaser 828—30, 12, 870 — 872, 5, 1076, 13 f., 1082, 13, die einen zwischen dem sabäischen Könige 'Alhān Nahfān und seinen Söhnen einerseits und dem Könige Gadarat von Habashāt andererseits abgeschlossenen Freundschaftsvertrag verbrieften. Die hier in Frage kommende Stelle lautet: „Und dass sich in Wahrheit und Treue verbrüderm sollen Salhīn und Zurārān und 'Alhān und Gadarat“. Mit Recht hat D. H. Müller (*Epigraphische Denkmäler aus Abessinien*, S. 76; *Südarab. Altertümer*, S. 9), gegen J. H. Mordtmann und M. Hartmann betont, dass diese Gegenüberstellung sinngemäss so zu verstehen sei, dass Salhīn und Zurārān den Stammsitz der Könige von Saba' und Habashāt darstellen. Die von M. Hartmann (*Arabische Frage*, S. 158), geäußerte Vermutung, Salhīn sei das heutige Hāram Bilkis, erledigt sich übrigens schon dadurch, dass letzteres sich als der alte Almaḳahempel erwiesen hat und in den Inschriften den Namen 'Awm führte (N. Rhodokanakis, *Studien*, II, 7), also nichts mit Salhīn zu tun hat.

Für die Bedeutung dieser alten Königsburg der sabäischen Herrscher zeugt auch der Umstand, dass der aethiopische König 'Ezānā (Aīḫanac, um 350 n. Chr.) in den grossen Inschriften von Aksūm (N<sup>o</sup>. 4, 3, 6, 2, 7, 2, 8, 3, 9, 2, 10, 3/4, 11, 3) den Namen der Burg Salhīn in seiner offiziellen Titulatur führt, ähnlich etwa wie sich die Kaiser von Österreich als Grafen von Habsburg bezeichneten. Der Name Salhīn erscheint dort im griechischen Texte als ΣΙΛΗΝ (für ΣΙΛΗΝ), im aethiopischen als Salhēn, im sabäischen Slh'n und Slh geschrieben. Schon diesen alten Formen lag also offenbar eine doppelte Aussprache Silhīn und Salhīn zu Grunde. Zu ersterer hat übrigens der geistvolle E. Osiander, *Z D M G*, X (1856), S. 22 den Namen der Stadt שִׁלְהִיִּם im Stamme Juda (Josua XV, 32)

gestellt. Die Form Slh ist deshalb von Interesse, weil derselbe Name auch in der grossen, tadelloso erhaltenen, mehr als 1000 Worte umfassenden Inschrift aus Sirwāh (Glaser 1000 B, 5 g) vorkommt (baithu Slh'n) und vermutlich gleichfalls auf die Königsburg in Mārib weist.

Dichtung und Sage haben auch um dies alte Schloss, wie um so manches andere, ihre Legenden gewoben. Den Nachfahren der alten Sabäer erschien es als Werk der Dämonen oder Teufel, die es auf Geheiss Salomos in 70 Jahren für den Hamdanidenkönig Dhū Bata' erbauten, als Salomon sich mit Bilkis verheiratete. Das ist aber nur eine Version. Nach der Anschauung anderer wäre Salhīn in 80 Jahren auf Gebot eines der Himyarenfürsten (Tubba's) entstanden. Wieder andere erzählen, im Königssitze Salhīn in Mārib, der den Königen der Himyaren gehörte, sei ein Schloss

gestanden, das die Königin von Saba', Bilkis, Tochter des Hadhād, habe erbauen lassen, und in dem ihr wundervoller Thron stand, von dem im Kor'an, Sūra XXVII, 23 die Rede ist. Man erzählte auch, Salomon habe das Schloss für Bilkis erbauen lassen. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass sowohl al-Hamdāni als auch Nashwān al-Himyari Salhīn ausdrücklich als Königssitz bzw. Hauptburg von Mārib bezeichnen.

Schon in islamischer Zeit war von dieser Burg nichts mehr erhalten. Die Wogen der aethiopischen Eroberung (525 n. Chr.) sind wohl auch über diesen alten Herrsersitz hinweggegangen, der mit der Verlegung der Reichshauptstadt von Mārib nach Zafār viel von seiner einstigen Bedeutung eingebüsst hatte. Salhīn sowohl wie Bainūn soll, wie Ibn Hishām erzählt, von dem aethiopischen Feldherrn Aryāt zerstört worden sein.

*Litteratur:* Inschriften, Glaser 482/83 bei N. Rhodokanakis, *Studien zur Lexikographie und Grammatik des Südarabischen*, II (SBAK Wien, CLXXXV/3 [1917]), 25; Glaser, 828—30, 870 = 872, 1076, 1082 bei D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Abessinien (Denkschriften Akad. Wien)*, XLIII [1894], S. 27, 75 ff.; ders., *Südarabische Altertümer im Kunsthistorischen Hofmuseum (Wien 1899)*, S. 2—11; E. Glaser, *Altjemenische Studien*, M V A G, XXVIII (1923), S. 61 ff.; Inschriften von Aksūm N<sup>o</sup>. 4—11 bei E. Littmann, *Deutsche Aksum-Expedition*, IV (Berlin 1913), 4—42, Osiander 31 bei E. Osiander, *Zur himjarischen Altertumskunde*, Z D M G, XIX (1865), S. 261, 266; Bibl. Nat. 2 bei E. Glaser, *Die Abessinier in Arabien und Afrika* (München 1895), S. 108; al-Hamdāni, *Ṣifat Djazirat al-'Arab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), S. 203; D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Südarabiens*, II (SBAK Wien, XC VII [1881]), S. 959, 900, 970, 1038—43; 'Aḡmuddīn Aḡmad, *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naṣwān's im Shams al-'Ulūm* (E. J. W. Gibb Memorial Series, XXIV), S. 50; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, I, 26; Yāḡūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 535, III, 115, 812; *Marāsid al-Iḥtilā'*, ed. T. G. J. Juynboll, II, 43; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 464, 502, 780; E. Osiander, *Zur himjarischen Altertums- und Sprachkunde*, Z D M G, X (1856), 20—22, 27, 69, 70; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 76, Anm. 1; E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, I (München 1889), 35, 36, 88, 89, 95, II (Berlin 1890), 500—502; ders., *Bemerkungen zur Geschichte Alt-Abessiniens* (Graz 1894), S. 21, 23; ders., *Reise nach Mārib* (Sammlung Eduard Glaser I, hrsg. v. D. H. Müller u. N. Rhodokanakis, Wien 1913), S. 138, 139; M V A G, XXVIII (1923), 97, 98; C. Conti Rossini, *Sugli Habaṣāt*, R R A L, XV (1906), 49; M. Hartmann, *Der islamische Orient*, II, *Die arabische Frage* (Leipzig 1909), S. 149, 158; F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, II, 654, 666 u. Anm. 1.

(ADOLF GROHMANN)

AL-SALĪB (A.; Plur. *Ṣulub*, *Ṣulbān*), das Kreuz, in profaner Bedeutung — wie der *Wasm* der in die Haut der Kamele in der Form eines Kreuzes eingebrannt wird — und als Bezeichnung des vornehmsten christlichen Symbols. In diesem Sinne konnte das Wort aus dem aramäischen Sprachgebiet unverändert herübergenommen wer-

den. Es kommt im Korān nicht vor. Im Hadīth findet es sich in eschatologischen Beschreibungen. ʿIsā (Jesus) wird in den letzten Tagen wiederkehren, den Antichrist bekämpfen, die Schweine töten und das Kreuz zerbrechen (al-Bukhārī, *Anbiyāʾ*, B. 40; Muslim, *Iman*, Trid. 242 f.; Ibn Maǧja, *Fitan*, B. 33; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, II, S. 240, 272 usw.). Am Auferstehungstage werden alle Religionsgemeinschaften mit ihren Symbolen und Götzen vor Allāh erscheinen. Die Christen werden dem Kreuz folgen und infolge ihres Geständnisses, dass sie al-Masīḥ b. Maryam gedient haben, in die Hölle geworfen werden (al-Bukhārī, *Tawhīd*, B. 24).

Al-Bukhārī spricht in der *Tarǧama* zum 15. Bāb des Kapitels *Ṣalāt* von einem *Ṭawāb* mit einem Kreuz, in welches Figuren in der Form eines Kreuzes hineingewoben waren und das ʿĀʾisha entfernt haben soll, weil es Muḥammed's Andacht bei der *Ṣalāt* ablenkte.

Die Lexikographen nennen das Kreuz die *Kibla* der Christen; sie waren also bekannt mit der christlichen Gewohnheit das Gebet vor einem Kreuzifix zu verrichten.

In ʿOmar's Verträgen mit einigen der eroberten Städte Palästina's wird den Christen ein spezieller *Amān* für ihre Kirchen und Kreuze gewährt (al-Ṭabarī, I, 2405 ff.). Erst in einem Dokument, das wir nur aus später Überlieferung kennen, wird der öffentliche Gebrauch von Kreuzen den Christen von ʿOmar untersagt (Hamaker, *Incerti auctoris liber*, S. 165 f.; Muir, *The Caliphate*, S. 137; vgl. Caetani, *Annali*, z. J. 17, § 174 f.).

In dem Streitgespräch zwischen christlichen und muslimischen Theologen am Hofe al-Ma'mūn's wird die Verehrung des Kreuzes seitens der Christen von ihren Gegnern zu einem Angriffspunkt gemacht (vgl. A. Guillaume, *A Debate between Christian and Muslim Doctors*, in *Century Supplement to the JRAS*, Oktober 1924, S. 242).

In der Schlacht bei Ḥaṭṭin im Jahre 583 (1187) eroberten die Muslime „das echte Kreuz“ (*Ṣalīb al-Ṣalabūt*), d. h. ein Kreuz mit einem eingelegten Stück des Kreuzes Christi (*Historiens des Croisades*, *Historiens Orientaux*, I, 685). Für alles weitere betreffend das Kreuz der Christen s. die Artt. ʿISĀ und NAṢĀRĀ.

In der christlich-arabischen Litteratur finden sich die auch anderswo bekannten Legenden über die Kreuzauffindung usw. Das Verb *ṣalaba* bezeichnet die orientalisch-form der Kreuzesstrafe.

Für das Diminutivum *Ṣulāib* s. den betr. Art.

**Litteratur:** Die Wörterbücher s. v.; L. Caetani, *Annali dell' Islām* z. J. 17, § 174 f. (Bd. III/II, S. 957 f.); W. Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*, hsg. v. T. H. Weir, (Edinburgh 1924), S. 137; A. v. Kremer, *Kulturgegeschichte des Orients*, I, 103; H. A. Hamaker, *Incerti auctoris liber de expugnatione Memphis et Alexandriae* (Leiden 1825), Übers., S. 165 f. (A. J. WENSINCK).

**SĀLIH**, ein Prophet, der zu dem arabischen Volke Ṭhamūd gesandt wurde. Er wird als warnendes Beispiel wie gewöhnlich nach dem Vorbild Muḥammeds gezeichnet; er fordert seine Landsleute auf, sich zu bekehren und Allāh allein anzubeten (Sūra VII, 71, XI, 64, XXVI, 141); er weist sie auf die von Gott empfangenen Wohlthaten hin (VII, 72, II, 43) und rühmt sich, keinen Lohn von ihnen zu fordern (XXVI, 145). Sie aber weisen ihn schroff ab, nennen ihn einen Bezauerten (XXVI, 153), einen Menschen wie sie selbst, der auf keine Offenbarun-

gen Anspruch machen kann (LIV, 24); sie wollen die Religion ihrer Väter nicht aufgeben (XI, 65) und verwerfen den Gedanken an einen Tag des Gerichtes (LXIX, 4). Sein Auftreten ruft eine Spaltung im Volke hervor (XXVII, 46), indem er nur Glauben bei den Schwachen findet, während die Mächtigen ihn verspotten (VII, 73). Neu ist nur der Zug, dass sie, ehe er sie durch seine Predigt reizte, ihre Hoffnung in ihn gesetzt hatten (XI, 64), was, falls dem etwas Entsprechendes zu Grunde läge, einen interessanten Beitrag zur Geschichte Muḥammeds geben würde. Darauf folgt dann die besondere Geschichte dieses Propheten. Allāh sendet ihnen als Zeichen eine leibhaftige (XVII, 61) Kamelstute, und Ṣalīḥ bittet sie, sie unbehelligt weiden zu lassen und das Wasser mit ihr zu teilen (VII, 71, XXVI, 155, LIV, 28). Sie aber lähmen und töten sie (VII, 75, XI, 68, XXVI, 157) durch die Hand eines besonders Gottlosen unter ihnen (XCI, 12, LIV, 29) und fordern Ṣalīḥ höhnisch auf, die angedrohte Strafe kommen zu lassen (VII, 75). Er heisst sie drei Tage in ihren Häusern bleiben (XI, 68), dann bricht ein gewaltiger Sturm los (XI, 70, LI, 44, nach VII, 76 eine Erschütterung, vgl. noch LIV, 31, LXIX, 5), und am folgenden Morgen liegen sie tot hingestreckt in ihren Häusern. In den späteren muhammedanischen Prophetenerzählungen werden diese kurzen Züge auf verschiedene Weise weiter ausgesponnen.

Diese Erzählung ruht insofern auf einer etwas festeren Grundlage, als die Ṭhamūdäer, nach VII, 72 die Nachfolger der ʿĀditen, ein auch sonst bekannter altarabischer Stamm waren [s. d. Art. ṬHAMŪD]. Ebenso sind die in den Texten öfters erwähnten Wohnungen, die die Ṭhamūd in den Felsen gehauen hatten (LXXXIX, 8, VII, 72, XXVI, 149), und deren Überreste, noch sichtbar waren (XXIX, 37), ohne Zweifel die in den Felsen von el-ʿOla gehauenen Grabkammern mit Resten von Menschenknochen [s. d. Art. AL-ḤUJR], was Philippe Berger zu der weiteren Vermutung geführt hat, dass das in den dortigen Inschriften vorkommende Wort *kafrā*, Grab, als *kafr*, Unglauben, gedeutet worden sei. Woher aber Muḥammed den Namen Ṣalīḥ und die Erzählung vom Kamel genommen hat, lässt sich nicht nachweisen. Übrigens ist es eigentümlich, dass die Erzählungen von Ṣalīḥ und Hūd [s. d.] im Widerspruch stehen zu der sonstigen Lehre Muḥammeds in der mekkanischen Zeit, dass vor ihm kein Prophet zu den Arabern gesandt worden sei (XXVIII, 46, XXXII, 2, XXXIV, 43, XXXVI, 5).

Die Erzählungen von diesen beiden Propheten tauchen schon in den ältesten mekkanischen Suren auf, z. B. LIII, 51 f., LXXXV, 17 f., LXXXIX, 8, XCI, 11 ff., und kehren in den folgenden Abschnitten öfters wieder. Dagegen verschwinden sie in den medinensischen Offenbarungen bis auf die kurze Aufzählung IX, 71.

**Litteratur:** Die Korankommentare zu Sūra VII; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 244—251; al-Masʿūdī, *Muḥib al-Ṭabarī* (Paris 1861—77); al-Ṭhalabī, *Ḥisn al-Ṭabarī* oder *Arāʾis al-Maǧālis* (Kairo 1290), S. 58 ff.; Grimme, *Mohammed* (Münster 1892—95), II, 80; Philippe Berger, *L'Arabie avant Muḥammed. Étude des inscriptions* (1885). *The Qurʾān*, Übers. v. Palmer, I *Sacred Books of the East*, VI, 147 f.; Caetani, *Annali dell' Islām*, II, z. J. 9, § 34; vgl. II, II, Ind. s. v. *Ṣalīḥ*. (FR. BUHL).

AL-MALIK AL-SĀLIH IMAD AL-DIN ISMĀʿIL, der 19. der bahritischen Mamlūken-Sultane.



Ismā'il, ein Sohn des Sultans Muḥammed al-Nāṣir [s. d.] aus dem Geschlecht Ḳalā'ūn's, wurde, 17 Jahre alt, nach Absetzung seines Bruders Aḥmed, der die Emīre durch seine Grausamkeit aufs äusserste gereizt hatte, im Jahre 743 (1342) zum Sultan gewählt. Er galt als ein tugendhafter, frommer Jüngling, geriet aber später unter den verderblichen Einfluss seines Harems. Nachdem er die Hauptverwaltungsposten in den Provinzen neu besetzt hatte, musste er zunächst die Umtriebe seines Bruders Ramaḍān unterdrücken; dieser wurde bald gefangen genommen und hingerichtet. Dann ging er an die Bekämpfung seines Bruders Aḥmed in Kerak, was ihn grosse Anstrengungen und Aufwand an Truppen kostete. Er versuchte die Beduinen der Umgegend für sich zu gewinnen, um Aḥmed die Lebensmittelfuhr zu erschweren, erreichte aber infolge Aḥmeds Wachsamkeit dieses Ziel nicht. Andererseits fürchtete Ismā'il an Anhang zu verlieren, da sogar sein Regierungsverweser mit Aḥmed in geheimer Korrespondenz stand. Er ernannte Anfang 744 (1344) einen anderen Emīr zum Verweser und sandte eine Expedition nach Kerak, der es schliesslich gelang, in den Besitz der Stadt zu kommen, so dass die Zitadelle, nachdem Anfangs 745 noch einmal frische Truppen angelangt waren, erobert und Aḥmed gefangen genommen wurde. Einige Tage darauf wurde er im Gefängnis erdrosselt. Dieser Kampf gegen Aḥmed hat Ismā'il's Interesse und Mittel völlig in Anspruch genommen, so dass er alles andere darüber vernachlässigte. Er ist ein typisches Beispiel für den Niedergang orientalischer Herrscher-geschlechter; seine Zeit und Kraft wurden ausschliesslich durch Kämpfe gegen seine Brüder und durch Ausschweifungen verbraucht. Infolge der grossen Ausgaben bei Hofe verminderten sich die Staatseinnahmen, so dass oft für nötige militärische Expeditionen das genügende Geld nicht vorhanden war. Seine Schwäche machten sich die dauernden Feinde des Mamlūkenreiches, der Emir von Mekka und von Yemen, die kleinasiatischen Fürsten und die Beduinenführer Nordsyriens zunutze, indem sie in ihren unter des Sultans Oberherrschaft stehenden Gebieten gegen die Statthalter rebellierten. Dagegen war nach dem fernen Osten, nach Indien hin die Autorität des Ḳhalifen und des Sultans ungebrochen. Muḥammed b. Toghluk von Delhi bat durch eine Gesandtschaft den Ḳhalifen um die Investitur und erklärte sich als Vasallen des Sultans; auch ersuchte er um Übersendung von Rechtsgelehrten, um seine Untertanen mit den Satzungen des Islāms näher bekannt zu machen. All seinen Wünschen wurde gern stattgegeben. Sultan Ismā'il war durch die Kämpfe mit Aḥmed und dessen Hinrichtung so tief erschüttert, dass er sich nicht mehr erholen konnte; er starb, nur zwanzig Jahre alt, im Jahre 746 (1345) nach zweimonatigem Krankenlager.

*Litteratur:* Weil, *Geschichte der Chalifen*, IV, 452—61; *al-Manhal al-Šāfi*, Paris, Ms. ar. 2068—2073, unter al-Malik al-Šāliḥ Ismā'il.

(SOBERNHHEIM)

AL-MALIK AL-ŠĀLIḤ 'IMAD AL-DIN ISMĀ'IL, Aiyūbide. Ismā'il, ein Sohn des Sultans al-Malik al-Ādil Abū Bekr, eines Sohnes des Aiyūb, wurde im Jahre 598 (1202) geboren. Bei der Verteilung der Länder, die sein Vater unter seinen Brüdern vornahm, wird er nicht angeführt. Zum ersten Mal erwähnt wird er im Jahre 623 (1226) als Parteigänger seines Bruders al-Malik al-Mu'azzam 'Isā; er wird als Herr von Boṣrā bezeichnet. Nach

al-Mu'azzams Tode schloss er sich dessen Sohn al-Malik al-Nāṣir Dā'ūd an, mit dem ihn häufig Kampfgenossenschaft verbinden sollte. Er stand ihm bei seinem Kampf um Damaskus im Jahre 626 (1229) bei und wurde, als Dā'ūd zur Kapitulation gezwungen wurde, im Besitz seines Lehens Boṣrā gelassen. Im nächsten Jahr finden wir ihn im Dienst seines Bruders al-Malik al-Aṣḥraf Mūsā, der ihn zur Belagerung von Baalbek, das er al-Malik al-Amdjad Bahrām Šāh [s. v. ŠH.] abnehmen sollte, entsandte; Ismā'il zwingt diesen Fürsten nach längerem Widerstand zur Kapitulation. Beim Tode seines Bruders Mūsā, im Beginn des Jahres 635 (1237), erbte er Damaskus, und nun beginnt er eine gewisse, wenn auch späterhin verächtliche Rolle zu spielen. Da er seinen Bruder al-Malik al-Kāmil, den Sultan von Ägypten, mit Recht fürchtete, schloss er ein Bündnis mit den aiyūbidischen Fürsten Syriens (ausser mit dem Fürsten von Ḥamā). Dann bereitete er sich auf die drohende Belagerung vor, da er bereits Nachricht von dem Anrücken al-Kāmil's und seines Neffen Dā'ūd hatte. Sein Widerstand nützte ihm wenig; er musste Damaskus bald übergeben, erhielt aber zur Entschädigung Baalbek und die Biḳā', wie auch Boṣrā ihm verblieb.

Der übrige Teil seines Lebens ist so eng mit den Schicksalen seines Neffen al-Malik al-Šāliḥ Nadjm al-Din Aiyūb und des Sultans al-Malik al-Nāṣir Yūsuf II. verbunden, dass auf deren Biographien verwiesen werden kann. Ismā'il wurde im Jahre 648 (1250/51) in Kairo getötet, als er mit Sultan Yūsuf in der Schlacht von 'Abbāsa gegen die Ägypter kämpfte. Er hat sich wiederholt aus Eigennutz und Herrschsucht zum Schaden seiner Volks- und Glaubensgenossen mit den Franken und den Khwārezmiern verbunden.

*Litteratur:* s. unter AL-MALIK AL-ŠĀLIḤ NAJIM AL-DIN AIYUB. (SOBERNHHEIM)

AL-MALIK AL-ŠĀLIḤ NAJIM AL-DIN AIYUB, ältester Sohn des Malik al-Kāmil Muḥammed, Enkel von al-Malik al-Ādil Abū Bekr, Urenkel des Aiyūb, [s. AIYÜBIDEN]. Er wurde im Jahre 603 (1207) geboren. Sein Vater ernannte ihn im Jahre 625 (1228) zum Thronfolger und betraute ihn mit seiner Vertretung in Ägypten, während er auf Feldzügen in Syrien weilte. In dieser Zeit (Rabi' I 626 = Februar 1229) trat al-Kāmil an Kaiser Friedrich II. auf 10 Jahre Jerusalem ab. Das Verhältnis zwischen Aiyūb und seinem Vater wurde im Jahre 628 (1231) durch die Verleumdungen einer der Frauen al-Kāmil's, die für ihren Sohn al-Ādil Abū Bekr die Nachfolge in Ägypten erstrebte, gestört. Sie klagte Aiyūb in einem Schreiben an, noch bei Lebzeiten seines Vaters nach der Herrschaft zu streben, da er über 1000 eigene Mamlūken angeworben habe. Al-Kāmil, durch den Frieden mit dem Kaiser gesichert, kehrte nach Kairo zurück, um die Zügel der Regierung wieder selbst zu übernehmen. Im Jahre 629 (1232) veranlassten ihn die politischen Verhältnisse (das Heranrücken der Tataren und der Khwārezmier bis zu den Grenzen des Reichs) nach Syrien zu ziehen; er übergab den Heeresbefehl an Aiyūb, um ihn auf diese Weise aus Ägypten zu entfernen.

Al-Kāmil erreichte auf diesem Feldzug seine Absicht, Mesopotamien als festes Bollwerk gegen Tataren und Khwārezmier in seine Hand zu bekommen und belehnte seinen Sohn Aiyūb zunächst mit Ḥiṣn Kaifā und im Jahre 633 (1236) mit den von ihm eroberten Städten al-Ruhā (Edessa) und Ḥarrān.

Die Stellung Aiyübs gegenüber den Tataren und Khwārezmiern mag nicht leicht gewesen sein; er einigte sich mit letzteren, indem er sie mit Erlaubnis von al-Kāmil in seine Dienste nahm. Im Jahre 635 (1238) erhielt er noch Sindjār und Naṣīb. So lange al-Kāmil lebte, war Aiyüb der Herr des Ostens, den niemand anzutasten wagte. Das änderte sich aber, als al-Kāmil in eben diesem Jahr in Damaskus starb, das ihm zwei Monate vorher sein Bruder al-Malik al-Šāliḥ Ismā'il gegen Überlassung von Baalbek und Boṣrā abgetreten hatte. Als al-Kāmil's Nachfolger wurde al-Malik al-Šāliḥ II. in Kairo anerkannt, al-Malik al-Djāwād Yūnus in seinem Namen zum Statthalter von Damaskus ernannt. Aiyüb empfing die Nachricht vom Tode seines Vaters, als er Raḥba belagerte; er hob die Belagerung sogleich auf, stiess aber auf Widerstand bei den Khwārezmiern, die in seinem Dienst standen. Heftig erzürnt über die ihnen entgehende Beute, wollten sie sich sogar seiner bemächtigen, so dass er fliehen musste. Auch der Sultan von Rūm, Ghiyāth al-Dīn, suchte ihn gefangen zu nehmen, belagerte 'Amid und verteilte die Städte, die Aiyüb besass, an syrische und mesopotamische Fürsten, noch bevor er sie erobert hatte. Von feindlichen Absichten war auch Lu'lu', der Regent von Mosul, gegen Aiyüb erfüllt; er belagerte ihn in Sindjār, wohin er geflüchtet war. In dieser bedrohlichen Lage kam für Aiyüb die Rettung durch Vermittlung seines angesehenen Kādīs; dieser gewann ihm die Hilfe der Khwārezmier wieder. Dadurch war es ihm möglich, Sindjār zu entsetzen und Lu'lu' eine furchtbare Niederlage beizubringen. Dann befreite er das belagerte 'Amid und schlug den Sultan von Rūm aufs Haupt. Damit war Mesopotamien für ihn gesichert. Im nächsten Jahre (636) wurde er vom Statthalter von Damaskus al-Malik al-Djāwād aufgefordert, die Stadt gegen Sindjār, Raḥka und 'Ana einzutauschen, da dieser sich in seiner Stellung dem Sultan von Ägypten al-Šāliḥ gegenüber nicht sicher fühlte. Aiyüb übergab seinem Sohn al-Mu'azzam Tūrān Šāh seine östlichen Besitzungen, während er die Khwārezmier mit Har-rān, al-Ruhā und der Provinz Djazīra belehnte. Dann folgte er der Aufforderung, begab sich mit seinem Heer nach Syrien und besetzte Damaskus.

Sultan al-Šāliḥ II. und Fürst Dā'ūd von Kerak beschlossen gegen ihn zu Felde zu ziehen. Allein ein Teil der Emire verliess den wegen seiner Vergnügungssucht unbeliebten Sultan und beschloss sich mit Aiyüb zu verbinden. Dā'ūd selbst bot ihm seine Unterstützung an unter der Bedingung, dass er ihm Damaskus überlassen würde. Als Aiyüb darauf nicht eingehen wollte, kehrte er zu al-Šāliḥ zurück. Ein lebhaftes Interesse am Frieden und an der Stärkung der gesamten aiyūbidischen Macht hatte der stets von Tataren und Khwārezmiern bedrohte Kālīf; aber vergeblich sandte er einen Gesandten zu Aiyüb, um den Frieden zu vermitteln. Aiyüb verliess im Jahre 637 (1240) mit 5000 Mann Damaskus und begab sich nach Nāblūs, um von dort den Marsch nach Ägypten vorzubereiten; er hatte sich auch der Beihilfe seines Onkels Ismā'il versichern wollen, der scheinbar darauf einging und ihn durch falsche Botschaften täuschte. (s. Sobernheim, *Baalbek zu islamischer Zeit*, Separat-Abdruck, S. 9, sowie die Schilderung bei al-Makrizī, Übers. von Blochet, S. 445 u. Abu 'l-Fidā' unter den Ereignissen des Jahres 637). Heimlich aber verband sich Ismā'il mit dem Fürsten von Hims und bewog durch Versprechungen die Truppen

Aiyübs, von diesem abzufallen und zu ihm in Damaskus zu stossen. Schliesslich war Aiyüb fast ganz allein. Inzwischen war Dā'ūd von Kerak wieder mit Sultan al-Šāliḥ II. uneins geworden und hatte Verhandlungen mit Aiyüb angeknüpft. Als er aber erfuhr, dass Aiyüb verlassen in Nāblūs war, zog er mit seinem Heere dorthin, nahm ihn gefangen und sandte ihn nach Kerak; er liess ihn dort gut behandeln und weigerte sich, ihn dessen Bruder al-Šāliḥ II. auszuliefern. In dieser Zeit war der Vertrag zwischen al-Kāmil und Kaiser Friedrich II. über die Besetzung Jerusalems abgelaufen. Dā'ūd fühlte sich stark genug, den Franken, die Jerusalem nicht freiwillig auslieferten, die Stadt mit Gewalt zu nehmen; nach 21-tägiger Belagerung gelang es ihm, sie am 9. Djumādā I 637 (7. Dez. 1239) zu erobern; er zerstörte ihre Befestigungen, die die Franken in den letzten Monaten wieder errichtet hatten. Bald aber wandte sich das Geschick zu Gunsten Aiyübs. Da trotz langer Verhandlungen zwischen Dā'ūd, Ismā'il und al-Šāliḥ II. kein Bündnis zu erzielen war, kam es durch Vermittlung des Fürsten von Hamā zwischen Aiyüb und Dā'ūd zu einer Einigung; Aiyüb wurde im Ramaḍān des Jahres freigelassen und begab sich mit Dā'ūd nach Jerusalem, wo sie einen Vertrag schlossen. Ägypten sollte Aiyüb erhalten, Syrien und die Ostprovinzen Dā'ūd. Natürlich erregte die Vereinigung der beiden Fürsten bei al-Šāliḥ II. die grösste Besorgnis; er bewog Ismā'il von Damaskus, gegen die Verbündeten zu ziehen, er selbst ging mit seinem Heer nach Bilbis. Ein Teil der Mamlūken, die Ashrafiya (nach al-Šāliḥ's Onkel, al-Ashraf Mūsā genannt), waren unzufrieden, sie setzten ihn ab und schickten ihn als Gefangenen in die Kairiner Zitadelle; nach einigem Schwanken boten sie Aiyüb die Krone an, mit der Bitte, sogleich nach Bilbis zu kommen. Aiyüb und Dā'ūd begaben sich darauf nach Ägypten und wurden überall von den Emiren herzlich begrüsst. Nachdem Aiyüb Kairo besetzt hatte, wurde er in der Freitagspredigt als Herrscher anerkannt und später vom Kālīf durch ein Diplom bestätigt. Al-Šāliḥ II. wurde in der Zitadelle gefangen gehalten und erst im Jahre 645 (1247), als er trotz des Befehls des Sultans nicht in die Festung Shawbek übersiedeln wollte, getötet. Aiyüb war nun in den sicheren Besitz von Ägypten gelangt. Im Osten (Mesopotamien) wahrte sein Sohn Tūrān Šāh seine Interessen. Noch fehlte ihm das dritte Glied, Damaskus, um wieder in grossen Umrissen das Reich Saladins zu vereinigen.

Deshalb gab er auch die Länder zwischen Ägypten und Syrien, die er besetzt hatte, sowie Jerusalem und Shawbek nicht an den unzuverlässigen Dā'ūd ab, erklärte vielmehr den Vertrag in Jerusalem für erzwungen. Er hielt ihn mit dem Versprechen hin, ihm Damaskus, wenn sie es gemeinsam erobert haben würden, als unabhängigen Besitz zu überlassen. Im nächsten Jahre (638 = 1240) beschäftigte sich Aiyüb damit, die Grundlagen seiner Herrschaft in Ägypten zu festigen. Er bekämpfte die aufständigen Beduinen in Oberägypten, liess die unzuverlässigen Emire einen nach dem anderen verhaften und gab ihre Lehen seinen eigenen Mamlūken; damals begann er mit den Bauten auf der heutigen Nil (Bahr)-Insel Rōḍa (die noch Halbinsel war): seinem Palast und den Kasernen für seine Mamlūken, Bahruten genannt, die der ersten Mamlūken-Dynastie ihren Namen gegeben haben (s. BAḤKĪ).

Noch in diesem Jahre kam es zum Krieg zwi-



schen Aiyūb und seinen Gegnern. Dā'ūd sah ein, dass er niemals durch ihn einen Gebietszuwachs erhalten würde, und Ismā'il fühlte sich mit Recht bedroht, da Sultan Aiyūb die Herrschaft in Damaskus erstrebte. Im Osten war Lu'lu', Fürst von Mosul erstarkt und hatte Aiyūbs Sohn, Tūrān Shāh, 'Amid abgenommen, sodass ihm nur noch Hiṣn Kaifā und Kal'at al-Haitham blieben. Ismā'il und Dā'ūd schlossen ein Bündnis mit den Franken, in dem sie ihnen Tiberias, Shaḳif Arnūn und Safed abtraten und ihnen gestatteten, in Damaskus Waffeneinkäufe zu machen. Zwischen den muslimischen und den christlichen Führern entstanden so enge Beziehungen, dass sie sich gegenseitig in die Hände arbeiteten. So lieferten die Franken den Fürsten al-Djawād, der sich zu ihnen geflüchtet hatte, gegen eine Geldsumme an Ismā'il aus, der ihn sogleich töten liess. Dā'ūd und Ismā'il warnten ihrerseits die Franken vor einem Aufstand der muslimischen Gefangenen in Shaḳif Arnūn, sodass diese die Gefangenen nach 'Akkā transportierten und dort hinrichten liessen. Die Franken und die Truppen von Ismā'il marschierten nun vereint gegen Aiyūb; die Heere trafen sich zwischen Ghazza und Askalon. Da aber die muslimischen Truppen zu Aiyūb übergingen, wurden die Franken geschlagen und verloren viele Gefangene, die in Kairo bei den Bauten auf der Insel Rōḍa verwendet wurden. Sie wurden durch den noch in demselben Jahre geschlossenen Frieden, der für die Franken sehr günstig ausfiel, befreit; die Franken konnten ihre Besitzungen in Palästina und Syrien behalten.

Während in den nächsten Jahren Aiyūb fern von Syrien blieb, wurde zwischen Franken und Dā'ūd mit grosser Grausamkeit Kleinkrieg geführt. Im Jahre 641 (1243) schwebten Verhandlungen zwischen Aiyūb und Ismā'il; Aiyūbs Sohn al-Malik al-Mughith sollte aus der Gefangenschaft bei Ismā'il befreit und Aiyūb als Souverän in der Freitagspredigt anerkannt werden. Da Ismā'il aber erfuhr, dass Aiyūb im geheimen die Khwārezmier gegen ihn aufhetzte, zerschlugen sich die Verhandlungen, und noch gegen Ende des Jahres schlossen Ismā'il und Dā'ūd mit den Franken ein festes Bündnis und traten ihnen grosse Teile Palästinas mit Jerusalem und den dortigen heiligen muslimischen Stätten ab. Dā'ūd, der heftigste Christenfeind, musste mit ansehen, wie in der Ṣakhra die Messe gelesen und in der Aḳṣā-Moschee die Glocken geläutet wurden. Gegen diese vereinigten Feinde rief Aiyūb die Khwārezmier zu Hilfe, die auch im nächsten Jahre 642 = herbeieilten, Jerusalem vorübergehend eroberten und furchtbar verwüsteten. Aiyūb sandte ein Heer aus Kairo, um die Khwārezmier zu unterstützen, Ismā'il seinerseits schickte Truppen zu den Franken, die sich mit ihnen vereinigten. Die feindlichen Heere trafen sich bei Ghazza zu einer furchtbaren Schlacht, in der die Khwārezmier und die Ägypter einen entscheidenden Sieg erfochten. Die Beute der Khwārezmier war unermesslich. Infolge dieses Sieges konnten die ägyptischen Truppen Jerusalem und Palästina wieder erobern, das bis zum Jahre 1918 im Besitz der Muslime geblieben ist. Nur Kerak, al-Šalt und 'Adjlūn konnte Dā'ūd halten. Die ägyptischen Truppen zogen vor Damaskus, das lange der Belagerung widerstand. Erst im nächsten Jahre (643 = 1245) kapitulierte Ismā'il, trat Damaskus ab und begnügte sich mit Baalbek, Boṣrā und ihren Dependenzen. Angesichts dieser Erfolge erwarteten die Khwārezmier

hohe Belohnung, und als diese nicht zu ihrer Zufriedenheit ausfiel, stellten sie sich in den Dienst von Ismā'il und Dā'ūd und belagerten in ihrem Auftrag Damaskus, das von einem der Feldherren Aiyūbs verteidigt wurde und zu Anfang 644 (1246) noch widerstand. Um dem Schrecken der Khwārezmier ein Ende zu bereiten, sandten die Fürsten von Aleppo und Hims, die bisher wenig Sympathie für Aiyūb gezeigt hatten, ihre Truppen gegen die Khwārezmier. Diese wurden dadurch gezwungen, die Belagerung abbrechen und den aleppinischen Truppen entgegenzutreten. In der Schlacht bei Kaṣab wurden die Khwārezmier blutig geschlagen, einer ihrer Führer getötet, ein anderer zur Flucht gezwungen. Ismā'il flüchtete nach Aleppo und genoss den Schutz des dortigen Herrschers, Yūsuf II., verlor aber Baalbek an Aiyūb; seine Söhne und Frauen wurden gefangen nach Kairo geführt. Auch Dā'ūd wurde aller seiner Besitzungen ausser Kerak beraubt und flüchtete ebenfalls nach Aleppo. Er bestimmte seinen jüngsten Sohn zu seinem Vertreter. Der Fürst von Aleppo hegte dauerndes Misstrauen gegen Aiyūb; er wollte sich dadurch vor dessen weiterem Vordringen schützen, dass er sich Hims vom Fürsten al-Ashraf (nach zweimonatiger Belagerung) im Jahre 646 (1248) abtreten liess. Aiyūb begab sich voll Zorns nach Damaskus, um Yūsuf II. zu bekriegen, und sandte einen seiner Feldherren nach Hims, um die Stadt für al-Ashraf zurückzuerobern. In Damaskus eingetroffen, erfuhr er von der Ankunft von Kreuzfahrern, die Ludwig IX. gegen Damiette geführt hatte. Dies veranlasste ihn, sogleich mit Yūsuf durch Vermittlung des Khalefen Frieden zu schliessen. Obwohl er schwer erkrankt war, brach er in einer Sänfte auf und langte bald darauf in Ashmunēn an. Die Landung der Kreuzfahrer und die Eroberung Damiettes hat er nicht hindern können, da infolge seiner Erkrankung sein Heer die Disziplin versagte; der Beduinenstamm der Kenāna, dem die Bewachung der Gegend anvertraut war, entflohe feige, weil er sich von den Truppen des Sultans verlassen glaubte. Kurz vor seinem Tode hatte Aiyūb noch die Freude, dass die älteren Söhne Dā'ūds, die, mit der Übertragung der Herrschaft in Kerak an ihren jüngeren Bruder unzufrieden, diesen überfallen und gefangen gesetzt hatten, ihm gegen Tausch die Herrschaft in Kerak übertrugen. Sogleich sandte er einen seiner Emire mit Truppen dorthin, um die Festung zu übernehmen. Er starb am 15. Sha'bān 647 (23. November 1249; über seinen Nachfolger und den Ausgang des Kreuzzugs s. SHADJAR AL-DURR).

Aiyūb war ein kluger Politiker, kein Feldherr; wenigstens hat er beinahe niemals seine Truppen selbst geführt. Als sein Machideal schwebte ihm vor, ein Reich ähnlich wie Saladin und al-Kāmil zu gründen, das aus Ägypten, Palästina, Syrien und Mesopotamien bestehen sollte. Dieses Ziel hat er zum Schluss seines Lebens zum grossen Teil erreicht, allerdings standen das selbständige Fürstentum Aleppo und das Fürstentum von Mosul nicht unter seinem Einfluss. Seine Macht stärkte er durch die Bildung eines Mamlūken-Korps, eine im Augenblick zweckmässige Massnahme, die aber, wie so oft in analogen Fällen, schliesslich den Sturz seiner Dynastie herbeiführte (s. SHADJAR AL-DURR). Er selbst hielt seine Beamten und Emire fest in der Hand; sie wagten nicht ungefragt in seiner Gegenwart zu sprechen. Grosses Interesse, ja eine fast übertriebene

Vorliebe zeigte er für Bauten. Seine Schlösser auf der Nil-Halbinsel Rōḏa, in Kabsh sowie seine Madiasa waren zu seiner Zeit berühmt. Er hat die Stadt Šālihiya in Ägypten als Grenzfestung gegründet.

*Litteratur:* Weil, *Geschichte der Chalifen*, III; ferner die im Artikel SALADIN angeführte Kreuzzugliteratur. (M. SOBERNHEIM)

AL-MALIK AL-ŠĀLIH NŪR AL-DĪN ISMĀ'IL, Herrscher von Aleppo und anfangs auch von Damaskus aus dem Hause der Zengiden, Sohn des Atabegen von Aleppo und Damaskus Nūr al-Dīn [s. d.], Enkel des Zengi, folgte als elfjähriger Knabe seinem Vater im Jahre 569 (1173) auf dem Thron. Einige Wochen vorher war seine Beschneidung unter besonders grossen Spenden für die Armen feierlich begangen worden. Es wurde ihm ohne Widerstand von den Emiren in Damaskus und Aleppo sowie von Saladin [s. d.] in der Freitagspredigt und auf den Münzen gehuldet. Nur sein Vetter Saif al-Dīn Ghāzī von Mosul, der im Begriff stand zu Nūr al-Dīn mit Truppen zu stossen, die dieser gegen Saladin zu führen beabsichtigte, benutzte die Gelegenheit, um mit seinem Heere die dem Nūr al-Dīn gehörigen Städte in der Djezira zu besetzen; auch die Franken hielten die Gelegenheit für günstig und rückten gegen die Festung Bāniyās vor. In dieser bedenklichen Lage hatten die Emire die Wahl, Saladin zu Hilfe zu rufen oder sich mit den Gegnern zu einigen. Sie taten das letztere, überliessen Saif al-Dīn Ghāzī seine Eroberungen und machten den Franken klar, dass sie Saladin, der den Aufstand in Ägypten niedergeworfen und von Nūr al-Dīn nichts mehr zu fürchten hatte, nur unnötig reizen würden; die Franken erhielten zudem noch eine Summe Geldes. Daraufhin zogen sie sich zurück. Durch das Bündnis mit Ghāzī wurde der Schwerpunkt der Verwaltung nach Aleppo verlegt, und Ismā'il dorthin in Sicherheit gebracht; Vormundschaft und Regierung wurden von tüchtigen Männern übernommen. Die Emire von Damaskus, die dadurch naturgemäss an Einfluss verloren, riefen Saladin herbei; dieser, dessen Eizürn über die den Franken gegenüber bewiesene Schwäche und die Nachgiebigkeit gegen Ghāzī, schrieb Ismā'il einen Brief voller Vorwürfe, dass er ihn nicht zu Hilfe gerufen habe. Denn wie es früher Nūr al-Dīn Bestreben sein musste, an Stelle des schwachen Büriden Abak [s. BÜRIDEN] in den Besitz von Damaskus zu kommen, so war es jetzt für Saladin unumgänglich nötig, die wirkliche Macht in Händen zu haben. Formell konnte er sich zunächst als treuen Lehnsmann Ismā'ls ausgeben. Als er in Damaskus anlangte, wurde ihm die Zitadelle nicht überliefert; Raiḥān, ein Eunuche Ismā'ls, übergab sie erst nach mehrmonatigen Verhandlungen, da Saladin fortdauernd sich als treuen Diener Ismā'ls ausgab. Zu einer Verständigung zwischen Saladin und Ismā'il kam es nicht; im Gegenteil verhandelten die aleppinischen Machthaber im geheimen stets mit den Franken. Saladin entschloss sich zur Offensive, nahm Hamā und Hims und schritt im Djumādā II 570 (Ende 1174) zur Belagerung von Aleppo. Auch Ghāzī hatte Gümüştegin als Verbündeten Ismā'ls um Beistand gebeten. Dieser hatte Truppen gesandt, die mit den aleppinischen vereint gegen Hamā zogen und Saladin vom Rücken her bedrohten. Ismā'il, dem eine gewisse natürliche Geschicklichkeit nicht abzusprechen ist, beschwor die Bevölkerung, ihn als Waise zum Dank für die

Wohltaten seines Vaters bis zum äussersten zu schützen. Gerührt durch seine Worte, verteidigten die Bürger von Aleppo die Stadt durch Ausfälle und bewährten sich bei dieser Gelegenheit und auch später, wie denn überhaupt Aleppos Einwohner, als die einzigen in Syrien, öfters Unabhängigkeitsgefühl und einen gewissen Bürgerstolz an den Tag legten. Der Kommandant von Aleppo, Gümüştegin, war in Saladins Bekämpfung ebenso tapfer wie skrupellos. Er hatte sogar Sinān, den Chef der Assassinen [s. d.], gebeten, seine berüchtigten Mörder gegen Saladin zu senden. Es war ihnen aber nicht gelungen, Saladin zu ermorden, und sie büssten ihren Anschlag mit dem Tode. Gümüştegin war sogar so weit gegangen, den Grafen Raymond von Tripolis, der gefangen in Aleppo sass, frei zu lassen und bewog ihn, gegen Hims zu ziehen. In dieser gefährlichen Lage erklärte sich Saladin bereit, Hims und Hamā auszuliefern, unter der Bedingung, dass er Damaskus als Statthalter Ismā'ls behalten dürfe. Dieses Angebot wurde törichterweise nicht angenommen, da Ghāzī auf den Zuzug seines Bruders Imād al-Dīn Zengi II. rechnete. Dieser blieb aber aus, da er auf freundschaftlichem Fusse mit Saladin stand. Die Truppen Saladins und seiner Gegner trafen sich bei Hamā; Saladin konnte einen vollständigen Sieg erringen, der das Schicksal Syriens entschied. Zum zweiten Mal zog er vor Aleppo, das er nun fester umschloss, und zwang Ismā'il zum Frieden im Shawwāl 570 (1175). Er behielt Hamā, Hims, Damaskus und mehrere grössere Städte. Ismā'il blieb nur im Besitz von Aleppo. Dieser Sieg hatte auch insofern grosse Bedeutung, als Saladin sich von Ismā'il unabhängig erklärte und Ismā'ls Namen in der Freitagspredigt sowie auf den Münzen wegliess. Kurz darauf traf ein Gesandter des 'abbāsiden Khalifen al-Mustadr' in Hamā ein und verlieh Saladin ausser den üblichen Ehrenkleidern das Diplom des Sultanats (*al-Saltana*) über Ägypten und Syrien. Im nächsten Jahre (571 = 1175/76) kam es zwischen Saladin und den zengidischen Fürsten zu Kämpfen, nach deren Abschluss Saladin im Dhu 'l-Hidjja des Jahres nochmals vor Aleppo zog. Aber sowohl die Garnison als auch die Bürgerschaft wehrten sich so tapfer, dass er abziehen und zu Beginn des Jahres 572 (Juli 1175) endgiltig Frieden schliessen musste. Die Bedingungen des früheren Friedens wurden bestätigt. Kurz darauf wurde dem Ismā'il auf Bitten seiner kleinen Schwester von Saladin die Burg 'Azāz abgetreten.

Seither hat zwischen Saladin und Ismā'il Frieden geherrscht. Saladin soll sogar nach einer Quelle die Absicht gehabt haben, Ismā'il wieder zu grösserer Macht zu verhelfen, wurde aber durch seine Mamlūken von diesem Plan abgebracht. Ismā'il scheint in der Tat mit dem sicheren Besitz Aleppos zufrieden gewesen zu sein. Von Kriegszügen ist noch eine Expedition gegen das Gebiet des Djebel Summak (westlich von Aleppo, s. Yāḳūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, II, 21) im Jahre 572 (1175) zu erwähnen, dessen Einwohner sich dem „Alten vom Berge“ Sinān anschliessen wollten, ferner die Belagerung von Hārim, das er dem Gümüştegin, der ihm seit langem verdächtig war, abnehmen musste. Gümüştegin wurde überführt, sein Vermögen aus Aleppo fortgeschafft und mit den Franken Verhandlungen betreffs der Übergabe von Hārim gepflegt zu haben. Hieraufhin liess ihn Ismā'il gefangen nehmen und kurz darauf im Jahre 573 (1176)



töten. Die Franken aber stützten sich auf ihren Vertrag mit Gümüştegin, zogen im Jahre 574 vor Ḥarim und bedrängten die Stadt aufs schwerste. Ismā'il sandte den Einwohnern von Ḥarim auf ihre Bitte Hilfsmannschaften und bewog schliesslich die Franken durch Geld und die Drohung die Stadt Saladin zu übergeben zum Abzug. Dann liess er sich die Stadt ausliefern und ernannte einen Gouverneur. Im Jahre 576 (1180/81) erkrankte Ismā'il schwer und setzte, da er unverheiratet ohne direkte Nachkommen und al-Ghāzī kurz vorher gestorben war, izz al-Dīn Mas'ūd, den Fürsten von Mosul, zu seinen Nachfolger ein, weil er ihn für fähig hielt, Saladin zu widerstehen. Er starb im folgenden Jahre (577 = 1181).

Bei seiner Thronbesteigung war Ismā'il so jung, dass ihm aus dem Verlust seiner Länder kein Vorwurf zu machen ist. Wie weit er an der partikularistischen Politik durch Bündnisse mit den Franken schuld ist, entzieht sich der Beurteilung. Die Herrschaft von Aleppo hat er in sicherer Hand gehalten. Er scheint von vornherein, schon als Kind, bei seinen Untertanen beliebt gewesen zu sein und ist von ihnen stets tapfer verteidigt und bei seinem Tode aufrichtig betrauert worden.

*Litteratur:* Die ausführlichste Quelle ist:

*Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux*, I, Abu 'l-Fidā' und Ibn al-Athir, *Kāmil al-Ta'rikh*; II, Ibn al-Athir, *Historie des Atabegs*; III, Kamāl al-Dīn, *Bughyat al-Fakih fi Ta'rikh Ḥalab*; Kamāl al-Dīn, *Zubdat al-Ḥalab fi Ta'rikh Ḥalab*, Übers. v. Blochet (Paris 1900) sowie die unter SALADIN zitierte Litteratur über die Kreuzzüge. (SOBERNHEIM)

AL-MALIK AL-ŠĀLIḤ ŠALAH AL-DIN ḤADJĠI, Sohn des Malik al-Ashraf Shā'bān [s. SHĀ'BĀN] letzter Sultan von Ägypten und Syrien aus dem Geschlechte des Sultans Kalā'ūn, folgte seinem Bruder 'Alī nach dessen Tode als Knabe von 6 Jahren im Jahre 783 (1381) im Sultanat. Nach einigen Monaten wurde er am 19. Ramaḍān 784 (26. November 1382) von dem Atābeg Barqūk abgesetzt, da das Reich einen Mann und nicht ein Kind auf dem Thron erfordere. Ḥadġġi wurde in den Harem zurückgebracht, und Barqūk, wie verabredet war, zum Sultan gewählt. (Über die Ereignisse bis zur Wiedereinsetzung und Wiederabsetzung des Sultans Ḥadġġi s. BARQŪK). Im Jahre 791 (1389) wurde Ḥadġġi, nunmehr 13-jährig, wiederum als Sultan eingesetzt, aber von seinem Atābeg Yelboghā von der Regierung fern gehalten und schlecht behandelt. Es wird erzählt, wie Ḥadġġi seinen Schneider zum Hofschneider unter Verleihung eines Ehrenkleides ernannt habe. Dieser sei des Ehrenkleides beraubt, dann geprügelt, eingesperrt und nur mit Mühe von einem der grossen Emire befreit worden. Der Sultan war über die Missachtung Yelboghās empört, zumal auch die alten Mamlūken seines Vaters, sowie die Eunuchen und Kammerherren von ihm entfernt wurden. Er atmete auf, als Mintāsh [s. BARQŪK] wieder zur Macht gelangte und ihm mehr Freiheit gönnte. Als später Mintāsh in Syrien den Feldzug gegen Barqūk begann, nahm er den Khalifen und den Sultan mit, um die Legitimität seines Kampfes gegen den Rebellen ins Licht zu setzen. Diese Massnahme sollte gegen ihn ausschlagen. In der entscheidenden Schlacht wurde Barqūk zwar besiegt, nahm aber das ungenügend geschützte Zelt mit dem Khalifen, dem Sultan und den Kaḍīs ein. So war der Erfolg

auf seiner Seite, zumal er in einem zweiten Treffen Sieger blieb. Er eilte mit seinen hohen Gefangenen nach Kairo, wo sich inzwischen einer seiner Anhänger, der Emīr Buṭā, der Zitadelle bemächtigt und ihn als Sultan in der Freitagspredigt genannt hatte. Ḥadġġi war von dem Khalifen auf den Befehl Barqūks abgesetzt worden (792 = 1390); er erhielt eine Wohnung in der Zitadelle angewiesen, wurde aber von Barqūk ehrenvoll behandelt und häufig besucht. In späteren Jahren jedoch gab Barqūk diese Besuche auf, da der zur Grausamkeit neigende Ḥadġġi seine Sklavinnen misshandelte und um ihr Geschrei zu betäuben, Musik machen und Gesang anstimmen liess. Auch neigte er zum Trunk und stiess gegen Barqūk, wenn er ihn besuchte, heftige Schmähungen aus. Mit diesem unwürdigen Sprössling endete (814 = 1412) das Geschlecht des grossen Kalā'ūn.

*Litteratur:* Weil, *Geschichte der Chalifen*, V, 538—540, 550—571; *al-Manhal al-ṣāliḥ*, Paris, Ms. ar. 2068—2073. (SOBERNHEIM)

AL-MALIK AL-ŠĀLIḤ ŠALAH AL-DIN ŠĀLIḤ, bahritischer Mamlūk. ŠāliḤ, ein Sohn des Sultans Muḥammed al-Nāṣir aus dem Geschlechte Kalā'ūns, wurde als 14-jähriger Knabe anstelle seines Bruders Hasan infolge von Streitigkeiten unter den Mamlūken im Jahre 752 (1351) zum Sultan gewählt. Unter seiner Regierung hat der Kampf der Emire untereinander nicht aufgehört; der ewige Gegensatz zwischen den Statthaltern der syrischen Provinzen und den Würdenträgern der Zentrale in Kairo spielt eine hervorragende Rolle. Als es ihm durch einen Kriegszug in Syrien gelungen war, den Rebellen, infolge des Ansehens seiner Würde, ihre Anhänger zu entziehen und sie zu besiegen, brach der Streit der Cliquen in Kairo los. Die Regierung selbst zu führen, um das Übergewicht eines Emirs mit seinen Anhängern zu vermeiden, war er infolge seines Hanges zu Vergnügungen nicht imstande. So fiel er den Intrigen der Emire zum Opfer; er wurde im Jahre 755 (1354) abgesetzt, und sein Bruder Hasan auf den Thron zurückgerufen.

*Litteratur:* Weil, *Geschichte der Chalifen*, V, 490—499; *al-Manhal al-ṣāliḥ*, Paris, Ms. ar. 2068—2073 unter al-Malik al-ŠāliḤ ŠāliḤ.

(SOBERNHEIM)

AL-MALIK AL-ŠĀLIḤ, SHAMS AL-DIN ŠĀLIḤ, Ortoķide. Nach dem im Rabi' II 712 (August 1312) erfolgten Tode des Herrn von Māridin al-Malik al-Manṣūr Nadġm al-Din Ghāzī folgte ihm sein Sohn al-Malik al-'Adil Imād al-Din 'Alī Alpi nach, der aber nur dreizehn Tage regierte. Dann fiel die Herrschaft über Māridin seinem Bruder Shams al-Din ŠāliḤ b. Ghāzī zu, der als regierender Fürst den Beinamen al-Malik al-ŠāliḤ annahm. Wie die späteren Ortoķiden überhaupt spielte er eine ziemlich unbedeutende Rolle, wenn auch die Gewandtheit, mit der er sich zwischen den beiden miteinander rivalisierenden Grossmächten, den Mongolen im Osten und den Mamlūken im Westen, zu behaupten wusste, die vollste Anerkennung verdient. Das Wenige, was die Geschichtsschreiber über ihn mitteilen, beschränkt sich hauptsächlich auf seine friedlichen Beziehungen zu den Ilkhānen und den Mamlūken. Im Jahre 715 (1315) unternahm er eine Reise nach Persien, um dem Ilkhān Khodābende (Kharbende) seine Huldigung darzubringen. Nachdem Mūsā Khān, der ehemalige Nebenbuhler Arpā Khān's um den Thron Persiens, im Dhu 'l-Hiġdja 737 (Juli 137) getötet worden war, schickte ŠāliḤ zum Sultan al-Nāṣir von Ägypt-

ten einen Gesandten, der über diesen Vorfall Bericht erstattete. Ebenso wurde der ein Jahr später erfolgte Tod eines anderen Thronprätendenten, Muḥammad b. 'Anbardjī, dem Mamlükensultan durch ŠāliḤ gemeldet. Auch erzählt die Geschichte des Sultans al-Nāṣir von kostbaren Geschenken, die er im Jahre 741 (1341) dem Herrn von Māridin schickte. ŠāliḤ starb im Jahre 765 (1363/64). Mit seinem Enkel ŠāliḤ b. Daūd (809—11 = 1406—08) erlosch die Dynastie der Ortokiden.

*Litteratur:* Abu 'l-Fida', *Annales* (ed. Reiske), V, 255, 295; Zetterstéen, *Beiträge zur Geschichte der Mamlükensultane*, S. 158, 195, 198, 220; Lane-Poole, *The Mohammedan Dynasties*, S. 168 f. (K. V. ZETTERSTÉEN)

ŠĀLIḤ B. 'ALĪ B. 'ABD ALLAH B. 'ABBAS AL-'ABRĀSĪ, geboren im Sawād oder im Berglande von al-Balkā' im Jahre 92 (710/11), der an der Spitze des Expeditionskorps mit Abū 'Awn 'Abd al-Malik b. Yazid al-Djurdjānī die Verfolgung des letzten Umayyadenkhalifen Marwān b. al-Hakam nach Ägypten geleitet hatte, wurde am 1. Muḥarram 133 (9. August 750) zum Statthalter dieser Provinz ernannt. Am 1. Šaḥbān 133 (4. März 751) wurde er aus Ägypten abberufen und erhielt die Statthalterschaft von Palästina, nachdem er seinen Kriegsgefährten Abū 'Awn zu seinem Nachfolger eingesetzt hatte. Allein schon im Rabi' I 136 (September 753) erhielt er die Statthalterschaft Ägyptens samt der Leitung der Finanzlandesdirektion zurück und wurde ausserdem noch als Statthalter von Ifrikiya bestellt, so dass der ganze Maghrib in seiner Hand vereinigt war. Am 5. Rabi' II 136 (8. Oktober 753) hielt er seinen Einzug in Ägypten, musste sich aber schon am 4. Ramaḍān des folgenden Jahres (21. Februar 755) infolge einer dort ausgebrochenen Revolte nach Palästina begeben und trat wiederum die Statthalterschaft Ägyptens und das Finanzlandesdirektorat an Abū 'Awn ab. Auch Palästina musste er später mit Syrien vertauschen (141 H. = 758/9). Er unternahm zwei Kriegszüge gegen Byzanz und starb zu Kīnesrin oder in 'Ain Ubāgh, 58 Jahre alt, nachdem er noch seinen Sohn al-Faḍl zum Statthalter von Ḥimṣ ernannt hatte.

Der Name ŠāliḤ erscheint auf zwei ägyptischen Eichungsstempeln der Sammlung Fouquet bei P. Casanova, *Catalogue des pièces de verre des époques byzantine et arabe de la collection Fouquet, M I P A O VI* (1893), S. 370, N<sup>o</sup>. 140, 141 und auf Kupferprägungen aus Ḥalab vom Jahre 146 (763/4), 148 (765/6) bei H. Nützel, *Katalog der orientalischen Münzen in den Kgl. Museen zu Berlin*, I, S. 328, N<sup>o</sup>. 2083/84 und S. 329, N<sup>o</sup>. 2086; Ismā'īl Ghālib, *Meskhakati-ḥadime-i islamiye Katalogu*, S. 284, N<sup>o</sup>. 769 f.

*Litteratur:* al-Kindī, *Kitāb al-Wulat* (ed. Rh. Guest, E. J. W. Gibb Memorial Series, XIX), S. 96—102, 105 f.; Abu 'l-Maḥāsīn, *Annales*, ed. T. G. J. Juynboll, I, 359 f., 366—72; al-Makrizī, *al-Khitāt*, I, 304, 306; al-Tabari (ed. de Goeje), III/1, 48—50, 73—75, 81, 84, 91, 121 f., 124 f., 125, 138, 353; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, V, 326—28, 344, 348, 354, 370, 372, 387; F. Wüstenfeld, *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen*, II (Abh. G. W. Gött., XX, 1875), S. 2—4; *Corpus Papyrerum Raineri*, III, Series arabica, ed. A. Grohmann, I/11, 108, 109.

(ADOLF GROHMANN)

ŠĀLIḤ B. MIRDAS ABU 'ALĪ ASAD AL-DAWLĀ — seinen Stammbaum in seiner Biographie bei Ibn

Khallikān, Übers. von de Slane (Paris 1842), I, 631 — einer der bedeutendsten Beduinenführer des Vorderen Orients im V. Jahrhundert d. H. Sein Stamm waren die Kilābiten, die unter seiner Leitung zu Beginn des IV. Jahrhunderts vom Irāk nordwärts bis Aleppo wanderten und ihm die Herrschaft über dieses Fürstentum eroberten (s. ḤALAB). Wir wissen wenig von seinem Privatleben und seinem Charakter, doch scheint er ein tapferer und entschlossener Mann gewesen zu sein. Zum ersten Mal wird er im Jahre 399 (1008) als Bundesgenosse des sonst unbekannten Ibn Muḥkam erwähnt, als dieser ihn zu Hilfe rief, um das von ihm eroberte Raḥba vor Angriffen zu schützen. Die Bundesgenossenschaft ist keine enge und vertrauensvolle gewesen. Nach einigen Streitigkeiten fand zwischen beiden Führern eine Versöhnung statt, bei der ŠāliḤ Ibn Muḥkams Tochter heiratete. Seine Residenz behielt er, wie Ibn al-Athīr ausdrücklich bemerkt, in Ḥilla. Die Freundschaft mit Ibn Muḥkam hielt trotz der verwandtschaftlichen Bande, die beide verknüpften, nicht; bereits im selben Jahre liess ŠāliḤ seinen Schwiegervater ermorden, bemächtigte sich Raḥbas und verwaltete es im Namen des fātimidischen Khalifen in Kairo, den er in der Freitagspredigt als Oberherrn anerkannte. Im nächsten Jahre 400 (1009) wurde er zum ersten Mal in die Angelegenheiten Aleppos verwickelt (s. ḤAMDĀNIDEN). Dort war Manšūr Murtaḍa 'l-Dawla, der Sohn des ḥamdānidischen Mamlüken Lu'lu', im Besitz der Macht, wurde aber von dem Prätendenten Abu 'l-Ḥidjdjā, dem Enkel des Saif al-Dawla, bekämpft. Dieser hatte die Kilābiten in seinen Dienst genommen, die aber dann zu al-Manšūr, der ihnen grosse Ländereien versprochen hatte, übergegangen waren. Infolgedessen war es al-Manšūr leicht, den Ḥamdāniden zu schlagen. Als hierauf die Kilābiten immer dringender ihren Lohn forderten und in sein Gebiet plündernd einfielen, bediente er sich der bekannten List: er lud die Führer der Kilābiten zwecks Verhandlungen zu einem Gastmahl ein, liess sie überfallen, einen Teil töten und die übrigen ins Gefängnis werfen. Dass bei diesem Gastmahl noch 1000 Kilābiten ausser den gefangenen Führern getötet worden seien, dürfte Ausschmückung sein. ŠāliḤ musste sich so weit demütigen, dass er sich zu Gunsten al-Manšūrs von seiner Gattin scheiden liess. Drei Jahre lang schmachtete ŠāliḤ in Ketten. Erst im Jahre 405 (1014) gelang es ihm, zu entfliehen, in Ketten, wie die einen berichten, oder wie andere erzählen, nachdem er diese mit einer ins Gefängnis eingeschmuggelten Feile zersägt hatte. Nachdem er sich einige Zeit verborgen hatte, sammelten sich allmählich die Kilābiten um ihn und zogen gegen al-Manšūr. Dieser wurde geschlagen, gefangen und angeblich in dieselben Ketten geworfen, mit denen er ŠāliḤ gefesselt hatte. Dann wurde er unter gewissen Bedingungen freigelassen und übergab 5000 Dināre, 70 Pfund Silber und 500 Gewänder, erfüllte aber nicht die Bedingung, die Hälfte der aleppinischen Einnahmen des Jahres 405 den Kilābiten ausbezahlen und ŠāliḤ mit seiner Tochter zu verheiraten. Die Kilābiten belagerten daher Aleppo, und al-Manšūr, der sich auf Faḥ, den Kommandanten der Zitadelle, nicht verlassen konnte, floh zu den Byzantinern (406 = 1015); Faḥ einigte sich mit ŠāliḤ und übergab Aleppo dem fātimidischen Statthalter 'Alī b. Aḥmed al-'Adjamī von Apamea. Der Khalife, erzürnt über die Flucht al-Manšūrs, erkannte



‘Ah als Statthalter an und belobte Fāth und Šālih, dem er den Ehrennamen Asad al-Dawla verlieh und die versprochene Hälfte einer Jahreseinnahme von Aleppo gab. (Über die Statthalter von Aleppo in den Jahren 406—414 s. II, 244). Die Herrschaft der Fātimiden mit ihren stetig wechselnden Statthaltern erregte die Unzufriedenheit der Beduinestämme, die sich im Jahre 414 (1024) gegen die fātimidische Verwaltung (s. a. a. O.) vereinten. Šālih eroberte in den folgenden 2 Jahren Aleppo, Hims, Baalbek und Sidon und herrschte bis hinüber nach Āna am Euphrat. Als die Macht der Fātimiden wieder erstarke, entsandte der Khalīf al-Zāhir im Jahre 420 (1029) ein neues Heer unter Anushtegin al-Dizberi, gegen den Šālih zu Feld zog. Er fiel in der Schlacht bei Uḫḫuwāna bei Tiberias. Sein Sohn Naṣr [s. SHIBL AL-DAWLA] rettete sich mit einem Teil des Heeres und bewahrte die Herrschaft über Aleppo. Šālihs Bedeutung liegt darin, dass er seinen Stamm aus Mesopotamien nach Aleppo geführt und ihm dort feste Wohnsitze verschafft hat.

*Litteratur:* Kamal al-Dīn ‘Omar b. al-‘Adm, *Zubdat al-Ḥalab fī Tārīkh Ḥalab*, Petersburg, Arab. Ms. des Asiatischen Museums 522, Paris 1866; hieraus Bearbeitung der Zeit der Mirdāsiden: J. J. Müller, *Historia Mirdasidarum* (Bonn 1830); Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, IX, 148, 159 ff.; Ibn Khallikān, Übers. von de Slane (Paris 1842), I, 631; HAM-DĀNIDEN, II, S. 264 und ḤALAB, II S. 244.

(M. SOBERNHEIM)

**ŠĀLIH** B. ṬARĪF, Prophet der Berghawāta von Tāmesnā (Westseite von Marokko) und wirklicher oder angeblicher Urheber ihrer Sonderlehre. Wir haben wenig sichere Kunde über diese Persönlichkeit. Nach den Angaben, die uns al-Bakrī überliefert hat und welche spätere Historiker fast nur nachschreiben, war Ṭarīf (der Sohn Shem‘ūn’s, des Sohnes von Ya’kūb, dem Sohn des Iṣḥāq) einer der Begleiter Maisara’s, der im VIII. Jahrhundert im Maghrib einen Khāridjitenaufstand erregte, und Führer einer Abteilung der Zenāta und der Zwāgha. Nachher wurde er von der Bevölkerung von Tāmesnā, in deren Mitte er sich niederliess, als Oberhaupt anerkannt. Sein Sohn Šālih, der ihm nachfolgte, gab sich als Propheten aus — als den *Šālih al-Mu‘minin* des Korān — und behauptete, er sei gesandt, um Muḥammed’s Werk zu vollenden. Er arbeitete seine Lehre aus, hielt sie aber geheim und reiste schliesslich nach dem Orient, indem er seine Regierungsgewalt seinem Sohn al-Yās überliess. Dabei versicherte er, dass er unter seinem siebenten Nachfolger wiederkehren würde. Al-Yās seinerseits hielt Šālihs Lehre geheim, und erst sein Sohn und Nachfolger Yūnus übergab sie der Öffentlichkeit und verbreitete sie im Laufe des III. Jahrhunderts der Hidjra in den Gegenden, die heute das westliche Marokko bilden, mit Waffengewalt; diese Zeitfolge ist jedoch ausserordentlich unsicher. Die Nachkommen des Šālih b. Ṭarīf herrschten weiter über die Berghawāta, bis sie zuerst von den Ifrāniden von Salā (Anfang des XI. Jahrhunderts), dann von den Almoraviden (Ende des XI. Jahrhunderts) besiegt und schliesslich von den Almohaden (Ende des XII. Jahrhunderts) vernichtet wurden (vgl. BERGHAWĀTA). — Nach anderen, den Berghawāta übelwollenden Überlieferungen, soll Šālih jüdischen Ursprungs und zu Barbāṭ in Spanien geboren gewesen sein. Daher hätten seine

Anhänger den Namen „Barbāṭ“ erhalten, den sie später in Berghawāta umänderten. Diese Überlieferungen haben jedoch keinen Wert. — Fraglich ist, ob der rätselhafte Šālih wirklich der Urheber der Sonderlehre der Berghawāta ist, oder ob nicht vielmehr Yūnus, der diese Lehre verbreitete, sie um ihr mehr Ansehn zu verschaffen, seinem auf geheimnisvolle Weise verschwundenen Grossvater zuschrieb, dessen Rückkehr vorausgesagt war. Das würde durchaus der Geistesart der Berberentsprechen. — Eine Darstellung der Lehre des Šālih b. Ṭarīf findet man in dem Artikel BERGHAWĀTA.

*Litteratur:* Die einzige wirklich wichtige muslimische Quelle ist al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa ‘l-Mamālik*, Teilausg. von de Slane u. d. T. *Description de l’Afrique Septentrionale* (Algier 1857), S. 134—141; s. auch René Basset, *Recherches sur la religion des Berbères* (Paris 1910), S. 48—51. Weitere Litteraturangaben im Artikel BERGHAWĀTA.

(HENRI BASSET)

**SALIH**, arabischer Stamm oder Clan, nach den übereinstimmenden Angaben der arabischen Historiker und Genealogen die ersten Araber, die ein Reich in Syrien gründeten. Freilich werden die drei von den arabischen Autoren erwähnten Salih-Fürsten anscheinend weder auf Inschriften, noch von griechischen und syrischen Schriftstellern genannt. Auch das genealogische Verhältnis der Salih zu den anderen Stämmen ist zweifelhaft; einige zählen sie zu den Ghassān, während andere sie als einen Zweig der Qudā’a bezeichnen. Als ihr erster Herrscher wird al-No‘mān b. ‘Amr b. Mālik genannt. Auf ihn folgte sein Sohn Mālik, und auf diesen des letzteren Sohn ‘Amr, der letzte seines Geschlechts. So viel scheint gewiss, dass sie als Südaraber galten und dass sie Christen waren. Letzteres kann daraus geschlossen werden, dass ihre Fürsten ihre Ernennung von den griechischen Kaisern empfangen. Arabische Historiker berichten, dass sie von all ihren Untertanen eine Kopfsteuer von zwei Dināren zu erheben pflegten. Einer ihrer Beamten, ein gewisser Sabṭa, kam zu einem Mann vom Stamme der Ghassān namens Djiz’, um diese Steuer zu erheben. Der aber tötete ihn, anstatt zu bezahlen. Das führte zu langen Kriegen zwischen Salih und Ghassān, mit dem Ergebnis, dass die letzteren als Herrscher der in Syrien wohnenden Araber eingesetzt wurden. Der erste Fürst aus ihrem Stamme war al-Hārith b. ‘Amr mit dem Beinamen al-Muḥarrik [vgl. GHASSĀN]. Der Stamm Salih scheint, wenn auch der königlichen Macht beraubt noch lange Zeit in Syrien geblieben zu sein; denn wir finden ihn noch im Jahre 13 der Hidjra unter den arabischen Stämmen aufgeführt, die an der Seite der Griechen gegen das eindringende muhammedanische Heer fochten. Ebenso soll der Stamm einen Teil des Heeres der sagenhaften Königin al-Zabbā’ gebildet haben, und auch der letzte König von Ḥaṭra (al-Ḥaḍr) namens Daizan oder Saṭirūn gehörte wahrscheinlich zu den Salih. Er wurde von Sabur nach zäher Verteidigung seiner Hauptstadt getötet, deren Einnahme nur durch den Verrat seiner eignen Tochter ermöglicht wurde. Ḥamza al-Iṣbahāni weiss von einem anderen König von Mesopotamien zu berichten, namens Ziyād b. al-Hayūla (oder Habūla), der ein Zeitgenosse des Kinditen-Königs Ḥudr Akil al-Murār war. Die zu diesem Stamme gehörigen Könige von Mesopotamien werden auch unter dem Sammelnamen al-Dadja‘im erwähnt, welcher nach Nöldeke sovie-

wie „Nachkommen des Tokoz“ bedeuten konnte. Letztere Persönlichkeit kommt bei griechischen Schriftstellern vor. Nach allem scheint es, dass wir die Zeit der Salih Könige annähernd um 400 n. Chr. ansetzen müssen. Genaue und verlässliche Nachrichten über sie darf man aus arabischen Quellen nicht erwarten; die sicher vorhandenen geschichtlichen Tatsachen sind durch die Legende arg verdunkelt worden.

*Literatur:* K. v. Z. *al-Asākir*, XI, 101; Ibn Kutaiba, *Kitāb al-Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 51 (ed. Kairo, S. 35 und 215); Ibn Rashik, *al-Urūṣ al-Miṣriyya*, II, 177; Ibn Khaldūn, *al-Ibar* (Kairo), II, 278; Ibn Duraid, *Kitāb al-Asnād*, S. 344; al-Maidānī, *Maḍma al-Asnād*, Kairo 1310, I, 150; al-Kalkashandī, *Nihāyat al-Arab* (Baghdād), S. 243; Ḥamza al-Iḥḥāṣī, *Ta'riḥ*, ed. Gottwaldt, S. 115; Abu 'l-Fida', *Ta'riḥ* (Konstantinopel), I, 76; Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen*, Register, S. 405; Noldeke, *Geschichte der Perser und Araber* (Leiden 1879), S. 35; Noldeke, *Die ghassānischen Fürsten aus dem Hause Gafna's* in den *Abh. Pr. Ak. Wiss.*, 1887, passim. (F. KRENKOW)

**SĀLIM** (A.), wohlbehalten, unversehrt. Im Kor'an kommt das Wort Sālim nur Sūra LXVIII, 43 vor in ziemlich allgemeiner Bedeutung: „... Schande kommt über sie (die Ungläubigen), denn sie wurden zur Anbetung aufgefordert, während sie noch in Sicherheit waren (wahum sālimūna)“. Im übrigen wird Sālim von den Kor'an-erklärern zur Umschreibung des häufig im Kor'an vorkommenden Gottesnamens *Salām* gebraucht, dieser sei gleich Sālim = frei von *Āfāt* (Mängeln). Auch *Ḳalib salim* (Sūra XXVI, 89) wird dementsprechend als „frei von *Kufr*“ erklärt (vgl. Sūra XXXVII, 82). — Im allgemeinen bedeutet sālīm frei von Mängeln und Fehlern in Fällen, wo solche an sich vorstellbar wären. So ist es z. B. in der Medizin gleichbedeutend mit *ṣaḥiḥ*, gesund, ohne Krankheit, und man sagt auch *Djurdjān* für eine leichte Wunde. — Bei Münzen bedeutet s. unbeschnittene Münzen vom vollen Gewicht, bezw. eine Geldsumme ohne Spesen oder Abzüge.

Gebrauchlich ist S. vor allem als grammatischer Terminus technicus, wieder gleichbedeutend mit *ṣaḥiḥ*: in der Formenlehre (*Ṣarf*) ist ein Wort s., wenn keiner von seinen Radikalen einer von den schwachen Buchstaben (*Ḥurūf al-Ḥal*) oder ein Hamz ist und auch keine Gemination (*Tadwīf*) vorkommt. Für die Syntax (*Nahw*) gilt dieselbe Bedingung, wobei jedoch ausschließlich der letzte Buchstabe des Wortes berücksichtigt wird; an andern Stellen können schwache Buchstaben vorkommen, und das Wort bleibt doch s. So ist z. B. die Wurzel *nṣr* s., *rmy* nicht-s., für die *Ṣarf* wie für die *Nahw*iyūn, aber *by* nur für die *Nahw*iyūn und *islankā* (auf dem Rücken liegen, Wurzel *slk*) nur für die *Ṣarf*iyūn. Diese Beispiele gibt al-Djurdjānī, *Ta'rifāt*, und nach ihm Muḥ. A'la, *Dict. of Techn. Terms*, s. v. Auch der sogenannte gesunde (*ṣaḥiḥ*) Plural wird gelegentlich als *Djam' salīm* bezeichnet. — Die Metriker nennen s. ein Metrum, dessen Versflüsse (*Adjāz*) frei von *Ḥal* und *Zihāfāt* (wie z. B. *Ḳabḍ*, *Kaff*, *Khahu* usw.) sind. Vgl. den Artikel *ARŪḌ* und die Wörterbücher s. v., z. B. *Lisān al-ʿArab*, XV, 183 Mitte und *Tad̲j̲ al-ʿArūs*, S. 339 oben, 343.

WALTER BORKMAN)

**SĀLIM**, MUḤMED EMİN, SCHAIKH MUḤAZZED, osmanischer Rechtsgelahrter und Dicht-

terbiograph. Er kam zu Stambul als Sohn des Shaikh al-Islām Mirzā Muṣṭafā Efendi (vgl. *Ṣubḥī, Ta'riḥ*, Bl. 95 und 1 *Ḥamza al-Asnād*, S. 1334, S. 403 f.) zur Welt, wurde *Müderris*, durchlief die Stufenleiter der Gesetzeswürden, wurde Richter von Mekka, im Dhu 'l-Ḳaḍa 1134 Sept. Aug. 1722 *Ḳāḍī* von Stambul, im Djumādā I. 1143 (Nov./Dec. 1730) Heeresrichter von Anatolien, erhielt im Rabi' II 1146 (beg. 12. VIII. 1733) die Würde eines Heeresrichters von Rumelien (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, VII, 434), wurde 1148 (1735/6) nach Chios verbannt, 1149 (1736/7) abermals als Richter nach Mekka geschickt, später nach Tripolis in Syrien mit Gerstengeld (*Arpalik*, s. d.) versetzt, erhielt 1151 (1738/9) Befehl, nach Damaskus zu gehen und starb unterwegs im Muḥarram 1152 (Apr./Mai 1739) zu Mufrik unweit Damaskus. Am Grabe seines Vaters in Shahzāde Bāshī zu Stambul wurde ihm ein Denkstein errichtet. Sālim ist Verfasser zahlreicher Übersetzungen und Erläuterungen religionswissenschaftlicher Werke, eines türkisch-persischen Wörterbuches sowie eines im Auftrage Sultan Mahmuds I. [s. d.] im Dhu 'l-Hidjja 1145 (beg. 24. VI. 1732) vollendeten, 1294 (1877) zu Konstantinopel gedruckten Buches über den heiligen Krieg *Nail al-Rashīd fī Amr al-Djihad*. Ausserdem übersetzte er die allgemeine Geschichte al-ʿAin's (st. 855 = 1451 [s. d.]) *Ḳisṣ al-Djumana* in *Ta'riḥ Ahl al-Zamān* ins Türkische. Die Urschrift dieser auf zehn Bände berechneten Übertragung liegt, acht Bände stark, zu Stambul in der Bücherei Nūr-i ʿOṭmāniye. Am bekanntesten ist S. wegen seiner 410 Verskünstler und Dichter behandelnden, 1133 (1720/21) verfassten, von Faṭīm [s. d.] fortgesetzten *Taḥṣīn al-Shuʿara* (vgl. *Ḥādji Khāṭa, Kasb al-Zunūn*, VI, 560, Nr. 14633; Urschrift in der Bibl. des Khalis Efendi zu Stambul; Handschrift in Wien [vgl. G. Flügel, *Katalog*, II, 401 sowie J. v. Hammer, *GOR*, IX, 243, Nr. 140]), die, 726 S. stark, 1315 (1897) zu Stambul gedruckt wurde.

*Literatur:* *Ṣubḥī, al-Asnād*, III, 3; *Ṣubḥī, Ta'riḥ* (Stambul, 1198), Bl. 95; *Ḥamza al-ʿAlām*, S. 2494; Brusali Mehmed Tāhīr, *ʿOṭmānī Mucelliferi*, II, 335 (Stambul, 1338); Faṭīm, *Taḥṣīn al-Shuʿara* (Stambul 1271), S. 177 f.; J. v. Hammer, *GOR*, VII, 434.

FRANZ BAEINGER)

**SĀLIM B. MUḤAMMED B. MUḤAMMED B. ʿIZZ AL-DIN ABU 'L-NADJA AL-SANHURI AL-MURṬALIKITUSCHI** Faḳīh und Traditionarier, geb. in Sanhūr, kam mit 21 Jahren nach Kairo, brachte es dort zum Mufti der Malikiten und starb am 3. Djumādā II 1015 (7. Okt. 1606). Von seinen zahlreichen Schriften ist nur seine *Hāshiya* zum *Mukhtasar* des Khalil erhalten, s. E. Fagnan, *Catalogue général des mss. des bibl. publ. de France*, Dep. VIII, Alger, N<sup>o</sup> 1162—4; sie war schon zu Muḥibbīs Zeit nicht sehr verbreitet.

*Literatur:* Muḥibbī, *Khulāṣat al-Aḥwāl*, II, 204 *Hādji Khāṭa, Kasb al-Zunūn* (ed. Flügel) VII 876; Ahmed Bābā, *Nail al-Ibtihādī* (Fes 1317) S. 157; am Rande von Ibn Farḥūn, *al-Djurdjānī al-Muḥṭar*, Kairo 1329, S. 120; Ben Cheneb, *Essai sur les savants mentionnés dans l'Idjāza du cheikh Abd al-Qādir al-Fāsy* (Actes du IV Congr. intern. des Or. Alger, 1905, Paris 1908. III. partie, suite) S. 487 § 394.

(BROCKELMANN)

**SĀLIM B. SAWĀDA AL-TAMIMĪ**, Statthalter von Agypten vom 1. Muḥarram 164 (6. September 780) bis Ende Dhu 'l-Hidjja 164 (25. August 781).



*Litteratur:* al-Kinā, *Kitāb al-Wulat* (ed. Rh. Guest, Gibb Memorial Series Bd. XIX, London 1912), S. 123; Abu 'l-Mahāsīn, *al-Nudjum al-zahira*, Teilausg. von T. G. J. Juynboll, I (Leiden 1855), S. 438—41; al-Makīnī, *al-Khiṭa* I, 307; F. Wüstenfeld, *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen*, II (Abh. G. W. Gott., XX, 1875), S. 12.

(ADOLF GROPMANN)

**SĀLIMĪYA**, dogmatische Theologenschule mit mystischen Neigungen, die sich im III.—IV. Jahrhundert der Hidsja unter den malikitischen Sunniten in Baṣra bildete.

Von dem 283 (896) gestorbenen Sahl al-Tustarī [s. d.] gegründet, trägt sie den Namen seines Hauptschülers Abū Abd Allāh Muḥammad Ibn Sālim (gest. 297 = 909) und seines Sohnes Abū 'l-Ḥasan Aḥmed Ibn Sālim (gest. 350 = 960), die als Häupter der Schule aufeinander folgten. Der zweite Ibn Sālim, ein Freund des Korānexegeeten Ibn Muḏjahid, ist uns durch die Lobreden seines Schülers und Nachfolgers Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 380 = 990) in seinem Buche *Ḳūt al-Ḳulūb* und durch die Kritiken seines Gegners Abū Naṣr al-Sarrādj (gest. 377 = 987) in seinen *Lumā'* (hsg. von Nicholson) wohl bekannt.

Die hauptsächlichsten Lehrrsätze der Sālimiya sind uns durch ihre ḥanbalitischen Gegner erhalten geblieben, namentlich durch Abū Ya'la Ibn al-Farrā' (gest. 458 = 1066), der 16 davon aufzählt (10 sind in der dem Gilānī zugeschriebenen *Ghunya* wiedergegeben):

a) Gott schafft unaufhörlich, in jedem Augenblick; sein — seinerseits unerschaffener — Schöpfungsakt (*Taf'īl*) macht ihn überall gleichmässig gegenwärtig, namentlich in der Zunge eines jeden, der den Korān liest.

b) Gott hat einen unerschaffenen Willen (*Maḥi'a*) und erschaffene Entschlüsse (*Irāda*). Dadurch werden die Verfehlungen der Geschöpfe ausgelöst, ohne dass er ihr Verschulden will. Auch der Satan hat sich schliesslich Gott unterworfen. Am Gerichtstage wird Gott in einer menschlichen, verklärten und allen Geschöpfen unmittelbar verständlichen Gestalt erscheinen (*Taḡallī*; s. ḤULMĀNIYA).

c) Die Erfüllung des Gesetzes wird durch geflüssentliche, freiwillige Anpassung erreicht (*Iktisāb*, im Gegensatz zum Quietismus der Karrāmiya); Dulden ist besser als Geniessen; die Propheten stehen höher als die Heiligen; Weisheit ist gleichbedeutend mit Glauben.

d) Für den Gläubigen besteht die mystische Vereinigung darin, seiner Persönlichkeit, seines göttlichen „Ich“ bewusst zu werden in dem Masse, in dem es ihm von aller Ewigkeit her verliehen worden ist (*Sir' al-Kutubiyā*).

Die ḥanbalitischen Polemiker, von Ibn al-Farrā' bis Ibn al-Djawzī und Ibn Taimiya, haben scharfblickend die halb-mu'tazilitischen Beziehungen und die monistischen Neigungen dieser Lehren aufgezeigt, welche schon al-Ḥallādj, al-Ash'ari und Ibn Khafīf in verschiedenem Grade von Anfang an angegriffen hatten.

Da jedoch die Salimiten neben den Karrāmiten die einzigen sunnitischen Theologen waren, welche das persönliche Weiterleben der Seele (zwischen dem Tode und der Auferstehung) lehrten, so schlossen sich vorzugsweise gerade an sie die meisten sunnitischen Mystiker seit Abū Bekr al-Wāsiṭī an. Al-Ghazālī verfasste in seiner zweiten Lebensperiode seinen *Ihyā'* nach dem *Ḳūt* eines Salimiten, des Abū

Ṭālib al-Makkī, und auch die halb-ismā'ilitische Schule der andalusischen Mystiker des VI. Jahrhunderts von Ibn Barradījan (gest. 536 = 1141) und Ibn Qasī bis Ibn al-'Arabi [s. d.] verdankt nach dem Zeugnis des Ibn Taimiya mehrere ihrer monistischen Formeln der Sālimiya. Andere sālimitische Lehren haben sich durch Überlieferung im Orden der Shādhiliya [s. d.] erhalten.

*Litteratur:* Abū Ṭālib Muḥammad al-Makkī, *Ḳūt al-Ḳulūb* (Kairo 1310; der Text ist, wie es scheint, schon in alter Zeit gereinigt worden); Ibn al-Farrā', *Mu'tamad f. 'Ulūl al-Dīn*, Hs. Damaskus, Zāhiriya-Moschee, Tawhīd N<sup>o</sup>. 45; 'Abd al-Qadī al-Gilānī, *al-Ghunya li-Ṭālibī Tariḳ al-Ḥaḳḳ* (Kairo 1288), I, 83 f.; al-Muḳaddasī, in *B. G. A.*, III, 120; Ibn al-Da'ī, *Taḡhīṭ al-'Azam* (Lith. Teheran 1313), S. 391; Goldziher, in *Z. P. M. G.*, LV I (1907), 73—80; Amedroz, in *J. R. A. S.*, 1912, S. 572—75; Massignon, *Essai sur les origines... de la mystique musulmane* (1922), S. 264—70; ders., *La passion d' al-Ḥallāj*, Index, s. v.

(LOUIS MASSIGNON)

**SALMĀ.** [Siehe *ALMĀ*.]

**SALMĀN**, Khwādja DJAMĀL AL-DĪN, persischer Dichter. Er wurde als Sohn des Khwādja 'Alā' al-Dīn Muḥammad zu Anfang des XIV. Jahrhunderts in Sāwa geboren (daher seine *Nisba* Sāwādī). Sein Vater, der als Sekretär im Dienste der Regierung stand, liess ihm eine gute Erziehung zuteil werden. Dann gewann Salmān durch eine Ode zum Lobe von Shaikh Hasan Buzurg, dem Djalāir des 'Irāq, dessen Gunst, ja Shaikh Hasan und dessen Gattin Dilshād Khātūn machten ihn zum Erzieher ihres Sohnes Shaikh Uwais, an dessen Hof er — als hervorragendster Dichter seiner Zeit nach Hāfiz — eine hohe Stellung einnahm. Von seinen Gedichten sagte Shaikh Rukn al-Dīn 'Alā' al-Dawla aus Samnān: „Die Granatapfel von Samnān und die Gedichte von Salmān haben nicht ihresgleichen“. Ein anderes Urteil lautet: „Salmān's Werke sind ein Buch, in dem die Erforscher der Poesie wie der Genius der Dichter alles finden werden, was ihnen frommt“. In einigen seiner Verse verspottete er den 'Ubaid Zākānī, einen Dichter, der ein paar sehr gemeine Oden geschrieben hatte. Später traf er auf einer Reise mit 'Ubaid zusammen und kam mit ihm ins Gespräch. Als 'Ubaid entdeckte, wer sein Reisegefährte war, erzählte er ihm, er hätte beabsichtigt nach Baghdād zu reisen, um ihm seinen Spott mit Zinsen heimzuzahlen. Die beiden Dichter wurden nun vertraute Freunde; freilich blieb Salmān stets in Furcht vor 'Ubaid's Zunge und Feder.

Auch Salmān war von der Habgier seiner Standesgenossen nicht frei. Eines Nachts, nach einem Trinkgelage bei Hofe, gab ihm Uwais einen Sklaven mit, der ihm mit einer Kerze in goldener Schale den Heimweg erleuchten sollte. Am nächsten Morgen schickte der König nach der Schale, erhielt aber zur Antwort den Vers:

„Gestern abend wurde die Kerze von der Flamme verzehrt, und so werde auch ich mich in meinem Gram verzehren, wenn der König die Schale zurückverlangt“.

Der Dichter durfte die Schale behalten. Als Belohnung für eine Ode, mit der er die Oden des Khwādja Zāhir Fāryābī beantwortete, erhielt Salmān zwei Dörfer im Bezirk von Rai sowie etwas Land in der Umgegend seiner Vaterstadt Sāwa als *Suyūrghāl* (Lehen). Nachdem er alt ge-

worden war, zog er sich vom Hofe zurück und lebte friedlich auf seinem Landgut.

Im Jahre 1373 starb Salmān's Gönner Uwais, der über den 'Irāk und Adharbaidjān geherrscht hatte. Da tauchte Salmān aus seiner Zurückgezogenheit auf, trauerte einige Zeit am Grabe seines Beschützers und sang ein Klagelied, das er auf ihn gedichtet hatte. Salmān selbst starb in hohem Alter im Jahre 1377.

[S. war sowohl Epiker wie Lyriker. Es gibt von seiner Hand zwei *Mathnawī's*, das *Firāk-Nāme* (gedichtet im Jahre 761 = 1359 auf Anregung eines Gönners Uwais) und *Djamshīd u-Khwarshīd* (Nachahmung von *Khusraw u-Shīrīn*, 763 = 1362). Unter seinen lyrischen Werken finden sich *Ghazal's*, *Rubā'ī's*, *Kiṭ'ā's* und *Kasīden*. Letztere Gattung lag ihm am meisten, sodass er in der „künstlichen *Kasīde*“ sogar seinen grössten Vorgänger Iḥu 'l-Fikar aus Shirwān übertraf. Zu den von ihm am häufigsten verwendeten poetischen Figuren gehört der *Tawshīh*, d. h. die Einschlebung eines kleineren Gedichtes in ein grösseres (vgl. Ibn Kāis, *Ma'djam*, Gibb Mem. Ser., X, S. 362 ff.). Manche der *Kasīden* beziehen sich auf die Ereignisse seiner Zeit. Im Urteil seiner Landsleute stehen seine *Ghazal's* nicht auf der Höhe seiner *Kasīden*.

Eine lithographische Ausgabe von Salmān's sämtlichen Werken erwähnt Browne, *History of Persian Literature under Tartar Dominion*, S. 261.

*Litteratur*: Dawlatshāh, *Tadhkirat al-Shu'arā'*, ed. E. G. Browne (London 1901), S. 257–263; Luṭf 'Alī Beg (Adhūr), *Atashkade*, Ausg. von 1277. S. 208–211; *Die Handschriftenverzeichnisse d. Kgl. Bibl. zu Berlin*, IV, 842; Rieu, *Cat. of Pers. Mss. in the Brit. Mus.*, II, 629b; ders., *Supplement*, Register; Flügel, *Die arab., pers. und turk. Hss. . . . in Wien*, Register; Browne, *A suppl. Handlist . . . of . . . Cambridge*; ders., *History of Persian Literature under Tartar Dominion*, S. 260 ff., 296 f (Parallele zwischen Salmān und Hāfiz); *Z D M G*, XV, 758–774; Ouseley, *Biographical notices of Persian poets*, S. 117; *Catalogue Bankipore*, I, 219 ff. (mit zahlreichen Literaturangaben); Ethé im *Grundriss d. iran. Philologie*, II, 248, 251, 254, 270, 303 f. (T. W. Haug)

**SALMĀN AL-FĀRISĪ**, Genosse des Propheten und eine der populärsten Gestalten der islamischen Legende. Nach einer Tradition, deren vollständigste Fassung, unter den zahlreichen existierenden, auf Muḥammed b. Ishāq zurückgeht, soll er der Sohn eines *Dihkān's* in dem persischen Dorfe Djaiy (oder Djaiyān, vgl. Yāqūt, II, 170) in der Nähe von Ishbahān gewesen sein; nach anderen Erzählungen soll seine Heimat in der Umgebung von Rāmhurmuz und sein ursprünglicher Name Māhbēh (Māyēh) oder Rūzbēh gewesen sein (vgl. Justi, *Iran. Namenbuch*, S. 217, 277). Schon als junger Mann vom Christentum angezogen, habe er sein Elternhaus verlassen, um sich einem christlichen Mönch anzuschliessen, und sei, nachdem er mehrmals seinen Lehrer gewechselt, bis nach Syrien gekommen; von dort habe er sich bis zum Wādī 'l-Kurā in Zentralarabien durchgeschlagen, um dort den Propheten zu suchen, der die Religion Abrahams wiederhergestellt haben sollte und dessen bevorstehende Ankunft ihm von seinem letzten Meister auf dem Totenbett vorausgesagt worden war. Von den kalbitischen Beduinen, die ihm als Führer durch die Wüste dienten, verraten

und als Sklave an einen Juden verkauft, hatte er Gelegenheit, sich nach Yathrib zu begeben, wohin kurz nach seiner Ankunft die Hidsra Muḥammeds stattfand. Da Salmān an diesem die Zeichen des Prophetentums erkannte, die der Mönch ihm beschrieben hatte, bekehrte er sich zum Islām und kaufte sich von seinem jüdischen Herrn los, nachdem ihn Muḥammed selbst auf wunderbare Weise bei der Aufbringung der erforderlichen Geldsumme unterstützt hatte.

Der Name Salmāns ist mit der Belagerung Medinas durch die Mekkaner verbunden; denn er soll bei dieser Gelegenheit den Rat gegeben haben, den Graben (*Khandak*) auszuheben, mit dem sich die Muslime gegen den Feind verteidigten. Aber wie Horowitz (s. die *Litteratur*) gezeigt hat, wissen die ältesten Erzählungen über den Yawm al-Khandak von diesem Eingreifen Salmāns nichts. Wahrscheinlich ist es erfunden worden, um einem Perser die Einführung dieses Verteidigungsmittels zuzuschreiben, eines Mittels, dessen Name persischer Herkunft ist. Ebenso sind die übrigen auf Salmāns Biographie bezüglichen Notizen (Teilnahme an der Eroberung des 'Irāk und der Landschaft Fārs, Verwaltung von al-Madā'in usw.) wenig glaubwürdig und gehen fast alle auf den Historiker Saif b. 'Omar zurück, dessen tendenziöse Einstellung wohl bekannt ist. In Wirklichkeit hat Salmān seinen Ruhm lediglich seiner persischen Nationalität zu verdanken: er stellt das Prototyp der bekehrten Perser dar (wie die Abessinier und die Griechen durch Bilāl [I, 749], bzw. durch Suhaib vertreten werden), die an der Entwicklung des Islām so viel Anteil gehabt haben; als solches ist er der Nationalheld des islamisierten Persien und ein Liebling der *Shu'ābiya* geworden (vgl. Goldziher, *Muh. Studien*<sup>1</sup>, I, 117, 136, 153, 212). So erklärt sich der grösste Teil der auf Salmān bezüglichen Traditionen: der Prophet verkündet ihm, dass die Perser den besten Teil der muslimischen Gemeinde bilden werden; er erklärt ihn zum Mitglied seiner eigenen Familie (*Ahl al-Bait*); seine Pension kommt denen von Ḥasan und Husain, den Enkeln des Propheten, gleich usw. In Wirklichkeit ist die geschichtliche Persönlichkeit Salmāns äusserst unsicher, ja man kann kaum annehmen, dass die Legende von ihm auf dem wirklichen Vorkommnis der Bekehrung eines medinischen Sklaven persischer Abstammung beruht.

Die Gestalt Salmāns hat eine ausserordentliche Entwicklung genommen. Nicht nur erscheint er als einer der Begründer des Šūfismus in Gemeinschaft mit den *Aṣḥāb al-Ṣuffa* (*Kitāb al-Lum'a*, ed. Nicholson, S. 134 f.), sondern seine angebliche Grabstätte ist sehr bald ein Mittelpunkt religiöser Verehrung geworden (spätestens seit dem IV. Jahrhundert, vgl. al-Ya'kūbī, *Kit. al-Buldān*, BGA, VII, 321); man zeigt sie bis auf den heutigen Tag in der Umgegend des alten al-Madā'in, an der Stelle, die nach seinem Namen Salmān Pāk („Salmān der Reine“) heisst, nahe der alten Vorstadt Asbādur. Seine Grabmoschee, deren alter Bau Pietro della Valle im Jahre 1617 noch sah (*Viaggi*, ed. Gancia, Brighton 1843, I, 394), wurde durch den osmanischen Sultan Murād IV. (1623–40) erneuert und kürzlich, im Jahre 1322 (1904/5) restauriert (Herzfeld u. Sarre, *Archäol. Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, II, 262, Anm. 1 nach der Notiz des gelehrten mesopotamischen Publizisten Kāzīm ad-Dudjaili; vgl.



ebendort S. 51 [topographische Skizze] und S. 58). Sie ist das Ziel zahlreicher Wallfahrten, hauptsächlich von seiten der Shi'iten, die nicht verfehlen, sie auf der Rückkehr von Kerbelā' zu besuchen (s. Aubin, *La Perse d'aujourd'hui*, Paris 1908, S. 426—28). Andere Traditionen lokalisieren das Grab Salmās in der Umgebung von Iṣbahān, wo seine Verehrung für das VI. Jahrhundert bezeugt ist (Yāqūt, II, 170), und anderswo (für Lydda in Palästina vgl. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale*, II, 108).

Salmān spielt eine bemerkenswerte Rolle in der Entwicklung der *Futūwa* und der Handwerkerzünfte. Er wird als Schutzheiliger der Barbier verehrt; daher stammt die den alten Sammlungen unbekannte Tradition, die ihn zum Barbier des Propheten macht (H. Thorning, *Studien zu Baṣṣ Madād et-Taūfiq*, Diss. Kiel 1913, S. 33—37 und 85—90 = *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*, Türkische Bibliothek, Bd. XVI; Goldziher, *Abhandl. z. arab. Philol.*, II, LXVI, LXXXIII). Er ist auch eines der hauptsächlichsten Glieder in der mystischen Kette (*Silsila*) verschiedener religiöser Orden (Depont u. Coppolani, *Les confréries musulmanes*, S. 91). Natürlich erfährt die Verehrung, die Salmān schon bei den Sunniten genießt, bei den Shi'iten noch eine erhebliche Steigerung: nicht nur schreiben sie ihm eine Menge *Ḥadīthe* zu Ehren 'Alī's und seiner Familie zu, sondern bei den extremistischen Sekten kommt er in der Reihe der göttlichen Emanationen unmittelbar hinter 'Alī. Die Nuṣairier betrachten ihn als drittes Glied der Dreieheit, welche durch die drei mystischen Buchen *'Ain* ('Alī), *Mīm* (Muḥammed) und *Sin* (Salmān) gebildet wird und deren „Pforte“ (*Bāb*) er bildet (vgl. Dussaud, *La religion des Nusairis*, S. 62; Goldziher, *ARW*, XII, 88).

Der Tod Salmās wird ins Jahr 35 oder 36 der Hidjra gelegt, eine Angabe, die höchstens zeigt, dass die historiographische Überlieferung keine Erinnerung an seine Tätigkeit nach dem Regierungsantritt 'Alī's (Ende 35 = 656) hatte. Übrigens hat man ihm wie anderen Persönlichkeiten, die den Islām nach langen Versuchen mit anderen Religionen angenommen haben sollen, auch ein aussergewöhnlich langes Leben zugeschrieben: 200, 300, 350 und sogar 553 Jahre (Goldziher, *Abhandl.*, II, LXVI).

**Litteratur:** (ausser der im Artikel erwähnten): Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, I, 136—42 (= Ibn Sa'd, IV/1, 53—57); Ibn Hanbal, *Musnad*, V, 441—44; Pseudo-Balkhī, *Kitāb al-Baṣṣ wa 'l-Tārīkh*, ed. Huart, V, 110—113, 345, 673, 677; Ibn Sa'd, IV/1, 53—67; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, Index s. v.; Ibn al-Athīr, *Uṣd al-Ghāba*, II, 328—32 und die anderen Sammlungen von Biographien der Gefährten; L. Caetani, *Annali dell' Islām*, V, 399—419 (35 d. H.; §§ 541—598) und Index der Bande I—II, III—V; ders., *Chronographia Islamica*, I, 383 (35 d. H.; § 73); C. Huart, *Salmān du Fārs*, in den *Mélanges H. Derenbourg* (Paris 1909), S. 297—310; ders., *Nouvelles recherches sur la légende de Salmān du Fārs*, in *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, Section des sciences religieuses, 1913; J. Horowitz in *Isl.*, XII (1922), 178—83.

(G. LEVI DELLA VIDA)

**SALMĀS**, persischer Bezirk in der Provinz Ādharbaidjān. Er liegt nordwestlich des Urmia-

Sees und hat eine Ausdehnung von 40 km von N. nach S. und eine solche von 60 km von W. nach O. Im Süden trennt die Kette des Awghān (Afghān)-Daghī mit dem Wergewiz-Pass (1999 m hoch) Salmās von dem Bezirk Urmia (Urumi). Den östlichen Teil des Awghān-Dagh bildet das hohe, in den See hineinragende Vorgebirge Kara-Bagh [s. d.], an dessen Spitze die Feste Güwerčīn-Kāfe liegt. Im Westen trennt die Harāwil-Kette (türk. Ara ul) Salmās von dem türkischen Distrikt Albağ; der dort liegende Khānasūr-Pass hat eine Höhe von 2567 m. Im Norden grenzt Salmās an Khoi, im Nordosten an den Bezirk Günei (den „von der Sonne bestrahlten“; alte Verwaltungsbezeichnung Arwanak wa-Anzāb), welcher das Nordufer des Sees einnimmt und Ṭasūdī als Hauptort hat. Salmās besteht aus einer fruchtbaren, vom Zola-Čai bewässerten Ebene und aus den Gebirgsgebieten Čahrīk, Shīnetāl und Shepirān.

Das Gebiet von S. ist seit sehr alter Zeit bewohnt gewesen, wie man aus den Überbleibseln khaldischer (wannischer) Bauwerke schliessen kann. Später bildete es einen Teil der Provinz Persarmenia, die bald zu Atropatene, bald zu Armenien gehörte. Faustus Byzantinus zählt das Gebiet von S. zur Provinz Kortēkh, Constantin Porphyrogenetos erwähnt Σαλαμάς neben Χερτ (heute Khoi). Salmās kommt ferner in der Liste der syrischen Bistümer von 1653 vor (Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, S. 204).

Al-Makdisi beschreibt S. als eine schöne Stadt mit guten Märkten und einer Moschee aus Stein; die Bevölkerung war im IV. (X.) Jahrhundert kurdischen Ursprungs. Zur Zeit Yāqūt's lag die Stadt in Trümmern; unter den bekannten Männern, die aus ihr stammten, nennt der Schriftsteller den im Jahre 380 gestorbenen Gelehrten Mūsā b. 'Amrān. Nach Ḥamd Allāh Mustawfī hatte die Stadtmauer einen Umfang von 8000 Schritt und wurde unter der Regierung von Ghāzān durch den Wezir Khwādja Tādī al-Dīn 'Alī Shāh wiederhergestellt. Die Steuereinkünfte aus Salmās erreichten im VIII. (XIV.) Jahrhundert die Summe von 39 000 Dināren. Gegenwärtig führt keine Stadt den Namen Salmās. Die Angaben muslimischer Schriftsteller dürften sich auf den Marktflecken Kuhna Shāhr („die alte Stadt“) beziehen, der im Nordwesten des Bezirks, an der Strasse nach Albağ und Koṭūr gelegen ist. In Kuhna Shāhr gibt es etwa 1000 Shi'iten-Häuser, deren Bewohner Azeri-Türkisch sprechen, ferner 100 Armenierfamilien und eine Judenkolonie, deren Vorhandensein in Persien immer ein sicheres Zeichen für hohes Alter des betreffenden Ortes ist. Der Umstand, dass der Turm von Miri Khātūn nahe bei Kuhna Shāhr liegt, ist gleichfalls bezeichnend.

Die gegenwärtige Hauptstadt ist Dilmān (geschr. Dīlmaḳān), welcher Name auf gewisse Beziehungen zu den Dailemiten von Gilān [s. DAILEM] hinzuweisen scheint. Von diesen kennt man kleine Burgenbauten sogar in Sherizūr usw. (vgl. Yāqūt s. v. Dailamastān). In Dilmān gibt es 1400 Häuser (1852 nur 300) und 8000 Einwohner, fast alles Shi'iten. Die Stadt ist sehr günstig am Schnittpunkt der Verkehrsstrassen, mitten in der Ebene gelegen. Sie ist mit Erdmauern umgeben und besitzt 5 Tore. Sie hat 11 Moscheen, (die Aghā, die Shaikh al-Islām, die Ḥādīdī 'Alī Ridā, die Ḥādīdī Šādīk Aghā, die Kānīl, Shirli- usw. Moschee), sowie eine Derwisch Tekkiye, gegründet von Rawshan-Efendi (dessen Siegel das Datum 1251 der Hidjra trug; siehe al-Bidlisi, *Sheref-Nāme*, ed.

Veliainof-Zernof, St. Petersburg 1860, I, 18).

Die Ebene von S. zählte um 1850 nach (Čirikow) 51 Dörfer mit 3310 Häusern. Gegen 1900 belief sich ihre Zahl auf 108 mit einer Bevölkerung von mehr als 50 000 Menschen. Davon waren 63,2% Shiiten, 13% Sunniten, 22,5 Christen und 1,3% Juden. Neben Ortschaften mit rein muslimischer oder gemischter Bevölkerung gab es bedeutende christliche Dörfer: armenische, wie Kala-Sar, Haftuwān, Peyādjik, oder syrische wie Khos-rowa, Patāwur u. a. Die katholischen Syrier, „Chaldäer“ genannt, sassen besonders dicht in Khos-rowa, einer blühenden Ortschaft mit 500 Häusern mit 2 Kirchen, deren eine 1844 erbaut war. Khos-rowa war auch der Sitz eines Bischofs und einer Missionsstation der Lazaristen. Unter den Muslimen von Salmās gibt es Lek, die aus dem südlichen Kurdistan stammen, nach ihrer eignen Angabe jedoch aus Isfāhān nach S. gekommen sein sollen. Die verschiedenen Rassen und Religionen verstanden sich ziemlich gut miteinander und litten nur unter gelegentlichen Plünderungen durch die Bergkurden. Der Gesamtwert des Handelsverkehrs von S. belief sich vor dem Weltkriege auf eine Million Goldrubel; ausgeführt wurden Wachs, Mandeln, Häute und Vieh. Die russisch-türkischen Kriegshandlungen und die Zeit der politischen Unruhen, die 1918 auf den Krieg folgte, haben den Wohlstand von S. schwer geschädigt.

Čehrik, der Verwaltungsmittelpunkt des von Kurden bewohnten Berggebietes, ist eine kleine Feste auf einem Felsen mitten in der vom Zola-Čai durchströmten Schlucht (s. d. Lichtbild bei Hādjdji Mīrzā Djāni, *Nuqtat al-Kāf*, ed. Browne, Gibb Mem. Ser., XV, gegenüber S. 122). 1828 wurde Č. von den Russen besetzt. 1848 wurde der Bāb [s. d.] dort in Haft gesetzt, ehe er in Täbriz hingerichtet wurde. Zu jener Zeit war Yahyā Khān, der Bruder der Gattin Muhammed Shāh's, Gouverneur von Č. Nach der Ermordung seines Sohnes Timūr Khān wurde Č. von 'Awdoi-Kurden besetzt. Dieser Clan gehört zu dem grossen Stamm Shek-kāk, welcher die beiden Abdachungen der dortigen türkisch-persischen Grenze innehat. Nach der Überlieferung der 'Awdoi sollen ihre Vorfahren um die Mitte des XVII. Jahrhunderts von Diyārbekr nach Urmia gekommen sein. Das Grabmal ihres Häuptlings Ismā'il Aghā am Navlu Çarı trägt die Jahreszahl 1231 (1816). Sein Sohn 'Alī Khān bemächtigte sich der Feste Čehrik im Jahre 1864. 'Alī Khān's Sohn Djāfar Aghā, ein unternehmender Räuber, wurde 1905 auf Befehl des General-Gouverneurs in Täbriz getötet. Sein jüngerer Bruder Ismā'il (bekannt unter dem Spitznamen Simko) hat in der verwickelten Politik jener Grenzgebiete eine bedeutende Rolle gespielt. 1918 kam der nestorianische Patriarch in einer Schlägerei mit Simkos Leuten in Kuhna Shahr ums Leben. 1922 verjagte eine persische Militär-Expedition Simko nach der Türkei.

Unter den Altertümern von Salmās sind folgende bemerkenswert: 1. khaldische (urartäische) Bauten, die von Ker Porter (*Travels*, II, 60) auf dem Hügel von Zindjir Kāfa, nahe dem Dorf Tamar entdeckt worden sind. — 2. Ein sāsānidisches Flach-Relief am Felsen von Pir Čawsh, das Galerius, Narses und Tiridates (Ker Porter, *ibid.*; Flandin u. Coste, IV, Tafel 204 f.) oder nach einer anderen Deutung Ardashur-i Papakān und seinen Sohn Shapur darstellt (Jackson, *Past and present*, S. 81; Sarr, *Iran*, I, 1, 1, S. 240).

3. Die Feste Güwerēin-Kāfa („Tauben-Burg“) auf einem Felsen, der bald als Vorgebirge in den Urmia-See hineinragt, bald eine Insel darin bildet. Einige Teile von G.-K. stammen vielleicht aus der Khalden-Zeit. N. Khanykow entdeckte dort 1852 den Rest einer Inschrift mit dem Namen eines gewissen Abū Nāsir Husain Bahādur Khān (vgl. die Ztschr. „Caucase“, Tiflis 1852, N<sup>o</sup>. 22 f.). — 4. Der Backsteinturm bei Kuhna Shahr. Seine Inschrift, ungefähr aus dem Jahre 700, die M. van Berchem entziffert hat, nennt als Erbauerin Mīrī Khātūn, die Tochter des Arghūn Ākā. Letzterer ist als Statthalter von Khorāsān zur Zeit von Hulāgū und Abākā bekannt (s. Lehmann-Haupt, *Materialien zur ältesten Geschichte Armeniens*, in den *Abh. G. W. Gött.*, N. F., IX, 158 f.; Lichtbild bei Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt*, S. 320).

*Litteratur*: Ritter, *Freikunde*, IX II, 950–62; Marquart, *Erānshahr*, s. v., S. 110; Adonts, *Armenia as spoken by Justiniana* (St. Petersburg 1908), S. 223; Čirikow, *Putesnoi zhurnal* 1840, 52 (St. Petersburg 1875), S. 489; Maximowič Wasilkowski, *Očerok popyatki p. zapad. Persii* (Tiflis 1903), II, 17–29; V. Minorski, *Nasebienie p. granichakh khuzarsk. v. den Materialy po Wostoku* (Petrograd 1915), S. 474 ff.; ders., *Kela-Shin* usw. in den *Zap.*, XXIV (1917), 100 ff. (V. MINORSKI).

**SALOMO.** [Siehe SULAIMĀN B. DĀ'UD].

**SALSABİL**, der Name einer Quelle im Paradies, die nur einmal im Kor'an, Sūra LXXVI, 18, erwähnt wird. Die Stelle lautet: „Und dort sollen sie (die Gerechten) zu trinken bekommen aus einem Becher, gemischt mit Ingwer, von einer Quelle dort, deren Name Salsabil ist“.

Die Grammatiker schwanken bezüglich der Ableitung des Wortes. Einige stellen es zu der triliteralen Wurzel *s-b-l*, während andere es von einer quinqueliteralen Wurzel ableiten, deren einziges Derivat es sei (abgesehen von seiner eigenen Femininform). Einige erklären es als Adjektiv: „das, was in die Kehle schlüpft oder gleitet“ (*yansalabū*), als ob die einzigen Radikale *s* und *l* wären. Die Ableitung von *sal sabīlan* im Sinne von *sal sabīlan salān ka kā bāhī l' an* = „Frage deinen Herrn nach einem Weg zu dieser Quelle!“ wird als irrtümlich verworfen. Das Wort wird auch im Sinne von „milde, angenehm“ erklärt, (als Getränk), „worin keine Rauheit ist“, „das leicht die Kehle hinabgleitet“, und wird als Epitheton für Milch, Wasser und Wein gebraucht; im Kor'an wird es auf den Wein bezogen, der den Muslimen im Paradies erlaubt sein wird.

Einige Grammatiker betrachten es als den Eigennamen der Quelle und demgemäss unvollkommen, ohne *Tanwīn*, zu deklinieren; *Tanwīn* stehe in dem zitierten Verse nur, um es auf *sandjabīlan* zu reimen. Andere jedoch verstehen es als Epitheton der Quelle und daher vollkommen, mit *Tanwīn*, zu deklinieren. Dass die Auffassung des Wortes als Eigennamen in der muslimischen Gemeinde verbreitet war, geht aus einer Tradition bei Muslim, *Haid*, N<sup>o</sup>. 37 hervor, wo gesagt ist, dass die Quelle im Paradies, von der die Gläubigen trinken werden, *Salsabil* heisse.

*Litteratur*: Die Standard-Lexica und die Kor'ankommentare. (T. W. HAAG)

**SALŪK** (bei al-Hamdani Kharbat Saluk), alte Stadt in Südarabien im Bezirke Khadir im Yemen, an deren Stelle zu al-Hamdani's Zeit die



Ortschaft Hābil al-Riyāba stand. In den Ruinen der grossen Stadt Salūk fand man Eisenschlacken, Stücke von Silber und Gold, sowie Schmuckgegenstände und Bargeld. Sie war berühmt durch die trefflichen, doppelmaschigen Panzerhemden, die dort hergestellt wurden. Auch eine feine, besonders zur Gazellenjagd geeignete Hunderasse (*Salūkī*), die angeblich durch eine Kreuzung von Hunden mit Schakalen entstand, wird aus diesem Orte hergeleitet. Noch heute sagt man, wie mir Alois Musil mitteilt, bei den Shammarbeduinen:

*Hu duḡi, lā talā wa-la slūkī*

„Er ist ein Bastard, kein Hund und kein salūkischer (Windhund)“.

*Litteratur:* al-Hamdānī, *Ṣifāt Djazīrat al-ʿArab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), S. 78 f.; ʿAḡmuddīn Aḥmed, *Die auf Süd-arabien bezüglichen Angaben Naṣwān's im Sams al-ʿUlūm* (E. J. W. Gibb Memorial Series, XXIV, Leiden 1916), S. 51, 62; al-Kāzīmī, *ʿAdja'ib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld (Göttingen 1848), II, 29; Yāḡūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, III, 125, f.; *Marāʾid al-Iṭṭilāʿ*, ed. T. G. J. Juynboll (Leiden 1853), II, 47; al-Bakrī, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld (Göttingen 1876), II, 780, f.; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 185; F. W. Schwarzlose, *Die Waffen der alten Araber* (Leipzig 1886), S. 200, 334; E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II (Berlin 1890), S. 19; G. Jacob, *Alt-arabisches Beduinenleben* (Berlin 1897), S. 26, 84, 245. (ADOLF GROHMANN)

**SALŪL**, Name zweier Stämme, eines süd-arabischen, der ein Zweig der *Khuzā'a* ist, und eines nordarabischen, der zu dem Stamm-Bunde der Hawāzin gerechnet wird. Beide Stämme scheinen sich einer geringen Wertschätzung erfreut zu haben, und ich bin im Zweifel, ob beide nicht in Wirklichkeit identisch sind; denn einzelne Mitglieder werden manchmal zu den *Khuzā'a*, manchmal zu den Hawāzin gezählt.

1.) Der *Khuzā'a*-Zweig war schon sehr frühzeitig in den Hidjāz eingewandert, nach Angabe arabischer Genealogen in der Zeit nach dem Dammbruch bei Ma'rib. Er wurde Schirmherr der Ka'ba. Ein Mitglied dieses Stammes, Abū Ḡhabshān al-Muhtarish b. Hulail b. Salūl, verkaufte den Schlüssel des Tempels für einen Schlauch voll Wein an Ḳuṣaiy b. Kināna, durch den die Schirmherrschaft an den Stamm *Kuraish* kam. Der Stamm zerfiel in drei Hauptabteilungen: *Huḡshiya*, *ʿAdi* und *Hirmiz*. Die letzte war wahrscheinlich sehr klein, denn es werden keinerlei bemerkenswerte Persönlichkeiten als aus ihr entstammend erwähnt. Die *Huḡshiya* bestanden aus mehreren Familien: *Hulail*, *Ḳumair*, *Dāṭir*, *Kulaib* und *Ḡhādira*. Zu der ersten gehörte der oben erwähnte al-Muhtarish sowie Kurz b. *ʿAlqama*. Dieser verfolgte den Propheten auf seiner Flucht von Mekka nach al-Medina bis zu der Höhle, wo er seine Spur verlor, weil er ein Spinnen-Netz vor dem Eingang der Höhle fand. Er lebte bis zur Zeit Mu'āwiya's, und vermittlels seiner Kenntnis der Topographie des Landes wurden die Grenzen des Heiligen Gebiets so festgelegt, wie sie bis auf den heutigen Tag geblieben sind. Dem Geschlecht *Ḳumair* entstammte *Kabīsa* b. *Dhu'aib*, welcher bei Lebzeiten des Propheten geboren war und 86 (705) in Syrien starb; ebenso *Mālik* b. al-Haitham b. *ʿAwf*, der einer der bedeutendsten Werber der ʿAbbāsiden und ein Freund des Abū Muslim war. Letzterer vertraute

ihm den Oberbefehl über das Heer an, als er zum *Ḳhalīfen* al-Manṣūr und damit in den Tod ging.

2.) Der zu den Hawāzin gehörige Stamm war nach seiner Stamm-Mutter Salūl, der Tochter des *Dhuḡl* b. *Ṣhaibān*, benannt. Der Ahnherr dieses Stammes in der männlichen Linie war *Murra* b. *Ṣa'ṣa'a* b. *Mu'āwiya* b. *Bekr* b. *Hawāzin*. Diese Salūl sassen östlich von Mekka und zerfielen in zehn Clans: *ʿAmr*, *Dubai'a*, *Nahār*, *Suḡaim*, *Ḡhādira*, *Udaiya*, *Djābir*, *Mu'āwiya*, *Djinnī* und *Duḡaiy*. Dem Clan *Ḡhādira* entstammte *Imrān* b. *Husain*, ein Begleiter des Propheten, welcher von ʿOmar I. als Richter nach al-Baṣra gesandt wurde; ferner der Dichter *Kuthaiyir* ʿAzza [s. d.]. Zu dem Clan ʿAmr gehörten die Dichter ʿAbd Allāh b. *Hamām* und al-ʿUḡjair. Wenn man die Genealogien der verschiedenen Glieder der beiden Salūl-Stämme miteinander vergleicht, begegnet man nicht unbedeutlichen Abweichungen; *Ḡhādira* z. B. ist in beiden zu finden, und man kann daraus mit Sicherheit schliessen, dass, wenn auch die allgemeine Zugehörigkeit bekannt, die nähere Verwandtschaft in den meisten Fällen mehr als ungewiss war; diese in ein allgemein anerkanntes Schema zu bringen, war auch dem Scharfsinn der Genealogen nicht möglich gewesen. Die Hauptschwierigkeit lag ohne Zweifel darin, dass Salūl der Name einer Frau nicht der eines Mannes war, trotz des „Ibn“ der Genealogen. Wir haben hier einen Fall von Matriarchat, der übrigens in den Geschlechtsregistern arabischer Stämme nicht ungewöhnlich ist.

*Litteratur:* Ibn Duraid, *Kitāb al-Iṣṭikṣāḡ*, ed. Wüstenfeld, S. 276 ff.; al-Nuwairi, *Nihāyat al-ʿArab* (Kairo), II, 318 ff. und 330; al-Ḳalqashandī, *Nihāyat al-ʿArab* (Baghdad), S. 199, 242, 260, 312, 326; Ibn ʿAbd Rabbihī, *al-ʿIḡd al-farid* (Kairo 1316), II, 53; al-Samʿani, *Kitāb al-Anṣāb*, ed. Margoliouth (Gibb Memorial Series, XX), fol. 304<sup>a</sup>; *Kitāb al-Aghnī*<sup>1</sup>, IX, 43, XV, 53; *ʿUḡl al-Ḡhāba* (Kairo 1286), passim; Ibn Hādjar, *Tahdhīb* (Haidarābād), passim; Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen und Register*.

(F. KREMKOW)

**SALUR**, Oghuzenstamm, der seinen Namen und Ursprung auf den ältesten Sohn *Dagh Khān*'s zurückführt, eines der sechs Söhne des Oghuz Khān. In den Texten findet man selten die Schreibweise *Sālūr* (wie in der Hs. eines persischen *Oghuznāme* in meiner Privatbibliothek) oder *Salghur* (*Dirwān Luḡhat al-Turk: Tārīkh-i guzida*), am häufigsten *Sālūr* und *Ṣālūr*. Wie bei vielen anderen türkischen Stämmen ist unsere Kenntnis über Herkunft und Geschichte auch dieses Stammes ganz unklar und sehr spärlich. Soviel steht jedoch fest, dass die Salur seit den ältesten Zeiten das Los der anderen Oghuzenstämme geteilt haben, ferner, dass sie aus den Gegenden am Ili und am *Isīgh Göl* an die Ufer des *Saiḡūn* gekommen und später nach Transoxiana, *Khwarezm* und *Khorāsān* gewandert sind, und endlich, dass zur Zeit der Eroberung von Kleinasien sich ein Teil des Stammes im östlichen Anatolien niedergelassen hat (Einzelheiten bei *Köprülü Zade Fu'ād, Türkiye Tārīkhī*, Konstantinopel 1923, I, 5. Kap.). Aus ihnen ist nach dem Untergang des Seldjūken-Reiches die Dynastie der *Salghuriden* hervorgegangen (s. d. und *Tārīkh-i guzida*, Gibb Memorial Series, XIV/1, 503); der Dichterst *Ḳāḍī Burhān al-Dīn* [s. d.] entstammt ebenfalls den Salūr (ʿAziz b. *Arḍ-shir Astarābādī, Bazm-u Razm*, Hs. der Āya Sofya, N<sup>o</sup>. 3465). Aus der Tat-

sache, dass nach der Übersetzung des *Saldjūk-nāme* die nach Kleinasien gekommenen Salur zum Heere des Bahrām Shāh, des Fürsten von Erzindjān aus der Familie Mengücek, gehörten (Houtsma, *Recueil* usw. III, 57), lässt sich schliessen, dass neben den Stämmen Kāyi, Bāyandur und Bayāt auch die Salur eine hervorragende Rolle in der Geschichte der kleinasiatischen Seldjüken gespielt haben (s. Inh.-Verz. zum IV. Bd. des *Recueil* sowie J. Marquart, *Über die Vorfahren der Komänen*, S. 189, in den *Abh. G. W. Gött.*, n. F., Bd. XIII, Berlin 1914, N<sup>o</sup>. 1). Nach der persischen Hs. eines *Oghuz-nāme*, in meiner Privatbibliothek sollen auch die Karamān-Oghlu [s. d.] zu dem Karamānenzweige des Salurstammes gehören. Wahrscheinlich sind die Dörfer mit dem Namen Karamanlı im kaukasischen Adharbaidjān einstmalig von Saluren gegründet worden, und unzweifelhaft befanden sich solche Karamanen auch unter den grossen Gruppen von Türkmanen, die man im VII. Jahrhundert der Hidjra in diesen Gegenden antrifft (Nasā'ī, *Hist. du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti*, Übers. v. Houdas, Paris 1895, S. 264, 374, 383). Nachdem ein grosser Teil der Salur infolge der seldjükenischen Politik, die Oghuzenstämme nach verschiedenen Gegenden hin zu zerstreuen, nach dem Westen ausgewandert war, spielten die in Merw und Sarakhs gebliebenen in den folgenden Jahrhunderten eine Rolle unter der allgemeinen Bezeichnung „Türkmanen“. Nach Ansicht einiger Gelehrter sollen einige dieser Salur zwischen 1380 und 1424 über Samarqand, Tūrfān und Su Čeu nach Si Ning gegangen sein, sich dort niedergelassen und die heutigen Salar von Kan-Su gebildet haben (es bleibt aber zu untersuchen, von wo und wann diese letzteren ausgewandert sind). Durch diese beiden Auswanderungen an Zahl und Stärke geschwächt, bürsteten die zurückgebliebenen Salur allmählich in ihren Kämpfen mit den anderen nomadischen Türkmanen und vor allem durch ihre fortgesetzten Einfälle in persisches Gebiet immer mehr an Kräften ein und verloren schliesslich ihre Bedeutung ganz durch die grossen Verluste, die sie im Kampfe gegen 'Abbās Mirzā, den Sohn Faṭḥ 'Alī Schāhs, während des Zuges erlitten, den dieser Fürst i. J. 1831 nach Sarakhs unternahm.

Gegenwärtige Verhältnisse. Die Salur betrachten sich als die ältesten und vornehmsten unter den Türkmanen, die dicht gedrängt um Sarakhs herum und zerstreut an der russisch-persischen Grenze, in der Nähe des Heri-Rūd wohnen. Sie zerfallen in drei Gruppen: die Alawač, die Karaman und die Anabeleghi; diese Gruppen haben noch Unterabteilungen. Ewnewič gibt folgende Einteilung:

Alawač: 1. Ordubodja, 2. Daz, 3. Bek-Sakan. Karaman: 1. Ugrudjilhi, 2. Bek-Ghezen, 3. Alain. Kirshe Agha: 1. Kirshe Agha, 2. Besh Uruk (Schreibweise dieser Namen nach *RMM*, I, VI, 66 f.).

Diese Unterabteilungen gliedern sich noch wieder in Clans. Ihre Stärke wird verschieden angegeben. Dubenx schätzt die Salur um Sarakhs herum auf 2000 Zelte, Petruschewič auf 3000, Vámbéry auf 5700 (was wohl aber zu hoch gegriffen ist). J. Castagné will kürzlich 3000 Zelte gezählt haben.

Die Zahl der muhammedanischen Salur in dem ursprünglich tibetanischen Teil von Kan Su wird auf 70 000 geschätzt (nach Grenard 50 000). Sie bewohnen auf dem rechten Ufer des Gelben Flusses einen Landstrich zwischen Urunwu und T'ao Hô mit dem Städtchen Sin-Hoa-T'ing oder Salar

als Mittelpunkt; auf dem linken Ufer haben sie einige Ortschaften inne, die an einer ziemlich hügeligen, ja bergigen Strasse zwischen Si-Ning und Hô-Ceu gelegen sind. Diese Türken unterscheiden sich durch ihren Körperbau sichtlich von den andern Muhammedanern Kan Sus; auch haben sie ihre türkische Nationalsprache bewahrt. Zu ihrem Dialekt hat Grenard Material veröffentlicht und daraus auf den Ursprung und die Zeit der Auswanderung der Leute von Salar seine Schlüsse gezogen; aber dies Material ist weder ausreichend noch zuverlässig. Die Salar-Leute sind hanafitische Sunniten und seit alter Zeit Nakshbandis; der Dhikr djahri ist unter ihnen verbreitet. Sie verachten die Chinesen und sind meist Räuber.

*Litteratur* (ausser den im Text erwähnten Weiken): A. Vambéry, *Das Turkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen geschildert* (Leipzig 1885), S. 398 f.; Riza Kuli Khān, *Relation de l'Ambassade au Kharezm*, Übers. v. Ch. Schefer (Paris 1879); Elisée Reclus, *Géographie Universelle*, VI, 433; Dubenx, *La Tartarie, le Bokouchistan et le Nepal* (Paris 1848), S. 91; A. Burnes, *Travels into Bokhara* (London 1839), II, 50—53; Grenard, *Le Turkestan et le Tibet*, II. J. L. Dutreuil de Rhins, *Mission scientifique dans la Haute Asie* (Paris 1898), S. 457 ff.; Ritter, *Erdkunde*, VII, 702; J. Castagné, *Russie slave et Russie turque*, in *RMM*, LVI (Paris 1923), 66 f.; L. Massignon, *Annuaire du Monde Musulman*, I. Jahrg., 1923, S. 208 f. (KOPRULU ZĀDE FÜAD)

**SĀM**, der biblische Sem. Er wird unter den Söhnen Nūh's in der Regel an erster Stelle und in den *Kiṣaṣ Anbiyā*, des al-Tha'labi ausdrücklich als Nūh's Erstgeborener genannt. Nur eine vereinzelte Tradition al-Ṭabari, ed. de Goeje, I, 196 hat die Reihenfolge Ya'fith, Hām, Sām, in Übereinstimmung mit einer jüdischen Überlieferung im Babylon. Talmud, *Sanhedrin*, Fol. 69b (vgl. aber hierzu die Angaben der *Ahl al-Tawrāt* bei al-Ṭabari, a. a. O., S. 223). Sām ist der bevorzugte Sohn Nūh's. Er teilt nicht nur mit Ya'fith den väterlichen Segen (vgl. Genesis, IX, 27), sondern ihn ernannt auch der sterbende Vater zu seinem Nachfolger und erteilt ihm besondere Aufträge. Sein Vorzug pflanzt sich auch auf seine Nachkommen fort: sie erfreuen sich besonderer Schönheit, und bei ihnen ist die Prophetie heimisch. Sām's Gattin Ṣalīb (Sulaib) stammte, wie die Frauen der andern Söhne Nūh's, von Kain b. Adam ab und gebar ihm vier Söhne, deren Namen unschwer mit denen in Genesis, X, 22 zu identifizieren sind; ob auch Sām's fünfter Sohn, Aram, dieselbe Mutter hatte, ist ungewiss. Als Sām's Nachkommen werden regelmässig die Araber genannt, sehr häufig auch Perser und Römer, gelegentlich die Juden. Als Nūh die Erde an seine Söhne verteilte, wies er Sām „die Mitte“ zu, d. h. die Gegend zwischen Nil, Euphrat-Tigris und Oxus-Jaxartes. Sām selbst hielt sich in Mekka auf.

*Litteratur*: al-Ṭabari, ed. de Goeje, s. Index; al-Dimishki, *Nukhbāt al-Dahr*, ed. Mehren, s. Index; al-Tha'labi, *Kiṣaṣ al-Anbiyā'* (Kairo 1324), S. 38; al-Kisā'i, *Kiṣaṣ al-Anbiyā'*, ed. Eisenberg, I, 98—102. (B. JOEL)

**SĀM MĪRZĀ**, persischer Dichter, Sohn Shāh Ismā'il's I., geboren 923 (1517). Sein Vater machte ihn zum Statthalter von Khorāsān unter der Vormundschaft von Dürmish Khān und wies ihm die Stadt Herāt zum Wohnsitz an, die 938 (1531) von der Belagerung durch die Uzbeken



befreit worden war. 969 (1561) unternahm er einen Aufstand gegen seinen Bruder Shāh Ṭahmāsp I., wurde gefangen gesetzt und bei der Thronbesteigung Ismāʿīl's II. 984 (1576/77) hingerichtet. Ausser einigen Versen, die von ihm erhalten geblieben sind, hat er die *Tadhkire-i Sāmī* verfasst, eine Sammlung von Versen zeitgenössischer Dichter, welche das gleichartige Werk des Dawlet Shāh fortsetzt; sie ist 957 (1550) niedergeschrieben.

*Litteratur:* Khwāndemīr, *Ḥabīb al-Siyar*, III/IV, 83, 100, 104; Riḍā Kulī Khān, *Madjma' al-Fuṣḥā* (Teheran 1295), I, 31; Laṭīf 'Alī Beg, *Atesh Kōde* (Bombay 1277), S. 14; Āzād, *Āḥ-za-zamīre* (Cawnpore 1860), S. 6; Mir Husain Dōst, *Tadhkire* (Lucknow 1292 = 1875), S. 148; Ch. Rieu, *Cat. of Pers. Mss. in the Brit. Mus.*, S. 367<sup>b</sup>; E. G. Browne, *Hist. of Persian Literature under Tartar Dominion* (Cambridge 1920), S. 459, 507, 514; Hammer, *Gesch. der schönen Redekünste Persiens*, S. 379; Silvestre de Sacy in *N E.*, IV, 273; A. Kraft, *Die arabischen . . . Hss. der Oriental. Akad. zu Wien* (Wien 1842), S. 126; Flügel, *Die arab., pers. und türk. Hss. . . . zu Wien*, II, 367; O. Frank, *Über morgenl. Hss. . . . in München*, S. 34.

(CL. HUART)

**SAMĀ'** (de Sacy's *Simā'*, *Grammaire Arabe*, I, 347, ist ganz falsch; vgl. Fleischer, *Klein. Schr.*, I, 260), eigentlich, wie *Sam'* und *Sim'*, ein Infinitiv von der Wurzel *s-m-* = „Hören“, oft mit Einbeziehung des Objekts oder sogar dieses vertretend, wie Musikhören und Musik; auch gleich *Istimā'*, „Zuhören“ (Lane, *Lexicon*, S. 1427<sup>b</sup>, 1429<sup>b</sup>; *Lisān*, X, 26 f.). Das Wort kommt im Korān nicht vor, ist aber sogar in der Bedeutung „gesungliche oder musikalische Darbietung“ altarabisch (s. Lane, S. 1617<sup>b</sup> unter *MUṢḤĀR* und die dortigen Belege). In der Lexikographie und Grammatik bedeutet es neben *samā'i* das, was von einer Autorität übernommen ist, im Gegensatz zu *ḥiyāsi*, „analogisch erschlossen“ (de Sacy, a. a. O., und Lane, S. 1429<sup>b</sup>). In der Theologie ist es neben *Sam'* (und in demselben Sinne) dem *'Aql*, der „Vernunft“, gegenübergestellt (Goldziher, *Die Richtungen der isl. Koranauslegung*, S. 136 ff., 166). Aber seinen hauptsächlichsten technischen Gebrauch findet *Samā'* zweifellos im Sūfismus, wo es das Anhören von Musik, Gesang und metrischer Rezitation zur Erzeugung religiöser Emotion und Ekstase (*Wajid*) und auch diesem Zwecke dienende Vokal- oder Instrumentaldarbietungen bedeutet. Der allseitigen Darstellung des *Samā'* in diesem Sinne hat al-Ghazālī ein Buch seines *Ihyā'* gewidmet, das achte in dem Viertel über die verschiedenen Lebensverhältnisse (Band VI, 454 bis zum Schluss in der Ausgabe mit dem Kommentar *Ithāf al-Sāda*; vgl. den Art. *GHĀZĀLĪ*, II, 156<sup>b</sup>). Dieses Buch (mit Kommentar und Analyse von D. B. Macdonald im *JRAS* für 1901 und 1902 übersetzt) ist der *locus classicus* im Islām für die gesamte Materie von der Erlangung und Kontrolle religiöser Emotionen durch solche Mittel und von ihrer Beurteilung in gesetzlicher, psychologischer, theologischer und ästhetischer Hinsicht. Al-Ghazālī betrachtet den *Samā'* zugleich als vorgeschrittener Mystiker wie auch als erfahrener Ekstater und als orthodoxer Ash'arit und Shāfi'it; dieses Buch bildet kraft seines Gegenstandes den Kern seines *Ihyā'*. Al-Hudjwī, ein früherer persischer Schriftsteller

und theologisch fortgeschrittenerer Mystiker — wenngleich noch festhaltend an der Orthodoxie, zu der er sich bekannte — hat demselben Gegenstand ein Kapitel seines *Kashf al-Mahdūb* gewidmet; siehe die Übersetzung (Gibb Memorial Series, Bd. XVII) von R. A. Nicholson, S. 393—420; siehe auch *The Mystics of Islam and Studies in Islamic Mysticism* von demselben Verfasser, Index; Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, Index, besonders S. 780, 795 f. Al-Kushairī hat ebenfalls dieser Materie einen Teil seiner *Risāla* gewidmet, Ausg. mit Kommentaren von al-'Arūsī und Zakariyā (Bulāq 1920), IV, 122—146; vgl. über diesen Abschnitt R. Hartmann, *al-Kushairīs Darstellung des Sūfitums*, S. 134—148. Zwei lebendige Darstellungen von *Samā'*-Sitzungen rifa'itischer Derwische finden sich in Ibn Baṭṭūṭa's *Tuhfat al-Naẓār*, II (Paris 1877), 5—7.

*Litteratur:* im Text angegeben.

(D. B. MACDONALD)

**SAMAD.** [Siehe ALLĀH].

**AL-SAMAK**, die Fische. „Es gibt zahlreiche Arten, darunter so lange, dass man ihre beiden Enden nicht gleichzeitig sehen kann — ein Schiff musste vier Monate warten, bis ein solches Ungeheuer vorbeipassiert war —, aber auch so kleine, dass man sie kaum wahrnehmen kann. Sie atmen Wasser durch die Kiemendeckel und bedürfen der Luft nicht zum Leben; Luft schadet allen, ausser dem Flughisch. Sie sind sehr gefräßig wegen der Kälte ihres Temperaments, und weil der Magen sehr nahe am Maul liegt. Sie besitzen wie die Schlangen grosse Kraft in ihren Bewegungen, weil die Nahrung sich nicht auf viele Glieder verteilen muss. Manche Fische paaren sich, andere gehen aus Sand und Schlamm oder verwesenden Stoffen hervor.“ (Dam.) Es gibt nach al-Djāhīz Wanderfische, die man nur zu bestimmten Jahreszeiten antrifft, ähnlich den Vögeln. Vom Menzale-See zählt al-Kāzwīnī (*Adjā'ib al-Makhḥūḥāt*, II, 119) an Fischen 79, an Vögeln 130 Namen auf. Der Genuss der Fische ist gesetzlich erlaubt, gleichviel auf welche Art sie umgekommen sind oder getötet wurden, nur soll man sie nicht lebendig braten oder essen. Das Fleisch gilt als kalt und feucht, ist daher für Leute mit heissem Temperament nützlich, und pflegt den Mageren wohlbeleibt zu machen. Flussfische haben viele Gräten, schmecken aber gut; Fische, die sich von Schlamm nähren, sind verpönt. Ein Betrunkener, der Fisch riecht, wird wieder nüchtern. Der Genuss von Fischen verursacht Durst. Sehr ausführlich verbreitet sich al-Rāzī über die Zubereitung und Zuträglichkeit der Fische. Wundergeschichten sind aus 1001 Nacht bekannt und werden auch von al-Damirī erzählt.

*Litteratur:* Al-Kāzwīnī, *Adjā'ib al-Makhḥūḥāt*, ed. Wüstenfeld, I, 137, Übers. von H. Ethé, S. 282; al-Damirī, *Ḥayāt al-Hayawān* (Kairo 1275), II, 32 ff., Übers. von Jayakar, II, 66 f.; Ibn al-Baitār, Übers. von Leclerc, II, 285.

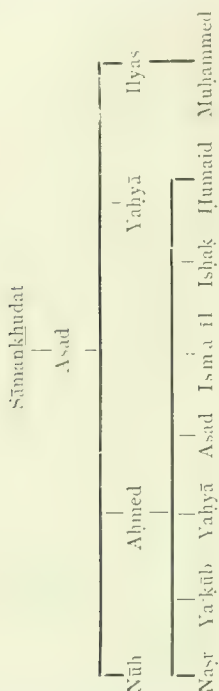
(J. RUSKA)

**AL-SAMAKATĀN**, die beiden Fische, genauere Bezeichnung für das letzte Tierkreiszeichen, das sonst gewöhnlich *al-Hūt*, der Fisch, heisst. Es besteht aus 38 Sternen, wovon 34 zum Sternbild gehören und 4 ausserhalb liegen (*khāridjuhā*, nach Ideler und Ethé „unförmliche“ Sterne). Die beiden Fische sind nach der üblichen Darstellung durch ein gewundenes Band zwischen den Schwänzen, *σύνδεσμος ὑποουράιος*, verbunden; dies heisst entweder *al-Rashā'* oder wird als ein Faden, *Khāit*,

bezeichnet, der in Krummungen, *alā Tārīq*, beide Fische verbindet.

*Litteratur:* al-Kazwīnī, *ʿAlfāḥ al-Makhlūḳāt*, ed. Wüstenfeld, I, 38, Übers. von H. Ethé, S. 79; L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Stammnamen*, S. 202 ff. (J. RUSKA)

**SĀMĀNIDEN**, iranische Dynastie, die von einem gewissen Sāmānkhudāt abstammt. Der Stammbaum bis zu Ismāʿīl, dem ersten faktisch unabhängigen Fürsten, ist folgender:



Sāmānkhudāt, der sein Geschlecht auf den bekannten Bahrām Čubin, also auf eine Adelsfamilie aus Raiy, zurückführte (Ibn al-Aṭṭir, ed. Tornberg, VII, 192), war, wie aus seinem Namen ersichtlich ist, Herr des Dorfes Sāmān (im Distrikte Balkh; vgl. Hamza al-Isfahānī, ed. Gottwaldt, S. 237; Barbier de Meynard, *Dict. géogr. ... de la Perse*, S. 297). Als Sāmānkhudāt aus Balkh fliehen musste, suchte er Schutz bei Asad b. ʿAbd Allāh al-Ḳasrī, Statthalter von Ḳhūrāsān [vgl. ASAD, I, 493 f.]. Dieser stand ihm bei wider seine Feinde. Sāmānkhudāt nahm damals den Islām an; seinen Sohn nannte er nach seinem Beschützer Asad (al-Narshakhī bei Schefer, *Descr. ... de Boukhara*, S. 57 f.). Was im *Tārīkh-i guzide* (bei Schefer, S. 99 f.) weiter über Sāmānkhudāt erzählt wird, gehört offenbar der Legende an. Der Bericht, wie beim Anhören eines Verses sein Ehrgeiz geweckt wurde, ist erst später aus einem andern Zusammenhang auf ihn übertragen (Gibb Mem. Series, XI, 26, 123 f.). Der *Tārīkh-i guzide* weiss weiter mitzuteilen, dass Sāmānkhudāt Ashnās in seinen Besitz gebracht habe.

Asad b. Sāmānkhudāt hatte vier Söhne, die in der politischen Geschichte des östlichen Ḳhalifats schon bei Lebzeiten al-Rashīds eine Rolle gespielt zu haben scheinen: der spätere Ḳhalīf al-Maʾmūn habe den Söhnen Asads befohlen, dem Reichsfeldherrn Harthama wider den Insurgenten Rāfiʿ b. Laith beizustehen, und die Sāmāniden hätten

dann eine Verständigung zwischen Harthama und Rāfiʿ herbeizuführen gewusst (al-Narshakhī, S. 74). Wie dem auch sei, als al-Maʾmūn seinem Vater nachgefolgt war, trug er dem von ihm über Ḳhūrāsān angestellten Statthalter Ghassān b. ʿAbbād auf, den Söhnen Asads Regierungsposten zu geben (al-Narshakhī, S. 75; vgl. Ibn al-Aṭṭir, VII, 192; Hamza al-Isfahānī, S. 237). Dieser stellte im Jahre 204 (819) Nūḥ b. Asad in Samarkand, Aḥmed in Farghāna, Yaḥyā in al-Shāsh und Ushrūsana und Ilyās in Herāt an. Als nachher Ṭāhir b. al-Ḥusain Statthalter von Ḳhūrāsān wurde, bestätigte er diese Ernennungen. Die Sāmāniden waren also eine Art Unterstatthalter der Ṭāhiriden. Eine ältere Quelle, Hamza al-Isfahānī, sagt nur kurz, dass Nūḥ einige Jahre am Hofe al-Maʾmūns verweilt, und dass letzterer ihn sodann über Māwarāʾ al-Nahr angestellt habe, *min kibāl al-Ṭāhirīya* (S. 237). Der erste der Brüder, welcher starb, war Ilyās; sein Tod fällt unter die Regierung des ʿAbd Allāh b. Ṭāhir. Dieser liess Ilyās' Sohn Muḥammed dem Vater in Herāt nachfolgen (Ibn al-Aṭṭir, VII, 193).

Dieser Zweig der Familie ist aber weniger wichtig als die Nachkommenschaft Aḥmeds, von welchem die eigentliche Dynastie abstammt. Als Nūḥ, der ein loyaler Diener der Ṭāhiriden gewesen zu sein scheint — er war ʿAbd Allāh b. Ṭāhir behilflich, im Auftrage des Ḳhalīfen Muṭaṣṣim den al-Ḥasan b. al-Afshin, den Sohn des bekannten, in Ungnade gefallenen Türkengenerals, auf infame Weise in die Falle zu locken (al-Ṭabarī, III, 1307 f.) —, ohne Erben gestorben war, wies Ṭāhir b. ʿAbd Allāh seine Statthalterschaft in Transoxanien den Brüdern Yaḥyā und Aḥmed zu. Aḥmed wird in späteren Quellen wegen seiner Uneigennützigkeit und anderer schöner Eigenschaften gelobt (Ibn al-Aṭṭir, VII, 192), wie solches bei orientalischen Historikern die Gewohnheit ist, wenn es sich um einen Dynastiestifter handelt. Auf Aḥmed folgte in der Regierung von Transoxanien der älteste seiner sieben Söhne, Naṣr (von Yaḥyā vernimmt man nichts mehr; er ist vielleicht vor Aḥmed gestorben; Hamza al-Isfahānī kennt übrigens nur Aḥmed als Nachfolger Nūhs). Vom Jahre 261 (874/75) an kann man Naṣr als unabhängigen Fürsten ansehen: damals wurde er vom Ḳhalīfen direkt mit Transoxanien belehnt (al-Ṭabarī, III, 1889, vgl. Ibn al-Aṭṭir, VII, 193); der Stern der Ṭāhiriden war im Niedergehen, und die Gefahr drohte von der Seite der Ṣaffāriden. Während aber aus den Worten Ibn al-Aṭṭirs hervorgeht, dass er Naṣr nach der Belehnung von 261 als einen faktisch autonomen, nur von der ʿAbbāsidenregierung abhängigen Regenten ansieht, so scheint Hamza (S. 237) erst Ismāʿīl als wirklichen Fürsten zu betrachten (*fakānat wilāyat man taḥaddamū Ismāʿīl ... min kibāl al-Ṭāhir*). Im nämlichen Jahre 261 setzte Naṣr seinen Bruder Ismāʿīl als Wali von Bukhārā ein. In diesem Lande herrschte sozusagen Anarchie; ein von Naṣr wider den Ṣaffāriden Yaḳūb b. al-Laith ausgesandtes Heer hatte seinen Anführer ermordet und sich nach Bukhārā begeben, wo die Soldateska, nachdem Naṣr's *Nāʾib* Aḥmed b. ʿOmar vor ihnen ausgewichen war, nach Belieben Regenten ein- und absetzte. So der Bericht von Ibn al-Aṭṭir; al-Narshakhī (S. 76) spricht von einem Einfall der Ḳhwārezmier (Rābiʿ II 260 = 874), wobei grosse Verheerungen in Bukhārā angerichtet worden seien. Der Anführer der Ḳhwārezmier, Husain b. Ṭāhir al-Ṭāʾi, musste zwar bald wieder fliehen, die Unruhen



dauerten aber nichtsdestoweniger fort. Damals erging seitens des Fakih Abū 'Abd Allāh b. Abi Ḥaṣṣ ein Gesuch an Naṣr, einen Statthalter zu schicken, damit die Ordnung wiederhergestellt würde. Er sandte Ismā'il; nach al-Narshakhī wurde schon am ersten Freitag des Monats Ramaḍān 260 (26. Juni 874) zu Bukhārā in der *Khutba* der Name des Ya'qūb b. al-Laiṭh durch denjenigen Naṣr ersetzt. Den Khāridjiten Ḥusain b. Muḥammed, den Ismā'il in Bukhārā antraf, machte der Sāmānide bald, freilich auf eine perfide Weise, unschädlich. Ismā'il räumte mit dem Räuberunwesen in Bukhārā auf, besiegte Ḥusain b. Tāhir von Khwārezm und zwang die unbotmässige bukhārische Aristokratie zum Gehorsam. Weiter suchte er seine Stellung zu befestigen durch das Abschliessen eines Bündnisses mit Rāfi' b. Harthama, dem Herrn Khurāsāns; dieser übertrug ihm auch noch die Verwaltung von Khwārezm (Ibn al-Athīr, VII, 193). Dies muss kurz vor dem Ausbruche des Krieges zwischen Ismā'il und Naṣr (272 = 885/886) geschehen sein, denn erst im Jahre 271 wurde Muḥammed b. Tāhir vom Khalifen al-Mu'tamid an Stelle von 'Amr b. al-Laiṭh zum Präfekten von Khurāsān ernannt, worauf Muḥammed den Rāfi' b. Harthama als seinen Stellvertreter daselbst einsetzte (Ibn al-Athīr, VII, 290). Die Macht der Sāmāniden war damals schon zu fest begründet, als dass diese Vorfälle in Khurāsān ihre Stellung irgendwie beeinflussen konnten. Ismā'il's Vertrag mit Rāfi' b. Harthama ist ein Offensivbündnis gegen Naṣr gewesen. Im ersten Kriege, der 272 ausbrach (al-Narshakhī gibt als Ursache an, dass Ismā'il den jährlichen Tribut nicht rechtzeitig geschickt hatte, Ibn al-Athīr spricht im allgemeinen von Intrigen), bewährte Rāfi' sich übrigens weniger gut als Bundesgenosse: Ḥamwaih b. 'Alī, ein General Ismā'il's, scheint ihn bewegen zu haben, eher auf eine Verständigung zwischen Naṣr und Ismā'il, als auf eine energische Kriegführung hinzuwirken (Ibn al-Athīr, VII, 194). Es wurde bald Friede geschlossen zwischen den Brüdern. Der Krieg brach i. J. 275 (888) aufs neue aus und verlief zu Gunsten Ismā'il's. Dieser nahm Naṣr gefangen, war aber so klug, ihn mit den ihm als seinem Oberherrn gebührenden Ehrenbezeugungen nach Samarkand zurückzuschicken. Dort hat Naṣr bis zu seinem Tode 279 (892) regiert (al-Ṭabari, III, 2133), während Ismā'il *Nā'ib* seines Bruders in Bukhārā blieb, bis er ihm in der Regierung nachfolgte. Ismā'il gilt als der erste eigentliche Fürst (*Emīr*) der Dynastie. Die Regentenliste ist folgende:

Ismā'il b. Aḥmed . . .	279 -295 (892 -907)
Aḥmed b. Ismā'il . . .	295-301 (907-913)
Naṣr b. Aḥmed . . .	301-331 (913 -943)
Nūḥ I. b. Naṣr . . .	331-343 (943-954)
'Abd al-Malik I. b. Nūḥ .	343-350 (954 -961)
Manṣūr I. b. Nūḥ . . .	350-365 (961-976)
Nūḥ II. b. Manṣūr . . .	365-387 (976-997)
Manṣūr II. b. Nūḥ . . .	387-389 (997-999)
'Abd al-Malik II. b. Nūḥ.	389 (999)

Als Ismā'il (vgl. II, 583a) starb, hatte er sein Reich, ausser Transoxanien und Khurāsān, das ihm nach der Besiegung des Šaffāriden 'Amr zugefallen war, noch erheblich erweitert, worüber der angeführte Artikel zu vergleichen ist. Er war, soweit man sehen kann, einer der tüchtigsten Regenten seiner Dynastie: tatkräftig, jedoch wenig skrupulös. Seine Loyalität den 'Abbāsiden gegenüber wird gerühmt (al-Narshakhī, S. 90), wie übrigens die Sā-

māniden auch später eine ähnliche Gesinnung wenigstens zur Schau trugen, wenn 'Utbi recht hat mit seiner Angabe, dass nur die Fürsten dieser Dynastie den Titel *Walī Amīrī 'l-Mu'minin* führten (bei Schefer, *Description*, S. 160). Anekdoten über Ismā'il's Frömmigkeit und Menschenfreundlichkeit bei Ibn al-Athīr, VII, 194 f., VIII, 4 f.

Unter dem zweiten Fürsten, Aḥmed, zeigt sich schon ein Faktor, der nicht wenig zum Untergang des Herrscherhauses beigetragen hat, nämlich die Unbotmässigkeit und Machtbegier der Grossen. Schon bei seinem Regierungsantritt war Aḥmed genötigt, seinen Onkel Ishāk gefangen setzen zu lassen; ein andrer Grosser, Bārs al-Kabīr, der erhebliche Geldsummen in seiner Verwahrung hatte, floh nach Baghdād. Der neue Emir scheint übrigens einen resoluten Charakter gehabt zu haben. Ibn al-Athīr (VIII, 89) schreibt ihm auch eine gesunde Urteilskraft und die für Könige unentbehrliche Menschenkenntnis zu; al-Narshakhī hebt seine Gerechtigkeit hervor; erst in einer späteren Kompilation (bei Schefer, *Description*, S. 98) wird er ungünstig beurteilt. Im Jahre 298 (910/11) eroberte Aḥmed's Feldherr al-Ḥusain b. 'Alī Sistān; unter den Anführern dieser Expedition war auch Simdjūr al-Dawātī, der Stammvater des mächtigen Geschlechtes, das unter den Sāmāniden die Präfektur von Khurāsān innehatte. Sistān war damals im Besitze eines Šaffāriden, al-Mu'addal b. 'Alī b. al-Laiṭh; dieser wurde geschlagen und zugleich mit einem gewesenen *Ghulām* des 'Amr b. al-Laiṭh, der in Fārs gefangen genommen war, nach Baghdād geschickt. Die Unterwerfung des Landes war aber nicht endgültig; im Jahre 300 (912/13) brach ein Aufstand aus, vom Khāridjiten Muḥammed b. Hurmuz geschürt zugunsten eines šaffāridischen Prätendenten, 'Amr b. Ya'qūb b. Muḥammed b. 'Amr b. al-Laiṭh. Al-Ḥusain b. 'Alī unterwarf Sistān wieder dem Sāmānidenreiche, doch entstanden dort neue Unruhen nach Aḥmed's Tode. 301 (913/14) wurde der Statthalter von Tabaristān durch einen 'Aliden vertrieben; kurze Zeit nach dem Eintreffen dieser Nachricht wurde Aḥmed selbst von einigen seiner *Ghulām*'s ermordet (Ibn al-Athīr, VIII, 46, 52, 58).

Hierin darf man die Hand derjenigen Notabeln sehen, die wegen der einen oder andern Ursache des kräftigen Regimentes des Emir müde waren. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht auch die Worte, die bei Ibn al-Athīr Aḥmed's Sohne Naṣr in den Mund gelegt werden (Ibn al-Athīr, VIII, 58). Dass Aḥmed, wie spätere Kompilationen berichten, den Gelehrten so sehr seine Gunst zuwendete, dass die *Ghulām*'s eifersüchtig wurden, ist wahrscheinlich Erfindung (Schefer, *Description*, S. 92, vgl. 101).

Die detaillierte Geschichte der folgenden Herrscher findet sich in den betreffenden Artikeln [ABD AL-MALIK, MANŠÜR, NAṢR, NŪḤ]. Im allgemeinen ist über die Dynastie, deren Hauptstadt seit Ismā'il Bukhārā war, etwa folgendes zu sagen. Das Sāmānidenreich, aus einer subalternen Statthalterschaft in Transoxanien entstanden, umfasste in den Zeiten seiner grössten Ausdehnung ausser Transoxanien und Khurāsān noch Sistān, Kirmān, Djurdjān, Raiy und Tabaristān. Als den Höhepunkt der Dynastie sieht man die Regierung Naṣr b. Aḥmed's (301-331) an, des Gönners Rūdaki's, nicht so sehr wegen der imponierenden Persönlichkeit des Herrschers (in dieser Beziehung steht er weit hinter Ismā'il zurück), als wegen des Um-

standes, dass nach seinem Tode der Verfall des Reiches sich sichtlich zu vollziehen anfängt. Die nämlichen Faktoren, welche auch den alten iranischen Dynastien verhängnisvoll waren, die Unbotmässigkeit der Grossen (d. i. hier der Militäraristokratie) und die Gefahr von seiten der nördlichen Nomaden, der Türkstämme, erstarkten, sobald nicht mehr solche kraftvolle Gestalten wie Ismā'il und Ahmed auf dem Throne sasssen, und führten schliesslich die Katastrophe herbei. Schon nach Ahmeds Tode machte dessen Oheim Ishāk seinem Sohne Naṣr die Thronfolge streitig; Nūḥ I. musste seine Krone gegen seinen Verwandten Ibrāhīm b. Ahmed verteidigen. Unter letztgenanntem Fürsten begann die Laufbahn des Alptegin, der später, von Manṣūr I. aus der Präfektur von Khurāsān entfernt und durch Abu 'l-Ḥusain Simdjūr ersetzt, sich Ghazna's bemächtigte und der Stifter der Ghaznawidendynastie wurde [vgl. ALPTEGIN]. Ebenso wenig trug der unter Manṣūr I. beendete, wenig glücklich geführte Krieg mit den Būyiden dazu bei, das Ansehen des Herrscherhauses nach innen und nach aussen zu vergrössern. Unter Nūḥ II. war es nicht besser; vergebens versuchte er, den aufständischen Statthalter von Sīstān, Khalaf b. Ahmed, zu unterwerfen. Der von ihm der Präfektur Khurāsāns entsetzte Abu 'l-Ḥusain Simdjūr, den er gegen Khalaf ins Feld geschickt hatte, machte mit letzterem gemeinsame Sache. Dies war der Anfang einer Reihe von Unruhen, welche sich keineswegs legten, als Abu 'l-Ḥusain starb; sein Sohn Abū 'Alī Simdjūr war ein ebenso schlimmer Untertan, der schliesslich den Türkenfürsten Bughrā Khān (vgl. I, 803b) auf das Sāmānidenreich hetzte. Hier erscheinen also die Türken wieder, welche von Ismā'il nicht nur siegreich zurückgewiesen, sondern auch in ihren eigenen Sitzen angegriffen worden waren (al-Ṭabarī, III, 2138, 2249). Diese Zeiten waren aber vorüber. Die Heere Nūḥs wurden geschlagen — auch Verrat eines seiner Generäle war im Spiel — und er selbst musste fliehen. Nur dem frühzeitigen Tode des Türkenfürsten hatte der Sāmānide es zu verdanken, dass er nach kurzer Zeit in seine Residenz zurückkehren konnte. Fā'ik, der Heerführer, der sich, wie verlautet, vorsätzlich von den Türken hatte schlagen lassen, verband sich mit Abū 'Alī Simdjūr, in der Absicht, Nūḥ vom Throne zu stossen. Der Emīr, der dem Reichsadel nicht trauen konnte, rief die Ghaznawiden um Beistand an, welchen diese ihm auch gewährten. Die zwei Widersacher Nūḥs wurden genötigt, ihre Zuflucht bei dem Būyiden Fakhr al-Dawla zu suchen. Die Statthalterschaft Khurāsāns wurde von Nūḥ dem Ghaznawiden Subuktegin übertragen; dieser und sein Sohn Mahmūd erlangten überdies die Titel Nāṣir al-Dīn und Saif al-Dawla (384 = 994). Der Krieg mit den Rebellen dauerte fort, bis Abū 'Alī den Tod fand und Fā'ik zu dem türkischen Herrscher Naṣr b. 'Alī Ilek Khān (vgl. II, 496 a) floh. Es kam dieses Mal nicht zu einem Kriege; man kam überein, dass Fā'ik die Präfektur von Samarkand bekommen sollte. Die kurze Regierung Manṣūrs II. zeigt wieder ein ähnliches Bild; der Ilek Khān, mit welchem sich einige Mitglieder der Militäraristokratie verständigt hatten, eroberte Bukhārā und vertrieb Manṣūr. Dank der Hilfe Fā'iks war Manṣūr nach nicht langer Zeit wieder imstande zurückzukehren. Um die Statthalterschaft von Khurāsān brach ein Streit aus zwischen Abu 'l-Kāsim Simdjūr und Bektūzūn; es mischte sich hier auch Mahmūd von Ghazna ein, doch zu einer

definitiven Eroberung Khurāsāns durch die Ghaznawiden kam es diesmal noch nicht. Manṣūr wurde von Fā'ik und Bektūzūn gestürzt und geblendet; man setzte seinen Bruder Abd al-Malik auf den Thron. Nun griff Mahmūd ein; er vertrieb Abd al-Malik aus Khurāsān, welches er eroberte. Über diese Ereignisse, und die im nämlichen Jahre 389 (999) erfolgte Inbesitznahme Transoxaniens durch den Ilek-Khān, wobei Abd al-Malik in Gefangenschaft geriet, vgl. I, 53a. Hier endet die Geschichte der Dynastie; über das Geschick eines der von den Türken weggeführten Mitglieder der Familie, Ismā'il b. Nūḥ al-Muntaṣir, vgl. II, 583b.

Wichtiger als die politischen Geschicke der Sāmāniden, welche denen manches anderen orientalischen Fürstenhauses ähnlich sind, ist eine andere Seite, auf die hier nur flüchtig hingewiesen werden kann. Nicht nur blühten die Wissenschaften unter der Ägide dieser Fürsten (man denke an Bal'ami, den Übersetzer der Chronik des Ṭabarī; vgl. I, 639a), doch auch die neupersische Litteratur nahm ihren ersten Aufschwung während ihrer Epoche. Es genügt an einen Namen wie Rūdaki zu erinnern; auch die Anfänge Firdawsis fallen noch in die Sāmānidenzeit. Als Kuriosum kann mitgeteilt werden, dass von einem dieser Herrscher selbst, von Manṣūr II., poetische Fragmente bekannt sind (vgl. 'Awfi, *Lubāb*, ed. Browne, I, 23).

*Litteratur:* Ḥamza al-Isfahānī, ed. Gottwaldt, S. 236 ff. (bis 'Abd al-Malik I.); al-Ṭabarī, Register unter den Eigennamen (bis zum Jahre 301); Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, Register unter den Eigennamen; al-Gardīzī, *Zain al-Akhbār* (vgl. II, 137; Auszüge bei W. Barthold, *Turkestan*, mir nicht erreichbar); *Description topographique et historique de Boukhara par Moh. Nerchakhy* ... publ. par Charles Schefer (Paris 1892; enthält ausser al-Narshakhi's *Tārīkh-i Bukhārā* in verkürzter persischer Übersetzung mit Fortsetzung auch die Sāmānidengeschichte aus Kāzwinī's *Tārīkh-i guzide*, eine in eine spätere Kompilation aufgenommene persische Übersetzung der auf die Sāmāniden bezüglichen Partien aus 'Uthbi's *Tārīkh-i Yamīnī*, usw.); Deffrémery, *Histoire des Samanides par Minshand* (Paris 1845).

(V. F. BÜCHNER)

**SAMARITANER**, völkische und religiöse Gemeinschaft, deren letzte Vertreter heute in Nāblus (dem alten Sichem) wohnen (dort heute SUMARA genannt). Sie waren höchstwahrscheinlich die allererste Nation, die unter die Gewalt der arabischen Eroberung und unter die Herrschaft des Islām geriet, eine Herrschaft, die ununterbrochen Jahrhunderte lang dauerte. War die Fühlung zwischen den Bewohnern von Nāblus und der westlichen Welt schon während der ganzen römischen und byzantinischen Herrschaft nur sehr locker gewesen, so waren sie jetzt von jedem weiteren Verkehr gänzlich abgeschnitten und wurden sozusagen eine einsame Insel im Ozean der arabischen Zivilisation. Es ist von Interesse, den nunmehr alles erfassenden Einfluss zu verfolgen, den die eine Kultur auf die andere ausgeübt haben soll und einige Schlüsse in bezug auf die Art und Tiefe dieses Einflusses zu ziehen. Einerseits haben wir das Auftauchen einer neuen Kultur aus der Wüste, anderseits ein anscheinend stagnierendes litterarisches Leben, das jetzt ange regt wird: wir haben daher, wie es scheint, Grund genug, einige Spuren eines solchen Einflusses zu erwarten. Nun ist es fast ein Dogma geworden,



dass überall, wo die Litteratur der Araber und die eines anderen Volkes Parallelen aufweisen, die Priorität und Originalität den Arabern zukomme, während die andere Nation entlehnt habe. Dabei vergisst man aber, dass die Araber die letzte östliche Nation waren, die am Horizont der Zivilisation und Kultur erschien. Sie waren die letzten und schufen anfangs nur wenig Neues; vielmehr beerbten sie einfach uralte Zivilisationen. Freilich traten sie jene reiche Erbschaft höchst bereitwillig an und fügten bald Neues zu ihr hinzu. Aber die Art und Weise, wie es ihnen gelang, die älteren Kulturen anzunehmen und sich zu eigen zu machen, spricht für eine ähnliche Anpassungsfähigkeit zu jeder früheren Zeit, so dürftig die literarische Überlieferung darüber auch sein mag. Der Wunsch, den Arabern jede Initiative und Originalität zuzuschreiben, hat solche Untersuchungen sehr behindert; jedoch sollte schon der synkretistische Charakter des Korāns allein genügen, um diese Anpassungsfähigkeit zu beweisen. Der mannigfache Ursprung von Muhammeds religiösem Wissen wird von niemandem bezweifelt; jüdische und christliche Einflüsse sind rückhaltlos zugegeben. Die grössere Vertrautheit mit diesen Litteraturen begünstigte solche Schlüsse, während die vollkommene Unkenntnis samaritanischer Dinge das Vorurteil zugunsten der Araber nährte. Unzureichende Kenntnis der samaritanischen Traditionen und Litteratur verhinderte die Vermutung, dass auch von dieser Seite irgend ein Einfluss ausgegangen sein könnte. Dazu kam noch die oben erwähnte Annahme, dass, wenn bei den Samaritanern sich ja etwas der islamischen Tradition oder Praxis Ähnliches oder Verwandtes fand, die Samaritaner die Entlehnenden sein müssten. Indessen haben neuere Untersuchungen der Überreste der samaritanischen Litteratur gezeigt, dass diese Litteratur eine Tradition darstellt, die wenigstens tausend Jahre älter ist als Muhammed, und dass sie bis in die ersten Jahrhunderte vor und nach der christlichen Ära zurückreichende Schriften enthält. Für die Samaritaner ist eine vollkommene Versteinerung und der feste Entschluss kennzeichnend, nichts zu ändern und umzuwandeln. Zwischen der Lehre und Praxis in den ersten Jahrhunderten und der in verhältnismässig junger Zeit lässt sich kein wesentlicher Unterschied entdecken; auf dieser Unveränderlichkeit und der Unzugänglichkeit der Samaritaner für äussere Einflüsse beruhte ihre ganze Kraft. Das dauernde Leben an einem Ort und die ununterbrochene Fortdauer des Kultus sprechen für die Zuverlässigkeit der Tradition, und wenn, wie man noch sehen wird, sich in einigen wichtigen Punkten eine grosse Ähnlichkeit zwischen Arabern und Samaritanern entdecken lässt, so ist die Vermutung gerechtfertigt, dass die samaritanische Tradition die ältere und die muhammedanische die spätere ist, dass also die Araber sie von den Samaritanern entlehnt haben.

Die Zahl der Samaritaner in alter Zeit und die Stellung, die sie einnahmen, sind sehr unterschätzt worden. Sie waren die Vertreter der nördlichen Stämme und lebten in grosser Anzahl im Babylonischen und im Persischen Reiche zerstreut; ausserdem konnte man sie immer Seite an Seite mit den Juden finden. Durch ihren Gegensatz zu der jüdischen Lehre bildeten sie sozusagen eine Brücke zwischen den Juden und anderen heterodoxen Strömungen. Obwohl durch ihr strenges Festhalten am Gesetze des Moses ausreichend als

Juden qualifiziert, verwarfen sie doch die Propheten und versagten dem Hause Davids ihre Anerkennung. Als erste beschuldigten sie die Juden, die heiligen Schriften verfälscht zu haben, eine Anklage, die später von christlichen, muhammedanischen und gnostischen Sekten aufgegriffen wurde. Für die Samaritaner war es völlig undenkbar, dass sie selber ein einziges Jota oder Pünktchen ihres Dogmas verändert, ihre Gebetsform abgeändert oder neue Anschauungen und Lehren über die Engel eingeführt haben sollten; nur eine neue Sekte, die sich von dem alten Stamm abtrennte, konnte solche Änderungen gewagt haben, um dadurch ihre Trennung zu rechtfertigen.

Es gab nun freilich auch unter den Samaritanern Sekten, aber soviel sich aus den samaritanischen Chroniken entnehmen lässt, gehören sie einer Zeit an, die Jahrhunderte vor dem Islām liegt und haben mit ihm nichts gemein. Man kann daher gar nicht genug betonen, dass die Samaritaner im allgemeinen und namentlich in der älteren Zeit dem Islām nichts zu verdanken haben, dass vielmehr eher letzterer den Samaritanern verpflichtet ist.

Die Eroberung Palästinas durch die Araber müssen die Samaritaner mit grosser Freude begrüsst haben; wurden sie doch dadurch von der rachsüchtigen und tyrannischen Verfolgung seitens der byzantinischen Herrscher und der Kirche befreit. Die schlimmste Zeit für die Samaritaner war der Zeitabschnitt von Hadrian, der, wie sie angeben, ihre Litteratur vernichtete, bis zu der Zeit, als die Araber der christlichen Herrschaft ein Ende machten. Die Beziehungen zwischen den neuen Herren und den Samaritanern scheinen freundschaftlicher Natur gewesen zu sein. Auf Grund von Dokumenten, die angeblich von Muhammed selbst herstammten und von 'Alī b. Abī Tālib bestätigt waren, wurde ihnen Glaubens- und Handlungsfreiheit gewährt.

Den genauen Wortlaut dieser Dokumente teilt Abu 'l-Fath in seiner arabisch-samaritanischen Chronik mit, deren Echtheit niemals bestritten worden ist. Auf jeden Fall scheinen sie für die Samaritaner lange Jahrhunderte hindurch eine Quelle des Schutzes gewesen zu sein. Nur das fanatische Eingreifen einiger örtlicher Gouverneure verursachte vorübergehend Einbusse und Störung. Im grossen und ganzen blieben die Beziehungen freundschaftlich; denn auch abgesehen von jenen Dokumenten gehörten die Samaritaner zu den „geduldeten“ Religionen. Von Abu 'l-Fath haben wir einen Bericht, der mit der Verleihung der Dokumente zusammenhängt. Danach hätten drei Astrologen das Auftreten und den Erfolg Muhammeds vorausgesehen; einer von ihnen war ein Jude, der zweite ein Christ und der dritte ein Samaritaner. Alle drei gingen sie zu Muhammed, um ihm seine zukünftige Grösse vorherzusagen. Das machte grossen Eindruck auf Muhammed; dankbar nahm er ihre Vorhersagungen an und brachte es fertig, den Juden und den Christen zur Annahme seines Glaubens zu bewegen. Der Jude war der berühmte Ka'b al-Ahbar und der Christ Ab Samliya. Der Samaritaner dagegen weigerte sich, den neuen Glauben anzunehmen und machte auf Muhammed einen grösseren Eindruck, als die beiden anderen, dadurch dass er ihm sagte, er habe zwischen den Schultern einen Flecken wie ein Aussätziger. Aus Dankbarkeit für die Prophezeiung gewährte Muhammed den Samaritanern persönliche und Gewis-

sensfreiheit. Dieses von Muḥammed geschriebene Dokument wurde von 'Alī b. Abī Ṭālib bestätigt. Der Samaritaner hiess Ṣassata(?) und nahm später den Namen Kabaṣa an; er war der Ahnherr der Familie Kabaṣi, worüber später mehr. Diese drei Personen sind die typischen Repräsentanten der drei Glaubensbekenntnisse, die zur Gestaltung des Islām beigetragen haben.

Wieviel haben die Samaritaner zum Islām beigetragen? Der hier für die Samaritaner erhobene Anspruch ist neu und mag übertrieben klingen, aber bei sorgfältiger Untersuchung ändert sich das Bild. Daher sollen einige Punkte, an denen der Beweis für samaritanischen Ursprung erbracht werden kann, hier angeführt werden. Die samaritanischen Dogmen und Grundlehren beruhen direkt auf einem Satze des Pentateuchs.

Ich gehe aus von dem wohlbekannten muhammedanischen Glaubensbekenntnis: „*Lā ilāh illā 'llāh*“, „Es gibt keinen Gott ausser Allāh“. Das entspricht so genau, wie es bei religiösen Lehren nur möglich ist, der samaritanischen Formel, die Marka und seine Zeitgenossen 'Amrām Dara und Nana immer aufs neue wiederholen: „*Lēt Elāh illā eḥād*“ (oder nach ihrer Aussprache *ād*), „Es gibt nur einen Gott“. Für den Samaritaner war, ebenso wie für den Juden, die Einheit Gottes das Grundprinzip. Dasselbe war bei Muḥammed der Fall, der Allāh als den wahren Gott zum Unterschiede von den heidnischen Göttern erklärte. Der Name Allāh war das Hauptelement und der entscheidende Faktor des neuen Glaubens und musste daher an die Stelle von Eḥād treten. Die oben erwähnten samaritanischen Schriftsteller gehören dem dritten oder vierten Jahrhundert an, haben also zwei oder drei Jahrhunderte vor der Entstehung des Islām gelebt. Eine Interpolation kann bei ihnen nicht vorliegen, da die Formel so häufig erscheint und mit dem Inhalt so verwoben ist, dass sie einen integrierenden Bestandteil der Gedichte bildet. Ebenso kommt sie auch in dem „Gebete Josuas“ vor, welches unstreitig eine der ältesten samaritanischen Hymnen ist und in enger Verbindung mit jenem noch zu erwähnenden alten samaritanischen „Buch Josua“ steht, von dem so wenig bekannt ist. Die Samaritaner glauben, dass der Ursprung und die erste Veranlassung dieses Gebetes bekannt sei. Welches aber auch immer die vermutliche Entstehungszeit des Gebetes Josuas sein mag, auf alle Fälle ist es älter, als Marka und wahrscheinlich nur wenig jünger als die *Enšira*, das Eröffnungsgebet.

In der *Enšira* haben wir ebenfalls den Glaubenssatz: „Es gibt nur einen Gott“ und die Bezugnahme auf die Bibelstelle, auf der jener Satz hauptsächlich beruht (Deut. IV, 39), wo der Samaritaner am Ende *millēbaddō*, „(keiner) neben ihm“, hinzufügt, d. h.: es gibt keinen Gott ausser jenem einen.

Das allererste Wort des Kor'āns ist *Bismi 'llāh*, „Im Namen Gottes“. Dieser Formel wird ein besonderer Wert beigelegt, und sie wird von den Muhammedanern bei jeder religiösen Verrichtung gebraucht, ja jede religiöse Handlung beginnt damit. Sie ist keine direkte Anrufung Gottes, wohl aber eine Berufung auf seinen allmächtigen, allwirksamen Namen. Eine solche gehört zu der jüdischen und samaritanischen Mystik und liegt den meisten magischen Spekulationen und Beschwörungen der alten Welt zugrunde. Nur durch jüdischen oder christlichen, namentlich aber durch

samaritanischen Einfluss konnte Muḥammed davon Kenntnis erlangt haben, um dann diese Formel auf seine Weise zu verwenden, indem er sie ganz an den Anfang des Kor'āns stellte. Die Samaritaner leiten sie von Deut. XXXII, 3 ab, wo sie lesen: *Kī be-šēm Adōnai eḥrā*, „Denn ich berufe mich auf den Namen Gottes“. Die samaritanische Lesung *be-šēm* statt *šēm*, wie die Juden lesen, nähert diese Formel dem arabischen *bismi 'llāh*. Dieser Ausdruck „*be-šēm*“ kommt im samaritanischen Gebet immer und immer wieder vor und geht jedem anderen Teile desselben voraus, sogar der *Enšira*. Marka hat ihm einen besonderen Abschnitt seines Kommentars gewidmet, und al-Kabaṣi hat eine besondere Abhandlung darüber geschrieben.

Wie der Ausdruck jetzt im Arabischen dasteht, ist er ein Torso; er hat keinen richtigen Schluss und keine Verbindung mit der Anrufungsform. Was bedeutet: „Im Namen Gottes des Allbarmherzigen?“ Es fehlt das Verb, um den Ausdruck zu vervollständigen. Mit dem blossen Appell an die Phantasie ist es nicht getan.

Wenn man den Ausdruck aber mit der parallelen samaritanischen Anrufung „Im Namen Gottes beginnen und enden wir“ oder der Variante „Im Namen Gottes beginnen wir und haben wir Glück“ vergleicht, dann wird er verständlich. Diese Form ist die bei den Samaritanern ständig gebrauchte; sie steht am Anfang des *Kinosh*, der Sammlung der ältesten Gebete und Hymnen, sie steht am Anfang des alten Amuletts, kurz, sie findet sich überall am Anfang. Im Laufe der Zeit wurde diese Formel abgeschliffen und erreichte Muḥammed in einer Form, in welcher der zweite Teil so bekannt und selbstverständlich war, dass er weggelassen wurde. Eigentlich ist es aber nur der Anfang einer Formel, ohne deren Ergänzung der Ausdruck keinen ordentlichen Sinn hat. Auch beruht er auf einer der muhammedanischen Welt neuen Theorie, der mystischen Natur des Namens Gottes.

Ich will mich hier nicht auf die anderen Wörter einlassen, wie das Attribut „der Allbarmherzige“, das der samaritanischen Verdoppelung desselben Wortes zum Ausdruck des Superlativs entspricht: *Raḥūm hā-reḥīmūm*, genau wie im Arabischen. Wir wollen uns lieber der *Fātiḥa* selbst zuwenden, die auch eine Art kurzes Glaubensbekenntnis darstellt. Ein solches Bekenntnis am Anfang von Gebeten oder irgendwelchen religiösen liturgischen Büchern finden wir weder bei Juden noch Christen. Ein Vergleich mit dem christlichen Vaterunser ist abwegig; denn die *Fātiḥa* hat mit diesem nichts gemeinsam, weder der Form, noch dem Inhalt nach. Wenden wir uns aber den Samaritanern zu, so finden wir genau denselben Gebrauch. Wir haben schon auf das Eröffnungsgebet, das die Samaritaner *Enšira* nennen, hingewiesen. Das ist ein mehr ausgearbeitetes Glaubensbekenntnis, ein still gesprochenes Gebet um göttlichen Schutz, das die hauptsächlichsten Lehren der Samaritaner enthält und mit den Worten beginnt: „*Amāṭi ḥanmika šal-fataḥ raḥamika*“, „Ich stehe vor dir am Tore deiner Gnade“. *Fataḥ* ist gleich *Fātiḥa*, Öffnung oder Tor. Gerade dieses Wort *Fataḥ* ist besonders auffällig. An sich könnte sein Vorkommen als ein blosser Zufall betrachtet werden; wenn wir es aber mit den anderen Erklärungen in der *Enšira* und der Tatsache vergleichen, dass es dieselbe hervorragende Stellung



einnimmt, die der *Fātiḥa* zugeschrieben worden ist, dann muss das mehr als ein blosser Zufall sein.

In der *Enšira* ist auch die Rede von der *Ḳibla* oder der Gebetsrichtung zum heiligen Berg. Nun war freilich die Hinwendung zum Heiligtum auch den Juden bekannt; Daniel (IV, 10) wendet sich dreimal nach Jerusalem, als er zum Gebete niederkniet. Bei den Samaritanern jedoch ist sie ein grundlegendes Dogma und gehört zu ihrer Religionsübung, da der Gottesdienst auf dem Berge Garizim den Hauptunterschied zwischen ihnen und den Juden darstellte. Es ist möglich, dass Muḥammed diesen Brauch von den Samaritanern entlehnt hat; wie sie umkleidete er ihn mit einem besonderen religiösen Charakter, der strenger war, als bei den Juden. Auch änderte er, als er mit den Juden brach, die Gebetsrichtung und betonte dadurch die Wichtigkeit, die er der *Ḳibla* beilegte.

Wenngleich ferner die Araber die Wörter *sadjāda* und weiter *Maṣḡid* zur Bezeichnung des Gottesdienstes und seiner Stätte aus dem Aramäischen entlehnt haben, so haben es doch die Juden seltsamerweise vermieden, die Wurzel *s-ḡ-d* für irgend einen liturgischen Zweck technisch zu verwenden, und auch im Syrischen scheint sie nicht allgemein eine solche Bedeutung gewonnen zu haben. Im Samaritanischen dagegen kommt die Wurzel in der *Enšira* vor, sie ist der ständige technische Ausdruck für „Gottesdienst“ und findet sich immer und immer wieder in fast allen Hymnen und Gebeten.

Von weit grösserer Wichtigkeit ist der Parallelismus zwischen der muslimischen Auffassung von Muḥammed und der samaritanischen von Moses. Letzterer ist für die Samaritaner der einzige Prophet und geniesst eine Verehrung, die der Vergötterung nahe kommt. Das wichtigste dem Moses beigelegte Attribut ist das des einzigen Propheten, des treuen Propheten, des Gesandten, der von Gott zur Verrichtung von Wundern und Wunderthaten erwählt wurde; ausserdem gibt es keinen wie ihn, noch wird bis zu dem Ende der Welt ein solcher erstehen. Eine solche Bezeichnung ist in der jüdischen Litteratur unbekannt, wo Moses stets als *Mōšeh Rabbēnū*, d. h. unser Lehrer oder Meister Moses, bekannt ist. Bei den Samaritanern dagegen ist *han-Nāḥi han-ne'mān* oder *hah-Sha-Nāḥ* der stehende Ausdruck, ein Ausdruck, der unter anderem auf den Bibelstellen beruht, wo die Worte „Prophet“ und „Gesandter“ und „Sendung“ in Verbindung mit Moses vorkommen. Der enge Parallelismus zwischen diesen von Moses gebrauchten Ausdrücken und der Bezeichnung Muḥammeds als *Rasūl Allāh* lässt sich bis in die kleinsten Einzelheiten verfolgen, doch ist hier nicht der Platz für eine solche Untersuchung.

Auf einen äusserst wichtigen Punkt muss noch besonders aufmerksam gemacht werden. Es ist dies der in der *Fātiḥa* erklärte Glaube an den Tag der Vergeltung und Strafe. Die Samaritaner leiten ihn von den Worten im Gesang des Moses ab (Deut. XXXII, 35), wo sie lesen: „Am Tage der Rache und Belohnung“ (*le-yōm*) an Stelle der masoretischen Lesart „Mir gehören Rache und Vergeltung“ (*li*). Diesem Gesang messen die Samaritaner grosse eschatologische Bedeutung bei. Ihre Lesart wird übrigens durch die Septuaginta bestätigt, ist also sehr alt. Zweifelsohne spielt der Tag des Gerichts auch in der jüdischen und christlichen Eschatologie eine grosse Rolle, aber soweit die Juden in Betracht kommen, ist er niemals in

irgend einen formellen Glaubenssatz eingeführt worden, noch findet er sich in der Liturgie, während er bei den Samaritanern solch eine überragende Bedeutung angenommen hat, dass er in der *Enšira* vorkommt. — Erwähnt sei auch noch die seltsame Parallele, dass sowohl Muḥammed als auch die Samaritaner eigentlich nur vier Engel anerkennen, die die himmlische Hierarchie bilden. Die Namen sind zwar etwas verschieden (Gabriel kommt bei beiden vor), aber die Übereinstimmung in der Vierzahl ist da. Die jüdische und christliche Engellehre war zu Muḥammeds Zeit viel reicher.

Im Hinblick auf das Gesagte will ich hier eine leicht verkürzte Übersetzung der *Enšira* geben, namentlich desjenigen Teiles, der für diese Untersuchung in Betracht kommt.

„Ich stehe vor Dir am Tor Deiner Gnade, o Herr, mein Gott und Gott meiner Väter, um Dein Lob und Deine vielfache Herrlichkeit gemäss meiner Kraft zu verkünden. Ich, der Arme und Schwache, ich weiss heute und habe es mir zu Herzen genommen, dass Du Gott, der Herr, bist im Himmel dort oben und auf Erden hienieden, und dass es keinen andern Gott ausser Dir gibt . . . Gesegnet sei Dein heiliger Name in Ewigkeit. Es gibt nur einen Gott. O Gott, wir werden in Ewigkeit keinen andern ausser Dir verehren und wir werden ewig nur an Dich glauben und an Moses, Deinen Propheten, und an Deine wahre Schrift und an den Ort Deiner Verehrung, den Berg Garizim, Bethel, den Berg der Ruhe und des Erbes und der *Shē-kinā* (des Heiligtums) und an den Tag der Strafe und der Vergeltung. *Ehyē asher ehyē*. Der Herr ist unser Gott, der Herr ist nur Einer. Wie gross ist seine Güte und Barmherzigkeit. Ich bin in Deinen Händen. Ich flehe um Deine Barmherzigkeit und liebende Güte, und ich spreche: „O mein Herr!“ mit Herz und Seele.“

Wenn wir nun den ersten Teil der *Fātiḥa* vergleichen, so finden wir, dass er folgendermassen lautet: „Lob sei Gott, dem Herrn aller Geschöpfe, dem Allbarmherzigen, dem König des Gerichtstages. Dich verehren wir und zu Dir rufen wir um Hilfe.“ Der Parallelismus zwischen diesen beiden Gebetsformen ist so auffallend, dass eine von der anderen abhängig sein muss. In beiden werden dieselben Grundlehren ausgesprochen, und auch in der Sprache sind beide einander ähnlich. Es kann keine Frage sein, welche von diesen beiden Formen die ältere und infolgedessen die ursprünglichere ist. Die Samaritaner haben nicht tausend Jahre und länger gewartet, um ihr Gebet und ihr Glaubensbekenntnis zu formulieren. Ausserdem beruht es in jeder Einzelheit auf den Worten der Schrift, auf die deutlich Bezug genommen wird. Jede einzelne dieser Grundlehren wird immer und immer wieder bei Marḳa und in den ältesten Gebeten und Hymnen der samaritanischen Liturgie wiederholt. Nicht so bei Muḥammed, der auf andere, ältere Formen zurückgreifen musste, die er als Muster gebrauchte und so umgestaltete, dass weder Juden noch Christen noch Samaritaner daran Anstoss nehmen konnten. Zugleich bedeuteten diese neuen, durch Muḥammed ausgesprochenen Grundlehren einen endgültigen Bruch mit den heidnischen Vorstellungen seiner Zeitgenossen.

Von keiner geringeren Bedeutung ist die Ähnlichkeit zwischen dem arabischen Maḥdi und dem samaritanischen Tāheb. Nach Ibn Khaldūn „hat die Gesamtheit der Muslime die Jahrhunderte hindurch geglaubt, dass am Ende der Zeit ein Mann

aus der Familie des Propheten erscheinen müsse, der die Religion stärken und die Gerechtigkeit verkünden werde. Die Muslime würden ihm folgen, und er werde die Herrschaft über die muslimischen Reiche erringen und al-Mahdi genannt werden“ (Guillaume, *Traditions of Islam*, Oxford 1924, S. 89 ff.). So weit Ibn Khaldūn; der Rest, der augenscheinlich jüdischen und christlichen Legenden über den Messias und den Antichrist entlehnt ist, gehört einer späteren Periode der Überlieferung an. Nach dem angeführten Stück ist die Übereinstimmung zwischen dem Mahdi und dem Täheb vollkommen, in beiden Fällen ist der Erwartete entweder der wiedererstandene Prophet oder der Nachkomme Muhammads oder Moses oder vom Stamme Levi. Er ist der Erneuerer, der das Volk zum alten Glauben und zur alten Herrlichkeit zurückbringen und der dem Glauben zum Sieg verhelfen wird. Er ist ein von dem jüdischen Messias und dem christlichen Jesus verschiedener Typus; er kommt auch nicht vom Himmel, sondern er ist Mensch von Geburt und wird in beiden Fällen wahrscheinlich nur kurze Zeit leben.

Ein anderer Punkt, dessen Bedeutung gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, ist die Tatsache, dass Muḥammed nur den Pentateuch und die Psalmen zu kennen scheint. Er kennt keine der prophetischen oder geschichtlichen Schriften. Wenn er seine Kenntnis von den Juden erhalten hätte, so wäre diese Unwissenheit in der Tat höchst überraschend: hat er sie aber von den Samaritanern, so ist sie ganz natürlich. Die Kenntnis der Psalmen mag er von Juden oder Christen erhalten haben, obgleich man nicht vergessen darf, dass die Samaritaner auch eigene Hymnen und Psalmen haben. Unter den biblischen Personen werden Adam, Noah und Abraham zu den Propheten gerechnet. Eine solche Stellung schreiben ihnen die Juden nicht zu, wenigstens nicht den beiden ersten, während für die Samaritaner Adam und Noah Hohepriester sind und in mehr als einer alten Abhandlung Adam als Prophet angesehen wird, der die zukünftige Sündflut vorhersagt und dem das Geheimnis des Kalenders anvertraut wird.

Unter den Zeremonien sind die eigenartigen Waschungen, welche die Gläubigen vor dem Gebet vornehmen müssen, Muhammedanern und Samaritanern gemeinsam, und in der Verrichtung des Gebets, in den Prostrationen, besonderen Haltungen usw. zeigen beide ebenfalls so viel Ähnlichkeit, dass ein enger Zusammenhang nicht zu leugnen ist. Wir müssen uns klar machen, dass ein Araber, der Muslim werden wollte, seine ganze Lebens- und Glaubensart vollständig ändern musste. Alle seine heidnischen Gewohnheiten musste er aufgeben und nicht nur neue Grundlehren annehmen, sondern auch neue Zeremonien und Gebetsformen. Für ihn war alles neu. Für den Samaritaner dagegen waren all seine Zeremonien das Erbe einer langen Vergangenheit; die geringste Veränderung bedeutete für ihn das Aufgeben seines Glaubens und den Verlust des Anspruches, an dem sein Volk mit so grosser Zähigkeit festhielt: die wahren Hüter des Glaubens zu sein. Jedes Abweichen von der Tradition bedeutete die Selbstvernichtung, und dazu hatten sie keinen Grund, da sie ja niemals gezwungen worden sind, ihren alten Glauben aufzugeben. Sie wurden im Gegenteil meistens mit möglichster Toleranz behandelt; aber auch die heftige Verfolgung seitens der Kirche hatte ihre

Treue zu dem alten Glauben und Brauch nicht erschüttern können. In dieser Hinsicht bilden die Juden ein Seitenstück zu ihnen. Sie haben eine viel längere Reihe von Jahrhunderten in christlicher Umgebung gelebt. Alles Mögliche ist versucht worden, um sie zum Abfall von der Religion ihre Väter zu bewegen. Als Lockungen keinen Erfolg hatten, wurden sie grausam verfolgt; sie verkehrten auch ungezwungen mit ihrer Umwelt, und doch lässt sich in den religiösen Gebräuchen, Zeremonien und Grundlehren der Juden nicht die geringste Spur von christlichem Einfluss entdecken. Wie viel weniger konnte dies also der Fall sein bei den Samaritanern, die sich selbst überlassen waren und die, soviel man aus ihrer litterarischen Überlieferung feststellen kann, keine bemerkbare Veränderung in ihren Grundlehren und Zeremonien zeigen.

Ein weiterer Punkt bedarf noch der Erwähnung. Ich meine die geheimnisvollen Wörter oder Buchstabengruppen am Anfang mancher Suren. Ich möchte glauben, dass der ähnliche Brauch der Samaritaner eine befriedigende Erklärung dafür liefern wird. Die Samaritaner bezeichnen die einzelnen Abschnitte des Gesetzes (*Kiṣṣa*) dadurch, dass sie aus dem Inhalt ein einzelnes Wort herausheben, das hinreichend den ganzen Abschnitt charakterisiert. So werden diese Wörter zu Stichwörtern und werden in der arabischen Übersetzung und besonders auf den sehr alten Gebetsriemen und Amuletten als Überschriften gebraucht. Es gibt besondere Listen dieser einzelnen Wörter (so in meinem Kodex N<sup>o</sup>. 1170). Auf den Gebetsriemen ist dieser Abkürzungsprozess noch eine Stufe weiter getrieben; hier sind die Stichwörter zu einzelnen Buchstaben zusammengeschrunpft. Das braucht nicht immer der Anfangsbuchstabe zu sein, sondern ist sehr oft ein Buchstabe aus der Mitte oder vom Ende, der zu diesem Zweck ausgewählt worden ist. Diese meine Entdeckung hat es mir ermöglicht, denselben Brauch in den griechischen Zauberpapyri und lateinischen Beschwörungen zu erkennen und dadurch ein Problem zu lösen, das jahrhundertlang die Gelehrten geäfft hat. Neben der magischen Anwendung war der Hauptwert dieser Sigel der eines mnemotechnischen Zeichens, um dem Leser das Behalten des betreffenden Abschnitts zu erleichtern. Das ist wahrscheinlich auch die Bedeutung jener Wörter und Buchstaben am Anfang der Suren. Es sind entweder dem Text entnommene Stichwörter oder Stichwörter bezeichnende Buchstabenverbindungen, die an den Anfang gestellt worden sind, wie bei der samaritanischen *Kiṣṣa*.

Diesen Fragen wurde hier mehr Raum gewidmet, als vielleicht für einen kurzen Überblick über die samaritanische Litteratur und über das Verhältnis der Samaritaner zu der neuen, erst im VII. Jahrhundert entstandenen Religion zu rechtfertigen wäre. Aber niemand kann die Bedeutung leugnen, die von nun an dem vergleichenden Studium der samaritanischen Traditionen und der muhammedanischen Glaubenssätze beizumessen ist. Dieser Gegenstand ist bis jetzt noch von niemandem berührt worden, und ich glaube, dass hier ein neues Feld für Untersuchungen erschlossen worden ist. Ich bin überzeugt, dass das weitere Studium des samaritanischen Materials, sobald es besser zugänglich gemacht ist, die hier versuchsweise zum ersten Male gebotenen Resultate bestätigen wird. So viel glaube ich jetzt schon sagen zu dürfen, dass ein Vergleich zwischen den religiösen Grundlehren der Samaritaner und der Muslime zeigen wird, dass



die Samaritaner einen tiefen Einfluss auf die Bildung des religiösen Systems Muḥammeds und auf die Gestaltung des Islām ausgeübt haben. Weit davon entfernt, durch Muḥammed beeinflusst zu werden, haben im Gegenteil die Samaritaner Einfluss auf Muḥammed ausgeübt.

Die Lage änderte sich allerdings mit dem endgültigen Sieg des Islām. Ich möchte das nicht dahin verstanden wissen, dass nach jener Zeit die arabische Litteratur irgend einen entscheidenden Einfluss auf den Glauben und die Religionsübung der Samaritaner gewann. Freilich brachte die arabische Eroberung nicht nur eine politische Herrschaft, sondern ebensowohl eine religiöse Unterwerfung. Eine neue Glaubensform wurde den unterworfenen Völkern aufgezwungen, soweit sie sich nicht zu einer der wenigen „geduldeten“ Religionen bekannten. Ein neues „heiliges Buch“ wurde an Stelle der von den anderen Nationen verehrten und geschätzten Bücher gesetzt. So wurde Arabisch die Sprache der heiligen Schrift, und natürlich wurden nicht nur die Suren des Korāns und die liturgischen Texte in arabischer Sprache rezipiert, sondern auch Gebete und Hymnen wurden jetzt ausschliesslich in dieser Sprache verfasst und die Leute gezwungen, sie zu lernen. Arabisch wurde die neue, allen Völkern unter arabischer Herrschaft gemeinsame Sprache und das einzige Verständigungsmittel, mit dem Ergebnis, dass es allmählich die Idiome aller anderen Nationen, darunter auch das der Juden und Samaritaner, verdrängte.

In einer Hinsicht erwies sich der Islām als eine grössere Gefahr für die Samaritaner, als das Christentum oder der Mazdaismus. Zwischen der Religion Muḥammeds und dem Samaritanertum bestand eine grosse Ähnlichkeit im Dogma und in den religiösen Gebräuchen, und vor allem hatten beide den reinen Monotheismus gemeinsam. Es war natürlich, dass sie sich zu ihm hingezogen fühlten, und da sie mit grosser Duldsamkeit und Nachsicht behandelt wurden, unbedenklich ihre alte Muttersprache, das Aramäische, gegen das Arabische eintauschten. So gaben die Samaritaner allmählich den aramäischen Dialekt, den sie sprachen, auf und lernten Arabisch nicht nur sprechen, sondern bedienten sich dieser Sprache nachher auch für ihr Schrifttum. Es muss noch erwähnt werden, dass die Umgangssprache der Samaritaner stets Aramäisch und nicht Griechisch war. In den alten samaritanischen Traditionen findet sich keine Spur von Griechisch. Juden und Samaritaner hatten lange vorher jeden Gebrauch dieser Sprache abgelehnt. Alle alten litterarischen Denkmäler der Samaritaner waren in dem besonderen Aramäisch geschrieben, das ihnen eigen ist. Die einzige Ausnahme zugunsten des Hebräischen bildeten die Bibeltexte, die am Sabbath, an Festtagen und sonst bei besonderen Gelegenheiten vorgelesen wurden; dazu kamen noch die *Katef* genannten Anthologien von Bibelversen, die für liturgische Zwecke nach einem bestimmten System zusammengestellt waren. Dagegen waren alle Gebete, Lieder und Hymnen in jenem volkstümlichen aramäischen Dialekt geschrieben. Auch den Pentateuch übersetzten sie in diese Volkssprache, ja der *Targūm* steht als eine der ältesten samaritanisch-aramäischen Schriften da.

Es erhebt sich die Frage: Wann wurde diese Sprache durch das Arabische verdrängt? Hier wird sich die Parallele mit den Juden und besonders mit jüdischen Sekten, die sich unter ganz

ähnlichen Bedingungen entwickelten, als hilfreich erweisen. Soweit festzustellen ist, muss die Verdrängung wenigstens zwei Jahrhunderte vor der Zeit stattgefunden haben, wo das Volk das alte Aramäisch soweit vergessen hatte, dass es das Arabische frei gebrauchen und in die Litteratur des Gottesdienstes einführen konnte. Nur sehr wenig, wenn überhaupt etwas, lässt sich über das neunte Jahrhundert zurück verfolgen. Es scheint, dass abweichende Sekten, gerade wie die Karäer unter den Juden, zu den ersten gehörten, die mit der alten Sprache und Übung brachen, obwohl 'Anān sich für seine Schriften noch des Aramäischen bedient. Eine natürliche Folge von Ereignissen zwang die Samaritaner, das Samaritanisch-Aramäische zugunsten des Arabischen aufzugeben. Die Kenntnis des ersteren starb schnell aus. Da es zunächst für liturgische Zwecke gebraucht wurde, ist es sehr wahrscheinlich, dass die ersten Übersetzungen ins Arabische Gebete und Hymnen waren. Diese waren, wie oben erwähnt, alle in samaritanischer Sprache abgefasst, und es ist klar, dass die erste Aufgabe die sein musste, dem Volk seine eigenen Gebete verständlich zu machen. Die Übersetzung der Bibel dürfte erst viel später erfolgt sein, da dazu keine dringende Notwendigkeit bestand. Hebräisch war und ist die heilige Sprache, und noch bis zum heutigen Tage werden die Bibeltexte hebräisch vorgelesen; der *Targūm* genügt zur Erklärung für die Teilnehmer am Gottesdienst. Nach Mitteilungen, die ich von Samaritanern erhalten habe, wurde das Vorlesen des *Targūm* in der *Kinshā* bis zu dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts beibehalten. Der dazu angestellte Mann wurde der *Haftawi* genannt. Der letzte Inhaber dieses Amtes starb um jene Zeit, und damit hörte das Vorlesen des *Targūm* auf. Es muss jedoch ausdrücklich erwähnt werden, dass an seine Stelle keine arabische Übersetzung getreten ist. Eine sorgfältige Untersuchung des *Targūm* lässt den wachsenden Einfluss des Arabischen erkennen. Wie vorher bemerkt, war die Kenntnis der samaritanischen Sprache in schnellem Schwinden begriffen. Sie war auf den kleinen Kreis der Gelehrten beschränkt, und so ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. Es gibt noch eine kleine Zahl von Priestern, die das alte Samaritanisch verstehen; alle andern können nur Arabisch. Mit der Zeit wurde der *Targūm* zu einer blossen religiösen Überlieferung, an der die Priester mit ihrer üblichen Hartnäckigkeit festhielten; denn für das Volk hatte er seinen Sinn verloren. Langsam wurden einige Ausdrücke auch für die höher Gebildeten unverständlich, und so sehen wir eine allmähliche Umgestaltung des *Targūm*'s, bis er schliesslich ganz aufgegeben wird. Arabische Glossen wurden eingeführt, um altertümliche Wörter zu erklären, und später wurden diese Glossen Teile des Textes. Durch den ständigen Gebrauch wurden sie so verändert und entstellt, dass sie nach der Veröffentlichung des *Targūm* als alte, sogenannte „kuthäische“ Wörter, als Überbleibsel aus der vorerilischen Zeit aufgefasst wurden. Es ist das Verdienst von S. Kohn, mit diesem Irrtum aufgeräumt und in jenen Gebilden verderbte arabische Wörter erkannt zu haben. Später wurde eine vollständige Übersetzung ins Arabische angefertigt. Äusserst schwierig ist es aber, die Zeit und den Namen des Verfassers derselben zu bestimmen, ja sogar, ob es nicht zwei Übersetzungen gab, die zwei Leuten des gleichen Na-

mens Abū Sa'īd zugeschrieben werden: aber über diese verschiedenen Rezensionen ist bis jetzt zu wenig bekannt, um einen endgültigen Schluss zu gestatten.

Bevor wir jedoch versuchen, diese Frage zu beantworten, müssen wir feststellen, wann die Gebete im *Kinosh* oder *Defter*, wie die „Sammlung“ der ältesten Hymnen und Gebete genannt wird, übersetzt sind. Diese Sammlung, die bei den Gebeten während des ganzen Jahres gebraucht wird, enthält ohne Frage den alt-überlieferten Bestand. Ein Vergleich des Textes in der alten Handschrift Cod. Br. Mus. Or. 5034 aus der Mitte des XIII. Jahrhunderts und den jüngsten Abschriften aus der Mitte und dem Ende des letzten Jahrhunderts, welche von dem verstorbenen Hohenpriester Jakob, dem Sohn des Aron, angefertigt sind, ergibt keine erheblichen Abweichungen. Ausnahmslos ist das Arabische in allen für den Gottesdienst bestimmten Büchern mit samaritanischer Schrift geschrieben; arabische Buchstaben gebrauchen sie nur für weltliche Schriften, und erst in allerneuester Zeit haben sie angefangen, die Bibelübersetzung in arabischen Buchstaben neben den hebräischen Text zu setzen. In diesen Übersetzungen finden wir nicht das klassische Arabisch, sondern meist den palästinensischen Dialekt; ausserdem verwenden sie sehr selten diakritische Punkte, um die ähnlichen Buchstaben des arabischen Alphabets zu unterscheiden. Eine ausführliche Übersicht über die samaritanische Literatur findet man in dem Sonderheft, das dieser Lieferung beigegeben ist.

Es muss nachdrücklich betont werden, dass von der arabischen Literatur der Samaritaner bisher so gut wie nichts publiziert worden ist, mit Ausnahme der arabischen Pentateuch-Übersetzung (Gen.-Lev.; bei Kuenen, *Specimen*, Leiden 1851–1854), der Chronik des Abu 'l-Fath (durch Vilmar, Gotha 1865), des Buches Josua (durch Juynboll, Leiden 1848) und weniger grammatischer Fragmente (durch Nöldeke in *GG N*, 1862, 337 ff., 385 ff.). Eine Herausgabe dieser Werke in arabischer Sprache würde einer grossen Zahl derer, die an den Traditionen der Samaritaner speziell interessiert sind, nichts nützen, während eine Publikation in samaritanisch-hebräischer Übersetzung, wie von mir beabsichtigt, sie sofort einem weit grösseren Kreise an diesen Studien interessierter Gelehrter zugänglich machen würde. Ausserdem habe ich durch Korrespondenz mit Samaritanern Listen weiterer noch vorhandener Bücher und allerlei biographische Angaben erhalten. Letztere sind freilich äusserst verworren und widerspruchsvoll. Unter diesen Umständen können meine bibliographischen Notizen nur sehr kurz sein, obgleich Abschriften von den meisten dieser Bücher, soweit sie noch vorhanden und zugänglich sind, sich in meinem Besitz befinden (sie gehen jetzt in den Besitz des Britischen Museums über). Herr D. S. Sassoon hat ebenfalls von den Samaritanern eine beträchtliche Anzahl wertvoller Handschriften erhalten, moderne Abschriften derselben Bücher sowie alte Abschriften von Werken der oben erwähnten Autoren Munadjidja, Shams al-Din und al-Askari, die bis in die neueste Zeit im Besitz der Samaritaner waren. Steinschneider hat ausführliche Angaben über alle anderen samaritanischen Handschriften in den europäischen Bibliotheken gemacht. Weiter sind jetzt zu erwähnen die Artikel von A. Cowley in der *Jewish Encyclopedia*, X, 676 ff. (mit ausführlichen Literaturangaben), wie auch seine *Samaritan Literature* (Oxford 1909),

besonders die Einleitung (Band II, 17 ff.); W. G. Moulton in *Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, 161 ff.; Montgomery in *The Samaritans* (Philadelphia 1907) gibt eine kurze Skizze. Artikel über die Samaritaner und ihre Litteratur in anderen Enzyklopädien, die seitdem erschienen sind, sind weniger bedeutend und tragen zu unserer Kenntnis nichts bei. (M. GASTER)

**SAMARKAND**, neben Bukhārā [s. d.] Hauptstadt von Transoxanien (Sogdiana, Soghd [s. d.], Mā warā' al-Nahr), in neuester Zeit Hauptstadt der gleichnamigen Provinz von Russisch-Turkestan, am Südufer des Soghdflusses (Wādi 'l-Soghd, Zarafshān) in einer von orientalischen wie von europäischen Reisenden als paradiesisch gepriesenen Lage. Die Stadt — deren Name an zweiter Stelle das in ostiranischen Ortsnamen häufige ostiran. Wort für „Stadt“ *kand* (vgl. buddh.-soghdisch *knd-*, christl.-soghd. *kath, kanth*) enthält, während der erste Teil eine befriedigende Deutung nicht zulässt (vgl. die Versuche von Tomaschek, *Centralasiatische Studien*, I, 133 ff.) — tritt zuerst in den Darstellungen von Alexanders Feldzügen im Osten als Maracanda, Μαράκανδα auf. Arrian (III, 30) nennt *es βασιλεία τῆς Σογδιανῶν χώρας*. Alexander nahm es in den Kämpfen mit Spitamenes mehrmals ein und soll es nach Strabo (XI, 11, 4) von Grund aus zerstört haben (während die arabische Legende ihn zum Begründer der Stadt macht). Unter den Diadochen — seit der Teilung von 323 — gehört sie als Hauptstadt von Sogdiana mit zur Satrapie Baktrien und geht mit dieser nach der Unabhängigkeitserklärung des Diodotos und der Gründung des graekobaktrischen Reiches, während der Regierung des Antiochos II. Theos, den Seleukiden verloren, um nun den Stürmen der nördlichen Fremdvölker ausgesetzt zu sein. Von dieser Zeit bis zur islāmischen Eroberung bleibt sie geschichtlich und wirtschaftlich von Irān getrennt, wenn auch eine kulturelle Verbindung mit den Westländern fort dauert. (Über die Niederlassung von Manichäern in Samarkand, vgl. J. Marquart, *WZKM*, XII, 163 f., über die Christen daselbst vgl. W. Barthold, s. die *Litt.* Die Versuche E. West's, Cin und Cinistān im *Bundahishn* und *Bahmanyāsh*t auf S. zu beziehen, sind durchaus zweifelhaft). Positive Nachrichten geben nur die chinesischen Reichschroniken und Reiseberichte. Seit den Han wird das Reich Khang-kü genannt, dessen Hauptgebiet Khang in den Annalen der Thang ausdrücklich mit Sa-mo-kian = Samarkand identifiziert wird (vgl. die Zusammenstellungen bei C. Ritter, *Erdkunde*, VII<sup>2</sup>, 657 ff.). Nach den Annalen der Wei, verfasst 437 n. Chr. (vgl. F. Hirth bei J. Marquart, *Die Chronologie der alt-türkischen Inschriften*, S. 65 f.), regierte hier seit vorchristlicher Zeit die mit den Yü-ei (Kūshān) verwandte Dynastie Cau-wu. Hsüan-čuang besuchte Sa-mo-kian im J. 630 und schildert es kurz (St. Julien, *Mémoires sur les Contrées Orientales*, I [1857], 18 f.; Sam. Beal, *Si-yu-ki, Buddhist Records*, I [1884], 32 f., mit wertvoller bibliographischer Anmerkung).

Die Araber, die erst seit der Ernennung des Kūtaiba b. Muslim zum Statthalter von Khorāsān systematisch in Transoxanien vordringen, finden Samarkand von dem Tarkhūn, chin. To-hoen, beherrscht. Mit Rücksicht auf die Angabe bei al-Bīrūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 101, 20 (vgl. Ibn Khordādhbih, *BGA*, VI, 40, 5), dass die einheimischen Herrscher von Samarkand den bekannten (türki-



schen) Titel *Ṭarkhān* führten (*ṭarkān* in den Orchoninschriften), sind wir genötigt, in dieser Bezeichnung einen Titel, nicht einen Namen zu sehen, wie es nach den arabischen Quellen scheinen könnte. Es handelt sich um einen Vertreter einer jener lokalen türkischen Dynastien, die in den letzten Jahrhunderten vor dem Islām die Herrschaft der Hephthaliten in Transoxanien beseitigt hatten. Der *Ṭarkhūn* erlangt 91 (709) von Kūtaiba gegen Tribut und Geiselstellung Frieden (al-Ṭabari II, 1204), wird aber alsbald von seinen dadurch erbitterten Untertanen abgesetzt. An seine Stelle tritt der *Ikhshēdh Ghūrak*, chin. U-le-kia (al-Ṭabari II, 1229), der von Kūtaiba 93 (712) nach längerer Belagerung der Stadt zur Kapitulation gezwungen wird (a. a. O., S. 1247). Er wird als Herrscher belassen, die Stadt erhält aber einen arabischen Statthalter, eine starke Besatzung und wird neben Bukhārā zum Stützpunkt der weiteren Eroberung und Islāmisierung des Landes, wenn auch häufig durch die Aufstände erschüttert, die durch die schikanöse Politik der Statthalter veranlasst, Transoxanien in den letzten Jahrzehnten der Umayyaden beunruhigen. (Über die arabische Legende, die Samarḳand mit den sagenhaften Hīm̄yarenkönigen in Verbindung bringt und es von *Shimar* auf seinem Zuge nach China zerstört — „*Shimar-kand*“ = „*Shimar* hat (sie) zerstört“ — und von Iskandar wiederaufgebaut werden lässt, vgl. J. Marquart, *Ērānshahr* (1901), S. 261, wo zu den Belegen aus Yāqūt noch nachzutragen sind al-Ṭabari I, 890 ff., al-Ḳazwīnī, *Athār*, ed. Wüstenfeld, S. 360 u. a. Die Sage ist noch nicht zusammenhängend untersucht).

Der Abbāsīde Ma'mūn überträgt schon 204 (819) die Statthalterschaft von Transoxanien, speziell von Samarḳand, den Söhnen des Asad b. Sāmān, und von dieser Zeit bleibt sie, unangefochten von den Erhebungen der Ṭahiriden und Ṣaffāriden, in den Händen des Hauses Sāmān, bis Ism'īl b. Ahmed die Herrschaft der Ṣaffāriden im J. 287 (900) stürzt und das sāmānidische Reich begründet, das für Transoxanien ein Jahrhundert höchster Blüte bedeutet, wie sie nur noch einmal, 500 Jahre später, unter Timūr und seinen nächsten Nachfolgern wiederkehren sollte. Zwar wird die Hauptstadt nach Bukhārā verlegt, aber Samarḳand behält wirtschaftlich und kulturell, vor allem auch in der öffentlichen Schätzung der islamischen Welt, die erste Stelle.

Auf diese Zeit beziehen sich die Schilderungen des Isṭakhrī, des Ibn Hawḳal und des Maḳdisī. Sie bezeugen für Samarḳand die typische Dreiteilung der iranischen Städte (vgl. Barthold, I, 810<sup>b</sup>): Zitadelle (*Kuhandiz*, arabisiert *Kuhandiz*, auch *Ka'ā*), eigentliche Stadt (*Shahristān*, *Shāristān*, *Madīna*), Vorstädte (*Rabad*). Die drei Teile sind hier von Süden nach Norden angeordnet. Die Zitadelle liegt südlich der Stadt in erhöhter Lage, sie enthält das Regierungsgebäude (*Dār al-Imāra*) und das Gefängnis (*Habs*). Die Stadt selber, deren Häuser aus Lehm und Holz erbaut sind (vgl. dazu E. Herzfeld, *Isl.* XI, 162, auch E. Diez, *Persien*, I [Kulturen der Erde, XX, Hagen-Dammstadt 1923], S. 20), liegt ebenfalls erhöht; und zwar ist rings um sie, um Material für den umgebenden Erdwall zu gewinnen, ein tiefer Graben (*Khandak*) ausgehoben worden. Die ganze Stadt ist mit fließendem Wasser versorgt, das vermittels einer von einem Damm getragenen und mit Blei gedeckten (oder ganz aus Bleiröhren zusammengesetzten?) Wasserleitung dem Hauptplatz der Stadt, genannt *Ra's al-Ṭaq*, von Süden her zugeführt wird. Sie scheint aus vor-

islamischer Zeit zu stammen, da ihre Überwachung, wie ausdrücklich angegeben wird, Zoroastriern anvertraut war, die für dieses Amt von der Kopfsteuer befreit waren. Hierdurch wird die Bewässerung der weitläufigen und üppigen Gartenanlagen in der Stadt ermöglicht. Die Stadt hat vier Haupttore: nach Osten das *Bāb al-Sin* — eine Erinnerung an die alte, auf dem Seidenhandel beruhende Verbindung mit China —, nach Norden das *Bāb Bukhārā*, nach Westen das *Bāb al-Nawbahār* — welcher Name also wie bei Bukhārā und Balkh auf eine buddhistische (?) Klosterniederlassung schließen liesse —, nach Süden das *Bāb al-Kabīr* oder *Bāb Kishsh* (*Bāb* steht für pers. *Darwāza*). An die Stadt schlossen sich, in der Richtung zum Soghdflusse hin und ihrerseits von einem Wall mit acht Toren umgeben, die niedriger liegenden Vorstädte an. In ihnen befanden sich hauptsächlich die Basare, Karawanserais und Stapelplätze, während diese in der eigentlichen Stadt seltener waren. In dieser befanden sich noch die Regierungsgebäude der Sāmāniden und die Freitagsmoschee. Die grosse Bauperiode von Samarḳand beginnt erst mit Timūr. Unter den einheimischen Produkten genoss — wie noch Bābur hervorhebt — das Papier von Samarḳand, dessen Fabrikation aus China importiert war, besondere Berühmtheit. Das berühmteste Heiligtum der Stadt, das ebenfalls Bābur besonders hervorhebt und das noch heute in hohen Ehren steht, ist die Grabmoschee des Ḳāsim b. 'Abbās, der angeblich zu 'Othmāns Zeiten die Stadt zum Islām bekehrte (vgl. I. Goldziher, *Vorlesungen üb. d. Isl.*, S. 218). Unter den berühmten Samarḳandern dieser Zeit sei wenigstens einer, der für die dogmatische Entwicklung des östlichen sunnitischen Islām entscheidende Theologe Abu Maṣ'nūr al-Māturidī (gest. in Samarḳand 333 = 944; Māturid oder Māturit ist ein Stadtteil von S., vgl. al-Sam'ānī, *Ansāb*, Föl. 498<sup>a</sup>) erwähnt.

Nach dem Niedergang der Sāmāniden wird Samarḳand von den Ḳarakhāniden (Ilek-Khānen s. d., II, 496) beherrscht. 495 (1102) wird der Ḳarakhānide Arslan Khān Muḥammed dem Seldjūken Sandjar hörig. Seine Nachkommen bleiben in der Herrschaft auch noch, nachdem vierzig Jahre später, nach dem grossen Siege der Ḳarakhiṭāi über Sandjar bei Ḳaṭwān 536 (1141), die Gürkḥāne Herren von Transoxanien geworden sind. Um 1170 passiert Benjamin von Tudela die Stadt und zählt in ihr 50000 Juden (M. N. Adler, *The Itinerary of B. of T.*, London 1907, S. 59). Die Gürkḥāne werden 606 (1209) vom Khwārizmshāh Muḥammed b. Takash gestürzt. Dessen furchtbarer Gegner Čingizkhān [s. d.] steht wenige Monate, nachdem er den Jaxartes überschritten, von dem völlig zerstörten Bukhārā her heranrückend, vor Samarḳand. Zu ihrem Glück kapituliert die Stadt im Rabi' I 617 (Mai 1220). Zwar wird sie geplündert und werden zahlreiche Einwohner deportiert, aber ein Teil von ihnen darf doch unter einem mongolischen Statthalter in der Stadt bleiben. Sie führt jetzt mehr als anderthalb Jahrhunderte ein Schattendasein. Ibn Baṭṭūṭa (III, 52 ff.) findet um 1350 wenige bewohnte Häuser inmitten von Ruinen.

Der neue Aufstieg der Stadt beginnt, nachdem Timūr, etwa seit 771 (1369), zur Vorherrschaft in Transoxanien gelangt ist und Samarḳand zur Hauptstadt seines sich ständig erweiternden Reiches erhebt, die er mit allem Prunk zu schmücken bemüht ist. In neuer Blüte sieht sie 808 (1405) der

spanische Gesandte Ruy Gonzales de Clavijo (vgl. die spanisch-russische, mit wertvollem französischem Register versehene Ausgabe seines Itinerars von I. Sreznewskij im *Sbornik otd. russk. jazyk.* XXVIII, 1881, S. 325 ff. u. ö.). Er führt als einheimischen Namen der Stadt *Cimesquiente* an, was er durch *aldea gruesa*, „grosses (eigentlich: dickes) Dorf“, erklärt; man erkennt darin eine im Anklang an *sāmiz*, „dick“, vorgenommene, „volksetymologische“ Umgestaltung des Namens der Stadt in türkischem Munde. Tīmūrs Enkel Ulugh Beg (gest. 853 = 1449) schmückt die Stadt mit seinem Palast Čihil sutūn und errichtet sein berühmtes astrologisches Observatorium; vgl. über ihn W. Barthold, *Ulugbek: ego vremja* (Ross. Akad. Nauk, 1918). Eine eingehende Darstellung der timūridischen Stadt, die man mit Recht klassisch genannt hat, bieten dann die Memoiren des Bābur (*Bāburnāma*, ed. Ilminski, S. 55 ff.; ed. Beveridge, Fol. 54<sup>b</sup> ff., Übers. v. Pavet de Courteille, I, 96 ff.), der die Stadt zum ersten Male 903 (1497) für einige Monate einnahm. 906 (1500) wurde sie von seinem Gegner, dem Özbekhān Shāibāni, besetzt. Nach dessen Tode gelingt es dem mit Shāh Ismāʿil dem Šāfa-widen verbündeten Bābur im Jahre 916 (1510) zwar noch einmal, siegreich in Transoxanien vorzudringen und Samarkand zu besetzen, aber schon im nächsten Jahre sieht er sich „gezwungen, sich ganz auf sein indisches Reich zurückzuziehen und den Özbek den Feld zu räumen. Unter diesen bleibt Samarkand nur noch nominell Hauptstadt und tritt ganz hinter Bukhārā zurück. Eine neue Ära beginnt dann mit dem russischen Vordringen über den Sir-Daryā. Am 14. Mai 1868 rückt der General Kauffmann in die alte Timūridenhauptstadt ein, die damit dem Emīr von Bukhārā Muzaḡfar al-Dīn (1860—1885) endgültig verloren geht. Seit 1871 erhebt sich im Westen der Stadt die neue russische Stadt, die später an die transkaspische Bahn angeschlossen wird. 1882 wird die Zitadelle renoviert. 1900 beträgt die Gesamtbevölkerung etwa 58000. Für die Neugestaltungen seit 1917 fehlt es noch an zuverlässigen Nachrichten, ebenso fehlt es auch noch durchaus an historisch exakten und vollständigen Aufnahmen der architektonischen Monumente (vgl. W. Barthold, *Die geogr. u. hist. Erforschung d. Orients*, S. 173. 179). Zahlreiche und ausgezeichnete Photographien bietet Hugues Krafft, *A travers le Turkestan russe* (Paris 1902).

*Litteratur:* W. Tomaschek, *Centralasiatische Studien*, I: *Sogdiana* (S.B. Ak. Wien, LXXXVII, 1877), S. 79 f., 120 f., 125—143; J. Marquart, *Die Chronologie der alttürkischen Inschriften* (1898), S. 7 f., 33 ff., 56 ff.; J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (1902), S. 268 ff., 284 ff.; G. van Vloten, *Recherches sur la domination arabe* (Verh. Ak. Amst., I, No. 3, 1894); W. Barthold, *Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien* (1901), S. 8, 11 ff., 21, Anm. 1, 22, 30, 51 f.; *B.G.I.*, I (al-Iṣṭakhr), 310 ff., II (Ibn Hawkal), 365 ff., III (al-Makdisi), 278 ff.; Yāḡūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, III, 133 ff.; al-Ḳazwīnī, *Athār al-Bilād*, ed. Wüstenfeld, S. 359 ff.; Ibn Baṭṭūta, ed. Deffrémery-Sanguinetti, III, 52 ff.; Guy Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (1905), S. 460, 463 ff. Ferner die historische Litteratur. Die Spezialgeschichte des al-Nasafi, *Taʾrikh Samarkand*, ist noch nicht ediert. Für die spätere Zeit seien — ausser dem durchweg heranzuziehenden Alt. BUKHARA, I, 509 ff. — nur

erwähnt: Henry Yule, *The Book of Ser Marco Polo*, I, 191 ff.; Val. Langmantel, *Hans Schiltbergers Reisebuch* (Bibl. des literat. Vereins in Stuttgart, CLXXII, 1885), S. 61; H. Vámbéry, *Geschichte der Turan oder Transoxanien*, I II (1872) mit der Kritik A. von Gutschmid's, *Kleine Schriften*, III; W. Radloff, *Das mittlere Sersafschantal* (*Z.G. Erdk. Berl.*, VI, 1871), S. 401 ff., 497 ff.; Henry Landsell, *Russisch-Central-Asien*, deutsch von v. Wobeser (1885), S. 455 ff.; Artikel Samarkand des russischen Brockhaus (*Enciklopedičeskij slovarʹ*, XXVIII, 181 ff.) von W. Masal'skij; Zd. von Schubert-Soldern, *Die Baudenkmäler von Samarkand* (Wien 1898/9); *Les Mosquées de Samarcande* (Petersburg 1905 ff.). Weitere, besonders neuere russische Litt. bei W. Barthold, *Die geogr. u. hist. Erforschung des Orients* (1913), S. 217, 220 f. (II. II. SCHAEDEK) AL-SAMARKANDĪ. [Siehe ABU 'L-LAIṬH]. AL-SAMARKANDĪ. [Siehe DJAHM]. AL-SAMARKANDĪ. [Siehe NIZĀMĪ 'ARŪDĪ]. SĀMARRĀ, berühmte Ruinenstätte in Mesopotamien, ehemalige 'Abbāsidenresidenz.

### Historische Topographie.

Sāmarrā, heute nur ein Dorf, erhebt sich am Ostufer des Tigris auf halbem Wege zwischen Tekrit und Baghdād.

Die ursprüngliche Form seines Namens ist wahrscheinlich iranisch. Man hat folgende Etymologien vorgeschlagen: Sān-rāh, Sā'i-amorra und Sā-morra, von denen die beiden letzten den Ort der Tributzahlung bedeuten. Auf den Khalifenmünzen wird Sāmarrā *Surra man ra'a*, d. h. „Freude dessen, der es sieht“, geschrieben.

Sāmarrā ist 221 (836) unter der Regierung al-Mu'taṣim's von einem seiner türkischen Generale, Aṣḡnās, zwei Parasangen südlich des Dorfes Karkh-Fairūz gegründet worden. Der Herrscher, der sich in Baghdād ständig durch die Aufstände seiner türkischen und berberischen Söldner bedroht fühlte, wollte sich in einer weniger bedrohten Hauptstadt einrichten.

Von 221 (836) bis 276 (889) haben sieben 'Abbāsidenkhalifen in Sāmarrā residiert. Die Mitteilungen der Geschichtsschreiber des Khalifats und der arabischen Geographen al-Yāḡūbī und Yāḡūt gewähren uns eine ziemlich genaue Vorstellung von der Entwicklung dieser ephemeren Hauptstadt während der 50 Jahre ihres Bestehens. Auf dem Ostufer des Tigris an einem Bogen, durch den er sich nach Südosten wendet, angelegt, erhob sich Sāmarrā zwischen den Dörfern Karkh-Fairūz (oder Karkh bādjadā) im Norden und Maṭira im Südosten. Zwei Kanäle schlossen Sāmarrā und seine Bannmeile nach Osten ab, sodass es auf einer Art Insel lag; der eine, Ḳāṭūl al-Kisrawī, fing am Tigris oberhalb von Karkh-Fairūz bei Dūr an und ging nach Südosten, um sich mit einem zweiten, dem Yahūdī-Kanal, zu vereinigen, der den Tigris unterhalb von Maṭira verliess und in ostnordöstlicher Richtung ging. Auf dem Westufer des Tigris erhoben sich gegenüber Sāmarrā einige Schlösser, von ihrem Hinterland durch einen dem Tigris parallel verlaufenden Kanal, den Ishāḳī-Kanal, getrennt, der unterhalb von Maṭira und ein wenig oberhalb von Balkuwārā in den Tigris einmündete.

Die eigentliche Stadt Sāmarrā lag auf dem Ostufer. Ihre Hauptstrasse waren die Sandja-Strasse, die an der Polizeipräfektur und dem Gefängnis



vorbeigang und nach einem Viertel fuhrte, das nach dem Wezir Ḥasan b. Sahl hiess. Dann kam die Abū Ahmed b. Rashid-Strasse, die nach dem Dorf Itākhiya führte, welches am Kisrawi-Kanal lag; dieses Dorf, das zuerst den Namen eines türkischen Kommandeurs führte, erhielt später den Namen Muḥammadiya. Genannt werden noch fünf andere Hauptstrassen oder *Ṣḡārī* (dieser Ausdruck zur Bezeichnung einer grossen Strasse ist in neuerer Zeit wieder für die Strassen Kairos in Anwendung gekommen): al-Ḥair, Barghamush turkī (Türkenviertel), Ṣāliḥ (führte zu den Militärlagern oder *ʿAskar*), al-Ḥair al-djadid und al-Khalidj. Die Historiker geben uns viele Einzelheiten über die bedeutenden Bauten in der Umgebung von Sāmarrā. Zunächst gewisse Bauten, die schon da waren, ehe die Residenz des Khalifats hierher verlegt wurde: die acht christlichen Klöster, deren wichtigstes das Dair al-Ṭawāwis oder „Pfauenkloster“, das Dair Mār Mārī und das Dair Abi ʿl-Sufra waren. Aber die berühmtesten Gebäude waren die Paläste. Al-Muʿtaṣim, der zuerst in Sāmarrā selbst lebte, hatte dort das Schloss al-Djawsak gebaut; der Khalife al-Wāthiq errichtete daselbst das nach ihm benannte Schloss „Hārūnī“. Der Khalife al-Mutawakkil, der zuerst in dem eben genannten Schloss gewohnt hatte, baute oder vergrösserte 24 weitere Schlösser, von denen die bekanntesten Balkuwārā, ʿArūs, Mukhtār und Waḥid sind. Ferner plante er neun Monate vor seinem Tode, eine neue Stadt im Norden zu schaffen, in der Mitte zwischen Karkh-Fairūz und Dūr; diese Stadt wurde dann nach seinem eigentlichen Namen al-Djaʿfarīya genannt. Einige Historiker, die zahlreiche Einzelheiten über die Pracht der Paläste al-Mutawakkil's mitteilen, behaupten, dass er die heilige Zypresse, die die Mazdaisten zu Kishmar verehrten, aus Persien kommen liess, um daraus Bretter schneiden zu lassen. Andere Historiker stellen fest, dass von den kostspieligen Bauten al-Mutawakkil's nichts übrig geblieben ist, und sehen in diesem raschen Verfall eine Strafe des Himmels für die Zerstörung der Grabstätte des Husain zu Kerbelā, die der Khalife im Jahre 236 (850/51) angeordnet hatte.

Nach dem Tode al-Mutawakkil's verlegte al-Muntaṣir seinen Hof wieder nach Sāmarrā selbst und richtete sich im Schloss Djawsak ein. Muʿtamid, der letzte Khalife, der in Sāmarrā gelebt hat, baute auf dem Ostufer das Schloss al-Maʿshuk (255 = 869).

Schon im X. Jahrhundert unserer Zeitrechnung verfiel der grösste Teil dieser Gebäude; nur die grosse Moschee von Sāmarrā blieb bestehen, die sich in der Nähe der Militärlager erhob (daher der Name ʿAskar Sāmarrā, der diesem Stadtteil häufig beigelegt wird). Neben der grossen Moschee lokalisierte shīʿitische Frömmigkeit schon frühzeitig die Gräber von zweien ihrer Imāme: das Grab ihres 11. Imāms Abū Muḥammed Ḥasan mit dem Beinamen al-ʿAskari, weil er im Jahre 260 (873/74) in Sāmarrā starb, und das unterirdische Gemach (*Sirdāb*), wo sein junger Nachfolger Abu ʿl-Qāsim Muḥammed mit dem Beinamen al-Mahdi im Jahre 264 (878) verschwand; bekanntlich besuchen seit tausend Jahren die shīʿitischen Pilger dieses Gemach von Sāmarrā in der Überzeugung, dass al-Mahdi dort am Ende der Tage wieder erscheinen müsse. Al-Samʿānī gibt die Liste einer Anzahl von Persönlichkeiten, die die Nisba Sāmarrī oder Surmurī tragen. Eine andere Nisba kann sich ebenfalls

auf Sāmarrā beziehen, nämlich Karkh; sie bezeichnet dann Personen, die in Karkh-Fairūz geboren sind.

*Litteratur*: M. Streck, *Die alte Landschaft Babylonien* (Leiden 1901), III, 182—219; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge 1905), S. 535 f.; al-Samʿānī, *Ansāb*, ed. Margoliouth (Gibb Mem. Ser.), Fol. 286b.

## SĀMARRĀ.

### Architektur.

Sāmarrā ist heute ein ungeheures Ruinenfeld am linken Ufer des Tigris, etwa 100 km nördlich von Baghdād. Diese Ruinen bezeichnen die Lage einer der reichsten und blühendsten Städte der ʿAbbāsidenzeit, einer Stadt, deren Erbauung beträchtliche Summen gekostet hat.

Sie entstand 838 unter dem Khalifen al-Muʿtaṣim, dem Sohn Hārūn al-Rashid's, um ihren vollen Glanz unter Djaʿfar al-Mutawakkil (847—61) zu erleben und mit ihm zu sterben.

Dieses glanzvolle, aber kurze Dasein verleiht jenen Ruinen eine ganz besondere Bedeutung für das Studium der Ursprünge der muslimischen Kunst. Leider versorgen sich die Araber seit Jahrhunderten aus diesen Ruinen mit Baumaterialien und vervollständigen so das Werk der Zeit, sodass schliesslich alles vernichtet worden ist, was noch aufrecht stand.

Nichtsdestoweniger haben die Ausgrabungen der letzten Jahre genügend bauliche und dekorative Elemente zutage gefördert, um sich eine sehr genaue Vorstellung von der künstlerischen Kultur der Muslime zu bilden, die damals über die Welt strahlte und sich in dieser ʿabbāsiden Stadt des IX. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung vereinigt fand.

Die wichtigsten noch aufrecht stehenden Reste sind folgende:

Die grosse Moschee al-Mutawakkil's im Süden der alten Stadt, am Ufer des Tigris. Unweit nördlich davon der prächtige Khalifenpalast (Balkuwārā). Ihm gegenüber auf dem rechten Tigrisufer ein etwas später gebautes festes Schloss (Kaṣr al-ʿAshiq), dessen imposante Massen noch jetzt zum Himmel emporstreben. Etwa 1 km südlich dieses Schlosses ein Grabmal (Qubbat al-Ṣulaibiya).

Nahe bei den Ruinen der Khalifenstadt ist noch ein modernes Sāmarrā, das mit seiner goldenen Kuppel die Wüste beherrscht. Es birgt angesehene shīʿitische Heiligtümer.

Die grosse Moschee al-Mutawakkil's wurde zwischen 846 und 852 erbaut. Sie ist ein ungeheures Rechteck von hohen Backsteinmauern, mit runden Türmen an den Ecken. Im Inneren befindet sich auf der Südseite die Haupthalle (*Haram*) mit 25 Schiffen, die nach der Kibla orientiert sind, und an den anderen Seiten drei andere, kleinere Hallen. Alle diese Schiffe, die mehr als 10 Meter hoch waren, wurden von Marmorsäulen getragen. Der *Mihrab* war gleichfalls von zwei Paar Marmorsäulen flankiert, und die Nische war wahrscheinlich mit kostbaren geschnitzten Hölzern verkleidet. Die vier Hallen gingen auf einen grossen Hof, dessen Mitte ein üppiger Springbrunnen einnahm.

Aussen erhob sich an der Nordmauer der Moschee das Minaret (Malwiya) nach Art eines ungeheuren babylonischen Turms, der auf einer Basis von 30 m Seitenlänge ruhte. Rundherum wand sich aussen eine Rampe oder Treppe in Spiralform. Dieser Turm war über eine Tagereise weit sichtbar.

Die Ruinen des Khalifenpalastes Balkuwārā erstrecken sich über ein ungeheures Rechteck von über 1 km Seitenlänge. An der Westfront erheben sich noch heute als allein sichtbare Reste drei Bogen (heute *al-Djamāl* genannt) aus Backsteinmauerwerk, der einst von al-Mutawakkil für den Prinzen al-Muhtadi bi 'llāh erbaut wurde.

Diese drei dem Fluss gegenüberliegenden Bogen, die ehemals zu Ehrensäulen und Gemächern für öffentliche Empfänge (*Iwān*) gehörten, öffnen sich breit über dem Tale. Zu ihren Füßen fallen Terrassen und Bassins in Stufen ab. Hinter ihnen drei Innenhöfe, um die sich Säle in Kreuzform herumgruppieren, die Thronsäle; dann zahlreiche niedrigere Räume, Privatgemächer mit luxuriösen Bädern. Nach Osten hin ist ein grosser, rechteckiger Garten zu erkennen, in dem Wasserfälle spielten; er war von Mauern mit Pilastern umgeben, und kleine, reich verzierte Pavillons ermöglichten die Aussicht auf ihn. Im Norden befand sich ein grosser Teich mit Zugangsrampen, in die Grotten und Bassins gegraben waren. Endlich lagen hinter diesem Ensemble Häuserkomplexe, die den Harem und die Höflinge beherbergten, ferner eine kleine Moschee und grosse Nebengebäude für die Garde und die Reiterei des Kalifen.

Die verschiedenartigen und disparaten Elemente, die das Ganze dieses ungeheuren Palastes ausmachen, fügen sich harmonisch zu einander. Sie bilden eine schöne, gross entworfene Komposition in Form eines **L**, dessen grosse, zum Flusse senkrecht stehende Achse in die köstlichen drei gewölbten Fassadensäle mit ihrem reichen Skulpturen- und Mosaikschmuck auslief.

Die allgemeine Komposition dieses Palastes entspricht übrigens durchaus der Tradition der iranischen Baukunst.

Um den Khalifenpalast herum lagen prunkvolle, reich geschmückte Wohnhäuser. Die reichsten wie die bescheidensten Häuser der Stadt sind fast sämtlich nach demselben Plan gebaut. Nur aus dem Erdgeschoss bestehend, setzten sie sich aus einer Reihe von Innenhöfen mit Bassins zusammen: um die Höfe herum lagen die *Iwān* und die Wohnräume. Der Typ hat sich in manchen Teilen des Orients bis auf unsere Tage erhalten. Die Innendekoration spielt eine bedeutende Rolle. Die Prunkgemächer und manchmal alle Zimmer des Hauses waren stets mit hohen, geschnitzten Tafelungen und höchstwahrscheinlich auch einem Zierfries geschmückt. Die Höfe haben bisweilen ebenfalls Ornamente; dagegen sind die Aussenmauern niemals dekoriert.

Die plastische Ausschmückung der Paläste und der Häuser in Sāmarrā geht von derselben Technik aus und gibt von der Entwicklung der Künste zu jener Zeit einen hohen Begriff. Reiche Tafelungen, etwa 1 m hoch, ziehen sich um das ganze Zimmer herum. Darüber befinden sich Zierischen (*Takā*, pers.). Die Gesimse der Türen, die Ausschragungen der Fensteröffnungen sind verziert. Endlich fassen Kranzgesimse und Friese die Decke ein. Der grösste Teil dieser Dekorationen besteht aus fein gezeichnetem und modelliertem Gips; dann und wann sind sie noch durch Bemalung belebt.

Die Kompositionen weisen verschiedene, ziemlich mannigfaltige Typen auf. Die einen sind nüchtern und haben dicke, ein wenig grobe Rippen. Andere sind feiner ziseliert und halbfach, ohne stark hervortretende Teile; noch andere endlich betonen

das Relief und behandeln das Hauptmotiv in runder Arbeit.

Manche dieser Dekorationen wurden an Ort und Stelle in die Wand hineingearbeitet, andere wurden mit Formen auf einer Matte als Unterlage gepresst (besonders die sich wiederholenden Motive) und dann auf die Wand aufgelegt. Die Zeichnungsmuster sind sehr mannigfaltig. Einige sind einfach und streng, in geraden Linien ohne Arabesken. Diese findet man in Sāmarrā am häufigsten; sie sind dort sozusagen das Prototyp. Im Gegensatz dazu sind andere ausgearbeiteter und reicher und oft von Formen der Fauna und Flora beeinflusst; stilisierte Blumen nehmen die Mitte wiederkehrender geometrischer Figuren ein, die durch Bänder oder Perlenketten miteinander verbunden sind; letztere bilden an ihren End- oder Schnittpunkten Vasen, Leiern oder Füllhörner. Noch andere endlich sind bewegter und verwickelter und winden sich in Arabesken um Trauben und Reben.

Man hat die verschiedenen Ornamentanordnungen von Sāmarrā streng in drei scharf unterschiedene Gruppen einteilen wollen: Stil 1, koptischer Charakter; Stil 2, iranischer Charakter; Stil 3, mesopotamischer Charakter. Eine dermassen methodische Klassifikation mit Bezeichnung der Herkunft erscheint uns gefährlich, verfrüht und irreführend.

Was man indessen aus dem Studium der Ruinen von Sāmarrā, deren Freilegung für die Geschichte der Kunst im Orient wertvoll ist, lernen kann, ist dies, dass mehrere Kunstströme sich in diesem Winkel Asiens begegnet sind, ohne sich gegenseitig zu stören oder die Herrschaft übereinander zu erstreben. Als Anziehungsmittelpunkt für zahlreiche Handwerker, welche durch den Reichtum des Hofes der ʿAbbāsidenkhalifen und ihre Protektion aus allen Teilen des Erdballs herbeigelockt wurden, wurde Sāmarrā der Schmelztiegel, in dem sich griechische, syro-koptische und indo-persische Kunst mischten und aus dem eine neue Kunst hervorging, die muslimische.

*Litteratur:* E. Herzfeld, *Die Ausgrabungen von Samarra*, I (Berlin 1923); ders., *Samarra. Aufn. und Unters. z. islamischen Archäologie* (Berlin 1907); ders., *Mshatta, Hira und Badiya im Jahrbuch der preuss. Kunstsammlungen* (1921); ders., *Die Kleinfinde von Samarra und ihre Ergebnisse für das islamische Kunstgewerbe des 9. Jahrhunderts* (1914); ders., *Die Ergebnisse der Ausgrabungen von Samarra im Kaiser Friedrich-Museum* (Berlin 1922); H. Viollet, *Un palais musulman du IX<sup>e</sup> siècle (Mém. prés. par div. sav. à l'Ac. des Inscr. et Belles-Lettres, Paris 1911; vgl. die Besprechung von Herzfeld in der O.L.Z., XV, Jhrg. 1912, Sp. 413–416); P. Schwarz, Die Abbasiden-Residenz Sāmarrā in Neue geogr. Untersuchungen* (1909); de Beylié, *L'Architecture des Abbassides au IX<sup>e</sup> siècle in Revue Archéologique*, 1907. (H. VIOLETTE)

AL-SAMAWĀL B. ʿĀDIYĀ, genauer AL-SAMAWĀL B. GHARĪB B. ʿADIN, ein jüdisch-arabischer Dichter, hatte seinen Sitz im festen Schloss al-Ablak [s. d.] bei Taimā. Als Zeitgenosse von Imruʿ al-Kais [s. d.] lebte er um die Mitte des VI. Jahrhunderts n. Chr.; ein Enkel von ihm soll den Islām angenommen und in hohem Alter das Khalifat Muʿāwiyas erlebt haben. Ausser seinem Namen weist kaum ein Zug in der Überlieferung auf seine Zugehörigkeit zu den Juden; nicht einmal seine jüdische Abstammung ist sicher.



Alle al-Samaw'al zugeschriebenen Gedichte sind von Cheikho in der Ausgabe seines Diwans gesammelt. Von den schon an sich wenigen Stücken, die von ihm verfasst sein sollen, muss noch ein grosser Teil als unecht betrachtet werden, und zwar gehören dazu gerade diejenigen, welche am ehesten auf einen jüdischen Verfasser schliessen liessen. Die paar übrigen Kasiden, gegen deren Echtheit keine Gründe sprechen, enthalten keinen Hinweis auf die nicht zu bezweifelnde Tatsache, dass al-Samaw'al sich zur jüdischen Religion bekannte. Sie atmen vielmehr den Geist altarabischer Dichtkunst und zeigen in Form und Inhalt deutlich, dass er sich wie seine Glaubensgenossen den umwohnenden Arabern äusserlich assimiliert und sich dem Formzwang der arabischen Poesie gefügt hatte. Von einem Sohn und einem Enkel al-Samaw'als werden ebenfalls Gedichte überliefert.

Seine Berühmtheit verdankt al-Samaw'al weniger seiner Dichtkunst als der gewissenhaften Erfüllung seiner Verpflichtungen gegen seinen Gastfreund Imru' al-Kais, die ihn sprichwörtlich machte („treuer als al-Samaw'al“). Nachdem Imru' al-Kais b. Hudjr, so wird im wesentlichen glaubhaft überliefert, im Rachekampf für seinen Vater ein ungestes Abenteuerleben geführt und die meisten seiner Anhänger verloren hatte, kam er auf der Flucht vor al-Mundhir, dem König von Hira, hilfesuchend in al-Samaw'als Schloss und wurde mit seinen wenigen Begleitern gastlich aufgenommen. Als er nach einiger Zeit an den Hof von Byzanz zog, liess er ausser seiner Tochter und seinem Vetter seine wertvollen Panzer und den Rest seines väterlichen Erbes bei al-Samaw'al zurück und befahl sie dessen Obhut an. Während der Abwesenheit von Imru' al-Kais wurde al-Samaw'al von einem Heer, das wohl von al-Mundhir aufgegeben worden war, in seiner Burg belagert, da er der Aufforderung, das Vermögen seines Gastfreundes herauszugeben, nicht Folge leistete. Durch einen Zufall bekam der Anführer des feindlichen Heeres einen Sohn von al-Samaw'al in seine Gewalt und drohte, diesen zu töten, wenn er die Habe von Imru' al-Kais nicht ausliefere. Da al-Samaw'al sich standhaft weigerte, an seinem Schützling Verrat zu üben, musste er mit eigenen Augen seinen Sohn sterben sehen. Daraufhin zogen die Belagerer ab, ohne ihren Zweck erreicht zu haben.

*Litteratur:* L. Cheikho, *Diwan d'as-Samaou'al d'après la récénsion de Niftawaihi* (Beirut 1909); *Kitāb al-Aghāni* (Bulāq 1285), VI, 87—89, VIII, 82 f., XIX, 98 oben bis 101; G. W. Freytag, *Arabum Proverbia*, II, 828—830; Vakkūt, *Mu'djam*, ed. Wustenfeld, I, 94—96 (s. v. al-Ablak); *Hamāsa*, ed. Freytag, I, 49—54, II, 94—104; Fr. Delitzsch, *Jüdisch-arabische Poesien aus der muhammedanischen Zeit* (Leipzig 1874); H. Hirschfeld in der *JQR*, April 1905; *JRAS*, 1906, S. 701 ff.; D. S. Margoliouth im *JRAS*, 1906, S. 363 ff., 1001 f.; Th. Nöldeke, *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber* (Hannover 1864), S. 52—86; C. Brockelmann, *GAL*, I, 28 f.; M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden* (Frankfurt a. M. 1902), S. 4 f.; R. Geyer, *Al-Samaw'al ibn 'Adiya*, in der *ZA*, XXVI (1912), S. 305—318; Th. Nöldeke, *Samaual*, in *ZA*, XXVII (1912), S. 173—183; D. S. Margoliouth, *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam* (London 1924).

(R. PARET)

**SAMBAS**, malaiisches Reich auf der Insel Borneo, im N.W. der niederländischen Residentschaft „Westerafdeeling van Borneo“. Im W. und N.W., vom Kap Dato bis an die Mündung des Duri-Flusses, grenzt es an das südchinesische Meer, im S. und S.O. an die Landschaften Mampawa, Landak und Sanggau (zum Teil bildet der Duri-Fluss hier die Grenze), im O. und N.O. an Sérawak (Britisch Borneo); ausserdem gehören einige vor der Küste gelegene Inseln dazu. Das Land ist gebirgig, besonders an der östlichen Grenze; nach dem W. und N. hin fällt der Boden allmählich ab, das Küstengebiet ist fast überall niedrig, flach und sumpfig, aber nicht unfruchtbar. Unter den Flüssen ist der Grosse Sambas der wichtigste; am Kleinen Sambas-Fluss liegt Sambas, die Residenz des Sultans. Ende 1915 war die Einwohnerzahl auf 123 600 gestiegen, darunter 26 000 Dajak, 67 000 Malaien und 30 000 Chinesen; die beiden erstgenannten Gruppen stehen unter dem Sultan (zurzeit Muhammed 'Alī Saḡī al-Dīn), der in starker Abhängigkeit von der niederländischen Behörde mit seinen vier Reichsverwaltern (*Wazīr*) das Land regiert; die Chinesen sind unmittelbare Untertanen der niederländischen Regierung. Zu bemerken ist, dass mit „Malaien“ keine einheitliche, ethnische Gruppe bezeichnet wird; der entscheidende Faktor ist hier die (muhammedanische) Religion: sobald die heidnischen Dajak sich zum Islam bekennen, werden sie den Malaien zugezählt, und die ziemlich zahlreichen Javanen und Buginesen rechnet man gewöhnlich ebenfalls dazu. Die stetigen Fortschritte des Islams sind hier ebensowenig wie irgendwo sonst im malaiischen Archipel einer bestimmten Missionstätigkeit zuzuschreiben, sondern zunächst den vielen Heiraten von Malaien mit Dajak-Frauen, und weiter dem Umstand, dass die soziale Stellung der Muhammedaner besser ist als jene der noch unbekehrten Eingeborenen. Die Dajak sind keine Nomaden mehr und leben mit der übrigen Bevölkerung in gutem Einvernehmen, sie beschäftigen sich mit dem Sammeln von Buschprodukten und treiben einen primitiven Ackerbau, meist auf trockenen Feldern. Die Landwirtschaft der malaiischen Küstenbevölkerung hat ebenfalls nur geringe Bedeutung. Die Chinesen bilden den arbeitsamsten Teil der Bevölkerung, ihre Wirtschaft steht in jeder Beziehung auf einer weit höheren Stufe; sie treiben Reisbau auf gut bearbeiteten, nassen Feldern und bauen auch andere Handelsgewächse für Ausfuhr. Ihre Stellung in W. Borneo war längere Zeit eine sehr eigenartige. Die ersten Immigranten in Sambas (um 1760) waren Goldgräber. Ihre Zahl vermehrte sich so schnell, dass sie bald einen wichtigen Teil der Bevölkerung bildeten. Sie organisierten sich in zahlreichen Genossenschaften und wussten sogar eine gewisse politische Autonomie zu erwerben. Erst in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts gelang es der niederländischen Regierung, diese Genossenschaften aufzuheben. Die Goldwäscherei ist heute nicht mehr lohnend, und die Mehrzahl der Chinesen lebt nun von Handel und Ackerbau.

Über die ältere Geschichte des Landes und die Anfänge der Islamisierung liegen keine zuverlässigen Angaben vor. Wahrscheinlich ist das Reich von djohoresischen Malaien gestiftet worden; um die Mitte des XIV. Jahrhunderts war es dem javanischen Reiche von Majapahit unterworfen. In den ersten Jahren des XVII. Jahrhunderts, um die Zeit als die Niederl. Ost-Indische Compagnie

den ersten Handelskontrakt mit Sambas abschloss (1609), stand das Reich unter einem malaiischen Fürsten Ratu Sapodak (Pangéran Ratu), der die Obergewalt Ljohors anerkannte. Ratu Sapodak hatte nur zwei Töchter, und nach seinem Tode folgte auf ihn sein Schwiegersohn und Neffe, Ratu Anom Kusuma Juda. Dieser regierte nur kurze Zeit; bald ward er vertrieben durch seinen Schwager Radin Soleimān, den Sohn eines Prinzen von Brunei (Radja Tēngah) und einer Schwester des Sultans von Sukadana. Nach seiner Thronbesteigung nannte Radin Soleimān sich Sultan Muḥammed Šafi al-Dīn; er ist der Gründer des jetzt noch regierenden Fürstenhauses.

*Litteratuur:* E. Netscher, *Kronyk van Sambas en van Saekadana, in het oorspronkelyk Maleesch, voorzien van de vertaling en aantekeningen*, in *T.B.G.K.W.*, 1 (1853), 1; P. J. Veth, *Borneo's Westerafdeeling*, 2 Bde (Zaltbommel 1854 und 1856); J. J. de Hollander, *Geslachtsregister der Vorsten van Sambas*, in *B.T.L.V.*, Serie 3, VI (1872), 185; J. J. M. de Groot, *Het Kongsi-reezen van Borneo* (Haag 1885); Th. J. H. van Driessche, *Nota betreffende het landschap Sambas*, in *Tydschrift van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap*, Serie 2, XXIX (1912), 193; E. B. Kielstra, *De Indische Archipel, Geschiedkundige Schetsen* (Haarlem 1917), S. 251; Artikel SAMBAS in der *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië* 2, III (1919), 681; P. H. van der Kemp, *De vestiging van het Nederlandsch gezag op Borneo's Westerafdeeling in 1818—1819. Naar onuitgegeven stukken*, in *B.T.L.V.*, 76 (1920), 117. (W. H. RASSERS)

AL-SAMHŪDĪ, NUR AL-DĪN ABU 'L-ḤASAN 'ALĪ b. ABD ALLĪH b. AHMED, nach dem von Ibn Fahd aufgestellten Stammbaum ein Nachkomme des al-Ḥasan b. 'Alī, geboren im Šafar 844 (Juli 1440) in Samhūd in Oberägypten (al-Šaid), wo sein Vater ein angesehener Rechtsgelehrter war. Dieser brachte ihn im Jahre 853 (1449/50) zum ersten Mal nach Kairo. Später besuchte er die Stadt bei verschiedenen Gelegenheiten sowohl allein als auch zusammen mit seinem Vater, um unter den berühmtesten Männern seiner Zeit seinen Studien nachgehen zu können; ein süßischer Heiliger namens al-ʿIrākī bekleidete ihn mit dem Šūfi-Mantel. Im Jahre 870 (1465/66) machte er zum erstenmal die Pilgerfahrt und nahm seinen Wohnsitz in al-Medina. Er hatte zuerst eine Zelle in der Nähe der Prophetenmoschee, aber infolge von Intrigen musste er sie verlassen und mietete sich ein Haus in der Nähe des Bāb al-Raḥma, das unter der Bezeichnung „Haus des Tamīm al-Dārī“ bekannt war. Schon bei seiner Ankunft hatte er bemerkt, dass die Prophetenmoschee seit dem Brande im Jahre 654 (1256) nicht ordentlich wiederhergestellt war; in der langen Zwischenzeit von mehr als 200 Jahren war sie nur notdürftig und ganz unzulänglich ausgebessert worden. Al-Samhūdī verfasste nun eine Abhandlung, in der er sich eifrig für eine angemessene Wiederherstellung einsetzte, gestützt auf Untersuchungen über den ursprünglichen Zustand des Gebäudes. Im Jahre 881 (1476/77) machte er wiederum die Pilgerfahrt nach Mekka. Während seiner Abwesenheit fiel seine wertvolle Bibliothek, die anscheinend in der Zelle nahe der Moschee untergebracht war, dem Feuer zum Opfer, welches die Moschee zerstörte. Niedergeschlagen kehrte er jetzt nach Ägypten zurück, um seine bejahrte Mutter zu besuchen,

die 10 Tage nach seiner Ankunft in Samhūd starb.

Nach ihrem Begräbnis ging er nach Kairo und erhielt Zutritt zu dem Kreise des Sultans al-Ašraf Kā'itbey [s. d.], von welchem er ein Gehalt bekam und einen Grundstock wertvoller Bücher, um die Bibliotheken in al-Medina zu ergänzen, über die ihm die Aufsicht übertragen wurde. Nachdem er Jerusalem besucht hatte, kehrte er gegen Ende des Jahres 850 (1485/86) nach al-Medina zurück. Er fand, dass das Haus des Tamīm al-Dārī zu verkaufen war, erwarb es und liess es ordentlich instand setzen. Hier heiratete er verschiedene Frauen, gab dies aber später auf und begnügte sich mit Konkubinen, um der Wohlfahrt und Unterweisung des Volkes mehr Zeit widmen zu können. Er starb Donnerstag den 18. Dhu 'l-Ka'da 911 (12. Apr. 1506) und wurde in dem Baḳī, einem Begräbnisplatz zwischen dem Grab des Saiyid Ibrāhīm und dem des Imām Mālik, begraben [vgl. den Artikel BAḲĪ AL-GHARKAD].

Unter seinen zahlreichen Werken, die er während seines Aufenthaltes in Medina verfasste, ist das wichtigste seine Geschichte der Stadt. Ursprünglich hatte er es breit und ausführlich angelegt und *al-Iktifā' bi-Akhbār Dār al-Muštafā* betitelt. Auf die Bitte eines Gönners kürzte er dies Buch und gab ihm den Titel *Wafā' al-Wafī*. Diese Kürzung, die er am 24. Djumāda II 886 (20. Aug. 1481) vollendete, hatte er in Mekka bei sich, als seine Bibliothek in al-Medina durch Feuer vernichtet wurde. So wurde glücklicherweise der Hauptinhalt des Werkes gerettet. Später machte er hiervon eine noch weiter gekürzte Neuausgabe, die er nach einigen Hss. und den gedruckten Ausgaben (Bulāḳ 1285 und Mekka 1316) im Jahre 893 (1488) vollendete und *Khulāṣat al-Wafā'* nannte. Dieses Werk ist unsere Hauptquelle geworden für die Geschichte und Topographie der Stadt Medina und für das Ritual beim Besuch des Prophetengrabes. Ausserdem verfasste er eine Anzahl anderer Werke, von denen neun bei Brockelmann, *G.A.L.*, II, 173 f. aufgezählt werden. Arabische Biographen fügen noch einige hinzu, die vielleicht verloren gegangen sind. Sie umfassen Bücher über Grammatik, Tradition, Theologie, Recht und das Ritual der Pilgerfahrt. Besonders wird seine von ihm selbst zusammengestellte einbändige Sammlung von *Fatwā's* über alle Zweige der Gesetzeskunde erwähnt. Sie scheinen die trockenen Erörterungen zu enthalten, die das Lieblingsthema der arabischen Autoren seiner Zeit bilden.

*Litteratur:* *Al-Sanā' al-bāhir*, Brit. Mus. Add. 16648, Fol. 193; Ausgabe der *Khulāṣat al-Wafā'*, Bulāḳ 1285 und Mekka 1316; Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina nach Samhūdī* (Göttingen 1860; gekürzte Übersetzung der *Khulāṣa*); Wüstenfeld, *Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke*, S. 507.

(F. KREMKOW)

SAMĪ, mit seinem vollen Namen ŠHAMS AL-DĪN SAMĪ BEY FRĀŠHERĪ, türkischer Schriftsteller und Lexikograph, geboren zu Frāšher in Albanien am 1. Juni 1850 aus einem alten muhammedanischen albanesischen Geschlecht, dessen Vorfahren diesen Ort als Lehn vom Sultan Mehmed II. empfangen haben sollen. Er machte seine Studien im griechischen Lyzeum zu Janina, während er zu gleicher Zeit von besonderen Lehrern Unterricht im Türkischen, Persischen und Arabischen erhielt. Dann kam er nach Konstantinopel,



wo er sich der Journalistik widmete und um 1875 die Tageszeitung *Şabâh* gründete. Zur selben Zeit fing er an, sich schriftstellerisch zu betätigen und schloss sich dabei der neuen, von Kemâl und Şinâsî gegründeten literarischen Schule an. Aus dieser Zeit stammt sein Roman *Taşlaşmış Tal'at ve Fitnet*, der eine Anklage gegen die türkische Ehe enthält (1872), sowie die Dramen *Besâ* (spielt in Albanien, aufgeführt 1874), *Sudi Yahya* (1875) und *Kâwe*. Die Aufführung dieses letzten Stückes, das die persische Revolution gegen den Tyrannen Dâhîk schildert, veranlasste eine zweijährige Verbannung nach Tripolis in Afrika.

Nach seiner Rückkehr widmete er sich fast ausschliesslich seinen berühmten lexikographischen Arbeiten. Diese sind: *Kâmûs-i fransewî* (französisch-türkisch 1882 und türkisch-französisch 1885), die sechsbändige Enzyklopädie *Kâmûs al-A'sâm* (1889—1898) und der zweiteilige *Kâmûs-i türki* (1899 und 1900).

Obgleich er in seinen letzten Lebensjahren körperliche und seelische Schmerzen zu erdulden hatte, hat seine grosse Arbeitskraft ihn bis zu seinem Tode nie verlassen. Er starb in Konstantinopel am 18. Juni 1904. Den grössten Teil seines Lebens hatte er in seinem Arbeitszimmer zugebracht; in seinen letzten Jahren hatte er das Aussehen eines 75-jährigen, obwohl er nur 54 Jahre alt geworden ist.

Auf litterarischem Gebiet hat Sâmi sich neben seinen Zeitgenossen 'Abd al-Hak̄k Hâmid, Ekrem Bey u. a. keinen Platz erwerben können. Zeugen seiner journalistischen Arbeit sind, ausser den Zeitungen selbst, eine Reihe von kleineren Hefchen, erschienen in der *Dişib Kütübkhânesi* und zum Teil seinen Zeitungsaufsätzen entnommen (*Medeniyet-i İslâmiye*, *Kadınlar*, *Emtîhân*, usw.). Auch liegen mehrere Übersetzungen aus dem Französischen von seiner Hand vor (*Sefiller*, *Şahîdânın Yâdkârları* u. a.). Weiter gab er ausgewählte Gedichte von Bâkî heraus und eine Ausgabe mit Kommentar der dem 'Alî b. Abî Tâlib zugeschriebenen Gedichte. Aber sein grösstes Verdienst liegt in seiner gewaltigen lexikographischen und philologischen Arbeit. Hierher gehören auch mehrere Schulbücher über türkische und arabische Grammatik und ein nicht vollendetes arabisches Wörterbuch, von dem er in der Vorrede zu seinem *Kâmûs-i Türki* spricht.

Dies letzte Werk ist in mehrfacher Hinsicht wichtig. Erstens ist die Reihenfolge der Wörter streng alphabetisch und die Anordnung der verschiedenen Bedeutungen klar und übersichtlich; ein grosser Fortschritt gegen das, was früher von Türken auf lexikographischem Gebiet geleistet worden war, auch gegenüber Ahmed Wefîk Pasha's *Lehçe-i 'Othmânî*. Zweitens ist die Wahl der aufgenommenen Wörter von Bedeutung insofern sie ein Kompromiss darstellt zwischen den verschiedenen Anschauungen, die zu seiner Zeit über die Entwicklung des Türkischen herrschten. Sâmi selbst befürwortete einen weitgehenden türkischen Purismus (wie u. a. aus seiner Zuschrift in der Einleitung von Mehmed Emin's *Türkiye Şairleri* vom Jahre 1898 hervorgeht) und hätte am liebsten die meisten arabischen und persischen Wörter durch nicht mehr gebräuchliche türkische Wörter ersetzt. Von diesen letzteren hat er ja auch diejenigen aufgenommen, deren Wiederbelebung ihm unumgänglich schien, aber durch die Aufnahme einer grossen Menge von arabischem und persischem Wörtermaterial hat

er dem litterarischen Sprachgebrauch dennoch grosse Zugeständnisse gemacht. Somit ist sein Wörterbuch ein getreues Abbild des gebildeten Türkisch seiner Zeit. Einen verspürbaren Einfluss auf die Weiterentwicklung des Türkischen scheint Sâmi jedoch nicht gehabt zu haben.

In seinem unpublizierten Nachlass, von dem das unvollendete arabische Wörterbuch schon genannt wurde, befinden sich noch umfangreiche Studien über das *Kudatku Bilik* und über die Orkhon-Inschriften, sowie Arbeiten über Persisch und Ost-Türkisch.

Auch für die albanesische Sprache hat er gearbeitet. So hat er ein albanesisches Alphabet und eine albanesische Grammatik veröffentlicht. In dieser Sprache hat er auch Gedichte hinterlassen und ein Buch über die Zukunft Albaniens. Sein oben genanntes Drama *Besâ* bezeugt ebenfalls seine Liebe für das Land seiner Abstammung.

Über Sâmi Bey's Bruder Na'im Frâşherî (1846—1900), der ein grosser albanesischer Dichter war, vgl. Babinger im *Isl.*, XI (1921), S. 99.

**Litteratur:** Sâmi's Biographie von Isma'il Hak̄kî in der Serie: '*Othmanî mesâhîri üdebasî*'; Paul Horn, *Geschichte der türkischen Moderne* (Leipzig 1909), S. 38; *Revue d'Orient et de Hongrie* (Budapest) vom 20. Jan. 1902. Die ungedruckten und unvollendeten Arbeiten Sâmi's befinden sich im Besitz seiner Familie, deren freundlichen Mitteilungen ein Teil der oben angeführten Daten zu verdanken ist.

(J. H. KRAMERS)

AL-SÄMIRA. [Siehe SAMARITANER].

AL-SÄMİRÎ, „der Samaritaner“, heisst im Kor'an, XX, 87, 90, 96, der Verführer zur Sünde des goldenen Kalbes. Dieser Sündenfall wird im Kor'an zweimal berichtet. Der erste Bericht, Sûra VII, 146—153 erzählt von der Sünde Israels und Aarons nach Exodus XXXII, allerdings mit der Ausschmückung, dass das aus Erz gegossene Kalb brüllt. Der zweite Bericht, Sûra XX, 85—97, der sich durch seine neuen Bestandteile als der jüngere verrät und auch der muslimischen Überlieferung für medinisch gilt (Nöldeke-Schwally, *Gesch. des Qor'ans*, S. 124, 125), macht al-Sâmîrî zum Verführer Israels. Auf sein Geheiss werfen sie ihren Schmuck ins Feuer, er bildet daraus das brüllende Kalb, welches vom Volke angebetet wird, trotzdem Aaron davon abrät. Von Moses zur Verantwortung gezogen, rechtfertigt sich al-Sâmîrî damit, er habe gesehen, was die übrigen nicht gesehen, die Spur des Gesandten (nach der muslimischen Überlieferung: die Spur der Hufe vom Rosse Gabriels). Moses verkündet ihm die Strafe: so lange du lebst, musst du vor dir ausrufen: *lâ misâsa*, „nicht anrühren“.

Abraham Geiger meinte, Muḥammed habe al-Sâmîrî vielleicht mit Sammā'el, dem Dämonenfürsten, verwechselt; Geiger führte *Pirkê Rabbi El'ezer*, XLV an, wo nach einer Anschauung Sammā'el im Kalbe versteckt brüllt, um die Israeliten zu verführen. In Wirklichkeit ist dieser Zug in den *Pirkê Rabbi El'ezer* eben der muhammedanischen Legende nachgebildet und der sonst unbekannte Eigenname al-Sâmîrî durch den anklingenden Namen Sammā'els ersetzt. Sigmund Fraenkel (*ZDMG*, LVI, 73) leitet den Sâmîrî-Bericht des Kor'ans von einem verloren gegangenen jüdischen Midrasch ab, der die schwere Schuld der Verfertigung des Kalbes von Aaron auf einen Samaritaner abwälzen wollte.

Ins rechte Licht wurde al-Sâmîrîs Gestalt durch I. Goldziher (s. unten) gerückt. Goldziher beleuch-

tet ihn als Vertreter des Samaritanertums durch die Geschichte der samaritanischen Absonderung. Diese Absonderung wird ja schon durch Sirach, L. 25 und die Evangelien Luk. IX, 52, Joh. IV, 9 bezeugt. Goldziher stellt jüdische, christliche und muhammedanische Berichte zusammen, aus denen erhellt, dass den Samaritanern die Berührung von Nichtvolksgegnossen als Verunreinigung galt. Das, *Djām* an, ein Wort von zweifelhafter Bedeutung, was als rituelle Satzung der Samaritaner Muhammad oder vielmehr seiner vermutlich jüdischen Quelle bekannt war, wird in die Vorzeit versetzt und als Strafe al-Sāmīrīs erklärt, dafür, dass er Israel zur Verfertigung und Anbetung des Kalbes verführt habe.

Goldziher an sich überzeugende Ausführungen können noch durch die altmuslimische Korānauslegung bekräftigt werden. Al-Tabarī, selbst schon älterer Überlieferung folgend, sieht in al-Sāmīrī einen angesehenen Israeliten aus dem Stamme der Samaritaner; zur Strafe für dessen Sünde habe Moses den Israeliten den gesellschaftlichen Umgang und den Handelsverkehr mit ihnen verboten „und dabei ist es auch geblieben“. Ähnlich al-Zamakhshārī: al-Sāmīrī stammt von einem israelitischen Stamme namens Sāmīra ab, dessen Religion von der jüdischen einigermassen abweicht. Dem Sāmīrī wird verboten, mit den Menschen zu verkehren und Handel zu treiben; es heisst, sein Volk halte es noch heute so. Ähnlich schliesst auch al-Thaʿlabī seine ausführliche Erzählung über das goldene Kalb ab.

Al-Sāmīrī vertritt also das Samaritanertum, das sich von Nichtsamaritanern absondert. In einer derartigen Absonderung — wie ja auch in den Speisegesetzen der Juden (Korān, IV, 158) — erblickt Muhammad göttliche Strafe. Wofür hat al-Sāmīrī (= das Samaritanertum) zu büssen? Für die Sünde am goldenen Kalbe.

*Litteratur:* al-Tabarī, *Tafsīr* und al-Zamakhshārī, *al-Kashshāf* zu Korān XX, 87—97; al-Thaʿlabī, *Kiṣṣa al-Anbiyāʾ* (Kairo 1325), S. 82; Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Frankfurt 1902), S. 162—165; S. Fraenkel, *Der Sāmīrī*, in der *ZDMG* LVI (1902), 73; I. Goldziher, *Lā Miṣāra*, in der *Revue Africaine*, No. 268 (Algier 1908), S. 23, 28; K. Kohler in der *Jew. Quart. Rev.*, V, 1893, 411. (BERNHARD HELLER)

AL-SĀMIT. [Siehe AL-NĀṬIQ].

SAMMĀ, der Name eines Rādjputen-Klans in Sind. Als die Macht der Ghaznawiden über Sind nachliess, errichteten die Sumrā's, ein zum Islām übergetretener Rādjputen-Stamm, im Jahre 1053 ihre Herrschaft in jenem Lande und machten Tūr zu ihrer Hauptstadt. Sie verfolgten ihre Rivalen, die Sammā's, einen dem Hinduismus anhängenden Rādjputen-Stamm, und trieben viele von ihnen dazu, ihre Zuflucht in Kačch zu suchen, wo sie 1320 den Cāwada-Fürsten, der sie beschützt hatte, vertrieben und seinen Thron in Besitz nahmen. Dieser Zweig der Sammā's, bekannt unter dem Namen Djādedja („Kinder des Djāda“), ist noch vertreten durch den Rāo von Kačch und den Djām von Nawanagar. Die in Sind gebliebenen Sammā's nahmen den Islām an und gründeten im Jahre 1333 nach Besiegung der Sumrā's durch die Truppen des 'Alā al-Dīn Khaldjī von Dihli eine Dynastie mit der Hauptstadt Thatha, die Sind nahezu zwei Jahrhunderte lang beherrschte. Der Herrscher nahm ebenso wie das Haupt des Zweiges, der den Staat Nawanagar eroberte, den Titel

welches Abu 'l-Faḍl. Firishta und andere muslimische Historiker mit unzureichenden Gründen von dem Namen des halbmythischen persischen Königs Djāmshīd ableiten.

Der Hindeuname des ersten Djām, Unar, lässt darauf schliessen, dass der Übertritt zum Islām erst vor kurzem erfolgt war. Sein Bruder und Nachfolger Djūnā nahm Bakhar in Ober-Sind, das bis dahin zu den kaiserlichen Besitzungen gehört hatte, und gewährte einem Auführer Schutz, der vor Muhammad b. Tughlak von Dihli aus Gudjarāt floh. Muhammad fiel in Sind ein, starb aber am Ufer des Indus im März 1351, bevor er dazu gekommen war, Djūnā zu bestrafen. Sein Vetter Firūz Shāh übernahm das Kommando über das durch den Tod seines Führers in Auflösung geratene Heer und brachte es nur mit Mühe aus Sind heraus, unter ständigen Bedrohungen und Beunruhigungen durch die Sindi's wie auch durch ihre Verbündeten, die Mughul's. Acht Jahre später versuchte Firūz, seine Niederlage zu rächen, hatte aber von neuem Misserfolg und konnte nur einen Teil seines Heeres durch einen unheilvollen Rückzug nach Gudjarāt retten. Im folgenden Jahre kehrte er zurück und besiegte nun die Sammā's und brachte den Djām Djūnā und seinen Neffen Bābaniya als Gefangene nach Dihli. Jedoch liess er die Provinz von Djūnā's Sohn und einem anderen Neffen Djūnā's, Tamāci, gegen Tributleistung verwalten. Als Tamāci sich im weiteren Verlauf der Regierung des Firūz empörte, wurde Djūnā von Dihli aus hingeschickt, um ihn wieder zum Gehorsam zu bringen. Er schickte ihn nach Dihli. Nach dem Regierungsantritt Tughlak's II. im Jahre 1388 durfte Bābaniya nach Sind zurückkehren, starb aber auf dem Wege dahin. Sein Nachfolger wurde sein Bruder Tamāci. Nach dessen Regierung scheint die Nachfolge diese gewesen zu sein: 1.) Šalāh al-Dīn, 2.) Nizām al-Dīn, 3.) 'Alī Shūr, 4.) Karan, 5.) Fath Khān, 6.) Tughlak, 7.) Rāidan, 8.) Sandjar, 9.) Nizām al-Dīn II., bekannt unter dem Namen Djām Nanda, 10.) Firūz.

„Die Geschichte der Sammā's, nachdem sie zur Macht gelangt waren, ist von Interesse wegen der Geschicklichkeit, mit welcher sie das Ihrige in verschiedenen Feldzügen gegen die Truppen der kaiserlichen Regierung behaupteten und wegen des Übertritts vieler Leute vom Hinduismus zum Islām“. Der Zerfall des Reiches von Dihli nach der Invasion Timūr's brachte für Sind die Unabhängigkeit wieder, und die Sammā's herrschten fortan, ohne irgend einer höheren Macht untertänig zu sein. Der Grösste von ihnen war Nizām al-Dīn II., bekannt unter dem Namen Djām Nanda, der 1509 nach 47-jähriger Regierung starb. Die Linie endete mit seinem Sohn und Nachfolger Firūz, der 1520 von Shāh Beg Arghūn, dem Herrscher von Kandahār, besiegt wurde. Dieser begründete die Arghūn-Dynastie in Sind.

Der Sammā-Stamm zählt jetzt in Sind über 800 000 Köpfe.

*Litteratur:* Mir Muhammad Ma'sum von Bakhar, *Tārīkh al-Sind*, Hss.; Shams-i Sirādj 'Afīf, *Tārīkh-i Firūz Shāhī*; Shaikh Abu 'l-Faḍl, *A'in-i Akbarī*, Text und Übersetzung (II, 342, Anm. u. 345 f.) von Blochmann und Jarett, beide in der *Bibliotheca Indica Series* der Asiatic Society of Bengal. (T. W. HAIG)

AL-SAMN (A.), die Butter aus Kuh-, Ziegen- oder Schafsmilch, und zwar insbesondere aufgekochte oder ausgelassene Butter, die von Unreinigkeiten



befreit und durch Zusätze wie Salz haltbarer gemacht ist. Frische Butter und Rahm heissen *Zuhda*. Beide werden nicht nur in der Küche, sondern auch äusserlich und innerlich als Heilmittel verwendet; äusserlich auf Wunden, Geschwülsten und Geschwüren, innerlich als Gegenmittel gegen Schlangenbiss und Vergiftungen, gegen Harnverhaltung usw.

*Litteratur:* Ibn al-Baiṭār, Übers. von Leclerc, II, 290. (J. RUSKA)

**SAMOS**, Insel im Ägäischen Meere; die türkische Bezeichnung ist *Sisām Adası* „die Sesaminsel“, wofür in älterer Zeit *Šūsām A.* geschrieben wurde (*Bihishti*; *Inshāʾ* [Hs. N<sup>o</sup>. 260 der Berliner Staatsbibl.], Fol. 193b; *Kiātib Celebi*, *Tuhfat al-Kibar*; Sussam bei Tavernier, *Les six Voyages*, I, 359), während die arabischen Geographen den griechischen Namen in den Formen *Sāmū*, *Sām* (al-Idrisi, *Nuḥat al-Muḥṭāk*, frz. Übers. von Jaubert, u. d. T. *Géographie* ..., II, 127, 303), *Sāmis* (Yā-kūt, *Muḥḍam*, I, 21) oder *Shāmis* (Abu 'l-Fidā, ed. Reinaud, S. 192, 193) überliefern. Samos wurde im Mittelalter wiederholt von den Arabern auf ihren Seezügen im Ägäischen Meere heimgesucht, so namentlich in den Jahren 889 und 911; erst durch die Vertreibung der Araber aus Kreta um die Mitte des X. Jhdts. wurde die Herrschaft der Römer über diese und die andern Inseln des Archipels wiederhergestellt. In der Folgezeit war Samos den Überfällen der Seldjüken und ihrer Vasallen ausgesetzt. Tzachas, der Herr von Smyrna, bemächtigte sich der Insel um das Jahre 1090 und hielt sich dort einige Zeit (Anna Comnena, *Alexias*, IX, K. I); im XIV. Jhd. wurde sie von dem Aidinoghlu Umur Beg verwüstet (Dukas, K. VII). Seit dem Ende des XIV. Jhdts. gehörte sie den genuesischen Maona von Chios [vgl. SÄKIZ]. Mit den Bewohnern des benachbarten Festlandes bestanden freundliche Beziehungen. So wird überliefert, dass beim Einfalle Timürs zahlreiche Türken sich dorthin flüchteten (Buondelmonte, ed. Sinner, K. 54) und der Schwarmgeist Bürklüdie Muṣṭafā, der um 1420 einen kommunistischen Aufstand auf der Erythräischen Halbinsel hervorrief, unterhielt Verkehr mit den Mönchen von Chios und Samos. Nach dem Untergange des Byzantinischen Reiches liess Mehmed der Eroberer Samos den Genuesen von Chios, die aber ihren Besitz nicht zu halten vermochten und daher im Jahre 1476 der grössten Teil der Einwohner zur Übersiedlung nach Chios veranlassten. Vermutlich infolge dessen liess Mehmed II. im Jahre 884 (1479) Samos durch den Beg von Bighā besetzen; um die verödete Insel wieder zu bevölkern, wurde den neuen Ansiedlern Befreiung von den staatlichen Auflagen (*ʿAwārid-i diwāniye*) zugesichert (*Bihishti*, *Tārikh*, Fol. 209<sup>b</sup> der Hs. des Br. Mus.; vgl. Saʿd al-Din, I, 567 ff.). Später, wahrscheinlich nach dem Frieden mit Venedig unter Bāyezid II. i. J. 1502, scheinen die Genuesen die Herrschaft über die Insel wiedererlangt zu haben; wenigstens sagt Belon, der kurz nach 1547 den Archipel bereiste, ausdrücklich, dass sie der Seigneurie de Chio gehörte (*Les Observations de plusieurs Singularitez* usw., Paris 1555, S. 84<sup>a</sup>); aber wenige Jahre darauf räumten sie sie zum zweiten Male und überliessen sie ihrem Schicksal (Boschini, *L'Arcipelago*, Venedig 1558, S. 72). Die Insulaner zogen sich vor den Überfällen der Korsaren in die unzugänglichen Berge im Innern zurück, wo sie das Leben von Wilden führten. Da wurde der Kapudanpasha Kılıdj 'Ali Paṣṣa

auf einer seiner Fahrten im Archipel auf die verlassen Insel aufmerksam und liess sie sich im J. 1562 vom Sultan schenken; die Erträge aus den Steuern und Abgaben stiftete er zum Unterhalt der von ihm in Top-Khāne am Bosphorus erbauten grossen Moschee. Ein türkischer Woiwoda, gewöhnlich Aghā genannt, verwaltete die Insel; ein Kādi, bzw. Nā'ib, übte die Gerichtsbarkeit aus; sie residierten in Chora, dem Hauptorte der Insel, wo auch der Titular des damals neugegründeten griech.-orthodoxen Bistums Samos seinen Sitz nahm. Ausser diesen beiden Beamten und ihrem Interpersonal wohnten keine Türken auf der Insel. Aber auch unter türkischer Herrschaft hatten die Samioten noch lange unter den Raubzügen der Piraten aller Nationen, Malteser, Franken, Algerier und Tripolitaner, zu leiden, die ähnlich wie die gleichzeitigen Flibustier und Boucanier in Westindien und die von Pompejus bezwungenen pamphyliischen Seeräuber über ein Jahrhundert diesen Teil des Mittelmeeres unsicher machten. Dazu wurde Samos, das weder befestigte Plätze noch ständige Besatzung hatte, in den Kriegen zwischen der Hohen Pforte und Venedig im XVII. Jhd. wiederholt von den Venezianern vorübergehend besetzt; die Besetzung durch die russische Flotte dauerte mehrere Jahre, von 1771—1774. Am griechischen Befreiungskriege haben die Samioten hervorragenden Anteil genommen; nach Beendigung des Krieges kehrten sie zwar unter türkische Herrschaft zurück, doch erlangten sie dank der Intervention der Westmächte vollständige Autonomie unter einem christlichen, vom Sultan zu ernennenden Statthalter (Bey, griech. ἡγεμὼν, was man mit Fürst, prince wiederzugeben pflegte) und wurden unter den Schutz von Frankreich, Gross-Britannien und Russland gestellt; auch wurde der Insel eine eigene Flagge zugestanden. Wie die übrigen Vasallenstaaten der Pforte zahlte Samos einen jährlichen Tribut, der ursprünglich 400 000 Piaster betrug, später aber auf 300 000 Piaster herabgesetzt wurde; hiervon dienten 101 000 Piaster zur Ablösung der Abgaben an die Wakfstiftung des Kılıdj 'Ali. Der erste Bey von Samos, Stefan Vogorides, wurde Anfang Djumādā I 1249 (Mitte Sept. 1833) ernannt und bekleidete diesen Posten bis Anfang Sept. 1851; nach ihm haben bis 1913 nicht weniger als 18 „Fürsten“, die mit wenigen Ausnahmen Fanariotischen Familien entstammten, die Insel des Polykrates beherrscht. Im Jahre 1913 ist Samos durch den Vertrag von London, der dem Balkankrieg ein Ende machte, mit Griechenland vereinigt worden.

An Stelle von Chora ist in neuerer Zeit Vathy Sitz der Regierung geworden; die Zahl der ortsansässigen Bevölkerung betrug im Jahre 1912 rund 50 000 Seelen.

*Litteratur:* Hauptwerk ist Epaminondas J. Stamatiades *Σαμιακά*, 5 Bände, Samos 1881—1887; Geschichte und Beschreibung der Insel von den frühesten Zeiten bis 1885; dazu desselben Monographien *Ἐπιστολιμεία διατριβὴ περὶ Ἰωσήφ Γεωργερινού ἀρχιεπισκόπου Σάμου 1666—1671* (ebenda 1892) und *Βίος Ἰακώβου Βασιλικού δεσπότης Σάμου* (ebenda 1894). Von älteren Reise werken, soweit nicht bereits angeführt, kommen in Betracht: [Des Hayes de Courmesine], *Voyage de Levant* (Paris 1632), S. 348 ff.; Stochove, *Voyage fait es années 1630 1631 1632 1633*, (Brüssel 1643), S. 234—236; Tournefort, *Voyage du Levant* (Amsterdam 1718), I, 155—158; Pococke, *Description of the East* (London 1745),

II, 2, 24 ff.; Dallaway, *Constantinople ancient and modern* (London 1797), S. 251—260; Choiseul Gouffier, *Voyage pittoresque dans l'Emp. Ott.*<sup>2</sup> (Paris 1842), I, 157—161, mit den Tafeln 52—54 des dazugehörigen Atlas, Bd. I; über die Verhältnisse in neuerer Zeit: A. Ritter zur Helle von Somo, *Das Völkchen der Inseln des Weissen Meeres* (Wien 1878), S. 13 ff.; Cuinet, *La Turquie d'Asie*, I, 498—523; Ahmed Tewhîd, *Tarîk-i 'Osmanî Endjumen Medjmu'asi*, I. Serie, 13. Heft, S. 837 ff.

(J. H. MORDTMANN)

**ŠAMSĀM AL-DAWLA**, ABŪ KĀLĪDĪJĀR AL-MAZKURĀN. Buyide. Nach dem Tode des buyidischen Herrschers 'Aḡd al-Dawla im Shawwāl 372 (März 983) wurde sein Sohn Abū Kāhīdjār als Emir al-Umarā' unter dem Namen Šamsām al-Dawla anerkannt. Dann gab dieser seinen beiden Brüdern Abū 'l-Ḥusain Aḥmed und Abū Tāhīr Firūz Shāh die Provinz Fārs zu Lehen und befahl ihnen, sich sofort dorthin zu begeben. Als sie aber in Arrādjan eintrafen, war der vierte Bruder, Sharaf al-Dawla, ihnen zuvorgekommen und hatte schon von Fārs Besitz ergriffen, weshalb sie sich nach al-Ahwāz zurückziehen mussten. Da Sharaf al-Dawla die Oberhoheit Šamsām al-Dawla's nicht anerkennen wollte, schickte dieser ein Heer gegen ihn unter Abū 'l-Ḥasan b. Danqas, der bei Kūrkūb zwischen Wāsiṭ und Basra auf die feindlichen Truppen unter Abū 'l-Agharr Dubais b. 'Afīf al-Asadī stieß. Abū 'l-Ḥasan wurde aber gefangen genommen und sein Heer in die Flucht geschlagen (Rabi' I 373 = August/September 983), worauf Sharaf al-Dawla seinem Bruder Abū 'l-Ḥusain die Herrschaft über al-Ahwāz verlieh. Zugleich musste Šamsām al-Dawla mit dem Kurdenhäuptling Bādh, dem Stammvater der Marwāniden, kämpfen. Dieser war in Diyār Bekr eingefallen, wo er sich nach dem Tode des 'Aḡd al-Dawla mehrerer Städte wie Maiyāfāriḡin und Naṣibin, bemächtigt hatte. Die Truppen Šamsām al-Dawla's wurden besiegt, und auch al-Mawṣil geriet in die Gewalt Bādh's; als dieser aber im Šafar 374 (Juli 984) auch Baghdād unter seine Herrschaft bringen wollte, wurde er geschlagen und musste auf den Besitz von al-Mawṣil verzichten. Dagegen durfte er Diyār Bekr und die Hälfte von Tūr 'Abdin behalten. Im Jahre 375 (985/986) empörte sich der dailemitische General Asfār b. Kurdawāh gegen Šamsām al-Dawla in Baghdād und erklärte sich anfangs für Sharaf al-Dawla; dann aber beschloss er im Einverständnis mit den ihm ergebenden Truppen, den damals erst fünfzehnjährigen Abū Naṣr b. 'Aḡd al-Dawla, der später zum Oberemir unter dem Namen Bahā' al-Dawla [s. d.] ernannt wurde, zum Statthalter von al-'Irāk an Stelle seines Bruders Sharaf al-Dawla zu machen. Asfār wurde aber geschlagen und Bahā' al-Dawla gefangen genommen. Dann brach Sharaf al-Dawla von Fārs auf, um sich nach al-Ahwāz zu begeben, und teilte seinem Bruder Abū 'l-Ḥusain daselbst mit, dass er Bahā' al-Dawla befreien wolle; Abū 'l-Ḥusain traute ihm aber nicht, sondern begann Truppen zusammenzuziehen. Inzwischen gingen diese zu Sharaf al-Dawla über, und Abū 'l-Ḥusain blieb jetzt nichts anderes übrig, als sich seinem Oheim Fakhr al-Dawla [s. d.] anzuschließen; da er sich aber auch ihm gegenüber als unzuverlässig erwies, wurde er eingekerkert und später ums Leben gebracht. Um den Frieden zu wahren, schrieb Šamsām al-Dawla an Sharaf al-Dawla, und da er sich mit der Statthalterschaft von Baghdād

begnüge und erbötig war, Bahā' al-Dawla aus der Haft zu entlassen und Sharaf al-Dawla den Vorrang im Kanzelgebete im 'Irāk zu gewähren, erklärte sich dieser mit seinem Vorschlag zufrieden. Als Šamsām al-Dawla im Jahre 376 (986/987) bei Sharaf al-Dawla erschien, wurde er zuerst sehr freundlich empfangen, dann aber festgenommen und in einer Burg in der Nähe von Shīrāz eingekerkert. Nach der gewöhnlichen Angabe soll Sharaf al-Dawla ihn sogar später haben blenden lassen. Inzwischen brachen in Baghdād Streitigkeiten zwischen den Dailemiten, die es mit Šamsām al-Dawla hielten, und den Anhängern Sharaf al-Dawla's, den Türken, aus, und erst nachdem die Ruhe wiederhergestellt worden war, erkannte der Khalīfa al-Tā'ī letzteren als Emir al-Umarā' an. Nach seinem Anfang Djumādā II 379 (September 989) erfolgten Tod ererbte Bahā' al-Dawla diese Würde. Dann bekam Šamsām al-Dawla die Freiheit wieder, musste aber zuerst mit seinem Neffen Abū 'Alī b. Sharaf al-Dawla und nach dessen Ermordung mit Bahā' al-Dawla [s. d.] kämpfen. Im Jahre 383 (993/994) — oder nach einer anderen, wahrscheinlich auf Textverderbnis beruhenden Angabe schon im Jahre 380 (990/991) — gelang es den Söhnen Bakhtiyār's [s. d.], die nach dem Tode Sharaf al-Dawla's in eine Burg in Fārs eingesperrt worden waren, mit Hilfe der dailemitischen Besatzung die Freiheit wiederzubekommen und einen grossen Anhang zu gewinnen. Als Šamsām al-Dawla das erfuhr, schickte er ein Heer unter Abū 'Alī b. Ustādh Hormuz ihnen entgegen. Dieser belagerte sie in der Burg, in die sie sich geflüchtet hatten; sie mussten sich ergeben und wurden zu Šamsām al-Dawla gebracht, der zwei von ihnen hinrichtete und die vier übrigen einsperren liess. In demselben Jahre brachen die Feindseligkeiten zwischen Šamsām al-Dawla und Bahā' al-Dawla wieder aus. Nach mehrjährigem Kampfe neigte sich der Sieg immer mehr auf die Seite des ersteren, als er im Dhū 'l-Ḥiǧdja 388 (Ende 998) im Alter von fünf und dreissig Jahren und sieben Monaten ermordet wurde. Vgl. auch den Art. ABŪ KĀLĪDĪJĀR.

*Litteratur:* Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, IX, passim; Abū 'l-Fidā', *Annales*, ed. Reiske, II, 555 ff.; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar* (Bulāḡ 1284), IV, 456 ff.; Ḥamd Allāh Mustawfi-i Kazwīnī, *Tārīkh-i guzīda*, ed. Browne, I, 429—430; Wilken, *Gesch. der Sultane aus dem Geschl. Buġh nach Mīrchond*, Kap. X; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 31—35, 37, 47 f.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**ŠAMSĀM AL-DAWLA** SHĀHNAWĀZ KHĀN SHAHĪD KHWĀFĀW RANGĀBĀDĪ, indischer Staatsmann und Historiker. Er hiess von Haus aus 'Abd al-Razzāḡ Ḥusainī und gehörte einer zur Zeit Akbars aus Khwāf in Khorāsān nach Indien eingewanderten und dort zu hohen Ehren gelangten Saiyid-Familie an. Er wurde am 28. Ramaḡān 1111 (20. März 1700) in Iāhūr geboren und kam in frühem Alter nach Awrangābād [s. d.], wo er i. J. 1145 (1732) von dem ersten unabhängigen Nizām des Dakhan, Āṣaf Dījāh [s. d. und unter ḤĀIDAR-ĀBĀD], zum *Dirwān* von Berār ernannt wurde. Im Jahre 1155 (1742) wurde er in den von Nāṣir Dījāng, dem Sohn des genannten Herrschers, wider seinen Vater versuchten Aufstand hineingezogen und nach dem Misslingen desselben abgesetzt. Die folgenden fünf Jahre widmete er in Zurückgezogenheit der Arbeit an seinem grossen Geschichts-



werk, den *Ma'āthir al-Umarā'*. Kurz vor dem Ende seiner Regierung begnadigte ihn Āṣaf Dījāh (1160 = 1747) und setzte ihn wieder in seine frühere Stellung ein, in der er auch unter den beiden folgenden Herrschern, Nāṣir Dījāh und Ṣalābat Dījāh, blieb. Nach dem Herrschaftsantritt des Basālat Dījāh i. J. 1170 (1756) gelang es der von Şamsām al-Dawla bekämpften französischen Partei, ihn zu stürzen; er wurde am 3. Ramaḍān 1171 (12. Mai 1758) von Soldaten des französischen Generals Bussy erschlagen. Nach einer andern, zweifelhaften Nachricht hätte ihn der General selber erschossen.

Die *Ma'āthir al-Umarā'*, ein nach den Anfangsbuchstaben der besprochenen Namen alphabetisch geordnetes biographisches Lexikon aller hervorragenderen Staatsmänner unter den indischen Timūriden von Akbar bis zur Zeit des Autors — Elliot nennt sie „the Peerage of the Mughal Empire“ — existieren in zwei Redaktionen, von denen beiden zahlreiche Abschriften bekannt sind. Das bei der Ermordung des Autors und der Zerstörung seines Hauses verloren gegangene, übrigens unabgeschlossene und auch in den ausgearbeiteten Teilen noch nicht publikationsfertige Original wurde erst nach zwölfmonatigem Suchen von dem Freunde und mehrjährigen Sekretär des Verfassers, Ghulām 'Alī Āzād Balgrāmi (dem bekannten Verfasser zweier Dichter-*Tadhkiras*, *Khasāna-i 'āmirā* und *Sarw-i Āzād*, vgl. H. Ethé, im *Grundr. d. iran. Philol.*, II, 215) wiedergefunden, wenn auch nicht vollständig. Er stellte ihm eine Vorrede und eine Biographie des Şamsām al-Dawla (s. die *Litt*) voran und ergänzte es um mehrere Artikel. Diese erste Redaktion umfasst 261 Biographien.

Sie wurde stark erweitert und neu publiziert vom Sohne des Verfassers, 'Abd al-Haiy Khān († 1196 = 1781; seine zahlreichen Titel siehe bei Morley, a. a. O., S. 104, s. die *Litt*), der in zwölfjähriger Arbeit das Werk seines Vaters, unter Zugrundelegung der ersten Redaktion, aber mit Hinzufügung von weiteren, nachträglich wiedergefundenen Teilen des Originals und von Zusätzen, die er aus 30 in seiner Vorrede aufgezählten historischen Werken schöpfte, bis zum Jahre 1194 (1780), in dem er seine Arbeit abschloss, weiterführte. Sein eigenhändiges Brouillon ist in der Handschrift der India Office Library, N<sup>o</sup>. 2424 (Ethé's Katalog N<sup>o</sup>. 627) erhalten. Diese zweite Redaktion enthält eine Vorrede des Herausgebers, die Vorreden Şamsām al-Dawla's und Ghulām 'Alī's, die Biographie des Şamsām al-Dawla von dem letzteren, ein Register der Artikel und diese selber, sowie endlich als Schluss eine kurze Biographie des Herausgebers. Sie umfasst 731 Biographien und ist eine der aufschlussreichsten Quellen für die Geschichte der Mogulherrschaft in Indien.

Şamsām al-Dawla verfasste ausserdem eine Sammlung von Dichterbiographien unter dem Titel *Bahārīstān-i Sukhūn*.

*Litteratur*: W. H. Morley, *A descriptive Catalogue of the Historical Manuscripts in the Arabic and Persian Languages, preserved in the Library of the Royal Asiatic Society* (1854), S. 101—105; Ch. Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum* (1879), S. 129, 339 ff., 1025; E. Sachau-H. Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Bodleian Library* (1889), Kol. 93; H. Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Kol. 253 ff. — *Quarterly Oriental Magazine* (nicht *Q. O. Review*, wie in

den vorstehenden Katalogen mehrfach zitiert wird), IV (Calcutta 1825), S. 269 ff. (die Biographie des Şamsām al-Dawla von Ghulām 'Alī, englisch von H. H. Wilson); H. Elliot, *History of India*, VIII (1877), S. 187 ff.

(H. H. SCHAEFER)

**ŞAMSÂM AL-SALTANA**, NAḌJAF KULI KHÂN, Häuptling der Bakhtiyāren, um 1846 geboren. Er gehört zum grossen Stamm der Haft-Lang, dem er 1903—05 als Il-Begī, später als Il-Khān vorstand. Er ist ein Sohn von Ḥusain Kulī Khān, welcher auf Befehl des Fürsten Zill al-Sultān, des berühmten General-Gouverneurs von Isfāhān, getötet wurde, und ein Enkel von Dja'far Kulī Khān. Şamsām ist besonders bekannt durch die Rolle, die er in der persischen nationalistisch-revolutionären Bewegung gespielt hat.

Şamsām empörte sich gegen die unfähige Verwaltung des Gouverneurs Ikbāl al-Dawla, besetzte am 5. Januar 1909 mit 1000 Bakhtiyāren Isfāhān und berief den Provinzialrat (*Andjuman*) ein. Gemeinsam mit seinem aus Europa zurückgekehrten Bruder Sardār-i As'ad telegraphierte er am 3. Mai der Regierung, er beabsichtige, auf die Hauptstadt loszumarschieren. Er führte diesen Plan auch aus, trat aber neben den Hauptführern der Revolution, Sardār-i As'ad und Sipahdār-i A'zam, dem Befehlshaber der in Rasht formierten Streitkräfte, in den Hintergrund.

Als im Sommer 1911 die Nachricht von der Rückkehr Muhammed 'Alī Shāh's nach Teheran (Tīhrān) kam, trat Şamsām am 5. Juli in das Kabinett Sipahdār als Kriegsminister und Militärgouverneur der Hauptstadt ein. Am 26. Juli bildete er selbst ein neues Kabinett. Drei Tage darauf setzte der Madjlis einen Preis auf das Haupt von Muhammed 'Alī Shāh. Im August brachten die Bakhtiyāren, wirksam unterstützt durch den armenischen Revolutionär Yefrem Khān, dem Sardār-i Arshad, dem wichtigsten Parteigänger des gestürzten Shāhs, eine Niederlage bei; im September bereiteten sie der Erhebung des unruhigen Prinzen Sālār al-Dawla ein Ende. Şamsām arbeitete anfangs Hand in Hand mit dem amerikanischen Berater der Regierung, Morgan Shuster, der mit der Reform der persischen Finanzen beauftragt war und die nationale Bewegung eifrigst unterstützt hatte. Aber gar bald entstanden zwischen ihnen Meinungsverschiedenheiten wegen des energischen Auftretens Shuster's (Zwischenfall 'Alā' al-Dawla). Am 29. Oktober verlangte Russland Genugtuung wegen des Eingreifens der Gendarmen Shuster's in die Angelegenheiten des Fürsten Shu'ā' al-Saltāna, welcher sich als russischen Schützling bezeichnete. Infolgedessen entschuldigte sich Wuthūq al-Dawla, der Minister des Auswärtigen, im Namen seiner Regierung bei der russischen Botschaft. Trotzdem stellte Russland am 16. November ein Ultimatum und forderte die Entlassung Shuster's. Das Kabinett, welches nach einem Zwist mit Yefrem Khān sich ihm von neuem genährt hatte, bekundete eine entgegenkommende Haltung. Am 9. Dezember bildete Wuthūq al-Dawla ein neues Kabinett, welches nach zwei Tagen das Ultimatum annahm. Shuster wurde durch einen Belgier (Mornard) ersetzt und verliess Persien.

Im Sommer 1918 wurde Şamsām aufs neue zur Macht berufen. Infolge der Vorgänge in Russland widerrief das neue Kabinett, das einen nationalistischen Charakter hatte, in der Sitzung vom 27. Juli alle Verträge mit Russland und alle den Russen

zugebilligten Konzessionen. Da diese Massregel die Interessen aller Fremden in Mitleidenschaft zog, beschleunigte sie den Sturz des Kabinetts. Es wurde durch ein neues Kabinett Wuḥūk al-Dawla ersetzt, welches dann den englisch-persischen Vertrag vom 9. August 1919 unterzeichnete.

Šamsām ist durch sein Draufgängertum bekannt, aber Morgan Shuster wirft in seinem Buch diesem Stammeshauptling Mangel an Beständigkeit vor.

*Litteratur:* E. G. Brown, *The Persian Revolution* (1910), S. 266, 298; D. Fraser, *Persia and Turkey in revolt* (1910), S. 87; I. A. Zinowiew, *Rossija, Anglija i Persiya* (St. Petersburg 1912), S. 135; *Englische Dokumente zur Erdrosselung Persiens in Der neue Orient* (Berlin 1917), S. 22; J. M. Balfour, *Recent happenings in Persia* (1922), S. 108.

(V. MINORSKY)

AL-ŠAMŠĀMA, das Schwert des arabischen Dichters und Kriegers ʿAmr b. Maʿdīkarib al-Zubaidi [s. Bd. I, 353<sup>a</sup>], berühmt durch die Härte und Schärfe seiner Klinge. Wie mehrere der besten arabischen Schwerter liess man auch dieses aus Südarabien stammen und schrieb ihm ein fabelhaftes Alter zu. ʿAmr selbst behauptet in einem oft zitierten Vers (Ibn Duraid, S. 311; *ʿId*, Ausg. von 1293, I, 46, II, 70; Ibn Badrūn, S. 84; *Tādī al-ʿArūs*, VI, 229), es habe Ibn Dhī Kaifān „vom Volk der ʿAd“ gehört. Man hat dieses Mitglied eines einst wirklich vorhandenen ḥimyaritischen Stammes (vgl. M. Hartmann, *Die arabische Frage*, S. 331, 613) einem der letzten ḥimyaritischen Könige, der zur Familie Dhū Djanad gehörte, gleichgesetzt; aber höchst wahrscheinlich will der Dichter ganz einfach das hohe Alter seiner Waffe andeuten.

Die Geschichte und die Schicksale der Šamsāma sind ziemlich kompliziert: noch zu Lebzeiten des Dichters gelangte sie in die Hände eines Mitglieds der Umayyadenfamilie, des Prophetengenossen Khālid b. Saʿid b. al-ʿĀṣī. Die Art, wie dieser sich des Schwertes bemächtigte, wird mit einigen Varianten von Ibn al-Kalbī (bei al-Balādhurī), Abū ʿUbaida (in den *Aghānī*), al-Zuhri (bei Ibn Ḥubaish, s. d. Litt.) und Saif b. ʿOmar (bei al-Ṭabari) erzählt. Nach letzterem hätte Khālid es im Kampf erobert, nachdem er ʿAmr b. Maʿdīkarib geschlagen hatte, der an dem durch den falschen Propheten al-Aswad al-Ansī [s. I, 522<sup>b</sup>] erregten Aufstand gegen den Islām teilgenommen hatte; nach den drei ersten hätte ʿAmr selbst das Schwert dem Khālid als Lösegeld für seine Schwester (oder Gattin) Raiḥāna gegeben, die in muslimische Gefangenschaft geraten war. Bei dieser Gelegenheit soll ʿAmr ein Gedicht verfasst haben, aus dem einige Verse oft in den arabischen Quellen zitiert werden (Ibn Duraid, S. 49; *Lisān*, XV, 240 usw.). Die Überlieferung (al-Tibrizī in der *Ḥamāsa*, ed. Freytag, S. 397, 12–15), nach der ʿAmr das Schwert dem Khalifen ʿOmar geschenkt haben soll, ist ganz unglaubhaft.

Nachdem Khālid b. Saʿid in der Schlacht auf dem Mardj al-Suffar während der Eroberung Syriens (14 d. H.) gefallen war, ging die Šamsāma in den Besitz seines Neffen Saʿid b. al-ʿĀṣī [b. Saʿid b. al-ʿĀṣī] über, der sie bei der Verteidigung des Khalifen ʿOthmān verlor, als dieser in seinem Hause zu Medina belagert wurde (35 d. H.). Das Schwert wurde von einem Beduinen aus dem Stamm der Ijūḥana aufgehoben, bei dem man es unter dem Khalifat des Muʿāwīya wiederfand. Nachdem es seinem früheren Besitzer zurückgegeben war,

wanderte es unter verschiedenen Mitgliedern der Familie Banu l-ʿĀṣī von Hand zu Hand, bis eines von ihnen, Aiyūb b. Abī Aiyūb, der Urenkel des Sohnes von Saʿid, es dem Khalifen al-Mahdī (158–169 = 775–785) für ca. 80 000 Dirhems verkaufte. Von da an wurde die Šamsāma als kostbare Reliquie im Schatz der ʿAbbāsiden aufbewahrt, und ihr Ruhm wuchs noch ständig. Dichter wie Abu l-Hawl al-Himyarī (Djāhīz, *Ḥayawān*, V. 30) und Salm al-Khāsir haben ihr Lob gesungen.

Man hat aus verschiedenen Quellen Nachrichten über die Šamsāma unter dem Khalifat des Hādī (109–170 = 785–786). Hārūn al-Rašīd (170–193 = 786–809). Waṭṭik (227–232 = 842–847) und Mutawakkil (232–247 = 847–861); nach diesem verstummten die Mitteilungen darüber. Die Anekdoten, die von der Vortrefflichkeit des berühmten Schwertes während der Zeit, da es in den Händen dieser Khalifen war, handeln, sind wenig glaubwürdig; eher schon eine Beschreibung bei al-Ṭabari, III, 1348, 4–8, der erzählt, wie al-Waṭṭik im Jahre 231 (845/46) die Šamsāma benutzte, um Aḥmed b. Naṣr al-Khuzāʿī eigenhändig hinzurichten, der gegen den Khalifen konspirierte haben und — im Gegensatz zu dem von al-Maʾmūn statuierten Dogma — für die Lehre von der Unerschaffenheit des Korʾāns eingetreten sein sollte: „Es war eine Klinge mit einem Griff; drei Nägel verbanden den Griff mit der Klinge“. Man sieht, dass die berühmte Šamsāma ausser ihrem ehrwürdigen Alter vermutlich nichts Kostbares an sich hatte.

Der Name al-Šamsāma ist nichts als ein Epitheton, das sich auf die gute Qualität der Klinge bezieht („die Schneidende“), analog zu *mušammim*, das dasselbe bedeutet. Šamsāma wird oft als Gattungsname gebraucht, z. B. von al-Farazdaq (*Nakāʾid*, S. 385, 4) und von ʿAmr b. Maʿdīkarib selbst (*Ḥamāsa* al-Buḥturī's, ed. Cheikho, S. 83, N<sup>o</sup>. 237; *Amālī* al-Kālī's, III, 154, 10), sowie von Muslim b. al-Walid (ed. de Goeje, IV, 18) in einem Vers, von dem Schwarzlose (s. u.) zu Unrecht glaubt, er beziehe sich auf das Schwert des ʿAmr; in Wahrheit ist der Degen, den Hārūn al-Rašīd seinem General Yazid b. Mazyad gibt und von dem in diesem Vers die Rede ist, das Schwert des Propheten, Dhū l-Faḳār (s. I, 1000), wie aus Vers 25 desselben Gedichts und der Notiz bei Ibn Khallikān, III (Ausg. von 1299), (II, 284 der Ausg. von 1310, N<sup>o</sup>. 830 in der Ausg. von Wüstenfeld) hervorgeht.

*Litteratur:* al-Balādhurī, *Futūḥ* (ed. de Goeje), S. 119 f.; al-Ṭabari (ed. de Goeje), I, 1894, 1907; *Aghānī* (I. Ausg.), XIV, 26 f. (2. Ausg., S. 27); Ibn Badrūn (ed. Dozy), S. 84; *al-Mukhaṣṣas*, VI, 19, 28; *Lisān*, XV, 240; *Tādī al-ʿArūs*, VIII, 370; Caetani, *Annali dell' Islām*, II, 783, 787 (12 d. H., §§ 65, 69; letzterer gibt die Übersetzung einer unedierten Stelle aus dem *Kitāb al-Ghazawāt* von Ibn Ḥubaish), III, 322 (14 d. H., § 104 Anm.), IV, 632 (21 d. H., § 282); Schwarzlose, *Die Waffen der alten Araber* (Leipzig 1886), S. 36, 93–96, 129, 192–194. (G. LEVI DELLA VIDA)

ŠAMSŪN, Hafenplatz an der Nordküste von Kleinasien, das antike Amisos, das den Byzantinern auch Aminisos und später, nach der Eroberung durch die Seldjūken, Sampson genannt (Akropolites, ed. Bonn, S. 14; ebenso Schiltberger, ed. Langmantel, S. 14, der es für eine Gründung des biblischen Simson erklärt), das Simisso



der abendländischen Seefahrer und Samsün der Araber, wurde den Römern von Kılıfđ Arslan II. (reg. 1156—1192) entrissen (Niketas Choniates, ed. Bonn, S. 689, 699), nachdem es im Jahre 860 von den Arabern auf einem ihrer Streifzüge ins byzantinische Gebiet verwüstet worden war (Theophanes contin., ed. Bonn, S. 179). Unter den Seldjüken und ihren Nachfolgern vermittelte Ş. neben Sinope den Verkehr mit der Krim und war seit Mas'ud II. (681—696 = 1282—1297) Münzstätte der Seldjüken und später der İlhāne (Ahmed Tewhid, *Meskû-kat-ı kadime-i islâmiye Kataloğı*, IV, N<sup>o</sup>. 704, 705; Mehmed Mubârek, a. a. O., III unter den Prägungen von Ghazân Mahmûd, Khudâbende Mehmed und Abû Sa'îd Bahâdur), was auf eine rege Handelsbewegung schliessen lässt. Um diese Zeit wird Ş. auch zuerst von den orientalischen Geographen als „berühmter Hafen“ erwähnt (Abu 'l-Fidâ, *Takwîm al-Buldân*, ed. Reinaud, I, 32 f., 215, 392; al-Dimashki, ed. Mehren, S. 146; Hamd Allâh Mustawfî, *Nuḥat al-Kulûb*, ed. Le Strange, S. 96). Neben dem islâmischen Ş. bestand zu Anfang des XIII. Jhdts. eine unabhängige griechische Enklave (Fallmerayer, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*, S. 56 ff.), das s.g. „christliche Ş.“ (*Kiṭâb Şamsûnî*), und bildete ebenso wie in Smyrna [s. İZMİR] mit der islâmischen Niederlassung eine Doppelstadt. Beide Stadtteile waren von Mauern umschlossen und nur einen Steinwurf (Ibn 'Arabshâh, *Adjâ'ib al-Makdûr fî Akhbâr Timûr*, Kairo 1285, S. 141), bzw. „einen halben Bogenschuss“ (Schiltberger, S. 16) von einander entfernt. In den ersten Jahren des XIV. Jhdts. setzten sich die Genuesen in den Besitz des christlichen Ş. und haben sich dort über hundert Jahre behauptet (Heyd, *Histoire du Commerce du Levant*, I, 553 ff.; II, 359 f., 373); um das Jahre 1425 steckten die letzten fränkischen Ansiedler die Stadt in Brand und fuhrten mit ihren Schiffen davon, worauf die Osmanen dort ihren Einzug hielten (Neshri bei Leunclavius, *Hist. Musulm.*, col. 475; falsch Heyd, a. a. O., II, 359). — Das islâmische Ş. war nach dem Abzuge der İlhāne im Besitze der Isfendiyâr-Oghlu von Kaşamûni und wurde diesen im Jahre 795 oder 797 (1393 oder 1394/95) von Bayezid I. entrissen (Schiltberger, S. 14 ff.; Neshri, in der *ZDMG*, XV, 343 = Leunclavius, a. a. O., col. 336; Sa'd al-Dîn, I, 135 f.; vgl. *Tewâriḫ-i Âli 'Othmân*, ed. Giese, S. 34); im Jahre 1404 gehörte die Stadt noch dem Mir Suleimân Çelebi, dem Sohne Bayezid's I. (Clavijo, S. 82); dann wurde sie, angeblich 822 (1419), wieder von den Isfendiyâr-Oghlu besetzt (Leunclavius, *Hist. Musulm.*, col. 474; Sa'd al-Dîn, I, 287 ff., vgl. Ibn 'Arabshâh, a. a. O.), aber kurz darauf ohne Kampf an den Sultan Mehmed I. abgetreten (*Tewâriḫ-i Âli 'Othmân*, ed. Giese, S. 53 = Leunclavius, a. a. O., col. 464; 'Ashik Pasha Zâde, S. 89 f.; Neshri, Sa'd al-Dîn, a. a. O.). Seitdem ist Ş. unter türkischer Herrschaft geblieben und wurde die Hauptstadt des Sandjaks Djânik, der ehemals zum Eyâlet Siwâs gehörte, in neuerer Zeit aber dem Wilâyet Trapezunt angegliedert ist. Der Hafen bewahrte noch immer neben Sinope und Trapezunt einige Bedeutung für den Verkehr mit der Krim, besass eine eigene Schiffswerft und wurde im XVII. Jhd. zum Schutze gegen die Überfälle der Donkosaken neu befestigt. Der Eigenhandel beschränkte sich auf die Herstellung und Ausfuhr von Hanftrossen u. dgl. und des beliebten *Nârdenk* (Granatapfelsaft). Nach der Abtretung der Krim an Russland im

XVIII. Jhd. ging die Stadt dem Verfall entgegen, dazu wurde sie 1806 in den Kämpfen zwischen den rivalisierenden Derebey's, den Çapanoghlu und der Familie des Djânikli 'Ali Pasha verwüstet. Erst die Eröffnung der Dampfschiffahrt im Schwarzen Meer und die Ausbreitung der Tabakkultur im benachbarten Bafra brachten einen ungeahnten Aufschwung: zahlreiche Griechen und Armenier zogen aus dem Innern hierher, namentlich aus Kaşariye und Karamân, und auch Europäer, darunter zahlreiche Hellenen, liessen sich hier nieder, um sich mit der Ausfuhr der Landesprodukte (Tabak, Getreide, Häute) zu beschäftigen. Die wegen der endemischen Malaria gemiedenen alten Stadtteile brannten im Jahre 1286 (1869) ab und wurden durch moderne Anlagen ersetzt; dazu entstanden neue Viertel und Vororte in gesünderer Lage, wie z. B. der ausschliesslich von Hellenen bewohnte Vorort Kâdi-köy. Die Stadt, die zu Anfang des XIX. Jhdts. nur 400 Häuser mit einer rein türkischen Bevölkerung von 2000 Seelen hatte, zählte 100 Jahre später über 20 000 Einwohner (10 000 Türken, 8000 Griechen und Hellenen, 2000 Armenier) und war nächst Trapezunt der bedeutendste Handelsplatz an der Nordküste Kleinasiens. Neuere Nachrichten fehlen.

*Litteratur:* Ewliyâ, *Siyahatnâme* (Konstantinopel 1314—8), II, 77 f. = *Travels*, II, 39 f.; Hâdjji Khalifa, *Djihânnamâ*, S. 624; Ritter, *Kleinasien*, I, 796—806 (Zusammenstellung der früheren Reiseberichte; hinzuzufügen: Peyssonel, *Traité sur le Commerce de la Mer Noire* [Paris 1787], II, 92 f.; Rottiers, *Itinéraire de Tiflis à Constantinople* [Brüssel 1829], S. 247—251; Moltke, *Briefe a. d. Türkei*<sup>4</sup>, S. 196 ff.; A. D. Mordtmann, *Anatolien* (Hannover 1925), S. 80 ff.; van Lennep, *Travels in little known parts of Asia Minor* (London 1870), I, 38—60; Şahîr Shewket, *Tarabâzân Târiḫi* (Konstantinopel 1294), S. 89 ff.; Cuinet, *La Turquie d'Asie*, I, 92—105; v. Flottwell, *Petermann's Mitt.*, Ergänzungsheft 114, S. 17, 48; Konstantinos N. Papamichalopoulos, *Περιήγησις εἰς τὸν Πόντον* (Athen 1903), S. 311—329 (Ansichten und Trachtenbilder); *Studia Pontica* (Brüssel 1906—1910), II, 111 ff., III, 1 ff.; *Salmâ* des Wilâyet Trapezunt v. J. 1322 H., S. 150—160 (Ansichten). Plan der Stadt im *Planatlas von Kleinasien* von v. Vincke, [F. L.] Fischer u. v. Moltke (Berlin 1846—1854), Bl. N<sup>o</sup>. 3. (J. H. MORDTMANN)

AL-SAMT, die Richtung, ein in der arabischen Astronomie häufig vorkommender Terminus, mit dem man den Bogenabstand (Winkelbetrag) irgend einer im Horizont durch den Standpunkt des Beobachters gezogenen geraden Linie in Bezug auf die Ostwestlinie bezeichnet. Da ein Höhenkreis der Himmelskugel den Horizont längs einer Geraden schneidet, so geben solche Schnittgeraden in ihrer Abweichung von der Ostwestlinie die Richtung an, durch die diese Höhe charakterisiert ist. Auch bei vertikalen Mauern, auf denen sog. deklinierende Sonnenuhren (*Munharifât*) verzeichnet sind, sowie bei der Gesichtswendung nach Mekka (*Kibla*) spielt die Bestimmung von *al-Samt* eine Rolle. Sie ist eine Aufgabe der sphärischen Astronomie, die die Araber gar mannigfach zu lösen verstanden.

Der Plural von *al-Samt* heisst *al-Sumût*. Dafür haben wir quellenmässige Belege aus der Sprache eines der grössten muslimischen Astronomen, nämlich der des Ibn Yûnus († 1009, Kairo). So lautet

die Überschrift des 24. Kapitels seiner bekannten Hākimitischen Tafeln: *Fi Ikhrādj Kharṭ Nisf al-Nahār bi 'l-ḥiṭā' allaḥi Samūm* *ḥiṭā' wa-ghayr ihu min al-ḥiṭā'at allaḥi Samūm* *maḥṣuma* (Oxford, Hs. Hunt, 331, fol. 43r). Wie man sieht, steht, gemäss den Regeln der arabischen Grammatik, das Adjektiv *maḥṣuma* im Singular des Feminums. Ein der Sache nicht kundiger Übersetzer arabisch-astronomischer Texte konnte einen solchen Plural (*Sumūt*) gar wohl für einen Singular ansehen und *al-Sumūt* durch „die Richtung“ statt „die Richtungen“ wiedergeben. Nach Nallino in *R SO*, VIII, 390 ff. gibt es zu *Sumūt* eine dialektische Nebenform *Simūt*. Aus *al-Simūt* ward durch Zusammenziehung nach spanischer und französischer Schreibart *Azimut*, und in dieser Form und mit Singularbedeutung ist das Wort ins Abendland gekommen, so dass man heute von dem Azimut einer Sonnenhöhe, einer Mauer u. dgl. spricht.

Der Ausdruck *Samt* (oder *Semt*) *al-Ra's* bedeutet: Richtung des Scheitels. Später liess man (in Europa) die nähere Determinierung *al-Ra's* weg, so dass (nach spanischer und französischer Schreibweise) nur das Wort *Zemt* übrigblieb. Durch falsches Abschreiben ward hieraus *Zenit*, ähnlich wie aus *Hims*, *Hemş* = Emesa lateinische Übersetzer der Astronomie des Farghānī (Alfraganus) Henis und dann weiter Henit machten.

Da, wie schon erwähnt, die Araber das Azimut von der Ostwestlinie aus zählten, so kam bei ihnen der Mittaglinie (*Kharṭ Nisf al-Nahār*) ein Azimut von 90° zu; ihre Bestimmung ist der Kernpunkt der Orientierung, deshalb fehlt sie auch in keinem arabischen *Zidj*, ja sie wird sogar in eigenen *Rasā'il* behandelt (die diesbez. Schriften Ibn al-Haithams, *Mémoire sur l'azimut* und *Mémoire sur la détermination de la méridienne avec la dernière exactitude* [vgl. F. Woepcke, *L'algèbre d'Omar Alkhayyāmī* (Paris 1851), S. 74 und 75] sind wohl nicht mehr vorhanden).

Den zahlenmässigen Zusammenhang zwischen Sonnenhöhe und Azimut (bei bekannter geograph. Breite des Ortes und gegebener Sonnendeklination) bringen die sog. Azimuttabelle (*Djādāwil al-Sumūt*) zum Ausdruck, die von verschiedenen arabischen Astronomen für die Breite ihres Wohnortes berechnet wurden (vgl. z.B. Ibn Yūnus, *Kitāb al-Samt wa'l-ḥiṭā'at* *Ibn-Yūnus maḥṣul Daḥikātan Daḥikātan*, Ms. Escor., 924).

**Litteratur:** G. W. S. Beigel, *Bemerkungen über die Gnomik der Araber in den Fundgruben des Orients*, I 1809, S. 429; C. A. Nallino, *Etimologia araba e significato di „asub“ e di „azimut“ con una postilla su „almucantarāt“* in *R SO*, VIII (1919), S. 389; C. Schoy, *Das 20. Kapitel der grossen Hākimitischen Tafeln des Ibn Jūnis: Über die Berechnung des Azimuts aus der Höhe und der Höhe aus dem Azimut in den Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie Hamburg*, Jhrg. 1920, S. 97—112; ders., *Über die Zeichnung der Mittaglinie, dem Buche über das Analemma entnommen, samt dem Beweis dazu von Abū 'l-Sa'id ad-Darīr* in den *Ann. d. Hydrogr. u. maritim. Meteorol.*, Jhrg. 1922, S. 265—272. (C. SCHOY)

**SAMUEL.** [Siehe USHMŪ'IL].

**SAMŪM**, Bezeichnung des heissen Windes in verschiedenen Ländern arabischer Zunge. Das Wort kommt im Kor'an an drei Stellen, vor aus welchen jedoch keine spezielle Beziehung auf den Wind hervorgeht. Sūra XV, 27

heisst es, dass die Djānn aus dem Feuer des Samūm erschaffen sind. Sūra LII, 27 wird gesagt: „... und schütze uns vor der Strafe des Samūm“. Und nach Sūra LVI, 41 verweilen die „Leute der Linken“ in Samūm *wa-Hamīm*. Offenbar kennt Muḥammad das Wort nur oder verwendet er es ausschliesslich zur Bezeichnung der höllischen Hitze.

Auch der Hadīth gebraucht das Wort in diesem Sinne, doch tritt die andere Bedeutung schon mehr hervor. Von der Hölle wird oft gesagt, dass sie zweimal im Jahre Atem schöpft: „und was ihr Atemschöpfen im Sommer betrifft, das ist Samūm“ (al-Tirmidhi, *Djahannam*, B. 9; vgl. Ibn Mādja, *Zuhd*, B. 38). Bei al-Bukhārī wird die Ansicht wiedergegeben, dass die heisse Luft in der Nacht *Harūr* und am Tage *Samūm* heisst (*Bad' al-Khalq*, B. 4).

In fast jedem der älteren und neueren Reisewerke findet man den Samūm als Wind erwähnt, sehr oft in der Form Simum. Es können hier aus der unüberschbaren Anzahl von Belegstellen nur einzelne angeführt werden. C. M. Doughty erwähnt den S. in der Nähe von Madā'in Šālīḥ als „a droughty southern wind“ gegen welchen die Beduinen „covered their faces, to the eyes, with a lap of the kerchief“. Weiter zwischen al-Kāšim und Mekka; er sagt ferner, dass den Beduinen zufolge Kamele, die nicht sehr widerstandsfähig sind, im S. bisweilen ersticken (*Travels in Arabia Deserta*, Cambridge 1888, I, 100, 188).

In Mekka ist es nicht der Süd-, sondern der Nord-, Nordost- oder Ostwind der S. genannt wird. Er „macht denen, die sich auf die Strasse begeben, den Eindruck, als befänden sie sich vor einem entsetzlichen Feuer, dessen Hitze ihnen mittels eines riesigen Blasebals zugesührt würde“ (Snouck Hurgronje, *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*, N<sup>o</sup>. 76). „Die Zeit, wo die Sonne in die Jungfrau eintritt (August), ist nun in Mekka besonders verurteilt, weil darin nach der geltenden Ansicht *Hōm* und *Wamd*, *Samūm* und *Azjab* unaufhörlich abwechseln“ (a. a. O.).

Bezüglich Ägyptens sagt Lane (*Manners and Customs*, Introduction): „Egypt is also subject, particularly during the spring and summer, to the hot wind called the „Samoom“, which is still more oppressive than the khamāseē winds, but of much shorter duration, seldom lasting longer than a quarter of an hour or twenty minutes. It generally proceeds from the south-east or south-south-east, and carries with it clouds of dust and sand“.

Über Kaš-i Širīn [s. d.] sagt Ḥamd Allāh Mustawfi (*Nuḣḥat al-Kulūb*, Übers. von Le Strange, Gibb Memorial Fund XXX/II, S. 50): „Its climate is unwholesome for in the hot season at most times the (hot) Simum blows“.

Bei al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab*, ed. Paris, III, 320 f. findet sich eine legendarische Verarbeitung des oben erwähnten Kor'anverses (Sūra XV, 27), nach welchem Allāh die Djānn aus dem Feuer des Samūm erschaffen habe (vgl. R. Basset, *Mille et un contes, récits & légendes arabes*, Paris 1924, S. 57).

Vgl. weiter noch A. Musil, *Arabia Petraea* (Wien 1907—8), III, 3 f. — In anderen Teilen der muslimischen Welt werden statt S. andere Termini gebraucht; in Nord-Afrika *Keblī* oder *Šarḳī*. In Europa ist Sirocco bekannt.

(A. J. WENSINCK)

**ŠĀN**, heute ŠĀN AL-HADJAR, kleines Dorf in Unter-Ägypten. Es liegt in der Provinz Šraḳīya, im Distrikt al-'Arin, südlich des Menzale-Sees am Baḥr al-Mu'izz (oder Muwis), dem alten



tanitischen Arm des Nils. Der arabische Name entspricht dem hebräischen Šo'an, dem griechischen Τάνις und dem koptischen Djanī.

Dieser Ort, welcher vordem die Hauptstadt der Dynastie der Hirtenkönige war, war zur Zeit der arabischen Eroberung schon lange verfallen. Die alte Stadt und namentlich die Tempel lagen in Trümmern, und kein arabischer Schriftsteller verliert ein Wort darüber; und doch bilden ihre Reste noch heute das bedeutendste Ruinenfeld des Deltas. Nur einmal findet sich eine Erinnerung an ihre ehemalige Berühmtheit, indem Šān an einer Stelle unter den „Städten der Magier“ genannt wird.

Eine Stelle in der Chronik des Johannes von Nikiu (Übers. von Zotenberg, S. 540) zeigt, dass Šān im VII. Jahrhundert eine kleine Stadt war; denn ein und derselbe Präfekt verwaltete Kharbetā (Farbatī = dem heutigen Hurbatī), Šān, Bastā, Balqa (= Tarābiya = koptisch **ⲧⲁⲣⲁⲃⲓⲁ**) und Sanhūr. Dieses Gebiet umfasste in der Tat fünf benachbarte Pagarchien: **ⲫⲁⲣⲃⲁⲓⲥⲟⲥ**, **ⲧⲁⲛⲓⲥ**, **ⲃⲟⲩⲃⲁⲥⲟⲥ**, **ⲁⲣⲁⲃⲓⲥ** und **ⲛⲁⲣⲁⲓⲥⲟⲥ**. Die arabische *Kūra*, die an die Stelle der Pagarchie **ⲧⲁⲛⲓⲥ** trat, wurde nach zwei Ortschaften benannt, Šān und Iblil; letztere heisst auf Koptisch **ⲓⲃⲗⲓⲗ**, ist aber ihrer Lage nach nicht genau festzulegen. Die *Kūra* Šān-Iblil umfasste damals 46 Dörfer (40 nach al-Dimashki) und erstreckte sich in nordöstlicher Richtung bis zur syrischen Grenze; denn ausser Sanhūr (Hephaisistos) rechnete man dazu auch die Städte al-Faramā (Pelusium) und al-'Arish (Rhinocorura). Die südliche Grenze verlief nördlich der Linie Hurbatī-Fākūs, indem letztere Stadt zur *Kūra* Tarābiya gehörte. Im Westen grenzte die *Kūra* Šān-Iblil an die *Kūra* Tumaīy (Tumaīy al-Amdīd), während sie im Norden bis ans Ufer der Buḥairat Tinnis (des Menzale-Sees) reichte.

Man besitzt fast keinerlei geschichtliche Nachrichten über diese Stadt, welche der Sitz eines (nach dem V. Jahrh. n. Chr. nicht mehr erwähnten) koptischen Bischofs gewesen war. Man weiss nur, dass Teile der Stämme *Khushain*, *Lakhm* und *Djuthām* sich in dieser Gegend festsetzten. Der Geograph Yākūt gibt keinerlei Einzelheiten über die Stadt, und in den Verzeichnissen bei Ibn Mammātī, Ibn Duḡmāk und Ibn al-Djī'ān wird sie erstaunlicherweise gar nicht erwähnt, während al-Kāḡashandī bei Aufzählung der alten *Kūra*'s sie als unbekannt erklärt. Die Bemerkung von 'Alī Bāshā Mubārak ist nur die Übersetzung einer Studie von Quatremère. Es ist auch unbekannt, zu welcher Zeit Šān den Beinamen al-Ḥaḡḡar (das Stein-Šān) erhielt. Diesen Beinamen führen in Ägypten mehrere Orte, bei denen bedeutende Ruinen liegen, wie Babbīt al-Ḥaḡḡar (Iseum) und Šā' al-Ḥaḡḡar (Saīs).

*Litteratur:* Ibn 'Abd al-Ḥakam (ed. Torrey), S. 142 f.; *Synax. ethiop.* in der *Patrol. or.*, VII, S. [212], 228; Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 99, III, 364; al-Kāḡashandī, *Subḥ al-A'shā*, III, 386; al-Makrizī, *Khitaṭ*, ed. Wiet, III, 194; Joanne, *L'Égypte*, S. 165; Reiseleiter, S. 372; Baedeker, *Ägypten*, S. 175; J. Maspero, *L'Organisation milit. de l'Égypte byzantine*, S. 135 f.; J. Maspero u. G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géogr. de l'Égypte*, S. 2 f., 107, 116, 119, 137, 174—177, 179 f., 183 f., 186, wo weitere Litteratur angegeben ist. (G. WIET)

**SAN STEFANO**, auf Türkisch Aya Stefanos, kleiner Ort am Marmarameer, 17 km west-

lich von Konstantinopel. Der Ort ist wohl so genannt nach einer alten Kirche (v. Hammer), aber es steht nicht fest, ob San Stefano das alte Hagios Stephanos ist, das zu den Orten gehörte, welche Mehmed der Eroberer bei der Einschliessung Konstantinopels vorher besetzte (Ducas, ed. Bekker, Bonn 1834, S. 258, spricht von den **ⲡⲟⲣⲓⲁ ⲧⲟⲩ ⲁⲓⲓⲟⲩ Ⲥⲉⲫⲁⲛⲟⲩ ⲥⲟⲩ ⲡⲟⲗⲉⲓⲙⲟⲩ**). In der Nahe landeten am 23. Juni 1203 vor der lateinischen Eroberung Konstantinopels die Kreuzfahrer. San Stefano lag abseits des grossen Verkehrsweges von Konstantinopel nach Adrianopel, der durch das 4 km östlich gelegene Küçük Çekmedje (Ponte Piccolo) führte und hat nie strategische oder ökonomische Bedeutung gehabt; Ewliyā Çelebi erwähnt es nicht. Seit dem Anfang des XIX. Jahrhunderts haben reiche Bewohner der Hauptstadt angefangen dort ihre Landhäuser zu bauen, so dass es jetzt ein Vergnügungsort für die Konstantinopelitaner geworden ist, leicht mit der Bahn zu erreichen. Die Bevölkerung selbst ist ganz griechisch und dürfte etwa 2000 Seelen betragen.

Der Ort ist berühmt geworden durch den Präliminarfrieden von San Stefano, der dort am 3. März 1878 zwischen der Türkei (Vertreter Şafvet Paşa und Sa'du'llāh Paşa) und Russland (vertreten durch Graf Ignatiew und Nelidow) unterzeichnet wurde, nachdem am 31. Januar in Adrianopel schon der Waffenstillstand geschlossen war.

Das russische Hauptquartier war damals in San Stefano; das Haus, wo die Unterzeichnung stattfand, ist durch ein Erdbeben zerstört. Die Friedensbedingungen (Text in *Nouveau Recueil Général de Traités*, 2. Serie, III, 246—256) waren sehr schwer für die Türkei wegen der grossen Ausdehnung, die dem neu geschaffenen Fürstentum Bulgarien gegeben wurde und wegen der hohen, von Russland geforderten Kriegsschädigung. Der auf Englands Initiative zusammengerufene Berliner Kongress hat dann im Traktat vom 13. Juli 1878 die Bestimmungen des Präliminarfriedens beträchtlich gemildert und diesen letzteren ausser Wirkung gesetzt. Der endgültige Friede mit Russland wurde am 8. Februar 1879 in Konstantinopel geschlossen.

Im Jahre 1909 hat San Stefano dann wieder eine Rolle gespielt nach der türkischen Gegen-Revolution vom März, die schliesslich zur Absetzung 'Abdu'l Ḥamīds führte. Am 19. April dieses Jahres erschienen dort die ersten aus Saloniki herbeigeleiteten konstitutionellen Truppen. Gleich nachher begaben sich die Abgeordneten des Komitees „Itihād u-Teraḡḡī“ nach San Stefano und konstituierten im Yacht Club die Nationalversammlung unter dem Vorsitz des Abu'l-Diyā (Ziyā) Tewfik Bey, dem am 21. April Ahmed Riḡā (Rizā) als Vorsitzender folgte. Am nächsten Tag gesellte sich der ganze Senat zu der Versammlung, deren Vorsitzender jetzt der Senatspräsident Sa'id Paşa wurde und welche alle Gewalt in die Hände der Armee legte. Mahmūd Şewket Paşa wurde Generalissimus, und schon am 24. April war ganz Konstantinopel von den Konstitutionellen besetzt. Während dieser Ereignisse war auch die ganze türkische Flotte vor San Stefano erschienen, um sich der Armee zu unterwerfen.

*Litteratur:* von Hammer, *Constantinopolis und der Bosphorus* (Pesth 1822), II, 9 f.; Sāmi, *Kāmiūs al-A'lām*, I, 505; F. Schrader, *Konstantinopel* (Tübingen 1917), S. 115; de la Jonquière, *Histoire de l'Empire Ottoman* (Paris 1914), II, 242 ff. (J. H. KRAMERS)

**ŠAN'Ā**, die Hauptstadt von Yemen, liegt auf dem östlichen Sarāt, in einem Hochgebirgstal,

das nach Westen geöffnet ist bis zur Kette, der der Djebel 'Aibān angehört, während unmittelbar im Osten die Stadt um etwa 500 m durch den Djebel Nuḳum überragt wird. Die nördliche Breite beträgt  $15^{\circ} 23'$ , die östliche Länge von Greenwich  $44^{\circ} 11' 9''$ . Da die Stadt 2200 m über dem Meere liegt, ist das Klima gemässigt, zumal da im Sommer während der Tagesstunden regelmässige Winde wehen; der Winter bringt bei Temperaturen um den Nullpunkt oft Eis, das freilich während des Tages zergeht. Im Frühjahr und im Hochsommer, besonders im Juli, pflegt es hinreichend zu regnen. Ganz dürre Sommer sind eine seltene, dann aber verhängnisvolle Ausnahme. Durch S. fliessen 2 überbrückte Regenbäche, die ins Wādi 'l-Khārid münden. Die ständige Versorgung mit gutem Wasser erfolgt durch eine Leitung vom Nuḳum. Der Boden der Hochebene ist vulkanischen Ursprungs, doch wird nur selten, z.B. zum Jahre 657 (1259), von einem zudem noch unbedeutenden Erdbeben berichtet. Die Lava liefert den Baustoff für die besseren Häuser, während die einfacheren und selbst die Stadtmauer aus Lehm errichtet sind. Der spärliche Baumbestand der Hochebene, kleine Tamarisken (*Talha*) und Daumbäume, kommt nur als Brennholz für den Markt von S. in Betracht. Dünne durchsichtige Marmorplatten dienen noch heute, wie einst auf der Burg Ghumdān, in vornehmen Wohnungen als Fenster. Im übrigen ist die mittelalterliche Industrie, wie die Silberschmelze und die Herstellung der einst berühmten yemenischen Stoffe, sehr zurückgegangen; die allgemein getragenen kurzen, gebogenen yemenischen Schwerter mit den silberverzierten Knaufgriffen werden aber noch immer am Orte hergestellt. Sehr grosse gepflegte Gärten finden sich auch innerhalb der ehemals volkreichen Stadt. Angebaut werden alle Früchte der gemässigten Zone: Aprikose, Pfirsich, Apfel, Quitte, Weintraube und wohlriechende Kräuter. Durch die Türken sind auch die verschiedensten Gemüsearten und die Kartoffel heimisch gemacht worden. Die Dattelpalme wird bei der Höhenlage nur zur Zierde gehalten. Kaffee findet sich besonders an den Hängen des Nuḳum.

Die jetzige Stadt, deren Bewohnerzahl auf 18000 geschätzt wird, hat 3 Quartiere. Das arabische erstreckt sich vom Kastell am Fusse des Nuḳum in westlicher Richtung. Dort schliesst sich der gartenreiche, früher gesonderte Vorort Bir al-A'dhab an mit seinen Amtsgebäuden und Diensthäusern. Ganz im Westen, im engen Kā' al-Yahūd, wohnen etwa 5000 Juden. Ausserhalb der Südmauer liegen die Kasernen, hart an der Nordmauer das Städtchen Sha'ūb. Von dem Dutzend Tore pflegen nur vier geöffnet zu werden. Die Hauptmoschee mit zwei Minarets, die sogenannte „Kleine Ka'ba“, wahrscheinlich der alte „Kalis“ (s. unten), liegt ziemlich in der Mitte der Araberstadt, die auch noch viele der Paläste beherbergt, welche von den wechselnden Fürstengeschlechtern erbaut wurden. Die bedeutendste derartige Anlage ist die Imāmenresidenz Bustān al-Mutawakkil im Nordwesten der Araberstadt. An gemeinnützigen Bauten besitzt S. ein grosses städtisches Krankenhaus, eine Apotheke, etwa 12 Bäder, 3 Schulen, darunter eine Gewerbeschule, und eine Druckerei.

Die Verkehrsstrassen sind durch das gebirgige Gelände sehr erschwert. Der Abstieg zum Roten Meer hat jetzt Hodaïda als Ziel. Die Täler, so das bequem absteigende Wādi Šunfur, pflegen mit Rücksicht auf die Sicherheit an den Kopfenden

umgangen zu werden. Dabei steigt die Strasse u.a. am Kārn Wa'l (Hirschhorn) südlich des Djebel Haḍūr Nebi Šu'aib bis auf ca. 2800 m an, fällt auf etwa 1500 m, erklettert durch die Pässe des Kaffeegebirges Ḥarāz bei Menākha wieder eine Höhe von 2200 m und senkt sich vor Bādīl in die Tihāma. Von S. bis Hodaïda, das in der Luftlinie 170 km entfernt ist, brauchte die regelmässige türkische, im Sarāt durch Reitkamele beförderte Post  $2\frac{1}{2}$ —3 Tage. Die Strecke hat auch Telegraph mit Anschluss an die syrisch-arabische Linie. Der Weg nach der Stätte des alten Ma'rib [s. d.], das in gerader Entfernung 120 km ostnordöstlich lag, und aus dessen Gegend noch heute das Salz nach S. gebracht wird, umgeht zunächst entweder im Norden oder im Süden das der Stadt östlich vorgelagerte Gebirge und steigt dann durch das wasserreiche Wādi Dhāna in den Djawf hinab. Die Süd-Nordverbindung über Yarim, die Ruinen von Zafar, Djanad, al-Hōta nach 'Aden, und über Sa'da, Bisha, Turaba nach Mekka s. in I, 385 f. Doch geht der Pilger- und Handelsverkehr nach Mekka anstatt auf diesem Wege längs durch das Gebirge auch zunächst quer hindurch in der Richtung des Wādi Surdud und benutzt von al-Mahdjam ab, etwa 40 km nördlich von Hodaïda, die von 'Aden über Zebid nach Norden führende Tihāma-Strasse.

Obschon Šan'a eine uralte Stadt ist, tritt ihre Geschichte in den bisher erschlossenen Inschriften der minäischen und der sabäischen Periode noch nicht hervor, und nur möglicherweise ist es bislang für die himyarische Zeit bezeugt, falls das in der Inschrift Glaser 424 Zeile 13 genannte Šu'u unser Šan'a ist; diese Inschrift würde aus der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts stammen, falls der König von Saba' und Dhū Raidān in Zeile 3, Ilsharḥ Yaḥḍib, der bei oder über S. siegt, mit dem Elisar im *Periplus maris Erythraei* § 26 gleichgestellt werden dürfte (s. E. Glaser, *Die Abessinier in Arabien und Afrika* [1895], S. 117 ff.; M. Hartmann, *Der islamische Orient*, II [1909], S. 150 ff.). Mehr wissen Sage und Dichtung zu berichten, angeregt durch die gewaltigen Ruinen der Burg Ghumdān [s. d.]. Sem sei Erbauer von Burg und Stadt, Azāl ihr alter Name gewesen. Da dieser möglicherweise erst später von Juden und Muslimen aus Genesis X, 27 abgeleitet ist, so bleibt die Vermutung, dass in S. das Uzāl der Bibel wiedergefunden sei, ebenso unsicher wie Sprengers Andeutung (*Die alte Geographie Arabiens* [1875] § 294), S. sei das Menambis basileion in Ptolemaeus *Geogr.*, Buch VI, Kap. VII, § 38, oder wie Glasers Behauptung (a. a. O., S. 122 und *Skizze d. Gesch. u. Geogr. Arabiens*, II [1890], S. 427, 310), der alte Name sei Tafidh gewesen und der jetzige aus der Ma'rib-Region heraufgewandert.

Erst als durch die abessinische Invasion Yemen in den weltpolitischen Gegensatz von Rom und Persien hineingezogen wurde, trat S. nachweislich jene führende Rolle an, die es seitdem bis zur Gegenwart in Ober-Yemen, und mit Unterbrechungen in ganz Yemen beibehalten hat. Aus diesen 14 Jahrhunderten können von den Daten, an welchen sich die Geschichte Yemens in dem Geschick dieser einzelnen Stadt widerspiegelt, nur einige kurz verzeichnet werden. Um 530 n. Chr. erhob Abraha, nach der Niederwerfung des jüdischen Königs Dhū Nuwās, der auch zu S. die Christen verfolgt haben soll, und nach der Beseitigung seines eigenen abessinischen Nebenbuhlers



Aryāt, den Ort zur abessinisch-vizeköniglichen Residenz. Das Stadtbild bereicherte er durch den christlichen Dom, den *Ḳālis* oder *Ḳulais* (Ekklesia). Die Werkstücke sollen aus den Ruinen von Ma'rib geholt, die Werkführer und das Mosaik vom oströmischen Kaiser gestellt worden sein. Von der altemenischen Fürstenfamilie *Dhū Yazan* geholt, vertrieb um 570 Wahraz, der General des *Khosraw I. Anōsharwān*, den Sohn und zweiten Nachfolger des *Abraha*, den *Masrūk*, aus der Stadt und begründete dort zunächst eine mit dem genannten einheimischen Geschlechte gemeinsame Regierung, dann die alleinige persische Herrschaft, die, wie berichtet wird, nach ihm durch seinen Sohn, Enkel und Urenkel vertreten wurde. Im Jahre 10 (631), nach einigen Berichten schon 2 Jahre früher, trat der fünfte Statthalter, *Bādham*, zum Islam über. Noch im selben Jahre 10 konnte *Muhādjir b. Abi Umaiya b. al-Mughīra* als Steuereinnahmer für Yemen nach Š. entsandt werden. Im folgenden Jahr war die Stadt 3 Monate lang in der Hand des Gegenpropheten *Abhala b. Ka'b al-Aswad*, der sich auf *Ghumdān* verschanzte. Sein Versuch mündete beim Ableben *Muhammads* in den allgemeinen Kampf um die Selbständigkeit *Yemens*, für die sich vor allem wieder einer der *Dhū Yazan*, *ʿAmr b. Ma'di Karib*, einsetzte. Die beste Stütze fand die medizinische Regierung an den arabisierten persischen Adligen, den *Abnā'* [s. d.]. Noch im Jahre 11 (632) stellte *Fairūz* der *Dailemit* gemeinsam mit *al-Muhādjir* die Herrschaft in Š. und Ober-Yemen wieder her. In diesen harten Kämpfen ist wohl auch die Burg *Ghumdān* zerstört worden, die der Sage nach schon zur *Himyaritenzeit* durch den auch inschriftlich bezeugten *ʿAmr b. Abi Sharh b. Yaḥṣab* wieder hatte aufgebaut werden müssen. Nach der Eroberung herrschte ziemliche Ordnung, zumal da Medina die Grossen in und um Š. schonend klug behandelte. *Ya'lā b. Munya*, den *ʿOmar I.* auf *al-Muhādjir* folgen liess, stand noch auf seinem Posten beim Regierungsantritt des *ʿAlī*. Dieser setzte ihn ab und bestellte den *ʿUbad Allāh b. ʿAbbās*, da sich, wenigstens nach *al-Ya'qūbī*, II, 208 f., *Talḥa* nicht nach Š. auf das Provinzamt abschieben lassen wollte, aber sich mit *al-Zubair* aller yemenischen Steuergelder bemächtigte, die *Ya'lā* von Š. nach Mekka mitgenommen hatte. *ʿUbad Allāh* aber oder sein Nachfolger wurde im Auftrage von *Mu'āwīya I.* durch *Busr b. Aryāt* aus Š. vertrieben, nach einigen Berichten schon im Jahre 40 (660) noch vor der Ermordung des *ʿAlī*.

Es gibt sprichwörtliche Wendungen wie: „Weiter als *Šan'a'*“ oder „Jedermann, selbst der Hirte auf den Bergen von *Šan'a'*“ (*al-Ṭabari*, I, 2752, III, 2472). Als sich das Zentrum des Islam nach Syrien und dann nach dem *ʿIrāk* verlagert hatte, erschien Ober-Yemen noch entlegener und erlebte eine dementsprechende Geschichte. Dreierlei Kräfte traten dem *Khalifat* entgegen, sich untereinander bekämpfend und gegebenenfalls auch unterstützend: einheimische Fürsten, eigenwillige Statthalter und Sektenführer, die fern der Hauptstadt ihre Ideen lehrten und durch Staatengründungen zu wirklichen suchten; schon der Urketter *ʿAbd Allāh b. Sabā* [s. d.] wird als „einer der Männer von *Šan'a'*“ bezeichnet. Wenn auch Spärlichkeit von Nachrichten noch kein Beweis für Ruhe in diesem entlegenen Ort ist, so scheinen doch die *Umaiya*-den Š. fest in der Hand gehabt zu haben. Noch während des Zusammenbruchs konnte der Feldherr *Ibn ʿAṭīya* im Jahre 130 (747/48) an *Marwān II.*

von Š. aus den Kopf des *ʿAbd Allāh b. Ḥamza* senden, der sich dort als *khāridjitischer* *Khalife* eingerichtet hatte. Schwieriger wurde es bald unter den *ʿAbbasiden*. Dem *Ḥadī* wurde überhaupt nicht gehuldigt. Unter *Hārūn al-Rashid* gelang es erst seinem fünften Statthalter, *Ḥammād al-Berberī*, den aufständischen *Hamdāniden* *al-Haiṣam b. ʿAbd al-Madīd* nach neunjährigem Kampf gefangen aus dem *Sarāt* nach Š. einzuholen. Damals, um 188 (803), war die Stadt fast zur Ruine geworden. Nicht besser erging es ihr zu Beginn des dritten Jahrhunderts, als der *ʿAlide* *Ibrāhīm b. Mūsā b. Dja'far al-Djazzār* (der Schlächter) halb als Abenteuerer auf eigene Faust, halb als amtlicher Statthalter von Š. bis Mekka wirkte. Die Haltung des ihm entgegengesetzten *Wālī Hamdawaih b. Māhān* war nicht minder zweideutig. In der Folge musste die Regierung es mit türkischen *Praetorianergenerälen* versuchen. Spätestens 256 (869) wurden die *Ya'furiden* vom Stamm der *Hīwālī* Herren von Š., freilich durch den Kompromiss, dass *Muḥammad b. Ya'fur* dem *Khalifen* *al-Mu'tamid* die Erwähnung in der *Khuṭba*, und den *Ziyādiden* zu *Zebid* einen Steuertribut zugestand. Auch war ihre Herrschaft in der Stadt selbst öfter unterbrochen. Dem Sohn des *Muḥammad*, *Ibrāhīm*, wurde im Jahre 279 (892) beim Regierungsantritt durch die Bürger vom eifersüchtigen Stamm *Shihāb* und die diesen sonst feindlichen *Abnā'* sein Palast in Brand gesteckt. Dann zogen zwei *Shifiten*verbände auf Š. los, vom Norden, von *Ša'da* aus, der *Zaidit* *Yahyā b. al-Ḥusain*, der die Stadt erstmalig im Jahre 288 (901) auf etwa 4–5 Monate besetzte; vom Süden her, gestützt auf die Feste *al-Mudhaikhira* (s. I, 386a) vergewaltigte zu Beginn des Jahres 293 (905) der *Ḳarmaṭ* *ʿAlī b. al-Faḍl* den Ort, zunächst auf 2–3 Monate vom Kastell aus. Im immerwährenden Krieg zwischen den *Ya'furiden*, *Zaiditen*, *Ḳarmaṭen*, unbotmässigen Klienten der *Ya'furiden* von der Familie *Tarīf*, *abbasidischen* Statthaltern und *Generälen* wurde Š. in den 12 Jahren vom ersten Einzug des *Yahyā* bis zum Ende des Jahrhunderts (913 n. Chr.) nicht weniger als 20 mal erobert, 3 mal auf Grund von Verhandlungen übergeben und noch etwa 5 mal vergeblich belagert. Eine ruhigere, nach dem Zeugnis von *al-Mas'ūdī*, II, 55 glanzvolle Zeit erlebte Š. nach dem Tode des *Ḳarmaṭen* unter dem *Ya'furiden* *As'ad b. Ibrāhīm* von 303 bis 332 (915–943). Bei seinem Ableben setzte mit Familienstreitigkeiten die alte Unordnung wieder ein. Der *Zaidit* *Mukhtār*, Enkel von *Yahyā*, eroberte die Stadt im Jahre 345 (956), wurde aber noch im selben Jahre ermordet. Die Strassen und Quartiere wurden Schlachtfeld für die Fehden der Stammgruppen *Khawlān* und *Hamdān*. Hinter den Häuptling der letzteren, *al-Daḥḥāk*, stellte sich die wieder erstarkte Macht der *Ziyādiden* von *Zebid*. Doch 377 (987) oder 379 (989) konnte der letzte bedeutende *Ya'furide* von Š., *ʿAbd Allāh b. Kaṭṭān*, noch einmal Vergeltung üben und *Zebid* zerstören. Schon *ʿAbd Allāh* hatte die Unterstützung der noch zahlreichen *Ḳarmaṭen* gefunden und amtlich das *Khalifat* der *Fātimiden* anerkannt. Dieselbe Politik verfolgten die *Ṣulāḥiden*, deren erster, *ʿAlī b. Muḥammad*, als *fātimidischer* *Dā'i* um 453 (1061) Š. zu seiner Residenz erhob und nach mehr als einem halben Jahrhundert eine Unordnung beendete, die noch dadurch gesteigert gewesen war, dass die von Zeit zu Zeit zwischen die feindlichen Stämme von *Ša'da* aus eindringenden *Zaiditenimāme* sich untereinander befehdeten. Als

die Königin Saiyida Hurra die Regierung nach Džubla in Nieder-Yemen verlegte, hielten ihr die verwandten Yämiden noch etwa ein Jahrzehnt die Stadt, bis sich 492 (1098) Hätim b. al-Għašim dort selbständig machte. Seine Dynastie, die Hamdāniden, regierte, in üblicher Weise gestört durch Familiengegensätze, durch ein weiteres Zwischenregiment der Yämiden und vor allem durch den Zaiditenimām von Sa'da und Nadjran, Aḥmed b. Sulaimān al-Mutawakkil, bis im Jahre 569 (1174) Saladin Bruder Tūrānshāh eindrang.

Aber auch die 55-jährige Aiyūbidenregierung zeigte, dass Ş. nicht fest im Verbande einer entfernten Grossmacht zu halt war. Der Hamdānide 'Alī al-Wahīd b. Hätim, der sich auf der Berg-feste Birāsh, etwa 2 Stunden östlich, gehalten hatte, zerstörte 583 (1187) die Stadtmauern, das Kastell und den grössten Teil der Häuser. Im Jahre 595 (1199) und dann wieder 611 (1214) sehen wir den Imām Abd Allāh al-Manşur auf kürzere Zeit als Herrn. Die Oberherrschaft der Rasūliden [s. d.] von Ta'izz über Ş. setzte seit 626 (1229) zunächst kräftig ein. Die Statthalter, meist Prinzen oder kurdische Offiziere, drangen durch. Oft kamen auch die Sultane selbst. Eroberungen durch die Imāme, wie im Jahre 648 (1250) oder 671 (1271), sind vorerst nur seltene und kurze Zwischenspiele. Erst nach einem Jahrhundert war die Zaiditenmacht wieder gefestigt. Der Imām Şalāh b. 'Alī konnte sich nicht nur in Ş. behaupten, sondern von dort in den Jahren 777—793 (1375—1391) wiederholt nach Zebīd, 'Aden und Ta'izz vorstossen. Seinen Nachfolgern war es möglich, die neuen nieder-yemenischen Tāhiridenkönige mit Erfolg fernzuhalten; nur vorübergehend konnte der erste, 'Amīr b. Tāhir b. Mu'awwada 861, (1456) eindringen. 913 (1507) eroberte der Kurde al-Ḥusain, der Admiral des vorletzten Mamlūken sultans Kānşūh [s. d.] al-Għūrī, die Stadt, in welche dieser 922 (1516) den mekkanischen Sharifen Barakāt II. b. Muḥammad b. Barakāt I. als Wālī entsandte; doch schon im Jahr darauf fiel sie wieder dem Imām Yahyā Sharaf al-Dīn in die Hände. Als die Osmanen die Mamlūken stürzten, hatten sie den mamlūkenischen Besitz erst wieder zu erobern. 953 (1546) zog Ozdemir Pasha in Ş. ein; 1038 (1628) kapitulierte Haider Pasha vor dem Imām Muḥammad von der kāsimitischen Linie, die sich bis 1087 (1676) hielt. Dann folgten Kämpfe der Imāme untereinander; dadurch erhielten wieder die einheimischen Grossen, die Beduinenstämme und die nie ausgerotteten Karmāten grösste Bewegungsfreiheit, und auch auswärtige Mächte benutzten die Gelegenheiten zur Einmischung. Verheerende Beduinenfälle vom Jahre 1233 (1818) wieder holten sich 1251 (1835), was den zaidischen Teilimām al-Nāşir mit veranlasste, 1253 (1836/37) über den Verkauf der Stadt an den ägyptischen Pasha Mehmed 'Alī wenigstens zu verhandeln. 1265 (1849) liess der Imām den osmanischen General Kibrisli Tewfik Pasha in die Stadt ein. Seine Truppen wurden bereits am zweiten Tage niedergemacht und im Jahr darauf der Imām durch den eingreifenden mekkanischen Sharifen Muḥammad b. 'Awn abgesetzt. Der von ihm ernannte Gegenimām konnte aber Ş. auch nicht schützen; 1267 (1851) und 1269 (1853) fanden wieder Einbrüche statt. Bei der osmanischen Wiedereroberung durch Mukhtār Pasha wurde Ş. 1288 (1871) erstürmt und zur Hauptstadt des Wilāyets Yemen und zum Sitz des VII. osmanischen Armeekorps gemacht. Erledigt aber waren die

Zaiditen nicht. Im Frühjahr 1905 müssen die Osmanen vor dem Imām Mahmūd Yahyā b. Ḥamid al-Dīn Stadt und Umgebung räumen. Zwar nehmen sie dieselbe im Herbst wieder, aber eine auch nur leidliche Sicherung der türkischen Stellung beansprucht volle 5 Jahre. Nach dem Weltkrieg wird Mahmūd Yahyā am 10. August 1920 zu Sèvres als Herr von Şan'ā und Yemen anerkannt.

Trotz der Entlegenheit und aller Unruhe hat auch Şan'ā seinen Beitrag zur muslimischen Wissenschaft geliefert. Hier begründete 'Abid b. Shariya durch seine Geschichtserzählungen jenen Ruhm, welcher Mu'awiya I. bewog, ihn an seinen Hofe zu ziehen. Seinen jüngeren Fachgenossen Wahb b. Munabbih, der zu Ş. gestorben ist, rühmten die Mithbürger auch als ihren ersten Korānkenner. Im zweiten Jahrhundert wurde Ş. das Reiseziel vieler Traditionssammler, darunter Aḥmed b. Ḥanbal und Yahyā b. Ma'in, die bei 'Abd al-Razzāk b. Hammām b. Nāfi' hörten; er ist 211 (827) zu Ş. gestorben. Als Geburts- und Todesort wird Ş. auch genannt für den Dichter, Grammatiker, Historiker und vor allem Genealogen und Geographen al-Hamdānī [s. d.]. Von den Imāmen zu Ş. haben sehr viele die Litteratur wenigstens quantitativ stark vermehrt; schon dadurch waren die anderen Richtungen zu gleicher Rührigkeit veranlasst. Zwischen den verschiedenen Muhammedanerguppen und den Juden hielten sich noch lange auch Christen, oder diese haben sich zur Zeit der grössten Ausbreitung der Nestorianischen Kirche dort wieder festgesetzt; so erwähnt um 225 (840) Thomas von Margā (*The book of governors*, ed. Budge, I, 238) den Mär Petrus als zeitgenössischen Bischof von Yemen und Şan'ā.

Von Europäern gelangte im Jahre 1508 der Italiener Barthema als Gefangener nach Şan'ā. Die Reihe der Forscher, deren Ziel entweder Ş. selbst, oder von dort aus das Gebiet von Ma'rib war, eröffnete 1763 C. Niebuhr. Während der Inschriftenertrag von Ş. und nächster Umgebung gering geblieben ist, wurden dort durch Glaser, Landberg, Caprotti und Burchardt wertvolle Handschriftensammlungen erworben.

*Litteratur:* Ş. wird von den arabischen Geographen und Reisenden oft behandelt. Erwähnt seien neben Yāqūt, weil auch für Wirtschaftsverhältnisse wichtig, al-Mukaddasi (*B G A*, III), Ibn Khordādhbeh (ibid. VI), Ibn Hawkal (ibid. II), Nāşir-i Khusrāw (ed. Schefer, 1881), Ibn Baṭṭūta (ed. Defrémery und Sanguinetti 1853—58) und besonders al-Ḥamdānī's *Sifat Džazīrat al-'Arab*, ed. D. H. Müller (1884); D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Südarabien* (SB Ak. Wien, XCIV. u. XCVII). — Ausser den arab. Universalhistorikern vgl. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber v. Zt. der Sassaniden* (Leiden 1879); Kay, *Yaman, its early medieval history* (London 1892); al Khazradji, *The pearl-strings* (Einkl. u. Übers. von Redhouse; ed. Muḥammad 'Asal in Gibb Memorial Series, III); C. van Arendonk, *De opkomst van het Zaidische Imamnat in Yemen* (Leiden 1910); Aḥmed Rashid, *Tārīkh Yemen wa-Şan'ā* (Stambul 1921); M. Hartmann, *Der islamische Orient*. II (Leipzig 1909); geschichtlicher Überblick bei Yahyā b. al-Ḥusain b. al-Mu'ayyad al-Yamanī, *Ansāb al-Zamān* (Hs. Berlin 9745); al-Kibisi, *Al-Laṭā'if al-saniya* (ibid. 9746). — C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien...* (Kopenhagen 1774), I, 410 ff.; U. I. Seetzen in F. von Zach, *Monatliche Correspondenz* (1813), XVII, 180 ff.,



XVIII, 353 ff.; Ch. J. Cruttenden im *Journal of the London Royal Geogr. Soc.*, VIII (1838); Jacob Safir, *Eben Safir*, I (Lyck 1866, hebraisch); s. auch die Berichte über die durch Şan'ā' führenden Reisen von Arnaud und Halévy im J. A 1843 u. 1872; Zehme, *Arabien und die Araber seit hundert Jahren* (Halle 1875), S. 56 ff.; Manzoni, *El Yemen* (Rom 1884), S. 100 ff.; Glaser in *Petermanns Mitteilungen*, XXXII (1886), 1 ff.; Hogarth, *The Penetration of Arabia* (London 1905); H. Burchardt in *ZG Erdk. Berl.* (1902), S. 593 ff.; Wavel, *A modern Pilgrim in Mecca and a siege in Sanaa* (Edinburgh 1912), S. 228 ff.

(R. STROTHMANN)

**ŞANAD.** [Siehe İSNĀB].

**ŞANĀ'Ī**, ABU 'L-MAJĪD MAJĪDŪD B. ADAM, aus Ghazni, einer der berühmtesten Dichter am Hofe der späteren Ghaznawiden, wo Saiyid Hasan, 'Othmān Mukhtārī, 'Alī Faṭḥī und Maḥmūd Warrāk seine Zeitgenossen waren. Er verdiente sich seinen Lebensunterhalt, indem er Verse zur Verherrlichung des Königs und der führenden Staatsmänner schrieb. Eines Tages aber hörte er zufällig, wie ein bekannter Sonderling aus Ghazni auf das Verderben „des elenden Sanā'ī“ trank, „der seine Zeit damit zubrachte, lügnerische Verse zur Verherrlichung der Grossen zu machen, und der einst würde schweigen müssen, wenn er am Tage des Gerichts gefragt würde, was er für Gott getan hätte“. Da wurde er von Reue erfasst und verliess Ghazni, um nach Marw zu gehen, wo er als Schüler des Şaikḥ Abū Ya'qūb Yūsuf ein frommes Leben führte. Das geschah unter der Regierung des Ibrāhīm (1059–1099), des elften Königs aus der Ghaznawiden-Dynastie.

Ausser einem *Diwān* von 30000 Versen schrieb Sanā'ī die *Ḥadiqat al-Ḥaḥika*, ein Lehrgedicht über Moral und Religion, welches die Rechtsgelahrten in Ghazni so sehr missbilligten, dass sie es nach Baghdād schickten, in der Hoffnung, es würde dort von den führenden Juristen und Theologen des Islām verworfen werden. Aber sie sahen sich enttäuscht durch eine Entscheidung, die das Buch für orthodox erklärte. Hiernach kehrte Sanā'ī nach Ghazni zurück, blieb aber bei seinem frommen Leben. [Ausser der *Ḥadiqa* hat Sanā'ī noch sechs weitere *Mathnawī's* hinterlassen, nämlich *Tariḥ al-Taḥḥik*, *Gharib-Nāma*, *Sair al-'Ibād ila 'l-Ma'ād*, *Kār-Nāma*, *Ishk-Nāma* und *Aḥl-Nāma*. Die *Ḥadiqa* wurde kommentiert von 'Abd al-Laṭīf b. 'Abd Allāh al-'Abbāsī, der zur Zeit des Mughal-Kaisers Şah Dījān schrieb.]

Bahrām, der fünfzehnte König aus der Ghaznawiden-Dynastie, wollte, wie es heisst, seine Schwester dem Sanā'ī zur Frau geben. Dieser aber bat, der Herrscher möge ihn entschuldigen, da er weder nach Reichtum noch weltlicher Würde strebe. Sanā'ī soll 1180 gestorben sein; aber dann müsste er ein sehr hohes Alter erreicht haben, selbst wenn man annimmt, dass er eben das Jünglingsalter überschritten hatte, als er den Hof Ibrāhīm's verliess. Man muss daher diese Angabe für unwahrscheinlich halten; ausserdem werden als sein Todesjahr auch die Jahre 526 (1131) und 576 (1181) genannt.

*Litteratur:* Ethé im *Grundr. der iran. Philol.*, II, 282–284; Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, S. 317 ff.; Stephenson in der Einleitung zu seiner Ausgabe des ersten Buches der *Ḥadiqa*, S. VI–XXXIII; Rieu, *Catalogue and Supplement* (Index s. v. Sanā'ī); Ethé, *Cat. of Persian Manuscripts in*

*the Library of the India Office*, I, Sp. 570 ff.; Sachau-Ethé, *Catalogue of the Persian . . . . Mss. in the Bodleian Library*, I, Sp. 463 ff.; Sprenger, *A Catalogue of the . . . . Mss. of the Libraries of the King of Oudh*, S. 557 ff.; *Catalogue of the Arabic and Persian Mss. in the Oriental Public Library at Bankipore* (*Persian Poets: Firdawsi to Hafiz*), S. 69 ff.; 'Awfi, *Lubāb al-Albāb*, ed. Browne, S. 252 ff.; Dawlatshāh, *Tadhkirat al-Shu'arā'*, ed. Browne, S. 95 ff.; Luṭf 'Alī Beg, *Āteshkade* (Bombay 1299), S. 108 ff.

Ausgaben: *Diwān*, Tihirān 1274; *Ḥadiqat*, Bombay 1275, Lucknow 1304; *The First Book of the Ḥadiqat al-'Iḥāḡiqat . . . of the Ḥakim Abū 'l-Majd Majdūd Sanā'ī of Ghazna*, hsg. u. übers. von J. Stephenson (Bibl. Indica, New Series, No. 1272), Calcutta 1911. (T. W. HAIG)

**ŞANAM** (A.; Plur. *Aşnām*), Götzenbild, in den Wörterbüchern und Korānkommentaren als „ein Gegenstand, der neben Gott verehrt wird“, erklärt und in der Regel von *Wathan* (Plur. *Awthān*) unterschieden als ein Ding, das Gestalt hat und aus Stein, Holz oder Metall hergestellt ist, während *Wathan* fast synonym mit „Bild oder Gemälde“ ist. Dies ist auch die Erklärung, die Ibn al-Kalbī in seinem *Kitāb al-Aşnām* gibt. Die arabischen Lexika behaupten ferner, es sei ein Wort von fremder Herkunft und komme von dem Wort *Şhanam*, kennen aber die Sprache nicht, aus der es stammen soll. Nach den europäischen Sprachforschern ist es etymologisch identisch mit hebr. *Şelem*, „Bildnis“. Eine Gottheit mit dem Namen Ş-l-m begegnet in der aramäischen Inschrift von Taimā'. Vgl. ferner J. Hehn in der Schach-Festschrift (Berlin 1915), S. 36 ff. Das Wort kommt fünfmal im Korān vor (VI, 74, VII, 134, XIV, 38, XXI, 58 und XXVI, 71) und wird häufig in Traditionen erwähnt, wenn auch nicht so oft wie *Wathan*. Nach der Beschreibung der von den vorislamischen Arabern verehrten Idole, die von Ibn al-Kalbī aufgezählt werden, scheint des Wort *Şanam* auf Gegenstände sehr verschiedenen Charakters angewendet worden zu sein. Einige davon waren richtige Skulpturen wie Hubal, Isāf und Nā'ila; ebenso die anderen Idole, die rund um die Ka'ba standen. Als Muḥammed als Sieger in Mekka einzog, soll er ihnen mit dem Ende seines Bogens in die Augen gestochen haben, bevor er sie herunterzerren und verbrennen liess. Andere waren Bäume wie al-'Uzzā, und viele waren blosser Steine, wie al-Lāt. Steine sind als Gegenstand der Verehrung bei den Semiten allgemein wohlbekannt, und der Traditionarier al-Dārimī gibt gleich am Anfang des ersten Kapitels seines *Musnad* an, dass die Araber der Heidenzeit jeden Stein, den sie wegen seiner Gestalt, Farbe oder Grösse bemerkenswert fanden, als Gegenstand der Verehrung aufstellten. Diese Steine wurden *Nuṣub* (Pl. *Anṣāb*) genannt; sie wurden mit Libationen bedacht und zum Zeichen der Verehrung umwandelt. Zweifellos ist der Schwarze Stein in der Ka'ba nur ein Überbleibsel dieses Steinkults. Ibn al-Kalbī berichtet, die Araber hätten sich mit der Aufstellung von Steinen als Idolen nicht begnügt, sondern hätten sogar solche Steine auf ihre Reisen mitgenommen. Jedoch bedeutet das Wort *Şanam* nicht einen „Gott“, sondern scheint stets eine herabsetzende Bedeutung gehabt zu haben. Daher ist es nur sehr selten in Versen zu finden, die Dichtern der Heidenzeit zugeschrieben werden. Die Stellen,

die ich gefunden habe, sind so gering an Zahl, dass ich sie aufzählen kann. Die Verse stammen von Zaid b. 'Amr b. Nufail (Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Şanam*, S. 22, 2 = Ibn Hišām, *Sayr*, S. 145, 10), von Rashid b. 'Abd Allāh al-Sulamī (*Aşnām*, S. 31, 10 = *Khiṣāna*, III, 245, 12) und der instruktivste Vers von allen von 'Abid b. al-Abrāş (*Dirwān*, ed. Lyall, N<sup>o</sup>. II, Vers 6 = *Aşnām*, S. 63, 4): „Und sie nahmen anstelle ihres Gottes Ya'būb ein Idol“. In der Poesie seit dem Islām wird das Wort von al-Ḳuṭamī (*Dirwān*, ed. Barth, N<sup>o</sup>. 23, Vers 25) und Ibn Kaīs al-Ruḳaiyāt (ed. Rhodokanakis, N<sup>o</sup>. 61, Vers 27) in dem gewöhnlichen Sinne „Idol, Götze“ gebraucht. Die zahlreichen Namen arabischer Idole nebst allem, was über sie aus der alten arabischen Literatur herauszuholen ist, sind in den in der *Literatur* aufgezählten Werken zu finden. Im Korān werden als Idole der Vergangenheit Wadd, Suwāc, Yaghūth, Ya'ūq und Naşr genannt. Die Hauptgötzen, die noch zur Zeit des Propheten im Hidjā verehrt wurden, waren al-'Uzzā, al-Lāt, Manāt, die weibliche Gottheiten waren, und Hubal, der der männliche Hauptgötze gewesen zu sein scheint; sein Standbild war aus rotem Granit.

Die Aufzählung der Namen der Idole gehört streng genommen nicht in diesen Artikel, da die eigentliche Bezeichnung für sie wahrscheinlich das Wort *Nuṣub* ist. Als Gottheiten hatten die verschiedenen Idole besondere Diener (*Sādin*, Plur. *Sadana*), deren Amt meist erblich war und die die Opfer entgegennahmen, welche die Verehrer brachten, die Opferhandlung vollzogen und das Idol mit dem Blut des geschlachteten Tieres bestrichen. Die Verehrung war keine ständige, sondern scheint nur ein- oder zweimal im Jahre stattgefunden zu haben, zu Beginn des Herbstes und des Frühlings. Dann pflegten die Verehrer bei ihrem Umzug das Idol zu berühren oder zu küssen, um die Gottheit zu bewegen, einige ihrer verborgenen Kräfte ausströmen zu lassen. Diese Verehrungsfeste waren die Ursache für die eigenartige semitische Gewohnheit zu den verehrten Gottheiten zu wallfahren. Obgleich die Götter ihre besonderen Plätze hatten und Sondergötter gewisser Stämme waren, pflegten andere Stämme während der sogenannten heiligen Monate, in denen jeder Kampf ruhte, von weit her zu ihnen zu kommen. Auf diese Weise standen die arabischen Stämme schon lange vor dem Islām in ständigem Verkehr miteinander. Der wachsende Islām war von Anfang an auf die Vernichtung aller Spuren des heidnischen Götzendienstes bedacht und hatte damit solchen Erfolg, dass die Altertumsforscher im II. und III. Jahrhundert d. H. nur noch ganz dürftige Einzelheiten sammeln konnten. Einige dieser Idole wurden später zu anderen Zwecken gebraucht, z. B. *Dhu 'l-Khalasa*, ein weisser Marmorstein, dem eine Art Krone aufgemeißelt war und der zu Tabāla verehrt wurde, einem Platz an der Strasse von Mekka nach Yemen. Dieser diente zur Zeit Ibn al-Kalbī's (um 200 d. H.) als Stufe unter dem Tor der Moschee zu Tabāla. Andere Steine, die als Idole verehrt worden waren, dienten als Ecksteine der Ka'ba; als ehemaliges Idol müssen wir auch den Maḳām Ibrāhim betrachten.

*Literatur:* Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aşnām* (Kairo 1332 = 1914); al-Azrakī, bei Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, Bd. I (Leipzig 1858), S. 78, 84, 267 ff.; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, passim; 'Abd al-Ḳādir al-Baghḍādī, *Khiṣānat al-Adab* (Kairo 1299), III, 242—246; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*<sup>2</sup> (Ber-

lin 1897); Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Korāns*; Marquart u. de Groot in der Sachau-Festschrift (Berlin 1915), S. 283 ff.; W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*.

(F. KRENKOW)

**SANĀR** (P., verderbt aus *Şad Dinār*), Name, der unter der Regierung des Faṭḥ 'Alī Şāh von Persien (1212–1250 = 1797–1834) einer Silbermünze gegeben wurde, dem halben 'Abbāsi oder Maḥmūdī; sie wog 36 Gran (2,34 Gramm). Sie wurde mitsamt ihren Vielfachen bei der Währungsreform des Faṭḥ 'Alī im 30. Jahre seiner Regierung abgeschafft.

(J. ALLAN)

**SANDĀBIL**, angeblich Hauptstadt von China; der Name und die Beschreibung der Stadt sind von Yāqūt (*Mu'djam*, III, 451, 5) und Zakariyā' al-Ḳazwīnī (*Adjā'ib al-Maḥlūkāt*, II, 30 f.) dem unbedingt schwindelhaften Reisebericht von Abū Dulaf Miş'ar b. Muḥalhil (s. Miş'AR) entnommen, welcher eine Gesandtschaft des chinesischen Königs Ḳālīn b. al-Shakḥī an den Sāmāniden Naşr b. Aḥmed (gest. 331 = 943) aus Ḳhorāsān nach China zurückbegleitet haben will. J. Marquart (*Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge* [Leipzig 1903], S. 84 ff., besonders S. 89) sucht zu beweisen, dass Sandābil mit Kan-čou (vgl. KANSU) identisch sei und dass wir unter dem Absender der Gesandtschaft „nicht einen Fürsten aus einer der kurzlebigen Dynastien nach dem Sturze der T'ang Dynastie, sondern den Ḳhagan der Uiguren von Kan-čou“ zu sehen haben; dieser Ḳhagan soll sich „infolge der stetig wachsenden Macht der Kitan bedroht gefühlt“ und „bei dem mächtigen Sāmāniden Rückhalt und Bündnis“ gesucht haben. Zur Frage über den Ursprung des Namens Sandābil für Kan-čou wird von Marquart nur die ihm von de Goeje vorgeschlagene Hypothese angeführt, nach welcher Abū Dulaf Kan-čou mit Čing-tufu (bei Marco Polo Sindafu), der bekannten Hauptstadt der Provinz Sečwan, wo damals in der Tat eine besondere Dynastie regierte, verwechselt haben soll. Nach Marquart müsste dann „letzte Stadt als Ausgangspunkt der Rückreise betrachtet werden“, was selbstverständlich unmöglich ist, da die Rückreise als auf dem Seewege ausgeführt beschrieben wird. Solange Abū Dulaf's Nachrichten von keiner anderen Quelle bestätigt werden, wird die Frage, wie sich der Bericht über seine Reise und die angebliche Veranlassung dazu zu den geschichtlichen Tatsachen verhalten, wohl unentschieden bleiben. Weder über die Gesandtschaften von China nach Ḳhorāsān und umgekehrt noch über die angeblich zustande gekommene Heiratsverbindung (bei Yāqūt, III, 451, 22) wird sonst irgend etwas erwähnt.

(W. BARTHOLD)

**SANDAL**, das Sandelholz. Nach al-Nuwayrī werden zahlreiche Abarten unterschieden. Die meisten, insbesondere die weissen, gelben und roten Arten dienen wegen ihres angenehmen Geruchs zur Bereitung von Riechpulvern, auch finden sie in der Medizin Anwendung, andere werden zu Drechsler- und Kunstschleierarbeiten, Schachfiguren u. dgl. benützt. Heute werden die aus Südasien und den Inseln Indonesiens sowie aus Afrika eingeführten Pterocarpushölzer für feine Möbel, die Abfälle als Farbhölzer verwendet.

*Literatur:* O. Warburg, *Die Pflanzenwelt*, II, 220; Abū Maṣṣūr Muwaffaq, ed. Seligmann, S. 164, Übers. von Abdul-Chalig Achundow, S. 227; al-Ḳazwīnī, *Adjā'ib al-Maḥlūkāt*, ed. Wüstenfeld, I, 258; Ibn al-Baiṭār, Übers. von



Leclerc, II, 383; E. Wiedemann, *Beiträge*. XLIX, in den *S B P M S Erl.*, 1916, S. 38 (nach al-Nuwairi).

(J. RUSKA)

**SANDJAQ** (т.), 1. Fahne, Standarte, Banner (arab. *Liwa'*), besonders von grossen Dimensionen (bedeutender als der *Bairaq*, arab. *Rāya* oder *ʿAlam*). Der Sandjaq kann in den Erdboden gesteckt oder für dauernd auf einem Gebäude oder Schiff gehisst werden; 2. (als Seemannsausdruck) Flagge, Stander (*Ikindji Sandjaq*); Steuerbord; 3. (alt) militärisches Lehen oder *Khāss* von einer gewissen Ausdehnung im Osmanischen Reiche; 4. türkischer Regierungs- und Verwaltungsbezirk; 5. *Sandjaq Tiken*i oder *Diken*i (nach der türkischen Übersetzung des *Burhān-i kāfi*, S. 88, 25) = *Sindjan Tiken*i (s. über diese Pflanze Barbier de Meynard, II, 101, der es als persischer Wort gibt).

Wie al-Kāḷashandī schon im XV. Jahrhundert gezeigt hat (*Ṣubḥ al-Aṣḡā*, V, 458), kommt *Sandj-ak* von dem Verbum *sandj-mak* (nicht *sandji-mak*, wie der bereits zitierte Autor sagt), welches bedeutet „eine Waffe oder einen spitzen Gegenstand in den Körper des Feindes oder in den Erdboden hineintreiben“ (vgl. Sāmi-Bey, *Kāmūs-i türkī*, s. v.). Die Form *Sancaq*, die im Ğaghataischen (Boudagov) und sogar in einem altberbischen Lehnwort bezeugt ist (Miklosich, *Die türkischen Elemente in den südost-europäischen Sprachen*, Wien 1884, Teil II, S. 50), entspricht dem Verbalstamm *sanč-* der Orkhon-Inschriften (vgl. Thomsen, S. 42; Radloff, S. 132). Vgl. auch F. W. K. Müller, *Uigurica*, II, 78, 30 u. 86, 48. Im Kirghizischen sagt man *shanish* (Radloff, *Wörterb.*, IV, 949) und im Uriankhay *shanish*- und *čanišk* (Katanow, *Opit isledovanija*, S. 429 u. 779), in der Bedeutung „stechen, anstecken, aufrichten, aufpflanzen“. Mahmūd Kāshghārī (XI. Jahrh.), *Diwān Lughāt al-Tuḡk*, II, 171, 180, 182 u. III, 310, gibt auch (III, 108) *Sandjghan* als Äquivalent von *Sandjan* (*Sindjan*, vgl. oben), welches ein als Name für eine stachelige Pflanze gebrauchtes türkisches Partizip ist.

Das Wort *Sandjaq* gehört zu einer Familie von Derivaten, die sämtlich die Bedeutung des Stechens enthalten und die daher (bisweilen ohne lautliche Differenzierung) bezeichnen können: „Harpune oder Fischerpfeil, Gabel, stechender Schmerz, Kolik“. Solche Derivate sind: *Sančigh*, *Sandjikh*, *Sandjikh*, *Čančikh* (Tobolsk), *Šanishkh* (kirghizisch), *Sandjighi*, *Sandji* (daher *sandji-mak* im Osmanischen). Man kann dazu nach Abu 'l-Fidā und dem von Houtsma publizierten türkisch-arabischen Glossar (Leiden 1894, S. 80 u. S. 29 des arab. Textes) den Eigennamen Sandjar hinzufügen (als *yafan* erklärt!), der eher von der Wurzel *sandj-* als, wie üblich, von dem Namen des Geburtsorts seines Trägers, Sindjar, abzuleiten ist (vgl. *Recueil des Historiens des Croisades*, I, 1872, *Hist. or.*, vgl. Index s. v. Sindjar).

*Sandjaq* ist in eine Anzahl Fremdsprachen übergegangen, in neuerer Zeit in die Balkansprachen (vgl. den zitierten Artikel von Miklosich, sowie Saineanu, *Influenta Oriental*), früher schon ins Arabische (vgl. Dozy; s. auch W. Marçais, *Le dialecte arabe de Tlemcen*, Paris 1902, S. 270, Zeile 90—92) und ins Persische, wo es nach dem *Burhān-i kāfi* „Fahne, grosse Nadel aus Metall zum Feststecken einer Art Haube auf dem Kopf, ferner eine Art Gürtel“ bedeutet oder bedeutet hat. Im modernen Persisch bezeichnet *Sandjāq* (sic!) einfach eine „Stecknadel“ (im Gegensatz zur „Nähnadel“; vgl.

Nicolas, *Dict. français-persan*, s. v. „épingle“). Freytag hielt *Sandjaq* für persisch, und auch die Türken schreiben das Wort noch heute nach persischer Art (*s-n-dj-ā-k*), während sie das Verbum *sandj-* mit *šād* schreiben. Es ist zu bemerken, dass im Persischen *Dirēfsh* gleichfalls „Spitze“ bedeutet (s. Vullers); daher das osm.-türk. *Dirēwush* (s. Hindoglu, unter „pointe“ und „poinçon“). Der *Burhān-i kāfi* gibt eine Variante zu *Sandjāq* in der Form *Sandjūq*. Wenn das keine persische Entstellung ist, handelt es sich wieder einmal um ein türkisches Wort, das durch den Gebrauch im Persischen gerettet worden ist. Das Wort *Sandj-ūq* wäre nämlich sehr leicht mit dem türkischen Suffix *uq(-ik)* zu erklären, das den transitiven Verben die Bedeutung eines passiven Partizips gibt. Es würde also „gestochen, aufgepflanzt“ heissen. Das Suffix *-ak* mit seiner Tendenz, Ortsnomina zu bezeichnen (was besser zu einer „festen“ oder doch fest aufstellbaren Fahne passte), scheint jedoch schon sehr frühzeitig das Übergewicht erlangt zu haben.

Die vorstehenden etymologischen Einzelheiten machen die Deutung „Fahne mit unten zugespitztem Fahnenstock“ wahrscheinlich, wenn auch die Erklärung von *Sandjaq* als „Lanze mit Fahne“ (sie geht auf Kāḷashandī zurück, der hier das Wort *Rumh* verwendet) nicht ausgeschlossen ist. Abgesehen von dieser Einzelheit ist es schwer, zu bestimmen, wie die allerersten türkischen *Sandjaq*'s ausgesehen haben. Waren es Stangen mit einem Rossschweif darauf (oder Yakschweif, wie Hammer *Gesch. d. Osm. Reiches*, X, 365 meint), oder waren es von jeher richtige Fahnen? Glichen sie dem *Čalish* (oder *Shalish* bei Ibn Khaldūn, vgl. die Belege bei Dozy, *Supplément*, s. v. *Djalish*; daraus irrtümlich *halish* bei Djewdet Pasha und Ahmed Rāsim, s. d. *Litt.*)? Der Sinn dieser Ausdrücke war vielleicht weniger abgegrenzt, als wir glauben, und muss je nach Ort und Zeit sehr gewechselt haben. Das Wort *Tugh* [s. d.], das gewöhnlich im Sinne von „Rossschweif“ gefasst wurde, bedeutete nach Kāshghārī nicht nur „orangefarbene Seiden- oder Brokatfahne“, sondern auch „Trommel“, ein anderes Zeichen der Herrschaft (I, 169, III, 92). Ibn Khaldūn verwechselt die Fahne mit dem „Sonnenschirm“ des Fürsten, dem *Djitr*, besser *Čatr* (pers.), von den Türken *Čatır* (Kashghārī, I, 340), später *Čadır* („Zelt“) gesprochen. Letztere haben diese Worte ihrem alten *Čovāt*, das den seidenen Sonnenschirm der türkischen Khaghane bezeichnete, vorgezogen (Kashghārī, II, 149, 17 u. III, 45, 15; vgl. osm. *Çağırış*, „von der Sonne beschienene Stelle“, und eine Rabghuzi-Stelle bei Radloff, *Wörterb.*, IV, 59 s. v. *Djivāt*).

Welches auch sein ursprüngliches Aussehen gewesen sein mag, jedenfalls erscheint der *Sandjaq* bei den Seldjüken als königliches Abzeichen. In dem türkischen Text des Ibn Bibi (ed. Houtsma, *Recueil*, Bd. III) steht das Wort ständig in Verbindung mit dem Sultanstitel (*Sultānīn Sandjaghī*). Es ist dort (S. 135 f., 144, 169 f., 289, 357) von diesem Banner bei Gelegenheit verschiedener Belagerungen fester Plätze die Rede, auf deren Mauern es nach der Kapitulation aufgepflanzt wird. Manchmal (S. 135 f.) sind die Belagerten selbst bereit, sich zu ergeben, und dann bitten sie, da sie in diesem Zeichen offenbar ein Unterpfand des Schutzes gegen Plünderung sehen, ihrerseits um Übersendung des *Sandjaq*. Es ist übrigens nicht notwendig, dass der Sultan selbst bei seiner Fahne weilte; der Historiker zeigt uns (S. 357), wie der

*Beylerbeyi* mit der Standarte des Herrschers ins Feld zieht.

Lange Zeit respektierten die benachbarten Fürsten und die Vasallen der Seldjüken deren Vorrrecht; der Atäbek von Mōsul Saif al-Din Ghāzī, der Sohn 'Imād al-Din Zangī's (gest. Nov. 1149), war der erste der *Aṣḥāb al-Aṭrāf*, der einen ausgebreiteten *Sandjak* über seinem Haupt tragen liess (Ibn al-Athir, *Hist. des Atabeks de Mossoul*, im *Recueil des hist. des croisades*, II, II, 167).

Die Aiyūbiden machten es wie ihre Vorgänger.

Im Jahre 1198 überträgt Sultan al-Malik al-'Aziz von Ägypten seinem Neffen al-Malik al-Mu'azzam 'Isa, der Fürst von Damaskus geworden war, „den *Sandjak* und den *Liwā*“ zur Entfaltung über die ganze Welt“ (*Kitab al-Kawā'id al-im*, *des hist. des croisades Hist. or.*, V, 117). 1250 nimmt der Türkmen Aibek, der mit einer aiyūbidischen Prinzessin verheiratet und zum Sultan in Ägypten proklamiert worden war, an einem Zuge teil, wo man für ihn die königlichen Banner (*al-Sanādīk al-sultāniya*) entfaltet (s. Abu 'l-Fidā', *Annales*, ed. Reiske, IV, 516 des arab. Textes u. 515 der lat. Übersetzung). Bei den Mamlūken unterschied man zwischen dem *Sandjakdār*, dem „Fahnenträger des Fürsten“, und den gewöhnlichen *'Alam-dār*'s (Gaudefroy-Henomhynes, *La Syrie à l'époque des Mameloucs*, Paris 1923, S. xcvi). Später sollten, im Sprachgebrauch von Türkisch-Algerien, diese beiden Termini gleichbedeutend werden; vgl. *Mélanges René Basset*, II, 35 (unter der Presse).

Gegen Ende der Seldjükenherrschaft in Kleinasien wird der *Sandjak* eins der Investitursinsignien der neuen Lehnsherren, namentlich für den ersten osmanischen Herrscher. Im Jahre 1280, nach der Einnahme von Karadja Hışār durch 'Othmān, schickt Sultan 'Alā' al-Din II. zur Weihe dieser Eroberung ihm durch Ak Timur, den Neffen 'Othmān's, einen *Sandjak* „mit Zubehör“ (*Sandjak Yaraghi*), wie 'Ashik Pasha Zāde sagt (Konstantinopel 1332, S. 8 f.); Neshri zieht eine andere Version vor (vgl. Nöldeke, *ZDMG*, XIII, 1859, S. 207—9). 'Ashik Pasha Zāde berichtet bei dieser Gelegenheit ausdrücklich, das 'Othmān auf diese Weises *Sandjak Beyi* wurde; von da an wurde bekanntlich die *Khāṭba* in seinem Namen vorgetragen (in Karadja Hışār zum ersten Mal durch Dursun Faḫih). Nach demselben Autor verfertigte man die *Sandjak*'s aus Tuch aus Philadelphia oder Ala Shehir (S. 56).

Als unabhängige Sultane ernannten dann die osmanischen Fürsten ihrerseits immer mehr *Sandjak-Beyi*'s. Der *Sandjak*, der bereits etwas von seiner Grösse herabgekommen war, wurde nun mit dem Territorium identifiziert, über dem er wehte; er erscheint seitdem als eine politische Institution, die zugleich dem Militärleben und der administrativen Vertretung der Zentralgewalt ähnelt. Mit dem *Sandjak* war im allgemeinen ein *Dirlik* (für *Diri-lik*, „Leben, Lebensmittel, Lehen“) oder genauer ein *Khāṣṣ* (Name für einen *Dirlik*, der jährlich mehr als 100000 Aspern abwarf) verbunden. Übergeordnet waren die grösseren *Khāṣṣ* der *Beylerbeyi*'s oder Generalgouverneure der Provinzen, untergeordnet die kleineren Lehen, nämlich *Zi'āmet*, *Timār* und *Kil'dj*, nach der Reihenfolge ihrer Bedeutung. Manchmal verlieh der Sultan einen *Sandjak* seinen Kindern (d'Herbelot, *Bibl. Orient.*, V, 122; das nannte man *Sandjagh-a ṣḥ-mak*, Selānīkī, S. 286) oder pensionierten *Beylerbeyi*'s und Wezīren (Beispiele s. bei Na'ima, II, 23, III, 336 u. passim). Die *Sandjak-Beyi*'s oder

*Mir-Liwā*'s, die Anspruch auf einen Rossschweif hatten, waren grundsätzlich nicht Eigentümer ihrer Bezirke, sondern waren nur in deren „Besitz“ oder *Ṭaṣarruf*; sie selbst waren deren *Mutaṣarrif*'s. Dieser Ausdruck, der schon im XVII. Jahrhundert angewendet wird (Na'ima, II, 23, 8, 179, 13 u. passim), sollte später zur Bezeichnung eines bestimmten Grades in der Verwaltung werden (s. u.).

Manchmal war der *Sandjak-Beyi* nur ein Beamter mit festem Jahresgehalt (*'Ulūfa*); dies veranlasste den Ausdruck, ihre *Sandjak*'s seien ihnen als *Sāliyāne* zugefallen. So verhielt es sich mit allen *Sandjak*'s der peripheren *Eyālet*'s Asiens, wie Baghdād, Baṣra, Yemen, Ḥabash, Laḥsā und Ägypten und mit drei (maritimen) *Sandjak*'s im Archipel-Eyālet und auf Cypern (Ḥādīdī Khalifa, *Tuhfat al-Kibār*, Fol. 67).

Zu Beginn des XIX. Jahrhunderts gab es 290 *Sandjak*'s, die zu 25 *Eyālet*'s gehörten.

Im Falle einer Mobilmachung begaben sich die *Sandjak-Beyi*'s in ihrer Eigenschaft als Militärbefehlshaber (*Mir-Liwā*) mit den Truppen, die durch ihre Vasallen oder Unterbeamten zusammengebracht waren, an den bezeichneten Sammelplatz (z.B. die Ebene von Isakci in Rum-Eli). Die maritimen *Sandjak*'s mussten ein Schiff ausstatten und zur See Krieg führen (*Deryaya eshmeḳ*), manchmal gleichzeitig mit dem Landkrieg (*Karaya eshmeḳ*). Das Wort *Sandjak* ist übrigens auch in die türkische und arabische Marinesprache übergegangen, und zwar mit mannigfachen Bedeutungen, die man in verschiedenen Wörterbüchern findet, namentlich in dem des 'Alī Seyidi, *Kestmli kāmūs-i 'Othmānī* (Konstantinopel 1325), I, 55; vgl. für das arabische Ben Cheneb, *Mots turcs*, S. 48; Brunot, *Notes sur le vocab. marit. de Rabat* (Paris 1920), S. 80; s. auch *J A*, Jan.-März 1922, S. 109. Als Archaismus der Verwaltungssprache wird das Wort *Sandjak* indessen auch weiterhin im Sinne von „Zeichen der Investitur“ verstanden, z.B. bei einem *Beylerbeyi* (Wāṣif, *Tārīkh*, Ausg. 1219, I, 81, Abschrift eines Fernān von 1175), ungerechnet die allgemeine Bedeutung „Fahne“.

Nach Mouradja d'Ohsou, der seinen Gewährsmann nicht nennt, stammt die Einteilung des Reiches in *Eyālet*'s und *Liwā*'s von Murād III. (1574—95; *Tableau gén. de l'Emp. Othoman*, Ausg. 1824, VI, 276 f.; vgl. v. Hammer, *Gesch. des osman. Reiches*, IV, 237 f., 31). Weder Pečewi noch Selānīkī sprechen von diesen Reformen.

Nachdem Sultan Maḥmūd II. am 1. Tage nach der Vernichtung der Janitscharen (1826) die militärische Feudalorganisation aufgehoben hatte, die 1837 gänzlich erlosch, gewann der *Sandjak* oder *Liwā* oder auch *Mutaṣarriflik* endgültig den Charakter eines gewöhnlichen Verwaltungsbezirks. Der *Mutaṣarrif* oder Gouverneur des *Sandjak* ist seitdem ein Zivilbeamter, zum Unterschied vom *Mir-Liwā*, der fortan der moderne „Brigadegeneral“ ist.

Die Einteilung in *Sandjak*'s oder *Liwā*'s wurde durch das Gesetz über die *Wilāyet*'s (die alten *Eyālet*'s) vom 8. Nov. 1864 (Verwaltung der *Sandjak*'s, Kap. IV u. V, Art. 29—37) und durch das vom 21. Jan. 1871 (Verwaltung der *Sandjak*'s Art. 35—42 u. 90) aufrecht erhalten.

Die Regierung der Grossen Nationalversammlung hat den *Sandjak* oder *Liwā* durch das Grundgesetz vom 20. Jan. 1921, das den Namen *Teshkilāt-i esāsiye* führt, aufgehoben. Artikel 10 lautet: „Die Türkei wird nach geographischen Notwendigkeiten und wirtschaftlichen Beziehungen in



*Wilāyet's* und die *Wilāyet's* in *Kaza's* (*Kaḍā*) eingeteilt. Letztere zerfallen in *Nāhiye's*<sup>4</sup>. In der Praxis ist diese Massnahme auf die Verwandlung der alten *Sandjak's* in *Wilāyet's* hinausgekommen.

**Litteratur:** Ausser den im Artikel selbst zitierten Werken kann man vergleichen: *Tārikh-i Djeade* (Konstantinopel 1309), I, 30—33 (nach Wāṣif Efendi; aber keine der gedruckten Ausgaben dieses Historikers gibt dieses Kapitel); Ahmed Rāsim, *Othmanlı Tārikhi* (Konstantinopel 1326—28), S. 7; J. v. Hammer, *Des osm. Reichs Staatsverfassung* (Wien 1815), II, 277—280; Muḥammed al-Sarakhsī, *Sharḥ al-Sair al-Kabir* (von Muḥammed al-Shaibānī), türk. Übers. v. Meḥammed Munib 'Aintābī (Konstantinopel 1241 = 1825), I, 73 f.; Ibn Khaldūn, *Muḥaddima*, ed. Quatremère (1866), I/II, 46 ff.; Übers. v. De Slane (Paris 1865), S. 48 ff.; Ubicini, *Lettres sur la Turquie*<sup>2</sup> (Paris 1853—54), I, 44 ff.; Belin, *Du régime des fiefs militaires en Turquie* (Paris 1870; vgl. *J A* vom selben Jahre); George Young, *Corps de droit ottoman* (Oxford 1905), I, 36, 40 f., 47, 56, 65 (für die modernen Gesetze). (J. DENY)

**SANDJAK SHARIF** (türkisch: „edles Banner“), die in Konstantinopel aufbewahrte Standarte des Propheten. Sie ist 12 Fuss (4 m) lang und wird überragt von einem viereckigen, silbernen Knauf, der ein angeblich vom Khalifen 'Othmān geschriebenes Exemplar des Korāns einschliesst. Sie ist eingehüllt in ein anderes Banner, das dem Khalifen 'Omar zugeschrieben wird, sowie in vierzig Taffet-Hüllen. Das ganze steckt in einem Behälter von grünem Tuch. Inmitten dieser Hüllen befindet sich eine kleine Abschrift des Korāns, die von 'Omar herkommen soll, sowie ein silberner Schlüssel zur Ka'ba, den einst Selim I. von dem Sherifen von Mekka geschenkt bekommen hat.

Diese Standarte, welche der genannte Sultan im Jahre 923 (1517) aus Ägypten mitnahm, wurde zuerst in Damaskus aufbewahrt und alljährlich der Karawane nach Mekka mitgegeben; später liess sie der Gross-Wezir Kōdja Sinān Pasha während der Regierung des Sultans Murād III. im Jahre 1003 (1594) unter Bedeckung von 1000 Janitscharen der syrischen Garnisonen über Gallipoli in das ungarische Heerlager bringen, um die zahlreichen Unbotmässigkeiten, die bei den Truppen vorkamen, zur Ruhe zu bringen. Dort erregte das Banner das grösste Aufsehen. Die Fahne wurde dann zur Hauptstadt zurückgebracht, verliess sie aber schon im folgenden Jahre wieder. Als dann der Sultan Muhammed III. sich im Jahre 1005 (1597) in den Krieg begab, liess er sich dieses Wahrzeichen vorantragen. Es war einem Korps von 300 Emiren anvertraut, an dessen Spitze der Nakīb al-Ashraf und der Molla von Galata marschierten.

Seit dieser Zeit verliess die Fahne den Serāy nur dann, wenn der Sultan oder der Gross-Wezir in eigener Person das Heer anführten. Sie hatte ihr besonderes Zelt und thronte gleichsam auf einem Gestell von Ebenholz, das mit silbernen Reifen geschmückt war und silberne Ringe enthielt, in welche der Fahnenstock hineingesteckt wurde. Nach Beendigung des Feldzuges nahm man das Fahnetuch vom Stock ab und verschloss es mit vielen Zeremonien und Gebeten unter Abrennen von wohlriechendem Aloe-Holz und grauer Ambra in einer reich verzierten Truhe. Die Fahne wurde im Palast in einer Art Kapelle aufbewahrt, zusammen

mit den übrigen Reliquien des Propheten, wie der Khirka-i Sharif [s. d.]. Seit dem XVII. Jahrhundert waren 40 Offiziere aus dem Korps der Haram-Kapudjī, die den Titel Sandjakdār führten, mit ihrer Bewachung betraut.

Als Sultan Muṣṭafā III. am 18. Dhu 'l-Ka'da 1182 (29. März 1769) die heilige Fahne mit grosser Feierlichkeit dem Gross-Wezir Muḥammed Pasha übergab, führte diese Zeremonie zu blutigen Unruhen, denen Christen, darunter Europäer von hohem Rang, zum Opfer fielen. Der österreichische Internuntius de Brognard entging nur mit Mühe der Wut der fanatischen Menge. Am 9. Dhu 'l-Ka'da 1241 (15. Juni 1826), als die Janitscharen sich empört hatten, nahm Sultan Maḥmūd II. mit eigener Hand den Sandjak Sharif und übergab ihn seinen Verteidigern, welche ihn auf der Kanzel der Moschee Sultan Ahmed's III. aufpflanzten — eine Massnahme, welche besonders zu dem Erfolg des reformfreudigen Herrschers beitrug.

**Litteratur:** Es'ad Efendi, *Uss-i Zafar*, Übers. von Caussin de Perceval (Paris 1833), S. 125 ff., 135; d'Ohsson, *Tableau de l'empire ottoman* (Paris 1788), II, 379 ff.; v. Hammer, *Gesch. d. osm. Reiches*, III, 35; VI, 390.

(CL. HUART)

**SANDJĀN RĀY** (oder **SUDJĀN RĀY**; vgl. Rieu, I, 230, III, 908), Verfasser einer allgemeinen Geschichte Indiens bis zum Anfang der Regierung Awrangzēb's [s. d.] mit dem Titel *Khulāṣat al-Tawārikh*. Von seinem Leben ist nichts bekannt ausser den wenigen Tatsachen, die er selbst angibt, und den Bemerkungen, die von Abschreibern seines Buches hinzugefügt sind. In seinem Vorwort (lith. Ausg., S. 6, 11) teilt er uns mit, dass er von Jugend auf „den Beruf eines Briefschreibers, d. h. eines Munshi“ unter Verwaltungs- und Steuerbeamten ausgeübt habe. Er war in Batāla im Pandjāb geboren (S. 71, 20) und hatte Kābul (S. 86, 124), vielleicht Thatta (S. 60, 6) und die Pindjāw-Gärten am Fuss des Himalaya (S. 35, 16) besucht. Er schrieb seine *Khulāṣa* auf Grund einer Reihe von persischen Geschichtswerken, die er aufzählt, und nachdem er sie noch zwei oder dreimal durchgearbeitet hatte, schloss er sie nach zweijähriger Arbeit im 40. Jahre der Regierung Awrangzēb's, 1107 (1695), ab. Die Darstellung schliesst aber schon mit den Ereignissen des Jahres 1068 (1658). Seine Abschreiber teilen uns mit, dass er ein Khatrī (Bhandārī oder Dhir) war, und einer gibt an, dass er in Hindi, Persisch und Sanskrit bewandert war (Rieu, I, 230, wo die zitierte Stelle offenbar verderbt ist); indessen gibt es kein anderes Zeugnis dafür, dass der Autor Sanskrit konnte. Das Werk erhebt nur den Anspruch darauf, ein „Auszug aus Geschichtswerken“ zu sein; aber es ist von besonderem Interesse, weil es von einem Hindu geschrieben ist. Auch enthält es einen Abschnitt über Geographie, der wertvoll ist, da der Autor über das Pandjāb besonders gut unterrichtet war.

Ein grosser Teil der *Khulāṣa* ist von den Verfassern der *Siyar al-Muta'ahhikhin* (Elliot, VIII, 194) und den *Akhbār-i Maḥabbat* (ders., VIII, 376) in ihre eigenen Werke aufgenommen worden. Das *Arā'ish-i Maḥfil* des Afsōs [s. d.] ist eine Bearbeitung des Buches in Urdu.

**Litteratur:** *Khulāṣat al-Tawārikh*, ed. M. Zafar Hasan (lith. Dihli 1918, mit Einleitung, Anm. und Index); H. Beveridge, *The Khulāṣat al-Tawārikh*, im *J R A S*, Jhrg. 1894, S. 733—

708. Jhrg. 1895. S. 211; Elliot und Dowson. *History of India*. VIII. 5—12; Rieu. *Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum*, I, 230; G. Sarkar, *India of Aurangzib* (Calcutta 1905. S. XI ff.). 1—122. (MUHAMMED SHAH)

**SANDJAR** B. MALIK SHAH. NAṢIR AL-DIN (später MUḤIZZ AL-DIN) ALI 'L-HAKĀMIL Seldjūken-sultan. Nach der gewöhnlichen Angabe wurde er am 25. Radjab 479 (5. November 1086, nach anderen schon am 25. Radjab 477 (27. November 1084) geboren. Sein muslimischer Name war Aḥmed; über den Namen Sandjar vgl. oben 159a. Nach der Ermordung seines Oheims Arslān Arghūn [s. d.] im Jahre 490 (Dezember 1096) wurde der junge Sandjar von seinem Bruder Barkiyārūk [s. d.] zum Statthalter von Khorāsān ernannt. Nach einiger Zeit empörte sich aber der dritte Bruder Muḥammed gegen Barkiyārūk; im Radjab 493 (Mai/Juni 1100) wurde letzterer geschlagen und musste sich nach Khorāsān zurückziehen. Inzwischen hatte Sandjar sich auf die Seite Muḥammed's gestellt, der auch mütterlicherseits sein Bruder war, und als Barkiyārūk sich mit dem Emir Dādh verband, der über Tabaristān, Djurdjān und einen Teil von Khorāsān gebot, zog Sandjar ihnen entgegen und brachte ihnen eine grosse Niederlage bei. Auch in der Folge stand Sandjar seinem Bruder Muḥammed treu zur Seite. Während des Krieges zwischen Barkiyārūk und Muḥammed wollte Bedr Khān, der Herr von Samarkand, sich die Abwesenheit Sandjar's zunutze machen, um im Einverständnis mit einem Emir Sandjar's, namens Kundoghdi, seine Herrschaft über Khorāsān auszudehnen, wurde aber im Jahre 495 (1101/1102) gefangen genommen und getötet, worauf Sandjar seinen Schwestersonn Muḥammed Arslān Khān b. Sulaimān b. Boghrā Khān zum Fürsten von Samarkand nebst den am Djaiḥūn gelegenen Provinzen ernannte. Auch mit dem Ghaznawiden Arslān Shāh b. Mas'ūd [s. d.] geriet Sandjar in Streit. Dieser eroberte Ghazna (510 = 1117) und setzte Bahrām Shāh [s. GHAZNAWIDEN] als Sultan unter seldjūkischer Oberhoheit ein. Nach dem am 24. Dhū 'l-Ḥijja 511 (18. April 1118) erfolgten Tode des Sultans Muḥammed sollte das Sultanat der Verfügung des Verstorbenen gemäss seinem Sohn Maḥmūd zufallen. Damit war aber weder dessen Bruder Mas'ūd, der Herr von al-Mawṣil und Ādharbaidjān, noch Sandjar zufrieden. Mit dem ersten konnte Maḥmūd sich ziemlich leicht verständigen; schwieriger war es aber, mit Sandjar zurechtzukommen. Mit einem gewaltigen Heere brach dieser von Khorāsān auf, und am 2. Džumādā I 513 (11. August 1119) kam es in der Nähe von Sāwa zum Kampf. Der Sieg neigte sich anfangs auf die Seite Maḥmūd's; da aber seine Truppen von den Elefanten Sandjar's in Verwirrung gebracht wurden, endete der Kampf mit der völligen Niederlage des ersten. Nach langen Unterhandlungen kam eine Vereinbarung zustande, der zufolge Maḥmūd als Statthalter von al-'Irāk mit Ausnahme von al-Raiy anerkannt wurde; doch sollte der Name Sandjar's zuerst im Kanzelgebete genannt werden. Als der Herr von Samarkand Muḥammed Arslān Khān gelähmt wurde, übergab er seinem Sohn Naṣr Khān die Regierung. Bald darauf wurde dieser ermordet, weshalb sein Vater sich an Sandjar wandte und ihn um Hülfe bat. Ehe der Sultan in Samarkand eintraf, gelang es einem Bruder Naṣr Khān's, die Empörer zu bewältigen, worauf Arslān Khān zu Sandjar schickte und ihn zur Rückkehr zu bewegen suchte. Dies erregte aber das

Missfallen Sandjar's, der zugleich Arslān Khān im Verdacht hatte, ihn ums Leben bringen zu wollen, weshalb er Arslān Khān in der Festung belagerte, in die er sich geflüchtet hatte. Als Arslān Khān sich im Rabi' I. 524 (Februar/März 1130) ergeben musste, liess Sandjar ihn zwar am Leben, ernannte aber zuerst den Emir Ḥusain (Ḥasan) Tegin und nach dessen bald darauf erfolgtem Tod den Maḥmūd b. Muḥammed Khān b. Sulaimān zum Fürsten von Samarkand. Im Shawwāl 525 (September 1131) starb der Sultan Maḥmūd. Seinem letzten Willen gemäss sollte sein Sohn Dā'ūd ihm nachfolgen; daneben traten aber auch dessen beide Oheime Seldjūk und Mas'ūd als Prätendenten auf. Im Džumādā I 526 (März/April 1132) vereinbarten sich die miteinander kämpfenden Parteien dahin, dass Mas'ūd als Sultan und Seldjūk als Thronfolger anerkannt werden sollte, während die Verwaltung des 'Irāk dem Khalifen al-Mustarshid überlassen wurde. Damit war aber Sandjar keineswegs einverstanden. Er proklamierte vielmehr Tughril b. Muḥammed, der sich bei ihm in Khorāsān befand, als Nachfolger Maḥmūd's und verband sich mit 'Imād al-Din Zenki, den er zum Präfekten von Baghdād ernannte, und Dubais b. Ṣaḍāka [s. d.], der das Fürstentum von al-Hilla erhielt. Jetzt war der Krieg nicht zu vermeiden. Am 8. Radjab 526 (25. Mai 1132) wurde Mas'ūd bei Dinawar von Sandjar geschlagen, worauf dieser nach Khorāsān zurückkehrte. Im Dhū 'l-Kā'da 529 (August/September 1135) machte er sich gegen Ghazna auf, weil Bahrām Shāh sich unabhängig zu machen versuchte. Diese Unternehmung verlief jedoch ohne Blutvergiessen; Bahrām Shāh unterwarf sich und wurde begnadigt. Auch mit dem Fürsten von Khwārizm Atsiz b. Muḥammed [s. d.] wurde Sandjar in einen langwierigen Kampf verwickelt. Ausserdem versuchten die Kara-Khitiāi sich der Stadt Samarkand zu bemächtigen, weshalb Sandjar mit einem grossen Heer über den Djaiḥūn ging. Am 5. Šafar 536 (9. September 1141) wurde er aber geschlagen und musste die Flucht ergreifen, wodurch ganz Transoxanien verloren ging. Über den Kampf Sandjar's mit dem Ghōriden Ḥusain s. DJAHĀNSÖZ und GHÖRIDEN. Im Jahre 548 (1153) empörten sich auch die Ghuzz [s. d.]; Sandjar zog ihnen entgegen, wurde aber geschlagen und geriet in Gefangenschaft, aus der er sich erst im Ramaḍān 551 (Oktober/November 1156) befreien konnte. Er starb im Rabi' I 552 (April/Mai 1157). Nach dem Tode des zielbewussten und kräftigen Herrschers ging das Seldjūkenreich seiner Auflösung rasch entgegen.

*Literatur:* Ibn Khallikān. *Wafayāt al-A'yan*, ed. Wüstenfeld, No. 279 (de Slane's Übersetzung, I, 600); Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, X, XI, passim; Abu 'l-Fidā, *Mukhtaṣar*, Teilausg. von Reiske u. d. T. *Annales musulmans*, III, 312 ff.; Ḥamd Allāh Mustawfi 'l-Qāzimi. *Tārīkh-i ḡunāwī*, ed. Browne. Index: Vullers. *Moschoni's History of Seldschukidom*, Kap. XVIII—XX; Houtsma. *Revue de textes relatifs à l'histoire des Seldjucides*, II, Index; Weil, *Gesch. der Chalifen*, III, 143, 145—147, 216, 224, 227 f., 231 f., 263, 270 f., 273—279; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, II, 107, 110, 109 ff. (K. V. ZETTERSTEN)

**SANHĀDJA**, Abteilung oder grosser Bund innerhalb des Berbervolkes. Der Name ist nach Ibn Khaldūn ähnlich wie *Zanāga* auszusprechen; beide Formen sind noch heute bekannt, auch ist bekanntlich der Senegal, der das Gebiet der



Šanhādja begrenzte, nach ihnen benannt. Nach den Theorien der west-muslimischen Genealogen sollen sie durch Šanhādġ von Bernes, dem Sohn des Berr, abstammen, ebenso wie die Ketāma der kleinen Kabylei und die Mašmūda im äussersten Maghrib. Bisher ist diese Behauptung durch keinerlei sprachlichen oder sonstigen Beweis gestützt. Ebenso wenig weiss man, welches die Lebensweise und die Wohnsitze der Šanhādja im Altertum waren. Im Mittelalter erscheint ihr Name häufig. Sie waren sehr zahlreich, und ihr Wohngebiet erstreckte sich über die beiden Maghrib und bis in die Sahara hinein. Es gab damals unter ihnen ausgesprochene Nomaden (einige sind es bis auf unsere Zeit geblieben, namentlich die Tuareg von Hoggar), aber auch Sesshafte, von denen man nicht behaupten kann, dass sie je nomadisch gelebt haben, wie die Telkāta. Die Šanhādja standen im Gegensatz zu einer anderen grossen Gruppe, den Zenāta [s. d.], von denen sie in der zweiten Hälfte des Mittelalters verdrängt werden sollten. Die Glanzzeit der Šanhādja ist also der erste Teil des Mittelalters oder genauer das X., XI. und XII. Jahrhundert n. Chr. (IV., V. und VI. Jahrhundert der Hidjra). Damals treten diejenigen Stämme ins Licht der Geschichte, die Ibn Khaldūn als „Šanhādja der ersten und der zweiten Rasse“ ansieht. Natürlich darf man den Begriff „Rasse“ hier nur mit äusserster Vorsicht anwenden. Immerhin ist die Tatsache bemerkenswert, dass bei verschiedenen Gelegenheiten sich die Šanhādja der einen Gruppe auf ihren gemeinsamen Ursprung mit denen der andern Gruppe beriefen, wenn es galt, sich deren Hilfe zu sichern.

Die erste Rasse, die der Telkāta, bewohnte im X. Jahrhundert das Gebiet des mittleren Maghrib, welches etwa dem heutigen Gebiet von Constantine mit Abzug der Kabylei entspricht. Die sesshaften Teile dieser Rasse, besonders die Familie der Banū Ziri, hatten dort Haupt- und Stützpunkte angelegt oder ausgebaut, von denen Ašhīr [s. d.] südlich von Algier der wichtigste war. Sie hatten sich völlig der Politik der Fāṭimiden von Kairawān eingeordnet und kämpften während des ganzen X. Jahrhunderts gegen ihre westlichen Nachbarn, die Zenāta, die sich zu den Umayyaden von Cordova hielten. Der Abzug der Fāṭimiden nach Ägypten lenkte ihre Tätigkeit mehr nach Osten hin. Die Familie der Ziriden regierte nun im Namen der Fāṭimiden zu Kairawān. Eine Spaltung liess das Reich der Ḥammāden von Kalā [s. d.] entstehen. In der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts wurden beide Reiche aufs äusserste geschwächt und verschwanden in der Mitte des XII. Jahrhunderts, als die Almohaden gegen die östliche Berberei vorstießen. Eine kleine Gruppe Šanhādja lebt unter diesem Namen noch heute südöstlich von Algier.

Die zweite Rasse der Šanhādja wird durch die reinen Nomaden dargestellt, welche im X. und XI. Jahrhundert in der Wüste zwischen dem Meridian von Tripolis und dem Ozean zelteten. Die wichtigsten Stämme sind die „Lithām-Träger“, die Lamtūna und die Masūfa, welche unter dem Namen Almoraviden [s. d.] eine bedeutende Rolle in der religiösen und politischen Geschichte der Berberei und Spaniens gespielt haben. Al-Bakrī gibt uns wertvolle Einzelheiten über ihre Lebensweise in der Wüste, ihre Ernährung und ihre Kampfesart. Die Tuareg gehören zu dieser Gruppe.

Zu derselben Rasse der Šanhādja sollen auch einige weniger mächtige Volksgemeinschaften zäh-

len, die im Sūs und den benachbarten Tälern des marokkanischen Atlas wohnen. Es sind dies die Nomadenvölker der Lamta und der Gazzūla, sowie die sesshaften Haskūra. Letztere schlossen sich der Almohadenbewegung an.

Schliesslich soll eine dritte Šanhādja-Rasse im äussersten Maghrib um el-Ksar, in den Ebenen der Šāwiya, im Gebiet von Tazā und im Rif zerstreut gewohnt haben. In letzterer Gegend sind die Bot-tuiya- und Uryaghōl-Šanhādja bis auf den heutigen Tag wohnen geblieben. Den Namen Šanhādja führt ferner noch einer der beiden „Leff“, in welche die Stämme von Nord-Marokko eingeteilt sind.

*Litteratur:* Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, Teilübers. von de Slane u. d. T. *Histoire des Berberes*, Text I, 194, Übers. II, 1 ff.; al-Bakrī (Algier 1911), S. 164 ff., Übers. (1913), S. 310 ff.; al-Idrisi, *Nuḥat al-Muḥṭāk*, Teilausg. u. Übers. v. Dozy u. de Goeje u. d. T. *Ṣifat al-Maghrib*, Text, S. 57—59, Übers. S. 66—69; Fournel, *Les Berbères* (Paris 1875); G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle* (Paris 1913). (G. MARÇAIS)

**SANTA MARIA DE ALGARVE**, d. h. „Heilige Maria des Westens“, im Arabischen ŠHANTAMARIYAT AL-GHARB (zur Unterscheidung von Santa Maria des Ostens, arabisch Shantamariyat al-Sharq oder Shantamariyat Ibn Razīn, dem heutigen Albaracin, einer Stadt in der Provinz Teruel in Spanien, vgl. I, 263), alte muslimische Stadt im südwestlichen Teil von al-Andalus, deren arabischen Beinamen Algarve = al-Gharb (vgl. I, 269) die Portugiesen bewahrt haben. Man hält gewöhnlich Shantamariyat al-Gharb für identisch mit Faro, einem kleinen portugiesischen Hafen nordwestlich von Kap Santa-Maria, an der Eisenbahn von Lissabon nach dem Grenzbahnhof Villareal de São Antonio, 56 km von letzterem entfernt. Die *Nisba* zu Santa Maria de Algarve ist im arabischen Shantamari (vgl. den Artikel AL-A'LAM AL-SHANTAMARI).

Zur muslimischen Zeit gehörte Santa Maria de Algarve zu der Provinz, von welcher Silves (arab. Šilb) die Hauptstadt war. Es war bis zu dem Augenblick, wo der Umayyade Sulaimān al-Musta'in bi-'llāh dort einen Mann dunkler Herkunft, Abū 'Othmān Sa'īd b. Hārūn aus Merida, zum Statthalter einsetzte (gegen 407 = 1016), eine kleine Stadt von mässiger Bedeutung. Aber Sa'īd spielte sich in seiner neuen Residenz als unabhängigen Fürsten auf und regierte dort in der Tat bis zu seinem Tode im Jahre 434 oder 435 (1042/3). Sein Sohn Muḥammed folgte ihm und nahm den Ehrentitel al-Mu'tašim an. Er wurde im Jahre 444 (1052) durch den Abbāyiden Abū 'Amr al-Mu'ta'īd entthront, der das kleine Fürstentum Santa Maria dem Königreich Sevilla angliederte. Aber während der kurzen Zeit, wo die beiden Fürsten von Santa Maria unabhängig waren, verschönerten sie die Stadt und statteten sie, wenn man den Beschreibungen al-Idrisi's, Yāqūt's und al-Kazwīnī's Glauben schenken darf, mit zahlreichen Baudenkmalern aus. Sie besass eine Hauptmoschee, zahlreiche andere Gotteshäuser und auch eine Kirche mit sehr schönen Säulen.

Santa Maria de Algarve teilte vom XII. Jahrhundert an das Schicksal Sevilas. Bei der Eroberung Algarve's durch Sancho II. 1249—53 ging es endgültig in die Hände der Portugiesen über.

*Litteratur:* al-Idrisi, *Nuḥat al-Muḥṭāk*, Teilausg. u. Übers. v. Dozy u. de Goeje u. d. T.

*Ṣifāt al-Maghribī*, Text S. 170, Übers. S. 217; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, s. v.; al-Kāzwinī, *Adjā'ib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, II, 304; Abu 'l-Fidā, *Taqwīm al-Buldan*, ed. Reinaud u. de Slane, S. 108; Ibn Faḍl Allāh al-Umarī, *Masālik al-Aḥṣār*, Übers. v. Fagnan (in *Extraits inédits relatifs au Maghrib*, Alger 1924), S. 87; Lerchundi u. Simonet, *Crestomatia magno-espagnola*, S. 55; R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, II, 261, IV, 300—302; ders., *Scriptorum arabum loci de Abbadidis*, II, 123, 210 f.; David Lopes, *Toponymia arabe de Portugal*, S.-A. aus der *Revista Hispanica*, Bd. IX (Paris 1902), S. 28 ff. (E. LÉVI-PROVENÇAL).

**SANTAREM**, auf arabisch *SHANTARIN* (Nisba *Shantarini*), Stadt in Portugal, Provinz Estremadura, 67 km nordnordöstlich von Lissabon. Sie liegt auf 104 m Seehöhe, am Abhang eines kleinen Berges über dem rechten Ufer des Tajo. Diese Stadt, das antike Scalabis oder Praesidium Iulium der Römer, trägt ihren heutigen Namen zur Erinnerung an die heilige Irene (Santa Irene). Diese wurde im Jahre 653 zu Thomar, einige 50 km flussaufwärts, gemartert und in den Fluss geworfen. Ihr Leichnam wurde in Santarem angetrieben, und deshalb wurde der Ort nach der Heiligen benannt. Alle Geographen des muslimischen Spaniens nennen Santarem als Hauptort eines Distriktes. Nach al-Idrīsī war ihre auf der Höhe gelegene Zitadelle uneinnehmbar; die übrige Stadt erstreckte sich am Tajo hin.

Santarem wurde zur gleichen Zeit erobert wie der Südwesten der Halbinsel, empörte sich aber bisweilen gegen die Umayyaden-Khalifen. So kam es, dass die Stadt im Jahre 316 (928) auf Befehl von al-Nāṣir durch den Kā'id Aḥmed b. al-Yās genommen wurde. Einige Jahre später, 327 (938), wurde die Stadt der Schauplatz des Aufstandes von Umayya b. Ishāk gegen den Khalifen 'Abd al-Raḥmān III. Dieser hatte Umayya's Bruder Aḥmed der Würde eines Wezirs, die er bekleidete, entzogen. Der Rebell verbündete sich mit dem König Ramiro II. von Leon, aber Santarem konnte ihm durch Parteigänger des Khalifen entrissen werden. Am Ende des folgenden Jahrhunderts gehörten die Stadt und ihr Gebiet gleichzeitig mit Evora und Lissabon zu dem unabhängigen Königreich, das von den Aftasiden [vgl. I, 189 f.] von Badajoz gegründet worden war. Beim Sturz dieser Dynastie (485 = 1092/93) wurde Santarem von Alfonso V. von Kastilien erobert, aber im Jahre 504 (1111) von dem almoravidischen General Sir b. Abī Bakr b. Tāshfin zurückgewonnen, im gleichen Augenblick wie Badajoz und das Gebiet von Algarve. Die Eroberung von Santarem wurde dem Almoraviden-Herrscher 'Alī b. Yūsuf durch einen Brief des berühmten Hofsekretärs Ibn 'Abdūn [vgl. II, 376 f.] verkündet, ein Schreiben, dessen Text uns der Historiker al-Marrākushi erhalten hat. Santarem verblieb bis zum Sturz der Almoraviden in den Händen der Muslime und wurde zusammen mit den anderen portugiesischen Städten — Lissabon, Cintra, Alcaccer do Sul und Evora — durch den ersten König von Portugal Alfonso Henriquez im Jahre 542 (1147) endgültig erobert.

Im Jahre 580 (1184) hatte die christliche Besatzung von Santarem einen Einfall nach Ajarafe unternommen und ein muslimisches Heer, das von Sevilla entsandt war, um das verlorene Gebiet wiederzuerobern, eine Niederlage erlitten. Daraufhin entschloss sich der Almohaden-Sultan Abū

Yā'qūb Yūsuf b. 'Abd al-Mu'min, selbst einen Kriegszug gegen Portugal zu unternehmen und traf zu diesem Zweck ungeheure Vorbereitungen. Er brach am Anfang des Jahres von Marrākush auf und ging nach Gibraltar, Algeiras und Sevilla hinüber. Von dort marschierte er auf Santarem, das damals ansehnlich befestigt war und von einer zahlreichen Besatzung verteidigt wurde. Die Belagerung der Stadt zog sich in die Länge und wurde, nachdem der Almohaden-Sultan, wahrscheinlich durch einen Armbrustbolzen, verwundet und am 18. Rabi' II 580 (28. Juli 1184) gestorben war, aufgehoben. Seit dieser Zeit ist bei den Historikern kein Versuch der Muslime zur Wiederoberung der Stadt verzeichnet.

Unter den zu Santarem geborenen berühmten Muslimen kann man den grossen Historiker Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Bassām anführen, gestorben im Jahre 542 (1147/48), Verfasser des Buches *al-Dhakhīra* (s. über ihn F. Pons Boigues, *Ensayo histórico-crítico sobre los historiadores y geógrafos arabigo-españoles*, Madrid 1898, S. 208 ff., Nr. 171); ferner den Dichter Abū Muḥammed 'Abd Allāh b. Muḥammed b. Šāra al-Bakrī al-Shantarini, gestorben in Almeria i. J. 517 (1123/24; vgl. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Kairoer Ausg., S. 331 f.).

*Litteratur* al-Idrīsī, *Nuḥat al-Muṣṭak*, Teilausg. u. Übers. v. Dozy u. de Goeje u. d. T. *Ṣifāt al-Maghribī*, Text S. 186, Übers. S. 225; Abu 'l-Fidā, *Taqwīm al-Buldan*, ed. Reinaud u. de Slane, S. 172; BGA, s. Indices; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 327; Ausg. Kairo 1324, V, 300; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* (Alger 1924), S. 92; J. Alemany Bolufer, *La Geografía de la Península ibérica en los escritores árabes* (Granada 1921), S. 112; Ibn al-'Idhārī, *al-Bayān al-Mughribī*, ed. Dozy, II, 211; Übers. v. Fagnan, II, 327; al-Marrākushi, *al-Mu'djib*, ed. Dozy, S. 52, 117 ff., 185 ff.; Übers. v. Fagnan, S. 63, 138 ff., 222 ff.; Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-Kirfās*, ed. Tornberg, S. 105, 139—41; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, Bulāker Ausg., VI, 241; Übers. v. de Slane, in *Histoire des Berbères*, II, 205; al-Ḥulal al-mawṣhiya, Tuniser Ausg., S. 120; Ibn al-Aṭhīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VIII, 268, XI, 70, 332; Teilübersetzung von Fagnan (in *Annales du Maghrib et de l'Espagne*), S. 323, 557, 603; al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard, III, 72; al-Makkārī, bei Dozy, *Analecta*, I, 440; Florez, *España sagrada*, XIV, 420, 429—31 (*Chronicon Lusitanum*), XXIII, 331, 333 (*Chronicon Conimbricense*); R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, II, 347, III, 56; ders., *Recherches*, I, 167, II, 443—80 (Expedition des Almohaden-Khalifen Abū Yā'qūb gegen Portugal); F. Codera, *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España* (Sargossa 1890), S. 11 und 242 f.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**AL-SANŪSĪ**, ABŪ 'ABD ALLĀH MAḤMAMMAD (statt Muḥammed) b. YŪSUF b. 'OMAR b. ŠHU'ĀIB, gelehrter ašh'aritischer Theologe aus Tilimsān (Tlemcen), dort geboren und auch, im Alter von etwa 63 Jahren, am Sonntag, dem 18. Dju-mādā II 895 (9. Mai 1490) gestorben (in seiner Grabschrift ist freilich weder der Wochentag noch das genaue Datum angegeben). Er studierte in seiner Vaterstadt bei seinem Vater Abū Yā'qūb Yūsuf, bei seinem Halbbruder mütterlicherseits 'Alī al-Tallūṭī, bei Abū 'Abd Allāh al-Ḥabbāk, Abū



‘I-Hasan al-Kālasādī, dem grossen Ibn Marzūk, Kāsim al-Uḡbānī und anderen Lehrern die muslimischen Wissenschaften sowie Mathematik und Astronomie; nachher soll er nach Algier gegangen sein und dort bei ‘Abd al-Raḥmān al-Tha‘ālibī gehört haben. Die maghribinischen Gelehrten betrachteten ihn als den Erneuerer des Islām am Anfang des IX. Jahrhunderts der Hidsra und rühmen einstimmig seine Begabung, sein Wissen, namentlich auf theologischem Gebiet, seine Gottesfurcht und seinen Glaubenseifer. Unter seinen Schülern sind zu nennen: Ibn al-Hādīdj al-Yabdarī, Ibn al-‘Abbās al-Ṣaḡhīr, Ibn Ṣa’d und Abu ‘I-Kāsim al-Zawāwī. Seine Werke, von denen einige in Nordafrika grosses Ansehen genossen, sind folgende: 1. *‘Aḳīdat Ahl al-Tawḥīd al-mukḥḥida min Zulumat al-Djahl wa-Ribḳat al-Taḳlīl* oder *al-‘Aḳida al-kubrā*; — 2. *‘Umdat Ahl al-Tawḥīd wa ‘I-Tasādīd*, Kommentar zu dem vorgenannten Werke, mit diesem zusammen 1317 gedruckt; — 3. *‘Aḳīdat Ahl al-Tawḥīd al-ṣuḡḥrā* oder *Umm al-Barāḳin*, auch kurz *al-Sanūsīya* genannt, mehrmals in Kairo und Fās gedruckt; mit deutscher Übersetzung hsg. von Ph. Wolff (*El Senusi's Begriffsentwicklung des mohammedanischen Glaubensbekenntnisses*, Leipzig 1848); französisch von Luciani (*Petit traité de théologie musulmane*, Algier 1896); vgl. Delphin, *La philosophie du Cheikh Senousi d'après son aqida es-sor'ra*, im *J A*, 9. Serie, X, 356; Luciani, *A propos de la trad. de la Senousiya*, in der *Revue Afr.*, XLII (1898), Nr. 231; — 4. Kommentar zur *Umm al-Barāḳin*, Hss. in Algier, Bibl. Nat., Nr. 653—62 und sonst; — 5. *al-‘Aḳida al-wusṭā* und 6. Kommentar dazu, Algier, Bibl. Nat., Nr. 632 (7°), Tunis, Nr. 1387—93; — 7. *al-Minhādī al-saḍīd fī Sharḥ Kifāyat al-Murīd*, Kommentar zu dem Lehrgedicht *al-Kaṣīd fī ‘Ilm al-Tawḥīd* (Text 1311 in Tunis gedruckt) von Abu ‘I-‘Abbās Ahmed b. ‘Abd Allāh al-Djāzārī, Hss. im Brit. Mus., Nr. 628, 901, 1617 (3), Paris, Nr. 1268, Ägypt. Bibl., Kat. II, 35, Bodl. I, 66 f., Fās, Nr. 1571, 1575, 1579, sowie eine Hs. in meinem Besitz; — 8. *Ṣuḡḥra ‘I-Ṣuḡḥrā* und 9. Kommentar dazu, gedruckt Kairo 1304, 1322; — 10. *al-Muḥaddimāt*, am Rande des vorgenannten Werkes mit Kommentar von al-Bannānī; vgl. Luciani, *Les Prolegomènes théologiques de Senoussi* (Algier 1908); — 11. Kommentar zu den *Muḥaddimāt*, Algier Nr. 632 (8°), 638 usw.; — 12. *al-Muḥarrīb al-mustawḥī fī Sharḥ Farāīd al-Hawḥī*, Algier, Nr. 1450 (2°), *J A*, 1854, I, 175; — 13. *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manāṭīk* und 14. Kommentar dazu, mit den Glossen von Ibrāhīm al-Bādījūrī Kairo 1321 gedruckt; — 15. *Sharḥ mukmil Kamāl al-Iḳmal*, Kommentar zu dem *Ṣaḥīḥ* des Muslim, Kairo, am Rande des Kommentars von al-Ubbī; — 16. *Nuṣrat al-Faḳīr*, Hss. in der Ägypt. Bibl., II, 172, in Tlemcen (Médessa), Nr. 81 und in Algier (grosse Moschee), Nr. 88 (27°); — 17. *Sharḥ Asmā‘ Allāh al-ḥusnā*, Hs. in Tunis, Nr. 1434 (5); — 18. *Kitāb al-Ḥaḳāṭīk*, Ägypt. Bibl., VII, 620; — 19. *al-Mudjarrabāt*, gedr. am Rande der *Mudjarrabāt al-Dirībī’s*, Bulāḳ 1279, Kairo 1316; — 20. *al-Tibb al-nabawī*, Hss. im Brit. Mus., Nr. 460 f., Leiden 1375, Ägypt. Bibl. VII, 145; — 21. *Ḥafīza*, Hs. Brit. Mus., Nr. 119 (2); — 22. *‘Umdat Dhawī ‘I-Allāb*, *Sharḥ Bughwat al-Tullāb fī ‘Ilm al-Isṭilāḥ* (von al-Ḥabbāk), Hs. in Algier, Nr. 1458 (2); — 23. *Sharḥ Wāsiṭat al-Sulūk* (von al-Hawḍī), Hs. in Fās, Nr. 1583, 1585; — 24. *Ṣalawāt*, Hs. in der Ägypt. Bibl.,

VII, 168; — 25. *Sharḥ Iṣāghūdī* (Rezension al-Bikā’ī’s), Hss. Algier, Nr. 1307 (3), 1382 (1); — 26. *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukḥārī*, unvollendet (Hs. in meinem Besitz).

*Litteratur*: al-Mallālī Muḥammed b. ‘Omar al-Tilimsānī, *al-Mawākib al-ḥaddūsīya fī ‘I-Manāḳīb al-Sanūsīya* (Algier, Hs. Nr. 1706); Ibn ‘Askar, *Dawḥat al-Nāṣhīr* (Fās 1309), S. 89; Ahmed Bābā, *Nail al-Ibtihādī* (Fās 1309), S. 346, abgedr. bei al-Hafnāwī, *Ta’rif al-Khalaf bi-Riḍāl al-Salaf* (Algier 1907), I, 176; ders., *Kifāyat al-Muḥtādī* (Hs. der Médessa von Algier), Fol. 181 v<sup>o</sup>; Ibn Maryam, *al-Bustān* (Algier 1910), S. 270; Brosselard, *Tombeau de Cid Mohammed es-Senouci et de son frère le Cid et-Tallouti*, in der *Rev. Afr.*, III (1858), S. 245; ders., *Retour à Sidi Senouci* in der *Rev. Afr.*, V (1861), S. 241; Abbé Barges, *Compl. de l’Histoire des Beni-Zeiyān* (Paris 1887), S. 366; Cherbonneau, *Documents inédits sur El-Senouci, son caractère et ses écrits*, *J A*, 1854, S. 175, 442 f.; Brockelmann, *G A L*, II, 250—252; Moh. Ben Cheneb, *Étude sur les pers. mentionnées dans l’Idjāza du Cheikh ‘Abd al-Ḳādir al-Fāsy* (Paris 1907), Nr. 55.

(MOH. BEN CHENER)

AL-SANŪSĪ, SIDI MUḤAMMED B. ‘ALĪ AL-SANŪSĪ AL-MUDJĀHIRĪ AL-ḤASANĪ AL-IDRISĪ, der Gründer des berühmten modernen Kampfordens der Sanūsīya, geboren 1206 (1791) in Torsḥ bei Mustaghānem (Algierien) in einem Duar der Khaṭṭāba (Ulād Sidi Yūsuf), die ihrem Ursprung nach zaiyānidische Berbern waren, gestorben 1276 (1859) in Djaghbūb (Cyrenaica). Er hatte zuerst in seiner Heimat Unterricht bei Abū Rās († 1823) und Belganduz († 1829); 1821—28 studierte er in Fās (Fes) Korānexegese, Traditionen, die Grundlagen der Pflichtenlehre und diese selbst. Danach vollbrachte er die vorgeschriebene Pilgerfahrt und kam über Süd-Tunis und Kairo nach Mekka, wo er von 1830 bis 1843 wohnte (abgesehen von einem Aufenthalt in Sabia) und wo er 1837 auf dem Abū Ḳubais die erste Zāwiya seines Ordens gründete. Auf seiner Rückreise nach dem Westen blieb er nicht in Kairo, sondern liess sich in der Cyrenaica nieder und gründete dort die Zāwiya von Rafā’a, dann die von Baiḍā bei Derna (Dj. Akḥḍar), darauf die von Temessa und endlich die von Djaghbūb (1855), die er mit freigewordenen Sklaven bevölkerte. In Djaghbūb ist er auch gestorben und begraben.

Seine beiden Söhne waren Sidi Muḥammed al-Mahdī (geb. 1844, gest. 1901 in Guro), sein Nachfolger, und Sidi Muḥammed al-Ṣarif (geb. 1846, gest. 1896). Der ältere hinterliess seinerseits zwei Söhne: Sidi Muḥammed Idris (geb. 1883; 1909 mit einem Leibgedinge im Westen abgefunden; 1916—23 Emīr unter italienischem Schutz) und Sidi al-Riḍā. Der jüngere Sohn al-Sanūsī’s hatte sechs Söhne: S. Ahmed Sharīf (geb. 1880; 1901—16 Oberhaupt des Ordens; verbündete sich mit Deutschland, ging nach der Türkei und leitete seit 1921 von Angora aus eine panislamische Offensive), S. Muḥammed al-‘Ābid (seit 1909 im Süden, in Fezzān, abgefunden; 1916—18 Leiter des Sahara-Aufstandes gegen Frankreich), S. ‘Alī al-Khaṭṭābī, S. Ṣaḥī al-Dīn (1921 Präsident des italienischen Parlaments der Cyrenaica), S. al-Ḥallāl und S. al-Riḍā.

Hauptort des Ordens war zuerst Djaghbūb (1855—95), dann Kufra (1895), Guro (1899), end-

lich wieder Kufra (1902); die Zahl der *Zāwiya*'s wuchs in den Jahren 1858—1884 von 22 auf 100 an.

Sidi Maḥamməd b. Alī al-Sanūsī hat ausser Anweisungen zur Initiation in seinen Orden (*Wāḍi*-Typen; *Sarī*: *ḥaṣṣa laḥīq*) 1000 mal wiederholt vier kleine Werke hinterlassen: eins über die *Uṣūl*; eins über die Übereinstimmung zwischen *Ḳoṛān* und *Ḥadīth*, wobei sich der Autor um keinen der vier Riten kümmert; obgleich er sich nämlich einen *Mālikiten* nennt, nimmt er den *Idjtihād* für sich in Anspruch; ferner zwei Schriften halbmystischen Inhalts; die *Fahrasa*, worin er seine (kanonischen) „Gewährsmännerketten“ aufzählt (es sind 150, davon 64 mystische), welche die Orthodoxie seines Ordens verbürgen; und *al-Salsabil al-mul'in fi 'l-Tarā'iq al-arba'in*, die *Dhikr*-Formeln der 40 älteren Orden enthaltend, deren Quintessenz angeblich sein Orden darstellt. Dieses letztgenannte Werkchen ist das merkwürdigste. Obgleich nämlich der Autor die darin enthaltenen Angaben durch mündliche Überlieferung bei der Initiation erhalten zu haben behauptet, sind sie doch, wie er selbst zugibt, der *Risāla* des Ḥasan al-'Uḡjaimī (1113 = 1702) entnommen, die von Sidi Murtaḍā al-Zabidī († 1206 = 1790) im *'Iḳd al-Djumān* nachgeahmt wurde. Das Kapitel über den *Dhikr* der *Ḥallādīya* [s. d.] findet sich wörtlich in dem 1097 (1686) von Abū Sa'īd al-Ḳādirī in Indien verfassten *Adab al-Dhikr* wieder, den Iwanow untersucht hat. Das deutet auf eine gemeinsame Quelle hin, vermutlich die *Idrā'at* des Aḥmedīten al-Šimnāwī († 1028 = 1619).

Al-Sanūsī's Anspruch auf den *Idjtihād* in Fragen der Pflichtenlehre wurde 1843 in Kairo von dem mālikitischen Gelehrten Muḥammad al-'Aish als *Kufr* verworfen. Die Schüler al-Sanūsī's beobachten nicht den mālikitischen *Isbāl* (das Herabhängenlassen der Arme beim *Tasmi'* in der *Ṣalāt*).

Al-Sanūsī wurde in Mustaghānem (Ḳādiriya) und in Fās (Tidjāniya, Ṭaibiya) in die Mystik eingeführt und erhielt seine letzte Ausbildung in Mekka bei seinem Lehrer Aḥmed Idrīs al-Fāsi († 1837 in Sabia), dem Gründer des Ordens der *Ḳhādiriya*-Idrīsīya und Ahnherrn der jetzt in 'Asīr regierenden Dynastie, zu dessen Schülern auch die Gründer zweier anderer moderner Orden gehören, die der *Rashīdiyya* und der *Amirghaniya*.

*Litteratur*: Über den Orden siehe die klassischen Arbeiten von H. Duveyrier, *La confession musulmane de Sidi Maḥamməd b. Alī es-Senoussi* im *Bull. de la Soc. de Géogr. de Paris* 7. Serie, V (1884), S. 145—220 (separat 1886 und Rom 1918) und L. Rinn, *Marabouts et Kāḥman* (Algier 1884), S. 481—515. Über den Gründer und seine Familie: Mohammed ben-Otmane el-Hachaichi, *Voyages au pays des Senoussia* (Paris 1912); A. Le Chatelier, *Les Senoussia* (Paris 1887), S. 257 f.; E. Insabato, *Rassegna contemporanea*, VI/II (Rom 1913); E. Graefe im *Islam*, III, 141—50, 312 f.; D. B. Macdonald, in der *Encycl. of Islam and Islam*, unter *Serwa*, S. 104—96.

**SAR** (r.), Kopf, Spitze, übertragen Gedanke. Aus der Bedeutung „Kopf, Haupt“ hat sich dann, namentlich in Zusammensetzungen, die Bedeutung „Oberhaupt“ entwickelt (vgl. auch frz. *chef* < lat. *caput*): *Sar-i 'Asker* (vulg. *Ser-'Asker*, im tunesischen Arabisch sogar *Sārī-'Asker*) bei den Osmanen soviel wie „Oberbefehlshaber“ oder „Kriegsminister“. — *Sar-dār* (von den Eng-

ländern *Sirdar* geschrieben) = General. — *Sar-dārī* = faltiger Überrock, wie ihn bessere Perser, auch die meisten Beamten tragen (*RMM*, XXVIII, 1914, S. 225, Anm. 2; Brieteux, *Au pays du Lion et du Soleil*, S. 360). — *Sar-bāz*, „der mit seinem Kopfe spielt“, Name, der den persischen Soldaten seit den Reformen Faṭḥ 'Alī Šāh's beigelegt ist (Polak, *Persien*, Leipzig 1865, I, 40). — *Sar-kār*, eigentlich „Verwalter, Aufseher“; gebräuchlicher als höfliche Anrede = „Herr“; auch Titel für den amtlichen Steuereinnnehmer in der Euphratgegend (*RMM*, XIV, 1911, S. 256). — *Sar-Kātib*, Obersekretär. — *Serden geidi* (T.), „der auf seinen Kopf verzichtet hat“, Freischärler, Freiwilliger bei der Vorhut (Barbier de Meynard, *Dict. turc*, II, 77). — *Sar-Lawḥa*, ausgemaltes Titelblatt persischer Handschriften. — *Sar-andās*, kleiner Filzteppich, der an einem Ende des Zimmers auf die Wollteppiche gelegt wird (Chodzko, *Popular poetry of Persia*, London 1862, S. 99, Anm.).

(CL. HUART)

**SĀRA**. [Siehe IBRAHĪM].

**SARĀ**. [Siehe SERĀY].

**SARAGOSSA**, spanische Stadt, Hauptstadt der heutigen Provinz gleichen Namens und alte Hauptstadt des Königreichs Aragonien, auf dem rechten Ufer des Ebro, 184 m hoch gelegen, in einer reich bewässerten, blühenden Gegend (la Huerta). Der jetzige spanische Name Zaragoza entspricht dem lateinischen Caesarea Augusta, dem Namen, den im Jahre 728 a. u. c. die von Augustus an der Stelle des antiken Salduba der Iberer gegründete Militärsiedlung erhielt. Der Name der Stadt ist in der Form *Sarakuṣṭa* (*Nisba*: *Sarakuṣṭī*) ins Arabische übergegangen, wahrscheinlich über die gothische Zwischenform *Cesaragosta*. Von dem Augenblick, wo es von den Muslimen erobert wurde, bis zu demjenigen, wo es wieder in die Hände der Christen fiel, hat Saragossa immer zu den grössten Städten des muslimischen Andalus gezählt; dank seiner geographischen Lage wurde es die Hauptstadt der „Oberen Mark“ (*al-Thaḡhr al-a'lā*) des arabischen Spanien. Zur Zeit des Idrīsī (Mitte des XII. Jahrhunderts) war es stark bevölkert. Wegen der Farbe seiner Wälle, die aus Tuffsteinen erbaut waren, gab man ihm den Beinamen „die weisse Stadt“ (*al-Madīna al-baiḍā*). Die Früchte seiner Gärten wurden unter den besten von al-Andalus genannt. Die Biberpelzmäntel, die man dort herstellte, waren in der ganzen muslimischen Welt berühmt.

Schon im Jahre 94 (712/13), bald nach Toledo, fiel Saragossa in die Hände der arabischen Eroberer. Nachdem Mūsā b. Nuṣair sich mit Ṭarīk wieder vereinigt hatte, verliess er Toledo und wandte sich gegen Saragossa, das er ebenso wie die umliegenden Marktflecken und „castillos“ eroberte. Nach Isidor von Beja wurde die Stadt geplündert und ihre Einwohner mit äusserster Härte behandelt. Saragossa war schon eine muslimische Hauptstadt, als, unter dem Emir des Yūsuf b. 'Abd al-Raḥmān al-Fihri, al-Šumail b. Ḥātim [s. d.] zu seinem Gouverneur ernannt wurde (132 = 749). Er wurde aber kurz darauf in Saragossa von arabischen Rebellen belagert und musste den Ort bald einem derselben überlassen. Während der ganzen zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts der Hidjra brachen in Saragossa's Mauern mehrere Revolten aus, über die die Geschichtsschreiber uns berichtet haben. So war es im Jahre 778, als das Heer Karls des Grossen anging, es zu belagern, in den Hän-



den des örtlichen Oberhauptes al-Husain b. Yahyā al-Khazrajī. Bekanntlich wurde der Kaiser in diesem Augenblick plötzlich an den Rhein zurückgerufen, hob die Belagerung auf und erlitt bald darauf im Engpass von Roncevaux (Roncesvalles), wo die Basken ihm einen Hinterhalt gelegt hatten, die blutige Katastrophe, deren Andenken durch das Rolandslied unsterblich geworden ist. Zwei Jahre später, im Jahre 164 (780) wandte sich der Umayyade 'Abd al-Rahmān I. gegen Saragossa und eroberte es. Aber der Ort blieb nicht lange in der Macht der Khalifen. Im Jahre 175 (791) musste Hishām ihn durch seinen General 'Ubad Allāh b. 'Othmān von neuem belagern und einnehmen lassen. Nochmals, im Jahre 181 (797), erklärte sich in Saragossa ein Rebell unabhängig, und immer wieder mussten die Khalifen Expeditionen gegen die „Obere Mark“ ihres Reiches schicken und mit oder ohne Erfolg versuchen, diese immer erneuten Revolten zu ersticken.

Um dieselbe Zeit (Ende des achten Jahrhunderts) gelangte eine Familie aus Saragossa, die Banū Kasi, in Aragonien zu grosser Macht. Sie hatten die muhammedanische Religion angenommen. Eins ihrer Mitglieder, Mūsā, der Sohn Fortunios, der Schwiegersohn des ersten Königs von Pamplona, Iñigo Arista, trat auf die Seite des Khalifen Hishām und übergab ihm Saragossa. Später, in der Mitte des neunten Jahrhunderts, war das Oberhaupt der Familie, Mūsā II., Gouverneur von Tudela und befahl die Heere 'Abd al-Rahmān's II., welche Streifzüge an die französische Grenze unternahmen. Er half diesem Herrscher, die Normannen, die in Portugal gelandet waren, zurückzuschlagen, und im Jahre 852, dem Jahre der Thronbesteigung des Khalifen Muḥammed, befand sich die ganze „Obere Mark“ mit Saragossa, Tudela und Huesca in seiner Macht. Er lebte wie ein Fürst und tauschte Geschenke mit den christlichen Königen aus, so mit Karl dem Kahlen von Frankreich. Aber er wurde im Jahre 860 durch den König von Leon, Ordoño I., besiegt und zwei Jahre später durch seinen Schwiegersohn, den Gouverneur von Guadalajara, getötet. Bei seinem Tode schüttelten die Banū Kasi die Oberherrschaft des Khalifen von Cordova ab, und dieser, Muḥammed, verbündete sich, um sie im Schach zu halten, mit den Tudjibiden.

Diese arabische Familie, die seit der Eroberung in Aragonien sass, wurde in ihren Stammesrechten anerkannt, und ihr Oberhaupt, 'Abd al-Rahmān al-Tudjibi, wurde offiziell an ihre Spitze gestellt. Als im Jahre 888 der Sultan 'Abd Allāh bei seiner Thronbesteigung erfuhr, dass man in Saragossa eine Verschwörung gegen ihn schmiedete, beauftragte er den Sohn des Tudjibiden-Häuptlings, Muḥammed b. 'Abd al-Rahmān, mit dem Beinamen al-Ankar (der Einäugige), den Gouverneur der Stadt umzubringen. Dieser führte den Auftrag im Jahre 890 aus und wurde dann ein wenig ehrfurchtsvoller Vasall des Khalifen. Er vernichtete schliesslich die letzten Banū Kasi, deren Oberhaupt Muḥammed b. Lope im Jahre 898 unter den Mauern von Saragossa getötet wurde. Al-Ankar starb im Jahre 924. Sein Sohn und Nachfolger Hāshim, nach dem dann die ganze Familie benannt worden ist, starb im Jahre 930. Seine Söhne, die Banū Hāshim, wurden von dem Khalifen 'Abd al-Rahmān III. gut behandelt, aber einer von ihnen, Muḥammed, empörte sich gegen ihn im Jahre 934, verbündete sich mit dem König

von Leon, Ramiro II., und vereinigte, nachdem er sich zum Schein dem Khalifen unterworfen, den ganzen Norden Spaniens gegen ihn, einschliesslich des Königreichs Navarra. 'Abd al-Rahmān rüstete einen Feldzug gegen ihn, um ihn niederzuwerfen; er bemächtigte sich Calatayuds und belagerte ihn dann in Saragossa; Muḥammed b. Hāshim ergab sich, der Khalife verzieh ihm und belies ihn in seiner Statthalterschaft. Sein Sohn Yahyā war unter 'Abd al-Rahmān III. und al-Hakam II. Heerführer in Spanien und in Afrika und von 975 an Gouverneur von Saragossa.

Später, unter der Regierung des Hādhib al-Manṣūr b. Abi 'Amir, schmiedete ein tudjibidischer Gouverneur von Saragossa, 'Abd al-Rahmān b. Muṭarrif b. Muḥammed b. Hāshim, eine Verschwörung gegen ihn. Diese wurde aber vereitelt und ihr Anstifter im Jahre 989 hingerichtet.

Beim Sturze der Umayyaden war ein Enkel des vorhergehenden, Yahyā, Gouverneur der „Oberen Mark“. Sein Sohn al-Mundhir liess sich, nachdem er mit den Slawen gegen die spanischen Berbern gekämpft hatte, zum König ausrufen und verbündete sich mit den Grafen von Barcelona und Kastilien. Unter seiner Regierung herrschte in Saragossa Friede; die Stadt blühte auf und nahm an Bevölkerung zu. An seinem Hofe führte man ein üppiges Leben, welches von Dichtern wie Ibn Darrādī al-Kaṣṭallī besungen wurde. Al-Mundhir herrschte bis 1023.

Sein Sohn Yahyā, der ihm unter dem Titel al-Muṣaffar nachfolgte, starb bald nach seinem Regierungsantritt und wurde durch seinen Sohn al-Mundhir II., Mu'izz al-Dawla, ersetzt (420 = 1029). Dieser letztere wurde zehn Jahre später durch einen seiner Verwandten, den General 'Abd Allāh b. al-Hakam, getötet, weil er sich weigerte, den Khalifen Hishām II. anzuerkennen. Dieser 'Abd Allāh versuchte, die Macht an sich zu reissen, aber es brach unter den Einwohnern von Saragossa eine Empörung aus, und nun eilte der unabhängige Gouverneur von Lerida, Abū Aiyūb Sulaimān b. Muḥammed b. Hūd, herbei, um die Ordnung in der Stadt wiederherzustellen und sich auf den Thron des Fürstentums zu setzen.

Er nahm den Titel al-Musta'in an und wurde der Gründer des Königreichs der Banū Hūd [s. II, 384 f.], das aus Saragossa als Hauptstadt und den Bezirken Lerida, Tudela und Calatayud bestand. Er starb im Jahre 438 (1046/47). Nach ihm herrschten, vom Vater auf den Sohn: Aḥmed al-Muḥtadir Saif al-Dawla bis 474 (1081); Yūsuf al-Mu'tamin bis 478 (1085); Aḥmed al-Musta'in II., der im Jahre 503 (1110) in der für die Christen siegreichen Schlacht bei Valtierra fiel. Sein Sohn 'Abd al-Malik 'Imād al-Dawla herrschte seinerseits bis zur endgültigen Einnahme von Saragossa durch die Christen von Sobrarbe am 4. Ramaḍān 512 (19. Dezember 1118); dann floh er nach Rueda. Es gibt leider nur sehr wenig ausführliche Nachrichten über die Regierung dieser Fürsten, und die Angaben der Geschichtsschreiber über sie stimmen nicht immer überein. Neun Jahre ehe Saragossa für immer den Christen in die Hände fiel, am 1. Dhu 'l-Kāda 603 (31. Mai 1110), war es für den Sultan 'Alī b. Yūsuf von den Almoraviden eingenommen worden.

Heute sind in Saragossa nicht mehr viele Spuren der muslimischen Zeit vorhanden. Offenbar musste die Stadt im Lauf der Jahrhunderte nach den schweren und heldenhaft ausgehaltenen Be-

lagerungen mehrere Male wiederaufgebaut werden. Die „Seo“ oder Kathedrale ist auf dem Platze der alten Hauptmoschee erbaut worden, und auf der Nord-Ost-Fassade sieht man noch eine Verzierung aus Ziegelsteinen und emaillierten Fayence-Kacheln (*azulejos*), die wahrscheinlich aus der arabischen Zeit stammt. Nach einer Überlieferung, die von einigen Chronisten und Geographen mitgeteilt wird, soll diese Moschee (jetzige Kathedrale) von dem *Tabi* [s. d.] Iḥana-b. b. ʿAbd Allah al-Sanʿānī gegründet worden sein, der im Jahre 100 (718/19) starb und zusammen mit einem seiner Gefährten dem *Mihrāb* gegenüber begraben sein soll. Im Jahre 242 (856), während der Regierung des Umayyaden-Khalifen Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Hakam, wurde die Moschee vergrößert.

Heutzutage ist das bedeutendste arabische Monument in Saragossa der Palast Aljaferia (offenbar aus dem arabischen al-Djāfariya, nach einem Djāfar oder Ibn Djāfar, dessen Andenken nur in der Volkstradition erhalten geblieben zu sein scheint). Dieser Palast, welcher zahlreiche und erhebliche Veränderungen erlebt hat und ausserdem im Jahre 1809 teilweise zerstört worden ist, ist jetzt in eine Kaserne umgewandelt; er befindet sich am westlichen Ende der Stadt. Von dem Teil, der aus der muslimischen Zeit stammt, existiert nur noch ein kleiner Betraum von 22 qm Oberfläche, auf dem sich eine sehr schöne Kuppel von 14 m Höhe befindet; sie wurde getragen von Marmorsäulen mit bemerkenswerten Kapitälern, nach denen zu urteilen, die noch vorhanden sind. Der *Mihrāb* ist mit einer Verzierung aus geschnittenem Stuck auf blauem Grunde versehen. Ein an den Betraum anstossendes Türchen von 25 m Höhe (die „Zelle des Trouvères“ genannt) rührt zweifellos aus derselben Zeit her. Wahrscheinlich stammen die muslimischen Überreste in der Aljaferia von der Dynastie der Banū Hūd, die in Saragossa zahlreiche Paläste hatten (wir kennen nur einen einzigen von ihnen bei Namen, *Dār al-Surūr*, „das Haus der Freuden“, von al-Muktadir b. Hūd erbaut). Die Aljaferia verdiente eine Monographie, denn sie ist ein Bauwerk aus einer Übergangsepoche zwischen der schönen Periode des Khalifats von Cordova und dem Jahrhundert der Alhambra.

Unter den in Saragossa geborenen berühmten Muslimen ist hier der grosse Überlieferer Abū ʿAlī Ḥusain b. Muḥammad b. Fierro b. Haiyūn al-Ṣadāfi, bekannt unter dem Namen Ibn Sukkara, zu nennen; er wurde geboren im Jahre 452 (1060) und fiel als „Märtyrer“ in der Schlacht bei Cutanda im Jahre 514 (1120). Seinen Schülern widmete Ibn al-Abbār im folgenden Jahrhundert ein Repertorium (*Muʿdjam*), das von F. Codera in Band IV seiner *Bibliotheca Arabico-Hispana* veröffentlicht worden ist (vgl. *J A*, CCII, 1923, S. 223 u. Anm. 1.).

*Litteratur:* al-Idrīsī, *Nuḥḥat al-Mushrif*, Teilausg. u. Übers. von Dozy und de Goeje u. d. T. *Ṣifāt al-Maghrib*, Text S. 190, Übers. S. 230 (abgedruckt von Simonet und Lerchundi in *Cronica arabico-espanola*, S. 53); Anonymus v. Almeria, *Description de l'Espagne*, hsg. und übers. von René Basset in *Homenaje a D. Francisco Codera* (Saragossa 1904), S. 642 f.; E. Fagnan, *Les sites antiques au Maghrib* (Algier 1924), S. 66, 97, 127; Yāqūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, III, 78 ff.; Kairoer Ausg. v. 1324, V, 71–73; I. Almany Bolotin, *La Géographie de la Peninsule Ibérique pendant les*

*arabes* (Granada 1921), S. 101 u. passim; Ibn al-Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy u. Übers. von E. Fagnan, Bd. II, s. Indices; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg u. Teilübers. von E. Fagnan u. d. T. *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Index; al-Marrākushi, *al-Muʿdjh*, ed. Dozy, S. 41, 50, 85, 148; Übers. von E. Fagnan, S. 50, 61, 104, 180; Ibn al-Abbār, *al-Hulla al-siyarāʾ*, bei Dozy, *Notices...*, S. 224 f.; Ibn Khaldūn, *al-ʿIbar*, IV, 163 f.; Ibn Abi Zarʿ, *Rawḍ al-Kirfās*, ed. Tornberg, S. 104; *al-Hulal al-mawṣhiya*, Tunisier Ausg., S. 71–73; al-Makkārī, *Nafḥ al-Ṭib*, Teilausg. von Dugat u. a. u. d. T. *Analectes* u. s. w., I, 121, 172, 176, 288, II, 350, 767; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, I, III, IV; ders., *Essai sur l'Histoire des Todjibides*, in *Recherches* 3, I, 211–39; F. Codera, *Estudios críticos de Historia árabe-española* (Saragossa 1903), S. 95–110: *Conquista de Aragón y Cataluña por los Musulmanes*, S. 323–60: *Los Toehibies en España*, S. 361–72: *Noticias acerca de los Benihud*; ders., *Decadencia y desaparición de los Almoravides en España* (Saragossa 1899), S. 12, 254–59; ders., *Teatro de monedas árabes descubiertas en Zaragoza* in *Museo español de antigüedades*, Bd. XI (Madrid 1879) und *R R A H*, Bd. IV (1884); Sanpere y Miquel, *La reconquista de Zaragoza* in *Boletín de la R. Academia de Buenas Letras*, II (Barcelona 1903–94), S. 139–57; Domingo y Ginés, *Estudio crítico sobre la conquista de Zaragoza por Alfonso I* (Saragossa 1888); Anonymus, *El Castillo de la Aljaferia de Zaragoza* (*Breve reseña de las bellezas artísticas y de los recuerdos históricos que encierra*, Saragossa, ohne Jahr [neu]). (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**SARĀY**, Hauptstadt der Goldenen Horde, vgl. KIPČAK und MONGOLEN. Der Name ist pers. *Sarāy* = Palast; trotzdem wird er in arabischen Werken häufig *Ṣarāy* geschrieben. Über die Gründung durch Bātū und die Bezeichnung als *Sarāy Berke* siehe I, 711 und 739. Die Geographen und Geschichtsschreiber sprechen nur von einer Stadt dieses Namens, auf Münzen wird ein „Neu-Sarāy“ (*Sarāy al-djadīd*) erwähnt; von den in Neu-Sarāy geprägten Münzen ist die älteste vom Jahre 710 d.H. Die einzige bisher bekannte historische Nachricht, in welcher Neu-Sarāy erwähnt wird, ist die Nachricht vom Tode des Khān Ozbeg (angeblich 742 = 1341/42) in Neu-Sarāy bei Shams al-Dīn al-Shudjāʿī al-Miṣrī und daraus bei Ibn Kāḍī Shuhba (Text bei Tiesenhausen, *Sbornik materialov otnosiaschiesia k istorii Zolotoi Ordī*, S. 254 u. 445). Als Trümmer der Stadt Sarāy sind zwei Ruinenstellen an der sich von der Wolga abzweigenden Akhtuba betrachtet worden, heute Tzarew und Selitrennoye oder Selitrenny Gorodok. Welche von beiden Ruinenstellen Residenz der Goldenen Horde gewesen ist und zu welcher Zeit dies der Fall war, ob es ein oder zwei Sarāy gegeben hat (d. h. ob „Neu-Sarāy“ als neuer Stadtteil oder als neue, an einer anderen Stelle erbaute Stadt zu betrachten ist), diese in der wissenschaftlichen Literatur seit dem XVIII. Jahrhundert vielfach erörterten Streitfragen sind auch heute nicht entschieden. Die Quellennachrichten sind vielfach unklar und widerspruchsvoll; so spricht die von Abu ʿl-Fidāʾ (und vielfach sonst) angegebene Entfernung zwischen der Wolgämündung und Sarāy (2 Tagereisen) für Selitrennoye; dagegen sagt Abu ʿl-Fidāʾ an derselben Stelle (ed. Reinaud, S. 217), dass die Stadt in einer Ebene *ʿā mustawīn min al-ard*) erbaut



sei, was nur für Tzarew passt (Selitrennoye ist auf Hügeln erbaut). Dieselbe Nachricht findet sich bei Ibn Baṭṭūṭa (ed. Defrémery u. Sanguinetti, IV, 447; *fī baṣīṭin min al-arḍ*); auch die Beschreibung von Shihāb al-Dīn al-ʿOmārī, nach welcher mitten in der Stadt sich ein Teich befand (Text Tiesenhausen, S. 220), stimmt für Tzarew. Durch die langjährigen Grabungen (1843—1851) von A. Tereshčenko in und bei Tzarew ist unwiderleglich bewiesen, dass sich dort Reste einer Grossstadt erhalten haben. Auf den Ergebnissen dieser Ausgrabungen beruht die von Grigoryew schon im Jahre 1845 ausgesprochene Ansicht, dass die Trümmer von Sarāy nur bei Tzarew zu suchen seien; bei Selitrennoye könne höchstens die von Bätü erbaute und später durch das Sarāy von Berke ersetzte Stadt gestanden haben. Unter dem Einfluss von Grigoryews Abhandlung ist in der *Geschichte Russlands* von Solowjew (Ausgabe der Ges. „Obšč. Pol'za“, I, 841) Sarāy bei Tzarew, nicht, wie von Karamzin (Bd. IV, Anm. 74; deutsche Ausgabe, Riga 1823, IV, Anm. 53, S. 263), bei Selitrennoye lokalisiert. Die Ruinen bei Selitrennoye sind bis jetzt nur oberflächlich untersucht worden; sie nehmen einen fast ebenso grossen Raum ein wie die Ruinen bei Tzarew (beide Ruinenstellen sind 12 Werst lang, die Ruinen bei Tzarew 4 Werst, bei Selitrennoye 3 Werst breit), doch sind die dort gemachten Funde viel weniger bedeutend. Die von G. Sablukow im Jahre 1844 (*Očerķ wostrenniago sostojaniya Kipčakskago čarstwa*, Neudruck von N. Katanow, Kazan 1895, S. 28) geäusserte Ansicht, dass Selitrennoye Alt Sarāy, Tzarew Neu-Sarāy sei, ist später von D. Kobeko (*Zap.*, IV, 267—277) und neuerdings von F. Ballod (*Starý i Nový Saray, stolici Zolotoi Ordı*, Kazan 1923) wieder aufgenommen worden; dagegen sucht A. Spitzin (*Zap.*, XI, 287—290) Alt-Sarāy bei Tzarew, Neu-Sarāi bei Selitrennoye. Nach der bei Abu 'l-Fidā', S. 36, mitgeteilten Erzählung eines Kaufmanns befand sich an der Akhtuba unterhalb von Sarāi ein Eskī-Yūrt („alte Ansiedlung“) genanntes Dorf; diese Nachricht wird sich wohl auf Selitrennoye beziehen. Die Münzfunde beweisen, dass Selitrennoye vielleicht vor Tzarew, jedenfalls aber auch viel später bewohnt war.

Sarāy ist im Jahre 1395 durch Timūr zerstört worden; als Spuren dieser Zerstörung müssen wohl die von Tereshčenko gefundenen Skelette ohne Kopf, ohne Hände und Füsse usw. betrachtet werden. Vielleicht ist dadurch die Ansiedlung bei Selitrennoye wieder von grösserer Bedeutung geworden. Im Jahre 1472 ist Sarāi durch russische Freibeuter aus Wiatka heimgesucht, im Jahre 1480 angeblich durch eine russische Heeresabteilung in Verbindung mit einer tatarischen aus der Krim zerstört worden. Um 1554, zur Zeit der Eroberung von Astrakhan durch die Russen (vgl. I, 513) lagen die Städte bei Tzarew und bei Selitrennoye bereits in Ruinen.

*Litteratur:* W. Grigoryew, *O miestopelenii Saraya, stolici Zolotoi Ordı* (1845); *Žurn. Min. Wnutr. Del*, N<sup>o</sup>. 2, 3 u. 4; daraus später, 1876, in *Rossiya i Aziya*, S. 259—321. Über die Ausgrabungen von Tereshčenko und die Berichte darüber *Zap.*, XIX, S. III u. IV; dazu A. Tereshčenko, *O končatel'noye izsledowanije miestnosti Saraya, s očerkom sledow dšht-kičak-skago carstwa* (*Zap. Akad. Nauk*, II [1854], S. 89—105); Fr. M. Schmidt, *Über Rubruk's Reise* (Berlin 1885; aus der *ZG Erdk. Berl.*, XX), S. 74—81. (W. BARTHOLO)

**SARAJEVO.** [Siehe SERAJÉVO].

**SARAKHS**, alte Stadt zwischen Meshhed und Merw, wo die bis dahin von NW. nach SO. verlaufende Grenze des heutigen Persien gegen Russland nach S. umbiegt, am Unterlauf des Herirūd, der hier nur noch einen Teil des Jahres Wasser führt und sich dann in der Oase Tedjān nördlich von Sarakhs verliert. Zwischen der Stadt und Merw liegt ein Teil der Wüste Qarakūm [s. d.], der zum Gebiet der Teke-Turkmenen gehört. Ihre Gründung schreiben die ar.-pers. Geographen dem Kai-Kāūs, dem Afrāsiāb oder dem Dhu 'l-Qarnain zu. Der Boden gilt als gut, hat aber infolge der Trockenheit fast nur Weiden und wenig Ansiedelungen in der Umgebung. Für die Bewohner war die Kamelzucht eine Haupterwerbsquelle, ausserdem stand die Weberei von Schleiern, Bändern u. dgl. eine Zeitlang in Blüte. Die Stadt besteht aus Lehm- und Ziegelhäusern ohne bedeutende öffentliche Bauten. Sie ist die Geburtsstadt des al-Faḍl b. Sahl, des bekannten Wezīrs des Khalifen al-Ma'mūn, der angeblich erst 805/06 zum Islām übertrat und einer der einflussreichsten Vertreter des persischen Geistes war. In Sarakhs wurde er auch 818/09 im Bade ermordet; sein Bruder al-Ḥasan starb dort 850/51. Auch der Arzt und Mathematiker Aḥmed b. al-Taiyib, Schüler al-Kindī's, später Vertrauter des Khalifen al-Mu'taḍid, war aus Sarakhs gebürtig.

*Litteratur:* Ibn Hawḳal, *K. al-Masālik wa 'l-Mamālik*, B G A, I, 323; al-Muḳaddasī, B G A, III, 312; Yāḳūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 71; B. de Meynard, *Dictionnaire de la Perse*, S. 307; C. Ritter, *Asien*, VIII, 2. Ausg., S. 277; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 396; Al. Burnes, *Travels into Bokhara*, II, 50—53; Ibn Khallikān, *Übers.* von de Slane, I, 408, II, 472. (J. RUSKA)

**AL-SARAKHSI**, SHAMS AL-A'IMMA ABŪ BAKR MUHAMMED B. AḤMED B. ABĪ SAHL, der bedeutendste ḥanafitische Jurist des V. Jahrhunderts in Mā warā' al-Nahr. Über sein Leben ist wenig bekannt. Wahrscheinlich aus Sarakhs gebürtig, studierte er bei 'Abd al-'Aziz al-Iḥlūwām († 448 = 1056) in Bukhārā. Er kam dann an den Hof der Qarakhāniden in Uzdjand. Dort wurde er vom Khakān Ḥasan ins Gefängnis geworfen, wahrscheinlich weil er allein von allen 'Ulamā's das Vorgehen des Fürsten als ungesetzlich brandmarkte, der seine freigelassenen *Umm Walad*'s verheiratete, ohne die 'Idā einzuhalten. Hier hat er über 10 Jahre geschmachtet und seinen Schülern, die vor dem Gefängnis sasssen, seine bedeutendsten Werke, das *Mabsūṭ* (14 Bde.), die *Uṣūl al-Fiḥh* (2 Bde.) und den *Sharḥ al-Siyar al-kabir* diktiert, ganz aus dem Gedächtnis, ohne irgend ein Buch zu benutzen. Teile des *Mabsūṭ* sind im Gefängnis vom Jahre 466 (1073) und 477 (1084) datiert. Als er bis zum vierten Teil der *Siyar* gekommen war, wurde er freigelassen. Er vollendete dieses Buch am Hofe des Emīrs Ḥasan in Marghinān im Djumādā I des Jahres 480 (Aug. 1087) und starb 483 (1090). Seine Schüler waren: Burhān al-A'imma 'Abd al-'Aziz b. 'Omar b. Māza, der Vater des al-Ṣadr al-Shahid († 536 = 1141), Maḥmūd b. 'Abd al-'Aziz al-Uzdjandī, der Grossvater des Qāḍikhān († 592 = 1196), 'Othmān b. 'Alī al-Baikandi († 552 = 1157) u. a. Sein *K. al-Mabsūṭ* (Bd. I—XXX, Kairo 1324—1331) gehört zu den umfangreichsten älteren Fiḥhwerken. Es zeichnet sich durch Herausarbeitung allgemeiner Rechtsgrundsätze aus. Ausser den oben

genannten Schriften verfasste er Kommentare zu dem *Muḥṭaṣar* des al-Taḥawī (+ 321 = 933), zum *K. al-Hayal* des al-Khassāf (+ 201 = 875; gedruckt im *Maṣūf*, Bd. XXX, zum *K. al-Kāṣ* des al-Shaibānī (gedr. im *Maṣūf*, Bd. XXX) und zu zahlreichen anderen Schriften des al-Shaibānī. Seine Werke sind heute noch im Orient sehr verbreitet; so findet sich seine *Siyar* fast in jeder Bibliothek.

*Litteratur:* al-Kurashī: Hs. Berlin, Pet. I, 619. Fol. 190<sup>r</sup>; Ibn Kutlubūgha, ed. Flügel, N<sup>o</sup>. 157; al-Kaffawī: Hs. Berlin, Sprenger 301, Fol. 164<sup>v</sup>–165<sup>v</sup> (Auszug daraus: Muḥammed Abul al-Hay al-Laknawī, *al-Fawā'id al-Shay'a*, Kazan 1903, N<sup>o</sup>. 326.; Heffening, *Das islam. Fremdenrecht* (Hannover 1925), Beil. I, N<sup>o</sup>. 20/21; Brockelmann, *GA L*, I, 172 u. 373.

(HEFFENING)

**SARANDĪB.** [Siehe CEYLON].

**SARĀT**, das an der Westseite des arabischen Tafellandes sich hinziehende Randgebirge. Al-Hamdānī, der beste Kenner der arabischen Halbinsel unter den arabischen Geographen, gibt als Endpunkte dieses Gebirgszuges, der das Hochland (*Nadīd*) von der Niederung (*Ghawr*, *Tihāma*) scheidet und deswegen von den Arabern auch mit dem Namen *Hidjāz* bezeichnet wurde, den äussersten Süden von Yaman und von Syrien an; al-Aṣma'ī lässt ihn gar bis zum armenischen Hochlande reichen. Dieser Gebirgszug, den schon al-Hamdānī nicht als einheitliche Gebirgsmasse wertete, sondern als Reihenfolge unmittelbar aneinanderstossender Berge bezeichnete, nimmt nach den alten Berichten im Ganzen eine Breite von vier Tagereisen ein, die an einigen Stellen um eine oder Bruchteile einer Tagesreise variiert. Al-Hamdānī unterscheidet in seiner Beschreibung den Kamm (*Zāhir*), dann den hochaufragenden, aber nicht mehr zum Kamme selbst gehörenden Teil (*A'la 'l-Sarāt*) und die westlichen Ausläufer (*Aṣaṭ*, *Ghawr*, *Aṣal al-Sarāt*). Die durchschnittliche Kammhöhe dieses mächtigen Alpenzuges, der den Arabern, wie ein auf Sa'īd b. al-Musaiyab zurückgehender Bericht zeigt, als das von Gott geschaffene Rückgrat der Erde erschien, beträgt 2600 m. Im Nordwesten ist die höchste Erhebung der Djabal Dibāgh (2200 m), im Südwesten gibt es eine Reihe von Kuppen, die 3000 m knapp erreichen, oder, wie der im Winter gelegentlich schneebedeckte Djabal Nabī Shu'aib (3150 m), die zum gewaltigen Maṣāna'a-Massiv gehörige höchste Erhebung des Sarāt, sogar übersteigen. Das ganze Gebirge besteht aus Sedimentgestein mit Granit- und Gneisunterlage und zahllosen vulkanischen Kegeln, zwischen denen sich oft weite, mit schwarzem Eruptivgeröll übersäte Ebenen ausbreiten, die im nördlichen Teile der arabischen Halbinsel *Ḥarra*, in Südarabien *Faish* genannt werden. Gegen Westen fällt das Gebirge steil zur sogenannten Tihāma ab, die eine von 700 m Höhe bis zum Meeresspiegel sich abflachende, stark geneigte Ebene darstellt, aus der junge vulkanische Aufschüttungen in Form von Picks emporragen. Nach Osten zu dacht sich das Bergland sanft bis zum Persischen Meerbusen ab. Der Sarāt zeigt in seiner Gesamtheit aber keine ausgesprochene Längsrichtung, sondern zerfällt in kleinere und grössere Züge, die kreuz und quer durcheinander liegen. Er ist im allgemeinen ein waldloses Gebirge von düsterem Aussehen, mit schwarz zerklüfteten Felsen, mit runden, spitzen, verzackten, alle möglichen Formen aufweisenden, stets kahlen Graten, Zinken und Spitzen. Ganz

oben auf schier unzugänglichen Höhen liegen Bergdörfer, die aus zwei- bis fünfstöckigen, bald eckig, bald rund gebauten Steinhäusern, bestehen und eine in sich geschlossene, oft bizarre Zitadelle darstellen, auf allen Seiten von gähnenden Abgründen umgeben. Halsbrecherische Pfade und Saumwege, im Gestein oft kaum aufzufinden, führen zu den schmalen, gegen das Dorfinnere sich öffnenden Eingängen; auf den Abhängen und in den Tälern liegen wohlbebaute Felder. Stumpfe Winkel, in den Berg horizontal eingelagert, sind durch Steinmauern abgedämmt und mit Erde gefüllt; längs eines Hanges mühsam errichtete Terrassen steigen stufenartig in das Tal hinab. Der kostbare Humus wird durch eine aus grösseren Steinen aufgeführte, selten mit Lehm verbundene, stets ohne Kalk errichtete Mauer festgehalten und vor dem Abrutschen geschützt. Das Regenwasser wird durch diese Anlagen voll ausgenützt und fliesst von den oberen Terrassen zu den tiefer gelegenen ab. Auf diesen Feldern, die durch schattenspendende Bäume vor den allzuschaffen Sonnenstrahlen geschützt sind, gedeiht der beste Kaffee der Welt, auch Weinreben und das Zuckerrohr waren und sind noch heute hier zu Hause. Die lange Kette des Sarāt wird gelegentlich auch durch weite Ebenen durchbrochen. So erstreckt sich z.B. die Ebene von Ṣan'a' 23 km nach Süden und etwa 11 km nach Norden, die südliche Zunge dieser Ebene geht nach kurzer Unterbrechung durch den Naḳil al-Yaslah in die breite Ebene von Dhamār über, das fruchtbarste und wasserreichste Gebiet von Yaman.

Der Sarāt verdankt seine Entstehung jenen gewaltigen vulkanischen Ereignissen, die die jungen tertiären erythräischen Grabensenkungen geschaffen haben und stellte jenen gewaltigen Bruchrand dar, an dem die arabische Wüstentafel mit ihren bisher ungestörten horizontalen Ablagerungen in die Tiefe sank. Verwitterung, Winderosion und Erosion des fliessenden Wassers haben dann ihre Kraft am westlichen Steilabhange des Tafellandes erprobt, der in ein Erosionsgebirge, bzw. Hügelland verwandelt wurde, das sich in eine innere und äussere Zertalungszone scheidet und durch zahlreiche konsequente Täler zerfurcht wird. Diese verlaufen am Westabhange von Osten und Nordosten gegen Westen, am südlichen Rande folgerichtig von Norden nach Süden und Südosten; das Bergland wird durch sie in einzelne zungenartige Halbinseln zerlappt, die wieder von kleinen Seitentälern angegriffen werden, deren Entstehung wahrscheinlich auch bereits in die Pluvialperiode fällt. Diese Nebentäler haben die Sarāt-Halbinseln in Erosionsberge, bzw. Hügelketten verwandelt, welcher Vorgang zu den mannigfachen Formen der Berge beigetragen hat, die zum Teil auch vulkanischen Kräften ihr Dasein verdanken, wie die öfters auftretenden Necks.

Der Westabhag des Sarāt zeigt im Sommer geringe Temperaturschwankungen bei tropischer Hitze, die im Juni bis 31° C, im August bis 37° C steigt, im Winter ein mittleres Maximum von 25° C erreicht. Des Nachts aber sinkt die Temperatur auf + 2 bis 3° C, auf hohen Bergen in den Wintermonaten sogar auf — 5° C, so dass die Bergspitzen nicht selten mit Schnee bedeckt sind. Mitte Juni bis Ende September setzt die Regenperiode ein, die Frühjahrsregen fallen im April, Gewitter sind in der Hauptregenzeit durchaus nicht selten, und in den Wintermonaten gefriert das Wasser



auf den hohen Gebirgsflächen, besonders bei heftigem Ostwinde, schon bei einigen Graden Celsius über Null. Eine weitere Besonderheit des Sarāt-klimas sind die im Sommer bis in die Tiefen der Täler vordringenden Tihāmanebel, die die Araber *Umma* oder *Sukhaimānī* nennen, und die erst nach dem Temperaturmaximum verschwinden und so eine Selbsttemperierung mit sich bringen, die die Vegetation ausserordentlich günstig beeinflusst. Das Klima der Ostabhänge des Sarāt zeichnet sich im Gegensatz zum sehr feuchten Klima des West-Sarāts durch ausserordentliche Trockenheit aus. Schon in San'ā' sinkt die relative Feuchtigkeit auf 20%. Die Regenzeit zerfällt auch hier in zwei Perioden (März, Juli bis September). Das ganze Jahr hindurch kann gesät und geerntet werden, was nicht nur für Getreidefrüchte gilt, sondern auch für die Gemüse- und Obstkultur, die zu jeder Jahreszeit irgend eine der zahlreichen Sorten liefert. So gedeiht der Weinstock auf dem ganzen Gebirge Arabiens, jedoch nur in den Flusstälern. Der Ostabhang des Sarāt hat in Bezug auf Ackerbau einen geradezu europäischen Charakter, doch ist der gute Boden auf die künstlich geschaffenen Terrassenanlagen beschränkt, die auch künstlich bewässert werden. Die Täler mit perennierendem Gewässer weisen jenen unglaublichen Reichtum an Obst- und Getreidefrüchten auf, den schon al-Hamdānī begeistert schilderte. Für die wüstenartigen Ostabhänge des Sarāt ist das Vorkommen von Tamarisken, Akazien und Mimosen typisch; neben dem Tibaum sind aber auch die Dattelpalme, zahlreiche Obstsorten und die Baumwollstaude vertreten, sowie eine Menge von Arznei- und Gartenpflanzen, unter denen die aromatischen auf dem klassischen Boden der alten Arabia Felix eine besondere Rolle spielen. Der berühmte Weihrauchbaum ist heute nur noch in wenigen Gegenden von Yaman harzerzeugend; weit verbreitet sind dagegen kaktusförmige Euphorbien, Balsambäume, Brustbeerbäume, der Adenstrauch, die Dömpalme, Tamarinde, Rāk und eine Menge harz und Gummierzeugender Bäume, Aloëbäume, Akanthaceen und wohlriechende Pflanzen und Sträucher. Ausser der schon erwähnten wertvollsten Kulturpflanze Arabiens, dem Kaffeestrauch, der Weinrebe, der Dattelpalme und den zahllosen Obstsorten gedeihen im Sarātgebiet auch Roggen, Weizen, Gerste, Hirse, Mais, Zuckerrohr, Tabak, Kāt, Kartoffeln, Kohl, Bohnen und Feigen. Aber die Früchte fallen dem Landmann nicht mühelos in den Schoß, sondern müssen oft in saurer Arbeit dem Boden abgerungen werden. Nur Jahrtausende alte Übung hat aus diesem eigenartigen, landschaftlich mit der Pracht der Alpen wetteifernden Gebiete das gemacht und herausgeholt, was es heute ist und bietet.

*Litteratur:* al-Hamdānī, *Ṣifāt Ḥaḡirāt al-ʿArab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), S. 48, 193; al-Bakrī, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, I, 8, 10, 58, II, 772; Yāqūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, II, 77, 151, 206, III, 65, 66, 556, IV, 1020; *Marāṣid al-Iḡlāʿ*, ed. T. G. J. Juynboll, II (Leiden 1853), 20—22; E. Glaser, *Ostjemen und Nordhadramaut* (Manuskript); *Von Hodeida nach San'ā' vom 24. April bis 1. Mai 1885*, in *Petermanns Mitteilungen*, XXXII (1886), 43; ders., *Über meine Reisen in Arabien*, in *Mitteilungen d. K. K. geograph. Ges. in Wien*, XXX (1887), 24, 25, 83, 84; ders., *Meine Reise durch Arabien und Hāschid*, in *Petermanns Mitteilungen*, XXX (1884), 174; A. Deffers, *Voyage*

*au Yemen* (Paris 1889), S. 53, 57; Mehmed Raif Fuad-Bey, *Land und Leute in heutigen Jemen*, in *Petermanns Mitteilungen*, LVIII (1912), 116 f.; W. Schmidt, *Das südwestliche Arabien* (*Angewandte Geographie*, 4. Serie, 8. Heft, Frankfurt a. M. 1913), S. 8—16, 25—28, 31, 39 f., 44—48; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet* (Wien 1922), I, 8—17, 24—30, 41, 43; B. Moritz, *Arabien, Studien zur physikalischen und historischen Geographie des Landes* (Hannover 1923), S. 5 f.

(ADOLF GROHMANN)

**AL-SARĀṬĀN** (A.), der Krebs, und zwar sowohl der Flusskrebse, wie die Krabben und andere Seekrebse, *Sarāṭān nahrī* und *bahrī*. Al-Dāmīri beschreibt die Krabbe wie folgt: Sie kann sehr schnell laufen, hat zwei Kiefer, Klauen, mehrere Zähne und einen steinharten Rücken; man könnte meinen, sie habe weder Kopf noch Schwanz. Die beiden Augen sitzen auf den Schultern, der Mund auf der Brust, die Kiefer seitwärts. Sie hat 8 Beine und läuft nur auf einer Seite. Sie atmet gleichzeitig Luft und Wasser. Sechsmal im Jahr häutet sie sich. Sie baut sich eine Höhle mit je einem Ausgang nach dem Land und nach dem Wasser. Bei der Häutung verschliesst sie die Tür zum Wasser aus Furcht vor Raubfischen und öffnet die Landtür, damit der Wind eindringen und die neue Haut trocknen kann. Ähnlich beschreibt das Tier auch al-Kāzwinī unter den Seetieren. Die magisch-medicinischen Anwendungen sind zahllos.

Auch die Krebskrankheit wird (nach griechischem Vorbild) *al-Sarāṭān* genannt. Sie ist nach dem *Kāmūs* eine schwarzgallige Geschwulst, anfangs nicht grösser als eine Mandel; wenn sie grösser wird, erscheinen rote und grüne Adern auf ihr wie Krebsfüsse. Die Krankheit ist unheilbar und kann höchstens verlangsamt werden; sie befällt Mensch und Vieh.

*Litteratur:* al-Dāmīri, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, (Kairo 1902), II, 16; Übers. von Jayakar, II, 43; al-Kāzwinī, *Adʿāb al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, I, 135, Übers. von H. Ethé, S. 277; Ibn al-Baitār, Übers. von Leclerc, II, 244.

(J. RUSKA)

**AL-SARĀṬĀN**, der Krebs, in der Astronomie die Bezeichnung für das nördlichste Sternbild in der Ekliptik, in welches die Sonne zu Beginn des Sommers eintritt. Die *Ṣurat al-Sarāṭān* (griechisch: *καρκίνος*, lateinisch: *cancer*) besteht bei den Arabern (genau nach dem Almagest des Ptolemaios) aus neun Sternen, zu denen noch vier ausserhalb der Krebsfigur liegende kommen. Selbst die helleren Sterne sind nur 4. Grösse; vier derselben bilden einen flachen, aufrechten Bogen, wovon die zwei äusseren an den Scheren (*al-Zabānī al-djanūbī* und *al-Zabānī al-shimālī*) stehen, während die zwei mittleren an den Augen des Krebses die Eiselein heissen (*al-Ḥimārān* = *asini*, *aselli*); zwischen diesen ist eine Sterngruppe, die Krippe (*al-Maʿlaf*, *praecepe*), dem blossen Auge als leichtes Wölkchen erscheinend, im Fernrohr aber etwa 40 Sterne zeigend. In der Mitte eines entgegengesetzten Bogens an den Hinterbeinen des Krebses steht der berühmte und viel untersuchte mehrfache Stern ζ Cancri.

Mit dem Eintritt der Sonne in den Kopf des Krebses erreicht sie ihre grösste (nördliche) Deklination, welche gleich der Ekliptikschiefe E ist (arabisch: *al-Mail al-aʿzam*). Aber diese Zahl (gegenwärtig = 23° 27') ist keine konstante Grösse; sie ändert sich innerhalb mässiger Grenzen mit

der Zeit. Die Mechanik des Himmels lehrt, dass sie aus der Formel

$$E = 23^{\circ} 27' 8''.26 - 46''.845 T - 0''.0059 T^2 + 0''.00181 T^3$$

gefunden werden kann, wo T in Einheiten von 100 tropischen Jahren und mit dem Anfangspunkt 1900.0 gezählt ist. So war z. B. für das Jahr 1000 n. Chr.  $E = 23^{\circ} 34' 8''.07$  (vgl. S. Newcomb, *Elements of the four inner Planets and the fundamental Constants of Astronomy*, Washington 1895, S. 196). Dieser Änderung von E, die aus der gegenwärtigen Abnahme wieder in eine Zunahme übergehen wird, waren sich die arabischen Astronomen wohl bewusst. Der fātimidische Astronom Ibn Yūnus († Kairo 1009) hinterliess uns in *al-Zīdj al-kabir al-Ḥakīmī* (Hs. Leiden 1057, 11. Kap., Fol. 222) einen historischen Bericht über einzelne Messungen der Ekliptiksschiefe bei den Arabern, dem folgendes entnommen ist. Nach Ptolemaios hatten Eratosthenes und Hipparch der Ekliptiksschiefe einen Betrag von  $\frac{11}{8}$  des Kreisumfanges  $= 23^{\circ} 51' 20''$  beigelegt. „Und keine Beobachtung kenne ich für die grösste Deklination zwischen Ptolemaios und den Autoren der erprobten Tafeln (*Aṣḥāb al-Mumtaḥan*), ausser jener, die im Jahre 160 und etliche der Hidjra (also nach 776 n. Chr.) war, und ihr Beobachter erwähnt, dass die grösste Deklination  $23^{\circ} 31'$  sei“. Die Astronomen al-Ma'mūns fanden aus ihren Beobachtungen zu al-Šammāsiya (Stadtviertel und Tor in Baghdād)  $E = 23^{\circ} 33'$ , und es erwähnen dieselbe Zahl Muḥammed b. Mūsā al-Khwarizmi in seinem *Zīdj* und Muḥammed b. Kathīr al-Farghānī in seinem Buch „Über den Gebrauch des Astrolabiums“. Ferner erwähnen die Astronomen zu Damaskus, die nach dem Tode des Yahyā b. Abi Maṣūr mit dem Instrumente beobachteten, das ihnen al-Ma'mūn anzuwenden befahl, als er gegen die Römer zog, nämlich Khālīd b. 'Abd al-Malik al-Merwarrūdhi, Abu 'l-Sanad b. Taiyib 'Ali und 'Ali b. 'Isā al-Aṣṭorlābī u. a., dass sie  $E = 23^{\circ} 33' 52''$  gefunden hätten. Es fand ihre Messung im Jahre 201 der Āra Yezdedjerd (832/33 n. Chr.) statt. Die Söhne des Mūsā b. Šakīr berichten, dass sie im Jahre 237 derselben Āra (868/69) beim Tor des Mauerbogens von Baghdād E zu  $23^{\circ} 35'$  bestimmt hätten. In den Tafeln *al-Taḥwīm* (Wiederherstellung) gibt Aḥmed b. 'Abd Allāh Ḥabāsh die folgenden zwei Werte für die Ekliptiksschiefe an:  $23^{\circ} 35'$  und  $23^{\circ} 33'$ . „und es musste doch nur einer sein“. Im Jahre 243 d. H., und das ist im Jahre 226 der Āra Yezdedjerd (857/58 n. Chr.), hat al-Māhānī E zu  $23^{\circ} 35' 30''$  bestimmt. „Und es sprach Abu 'l-Ḥasan Ṭhābit b. Qurra, ich habe alte Verfahren vor Ptolemaios gefunden, die darauf hinweisen, dass die grösste Deklination  $23^{\circ} 35'$  ist, und es berichtet Muḥammed b. Djabīr b. Sinān al-Battānī, dass er sie aus seiner Messung zu  $23^{\circ} 35'$  gefunden habe“. Ferner fanden der Sharīf al-Faḍīl Abu 'l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥusain Muḥammed b. Abi 'Isā, der unter dem Namen Ibn al-'Alam bekannt ist, und Abu 'l-Ḥasan Šūfī 'Abd al-Raḥmān b. 'Omar bezüglich die Werte:  $E = 23^{\circ} 34' 2''$  und  $23^{\circ} 34' 45''$ . Ibn Yūnus gibt dann noch seine eigene Bestimmung der Ekliptiksschiefe an, auf die er viel Sorgfalt verwandt und dann  $E = 23^{\circ} 35'$  gefunden hätte. Dazu sei ergänzend noch bemerkt, dass auch al-Bīrūnī  $E = 23^{\circ} 35'$  annahm (*al-Ānūn al-Ma'sūdi*, Berl. Ms. or. S. 275, Fol. 85<sup>v</sup>). Ibn al-Shayr um das Jahr 765 (1363/64) E  $= 23^{\circ} 31'$  und Chugh Beg im Jahre 1437

n. Chr. zu Samarkand  $E = 23^{\circ} 30' 17''$  fand.

Als äusserster Tageskreis, den die Sonne am Himmel beschreiben kann (in nördlichen Breiten: längster Tag), ist der Beginn des Krebses (*al-Saraṭān al-awwal*), ebenso wie der des Widlers und Steinbocks, ein ausgezeichneter; daher spielt die Darstellung dieser drei Himmelskreise und ihre Einteilung in Stunden (*Sā'a*) auf dem Zifferblatt einer Sonnenuhr eine besondere Rolle. Das Abbild des Krebses (wie auch des Steinbocks) ist ein Kegelschnitt, dessen nähere Beschaffenheit von der Breite des Ortes und der Lage der Uhrfläche abhängt.

Die Namensbezeichnung Krebs (*καρκίνος*) stammt wohl aus griechischer Zeit. Nach L. Ideler (s. unten) kommt dafür auch Lernaes vor, weil er (der Krebs) nach der Fabel aus dem Sumpf Lerna hervorkroch, um den Herkules am Fusse zu verletzen, als er mit der Lernaäischen Schlange im Kampfe lag. Die Benennung Krebs findet sich auf dem berühmten Tierkreise zu Dendera (Ägypten), welche Darstellung aber aus spätägyptischer Zeit stammt und wohl sicher unter griechischem Einfluss stand. Im Babylonischen heisst unser Krebssternbild (ohne β cancri): (mul) AL. LUL  $=$  (kakkab) Šittu, was wahrscheinlich einen Tiernamen, aber kaum Krebs bedeutet. In den späteren Texten der Seleukidenzeit steht statt AL. LUL stets das Ideogramm für Zimmermann (vgl. F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel* [Münster 1913], S. 6, 54, 209, 210).

*Litteratur:* L. Ideler, *Über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen* (Berlin 1809), S. 158 ff.; F. W. V. Lach, *Anleitung zur Kenntnis der Sternnahmen* (Leipzig 1796), S. 75, woselbst u. a. auch persische, türkische und syrische Namen für „Krebs“ angegeben sind. Die Yūnus'sche Stelle über Bestimmung der Ekliptiksschiefe ist übersetzt bei C. Schoy, *Die Bestimmung der geographischen Breite eines Ortes durch Beobachtung der Meridianhöhe der Sonne oder mittels der Kenntnis zweier anderen Sonnenhöhen und den zugehörigen Azimuten nach dem arabischen Text der Ḥakīmītischen Tafeln des Ibn Yūnus (Annalen der Hydrographie u. maritim. Meteorologie, Hamburg 1922, S. 10 ff.)*. Eine Tabelle über die im Laufe früherer Jahrhunderte gemachten Observationen über E findet man bei C. A. Nallino, *al-Battānī sive Albatēnī Opus astronomicum* (Mailand 1903), I, 160; für die gnomonischen Abbildungen von Krebs, Widder und Steinbock vgl. C. Schoy, *Gnomonik der Araber* (Berlin 1923), S. 26 und von demselben: *Sonnenuhren der spätarabischen Astronomie*, in *Isis*, N<sup>o</sup>. 18 (1924), S. 354. (C. Schoy)

SARĀY [Siehe SERĀY].

SARAZENEN, Bezeichnung für die Araber, ursprünglich für einen mehr oder weniger grossen Teil von ihnen. Die älteste chronologisch sichere Erwähnung dieses Namens findet sich in der um die Mitte des I. nachchristlichen Jahrhunderts abgefassten Schrift des Dioskurides von Anazarbos *περί ὕλης ἱατρικῆς* I, K. 67 (I, S. 60 der Wellmannschen Ausg., Leipzig 1909—1914), der das Bdelliumharz (ar. *Mukl*) als Produkt eines „sarakzenischen Baumes“ (*δένδρον ἀπο δένδρου Σαρακηνικοῦ*) bezeichnet und hinzufügt, dass es über Petra eingeführt wird und dem indischen Bdellium (über dieses vgl. Bretzl, *Botanische Forschungen des Alexanderzuges*, S. 282 ff.) an Güte nachsteht. Freilich hat der



neueste Herausgeber gegen das Zeugnis aller Handschriften nicht nur den von Dioskurides angeführten einheimischen Namen *Madlakon*, der durch das hebr. *Bedlah* geschützt wird, in *Maldakon* sondern auch *Σαρακηνοῖ* in 'Αραβικοῖ geändert. In der gleichzeitigen *Hist. Nat.* Plinius' des Älteren, VI, § 157, ed. Detlefsen, werden unter den arabischen Stämmen des Binnenlandes, die an die Nabatäer grenzen, neben bekannteren Namen wie Taveni (Ταῖν) und Tamudaei (Θαμῦδ) auch Araceni genannt. Es liegt nahe, in diesen die Saraceni zu finden. Ptolemaeus (Mitte des II. Jahrhunderts n. Chr.) V, K. 17, § 3 führt die Landschaft Sarakene unter Arabia Petraea an und lokalisiert sie westlich von den „Schwarzen Bergen“ (ὄρη τῶ καλούμενα Μέλανα), die sich nach ihm vom Golfe von Faran bis Judaea erstrecken, „bei Ägypten“ (παρὰ τὴν Αἴγυπτον); dagegen nennt er VI, K. 7, § 21 die Sarakenen als Binnenvolk im Glücklichen Arabien; nach ihm wohnen die Skeniten an den Höhenzügen gegen Norden sowie die 'Οαδίται (= 'Αδ; Var. Θαδίται) und südlich von diesen die Sarakenen und Thamydenen (Θαμῦδ). Nach Stephanus Byz. s. v. ist Saraka „eine Landschaft (χώρα) jenseits der Nabatäer, ihre Bewohner heissen Σαρακηνοί“; unter Ταῖννοί, d. i. Ταῖν, sagt derselbe Autor, dass diese südlich von den Sarakenen wohnen, wofür er sich auf die Arabischen Geschichten des Ulpianus und Uranios bezieht. Wenn der Gewährsmann des Stephanos, Uranios, auf den gewiss auch die Angabe über Saraka zurückgeht, der letzten Diadochenzeit angehört, wie v. Domaszewski (*AR*, XI, 239 ff.) wahrscheinlich zu machen sucht, so würde hier das älteste Zeugnis für die S. vorliegen. Jedenfalls müssen wir auf Grund der angeführten Stellen die ursprünglichen Sitze der S. auf der Sinaihalbinsel nach der ägyptischen Grenze zu und in der Nachbarschaft der Nabatäer suchen, und B. Moritz hat ihre Nachkommen in dem kleinen Beduinenstamm der Sawärke wiedererkannt, die heute in dem Küstenstreifen zwischen Pelusium und Ghazza hausen. Diese Sarakenen im engeren Sinne dürften noch gemeint sein in dem bei Eusebius, *Hist. Eccl.*, VI, 42 erhaltenen Briefe des gleichzeitigen Dionysios, Bischofs von Alexandrien, über die Christenverfolgung in Ägypten im ersten Jahre des Decius (249/50 n. Chr.): viele Christen retteten sich in die „arabischen Berge“, wo sie von den sarakenischen Barbaren als Sklaven verkauft wurden. In den verschiedenen Redaktionen des christlichen Διαμερισμός τῆς γῆς, der die mosaische Völkertafel zu Grunde legt und aus dem III. Jahrhundert stammt, im *Liber Generationis Mundi* und im s.g. Barbarus Scaligeri (*Mon. Germ. Hist.*, Bd. IX der *Auctores antiquissimi*, S. 107), im *Chronicon Paschale* (S. 45, ed. Dindorf) und im *Ancoratus* des Epiphanius (S. 113, ed. Holl) werden die Saraceni und Taieni als grössere Völkerschaften aufgeführt. In dem Traktat des Bardesanes, *Keṭābā de Nāmōšē d' Aṭrawāṭā* (ed. Cureton, S. 16 des syr. Textes = S. 24 der Übersetzung), der in den Anfang des III. Jahrhunderts gesetzt wird, sind die Tayōye und Sarakōye, wofür die Übersetzung des Eusebius Ταῖνοί und Σαρακηνοί bietet, die Repräsentanten der unabhängigen nomadischen Araberstämme; es scheint, dass um die Mitte des III. Jahrhunderts der vorher nur wenig genannte Stamm der S. an die Spitze der kleineren Stämme trat, diese in sich aufnahm und die römischen Reichsgrenzen beunruhigte. Bei den Kirchen schriftstellern des IV. Jahrhunderts, Eusebius und Hieronymus werden die S. mit den biblischen Ismae-

liten identifiziert: sie wohnen ausserhalb der Provinz Arabia in der Wüste, bei Kādēsh, im Gebiete von Faran, bzw. Midian, wo der Berg Hōrēb liegt, im Osten des Roten Meeres, wurden erst Ismaeliten, später Hagarener und zuletzt Sarakenen genannt (Eusebios, in dem vor 336 abgefassten *Onomasticon*, unter Γέραρα, Κηδάρ, Μαδιάμ, Φαράν; Hieronymus in Eus. *Chron.*, ed. Schoene, II, 13: Ismahel, a quo Ismahelitarum gentes, qui postea Agareni et ad postremum Saraceni dicti = *Chron. Pasch.*, 94, 18; derselbe zu Jes. XLII, Vers 11, LX, 7 und Ez. XXVII; Epiphanius, *Panarion Haer.*, IV, 1, § 7: Ismael gründet Faran in der Wüste; von ihm stammen die Stämme der Hagarener, auch Ismaeliten genannt, die jetzt Saracenen heissen). Von da ab wird der Name S. auch auf die übrigen arabischen Stämme ausgedehnt; die Profanskribenten des IV., V. u. VI. Jahrhunderts (Zosimos, Rufus Festus, die Panegyriker, Julianus, Ammianus Marcellinus, die Scriptores Historiae Augustae, die nach den neueren Forschungen zu Anf. des V. Jahrhunderts geschrieben haben, die Notitia Dignitatum, Priscus, Malchus, Nonnosus, Eunapius, Menander Protiktor, Prokopius) und von den Kirchengeschichtsschreibern Sokrates und Sozomenos vermeiden die biblischen Bezeichnungen und gebrauchen mit Vorliebe die Bezeichnung S. und nur noch gelegentlich Arabes, Euagrius ausschliesslich Σκηνῖται (vgl. Ammianus Marcellinus, XXII, 15, 2: Scenitae Arabes quos Saracenos nunc appellamus und XXIII, 6, 13: Scenitas Arabas quos Saracenos posteritas appellavit, wörtlich ebenso Malchus, *Fragm. Hist. Graec.*, IV, 112); zu beachten sind die Bezeichnungen Saraceni Assanitae (d. i. Ghassāniden) bei Ammian und Saraceni Thamudeni in der *Not. Dign. Or.*, K. 28. Schliesslich wurden auch die Araber im Norden, in Mesopotamien und an der persischen Grenze als S. bezeichnet (Marcianus Heracl., *Periplus*, I, § 17a; *Expositio totius mundi et gentium*, K. 20; häufig bei Julian, Ammian, Prokopius, Menander Prot. etc.). Nach der Gründung des arabischen Reiches durch die Nachfolger des Propheten bezeichnen die Byzantiner die den Khalifen unterworfenen islamischen Völker als Sarazenen, und diese Bezeichnung hat sich bis ins späte Mittelalter, auch nach dem Untergange des Khalifats von Baghdād, erhalten, wie die von Ibn Baṭṭūṭa (ed. Defrémery und Sanguinetti, II, 441) erzählte Anekdote zeigt, der in Konstantinopel vom Kaiser als „sarakīnō d. h. Muslim“ begrüsst wurde. Die Seldjūken und Türken werden dagegen Perser oder Hagarener genannt. Von den Byzantinern ist der Name Sarazenen durch die Kreuzzüge zu den Abendländern gekommen und hat noch bis in neuere Zeiten zur Bezeichnung der arabischen Völker und der Erzeugnisse der orientalischen Länder gedient, wofür die Wörterbücher der romanischen Sprachen zahlreiche Belege bieten.

In auffallendem Gegensatz zu der weiten Verbreitung des Namens S. bei den Abendländern kennen die Araber selbst ihn weder als Bezeichnung eines kleineren Stammes noch als Sammelnamen für die nordarabischen Stämme; die Ableitungen von *saraka* „rauben“ (so schon Joseph Scaliger) oder *Sharḥ* „Osten“ (Relandus) oder gar von *Sharik*, wie Sprenger wollte, sind abzulehnen; übrigens weist die Schreibung Sarkī im palästinensischen Talmud und im *Targūm Yerūshalmi* sowie bei den Syrern auf *sarāk* als Wurzel hin, vorausgesetzt, dass diese Schreibung nicht auf Σαρακηνός, Saracenus beruht.

H. Winckler (*Altorient. Forschungen*, II, Reihe I, 74—76) glaubte in zwei Stellen von Sargon's Annalen den Ausdruck *šarraku* in der Bedeutung „Wüstenbewohner“ wiedergefunden zu haben und leitete hiervon den Namen der Sarazenen ab. Hieronymus wusste es besser; im Kommentar zum Ezechiel erklärt er: Agareni qui nunc Saraceni appellantur falso sibi assumpserunt nomen Sarae ut de ingenua et domina videantur generati; Sozomenos (*Hist. eccl.* VI. K. 38), Synkellos (ed. Bonn, I, 187) und andere haben diese Deutung des Namens wiederholt; sie wird noch im Reisewerke des Macarius von Antiochia (XVII. Jahrhundert) den gläubigen Lesern in moderner Aufmachung aufgetischt (*Travels*, ed. Balfour, II, 169).

Die Schilderungen, welche wir bei einzelnen späteren Autoren von den Sitten und der Lebensweise der vorislamischen Sarazenen lesen, namentlich bei Ammianus, Sozomenos, Hieronymus (*Vita Malchi*), Prokopius Gazaeus, Priscianus und Prokopius von Caesarea, verdienen einmal im Zusammenhange erläutert zu werden.

*Litteratur:* A. Sprenger, *Die alte Geogr. Arabiens* (Bern 1875), § 328; B. Moritz, Art. SARAKA in Pauly-Wissowa, *Realencyklopaedie und Der Sinaikult in heidnischer Zeit in den Abh. G. W. Gött.*, N. F., XVI/II, 9 f.; *OLZ* (1912), S. 206 (Eb. Nestle) u. 310 (F. Perles); *Philologus*, LI, 737 (Th. Nöldeke). (J. H. MORDTMANN)

**SARDAR** (P.), ursprünglich etwa „Führerschaft“, dann gewöhnlich so viel wie Häuptling oder Anführer und daher auch militärischer Befehlshaber. In diesem Sinne entlehnten es die Türken, die es jedoch zuweilen irrtümlich als *Sirr-dār* (Hüter eines Geheimnisses) erklären. Durch die Türken kam es zu den Arabern, und in einem 1581 von „einem der Araberfürsten (von Yemen)“ geschriebenen Briefe kommt die Wendung vor: „*wa-aiyana sardaran 'ala 'l-asakir*“ (und er setzte einen Führer über das Heer), wozu Rutgers bemerkt: „vocabulum *sardār*, quod persicae originis est, *ducem exercitus* significat.“ Auch ein Abstraktum *Sardāriyat* (Stelle oder Amt des Befehlshabers eines Heeres) kommt vor. — Das Lehnwort *Sardār* ist unter der arabisch sprechenden Bevölkerung von Ägypten seit lange eingebürgert, und so erklärt es sich wohl, dass es zum amtlichen Titel des britischen Oberbefehlshabers über das ägyptische und sudanesishe Heer gewählt wurde (engl. Schreibung *Sirdar*). — In Persien wurde das Wort bis vor kurzem viel zur Bildung von Ehrentiteln verwendet, wie *Sardār-i Djang*. — In Indien wird es allgemein als Klassenbezeichnung für die (indischen) Armeeoffiziere gebraucht. *Sardār-log* bedeutet die (indischen) Offiziere eines Korps oder Regiments. Früher wurde das Wort auch für den Führer einer Gruppe von Sänftenträgern verwendet, und jetzt heisst noch so der Kammerdiener eines Europäers in Nord-Indien als Chef der Hausbedienten. *Sardār Bahādur* ist ein Ehrentitel, der mit der ersten Klasse des Verdienst-Ordens von Britisch-Indien verbunden ist, eines Ordens, der ausschliesslich für indische Armeeoffiziere bestimmt ist.

*Litteratur:* Die Hauptwörterbücher der persischen, der türkischen und der Urdu-Sprache; R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* (Leiden 1881); A. Rutgers, *Historia Femanae sub Hasano Pascha* (Leiden 1838); H. Yule und A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, 2. Ausg. von William Crooke (London 1903) (T. W. HAIG)

**SARDINIEN** (in den arabischen Quellen SARDANIYA, ŠARDANIYA), Insel im Mittelmeer, 12 km südlich von Korsika und 220 km südwestlich der italienischen Stadt Civita Vecchia. Die Insel ist 23 886 qkm gross, gebirgig (höchster Berg 1835 m hoch!) und besteht in ihrer ganzen Länge von 256 und ihrer Breite von 109 km vornehmlich aus Felsketten von Granit oder Hochflächen. Diese schwarzen Hügelketten verleihen der Insel ein unwirtliches Aussehen und machen sie alles andere als anziehend. Dadurch erklärt sich wahrscheinlich auch ihre an Ereignissen verhältnismässig arme Geschichte.

Die „Nuraghi“ genannten Rundtürme, von denen sich auf der Insel 6000 nachweisen lassen, legen ein sicheres Zeugnis dafür ab, dass die Insel schon in der Bronze-Zeit dicht bewohnt war; aber genauere Nachrichten über sie haben wir erst aus der Zeit der Phönizier. Diese Eindringlinge müssen um 500—480 v. Chr. Sardinien erobert haben. Sie waren die ersten in einer Folge von Oberherren, die ihm Abgaben für ihre Kornspeicher auferlegten. Die spätere Besetzung durch die Römer lastete noch schwerer auf den Sardinern. Da diese keine freie Stadt auf ihrer Insel hatten, so waren sie gezwungen, einen grossen Teil des Getreides zu liefern, das Rom brauchte; dazu mussten sie noch Steuern zahlen. Kein Wunder, dass es im Jahre 181 v. Chr. zu einem Aufstand von 80 000 Sklaven kam. Ausserdem diente die Insel den Römern als Verbannungsort. So lesen wir, dass Constantius im Jahre 355 n. Chr. drei Bischöfe nach Sardinien verbannte, von denen einer Luzifer von Calaris war. Im Jahre 440 rüsteten sich die Vandalen zu einem Angriff auf die Insel, denn sie hatten erkannt, dass sie eine wichtige Verplegungsquelle für das Römerreich war. 476 musste Sardinien ihnen abgetreten werden. Ein germanischer Statthalter wurde zur Vollziehung aller wichtigen Regierungshandlungen, sowohl militärischer wie bürgerlicher Art, eingesetzt. Schliesslich gewann Justinian die Beute wieder für Byzanz, das sie bis zum X. Jahrhundert festhalten konnte.

Ibn 'Abd al-Hakam scheint es in seinen *Futūḥ Miṣr wa 'l-Maghrib wa 'l-Andalus* für ausgemacht zu halten, dass Sardinien zur gleichen Zeit wie Spanien, etwa im Jahre 92 der Hidjra (710/11) erobert worden ist. Er erzählt, dass die Sardinier ihren Hafen dazu benutzten, um die Plünderung ihrer wertvollen Habe durch die Araber zu vermeiden, und dies klingt durchaus nicht unwahrscheinlich. Dass die Araber die Insel zum Ziel eines ihrer gewöhnlichen Überfälle machten, ist sicher; aber sie hielten sich nicht lange dort auf. Sie kamen in den Jahren 98 (716/17) und 118 (736) wieder und verführten ebenso wie das erste Mal, machten aber niemals auch nur den Versuch, sich dort festzusetzen; es ist ja auch zu verstehen, dass ein solcher Ort wenig Lockendes bot für Leute, die für die Wüste und ihre Hitze geboren waren. Im Jahre 130 (747/48) jedoch gingen sie einen Schritt weiter und legten der Insel eine Abgabe auf, und es gelang ihnen, dieselbe von der entkräfteten Bevölkerung einzutreiben. Mittlerweile bekam im Jahre 725 n. Chr. Luitprand, der diese wiederholten Einfälle der Araber fürchtete, den Leichnam des Heiligen Augustinus in seine Gewalt und konnte ihn nach Pavia in Sicherheit bringen. Dieser grosse Schatz der Kirche hatte seit dem VI. Jahrhundert in Cagliari geruht. Noch einmal hatte Sardinien, ehe



das VIII. Jahrhundert zu Ende ging, einen Raulüberfall der Araber zu erdulden (143 = 760/61). Die Sarazenen nutzten die Insel zwar niemals zur Getreidegewinnung aus, wie dies die früheren Eroberer getan hatten; aber im Jahre 227 (841/42), als sie ihren kühnen Angriff auf Rom unternahmen, benutzten sie Sardinien als Sammelpunkt, ehe sie zum entscheidenden Angriff auf die Hauptstadt losbrachen. Auch im X. Jahrhundert n. Chr. blieb Sardinien den Übergriffen der Araber ausgesetzt. Denn als 'Ubaid Allāh al-Mahdī 312—323 (924/25) Genua plünderte, vergass er nicht, alles, was er rauben konnte, aus Sardinien fortzuschleppen. Zum letzten Mal machten sich die Araber im Jahre 393 (1002/03) mit der Insel zu schaffen, als al-Mudjāhid aus Denia in Spanien sie unterwarf. Danach sollten die gefürchteten Räuber des Mittelmeers niemals wieder Schrecken unter den Bewohnern Sardinien verbreiten. Auffällig ist nur, dass die Araber den Sardinern nichts als Gegenleistung für all ihre Räubereien und als Zeichen der Erinnerung an ihr wiederholtes Erscheinen auf der Insel gaben, weder Kultur noch Handel, weder Religion noch Kunst.

Auf die Oberhoheit der Araber folgte die von Pisa, und diese wurde wiederum durch die von Aragon abgelöst. In neuerer Zeit hat die Insel mehrere Male ihren Herrn gewechselt und nacheinander Spanien, Frankreich und Österreich gehört. Jetzt knüpfen ihre inneren Bindungen sie jedoch eng an den gegenwärtigen Besitzer, und es scheint, als ob Italien dort eine neue Ordnung einführt.

*Litteratur:* Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, s. Ind.; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 73; Ibn Baṭṭūṭa, ed. Barbier de Meynard u. Sanguinetti, IV, 331; al-Bakrī, ed. de Slane<sup>2</sup> (Algier 1911), Index s. v.; al-Dimashqī, *Nukhbat al-Dahr*, ed. Mehren, s. Index; G. Manno, *Storia della Sardegna* (1825); Tyndal, *The Island of Sardinia* (London 1849); O. Martini, *Storia delle invasioni degli Arabi e delle piraterie dei Barbareschi in Sardegna* (Cagliari 1861); G. Sergi, *La Sardegna* (Turin 1907); *Cambridge Mediaeval History*, Bd. I, II und III; Gazana, *Storia della Sardegna*, S. II, 151. (T. CROUTHER GORDON)

**SAREKAT ISLAM** (*sarekat*, javanische Ausspr. des arab. *Sharika*, Genossenschaft), politischer Verein muhammedanischer Indonesier, entstanden in Surakarta (Java), spielte eine wichtige Rolle in der Geschichte der Entwicklung der einheimischen Bevölkerung Niederländisch-Indiens und in der niederl.-ind. Kolonialpolitik der letzten 15 Jahre. Ihr Streben war, dem einheimischen Elemente eine hervorragendere Stellung zu besorgen in sozialer, politischer und wirtschaftlicher Hinsicht, unter Beibehaltung des Islām, der ja das natürliche Band ist, das die ungleichartigen Glieder eines grossen Teiles der niederl.-ind. Völkergemeinschaft vereinigt. Allerdings würden die Führer der S.I. selbst diese Charakterisierung kaum unterschreiben, sondern je nach den lokalen Umständen andre Definitionen und Werturteile geben, soweit sie nicht, nach dem Ziele ihres Vereines befragt, die Antwort schuldig bleiben würden.

**Vorgeschichte.** Nachdem schon von alters her die Stellung der Masse der javanischen Bevölkerung ihren eignen Landesherren gegenüber von der grössten Unterwürfigkeit Zeugnis abgelegt

hatte, wurde sie während des XIX. Jahrhunderts, zusammen mit diesen, in ihrer Selbständigkeit immer mehr beschränkt durch den allmählich zunehmenden Einfluss der Holländer. An die Stelle ihres nationalen Stolzes, womit sie auf eine Vergangenheit zurückblickten, in welcher die javanische Hegemonie den ganzen indischen Archipel umschlang, trat mehr und mehr ein Unmündigkeitsgefühl den Ausländern (Holländern, Arabern, Chinesen) gegenüber, von denen namentlich die Holländer, später auch die Chinesen, ihre Geringschätzung für die Eingeborenen nur selten verheimlichten. Als um die Wende des Jahrhunderts zum ersten Mal einige Fortschrittler unter den javanischen *Priyayi's* (Beamtenadel) ihren Söhnen eine europäische Erziehung geben wollten, wurden sie darin zwar von einigen Holländern gestützt, aber eine beträchtliche Mehrheit der Beamten leistete dieser Neuerung entschiedenen Widerstand und es wurde den wenigen Abiturienten sehr schwer gemacht eine ihren neuerrungenen Fähigkeiten entsprechende Stellung in der Gesellschaft zu finden. Immerhin bildete sich allmählich ein kleiner Kreis gebildeter Javaner und von ihnen wurde selbstverständlich die fremde Vormundschaft am wenigsten geschätzt. Dazu kamen die Ereignisse im fernen Osten und ihre Rückwirkung auf die Verhältnisse in Niederl.-Indien. Schon vor dem Kriege mit Russland (1904—05) hatten die Japaner in N.-I. Gleichstellung mit den Europäern erhalten. Nach der Gründung der Chinesischen Republik (1911) besuchten chinesische Kriegsschiffe Java, und chin. Beamte kamen, um sich nach der Lage ihrer Landsleute zu erkundigen; die Chinesen in N.-I. erhielten die seit einigen Jahren von ihnen gewünschten holländisch-chinesischen Schulen (seit 1908), die Beschränkung ihrer Bewegungsfreiheit wurde aufgehoben (1910) und die Rechtspflege wurde besser geregelt (1912). Auch die Araber genossen die Vorteile der neuen rechtlichen Stellung der „fremden Orientalen“, die Lage der Javaner aber blieb dieselbe.

Im Jahre 1908 wurde von Schülern der Dokter-djawa (einheim. Ärzte)-Schule in Batavia der Jung-Javanerbund *Budi-utama* („edles Streben“; jav. a in offenen Silben meistens wie schwed. ä) gegründet, der erste, schüchterne Versuch, mittels Organisation von den Behörden die Erfüllung einiger Wünsche zu erlangen, namentlich mehr und besseren Unterricht. Vater dieser Bewegung, die nicht nur von den Holländern, sondern auch von vielen konservativen Javanern mit Misstrauen betrachtet wurde, war der „Dokter-djawa“ Wahidin = Sudira-Usada. Soweit dieser erste javanische Verein Anhänger fand, gehörten diese zu den höheren Schichten der javanischen Gesellschaft; die Masse der Bevölkerung schloss sich ihm nicht an; doch fing auch sie allmählich an, sich nach einer Neugestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu sehnen, und zwar aus verschiedenen Gründen.

a. Ihre soziale Lage war durchaus unbefriedigend. Im Gegensatz zu den fremden Orientalen erwiesen die Indonesier ihren europäischen bzw. einheimischen Herren weitgehende Ehrfurchtsbezeugungen (*Hormat*, ar. *Hurma*); zwar schrieb die zentrale Regierung wiederholt Linderung dieser Hormat vor, aber die Praxis blieb grösstenteils bestehen. Die Rechtspflege bevorteilte die Europäer: Untersuchungshaft, willkürlich angewandt nicht nur auf Angeklagte, sondern bequemiheitshalber auch oft auf Zeugen,

war ein Übel, das auch heute noch nicht ganz ausgerottet ist; die polizeiliche Rechtsprechung und Bestrafung, der nur Eingeborene understanden war nicht immer gerecht; um die Sicherheit des Besitzes war es oft schlimm bestellt; es kam vor, dass man den Raub seiner Güter lieber geheimhielt als sich die unbequeme und doch unfruchtbare Bemühung der Behörden auf den Hals zu laden. Den schweren Frondiensten und der oft üblen Behandlung der Arbeiter in europäischen Betrieben standen nur wenige Rechte gegenüber. Der Unterricht war sehr unzulänglich. Ausserdem wurde nun auch, nach dem Masse der fortschreitenden Entwicklung in China, das Benehmen vieler Chinesen, namentlich neuer Einwanderer, den Javanern gegenüber so dünnelt, dass diese sich empfindlich gekränkt fühlten; Ausschreitungen gegen Chinesen zeigten wie empfindlich.

b. Ihre ökonomische Lage hatte sich immer mehr verschlimmert. Die freie Entwicklung der einheimischen Wirtschaft wurde stark gehemmt, als um 1830 das „Kultursystem“, speziell für Kaffee, eingeführt wurde, welches für die einheimische Bevölkerung ein Unglück wurde; als im Jahre 1877 mit diesem System gebrochen wurde, hatte es der holländischen Regierung 832 Mill. holl. Gulden = 21% der Staatsausgaben eingebracht (der sogen. „indische Gewinnsaldo“). Im nächsten Zeitabschnitt wurden der Mittelstand und die Bauern immer mehr ihrer ökonomischen Unabhängigkeit beraubt durch die scharfe Konkurrenz des europäischen Industrie- und Plantagenbetriebes, während der Zwischenhandel seit langem hauptsächlich von Chinesen und Arabern getrieben wurde. Mit wieviel Ausdauer sie sich auch gegen die Konkurrenz der Ausländer zu behaupten versuchten, der Niedergang war beträchtlich, namentlich seit auch die vorzüglich nationale Batikindustrie (Umsatz ungefähr 10 Mill. Gulden jährlich; kurze Charakterisierung der einheimischen Industrie in *Kolonial Verslag van 1920*, Sp. 7) anstatt des einheimischen Rohmaterials die importierten Anilinfarbstoffe und Textilprodukte verwenden musste (Ausführliches über den wirtschaftlichen Rückgang in *Onderzoek naar de mindere welvaart der inlandse bevolking op Java en Madura*, Rapport der betreffenden Kommission, Batavia 1905—1914, 32 Bd. folio).

c. An dritter Stelle könnte man die Furcht vor Christianisierung nennen, obgleich dieser Faktor nur seit kurzem wirksam und die von der Tätigkeit der christlichen Missionsgesellschaften hervorgerufene Bewegung der muslimischen Bevölkerung zeitlich und örtlich ganz verschieden ist. Aber die Tatsache, dass tätige christliche Propaganda getrieben wurde, welche in der holländ. Volksvertretung bei einigen Mitgliedern öffentlichen Beifall fand, und dass von Mekka aus vor dieser Tätigkeit gewarnt wurde, wurde von den Führern der Sarèkat Islam dazu verwendet, um bei der Masse eine Erregung hervorzurufen, die in dem Anschluss an die S. I. ihren Ausdruck finden sollte.

Ein relativ unbedeutender Vorfall soll im Jahre 1910 die Gründung der S. I. veranlasst haben (zuverlässige Nachrichten über die ersten Jahre gibt es nicht). Ein Fall unredlicher Praxis seitens einer chinesischen *Kongsi* (Handelsgesellschaft) soll in Lawéyan (Nglawéyan), einem Dorfe in der Nähe von Surakarta, wo viele wohlhabende javanische Kaufleute wohnen und die Konkurrenz zwi-

schen ihnen und den Chinesen besonders ausgeprägt war, eine so grosse Erbitterung der übervorteilten Javaner erregt haben, dass diese sich zur Erzielung eines Boykotts chinesischer Waren vereinigten. Hieraus erwuchs die Sarèkat Islam, deren Organisation vielleicht nach dem Vorbilde der buitenzorgschen Sarèkat Dagang Islam (einer Handelsgesellschaft, welche einige Jahre vorher von einem Javaner und einigen arabischen Kaufleuten gegründet worden war) zu stande kam; der Name S. Dagang Islam ist jedenfalls in Surakarta auch gebraucht worden. Wie dem auch sei, die surakartasche S. I. hat sich ganz selbständig entwickelt.

Die S. I. blieb ihrer ursprünglichen Bestimmung nicht lange treu. Erstaunlich schnell blühte die Bewegung auf, als der Boykott der chinesischen Waren Erfolg gehabt hatte. Die ungeheure Zunahme der Anzahl der Mitglieder kann aber nicht aus dem zeitgemässen Hass gegen die Chinesen allein erklärt werden, findet ihre Ursache vielmehr darin, dass die Javaner, die sich nach grösserer Freiheit und weniger Bevormundung sehnten, meinten, der neue Verein könnte ihnen nach dem gegen die Chinesen errungenen Erfolge auch andern Ausländern gegenüber zu höherem Ansehen verhelten; d. h. dieser Verein unter muhammedanischer Devise — im orthodoxen Lawéyan war Zusammenschluss der Muslime als solcher selbstverständlich — füllte, nachdem er einmal den Beweis geliefert hatte, dass ein Sieg der Javaner nicht von vornherein ausgeschlossen war, unter den oben (sub a, b, c) skizzierten Umständen eine allgemein gefühlte Lücke aus und konnte somit auch viele Leute umfassen, die mit dem Boykott gegen die Chinesen nichts zu schaffen hatten. Weit wichtiger als die Einzelheiten seiner ältesten Geschichte ist die Tatsache, dass dieser Verein entstehen und so schnell aufblühen konnte, gerade wie in den folgenden Jahren nicht die einzelnen Schicksale und Handlungen, sondern die Entwicklung seiner Tendenz unsre Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Zwischen Ursprung und Entwicklung der S. I. gibt es nun einen grossen Unterschied, welcher daher rührt, dass sie aus inneren Bedürfnissen des javanischen Volkes geboren ist, sich aber unter dem entscheidenden Einfluss äusserer Umstände entwickelt hat: Ausbruch des Weltkrieges 1914, russische Revolution 1917, Hochkonjunktur in der Weltwirtschaft nach dem Ende des Krieges und der notwendig darauf folgende Zusammenbruch in Europa. Von aussen her wurden Ideale in die S. I. hineingetragen die dem javanischen Volke, das nur Erfüllung bescheidener Wünsche und Befriedigung lokaler Bedürfnisse forderte, fremd waren. Daher eine grosse innerliche Mürbigkeit, welche wiederum zur Folge hatte, dass die S. I. ebenso bald wieder den Einfluss verlor, den sie in so kurzer Zeit gewonnen hatte.

Man kann die Geschichte der S. I. in 3 Perioden einteilen:

- a. bis zum ersten nationalen Kongress;
- b. die Blütezeit der nationalen Kongresse;
- c. das Hinwelken der S. I. infolge des Emporkommens der radikalen Sarèkat Ra'jat.

a. In der ersten Periode kann von einer homogenen S. I. kaum die Rede sein. Unter der Führung des tatkräftigen, klugen Radèn Usman Saiyid Tjakra Aminata, eines begeisterten Redners, der aber bald durch seinen unbegrenzten Ehrgeiz verblendet wurde, verbreitete sich die Be-



wegung auch ausserhalb ihrer Heimat, namentlich im östlichen Java; in Surabaya wurde die S. I.-Zeitung *Utusan Hindia* („Indischer Bote“; Dez. 1912) gegründet, die Tjakra zum Führer hatte und lange das wichtigste Sprachrohr der S. I. blieb. Später wurden Abteilungen der S. I. in Sëmarang, Tjirëbon, Bandung und Batavia gegründet. Der Zutritt wurde sehr leicht gemacht; die Neugierde der Menge, die suggestive Wirkung des zeremoniellen geheimen Eides und die schnell wachsende Popularität der S. I. führten ihr immer neue Mitglieder zu. In der Periode der ersten Begeisterung wurden die bei der offiziellen Gründung am 9. Nov. 1911 festgesetzten Statuten (die Mitglieder sollten das brüderliche Verhältnis untereinander fördern, Muslimen Hilfe leisten, für die soziale Erhebung und den ökonomischen Fortschritt des Volkes mit allen gesetzlich erlaubten Mitteln arbeiten) ziemlich allgemein beobachtet. Bald aber arbeitete jede lokale S. I. nur für ihre lokalen Bedürfnisse und nach den Ansichten der lokalen Führer. Es gab solche, die den materiellen Interessen der Bevölkerung dienen, z. B. durch die Errichtung kooperativer Vereine zur Verstärkung der javanischen Konkurrenzfähigkeit, andre versuchten den Missbräuchen, denen man seitens der Behörden und europäischen Arbeitgeber ausgesetzt war, durch ihre Vermittlung abzuwehren, wieder andre (z. B. die S. I.-Batavia, die bald 12 000 Mitglieder hatte) predigten pünktlichere Erfüllung der Pflichten des Islām. Der Wunsch nach einer besseren Lage der einheimischen Frauen wurde laut; sogar eine S. I. für Kinder (*Sutarsa Mulya*) entstand.

Auf wirtschaftlichem Gebiete sind die Erfolge der S. I. nur von kurzer Dauer gewesen. Die kooperativen Vereine verschwanden wieder, sobald der erste Eifer der Mitglieder abgekühlt war; alle ökonomische Tätigkeit litt schwer unter dem Mangel an geldwirtschaftlicher Schulung der Javanen; S. I.-Gelder wurden von den Führern nicht selten eigennützig verwendet. Auf sozialem Gebiete konnte sich die S. I. tatsächlich eine allgemeine Verbesserung des Verhältnisses zwischen Ausländern und Javanen zu Gunsten der letztgenannten gutschreiben, obgleich man vieler Erfolge beim späteren Rückgang wieder verlustig ging. Das Interesse an der Religion wurde von den Führern rege gehalten, wohl weil sie sich vor Erschlaffung fürchteten: das Band der Religion sollte dieses Übel verhüten. Auf politischem Gebiete trat die S. I. vor den nationalen Kongressen nur wenig in den Vordergrund.

Die erste Berührung der S. I. mit der holländischen Verwaltung scheint die zeitweilige Suspendierung der surakartaschen S. I. infolge der Ausschreitungen gegen die Chinesen (Aug. 1912) gewesen zu sein. Am 14. Sept. 1912 reichte Tjakra eine Bittschrift ein, welche von der zentralen Regierung die Anerkennung der S. I. erbat. Er erhielt die Entscheidung am 30. Juni 1913. Die Regierung hatte mit ihrer Antwort lange gezögert. Anerkennung der an sich unschuldigen Statuten bedeutete ja gewissermassen einen möglichen Umsturz in der Verwaltung und der bisher befolgten Kolonialpolitik, die ja auf dem Prinzip der Unmündigkeit der einheimischen Untertanen gegründet war. Die Führer der S. I. hatten sich zu schwach gezeigt, um Ausschreitungen gegen die Chinesen vorzubeugen; die Praxis könnte bald in schroffem Gegensatz zu den schönen Verheissun-

gen stehen. Eine offizielle Anerkennung der Statuten, welche der S. I. Rechtsfähigkeit verschaffen würde, würde von der einfachen Bevölkerung als eine absolute Billigung alles Treibens der S. I. aufgefasst, oder wenigstens von den Führern so interpretiert werden. Bei einer Besprechung zwischen dem Generalgouverneur und einer S. I.-Deputation am 29. März 1913 betonte jener seine persönliche Sympathie für die S. I., wies aber auch auf gefährliche Schwächen hin, welche der Bewilligung der eingereichten Bittschrift im Wege ständen, wie z. B. die üble Führung der finanziellen Geschäfte (was immer ein schwacher Punkt geblieben ist!). Schliesslich versagte der Erlass vom 30. Juni der S. I. die erbetene Anerkennung aus praktischen Gründen, machte aber den Einreicher darauf aufmerksam, dass Gesuche um Anerkennung und Rechtsfähigkeit lokaler S. I.'s wohl nicht abgelehnt würden; auch würden sich diese lokalen Vereine zu einer rechtsfähigen, aus Vertretern der lokalen Abteilungen bestehenden Zentrale zusammenschliessen können. Die lokalen S. I.'s sollten verantwortlich sein, ihre Eidesformeln uniformieren und diese so redigieren, dass sie von der Regierung als harmlos betrachtet werden könnten. Diesen Bestimmungen gemäss wurde die S. I. organisiert.

Die Gesinnung der Beamten in den Provinzen erwies sich der S. I. gegenüber im allgemeinen viel weniger freundlich als die der Regierung in Buitenzorg. Dieser zwischen ihr und ihren Organen bestehende Gegensatz mag der Keim oder doch eine der wichtigsten Veranlassungen des bald sich zeigenden Misstrauens der einheimischen Bevölkerung ihr gegenüber gewesen sein. Die mannigfachen Klagen über Gegenmassnahmen der lokalen Behörden, die sogar anfangs trotz der offiziellen Anerkennung lokale S. I.'s verboten, wurden auf den späteren Kongressen in immer schärferer Form geäussert. Die europäische Bevölkerung gehörte in diesen Jahren noch fast ausschliesslich zu den Gegnern der S. I. Eine nervöse Stimmung beherrschte sie bisweilen, besonders wenn Reibereien mit den Chinesen vorgekommen waren. Der Ton der europäischen Presse war anfangs im allgemeinen geringschätzend, später feindlich, worauf die einheimische Presse, die sich ziemlich schnell entwickelte, immer heftiger reagierte. Die Chinesen waren selbstverständlich Widersacher der S. I.; die Araber unterhielten anfänglich gute Beziehungen mit ihr und hatten sogar einen ziemlich grossen Anteil an ihrer ersten Entwicklung; als aber Anfang 1913 der Entschluss gefasst wurde, dass nur ausnahmsweise Nichtindonesern die Mitgliedschaft der S. I. gestattet sein sollte, und namentlich als die Entwicklung der S. I. in fortschrittlicher Richtung ihren Konservatismus zu verletzen anfang, zogen sie sich zurück. Die Beziehungen zwischen der S. I. und *Budi Utama* waren gut, obgleich nur gering; zu den Kongressen usw. wurden beiderseitig Vertreter gesandt.

6. In der folgenden Periode trat das politische Element in der S. I. stark in den Vordergrund, es wurden die Beziehungen zu andern politischen Parteien und Strömungen enger. Der Einfluss des wachsenden europäischen Radikalismus machte sich mehr und mehr fühlbar; europäische Parteien, wie die I. S. D. V. (nied.-ind. sozialdemokratische Partei) versuchten die S. I. für sich zu gewinnen. Die offizielle Tendenz der S. I. wurde jedes Jahr radikaler, aber innerhalb der Bewegung

entstanden starke Gegenströmungen. Tjakra war der Vertreter der legalen, national-demokratischen Richtung; Führer der wachsenden linken Minorität wurde Sēma'un. Dieser junge Mann, ein überzeugter Anhänger der I. S. D. V., trat zum ersten Mal in die Öffentlichkeit auf dem ersten nationalen Kongress, wo er „Pērsèt“ (holl. verzet = Widerstand) gegen die Regierung predigte, aber kaum die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf sich lenken konnte; doch waren seine Worte merkwürdig genug, denn er war der einzige, der den Mut hatte, auch auf die Schwächen in der Volksbewegung hinzuweisen, z.B. auf den Mangel an Tatkraft. Im Gegensatz zum Aristokraten Tjakra war er ein einfacher Volksmann, dessen Arbeit sich durch eine in der javanischen Welt seltene Uneigennützigkeit und Redlichkeit auszeichnete. Schon auf dem zweiten Kongress trat er als Vorsitzender der S. I.-Sēmarang auf, wo der europ. Radikalismus den grössten Anhang hatte, während er beim dritten Kongress Mitglied der C. S. I. (zentralen S. I.) geworden war. Nur sehr ungern hatte Tjakra ihn darin aufgenommen, aber er fürchtete, dass dieser Mann, der dem Volke noch mehr versprach und noch mehr Verständnis für seine Bedürfnisse zeigte als er selbst, die Führung der Geschäfte zu übernehmen sich bemühte; als Mitglied der C. S. I. meinte er ihn leichter in den Schranken halten zu können. Um jedoch seine Popularität nicht zu verlieren, entfernte er sich immer mehr von seinem ursprünglichen Standpunkte, was aber den Erfolg hatte, dass die Opposition des konservativen Flügels wuchs. Der Kampf zwischen Tjakra und Sēma'un beherrscht in den folgenden Jahren die Entwicklung der S. I.; mit grosser Klugheit wusste Tjakra wiederholt einer Spaltung innerhalb der S. I. vorzubeugen, aber schliesslich waren die Umstände stärker als er, und als sich die S. I. beim 6. Kongress zur Wahl gezwungen sah und in Tjakra's Abwesenheit Sēma'un mit seinem Anhang aus der Partei stiess, war es für die S. I. zu spät.

Einige Einzelheiten über die nationalen Kongresse, wo die verschiedenen Stimmungen und Tendenzen sich deutlich abzeichnen konnten, folgen hier.

Der erste nationale Kongress wurde am 17.—24. Juni 1916 in Bandung abgehalten. Kurz zuvor (18. März) hatte die C. S. I. Rechtsfähigkeit erhalten und ein Versuch, die westjavanische und sumatranische S. I.-Abteilungen von der C. S. I. unabhängig zu machen, war misslungen. Ein Bild von der Ausdehnung der S. I. geben die folgenden Zahlen: vertreten waren 52 javanische Abteilungen (mit 273 377 Mitgliedern), 15 sumatranische ( $\pm$  76 000 M.), 7 borneosche (5574 M.), während Celebes und Bali je durch eine Abteilung vertreten waren. In einer fesselnden Rede, in welcher Tjakra die wichtigsten zeitgemässen Fragen behandelte, betonte er den Wert des Namens „nationaler Kongress“; die S. I. sollte sich ein neues Ziel stecken: das Land sollte sich zu einer Nation emporschwingen, die S. I. sollte „mitarbeiten, damit (Niederl.-)Indien bald die Selbstverwaltung erhalte“ oder dem einheimischen Elemente ein grösserer Einfluss auf Verwaltungsangelegenheiten gegeben würde; er lobte aber die zentrale Regierung, die jetzt tatsächlich die alte Politik verlassen und den ersten Schritt auf dem Pfade der „Assoziationspolitik“ (vgl. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, IV/II, 291—306) machen wollte durch das Versprechen, dass ein aus europäischen, ein-

heimischen und „fremden orientalischen“ Mitgliedern gebildeter Rat dem Generalgouverneur beigegeben würde. — Viel wurde hier und in den folgenden Kongressen geredet, was die grosse Mehrheit der Vertreter gar nicht verstand. Äusserungen, wie z.B. dass „der Kur'an für den Sozialismus ein Werk von der grössten Bedeutung“ ist, dass der Prophet (nach einem Mitarbeiter der *Hindustan Review*!) „der Vater des Sozialismus, der Vorläufer der Demokratie“ ist, zeigen indes, nach welchem Verfahren Propagandisten europäischer Parteien hier Anhänger für ihre Lehre zu gewinnen versuchten. Vielleicht die wichtigste Arbeit des Kongresses war die Behandlung der 86 von den lokalen S. I.'s eingereichten Vorschläge, die sich meistens auf örtliche Beschwerden bezogen und im *Utusan Hindia* von 15.—16. Juni mit Tjakra's Gutachten veröffentlicht waren. Aus den Vorschlägen geht hervor, welche Erwartungen die einfachen Désa-Leute selbst durch die S. I. verwirklichen wollten: der Wunsch nach grösserer persönlicher Freiheit und Selbständigkeit wurde hier wie in den folgenden Jahren immer aufs neue wieder geäussert; nicht die verwirten politischen Ideale einiger Führer zogen die Menge zur S. I. hin, aber die Hoffnung durch diese mächtige Organisation die Erfüllung ihrer Wünsche zu erzielen; das erklärt, warum man später die S. I. so leicht wieder verliess, als Sēma'un's Partei die einheimischen Interessen besser zu vertreten versprach, als die S. I. es getan hatte.

Der zweite nation. Kongress (Batavia, 20.—27. Okt. 1917; 281 lokale Vorschläge) beschäftigte sich mit der Frage, welche Haltung die S. I. dem kommenden „Volksraad“ gegenüber annehmen sollte (über die Organisation usw. des Volksraad s. *Koloniale Studien*, Bd. I, Okt. 1917, Extra Politiek Nummer, S. 169 ff.); der Anteil, der den Indonesern darin gegeben werden sollte, befriedigte diese nicht, ebenso wenig wie der fortwährende Aufschub der Eröffnung. Der Kongress beschloss eine Prinzipienerklärung, die das politische Ziel der C. S. I. auseinandersetzt: die Vorzüglichkeit des Islām wird bezeugt, von den Behörden aber absolute Neutralität gefordert; auf Grund der Erwägung, dass die Mehrheit der einheimischen Bevölkerung in elenden Verhältnissen lebt, wird die C. S. I. jede Vorherrschaft des „sündigen Kapitalismus“ immer bekämpfen (vgl. *Kol. Studien*, a. a. O., S. 35 ff.; man findet in diesem Hefte auch das Arbeitsprogramm der S. I. mit Erläuterung und eine politische Orientierung für diese Periode, Einzelheiten über die Programme der damaligen politischen Parteien, von ihren Vorständen gegeben).

Die Folgen der Unruhen in Europa zeigten sich deutlich beim dritten nat. Kongress (Surabaya, 20. Sept.—6. Okt. 1918). Der durch die Eröffnung des Volksraad am 18. Mai 1918 neugeschaffene Zustand (Tjakra und noch ein Führer der S. I. waren die Vertreter der S. I.) und die noch gewünschten Verbesserungen wurden rege besprochen. Vor allem aber spiegelte sich in diesem Kongress die Unruhe wieder, die sich der einheimischen Gesellschaft bemächtigt hatte. Schon hatten die ökonomischen Schwierigkeiten und die dadurch so fruchtbare Predigt des kommenden Kampfes gegen den „sündigen Kapitalismus“ die Erbitterung gesteigert; bald sollten sie üble Folgen zeitigen: der grosse Streik Ende 1917 und die Massenausschreitungen in Kudus und Dž-



mak Ende 1918 bildeten den Anfang eines sozialen Kampfes, der in Zwischenräumen bis Ende 1924 geführt wurde und dessen vorläufiger Ausgang mit Rücksicht auf die schwache ökonomische Lage der einheimischen Bevölkerung und den Mangel an Energie, die allein diesem fundamentalen Übel abhelfen könnte, kaum zweifelhaft sein konnte. Die Organisation der Javanen in *Perserikatan Kaum Tani* (Landbauarbeitergewerkschaften) und *P. K. Buruh* (Arbeitergenossenschaften) war schon seit einigen Jahren da und breitete sich in den folgenden Jahren gewaltig aus. Ihre Aktivität, die in späteren Jahren von der moskovitischen Zentrale gestützt worden zu sein scheint, kann hier nicht weiter besprochen werden, ebensowenig wie alle ihre Beziehungen zur S. I. und der späteren S. Ra'jat (s. unten); sie wurden Weihnachten 1919 von Sasrakardana in der R. S. V. (revol.-sozial. Zentrale der Gewerlegenossenschaften) zusammengeschlossen, die sich Ende 1920 in eine gemässigte Zentrale in Djokyakarta und eine kommunistische unter Sema'un in Semarang spaltete; diese vereinigten sich wieder nach Sema'uns abenteuerlicher Reise nach Russland auf dem Gewerlegenossenschaftskongress zu Madiun (Sept. 1922). Ihre Aktivität hat sich keineswegs auf Arbeiterangelegenheiten beschränkt, sondern sich auch auf das politische Leben erstreckt.

Die Periode zwischen dem 3. und 4. Kongress war eine Zeit grosser Unruhe. Bald nach dem dritten Kongress veranlasste die Revolution in Europa die Bildung der sogenannten „Radikalen Konzentration“ (16. Nov. 1918) aus verschiedenen Parteien im Volksraad, wozu auch die S. I. gehörte. Hier legten ihre Führer die neue Entwicklung der S. I. dar und verteidigten die Notwendigkeit, weitergehen zu müssen, als in den Statuten als Ziel festgelegt war (14. Nov., 5. Dez.; vgl. *Handelingen van den Volksraad*, Sitzung 1918-1919, S. 175—185, 518—525); die Regierung, die den Gang der Dinge auch weiterhin als eine gesunde Entwicklung der einheimischen Gesellschaft ansah (*Koloniaal Verslag van 1919*, S. 4—13), unterzog nichtsdestoweniger die Haltung der C. S. I. extremen Richtungen gegenüber einer scharfen Kritik (2. Dez.; vgl. *Handelingen* usw., S. 432—434), namentlich die Behauptung der C. S. I., sie könne die Verantwortung für Ruhestörungen seitens lokaler S. I.'s, falls die Regierung ihren wiederholten Wünschen nicht schneller entgegenkomme, nicht übernehmen; die C. S. I., nicht die Abteilungen, sollte deren Tun und Lassen bestimmen. Die Regierung erklärte aber aufs neue ihre Bereitwilligkeit, mit der C. S. I. gemäss ihren Statuten zusammenzuarbeiten. — Ein Zwischenfall, der für die S. I. verhängnisvoll wurde, war die Entdeckung einer geheimen umstürzlerischen Organisation (die sog. Abteilung-B der S. I.) in Préanger, S.W.-Java, anlässlich der Untersuchungen in einem Falle bewaffneten Widerstandes gegen die Behörden in Désa Tjimarém bei Garut (4.—7. Juli 1919; vgl. den Auszug aus dem Berichte des Regierungskommissars Dr. G. A. J. Hazen in den *Handelingen van den Volksraad*, Tweede gewone Zitting, 1919, Bijlagen, Onderwerp 10, S. 2—21). Das Verhältnis zwischen dieser Abteilung-B und der C. S. I. oder S. I. ist keinesfalls klar (vgl. *Handelingen der Staten-Generaal*, 1919—1920, Tweede Kamer, 22. Dez., S. 1158<sup>b</sup>; Blumberger in *Encyclopaedie van Ned.-Indië*, Ergänz., S. 15<sup>b</sup>; *Kolon. Verslag van 1921*, S. 6). Tjakra leug-

nete, dass die C. S. I. und die lokalen S. I.'s mit der Abteilung-B etwas zu schaffen hätten (vgl. noch *Handelingen der St.-G.* usw., S. 1153<sup>b</sup>; *Hand. v. d. Volksraad*, 1919—1920, S. 90—92, 94, 96, 106—110, 114, 211). Wie dem auch sei, die Regierung entschloss sich, keine weiteren Rechtsfähigkeiten zu verleihen, wenn nicht die Eidesformeln aus den Statuten weggenommen würden u. a.; da sie meinte (wohl mit Recht), dass innerhalb der S. I. eine anti-holländische Tendenz vorherrschend geworden war (*Kol. Versl. van 1920*, Kap. B, S. 5), entzog sie der S. I. die sittliche Stütze, die sie ihr während der letzten Jahre den lokalen Autoritäten gegenüber gewährt hatte. — Auch anderswo begegnete die S. I. in der nächsten Zeit vielen grossen Schwierigkeiten, die ihre äussere Tätigkeit lähmten und sie zwangen, für ihre innere Kräftigung zu arbeiten.

Der vierte nationale Kongress (Surabaya, 26. Okt.—2. Nov. 1919) war hauptsächlich der Besprechung der kommenden R.S.V. (s. oben) und des Verhältnisses der S. I. zu ihr gewidmet und kann hier übergangen werden.

Die Schwierigkeiten mehrten sich. Der 5. nationale Kongress wurde wegen einer scharfen Kritik an der finanziellen und politischen Geschäftsführung der C. S. I. (vom Kommunisten Darsana in *Sinar Hindia* vom 6.—9. Okt. 1920; vgl. *Kol. Verslag van 1921*, Sp. 6; *Kol. Versl. van 1922*, Sp. 9) aufgeschoben; die Abteilungen forderten Rechenschaft über die von ihnen der C. S. I. übermittelten Gelder. Der erste Sekretär der C. S. I. wurde im Nov. 1920 wegen der Abt.-B-Affäre verhaftet und verurteilt. Die Situation wurde immer verwirrter wegen der wachsenden Aktivität der andern Vereine.

Der fünfte Kongress, der schliesslich vom 2.—6. März 1921 zu Djokyakarta abgehalten wurde, war Tjakra's letzter Versuch, die Führung der ganzen javanischen Volksbewegung in der C. S. I. konzentriert zu halten durch einen Kompromiss zwischen den verschiedensten Strömungen und durch das Aufschieben der schwierigsten Fragen, für welche keine Lösung zu finden war. Der Kompromiss wurde verkörpert in einem neuen Prinzipienprogramm: (a) es wird der verhängnisvolle Einfluss des europäischen Kapitals, das die einheimische Bevölkerung zu Sklaven gemacht hätte, konstatiert; (b) der Islām — der ja eine Volksregierung, Arbeiter, Verpflichtung zur Arbeit, Verbot sich durch die Arbeit eines Andern zu bereichern und eine Verteilung des Bodens und der Produktionsmittel wünscht — wird als Grundlage genommen und (c) die Bereitwilligkeit der S. I. zu internationaler Zusammenarbeit wird unbeschadet der vom Islām gesetzten Schranken und mit Beibehaltung ihrer Selbstständigkeit betont. Aufgeschoben wurde die schwierige Frage der sog. „Parteidisziplin“ (ob ein Mitglied der S. I. auch Mitglied einer andern politischen Partei sein darf), welche Frage die C. S. I. in verneinendem, der mit der kommunistischen Partei eng verknüpfte linke Flügel in bejahendem Sinne entscheiden wollte. Weil das unter (a) und (c) Genannte gerade von den Kommunisten gewünscht wurde, und sie (b) wohl mit in Kauf nehmen wollten, war ihre Behauptung, der Kommunismus habe jetzt in der S. I. gesiegt, verständlich. Ebenso verständlich ist, dass der Kampf innerhalb der S. I. bald erneuert wurde, weil ja die C. S. I. diese Auffassung des Kompromisses nicht gestatten konnte (vgl. *Utusan Hindia*, vom 26. März 1921) Der

Bruch folgte auf dem sechsten nationalen Kongress (Surabaya, 6.—10. Okt. 1921). Tjakra war nicht anwesend; er war im August 1921 verhaftet worden (weil man ihn des Meineides in der Abteilung-B-Affäre schuldig glaubte; er wurde aber im April 1922 freigelassen und im Aug. 1922 freigesprochen). Der stellvertretende Vorsitzende wusste die Entscheidung nicht zu vermeiden: die Parteidisziplin wurde von der Mehrheit des Kongresses gebilligt und Sēma'un und seine Anhänger traten aus der S. I. (8. Okt. 1921) aus; bald darauf (Weihnachten 1921) vereinigten sie sich zu einer Pērsatuan S. I. oder S. I. mērah (roten S. I.), deren Sitz Sēmarang war.

c. Nach dieser Entscheidung führte die S. I. ein kümmerliches Dasein. Die Treue der Mitglieder verschwand vor der Anziehungskraft der radikalen Partei. Nachdem Tjakra freigelassen worden war, nahm er die Propaganda für die S. I. wieder auf, aber mit spärlichem Erfolge: einen beträchtlichen Teil seines früheren Einflusses hatte er eingebüßt; auch vertrat er die S. I. nicht mehr im neuen Volksraad. Er verfolgte jetzt eine gemässigt-fortschrittliche Politik; der siebente nationale Kongress wurde im konservativen Zentrum Madiun abgehalten (17.—20. Febr. 1923). Tjakra nahm sich auf neue der kulturellen und religiösen Angelegenheiten an; man hatte in den letzten Jahren muhammedanische Sachen speziellen Vereinen überlassen; wie z. B. der Muḥammadiya. Jetzt war Tjakra wieder Vorsitzender des ersten panislāmischen Kongresses (Tjirēbon, 1. Nov. 1922), der nach dem Beispiel der vorderindischen „All India Moslim League“ organisiert worden war. Ein lebhaftes Interesse an internationalen Islām-Fragen zeigte sich hier; ein Huldigungs-telegramm wurde Muṣṭafā Kemāl Pasha geschickt; der javanische Standpunkt in der Khalifatsfrage wurde erörtert. Im Volksraad schloss die S. I. sich der zweiten radikalen Konzentration an, die sich anlässlich der Gesetzesvorlage zur Revision der nied.-indischen Verfassung bildete. Ihre Aktivität blieb aber sehr beschränkt.

Dem Niedergang der S. I. stand der Aufschwung der radikalen S. I. gegenüber. Ihr Führer Sēma'un knüpfte Beziehungen an mit der russischen Soviet-Regierung in Moskau. Seine Tätigkeit in den Gewerbegeossenschaften ist oben schon erwähnt worden. Seine Verhaftung wurde die Veranlassung zum grossen Eisenbahnerstreik vom 8. Mai 1923. Aus Nied.-Indien ausgewiesen, kam er nach Holland, wo er in den Vorstand der kommunistischen Partei als „Vertreter der indonesischen Volksbewegung“ aufgenommen wurde. Ende 1924 war er in China, mit welchem Lande seine Partei rege Beziehungen unterhält, namentlich seit Sun-Yat-Sen's Übertritt zum Bolschewismus. — Am 4. März 1923 hielten die radikale S. I. und die P. K. I. (indische kommunist. Partei) einen gemeinschaftlichen Kongress in Bandung ab. Die rote S. I. erhielt hier den Namen Sarĕkat Ra'ya t („Volksverein“). In enger Verbindung mit der P. K. I. wurde die Propaganda betrieben. Die S. R. sollte die Vorschule zur P. K. I. bilden und nur ausgebildeten Schülern sollte der Zutritt zur P. K. I. gestattet sein. Lehrgänge für S. R.-Führer scheinen ausgezeichnete Propagandisten auszubilden, trotz der Proben erstaunlicher Unwissenheit, welche uns die Zeitungen (objektiv?) erzählen. Mit der Religion beschäftigt sich die S. R. nicht: sie ist „neutral kepada Allah“ (neutral Allāh gegenüber:

die Führer sind in den Städten oft religionsfeindlich, auf dem Lande aber Muslime; es scheint auch eine Gruppe religiöser Kommunisten zu geben. Die S. R. wurde von den Behörden immer bekämpft: Zusammenkünfte wurden verboten, Press- und Rednervergehen gestraft, kommunistische Drucksachen mit Beschlagnahme belegt, unbequeme Parteimänner durch Untersuchungshaft unschädlich gemacht. Seit 31. Aug. 1924 ist die Bekämpfung verschärft; eine Folge hiervon war, dass die Stimmung gegenüber den gemässigten Vereinen (S. I. usw.) milder wurde. Über die Erfolge dieser Bekämpfung ist noch nichts Genaues mitzuteilen.

Die S. I.-Abteilungen ausserhalb Javas sind lange nicht so wichtig wie die javanischen; die Verhältnisse waren andre, der Boden für die von der S. I. gestreute Saat viel weniger empfänglich. Seit 1914 wurden in den wichtigsten Zentren S. I.-Abteilungen gegründet, welche im allgemeinen ein regeres religiöses Leben verursachten; örtlich kam es zu Ausschreitungen. Die Begeisterung liess aber bald wieder nach. Zu den javanischen nationalen Kongressen wurden Abgeordnete geschickt, die die lokalen Beschwerden der von ihnen vertretenen Gegend dem Kongress bekannt machten. In der späteren Periode bekämpften sich auch wohl S. I. und S. R., aber in weit geringerem Masse als auf Java. Die erste S. I. ausserhalb Javas scheint die S. I.-Palēmbang gewesen zu sein (gegr. 14. Nov. 1913 von Javanen). Der Einfluss der S. I. war je nach den örtlichen Umständen sehr verschieden. In Atjēh war um 1921 die Situation schwierig, weil die S. I. hier (vielfach geheim organisiert) eine anti-holländische Propaganda getrieben zu haben scheint. In Djambi spielte die S. I. eine Rolle in den Unruhen der Jahre 1916 ff. Im minangkabauischen Gebiete wurde die pansumatranische Tendenz stärker als der javanische Einfluss der S. I. Wichtig war die Aktivität der Inseln Ternate und Amboin; namentlich auf der letztgenannten Insel war die radikale Richtung stark vertreten. Schliesslich darf es hier nicht unerwähnt bleiben, dass man in Mekka der Entwicklung der jungen S. I. mit der grössten Aufmerksamkeit zusah; in den Jahren 1910 und folgenden herrschte hier eine gewisse Unruhe, weil man der holländischen Regierung die Absicht zuschrieb, den Ḥaǧǧ der indonesischen Untertanen unmöglich machen zu wollen; bekanntlich bildet die Pilgerfahrt der „Djāwa“ in hohem Masse den Lebensunterhalt der Mekkaner (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, Kap. 4). Ein Briefwechsel zwischen den mekkanischen 'Ulamā' und den indonesischen Islāmautoritäten bezüglich der Tätigkeit der christlichen Mission scheint stattgefunden zu haben; es sollen sogar in der heiligen Moschee spezielle Gebete für die indonesischen Glaubensgenossen verrichtet worden sein. So wurde auch über die S. I. viel geredet. Ende 1913 war in Mekka eine arabische Abhandlung über die S. I. bekannt, die später ins Malayische übersetzt worden ist. Eine mekkanische Abteilung der S. I. wurde errichtet (wohl für die dort wohnenden Indoneser), von deren Tätigkeit mir weiter nichts bekannt ist. Dies mag die einzige Abteilung der S. I. ausserhalb Niederl.-Indiens gewesen sein.

Zusammenfassend können wir sagen: die S. I. hat in der Entwicklung des Verhältnisses zwischen den Niederlanden und Niederl.-Indien eine wichtige Rolle gespielt; ihre Geschichte ist



wichtig für die Geschichte des Réveil im Islam und die des Erwachens von Ost-Asien. — Die S. I. ist die erste grosse selbständige Äusserung eines seit einigen Dezennien im indonesischen Volke lebenden Bedürfnisses, des Wunsches nach grösserer Freiheit und mehr Unabhängigkeit. Ihre Führer steuerten sie in radikale, auch wohl nationale Richtung; die Menge hat aber ihre Theorien nie verstanden und stützte jene Bewegung am meisten, die ihren lokalen Bedürfnissen am meisten entgegenkam. In den 15 Jahren des Daseins der S. I. hat sich äusserlich eine gewaltige Veränderung in der javanischen Gesellschaft vollzogen, deren Ursachen auch in den Begebenheiten während und nach dem Weltkriege liegen; die innere Entwicklung hat namentlich durch den Einfluss der S. I. angefangen, wird aber selbstverständlich viel weniger schnell geschehen. Die weitere Entwicklung der javanischen Volksbewegung, die abgesehen von den Erfolgen schon als Phänomen wichtig ist, wird auch von vielen äusseren Faktoren abhängig sein; namentlich das Mass der Fähigkeit der europäischen Machthaber, ihre Politik dem langsam sich ändernden Zustande anzupassen, mag für den künftigen Charakter der Volksbewegung entscheidend sein.

*Litteratuur: Koloniaal Verslag van 1913* (ff.—1923), Kap. C (Jahresberichte über den Zustand der nied.-indischen Residenturen), in den *Bijlagen van het Verslag der Handelingen van de Tweede Kamer der Staten-Generaal, Bulag C: id.*, 1919 ff., Kap. B (*Stroomingen onder de inlandsche bevolking*); seit 1924: *Verslag van Bestuur en Staat van Nederlandsch-Indië . . . van 1924* ff. (weil der Status Nied.-Indiens sich geändert hatte durch eine Änderung der holl. Verfassung, sollte auch der Name „koloniaal“ Verslag abgeändert werden), Kap. C passim; Bijlage A (amtliche Quellen).

Man findet kleinere Beiträge über die S. I. usw. verzeichnet in Schalker-Müller, *Repertorium op de literatuur betreffende de Nederlandsche Koloniën* usw., Vierte Vervolg (1911—1915), Haag 1917, S. 89, 133—142, 146, 299, 302, 309; Fünfte Vervolg (1916—1920), Haag 1923, S. 128, 164—172, 183, 193, 202, 222—223, 257.

Hier seien erwähnt: A. Cabaton, *La „SarĖkat Islam“*, in der *R.M.M.*, 1912, XXI, 348—365 (vorher [S. 330—348] steht ein Aufsatz desselben Verfassers über die damalige einheimische Presse in Nied.-Indien); *Der „SarĖkat Dagang Islam“ und der Aufbruch auf Djambi*, in *Deutsche Wochenzeitung für die Niederlande*, 17. Sept. 1916; *Bemerkenswerte Strömungen in den Bataklanden. Der S. I.*, in *Rhein. Miss. Ber.*, 1917, S. 25; G. Simon, *Der „SarĖkat Islam“ auf Sumatra*, in *A.M.Z.*, XLIV (1917), S. 123—125; Fr. von Mackay, *Der Mohamedaner Bund „SarĖkat Islam“*, in *Die Islamische Welt*, Febr. 1918; vgl. *Der S. I. in „Kriegsbeleuchtung“* von J. Th. P. Blumberger in *Koloniaal Weekblad*, 20. Juni 1918; O. J. A. Collet, *L'évolution de l'esprit indigène aux Indes Orientales Néerlandaises*, in *Bull. Soc. Belge d'Et. col.*, XXVII (1920), S. 461—524; XXVIII (1921), S. 1—75 [Separatausgabe Brüssel 1921], und dazu *Kolon. Weekblad*, vom 12. Mai 1921 und *Kolon. Tijdschrift*, 1921, S. 538; P. H. Fromberg, *De inlandsche Beweging op Java*, in *de Gids*, 1914, N<sup>o</sup>. 10 und 11; B. Alkema, *De SarĖkat Islam*, Utrecht, o. J.; J. Th. P. Blumberger, *De*

*Sarekat Islam, en hare beteekenis voor den Bestuursambtenaar*, in *Kol. Tijdschr.*, VIII, 1910, N<sup>o</sup>. 2, 3, 4; ders., *Stemmingen en Stroomingen in de Sarekat Islam*, Haag 1920; ders., Artikel S. I. in der *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, III (Haag-Leiden 1919), 694<sup>a</sup>—703<sup>a</sup>, und *Aanvullingen*, S. 15<sup>a</sup>—21<sup>b</sup> (1922), 196<sup>a</sup>, 201<sup>a</sup> (1924); C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig 1924, IV/II, S. 395—402, 405—406, 409—410; sehr wichtig für die Beurteilung der Situation beim Auftreten der S. I., obgleich etwas früher verfasst, vom selben Verfasser: *Politique Musulmane de la Hollande*, Paris 1911, auch in *Verspr. Geschr.*, IV/II, S. 227—316. (C. C. BERG)

ŠARF definieren die Juristen als Kaufvertrag (*BaĖ*), bei dem die auszutauschenden Waren Wertmesser (*Thaman*) sind. Šarf ist in erster Linie Geldwechselgeschäft, umfasst aber auch jeden Tausch von Gold und Silber. Wie der Name zeigt — Šarf ist *MaĖdar* eines verb. denominat. von *Šairaf* bzw. *Šarrāf* — ist das Geldwechselgeschäft aramäischen Ursprungs (vgl. Fraenkel, *Die aram. Fremdwörter im Arab.*, S. 182 ff., Lambert in *REJ*, LII (1906), 29). Der Ausdruck Šarf scheint sich im Islam erst um die Wende des I. Jahrh. d. H. eingebürgert zu haben. Damit hängt zusammen, dass Mālik b. Anas im *MuwattaĖ* und mit ihm die Mālikiten scharf zwischen dem Geldwechsel (Šarf) und dem Tausch von Gold gegen Gold oder Silber gegen Silber (*Murāḡala* nach Gewicht, *Mubādala* nach Mass od. Zahl) scheiden, was die anderen Rechtsschulen nicht tun; nur bei al-ŠāfiĖ (*K. al-Umm*, III, 30) findet sich einmal eine ähnliche Bezeichnung: *Muwāḡana*. — Die Rechtsnormen des Šarf, die in enger Beziehung zu den Wuchergesetzen stehen, gründen sich auf das Hadīth, während der Qurʾān nichts darüber hat. Es sind folgende: 1.) Bei gleichem Genus (*Djins*) darf der Tausch nur in gleicher Quantität erfolgen (*Tamāthul*), selbst wenn die Objekte an Güte und Bearbeitung verschieden sind. Bei ungleichem Genus (Gold gegen Silber) gilt diese Bestimmung nicht. Um mehr als die Hälfte verschlechterte Münzen gelten als Waren (wie im talmudischen Recht, vgl. Lambert, a. a. O., S. 32 f.) und dürfen mit Überschuss (*mutafāḡilān*) ausgetauscht werden. Ein Lohn für die Verarbeitung zu Schmucksachen usw. wird daher als Wucher untersagt, während die Modernen den Wert der Arbeit anerkennen und den Verkauf nicht als Šarf betrachten (Benali Fekar, S. 80). 2.) Die beiderseitige Besitzergreifung muss erfolgen, bevor die Kontrahenten sich trennen (*al-TakābuĖ kabl al-TafarruĖ*). Es ist also Barzahlung (*NaĖd*) erforderlich, unter Ausschluss jeder Kreditoperation (was in die türkische Gesetzgebung übergegangen ist, vgl. unten). So ist bei den HanaŖiten z.B. ein Silbergefäss, dessen Kaufpreis nur teilweise bezahlt wird, gemeinsames Eigentum, während bei den Mālikiten und ŠāfiĖiten ein solcher Kauf völlig ungültig (*bāĖil*) ist. Ebenso bestehen über die Aufrechnung einer Schuld Meinungsverschiedenheiten. Im allgemeinen gilt die Regel, dass die Verbindung des Šarf mit einem anderen Rechtsgeschäfte in einem Vertrage unerlaubt ist. 3.) Über das Tauschobjekt darf vor der Besitzergreifung nicht verfügt werden. 4.) Es darf keine Optio ausbedungen werden (*Khiyār al-Šart*); dagegen ist bei Mängeln *Khiyār al-Ėib* und bei Spezieskäufen (z.B. Schmucksachen) auch *Khiyār al-RuĖya* gestattet. — Die Juristen haben

auch Kniffe ausgebildet, die im Geldwechseln Aufgeld ermöglichen (al-Kudūrī und al-Halabī am Ende des *Bāb*; *Mudawwana*, VIII, 120 f.; Sachau, *Musl. Recht*, S. 281). — Die von den 'Ulamā missachteten Geldwechsler — meist Juden — sind seit dem Mittelalter in Zünften organisiert (Mez, *Renaissance des Islāms*, S. 449; Young, *Corps de droit ottoman*, Titel 67, Art. 6 ff.). In den modernen islamischen Staaten gelten für das Wechselgeschäft besondere Gesetze (für die Türkei — vgl. Young, a. a. O. — von 1281 [1861]). Vgl. RIBĀ.

**Litteratur:** Die einschlägigen Kapitel der Traditionen- und Fiqh-Werke, besonders: *al-Mudawwana al-kubrā* (Kairo 1323), VIII, 101—155; al-Sarakhsī, *A. al-mabsūf* (Kairo 1324, XIV, 1—90; Khālī b. Ishāq, *Mukhtayar*, Ubeis. Santillana (Mailand 1919), II, 186 ff.; Query, *Droit musulman*, I, 408 ff.; van den Berg, *De contractu „do ut des“* (Leiden, iur. Diss. 1868), S. 110—113; Emil Cohn, *Der Wucher* (Heidelberg, phil. Diss. 1903), S. 9—22; Dimitroff in *M.S.O.S.*, XI (1908), 155; Benali Fekar, *L'usure* (Lyon, These de droit 1908), S. 45 ff., 76 ff.; Félix Arin, *Recherches historiques sur les opérations usuraires* (Paris, Th. de droit 1909), S. 60 ff. (HEFFENING)

**SĀRĪ** (ehemals SĀRŪL, vgl. J. Marquart, *Ērān-shahr*, S. 135; arabisch SĀRIYA, Stadt in Persien, die alte Hauptstadt von Ṭabaristān (Māzandarān), 12 km vom Kaspischen Meer und 32 km von Āmul gelegen. Wegen eines Tūsān genannten Ortsteils wird ihre Gründung dem Tūs, einem Sohne des Nūdhār, zugeschrieben; letzterer war ein Heerführer des sagenhaften Königs Kaikhūraw. Fariburz soll sich hierher geflüchtet haben; das Schloss, welches er sich hier erbaute, war an einem Ort, der Lūmān Dūn genannt wurde, zu sehen. Die Stadt selbst wurde zur Zeit von Farrukhān dem Grossen, dem *Ispahbadh* von Ṭabaristān (Ende des VII. Jahrhunderts), durch Bāw, einen seiner Edlen, auf der Stätte des Dorfes Awhar erbaut. Sārī ist mehrere Male die Hauptstadt von ganz Ṭabaristān gewesen, so unter den Ṭāhiriden (820—72) und unter den 'Alidenfürsten Ḥasan b. Zaid (254 = 868) und Muḥammad b. Zaid (270 = 884). Die grosse Moschee, deren Erbauung der Emir Yahyā b. Yahyā unter der Regierung des 'Abbāsidenkhalifen Hārūn al-Rashid begann, wurde von Māyazdayār b. Kārīn, der im Jahre 224 (839) starb, vollendet. Man zeigt in Sārī ein Gebäude, das Sēgunbadhān, „die drei Kuppeln“ genannt wird und das angeblich das Grabmal der drei Söhne Feridūn's, des Irādī, des Salm und des Tūr, sein soll.

Der Bezirk Sārī ist wenig fruchtbar und das Klima ungesund. Erzeugt wird hauptsächlich Seide. Unter den Ṭāhiriden brachte der Bezirk, der sich damals bis Tammīsha erstreckte, 1 300 000 Dirhem ein.

**Litteratur:** Ḥamd Allāh Mustawfī, *Nushat al-Kutūb* (GMS), S. 160 = S. 157 der Übersetzung: Muḥammad Medjīh, *Zinat al-Madāris* (Teheran 1276), Fol. 197a; Zāhir al-Dīn, *Chronique du Ṭabaristan*, ed. Dorn (St. Petersburg 1850), I, 28 ff.; Ibn Isfandiyār, *Hist. of Ṭabaristān*, Übers. von Browne (Leiden 1905), S. 16, 29, 152; al-Mukaddasi, in der *BGA*, III, 359; Ibn Ḥawkal, *BGA*, II, 271 ff.; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 354, 409 ff. = Barbier de Meynard, *Dict. de la Perse*, S. 295, 383; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 370, 375. (CL. HUART)

**AL-SARĪ** (A.), „das Schnelle“, Name eines arabischen Metrums. Der Name soll daher rühren, dass dieses Metrum angeblich besonders schnell dahineilt und sofort anspricht (Freytag, *Darstellung der arabischen Verskunst*, S. 137). Es ist das neunte Metrum in der Prosodie der Araber und das erste von den sechs Metren, die zum vierten Kreise, dem sogenannten „Kreise des Verwickelten“ (*Dā'irat al-Mushtabih*, wegen ihrer metrischen Schwierigkeit) gehören (vgl. Palmer, *Arabic Grammar*, London 1874, S. 346 ff.). Die Grundform des Metrums ist *mustaf'ilun mustaf'ilun maf'alātu* (2 mal), eine Form, die jedoch kaum jemals vorkommt. Nach dem System der Araber gibt es vier Arten des Sarī und sieben Unterarten (De Sacy, *Traité de la Prosodie des Arabes*, Paris 1831, S. 25). Die tatsächlich vorkommende Normalform ist *mustaf'ilun mustaf'ilun fa'ilun*.

Im *Ḍarb* wird häufig *maf'ū* oder *fa'lun* (—) statt — — gebraucht; seltener *ma'ulā* oder *fa'ilun* (—) sowohl im *Arūd* als auch im *Ḍarb* (im letzteren ziemlich ungewöhnlich). Eine weitere Abart entsteht bei späteren Dichtern durch Anhängung einer Silbe im *Ḍarb*, also *fa'ilātun* (—) statt *fa'ilun*.

**Litteratur:** die zum Artikel *ARUD* genannten Werke. (J. WALKER)

**AL-SARĪ** B. AL-ḤAKAM B. YUSUF AL-BALKHĪ, verwaltete seit 1. Ramaḍān 200 (3. April 816) das Amt eines Statthalters und Finanzdirektors von Ägypten. Am 1. Rabi' I. 201 (27. September 816) lehnten sich die Truppen in offenem Aufbruch gegen ihn auf und al-Ma'mūn sah sich gezwungen, al-Sarī von seinem Posten zu entheben und durch Sulaimān b. Ghālīb zu ersetzen; al-Sarī wurde in Haft genommen und Sulaimān trat sein Amt am Dienstag, den 4. Rabi' I. 201 (30. September 816) an, wurde aber schon am 1. Sha'bān (22. Februar 817) infolge einer abermaligen Truppenrevolte vom Amte entfernt, und al-Sarī wurde wieder von al-Ma'mūn eingesetzt. Die Nachricht von seiner Ernennung traf am 12. Sha'bān (4. März 817) in Ägypten ein, al-Sarī wurde aus dem Gefängnisse geholt und hielt am selben Tage seinen Einzug in al-Fustāt. Er blieb nun bis zu seinem am 30. Djumādā I. 205 (11. November 820) erfolgten Tod im Amte. Dass al-Sarī in Ägypten schon vor seiner Ernennung zum Statthalter eine hervorragende Rolle spielte, ersehen wir auch aus seiner Nennung im *Ṭirāz*, einer für die Ka'ba bestimmten *Kisra*, vom Jahre 197 (812/13). Sein Name erscheint auch auf ägyptischen Gold- und Kupferprägungen bei W. Tiesenhausen, *Monnaies des Khalifes Orientaux*, S. 188, N<sup>o</sup>. 1700 (Miṣr 200 d. H.), S. 193, N<sup>o</sup>. 1737 (200 bezw. 202 d. H.), H. Nützel, *Katalog d. orient. Münzen in den Kgl. Museen zu Berlin*, I, 367, N<sup>o</sup>. 2247; Ismā'il Ghālīb, *Meskūkāt-i qadime-i islāmīye Kataloḡ*, S. 188, N<sup>o</sup>. 563 (Miṣr 200 d. H.), S. 387, N<sup>o</sup>. 928 (Miṣr 201 d. H.), N<sup>o</sup>. 929 (Miṣr 204 d. H.).

**Litteratur:** al-Kindī, *Kitāb al-Wulāt*, ed. Rh. Guest (GMS, XIX, London 1912), S. 161—65, 167—72; Abu 'l-Maḥāsīn, *Annales*, ed. T. G. J. Juynboll, I (Leiden 1855), 574—88; al-Maḥrizī, *Alḥiṭā*, I, 178, 179, 310; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, III, 1044; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, VI, 256; F. Wüstenfeld, *Die Statthalter von Ägypten*.



ten zur Zeit der Chalifen, II (Abh. G. W. Gott., XX [1875], S. 30–32; *Corpus Papyrologum Rei-meni III*, Series Arabica, ed. A. Grohmann, VII, 144, 145. (ADOLF GROHMANN))

AL-SARĪ B. MANŞŪR, bekannter unter dem Beinamen ABU 'L-SARĪYĀ, berühmter Abenteuerer. Er war zuerst Eselstreiber und wurde dann infolge eines Mordes Räuber. Als solcher trat er in den Dienst des Yazīd b. Mazyad al-Shābān in Armenien, welcher sich seiner und seiner dreissig Reiter zur Bekämpfung der Khur-remiten bediente [s. KHURRAMIYĀ]. In dem Bürgerkrieg zwischen al-Amin und al-Ma'mūn führte er die Vorhut des Heeres des Harthama. Im Dienste dieses Heerführers blieb er und erhielt den Titel Emir. Als er die Erlaubnis erhalten hatte, sich auf die Pilgerfahrt nach Mekka zu begeben, verteilte er die 20 000 Dirhems, die ihm Harthama gegeben hatte, unter seine Soldaten. Durch Erpressung verschaffte er sich weitere Geldmittel von den Statthaltern, die er unterwegs antraf, schlug die Truppen, die gegen ihn ausgesandt waren, und entkam in die Wüste. In Raḡḡa angekommen, traf er den 'Aliden Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ṭabāṭabā und ergriff für ihn Partei. Während sein Herr auf dem Landwege nach Kūfa marschierte, fuhr er zu Schiff den Euphrat hinab. Am 10. Djumādā II. 199 (26. Januar 815) erreichten beide Kūfa. Um sich Ibn Ṭabāṭabā's, dessen Ansehen das seinige übertraf, und der ihn verhindert hatte, sich der Schätze des Zuhair b. al-Musaiyib zu bemächtigen, zu entledigen, vergiftete er ihn (1. Radjab = 15. Febr.) und ersetzte ihn durch einen anderen 'Aliden, Muḥammad b. Muḥammad b. Zaid, behielt aber die tatsächliche Gewalt für sich selbst. Er liess in Kūfa Dirhems schlagen (vgl. *ZDMG*, XLII, 707) und sandte Abteilungen aus, um sich der Städte Baṣra und Wasīt zu bemächtigen. Auch ernannte er Statthalter für Mekka und al-Medina.

Harthama, welcher nach Khorāsān unterwegs war, schickte Truppen nach al-Mada'in, welche das Heer des Abu 'l-Sarāyā zersprengten (Shawwāl = Mai–Juni). Als er in Kūfa belagert wurde, merkte er, dass seine Soldaten von Entmutigung ergriffen wurden. Daher floh er an der Spitze von 800 Reitern aus der Stadt (16. Muḥarram 200 = 26. August 815), wandte sich gegen Susa und kämpfte mit den Truppen des Hasan b. 'Alī al-Ma'mūn, wurde aber besiegt und verwundet, woraufhin seine Truppen auseinander liefen. Er wollte nun sein Haus in Ra's al-'Ain erreichen, wurde aber in Djalūlā von Ḥammād al-Kondaghush eingeholt. Dieser nahm ihn gefangen und brachte ihn zu al-Ḥasan b. Sahl, dem damals in Nahrawān weilenden Minister al-Ma'mūn's. Auf dessen Befehl wurde er enthauptet (10. Rabī' I. = 18. Oktober 815). Sein Leichnam wurde an den Galgen auf der Brücke von Baghdād gehängt. Der Aufstand des Abu 'l-Sarāyā hatte 10 Monate gedauert.

Litteratur: al-Ṭabari, ed. de Goeje, III, 976 ff.; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VI, 212 ff., 217 ff.; Ibn al-Ṭikṭakā, *al-Fakhri*, ed. Derenbourg (Paris 1895), S. 303 = Übers. von Amar (Paris 1910), S. 381; Ibn Khaldūn, *al-'Ibar* (Bulāḡ 1284), III, 242 ff. (CL. HUART)

SARĪ AL-SAKATĪ, ABU 'L-ḤASAN SARĪ B. MUḢALLIS, sunnitischer Mystiker, gestorben zu Baghdād am 28. Ramaḍān 257 (29. Aug. 870) oder 253 (1. Okt. 867) im Alter vom 78 (oder 98) Jahren. Als Onkel des Djunaid [s. d.] und

Lehrer von al-Nūrī, Kharrāz und Khair Nassāḍj figuriert Sarī nachher im klassischen *Isnād* der *Khirqā* der Šūfis zwischen Ma'rūf Karkhī [s. d.] und Djunaid. Dieser letztere war tatsächlich Sarī's Schüler und liess sich in dessen Grabe in Šūniz beerdigen, das noch existiert (vgl. meine *Mission en Mésopotamie*, Kairo 1912, II, 115). Aber Ma'rūf kann schwerlich der unmittelbare Lehrer Sarī's gewesen sein.

Sarī wird als gleichbedeutend mit 'Isā angegeben, sei es als Synonym von Rafī' oder durch entsprechende Interpretation von Sūra XIX, 24; *Sakaṭī* bedeutet Wiederverkäufer von altem Eisen oder Trödel.

Hinsichtlich seiner Lehre ist Sarī ein Schüler al-Muḥāsibī's [s. d.]. Er betont die Realität einer gegenseitigen Liebe, die Gott und den Menschen vereint (*Shawḡ*); er behauptet, dass ein wahrhaft Liebender keinen physischen Schmerz mehr empfinden dürfe, und lehrt, dass die *Muḥibbūn* beim jüngsten Gericht einen Ehrenplatz über den drei Gemeinschaften (Moses', Christi und Muḥammeds) bekommen. Sarī wurde von Ibn Ḥanbal angegriffen, weil er zugegeben hatte, dass die Buchstaben des Kur'āntextes erschaffen seien, und weil er die Askese hinsichtlich der Nahrung vernachlässigt hatte.

Litteratur: Ibn al-Djawzī, *Talbīs Iblīs* (Kairo 1340), S. 180, 197; Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, *Tadhkira*, ed. Nicholson, I, 274–284; Djāmī, *Nafahāt al-Uns*, ed. Lees, S. 59 f.; Ma'sūm 'Alī Shāh, *Ṭarā'īḡ al-Ḥaḡā'īḡ*, Teheraner Lithogr., II, 166–173. (L. MASSIGNON)

ŞARĪ 'ABD ALLĀH EFENDİ, osmanischer Dichter und Schriftsteller. Er war der Sohn Seyyid Muḥammed's, des unter dem Sultan Ahmed I. nach Konstantinopel ausgewanderten Fürsten des Maghrib, der die Tochter Muḥammed Pasha's, des Bruders des Grosswezirs Khalīl Pasha, geheiratet hatte. Letzterer liess ihn durch den Shaikh Maḥmūd aus Skutari erziehen. 'Abd Allāh begleitete in der Eigenschaft eines *Tadhkiredjī* („Sekretärs“) den Khalīl als dieser zum zweiten Mal Minister war und beauftragt wurde, die Truppen auf dem persischen Feldzuge zu befehligen. Im Jahre 1037 (1627/8) wurde er an Stelle des verstorbenen Muḥammed Efendi zum *Ra'īs al-Kuttāb* ernannt, aber dann zugleich mit seinem Gönner abgesetzt. Nach dessen Tode wurde er 1047 (1637/8) zum *Ra'īs* des kaiserlichen *Rikāb* gewählt, begleitete Murād IV. nach Baghdād und wurde nunmehr zum zweiten Mal *Ra'īs al-Kuttāb*. Er hatte dann noch mehr Ämter inne, bis er sich 1065 (1655) vom öffentlichen Leben zurückzog. Er starb 1071 (1660 I.).

Sarī 'Abd Allāh hat den ersten Band des *Methnewī* von Djalāl al-Dīn Rūmī in türkischer Sprache kommentiert und auch selbst mehrere Werke verfasst, teils moralisierende wie die *Naṣīhat al-Mulūk* und die *Thamarāt al-Kulūb*, teils mystische wie die *Durra*, die *Djawhara* und den *Maslak al-'Ushshāḡ*; ferner eine Sammlung von 141 offiziellen Schriftstücken unter dem Titel *Dustūr al-Inshā'*, sowie auch Verse und Lieder unter dem Dichternamen 'Abdi. Sein Grab befindet sich auf dem Friedhof von Mal-Tepe vor dem Top-Kapu (Tor des hl. Romanos) in Konstantinopel (Gibb, *Ottoman Poetry*, IV, 79).

Litteratur: Sāmī Bey Frāsheri, *Kāmus al-'Aṭām*, IV, 2916; J. von Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, III, 482. (CL. HUART)

**ŞARİ KÜRZ**, auch **ŞARİ KEREZ**, osmanischer Rechtsgelehrter und Heeresrichter. Er hiess eigentlich Nūr al-Din und kam in der Landschaft Karasi als Sohn eines gewissen Yūsuf zur Welt. Nachdem er bedeutende Lehrer, darunter den Kōdja Sinān Pasha, gehört hatte, beschritt er die Gesetzeslaufbahn, wurde Professor (*Müderriş*), später sog. Achter (*Şahin*) und schliesslich 917 (beg. 31. März 1511) Richter von Stambul. Sultān Bāyezid II. verwendete ihn zu verschiedenen Staatsgeschäften, so zu einer Sendung an den Prinzen Selim (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, II, 353 und *Die osm. Chronik des Rustem Pascha*, hrsg. von L. Forrer [Leipzig 1923], S. 28 f., ferner *G O R*, II, 371). 919 (beg. 9. März 1513) brachte ihm unter Selim I. die Ernennung zum Heeresrichter von Anatolien, 921 (beg. 15. Febr. 1515) die zum H. von Rumelien. Im Jahr darauf ward er abgesetzt, wurde abermals „Achter“, um 926 (beg. 23. Dez. 1519) zum zweitenmal Richter von Stambul zu werden (vgl. Leunclavius, *Hist. Musulm.*, S. 613, 30 sowie F. Giese, *An. Chr.*, S. 130, 23). 928 (beg. 1. Dez. 1521), nach andern Quellen 929 (beg. 20. Nov. 1522) starb er zu Stambul, wo er in einer von ihm errichteten Moschee begraben liegt. Er wohnte unfern der nach ihm benannten Mesdjid (vgl. *Hadīkat al-Djāwāmi*<sup>c</sup>, I, 133 f., *G O R*, IX, 72, N<sup>o</sup>. 280); ein Stambuler Stadtviertel heisst heute nach ihm Şarī güzel (ein sog. *Ghalaṭ-i meshhūr*, entstanden aus dem später unverständenen Şarī Kürz; zum Namen vgl. Sirri Pasha, *Ghalaṭ-i meshhūre*, Stambul 2. Ausg., u. d. Worte Şarī güzel und J. H. Mordtmann in *Isl.*, XIV, 155). Über seinen Sohn Mehmed vgl. 'Aṭā'i, Nachtrag zu den *Şakā'ik*, S. 265; über seinen als Erläuterer bekannt gewordenen Schwiegersohn Sinān al-Din Yūsuf aus Sonsa vgl. Hādjdji Khalifa, *Fedhlike*, I, 309; *Hadīkat al-Djāwāmi*<sup>c</sup> I, 134; *Sidjill-i 'othmāni*, III, 108.

Şarī Kürz betätigte sich als Schriftsteller auf dem Gebiete des Fikḥ und hinterliess eine Anzahl von Werken, die man bei Hādjdji Khalifa, *Kaṣf al-Zunūn*, ed. Flügel, unter N<sup>o</sup>. 7119 zusammengestellt findet.

*Litteratur*: Tashkōpruzāde, *Şakā'ik al-nu'māniya*, türk. Übers. von al-Medjdi, S. 314 f. (Stambul 1269); *Sidjill-i 'othmāni*, IV, 581; Sāmī, *Kāmūs al-A'lām*, S. 2816 f. (über die Namensformen). (FRANZ BÄHNER)

**ŞARİ ŞALTİK DEDE**, türkische Derwisch und Bektāshī-Heiliger. Er war ein Zeitgenosse des Hādjdji Bektāsh [s. d.], in dessen sagenhafter Lebensgeschichte (vgl. sein häufig überliefertes *Wilāyetnāme*) ihm denn auch eine wesentliche Rolle zugeteilt wird und zu dessen Anhängern er angeblich zählte. Er stammte, wie sehr viele Derwische Anatoliens jener Zeit, aus Bukhārā. Sein eigentlicher Name soll Mehmed gelautet haben (Mehmed Bukhārī bei Ewliyā Ćelebi, *Siyaḥetnāme*, II, 134, 5–6). Über seinen Lebenslauf ist so gut wie nichts bekannt. Nach dem *Oghuz-nāme* im Auszuge des Seiyid Lokmān führte er im Jahre 662 (beg. 4. Nov. 1263) eine grosse, 10 000 bis 12 000 zählende Schar von angeblich anatolischen Türkmänen an, die sich an der westlichen Küste des Schwarzen Meeres, in der sog. dobrudjischen Tatarei, besonders um Baba Daghi niederliessen. Der Grund zu dieser Auswanderung, die vielleicht mit dem Auftreten Hülagū's zusammenhängt (vgl. *Isl.*, XI, 24), ist unbekannt. Abgesehen vom *Oghuz-nāme* (vgl. J. J. W. La-

gus, *Sud Leomani ex libro Turcico qui Oghuz-nāme inscribitur excerpta* [Helsingfors 1854] und G. Flügel, *Die Arab., Pers. und Türk. Handschr. der Wiener Hofbibl.*, II, 225) liegen keinerlei zeitgenössische Meldungen vor, zumal die einschlägigen byzantinischen Quellen (z. B. Pachymeres, Nikephoros Greg., Georg. Akropolita; vgl. freilich J. J. W. Lagus, a. a. O., S. 30 ff.) darüber schweigen. Es scheint jedoch, dass ältere Berichte vorhanden waren, nunmehr jedoch verschollen sind. So schrieb, Ewliyā Ćelebi [s. d.] zufolge, Yazıdji oghlu Mehmed Ćelebi (gest. 854 = 1450) eine *Risāla* über Ş. Ş. und der einstige Statthalter von Oczakow Ken'ān Pasha [s. d.] verfasste ein 40 *Kurrāsa* umfassendes *Şaltiknāme* (vgl. Ewliyā, a. a. O., III, 366, und dazu Vas. Dmitr. Smirnov, *Očerki istorii tureckoj literatury* in Korsh, *Vseobščaja istorija literatury*, Petersburg 1891, worin Auszüge aus einem *Şaltiknāme* gegeben werden). Ewliyā, dem eine dieser inzwischen verschollenen Quellschriften vorgelegen zu haben scheint, berichtet, dass Ş. Ş. in Arpa Ćukuru, Siwās, Tokat sich aufgehalten habe, ehe er nach Bessarabien übersiedelte. Dort wird er als 'Adjam bezeichnet, was zu Ewliyā's anderweitiger Angabe (I, 659) „ein Lauterer (fāhir) aus dem Irāk“ stimmen würde. Den ältesten Bericht über Ş. Ş. liefert Ibn Baṭṭūta (II, 416), der etwa ein Menschenalter nach Ş. Ş. dessen geographisch freilich nicht annähernd bestimmbares Heiligtum zu „Baba Şaltık“ besuchte und von den Wundern (*Manāḫib*) des Heiligen ganz kurz erzählt. Der Umstand, dass Ibn Baṭṭūta offensichtlich nichts Zuverlässiges über den doch kaum 50 Jahre vorher verstorbenen Ş. Ş. anzugeben weiss, berechtigt entweder zu Zweifeln in die Mitteilungen des arab. Reisenden oder in die Geschichtlichkeit des Heiligen. Tatsache ist, dass diesem Züge und Wunder zugeschrieben werden, die man von byzantinischen Heiligen meldet, und dass Ş. Ş. geradezu mit byzantinischen Heiligen vermengt wird. Absonderlich und wohl vereinzelt jedoch ist die Legende, die Ewliyā von Ş. Ş. berichtet. Danach soll der Wundermann seinen Jüngern den Befehl erteilt haben, nach seinem Hinscheiden ihn in 6—7 Särgen in entfernten Städten ungläubiger Länder zu bestatten, „damit in der Ungewissheit, wo der wahre Leib, überall Pilgerschaft der Muslime, und durch die Pilgerschaft die Einverleibung dieser Länder in das Reich des Islām herbeigeführt werde“ (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, VIII, 354 f. nach Ewliyā Ćelebi, a. a. O., III, 133 ff.). Nach Ewliyā sollen dieser Weisung gemäss Särge u. a. nach Baba Eskisi, Baba Daghi, Kaliakra, Buzeu (Rumänien), ja sogar nach Danzig verbracht worden sein. Die Bekehrung der Lipka-Tataren zum Islām wird dem Ş. Ş. zugeschrieben. Mannigfach ist die Verquickung christlicher Heiliger mit dem türkischen, noch mannigfacher sind die Örtlichkeiten auf dem Balkan, die mit diesem in Beziehung gebracht werden. In Kaliakra (Kilghra) erscheint Ş. Ş. als Drachentöter, der eine gefangene christliche Prinzessin befreit (vgl. Ewliyā, II, 137 f.; C. J. Jireček, *Das Fürstenthum Bulgarien* [Wien 1890], S. 536; J. v. Hammer, *Rumeli und Bosna* [Wien 1812], S. 27; *Archäol.-epigraphische Mitteilungen*, X, [1886], 188 ff.; *ZDMG*, LXXVI [1922], 155), und Ewliyā selbst bringt Ş. Ş. in Zusammenhang mit dem Heiligen Nikolaos (Sveti Nikola; vgl. a. a. O., II, 137). Weitere Heiligtümer oder Grabstätten von Ş. Ş. sind in Kroja (vgl. *Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien*, VII, 60; Ippen, *Skutari*, S. 71 ff.;



A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie* [Paris 1901], S. 223 ff., 236 ff.), in Adrianopel (Ewliya, III, 481 f.), auf Korfu, wo er mit dem Hl. Spyridon (Spiridion) zusammengebracht wird (vgl. Sâmi Bey Frasherî [Albaner!], *Kamûs al-A'âm*, S. 2916), in Blagay bei Mostar (vgl. Šaćir Sikirić, *Dervisklosterek és szent sírok Boszniában in Túrán* [Budapest 1918], S. 605 ff.; fehlt bei Ewliya, VI, 474, also wohl spätere Legendenbildung!), in Chass, einer Ortschaft zwischen Kroja und Djakova, wo man sein angebliches Grab zeigt (vgl. F. W. Hasluck in *Annual of the British School at Athens*, XXI, 122, Anm. 3), im griechischen Kloster des Hl. Naum (Sveti Naum) am Südufer des Ohrida-Sees (vgl. Sâmi Bey Frasherî, a. a. O.). Einmal wird S. Ş. zum Heiligen Georg, dann zum Hl. Elias, dann zum Hl. Simeon, schliesslich zum „Kara Konjolos“ (so!, vgl. Ewliya, *Travels*, ed. J. v. Hammer, I, 161, fehlt im Stambuler Druck), und wird so zu einer der seltsamsten Erscheinungen islamisch-christlicher Glaubensmengerei. Das Hauptheiligtum des S. Ş. befindet sich indessen zu Baba Daghi (vgl. İbn Battûta, a. a. O.; Ewliya, III, 368 f.). Es wurde vom Sultan Bâyezid II., dem *Welî*, zu einem Wallfahrtsort ausgestaltet, zu dem später Sultan Süleimân pilgerte (vgl. *Histoire de la campagne de Mohacz par Kemal Pacha Zâdîk*, Ausg. M. Pavet de Courteille [Paris 1859], S. 80 ff., 177; J. v. Hammer, *G O R*, III, 202). S. Ş. erscheint schliesslich als *Pîr* der Zunft der *Bozadjiler*, der *Boza-* (d. i. Hirsetränk-) Bereiter (vgl. Ewliya, I, 659, wo S. Ş. als Jünger [*Khalifa*] des Ahmed Yesewi bezeichnet wird). Ob der Sâri Salté bei Al. Jaba, *Recueil de notices et récits kourdes* (Petersburg 1860), S. 94 ff. mit S. Ş. personengleich ist, steht dahin. In der späteren osmanischen Literatur spielt S. Ş. gelegentlich eine Rolle, so etwa im *Khamisa* „Fünfer“ des New'izâde 'Atâ'i (gest. 1044 = 1634, vgl. J. v. Hammer, *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*, III, 281). Die halb geschichtliche, halb sagenhafte Gestalt S. Ş. Dede's verlangt eine gründliche Untersuchung. Fest steht, dass sie in engem Zusammenhang mit dem Bektâşîtum steht, in dessen Verbreitungsgebiet auf dem Balkan auch S. Ş. grösste Verehrung geniesst. Solange die Geschichte der 'alidischen Sektierer (*Alevî*) in Südosteuropa noch dermassen dunkel ist wie gegenwärtig, können über S. Ş. nur unbestimmte Angaben gemacht werden.

*Litteratur* (ausser der im Text bezeichneten): I. K. Dimitroff im X. Bd. der *Spisania na Bulgarskata Akademija na naukite* (Sofia 1915) über die türkmenischen Einwanderer nach der Dobruđa; F. W. Hasluck in *Annual of the British School at Athens*, XIX (1912-13), 203 ff., XX, 108; A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie* (Paris 1901), S. 236 ff. (Sage von S. Ş.); Grenard im *J A*, XV (1900), 5 ff.; Köprülüizâde Mehmed Fu'âd, *Türk edebiyâtında ilk mütezawwîler* (Stambul 1918 [= 1922]), S. 23 ff., 126, 284, 312 (nach Ewliya); Sa'd al-Din, *Tâdj al-Tawârikk*, II, 44, 6; 'Âli, *Künh al-Akhhbâr* (im ungedruckten Teile des Werkes); J. v. Hammer, *G O R*, I, 122, II, 143, III, 202, 799, VIII, 354; ders., *Gesch. der Osm. Dichtkunst*, II, 259, Anm. 2.

(FRANZ BÄHNER)

**SAR-I-PUL**, „Brückenkopf“, bei arabischen Geographen Ra's al-Kanţara, Stadt in Afghânisch-Turkistân, 36° 20' n. B. und 65° 40' ö. L., am Ab-i Safid, nach der Brücke über diesen

Fluss benannt. Sie darf weder mit einem Dorf bei Samarqand noch mit einem Stadtviertel von Nishâpûr verwechselt werden, die beide denselben Namen führen und die beide in geschichtlicher Beziehung ebenso wichtig sind wie die afghânische Stadt. Zwischen den nördlichen Abzweigungen des Paropamisus und den Sandflächen südlich des Oxus liegen in einem fruchtbaren Landstrich, der von Bergflüssen gut bewässert, aber sprichwörtlich ungesund ist, vier uzbekische Khânate (kleine Fürstentümer): Akka, Shibarghân, Maimana und Sar-i Pul mit Andkhûi (Andkhud). Ihre Unabhängigkeit ist von den Duriânî- und Bârakzâi-Emîren Afghânistâns vernichtet worden, und zwar war Sar-i Pul das letzte dieser Fürstentümer, das den Herrschern von Kâbul unterlag. 1865 meuterten die dort stehenden Truppen gegen Emîr Shîr 'Âli, aber der Aufstand wurde von 'Abd al-Rahmân Khân unterdrückt, welcher schliesslich selbst Emîr wurde. Nicht lange danach verlor Sar-i Pul die letzten Reste seiner Selbständigkeit; jedoch, bestehen die alten Fürstentümer als geographische und politische Begriffe noch fort. Auch sind ihre uzbekischen Bewohner vom Militärdienst befreit.

*Litteratur*: Yâkût, *Mu'djam al-Buldân*, ed. Wüstenfeld IV, 190 f.; Sharaf al-Dîn 'Âli Yazdî, *Zafar-Nâme* (Bibliotheca Indica Series der A. S. B., Calcutta 1888); H. Keane, *Asia*, ed. Temple (London 1883). (T. W. HAIG)

**SÄRIK** (A), Dieb. Die islamische Theorie scheidet zwischen *al-Sarika al-zuhra* (Diebstahl) und *al-Sarika al-kubra* (Strassenraub).

1. Der Diebstahl (*Sarika*) wird nach Sûra V, 42 mit Abhauen der Hand bestraft. Dies war eine Neuerung des Propheten; nach der *Awâ'il*-Litteratur aber führte dies bereits Walid b. Mughira im Heidentum ein (Nöldeke-Schwally, *Gesch. des Qurâns*, I, 230). Die Straftat dürfte persischen Ursprungs sein (vgl. *Lettre de Tansar*, ed. Darmesteter im *J A*, Ser. 9, III (1894), S. 220 f., 525 f., *Sad Dar* 64 s = *Sacred books of the East*, XXIV, S. 327). Im vorislamischen Arabien galt nur das Bestehlen eines Stammgenossen oder eines Gastes für schimpflich, aber eine Strafe gab es nicht; der Bestohlene musste selbst zusehen, wie er sein Hab und Gut wiedererlangte (Jacob, *Beduinleben* 2, S. 217 f. Vgl. Burckhardt, *Bemerkungen über die Beduinen* [Weimar 1831], S. 127 ff., 261 ff.). Im Anfange des I. Jhrh. d. H. hieb man anscheinend nach Belieben die rechte oder linke Hand ab. Der Qur'an lässt dies im unklaren und eine Tradition besagt, dass Abû Bakr die linke Hand abhauen liess (*Muwatta'*, *Sarika*, B. 4; al-Shâfi'i, *K. al-Umm*, VI, 117). Vgl. auch die von Ibn Mas'ûd überlieferte Variante zu Sûra V, 42: *Aimānahumā*.

Nach der Lehre der Fuḡahā' wird dem Diebe die rechte Hand (bei Rückfällen der linke Fuss, dann die linke Hand, dann der rechte Fuss) abgehauen und zwar im Gelenk; der Stumpf wird zur Blutstillung in heisses Öl oder Feuer gehalten. Die Hanafiten und Zaiditen aber werfen den Dieb bereits beim 3. Mal ins Gefängnis, was die Shāfiiten und Malikiten erst beim 5. Male tun. Die Shiiten bestrafen beim 3. Mal mit Gefängnis, beim 4. Mal mit dem Tode. Der Strafvollzug war öffentlich; häufig wurde der Dieb noch mit dem abgehauenen Glied um den Hals rücklings auf einem Esel sitzend durch die Stadt geführt (vgl. İbn Mâdja, *Hudûd*, B. 23, Rescher, *Studien über den Inhalt von 1001 Nacht* = *Isl.*, IX [1919], 68 ff.). Die Strafe darf während der Schwangerschaft, schwe-

rer Krankheit, bei Hitze oder Kälte nicht vollzogen werden. Sie ist eine *Hadd*-Strafe, da durch den Diebstahl ein Recht Gottes (*Ḥaḥḥ Allāh*) verletzt wird. Jedoch wird Anfang des II. Jahrh. d. H. die Verstümmelung noch der *Hadd*-Strafe gegenübergestellt (al-Mas'ūh, *Mu'aḥ*, VI, 28). Da aber auch das Recht des Eigentümers verletzt ist (*Ḥaḥḥ ādamī*), so ist der Dieb auch zur Rückgabe verpflichtet. Ist das Gestohlene untergegangen, so haftet er (nach Abū Ḥanifa aber nicht). Der *Khalīfa* 'Umar soll den Dieb stets zum doppelten Werte verurteilt haben (Vgl. Röm. Recht: Iustinian, *Instit.* 4, 1, 5).

Den Diebstahl, für den die *Hadd*-Strafe verhängt wird, definieren die Juristen als die heimliche Wegnahme eines in fremdem Gewahrsam (*Hirz*) befindlichen Vermögenswertes (*Māl*) von einem bestimmten Mindestwert (*Niṣāb*: bei den Hanafiten u. Zaiditen: 10 Dirhems; bei den Mālikiten, Shāfi'iten u. Shī'iten:  $\frac{1}{4}$  Dinār oder 3 Dirhems), an dem der Dieb keinen, wenn auch nur gutgläubigen Eigentumsanspruch hat. Damit ist der Unterschied von Usurpation (*Ghaṣb*) und Unterschlagung (*Khiyānā*) gegeben. Unter *Hirz* wird Bewachung durch einen Wächter oder durch den Ort (z.B. Haus) verstanden. So unterliegt z.B. Diebstahl aus einem öffentlich zugänglichen Gebäude (z.B. Kaufladen bei Tage, Bäder) nicht der *Hadd*-Strafe. Diese findet nur auf den Anwendung, der 1) volljährig (*bāligh* [s. d.]), 2) im Vollbesitz der Geisteskräfte (*ākil*) ist und 3) die Absicht zu stehlen hat (*Nīya*, animus furandi), also auch ungezwungen (*mukhtār*) handelt. Ob Freier oder Sklave, Mann oder Frau ist gleich. Nicht angewandt wird sie bei Diebstahl unter Ehegatten und nahen Verwandten, ferner nicht, wenn der Sklave seinen Herrn oder der Gast seinen Gastgeber bestiehlt. Über die Bestrafung des *Dhimmi* und des Staatsfremden (*Musta'min*) mit dem *Hadd* sind die Ansichten geteilt; ebenso über die Strafbarkeit der Mittäterschaft und Beihilfe; jedenfalls muss auf jeden der Diebe die Höhe des *Niṣāb* entfallen. Kein Diebstahl ist die Wegnahme von geringfügigen (Holz, Wasser, Wild) und schnell verderblichen Sachen (Frischobst, Fleisch, Milch), von solchen Gegenständen, an denen nach der *Shar'ā* kein Eigentum bestehen kann und die mithin auch kein Verkehrsgut (*Māl*) sind, wie freie Kinder, Wein, Schweine, Hunde, (Schach-) Spiele, Musikinstrumente, goldene Kreuze — (Diebstahl eines volljährigen Sklaven wird als *Ghaṣb* betrachtet) —, ferner von solchen Gegenständen, an denen der Dieb einen Anteil hat (Beute, Staatschatz, *Wakf*, Gesellschaftsgut in Höhe des Anteils), ferner von Kur'anexemplaren und Büchern (ausser Rechnungsbüchern), da man annimmt, dass der Dieb nur den Inhalt erlangen will. Der Begriff des litterarischen Diebstahls ist dem Fikh unbekannt.

Die Anklage kann vom Eigentümer und rechtmässigen Besitzer (Depositar usw.) erhoben werden, aber nicht von einem zweiten Diebe. Die richterliche Untersuchung hat in Gegenwart des Bestohlenen zu erfolgen. Zum Beweise dienen zwei männliche Zeugen oder das Geständnis (*Ikrār* [s. d.]), das jedoch zurückgezogen werden kann. Es wird empfohlen, die Schuld möglichst zu leugnen (vgl. *ADHĀB*). Hat der Dieb jedoch vor der Anklage die gestohlene Sache zurückgegeben, so ist er strafrei (vgl. Sūra V, 43).

2.) Strafen nach *Muḥarrar Kāf al-Tarīk*

liegt vor, wenn jemand, der Reisenden gefährlich werden kann, diese fern von jeglicher Hilfe überfällt und ausplündert, ferner auch, wenn jemand um zu plündern, bewaffnet in ein Haus eindringt (vgl. Röm. Recht: Iustinian, *Novelle* 134, Kap. 13). Die Shī'iten betrachten jeden bewaffneten Überfall, auch an bewohnten Orten, als Strassenraub. Ausserdem gelten hinsichtlich der Person und des Objektes dieselben Voraussetzungen wie oben, vor allem auch das *Niṣāb*. Gestützt auf Sūra V, 37 f. werden folgende *Hadd*-Strafen verhängt: Hat jemand nur im Sinne eines mit *Hadd* zu bestrafenden Diebstahls geraubt, so wird ihm die rechte Hand und der linke Fuss abgehauen (beim Rückfalle linke Hand und rechter Fuss). Hat er aber geraubt und gemordet, so wird er dem Rechte der Vergeltung (*Kiṣās*) entsprechend getötet und seine Leiche drei Tage lang an einem Kreuze oder dgl. zur Schau gestellt. Die Todesstrafe gilt dabei als *Ḥaḥḥ Allāh*; daher ist die Zahlung des Wergeldes (*Diya*) ausgeschlossen. Bereut er aber vor seiner Ergreifung, so fällt die *Hadd*-Strafe fort; aber der Anspruch des Beraubten auf Rückgabe oder Schadenersatz und die Talio bleiben bestehen. Sämtliche Mittäter werden in gleicher Weise bestraft; ist ein Unzurechnungsfähiger unter ihnen, so kann die *Hadd*-Strafe auf keinen von ihnen angewandt werden.

Alle diese Vorschriften gelten nur für die *Hadd*-Strafe, die der Richter nur beim Zutreffen sämtlicher Voraussetzungen verhängen darf. In allen anderen Fällen wird der Dieb mit *Ta'sir* [s. d.] bestraft und zur Rückgabe oder Schadenersatz verurteilt. So auch der Dieb, der heimlich kommt, aber offen weggeht (*mukhtalis*) oder der Räuber, der jemanden an einem Orte überfällt und ausplündert, wo Hilfe zu Gebote steht (*muntahib*). Daher wurden zur Ergänzung der *Shari'a*-Vorschriften in den islamischen Staaten des öfteren besondere Gesetze erlassen. So in der Türkei von Mehmed II. (*Mitteilungen zur osman. Geschichte*, I [1921], 21, 35), Sulaimān II. (Hammer, *Staatsverfassung* I, 147 f.), Mehmed IV. und 'Abd al-Medjid. Diese Verordnungen suchen die *Hadd*-Strafe aber immer mehr durch Geld- und Prügelstrafen zu ersetzen. Das türkische Strafgesetzbuch von 1858 kennt nur noch Geld- und Freiheitsstrafen für Diebstahl, obwohl das *Shari'a*-Recht dadurch offiziell nicht aufgehoben wurde [s. MEDJELLE]. Ausschliesslich gilt das Strafrecht der *Shar'ā* heute nur noch in Persien und Afghanistan.

*Litteratur*: Die Abschnitte *K. al-Sariḥ* und *K. Kāf al-Tarīk* in den *Fikh*-Werken. Ferner: Krösmarik, *Beiträge zur Beleuchtung des islamischen Strafrechts* in der *Z.D.M.G.* LVIII (1904), 324 ff., 566 ff.; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, S. 305 f.; Sachau, *Muh. Recht*, S. 825 ff.; van den Berg, *Reginselen van het Moham. recht*<sup>3</sup> (Batavia 1883), S. 189 f. (vgl. dazu Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften* [Bonn 1923], II, 196 f.); Keyzer, *Het mohammed. Strafrecht*, 's-Gravenhage 1857, S. II f., 101 f., 161 f.; *Sommario del diritto musulmano di Halk*, Übers. Santillana, II (Mailand 1919), S. 724 ff.; Querry, *Précis musulman*, II (1872), S. 514 ff.; Tornauw, *Moslem. Recht* (Leipzig 1855), S. 236; Heffening, *Islam. Fremdenrecht* (Hannover 1925), § 15, 28 f.; *Das türkische Strafgesetzbuch von 1858 mit Novelle von 1911*, Übers. von E. Nord (Berlin 1912), Art. 62 ff. u. 216 ff.; Young, *Corps de droit ottoman*, VII (1906); van den Berg,



*Strafrecht der Türkei in Die Strafgesetzgebung der Gegenwart*, ed. Fr. v. Liszt, I (1894) S. 710 ff.; Jaenecke, *Grundprobleme des türk. Strafrechts* (Berlin 1918). (HEFFENING)

**SARIRA.** [Siehe ZĀBAG]

**ŠÄRLIYA.** Name einer Sekte in Nordmesopotamien, südlich von Mosul. Sie bildet gleichzeitig eine Art Stamm, die sogenannten Šärlis, die in sechs Dörfern wohnen, davon vier auf dem rechten und zwei auf dem linken Ufer des grossen Zāb, unweit seiner Einmündung in den Tigris. Das Hauptdorf, in dem ihr Oberhaupt wohnt, heisst Warsak und liegt auf dem rechten Ufer; auf dem linken ist das grösste Dorf Sefiye.

Wie die andern Sekten in Mesopotamien (Yezidis, Šhabaks) sind auch die Šärlis über ihren Glauben und ihre religiösen Gebräuche sehr wenig mitteilbar. Daher sagen die andern Bewohner jener Gegenden ihnen scheussliche Riten nach und behaupten, sie hätten eine Art besondere Geheimsprache. Im *Mashrik*, V (1902), S. 577 ff. veröffentlicht Père Anastase einige Angaben über die Šärlis (wie auch über die Sekten der Bādžūrān und der Šhabaks), die er von einem Mosuler erhalten hat. Danach ist ihre Sprache ein Gemisch von Kurdisch, Persisch und Türkisch. Ihrer Religion nach sind sie Monotheisten und glauben an gewisse Propheten, an das Paradies und die Hölle. Sie pflegen weder zu beten noch zu fasten. Dagegen glauben sie, dass ihr Oberhaupt Vollmacht habe, Gelände im Paradies zu verkaufen. Deshalb besucht er zur Erntezeit alle Dörfer und jeder Šärlī kann sich dann soviel *Ḍhirāʿ* vom Paradiese kaufen, wie er bezahlen kann. Jedes *Ḍhirāʿ* kostet mindestens eine Viertel-Medjidiye. Auf Kredit darf nicht verkauft werden. Der Häuptling stellt eine Quittung aus, auf der angegeben ist, wie viele *Ḍhirāʿ* der Betreffende erworben hat. Diese Quittung wird dem Verstorbenen in die Tasche gesteckt, damit er sie Ridwān, dem Paradieswächter, vorzeigen kann. Ausserdem haben die Šärlis einmal im Mondjahre unter dem Vorsitz des Häuptlings ein Festmahl, zu dem jeder einen mit Reis oder Korn gekochten Hahn beisteuert. Nach diesem Mahl, der sogenannten *Aklat al-Maḥabba*, wird angeblich das Licht ausgelöscht, und es soll dann zu wüsten Ausschweifungen kommen. Wenn das Oberhaupt der Gemeinde stirbt, so folgt auf ihn sein unverheirateter Sohn; er darf sich Bart und Schnurrbart nicht rasieren. Die Šärlis leben in Vielweiberei. Sie sollen ein heiliges Buch in persischer Sprache haben.

Diese Angaben sind mit vielem Vorbehalt aufzunehmen. Die Šärlis selbst bezeichnen sich einfach als Kurden und behaupten, ursprünglich zu den Kāke-Kurden zu gehören, die einige Dörfer bei Kerkūk besitzen. Freilich sind die Kāke-Kurden ebenfalls etwas von Geheimnissen umwoben. In einem der Šärlī-Dörfer, in Saffiye, findet sich an den Mauern der Hauptgebäude eine eigenartige Verzierung mit dreieckigen Löchern.

Die Šärlis sind als sehr gute Ackerbauer bekannt. Anthropologisch weisen sie, wie auch Père Anastase bemerkt, denselben Typus auf wie die Kurden. Dann wären also nur ihre religiösen Glaubensvorstellungen durch ultra-šhīʿitische und persische Begriffe beeinflusst. Geradeso wie die Yazidis tragen auch die Šärlis muslimische Namen; ihr Oberhaupt heisst zur Zeit (1925) Tāhā Koča oder Mulla Tāhā.

*Litteratur:* W. R. Hay, *Two Years in*

*Kurdistan* (London 1921), S. 93 f.; Cuinet, *La Turquie d'Asie* (Paris 1894), II: der angeführte Artikel von Père Anastase heisst: *Tafki-hat al-Adhkhān fi Tārīḫ ḥalāḥat Adyan*.

(J. H. KRAMERS)

**SARPUL-I ZOHĀB** („Brückenkopf von Zohāb“), Ort im Vorgelände des Zagros an der Strasse Baghdād-Kirmānshāh. Der Name rührt von der zweibogigen Steinbrücke über den Alwandfluss her, einen linken Zufluss des Diyāla. Sarpul besteht heute nur aus einem kleinen Fort (*Kūr-Khāna* = Arsenal), das dem Gouverneur von Zohāb (d. h. gewöhnlich dem Häuptling des Gūrān-Stammes) als Residenz dient, aus einem Karawanseraī, einem Cypressenhain und einigen 40 Hütten. Die alte Stadt Zohāb, die sich vier Stunden weiter nördlich befand, liegt jetzt in Trümmern. Nach Osten zu, hinter den Hazār Djarib-Felsen, erstreckt sich korridorartig um den Fuss des Zagros herum der kleine Bezirk Beshiwe (auf Kurdisch „unten“). Durch ihn kommt man zu dem berühmten Pā-Tāk-Pass, auf dessen Scheitelhöhe sich das Sāsāniden-Bauwerk Tāk-i Gīrrā befindet. Im Westen trennt die Mēl-i Yaḳūb-Höhe die grüne Sarpul-Ebene von der von Kaş-i Shīrīn. Über Sarpul müssen all die Tausende von persischen Pilgern wandern, die zu den „Atabāt“, d. h. nach Kerbelā und den andern šhīʿitischen Heiligtümern wollen. Zur Zeit ihres Durchzuges (Herbst und Winter) werden einige Hundert Zelte bei der Brücke aufgeschlagen. Diese gehören dem kurdo-zigeunerischen Stamm der Sūzmāni (Fiūdji), deren Weiber berufsmässige Tänzerinnen und Sängerinnen und wegen ihrer liederlichen Sitten bekannt sind.

Sarpul entspricht seiner Lage nach dem alten Khalmanu der Assyrer, das die Araber Ḥulwān [s. d.] nannten. Der alte Name lebt in dem kurdischen Namen des Flusses Alwand, Ḥalawān, fort. Spuren der alten Stadt finden sich besonders auf dem linken Ufer (Pāi-Pul), wo das Gelände eine schöne Ebene bildet.

Sarpul ist durch seine Altertümer berühmt: 1. Das Flachrelief und die Pehlevi-Inschrift an einem Felsen auf dem rechten Alwand-Ufer; 2. drei Stelen auf dem Hazār-Djarib-Felsen (linkes Ufer), von denen zwei sāsānidischen (parthischen?) Ursprungs sind, während die dritte den König Anubanini der Lulubīm darstellt; 3. drei km westlich von Hazār-Djarib ein akhāmenidisches Grabmal, das in den Felsen gehauen ist. Es wird heutzutage von den Ahl-i Haḳḳ [s. ʿALĪ ILĀHĪ], die eine Begräbnisstätte am Fusse des Felsens haben, unter dem Namen Dukkān-i Dāʿūd (Werkstatt des David) verehrt.

*Litteratur.* H. Rawlinson im *J R G S*, IX (1839), 39; Ritter, *Erdkunde*, IX (Berlin 1840), S. 460; J. F. Jones, *Memoirs in den Selections from the records of the Bombay Government*, XLIII, Neue Serie, S. 150; Čirikow, *Putewoi Zhurnal* (St. Petersburg 1875), S. 313 u. passim; J. P. Ferrier, *Voyages en Perse* (Paris 1860), I, 29; De Morgan, *Miss. scient.*, II, *Etudes géogr.* (Paris 1895), S. 106, IV, *Recherches archéol.*, erster Teil (Paris 1896), S. 149–71 und Tafel VII und XII (eingehende Kartendarstellungen); E. Aubin, *La Perse d'aujourd'hui* (Paris 1908), S. 348; Sarre-Herzfeld, *Iranische Felsreliefs* (Berlin 1910), S. 61; Herzfeld, *Am Tor von Asien* (Berlin 1920). (V. MINORSKY)

**SART**, ursprünglich alttürkisches Wort für „Kaufmann“; in dieser Bedeutung wird es sowohl im

Kudatku-Bilik (Zitate bei Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*, IV, 335) wie von Mahmūd Kāshghari (z.B. I, 286) gebraucht. In der von Radloff herausgegebenen uighurischen Übersetzung (aus dem Chinesischen) des Saddhar-mapuṇḍarika steht für das Sanskritwort *sārthavāha* oder *sārthavāha* „Kaufmann, Karawanenführer“ *sartpar*; dieses Wort wird durch „der Kaufmannsälteste“ *sañkhi ulughi* erklärt. Daraus wird von Radloff der Schluss gezogen, dass türk. *Sart* ein indisches Lehnwort sei (*Kuan-ši-im Püsar*, *Bibl. Buddh.*, XIV, Petersburg 1911, S. 37). Als die Iranier Mittelasiens sich des Handels mit den Nomadenvölkern bemächtigt hatten, ist das Wort „Sart“ von den Türken und Mongolen als Volksname in derselben Bedeutung wie „Tadjik“ (*Tadjik*) gebraucht worden. Rashid al-Din (ed. Berezin, *Trud. Vost. Otd. Arkh. Obsht.*, VII, 171) erzählt, dass der Fürst der (muhammedanischen) Karluḡ, Arslan Khān, als er sich den Mongolen unterwarf, von ihnen „Sartāktai, d. h. Tadjik“ genannt wurde. Die hier auftretende Form des Volksnamens ist Sartāḡ; die Endung *tai* wurde bei den Mongolen an Volksnamen zur Bezeichnung männlicher Angehöriger des betreffenden Volkes angehängt (a. a. O., S. 65). Wie dieses Beispiel zeigt, waren die Sartāktai für die Mongolen nicht sowohl Leute einer bestimmten Nationalität und Sprache (bekanntlich waren die Karluḡ ein türkisches Volk) als Angehörige eines bestimmten Kulturtypus, der persisch-muhammedanischen Kultur. Der Sartāktai scheint zu den Mongolen nicht nur als Händler sondern auch sonst als Kulturträger, besonders als Irrigationstechniker gekommen zu sein; nur dadurch lassen sich die mongolischen Sagen über den Helden Sartāktai, seine wunderbaren Kanal-, Brücken- und Dammbauten erklären (J. N. Potanin, *Očerki severo-zapadnoi Mongolii*, Petersburg 1881—83, IV, 285 ff.).

Neben „Sartāktai“ wird in derselben Bedeutung das offenbar von derselben Wurzel gebildete Wort „Sartāul“ gebraucht, z.B. Rashid al-Din, ed. Blochet, S. 541, 5; in dem von Melioransky herausgegebenen arabisch-mongolischen Glossar wird „Sartāul“ durch *al-Muslimūn* erklärt (*Zap.*, XV, 75 unten). Dagegen wurden in Turkistan zur Zeit der Mongolenherrschaft, offenbar nur nach dem Merkmale der Sprache, die „Sart“ den „Türk“ gegenübergestellt; vgl. besonders die Beschreibung von Ferghāna bei Babur (ed. Beveridge, f. 2<sup>b</sup> über *Andijān di tuk dūr*, f. 3<sup>b</sup> über *Marhinan di sart tūr*). A. Samoilović (*Afganistan*, Moskau 1924, S. 103 f.) macht auf eine andere Stelle bei Babur (f. 131<sup>a</sup>—b) aufmerksam, wo, wie es scheint, zwischen Sart und Tadjik ein Unterschied gemacht wird; es wird gesagt, dass die Bevölkerung der Stadt Kābul und einiger Dörfer aus „Sart“ bestehe, dagegen in anderen Dörfern und Wilāyets andere Völkerschaften, darunter die „Tadjik“ wohnen. Besonders häufig wird von Mir ‘Alī Shīr Nawā‘i die Sprache der Sart der Sprache der Türk gegenübergestellt, vgl. z.B. das Zitat aus seinen *Madjūlis al-Nafā‘is* im Wörterbuch von Shaikh Sulaimān bei L. Budagov, *Sravoritel'nyy slovar' tocke-ven khkh martvity*, I, 612 und besonders die ganze Schrift *Muḡkamat al-Ughitain*, wo das Persische als Fars-tili oder Sart-tili mit dem Türkischen verglichen wird (Ausgabe von Khoḡand, ohne Jahr, z.B. S. 19: *Sart Türk tili bile naḡm atḡandek faḡh türkler*).

Nach der Eroberung von Turkistan durch die

Özbeḡ musste der Gegensatz zwischen den Özbeḡ und der unterworfenen ansässigen Bevölkerung zuweilen stärker gefühlt werden als der Gegensatz zwischen Türk und Tadjik (oder Sart). Besonders häufig werden von Abu 'l-Ghāzi die Özbeḡ in *Khiwa* den Sart gegenübergestellt (vgl. z.B. in der Ausgabe von Desmaisons, S. 231: *Ürgenning özbeḡi wa sarti*, S. 256: *Hazārāspning özbeḡi wa sartin*). Derselbe Sprachgebrauch hat sich in Khwārizm bis auf den heutigen Tag erhalten. Weniger deutlich trat dieser Gegensatz in Bukhārā und Khoḡand hervor; häufiger wurden, besonders von den Nomaden selbst, nicht die Özbeḡ sondern die Qazāḡ [s. d.] als Nomaden den Sart als Städtebewohnern und Ackerbauern gegenübergestellt. In Khoḡand sollen auch Regierungserlasse mit den Worten *sartiya wa kazakiyalarḡa ma'lūm bolsun* begonnen haben; doch sind, soweit mir bekannt ist, bis jetzt keine Dokumente dieser Art veröffentlicht worden. Für den Qazāḡ war jeder Ansässige ein Sart, gleichviel ob er türkisch oder iranisch sprach; im offiziellen Sprachgebrauch scheint mit dem Worte „Sart“ die türkisierte ansässige Bevölkerung im Gegensatz zu den Tadjik, die ihre iranische Sprache beibehalten hatten, bezeichnet worden zu sein (vgl. im *Ta'rikh-i Shahrukhi*, ed. Pantusow (Kazan 1885), S. 193: *sartiya wa tadjikiya*, S. 209: *Kariyahā-i sartiya wa tadjikiya*, S. 279: *ilātiya wa özbeḡiya wa sartiya wa tadjikiya*). Derselbe Sprachgebrauch wurde von der europäischen Wissenschaft angenommen, obgleich es schwer war, den Unterschied zwischen Sart und Özbeḡ zu bestimmen. Nach Radloff (*Kuan-ši-im Püsar*, a. a. O.) heisst Sart „jetzt die türkisch sprechende Stadtbevölkerung Mittelasiens, im Gegensatz zu den Dorfleuten, den Özbeḡ“. In einigen Gegenden, besonders im Gebiete von Samarkand, fühlen sich die Dorfbewohner in der Tat noch als Özbeḡ und haben die Einteilung in Geschlechter beibehalten; doch ist dieser Gegensatz zwischen Stadt und Dorf durchaus nicht für ganz Turkistan massgebend. Ein Versuch, den Unterschied zwischen Sart und Özbeḡ dialektisch festzustellen, ist nie gemacht worden. Der ansässige Bewohner Mittelasiens fühlt sich in erster Linie als Muslim, in zweiter Linie als Angehöriger einer bestimmten Stadt oder Gegend; der völkische Gedanke hat für ihn keine Bedeutung. Erst in neuester Zeit ist unter dem Einfluss der europäischen Kultur (durch Vermittlung Russlands) das Streben nach nationaler Einheit entstanden. Das von den Nomaden mit unverkennbarer Verachtung gegen die ansässige Bevölkerung gebrauchte, volksetymologisch als *sarī it* („gelber Hund“) erklärte Wort Sart, ist jetzt aus dem Gebrauche verbannt worden; es wird nur eine özbegische Nationalität im Gegensatz zu den Nationalitäten der Qazāḡ, Türken und Tadjik anerkannt.

*Litteratur:* N. Ostroumov, *Sarti*<sup>3</sup> (Tashkent 1908), darin Übersicht der Litteratur über die Sart und der verschiedenen Versuche, dieses Wort etymologisch zu erklären. (W. BARTHOLD)

**SART**, kleiner Ort in Lydien in Klein-Asien, das alte Sardes (*αἰ Σάρδεῖς* der klassischen Autoren, bei Sāmi Sārd geschrieben), Hauptstadt des Königreichs Lydien. Sie liegt auf dem Ostufer des Sart Cai (Pactolus), etwas südlich von dem Zusammenfluss des Sart Cai mit dem Gediz Çai (Hermus). Obwohl Sardes am Ende der byzantinischen Zeit viel von seiner früheren Bedeutung (als Sitz eines Metropoliten) eingebüsst hatte und von Magnesia (türkisch: Maghnisa) und



Philadelphia (Ālā Shehr, s. d.) überflügelt worden war, war es dennoch eine der grösseren Städte, als die Seldjuken im XI. Jahrh. in das Hermustal eindringen. Damals wurden sie von dem byzantinischen General Philokales vertrieben (1118). Am Ende des XIII. Jahrh. stand Sardes eine Zeitlang unter gemeinsamer Oberhoheit der Griechen und Türken, bis die Griechen in der Lage waren, die Türken zum zweiten Mal zu vertreiben (Pachymeres, ed. Niebuhr, Bonn 1835, II, 403). Anfang des XIV. Jahrh. wurde die Zitadelle einem der Seldjuken-Emire übergeben; von da ab gehörte die Stadt während dieses Jahrhunderts wahrscheinlich zum Gebiete der Šarukhān-Dynastie [s. d.], deren Hauptstadt Magnisā war. Als der osmanische Sultan Bāyezid I. im Jahre 792 (1390) nach der Eroberung der damals griechischen Stadt Philadelphia von dem Lande der Šarukhān Besitz ergriff, wurde Sardes ebenfalls seinem Reiche einverleibt (Anonymus Giese, Breslau 1922, S. 28; Āshik Pasha Zāde, Konstantinopel 1333, S. 65). Als Tīmūr nach der Schlacht bei Angora gegen Smyrna rückte 805 (1402), wurde Sardes mit seiner Zitadelle wahrscheinlich zerstört und nie wieder aufgebaut.

Heute besteht Sart nur aus wenigen elenden, von Yürüken bewohnten Hütten zwischen dem Sart Çai und dem Zitadellenhügel. Dieser Hügel ist ein langer schmaler, 200 m hoher Strebepfeiler an der Südseite des Tmolus, des jetzigen Mahmūd Dağ (eine topographische Skizze der Gegend in Curtius, *Beiträge zur Geschichte und Topographie Kleasiens*, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1872, Taf. V<sup>2</sup>). Im Osten dieses Hügels fliesst ein kleiner Bach namens Tabak Çai; im Norden der Stadt mündet er in den Pactolus, der sich ungefähr 6 km nördlich der Akropolis mit dem Hermus vereinigt. Auf der anderen Seite des Hermus liegt die grosse Nekropolis von Sardes, eine weite, muldenreiche Ebene mit Namen *Bin Bir Tepe*. Im Norden dieser Ebene liegt der Mermere-See, der antike Gyges-See. Die Eisenbahn von Smyrna nach Ālā-Shehr läuft auf dem Südufer dem Hermus entlang und hat in Sart eine Station. Nach der türkischen Verwaltungseinteilung gehört Sart zum Kaḍā Šālīhī (Sandjak Šarukhān, Wilāyet Aidin), die Nekropolis dagegen zum Kaḍā Kaşaba.

Die Gegend um Sardes ist für die Archäologie von grosser Bedeutung. Am besten unterrichtet darüber die *Publications of the American Society for the excavation of Sardis* (Leiden 1916). Siehe auch Pauly-Wissowa's *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1922), Sp. 2475 f.

*Litteratur:* Hādjdji Khalifa, *Dihānnumā* (Konstantinopel 1145), S. 636; Sāmi, *Kāmus al-ʿĀlām*, IV, 2477; Banse, *Die Türkei*, 3. Aufl. (Braunschweig 1919), S. 119, 132–4; von Hammer, *G O R*, I, 70; V. Cuiet, *La Turquie d'Asie* (Paris 1894), II, 532 f., 565.

(J. H. KRAMERS)

**SARÜDĠ**, Stadt in Diyār Muḍār [s. d.] an der südlichsten der drei Strassen von Biredjik [s. d.] nach Urfa [s. d.], unter 38° 27' ö. L. (Greenw.) und 36° 58' n. Br. gelegen. Da der Name der Stadt zugleich die Landschaft bezeichnet, so ist sein Verhältnis zu den antiken Namen Anthemusia und Batnae umstritten; vgl. die *Litteratur*. Wegen der Fruchtbarkeit des Landstrichs, in dem die Stadt liegt, und ihrer zentralen Lage zwischen dem Euphrat einerseits und Urfa und Harrān [s. d.], von denen sie je eine Tagereise entfernt liegt,

andererseits verhalf ihr der Durchgangsverkehr zu einer gewissen Blüte, zumal sie auch als Poststation zwischen al-Rakka und Sumaisāt von Bedeutung war: sie ist nach Ibn Khordādhbeh von ersterer Stadt 20, von letzterer 13 Farsakh entfernt. Die Hauptbeschäftigung der Bevölkerung ist durch die von den Geographen übereinstimmend bezeugte Eignung der Gegend für Obst- und Weinbau gegeben; in der Stadt selbst fand Ibn Džubair Obstgärten und fliessendes Wasser.

Die Stadt wurde im Jahre 18 (639) mit der übrigen Džazira unter ʿIyād b. Ghanm erobert. Über ihre weiteren Schicksale finden sich bei den Geographen und Historikern eine Reihe einzelner Notizen verstreut. Doch kann die Geschichte der Stadt nur im Zusammenhang mit der Geschichte der ganzen Džazira sinnvoll behandelt werden. — Zur Zeit des Abu 'l-Fidā war S. bereits in ruinösem Zustand. Moderne Reisende schildern es etwa ebenso wie die Geographen; nur erscheint es jenen kleiner als diesen. Sachau spricht geradezu von dem Dorf S., das im übrigen Sitz eines Kā'immakāms ist.

Sarūdġ hat eine hohe literarische Berühmtheit dadurch erlangt, dass der Held der Maḳāms des Ḥariri, Abū Zaid, von dort stammt. In dem genannten Werk finden sich auch Angaben über die Stadt selbst.

*Litteratur:* Fraenkel, Artt. Anthemusia u. Batnai bei Pauly-Wissowa, *Realencycl. d. class. Altertumswiss.*; K. Regling, *Zur histor. Geographie d. mesopot. Parallelogramms*, in *Klio*, I (1902), 443–476; H. u. R. Kiepert, *Formae orbis antiqui*, Heft V (1910), S. 5b; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (1905), S. 108; al-Iṣṭakhri, *Masālik*, B G A, I, 78; Ibn Ḥawkal, *Masālik*, B G A, II, 157; Ibn Džubair, *Rihla*, ed. Wright-de Goeje (Gibb Memorial Ser., V), S. 248; Yāqūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, Index s. v.; Abu 'l-Fidā, *Taḳwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, S. 233 f., 276; Übers. II (1848), 12 f., 52; Ibn Khordādhbeh, *Masālik*, B G A, VI, 73, 97, 216; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, Index s. v.; Richard Pococke, *Beschreibung des Morgenlandes*, Übers. Ernst v. Windheim (Erlangen 1754), II, 238; W. F. Ainsworth, *Travels and researches*, II (1842), 102 f.; Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien* (1883), S. 180 f.; M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Pers. Golf*, II (1900), 3, sowie die Karte, westl. Blatt; Caetani, *Annali dell' Islām*, IV (1911), 32–48; E. Honigmann, *Studien zur Notitia Antiochena in B Z*, XXV (1925), 73, 77 f. (M. PLESSNER)

**ŠARUKHĀN**, Name eines türkmenischen Fürstenhauses, das sich beim Zerfall des Rūmseldjukenreiches in Anatolien unabhängig machte und seinen Sitz in Magnisā, dem alten Magnesia am Sipylus, aufschlug; ob der Name ursprünglich eine Stammesbezeichnung war (vgl. Šarukhān bei Houtsma, *Recueil*, IV, 188) und später der Dynastie verblieb, ist unentschieden. Zu Anfang des XIV. Jahrhunderts wird Šarukhān (von den Byzantinern Σαρκαῖος geschrieben) als Herr von Magnisā genannt, in dessen Besitz er sich angeblich 1313 gesetzt und das er zu seiner Residenz erhoben haben soll. Er scheint in harten Kämpfen mit den katalanischen Söldnern des griechischen Kaisers gelegen (um 1304; vgl. *Chronik des edlen En Ramon Muntaner*, übers. von K. F. W. Lang, II, 116 [Leipzig 1842]: Macunxia = Magnisā), aber in der Folge seine Unabhängig-

keit völlig behauptet zu haben. Ja, die Genuesen-siedlung von Foča (Phocaea) stand sogar in Abhängigkeit von ihm und musste eine jährliche Abgabe entrichten (Ducas, S. 162; Ibn Battūta, II, 314). Während Şarukhân in Maghnisa residierte (Ducas, S. 13; Pachymeres, II, 451—452; Nicophon, Gregor., II, 214; Shihâb al-Din al-Umarî bei E. Quatremère in den *NE*, XIII, 339, 368; Ibn Battūta, II, 313), war sein Bruder 'Alî als selbständiger Fürst in Nîf (dem alten Nymphaeum, südl. von Smyrna) sesshaft geworden (vgl. Shihâb al-Din al-Umarî, S. 367 sowie Defrémery in den *Nouvelles annales des voyages*, II, 19 [Paris 1851]). Şarukhân bemächtigte sich nach und nach eines Gebietes, das ungefähr die Grenzen des alten Lydien einnahm und etwa folgende Städte und Ortschaften in sich schloss: Güzel Hışâr, Menemen, Ak Hışâr, Mermere, Gûrdük, Gûrdös, Kajadjik, Adala, Demirdji, Nîf, Ildije, Torghudlu, Foča, Kara Hışâr, Kaşaba. Seine Herrschaft scheint sich jedoch teilweise auch auf das ägäische Meer erstreckt zu haben, dessen Inseln er hin und wieder mit seiner Flotte brandschatzen liess (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, I, 70 nach Pachymeres). Im Verlaufe seiner offenbar wechselvollen Regierungszeit verbündete sich Şarukhân um 1329 mit Andronikos d. J., Kaiser von Byzanz, gegen die Genuesen (vgl. *GOR*, I, 126 f.) sowie gegen Urkhân und verstattete um 1345 dem Herrn von Aidin-eli, Umur Beg, freien Durchzug durch sein Gebiet gegen Abtretung eines strittigen Stückes Land, als dieser die asiatische Küste entlang an den Hellespont zog, um Johannes VI. Kantakuzenos von Byzanz Bundeshilfe zu leisten. Şarukhân's Sohn Sulaimân begleitete den Heerzug, starb aber plötzlich zu Apamea an einem böartigen Fieber (vgl. Kantakuzenos, II, 29—30, 480—484; III, 96, 591—596, wo diese Verhältnisse näher geschildert werden). Ausser Sulaimân muss Şarukhân einen weiteren, früh verstorbenen Sohn besessen haben (vgl. Ibn Battūta, II, 313). Bald hernach suchte die Kaiserin Anna, Mutter des Paläologen Johannes, Hilfe bei Şarukhân, die, obwohl sogleich gewährt, keinerlei Erfolg brachte (vgl. Kantakuzenos, a. a. O., sowie *GOR*, I, 136). Unmittelbar darauf muss Ş. gestorben sein. Die Regierung ging an seinen Sohn Fakhr al-Din Ilyâs über, über dessen Herrschertätigkeit so gut wie nichts überliefert wird. Er starb im Jahre 776 (beg. 12. VI. 1374) und hinterliess das Fürstentum seinem Sohn Muza'far al-Din Ishâk, von dem gleichfalls wenig zu berichten ist. Er war ein eifriger Anhänger der Mewlewiye, stiftete in Maghnisa ein Mewlewi-Kloster sowie die Hauptmoschee (*Ulu Džāmi'*), deren herrlicher holzgeschnitzter *Minbar* eine arab. Inschrift v. J. 778 (beg. 21. V 1376) mit seinem Namen und Titel enthält. Er bekleidete, wohl als erster, die Würde des Mewlewi-Çelebi von Maghnisa und liegt, mit seiner Frau und seinen Söhnen, in mit dem Mewlewi-Kopfbund geschmückten Särgen in der von ihm erbauten Moschee zu Maghnisa begraben. Nach seinem Ableben im J. 788 (beg. 2. II. 1386) übernahm sein Sohn Khidr Shâh Beg die Regierung. Er büsste im J. 792 (1390) oder 793 (1391) sein Fürstentum ein, das Sultân Bâyezîd I. in Besitz nahm und, zusammen mit Aidin-eli und Mentesh-eli, seinem Sohn Sulaimân gab (so nach Idris Bitlisi, nach Sa'd al-Din dem Ertoghrlu, vgl. *GOR*, I, 606). Khidr Shâh Beg selbst floh zu Kötürüm Bâyezîd, dem Herrn von Sinob und Kaşamünî, um dort

gegen seinen Bedrucker Zuflucht zu suchen. Nach der Schlacht von Angora (1402) wurde er von Timür, gleich den übrigen anatolischen Teilfürsten (*Tewā'if ül-Mülük*) wieder in seine Herrschaft eingesetzt. Wenige Jahre hernach liess er sich in ein Bündnis mit 'Isâ Çelebi, dem Bruder Sultân Mehmeds I., ein und unterstützte diesen bei seinen kriegerischen Unternehmungen gegen den Sultânbruder Mehmed I. unterwarf ihn, setzte ihn gefangen und liess ihn, nachdem er ihm die Beisetzung in der Moschee seiner Ahnen sowie die Aufrechterhaltung seiner Stiftungen (Moscheen, Schulen, Spitäler) zugesichert hatte, umbringen (813 = 1410); vgl. Sa'd al-Din, *Tadrij al-Tawārikh*, I, 287 ff., ferner *GOR*, I, 343. Mit ihm erlosch das Geschlecht der Şarukhân-oghlu, deren Gebiet fortan als osmanische Statthalterschaft fortbestand. Als Brücke zu Einfluss und Herrschaft und als die der Hauptstadt Konstantinopel zunächst gelegene Provinz wurde die Landschaft Şarukhân in der Folgezeit mit Vorliebe den ältesten Söhnen des Hauses 'Othmân zugewiesen (vgl. auch *GOR*, III, 267). Das Sandjak Şarukhân besteht bis in die neueste Zeit und hat die alten Grenzen durchaus bewahrt (vgl. darüber V. Cuiet, *La Turquie d'Asie*, III, 523—575). Auf Grund der vorliegenden Überlieferungen (vgl. dazu besonders Münedjdjimbashî, III, 33) ergibt sich folgende Herrscherreihe:

ŞARUKHÂN (etwa um 700—746 = 1300—1345)

FAKHR AL-DIN ILYÂS (746—776 = 1345—1374)

MUZA'FFAR AL-DIN ISHÂK (770—790 = 1374—1388)

KHIDR SHÂH BEG (790—792/93 = 1388—1390/91 sowie 805—813 = 1402—1410).

Die Şarukhân-Oghlu prägten, ebenso wie die Herren von Aidin und Mentesh, sog. *gigliati* nach Art der in Neapel geschlagenen Münzen der Anjou-Fürsten, um ein für den Verkehr mit den italienischen Kaufleuten gangbares Geld zu schaffen (vgl. J. Friedländer, *Beiträge zur älteren Münzkunde*, S. 52; A. de Longpérier in *Revue numismatique franç.* (1860), S. 59; Sp. Lampros, ebenda, XIV (1869), 355 ff. (irriges Zuweisung); J. Karabacek in der *Wiener Numism. Zs.*, II (1870), 525 ff., IX (1877), 200 ff.; E. v. Bergmann, *Beiträge zur muhamm. Numismatik* in den *SB Ak. Wien*, LXXIII (Wien 1873), S. 129 ff., zusammengefasst bei G. Schlumberger, *Numismatique de l'Orient Latin* (Paris 1878), S. 479—481). Die Münzen der Ş. sind verhältnismässig sehr selten, man kennt nur einige Silber- und Kupferstücke der beiden letzten Fürsten Ishâk Çelebi und Khidr Shâh Beg; Einzelheiten bei St. Lane-Poole, *Catal. of the Or. Coins in the Brit. Mus.*, VIII, 12 (London 1894); ders., *Catal. of the Bodleian Library Muhamm. Coins*, S. 31 f. (Oxford 1888), besonders aber Ahmed Tewhîd im IV. Bd. des *Kataloges der Muhammed. Münzen des Kais. Osman. Museums* (Stambul 1321, türk.), S. 382—386.

*Litteratur* (ausser den im Text angeführten): Ahmed Tewhîd in *TOEM*, I (1910/11), 615—619; W. Heyd, *Le colonie commerciali degli Italiani in Oriente*, I, 437, II, 91; ders., *Histoire du Commerce du Levant* (Leipzig 1885), I, 488, 536, 546, II, 353. Von den byzant. Geschichtsschreibern verdienen noch Erwähnung: Chalkokondyles, S. 15, 65 f.; Pachymeres, S. 589; Phrantzes, S. 77. (FRANZ BABINGER)

SASAK. [Siehe LOMBOK].

SĀSĀN, Patron der fahrenden Leute, nl. der Bettler, Gaukler, Wundertäter, von solchen,



die mit Tieren (Böcken, Eseln, Affen) herumziehen, die wirkliche oder angebliche Krankheiten und Verstümmelungen zeigen, Zigeuner usw. Diese Leute werden oft als *Banū Sāsān* bezeichnet, und stehen, wie aus den Schriftstellern hervorgeht, in üblem Geruch, indem fast sämtliche Klassen von Betrügnern unter diesem Namen zusammengefasst werden. Ihre Kunst und ihre Kniffe nennt man *ʿIlm Sāsān*.

Über den Vater dieses Bettlertums bestehen anscheinend verschiedene Traditionen. Nach der einen Überlieferung wäre Sāsān kein Geringerer als der Ahnherr des Sāsānidengeschlechts selbst, Sāsān b. Isfendiyār oder b. Bahman, der von seinem Vater bei dessen Tode von der Regierung ausgeschlossen worden wäre zu Gunsten seiner Schwester Humāi und dann Hirt und Bettler geworden wäre. Diese Überlieferung entstammt wahrscheinlich anti-sāsānidischen Kreisen in Persien (Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber*, Leiden 1879, S. 432) und es soll schon Imru ʿl-Qāis in einem Vers darauf anspielen (*Muḥīṭ al-muḥīṭ*, II, 1026). Im Neupersischen ist Sāsān geradezu ein Appellativ für Bettler geworden.

Andererseits hat auch die Zunftliteratur sich mit Sāsān beschäftigt. Sowie die Bezeichnung einer *Ṭarīkat Sāsān* wohl nie ernst genommen worden ist, wird in einigen von Thorning (*Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*, Berlin 1913) besprochenen Handschriften der Shaikh Sāsān als nicht zur *Ṭarīka* gehörig betrachtet, obgleich es auch Überlieferungen gibt, nach denen der Shaikh Sāsān mit seinen Brüdern Khamdān und Raḡbān, sämtlich Söhne des Kākān, gewissermaßen die Väter aller Handwerke gewesen sind (Thorning, a.a.O., S. 39 ff.). Der Verfasser einer Hs. über das Zunftwesen in Ägypten (Gotha, Pertsch N<sup>o</sup> 903) führt eine scharfe Polemik gegen Sāsān, den er als *djāhil* bezeichnet und als Ursache des Verfalls des Zunftwesens in Ägypten betrachtet, weil dieser die altherwürdigen Zunftbräuche parodierte.

*Litteratur:* Über die Banū Sāsān und ihre Kniffe handelt al-Djawbari's *Kitāb al-mukhtār fī Kashf al-Asrār wa-Hak al-Asār*, bespr. von de Goeje in *Z D M G.* XX, 485, 493, 500. Vgl. weiter Justi, *Iranisches Namenbuch* (Munich 1895), S. 291; Dozy, *Supplément*, s. v. Sāsān. (J. H. KRAMERS)

**SĀSĀNIDEN**, persische Dynastie. Die Namen der Könige in np. Lautform sind:

Ardashir I. 226—241 n. Chr.	Bahrām V. 420—438.
Shāpūr I. 241—272.	Yazdigird II. 438—457.
Hurmizd I. 272—273.	Hurmizd III. 457—459.
Bahrām I. 273—276.	Firūz 459—484.
Bahrām II. 276—293.	Balāsh 484—488.
Bahrām III. 293.	Kawādī I. 488—531.
Narsai 293—303.	Khusrāw I. 531—579.
Hurmizd II. 303—310.	Hurmizd IV. 579—590.
Adharnarsai 310.	Khusrāw II. 590—628.
Shāpūr II. 310—379.	Kawādī II. 628.
Ardashir II. 379—383.	Ardashir III. 628—630.
Shāpūr III. 383—388 (oder 387? vgl.	Mehrere ephemere Regenten, vgl. Justi im <i>Gr. der Iran. Philol.</i> , II, 545.
Pauly-Wissowa, <i>Realenz.</i> 2, II, R. I, K. 2355).	Yazdigird III. 632—651.
Bahrām IV. 388—399.	
Yazdigird I. 399—420.	

Die Jahreszahlen sind nicht absolut sicher; dieses gilt vor allem von den Regierungszeiten zwischen Hurmizd I. und Shāpūr II. (s. Nöldeke, *Gesch. d. Perser und Araber*, S. 400 ff.). Die Dynastie soll von einem gewissen Sāsān, über den historisch wenig festzustellen ist, abstammen; die Genealogie wird dann weiter über Dārā auf das mythische Königsgeschlecht Irāns zurückgeführt. Im Anfang des III. Jahrhunderts u. Z. regierten in der Persis mehrere Kleinkönige unter der Oberhoheit der Arsakiden. Die Epoche dieser Dynasten wird von den arabischen und persischen Schriftstellern die Zeit der *Mulūk al-Ṭawāʾif* genannt, unter welchem Terminus sowohl die Arsakiden (und Seleukiden), als die kleineren Herrscher verstanden wurden. So rechnet Ibn Ḳutaiba (*Kitāb al-Maʿārif*, S. 321) Ardashir I. selbst unter die *Mulūk al-Ṭawāʾif*, als Dynast von Ištakh.

Bābak, Ardashirs Vater, der nach Ṭabarī ursprünglich König von Khir (ö. von Shīwāz) war, und dessen Vater Sāsān in Ištakh eine priesterliche Funktion verwaltet haben soll, begann sein Gebiet auf Kosten der andern Kleinkönige der Persis zu vergrößern. Nach der kurzen Regierung seines Sohnes Shāpūr folgte Ardashir, der fortsetzte, was sein Vater angefangen hatte, bis er den Arsakiden Artaban V. (Ardawān) im Felde schlug und tötete (224). Wahrscheinlich im Jahre 226 eroberte der Sāsānide die Reichshauptstadt Ktesiphon; 226 wird gewöhnlich als das Anfangsjahr der Dynastie bezeichnet. Ištakh aber wurde während der ganzen Regierungszeit dieser Herrscher als der Stammsitz der Familie in Ehren gehalten. Die Sāsāniden traten die Erbschaft der parthischen Grosskönige an; dazu gehörte auch der Kampf mit Rom, später mit Byzanz. Weil unsere zuverlässigsten Quellen für ihre Geschichte eben die griechischen und römischen Autoren sind, sind die Verhältnisse des Sāsānidenstaates zu den Reichen des Westens uns am besten und ausführlichsten bekannt. Ardashir I. führte eine Offensive gegen Rom. Abgesehen von verhältnismässig kurzen Friedensperioden hat sich dieser Krieg fast bis zum Aufhören der Dynastie hingezogen. Die älteren Sāsāniden strebten nach Expansion und Rom war in dieser ersten Periode auf die Wahrung seines östlichen Besitzes angewiesen.

Ein wichtiges Zwistobjekt war Armenien, wo ein Zweig des Arsakidenhauses herrschte, der seine Politik nach Rom orientierte und schon früh das Christentum angenommen hatte. Ein Teilungsvertrag, Armenien betreffend, kam ± 387 zustande. Als auch in (Ost-)Rom das christliche Bekenntnis zur Staatsreligion wird, tritt ein neues Element in den politischen Verhältnissen mit Persien hervor. Die Kirchenverfolgungen seitens einiger Könige (wie Shāpūr II., Bahrām V., Yazdigird II.) tragen das ihrige dazu bei, die Gegensätze zu verschärfen. Die Geschichte dieser Kämpfe, deren Einzelheiten nicht hieher gehören, ist oft genug in modernen Werken über römisch-byzantinische Geschichte beschrieben worden, von Gibbon bis auf Seeck und Bury (vgl. noch die in Pauly-Wissowa's *Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft* 2 bereits erschienenen biographischen Artikel über die Könige Artaxerxes [Ardashir] I.—III., Sapor I.—III., Jezdegerd I. und II.). Die bekanntesten dieser Kriege wurden geführt zwischen Ardashir I. und Severus Alexander, zwischen Shāpūr II. und Julian, wobei die Römer anfangs mit Erfolg offensiv auftraten, von Kawādī I. ge-

gen Anastasius I. und von Khusraw I. gegen Justinian. Dieser letzte Krieg wurde 562 durch einen Friedensvertrag auf 50 Jahre beendet. Die Christen im persischen Reiche erlangten damals Religionsfreiheit, doch trat die persische Regierung bald wieder mit Zwangsmassregeln gegen die armenischen Christen auf. Als dann Kaiser Justin II. mit der Regelung des respektiven Besitzes unzufrieden war und an Khusraw Ansprüche stellte, entbrannten die Feindseligkeiten aufs neue. Hiermit fängt der letzte Abschnitt dieser Kriegerperiode an. Khusraw war in den nun folgenden Kämpfen unglücklich, auch unter Hurmizd IV. waren die römischen Waffen siegreich. Diese Zustände benutzte der persische General Bahrām Cūbin, der vom Könige beleidigt worden war, zu einer Erhebung wider Hurmizd; er streckte sogar die Hand nach der Krone aus. Während dieser Wirren wurde Hurmizd von zwei seiner Blutsverwandten ermordet; es gelang aber seinem Sohne Khusraw auf byzantinisches Gebiet zu entweichen, wo er den Kaiser Maurikios um Hilfe anging. Wirklich brachte er mit byzantinischem Beistande den Usurpator zum Falle, doch war unter der Regierung des zweiten Khusraw ebensowenig die Rede von einem dauerhaften Frieden mit Ostrom, weil der Sāsānide nach der Absetzung und Tötung des Maurikios durch Phokas (602) als Rächer des Ermordeten auftrat. In diesem letzten grossen Kriege mit Byzanz errangen die Perser zuerst bedeutende Erfolge. Khusraws Heere eroberten u. a. Jerusalem und sogar Ägypten. Unter Herakleios erfolgte die Reaktion: Kawādh II., der seinen Vater Khusraw der Regierung und des Lebens beraubt hatte, war gezwungen, den Kaiser um Frieden zu bitten. Mit Khusraw II. starb der letzte bedeutende Fürst der Dynastie. Kawādh II. eröffnet eine Reihe ephemerer Herrscher (darunter ein Usurpator, Shahrwarāz, und zwei Königinnen, Būrān und Azarmidukht), die von den Grossen des Reichs nach einander emporgehoben wurden, um bald wieder zu verschwinden, bis 632 ein Enkel Khusraws II., Yazdigird III. auf den Thron kam. Hatte es anfangs den Anschein, alsob geregeltere Zustände wiederkehren würden, Yazdigird III. ist der letzte Sāsānide gewesen, der über Irān regiert hat.

Selbstverständlich waren es nicht nur Kriege mit Rom oder Byzanz, die das persische Reich gefährdeten. Auch weniger zivilisierte Völker, wie die Chioniten und Gelaner (gegen welche Shāpūr II. zu Felde ziehen musste), die Hephthaliten (Haitāl, u. a. durch Bahrām V. besiegt) bedrohten fortwährend seine Existenz. Wider das letztgenannte Volk verlor der König Firūz Schlacht und Leben; es scheint sogar, dass Persien während einiger Zeit nach diesem Ereignis den Haitāl tributpflichtig gewesen sei. Um die Mitte des VI. Jahrhunderts u. Z. wird die Bedrohung der Haitāl durch die Türkengefahr abgelöst. Es sind aber nicht die nördlichen Nomadenvölker gewesen, die dem Sāsānidenreiche das Ende bereitet haben, sondern die Araber. Bereits vor dem Anfange der Dynastie hatten sich arabische Stämme im Euphrat- und Tigrisgebiet festgesetzt: in den Kriegen zwischen Byzanz und Persien bedienten sich beide Parteien arabischer Hilfe. Der erste König, der mit den Arabern zu schaffen hatte, scheint Shāpūr I. gewesen zu sein: es wird von ihm ein Krieg gegen Hatra berichtet. Dort muss freilich ein aramäischer Dynast geherrscht haben; es ist aber mit dieser

an sich schon von der Sage überwucherten Geschichte der Bericht über einen Zug Shāpūrs gegen die Kudāfa verquickt. Wie verwirrt all dieses ist, zeigt der Umstand, dass Ibn Kūtaiba (*K. al-Maʿārif*, S. 322, vgl. Eutychius, ed. Cheikh, I, 106) diesen Krieg mit Hatra unter Ardāshīr setzt, gegen die geläufigere arabisch-persische Überlieferung. Freilich steht es historisch fest, dass Ardāshīr Hatra (vergeblich) belagert hat (Dio Cassius 80, 3). Schliesslich erzählt Firdawsī die ganze Geschichte abweichend und setzt sie unter Shāpūr II. (ed. Macan, S. 1432 ff.). Dass Hurmizd II. den Arabern eine Niederlage beigebracht haben soll, ist sehr zweifelhaft (Noldeke, a. a. O., S. 51, Anm. 2). Nach den orientalischen Berichten war Shāpūr II. ein grimmiger Araberfeind; dass er freilich bis nach Yamāma und in die Umgegend Medīna's durchgedrungen sei, und dass er der Weise, auf welche er seine Kriegsgefangenen misshandelte, den Beinamen Dhū l-Aktāf verdanke, beruht auf sagenhafter Entstellung. Die arabischen Könige von Hira, die Lakhmiden, waren Vasallen des Sāsānidenstaates; nicht nur ist z. B. in den Kriegen des Khusraw I. mit Byzanz ihr Antagonismus zu den in römischem Dienste stehenden Ghassāniden ein wichtiges Moment: schon früher haben sie in den dynastischen Angelegenheiten Persiens eine Rolle gespielt. Es ist nämlich wahrscheinlich, dass Bahrām V., dessen Herrschaft anfangs von mehreren Grossen nicht anerkannt wurde, sich u. a. mit Hilfe des Fürsten Nu'mān von Hira wider einen Gegenkönig behauptet hat. Khusraw I. mischt sich sogar in innere arabische Händel, als er ± 570 dem yemenitischen Prätendenten Saif b. Dhī Yazan mit einem persischen Heere gegen die Abessinier beisteht. Nach der arabischen Überlieferung soll der letzte König von Hira Khusraw II. auf seiner Flucht vor Bahrām Cūbin Hilfe geleistet haben; als der König aber fest auf dem Throne sass, liess er den Lakhmiden gefangen setzen und hinrichten. Für diese unpolitische Tat weiss die Überlieferung keine triftigen Beweggründe zu nennen: dieser König Nu'mān von Hira habe Khusraw auf der Flucht sein Pferd verweigert, oder auch die Intrigen eines persönlichen Feindes haben seinen Sturz herbeigeführt. In Hira wurden von Seiten der persischen Regierung Statthalter angestellt. Die übrigens nicht sehr blutige Niederlage, welche die Bakr-Stämme einem aus Persern und Arabern bestehenden Heere Khusraws bei Dhū Kār beibrachten, zeigte bald, wie unklug es gewesen war, der Dynastie von Hira, dieser Schutzwehr wider die Wüstenaraber, ein Ende zu machen. Es ist freilich die Frage, ob die Lakhmiden dem Reiche viel genützt hätten gegen die grosse islāmische Eroberung, die alsbald den Staat der Sāsāniden stürzte. Schon 633 sandte Abū Bakr nach dem Irāk Heere aus; damit fängt eine Reihe Angriffe auf die persische Monarchie an (Kettenschlacht, Schlachten von Waladja und Ullais, Unterwerfung von Hira usw.), die ihren Abschluss finden in der Schlacht von Kādisiya (wahrsch. noch 636; s. KĀDISIYA), wo die persische Reichsarmee vernichtend geschlagen wurde. Die gänzliche Unterwerfung Irāns datiert übrigens erst von der Niederlage der Perser bei Nihāwand (642). Yazdigird III. floh; trotz aller Mühe, die er sich gab, gelang es ihm nicht, werktätige Hilfe von den Nachbarvölkern zu erlangen. Einer der Reichsgrossen veranlasste 651 seine Ermordung in der Nähe von Marw.

Der Sāsānidenstaat war eine feudale Monarchie. Die mächtigen Familien, die schon während der



Arsakidenzeit in grossem Ansehen standen, wie die Surēn, die Karēn usw., bildeten auch hier einen mächtigen Adel. Ebenso wenig ist der Einfluss des höheren Klerus zu unterschätzen. Mit dem Anfang der Dynastie fällt eine Renaissance des Mazdaismus zusammen; dieses Bekenntnis wird Staatsreligion im strengsten Sinne, wiewohl z. B. die Juden und Nestorianer in Persien gewöhnlich unbehelligt blieben. Auf Übertritt aus dem Mazdaismus zu einer andern Religion stand die Todesstrafe. Politische Einflüsse des höheren Klerus werden u. a. sichtbar bei dem Regierungsantritt Bahrāms V. Seine Ansprüche auf den Thron scheinen auch von der Geistlichkeit in bedeutender Weise unterstützt zu sein. In das bürgerliche Recht der Sāsānidenzeit geben uns die Arbeiten Chr. Bartholomae's (*Über ein sasanidisches Rechtsbuch*, *SB Ak. Heid.*, Phil. Hist. Kl., 1910; *Zum sasanidischen Recht*, I—V, ebenda, 1918—1923; *Die Frau im sasan. Recht*, Heidelberg 1924, wo sich auf S. 19 weitere Litteraturnachweise finden) einen Einblick.

Die persisch-arabische Überlieferung der Sāsānidengeschichte geht auf jetzt verlorene mp. Quellen zurück, deren wichtigste ein Werk gewesen sein muss, das den Titel *Xvatāy-nāmāk* (np. *Khūdāy-nāma*) getragen haben wird. Von stark legitimem Standpunkt ausgehend umfasste es sowohl die Zeiten der mythischen Könige als die Geschichte der regierenden Dynastie. Guter historischer Stoff hat sich in diesem Werke erhalten, z. B. über die ersten Taten Ardashīrs; andererseits nahm die „histoire anecdotique“ einen grossen Raum ein. Vielfach wurden die Berichte über die Taten der Könige mit gangbaren Erzählmotiven verknüpft. Neben dem *Xvatāy-nāmāk* hat es auch kleinere historische Werke gegeben; dazu gehört das noch erhaltene *Kārnāmāk i Artaxšatr i Pāpakān* (übersetzt von Nöldeke [Göttingen 1878]; Text mehrmals herausgegeben z. B. Bombay 1896, 1899, 1900); ein umfangreicherer historischer Roman über Bahrām Čubin kann aus den arabischen und neupersischen Reflexen z. T. rekonstruiert werden (Nöldeke, a.a.O., S. 474 usw.; A. Christensen, *Romanen om Bahrām Tschöbin*, 1907). Derartige Pahlawi-Werke wurden schon früh ins Arabische übersetzt, so das *Xvatāy-nāmāk* von Ibn al-Muḳaffa'; andererseits haben auch neupersische Bearbeitungen existiert, worauf z. B. die, übrigens unter sich nicht genau übereinstimmenden Überlieferungen bei Firdawsī und Tha'ālibī zurückgehen (Nöldeke, a.a.O., Einl., S. XIV, ff.; ders., *Das iranische Nationalepos*<sup>2</sup>, S. 5 ff.; Tha'ālibī, ed. Zotenberg, S. XXIII ff., XLIII; V. Rosen, *К вопросу об арабских переводах Чхатайнаме* = *Zur Frage betreffs der arabischen Übersetzungen des Ch.* [zitiert bei Zotenberg, a.a.O., S. XLIII, Anm. 3], war mir nicht erreichbar. Zum Verhältnis der Überlieferung bei Tha'ālibī und Firdawsī, vgl. Tha'ālibī, ed. Zotenberg, S. XXV ff.). Die alte arabische Übersetzung des Ibn al-Muḳaffa' ist ebenfalls verloren, doch wird sie reflektiert in den Partien der arabischen Historiker, wie Tabarī, Mas'ūdi, Dinawari, die sich auf die Sāsānidengeschichte beziehen. Es ist zweifelhaft, inwieweit diese Autoren das Werk des Ibn al-Muḳaffa' selbst benützt haben. Die Überlieferung der Geschichte der Dynastie bei Ibn Kūtaiba (im *Kitāb al-Ma'ārif*) und Eutychius gehört, den andern Schriftstellern gegenüber, enger zusammen und zeigt einen besonderen Charakter, ja, die beiden eben genannten Autoren stimmen oft wörtlich mit-

einander überein. Nach Nöldeke wäre es wahrscheinlich, dass diese beiden den echten Ibn al-Muḳaffa' benutzt hatten (*Gesch. der Persen*, S. XXI); die andern Historiker müssten dann aus Bearbeitungen des ursprünglichen Werkes geschöpft haben (vgl. Tha'ālibī, ed. Zotenberg, S. XLIII). Auch einige spätere Geschichtsschreiber der Perser haben einen Abschnitt über die Sāsāniden, so Rašīd al-Dīn (*Djāmi' al-Tawāriḫ*) und dessen Ausschreiber Ḳazwīnī (*Tārīḫ-i Guzīda*). Solches hat im allgemeinen keinen selbständigen Wert, wiewohl es nicht unmöglich zu sein scheint, dass in derartigen Abschnitten noch Einzelheiten gefunden werden können, die anderswo nicht angetroffen werden, wie es z. B. der Fall ist in Ibn Balkhī's *Fārs-nāma* (*GM S.*, N. S., I, vgl. ebenda S. XXIII ff.).

Aus dieser halbhistorischen Überlieferung werden auch zum grössten Teil die Anekdoten und Witze stammen, die sich in bezug auf diese Könige und ihre Umgebung in der *Adab*-Literatur finden. In den Exkursen z. B., die in Mas'ūdi's *Murūdj* vorkommen, ist dergleichen sehr selten. Auch das zur eigentlichen Erzählliteratur gehörende *Marz-bān-nāma* enthält mehrere Geschichten über Ḳhusraw I. (Anūšīrwan) und dessen Wezir Buzurjdmihr. In der poetischen Literatur ist vor allem auf Nizāmī hinzuweisen, der den Stoff seiner romantischen Werke einige Male der Sāsānidenzeit entlehnte, wobei er auch wohl von der rezipierten Überlieferung abweicht, wie er in den *Haft Paikar* die Geschichte von Bahrām Gūr's (Bahrām V.) Meisterschuss wesentlich anders erzählt als Firdawsī und Tha'ālibī, bei welchen letzteren eine rohere und wohl auch ältere Form dieser Sage vorliegt. Dass die Überlieferung im Laufe der Zeiten manche Änderung erfahren hat, ist zweifellos. Auch muss sie neben dem iranischen Stoff arabische Elemente enthalten haben, die dem alten Königsbuche fremd gewesen sind. Es ist nicht mehr möglich auch eine annähernd reinliche Scheidung in dieser Materie zu treffen. Das Fehlen des einen oder andern bei Firdawsī oder Tha'ālibī ist selbstverständlich kein Kriterium: auch haben diese beiden schon nicht mehr die mp. Originale, sondern Bearbeitungen benützt. Alt und ursprünglich sind sicher u. a. die Geschichte des Dynastiegründers, die Erzählung vom Tode des Yazdigird I. durch ein dämonisches Pferd, die meisten Jagd- und Weibergeschichten Bahrām Gūr's, den Tod des Firūz im Hephthalitenkriege, die meisten Erzählungen über Anūšīrwan, der grosse Komplex vom Falle des Hurmizd IV., vom Aufstande Bahrām Čubins und dessen Untergang und die weitere Geschichte des Ḳhusraw II. (Parwiz) bis zu seiner Ermordung auf Veranlassung seines Sohnes Kawādī (*Širūya*); andererseits haben vielleicht auch ursprünglich historische Ereignisse der Sāsānidenepoche mitunter Motive für gleichartige Erzählungen, die in die mythische Zeit versetzt wurden, abgegeben, wie Nöldeke es z. B. vermutet in bezug auf die Berichte über die Begebenheiten, die sich nach dem Tode des Firūz abspielten (*Iran. Nationalepos*<sup>2</sup>, § 9). Ebenso kommt es vor, dass Episoden, die in einigen der Gesamtdarstellungen von Sāsāniden erzählt werden, in andern ihre Stelle unter mythischen Königen finden, wie z. B. die Geschichte, die man bei Firdawsī (ed. Macan, S. 1497 ff.) über Bahrām Gūr's Weinverbot liest, bei Tha'ālibī (S. 149, vgl. S. XXIX) in die Regierungszeit Kai Ḳubāds versetzt wird. Die Erzählungen, welche das sehr geläufige

Motiv aufweisen vom König, der sich unerkant in das Feindesland begibt (Šapūr II., Bahrām Gūr), werden zu der älteren Überlieferung gehören. Andere Stoffe sind vielleicht später, teilweise wohl durch arabische Vermittlung, in die Darstellung eingedrungen, wie die Sage von der Belagerung von Hatra und der Bericht, der Saif b. Dhī Yazan mit Khusrāw I. in Verbindung setzt; möglicherweise ist auch der Teil von den Erzählungen, die sich auf Bahrām Gūr und Khusrāw II. beziehen, worin die Könige von Hira eine bedeutende Rolle spielen (Thronbesteigung Bahrām Gūrs, Flucht Khusrāws vor Bahrām Cūbīn), nicht ganz frei von arabischen Elementen, wie solche ebenfalls unter den Apophthegmen der Könige vorkommen mögen. Dies ist z.B. gewiss der Fall bei einer Aussage, wie sie vom Könige Narsai bei Thāʿalibī berichtet wird (S. 510: *wakāna la yarkatu ilā buyut al-nīran, fa idha kila lahu ji idha laka, kāna kod shugh-lanī khidmatu llāhi ʿan khidmat al-nar*).

Die Herscher, über die ausführlichere Berichte in der Überlieferung vorliegen, sind meistens auch die historisch bedeutendsten: Ardāšīr I., die zwei ersten Šapūrs, Khusrāw I. und II.; Bahrām V. dagegen gehörte in Wirklichkeit nicht zu den grossen Regenten. Wo über den einen oder andern Monarchen nichts zu berichten war, scheint sich das alte Buch beschränkt zu haben auf die Mitteilung von Reden, die der König bei seiner Thronbesteigung gehalten haben sollte, und ähnliches. Überhaupt galten die Reden und Apophthegmen des Königsbuches für Muster eleganten Stiles (Nöldeke, *Gesch. d. Perser*, S. XVIII, Thāʿalibī, ed. Zotenberg, S. xv. Bei letzterem, S. 481, findet man übrigens, dass schon Ardāšīr I. oratorische Talente besass). Auch arabische Rhetorik scheint sich hier eingeschlichen zu haben: wenigstens macht die Thronrede Hurmizd's IV. bei Dinawarī (*K. al-Akhbār al-tiwāl*, S. 77 ff.) den Eindruck, eher ein urspr. arabisches als ein aus persischer Quelle stammendes Stück zu sein. (Vgl. auch Nöldeke, *Gesch. d. Perser*, S. 326 ff.).

*Litteratur:* al-Tabari, ed. de Goeje, II 813 ff.; al-Dinawari, *Kitāb al-Akhbār al-tiwāl*, ed. Guirgass-Kratschkowsky, S. 44 ff.; al-Thāʿalibī, *Histoire des rois des Perses*, Ausg. u. Übers. v. H. Zotenberg (Paris 1900), S. 473 ff.; al-Masʿūdī, *Murūdj al-Dhahab* (Ausg. Paris), II, 151 ff.; Ḥamza al-Isfahānī, *Taʾrikh*, ed. Gottwaldt, S. 14 ff., 27 ff., 44 ff.; Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Maʿārif*, ed. Wüstenfeld, S. 321 ff.; Eutychius, *Annales*, ed. Cheikh, I, 10 ff. (kombiniert mit der röm.-byz. Kaisergeschichte; Yaʿqūbī, *Taʾrikh*, ed. Houtsma, Register; al-Dinawari, *Kitāb al-Akhbār al-tiwāl*, ed. Guirgass-Kratschkowsky).

Moderne Werke (ausgeschlossen sind Werke über allgemeine oder röm.-byz. Geschichte): J. Malcolm, *History of Persia* (1829), I, 69 ff.; K. Patkanean, *Opyt istorii dinastii Sasanidov po srednījam sootvetstviu armjanskimi pisateljami*, 1863 (Versuch einer Geschichte der Sāsānidendynastie nach von armenischen Schriftstellern mitgeteilten Berichten); K. A. Inostrančev, *Sasidskiye etudi*, St. Petersburg 1909; G. Rawlinson, *The seventh great oriental monarchy* (1876); F. Spiegel, *Erānische Altertumskunde*, III (1878), 231 ff.; Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* (Leiden 1879); F. Justi, *Geschichte des alten Persiens* (Berlin 1879), S. 177 ff.; ders. im *Grundriss der Iran. Philologie*, II (1890—1904),

S. 512 ff.; Th. Nöldeke, *Aufsätze zur persischen Geschichte* (Leipzig 1887), S. 86 ff.; J. Darmsteter, *Coup d'oeil sur l'histoire de la Perse* (Paris 1885), S. 27 ff.; P. M. Sykes, *A History of Persia*<sup>2</sup> (London 1921), I, 422 ff.; A. v. Gutschmid, *Geschichte Irans* (Tübingen 1888), S. 156 ff.; G. Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira* (Berlin 1899), passim; G. Chaldeanc, *Armjanskije Aršakidy w „Istorii Armenii“ Moiseja Chorennskago* (Moskau 1903; die armenischen Arsakiden in der „Armenischen Geschichte“ des Mose von Chorene), haupts. S. 366 ff.; A. D. Mordtmann, *Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden* (ZDMG, VIII [1854], S. 1 ff.); E. Thomas, *Early Sassanian Inscriptions, Seals and Coins* (London 1868); ders., *Numismatic and other antiquarian illustrations of the rule of the Sasanians in Persia* (London 1873); E. W. West, *Sasanian Inscriptions explained by the Pahlavi of the Parsis* (JRAS, N. S., IV, 357—407); J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie Sassanide* (Paris 1904); A. Christensen, *L'Empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour* (Kopenhagen 1907; *Det Kgl. Danske Vidensk. Selskabs Skrifter*, 7. R., Hist. og Filos. Afd. I); E. Herzfeld, *Paikuli. Monument and inscription of the early history of the Sasanian Empire* (Berlin 1924). (V. F. BÜCHNER)

**SATALIA.** [Siehe ADALIA].

**SATAN.** [Siehe ŠHAṬĀN].

**SAṬĪḤ B. RABĪʿA**, sagenhafter Wahrsager (*Kāhin*) des vorislāmischen Arabien, den die Tradition mit dem Auftreten des Islām in Verbindung bringt. In Wirklichkeit handelt es sich um eine ausgesprochen mythische Persönlichkeit, wie der andere *Kāhin*, mit dem zusammen er in den meisten Berichten erscheint, Šhiḵḵ al-Saʿbī, der nichts anderes ist als ein personifiziertes dämonisches Ungeheuer in Gestalt eines in zwei Hälften geteilten Mannes (*Šhiḵḵ al-Insān*, vgl. van Vloten in *WZKM*, VII, 1893, S. 180—1). Saṭiḥ, dessen Name bedeutet „auf die Erde hingestreckt, wegen seiner schwachen Glieder unfähig sich zu erheben“ (*Li-sān*, III, 312), wird als ein missgestaltetes Wesen beschrieben, dem Knochen und Muskeln fehlen; ohne Kopf, hatte es ein menschliches Gesicht mitten auf der Brust. Es lag auf der Erde auf einem Bett von Palmblättern und -zweigen, und wenn es sich fortbewegen musste, „rollte man es wie einen Teppich“; nur wenn es gereizt oder begeistert war, blähte es sich und bäumte sich auf. Seine enge Verwandtschaft mit Šhiḵḵ wird durch die Legende hervorgehoben, die beide ohne Zutun eines Vaters geboren werden lässt, und zwar in der Nacht, die dem Tode der *Kāhina* Turaifa voranging (diese war die Frau des ʿAmr Muzaikīyā, des Ahnherrn des gleichnamigen Stammes, der den Dammbruch von Maʿrib im Yemen vorausgesagt haben soll). Wie erzählt wird, liess diese vor ihrem Tode die beiden neugeborenen Ungeheuer kommen, spie ihnen in den Mund (das übliche Verfahren der Übertragung von magischen Kräften) und erklärte sie zu ihren Nachfolgern in der Kunst der *Kihāna*.

Trotz dieser charakteristisch mythischen Züge hat die arabische genealogische Überlieferung nicht darauf verzichtet, Saṭiḥ in ihr System einzuordnen. Sie gab ihm einen Namen und einen Vater (Rabīʿ b. Rabīʿa b. Maʿūd b. Māzin b. Dhīʿb), die ihn mit dem ghassānidischen Zweig des Stammes Azd verbanden (so wie die Tradition den Šhiḵḵ mit



den Banū Saʿb, einem Zweige der Banū Badjlā (verbunden hat), und zwar mit den Banū Dhiʿb (Ibn Duraid, *Iṣṭikāḥ*, S. 286, 10–13; Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen*, II, 10; nach anderen sollen die Banū Dhiʿb zu den ʿAbd al-Kāis gehören, einer Teilgruppe der Rabīʿa); es scheint sogar, dass in historischer Zeit ein Azditenclan bestanden hat, der sich auf Saṭīḥ zurückführte (Abū Ḥātim al-Sidjistānī, *Kitāb al-Muʿammarīn*, S. 3, in Goldziher, *Abhandl. zur arab. Philologie*, II).

Unter den legendären Berichten, mit denen der Name Saṭīḥ verknüpft ist, beziehen sich einige auf die Vorgeschichte der arabischen Stämme und schildern den Saṭīḥ in seiner Tätigkeit als Wahrsager und als Schiedsrichter (*Ḥakam*) ausserhalb jedes historischen und chronologischen, selbst künstlichen Rahmens: bald teilt er zwischen den Söhnen des Nizār (Muḍar, Rabīʿa, Iyād, Anmār) das väterliche Erbe (*ʿIḳḍ*, 1. u. 2. Aufl., II, 46 = 3. Aufl., II, 46–7 = 4. Aufl., II, 39); bald wird er zusammen mit Shīḳ al-Zarīb al-ʿAdwānī (Wüstenfeld, *Genealog. Tabellen*, D, 13) befragt über die wirkliche Stellung des Kaṣī, des Ahnherrn der Thaḳīf, dem al-Zarīb gezwungen seine Tochter zur Ehe versprochen hatte (*Aghānī*, 1. u. 2. Aufl., II, 75). Nach al-Yaʿqūbī, ed. Houtsma, I, 288–90 ist er es, der den Streit entschied, der zwischen ʿAbd al-Muṭṭalib, dem Grossvater des Propheten, und den beiden Kaṣitenstämmen al-Kilāb und al-Ribāb über den Besitz des von dem ersteren in der Umgebung von al-Ṭāʾif entdeckten Brunnens Dhū ʿl-Harm entstanden war. Aber die Parallelversionen desselben Berichtes erwähnen den Namen des Schiedsrichters nicht oder sie geben ihm den Namen eines anderen *Kāhin*’s, Salama b. Abī Ḥaiya al-Ḳudāʿī (al-Maidānī, *Anṭiḥā*, Ausg. 1284, I, 36 = Ausg. 1310, I, 30; Yaḳūt, ed. Wüstenfeld, IV, 629; *Lisān*, XIII, 283).

Zwei andere Legenden dagegen tragen ein völlig islamisches Gepräge. Die erste wird von Ibn Ishāḳ überliefert, der seine Quelle nicht nennt: Saṭīḥ, immer zusammen mit Shīḳ, wird von dem Lakhmidenfürher Rabīʿa b. Naṣr über einen Traum befragt, der ihn erschreckt hatte, und er offenbart ihm, dass die Abessinier in Sübarabien einfallen würden und dass dieses Land nach deren Vertreibung und nach einer kurzen Perserherrschaft von einem Propheten (Muḥammed) erobert werden würde. Infolge dieses Orakels schickt Rabīʿa b. Naṣr seinen Sohn ʿAmr an der Spitze des Stammes zum Perserkönig, der sie in al-Hira ansässig macht. Dies ist die süd-arabische Version der Begründung der Lakhmidendynastie (vgl. G. Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira*, Berlin 1899, S. 39).

Die zweite, weiter verbreitete Legende geht zurück auf einen gewissen Hānī al-Makhzūmī, der ein Alter von 150 Jahren erreicht haben soll und über den die islamische historiographische Überlieferung nichts weiss (vgl. Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, Ausg. Kairo, VI, 279, N<sup>o</sup> 8929); sie bildet einen Teil des Zyklus der *ʿĀlām al-Nubuwwa*, d. h. der wunderbaren Zeichen, die die Wahrheit der prophetischen Sendung Muḥammeds bekräftigen. In der Nacht seiner Geburt zeigen sich wunderbare Erscheinungen im ganzen Perserreich: der König (Kisrā Anūshirwān), der von seinen Magiern darüber keine Auskunft erhalten kann, ersucht den König von al-Hira, al-Nuʿmān b. al-Mundhir (Anachronismus!), ihm jemand zu schicken, der sie erklären könne. Al-Nuʿmān schickt den ʿAbd al-Masiḥ b. Buḳaila al-Ḡhassānī (über diesen siehe

*Kitāb al-Muʿammarīn*, S. 38; Caetani, *Annali dell’ Islām*, II, 935 [12 d. H., § 165], IV, 657 [21 d. H., § 328]). Dieser ist auch nicht fähig, die wunderbaren Zeichen zu erklären, und begibt sich darum zu Saṭīḥ, seinem Onkel mütterlicherseits, der in der Wüste wohnte. Er findet ihn im Sterben, und seine Frage bleibt unbeantwortet. Erst nachdem sein Neffe sich mit Versen an ihn gewandt hat, prophezeit der *Kāhin* ihm den nahen Untergang des Perserreiches, dessen Eroberung durch die Araber usw. Nach Erteilung dieses Orakels stirbt Saṭīḥ.

Saṭīḥ pflegte zu versichern, seine Kenntnis der Zukunft von einem „spiritus familiaris“ (*Raʿī*, siehe II, 669b) zu erhalten, welcher das Gespräch Gottes mit Moses auf dem Berge Sinai mitangehört und ihm einen Teil davon offenbart haben soll. Man erkennt hier den Einfluss der *Ḳurʾān*-stelle (LXXII, 1) über die *Djinn*, die das göttliche Wort belauschen.

Die Berechnungen der arabischen Historiker über das Alter des Saṭīḥ sind natürlich reine Phantasien. Diejenigen, die seine Geburt in die Zeit des Dammbruchs von Maʿrib und seinen Tod in die Zeit der Geburt Muḥammeds legen, geben ihm ein Alter von 600 Jahren. Es ist bemerkenswert, dass Abū Ḥātim al-Sidjistānī (siehe oben), dessen Version sich deutlich von den anderen scheidet (er spricht nicht von seiner Missbildung, legt seinen Wohnsitz nach Baḥrain usw.), ihn unter der Regierung des Himyaritenkönigs Dhū Nuwās sterben lässt und infolgedessen von seiner Weissagung an Kisrā Anūshirwān nichts weiss.

*Litteratur*: Ausser der im Artikel erwähnten: Ibn Hishām, *Sira*, ed. Wüstenfeld, S. 9–12; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 911–4, 981–4; (Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, S. 254–7); *Lisan*, III, 312–3 (mit Varianten zum Ṭabaritext); al-Dinawarī, *Kitāb al-Aḫbār al-ʿiṣwāl*, ed. Guirgass, S. 56; Ibn ʿAbd Rabbiḥī, *al-ʿIḳḍ al-farīd*, 1. u. 2. Ausg., I, 133–4 = 3. Ausg., I, 100–1 = 4. Ausg., I, 94–5; al-Sharīshī, *Sharḥ al-Maḳāmāt al-ḥarīriyya*, 2. Ausg., I, 216–7 (Kommentar zur 18. *Maḳāma*); al-Diyārī, *Taʾrīkh al-Ḳhāmīs*, I, 227–8; al-Masʿūdī, *Murūdj al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard, III, 364; al-Ḳazwīnī, *ʿAdjāʾib al-Maḳlūḳāt*, ed. Wüstenfeld, I, 318–20; Ibn Ḳhallikān, *Wafayāt al-Aʿyān*, 2. Ausg., I, 303 = 3. Ausg., I, 370 (N<sup>o</sup> 212 Wüstenfeld); al-Damiri, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, 1. Ausg., I, 46–9 = 2. Ausg., I, 43–4; Freytag, *Arabum proverbia*, I, 160; Caussin de Perceval, *Essai sur l’histoire des Arabes*, I, 96–7; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muḥammad*, I, 134–6.

(G. LEVI DELLA VIDA)

SAUL. [Siehe ṬĀLŪT].

SĀWA (früher Sāwādj), Stadt und Bezirk im Innern Persiens. Sie liegt an der direkten Strasse Ḳazwin-Ḳum (Ḳazwin-Sāwa: 22 Farsakh; Sāwa-Ḳum: 9 Farsakh). Diese Strasse entspricht ungefähr der von Mustawfi beschriebenen Königsstrasse (*Shāhrāḥ*): Sūmghān (?)–Sagzābād–Sāwa–Isfāhān, die eine grosse Rolle spielte, als Sultāniya unter den Mongolen Arghūn und Uljaitū die Hauptstadt Persiens wurde. Die Strasse Ḳazwin-Ḳum kann ihre Bedeutung für den Verkehr zwischen Nord-Persien und den südlichen Provinzen noch einmal wiedergewinnen. Gegenwärtig ist sie ausgeschaltet durch einen längeren Weg, und zwar Kunststrassen, die über die Hauptstadt gehen: Ḳazwin–Teheran

(22 Farsakh) und Teheran-Ķum (22 Farsakh). Andererseits hat Sāwa endgültig seine Rolle als Etappe auf der Linie Hamadhān-Raiy (Teheran, 61 Farsakh), wohin die arabischen Geographen es legen, verloren. Der Verkehr zwischen Hamadhān und der Hauptstadt geht heute über Nawbarān-Zarand oder mit einem Umweg über die Kunststrassen: Teheran-Ķazvin-Hamadhān (ca. 54 Farsakh).

Diese geographischen Erwägungen erklären es, dass die Stadt an Bedeutung verlor. Ausserdem rückt die Wüste infolge der Zerrüttung des Bewässerungswesens nach und nach gegen Sāwa vor.

Sāwa liegt in der nordwestlichen Ecke einer Ebene (etwa 50 km mal 45 km), die sich gegen Osten öffnet und an deren unterem Ende Salz-sümpfe immer weiter vordringen. Die Gegend wird bewässert: 1. durch den Ķara-Šu (Gāwmāhā oder Gāwmāsā bei Mustawfi), der von drei Wasserläufen gebildet wird: der südliche und bedeutendste (Do-āb) kommt vom Nordabhang des Bakhtiyāren-Gebirges (Djāpelākh), der westliche vom Alwand (Orontes) bei Hamadhān und der nördliche vom Ķharraḳān-Gebirge. Nachdem der Ķara-Ķai die Ebene von Sāwa durchquert hat, versickern seine Brackwässer in der zentral-persischen Wüste. 2. durch den Mazdakān (*vulgo*: Mazlaghān)-Ķai, der nahe bei Dargazīn (östlich von Hamadhān) entspringt, mit dem Ķara-Ķai parallel läuft und ehe er sich mit ihm auf der linken (Nord-) Seite vereinigt, im nordwestlichen Teile der Ebene von Sāwa in mehrere Bewässerungskanäle sich verläuft.

Sāwa ist vor der islamischen Zeit unbekannt. Tomaschek leitet den Namen von dem Avesta-Worte *Sava*, phl. *Savaka* „Vorteil, Nutzen“ (?) ab. Die persischen Wörterbücher geben für Sāwa „Goldspäne“. Nach Tomaschek entspricht Sāwa dem Se-vavicina bzw. Sevakina der *Tabula Peutingeriana*.

Nach Ibn Hawḳal war Sāwa bekannt durch seine Kamele und Kameltreiber. Al-Muḳaddasī erwähnt seine Befestigungen, seine Bäder und eine Freitagsmoschee nahe der Landstrasse, etwas vom Markte entfernt. Die Bewohner von Sāwa (wie die von Ulūdžird) waren Sunniten, und zwar Šāfi'iten; sie lagen mit ihren šhi'tischen Nachbarn in Āwa, eingefeischten Imāmiten, dauernd in Fehde. Die Mongolen verwüsteten die Stadt im Jahre 617 (1220) und verbrannten ihre schöne Bibliothek (Yāḳūt), die auch astronomische Instrumente enthielt (al-Ķazwini). Ḥamd Allāh Mustawfi (ed. Le Strange, S. 62) nennt die vier *Nāhiya* von Sāwa: Sāwa, Āwa, Djāhrūd und Būsin (?), die 46, 17, 25 bzw. 42, zusammen 130 Dörfer umfassten. Ḳhwādja Zāhir al-Dīn Sāwādji stellt um die Zeit des Mustawfi (VIII./XIV. Jhrh.) ihre Wälle wieder her, die einen Umfang von 6200 Ellen (*Dhar'*) hatten, und sein Sohn Ḳhwādja Šams al-Dīn verleihte das unterhalb der Stadt gelegene Dorf Rūdābān der Stadt ein.

Mustawfi lobt die Früchte von Sāwa, aber in bezug auf sein Getreide zitiert er das persische Sprichwort: „Das Stroh von Ķum ist besser als der Weizen von Sāwa“. Heute noch sind seine Granatäpfel in ganz Persien bekannt.

Unter den europäischen Reisenden bezeichnet Marco Polo Sāwa („Saba“) als die Stadt, von wo die drei Weisen nach Bethlechem aufbrachen; nach ihm sind sie dort in einem viereckigen Gebäude beigesetzt. Diese parsen-christliche Legende wird auf lokaler, volkstümlicher Interpretation von Texten beruhen, wie: „reges Arabum et Saba dona adducent“ (Ps. LXXII, 10). Nach einem anderen von Marco Polo erwähnten Bericht sollen die drei

Weisen in Sāwa, in Āwa bzw. in Ķal'a-i Ātaš-parastān beigesetzt sein. Das letztere sucht Yule zwischen Sāwa und Abhar, während Tomaschek es mit Diz-i Gabrañ identifiziert (einer Etappe jenseits von Ķum auf der Strasse nach Kāšhān).

Sāwa wird von Giosafa Barbaro (1474), Figueroa (1618) u. a. erwähnt. Chardin klagt über seinen unfruchtbaren Boden und seine Hitze. Im Jahre 1849 zählte der englische Konsul K. E. Abbot in Sāwa 300—400 Häuser mit 1000 Einwohnern; er versichert, dass der Boden überall da ausgezeichnet sei, wo er sich nicht mit dem *Ķawir* vermischt; aber schon 9 englische Meilen östlich der Stadt stosse man auf die Salzwüste.

Vier Farsakh südlich von Sāwa liegt das alte šhi'tische Zentrum: der Marktflecken Āwa; der Wasserlauf, der ihn bewässert, kommt von den Höhen des Tafrīsh, welche die Ebenen von Sāwa und Farāhān (der persische 'Irāk) trennen. Nach Tomaschek soll Āwa dem 'Aḳānava des Ptolemaeus entsprechen. Al-Muḳaddasī nennt es Āwa, Yāḳūt Āba. Zwischen Āwa und Ķum liegt der Salzberg Kūh-i Namak, der wegen seines bröcklichen Bodens unzugänglich ist. Zu Mustawfi's Zeit hatte Āwa einen Umfang von 5000 Schritten. Nach Houtum-Schindler befinden sich die Ruinen der alten Stadt neben dem modernen Dorf (100 Häuser); man zeige dort, sagt er, das Grab des Šham'un (Simeon?). Mustawfi spricht von einem „sogenannten“ Grabmal des Propheten Samuel; aber er verlegt es 4 Farsakh nördlich von Sāwa.

Heute ist die ganze Bevölkerung des Bezirkes šhi'tisch. Sie setzt sich aus Persern und Türken zusammen. Die letzteren gehören zu dem örtlichen Stammverbande der Šāh-sewān, unter denen die Reste des Stammes Ḳhaladj hervorzuheben sind. Ziemlich oft nennt man den Bezirk Sāwa auch Ḳhaladjistān. Šāh-sewān finden sich im Nordosten und im Süden von Sāwa. Die Ḳhaladj dagegen leben hauptsächlich nördlich der Strasse Ķum-Sultānābād (Rāhgird, Tādž-ḳhātūn, Djāhrūd, Tafrīsh). In manchen ihrer Dörfer (Kundurūd, Mawdžān, Sift, Fowdžird, Kardedžān) wird ein sehr eigenartiger türkischer Dialekt gesprochen: z. B. *warorom Bāghka* „ich gehe in den Garten“, *hissiri* „es ist warm“, *Hāw-tā* „im Hause“, *Yol hawwi dagh-artti* „der Weg war nicht gut“. Der Dialekt verdient die Beachtung der Turkologen.

Im X. Jhrh. d. H. (Ibn Faḳīh) bildete Sāwa einen Teil der Provinz Ķum. Heute wechselt seine administrative Zugehörigkeit. Bald wurde es zusammen mit den südlichen Bezirken (Maḳallāt, Kazzāz) verwaltet, bald zusammen mit Zarand (nordöstlich Sāwa) und Ḳharraḳān (*vulgo*: Ķaraḡhān). Der letztgenannte Bezirk liegt in dem Winkel, den die Gebiete von Ķazwīn und Hamadhān bilden. Er besteht aus drei *Bulūk*: Afšār-i Bakīshlu, Afšār-i Ķutīlu und Ķaraḡōz; im letzteren liegt am Fusse des Gebirgspasses die Hauptstadt von Ḳharraḳān: Āwa, das man mit dem gleichnamigen Orte bei Sāwa nicht verwechseln darf. Um 1890 wurde Sāwa von einem österreichischen Offizier in persischen Diensten verwaltet. Anfang des XX. Jhrh. bildete es eine Art Lehen der persischen Kosakenbrigade in Teheran. Einer der höheren Offiziere dieser Formation war mit der Funktion eines Gouverneurs von Sāwa betraut, um die türkische Bevölkerung zu kontrollieren, die das Hauptkontingent der Brigade stellte.

Die Altertümer von Sāwa: 1. Der Staudamm im Ķara-Ķai (etwa 20 km süd-süd-westlich



der Stadt) soll seinen Ursprung dem Shams al-Din Djuwaini [s. d.] verdanken, einem Minister Aḥmad's, des Sohnes des Hülāgū (vgl. Le Strange, *The lands of the Eastern Caliphate*, S. 213). Der Staudamm muss unter den Šafawiden wiederhergestellt worden sein; denn er trägt den Namen *Band-i Shah 'Abbās*. Er versperrt den Durchgang zwischen zwei Hügeln und hat folgende Dimensionen: Höhe ca. 20 m, Länge 30 m, obere Breite 14 m. An der Ostseite steigt auf dem linken Ufer die Strasse in Windungen empor; die Karawanen können auch auf den Damm steigen, der ihnen als Brücke dient, um an der Westseite über einen sanften Abhang auf das rechte Ufer hinabzusteigen. Die Versuche, diesen wichtigen Kunstbau wiederherzustellen, indem man den Weg versperrt, den der Fluss sich unterhalb des Dammes gebahnt hat, sind bisher fruchtlos geblieben; dies hat den Ruin der Gegend zur Folge. 2. Das Fort Kiz-Kal'a auf einem Felsen mitten in den stufenförmig ansteigenden Hügeln unweit des Staudammes. 3. Zwei Moscheen in Sāwa: die eine in der Stadt, nach Houtum-Schindler im Jahre 1518 n. Ch. erbaut; die andere, sehr schöne, ausserhalb der Stadt in den alten Ruinen der Südseite. Diese *Masǧid-i Djuwā* scheint den Platz der von al-Mukaddasi erwähnten Moschee einzunehmen. Nach Houtum-Schindler stammt der jetzige Bau aus der Zeit nach 1516 n. Ch.; aber J. Dieulafoy schreibt ihre „Restauration“ dem Shāh Tahmāsp (930–84 = 1524–76) zu. 4. In der Nähe dieser Freitagsmoschee erhebt sich ein viel älteres, 36 Fuss hohes Minarett aus gebrannten Ziegeln, die übereinander gelegte Reihen geometrischer Figuren u. dgl. bilden. J. Dieulafoy setzt es in die Ghaznawidenzeit; aber wegen eines ähnlichen Minarets in Khusrāwīrd (Khorāsān), das von 505 (1111) datiert ist, wird man eher geneigt sein, ihm das gleiche Alter zuzuschreiben (vgl. Sarre, *Denk. pers. Baukunst*, Berlin 1910, II, 112–3; E. Herzfeld, *Khorāsān in Isl.*, XI, 170). 5. Das Wasserbecken (*Ab-anbār*) am Hauptportal, das möglicherweise aus dem XIII. Jahrh. christlicher Zeitrechnung stammt (Herzfeld, a. a. O., S. 171).

Unter den aus Sāwa stammenden berühmten Männern nennt Yāqūt den Abū Tāhir 'Abd al-Rahmān b. Aḥmad, einen der hervorragenden šāfi'itischen Imāme, gestorben 484. Mustawfi erwähnt das Grab des Shaikh 'Uthmān Sawādji in der Nähe der Stadt. Über den Dichter Salmān-i Sawādji (700–778 = 1300–1376) siehe E. G. Browne, *A Hist. of pers. litt. under Tartar dominion*, Cambridge 1920, S. 260–71 und den Artikel SALMAN.

*Litteratur:* W. Tomaschek, *Zur histor. Topographie von Persien*, I, SB Ak. Wien, CII, 154–57; W. Barthold, *Istor.-Geog. obzor Irana* (St. Petersburg 1903), S. 88–9; Le Strange, *The lands of the Eastern Caliphate*, S. 210 ff., 228 f. Diese drei Schriftsteller verweisen ständig auf die arabischen Autoren. Für Mustawfi siehe die Ausgabe von Le Strange (Gibb Memorial Series, XXIII/1), S. 62; Zain al-'Abidin Shirwānī, *Bustān al-Siyāhat* (Teherān 1310), S. 304; Yule-Cordier, *The book of Sir Marco Polo* (London 1903), I, 78–81; Keith E. Abbot, *Geogr. notes in J.R.G.S.* (1855), S. 4–10; Houtum-Schindler, *Eastern Persian Irak* (London 1903), S. 129 f.; H. Binder, *Au Kurdistan* (Paris 1887), S. 380 (Photogr. des *Ab-anbār*); J. Dieulafoy, *La Perse* (Paris 1887), Photogr. des Staudammes, der Moschee und des Minarets, S. 165–73.

Karten: Houtum-Schindler, a. a. O.; A. F. Stahl, *Peterm. Mitt.*, Suppl.-H. 118, Taf. 1; Th. Strauss, *Peterm. Mitt.* (1905), Taf. 21.

(V. MINORSKY)

[Die Stadt spielt eine besondere Rolle in der Muḥammedlegende. Nach einer viel zitierten Überlieferung (das Nähere bei A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, I, 134 ff. und Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, S. 253 ff.) sank in der Nacht, da der Prophet geboren wurde, ein See (*Buḥaira*) in der Nähe von Sāwa in den Boden. Die Stätte wurde noch im XIII. Jahrhundert dem Kaẓwīn gezeigt (*Āthār*, ed. Wüstenfeld, S. 259. Da die angeführte Überlieferung eine genauere Kenntnis iranischer Dinge zeigt, so wird man auch in diesem Einzelzug eine Anspielung auf eine bestimmte iranische Vorstellung suchen dürfen. Nun spielt in der zoroastrischen Eschatologie der See Kansava (*Kṣaoya-*) eine wichtige Rolle; er wird im jüngeren Avesta in Ostīrān lokalisiert und soll dem Hamūnsee in Sidjīstān entsprechen. In ihm wird der Same Zarathuštras aufbewahrt, aus dem in der Endzeit der Heiland Saoshyant ersterst (Litt. bei Bartholomae, *Altiran. Wörterbuch*, S. 555, s. v. *xsudra*). Wenn nun mit Muḥammeds Geburt die Legende vom Austrocknen eines Sees in Irān in Zusammenhang gebracht wird, so wird man das als Anspielung auf eben diesen mythischen See auffassen dürfen. Die Legende symbolisiert also die Vernichtung der zoroastrischen Heilandserwartung, — so wie das in derselben Überlieferung berichtete Erbeben des Königspalastes in Ktesiphon das Ende des iranischen Reiches und wie das Erlöschen des heiligen Feuers das Ende des zoroastrischen Kultus symbolisiert. (H. H. SCHAEDEK)]

**SAWĀD**, Nebenbezeichnung des 'Irāk [s. d.]. Während der Name 'Irāk als mittelpersisches Lehnwort erwiesen ist (aus dem in den Turfanfragmenten belegten *Erag* „Unterland, Süderland“, unter Angleichung an den semantisch verwandten arab. Stamm *ʿrḳ*, vgl. A. Siddiqi, *Studien über die persischen Fremdwörter im klass. Arab.*, S. 69; H. H. Schaefer, *Isl.*, XIV, 8 f.; J. J. Hess, *Zeitschr. f. Semitistik*, II, 220), ist Sawād „Schwarzland“ die älteste arabische Bezeichnung des Alluviallandes am Euphrat und Tigris, die auf dem Anblick desselben im Kontrast mit dem der arabischen Wüste beruht (Yāqūt, *Mu'djam*, III, 174, 14 ff.). Der Begriff hat eine dreifache Bedeutungsentwicklung erfahren: 1.) Er wird mit dem politischen Begriff 'Irāk identifiziert und entspricht dann der sāsānidischen Provinz Sūristān (*Dil-i Erānshahr*). In dieser Bedeutung wird der Name Sawād für 'Irāk von den Historikern der arabischen Eroberungen (vgl. z. B. al-Balādhurī, *Futūḥ*, S. 241, 1) und speziell von den Verfassern von Monographien über Steuerwesen bzw. von Staatshandbüchern gebraucht (vgl. Abū Yūsuf, *Yahyā b. 'Adam*, *Kudāma*, al-Māwardī, ferner Ibn Khaldūn). Der Grund dafür ist der, dass in den Kataster- und Steuerverordnungen 'Omars I. die Bezeichnung Sawād offiziell gebraucht wurde. 2.) Er dient als Bezeichnung des bebauten Landes innerhalb einer Landschaft: *Sawād al-'Irāk*, S. *Khūzistan*, S. *al-Urdunn*. 3.) Er bezeichnet vor dem Namen einer Stadt die planmässig bewässerte und intensiv kultivierte Anbaufläche in der Umgebung derselben: Sawād von Baṣra, Kūfa, Wāsiṭ, Baghdād, Tustar, Bukhārā usw.).

*Litteratur:* Grundlegend ist H. Wagner,

*Die Überschätzung der Anbaufläche Babyloniens und ihr Ursprung* (in *NGW Gött.*, Phil.-hist. Kl., 1902, S. 224—98). Zum Sprachlichen vgl. Lane, *Ar.-Engl. Lexicon*, I, 4, 1462<sup>b</sup>, zum Steuertechnischen A. von Kremer, *Über das Budget der Einnahmen unter der Regierung des Hārūn al-Rāšid* (in *Verh. d. VII. Internat. Orient. Kongr.*, II, 1888) und M. van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes*, phil. Diss., Leipzig 1886.

(H. H. SCHAEDEK)

**SAWĀKIN**, Hafenplatz an der Westküste des Roten Meeres unter 19° 5' n.Br. Die Stadt liegt auf einer kleinen, etwa 250 m langen, ungefähr eine englische Meile im Umkreis fassenden malerischen elliptischen Insel, die mitten in einer tiefen Bucht dem Festlande unmittelbar vorgelagert ist. Ein schmaler, etwa 6 bis 7 km langer, von Korallenriffen eingeschnürter Kanal trennt das Eiland vom afrikanischen Kontinent, mit dem Sawākin durch eine etwa 50 m lange Strasse verbunden ist, die von einem befestigten Posten beherrscht wird. Am Eingang der Strasse erhebt sich ein hübsches Tor im Spitzbogenstil, das durch eine Türe verschlossen werden kann, von der aus man in die am Festlande gelegene Vorstadt al-Kaif gelangt. Das Zollhaus und das Regierungsgebäude sind die bedeutendsten Bauten der Inselstadt; die vornehmsten Häuser sind stattliche, weisse Gebäude mit drei Stockwerken, im Stil an jene von Djidda erinnernd. Von den modernen Bauten ist vor allem Kitchener's Gate, ein schöner, halb maurischer Bau erwähnenswert. Zu diesen Bauwerken stehen die einfachen, formlosen Hütten der Eingebornen in grellem Gegensatz. Trinkläden von Griechen und eine kleine Strasse mit Kaffeeäden und Buden bilden den Bazar. Ein Europäerviertel gibt es in Sawākin nicht. Das halbe Dutzend Europäer, das sich in Sawākin niedergelassen hat, wohnt inmitten der primitiven Rohrhütten der Eingebornen in zum Teile nicht sonderlich wohllichen Häusern. Die Stadt besitzt eine einzige Schule, die allerdings zu den besten des ganzen Sūdān's gehört. Die auf dem Festlande liegende Vorstadt al-Kaif ist von einer Umfassungsmauer umgeben, die wenigstens seinerzeit durch ein halbes Dutzend Forts flankiert und durch eine Linie von äusseren Schanzen gesichert war. Sie weist eine weit zahlreichere Bevölkerung auf als die Inselstadt, besitzt einen grossen Bazar, in dem sich das geschäftliche Leben abwickelt und unregelmässige Strassen, in denen Schmiede und Lederarbeiter — erstere erzeugen Lanzen spitzen und Messer, letztere treiben einen schwunghaften Handel mit Amuletten — sowie die von der Männerwelt stark besuchten Friseure hausen. Einige Silberschmiede sorgen für das Schmuckbedürfnis der Frauen und erzeugen Arm-, Fuss-, Nasen- und Ohringe. Ausserhalb der Vorstadt, die eine langgestreckte Oase, umgeben von Salzlachen und steppenartiger Wildnis darstellt, liegen die von Gärten und Dattelpalmen eingefassten Brunnen, die die Stadt mit Trinkwasser versorgen. Das Klima von Sawākin ist für Europäer nicht sonderlich zuträglich. Die Hitze sinkt auch im Winter nicht unter 24° R, im Juni und August überwiegen wechselnde Winde, die sich oft zu gefährlichen Sandstürmen steigern.

Sawākin ist, obwohl der Hafen keineswegs bedeutend ist — er kam wegen der engen Einfahrt und der Korallenbänke nur bei Tag passiert wer-

den —, eine alte Gründung. Man hat wohl nicht mit Unrecht das oppidum Succhae des Plinius hier vermutet. Im Mittelalter gehörte das Gebiet den Bedjā, zu denen auch die heutigen Hadendoa, Ababde und Bisharin gehören. Die alten Beziehungen der Mekkaner zur westafrikanischen Küste des Roten Meeres erleichterten auch hier die Niederlassung arabischer Handelsleute, die sich mit den Bedjā vermischten. Die matriarchalischen Einrichtungen der Bedjā erleichterten den Mischlingen das Emporkommen und Ibn Battūta fand bei seinem Besuche in Sawākin im J. 1330 n.Chr. einen Sohn des Emir's von Mekka als Regenten der Bedjā. Die Oberschicht der Bevölkerung bekannte sich durchwegs zum Islām, al-Makrīzī nennt sie Hadārib. Sawākin hatte damals einen gefährlichen Rivalen in dem nördlich gelegenen Hafen 'Aidhāb, den Th. Bent im heutigen Sawākin Qādim, 12 engl. Meilen nördlich von Halaib, wiederentdeckt hat. Der Hafenplatz, heute in Ruinen, spielte besonders in den Jahren 450—760 d. H. eine grosse Rolle als Umschlagplatz für die Waren aus Indien und Arabien und war ein Treffpunkt für die Kaufleute des Yemen und Sammelpunkt für die ägyptischen und afrikanischen Pilger, die hier nach Djidda an Bord gingen. Da auch das 7 Tagemärsche südlich von 'Aidhāb gelegene Sawākin Anlegeplatz für die Schiffe aus Djidda war, so dürften die beiden Häfen in einem Konkurrenzkampf mit einander gestanden haben, aus dem schliesslich Sawākin siegreich hervorging, das al-Hamdānī († 945 n. Chr.) noch zum mittleren Abessinien (*al-Habash al-wustā*) rechnete. Unter Sultān Selim I. besetzten die Türken auch diesen Hafenplatz. Er stand unter dem Pasha von Djidda, der ihn durch einen Agha verwalten liess, bis 1865 Ägypten den Platz durch Abtretung oder Kauf von der Türkei erwarb. Die Mahdistenepoche (1883—1898) war für Sawākin ein schwerer Schlag, da der Handel auf der wichtigen Karawanenroute Sawākin-Berber infolge Sperrung dieser Strasse völlig daniederlag. Durch den Vertrag vom 16. Juli 1899 zwischen England und Ägypten wurde Sawākin ebenso wie der Sūdān dem anglo-ägyptischen Kondominium unterstellt und gehört heute zur Red Sea Province, dem ergiebigsten Baumwollgebiete des ganzen Sūdān.

Sawākin zählt heute etwa 10000 Einwohner. Die Stadt macht jetzt einen ziemlich verwahrlosten Eindruck und fast die Hälfte der Gebäude liegt in Ruinen, da die Bewohner vielfach die für die Instandhaltung nötigen Summen nicht mehr aufzubringen imstande sind. Der neugegründete Hafen Port Sūdān ist eben ein scharfer Rivale für Sawākin und hat einen guten Teil des Handels und Verkehres, in dem Sawākin früher führend war, an sich gezogen. Doch vermochte Sawākin auch trotz dieser Konkurrenz noch immer eine bedeutende Stellung im Handel zu behaupten und die von manchen Kreisen erhoffte Abwanderung des Grosshandels nach Port Sūdān ist ausgeblieben. Wenn die zahlreichen Klein- und Grosshandelsfirmen auch nicht mehr jene rührige Tätigkeit entfalten, wie vor der Gründung von Port Sūdān, so wissen sie doch auch jetzt noch aus dem Handel Nutzen zu ziehen und nur wenige einheimische Firmen leiden unter der Depression. Sawākin wird sich weiter behaupten, schon deshalb, weil der Eingeborenhandel hartnäckig an diesem Platze festhält und ihn noch immer als Haupthandelsplatz der Roten-Meer-Provinz ansieht. Noch heute ist Sawākin, wie einst, der Ausgangshafen für die



Pilgerkarawanen nach Djidda. Vor 50 Jahren blühte noch der Sklavenhandel auf demselben Wege und etwa 3000 Sklaven wurden von hier für den Markt in Djidda verfrachtet, ein Treiben, dem erst die englische Regierung mit vieler Mühe ein Ende setzen konnte. Heute ist Sawākin durch einen Nebenast von Atbara Junction aus auch durch die Eisenbahn mit Port Sūdān verbunden; die Bahn wurde 1905 gebaut. Wenn die geplante Strecke Sawākin-Tokar (56 engl. Meilen) ausgebaut sein wird, was für die nächsten Jahre geplant ist — die beiden Städte sind jetzt nur durch eine Karawanenstrasse verbunden —, wird auch der Hafen von Sawākin einen neuerlichen Aufschwung nehmen. Heute wird die vorzügliche Baumwolle aus Tokar, das 56 engl. Meilen südöstlich von Sawākin liegt, durch Kamele nach Trinkitat-Hafen gebracht und von hier zu Schiff in 1½–2 tägiger Fahrt nach Sawākin geführt. Mit diesem Bahnbau würden freilich auch die Karawanenwege Kassala-Sawākin (über Tokar, 297 engl. Meilen) und Berber-Sawākin (241 engl. Meilen), auf denen sich heute der Haupthandel mit dem Innern abwickelt, an Bedeutung verlieren, die Intensität des Handels aber müsste bedeutend zunehmen. Abgesehen von der Eisenbahnlinie sorgt auch noch ein irregulärer Dampferdienst für die Verbindung mit Port Sūdān. Für den Verkehr mit Djidda ist alle vierzehn Tage eine Dampferverbindung eingerichtet. Die Haupthandels- und Exportartikel sind Baumwolle, Sesamöl, Butter, Häute, Wachs, Gummi, Senna und Elfenbein.

*Litteratur:* al-Hamdānī, *Šifa Dja'irat al-'Arab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884–91), S. 41; J. M. Hartmann, *Edrisii Africa*² (Göttingen 1796), S. 81; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 182; *Marāšid al-Iṭīlā'*, ed. T. G. J. Juynboll, II (Leiden 1853), S. 64; G. Schweinfurth, *Reise von Chartum über Berber nach Suakin*, Z G Erd. Berl., II (1867), 33 ff.; H. v. Maltzan, *Reise nach Sudarabien* (Braunschweig 1873), S. 83, 89, 91, 114; *Encyclopaedia Britannica*⁹, XII (Edinburgh 1887), S. 615; A. Deffen's, *Voyage au Yémen* (Paris 1889), S. 21 f.; Th. Bent, *Southern Arabia* (London 1900), S. 300 f.; *Handbooks prepared under the Direction of the historical Section of the Foreign office*, No. 98, *Anglo-Egyptian Sudan* (London 1920), S. 12, 20, 67, 81, 84, 87, 100 f.; Percy F. Martin, *The Sudan in Evolution* (London 1921), S. 498 ff. (ADOLF GROHMANN)

AL-SAWDĀ³ oder AL-KHARIBAT AL-SAWDĀ, Stadtruine im Djawf in Sudarabien, im Gebiete des alten minäischen Reiches. J. Halévy, der die Ruine besuchte, nennt sie *es-Soud* und schildert sie als ausgedehnten Ruinenkomplex, eine Stunde nordöstlich von dem gleichfalls bedeutenden al-Baidā³ entfernt. Al-Sawdā³ liegt auf einer Anhöhe. Die alte Stadt wurde offenbar durch eine Feuersbrunst zerstört und war vermutlich der Mittelpunkt einer bedeutenden Industrie, vor allem der Metallindustrie; denn noch heute bedecken eine Menge Schlacken den glasierten Boden. Geringe Überreste der Umfassungsmauer und einige Stelen sind alles, was von der einstigen Herrlichkeit übrig geblieben ist. D. H. Müller hat in dieser Ruine die alte minäische Stadt Kārān vermutet. F. Hommel identifiziert sie mit der Stadt Nashān der minäischen Inschriften. Al-Hamdānī bezeichnet al-Sawdā³ als eine der Burgen des Stammes Nashk. Der Name „Schwarzburg“ würde wohl aus dem

Baumaterial, wohl schwarze Lava oder Basalt, zu erklären sein. Die alte minäische Stadt rettete sich also als Sitz eines angesehenen Geschlechts auch in die spätere Zeit hinüber.

*Litteratur:* al-Hamdānī, *Šifa Dja'irat al-'Arab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884–91), S. 167; *Iklil*, VIII bei D. H. Müller, *Die Burgen und Schloesser Sudarabiens nach dem Iklil des Hamdānī*, II (SB Ak. Wien, XC VII, III [1881]), S. 1001, 1003, 1007, 1010, 1011 und Anm. 2; J. Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen* im *J A*, VI, Serie, XIX (1872), S. 29, 83; *Voyage au Nedjran* in *Bulletin de la Société de Géographie*, VI, Serie, VI (1873), 602; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 158; F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, II (Leipzig 1904), S. 677, Anm. 3, 689, 690, 695, 696. (ADOLF GROHMANN)

SAWDĀ, MIRZĀ MUḤAMMED RAFI, Urdu-Dichter und Satiriker, 1125 (1713) in Dehli geboren. Sein Vater Mirzā Šhafī (aus Kābul) war Kaufmann und hatte sich in Indien angesiedelt. Sawdā wurde in Dehli erzogen; seine Lehrer in der Dichtkunst waren Sulaimān Kul Khān Widād und Šhāh Zuhūr al-Dīn Hātīm. Wie seine Zeitgenossen Mirzā Maḥzar Džān-i Džānān, Mir Taqī Mir und Khwādja Mir Dard, hatte auch er grosse literarische Förderung erfahren durch den hervorragenden persischen Gelehrten und Dichter Sirādj al-Dīn 'Alī Khān Arzū; dieser war es auch, der Sawdā dazu brachte, in seiner eigenen Muttersprache zu schreiben und sie dem Persischen vorzuziehen. Sawdā's Urdüditionen erreichten sehr bald einen hohen Grad von Vollkommenheit und er wurde als einer der Meister in der Urdüdition anerkannt. Etwa 60 Jahre alt verliess er Dehli und liess sich nach einem kurzen Aufenthalt in Farrukhābād für den Rest seines Lebens in Lakhna'ū nieder. Aṣaf al-Dawla, der König von Lakhna'ū, verlieh ihm die hohe Stellung eines *Malik al-Shu'arā'*. Sawdā starb in Lakhna'ū im Jahre 1195 (1781). Seine Werke wurden von Ḥakīm Aṣḥā al-Dīn Khān gesammelt und zum ersten Mal in Calcutta Anfang des XIX. Jahrh. herausgegeben; später folgten noch zahlreiche lithographierte Ausgaben.

Mit Recht gilt Sawdā als einer der grössten Urdüichter. Besonders ragt er in der *Ḥašida* und dem *Ghazal* hervor; seine Satiren sind geistreich und scharf. Auch in der Musik war er bewandert. Dr. Fallon's absprechende Bemerkungen über seine Dichtungen sind ungerechtfertigt.

*Litteratur:* Mir Taqī Mir, *Nikāt al-Shu'arā'* (Bodl. Elliot Mss., No. 394); Mir Ḥasan, *Tadhkirat al-Shu'arā'-i Urdū* (beide veröffentlicht von der Andjuman-i Tarakki-i Urdū, Aurangābād); Šheṣṭa, *Gulshan-i Bekhār* (1252), S. 147 ff.; Garcin de Tassy, *Histoire de la Littérature hindoue et hindoustanie*², II, 66; S. W. Fallon, *A New Hindustani-English Dictionary* (Benares 1879), S. xi; Muḥammed Ḥusain Āzād, *Ābi Ḥayāt* (Lāhōr 1907), S. 141–72, auch S. 22, 43–4, 76, 126 ff., 188, 199, 208.

(A. SIDDIQI)

SAWDA BINT ZAM'Ā B. KAIS, Muḥammed's zweite Frau, war eine der ersten Frauen, die den Islām annahmen. Sie begleitete ihren ersten Gatten al-Sakrān b. 'Amr und ihren Bruder Malik nach Abessinien, als die Muslime zum zweiten Male sich dorthin begaben. Das Paar kehrte

nach Mekka vor der Hidjra zurück, und al-Sakrān, der in Abessinien Christ geworden war, starb hier. Aus dieser Ehe hatte Sawda einen Sohn, 'Abd al-Rahmān, der in der Schlacht von Djalūlā getötet wurde.

Sawda's Heirat mit Muḥammed wurde von Khawla bint Ḥakīm betrieben, die ihn über den Verlust der Khadidja trösten wollte, und fand ungefähr einen Monat nach dem Tode der letzteren statt, im zehnten Jahre der Sendung Muḥammed's, vor seinem Zuge nach al-Tā'if.

Im ersten Jahre der Hidjra folgte ihm Sawda zusammen mit den Töchtern Muḥammeds nach al-Madina; ihre Wohnung und diejenige 'Ā'isha's waren die ersten, die an der Moschee gebaut wurden.

Sawda war nicht mehr jung zur Zeit ihrer zweiten Heirat, und als sie älter wurde, wurde sie so dick und so unbeholfen, dass Muḥammed während einer Pilgerfahrt ihr das Privileg erteilte, zum Morgengebet nach Minā zu gehen vor Ankunft der grossen Menge, damit sie nicht ins Gedränge käme. Später wurde Muḥammed ihrer müde und vernachlässigte sie, während er sehr viel Zeit mit der jugendlichen 'Ā'isha hinbrachte; im Jahre 8 d. H. verstieß er sie, aber Sawda stellte ihn auf der Strasse und bat ihn, sie zurückzunehmen, indem sie sich erbot, den Rest ihres Lebens sich der 'Ā'isha unterzuordnen, da „sie alt und von Männern nicht mehr begehrt sei; ihr einziger Wunsch sei, am letzten Gerichtstage als sein Weib aufzuerstehen“. Der Prophet willigte ein; bei dieser Gelegenheit wurde die Sūra IV, 127 geöffnet.

Sawda war barmherzig und gütig; in einer seiner prophetischen Äusserungen scheint Muḥammed auf sie angespielt zu haben als die Frau „mit den längsten Händen“, d. h. als die barmherzigste seiner Frauen, welche als die erste mit ihm im Himmel vereint sein würde, und 'Ā'isha pflegte zu sagen: „Es gibt keine Frau, in deren Haut ich lieber stecken möchte als in der Sawda's, abgesehen davon, dass sie etwas neidisch ist“.

Sawda nahm ebenso wie Zainab bint Djahsh nicht an der letzten Pilgerfahrt teil. Von ihrem Leben nach Muḥammeds Tod ist nichts bekannt, ausser dass sie von 'Umar eine Geldzuweisung bekam; hieraus kann man, da auch von ihrer Mitgift nichts erwähnt wird, schliessen, dass sie in beschränkten Verhältnissen lebte, obgleich sie ihren Anteil an der Beute von Khaibar empfangen hatte. Sie starb in al-Madina im Shawwāl 54 d. H., während des Khalifates des Mu'āwiya, der ihr Haus an der Moschee und das der Ṣāfiya zusammen für 180 000 Dirham kaufte.

*Litteratur:* Ibn Hišām, ed. Wustenfeld.

S. 214, 242, 459, 787. 1001; Ibn Sa'd. VIII, 35—9; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1767, 1769, III, 2437—40; *Aghānī*, IV, 32; Caetani, *Anali dell' Islām*, I, 378—9. (V. VACCA)

**SĀWDJ-BULAK**, persische Missbildung aus türkischem *ş'uk-bulak* („kalte Quelle“): die Form *sāwdj* (lies: *saudj*) wird bereits durch das *Nuḥat al-Kulūb* bezeugt (740=1340). Es existieren zwei Gegenden dieses Namens:

1. Die von Teherān abhängige fruchtbare Gegend, die auf dem westlichen Ufer des Karādj an beiden Seiten der Strasse Teherān-Kāzwin liegt. Im Norden trennt sie ein Höhenzug von Ṭalākān. Auf dem Südhang dieser Höhen liegen die Gruben von Feshand, aus denen die Hauptstadt ihre Kohle bezieht. Der Kordān-Bach, der auch von diesen Höhen kommt, bewässert das Gebiet. Von seinen

Dörfern nennt Ḥamd Allāh Mustawfi Sunkurābād und Nadjmābād, die heute noch bestehen. Das Zentrum dieses Gebietes ist Yangi-Imām, ein künstlicher Hügel mit einem Grab. Im äussersten Südwesten liegt der Marktflecken Ishtihārd, dessen Bewohner den iranischen Dialekt *Tāti* sprechen; andere Dörfer dieses Dialektes sind in der Richtung nach Kāzwin: Sagziābād, Shādmān, Ispiāwarin, Čāl und Siāhdahān. Viele von den Leuten in Ishtihārd bekennen sich zum Behāismus. — Siehe die Karte von A. F. Stahl, *Peterm. Mitt.*, Suppl.-H. N<sup>o</sup>. 118 (1896), Taf. 1 und dessen Karte *Umgegend von Teheran* (Gotha 1892).

2. Der südliche Teil der Provinz Ādharbaidjān mit der Hauptstadt Sāwdj-bulak (kurdisch: Sā-blāgh). Die Statthalter von Sāwdj-bulak werden von Tabriz aus ernannt, aber von ethnographischem Gesichtspunkte aus bildet Sāwdj-bulak einen Teil des persischen Kurdistān, das in drei Teile zerfällt: im Norden Mukri-Kurdistān, das der *Hukūmat* Sāwdj-bulak entspricht; südlich davon das Kurdistān von Sinna (s. d.) und noch weiter südlich das Kurdistān von Kirmānshāh.

Der Bezirk Sāwdj-bulak wird begrenzt: im Norden vom Urmia-See; im Nordwesten von den Bezirken Sulduz und Ushnū, die vom Gādir-Čai durchflossen werden; im Westen von der hohen Kāndil-Kette, welche die türkisch-persische Grenze bildet; im Süden von der Sūr-kēw-Kette, die Bāna vom Bezirke Shilēr trennt; im Osten von der Wasserscheide zwischen Tatawū und Djaghātū (nur der Bezirk Sakķiz greift über das Tal des letztgenannten Flusses hinüber); im Nordosten von dem Lauf des Tatawū, auf dessen rechtem Ufer der isolierte Bezirk Miyān-du-āb („zwischen den beiden Wassern“) liegt. Der Tatawū bildet gleichzeitig die Grenze zwischen den Türken des letztgenannten Gebietes und den Mukri-Kurden von Sāwdj-bulak.

Die Oberfläche obigen Gebietes, das eine längliche Form hat (130 × 100 km), kann auf ca. 12 500—13 000 qkm geschätzt werden.

Hydrographie. Das Mukri-Land erstreckt sich über zwei Flussgebiete: das des Urmia-Sees und das des kleinen Zāb (Nebenfluss des Tigris). Zu dem ersten gehören drei selbständige Flüsse: 1. der Djaghātū. Er kommt vom Berge Čihil-Čashma, der sich am Ostende des tief in persisches Gebiet zwischen Bāna (im Norden) und Mariwān (im Süden) einschneidenden türkischen Gebietszipsels Shilēr erhebt. 2. der Tatawū (Mustawfi: Taghatū). Er hat seine Quellen am südöstlichen Ende des Kurtak; 3. der Sāwdj-bulak. Er kommt von der östlichen Seite des Maidān-Passes (zwischen Paswa und der Stadt Sāwdj-bulak). Das System des kleinen Zāb (*al-Zāb al-asfal*) gehört zum Becken des persischen Golfes. Sein Oberlauf bildet sich auf den Hochebenen von Lāhidjān Mukri: der Nordwestarm (Lāwēn) hat seine Quelle auf der Ostseite des Kāndil genau im Süden des Kelishin-Passes; der Nordarm (Bārdimēshe) kommt von Djaldjān an der Strasse nach Ushnū; der Nordostarm (Āwa-zhurū) von der Westseite des Maidān-Passes. Unter dem Namen Zei oder Kialū sammelt der kleine Zāb auf der rechten Seite die Giessbäche Badināwā, Āwa-Prdānān, Khidirāwā, Tālestān und Kāzān und auf der linken Seite die ansehnlichen Gewässer, die sich aus den Schluchten des Kurtak herabstürzen; er fliesst nach Süden, biegt aber unterhalb von Sardasht plötzlich nach Westen um und bahnt



sich durch das Alān-Defilee einen Durchgang zum Tigris. Gerade an dieser Biegung nahe bei dem malerischen Dorfe Alōt empfängt der Kialū auf der linken Seite einen bedeutenden Nebenfluss, der das ganze Bāna-Becken entwässert (mit Ausnahme des Kreises Namashīr, dessen Gewässer sich oberhalb Alōt in den Kialū ergiessen). Der Fluss von Bāna (Āwa-Kiwer) bildet eine fast gerade Linie mit dem Alān-Defilee. Sein linkes Ufer unterhalb Dunēs gehörte früher zur Türkei (Alān-i-Girgasha). Die Grenze folgt hier dem Lauf des Kiwerō, dann dem des Kialū, um schliesslich auf den Qandil zu steigen, wobei Bētūsh Persien und Qandōl der Türkei (dem heutigen Mōshul-Gebiet) zufällt. Es gibt nur einen kleinen Flusslauf, der den gigantischen Durchbruch von Alān meidet: der Wazna-Bach. Er entspringt auf der grasreichen Höhe gleichen Namens im Südosten des grossen Qandil-Kegels, beschreibt im Westen des Kialū einen Halbkreis und bricht durch ein tiefes Defilee in die mesopotamische Ebene (Pizhdar) durch, wo er schliesslich den kleinen Zāb auf seiner rechten Seite erreicht.

**Orographie.** Die mächtige Qandil-Kette erhebt sich wie eine Mauer zwischen dem Gebiet von Sāwdj-bulak und den Bezirken des ehemaligen türkischen Kurdistāns; Rawānduz und Koi-Sandjak. Bei den Arabern hiess der Qandil Sha'ran, im Persischen Takht-i Shūoye (Yākut, ed. Wüstenfeld, III, 298), bei den Armeniern Zarasp (Hoffmann, *Auszüge*, S. 249, 266). Im Norden ausserhalb der Grenzen von Sāwdj-bulak zwischen Ushnū und Sidakān (zu Rawānduz gehörig) liegt der berühmte Keli-shin-Pass (ca. 2800 m hoch). Der Verbindung Sāwdj-bulak's mit Mesopotamien dienen der weniger hohe (1800 m) und bequemere, zwischen Lāhidjān und Bālak (Rāyāt) gelegene Pass Garūshinka, sowie die Defilees von Wazna und Alān. Jeder Verkehr ist übrigens stark gehemmt durch unruhige Stämme auf beiden Seiten der Grenze.

Es ist noch der mächtige, senkrechte Kamm zu erwähnen, der vom Südende des Qandil abfällt und die nördliche Mauer des Alān-Defilees bildet. Er heisst Dārū und sein Pass Hawmīl.

Die Längshöhen zwischen Lāhidjān und dem Gādir-Becken sind von geringer Bedeutung, mit Ausnahme einiger Gipfel (Bicāra, Coghantū). Ihre Ausläufer erstrecken sich bis zum Tatawū und trennen die Stadt Sāwdj-bulak von dem nördlichen Bezirke Shāri-wērān; sie lassen jedoch dem Sāwdj-bulak-Fluss einen Durchgang.

Das zentrale Längsmassiv des Kurtak (Höhen bis zu 2280 m) bildet die Wasserscheide zwischen dem Kialū und dem Urmia-See; im Norden lehnt es sich an die Coghantū-Spitze an.

Der östliche Teil Mukri-Kurdistāns hat die Form eines Quadrates mit folgenden Seiten: im Norden die in der Richtung des Breitengrades verlaufenden Höhen; im Westen der Kurtak; im Süden die Wasserscheide zwischen Tatawū einerseits und Namashīr und Sakķiz andererseits — diese Höhen schliessen sich an das Südende des Kurtak an; ihre höchste Erhebung ist der Bārd-i-sūr („der rote Stein“) —; schliesslich im Osten die Wasserscheide zwischen Tatawū und Djaghātū. Das Innere dieses Quadrates, vom Sāwdj-bulak-Čai und Tatawū und ihren Nebenflüssen durchfurcht, ist stark coupiert: es gibt dort Picks (Taraķa), Hügel und fruchtbare Täler.

Ausserhalb dieses Quadrates liegen im Süden die Bezirke von Sakķiz [s. d.] und Bāna. Der erste

fällt von Südwesten nach Nordosten ab. Er wird von den nördlichen Quellen des Djaghātū bewässert und schiebt sich in den Winkel zwischen dem Quadrat von Sāwdj-bulak und dem Gebiet von Bāna. Der letztgenannte Bezirk ist ein Becken, das in ostwestlicher Richtung zum Kialū hin abfällt. Im Süden bildet der Sūr-kēw („der rote Berg“) die Grenze; im Osten trennen die Höhen Shiwe-gwēzan diesen Bezirk von den Süd-Quellen des Djaghātū (dem Šāhib-Fluss); im Nord-Osten richten sich die Höhen des Passes Keli-khān wie eine Schranke auf zwischen den bewaldeten Bergen von Bāna und den kahlen Kuppen von Sakķiz. Im Norden begrenzt der felsige Balū („die Eiche“) das Haupttal von Bāna. Aber im Norden des Balū fliesst der Namashīr, der sich unmittelbar in den Kialū (linke Seite) ergiesst. So bildet der Balū eine isolierte Gruppe, ebenso wie der Dārū auf dem rechten Ufer des Kialū. Die wirkliche Nordgrenze Bāna's ist also der Berg Bārd-i-sūr nördlich der Kreise Dašt-i-tāl und Namashīr.

Verwaltungstechnisch (und ethnographisch) zerfällt der Regierungsbezirk Sāwdj-bulak in folgende Teile:

I. Das eigentliche Mukri-Kurdistān. Es wird von sesshaften Kurden der Stämme Mukri und Debokri bewohnt. Die Hauptstadt Sāwdj-bulak wurde nach Rawlinson Anfang des XVIII. Jahrh. gegründet. 100 Jahre später zählte sie 1200 Familien, darunter 100 jüdische und 30 syrisch-nestorianische. Die Stadt hat diesen Umfang bis zum Weltkriege bewahrt. Sie liegt nach H. Schindler unter 36° 45' 48" n.Br. und 45° 47' ö.L.; ihre Höhe über dem Meere beträgt 4272 Fuss. Dieser Teil Mukri-Kurdistāns hat folgende Kreise (*Mahall*): 1. die Umgebung der Hauptstadt; 36 Dörfer. 2. Shār-i-wērān — „die öde Stadt“. Dieser sehr reiche Kreis liegt nördlich der Hauptstadt und zählt 68 Dörfer der Agha Debokri. 3. Akhtači („Pferdeknechte“) an der Strasse Sāwdj-bulak-Miyān-du-āb im Tatawū-Tale; 90 Dörfer, deren Hauptort Burhān ist. 4. Bāhī am Tatawū, am Treffpunkt der Strassen Sāwdj-bulak Sakķiz und Marāgha Sakķiz; 65 Dörfer mit dem Hauptort Bōkān, in dem sich ein schönes Schloss der Erb-„Sardāren“ der Mukri befindet. 5. Turdjān südlich Bāhī; 38 Dörfer. 6. Gowruki-Mukri in der Nähe der Tatawū-Quellen südöstlich des Kurtak; 24 Dörfer.

II. Das Gebiet des Kurdenstammes Bilbās, der mit den Mukri verwandt ist und die gleiche Sprache spricht. Ein alter Nomadenstamm, verbringen die Bilbās auch jetzt noch den Winter in ihren Dörfern und den Sommer auf den umliegenden Höhen (*Sarān*). Auf persischem Boden bleiben stets:

a. die Mangur, ein starker und tapferer Stamm, grösstenteils sesshaft am Sāwdj-bulak-Čai und in den Kreisen El-Tamūr (unterhalb der Gowruk) und Na'laini-Mangur („das Hufeisen“, nach der amphitheatralischen Form der Berge an der Westseite des Kurtak). Der Mittelpunkt der Mangur, wo ihre Agha wohnen, ist Mērgān (Tirkash) am rechten Ufer des Kialū zwischen Lāhidjān und Sardasht. Im ganzen gehören den Mangur 148 Dörfer.

b. die Pirān im Norden von Mērgān in Alt-Lāhidjān am Lāwēn, — 30 Dörfer, darunter das kleine Fort Mutāwa-tapa gerade gegenüber dem Garūshinka-Pass.

c. die Mamash haben Neu-Lāhidjān inne, dessen Zentrum das heute zerstörte, aber schon von Yākut erwähnte ehemalige Fort Paswa ist. Sie

bewohnen das Tal Bārd-i-mēshe (Djaldīān) und den ganzen Oberlauf des Lāwēn oberhalb seines Eintritts in die Ebene Alt-Lāhidjān. Ferner gibt es Mamash in Suldūz und Ushnū. Im ganzen haben sie mehr als 100 Dörfer.

d. die Gruppe Odjākh-kā-Khidri nimmt im Sommer die saftigen Weiden des Wazna ein und steigt im Winter in die geschützten Ebenen von Koi-Sandjak hinunter; aber auch diese Gruppe neigt dazu, sich in Persien niederzulassen.

III. Das Gebiet von Sardasht besteht aus folgenden Teilen:

a. der elende Marktflecken Sardasht, Sitz eines Unterstatthalters, und dessen Bezirk am rechten Ufer des Kialū.

b. der Stamm Gowruk (Gawrik). Mit Ausnahme der bereits erwähnten Dörfer nimmt er die bewaldeten Vorberge des Kurtak am linken Ufer des Kialū ein; mehr als 100 Dörfer.

c. die Süesni bewohnen die Dörfer (68) zwischen Wazna, Sardasht, dem Kialū-Knie und dem Kandil. Ihre Clans (Baryadj, Milkari, Darmai, Harz-Alān und Alān) leben getrennt ohne gemeinsames Oberhaupt. Bētūsh, der Hauptort der Alān, hat 70 mit schönen Gärten umgebene Häuser. Wegen seiner Lage an der Strasse Marāgha — Sāwdj-bulak — Sardasht — Umgebung von Sulaimāniya und Kirkuk musste es eine bedeutende Rolle spielen. Bei Teiyet unterhalb Bētūsh sieht man noch die Ruinen einer alten Brücke über den Kialū mit sieben Ziegelpfeilern.

IV. Die beiden übrigen Bezirke von Mukri-Kurdistan sind Sakiz und Bāna. Alle beide waren früher vom Wāli von Sinna abhängig; geographische, ethnische und politische Erwägungen (besonders seit der türkischen Okkupation von 1906) machen aber ihre Vereinigung mit Sāwdj-bulak verständlich.

Bāna ist ein sehr bedeutender Bezirk. Er hat 8 Kreise (Dōla-Khuriāwa, Balwāw-Bnakhwē, Shwē, Namashir, Dasht-i-tāl, Kiwero, Tachān, Pāsh-Arbēbā) mit 145 Dörfern und ca. 3500 Familien. Die Stadt Bāna, am Fusse des Berges Arbēbā, hat 800 Familien (darunter 80 jüdische) und einen sehr besuchten Markt. Im Kreise Pāsh-Arbēbā („Hinter-Arbēbā“) ist an der Strasse nach Pendjwin das Dorf Čamparōw zu nennen, das zu Bāna gehört, obwohl es südlich der Sür-kēw-Kette liegt.

Rawlinson schätzte die Mukri auf 12 000 Familien, was etwa 100 000 Personen entsprechen würde. Diese Ziffer scheint die Bilbās, Bāna, Sakiz usw. nicht zu umfassen. Die gegenwärtige Bevölkerungsziffer der *Hukumat* Sāwdj-bulak dürfte nicht niedriger als 200 000 sein. Nicht-Einheimische sind: eine kleine Anzahl persische Beamte; einige hundert jüdische Familien in Sāwdj-bulak, Bāna, Sardasht und selbst in den Dörfern; ein Dutzend armenische Familien (mit einer Kirche) in der Stadt Sāwdj-bulak; die syrischen Nestorianer sind dagegen von dort verschwunden.

Sprache. Oskar Mann behauptet, dass in dem Gebiete, das im Osten vom Tatawū-Tale und vom linken Ufer des Djaghātū begrenzt wird, der gleiche kurdische Dialekt (*Kurmāndjī*) gesprochen werde; im Süden spricht man in Sakiz und Bāna Kurmāndjī; aber in Mariwān (?) und im Stamme Tilakū (im Bezirk Hōbatū) soll man den Dialekt von Senna [s. d.] sprechen. Ausserhalb Persiens geht das Kurmāndjī bis nach Sulaimāniya und sogar noch weiter südlich: die bei der Bevölkerung Sāwdj-bulak's beliebten Dichter stammen aus Kirkuk,

Darband und aus den Dörfern um Sulaimāniya. Im Nordwesten geht dieser Dialekt ein wenig über die Ebene von Ushnū hinaus; aber in der Urmia-Gegend beginnt das Gebiet derjenigen Dialekte, die zu denen der Hakkāri gehören. Dank der Arbeiten O. Manns besitzen wir eine gute Sammlung Heldenlieder und Folklore der Mukri. Im Dialekt der Mukri existieren Übersetzungen des Evangeliums (nach Marcus; Druckerei Awetarianian, Philippopoli 1909), protestantischer Hymnen (L. O. Fossum) u. a. Vor dem Kriege versuchten die amerikanischen Missionare sogar, in Urmia eine kleine Zeitschrift für die Mukri herauszugeben (*Kurdistan*, N<sup>o</sup>. 1, April 1914).

Religion. Die Mukri-Kurden sind shāfi'itische Sunniten. Sie sind ziemlich gleichgültig in religiösen Dingen; aber einen sehr grossen persönlichen Einfluss üben die Shaikh's der Derwishorden, der Nakshbandi und der Kādiri, auf sie aus. Die Anhänger des Shaikh Saīd aus Kawsābād (gefallen 1915 während der türkischen Besetzung) pflegten in ihrer *Takiye* einen sehr ungestümen *Dhikr* auszuführen.

Tracht. Die Kleidung der Mukri besteht aus einem bis auf die Füsse hinabfallenden Hemd mit sehr langen Ärmeln, die während des Kampfes auf dem Rücken zusammengebunden werden. Darüber tragen sie eine Art Rock, der nur bis zu den Knien reicht und dessen Schösse übereinander gehen. Eine riesige, manchmal sogar sechs Meter lange Baumwollbinde wird alsdann um den Leib gewickelt. Im Sommer fallen die Rockschösse über die weite, weisse, an den Fussknöcheln zusammengehaltene Unterhose. Im Winter sowie beim Reiten stecken sie die Rockschösse in eine weite Tuchhose. Über dies alles tragen sie noch einen sehr kurzen rauen Filzmantel ohne Ärmel. Als Kopfbedeckung dient ihnen eine spitze Mütze mit einem Troddel. Diese umwinden sie mit einem Turban aus Mōsul-Seide, dessen Fransen über ihre Augen fallen. Die alte Bewaffnung (Panzerhemd, Helm, Schild, Lanze und Säbel, vgl. de Morgan, II, Tafel 9 u. 10) ist vollständig verschwunden. Die Mukri begnügen sich mit Dolch und Gewehr und prunken vor allem mit der Zahl ihrer Bändeliers und Patronengürtel. Ihre Reiterkunststücke sind nicht sehr mannigfaltig; das beliebteste ist das *Takala*; es besteht darin, dass man einen starken Stock zu Boden wirft und ihn in schoellem Lauf wieder ergreift.

Die Frauen tragen eine dunkle baumwollene Hose, ein langes Hemd und ein blaues Baumwolltuch, das sie um ihre Schultern schlagen. Ein blauer oder roter, geschickt gewundener Turban dient ihnen als Kopfbedeckung. In den Beziehungen zwischen den Geschlechtern herrscht nicht die gewöhnliche islāmische Strenge. Die Frauen verschleiern sich nie. Die Mukri haben eine Reihe Tänze (*Čepi, Rōzā, Sūzān, Čelapā, Har-shi, Hal-parrin*), bei denen Männer und Frauen sich an den Händen anfassen und im Kreise herumgehen.

Erwerbsquellen. Im Norden, besonders in dem fruchtbaren Tatawū-Tal, wird Ackerbau zu Ausfuhrzwecken betrieben; in allen anderen Gegenden bestellt man das Land nur für seinen eigenen Bedarf. In Alān, Sardasht und Bāna wird Wein und Tabak gebaut. Im Gebirge treibt man überall Schafzucht, bereitet Käse mit wohlriechenden Kräutern, stellt Filze her. In den Wäldern gewinnt die Bevölkerung Holzkohle, sammelt Eicheln,



Galläpfel und Manna (*Gaz*). Diese Waldgebiete sind: auf dem rechten Ufer des Kialū die Zone zwischen Prdānān und Sardasht, auf dem linken Ufer die Westabhänge des Kurtak, ferner die östlichen Teile des Bāna-Bezirks. Im Flussbett des Wazna (in der Nähe von Aghalān) findet man in geringen Mengen goldhaltigen Sand.

**Geschichte.** Etwa bis zum Jahre 1890 befand sich in Tashtapa am Unterlauf des Tatawū eine Keilinschrift in chaldischer (vanischer) Sprache, die inzwischen von einem verständnislosen Liebhaber entfernt wurde. Nach Belck (*Das Reich der Mannäer in Verhandl. Berl. Ges. f. Anthropologie*, 1894, S. 479–87) war sie von Menua gesetzt worden, dem Sohn des Ishpuini, einem vanischen König (Chalder, Urartäer), der zwischen 812 und 778 vor unserer Zeitrechnung regierte (C. F. Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt*, 1910, I, 632). Dieses Denkmal — das östlichste von allen bekannten Keilinschriften — dürfte die Lage der Stadt Meshta in dem von Menua eroberten Land der Mannäer (Minni) bezeichnen. Spuren chaldischen Einflusses kann man ebenfalls in den Wasserbauten, den unterirdischen Gängen und den in den Felsen eingehauenen Treppen erkennen, die Rawlinson (*JRGS*, X) in Shaitānābād und Sawkand am linken Ufer des Sāwdj-bulak-Čai entdeckte. Der assyrische König Sargon erwähnt bei der Schilderung seines berühmten Feldzugs von 714 vor Chr. südlich des Urmia-Sees ausser dem Mannäerland noch die Gebiete Allabria, Parsuash, Zikirtu u. a. (Thureau-Dangin, *Une relation de la huitième campagne de Sargon*, Paris 1912). Aber sowohl die Zusammenstellung des Namens Parsuash mit dem der Perser (Pārsa) als auch seine Lokalisierung am Unterlauf des Gādir sind bloss Hypothesen.

Ein anderes bemerkenswertes Denkmal ist das Felsengrab von Fakrāka in der Nähe des Dorfes Indirkash nördlich von Sāwdj-bulak; es hat Ähnlichkeit mit dem Typus der Achämenidengräber (de Morgan); E. Herzfeld stellt es zu den Denkmälern, die er für medisch hält (Sarre-Herzfeld, *Iranische Felsreliefs*, 1910, S. 184; Herzfeld, *Chorāsān*, in *Islam*, XI [1921], S. 131). Von den Städten Mediens, die Ptolemaeus (VI, 2) aufzählt, liegen zwei unter der gleichen Breite (38° 30'): Δαριάσσα (87° 30' Länge) und in der Nähe Σίνωπ (88° Länge). Rawlinson identifizierte die letztere mit Singān im Bezirk Ushnū und die erstere (Dārayavausa?) mit Daryās, die in der kurdischen Chronik (ed. Véliaminof-Zernof, I, 268) erwähnt wird. Er kannte jedoch die Lage von Daryās nicht. Nun ist dies aber der Name eines Dorfes (3 km nordwestlich von Indirkash) ganz in der Nähe der Ruinen der „öden Stadt“, von denen der ganze Bezirk Shār-i-wērān, den man noch als das alte Zentrum der Gegend wiedererkennt, seinen Namen hat. [Vgl. jedoch Tomaschek in Pauly-Wissowa, *Realenzyklop. d. klass. Altertumswiss.* s. v. Dariausa. Red.].

De Morgan (IV, 283) hat auf die grosse Zahl künstlicher Tumuli am oberen Kialū aufmerksam gemacht: allein 24 in Lāhidjān. Man zeigt die Ruinen der „alten Stadt“ dieses Bezirkes im Südosten des Garū-shinka-Passes. Weiter talwärts verschwinden die Tumuli; aber mitten im Lande der Mukri in Gholgha-tapa findet man einen grossen Erdhügel von 150 Schritt Umfang. Ganz in der Nähe in Khalil-dalil fand de Morgan Gräber aus der Eisenzeit (*Miss. scient. IV, Recherches archéol.*, I, 9). In der Gegend von Bāna erwähnt der Reisende Harris Tumuli („mounds“) bei Siāwma,

dessen Bewohner ihm antike Siegel, Cylinder u. a. verkauften. Aus alledem geht hervor, dass Mukri-Kurdistan seit alter Zeit bewohnt war.

Der Kaiser Heraclius musste es im Jahre 624 bei der Verfolgung des Khusrav Parwēz durchqueren; in den Grotten von Kerefū (bei Sā'in-Kāfā, [s. d.]) fand Ker Porter eine griechische Inschrift (Kaibel, *Epigr. graeca*, Berlin 1878, S. 512).

Die Geschichte des nestorianischen Patriarchen Mār Yabalāhā (1282–1317 unserer Zeitrechnung) bezeugt die Bedeutung des Gebietes von Sāwdj-bulak zur Mongolenzeit als Durchgangsland. Die heutigen Ortsnamen spiegeln noch den Aufeinanderprall der Einflüsse wieder: der türkischen von Nordosten und der kurdischen von Westen her. In den östlichen Kreisen (Akhtači, Bāhī, Turdjān, Sakkez) finden sich kurdische Dörfer mit türkischen Namen. Ebenso lassen sich einige mongolische Namen aufzeigen: Taraķa, Tatawū (bei Mustawfi: Taghatū), Djaghatū, der im Persischen nach der Geschichte des Mār Yabalāhā (Übers. von Chabot, 1895, S. 151) Wakya (?) rüd und nach Rashid al-Din (ed. Quatremère, *ad fol. 297b*) Zarina-rüd genannt wurde. Dagegen sind die türkischen Bezirke zwischen Tatawū und Marāgha, die ehemals den Mukri unterworfen waren, ihrer Herrschaft verloren gegangen. Im Westen des Kurtak findet man nur noch kurdische Namen (vereinzelt auch einige semitische, und zwar aramäische): Dribka, Kōka, Nalōsa, Shmōla.

Bei der kurdischen Bevölkerung von Sāwdj-bulak sind mehrere historisch begründete Schichten zu unterscheiden. Im allgemeinen zerfallen die grossen Stämme in zwei Klassen: Krieger (*Ashinat*) und Bauern (*Ra'yat*). Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Bauern vor der Bildung eines so gegliederten Stammes unterjocht und von den Erobern, die ihre jetzigen Herren sind, manchmal sogar „kurdisiert“ werden mussten. Nach O. Mann behaupten die Bauern gewöhnlich ihre Zugehörigkeit zu dem (heute sogenannten?) Stamm Debokri, der älter als die Mukri sein soll. Dieselbe Annahme drängt sich für die Süēsni (zwischen dem Alān-Deflee, Sardasht und Wazna) auf, mit Rücksicht auf ihre Sesshaftigkeit und ihre Fähigkeiten im Garten- und Weinbau.

Der Stammadel führt seine Herkunft stets auf den Westen zurück. Für den Hauptstamm der Mukri besitzen wir die Angaben des *Sharaf-nāme*. Die Oberhäupter der Mukri sollen von dem in Shahrizūr beheimateten Stamm Mukriya abstammen; sie sollen sich von der Häuptlingsfamilie des Stammes Bābān abgetrennt haben. In der Türkmenezeit (IX. Jahrh. d. H.) entriß ein Saif al-Dīn das Lehen Daryās den Čabuķlu (ein türkischer Stamm?) und vergrösserte dieses Lehen durch folgende Bezirke: Dōli-Bārik (Dōl ist ein kleiner Bezirk im Südwesten des Urmia-Sees; Bārik ist ein Stamm, der heute zerstreut an der Tatawū-Mündung lebt), Akhtači, El-Tamūr und Suldūz. Die unter seiner Herrschaft vereinigten Stämme erhielten den Namen Mukri. Sein Sohn und Nachfolger Šārim bot dem Shāh Ismā'il Šafawī die Stirn und fügte im Jahre 912 den persischen Truppen eine Niederlage bei. Später (918?) bat er um Unterstützung und Belehnung durch Sultan Selim. Beim Tode Šārim's wurden seine Besitzungen unter die drei Söhne seines Neffen Rustam geteilt, welche die Oberhoheit des Shāh Tahmasp anerkannten. Beim Aufstand des Alkāš Mirzā (948) sandte Sultan Sulaimān gegen sie

seine Vasallen von 'Amādiya, Hakkāri und Brādōst; diese schlugen die Söhne des Rustam und brachten sie um. Šārim's Enkel, Amira-beg I., von Sultan Sulaimān investiert, folgte ihnen; er regierte seinen Stamm und das Lehen Daryās 30 Jahre lang. Dank des Eingreifens der Šafawiden folgte ihm Amira, ein Enkel des Rustam, der mit dem obigen nicht zu verwechseln ist. Während der Unruhen, die unter Šāh Muḥammed Khudābanda ausbrachen, begab sich Amira-beg II. im Jahre 991 zu Sultan Murād III.; dieser fügte das Wilāyet Bābān (Shahrizūr) und den Sandjak Mōsul zu dessen erblichen Lehen hinzu, während mit Erbil und mit gewissen Teilen von Marāgha dessen Söhne belehnt wurden. Mit Hilfe der *Mir-i mirān* von Wan schlug Amira-beg II. den persischen Statthalter von Marāgha entscheidend und plünderte diese Gegend, wofür ihn der Sultan zum *Beylerbeyi* mit dem Titel *Pasha* ernannte. Gleichwohl wurde das erbliche Lehen Daryās seinem Neffen Hasan zuerkannt, der sich vor ihm der Pforte angeschlossen hatte. Ein Krieg entbrannte zwischen Amira Pasha und Hasan. Der Letztere wurde getötet und der Sultan Muḥammed III. (1003–12) belehnte dessen Bruder Ulughbeg mit dem Bezirk Dih-i-Khwarḳān (D. Harraḳān nördlich von Marāgha). Inzwischen hatten die Türken sich der Stadt Tabriz bemächtigt, und Dja'far Pasha, zum Generalgouverneur der Provinz ernannt, wollte den Amira Pasha seiner Oberhoheit unterwerfen. Dieser ging ungern darauf ein. Dja'far Pasha beklagte sich in Konstantinopel über ihn und die Sandjak's Bābān, Mōsul und Erbil wurden dem Amira entzogen. Marāgha wurde Tabriz unterstellt mit der Verpflichtung, dass Amira einen jährlichen Tribut von 15 Kharwār Gold zahle. Später wurden seine Besitzungen auf Daryās beschränkt. Dennoch behauptete sich sein Sohn Shaikh Haidar in der alten, von ihm wieder aufgebauten Festung Sārū-Kurghān. Die Bewohner von Marāgha wiesen auf die Bedrückungen hin, die von dieser nahe gelegenen Festung ausgingen, und erwirkten einen Erlass Khidīr Pasha's, des Generalgouverneurs von Tabriz, der Sārū-Kurghān dem Stamm Maḥmūd übertrug. Ein Krieg begann um die Festung und Amira Pasha musste vermitteln, um die Einstellung der Feindseligkeiten zu veranlassen. Um 1005 besaßen Vater und Sohn noch folgende Bezirke: Daryās, (Miyān)-du-āb, Adjari und Leilān (die beiden letztgenannten auf dem rechten Ufer des Djaghātū), sowie die Festungen: Taraḳa und Sārū-Kurghān mit ihren Bezirken.

Die Nachrichten über die spätere Zeit sind noch ziemlich unzugänglich. Iskender-munshī, der Verfasser des *Tarikh-i 'Alam ara-i 'Abbāsī*, war Augenzeuge beim Feldzug des Šāh 'Abbās gegen die Kurdenstämme Mukri und Brādōst; die Belagerung von Dimdim-Kāl'a (südlich Urmia am Kāsimlu) im Jahre 1017 (1609) ist ein beliebtes Thema in den Heldengesängen der Mukri. Die Geschichte Nādirshāh's von Mirzā Maḥdī-khān enthält ebenfalls Angaben über die Mukri (O. Mann, a. a. O., I, Einleitung).

Die neueren Ereignisse, die das Mukri-Land betreffen, sind folgende: Im Jahre 1810 lud der Statthalter von Marāgha Aḥmad-khān (aus dem türkischen Stamme Muḳaddam) die Agha der Mamash zu einem Schmause ein und liess dabei 300 von ihnen niedermachen, was auf lange Zeit die von diesem Stamme verübten Erpressungen beseitigte. Im Jahre 1850 bedrohte der unbotmässige

Bāpir Agha (Bilbās) die Stadt Marāgha. Im Oktober 1880 fiel der Shaikh 'Ubad Allāh von Shamdinān in das Mukri-Land ein; dieser hatte den Ehrgeiz ein kurdisches Fürstentum gleich dem von Rumelien zu gründen. Bei dieser Gelegenheit rief das geistliche Oberhaupt der Sunniten in Sāwdj-bulak den „Heiligen Krieg“ gegen die Shi'iten aus, was besonders in der Nähe von Marāgha furchtbare Gemetzel veranlasste. Im Jahre 1905 foht die Türkei den Verlauf der türkisch-persischen Grenze an und besetzte Lāhidjān. Der Stab Muḥammed Fāḍil Pasha's hatte zuerst seinen Sitz in Paswa genommen; alsbald wurde jedoch die Besetzung über das ganze Mukri-Land ausgedehnt. Im Jahre 1914 fand unter Mitwirkung englischer und russischer Vertreter die Grenzberichtigung statt. Die alte Grenze längs des Kandil wurde wiederhergestellt. Der Weltkrieg begann mit einer neuen türkisch-kurdischen Bewegung. Der Oberst Iyas, russischer Konsul in Sāwdj-bulak, wurde in Miyāndu-āb am 16. Dez. 1914 ermordet. Darauf wurde die ganze Gegend Schauplatz russischer und türkischer militärischer Operationen, durch die das Land verwüstet wurde.

Fünf grosse Familien bilden den Adel der Mukri. Sie tragen alle den Namen Baba-Amira (Baba-miri) und führen ihre Abstammung auf Amira Pasha zurück. Ihr bekanntester Ahne ist Budakh-Sultān, der in Sāwdj-bulak beigesetzt ist; seine Beziehung zu Amira II. ist indessen nicht ganz klar. Nach Rich (I, 300) soll sein Bruder Baba Sulaimān um 1700 gelebt haben. Über das Leben des Budakh-Sultān gibt es wunderliche Legenden: er soll der Sohn eines Fakih Aḥmad gewesen sein, der ein junges „fränkisches“ Mädchen namens Kēghān geheiratet haben soll (Rich, I, 291, 299, 389). Eine der Spitzen des Kandil heisst Khān Budakh Kēghān (metonymische Bezeichnungen finden sich bei den Mukri allgemein). Der Nachkomme Budakh's in achter Generation soll der Generalgouverneur von Ādharbaidjān 'Aziz Khān Sardār gewesen sein (gest. 1868). De Morgan (II, 40–41) lobt die Talente seines Sohnes Saif al-Din, des Statthalters von Sāwdj-bulak und Herrn der schönen Besitzung Bōkān (gest. 1891). Sein Sohn und Nachfolger Ḥusain-khān Sardāri Mukri, wiederholt Statthalter von Sāwdj-bulak, fiel 1914 bei der türkischen Invasion. Andere Baba-miri-Familien sind Grundbesitzer in Akhtači, Turdjān und Yādābād (Yālāwā).

Rawlinson schildert die Grundbesitzverhältnisse in Sāwdj-bulak. Die Baba-miri-Familien erhoben  $\frac{1}{15}$  von den Einkünften der Bauern;  $\frac{1}{10}$  entfiel auf die Pächter (Agha),  $\frac{1}{5}$  auf die Bauern. Diese Anteile stellten offenbar die Rente dar, während der Rest der Einkünfte dazu diente, die Betriebsausgaben zu bestreiten. Nach O. Mann soll dies System noch immer in Kraft sein. Jedoch sind diese feudalen Zustände im Schwinden begriffen.

Der Debokri-Stamm hat nur eine unbedeutende Rolle gespielt. Sogar sein Mittelpunkt Daryās ist lange von den Mukri als ihr Erblehen betrachtet worden. Erst sehr spät scheinen die Debokri eine einigermaßen unabhängige Stellung wieder zu gewinnen, unter der Leitung ihrer heutigen Führer, deren Urgrossvater Brahm Agha aus Diyārbakr (?) gekommen sein soll. In der Nähe von Sāwdj-bulak liegt ein kleines Dorf Debokri, wovon Debokri abgeleitet sein soll. Der Zusammenhang zwischen Debokri (Dih-i-bokr?) und Diyārbakr ist unsicher.



Die Bezeichnung Debokrī, die im *Sharaf-nāme* nicht erwähnt wird, dürfte jedenfalls nicht alt sein. Aber diese Tatsache lässt, da diese Bezeichnung besonders für die Führerfamilie gebraucht wird, keine Schlüsse auf das Alter der unter ihrer Leitung stehenden Bevölkerung zu.

Der Bezirk Lāhidjān hiess ehemals Lāridjān, ebenso wie der gleichnamige in Gilān. Hoffman (a. a. O., S. 244, 263) identifizierte ihn mit dem arabischen Salak al-Awdī, ohne von der Hand zu weisen, dass in dem Namen Salak eine Erinnerung an die alten Silicier stecke. Nach dem *Sharaf-nāme* (I, 279) plünderte Sulaimān-beg Sohrān (vor 994?) das Land der Zarzā aus. Ferner scheint eine verderbte Stelle (I, 280) zu zeigen, dass Lāridjān ein Teil dieses Landes war und dass es den Zarzā von Pir Budaḳ Bābān genommen wurde. Heute haben die Zarzā den Bezirk Ushnū inne, der im Süden unmittelbar an Lāhidjān anstösst. Wann die Bilbās, die heute in Lāhidjān sitzen, dahin gekommen sind, ist unbekannt. Im *Sharaf-nāme* werden die Bilbās zusammen mit den Ḳawālīs hier und da erwähnt; danach sitzen sie im Westen des Ḳandil, wo mehrere ihrer Untergruppen heute noch zu finden sind (Mamashī-bne, Ḳhidīr-mamāsēni). Zu Rawlinsons Zeit bezahlten die Bilbās den Mukrī noch einen jährlichen Tribut von 1000 Tōmān.

Über Bāna sagt das *Sharaf-nāme*, dass dieser Bezirk zwischen den Ardilān, den Bābān und den Mukrī gelegen sei und dass er aus zwei Teilen bestehe: der eigentlichen Nāhiya Bāna mit dem Fort Birūz, und dem Gebiet des Forts Shīwa (kurdisch: „Abhang“), das dem Dorf Shwē in dem gleichnamigen südwestlich von Bāna gelegenen Kreise entsprechen muss. Der alte Hauptort, der in der persischen Kanzleisprache Bihriza hiess, liegt nicht weit von der Hauptstadt; sein Name lebt noch in der volkstümlichen Bezeichnung fort, die die Kurden für die heutige Stadt haben: Ba-rōzha („der Sonne ausgesetzt“). Die Emīre von Bāna (*Sharaf-nāme*, I, 320) führten den Beinamen Ikhtiyār al-Dīn, denn „sie hatten freiwillig (bā-Ikhtiyār-i-khūud) den Islām angenommen“. Der gleiche Autor nennt zuerst den Mirzā-beg von Bāna, der die Tochter des Biga-Beg, des Statthalters von Ardilān, heiratete, wodurch er sich den Hass eines Rivalen zuzog und vorübergehend sein Lehen verlor. Sein Sohn Budaḳ-beg, von seinen Brüdern vertrieben, suchte Hilfe bei Shāh Tahmasp, starb aber in Ḳazwīn. Der Shāh gab dem Gouverneur von Marāgha den Befehl, in Bāna den Bruder des Budaḳ, Sulaimān-beg, einzusetzen. Dieser herrschte 20 Jahre lang und übertrug dann die Gewalt auf seinen Eidam und Neffen Badr-beg. Die Familie Ikhtiyār al-Dīn, die sich von den ‘Abbāsiden herleitete, kam später in die Vasallität der Wālīs von Ardilān. Zu Rich's Zeit (I, 217, 248) war der erbliche Statthalter von Bāna Nūr Allāh Ḳhān. Karīm Ḳhān, der letzte Nachkomme der Familie Ikhtiyār al-Dīn, wurde um 1890 von seinem ehemaligen Diener Wenis (= Yunūs) Ḳhān ermordet, der die Herrschaft in Bāna an sich riess. Dessen Sohn Ḥama (Muḥammad) Ḳhān verwaltete den Bezirk vor dem Weltkrieg. Seit 1912 ist Bāna auf Anordnung von Teherān von Sinna losgelöst und der Provinz Sāwdj-bulak einverleibt.

Litteratur: Ker Porter, *Travels in Georgia, Persia etc.* (London 1822), II, 453—98; Col. Monteith, *Journal of a tour through Azer-*

*baidjan*, J R G S (1833), III, 5—6; J. O. Fraser, *Travels in Kurdistan* (London 1834); J. Cl. Rich, *Narrative of a residence in Kurdistan* (London 1836), I, 223—60; H. Rawlinson, *Notes on a journey from Tabriz in 1838*, J R G S (1840), X (sehr wichtig!); Ritter, *Erkunde*, VIII (1838), S. 393; IX (1840), S. 586, 597, 603—4, 631, 807, 822, 940, 944, 1014—36; M. Wagner, *Reise nach Persien und dem Lande der Kurden* (Leipzig 1852), II, 100—12; N. Khanykov, *Poyezdka v. Pers. Kurd. in Vĭstnik Imp. Russ. Geogr. Obsč.* (1852), VI (deutsche Übersetzung in *Archiv für wissenschaftl. Kunde v. Russland*, XIII [1854], S. 515); Perkins in *J. Am. O. S.* (1851), II, 38; Lerch, *Izslėdovaniya ob. iran. Kurdakh* (1856), I, 17 (in der deutschen Übersetzung fehlt ein Teil); *Scherref-nameh*, hrsg. von Vėliamīnof-Zernof (St. Petersburg 1860), I, 279—96, übers. von F. B. Charmoy (St. Petersburg 1873), II, 135—53; Thielmann, *Streifzüge im Kaukasus* (Berlin 1875), S. 321; Čirikov, *Putevoi journal 1849—52* = (*Zapiski Kavkaz. Otdela Imp. Russ. Geogr. Obsč.*, Bd. IX [St. Petersburg 1875]); Ḳhurshīd Efendi, *Siyāhat-nāme-i Hudūd*, russ. Übers. von Ḡhamazov (St. Petersburg 1877); G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten pers. Martyrer in Abh. K. M.*, VII, 3 (1880), S. 208—16; H. Schindler, *Reisen im nordwestl. Persien in ZG Erd. Berl.*, XVIII (1883), S. 341—3; Mrs. Bishop (Isabella Bird), *Journeys in Persia and Kurdistan* (London 1891), II, 207—10; De Morgan, *Miss. scient. en Perse, Études géogr.*, II (Paris 1895), S. 1—44 (Photographien, Karten); W. B. Harris, *From Batum to Baghdad* (London 1896), S. 162—233; ders., *A journey in Persian Kurdistan in Geogr. Journ.*, IV (1895), S. 453—60; ders., *Wanderings in Persia in Blackwood Magazine* (1895), S. 736—53; S. G. Wilson, *Persian life and customs*, 2. ed. (London 1896), S. 99—122; A. Billerbeck, *Das Sandschak Suleimania* (Leipzig 1898); Ghilan, *Les Kurdes persans et l'invasion ottomane in R M M* (1908), V, 1—22, VI, 193—210; Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt* (Berlin 1910), I, 219; V. Minorsky, *Naselenie nekotor. pogranič. okrug. in Materialy po izuč. Vostoka* (St. Petersburg 1915), II, 435—52, 462—71; A. Iyas, *Poyezdka po pers. Kurdistan. in Izvēstia Minist. Inostr. Źēl.* (1915), No. 4 (zahlreiche Photographien); ders., *Sāwdj bulak in Donesenia Ross. konsul. predstav. ind. Minist. Torgovli*, No. 38 (1914); V. Minorsky, *Stela Keli-shin* usw. in *Zap.* (1917), XXIV, 145—93.

Sprache: Houtum-Schindler, *Beiträge zum kurd. Wortschatze in Z D M G*, XXXVIII, 43—109; O. Mann, *Die Mundart der Mukri-Kurden in Kurd.-Pers. Forschungen*, Abt. IV, Bd. III, T. 1 (1909) Text, T. 2 (1909) Übersetzung; L. O. Fossum, *A practical Kurdish Grammar* (Minneapolis 1919), (dem Andenken des Col. A. Iyas gewidmet).

Kartenwerke: Khanykov, *Map of Aderbeijan* (Berlin 1862), in *Zeitschr. f. Allg. Erdk.*, N. F. XIV (1863), Taf. 3; de Morgan, *Carte de la partie centrale du Kurdistan* (1:250 000), in *Miss. scient. en Perse* (Paris 1895; Atlas); russische Karten: 2 Werst auf einen Zoll (1913—5) und 5 Werst auf einen Zoll. Vgl. auch die Karten und einige der Photographien in E. Herzfeld, *Pāikūl, monuments and inscriptions of the early history of the Sasanian Empire* (Berlin 1924). (V. MINORSKY)

**ŞAWDJÎ**, Name dreier osmanischer Prinzen. Sein Ursprung ist, wie der der meisten altosmanischen Namen (vgl. Baî, Şaltık usw.) nicht genügend geklärt; vgl. jedoch W. Radloff, *Wb. der Türkial.*, IV, 431 sowie Rieu, *Cat. of the Turk. Mss. in the Brit. Mus.*, S. 272<sup>b</sup>, wo nach seine Bedeutung „Prophet“ ist.

I.) Şawdjî Beg, in den altosman. Chroniken auch Şarı yati bzw. Şarı bali genannt, war einer der jüngeren Brüder 'Osmân's, des Begründers der osmanischen Dynastie, und ein Sohn Ertoghul's. Er unterstützte seinen Bruder bei dessen Feldzügen und fiel, angeblich im J. 684 (beg. 9. März 1285), im Kampfe gegen den Statthalter von Angelokome (Aine göl) im Treffen bei Egridje (südl. von Kladja hinter dem Olymp) am Fusse einer Pinie. Man nannte den Baum, vermutlich nach den dort angezündeten Lichtern, deren Schein man später eine mystische Deutung gab (nächtlicher Weile soll, den Berichten Neshri's, Idris Bidlisi's und Sa'd al-Din's, *Tâdj al-Tawârikh*, I, 18, 8 ff. zufolge, himmlischer Glanz, *Nuzûl Nûr*, die Pinie umleuchtet haben), noch in späteren Zeiten *Şandilli Çam*, Lampenpinie. Şawdjî Beg wurde an der Seite seines Vaters in dem im J. 1922 von den Griechen zerstörten Grabdom (*Türbe*) zu Söğüd beigesetzt.

*Litteratur:* J. v. Hammer, *G O R*, I, 54, darnach J. Zinkeisen, *G O R*, I, 70 (nach Sa'd al-Din, der Idris Bidlisi, *Heshî Bihisht*, und Neshri, *Djihannumâ*, folgt).

II.) Ein Sohn 'Osmân's hiess ebenfalls Şawdjî. Von ihm ist nur bekannt, dass er im Kampf fiel (*Sidjill-i 'othmânî*, I, 37).

III.) Ältester Sohn Murâd's I., der sich als Statthalter von Rumeli mit einem Sohne des Paläologen Johannes V. von Byzanz, namens Andronikos, verbündete und gegen seinen Vater sich empörte. Über diese Verschwörung geben die osmanischen Chroniken nur spärliche Kunde, während die byzantinischen Geschichtsschreiber Chalkokondyles, Phrantzes und Dukas nur in Einzelheiten voneinander abweichend, ausführlichst darüber berichten; vgl. Chalkok., ed. Imm. Bekker, I, 40 ff. (*Σαουζής*); Phrantzes, ed. I. Bekker, I, 50, wo der Auführer fälschlich *Μωση Τζελεπης* d. i. Mûsâ Çelebi genannt, also mit dem Sohne Bâyezîd's I. vermengt wird; Dukas, ed. I. Bekker, S. 22 (*Σαβούζιος*), wo zwar Şawdjî genannt, der Empörer aber *Κουντούζης*, also Gündüz (erg. Alp) heisst. Murâd I. tat sich mit Johannes V. zusammen und zog wider die beiden Fürstensöhne. Nach einem ergebnislosen Gefecht bei dem von den Byzantinern *Ἀπικρίδιον* (Chalk. S. 43, 4) geheissenen Ort floh Şawdjî nach Didymotichon, wo er, eingeschlossen, sich dem Vater ergeben musste. Er wurde geblendet und dann enthauptet. Die Hinrichtung wurde im J. 787 (beg. 12. Februar 1385) vollzogen, der Leichnam nach Brussa verbracht und dort beigesetzt. Murâd I. war offenbar seit langem auf Şawdjî's Beseitigung bedacht, wie er denn seinen Sohn Bâyezîd geradezu zum Wächter über ihn einsetzte; vgl. das Schreiben Murâd's I. an Bâyezîd bei Feridûn, *Münshi'ât-i Selâfin*, 12, 107 (vom Anfang Rabî' I. 787 = beg. 12. April 1385 mit Bâyezîd's Antwort, a. a. O., bes. S. 108 oben, wonach der Richter von Brussa ein Todesurteil über Ş. gefällt haben muss). Şawdjî's Beseitigung eröffnete die Reihe der späteren ähnlichen Fälle, in denen dem osmanischen Thronfolger gefährliche Prinzen aus dem Wege geräumt wurden.

*Litteratur:* J. v. Hammer, *G O R*, I, 190, 599; Zinkeisen, *G O R*, I, 237 ff.; Hâdjî Khalfâ, *Tağwîm al-Tawârikh*, unterm J. 787; Sa'd al-Din, *Tâdj al-Tawârikh*, I, 100 ff. (nach Idris Bidlisi). (FRANZ BABINGER)

**ŞAWÎK** (A.), ist zunächst Gerstenmehl, dann aber auch Weizenmehl und Mehl von getrockneten Früchten, sodann eine daraus mit Wasser hergestellte Suppe oder ein Mehlteig, dem auch Honig, Öl, Granatensaft u. dgl. zugesetzt ist. Über die solchen Mehlspeisen zugeschriebenen Wirkungen handelt u. a. al-Râzi in seinem Werk über die Diät. Um für die Schlacht bei Badr Rache zu nehmen, zog Abû Sufyân im Dhu 'l-Hidjja II d. H. mit einer Reiterschar in die Richtung nach Medina aus. In der Nähe der Stadt verübte er Kriegstaten in ganz kleinem Massstabe und machte sich eilig davon, als Muḥammed und seine Leute näher rückten; die Mekkaner warfen dabei ihren Proviant, hauptsächlich *Şawîk*, fort, der von den Muslimen erbeutet wurde. Der Zwischenfall ist in der *Sira* unter dem Namen *Ghazywat al-Sawîk* bekannt geblieben (vgl. Caetani, *Annali dell' Islâm*, Jahr 2, § 99).

*Litteratur:* Ibn al-Baitâr, Übers. Leclerc, II, 308. (J. RUSKA)

**ŞAWM** (A.), neben *ŞİYÂM Maşdar* der Wurzel *ş-w-m*; die beiden *Maşdar* werden ohne Unterschied gebraucht. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes im Arabischen ist „stillstehen“ (Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur sem. Sprachw.*, Strassburg 1910, S. 36, Anm. 3; vgl. schon S. Fränkel, *De Vocab. . . in Corano peregrinis*, Leiden 1880, S. 20: „quiescere“). Die Bedeutung „Fasten“ mag dem jüdisch-aramäischen Sprachgebrauch entnommen sein, als Muḥammed in Medina mit dem Fasteninstitut nähere Bekanntschaft machte. Diese Bedeutung hat das Wort in den medizinischen Sûren; in den mekkanischen kommt es nur einmal vor, in Sûra XIX, 27, wo die Kommentare es mit *Şamt* „Schweigen“ erklären (daher ist dies eine der Übersetzungen des Wortes in den Wörterbüchern); vielleicht hat man hier *Şawm* aber einfach mit „Fasten“ zu übersetzen (vgl. unten). Dem Verbum folgt der Akkusativ der Zeit, welche man fastend zubringt.

Entstehung des Fastenritus. Dass das Fasten vor Muḥammeds Zeit eine in Mekka unbekannte Praxis war, darf man nicht *a priori* annehmen. Warum sollten die *Hunafâ*, in deren Lebensweise sich so mancher jüdisch-christliche Zug, wenigstens nach der Tradition, zeigte, nicht auch diese geistliche Übung in Anwendung gebracht haben? Für das Vorkommen des Fastens als freiwillige Mortifikationspraxis unter den ersten Muslimen in Mekka spricht die Wahrscheinlichkeit, dass Muḥammad auf seinen mannigfachen Reisen den Ritus bei Juden und Christen beobachtet hat. Sicherer lässt sich darüber aber nicht sagen: was die *Sira* und die muslimische Überlieferung uns davon zu erzählen wissen, mag tendenziös sein. In den mekkanischen Sûren ist in Sûra XIX, 27, wie schon erwähnt, von *Şawm* die Rede: eine Stimme befiehlt Maria zu sprechen: „Ich habe dem Erbarmer einen *Şawm* gelobt, weshalb ich heute zu keinem rede“; die Möglichkeit besteht, dass *Şawm* hier nur „Fasten“ bedeutet, weil Nichtreden als christliche Fastenpraxis (vgl. Afrâhât, ed. Parisot, in *Patrol. Syriaca*, I, S. 97) Muḥammed bekannt gewesen sein kann. Muḥammad war jedenfalls mit den Einzelheiten nicht bekannt, weil er erst nach der Hidjra das Fastend-Zubringen des



‘*Āshūrā*’-Tages [s. d.] verordnete, als er in Medina es die Juden tun sah. Im Jahre 2 d. H., nach der einstimmigen, glaubwürdigen muslimischen Tradition (vgl. A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Phil. Diss. Leiden 1908, S. 136–7, im Gegensatz zu z. B. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, III, 53–9), hob die Offenbarung von Sūra II, 179–81, das ‘*Āshūrā*’-Fasten als Verpflichtung wieder auf durch die Einsetzung des Ramaḍānfastens. Über die Frage, warum Muḥammed gerade diesen Monat ausgewählt und woher er die Einrichtung des muslimischen Fastens genommen hat, sind verschiedene Ansichten geäußert worden. Der Islām lehrt, es sei das von Gott den Juden und Christen auferlegte, von ihnen aber entstellte und von Muḥammed in seiner richtigen Gestalt wiederhergestellte Fasten; Sprenger, a. a. O., III, 55 ff., meint, es sei eine Nachahmung der christlichen Quadragesima; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qurāns*, I, Leipzig 1909, S. 179–80, Anm. 1, weisen auf die Ähnlichkeit mit der Art des Fastens bei den Manichäern. Neuerdings hat aber A. J. Wensinck auf den besonders heiligen Charakter des Monats Ramaḍān schon in vorislamischer Zeit (wegen der darin fallenden — auch altarabischen — *Lailat al-Kadr*) in seinem Aufsatz *Arabic New-Year and the Feast of Tabernacles* (in *Verh. Ak. W. Amst.*, N. R., XXV, N<sup>o</sup>. 2, 1925, S. 1–13; vgl. auch M. Th. Houtsma, *Over de israelietische vastendagen*, in *Verst. Med. Ak. Amst.*, Afd. Letterk., IV, R., II [1898], S. 3 ff.), hingewiesen, und somit die Möglichkeit, dass die Lösung des Ramaḍānproblems in dieser Richtung zu suchen ist, geöffnet (vgl. d. Art. RAMAḌĀN).

Die ersten Bestimmungen über die Weise des muslimischen Fastens geben die Verse II, 179–181, die wohl zu einander gehören (Nöldeke-Schwally, S. 178, im Gegensatz zu Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden-Leipzig 1910, S. 114, der 181 für eine spätere Offenbarung hält; auch al-Baiḍāwī nimmt die Offenbarung in verschiedenen Teilen an): man sollte fasten während einer bestimmten Anzahl Tage, und zwar im Monate Ramaḍān, „in welchem der Qurān herabgesandt wurde“; besondere Erleichterungen wurden Kranken und Reisenden gestattet, unter der Bedingung dass sie dafür eine Sühne spenden sollten. Diesen göttlichen Befehlen gehorchend, fasteten die Muslime im Ramaḍān, und die Frommen unter ihnen folgten dem jüdischen Brauch des Fastens von einem Sonnenuntergang zum folgenden, bis eine neue Offenbarung (II, 183) die Zeit des Fastens auf den Tag beschränkte (vgl. auch al-Bukhārī, *Ṣawm*, B. 15, usw.). — Sonst wird das Fasten im Qurān noch erwähnt in Sūra II, 192, wo es als Ersatz dem *Hādīdj* in gewissen Umständen vorgeschrieben wird; IV, 94, wo das Fasten während zwei aufeinanderfolgender Monate als Ersatz vorgeschrieben wird, wenn man aus Versehen einen Gläubigen aus einem verbündeten Volke getötet hat (vgl. den Art. KATL); V, 91: man soll 3 Tage fasten (als Ersatz), wenn man einen Eid gebrochen hat; V, 96: man soll fasten (als Ersatz), wenn man auf der Pilgerfahrt Wild getötet hat; LVIII, 5: man soll (als Ersatz) zwei Monate hintereinander fasten, wenn man den *Zihār* [s. d.] ungültig machen will (vgl. die *Kaffāra*-Bestimmungen unten). Weiter bezeichnet *Ṣā'im* in Sūra XXXIII, 35 den frommen Muslim, zusammen mit andern Qualifikationen, während in Sūra II, 42 und 148 *Ṣabr* [s. d.] als *Ṣawm* erklärt wird.

Die Bestimmungen in Sūra II, 179–181, 183, bilden die Grundlage der ausführlichen Reglementierung des Fastengebotes von den *Fukahā'*; der Tradition wurden viele näheren Einzelheiten entnommen. Das hier folgende ist eine Zusammenfassung des Fastengesetzes nach der shāfi'itischen Schule, der Abhandlung des Abū Shudjā' al-Iṣfahānī (V. Jahrh. d. H.) *Mukhtaṣar fi 'l-Fikḥ*, kommentiert von Ibn Kāsim al-Ghazzī († 918 = 1522) und glossiert von Ibrāhīm al-Bādjūrī († 1278 = 1861), entnommen (Kairoausgabe).

Wie man fasten soll und wer zum Fasten verpflichtet ist. Fasten im Sinne des Gesetzes ist: Enthaltung (*Imsāk*) von das Fasten brechenden Sachen (*Muṣṭirāt*), mit einer speziellen *Niyya* (Intention) für jedes der verpflichtenden Fasten, und zwar den ganzen Tag; der *Ṣā'im* soll Muslim sein, im vollen Besitze seiner Geisteskräfte (*ʿāqil*) und, wenn eine Frau, frei von Menstruation und der Blutung des Wochenbettes. Unter diesen Bedingungen kann das Fasten gültig (*ṣaḥiḥ*) sein; Verpflichtung zum Fasten kann bestehen für jeden, der obendrein erwachsen (*bāligh*) ist, wenn er nur physisch dazu im Stande (*qādir*) ist. Zu bemerken ist, dass tatsächlicher, momentaner Islām für die *Ṣiḥḥa* notwendig ist, während für den *Wudjūb* auch der Islām eines *Murtadd* gilt, der also nach seiner Bekehrung die versäumten Fastentage nachholen soll (*Kāḍā'*); der geborene *Kāfir*, der zum Islām verpflichtet ist, also auch zur Erfüllung der Gesetze, braucht indessen nicht nachzuholen; das Gesetz nennt seine Verpflichtung *Wudjūb 'Ikāb*, die des *Murtadd Wudjūb Muḍālaba bihi*. Fasten eines Nicht-*bāligh*'s, der *mumaiyiz* ist (Unterscheidungsvermögen hat), ist gültig (vom 10. ten Jahre an soll man das Kind zum Fasten zwingen), wie auch das eines Nicht-*qādir*'s. *ʿAqil* ist so zu verstehen, dass für einen Bewusstlosen, Geisteskranken oder Betrunkenen *Adā'* (Erfüllung der Verpflichtung zu rechter Zeit) nicht *wādjiḥ* ist. Man darf den Tag schlafend zubringen, wenn man vorher die *Niyya* formuliert hat; auch im Zustande der Betrunkenheit oder Ohnmacht, wenn man dann nur einen Augenblick am Tage sich erholt.

Die *Arkān* (Säulen) des Fastens sind, ausser dem *Ṣā'im*, die *Niyya* und die Enthaltung von den *Muṣṭirāt*. Die *Niyya* soll man vor der Morgendämmerung jedes Fastentages formulieren (*Tabyīṭ*); durch *Taklīd* [s. d.] kann indes der Shāfi'ite dem mālikitischen Madhhab folgen, der einem gestattet, die *Niyya* für den ganzen Monat Ramaḍān in der Nacht vor dem ersten Ramaḍān zu formulieren; wenn man freiwillig fastet, kann man, bei tatsächlichem Fasten während des vorhergehenden Teiles des Tages, die *Niyya* noch bilden vor 12 Uhr. Die *Niyya* soll mit Bewusstsein formuliert werden; das Aussprechen der Wörter ist gewünscht (die Gesetzbücher geben dazu Formeln), aber nicht notwendig, ja, Handlungen, die speziell wegen des kommenden Fasttages verrichtet werden, können als *Niyya* gelten.

Die *Muṣṭirāt* sind:

1. das sich Eindringen in den Körper von irdischen Substanzen, so weit es wahrgenommen und verhindert werden kann; also: das Verschlucken von Speisen und Getränken, das Einatmen von Tabakrauch, das Verschlucken von Schleim, den man ausspeien kann; wenn man in die verschiedenen Körperöffnungen Flüssigkeiten oder Instrumente einspritzt, einträufelt bzw. hineinsteckt; wenn man das, was den Körper natürlicherweise verlassen

will, zurückhält. Wegen der Einschränkungen unter *a*, *b* und *c* (s. unten) ist es nicht *muftir*: wenn Insekten, Staub des Weges, Speisereste vom Gebiss, das, was die Haut absorbieren kann, Wasser beim nicht ins Übertriebene gesteigerten Spülen des Mundes und beim Wasserschnauben sogar des nicht verpflichtenden *Ghusl* [s. d.], und rituell reine Düfte in den Körper sich eindringen. Wenn der Durst einen arg quält, darf man Wasser einige Augenblicke im Munde halten, wenn es ohne Gefahr geschehen kann;

2. vorsätzliches Vomieren, das nur auf ärztliche Verordnung hin, und auch dann nur unter Verpflichtung zum *Kaḍāʾ*, erlaubt ist;

3. geschlechtlicher Verkehr;

4. vorsätzliche Ejakulation, welche eine Folge sexueller Berührung ist; sonst macht es einen Unterschied, ob sie von Leidenschaft verursacht wird oder nicht, ob die verursachende Person fremd oder *Dhū Maḥram* ist, Knabe, Frau oder *Hā'il*. Nächtlicher oder ähnlicher Samenerguss (*Iḥtilām*) ist nicht *muftir*;

5. Menstruation; sie macht sogar das Fasten *ḥarām* (diese Bestimmung ist al-Baḍjūrī unverständlich, weil sonst das Fasten keine rituelle Reinheit erfordert);

6. die Blutung der Wöchnerin; 7. Irrsinn und 8. Trunkenheit (7. und 8. machen jede *ʿibāda* unmöglich), wozu 9. die Niederkunft kommt, aber nur nach der Ansicht einiger *Fuḡahāʾ*.

Der *Iftār* geschieht, *casu quo*, nur bei eintreffendem Vorsatze (*Taʿammud*), Kenntnis (*ʿilm*) und freiem Willen (*ikhtiyār*), also nicht aus Versehen, bei Unkenntnis der Verpflichtungen, wenn diese zu entschuldigenden ist, oder unter Zwang. „Ist einer aus Versehen“, sagt die Tradition, „so darf er das Fasten fortsetzen, denn Allah selbst hat ihn essen lassen“ (Bu., *Ṣawm*, B. 26; *Aymān*, B. 15; Muslim, *Ṣiyām*, Tr. 171).

Empfehlenswert ist es, wenn der *Ṣā'im* 1. den *Faṭūr* [s. d.] baldigst, nachdem er die Überzeugung gewonnen hat, dass die Sonne untergegangen ist, zu sich nimmt; er soll dazu am besten reife Datteln verwenden, oder (Zamzam)-Wasser oder sonst etwas Schmackhaftes. Der *Iftār* ist *wāḍjib*, weil das fortwährende Fasten (*Ṣawm al-Wiṣāl*) *ḥarām* ist; 2. den *Ṣaḥūr* (was man nach Mitternacht isst) so spät wie möglich zu sich zu nehmen und dazu dasselbe zu verwenden wie das für den *Faṭūr* empfohlene; 3. unanständiges Gerede, Verleumdung, üble Nachreden, Lügen und Beleidigungen zu unterlassen, weil nach der Tradition „das Resultat nur Hunger und Durst ist, wenn man seine Hände und Füße von üblen Taten nicht abhält“; 4. solche Handlungen, die zwar nicht verboten sind, die aber die Leidenschaft in sich oder andern erregen können, zu unterlassen; 5. sich nicht schröpfen zu lassen und sich keinem Aderlass zu unterziehen; 6. kein Essen zu kosten; 7. nichts Essbares zu kauen; 8. Gott nach dem Fasttage zu danken; 9. für sich und für andre *Kurʾān* zu rezitieren, und 10. den *Iʿtikāf* im Monat Ramaḍān [s. d.] zu beobachten, der Vorschrift der Sūra II, 183 gemäss. Al-Ghazālī fügt die Mildtätigkeit im Ramaḍān noch hinzu.

Nach den 5 gesetzlichen Kategorien eingeteilt, kann das Fasten sein:

1. verpflichtend (*wāḍjib*, *Farḍ*) (*a*) im Monat Ramaḍān; (*b*) wenn man versäumte Ramaḍāntage nachzuholen hat (*Kaḍāʾ*); (*c*) wegen eines Gelübdes; (*d*) unter bestimmten Umständen zur Sühne

(*Kaffāra*) eines Vergehens; und (*e*) wenn der Imām bei Trockenheit die *Istiṣkāt*-Zeremonien vorschreibt [s. d.]. Im Falle nicht-entschuldbarer *Iftār*'s ist man, nach al-Ghazālī, zum Fasten während des übrigen Teiles des Tages, *Taṣḥbiḥan bil-Ṣā'imīna*, verpflichtet.

(*a*). Das Fasten im Monat Ramaḍān ist die vierte Säule des Islām; wer die Verpflichtung zum Fasten leugnet, ist ein *Kāfir*, es sei denn, dass er erst seit kurzem mit dem Islām in Berührung gekommen oder weit von den 'Ulamā' entfernt aufgewachsen ist. Wer ohne gültige Ursache das Fasten versäumt, ohne indes die Verpflichtung dazu zu leugnen, soll eingesperrt und durch erzwungene Enthaltung zur Formulierung der *Niya* gebracht werden. Die allgemeine Verpflichtung zum Fasten (*ʿalā Ṣabīl al-ʿUmūm*) fängt an am 1. Ramaḍān nach dem 30. *Shāʿbān*, oder nach dem 29., wenn der *Hākim* (*Kāḍī*) dann das Zeugnis eines *ʿAdl*'s, dass er den Neumond gesehen hat, angenommen hat; die persönliche Verpflichtung (*ʿalā Ṣabīl al-Khuṣūṣ*) im Falle einer nicht angenommenen eignen *Kuʿyā* oder der einer Person, auch wenn sie nicht *ʿAdl* wäre, der man in dieser Hinsicht glaubt, nach dem 29. *Shāʿbān*; Fristen usw. werden, wenn nur ein *ʿAdl* am 29. *Sh.* den Neumond gesehen hat, erst am 2. Ram. fällig. Der Anfang des Ramaḍān soll in einer von der örtlichen Gewohnheit bestimmten Weise dem Volke bekannt gemacht werden (Kanonenschuss, das Aufhängen von Lampen an die *Manāra*, in Java der *Bēdug*-schlag). Besondere Bestimmungen gelten bezüglich *Niya* und *Kaḍāʾ*, wenn man die Bekanntmachung nicht erfahren kann oder irrig erfährt. Die Wahrnehmungen eines Astronomen, die Berechnungen eines Mathematikers oder der Traum desjenigen, der im Schlafe eine Anweisung bezüglich des Ramaḍānanfanges vom Propheten usw. erhalten hat, können den Ramaḍān nur für den Wahrnehmer, Mathematiker und Träumer selbst und denjenigen, der ihnen fest glaubt, anfangen lassen.

(*b*). Nachholung versäumter Ramaḍāntage (*Kaḍāʾ*) hat baldigst zu geschehen, d. h. am nächsten Tag, wenn dieser Fasten zulässt, also nicht einer der verbotenen Tage (s. unten) oder selbst verpflichtender Fasttag ist. Wenn einer stirbt ohne zuvor seinen *Kaḍāʾ* geleistet zu haben, wird die Verpflichtung dazu aufgehoben, wenn sein Rückstand in der Erfüllung entschuldbar war; sonst soll sein *Walī* aus seiner Hinterlassenschaft (in diesem Falle kann jeder Verwandte *Walī* sein) oder auch mit Einwilligung des *Walī* jeder Fremde eine kleine *Kaffāra* (s. unten) oder *Fidya* bezahlen, oder aber der *Walī* (bzw. Fremde) kann — und dies ist die ältere shāfiʿitische Meinung, die zwar die Späteren nicht billigen, wohl aber al-Baḍjūrī, der sie sogar *Ṣunna* nennt — selbst den *Kaḍāʾ* verrichten, in welchem Falle die Belohnung des Fastens dem Verstorbenen gutgeschrieben wird.

(*c*). Nach der in der shāfiʿitischen Schule zur Herrschaft gelangten Meinung gilt ein Gelübde, das einen zum tadelnswerten *Ṣawm al-Dahr* (s. unten) verpflichten sollte, als nicht abgelegt (al-Baḍjūrī, *Kitāb al-Aḥkām al-Aymān wa'l-Nudhur*).

(*d*). Man unterscheidet die grosse und die kleine *Kaffāra*. Zur erstgenannten ist derjenige verpflichtet, der (*a*) im Ramaḍān das Fasten bricht durch geschlechtlichen Verkehr, wenn dieser Sünde (*Iḥm*) ist, unter den oben erwähnten Bedingungen; ausserdem bleibt er zum *Kaḍāʾ* verpflichtet



und dem *Ta'zīr* [s. d.] ausgesetzt; weil jeder Fasttag eine selbständige *ʾibāda* ist, soll man für jeden auf diese Weise gebrochenen Fasttag eine *Kaffāra* leisten. Al-Bādjūrī gibt, um der *Kaffāra* zu entrinnen, diesen Kniff (*Hila*), dass man zuvor das Fasten bricht mit einer andern der *Muṣṭirāt*; dann fällt die *Kaffāra* aus, aber die Sünde bleibt. Die Teilnehmerin am Vergehen setzt sich nur *Ḳaḍā'* und *Ta'zīr* aus; (β) sich gesetzwidriger Tötung (vgl. den Artikel *ḲATL*) schuldig macht; (γ) die *Ḍihār*-formel [s. d.], aber nicht sofort darauf den *Talāḳ* ausgesprochen hat, weil er das im *Ḍihār* enthaltene Gelübde nicht innehält; (δ) einen gültigen Eid (*Yamīn*; s. den Art. *ḲASAM*) gebrochen hat. Diese *Kaffāra* besteht aus:

im Falle	1.	2.	3.	4.
(α)				
u.	<i>ʾItḳ</i> (bzw.) <i>Ṣayem</i> (bzw.) <i>Iḥām</i>			
(γ)				
(β)	<i>ʾItḳ</i> (bzw.) <i>Ṣayem</i>	—	—	—
(δ)	<i>ʾItḳ</i> oder <i>Iḥām</i> oder <i>Kiṣṣa</i> bzw. <i>Ṣayem</i>			

d. h. in den Fällen (α), (β) und (γ) kann Fasten zur *Kaffāra* dienen, wenn man zur erstgenannten Leistung nicht im Stande ist; erhält man die Fähigkeit dazu, wenn man schon zu fasten angefangen hat, dann soll man *ʾItḳ* leisten; dann gilt das verrichtete Fasten als freiwilliges verdienstliches Werk; auf ähnliche Weise tritt im Falle (δ) das Fasten an die vierte Stelle in dem Sinne, dass die drei erstgenannten Leistungen verwechselbar sind, Fasten aber immer an vierter Stelle auftritt. Bei (α), (β) und (γ) ist es vorgeschrieben 2 Monate hintereinander zu fasten; einen Tag das Fasten zu unterlassen, verpflichtet einen aufs neue anzufangen, auch wenn die Unterlassung entschuldbar wäre; im Falle (δ) ist das Fasten auf 3 Tage beschränkt und braucht nicht ununterbrochen zu sein. — Wenn man zu keiner der genannten Leistungen imstande ist, so bleibt die Verpflichtung aufgeschoben, bis man zu einer derselben die Gelegenheit bekommt.

Die kleine *Kaffāra* oder *Fidya* ist zu bezahlen, wenn einer die Erleichterungen, die man unten aufgezählt finden wird, benutzt; Fasten tritt dabei nicht auf. Für einen Verstorbenen (vgl. oben) besteht sie darin, dass man für jeden versäumten Tag den Armen einen *Mudd* von dem Getreide spendet, das in seinem Lande wächst. Dieselbe Spende hat derjenige zu leisten, der seinen *Ḳaḍā'* für versäumte Ramaḍāntage beim Anfang des folgenden Ramaḍāns noch nicht verrichtet hat, und zwar vervielfältigt nach der Zahl der Jahre des Rückstandes. — Derjenige, der während des Ḥaǧǧ oder der ʿUmra einen der obligatorischen Bestandteile (ausser den 4 *Arkān*) versäumt, oder eine im *Ihrām*-Zustande verbotene Tat verrichtet, oder eine gesetzliche Erleichterung (z. B. den *Ḳirān* oder den *Tamattuʿ*) benützt, soll zur Sühne eine *Fidya* leisten; dazu dient an erster Stelle ein für jeden Fall besonders bestimmtes Opfer; derjenige, der dazu nicht imstande ist, soll fasten, und zwar in einigen Fällen zehn Tage — 3 während des Ḥaǧǧ und 7 nach der Heimkehr —, in andern so viel Tage, wie die Zahl der sonst den Armen gegebenen *Mudd* beträgt. Diese Bestimmungen finden ihren

Ursprung in Sūra II, 192 bzw. V, 96; vgl. al-Bādjūrī, *Kitāb al-Ḥaǧǧ*, Faṣl II und III; Juynboll, *Handbuch* usw., S. 145 und namentlich S. 157; den Artikel ḤAǧǧ.

(c). Im Falle grosser Trockenheit kann nach dem Gesetze der Imām ausserordentliche Zeremonien vorschreiben, wozu auch Fasten gehört, und zwar werden die 3 Tage vor der *Ṣalat al-Istisḳā'* [s. d., und vgl. al-Bādjūrī, *Kit. Ahkām al-Ṣalāt*, Faṣl fī Ahkām Ṣal. al-Istisḳā'] fastend zugebracht. Eine Merkwürdigkeit ist, dass hier auch für denjenigen, der zu diesem Fasten nicht verpflichtet ist, den Knaben oder den Dispens-Geniessenden, das in der Nacht Formulieren der *Niya* (*Tabyīṭ*) *wāǧib* ist (dies ist der einzige Fall, dass *Tabyīṭ* für nichtverpflichtendes Fasten erforderlich ist). — Vgl. noch C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, I, Bonn-Leipzig 1923, S. 137, Anm. 2.

Das Gesetz gestattet bei folgenden Umständen Erleichterungen:

A. Solche, die ein gewisses Alter erreicht haben (Männer 40 Jahre, Frauen nicht genau bestimmt), und aufgegebene Kranke dürfen, wenn sie nicht fasten können, es unterlassen, ohne Verpflichtung zum *Ḳaḍā'* bei eventueller Rückkehr der Kraft bzw. Gesundheit. Als Ersatz sollen sie aber für jeden versäumten Tag einen *Mudd* spenden; der Sklave braucht die *Fidya* nicht zu leisten, aber sein Eigentümer kann es für ihn tun, oder ein Verwandter; diesem ist auch Ersatzfasten gestattet.

B. Wenn schwangere und säugende Frauen persönliche Gefahr fürchten, wenn sie fasten sollten, ist *Iṣṭīṭ* *wāǧib* für sie und *Ḳaḍā'* liegt ihnen ob. Gilt ihre Furcht ihrer Leibesfrucht bzw. dem Säugling (der nicht eignes Kind zu sein braucht), so ist *Iṣṭīṭ* ebenfalls *wāǧib*, und es liegt ihnen nebst dem *Ḳaḍā'* auch eine *Fidya* ob, welche aber, wie die *Zakāt al-Fiṭr* [s. d.], nur bezahlt werden darf aus dem Betrage, der von den Ausgaben für eignen Unterhalt und den der abhängigen Familie wie auch von denjenigen für Unterkommen und Bedienung übrig bleibt; diese *Fidya* soll nur Armen und *Fuḳarā'* gegeben werden. — Dieselben Bestimmungen gelten im allgemeinen, wenn einer das Fasten bricht aus Furcht vor Gefahr für sich selbst bzw. für eine andre Person.

C. Nichtaufgegebene Kranke und diejenigen, die von Hunger oder Durst überwältigt werden, dürfen das Fasten brechen unter der Bedingung des *Ḳaḍā'*. Wenn einer in Todesgefahr gerät oder Gefahr läuft, ein Glied zu verlieren, ist der *Iṣṭīṭ* *wāǧib*. Fortwährend Kranke brauchen die *Niya* obendrein nicht in der Nacht zu formulieren. Fieberkranke auch nicht, wenn sie dann gerade fiebern.

D. Reisende, die vor Sonnenaufgang abgefahren sind, dürfen nötigenfalls das Fasten brechen, aber nicht, wenn sie während des Tages auf die Reise gehn. Im Falle der Lebensgefahr ist *Iṣṭīṭ* *wāǧib*. Zwei Tagereisen ist das Mindestmass. *Ḳaḍā'* liegt ihnen, casu quo, ob. Für verstorbene Weiber gilt dieselbe Erleichterung. — Wenn die unter C und D genannten Personen das Fasten brechen durch sexuellen Verkehr, so liegt ihnen die *Kaffāra* nicht ob, weil er in diesem Falle keine Sünde ist, sondern ihnen *bi-Niyati 'l-Tarakḫḫus* erlaubt ist.

E. Diejenigen, die schwere Arbeit zu leisten haben, sollen in der Nacht zwar die *Niya*

formulieren, dürfen aber notigfalls die Fasten brechen.

Wenn die Gründe der Erleichterungen während des Fasttages hinfällig werden, ist es *Sunna* den Rest des Tages fastend zu verbringen.

II. Empfehlenswert ist freiwilliges Fasten (*Ṣawm al-Taṭawwūʿ*); für eine verheiratete Frau nur mit Einwilligung ihres Mannes; es darf ohne jede Verpflichtung gebrochen werden; die *Niya*, welche bis zum Mittag formuliert werden kann, braucht nicht spezifiziert zu werden, obgleich einige *Fuḡahāʾ* es für die *Sunan rawātib* für erwünscht halten. Die *Sunan rawātib* beim *Ṣawm* sind das Fasten *a.* am 'Ashūrā'-Tage [s. d.]; *b.* am 'Arafa-Tage, dem 9. *Dhu 'l-Hijdja*; *c.* an sechs Shawwāl-Tagen. Das Fasten am 'Arafa-Tage gilt besonders für diejenigen, die diesen Tag nicht in 'Arafa zubringen. Ob Muḥammed an diesem Tage fastete, ist nach der Tradition strittig. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 120—130, weist auf die Tatsache, dass die ganze erste Dekade des *Dhu 'l-Hijdja* einen besonderen Charakter zeigt und im Gesetze namentlich für freiwilliges Fasten empfohlen wird; der 9. *Dhu 'l-Hijdja* gilt aber als der vorzüglichste Tag, gerade wie im jüdischen Monat Ab der 9. ein grosses Fest ist, worauf man sich vom Anfang des Monats an vorbereitet. Weil Ab und *Dhu 'l-Hijdja* im Jahre 1 d. H. wahrscheinlich zusammenfielen, denkt er an Entlehnung der 9. *Dhu 'l-Hijdja*-Feier aus dem Judentume. Eine andre Meinung vertreten Nöldeke-Schwally, *Gesch. d. Qurāns*, I, 159, die Sūra VII, 29 für wahrscheinlich mekkanisch halten und in ihr einen Angriff sehen auf die alte Sitte, „nackt den Umgang um die Ka'ba zu vollziehen und zur Pilgerzeit zu fasten“; vgl. S. 179, Anm. 1. Nach dieser Meinung wäre dieser Fastenritus also auf altarabische Bräuche zurückzuführen (vgl. al-Baidāwī's Kommentar zu Sūra VII, 29: „Erwähnt wird, dass die Banū 'Āmir in den Tagen ihres *Hadjj* nur der Nahrung wegen assen, aber kein fettes (= „schmackhaftes“) Essen zu sich nahmen, um so ihren *Hadjj* zu feiern; da waren die Muslime beunruhigt; da wurde er [Vers 29] offenbart“). — Als empfehlenswert gilt es, wenn derjenige, der (als Ersatz) drei Tage während des *Hadjj* und sieben Tage nachher fasten soll (vgl. oben), für die 3 Tage den 7., 8. und 9. *Dhu 'l-Hijdja* wählt, weil es am 10. und an den *Tashriq*-Tagen nicht möglich ist (vgl. unten). Wenn der 9. *Dhu 'l-Hijdja* zweifelhafter Tag sein würde (d. h. ob 9. oder 10., wegen Unsicherheit des Anfanges des Monats), ist das Fasten dann nur erlaubt zum *Ka'dā'*, wegen eines Gelübes oder einer Gewohnheit. Al-Bādjūrī nennt das Fasten vom 1.—9. *Dhu 'l-Hijdja mandūb*.

Für das Fasten an den sechs Shawwāl-Tagen können 6 einzelne Tage genommen werden; am liebsten nehme man aber 6 aufeinanderfolgende Tage unmittelbar nach dem Feste, also vom 2.—7. Shawwāl. Man kann diese Tage auch zum *Ka'dā'* oder zu einem *Nadhīr*-Fasten verwenden. Frauen, die die Menstruation im Ramaḍān gehabt haben, gebrauchen wohl diese Tage zum *Ka'dā'* (Juybnoll, *Hamālik*, usw., S. 132).

Weiter werden zum freiwilligen Fasten empfohlen: der Tag vor und nach dem Ashura-Tage; der Yawm al-Mi'rādj (27. Radjab); Montag und Donnerstags *Sunna mu'akkalat*, nach al-Bādjūrī, weil an diesen Tagen, sagt die Überlieferung, die Werke der Menschen Gott angeboten werden. „Ich mochte“, soll Muḥammed gesagt

haben, „dass meine Werke angeboten werden, während ich faste“. Wensinck, *Moh.* usw., S. 125—126, zeigt, wie auch die Juden an diesen beiden Tagen fasteten; Mittwoch, „aus Dankbarkeit“, sagt al-Bādjūrī, „dass Gott an diesem Tage diese *Umma* nicht ins Verderben geführt hat, wie die andren *Ummā*“; die Tage der weissen Nächte, d. h. der 13., 14., 15. und am liebsten auch der 12. jedes Monats. Wie Wensinck, S. 125, mitteilt, hat nach der Überlieferung Muḥammed 3 Tage jedes Monats gefastet, und die späteren Muslime, die nicht mehr wussten welche, wählten diese Tage. Vielleicht waren auch diese 3 Tage im Jahre 1 d. H. verpflichtendes Fasten. Über den Ursprung dieser Fastentage lässt sich nichts Sicheres sagen; Prof. Wensinck wies mich (mündl. Mitteilung) auf den heiligen Charakter des jüdischen 14. und 15. Nisān und auf die heilige Monatsmitte, z. B. im Sha'bān, im alten Arabien hin; als Gegenstück, wohl nach dem Beispiele der weissen Nächte, die Tage der schwarzen Nächte, d. h. der 28., 29., 30. (bzw. 1.) und am liebsten noch der 27. jedes Monats; jeder Tag, an dem man nichts zu essen hat; alle andren Tage, wenn sie dazu geeignet sind. — Zu einem dreitägigen Fasten als Basse und Vorbereitung zu einem besseren Leben vgl. C. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, I, Bonn-Leipzig 1923, S. 137, Anm. 2.

Al-Bādjūrī erwähnt die freiwilligen Fasttage nur kurz und verweist auf ausführlichere Abhandlungen. Zur Ergänzung diene noch Folgendes aus dem dritten *Faṣl* des *Ihya'* von al-Ghazālī (s. unten).

Dieser nennt noch als empfehlenswerte Fastentage den ersten, den mittelsten und den letzten Tag jedes Monats, spricht über die Vorzüglichkeit des Fastens in den heiligen Monaten (*al-Ashhur al-hurum*: Muḥarram, Radjab, *Dhu 'l-Hijdja* und *Dhu 'l-Ka'da*), aber wichtiger ist, was er sagt über Fasten auf Lebenszeit (*Ṣawm al-Dahr*), das, wie er mitteilt, von den Mystikern (*al-Sālikūn*) seiner Zeit in verschiedenen Weisen geübt wurde (wie schon von den Asketen im ältesten Islām). Im allgemeinen hält er es für tadelnswert, weil der *Iffār* nicht nur einige Tage des Jahres *wādjib*, sondern überhaupt erwünscht ist; nur ausnahmsweise darf man hier dem nach der Überlieferung von der *Ṣaḥāba* und den *Tābi'ūn* gegebenen Beispiel folgen (Traditionen über den *Ṣawm al-Dahr*: al-Bukhārī, *Ṣawm*, B. 59; Muslim, *Ṣiyām*, Trad. 18 sq.; vgl. aber Aḥmad b. Ḥanbal IV, 414; vgl. auch A. b. H., II, 263, 435 usw.; II, 164, 190 usw.). Sehr empfehlenswert ist es aber einen Tag um den andren zu fasten (*Nisf al-Dahr*), welche Leistung al-Ghazālī sogar für noch schwerer hält; Muḥammed sagte: „Das vorzüglichste Fasten ist dasjenige meines Bruders Dā'ūd, der den einen Tag fastete und den andren nicht“ (vgl. Bu., *Ṣawm*, B. 54, 56, cf. 58, 59; *Anbiyā'*, B. 37, 38 usw.; Mu., *Ṣiyām*, Tr. 181, 182, 186, 187, 189—193, 196 usw.). Jeden dritten Tag zu fasten ist auch schon sehr empfehlenswert. Länger als 4 Tage hintereinander freiwillig zu fasten, halten die 'Ulamā' und auch al-Ghazālī (im allgemeinen) für unrichtig. — Wenn man die richtige Bedeutung des Fastens verstanden hat, sagt al-Gh. (s. dafür unten), braucht man auch keine Regel im freiwilligen Fasten zu beobachten; auch vom Propheten wird ja erzählt (fastete, dass die Leute meinten, er wollte nie mehr damit aufhören, bald so lange nicht fastete, dass die Leute meinten, er wollte nie wie-



der fasten, gerade so wie der *Nu al-Nubuwat* es ihm eingab.

III. Verboten (*ḥaram*) ist das Fasten an den Tagen der beiden grossen Feste, an den *Tashriḳ*-Tagen, und für eine Frau bei Menstruation; in bestimmten Fällen bei eintretender Gefahr, wie oben schon erwähnt.

IV. Tadelnswert ist es, am Freitag zu fasten, weil es die Aufmerksamkeit von dem Freitagsdienste ablenkt (nach al-Ghazālī aber empfehlenswert); am Sonntag oder Samstag, weil Juden und Christen diese Tage feiern, wenn man wenigstens keinen besonderen Grund zum Fasten hat. Man soll auch nicht fasten, wenn man irgend einen Nachteil wegen des Fastens zu fürchten hat. Sehr tadelnswert ist es, ohne besonderen Grund am Zweifeltage (*Yawm al-Shakk*) und in der zweiten Hälfte des Monats *Shābān* zu fasten. Der Zweifeltag ist der dem 29. *Shābān* folgende Tag, wenn man bei heiterem Himmel nicht weiss, ob ein *ʿAdl* den Neumond des Ramaḍān gesehen hat. Hat man einen besonderen Grund zum Fasten, dann darf man aber Zweifeltag und zweite Hälfte des *Shābān* für jede Art des Fastens gebrauchen: *Ḳaḍāʾ*, *Nadhr*, *Kaffāra* usw. Das Fasten im *Shābān* ist sonst empfehlenswert, denn der Prophet fastete, wie die Überlieferung lautet, so lange in diesem Monat, bis er glauben konnte im Ramaḍān zu sein (viele Überlieferungen; vgl. auch A. J. Wensinck, *Arabian New-Year*).

In Einzelheiten weichen die drei andern *Madh* hab's von dem *shāfiʿitischen* ab; man findet die Differenzen in den *Ikhtilāf*-Büchern zusammengestellt. Folgendes ist dem *Kitāb al-Mizān* des ʿAbd al-Wahhāb al-Shāʿrānī entnommen (II, 20–30; Kairo 1279); der Verfasser fügt seiner Aufzählung der Abweichungen eine kurze Erläuterung der Standpunkte (*Wadh*) zu; bisweilen schliesst er sich einem von ihnen an. — Im folgenden ist die Reihenfolge des oben Erwähnten beobachtet.

1. Abū Ḥanifa lehrt, dass das Fasten eines jungen Knaben bzw. Mädchens nicht gültig ist, wohl dasjenige eines *Murāhiḳ's*, dass ein *Murtadd* nach seiner Bekehrung nicht zum *Ḳaḍāʾ* verpflichtet ist. Die 4 Imāme lehren die Gültigkeit des Fastens eines *Djunub* [s. d.]; einige andre *Fukahāʾ* sind in Besonderheiten andrer Meinung.

2. Abū Ḥanifa lehrt, dass das Fasten in der *Niya* nicht spezifiziert zu werden braucht, dass sogar die Absicht, ein gutes Werk tun zu wollen, genügt; dass die *Niya* auch im Falle eines verpflichtenden Fastens bis 12 Uhr gebildet werden darf (andre gestatten dies nur beim *Nadhr*-Fasten). Mālik lehrt aber, dass sogar beim freiwilligen Fasten die *Niya* nicht nach der Morgendämmerung gebildet werden darf; seine Meinung, dass eine *Niya* für den ganzen Ramaḍān genügt, ist oben schon erwähnt worden. Abū Ḥanifa und die meisten *shāfiʿitischen* und *mālikitischen* *Fukahāʾ* lehren, dass die blossе Absicht das Fasten zu brechen nicht schadet; Aḥmad b. Ḥanbal aber lehrt das Gegenteil.

3. Abū Ḥ. rechnet freiwilliges Verschlucken von Speiseresten nicht zu den *Muftirāt*, ebensowenig wie eine der von Mālik überlieferten Meinungen das Setzen eines Klistiers verbietet.

4. Vomieren schadet nicht, nach Abū Ḥ. und A. b. Ḥ., bis zu einem gewissen Grade, welchen sie ungleich berechnen.

5. Mālik lehrt, dass Ejakulation schon schadet,

wenn sie eine Folge sinnlicher Vorstellungen ist, auch ohne vorhergehende sexuelle Berührung.

6. Ungeachtet der oben erwähnten Tradition lehrt Mālik, dass derjenige, der versehentlich isst, trinkt oder den Koitus verrichtet, das Fasten bricht und zum *Ḳaḍāʾ* verpflichtet ist; A. b. Ḥ. nur im letzten Falle, wozu dann auch *Kaffāra* tritt. Gezwungenes Fastenbrechen gilt auch bei al-Nawawī; bei A. b. Ḥ. aber nur im Falle, dass eine Frau zum Koitus gezwungen wird.

7. Mālik lehrt, dass der Kuss immer *ḥarām* ist, A. b. Ḥ., dass der Schröpfer und sein Patient beide das Fasten brechen; beide Imāme, dass der Genuss von *Kuhl* tadelnswert und, wenn der Duft in die Kehle kommt, sogar *muftir* ist. Die *shāfiʿitische* Meinung, dass die Reinigung der Zähne nach 12 Uhr tadelnswert ist, wird von den andern Imāmen, sogar von den späteren *Shāfiʿiten* nicht geteilt (wohl aber von al-Ghazālī; auch jetzt in Nied.-Indien noch verurteilt). Es gibt *Idjtimāʿ* darüber, dass für einen *Djunub* ein *Ghusl* vor der Morgendämmerung empfehlenswert ist.

8. Mālik fordert für die Feststellung des Ramaḍānanfanges das Zeugnis zweier *ʿAdl*, Abū Ḥ. nur das Zeugnis eines *ʿAdl's*, aber einer ganzen Menge bei unbewölktem Himmel. Einige andre *Fukahāʾ* kennen nur die allgemeine Verpflichtung (s. oben) zum Ramaḍānfasten, nicht die persönliche Verpflichtung desjenigen, der den Neumond gesehen hat, aber dessen Zeugnis nicht angenommen worden ist.

9. Wie al-Shāfiʿi lehrt auch Abū Ḥ., dass der Irrsinnige nach eventueller Wiederherstellung nicht zum *Ḳaḍāʾ* verpflichtet ist; Mālik lehrt das Gegenteil; von A. b. Ḥ. werden beide Meinungen überliefert.

10. Die 4 Imāme legen die grosse *Kaffāra* nur einem auf, der im Ramaḍān das Fasten bricht; einige *Fukahāʾ* auch denjenigen, die das *Ḳaḍāʾ*-Fasten des Ramaḍān brechen. A. b. Ḥ. legt eine *Kaffāra* auf für jede Verletzung der betreffenden Bestimmungen, auch wenn am selben Tage mehrere verübt werden; beim zweiten Vergehen liegt die Verpflichtung auch dem schuldigen Weib ob. Abū Ḥ. aber ist weniger streng, vervielfältigt sogar die *Kaffāra's* nicht mit der Zahl der gebrochenen Fasttage, wenn der *Mukaffir* mit der Erfüllung der ersten *Kaffāra* säumig ist. Abū Ḥ. und Mālik lehren, dass im Falle von Koitus Mann und Weib beide zur *Kaffāra* verpflichtet sind, und sie legen die *Kaffāra* auch jedem auf, der durch Essen oder Trinken das Ramaḍānfasten bricht, wenn er nicht krank oder auf Reisen ist, unbeschadet der Verpflichtung zum *Ḳaḍāʾ*. Mālik lässt dem *Mukaffir* die freie Wahl, auf welche der drei Weisen er seine Verpflichtung erfüllen will, obgleich er *Iʿām* vorzieht.

Abū Ḥ. legt die kleine *Kaffāra* (das Spenden eines *Mudd*) nicht auf, wenn man seine Verpflichtung zum *Ḳaḍāʾ* des Ramaḍānfastens beim Anfang des nächsten Ramaḍān noch nicht erfüllt hat.

11. A. b. Ḥ. schreibt schwangeren und säugenden Frauen, wenn sie aus Furcht vor persönlicher Gefahr das Fasten gebrochen haben, auch die (kleine) *Kaffāra* vor, Abū Ḥ. jedenfalls nur *Ḳaḍāʾ*, andre nur *Kaffāra*, keinen *Ḳaḍāʾ*.

12. Aufgegebene Kranke und alte Leute sind nach Abū Ḥ. und einem Teil der *Shāfiʿiten* nur zur *Fidya* verpflichtet; Mālik leugnet auch diese Verpflichtung.

13. Reisende dürfen, wie A. b. Ḥ. lehrt, auch

dann das Fasten brechen, wenn sie nach dem Anfange des Fastens abgefahren sind, aber diese Erleichterung schliesst nach ihm keine Erlaubnis zum sexuellen Verkehr ein; die *Kaffāra*-Bestimmungen gelten also auch für ihn. Einige *Zāhīrīn* lehren, dass das Fasten eines Reisenden nicht einmal gültig ist. — Mālik und al-Shāfi' lehren, dass man zum Fasten am übrigen Teil des Tages verpflichtet ist, wenn der Grund zur Dispensation hinfällig wird; Abū H. und A. b. H. lehren das Gegenteil. — Die *Fidya* ist bei den beiden letzten ein halber *Sā'* [s. d.] für jeden versäumten Tag.

14. Mālik lehrt, dass das Fasten an 6 Shawwāltagen nicht empfehlenswert ist; er und Abū H. lehren, dass auch das Vollenden (*Itmām*) eines freiwilligen Fasttages verpflichtend ist.

15. Am Zweifeltage soll man nach A. b. H. fasten, wenn der Himmel bewölkt ist; sonst ist es tadelnswert. — Abū H. und Mālik lehren, dass das vereinzelte Fasten (*Ifrād*) am Freitage nicht tadelnswert ist.

16. Schliesslich ist zu bemerken, dass nach der hanafitischen und mālikitischen Ansicht das Fasten während des *I'tikāf* verpflichtend ist; vgl. z. B. Abū Dā'ūd, *Saḥm*, B. 80 (nach A. J. Wensinck, *Arabic New-Year*).

Das *shī'itische* Fastengesetz weicht in den folgenden Einzelheiten von den sunnitischen Bestimmungen ab (nach A. Querry's Bearbeitung der *Sharā' al-Islām fī Masā'il al-Halāl wa 'l-Harām* von Nadīm al-Dīn al-Muḥakkik unter dem Titel *Recueil de Lois concern. les Musulmans Schyites*, Paris 1871—2, I. 182—209, II, 75—7, 197—9, 203—5):

1. Die *Niya* wird nicht als Säule betrachtet; sie braucht für den Ramaḍān nicht einmal spezifiziert zu werden, sonst wohl: man soll sie formulieren vor 12 Uhr.

2. Rauchen gehört nicht zu den *Muḥṭirāt*, wohl aber Bewusstlosigkeit, und wenn man nach der Morgendämmerung vorsätzlich im Zustande des grossen *Hadath* bleibt.

3. Verboten ist es, sogar *muḥṭir*, Gottes Wort oder dasjenige des Propheten oder der (*shī'itischen*) Imāme zu schmähen; verboten, obgleich nicht *muḥṭir*, ist es, gänzlich ins Wasser zu tauchen. Verboten ist es, während des Fastens vorsätzlich nicht zu reden.

4. Wenn einer vorsätzlich das Ramaḍānfasten bricht, soll er gezüchtigt werden (25 Peitschenhiebe beim Koitus für Mann und Weib) und beim dritten Male ist er des Todes schuldig. — Das Zeugnis zweier 'Adl ist für den Anfang des Ramaḍān notwendig.

5. Zum *Kaḍā'* ist man verpflichtet u. a., wenn man nach der Morgendämmerung erwacht im Zustande des grossen *Hadath*, auch wenn man zuvor die *Niya* zur Reinigung gebildet hat. Beim *Kaḍā'*-Fasten darf man vor 12 Uhr essen; isst man später, so soll man eine *Fidya* bezahlen (10 *Mudd* oder 3 Tage vollkommenes Fasten); versehentliche Unterlassung der Reinigung beim grossen *Hadath* macht das *Kaḍā'*-Fasten nicht ungültig. Wenn ein Kranker bis zum folgenden Ramaḍān krank bleibt, wird seine Verpflichtung zum *Kaḍā'* hinfällig, aber die *Fidya* (1 *Mudd*) bleibt.

6. Zur *Kaffāra* ist man verpflichtet u. a., wenn man während des Fasttages isst, trinkt usw., sexuellen Verkehr hat, Onanie verübt, nach der Morgendämmerung freiwillig im Zustande des grossen *Ha-*

*dath* bleibt oder in diesem Zustande einschläft, ohne zuvor die *Niya* zur Reinigung gebildet zu haben, und dann erst nach der Morgendämmerung erwacht — und zwar an einem Ramaḍāntage; bei *Kaḍā'* wegen versäumten Ramaḍānfastens, wenn der *Iḥrām* nach 12 Uhr stattfindet; bei Fasten wegen eines spezifizierten Gelübdes und wegen *I'tikāf*. Zwingt ein Mann seine Frau oder Sklavin zum ehelichen Verkehr im Ramaḍān, so wird sein *Kaḍā'* und seine *Kaffāra* verdoppelt, die Frau aber bleibt davon frei. — Andre Ursachen der *Kaffāra* sind: Totschlag, verbotene Ausserungen der Trauer beim Todesfall, Haarschneiden während des *Ihrām*-Zustandes. Verkehr mit einer Sklavin im *Ihrām*-Zustande, wenn man ihr die Erlaubnis zum *Ḥadjj* gegeben hat.

Bei der Erfüllung der *Kaffāra* kommt Fasten an zweiter Stelle, wie bei den Sunniten. Vorsätzlicher Totschlag aber, und nach einigen *Fuḳahā* auch das Brechen des Ramaḍānfastens mit verbotenen Speisen, hat die dreifache *Kaffāra* zur Folge: *Itā* + *Ṣaum* + *Iḥām*. Die Wahl ist frei, wenn man im Ramaḍān das Fasten auf andre Weise als durch ehelichen Verkehr bricht, ein Gelübde oder *I'tikāf* bricht, sich im *Ihrām*-Zustande das Haar schneidet oder mit einer Sklavin im *Ihrām*-Zustande verkehrt.

Im allgemeinen soll das Fasten ununterbrochen sein. Im Falle des zwei-monatlichen Fastens macht nicht-entschuld bare Unterbrechung im ersten Monat eine Wiederholung notwendig, im zweiten verursacht sie nur Verpflichtung zum *Kaḍā'*. Entschuldigbar ist hier die Unterbrechung einer schwangeren oder säugenden Frau, nicht aber eine nicht notwendige Reise (s. unten). Ist die Dauer dieses Fastens nur ein Monat, wie z. B. das *Kaffāra*-Fasten eines Sklaven, dann währt die schwere Frist 14 Tage. Unterbrechung am 10. *Dhu 'l-Hijja* schadet nicht beim dreitägigen Ersatzfasten (s. oben), wenn man schon 2 Tage gefastet hat. — Die Wahl der Tage ist aber frei im Falle der *Kaffāra* wegen Bruch eines Eides, wegen Übertretung des Jagdverbotes während des *Ihrām* und beim sieben-tägigen Ersatzfasten (s. oben) (wie auch beim *Kaḍā'*). Ist man nicht im Stande 2 Monate hintereinander zu fasten, so soll man 28 Tage fasten und mit reumütigem Herzen die göttliche Gnade ersehen. — Eine andre Art der *Kaffāra* (nicht Fasten) kann von einer andern Person freiwillig übernommen werden.

7. Die Erleichterungen. Nur wenn der Arzt einem Kranken zu fasten erlaubt, ist es gültig. Dispensation wird schwangeren Frauen nur im letzten Abschnitt gestattet, und säugenden nur bei mangelnder Milchabsonderung. Das Fasten der Reisenden ist im allgemeinen nicht gültig; wenn man aber für sein Gewerbe den grössten Teil des Jahres reist, geniesst man die Erleichterung nicht. Wegen einer Reise versäumtes Fasten soll jedenfalls nachgeholt werden, im Todesfall vom *Walī* des Verstorbenen.

8. Freiwilliges Fasten kann vor 12 Uhr anfangen. Die *shī'itischen* *Fikḥ*-bücher empfehlen das Fasten noch an den folgenden Tagen: an jedem ersten und letzten Donnerstag des Monats; am ersten Mittwoch der zweiten Dekade (bei Unterlassung dieses Tages soll man sogar Ersatz leisten, 1 *Mudd* oder 1 *Dirham*); am Tage des *'Id al-Ghadr* (18. *Dhu 'l-Hijja*), an welchem Tage Muḥammad am Rande eines Teiches (*Ghadr*) 'Alī zu seinem unmittelbaren Nachfolger ernannt haben



soll (Query, a. a. O., S. 37, Anm. 2); an Muhammeds Geburtstage (17. Rabi<sup>c</sup> I) und am Tage seines Auftretens (27. Rabi<sup>c</sup> I); am Tage, an dem die Ka'ba als erster Ort der Erde aus dem Chaos sich freimachte (25. Dhu 'l-Ka'da); am *Mubāhala*-Tage, weil an diesem Tage Muhammed und Abū Djabl einen Fluch geschleudert haben sollen wider diejenigen von ihnen, der eine Irrlehre predigte (Query, a. a. O., S. 37, Anm. 3) (24. Dhu 'l-Hidjdja); am 10. Muḥarram, dem Jahrestage des Mordes an Ḥusain; am Freitage; während der Monate Radjab und Sha'bān. Empfehlenswert ist auch das Fasten am Zweifeltage. — Enthaltung empfiehlt das Gesetz für die Tage, an welchen ein Hindernis zu bestehen aufhört: man soll dann erst ein wenig essen und weiter fasten.

9. Tadelnswert ist es zu fasten: am 9. Dhu 'l-H. in 'Arafa, wenn man Nachteil davon fürchtet; auf einer frommen Reise ausgenommen drei Tage in Medina während des Hadjdj; wenn ein Gast ohne Erlaubnis seines Wirtes, und ein Kind ohne die seines Vaters fastet, u. s. w.

10. Verboten ist das Fasten an den *Tashriḳ*-Tagen nur für diejenigen, die in Minā sich befinden, und für den Reisenden.

Al-Ghazālī gibt am Anfang seines *Kitāb Asrār al-Sawm* im *Iḥyā'* eine Betrachtung über den Wert des Fastens. An einigen bekannten Traditionen zeigt er, in wie hohem Ansehen das Fasten bei Gott steht; als Gründe dafür führt er an, dass das Fasten eine passive Tat ist und dass niemand sie den Fastenden verrichten sieht außer Gott; zweitens ist es ein Mittel, um den Feind Gottes zu bezwingen, weil ja die menschlichen Leidenschaften, des *Shaitān* Mittel zur Erreichung seines Zweckes, durch Essen und Trinken gedeihen; die Leidenschaften "sind die Orte, wo die *Shaitān* im Überfluss leben und wo sie weiden; so lange sie fruchtbar sind, besuchen sie sie oft, und so lange sie sie besuchen, bleibt dem Sklaven die Majestät Gottes verhüllt und bleibt er von der Begegnung mit Ihm ausgeschlossen. Der Gesandte Gottes sagt ja: „Wenn die *Shaitān* nicht um die Herzen der Menschenkinder flögen, würden sie wohl denken an das Himmelreich“. Darum ist das Fasten „das Tor zum Gottesdienst“.

Im ersten *Faṣl* zählt al-Ghazālī die gesetzlichen Verpflichtungen und empfehlenswerten Handlungen des Fastens auf, nach der schäfi'tischen Lehre, und im dritten die empfehlenswerten Fastentage, gerade wie ein Fakīh es tun würde. Aber, sagt er im zweiten *Faṣl*, die pünktlichste Beobachtung des äusserlichen Fastengesetzes ist noch kein eigentliches Fasten. Er unterscheidet 3 Stufen beim Fasten. Die erste Stufe ist die des Fikḥ, die dritte die der Propheten, der *Siddīkūn* und der in die Nähe (Gottes) Gebrachten (*al-Muḥarrarūn*), deren Fasten eine Enthaltung ist von allen niedrigen Begierden und irdischen Gedanken. Die zweite Stufe genügt aber den Frommen; sie besteht darin, dass man seine Sinnesorgane und Glieder freihält von Sünden und von allen Sachen, die von Gott ablenken. Man soll alles unterlassen, was das Resultat des Fastens beeinträchtigen könnte, also nicht beim *Iḥyā'* viel mehr und besser essen als sonst (dies im Gegensatz zu der Fikḥbestimmung) und nicht am Tage schlafen, um den Hunger und den Durst nicht zu fühlen, denn sie sind der *Rūḥ* und *Sirr* des Fastens, weil sie die Herrschaft der Leidenschaften bekämpfen. Unterwerfung der Leidenschaften, wo-

durch die Seele näher zu Gott gebracht wird, ist der eigentliche Zweck des Fastens, nicht die Enthaltung. Und er schliesst auf die Wertlosigkeit des Fastens derjenigen, die während des *Iḥyā'* durch ihr Benehmen die Resultate des Fasttages wieder abbrechen, von denen die Tradition sagt: „Wieviel Fastende gibt es, für die nur Hunger und Durst das Resultat ihres Fastens sind!“

Die ethische Auffassung des Fastens, die al-Ghazālī in diesem zweiten *Faṣl* gibt, ergänzt nach ihm das dürre Gesetz der *Fuḳahā'*, steht aber nach unsrem Gefühl oft dazu im Gegensatz. Im *Ḥadīth* finden wir schon verschiedene Traditionen mit ethischer Tendenz, und al-Ghazālī versäumt nicht, sie zur Stütze seiner Meinung zu zitieren. Übrigens findet man in den *Ḥadīth*-Werken eine Unmenge von auf das Fasten sich beziehenden Überlieferungen, die man in Gruppen nach den einzelnen Themata in Prof. Wensinck's demnächst erscheinendem Werk *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* unter dem Worte FASTING verzeichnet findet. Hier können nur noch einige Überlieferungen angeführt werden, die sich auf die Würdigung des Fastens in der früh-islamischen Zeit beziehen. Wie es noch heute eine weitverbreitete Meinung ist, dass das Fasten, speziell das Ramaḍānfasten, die geeignetsten Sühne ist für im Laufe des Jahres begangene Übeltaten — weshalb das Fastengesetz ziemlich allgemein beobachtet wird, wenn auch gar nicht immer so streng, wie es die *Fuḳahā'* wünschen; vgl. den Art. RAMAḌĀN —, so war es schon bei den ersten Muslimen (vgl. Bu., *Iman*, B. 28; *Sawm*, B. 6; Tir., *Sawm*, B. 1; usw.). Verschiedene Traditionen schätzen das Fasten zu bestimmten Zeiten ab nach einem äquivalenten Fasten zu andern Zeitpunkten, wie z. B.: „Das Fasten an einem Tage in den heiligen Monaten (s. oben) ist besser als 30 Tage sonst, und das Fasten an einem Tage im Ramaḍān ist besser als 30 Tage in den heiligen Monaten“. „Wer 3 Tage fastet in einem heiligen Monat, Donnerstag, Freitag und Samstag, dem rechnet Gott jeden Tag als 900 Jahre“. Ähnliche Traditionen beziehen sich auf das Fasten des 'Āshūrā'-Tages, der zehn Dhu 'l-Hidjdja-Tage, und namentlich des Ramaḍān [s. d.]. Andre Traditionen sagen, wie lieb Gott die Person des Fastenden oder seine Eigentümlichkeiten sind; sogar ist „der Geruch des Atems eines Fastenden duftiger für Gott als Moschusduft“ (A. b. H., II, 232 usw.). Gott vergleicht einen, der um Seinetwillen seine Leidenschaften verleugnet, mit Seinen Engeln und sagt zu ihm: „Du bist bei Mir wie einer meiner Engel“, und er spornt seine Engel an, doch auf den Fastenden zu achten. Die Freuden des Fastenden im Paradiese werden beschrieben, und wie er da gewürdigt werden wird; „durch ein spezielles Tor (*al-Raiyān*) wird er hineinkommen und Gott begegnen“ (Bu., *Sawm*, B. 4; Mu., *Ṣiyām*, Tr. 166; usw.). Das ist seine himmlische Freude, seine Freude auf Erden ist der *Iḥyā'* (Bu., *Tawḥīd*, B. 35; A. b. H., I, 446; usw.). Man soll sich diese Freude nicht versagen, denn man hat ein Recht darauf. Nach der Abenddämmerung weiter zu fasten, braucht man ja auch nicht; denn „der Schlaf des Fastenden ist (schon) 'Ibāda'“.

*Litteratur*: Eine zusammenfassende Arbeit über das muslimische Fasten ist noch nicht erschienen. Eine Skizze der gesetzlichen Bestimmungen nach der schäfi'tischen Schule gibt Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*,

Leiden-Leipzig 1910, S. 113 ff. (holländisch: Leiden 1903 und 1925; in der Ausgabe 1925 findet man die neuesten Literaturangaben); die Hauptquellen sind die entsprechenden Kapitel der Traditions-, *Fikḥ*- und *Ikhtilāf*-Bücher. Für die Tradition vgl. man *Handbook of Early Muhammadan Tradition, alphabetically arranged by A. J. Wensinck*, Leiden 1926. Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, Kairo o. J., I, 207—14. Für Einzelheiten bezüglich der Ramaḍānfeier in den muslimischen Ländern s. die Artikel ORUJ, PUWASA, RAMAḌAN, ROZA.

(C. C. BERG)

**SAʿY** (A.). Wenn der Pilger, der die ʿUmra oder den *Ḥaǧǧ* macht, den Umgang (*Ṭawāf*) um die Kaʿba beendet hat, den schwarzen Stein zum letzten Mal geküsst und aus dem Zemzem-Brunnen getrunken hat, verlässt er mit dem linken Fuss zuerst die Heilige Moschee durch das Bāb al-Ṣafā<sup>2</sup>; dabei spricht er die Grussformel für die Moschee aus und dann noch eine zweite Formel, die seine Absicht (*Niya*) ausdrückt, den Saʿy zu machen. Er erreicht die Höhe al-Ṣafā<sup>2</sup> etwa 50 m von dem Tore und verrichtet dort stehend ein Gebet, bei dem er die Hände bis zu den Schultern erhoben, die Handflächen himmelwärts gewandt zur Kaʿba hinblickt. Von al-Ṣafā<sup>2</sup> nach einem zweiten kleinen Hügel, al-Marwa, läuft eine breite Strasse mit Häusern und Buden, der *Masʿā*, auf dem die Pilger den rituellen Gang machen müssen. In gewöhnlichem Schritt steigt er zum alten Talgrund (*Masil*) hinab, den vier Marksteine bezeichnen, zwei längs der Moschee zur linken, zwei andere vorn; um diesen zu durchqueren, schlägt er ein schnelleres Tempo an, einen belebteren Gang, der *Harwal* oder *Khabab* heisst (ähnlich dem *Ramal* beim *Ṭawāf*). Dann geht er wieder langsam und kommt nach al-Marwa, wo ebenso wie in al-Ṣafā<sup>2</sup> ein Steinbogen steht, und verrichtet dort ebenfalls ein Gebet. So hat er einen der sieben Bestandteile dieser Zeremonie vollendet; denn abgesehen von einer einzigen alleinstehenden Meinung glauben die Schriftsteller, dass der Saʿy aus sieben einzelnen Wegstrecken bestehe. Dem Saʿy folgt im allgemeinen eine Ablegung des Weihezustandes durch Rasieren und Scheeren des Haupthaars, was die zahlreichen Barbierbuden an dem *Masʿā* erklärt.

Der Saʿy hat nicht den Wert eines selbständigen Ritus wie der Umgang um die Kaʿba, der neben ʿUmra und *Ḥaǧǧ* dem Gläubigen bei der geistigen Bilanz angerechnet wird. Der Saʿy ist eng verbunden mit dem Umgang (*Ṭawāf*) bei der ʿUmra oder mit den Zeremonien der Ankunft (*Kudūm*) oder mit denen der Ablegung des Weihezustandes (*Ifāda*); die Theologen sind jedoch darüber uneins, ob er ein wesentlicher, obligatorischer oder nur traditioneller Bestandteil sei. Die allgemeine Lehre fordert von dem Gläubigen, der den Saʿy macht, nicht dieselbe strenge gesetzliche Reinheit wie beim *Ṭawāf*.

Der Saʿy besteht in einem Hin- und Hergehen, verbunden mit einer schnellen Gangart, ebenso wie der *Ṭawāf*, die *Ifāda* in ʿArafa und Muzdalifa u.a. Ohne Zweifel war er ehemals ein Ritus für sich und wurde später mit dem der Kaʿba vereinigt, ebenso wie die *Ifāda* mit den Zeremonien von ʿArafa und Muzdalifa. Die Tradition hat die Erinnerung an den Kult zweier Gottheiten, Isāf und Nāʿila, bewahrt: sie berichtet, dass dieser Mann und diese Frau im Heiligtum Unzucht trieben, durch den göttlichen Zorn in Stein verwand-

delt und alsdann dort verehrt wurden. Die spätere islāmische Tradition hat sie in Adam und Eva umgedeutet, die sich auf jedem der kleinen Hügel niederliessen, um sich ein wenig auszuruhen. Aber sie hat sich vor allem bemüht, diesen Ritus — allerdings nicht ohne Schwanken — in den Ibrāhīm-Cyclus einzugliedern: als Hāǧar, von Ibrāhīm verlassen, den Ismāʿīl vor Durst umkommen sah, lief sie halb von Sinnen sieben Mal von einem Hügel zum andern; oder aber Ibrāhīm stiftete den Saʿy für den Kult Allāhs und wählte die Gangart *Harwal*, um dem Satan zu entfliehen, der sich im Talgrund versteckt hatte.

*Litteratur*: siehe ḤAǧǧ und KAʿBA; füge hinzu: Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage de la Mekka*, S. 225—34, mit Belegstellen namentlich aus al-Azrakī, Ḳuṭb al-Dīn, Ibn Djbair, Nāṣir Khosraw, Muḥammed Ṣādiq, al-Batanūni, Burkhart u. a. (GAUDEFROY-DEMOMBYNES)

**SAYĀBIDJA**, lies **SAYĀBIGA**, Name einer Völkerschaft. Das ج der arabischen Schreibung

سَيَابِجَة ist als stimmhafter Kehllaut zu lesen, wie die Etymologie dieses Wortes zeigt.

De Goeje hat den Sayābiga eine kurze Notiz gewidmet in seinen *Mémoires d'histoire et de géographie orientales* (Nº. 3, Leiden 1903, *Mémoire sur les migrations des Tsiganes a travers l'Asie*, S. 18 und S. 86—91), die hier benutzt ist.

Nach al-Balāḍhūrī (ed. de Goeje, S. 373, 2 v. u.) befanden sie sich bereits vor dem Islām an den Küsten des Persischen Golfs (*wakānū kabl al-Islām bi l-Sawāhil*). Unter der Regierung des Khalifen Abū Bakr (632—34) war in al-Khaṭṭ in Bahrain eine Garnison Sayābiga und Zoṭt — diese beiden Völkerschaften werden oft zusammen angeführt, obwohl sie nichts miteinander zu tun haben — (vgl. al-Ṭabari, ed. Zotenberg, S. 838—923, ed. de Goeje, I, 1961, 4); Abū l-Faraǧ al-Iṣbahānī, *Kitāb al-Aghānī*, XIV, 46). Im Jahre 17 (638) schlossen die Oswāri, Reiter fremder Herkunft im Dienste des Perserkönigs, einen Vertrag mit dem muslimischen General, den der Khalife ʿOmar ratifizierte; in diesem Vertrag verpflichteten sie sich, den Islām anzunehmen und unter der Bedingung in den Dienst der Araber zu treten, dass sie denselben Sold wie die best bezahlten Soldaten erhielten, dass sie die Freiheit hätten, sich an einen beliebigen Araberstamm anzuschliessen und dass sie nur zum Kampf mit Nicht-Arabern herangezogen würden (al-Ṭabari, I, 2562 ff.). Ihrem Beispiel folgten die Sayābiga und die Zoṭt; diese wie jene schlossen sich dem arabischen Stamme Tamim an (al-Balāḍhūrī, S. 373—75). Im Jahre 36 (656) wurde die Bewachung des Staatsschatzes in Basra den Sayābiga anvertraut; das Heer der Küfier, das dem ʿAlī zu Hilfe kam, hatte eine Abteilung Zoṭt und Sayābiga (vgl. al-Balāḍhūrī, S. 376; al-Masʿūdī, *Les prairies d'or*, hrsg. u. übers. von Barbier de Meynard, IV, 307, wo ungenau السابجة für السَيَابِجَة steht; al-Ṭabari, I, 3125, 3134 u. 3181). In einem Gedicht des Yazid b. al-Mufarragh al-Himyari (verfasst um 59 (677/8)) heisst es: „Und die Sayābig, wilde Barbaren, die mich am Morgen in Ketten legen“ (Ibn Ḳutaiba, *Kitāb al-Shuʿarāʾ*, S. 212); dies scheint zu besagen, dass die Sayābiga als Kerkermeister verwandt wurden. Im Jahre 160 (775/6) nahmen sie an einer Seeexpedition teil gegen die Stadt am Narbadā, d. i. das heutige Broach an der Westküste Indiens (vgl. al-Ṭabari, III, 460 ff.).



Diese Sayābīga kamen aus Sind. „Die Sayābīga, die Zott und die Andaghār“, sagt al-Balādhurī, „bildeten einen Teil des persischen Heeres; dies waren Leute aus Sind, die von den Persern gefangen genommen waren und Heeresdienst leisten mussten“ (S. 375, 67). Al-Djāwālīqī (*al-Muarrab*, ed. Sachau, Leipzig 1867, S. 82) sagt gleichfalls: „al-Laith sagt: . . . Dies sind Leute aus Sind, die den *Ish-tivām* (إشتييام) pl. إشتيام bei al-Muqaddasī, ed. de Goeje, 2. Aufl., S. 10, 17; die Herkunft dieses Wortes ist unbekannt) der Seeschiffe, d. h. den Kommandanten der Matrosen begleiteten“; dann sagt al-Djāwālīqī nach einer anderen Quelle; „Die Sayābīga sind Leute aus Sind, die in Basra Polizisten und Gefangenenerwärter waren“. Nach einem Zitat im *Lisān al-ʿArab* (III, 118 f.) macht Ibn al-Sikkīt (gest. 857) die gleichen Angaben: „Die Sayābīga sind eine Völkerschaft aus Sind, die zum Kampf angeworben wurden und als Bedeckungsmannschaften dienten“. Ebenso im *Taḍj al-ʿArūs* (II, 56).

Aus obigen übereinstimmenden Angaben erhellt, dass die Sayābīga von Natur disziplinierte und an die See gewöhnte Krieger und treue Diener waren; sie waren also zu Wasser wie zu Lande zum Heeresdienst geeignet, ferner zur Bedeckung und zur Verwendung als Soldaten, Polizisten, Gefangenenerwärter und Wächter des Staatsschatzes.

Alle Handschriften der vorerwähnten arabischen Texte lesen übereinstimmend die korrekte Form *Sayābīga* (vgl. auch Mubarrad, *Kāmil*, ed. W. Wright, Leipzig 1864, S. 41, 3 und 82, 17). Dieselbe Form bringt Sibawaihi (ed. H. Derenbourg, II, 209, 5–6) und fügt hinzu: „Man sagt *Sayābīga*, weil dieses Wort zwei Besonderheiten vereinigt: es ist nämlich Fremdwort und zugleich Plural eines

Völkernamens auf س, kurzum es entspricht einem Plural *Saibagīyūn*“. Nach al-Djāwālīqī (a. a. O.) ist der Singular *Saibagī*. Nun führt de Goeje (S. 88) aber an, dass die Irāķenser den Vokal ā wie e aussprechen, eine Erscheinung, die in der arabischen Dialektologie nicht vereinzelt dasteht: mein Freund William Marçais weist mich auf die gleiche Erscheinung im Dialekt von Tunis hin. Dies berechtigt

uns zu der Gleichung: سيبابجة *Sayābīga* < sg.

سبابجة *Saibagī* = سبابجة *Sābagī* < سبابج *Sābag*.

*Sābag*. Der *Lisān al-ʿArab* (a. a. O.) bemerkt andererseits, dass man bisweilen *Sābag* sage“.

Die ursprüngliche Form von *Sābag* wurde de Goeje von Hendrik Kern mitgeteilt. Dank des Materials, das dieser nicht hatte benutzen können, ist es leicht, die phonetische Entwicklung dieses Wortes aufzuzeigen. Die Gleichung *Sābag* < *Djāvaka* = Sumatra, dem زابج *Zābag* (ungenau transkribiert: *Zābedj*) der arabischen Geographen, lässt sich auf diese Weise rechtfertigen: die älteste Erwähnung der Insel Sumatra unter diesem Namen wird für das III. Jahrh. unserer Zeitrechnung bezeugt durch das *Nan tōw pi tōu tē* des Wan Cēn und das *Fu-nan tū su tūan* des K'ān Tai in der Form 社薄

*Shō-po* mit der alten Aussprache *Djā-bak* = *Djāvaka* > arab. *Sābag*. Viel später erscheint in dem *Mahāvamsa* (LXXXIII, 36–48 und LXXXVIII, 62–75) die ursprüngliche Form *Jāvaka* (sprich: *Djāvaka*; für diese Texte vgl. meine Abhandlung

*L'empire sumatranais de Ceylon*, in *J. A.*, XI. Ser., Bd. XX (1922), S. 170–73). Im XIII. Jahrh. hat eine Tamul-Inschrift von 1264 *Shāvaka*, die dravidische Form der vorhergehenden Lesungen (*J. A.*, a. a. O., S. 48). Der Anfangsbuchstabe wird im Tamul mit einem Zeichen geschrieben, das ohne Unterschied *ḍj*, *ḍ*, *sh* und sogar *s* wiedergibt, d. h. die stimmhaften und stimmlosen Gaumenlaute und die palatalen und dentalen Zischlaute; den palatalen Zischlaut gibt man gewöhnlich in der Transcription; daher *ḍjā* > *shā*. Der Übergang von indischem *sh* zu *s*, d. h. von palatalem zu dentalem Zischlaut, in unserem Fall von *Shāvaka* zu arab. *Sābag*, ist ganz regelmässig: eine Parallele findet sich in dem Sanskritwort गक *Shāka* „Tekbaum (*Tectona grandis*)“, das im Arabischen in ساج *Sāj* übergegangen ist (meist ungenau mit *Sādj* umschrieben).

Die Sayābīga stammen also von den alten Bewohnern Sumatras ab, die nach Indien und von da nach dem Irāķ und an die Küste des persischen Golfes auswanderten, wo sie bereits vor dem Islām nachweisbar sind. Dies überrascht nicht; denn wir wissen anderswoher, dass die Bewohner Sumatras in grauer Vorzeit Madagaskar kolonisiert haben [s. ZĀBAG]: der Weg nach Westen war ihnen vertraut. (GABRIEL FERRAND)

SCHERBET. [Siehe SHARĀB].

SCUTARI. [Siehe ŪSKŪDĀR].

SEBASTĪYA, 1) arabischer Name des alten Samaria, das Herodes zu Ehren des Augustus in Σεβαστή umgenannt hatte. Daneben kam, wie bei anderen Städten dieses Namens, wohl auch die Form Σεβαστεία vor, wie der arabische Name (der bisweilen auch Sabastīya geschrieben ist) vermuten lässt. Schon im späteren Altertum war die Stadt, von dem benachbarten Neapolis (Sichem, arab. Nābulus) überflügelt, zu einer Kleinstadt (πολίχνιον) herabgesunken und spielte in der Araberzeit bloss noch eine unbedeutende Rolle. Noch im Khalifat des Abū Bekr wurde sie von ʿAmr ibn al-ʿĀs erobert; den Einwohnern wurde Leben und Besitz gegen Zahlung der Kopf- und Grundsteuer garantiert (al-Balādhurī, ed. de Goeje, S. 138; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, II, 388). Unter den arabischen Geographen erwähnt sie als erster al-Battānī, hat jedoch für ihre Position bereits weit ungenauere Zahlen als Ptolemaeus. Bei den späteren arabischen Geographen erscheint S. als Ort des Djund Filastīn. Nach einer schon bei Hieronymus u. a. nachweisbaren Tradition befand sich dort das Grab Johannes' des Täufers (Ibn al-Athīr, a. a. O.: Yahyā b. Zakariyā; XI, 333 fälschlich nur Zakariyā); an seiner Stelle wurde im späten Altertum eine Basilika und zur Kreuzzugszeit (in der zweiten Hälfte des XII. Jhdts.) eine Johanneskirche errichtet; von der letzteren sind noch jetzt Reste erhalten. Nach abendländischen Quellen war S. in dieser Zeit wieder Bistum (Lequien im *Oriens christ.*, III, 650 ff.). Usāma b. Munkidh besuchte um 1140 die Stadt und ihr Heiligtum. Šalāh al-Dīn zog 1184 gegen S., dessen Bischof durch Auslieferung von 80 muslimischen Gefangenen das furchtbare Schicksal, das Nābulus betroffen hatte, von der Stadt abwandte (Ibn al-Athīr, a. a. O., XI, 333; Abu 'l-Fidā, *Annal.* im *Recueil des hist. orient. d. croisad.*, I, 53; Ibn Šaddād, ebenda, III, 82; *Epistola Balduini* bei Röhrich, *Regesta regni Hierosol.*, N<sup>o</sup>. 638). Im Jahre 1187 wurde sie durch

Hussām al-Dīn 'Umar b. Lādjin den Kreuzfahrern endgültig entrissen; die Johanneskirche wurde in eine Moschee verwandelt und der Bischof nach 'Akkā gebracht (Ibn al-Athīr, a. a. O., XI, 357).

*Litteratur:* Al-Battānī, *Kitaḥ al-Jadī al-Ṣābi*, ed. Nallino in den *Publicazioni d. Reale Osservat. di Brera in Milano*, No. XLII, 39, No. 114; *BGA*, V, 103, VI, 79, VII, 329; Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 33; Derenbourg, *Vie d'Ousūma*, S. 188 f., 486: arab. Text, S. 528, 617; Cimet, *La Syrie*, S. 192; Thomesen, *Loca sancta*, I, 102; Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Christi*, II, 4. Aufl., 195—198; R. Hartmann, *Palästina unter den Arabern (Das Land der Bibel, I/IV)*, S. 14; Baedeker, *Paläst. u. Syrien*<sup>6</sup> (1904), S. 195. Über die Ergebnisse der amerikanischen Ausgrabungen, die jedoch lediglich die vorarabische Zeit betreffen: G. A. Reisner, C. S. Fisher, D. G. Lyon, *Harvard excavations at Samaria 1908—1910*, I (Text), II (plans and plates), Cambridge 1924 (Harvard Semitic Series).

2) Ort in den Thughūr al-sha miya, nach Ibn Khurdādhbeh (*BGA*, VI, 117) an der kilikischen Küste 4 *Mil* von einem sonst unbekannten Iskandariya, das wiederum 12 *Mil* von Kurāsiya (Κοράσιον) entfernt lag. Es ist das alte Ἐλαιούσσα oder Σεβαστή, das heutige Ayash.

*Litteratur:* Pauly-Wissowa, *Realencykl.* V, Kol. 2228, s. v. Elaiussa; II A, Kol. 952, s. v. Sebaste No. 5; Tomaschek, *SB Ak. Wien*, 1891, Abh. VIII, 65; E. Herzfeld in *Peterm. Geogr. Mitteil.*, LV (1909), S. 29, Kol. 2.

3) Stadt in Kleinasien, die zusammen mit den der Lage nach unbekannten Orten al-Marzubānain und Tūs (? nicht Tarsūs zu lesen!) im J. 93 (711/2 n. Chr.) von al-'Abbās b. al-Walid eingenommen wurde. In einigen Handschriften bei al-Tabarī und Abu 'l-Mahāsīn ist ihr Name fälschlich Samastiya (oder ähnlich) geschrieben, womit schwerlich, wie Brooks vermutet, das byzantinische Μασαία in Phrygien gemeint sein kann. Es handelt sich vielmehr um das phrygische Σεβαστή (Pauly-Wissowa, *Realencykl.*, II A, Kol. 951, No. 1).

*Litteratur:* Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, IV, 457; al-Tabarī, ed. de Goeje, II, 1236, mit Anm. b.; Abu 'l-Mahāsīn, I, 251; Brooks in *Journ. of Hellenic Studies*, XVIII (1898), S. 193, Anm. 3.

4) eine angeblich unweit von Sumaisāt gelegene Stadt dieses Namens am oberen Furāt nennt Yākūt, a. a. O., III, 33. Man könnte an Iulipolis in Kappadokien (Ptol., V, 6, 25, ed. Müller, S. 893) denken, das wohl nach Augustus hiess und vielleicht auch Sebasteia genannt wurde; eher ist wohl aber eine Verwechslung mit Siwās am oberen Nahr Alis (Halys) anzunehmen.

(HONIGMANN)

**SEBKHA**, Salzlagune. Die Sebkhā ist eins der charakteristischen Gebilde der Hydrographie Nordafrikas und der Sahara, sehr häufig in den Hochebenen ohne Verbindung mit dem Meer. Die Sebkhā ist gleichsam eine Schale von geringer Tiefe mit deutlichen Umrissen, manchmal sogar mit steilen Gestaden; sie ist zugleich Feuchtigkeitsverteiler und Sammelbecken eines sichtbaren oder unterirdischen Flussnetzes. Infolge von Regengüssen wird sie mehr oder weniger stark von Wasser mit mineralhaltigen Bestandteilen angefüllt, die sich auf dem Grunde des Beckens ansetzen. In den trockenen Jahreszeiten verdunstet das Wasser

ganz oder teilweise, so dass der Boden zu Tage tritt. Dieser Boden ist bald eben und mit einer glatten Salzschiicht überzogen, bald mit Rissen und Sprüngen bedeckt, in denen sich die Kristalle ablagern. Die Salzkruste verbirgt bisweilen Schlamm, Flugsand und gefährliche Schlammlöcher.

Obige Erklärung, sowie die oben angeführten Eigentümlichkeiten der Sebkhā lassen sich ebenso auf die *Shott* anwenden. Man hat versucht diese beiden Bezeichnungen voneinander zu scheiden; die erste beziehe sich auf Niederungen, die ständig mehr oder weniger feucht bleiben, die zweite auf solche, in denen die Verdunstung die Zufuhr des Grundwassers übersteigt, oder auch solche, bei denen der Boden einer sich am Horizont verlierenden Ebene gleicht. Diese Unterscheidung ist aber völlig unbegründet. In ein und derselben Gegend werden beide Wörter unterschiedslos gebraucht. So findet man z. B. im Gebiete von Oran die Sebkhā von Oran und die *Shott gharbi* und *Shott sharki*, in der Sahara die Sebkhā von Timimūn (Gurara) und die südtunesischen *Shott*, die Sebkhā von Wargla, von Siwa usw.

*Litteratur:* Siehe die Litteratur zum Artikel SAHARA. (GEORGES YVER)

**SEBZEWĀR**, in der Nähe von Herāt, heutiger Name der zu Sidjistan gehörenden Stadt Asfizār oder Asfuzār (Ahmed Rāzī, *Haft Iklim*: Sebzar). Sie liegt südlich von Herāt, drei Tagesreisen nördlich von Fara. In den Itinerarien heisst sie Khāstān oder Djāshān. Im IV. (X.) Jahrhundert gab es in dieser Gegend nur noch vier Städte von Bedeutung neben Asfizār, der Hauptstadt dieses Bezirkes. Sie war eine Stadt mittlerer Grösse, von Obst- und Weingärten umgeben. Ihre Bewohner waren shāfi'itische Sunniten. Ehemals sah man in ihrer Umgebung auf einem Berggipfel eine aus Stein erbaute Festung mit Namen Muzaffar Kūh; der Boden im Innern und in der Umgebung dieses Platzes war so weich, dass man, um Wasser zu erhalten, nur einige Zoll tief zu graben brauchte. Nach al-Istakhri, *BGA*, I, 264 war es der Name des Bezirkes, aber nicht der der Stadt.

*Litteratur:* Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 248 = Barbier de Meynard, *Dict. de la Perse*, S. 35; *BGA*, I, 249, 264, 267; II, 305, 318 f.; III, 298, 308; Hamd Allāh Mustawfī, *Nuzhat al-Kulūb*, ed. Le Strange, Gibb Mem. Ser., XXIII, Text S. 152, 178, Übersetz. S. 151, 171; G. le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge 1905), S. 340, 351, 412, 431. (CL. HUART)

**SEBZEWĀR**, Stadt in Khurāsān, genau 64 Meilen westlich von Nishāpūr, nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen Stadt in West-Afghanistan, südlich von Herāt (siehe den vorhergehenden Artikel). Viele Sagen der persischen Heldenzeit sind mit Sebzewār verknüpft: der Platz im Zentrum der Stadt wurde lange als der Schauplatz des Kampfes zwischen Rustam und Suhrāb bezeichnet und war unter dem Namen *Maidān-i Div-i safid*, „Ebene des Weissen Dämon“ bekannt. Sebzewār war eine Stadt von einiger Bedeutung im Bezirk Baihaq [s. d.] und wurde schliesslich anstelle von Baihaq die Hauptstadt dieses Bezirkes. Nachdem Sultān Shāh von seinem älteren Bruder Takash aus Khwārizm vertrieben war, nahm er Khurāsān in Besitz als seines Anteil an seines Vaters Königreich; 1186 wurde Sebzewār von ihm belagert und eingenommen; nur mit Mühe wurde er davon zurückgehalten, unter den Bewohnern,



die ihn mit Schmähreden zur Einnahme ihrer Stadt herausgefordert hatten, ein Blutbad anzurichten. Die Stadt wurde beim Mongoleneinfall zerstört, erlangte jedoch ihren Wohlstand wieder. 'Abd al-Razzāk, der aus dem Dorf Baṣṭin gebürtig war und bei dem Ḫ-khān Abū Sa'īd (1316–1335) von Persien in Diensten gestanden hatte, war 1337 das Haupt einer Verschwörung gegen die Tyrannei des dortigen Herrschers, bemächtigte sich der Stadt Sebzevär sowie des Nachbarbezirks und begründete die Dynastie der Serbedäre [s. d.], die fast ein halbes Jahrhundert hindurch dort herrschte, bis sie im Jahre 1381 von Timūr gestürzt wurde. Mahmūd, der männliche Erbe des Hauses, vermochte durch die Gunst von Timūrs Enkel, Bāysunkur, einen Teil des Erbes seiner Vorfahren zurückzuerlangen. Die in Verfall geratene Stadt wurde von den ersten Safawidenfürsten wiederhergestellt und wurde die Hauptstadt eines Bezirks von insgesamt vierzig Stadtgemeinden. Seitdem ist sie immer eine wichtige Stadt in Khurāsān geblieben. Die Bewohner waren Jahrhunderte hindurch für ihre Neigung zur Shī'a bekannt; Ḥusain Wā'iz, der Autor der *Anwār-i Suhailī*, rettete mit knapper Not sein Leben vor den Fanatikern dieser Stadt, weil sie seinem Eifer für die Shī'a misstrauten.

*Litteratur:* C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire Géographique, Historique et Littéraire de la Perse* (Paris 1861); al-Djuwainī, *Tarikh-i Djāhān Gushā*, ed. Mirzā Muḥammad (Gibb Mem. Ser., XVI; 1912); Stanley Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties* (London 1894). (T. W. HAIG)

#### SEDJESTĀN. [Siehe SĪSTĀN].

SE'ERD, SĪRD oder SAIRD, kleine Stadt im Grenzgebiet zwischen Armenien und Türkisch-Kurdistan, in einem durch den Bohtān-Šu und den Bidlis-Fluss gebildeten Tal gelegen, 50 km südwestlich von Bidlis und ungefähr 30 km nördlich vom Tigris. Bei Se'erd fließt der kleine Fluss Kezer vorbei; aber der Bohtān-Šu wird bisweilen Se'erd-Šu (Sō'ord-Šu bei von Moltke) genannt. Diese Benennung findet sich auch bei al-Mas'ūdī, dem ältesten arabischen Schriftsteller, der Se'erd erwähnt; er nennt den Bohtān-Šu نهر سريت (Ausg. Paris 1840, I, 227); ebenso al-Idrisī (Übers. Jaubert, II, 172). Die Schreibweise ist sehr verschieden: اسعرد (al-Iṣṭakhri, Ibn al-Athīr, Sherif al-Dīn), سعرد (Abu 'l-Fidā, Yaḳut), ساعرد (Mustawfī), سعرون (Hādijī Khalifa). Die letzte Form ist die offizielle türkische Schreibung (s. *Kānūs al-A'lām*). Die syrische Form ist Se'erd (Z D M G, VIII, 357, Anm.) und die kurdische Aussprache ist Sērt (al-Khālidi, *al-Hadiya al-hamidiya fi 'l-lughat al-kurdiya*, Konstantinopel 1310, S. 144). Der Ursprung der Stadt ist unbekannt; die von den Reisenden Shiēl und Kinneir aufgestellte Hypothese, dass dies das alte Tigranocerta sei, ist schon von Ainsworth und Ritter widerlegt worden, die sich hauptsächlich auf den gänzlichen Mangel an Spuren antiker Bauten stützen sowie auf Plutarchs Beschreibung des Feldzuges des Lucullus gegen Tigranes. Endlich hat im Jahre 1899 C. F. Lehmann-Haupt in Maiyāfāriḳin die Stelle von Tigranocerta erkannt.

Das politische Schicksal von Se'erd, einer schwach befestigten Stadt (al-Iṣṭakhri; nur das *Sheref-nāme* nennt sie *Kāl'a*), war im allgemeinen dasselbe wie das von Diyārbekr oder Ḥiṣn Kaifa.

So war sie im XI. Jahrhundert in der Gewalt der Merwāniden (Ibn al-Athīr, IX, 56); im folgenden Jahrhundert fiel sie an die Ortokiden von Ḥiṣn Kaifa und 538 (1143/44, Ibn al-Athīr, X, 62) wurde sie von 'Imād al-Dīn Zangī eingenommen. Die Mongolen verwüsteten sie nach der Niederlage des Djalāl al-Dīn Khwārizm Shāh (Ibn al-Athīr, XII, 326); aber sie scheint bald wiederhergestellt worden zu sein, denn Mustawfī nennt sie eine grosse Stadt mit reichen Einkünften. Nachdem Se'erd schon unter der Oberherrschaft der Ḫ-khāne [s. d.] und der Dynastie der Aḳ Koyunlu [s. d.] gestanden hatte, kam es gegen 1500 in die Gewalt der Safawiden. Während des XIV. und XV. Jahrhunderts hatte die Stadt der unbedeutenden Kurden-Dynastie der Malikān von Ḥiṣn Kaifa (Nachkommen der Aiyūbiden) gehört. Nach der Schlacht bei Čaldīrān (1513) entflohen ihr Fürst Malik Khahl, der von Shāh Ismā'il gefangen genommen worden war, und bemächtigte sich von neuem der Stadt Se'erd und zuletzt auch seiner alten Residenz (*Sheref-nāme*, I, 157). Diese Dynastie blieb noch einige Zeit unter osmanischer Oberhoheit, die durch den Wali von Diyārbekr verkörpert wurde. Bei der neuen von Idrīs Bidlisi durchgeführten Verwaltungseinteilung wurde Se'erd die Hauptstadt eines Sandjak. Die Stadt gehörte nach wie vor zum Eyālet, dann zum Wilāyet Diyārbekr bis 1301 (1884). Der Sandjak Se'erd kam damals zum Wilāyet Bidlis. Er hat fünf Qazā's, von denen der von Erüh (Arwah) im Bohtān [s. d.] liegt.

Die Einwohnerzahl wird von Cuinet (1892) mit 15 000 angegeben. Die meisten sind muslimische Kurden (5 Moscheen). Von den Christen (ca. 4000) waren die katholischen Syrer (Chaldaer) die zahlreichsten (2 Kirchen) neben gregorianischen Armeniern (1 Kirche), Protestanten und Jakobiten (1 Kirche). Indessen müssen die christlichen Bewohner viel gelitten haben durch die Deportationen während des Krieges 1914–18 und nachher. Se'erd ist in arabischem Stil gebaut, die Häuser sind aus gestampftem Lehm; die Stadt ist wegen ihrer Unsauberkeit bekannt. Es sind nur ein paar Quellen da, so dass das Wasser dort selten ist. Auf den Hügeln der Umgebung werden hauptsächlich Weintrauben angebaut. Sonst gedeiht bei Se'erd noch Getreide, Reis und Gemüse. Se'erd unterhält Handelsbeziehungen mit Diyārbekr. Die Kupfer- und Waffenindustrie hat die Stadt seit dem XIV. Jahrhundert berühmt gemacht. Man beschäftigt sich dort auch mit Kunstschlösserarbeiten, sowie mit der Herstellung von rot gefärbtem Kattun. Über die einzige bekannte Inschrift in Se'erd siehe van Berchem in *Abh. G W Gott.*, Ph.-hist. Kl., N. S., IX<sup>3</sup>, S. 157.

*Litteratur:* *Sheref-nāme* par *Sheref prince de Bidlis*, ed. Véliaminof-Zernof (St. Petersburg 1860), I, 152, 157; Hādijī Khalifa, *Djāhān-numā* (Konstantinopel 1740), S. 439; Sāmi, *Kānūs al-A'lām*, V, 2573; C. Ritter, *Erdkunde* (Berlin 1844), X, 87, XI, 99 ff.; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, II (Paris 1892), 525 ff., 600 ff.; die Reisenden, die über Se'erd geschrieben haben, sind Josafa Barbaro (1471), Kinneir (1814), Shiēl (1836), von Moltke (1838), Ainsworth (1840, *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia and Armenia*, London 1842, II, 357 ff.), Müller-Simonis, *Du Caucase au Golfe Persique* (Paris 1892), S. 336 ff. (Übers. von Knöppel, Mainz 1897, S. 234 ff.); C. F. Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt* (Berlin 1910), S. 332 ff., 381 ff., 537. (J. H. KRAMERS)

**SEFİD KOH** (SAFİD KOH, „der weisse Berg“, ist der Name der hervorragendsten Gebirgskette des nördlichen Afghānistān. Sie erstreckt sich von einem Punkte 34° n.Br. und 69° 30' ö.L., in dessen Nähe sich ihr höchster Berg Sikārām mit 15 620 engl. Fuss über dem Meeresspiegel erhebt, bis zur Nachbarschaft von Ātak am Indus (ungefähr 33° 15' n.Br. und 72° 10' ö.L.) und scheidet zwischen diesen beiden Punkten das Kurram-Tal und Afridī Tirāh vom Kābul-Tal; aber der Gebirgszug setzt sich bis zu einem Punkte, der ungefähr 31° 15' n.Br. und 67° ö.L. liegt, in den Hochflächen Pseia Dāg und Toba fort, die in südwestlicher Richtung verlaufen. Diese bilden die Wasserscheide Süd-Afghānistāns und sind eine natürliche Grenze zwischen diesem Lande und Indien. In den nördlichen und östlichen Ausläufern des eigentlichen Sefid Koh liegen der Khaibar-Pass [s. d.] zwischen Peshawār und Djalālābād und die unwirtlichen Pässe zwischen Djalālābād und Kābul, in denen die britischen und indischen Truppen im Feldzuge 1841–42 so schwer gelitten haben. Durch die Pässe dieser Gebirgskette sind seit frühester Zeit die zahllosen Feinde gezogen, die von Zeit zu Zeit in Indien eingefallen sind; in geschichtlichen Zeiten haben einige von diesen Eindringlingen kurze Beschreibungen der Gebirgsteile hinterlassen, die sie überschritten haben. Die nördlichen Ausläufer sind unfruchtbar, aber die höher gelegenen Abhänge sind mit Fichten, Deodar-Zedern und anderen Bäumen bewaldet und viele der südlichen Abhänge mit Fichten und wilden Oliven. In den Tälern liegen Obstpflanzungen, Felder und Gärten, voll von Obstbäumen; die Ufer der Flüsse sind mit Rasen, wilden Blumen und Weiden umsäumt.

*Litteratur:* Shaikh Abu 'l-Faql, *Annals Akbari*, Text und Übersetzung von Blochmann und Jarrett (Calcutta 1877), S. 1873–94; *Imperial Gazetteer of India* (Oxford 1908).

(T. W. HAIG)

**SEFİD RŪD.** [Siehe KIZIL ÜZEN].

**SEGBĀN** (P. „Hundewärter, Hundeknecht“, vulgar SEMIN, die dritte Division der Janitscharentruppe, die 34 Kompagnien (*Orta*) umfasste; die 33. lag in Konstantinopel in Garnison. Sie wurde unter der Regierung Bāyezids I. gebildet zur selben Zeit wie die *Zaghardji* (Spürhundeknechte), die *Samşindji* (Doggenknechte) usw., die später die 64. und 71. *Orta* der *Djemā'at* bildeten. Einige dieser Kompagnien trugen besondere Namen: die 18. hiess *Kātib-i Segbānān*, die 20. *Ketkhudā-i Segbānān*, die 33. *Awđji* „Jäger“, deren Befehlshaber den Titel *Ser-shikārī* „Befehlshaber der Jagd“ führte. Unter der Regierung Sultan Ahmeds II. wurden ihre Kasernen mit denen der anderen Janitscharen durch den Brand vom 4. Muharram 1105 (5. Sept. 1693) zerstört; nach fünf Jahren wieder aufgebaut, wurden sie unter Mahmūd I. nochmals zerstört.

Anfangs war der *Segbān-bashi* der kommandierende General dieser Division; als sie aber unter den Befehl des Janitscharen-Agha gestellt wurde, wurde seine Stellung zu einer Sinecure; im Falle einer Mobilisation aber versah er die Obliegenheiten eines *Kā'im-makām* (Stellvertreter) des Agha, hatte seinen Sitz in der Hauptstadt und befehligte dort die Janitscharen der Garnison.

*Segbān-i sultani* „Reiterei der Sultane“ war der Name der 65. *Orta* der *Djemā'at*.

*Litteratur:* Ahmed Djawid, *Tarih-i*

*askari ottomani* (Konstantinopel 1897), I, 6, 14; d'Ohsson, *Tableau de l'empire ottoman* (Paris 1824), VII, 314; von Hammer, *Geschichte des osman. Reiches*, X, 367. (C. L. HUARI)

**SEGESTAN.** [Siehe SİSTĀN].

**SEGOVIA** (arab. *Shakūbiya*), eine alte bedeutende Stadt Spaniens, heute Hauptstadt der Provinz gleichen Namens. Sie liegt in Alt-Kastilien, 101 km nordwestlich von Madrid, 998 m über dem Meeresspiegel, auf einem isolierten Felsen am Saum der Sierra de Guadarrama. Diese durch ihre römischen (Aquädukt) und christlichen (Alcazar) Baudenkmäler berühmte Stadt blieb nicht lange unter der muslimischen Herrschaft. Sie wurde im Jahre 140 (757/8) von Alfons I. von Kastilien oder seinem Sohne Fruela I. wieder eingenommen, zur selben Zeit wie Zamora, Salamanca und Avila. Wie die letztgenannten Städte wurde auch sie nur für kurze Zeit von dem Hādjib al-Mansūr b. Abi 'Amir zurückerobert (zweite Hälfte des X. Jahrhunderts.).

*Litteratur:* Ibn al-Athar, *al-Kāmil*, ed.

Tornberg, V, 382. Übers. v. Fagnan (*Annales du Maghreb et de l'Espagne*), S. 104; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-Ibar*, Bülāker Ausg., IV, 122; al-Maḥḥārī, *Analektes*, I, 213; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* (Algier 1924), S. 120.

(E. LEVI-PROVENÇAL)

**SĒGU**, heute Hauptort eines Kreises des Französischen Sūdān, eine kleine Stadt von 6500 Einwohnern. Sie liegt auf dem rechten Ufer des Niger ungefähr 230 km unterhalb von Bamako und besteht aus vier Teilen, deren wichtigster Sikoro heisst.

Dieser Ort ist die Hauptstadt eines Bambāra-Staates gewesen, der von einem Oberhaupt der Familie Kulubālī gegründet wurde und der zuerst mehr oder weniger von dem Mandingo- oder Mali-Reiche abhängig war. Um 1670 befreite der König Biton Kulubālī SĒgu von der Bevormundung der Mandingo und verschaffte ihr eine Machtstellung durch eine Art stehenden Berufsheeres (von den Bambāra *Ton-dyon* genannt), das aus den Sklaven, die dem Staate gehörten, gebildet wurde. Unter seiner Regierung dehnten die Bambāra von SĒgu, obgleich sie Heiden waren, ihre Herrschaft auf das Pul-Königreich von Māsina, deren Einwohner grösstenteils Muslime waren, und auf die völlig islamisierte Stadt Timbuktu aus, das dem Namen nach von einem angeblich marokkanischen Pasha regiert wurde. Als Biton, wie man erzählt, einem Derwish aus Sūs, einem Gegner des Hasaniden-sultans al-Rashid, Zuflucht gewährt hatte, und als der Herrscher von Fez kam, um den Flüchtling zurückzufordern, da schickte Biton sogar Truppen gegen ihn, so dass al-Rashid, als er im Süden von Timbuktu auf das Bambāra-Heer stiess, den Rückzug nach Marokko antrat, ohne einen Kampf zu wagen.

Indessen benutzten nach dem Tode Bitons (1710) die *Ton-dyon* ihren Einfluss, die Könige ein- und abzusetzen, stürzten schliesslich die Dynastie der Kulubālī und rissen die Macht an sich. Aber die Zeit ihrer Herrschaft war eine Periode der Anarchie, die um 1750 mit einem Volksaufbruch endete. Ein Mann aus der Bambāra-Familie der Dyāra, namens Ngolo oder Molo, liess sich zum König ausrufen und gründete eine neue Dynastie, die von 1754–1861 regierte und die sich vor allem durch ihre Kämpfe mit dem anderen weiter westlich gelegenen Bambāra-Reiche Kaarta auszeichnete.



Ein Tukulör, der Eroberer al-Hādjdj 'Umar [s.d.], der aus Fūta im Senegal stammte und der seit 1854 der Herr von Nyoro, der Hauptstadt von Kaarta, war, marschierte im Jahre 1860 gegen 'Alī Dyāra, den König von Sēgu. Die Bambāra wurden in ihrem Widerstande unterstützt von ihren Nachbarn, den Pul oder Fulbe von Māsina, obwohl diese unter dem Emir Sēku (Shaikhū) Aḥmadū sich von der Oberhoheit von Sēgu im Jahre 1810 befreit hatten: dies Bündnis eines im Grunde genommen heidnischen Staates mit einem islamisch gewordenen Königreich gegen einen islamischen Eroberer, der seinen Zug gegen Sēgu als „Heiligen Krieg“ rechtfertigte, ist eine der eigentümlichsten Erscheinungen in der Religionsgeschichte des Sūdān: Aḥmadū-Aḥmadū, der damalige Emir von Māsina, hat die Motive seines Verhaltens in einer Reihe noch erhaltener Briefe an al-Hādjdj 'Umar auseinandergesetzt. Indessen eroberte al-Hādjdj 'Umar nach einem auf beiden Seiten hartnäckig geführten Kampfe Sēgu im Jahre 1861 und im Jahre 1862, Ḥamdallāhi, die Hauptstadt von Māsina, nahm die Könige 'Alī Dyāra und Aḥmadū-Aḥmadū gefangen und liess sie hinrichten. Die besiegten Bambāra und Pul leisteten noch lange im Kleinkrieg Widerstand, in dem ihr Besieger im Jahre 1864 den Tod fand. Er hatte mehrere Söhne, Neffen und Günstlinge, die die eroberten Provinzen nicht ohne Bürgerkriege unter sich teilten. Sein ältester Sohn Aḥmadū Tal [s.d.], den er in Sēgu als seinen Statthalter eingesetzt hatte, residierte dort von 1862—1884: obgleich er über das Land und seine Bewohner eine tyrannische Herrschaft ausübte, gelang es ihm nicht, die Bambāra zur Annahme des Islām zu bewegen, noch hinderte er die Überlebenden der Dyāra-Dynastie, die von ihren Verbündeten, den Pul, unterstützt wurden, daran, seine Truppen unaufhörlich zu beunruhigen und ihn selbst bis in die Nähe seiner Residenz zu bedrohen. Der Leutnant zur See Mage, der von den französischen Behörden des Senegal zusammen mit Dr. Quintin in amtlichem Auftrage zu Aḥmadū Tal geschickt war, wurde in Sēgu zwei Jahre lang von diesem Gewalthaber festgehalten (1864—66) und konnte einen tiefen Einblick in die dortigen Verhältnisse gewinnen (Mage, *Voyage dans le Soudan occidental*, Paris 1868). Als Aḥmadū Tal im Jahre 1884 sich in Sēgu seines Lebens nicht mehr sicher fühlte, wo er sogar von den Tukulör gehasst wurde, überliess er die Herrschaft seinem Sohne Madani und liess sich in Nyoro nieder.

Im Jahre 1888 beschloss die französische Regierung Zuständen ein Ende zu machen, die die Entwicklung des Landes lahmlegten und die durch dauernde Metzeleien und durch Versklavung eines ansehnlichen Teiles der Bevölkerung gekennzeichnet sind. Eine Expedition wurde unter dem Oberbefehl des Obersten Archinard unternommen, der am 6. April 1890 Sēgu und am 1. Januar 1891 Nyoro eroberte. Madani hatte sich nach Mopti und Aḥmadū Tal nach Bandyagara in das Māsina-Gebiet geflüchtet. Der General Archinard nahm Mopti und Bandyagara im April 1893 ein; Aḥmadū Tal gelang es noch einmal zu entkommen: von einigen Anhängern begleitet, durchquerte er als Flüchtling den ganzen Nigerbogen, suchte bei seinem Landsmann, dem Sultan von Sokoto, Zuflucht und starb in dessen Staaten im Jahre 1898.

Nach einem missglückten Versuch, das alte Bambāra-Reich in Sēgu (zuerst unter der Herrschaft

des Māri Dyāra, dann unter einem Mann namens Bodyan Kulubāli) wieder aufzurichten, fasste die französische Regierung im März 1893 den Entschluss, die Stadt Sēgu und ihre Dependenzien der neuen Kolonie Französisch-Sūdān restlos einzuverleiben.

Es sind in Sēgu einige Tukulör geblieben, die mit al-Hādjdj 'Umar oder zur Zeit seines Sohnes Aḥmadū dorthin gekommen waren; sie bekennen sich alle zum Islām und folgen der *Tariqa* der Tidjāniya, deren *Mokaddem* al-Hādjdj 'Umar war. Die gesamte Bevölkerung, die sich aus Bambāra zusammensetzt, ist Anhänger des Animismus geblieben.

*Litteratur:* Siehe die Artikel BAMBĀRA und AL-HĀDJDJ 'UMAR. (M. DELAFOSSE)

**SEHİ ÇELEBI**, osmanischer Dichter und Dichterbiograph. Er stammt aus Adrianopel, genoss in seiner Jugend Unterricht und Verkehr seines Stadtgenossen und späteren Schwiegervaters, des berühmten Dichters Nedjati Nüh Bey (gest. 17. März 1509, s.d.), wurde *Kiätib* (Sekretär) des Prinzen Mehmed, jüngsten Sohnes Sultan Bayezid's II., und begleitete diesen nach Kaffa, wo er als Statthalter (*Sandjakbeyi*) wirkte (Leunclavius, *Hist. Musulm.*, Sp. 659, 44). Als der Prinz i. J. 910 (1504/5) starb, ging Sehi nach Stambul und fand dort als Diwānschreiber (*Diwān Kiätibi*) Anstellung. Später begab er sich in seine Vaterstadt Adrianopel, versah dort eine Zeitlang an einer Überlieferungsschule (*Dār ül-Hadith*) das Amt eines Stiftungsverwalters (*Mütevelli*) und starb daselbst im J. 955 (1548/9).

Sehi ist Verfasser einer Gedichtsammlung (*Diwān*) sowie einer Dichterbiographie mit Blütenlese (*Tedhkiye*), in die er 216 Versekkünstler und Dichter aufnahm und die er *Hesht Bihişt* (acht Paradiese) betitelte. Das Werk ist ausdrücklich nach persischen Vorbildern (Djāmi, Dewletshāh und Mīr 'Alī Shīr Newā'ī) angelegt und in acht Klassen (*Tabakāt*) eingeteilt. Abgesehen vom hochseltenen, bislang nur in einer Handschrift bekannten *Kenz ül-Küberā* des Sheikh-Oghlu (XV. Jhdt.) sind die Dichterbiographien des Sehi das älteste derartige Sammelwerk in osmanischer Sprache. Besonders wertvoll sind darin die Angaben über die dem Verfasser von Jugend oder später her bekannt gewordenen, sowie überhaupt die zeitgenössischen osmanischen Dichter. Das Werk wurde, 144 Seiten gr. 8° füllend, 1325 (1907) zu Stambul von Mehmed Shükrī herausgegeben und von Fāik Reshād mit einem Nachwort versehen. Sehi's Gedichtsammlung, von der sich Proben in den osmanischen Blütenlesen finden, ist unbedeutend.

*Litteratur:* Layfī, *Tedhkiye* (Stambul 1314), S. 190; *Sidjill-i 'othmani*, III, 115; Brusa: Mehmed Tāhir, *'Othmanlī müellifleri*, II, 225 (Stambul 1333); H. Khalifa, *Kashf al-Zunūn*, ed. G. Flügel, II, 261, N<sup>o</sup>. 2813 und VI, 500, N<sup>o</sup>. 14407 (wo Sehi statt Sehi steht); J. v. Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, II, 255 ff.; ders., *Gesch. des osm. Reiches*, III, 467, 756, N<sup>o</sup>. 138 (nach 'Alī); E. J. E. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, II, passim (vgl. Index), III, 7; G. Flügel, *Die arab., pers. und türk. Hss. der K. K. Hofbibl. zu Wien*, II, 377 f. (Wien 1865). (FRANZ BABINGER)

**SELÂNİK**, die Stadt Saloniki in Mazedonien, am innersten Teil des Golfes von Saloniki, östlich von der Wardar-Mündung und am Fuss eines Hügels, der die Stadt im Nordosten beherrscht. Es ist die alte griechische Stadt Θερρα-

λονίκη, die an der Stelle der Stadt Thermo von Kassander gegründet wurde, der der neuen Stadt den Namen seiner Gattin, der Schwester Alexanders des Grossen, gab (Strabo, VII. 7. 4. Gegen das XI. Jahrh. erscheint die vulgäre Form Σαλονίκιον (*Chronik von Morea*), auf welcher die Bezeichnung Ṣalūnik oder Ṣalūnik bei al-Idrisi beruht, ferner die bulgarische Form Solun, die abendländische Salonica und endlich der Türkische Name Selānik.

Saloniki, das an der Via Egnatia (von Durazzo nach Byzanz) liegt und einen grossen und sicheren Hafen besitzt, ist seit dem Altertum eine bedeutende Handelsstadt gewesen. Sie blieb es unter byzantinischer Herrschaft und hatte damals beträchtliche europäische, vor allem venetianische Kolonien. Vom X. Jahrh. an hatte Saloniki ausserdem Anteil an dem Handel mit den islāmischen Ländern. Einmal, 904, wurde es von einer Sarazenen-Flotte, die von Tripolis in Syrien kam und von einem byzantinischen Renegaten geführt wurde, verwüstet; 22 000 Einwohner sollen als Sklaven weggeführt worden sein (nach Angabe des Johannes Komeniates. *De exidio Thessalonices*, ed. I. Bekker, Bonn 1838, in *Script. post Theoph.*, S. 487 ff.). Jedoch ist die Stadt den arabischen Geographen fast unbekannt; nur al-Idrisi erwähnt sie. Ihre Schutzherrn, die normannischen Fürsten von Sizilien, unterhielten Beziehungen zum byzantinischen Kaiserreich. Wilhelm II. von Sizilien unternahm 1185 einen Feldzug gegen Byzanz auf Antrieb der Lateiner und der Griechen, die nach den durch den Usurpator Andronikos hervorgerufenen Unruhen zu ihm geflohen waren. Die Normannen nahmen Saloniki am 24. August 1185. Zur Zeit des lateinischen Kaiserreichs war die Stadt die Hauptstadt des Königreichs Saloniki unter den Markgrafen von Montferrat. Während dieser Zeit wurde sie einmal durch die Bulgaren belagert, die Verbündeten des Kronprätendenten Kalo-Johannes (der nach der Legende dort durch die Lanze des Hl. Demetrius, des Schutzpatrons der Stadt, getötet wurde). Ende des XIII. Jahrh. kam Saloniki wieder an das Kaiserreich der Paläologen, das sich jetzt auf Mazedonien, Thrazien und die Westküste von Kleinasien beschränkte. Die Eroberungen der Serben verkleinerten noch dieses Gebiet, sodass zur Zeit des Kantakuzenos (1347—55) Saloniki mitsamt dem westlichen Teil der Halbinsel Chalkidike mit Konstantinopel nur durch den Seeweg verbunden war. Bald begannen die osmanischen Türken zur Zeit Murād's I. die Serben in ihren Eroberungen in Europa abzulösen. Wie es scheint, ist die Umgebung von Saloniki zum ersten Mal von Lala Ṣhāhūr im Jahre 787 (1385) verwüstet worden nach der Eroberung von Serres und Karaferiya. Von dieser Zeit an wurde die Umgebung von Saloniki mit Nomaden des Sandjak Ṣarukhān (Anonymus Giese) besiedelt. Bald wurde die Stadt von Khair al-Dīn Pasha eingenommen, aber von neuem dem Kaiser Manuel (Ḥādīdjī Khalifa, *Takwīm*) übergeben. Bāyezid I. eroberte sie 796 (1394) wieder, nachdem er eine verbündete christliche Flotte geschlagen hatte (Ṣa'd al-Dīn). Jedoch sind die Berichte der türkischen und byzantinischen Historiker über diese ersten Eroberungen wenig klar und oft widerspruchsvoll (vgl. v. Hammer, *G O R*, I, 236). Suleimān, der Sohn Bāyezids, schloss ein Bündnis mit dem Kaiser, nach dem Saloniki ebenso wie andere Städte der Küste diesem letzteren übergeben wurden (1403).

Nach dem Tode Suleimāns eröffnete sein Bruder Mūsā (1410—13) die Belagerung von Saloniki, ohne dass es ihm gelang, die Stadt zu nehmen. Auch Muḥammed I., der schon von Serres aufgebrochen war, um die Stadt anzugreifen, musste wegen des Aufstandes des Shaikh Bedr al-Dīn davon Abstand nehmen. Gegen Ende seiner Regierung wurde der Prätendent Dōzme Muṣṭafā, der aus der Walachei kam, bei Saloniki geschlagen und fand eine Zufluchtstätte im Innern der Stadt. Von hier aus machte Muṣṭafā nach dem Tode Muḥammeds I. (1421) seine Eroberungen. Als Muṣṭafā geschlagen war, wandte sich Murād II. gegen das griechische Kaiserreich und griff 1423 nach einer erfolglosen Belagerung Konstantinopels Saloniki an. Aber der Gouverneur der Stadt, Andronikos Paläologos, der Sohn Manuels, forderte jetzt die Venetianer auf, von ihr Besitz zu ergreifen und verkaufte sie ihnen zum Preise von 50 000 Dukaten (Saloniki zählte damals 40 000 Einwohner). Diese Handlung liess die Türken zunächst zurückweichen; Murād erkannte im Jahre 1427 selbst den Verkauf an, als eine Art Kapitulation zwischen ihm und Venedig geschlossen wurde, durch welche es den Türken erlaubt war, in der Stadt einen Kādi zu haben. Drei Jahre später umzingelte Murād zum zweiten Mal die Stadt. Die türkischen Quellen begründen dieses Vorgehen mit Fällen von Seeräuberei, die venetianische Schiffe gegen muslimische verübt haben sollten. Die Stadt fiel nach einer Belagerung von 40 oder 50 Tagen im März 1430 (am 29. nach Anagnostes und am 13. nach den venetianischen Quellen; die Türken geben nur das Jahr 833 oder irrträglich 832 an). Die Einnahme wurde begleitet von einem allgemeinen Gemetzel und Plündern, was Murād seinen Soldaten versprochen hatte. Sie hat einen Chronisten gefunden in Johannes Anagnostes, *De extremo Thessaloniceo exidio narratio* (Bonn 1838). Eine türkische Flotte, die von Gallipoli aufgebrochen war, hatte bei der Einnahme der Stadt mitgewirkt. Venedig beeilte sich, die Herrschaft der Türken über Saloniki anzuerkennen, und erhielt zum Ausgleich die Handelsfreiheit für venetianische Kaufleute in den Ländern des Sultans.

Ein grosser Teil der Einwohnerschaft hatte es mit den Türken gehalten, um dem Schrecken der fränkischen Soldateska zu entgehen. Der Sieger zeigte sich übrigens nach der Plünderung milde. Zunächst wurde nur eine Kirche, die der Hl. Jungfrau, in eine Moschee (bekannt als *Eski Djum'a*) umgewandelt. Das Kloster des Hl. Johannes Prodromos scheint bei einer der früheren türkischen Eroberungen Moschee geworden zu sein. In den folgenden Jahrhunderten wurden die meisten grossen Kirchen nach und nach für den islāmischen Gottesdienst bestimmt. Die Eroberer zerstörten auch eine gewisse Anzahl von Kirchen, um sich für die Errichtung anderer Gebäude Baumaterial zu verschaffen. So errichtete Murād 1439 im Zentrum der Stadt ein Bad. Um der Stadt muslimische Bevölkerung zu geben, wurden Kolonisten von Yenidje Wardar dorthin verpflanzt. Obwohl die Zahl der Türken sich vermehrte, hat Saloniki nie eine türkische Mehrheit gehabt.

Die Stadt wurde bald wieder ein wichtiges Handelszentrum. Die unter der Regierung Bāyezids II. stattfindende Einwanderung einer grossen Anzahl Juden (Sefardim und Maranos), die aus Spanien, Portugal und Italien vertrieben waren, trug ausserordentlich viel zum Handels-



aufschwung der Stadt bei. Es hatte schon vorher in Saloniki Juden gegeben (Benjamin von Tudela zählt 500 im Jahre 1170); aber seit der Einwanderung im XV. Jahrh. ist das jüdische Element für die Stadt charakteristisch geworden. Die Juden brachten ausserdem ihre spanische Sprache, das Ladino, mit, das sie bis auf die heutige Zeit bewahrt haben (Lamouche, *Quelques mots sur le dialecte espagnol parlé par les israélites de Salonique*, in *Roman. Forsch.*, XXIII), sowie ihre religiöse und gelehrte Ueberlieferung (1515 begannen sie bereits zu drucken). Unter der wohlwollenden Herrschaft der Türken wurde Saloniki im XVI. Jahrh. die „Mutter des Judentums“. Ihre Zahl wurde damals auf 20 000 geschätzt. Das von ihnen hergestellte Tuch wurde in der ganzen Türkei verkauft (Dernschwam, *Tagebuch*, ed. Babinger, 1923, S. 107). Ende des XVII. Jahrh. bildete sich unter ihnen die Sekte der Anhänger des Shabbetai Zabi, Krypto-Juden oder Dönme's [s. d.], die seit der jungtürkischen Revolution auf die Entwicklung der modernen Türkei einen so grossen kulturellen Einfluss ausgeübt haben.

Für das osmanische Reich war Saloniki eine Quelle reicher Einkünfte namentlich durch den Handel mit den Handelsvölkern Europas, die durch ihre Kapitulationen das Recht erhielten, dort Konsulate zu errichten. Der Hafen ist nie Kriegshafen gewesen: nur ausnahmsweise suchten ihn osmanische Flotten auf (z. B. 1715 im Kriege gegen Venedig, s. Rāshid, *Ta'riḫh*, IV, 51). Hinsichtlich der Verwaltung ist Saloniki seit der Eroberung die Hauptstadt eines *Eyālet's* gewesen, das manchmal Serres und Drama mitumfasste. In der richterlichen Rangordnung war der *Selānik Mollasī* einer der acht Molla's der sechsten Stufe oder *Makhredj Mollalarī* (d'Ohsson, *Tabl. de l'Empire Ottoman*, II, 271). Die Türken haben dort nie grosse Moscheen errichtet, da die griechischen Kirchen ihnen genügten. Das Mewlewī-Khāne im Nordwesten der Stadt ist eins ihrer bekanntesten religiösen Bauten. Ein grosser Teil der Stadt besteht aus von Ghāzi Eurenos begründeten *Wakf*-Gütern.

Mit der Schwächung des osmanischen Reiches seit dem XIX. Jahrh. wurde Saloniki fremden Angriffen und Einflüssen immer mehr ausgesetzt. So versuchte im April 1807 die englische Flotte dort eine Landung nach der fehlgeschlagenen Unternehmung gegen Konstantinopel (Zinkeisen, VII, 454). In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts begannen die mazedonischen Unruhen, und Saloniki wurde der Schauplatz der nationalistischen Umtriebe der Slaven, aber zugleich das Zentrum der türkischen Opposition. Die Verwaltungsreform (1864) hatte das Wilāyet Saloniki geschaffen, das sich bis nach Elbaşan und Üsküb erstreckte, in der Folge beträchtlich verkleinert wurde und schliesslich nur die Sandjak Saloniki, Drama und Serres umfasste mit vorwiegend bulgarischer Bevölkerung. Die Ermordung des französischen und des deutschen Konsuls im Jahre 1876 veranlasste eine Intervention Europas zu Gunsten der Slaven in der Türkei (Konferenz von Konstantinopel). 1902 wurde Saloniki der Sitz Hilmi Pasha's, dem die Oberaufsicht über die Reformen in Mazedonien übertragen wurde und dem seit 1903 ein russischer Zivilbeamter und ein österreichischer Beamter beigeordnet waren. Die Stadt, die in Folge der europäischen Kontrolle dem direkten Einfluss Konstantinopels entzogen war, konnte so auf türkischem Gebiet der Herd der jungtürkischen Pro-

paganda werden, die von Panī aus gegen Abd al-Hamid betrieben wurde. Seit dem Anfang des XX. Jahrh. hielt das Komitee für Einheit und Fortschritt (*Ittihad u-Terakki*) in der dortigen italienischen Freimaurerloge seine Sitzungen ab. Hier zentralisierte sich die konstitutionelle Bewegung der mazedonischen Garnisonen. Ausser Türken hatte das Komitee auch Juden als Mitglieder. In der Nacht vom 22. auf den 23. Juli 1908 wurde in Saloniki die Verfassung verkündet und darauf folgte die erste Revolution in Konstantinopel (vgl. Imhoff, *Entstehung u. Zweck des Komitees für Einheit u. Fortschritt* in *W. Z.* I [1913], S. 167–77). Der Zentralausschuss des Komitees war in Saloniki geblieben und organisierte von hier aus im Jahre 1909 die Unterdrückung der gegenrevolutionären Bewegung, die am 13. April in Konstantinopel ausgebrochen war. Mahmūd Shewket Pasha ordnete hier die Entsendung der jungtürkischen Truppen an, die am 24. dieses Monats in die Hauptstadt einrückten. Dagegen wurde 'Abd al-Hamid, der am 27. abgesetzt war, nach Saloniki geschickt, wo er bis zum Balkankrieg blieb. Die ersten Anfänge der konstitutionellen Regierung lassen deutlich erkennen, dass sie aus einer Atmosphäre stammt, wo das türkische Element in der Minderheit war, da nämlich die Jungtürken die Gleichheit der unter dem Szepter des Sulṭāns lebenden Rassen proklamierten.

Die Türkei verlor Saloniki im Balkankrieg. Das griechische, vom Kronprinzen geführte Heer überschritt nach der Schlacht bei Yanitza den Wardar und schloss Saloniki am 8. Nov. 1912 ein. Am selben Tage übergab der General Hasan Taḫsīn Pasha durch Vermittlung der neutralen Konsuln die Stadt den Griechen. Ausser den griechischen Truppen zogen auch einige bulgarische Bataillone in die Stadt ein, aber durch den Frieden von Athen (14. Nov. 1913) kam Saloniki mit dem grössten Teil des gleichnamigen Wilāyets an Griechenland. Infolge der griechischen Annektion wanderten nicht nur Türken, sondern auch eine beträchtliche Anzahl Juden hauptsächlich nach Konstantinopel aus. Die Besetzung durch die Alliierten im November 1915 mit dem Zweck, sich hier eine Operationsbasis gegen Bulgarien zu schaffen, ist nur insofern für die türkische Geschichte von Bedeutung, als sie indirekt zu der drei Jahre später erfolgenden türkischen Niederlage beigetragen hat.

Vor der griechischen Eroberung hatte Saloniki ca. 130 000 Einwohner, von denen 76 000 Juden und vielleicht 30 000 Muslime waren, während der Rest hauptsächlich aus Griechen und Bulgaren bestand. Der Handel hatte im XIX. Jahrh. durch die Eisenbahnverbindungen mit Nish, Üsküb, Monastir und Konstantinopel einen bedeutenden Aufschwung genommen. Der neue Hafen wurde 1901 eröffnet; die Schiffe aber können dort nicht am Kai anlegen. Die Ausfuhr der Erzeugnisse von fast ganz Mazedonien (besonders Tabak) ging über Saloniki, ebenso wie die Einfuhr europäischer Waren, wodurch die Bedeutung Salonikis immer mehr gehoben wurde. Als Industriestadt hatte Saloniki eine sehr alte Tuch- und Teppichindustrie (*Selānik Kelesi*), zu der Seiden-, Glas-, Seifen- und Steingutindustrie hinzugekommen sind.

Die Stadt hat eine grosse Anzahl alter Bau- und Denkmäler. Von den klassischen Denkmälern ist fast nur der Triumphbogen des Galerius übrig geblieben. Die byzantinischen Kirchen sind zahlreich. Ausser der schon erwähnten Kirche der Hl.

Jungfrau sind die wichtigsten: die des Hl. Georg, die nach einer Inschrift im Jahre 999 (1500 o. J.) zur Moschee geworden ist und seitdem *Ortadj. Džami'* heisst; die der Hl. Sophia, die 993 (1585) als *Āyā Sofia* zur Moschee wurde; und vor allem die des Hl. Demetrios, des Schutzpatrons der Stadt, mitten in der Stadt an der Midhat-Pasha-Strasse (dieser war 1873 Gouverneur von Saloniki). Das Erbauungsjahr ist unbekannt. Unter Bāyezid II. wurde sie in eine Moschee umgewandelt und hiess danach *Kāsimiye Džami'* (St. Demetrios-Kāsim ist ein beider Religionen gemeinsamer Heiliger, s. AL-KĀSİM). Von der byzantinischen Mauer, die ursprünglich die ganze Stadt umgab, besteht der südliche Teil nicht mehr; er ist ersetzt durch das grosse Kai. Auf dem Hügel im Nordosten der Stadt ist eine Akropolis, die von den Türken *Yedi Kule* genannt wird. Eine ausführliche Beschreibung der alten Denkmäler von Saloniki findet sich in der Arbeit von O. Tafrali, *Topographie de Thessalonique*, Paris, Thèse lett. 1913.

**Litteratur:** Für die byzantinische Zeit die Historiker Dukas und Chalkokondyles; Tafel, *De Thessalonica eiusque agro*, Berlin 1839; Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. Bury, London 1898; Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris 1913. Türkische Geschichtsquellen: *Tewārīkh-i Āli 'Othmān*, ed. Giese, Breslau 1923; *Ashik Pasha Zāde, Tārīkh*, Konstantinopel 1332; Hādjdji Khalifa, *Takwīm al-Tawārīkh*, Konstantinopel 1146; Sa'd al-Dīn, *Tādji al-Tawārīkh*, Konstantinopel 1279, I, 342 ff.; Āli, *Kunh al-Akhbār*, V, Konstantinopel 1285. Beschreibungen: al-Idrisi, Übers. von A. Jaubert, Paris 1840, II, 290, 296; *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, ed. Adler, London 1907, S. 11; Piri Re'is, *Bahriye*, ed. P. Kahle, Berlin 1926, Kap. 7; Hādjdji Khalifa, *Rumeli und Bosna*, Übers. v. J. von Hammer, Wien 1812; Ewliyā Čelebi behandelt Saloniki im achten, noch nicht edierten Bande seiner Reisen; Nicolo de Nicolai, *Navigazioni e viaggi nella Turchia*, Antwerpen 1576, S. 297; Paul Lucas, *Voyage dans la Grèce, l'Asie Mineure, la Macédoine et l'Afrique*, Amsterdam 1714, I, 203; Cousinier, *Voyage dans la Macédoine*, Paris 1831, I, 23 ff.; M. Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Leipzig 1910, S. 1—22; Baedeker, *Konstantinopel*, Leipzig 1914, S. 99—106 (mit Stadtplan). Für die Baudenkmäler vgl. ausser obigem Werke von Tafrali: Diehl, *Le Tourneau und Salatin, Les monuments chrétiens de Salonique*, Paris 1918; Sotirion, *Ο ναός του αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Athen 1920. Ferner: von Hammer, *G O R*, I; Heyd, *Histoire du Commerce du Levant*, Leipzig 1885—6; de la Jonquière, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1914, II; Kl. Nicolaidis, *Griechenlands Anteil an den Balkankriegen*, Wien u. Leipzig 1914. (J. H. KRAMERS)

**SELÂNİKĪ**, MUṢṬAFĀ, osmanischer Geschichtsschreiber. Er stammt aus Saloniki (türk. Selānik), verlor im Dhu 'l-Kāde 972 (1565/6), während er den Beylerbeyi von Rumeli Shemsī Ahmed Pasha (s. SHEMSĪ) als Korānleser begleitete, seinen Vater in Saloniki (*Tārīkh*, S. 11, 6 v. u.) und bekleidete in der Folge eine Anzahl von Stellungen, die genau in seinem Geschichtswerk verzeichnet werden. Er rückte, nachdem er 1584 eine Zeitlang Sekretär und *Divānīdār* des Nishāndji, Mehmed Pasha gewesen war, in der Folge zum

Sekretär der *Şilīhdāre* (*Şilīhdār K'atibi*; vgl. *Tārīkh*, S. 235: 22. Dhu 'l-Hidjja 995 = 23. Nov. 1586), zu dem der *Sipāhī*, zum *Rūnāmedji* (Tagebuchführer), zum Vorstand der Rechnungskammer der beiden Heiligen Stätten (*Haramain Mühāsebedjisi*), zum *Mutefferika* (Hoffourier) vor. Im Oktober 1588 war er *Mihmāndār* (Gasthalter) des persischen Prinzen Haidar während dessen Aufenthalt in Istanbul (*Tārīkh*, S. 261. Im Sha bān 1003 (beg. 11. April 1595) begegnet man ihm als Aufseher der Soldzahlungen (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, IV, 244). Zuletzt mag er das Amt eines *Anadolu Mühāsebedjisi* (Vorsteher der Hauptrechnungskanzlei von Anatolien) bekleidet haben. Das Jahr seines Todes steht offenbar nicht genau fest. Selānikī scheint indessen bald nach 1008 (1599/1600), vermutlich zu Istanbul, seine Tage beschlossen zu haben.

Sein Geschichtswerk, das im Redjeb 1281 zu Istanbul u. d. T. *Tārīkh-i Selānikī Muṣṭafā Efendi* teilweise gedruckt wurde (14 Bl. + 351 S. 8°), reicht in der Urschrift vom Šafar 971 (1563/4) bis zum J. 1008 (1599/1600), umfasst also die letzten Regierungsjahre Suleimāns d. Gr., die Regierungszeit Selims II., Murāds III. sowie die ersten fünf Regierungsjahre Mehmeds III. Tagebuchartig und streng sachlich geführt, geben die Aufzeichnungen ein getreues Spiegelbild der Begebenheiten jener Tage, die der Verfasser als Mitlebender und Augenzeuge schildern konnte. Seine Anstellung im Rechnungswesen gab ihm überdies sichere statistische Unterlagen an die Hand. Selānikī's Geschichtswerk ist somit eine höchst schätzbare und wertvolle Quelle für die Jahre 1563—1599. Leider reicht der Druck, wie eine Anmerkung am Schluss (S. 351) besagt, nur bis z. J. 1001 (beg. 8. Okt. 1592), weil Na'imā [s. d.] mit diesem Jahre einsetzt. Handschriften des vollständigen Geschichtswerkes befinden sich in Europa zu Uppsala (vgl. Tornberg, *Codices arab., pers. et turc. Bibl. reg. Univ. Uppsal.*, Lund 1849, S. 196 f., No. 284) sowie zu Wien auf der Nationalbibliothek (vgl. Flügel, *Die arab., pers. und türk. Hss. der K. K. Hofbibl.*, II [Wien 1865], S. 246 f., No. 1030 [H. O. 57]).

**Litteratur:** ausser dem gedruckten Geschichtswerk vgl. J. v. Hammer, *G O R*, III, 750; IV, 168, 181, 185<sup>d</sup>, 243, 435; Djemāl al-Dīn, *Othmanī Tārīkh we-Mu'errikhleri* (Stambul 1314), S. 36 (kümmerlich); Ahmed Refik, *Ālimler we-Şa'atkiāvarlar* (900—1200), (Stambul 1924), S. 34 ff. (FRANZ BABINGER)

**SELDJUKEN**, türkisches Fürstengeschlecht, das vom XI. bis zum XIII. Jahrhundert in Zentral- und Vorderasien über weite Ländergebiete geherrscht hat. Man unterscheidet die folgenden Dynastien: 1. Grossseldjuken; 2. S. des Irāk; 3. S. von Kirmān; 4. S. von Syrien und 5. S. von Kleinasien (al-Rūm). Vorgeschichte. Der Stammvater aller dieser Fürsten war Seldjuk b. Duḳāk (Tuḳāk) mit dem Beinamen Timūryaligh, d. h. der mit dem eisernen Bogen. Dieser Duḳāk war ein Mitglied des Ghuzenstammes Kīnīk, der in der Liste dieser Stämme bei al-Kāshghari, *Dīwān Lughāt al-Turk*, I, 56 an erster Stelle genannt wird. Von ihm wird bei Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, IX, 322 folgendes erzählt: „Er war Anführer der Ghuzen, zu dem sie ihre Zuflucht nahmen, indem sie ihm in keiner Rede widersprochen noch einen Befehl unterliessen. Da traf es sich eines Tages, dass der König der Türken, namens Baighū, seine Heere versammelte und gegen das Gebiet des



Islām ziehen wollte. Duḡāk riet davon ab und als sie darüber lange hin und her redeten, fuhr ihn der König der Türken mit groben Worten an. Daraufhin versetzte ihm Duḡāk eine Ohrfeige und verwundete ihn am Kopfe. Als dann die Diener des Königs ihn umringten und ihn greifen wollten, wehrte er sie ab und kämpfte mit ihnen und es sammelten sich bei ihm seine Leute und sie trennten sich von ihm (dem König). Nachher wurde die Sache zwischen ihnen beigelegt und Duḡāk blieb bei ihm<sup>4</sup>. Eine ähnliche Geschichte wird darauf von seinem Sohne Seldjuḡ erzählt, aber der Ausgang ist jetzt verschieden; Seldjuḡ trennt sich mit den seinigen vom König, zieht in das Land des Islām und nimmt seinen Aufenthalt in der Umgegend von Džand, an der Mündung des Saiḡū. Nach Marquart, *Ostturkische Dialektstudien*, S. 46 soll in Baiḡhū der türkische Titel Yabghu stecken und soll hier damit gemeint sein das Oberhaupt der ungläubigen Ghuzen, der seinerseits die Oberhoheit des Khākāns der Uighuren anerkannte. Mir will es aber vorkommen, dass die ganze Erzählung erfunden ist, um die Ansiedelung der Kīḡūḡ bei Džand zu motivieren. Ob dieser Stamm oder wenigstens ihr Haupt Seldjuḡ sich damals bereits zum Islām bekannte, ist, obgleich die Erzählung das voraussetzt, ebenso unsicher; vielleicht erfolgte die Bekehrung erst, nachdem man in Džand mit der muslimischen Bevölkerung in Verbindung trat. Einige russische Forscher haben die Vermutung geäußert, dass die Seldjuḡen durch das Christentum zum Islām gekommen sind, und berufen sich dafür auf die biblischen Namen seiner Söhne, Mikā'il, Mūsā, Isrā'il, auf eine gelegentliche Notiz bei al-Ḳazwīnī (ed. Wüstenfeld, II, 394) und auf die bekannte Verbreitung des christlichen Glaubens unter den Türken in Semiryece, aber die Überlieferung weiss davon nichts.

Die politischen Verhältnisse in Transoxanien, wo die Sāmāniden und die türkischen Karakhaniden sich um die Herrschaft stritten, waren der Machtentwicklung Seldjuḡs und seiner Ghuzen günstig. Sie wurden in diesen Streit mit hineingezogen und hielten gewöhnlich zur Partei der Sāmāniden, fanden aber dabei Gelegenheit ihren eigenen Vorteil zu betreiben. Inzwischen starb Seldjuḡ angeblich in einem Alter von 107 Jahren in Džand. Seine bereits namhaft gemachten Söhne (in einigen Berichten wird noch ein vierter Sohn Yūnus genannt) finden wir aber nicht mehr dort, sondern in der Nähe von Bukhārā, in Nūr Bukhārā (jetzt Nūr Ata nord-östl. von Bukhārā, vgl. Barthold, *Türkistan*, u.s.w., S. 122) um das Jahr 375 (985), wie Ḥamd Allāh Ḳazwīnī, *Tārīkh-i Guzīda*, ed. Browne, S. 434 angibt. Unter diesen Söhnen scheint Isrā'il, dessen eigentlicher Name Arslān war, die erste Stelle eingenommen zu haben. Bisweilen wird dem Namen noch Baiḡhū hinzugefügt, das wahrscheinlich auch hier als Titel = Yabghu zu nehmen ist; auch wird er unter diesem Namen allein genannt bei Gardīzi, ed. Barthold, S. 13, als der Ghuzenhauptling, der im Jahre 1003 den sāmānidischen Prätendenten Muntasir zum Siege über die Karakhaniden verhalf (vgl. Barthold, *Türkistan*, u.s.w., S. 283). Sodann finden wir ihn wieder erwähnt als Verbündeten von 'Alī Tegīn, der sich damals der Stadt Bukhara bemächtigt hatte. Um diesen zu stürzen unternahm Maḥmūd der Ghaznawide 416 (1025) einen Zug nach Transoxanien und hatte dabei eine Zusammenkunft mit dem Karakhaniden Ḳadirḡhān, mit welchem er ein

gemeinschaftliches Auftreten in den Angelegenheiten des Landes vereinbarte. Auf diesem Zuge erkundigte er sich auch über die Macht der Seldjuḡen. Bekannt ist die Anekdote, dass Arslān, den er darüber befragte, ihm zwei Pfeile zeigte mit der Weisung, dass sich 100 000 Mann einstellen würden, wenn man diese Pfeile seinem Volke überbrachte und wenn man den Bogen hinzufügte, so viele als man nur wünschen möchte. Das schien Maḥmūd doch etwas bedenklich; er befragte deshalb seinen Ḥādjib Arslān Džādhib, was man mit diesen Leuten anfangen sollte. Dieser riet dazu jedem Manne den Daumen abhauen zu lassen, damit sie weiter keinen Bogen hantieren könnten oder, wie Ibn al-Aṡṡir hinzufügt, sie sämtlich im Džaiḡhū zu ertrinken. Maḥmūd fand diese Massregel zu unmenschlich und wohl auch unausführbar, er urteilte es besser, sie über den Džaiḡhū kommen zu lassen und über weite Gebiete in Ḳhorāsān zu zerstreuen, damit man sie leicht zügeln könne. Den Arslān führte er mit sich nach Ghazna und hielt ihn in der Festung Kālandjār in Multān gefangen als Bürgen für das gute Betragen seiner Leute. Die Massregel verfehlte aber ihren Zweck; die Ghuzen zeigten sich unbotmässig, ungeachtet der harten Strafen, welche Tāsh Farrāsh über sie verhängte (vgl. Baiḡhāḡi, *Tārīkh*, ed. Morley, S. 544). Unter der Führung ihrer Häupter Yaghmur, Ḳīzāl, Buḡa, Koktash u. a. entzogen sie sich der Aufsicht ihrer ghaznawidischen Herrscher und suchten die Länder des Islām mit ihren Raubzügen heim. Damaghān, Samnān, al-Raiy, Ispahān, Marāḡha, Hamadhān und viele andere Städte im Irāk und Ādharbaidjān hatten von ihnen zu leiden. Diese Ghuzen werden von Baiḡhāḡi, der in dem uns erhaltenen Teil seiner Geschichte über Arslān schweigt, immer die Irākischen Ghuzen genannt und von den in Transoxanien zurückgebliebenen Ghuzen, die er andeutet als die Leute von Tuḡhrīlbeg (so zu schreiben nach al-Ḳashghari, *Diwān*, S. 400), Dā'ūd und die Niḡālīyūn, unterschieden. Tuḡhrīlbeg Muḥammed und Čaghribeg Dā'ūd sind die Söhne Mikā'il's b. Seldjuḡ, der nach einigen Nachrichten bald im Kriege mit den ungläubigen Türken gefallen sein soll; was die Niḡālīyūn betrifft, damit werden die Leute von Ināl oder Yināl, einem Oheime mütterlicherseits von Tuḡhrīlbeg gemeint, so dass wahrscheinlich Yinālīyūn zu lesen ist. Dieser Ināl wird zwar sonst nicht erwähnt, aber sein Sohn Ibrāḡim b. Ināl ist um so besser bekannt und hielt im Anfang treu zu der Sache seiner beiden Neffen. Von dem dritten Sohne Seldjuḡs Mūsā hören wir wenig; dessen Söhne aber schlossen sich ebenso Tuḡhrīlbeg an.

Diese Seldjuḡen wohnten dann unbehelligt in Nūr Bukhārā, so lange 'Alī Tegīn lebte; weil die dortigen Weideplätze ihnen nicht genügten, erhielten sie von Hārūn b. Altūntāsh, dem Statthalter von Ḳhwārizm durch Vermittlung des Wezīrs Aḡmed b. Muḡ. b. 'Abd al-Ṣamad Abū Naṣr, dem nachherigen Wezīr des Ghaznawiden Mas'ūd, die Erlaubnis, sich im Winter auf dem Gebiete von Ḳhwārizm aufzuhalten. Als aber 'Alī Tegīn 425 (1034) gestorben war, gerieten sie in Streit mit dessen Söhnen und Nachfolgern, und weil auch kurz darauf Hārūn b. Altūntāsh ermordet wurde und der damalige Herrscher von Džand Shāḡmalik auf Befehl Mas'ūd's gegen Ḳhwārizm zog und die sich in offener Rebellion befindenden Söhne von Altūntāsh, mit welchen sie es hielten, in die Flucht

schlug, sahen sie sich gezwungen andere Wohnsitze zu suchen. Sie wandten sich deshalb in einem Schreiben (vgl. Baihaqi, a. a. O., S. 583) an den wegen seiner Erpressungen berüchtigten Statthalter von Khurāsān Abu 'l-Faql Sūri (Suwāri), um von Mas'ūd zu erlangen, dass ihnen die Distrikte von Nasā und Farāwa zugewiesen würden. In diesem merkwürdigen Schreiben nannten sich Tughril, Dā'ūd und ein dritter Bruder Paighū bereits Schutzbefohlene des Fürsten der Gläubigen. Diese Verhandlungen, die nicht zum Ziel führten, und die darauf folgenden Ereignisse kennen wir aus den Berichten Baihaqi's beinahe von Tag zu Tag, aber wir müssen uns hier kurz fassen und verweisen auf die ausführliche Darstellung Kazimirski's in der Vorrede zu seiner Ausgabe des *Diwān's* von Minūchihri. Kurz, es kam zum offenen Krieg zwischen den Seldjuken und den Ghaznawiden: die Generale Mas'ūd's erlitten wiederholt eine Niederlage und schliesslich wurde auch Mas'ūd selbst in die Flucht geschlagen in der Schlacht bei Dandānāqān (Ramaḍān 431 = Mai 1040). Bereits Ende 429 (Aug. 1038) hatten die Seldjuken Nisābūr genommen, wurde der Name Tughrilbegs dort in der *Khutba* genannt und traf ein Gesandter des Khalifen ein, um Klage zu führen über die von den 'Irākischen Ghuzen verübten Plünderungen. Die Herrschaft der Gross-Seldjuken war gegründet.

1. Die Gross-Seldjuken. 1038 1157. TUGHRILBEG — 1063. ALP ARSLAN — 1072. MALIKSHAH — 1092. MAHMŪD und BARKIYARUK — 1104. MALIKSHAH II. und MUHAMMED — 1117. SANDJAR 1157. Die Geschichte der einzelnen Fürsten, mit Ausnahme von Mahmūd und Malikshāh II., deren Namen nur auf kurze Zeit in der *Khutba* genannt wurden, wird in den betreffenden Artikeln behandelt werden, hier mögen einige Bemerkungen allgemeiner Art genügen. Was die Ausdehnung des Seldjukenreiches betrifft, so unterwarfen sich freiwillig oder gezwungen die meisten muhammedanischen Herrscher der östlichen und zentralen Provinzen des vormaligen Khalifenreiches der Herrschaft Tughrilbegs. Bereits 433 (1041/2) taten dies die Herrscher in Djurdjan und Tabaristān; 434 (1042/3) wurde Khwārizm erobert, es folgten die übrigen Länder, welche zum jetzigen Persien gehören; 440 (1048) wurde der Fürst der Abkhazen Liparites gefangen genommen und wurden Streifzüge nach Kleinasien unternommen. Im Ramaḍān 447 (Dez. 1055) wurde sein Name in der *Khutba* zu Baghdād genannt und bei einer feierlichen Audienz in 449 wurde er von dem Khalifen, der inzwischen eine Tochter seines Bruders Caghribeg geheiratet hatte, angesprochen als König des Ostens und des Westens. Im ganzen 'Irāk, in Mawṣil und Diyārbakr wurde die Oberherrschaft des seldjukischen Sultans anerkannt. Unter Alp Arslān reichten die seldjukischen Eroberungen bis zum Jaxartes und geriet nach der Besiegung der Armenier und Byzantiner fast ganz Kleinasien in die Macht der Türken. Schliesslich kam auch noch Syrien hinzu und 485 (1092) wurde selbst 'Aden und al-Yaman erobert, obgleich von einer eigentlichen Herrschaft der Seldjuken in Arabien kaum geredet werden kann. Der Tod Malikshāhs in demselben Jahre, die darauf folgenden Thronstreitigkeiten zwischen seinen Söhnen und die Kreuzzüge setzten den Eroberungen ein Ziel.

Was die eroberten Länder betrifft, so regierten in vielen Fällen die dortigen Machthaber weiter

und zahlten Tribut; in Kirmān, später auch in Syrien und Kleinasien erhoben sich die Prinzen, die diese Länder erobert hatten, als selbständige Herrscher und kümmerten sich um die Gross-Seldjuken nicht, führten sogar (s. unten) Krieg mit ihnen. Ähnliches geschah mit anderen entlegenen Provinzen des Reiches, welche die Sultane, z.B. Alp Arslān 458 (1066), ihren Brüdern und sonstigen Verwandten verliehen, aber mit dem Unterschiede, dass es diesen nicht gelang eine erbliche Herrschaft zu gründen. Nach türkischer Auffassung gehörte das Recht zu regieren dem ganzen Geschlechte und hatte das älteste Glied als *primus inter pares* ein gewisses Recht auf Gehorsam: seitens der übrigen männlichen Verwandten, aber in einem so weit verzweigten Geschlechte als demjenigen der Seldjuken konnte die Eintracht nicht lange aufrecht erhalten bleiben. Bereits unter Tughrilbeg empörte sich sein Neffe Ibrāhīm b. Ināl und wenn seine Brüder Caghribeg und Paighū treu zu ihm hielten, ist dies wohl hauptsächlich dem Umstande, dass er keine Söhne hatte, zuzuschreiben. Sein Nachfolger hatte mit Kutulmish, dem Sohne Arslāns und Stammvater der Seldjuken Rūm's zu kämpfen; ebenso ging es unter Malikshāh und nach dessen Tode war die freilich nicht lange währende Regierung Barkiyaruk's durch fortwährende Kriege mit seinem Oheime Tutush und mit seinem Bruder Muhammed gekennzeichnet. Das Reich der Gross-Seldjuken umfasste also eigentlich nur die östlichen Provinzen des alten Khalifenreiches mit Ausnahme von Kirmān; sie hatten ihre Residenz in Isfahān, in Baghdād und unter Sandjar, der den Söhnen seines Bruders Muhammed die Herrschaft über 'Irāk, Fārs, Khuzistān und die westlichen Provinzen überliess, in Marw. Nur wurde dieser letzte der Grosssultane mehr als einmal genötigt die Zwistigkeiten zwischen seinen Neffen, durch seine Autorität als Senior der Familie mit dem Schwerte zu schlichten; sonst begnügte er sich mit der Herrschaft über Khurāsān und die östlichen Grenzprovinzen. Über seine Kriege mit den Ghuziden, den Machthabern in Transoxanien, mit den Ghūriden und den Ghuzen s. den Art. SANDJAR. Als er 552 (1157) kinderlos starb, war es mit der Herrschaft der Gross-Seldjuken zu Ende.

Für den Islām bedeutete das Auftreten der Seldjuken den Sieg des sunnitischen Glaubens, so weit ihre Macht reichte, über die shi'itischen Tendenzen, welche unter den Būyiden und Fātimiden immer mehr Feld gewannen. Die Būyiden hatten zwar das 'abbasidische Khalifat in Baghdād dem Namen nach fortbestehen lassen, aber 450 (1058) liess al-Basāsiri [s. d.] auch im 'Irāk den Namen des fātimidischen Khalifen in der *Khutba* nennen; der 'Abbaside al-Kā'im bi-Amr Allāh musste Baghdād räumen und sein Palast dort wurde mehrere Tage lang ausgeplündert. Tughrilbeg, der damals bereits in engen Beziehungen zum Khalifen stand, hatte eben zu dieser Zeit mit Ibrāhīm b. Ināl zu streiten; sobald dieser gefangen genommen und umgebracht war, führte er den Khalifen nach Baghdād zurück. In der Folgezeit kam es, namentlich in den letzten Jahren Malikshāh's zu gefährlichen Reibungen zwischen Khalifen und Sultan, aber diese hatten nicht ihren Grund in religiösen Fragen und waren persönlicher Art (vgl. Houtsma in *Journal of Indian History*, III, 147 160). Den Khalifen als solchen betrachteten die Seldjuken als das Haupt des orthodoxen Islām, den sie gerufen waren mit dem Schwert zu verteidigen. Gegen



die gefährlichen Umtriebe der Ismaʿiliten gingen sie energisch vor und förderten die Interessen der sunnitischen Theologen, obgleich in dieser Hinsicht nicht sie selbst, sondern ihre Wezire, namentlich die grosse Nizām al-Mulk [s. d.], sich das grösste Verdienst erwarben. Persönlich waren sie nichts weniger als fanatische Muslime, wie aus der Freilassung des oben genannten Liparites und später des byzantinischen Kaisers Romanos Diogenes, so wie aus der Behandlung, welche ihre christlichen Untertanen von ihnen erfuhren, erhellt. Es stand damit fast ebenso wie mit dem Verdienst, welches einige Sultane, z. B. Malikshāh, sich um die Wissenschaft erwarben; obgleich ungebildet wussten sie zu schätzen, was sie selbst nicht besaßen. Deshalb überliessen sie auch die Verwaltung ihres Reiches ihren Weziren, die bisweilen, wie Nizām al-Mulk, mit unbeschränkter Vollmacht diese besorgten. In welchem Geiste sie das taten, hat dieser selbst in seinem *Siyāsat-nāme* mitgeteilt. Was die Kunst betrifft, so ist von den Bauwerken der Seldjuken wenig für die Nachwelt erhalten geblieben; nur in Marw giebt es noch bedeutende Reste aus der Regierungszeit Sandjar's. Alles zusammengenommen muss man anerkennen, dass die seldjukischen Sultane das rauhe Ghuzenvolk, dessen Führer sie waren, mit grossem Geschick zu lenken wussten und mit richtiger Einsicht der Vorzüge der arabisch-persischen Kultur zu deren Nutzen tätig gewesen sind.

II. Die Seldjuken des Irāk. 1118—1194. Nach dem Tode Muhammeds 511 (1118) wurde dessen ältester Sohn MAHMÜD, ein 13-jähriger Knabe, sein Nachfolger als Sultan des ganzen Reiches mit Ausnahme von Khurāsān und den nordöstlichen Grenzländern, wo, wie oben bemerkt wurde, der Bruder Muhammeds Sandjar die Herrschaft führte. Nach ihm führten den Sultanstitel sein Sohn DĀʿUD 1131—1132, TUĞHRIL I. — 1134 (nach al-Bondārī, *Recueil de textes* etc., II, 172 ungenau Anfang 528 = 1133), MASʿUD — 1152, MALIKSHĀH II. — 1153, MUHAMMED II. — 1159, SULAIMANSHĀH — 1161, ARSLĀNSHĀH — 1175 und TUĞHRIL II. — 1194. Fast alle diese Sultane bestiegen den Thron, als sie noch unmündige Knaben waren, und fanden einen frühzeitigen, oft gewaltsamen Tod. Deshalb kann von der Mehrzahl nicht gesagt werden, dass sie wirklich geherrscht haben; sie waren bloss Werkzeuge in den Händen ihrer Atabege und Emire. Nach alttürkischem Brauche waren die vier Söhne Muhammeds, Mahmūd, Tuğhril, Masʿud und Sulaimān, von irgend einem angesehenen türkischen Emire, der als ihr zweiter Vater fungierte und daher den Titel Atabeg führte, erzogen. Die natürliche Folge davon war, dass jeder dieser Atabege für den ihm beigegebenen Prinzen den Sultanstitel zu erwerben suchte, um dadurch sein eigenes Ansehen zu vermehren. Daher fortwährende Kriege zwischen diesen Söhnen, die dann auf kurze Zeit durch das Einschreiten Sandjar's zu Gunsten eines der Prätendenten entschieden wurden. Für die Einzelheiten dieser Kriege sei auf die betreffenden Artikel verwiesen; hier sei nur hervorgehoben, dass auch die ʿabbāsīdischen Khalifen in diese Kämpfe mit hineingezogen wurden und zwei von ihnen, al-Mustarshid [s. d.] und al-Rāshid [s. d.], dabei den Tod fanden. Das geschah während der Regierung des tapferen Sultans Masʿud, aber dessen Nachfolger Muhammed II. — Malikshāh II. führte nur während 3 Monate den Sultanstitel — musste 551 (1157) die Belagerung Baghdāds aufheben. Seit-

dem war die Macht des Khalifen wieder im Wachsen begriffen; die Sultane residierten nicht mehr in Baghdād, sondern in Hamadhān. Überhaupt waren diese Sultane bereits von Mahmūd an nur dem Namen nach die Machthaber; die grossen türkischen Emire hatten die meisten Provinzen als Militärlehen inne; den Sultanen fehlten daher sowohl die Geldmittel als die nötigen Truppen, um ihre Autorität zur Geltung zu bringen, insofern nicht ihr jeweiliger Atabeg ihnen dazu verhalf. Diesen überliessen sie auch den Krieg mit den auswärtigen Feinden, z. B. mit den Kreuzrittern in Syrien, denn selbst hatten sie fortwährend mit inneren Feinden zu kämpfen. Einigen dieser Emire gelang es eine erbliche Macht zu gründen und entweder unter dem Titel *Atabeg* oder unter dem Titel *Shāh* oder *Malik* eine unabhängige Stellung einzunehmen. Zu diesen kann man die Ortukiden in Mardin und Hiṣn Kaifa und die Armanshāhe in Khilāt rechnen, die bereits in der vorhergehenden Periode dazu gelangten, zu jenen die Zengiden in al-Mawṣil und anderen Orten, die Salghuriden in Fārs und die Atabege von Adharbaidjān. Der erste dieser Atabege Shams al-Dīn Ildegiz [s. d.] heiratete die Witwe Tuğhrils I. und liess, als Sulaimānshāh 1161 gestorben war, seinen Stiefsohn Arslān b. Tuğhril als Sultan ausrufen, freilich ohne ihm irgendwelche Macht zu lassen. Als er später gefährlich zu werden drohte, liess ihn Pahlawān, der Sohn des Ildegiz, durch Gift aus dem Wege räumen und seinen unmündigen Sohn Tuğhril II. auf den Thron erheben (571 = 1175). Als dieser herangewachsen und Pahlawān gestorben war, versuchte er seine Macht zur Geltung zu bringen, aber er war Kizil Arslān, dem Nachfolger Pahlawāns, nicht gewachsen, obgleich er die Truppen des mit jenem verbündeten Khalifen bei Daimarg 584 (1188) in die Flucht schlug. Er wurde von Kizil Arslān gefangen gesetzt; nach dessen Tode wurde er zwar befreit, fiel aber kurze Zeit nachher 590 (1194) in einem Gefechte mit den Truppen des Khwārizmshāhs Takash.

III. Die Seldjuken von Kirmān, 1041—1186. Der Stammvater und Gründer dieser Linie war KĀWURD KĀRA ARSLĀNBEG, ein Sohn Čaghribegs, der um das Jahr 433 (1041) mit seinen Ghuzen nach Kirmān zog und einige Jahre später 440 (1048/9) die Hauptstadt Bardasir in seine Gewalt brachte. Auf eigene Faust führte er dann weitere Kriege mit den Shabānkāren, mit den Kufs in dem Garmsir (der heissen Küstgegend) und wurde sogar Herr von ʿOmān, ohne sich um Tuğhrilbeg viel zu kümmern. Als sein Bruder Alp Arslān an dessen Stelle getreten war, machte er 459 (1067) einen Versuch, sich als unabhängigen Fürsten zu gebärden, unterwarf sich aber, als dieser eilends selbst nach Kirmān kam, um ihn zum Gehorsam zu zwingen. Nach dessen Tode glaubte er wohl als ältestes Glied der Familie ein Anrecht zu haben, selbst den Thron der Seldjuken zu besteigen, zog mit seinen Truppen gegen Malikshāh, litt aber in der Nähe von Hamadhān eine furchtbare Niederlage, wobei er selbst gefangen genommen und nachher erdrosselt wurde (466 = 1074). Der Sieger zog darauf selbst nach Bardasir, wo *ad interim* erst Kirmānshāh und nachher Sultānshāh, die Söhne Kāwurds, die Regierung übernommen hatten, zog aber wieder ab, als letzterer sich ihm unterwürfig zeigte, und überliess ihm die Herrschaft seines Vaters. Sultānshāh regierte bis 477 (1084), nach ihm folgten TÜRĀNShĀH — 1097,

IRANSHÄH — 1100 (1101), ARSLÄNSHÄH — 1142. MUHAMMED — 1156, TUGHRILSHÄH — 1169, BAH-RÄMSHÄH und ARSLÄNSHÄH II. — 1174, TURANSHÄH II. — 1183, MUHAMMEDSHÄH — 1186. Das Ende der Dynastie wurde herbeigeführt durch die Ankunft einer Abteilung Ghuzen; diese hatten sich nach der Niederlage Sandjars als eine verheerende Flut auf die Provinzen Persiens gestürzt und zogen überall dorthin, wo die Schwäche der Regierung ihnen Gelegenheit bot, reiche Beute zu erwerben. In Kirmān, wo unter den letzten Seldjuken nahezu völlige Anarchie herrschte, hatten sie leichtes Spiel, schlugen den ihnen entgegenziehenden TÜRÄNSHÄH in die Flucht und zogen plündernd im Lande umher. Als dieser ermordet wurde, sah sich sein Nachfolger Muhammedshäh bald gezwungen, das Land zu verlassen, um bei den Nachbarfürsten Hilfe zu suchen, was ihm indessen nicht gelang. Ein Ghuzenhäuptling, bekannt unter dem Namen Malik DİNÄR, wurde darauf Herr von Kirmān.

IV. Die Seldjuken von Syrien, 1078—1117. Nachdem 463 (1070/1) der Marwānide Naṣr von Ḥalab sich Alp Arslān unterworfen hatte, zog eine Abteilung Turkmenen unter Atsız b. Abaḳ (oder Awaḳ) nach Palästina, eroberte Ramla und Jerusalem und das übrige Judaea mit Ausnahme von 'Askalān, wo die Fātimiden sich behaupteten. Er wandte sich darauf gegen Damaskus, das er aber erst 468 (1076) in seine Gewalt brachte. Ein im folgenden Jahre von ihm unternommener Versuch, Ägypten zu erobern, mislang; er wurde von dem fātimidischen General Badr al-Djāmālī [s. d.] in die Flucht geschlagen und fand sich nachher in Syrien so hart bedrängt, dass er die Hilfe von Tutush b. Alp Arslān, der 470 nach Syrien kam, anrief und ihm Damaskus auslieferte (471 = 1078). Dieser liess ihn dann verräterisch umbringen und wurde selbst Herr der Stadt. Ein Versuch, auch Ḥalab in seine Gewalt zu bringen, misslang; der damalige Herr dieser Stadt, der 'Ukailid Muslim b. Ḳoraish [s. d.], griff ihn sogar in Damaskus an (475 = 1082), und als dieser im Kampfe mit dem Seldjuken von Kleinasien Sulaimān [s. d.] gefallen war (478 = 1085), beeilte sich Malikshäh selbst nach Ḥalab zu kommen und setzte dort Aksonḳor, den Stammvater der Zengiden als Statthalter ein, zum grossen Ärger von Tutush, der inzwischen seinen Mitbewerber um die Herrschaft über diese Stadt, Sulaimān, in einem Treffen bei 'Ain Salm (Sailam?), unweit Ḥalab 479 (1086), wobei jener den Tod fand, unschädlich gemacht hatte. Erst der Tod Malikshäh's (485 = 1092) bahnte ihm den Weg, seinen Ehrgeiz zu befriedigen, grosse Eroberungen zu machen und als Mitbewerber um das Sultanat gegen seinen Neffen Barkiyārūḳ [s. d.] aufzutreten, bis er schliesslich 488 (1095) unterlag und auf dem Schlachtfelde blieb. Für die Einzelheiten s. den Art. TUTUSH. Nachher wurde sein Sohn Ridwān [s. d.] Herr von Ḥalab und ein anderer Sohn Duḳāk (die Behauptung Abu 'l-Mahāsīn's, ed. Popper, II, 344, dass es Duḳmāk sein soll, ist irrig) Herr von Damaskus. Dieser starb bereits 497 (1104), aber der wirkliche Machthaber war sein Atabeg Tughtegin [s. d.], der nachher noch auf kurze Zeit die *Akhūba* für ein unmündiges Kind, später für einen Bruder Duḳāk's, namens Artāsh (Ibn al-Athīr nennt ihn Begtāsh), verrichten liess, dann aber sich unabhängig machte und die Dynastie der Būriden [s. d.] gründete. Ridwān von Ḥalab starb 507 (1114); nach ihm regierte sein Sohn Alp Arslān, der aber bald durch seinen

Diener Lu'lu' ermordet wurde. Dieser liess darauf dessen Bruder Sulṭānshäh als Sultan ausrufen, wurde aber selbst 511 (1117) ermordet. Daraufhin übertrugen die Einwohner die Herrschaft über die Stadt dem Ilghāzī [s. d.] und war es mit der Seldjukenherrschaft zu Ende.

V. Die Seldjuken von Kleinasien (al-Rūm), 1077—1302. Der Stammvater und Gründer dieser Dynastie ist SULAIMĀN B. KUTULMISH B. ARSLĀN (Isrā'īl) B. SELDJUK. Sein Vater Kutulmish war einer der seldjukischen Vorkämpfer unter Tughrilbeg, rebellierte aber nachher gegen Alp Arslān und fand infolgedessen den Tod auf dem Schlachtfelde unweit al-Raiy (456 = 1064). Er selbst kam nach Kleinasien nach der berühmten Schlacht bei Malāzḳird (1071), in der die Byzantiner eine furchtbare Niederlage erlitten und ihr Kaiser gefangen genommen wurde, wie so viele andere türkische Emire in der Absicht, dort neue Eroberungen zu machen und eine Herrschaft zu gründen. Dies gelang ihm als Prinzen der regierenden Familie, und so finden wir ihn um das Jahr 1077 als Fürsten in Nicaea, wo ihm die byzantinischen Thronstreitigkeiten eine schöne Gelegenheit zu bieten schienen, um eine bedeutende Rolle zu spielen. Als diese Hoffnung durch die Thronbesteigung von Alexius Comnenus fehlschlug, wandte er sich gen Osten, entriss dem Armenier Philaretus die Stadt Antākiya (477 = 1085), geriet darüber in Streit mit Muslim b. Ḳuraish [s. d.] und, nachdem er diesen besiegt und getötet hatte, mit Tutush, was seinen Tod im folgenden Jahre 1086 herbeiführte. Diese Ereignisse veranlassten den Zug Malikshäh's nach Ḥalab, um die Angelegenheiten dort und anderswo, z. B. in Antākiya und Edessa zu ordnen. Den Sohn Sulaimāns Ḳilīdj Arslān führte er mit sich, als er wieder abzog; erst nach seinem Tode unter Barkiyārūḳ kehrte dieser nach Kleinasien zurück. Was in der Zwischenzeit dort vorfiel, darüber haben wir in den arabischen Quellen nur spärliche Nachrichten, so dass wir dafür auf die byzantinischen, syrischen und armenischen Berichte angewiesen sind. Darauf kann hier nicht eingegangen werden und ebensowenig ist es hier der Ort, die Geschichte Ḳilīdj Arslān's und seiner Nachfolger zu besprechen; dafür sei auf die betreffenden Artikel verwiesen. Wir geben hier nur ihre Namen und Regierungsjahre: ḲILĪDJ ARSLĀN I. — 1107, MALIKSHAH und MAS'UD — 1155, ḲILĪDJ ARSLĀN II. — 1192 (Interregnum, s. unten), RUKN AL-DĪN SULAIMĀN II. — 1204; ḲILĪDJ ARSLĀN III. und GHİYĀTH AL-DĪN KAIKHUSRAW I. — 1210, 'IZZ AL-DĪN KAIKĀ'US I. — 1219, 'ALĀ' AL-DĪN KAIKOBĀD — 1237, 'IZZ AL-DĪN KAIKHUSRAW II. — 1245, 'IZZ AL-DĪN KAIKĀ'US II. (während einiger Jahre [s. d. Art.] mit seinen beiden Brüdern) — 1261, RUKN AL-DĪN ḲILĪDJ ARSLĀN IV. — 1266, GHİYĀTH AL-DĪN KAIKHUSRAW III. — 1284, GHİYĀTH AL-DĪN MAS'UD II. und 'ALĀ' AL-DĪN KAIKOBĀD III. bis um das Jahr 702 (1302).

Das Reich dieser Seldjuken hat sehr wechselvolle Schicksale gehabt. Mehr als einmal schien es dem Untergange nahe, um nachher wieder von neuem aufzublühen, bis es schliesslich durch den Mongoleneinfall zur Unbedeutendheit herabsank und zusammenstürzte. Die Residenz Sulaimāns, Nicaea, ging in dem ersten Kreuzzuge 1097 verloren, um niemals wieder den Seldjuken zu gehören; damit endete die türkische Herrschaft im ganzen westlichen Kleinasien, weil die Byzantiner unter den Comnenen dieses Gebiet wieder



in ihre Macht brachten und sich darin während der ganzen Periode der Seldjukenherrschaft zu behaupten wussten. Im SO wurden die Seldjucken durch die neu entstandenen christlichen Fürstentümer von Antäkiya und Edessa, sowie durch das Aufblühen des Reiches Kleinarmenien von der übrigen muhammedanischen Welt abgeschnitten. So waren sie wesentlich auf das Binnenland von Kleinasien angewiesen und auch dort waren sie nicht die einzigen Herren, weil sie in den Dänishmandiya [s. d.] gefährliche Nebenbuhler hatten. Der Vorstoss Kılıdġ Arslāns auf al-Mawşil nahm durch seinen frühzeitigen Tod ein klagliches Ende. Erst seinem Sohne Ma'sūd gelang es, nachdem er über seine Brüder gesiegt hatte, in Konya eine feste Herrschaft zu gründen und seine Macht allmählich auszubreiten. Sein Nachfolger Kılıdġ Arslān II. setzte sein Werk fort und zwang die Dänishmandiya, sich seiner Herrschaft zu unterwerfen, obgleich der mächtige Nūr al-Din sich ihrer Sache annahm. Auch in den Kriegen mit den Byzantinern war er nicht unglücklich und gelang es ihm Kaiser Manuel in der Nähe von Muriokephalon (Pass von Çardak) eine schwere Schlappe beizubringen (572 = 1176). Als er aber alt geworden war, wurde er der Spielball seiner zahlreichen Söhne, die jeder über ein eigenes Gebiet verfügten; dazu kam noch, dass die Kreuzritter seine Länder durchzogen und sogar die Hauptstadt Konya eroberten (1190). Bald darauf (1192) starb er bei seinem jüngsten Sohne Ghiyāth al-Din Kaikhusraw und hinterliess sein Reich in einem Zustande völliger Anarchie, weil seine Söhne sich untereinander bekämpften. Schliesslich gelang es einem dieser, Rukn al-Din Sulaimān, dem Herrn von Tokat, seine übrigen Brüder zu unterwerfen und Erzerum den Soltukiden zu entreissen. Die Herrschaft über diese Stadt verliet er seinem Bruder Tughrilshāh, der bis zu seinem Tode (1225) dort als unabhängiger Fürst gebot und Münzen mit seinem Namen prägen liess. Sein Sohn Djahānshāh aber wurde durch Kaikobād I. während des Krieges mit dem Khwārizmshāh Djālāl al-Din entthront und sein Gebiet einverleibt. Nach einem unglücklichen Kriege mit den Georgiern starb Rukn al-Din, und sein Bruder Ghiyāth al-Din, der nach vielen Irrfahrten bei den Byzantinern eine Zuflucht gefunden hatte, bestieg den Thron. Das geschah ungefähr zur nämlichen Zeit, als in Byzanz das lateinische Kaisertum gegründet wurde; dadurch hatte er eine schöne Gelegenheit, die Macht der Seldjucken auszubreiten. Er bemächtigte sich 1207 der wichtigen Hafenstadt Antalia, und sein Nachfolger 'Izz al-Din Kaikā'ūs nahm ebenso Sinope. Damit wurde das „türkische“ Reich dem Weltverkehr geöffnet; Verbindungen mit den italienischen Handelsrepubliken wurden angeknüpft; die Ausfuhr der reichen Landesprodukte und der Transitverkehr mit Kleinarmenien nahmen einen grossen Aufschwung, so dass die damalige „Türkei“ für das reichste Land der Welt galt. Die griechischen Fürsten von Nicaea und Trapezunt, sowie die Kleinarmenier in Cilicien verpflichteten sich freiwillig oder gezwungen zur Tributzahlung. Die Ortuġiden und Aiyubiden in den benachbarten Städten an der Südostgrenze erkannten die Oberhoheit der Seldjucken auf ihren Münzen und in der *Khutba* an. Die Sultane und ihre Grosseimire wetteiferten in der Errichtung von Prachtbauten, Moscheen und Madrasa's, Brücken und Karawanseiras. Kurz, das Reich erlebte eine Blütezeit, wie man sie seit vielen Jahrhunderten in Kleinasien nicht ge-

kannt hatte, aber die Schattenseite fehlte nicht. Der Luxus der Machthaber machte sie feige und erregte den Unwillen der niedrigen Bevölkerung und der frommen Leute. Bereits Kaikā'ūs I. und Kaikobād I., obgleich sie selbst noch tüchtige Herrscher waren, mussten sich in ihren kriegerischen Unternehmungen auf ihre fremden griechischen, armenischen, arabischen Hilfstruppen verlassen, um so mehr war dies der Fall, als der nichtswürdige Kaikhusraw II. den Thron bestieg (1237). Inzwischen hatte die Mongolenflut die Grenzen Kleinasiens erreicht; die Grenzfestung Erzerum erlag ihrem Anprall und bald darauf erlitt das türkische Heer bei Kōzādagh eine schmachliche Niederlage. (1243). Damit war das Schicksal des Reiches entschieden. Zwar wurde in der Folgezeit Frieden geschlossen und gegen Bezahlung eines hohen Tributs dem Sultan ein Schein von Unabhängigkeit gewährt, aber die Reichtümer des Landes stachelten fortwährend die mongolische Habgier und reizten zu neuen Raubzügen, wozu die Thronstreitigkeiten zwischen den Söhnen Kaikhusraw's als Vorwände dienten. Schliesslich wurde unter Hülāgū eine Teilung des Reiches vorgenommen, wobei 'Izz al-Din diesseits, Rukn al-Din jenseit des Kızıl Irmaks herrschen sollte, aber als erstgenannter sich in geheime Unterhandlungen mit den Erzfeinden der Mongolen, den ägyptischen Mamluken einliess, war es um seine Herrschaft geschehen und musste er in Byzanz eine Zuflucht suchen. Rukn al-Din war von da an zwar wieder der einzige Herrscher, aber die wirkliche Macht übte Mu'in al-Din Sulaimān unter dem Titel *Parwāna* im Auftrag der Mongolen aus, und als jener ihm unbequem wurde, liess er ihn 1266 aus dem Wege räumen, um im Namen seines unmündigen Sohnes Ghiyāth al-Din desto freier zu schalten. Inzwischen begannen die Türken in Laranda und sonst sich gegen die Mongolen zu regen. Einige türkische Bege wandten sich deshalb an den Mamlukensultan Baibars [s. d.] und schlugen ihm eine Expedition nach Kleinasien vor, wo er die ganze Bevölkerung auf seiner Seite finden würde, wenn nur einmal die im Lande stehenden mongolischen Truppen geschlagen wären. Baibars ging darauf ein, siegte über die Mongolen in der mörderischen Schlacht bei Albistān und drang bis Kaşariya vor (1277). Aber der Parwāna und der Sultan hielten sich abseits und die Bevölkerung rührte sich nicht, so dass Baibars aus Mangel an Lebensmitteln gezwungen wurde, den Rückweg anzutreten, und alles beim alten blieb. Bald nachher erschien Abaka in Kleinasien und übte fürchterliche Rache an den Türken, die es, wie er meinte, mit den Ägyptern gehalten hatten. Auch der Parwāna musste für seine Untätigkeit mit dem Leben büssen. Das mongolische Regiment wurde von jetzt an immer straffer; mongolische Finanzbeamte setzten die Steuern fest, welche grösstenteils zum Unterhalt der im Lande stationierten Truppen verwendet wurden; die seldjukischen Sultane, deren Namen noch bis 702 auf den Münzen genannt werden, hatten gar keine Autorität mehr. Die unbotmässigen türkischen Emire, unter welchen die Banū Karamān und die Banū Ashraf die Hauptrolle spielten, wurden mehr als einmal durch grässliche Strafexpeditionen unter der Führung der mongolischen Prinzen Kungkaratai und Gaikhātū für eine Weile zum Gehorsam gezwungen, um nachher wieder aus ihren Verstecken zum Vorschein zu kommen und, als die mongolische Herrschaft schliesslich nach-

liess, unabhängige Emirate zu gründen. Auf diese Weise entstanden auf den Trümmern des Seldjukenreiches ein Dutzend turkmenische Dynastien, über welche man die betreffenden Artikel vergleiche. Die letzten Sprösslinge des Seldjukengeschlechts, von welchen wir geschichtliche Kunde haben, finden wir in Sinope und vielleicht in Alaya. Der Kflfdj Arslān b. Luṭfībēg, der sich 876 (1471/2) dem osmanischen General Gedik Ahmed Pasha ergeben musste, mitsamt seiner Familie nach Stambul abgeführt wurde und vom Sultan Gümüldjina als *Timār* [s. d.] angewiesen bekam, nachher aber nach Ägypten entflohen, entstammte wohl dem alten Herrschergeschlechte.

**Litteratur:** Über die Quellen zur Seldjukengeschichte ist zu vergleichen K. Süssheim, *Prolegomena zu einer Ausgabe der im F. M. zu London verwahrten Chronik des seldschukischen Reiches* (Leipzig 1911). Wir nennen hier zuerst die Handbücher der allgemeinen Geschichte von Ibn al-Aṭṭār; Sibṭ b. al-Djawzi, *Mir'at al-Zamān*, facsimile-Ausgabe von J. R. Jewett (Chicago 1907) über die Jahre 495—654; Barhebraeus (syrische und arab. Chronik); Abu 'l-Fidā; Ibn Khaldūn; Hamd Allāh Mustawfi al-Ḳazwī, *Tārīkh-i Guzida* (facsimile-Ausgabe von E. G. Browne (Leiden und London 1910); daraus einzeln *Histoire des Seldjoukides et des Ismaéliens etc.* par Deffrémery im *J A* 1848; Mirkhwānd, *Rawḍat al-Safā*, daraus einzeln *Mirchond's Geschichte der Seldschuken*, ed. Vullers (Gießen 1838); Khwāndamīr, *Ḥabīb al-Siyar*, lithographische Ausgaben von Tihirān 1271 und Bombay 1273, Munādjdjīm Bāshī, *Ṣaḥā'if al-Akḥbār* (Stambul 1285). Ausführlicher ist das arabisch abgefasste Grundwerk desselben Verfassers *Djāmi' al-Duwal*, aber nur handschriftlich vorhanden.

**Spezialgeschichten:** *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoukides*, ed. Houtsma (Leiden 1886—1902) enthält in B. I die Geschichte der S. von Kirmān von Muḥ. b. Ibrāhīm, in B. II den Auszug al-Bondārī's aus 'Imād al-Dīn, *Nuṣrat al-Fatra wa 'Uṣrat al-Fiṭra*, in B. III und IV die türkische Übersetzung und den pers. Text eines Auszugs aus Ibn Bībī's Geschichte der Seldjuken von Kleinasien; al-Rawandī, *Kaḥaṭu 'l-Ṣudūr wa-Āyātu 'l-Su'ūr*, ed. Muḥ. Ikḥāl (Leiden 1921); al-Ḥusainī, *al-'Urāda fī 'l-Hikāyat al-saldjūkiya*, ed. K. Süssheim (Kairo 1326 = 1908).

Unter den Chronikengleichzeitiger Dynastien sind wichtig: *The Tārīkh-i Baihaḳī etc.*, ed. W. H. Morley (Calcutta 1862); al-'Uṭbī, *Tārīkh Yamīnī*, ed. Maulawī Mamlūk al-'Alīyī und Sprenger (Delhi 1847), mit Komm. von al-Manīnī (Kairo 1286); Ibn al-Ḳalānīsī, *History of Damascus*, ed. H. F. Amedroz (Leiden 1908); Kamāl al-Dīn, *Zubdat al-Ḥalab min Tārīkh Ḥalab* (franz. Übersetzung eines Teiles dieses Werkes von E. Blochet [Paris 1909], andere Teile im 3. Bande des *Historiens orientaux des Croisades*); Abū Shāma, *Kitāb al-Rawḍatāin fī Akḥbār al-Dawlatāin* (Kairo 1287, 1292). Rashid al-Dīn, *Histoire des Mongols*, II, ed. E. Blochet (Leiden und London 1911); al-Djuwainī, *Tārīkh-i Djahāngushā*, ed. Mirza Muḥ. Kazwīnī (Leiden und London 1912—16); al-Maḳḳīzī, *Ḥusn al-Mawṣat Duwal al-Muḥib*, franz. Übers. von Quatremère (Paris 1837—44) und von E. Blochet (Paris 1908); Abu 'l-Maḥāsīn,

*al-Nuḍḥān al-Ḳāhira fī Mulūk Miṣr wa 'l-Ḳāhira*, ed. W. Popper (*University of California publications in Semitic philology*, II, 1909, 1910). Biographien einzelner Sultane und Wezire in Ibn Khallikān, *Wafayāt*. Vgl. weiter Nizām al-Mulk, *Siyāset-nāme*, ed. Schefer (Paris 1891) und Suppl. dazu (ibid. 1897).

Für die Geschichte der Seldjuken Kleinasien und Syriens sind noch besonders zu nennen: *Chronique de Michel le Syrien*, Ausg. und Übers. von J. B. Chabot (Paris 1899—1910); E. Dulaurier, *Chronique de Matthieu d'Edesse* (Paris 1858); M. Brosset, *Histoire de la Géorgie*; weiter die Geschichtschreiber der Kreuzzüge und des Byzantinischen Reiches; Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, Buch 30, 31.

Münzen, Bauinschriften, Kunst. Für die seldjukischen Münzen vgl. die bekannten Kataloge von Lane Poole, Dorn, Ghālib Beg, Ahmed Tewhīd u. a. Bauinschriften in M. Sarre, *Reise in Kleinasien* (Berlin 1896); C. Huart, *Epigraphie arabe de l'Asie Mineure (Revue Sémit., II u. III)*; J. H. Löytved, *Konia, Inschriften der seldsch. Bauten* (Berlin 1907); v. Berchem, *Matériaux pour un corpus inscr. arab.* III (Kairo 1910) und viele zerstreute Abhandlungen dess. Verfassers; Khalil Edhem, *Kaisariya Shihri Mubānī-i Islāmiye wa-Kitābeleri* (Stambul 1334) und verschiedene Aufsätze desselben Verf., von Ahmed Tewhīd u. a. in *TOEM*; Zukovski, *Razvalini starago Merwa* (St. Petersburg 1894); Sarre, *Denkmäler der persischen Baukunst* (Berlin 1910). Vgl. noch die bekannten Handbücher von H. Saladin und G. Migeon, von Woerman, E. Diez, Strzygowski u. a. Nach Deguignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartares occidentaux etc.* 1756—1758 (Buch X—XII), hat kein europäischer Forscher die Geschichte der Seldjuken besonders behandelt, obgleich in den bekannten Geschichtswerken von Weil, Muir, A. Müller, d'Ohsson, Howorth, Barthold u. a. vieles darüber zu finden ist. Für die Anfänge ist besonders die bereits im Texte zitierte Vorrede Kazimirski's zu seiner Ausgabe des *Diwān* von Minučihri zu vergleichen; für die Geschichte der Seldjuken von Kirmān der Abriss (nach *Recueil*, I) Houtsma's in *ZDMG*, XXXIX, 362—402; für diejenige der Seldjuken Rūm's ausser den bereits oben zitierten Schriften von Huart, v. Berchem, Khalil Edhem u. a.: Nedjib 'Āsim, *Türk Tārīkhī*, S. 406—445; Huart, *Konia, la ville des derviches tourneurs* (Paris 1897); ders., *Les Saints des derviches tourneurs* (Paris 1918—1922).

**SELEBES.** [Siehe CELEBES.]

**SELEFKE** (das alte Σελεύκεια, Seleucia Trachaea oder Ciliciae), kleine Stadt, Hauptort des Sandjak İc-II (Wilāyet Adana). Sie wurde von Seleucus I. Nicator um 300 vor Chr. erbaut. Sie liegt am Gök-Şu (Calycadnus), 16 km von seiner Mündung entfernt. Im Innern der Stadt befindet sich ein Bassin namens *Tekfūr anbārī* „kaiserliches Magazin“, das aus behauenen Felssteinen erbaut und mit Kuppeln überwölbt ist; es ist eine in den Felsen eingehauene grosse Zisterne von 30 Ellen Breite und Tiefe und 60 Ellen Länge; der das Wasser zuführende Aquädukt ist zerstört. Zahlreiche antike Ruinen. Die Moschee stammt aus der arabischen Zeit. Die Stadt wurde in der Tat



von al-Ma'mūn erobert und bald geräumt. Ein byzantinisches Schloss (XI. Jahrh.) krönt den Berg. Diese Stadt wird von Yākūt, *Mu'djam*, III, 119, *Marāsid al-I'tifā*, II, 44 unter dem Namen Salaghūs angeführt.

Der grösstenteils bergige Bezirk umfasst drei *Nāhiye*: Bulādja, Yāghda, Ayāsh; in dem *Sāhname* von 1325, S. 816, ist Yāghda der Hauptort von İ-II, während dieser Bezirk nicht mehr als zwei *Nāhiye* hat. 24 860 Einwohner, davon 1032 Christen. Zahlreiche landwirtschaftliche Produkte, die grösstenteils ausgeführt werden; Herstellung grober Teppiche und Säcke. Die Gebirgsbewohner treiben Viehzucht, die in der Ebene Landwirtschaft. Ehemals hing dieses Kanton von Cypern ab und wurde wie die Inseln des Archipels vom *Kapudan-pasha* (Grossadmiral) verwaltet.

*Litteratur*: 'Ali Djewad, *Djoghrafiya lughātī* (Konstantinopel 1314), S. 447; Hādjdji Khalifa, *Dihānnumā*, S. 611; Sāmi Bey Frāsherī, *Kāmūs al-M'lām*, IV, 2604; Texier, *Asie Mineure* (Neudruck von 1882), S. 724.

(CL. HUART)

**SELİM I.**, neunter Sultan des osmanischen Reiches, in der Geschichte bekannt als Yawuz Sultān Selīm, regierte von 1512–1520; er ist geboren 872 (1467/68) oder 875 (1470/71) als einer der Söhne Bāyezids II. (*Sidjill-i 'othmāni*, I, 38). Gegen Ende der Regierung seines Vaters war er Statthalter des Sandjak Trapezunt. Obwohl sein Bruder Ahmed, der älter als er, aber jünger als der Prinz Korkud war, von Bāyezid zum Nachfolger bestimmt worden war, strebte Selīm ebenfalls nach dem Thron, wobei er sich von dem grössten Teil des Heeres unterstützt wusste. Schliesslich brach zwischen den Brüdern der Bürgerkrieg aus wegen der Ernennung des Prinzen Sulaimān, des Sohnes Selims, zum Statthalter von Boli. Ahmed protestierte und infolgedessen erhielt Sulaimān den Sandjak Kafa auf der Krim. Bald (1510) wollte Selīm mit seinem Sohn in Kafa zusammenkommen. Entgegen dem ausdrücklichen Befehl seines Vaters, wieder nach Trapezunt zurückzukehren, begab er sich im März 1511 mit tatarischen Truppen nach Adrianopel. Er beanspruchte dann einen Sandjak in Rūm İli. Erst durch den Entschluss des Sultans, Truppen gegen seinen Sohn zu schicken, und durch die Vorstellungen des Mewlānā Nūr al-Dīn Şarīgürz liess Selīm sich zum Rückzug bewegen, nachdem er den Sandjak Semendere erhalten hatte. Aber bald kehrte er zurück, wobei ihm der Aufstand des Şāh-Kūli oder Şaiṭān-Kūli [s. d.] in Kleinasien als Vorwand diente. Jetzt wurde er von den Truppen seines Vaters am 3. Aug. bei Çorlu geschlagen und entflohen wiederum auf die Krim zu seinem Schwiegervater Khān Mengli Girāy. Indessen sympathisierten die Janitscharen in der Hauptstadt mit Selīm; sie zwangen sogar den Prinzen Ahmed, der gegen Konstantinopel marschierte, zum Rückzug (21. August). Die Versuche Ahmeds und Korkuds die Abwesenheit ihres Bruders zu ihrem Vorteil auszunutzen, vergrösserten nur die Popularität Selims. Selīm verliess also schon im Januar 1512 die Krim und kam im April in Konstantinopel an, wo die Janitscharen offen seine Partei ergriffen hatten. Vergeblich versuchte Bāyezid zu verhandeln; am 8. Şafar 918 (25. April 1512) wurde er von einer grossen Menge von Selims Anhängern entthront und starb einen Monat später auf dem Wege nach Demotika [s. Bāyezid II.].

Das erste Jahr seiner Regierung benutzte er, um seine Brüder und seine Neffen aus dem Wege zu räumen. Schon im Juli 1512 marschierte er gegen Ahmed und dessen Sohn 'Alā al-Dīn, der sich Brussa's bemächtigt hatte; er vertrieb sie, konnte sie aber nicht gefangen nehmen. Ahmed verschanzte sich in Amasia. Ein Versuch Selims, ihn dort unverhofft zu fassen, misslang, wahrscheinlich durch den Verrat des Gross-Wezirs Mustafā Pasha [s. d.]. Wenigstens wurde dieser hingerichtet und durch Hersek Ahmed Pasha ersetzt. Am 27. November erfolgte in Brussa die Hinrichtung von fünf Neffen des Sultans, den Söhnen seiner verstorbenen Brüder Mahmūd, 'Alemschāh und Shehinschāh. Schliesslich wurde Korkud, der in den Sandjak Tekke geflüchtet war, gefangen genommen und umgebracht. Dasselbe Schicksal traf Ahmed, der nach einigen Erfolgen in der Ebene Yeñi Şehir geschlagen und gefangen genommen wurde (24. April 1513).

Die friedlichen Beziehungen zu Venedig, Ungarn und Russland wurden aufrecht erhalten durch die Verhandlungen mit den Gesandtschaften, die diese Mächte nach Konstantinopel und Adrianopel entsandt hatten. Der kriegerische Sinn Selims war vielmehr auf den Osten gerichtet, wo Şāh Ismā'il [s. d.] das mächtige Reich der schiitischen Safawiden gegründet hatte. Ismā'il hatte für den Prinzen Ahmed Partei ergriffen und dessen Sohn Murād Obdach gewährt. Zudem hatte Ismā'il in dem schiitischen Element Kleinasiens eine grosse Anhängerschaft. Seine eigene Dynastie verdankte ihr Emporkommen den Kızıl-Baş Anatoliens, die sich erst vor kurzem unter Şāh-Kūli gegen den Sultan Bāyezid aufgelehnt hatten. Selīm begann mit einer methodischen Verfolgung der Shi'iten in seinem Reich, sei es aus Hass gegen Ismā'il, sei es aus Eifer für die Orthodoxie. Die Gesamtzahl derer, die getötet oder gefangen genommen wurden, beträgt nach allen türkischen Quellen 40 000. Jetzt war der Krieg unvermeidlich. Am 20. März 1514 brach der Sultan von Adrianopel auf und einen Monat später sammelte sich das ganze Heer in der Ebene von Yeñi Şehir. Während dieser Zeit hatte Selīm mit einer Kriegserklärung seinen berühmten Briefwechsel mit Şāh Ismā'il begonnen in einer Reihe von Briefen in gewähltem Stil, aber mit beleidigendem und herausforderndem Inhalt (s. Feridūn Bey, *Munshe'āt*, S. 374 ff.), die in den meisten Fällen den sofortigen Tod der Überbringer verursachten. Zur selben Zeit hatte er den Uzbekenfürsten 'Ubaid Khān zum Kriege gegen den Şāh anzustacheln versucht. Das Heer zog durch Konya, Kaşariya (wo 'Alā al-Dawla aus der Dynastie Dhu 'l-Kadr wenig Bereitwilligkeit zeigte, den Feldzug zu begünstigen) und Siwas, während die Flotte sich mit dem Proviant nach Trapezunt begab. Hinter Erzinđjan fingen die Janitscharen an, über die Dauer des Feldzuges zu murren, aber durch einige Hinrichtungen stellte Selīm seine Autorität wieder her. Das Heer des Şāh trafen sie erst in der Ebene Çaldīrān [s. d.] zwischen dem Urmia-See und Tabriz. Dort wurde am 2. Radjab 920 (23. Aug. 1514) das Perserheer von den Osmanen vollständig geschlagen, hauptsächlich infolge der Überlegenheit der türkischen Artillerie. Ismā'il entflohen und liess seinen ganzen Harem in der Gewalt des Siegers. Am 5. Sept. hielt Selīm seinen Einzug in Tabriz. Aber schon am 13. dieses Monats verliess er die Stadt wieder und nahm ungeheure Schätze und einige hundert Handwerker mit. Den Winter wollte er in Kara-Bagh zu-

bringen, aber der Aufstand der Janitscharen zwang ihn, nach Anatolien zurückzukehren. Er zog durch Kars und Baiburt, wo Bîyıklı Muhammed Bey mit Truppen zurückgelassen worden war. Selim selbst wollte den Winter in Amasia zubringen; die Janitscharen, die wegen des Lebensmittelmangels wieder angefangen hatten zu meutern, wurden nach Konstantinopel geschickt. Diese Unruhen verursachten die Absetzung des Gross-Wezirs und die Ernennung des Khādīm Sinān Pasha, des Beylerbeys von Anatolien (Okt. 1514). Während desselben Jahres hatte der Sandjak-Bey von Semendere einen Einfall der Ungarn bei Belgrad zurückgeschlagen.

Im Jahre 1515 erfolgte die Eroberung von Ostanatolien und Kurdistan. Selim, der nach seinem Siege über Persien (nach seinen Münzen) den Titel *Shāh* angenommen hatte, begab sich selbst nach Kumakh oder Kemakh [s. d.], das er im Mai einnahm, und kehrte dann nach Siwās zurück. Von hier schickte er den neuen Gross-Wezir gegen den alten 'Alā al-Dawla, den Herrn von Dhu 'l-Qadr [s. d.]. Schon im Herbst 1514 hatte Selim den Neffen des letzteren, 'Alī Beg, mit dem Sandjak Kaşariye belehnt, und 'Alī hatte Sulaimān, den Sohn des 'Alā al-Dawla, geschlagen und getötet. Am 12. Juni 1515 schlug Sinān Pasha die Truppen von Dhu 'l-Qadr in der Ebene von Gökşün. 'Alā al-Dawla fiel, ebenso einige von seinen vier Söhnen, die andern wurden hingerichtet. Die Eroberung des Landes der Dhu 'l-Qadroghlu mit den Festungen Albistān und Mar'ash war mit die Ursache für den Krieg mit dem Sultan von Ägypten, der als Lehnsherr dieser Dynastie anerkannt wurde. Selim kehrte schliesslich nach Konstantinopel zurück, wo er am 17. Juli anlangte und einige hohe Würdenträger hinrichten liess, die beschuldigt wurden, den Aufstand der Janitscharen hervorgerufen zu haben, u. a. den Kādi-Asker und Dichter Dja'far Çelebi [s. d.]. Im August wurde ein Teil der Hauptstadt durch eine grosse Feuersbrunst zerstört, und es erfolgten neue Hinrichtungen.

Nach der Schlacht von Caldīrān hatten sich die Begs von Kurdistan [s. d.], dessen Bevölkerung grösstenteils sunnitisch war, für Selim erklärt. Die Bewohner von Diyār Bekr und anderen Städten hatten ihre Tore den Türken geöffnet, aber die Zitadellen mehrerer Städte (Mardin) blieben von persischen Garnisonen besetzt. Bîyıklı Muhammed, zum Beylerbey von Diyār Bekr ernannt, war mit der militärischen Kontrolle des Landes beauftragt worden und der Historiker Idris Bitlisi, ein Kurde, war ihm als Oberkommissar für die Verwaltung beigeordnet. Anfang 1515 jedoch wurde der persische General Kara Khān — der Bruder des bei Caldīrān gefallenen, ehemaligen Statthalters von Diyār Bekr, Ustādjlī Oghlu — ausgeschiedt, um das Land wieder zu erobern. Er belagerte Diyār Bekr, wurde jedoch von Bîyıklı Muhammed gezwungen, im Oktober 1515 die Belagerung aufzugeben. Im Anfang des Jahres 1516 wurde Kara Khān bei Koç Hişār (zwischen 'Urfa und Nişibin) von Muhammed und den kurdischen Begs zum zweiten Mal geschlagen; in dieser Schlacht fiel Kara Khān. So kamen die Städte Kharput, Miyā-farīqin, Bitlis, Hişn Kef, Diyār Bekr, 'Urfa, Mardin, Djazira und die südlicher bis Rakka und Moşul gelegenen Gegenden unter osmanische Herrschaft, eine Eroberung, die unter der Regierung Sulaimāns I. vervollständigt wurde.

In der Hauptstadt hatte Selim unter der Leitung

von Piri Pasha eine neue Flotte und ein neues Arsenal bauen lassen, während er die Janitscharentruppe in der Weise reorganisierte, dass er sich eine wirksamere Kontrolle über die höheren Dienststellen dieser unruhigen Truppen sicherte. Das waren die Vorbereitungen für einen neuen Feldzug gegen Persien. Der Sultan verliess Konstantinopel am 5. Juni 1516 und begab sich zuerst nach Konya; der zum Heerführer ernannte Sinān Pasha erwartete ihn in Albistān. Inzwischen hatte der Sultan von Ägypten Kānsūh al-Ghūrī [s. d.], den die Annektierung der Staaten der Dhu 'l-Qadr durch Selim beunruhigte, seine Hauptstadt am 18. Mai mit einem grossen Heer verlassen, in der Absicht, dem Shāh Ismā'il Hilfe zu bringen und Mar'ash zurückzuerobern. Als Selim die Ankunft Kānsūh's in Aleppo (Aug. 1516) erfuhr, war er der erste, der Gesandte schickte. Diese wurden zuerst schlecht aufgenommen, kehrten aber mit Vermittlungsvorschlägen im Kriege gegen Ismā'il zurück; Selim nahm sie nicht an, er schickte vielmehr einen Gesandten des Sultans von Ägypten in schimpflicher Weise zurück, nachdem er seine Gefährten hatte hinrichten lassen. Schliesslich brach Selim in der Richtung nach 'Aintāb auf, wobei er die an seiner Marschroute gelegenen Städte u. a. Malatiya eroberte. Er stiess mit den ägyptischen Truppen auf dem Dābīk Feld [s. d.] nördlich von Aleppo zusammen. Am 24. August (für das Datum vgl. *Isl.*, VI, 389, Anm. 4) wurden die Ägypter dort in einer kurzen Schlacht vollständig geschlagen; ihre Niederlage war eine Folge der Uneinigkeit unter ihren Truppen und der Überlegenheit der osmanischen Artillerie. Kānsūh selbst starb in dieser Schlacht oder an deren Folgen. Yūnus Pasha war von Selim mit der Verfolgung Khā'ir Beg's, des Statthalters (*Malik al-Umarā'*) von Aleppo beauftragt worden; dieser übergab die Stadt den Osmanen ohne Schwertstreich. Selim kampaerte 18 Tage auf dem Kōk Meidān bei Aleppo und setzte seinen Marsch über Hamā und Hims nach Damaskus fort, das die Mamlūken-Beg's am 22. Sept. geräumt hatten. Damaskus wurde ihm durch die Verhandlungen des Verräters Khā'ir Beg ausgeliefert, und er besetzte die Stadt am 26. dieses Monats. Selim blieb ungefähr zwei Monate dort und liess u. a. über dem Grab des Muḥyi al-Dīn b. al-'Arabī eine Moschee errichten. Am 22. Okt. hatten die Mamlūken in Kairo ihren neuen Sultan Ṭumān Bāy gewählt; Selim schickte zwei Gesandte zu ihm, die den Frieden unter der Bedingung anbieten sollten, dass der Sultan von Ägypten die osmanische Oberhoheit anerkannte. Die beiden Gesandten wurden getötet, wenn auch gegen den Willen des Ṭumān Bāy; das machte aber die Fortsetzung des Krieges unvermeidlich. Das ägyptische Heer verliess Kairo gegen Ende Oktober unter dem Oberbefehl des Djānberdi Ghazālī. Sie trafen die Vorhut der Osmanen unter Sinān Pasha bei Ghazza und wurden geschlagen. Selim hatte Damaskus im Dezember verlassen. Bevor er wieder bei Ghazza zum Heere stiess, machte er eine Pilgerfahrt nach Jerusalem. Die Entscheidungsschlacht fand am 22. Jan. 1517 bei Ridāniya bei Kairo statt, nachdem das osmanische Heer die Wüste in 13 Tagen durchheilt hatte. Die Niederlage, die die Ägypter hier erlitten, ist dem Verrat Djānberdi Ghazālī's zuzuschreiben, der mit dem im Heere Selims sich befindenden Khā'ir Beg unter einer Decke steckte. Durch eine List sollen sie die ägyptische Artillerie, die von Europäern bedient



wurde, unbrauchbar gemacht haben. Die beiden Sultane hatten persönlich an der Schlacht teilgenommen; Tūmān Bāy tötete dabei den Gross-Wezir Sinān in dem Glauben, dass es Selīm sei. Das Amt Sinān's erhielt Yūnus Pasha. Durch die Schlacht bei Ridāniya wurde das Schicksal Kairos entschieden. Obwohl es Tūmān Bāy gelang, die Stadt nach fünf Tagen zu besetzen, wurde er am 30. Jan. zurückgeworfen nach einem erbitterten Strassenkampf, auf den die Hinrichtung von 800 Mamlūken-Beg's und ein allgemeines Blutbad folgten. Nachdem Kairo entgültig genommen war, setzte Selīm, der sein Lager auf der Insel Būlāk aufgeschlagen hatte, den Krieg mit Tūmān Bāy fort. Dieser war in das Delta geflohen und versuchte noch einen Widerstand mit Hilfe der Beduinen. Aber nach einer neuen Niederlage bei Dīje wurde er von seinen Verbündeten verraten und an die Osmanen ausgeliefert. Selīm behandelte ihn zuerst mit Rücksicht und Achtung, gab aber schliesslich dem Drängen Khā'ir Beg's und Ghazālī's nach und befahl die Hinrichtung Tūmān Bāy's (12. od. 13. April; s. den Art. TUMĀN BĀY).

Selīm, unbestritten als Herr von Ägypten anerkannt, blieb einen Monat in Kairo. Unter den zahlreichen Abordnungen, die dorthin kamen, um ihm zu huldigen, war eine der bedeutendsten die des Sherifen von Mekka, Barakāt, der eine Deputation unter seinem damals erst zwölfjährigen Sohn Abū Numaiy Muḥammed dorthin schickte. Der Sultan empfing sie gegen Ende Mai. Der Sherif, der Grund genug hatte, mit den Mamlūken-Sultanen unzufrieden zu sein, unterwarf sich gern dem osmanischen Sultan, der schon in Damaskus sein Wohlwollen gegenüber den Heiligen Stätten gezeigt hatte. Barakāt erklärte sich daher bereit, den Namen Selims in der *Khutba* zu nennen. Abū Numaiy kehrte mit reichen Geschenken zurück und im folgenden Dezember (Dhu 'l-Hidjdja 923) brachte die Pilgerkarawane (*Surre-i Humāyūn*), die Selīm von Damaskus schickte, zum ersten Mal einen Teppich für die Ka'ba von seiten des osmanischen Sultans. Seit jener Zeit führen die osmanischen Sultane den Titel *Khādim al-Haramain al-Sharifain*, der ihnen in der islāmischen und christlichen Welt ein so grosses Ansehen verliehen hat. Selīm war jedoch trotz seines Wohlwollens gegenüber den Heiligen Stätten darauf bedacht, einige vornehme, in Kairo wohnende Hidjāzener als Geiseln mit nach Konstantinopel zu nehmen.

Eine andere wichtige Abordnung waren die beiden Gesandten aus Venedig, die über die Tributzahlung der Insel Cypern, die bis dahin an den Sultan von Ägypten entrichtet wurde, verhandeln sollten. Ausserdem hatten sie ihre Stadt gegen die Anschuldigung zu verteidigen, dass sie den Ägyptern gegen die Osmanen Hilfe gebracht hätten. Die alten Privilegien wurden durch ein Diplom vom 8. Sept. 1517 bestätigt. Jedoch existiert eine arabische Urkunde, nach welcher Selīm schon am 16. Febr. 1517 dem venetianischen Konsul in Alexandrien die Privilegien Venedigs bestätigt hat (B. Moritz, *Ein Firman des Sultans Selīm I. für die Venetianer*, in *Festschrift Sachau*, S. 422 ff.).

Von den Baudenkmalern Kairos schenkte Selīm dem Nilmesser, dem *Mikyās* auf der Insel Rawḍa (s. Art. CAIRO, § 4), die grösste Beachtung. Er liess dort ein Gartenhaus errichten, in dem er während seines Aufenthalts in Kairo mit Vorliebe weilte. Gegen Ende Mai unternahm er eine Reise nach Alexandrien, um dort seine Flotte zu besich-

tigen, die unter Piri Pasha angekommen war; am 12. Juni kehrte er nach Kairo zurück und blieb hier noch drei Monate. Er verliess die Stadt am 10. Sept. und liess Khā'ir Beg als Gouverneur von Ägypten zurück (seinen Harem und seine Kinder schickte er als Geiseln nach Filibe) und langte am 8. Okt. in Damaskus an. Die Unzufriedenheit seines Heeres hatte ihn hauptsächlich zu seiner Rückkehr bestimmt. Er verliess Ägypten, ohne dass er während seiner Anwesenheit dort viel hätte reorganisieren können. Obwohl nach den osmanischen Historikern die „wahre Gerechtigkeit“ dort eingeführt war (Rustem Pasha), hatten sich die zahlreichen Missstände nicht vermindert. Idris Bidlisi, der es gewagt hatte, den Sultan darauf aufmerksam zu machen, war mit der Flotte weggeschickt worden. Yūnus Pasha, der neue Gross-Wezir, zeigte sich auch nicht von dem Feldzug befriedigt. Zuerst hatte der Sultan ihn seiner Statthalterschaft von Ägypten beraubt, aber Khā'ir Beg hatte Selims Verdacht auf ihn gelenkt, was seine plötzliche Hinrichtung am 19. Sept. in der Wüste bei Ghazzā herbeiführte. Sein Nachfolger wurde Piri Pasha. Selīm verbrachte den Winter in Damaskus und setzte seinen Marsch im Februar 1518 fort, nachdem er Djanberdi Ghazālī zum Statthalter von Syrien ernannt hatte. Er hielt sich noch zwei Monate in Aleppo auf, von wo Piri Pasha einen Feldzug gegen die Kizil Bash unternahm, und kehrte am 25. Juli nach Konstantinopel zurück, um sich schon am 4. August nach Adrianopel zu begeben. Sein Sohn Sulaimān, der ihn während seiner Abwesenheit vertreten hatte, wurde als Statthalter nach Šarukhān geschickt.

Unter den vornehmen Persönlichkeiten, die Selīm als ägyptische Geiseln mit in die Hauptstadt gebracht hatte, befand sich al-Mutawakkil, der letzte „Abbāsiden“-Khalife am Hof der Mamlūken in Kairo. Er hatte Kānsūh nach Aleppo begleitet, ebenso wie drei der Ober-Kāḍī's von Ägypten, und war nach der Schlacht bei Dābiq gefangen genommen worden. Von Selīm mit grosser Rücksicht und Achtung behandelt, begleitete er ihn nach Ägypten, wo man während seiner Abwesenheit bei der Investitur des Tūmān Bāy seinen Vater und Vorgänger herangezogen hatte. Selīm hatte wiederholt versucht, bei seinen Verhandlungen mit Tūmān Bāy die Autorität des Khalifen gegen ihn auszuspielen, jedoch ohne Erfolg. Im Juni 1517 musste al-Mutawakkil Kairo verlassen und scheint auf dem Seewege nach Konstantinopel gebracht worden zu sein. Hier soll seine Führung den Sultan bestimmt haben, ihn in dem Schloss Yedi Kule gefangen zu setzen, wo er bis zum Tode Selims blieb, um schliesslich nach Kairo zurückzukehren (Jahr unbekannt). Diese Einzelheiten über den Khalifen al-Mutawakkil werden nur von dem ägyptischen Historiker Ibn Iyās berichtet, der die Rolle, die dieser während des ägyptischen Feldzugs gespielt hat, wahrscheinlich erheblich überschätzt, während die osmanischen Chronisten ihn mit keinem einzigen Wort erwähnen. Man kann daraus schliessen, dass die Bedeutung des „Abbāsiden“-Khalifats und seiner Inhaber zur Zeit Selims I. gering geworden war und fast nur noch für die Theologen bestand. Diese alten und beinahe zeitgenössischen Quellen verbürgen keineswegs die historische Echtheit der Überlieferung, die zweiundeinhalb Jahrhunderte später auftauchte, nach welcher al-Mutawakkil zu Gunsten Selims in aller Form auf das Khalifat verzichtet haben soll.

Es scheint, dass diese Auffassung zum ersten Mal von d'Ohsson im *Tableau Général de l'Empire Ottoman* (Paris 1788), I, 232 u. 270 angeführt wird. Man findet sie sodann bei mehreren osmanischen Geschichtsschreibern, und seitdem ist diese Auffassung in der Türkei allgemein geworden. Offensichtlich sollte diese Geschichte dazu dienen, das Anrecht der osmanischen Sultane auf das Khalifat zu rechtfertigen. Man braucht aber nicht anzunehmen, dass d'Ohsson sie erfunden hat, wie Barthold meint; denn diese Überlieferung ist in jeder Hinsicht des grossen Eroberers würdig und kann ihren Ursprung im türkischen Volk selber haben. Selim wurde übrigens wohl schon vor der Eroberung Ägyptens der Khalifentitel beigelegt; die Historiker sagen des öfteren, dass die Khalifats-*Ähufba* an verschiedenen Orten in seinem Namen ausgesprochen wurde. Vgl. auch den Art. KHALIFA.

Die Erfolge Selims hatten auf die christliche Welt einen tiefen Eindruck gemacht. Der Papst Leo macht den Versuch, den Kaiser und die Könige von England und Frankreich zu einer gemeinsamen Aktion gegen die Türkei zu veranlassen. Trotzdem blieben die Beziehungen zu Europa während der ersten Jahre friedlich. Der Waffenstillstand mit Ungarn dauerte fort, und ein spanischer Gesandter erhielt die Bestätigung der Privilegien für die Kirche des Hl. Grabes in Jerusalem. Der Sultan erkannte ebenfalls den neuen Khān der Krim, seinen Schwager Muḥammed Girāy, den Sohn des Mengli Girāy, an. Der Gross-Wezīr wurde an die Ostgrenze geschickt, um dort das Reich gegen Persien zu schützen. Während dieser Zeit wurden zwei neue schiitische Revolten niedergeschlagen, die des Ibn Hanush in Syrien im Jahre 1517, die durch den Statthalter Ghazālī und die Beg's von Tripolis und Ḥamā unterdrückt wurde, und die eines gewissen Shāh Weli (nach Luṭfi Pasha) in Terkhal bei Tokat. Er und seine Anhänger wurden Djelālī genannt, eine Bezeichnung, die sich bei mehreren schiitischen Aufständen findet, wie dem des Kara Yazıdjī [s. d.]. Gegen diesen Djelālī wurde Ferhād Pasha geschickt, im Jahre 1518 aber wurde er geschlagen und getötet durch 'Alī Shāhisiwār Oghlu, der 1516 zum Statthalter von Dhu 'l-Ḳadr ernannt worden war.

1519 hatte sich Selim von Adrianopel nach Konstantinopel begeben, wo mit der Rüstung einer grossen Flotte zur Eroberung der Insel Rhodos begonnen wurde. Aber noch bevor die Vorbereitungen zu Ende waren, trat am 7. Shawwāl 926 (20. Sept. 1520) unerwartet sein schneller Tod ein. Er befand sich damals auf dem Wege von der Hauptstadt nach Adrianopel, als eine Krankheit, die sich schon einige Tage vorher bemerkbar gemacht hatte, (eine Geschwürbildung genannt *Shūr Pendje*; nach anderen war es Krebs) ihn zwang bei Corlu zu bleiben. Der Vater des Historikers Sa'd al-Din, Hasan Džān, war an seinem Sterbebett. Sein Tod wurde von den Wezīren geheim gehalten bis zur Ankunft des neuen Sultans Sulaimān in Konstantinopel. Die Leiche wurde auf dem Hügel im Nordwesten Stambuls begraben. Sulaimān liess dort die Moschee Selim I. errichten, mit der die *Türbe* verbunden wurde und die im Muḥarram 929 fertig gestellt wurde. Die *Türbe* deckt auch die Gräber der Mutter Selims, einiger seiner Töchter und mehrerer Prinzen (Hāfiz Ḥusain al-Aiwansarayi, *Ḥusain al-Djānāmī*, I, 14 ff.).

Die Persönlichkeit Selims I. überragt alle grossen Ereignisse seiner Regierung. Seine unbeug-

same Härte, die zahlreichen Hinrichtungen verschafften ihm den Beinamen Yawuz, worin sich zugleich Schrecken und Bewunderung ausdrückt. Das letzte Gefühl gewann die Oberhand. Eine ganze Reihe von Monographien sind ihm unter dem Titel *Selimnāme* (vgl. G O K, II, S. vii) gewidmet; Selim I. wurde zum Nationalhelden (das eine der beiden deutschen Kriegsschiffe, welche die Türkei 1914 erwarb, wurde Yawuz Sulṭān Selim getauft). Ebenso wie seine ungeheuren Eroberungen islamischer Länder den Bericht über die Übertragung des Khalifats entstehen liessen, hat man ihm die panislamische Idee angedichtet, er habe alle islamischen Länder unter seinem Szepter vereinigen wollen; so hat man seine offensichtliche Grausamkeit entschuldigen wollen (vgl. z.B. das Stück *Yawuz Sulṭān Selim we-Ittiḥād-i Islām Siyāseti* von Yūsuf Ken'ān, gedr. in Konstantinopel ohne Jahresangabe, aber nach der Revolution). In Wahrheit begann gerade im Anfang des XVI. Jahrh. für die eroberten Länder eine Periode des Niedergangs und der Entvölkerung in Folge der Verlegung des Handelswegs nach Indien durch die Portugiesen. Nichts destoweniger waren die Eroberungen von ungeheurer Bedeutung für die religiöse und politische Orientierung des osmanischen Reiches, welches seitdem die sunnitische Grossmacht wurde im Gegensatz zum schiitischen Persien (vgl. z.B. die an ihn von dem Dichter Khwādja Isfahānī gerichtete *Ḳaṣīda* bei Browne, *A literary history of Persia in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 78). Von dieser Zeit an wich auch der persisch-schiitische Einfluss in der Türkei endgültig dem arabisch-sunnitischen (Babinger in *Z D M G*, LXXVI, 143). Andererseits nahmen die Besiegten eine Reihe von osmanischen Sitten und Gebräuchen an, wie den Brauch, sich den Bart zu rasieren (Selim wird immer ohne Bart dargestellt), und die Art der Kleidung und Kopfbedeckung, ohne dass jedoch die Zivilisation Syriens und Ägyptens in dieser Zeit tiefer davon beeinflusst wurde.

Selim ist auch als Dichter berühmt. Sein *Dirwān* ist ganz persisch abgefasst und wurde 1306 in Konstantinopel gedruckt. Er wurde 1904 in Berlin auf Befehl Wilhelms II. von P. Horn neu herausgegeben. Nur ein einziger der türkischen Verse, die man ihm zugeschrieben hat, wird für authentisch gehalten (*Tedhkere-i Latifi*, Konstantinopel 1314, S. 67 ff.). Seit seinem Aufenthalt in Trapezunt suchte Selim die Gesellschaft von Dichtern auf. Unter den bekanntesten befinden sich Dja'far Celebi, den er mit der in der Schlacht bei Čaldīrān gefangen genommenen Frau Shāh Ismā'īl verheiratete und den er 1515 hinrichten liess (siehe oben), Āhī und Rewānī, dessen *Mathnawī Wasā'il* Selim gewidmet ist. Andere einflussreiche Persönlichkeiten seiner Zeit waren Kemāl Pasha Zāde [s. d.] und der Mufti 'Alī Djamālī Efendi [s. d.], der durch ein *Fetwā* den Krieg gegen den sunnitischen Sultan von Ägypten legalisierte und der durch sein Ansehen von der kleinen Zahl von Leuten gehörte, die es wagten, wiederholt sich der Ausführung der blutigen Befehle des Sultans zu widersetzen.

*Literatur:* Die *altosmanischen* anonymen *Chroniken*, ed. Giese (Breslau 1922), S. 130—8; L. Forrer, *Die Osmanische Chronik des Rustem Pasha* (Leipzig 1923), S. 28—57; Sa'd al-Din, *Tādī al-Tewārīkh* (Konstantinopel 1279), II, 221—402; Münedǧǧim Bashi, *Şehāṭif al-Akḥ-*



*bār* (Konstantinopel 1285), III, 447—75; *Hādījī Khalifa, Dīhānnuma* (Konstantinopel 1045), S. 686 ff.; und die anderen osmanischen Geschichtsschreiber; die bedeutenden Werke der Historiker İdris Bitlisi und Luṭfī Paşa sind noch nicht gedruckt; Feiḍiū Bey, *Muṣṣihāt-ı Selāṭin* (Konstantinopel 1274/5), I (auf S. 396—407 findet sich eine ausführliche Beschreibung des persischen Feldzuges); *Sharafnāme ou Histoire des Kourdes*, ed. Veliāminof-Zernof (St. Petersburg 1860/2), II, 157 ff.; Ibn Iyās, *Batā'ī al-Zuhūr fī Wakā'ī al-Duhūr* (Bulāḳ 1312), III, 1 ff.; Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka* (Leipzig 1861), IV, 300 ff.; von Hammer, *G. O. R.*, II, 376 ff.; Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, II (Gotha 1909), S. 322—41; Weil, *Geschichte des Abbasidenkalifats in Egypten* (Mannheim 1862), II, 410—36; C. Snouck Hurgronje, *Mekka* (Haag 1888), I, 102—3; C. H. Becker, *Barthold's Studien über Kalif und Sultan*, in *Isl. VI*, 386—412; Paulo Giovio, *Commentarii delle cose de Turchi* (Venedig 1541), S. 18—26; Gibb, *A History of Ottoman Poetry* (London 1902), I (s. Index); Ismā'īl Ghālib, *Takwīm-i Meskūkāt-i 'othmāniye* (Konstantinopel 1307), S. 71—82; Heyd, *Histoire du Commerce du Levant au Moyen-âge* (Leipzig 1886; s. Index); 'Arif, *Edirne şehrine dā'ir Sultan Selim Khān Fervet ile İbn Kemal bīr Muṣāḥabası ve Khāḳān-ı muṣṣhar ilehi ḥaḳḳındaki Merthiye-i meshhūreniñ Temamı*, in *T. O. I. M.*, No. 22.

(J. H. KRAMERS)

**SELİM II.**, der elfte osmanische Sultan der Türkei, regierte von 974 (1566) bis 982 (1574). Er war der Sohn Sulaimāns I. und der berühmten *Khurrem Sultān* (Roxelane). Wahrscheinlich geboren im Jahre 930 (1524; *Sidjill-i 'othmānī*, I, 39 gibt drei verschiedene Daten an), war er das älteste der vier Kinder der letztgenannten: Selim, Bāyezid, *Djihāngir* († 1553) und Mihrmah (Gattin des Gross-Wezirs Rustem Paşa). *Khurrem Sultān* zog Bāyezid vor, und um diesem die Thronfolge zu sichern, bewirkte sie durch Intrigen sowie durch ihren Einfluss auf Sulaimān die Hinrichtung des Thronerben Muṣṭafā (am 6. Okt. 1553 in Eregli). Nach dem Tode der Sultanin (965 = 1557/8) entstand zwischen Selim und Bāyezid eine Rivalität, die 1559 ihren Höhepunkt erreichte, als die Sandjaks der beiden Prinzen gewechselt wurden. Bāyezid wurde von Konya nach Amasia versetzt und Selim von Maghnisa (wo er seit 1545 war) nach Kutāhiya. Der erstere verweigerte den Gehorsam und zog Truppen zusammen. Nach dem Historiker 'Ali war dieser Zwist die Folge der Intrigen des Lala Muṣṭafā Paşa, der 1565 vom Grosswezir Rustem Paşa zum Lala bei Selim ernannt worden war, in der Absicht, Muṣṭafā, mit dem er seit langem in Feindschaft lebte, zu Grunde zu richten. Muṣṭafā soll Bāyezid zu Schmähbriefen an Selim aufgestachelt haben, welche die Versetzungsbefehle herbeigeführt haben sollen. Da 'Ali selbst der Sekretär Muṣṭafā Paşa's war, muss man seinen Berichten unbedingt Glauben schenken. Der moderne Historiker Aḥmed Refik jedoch meint, der Sultan selber habe mit Rustems Hilfe Bāyezid zu Gunsten Selims beiseite schaffen wollen. Bāyezid wurde am 30. Mai 1559 in der Konya-Ebene geschlagen, entflohen nach Amasia und zuletzt nach Persien an den Hof des Shāh Tahmāsp. Dieser entschloss sich nach einem langen Briefwechsel mit Sulaimān und Selim, den Prin-

zen und seine vier Söhne an Selim auszuliefern (so wollte er den Eid, bei dem er Bāyezid geschworen hatte, ihn nicht seinem Vater auszuliefern, umgehen). Infolgedessen wurde Bāyezid am 25. Sept. 1561 getötet. Selim blieb in seinem Sandjak bis zu dem Tag, da ein Courier des Gross-Wezirs Muḥammed Şokolli Paşa ihn von dem Tode Sulaimāns (6. Sept. 1566) und der Einnahme von Szigeth (8. Sept.) benachrichtigte. Am 24. Sept. kam er in der Hauptstadt an, wo niemand ihn erwartet hatte, da der Tod des Sultans geheim gehalten wurde, und zwei Tage danach brach er wieder nach Belgrad auf. Hier erwartete er die Rückkehr Şokolli's mit dem Heer und der Leiche seines Vaters. Als am 24. Okt. das Hinscheiden Sulaimāns endlich bekannt gemacht wurde, weigerte sich Selim die feierliche *Bat'a* der Truppen entgegen zu nehmen und liess unter ihnen aus Anlass seiner Thronbesteigung Geschenke verteilen, die aber für unzureichend gehalten wurden. Man begab sich darauf zur Hauptstadt. Die Leiche Sulaimāns wurde mit einer kleinen Bedeckung voraus geschickt und ohne irgend welche Zeremonien in Konstantinopel beigesetzt. Als Selim endlich in den ersten Dezembertagen die Hauptstadt erreicht hatte, begannen die Janitscharen am Adrianopler Tor sich zu empören und liessen den neuen Herrscher erst in sein Seray ein, als ihnen die geforderte Erhöhung des Antrittsgeschenks versprochen war. Die Verteilung fand am 10. Dez. statt; ausser den Janitscharen wurden die 'Ulemā und vor allem der Muftī Abu l-'Su'ūd reich bedacht. Es blieb in der Schatzkammer sogar nicht mehr genug für die Löhnung der übrigen Truppen.

Wieder in seinem Schloss angelangt, gab sich Selim, seiner Neigung folgend, ganz dem Wein und der Verschwendung hin und überliess die Regierung Muḥammed Şokolli [s. d.]. Dieser war es, der während der ganzen Regierung Selims die Tradition der glorreichen Zeit Sulaimāns fortsetzte; es genügt daher, hier einen kurzen Überblick über die politischen und militärischen Ereignisse der Regierung Selims II. zu geben. Im April kehrte der Kapudan Paşa Piyāle nach der Einnahme von Sakız (Chios) und der Verwüstung von Apulien mit der Flotte zurück; er wurde mit dem Wezirrang belohnt. Zur selben Zeit begannen Verhandlungen mit Österreich; infolgedessen erschien eine Friedensgesandtschaft, die am 17. Febr. 1568 in Adrianopel den Frieden zwischen Maximilian und dem Sultan schloss. Ausser den Grenzberichtigungen stimmte der Kaiser der jährlichen Zahlung von 30 000 Dukaten zu. Im selben Monat langte ein persischer Gesandter mit grossem Aufwand in Adrianopel an, um den Frieden zu erneuern. Die friedlichen Beziehungen zu Polen, Frankreich und Venedig wurden ebenfalls befestigt. Die französische und die venetianische Kapitulation wurden erneuert. Im Jahre 1569 wurde der missglückte Feldzug gegen Astrakhan [s. d.] unternommen, um den Plan zu verwirklichen, einen Kanal zwischen Don und Wolga zu bauen. Diesen Plan hatte Čerkes Kāzim, der Statthalter von Kafa, gefasst; aber das Unternehmen misslang, hauptsächlich durch den geheimen Widerstand des Tatar-Khāns. Im folgenden Jahr wurde mit den Moskowitern Frieden geschlossen. Von 1568 bis 1570 war ein türkisches Heer im Yemen, um dieses Gebiet von den Zaiditen wiederzuerobern, die 1567 alle türkischen Garnisonen ausser der Zabid's

vertrieben hatten. Zuerst war Lala Muṣṭafā Pasha — der nach einer Zeit der Ungnade wieder die Gunst Selims, nicht aber die Şokollî's besass — zum Befehlshaber des Feldzuges gegen den Yemen ernannt worden, dann aber durch die Intrigen des ägyptischen Statthalters Ḳodja Sinān Pasha abgesetzt, der als Ser-Asker an seine Stelle trat. Nach dem Beginn der Eroberung durch Özdemiş Oghlu 'Othmān Pasha im Jahre 1568 kam Sinān 1569 an und sah seine Eroberung durch die Einnahme von Şan'a (26. Juli 1569) und Kawkabān (18. Mai 1570) gekrönt. Mehrere türkische Dichter haben diese Eroberung besungen u. a. Nihālî: *Futūḥāt al-Yaman*. Die Eroberung der Insel Cypern (1570—71) war mehr Selims eigener Initiative zu verdanken; sein Günstling, der Jude Joseph Nassy, der von ihm zum Herzog von Naxos ernannt war, hatte ihm diesen Plan eingegeben. Der Friedensbruch mit Venedig wurde durch das bekannte *Fetwā* des Mufti Abu 'l-Şu'ūd gerechtfertigt. Lala Muṣṭafā war der Befehlshaber in diesem Feldzug. Er nahm Nicosia am 9. Sept. 1570 und zwang Famagusta, am 1. Aug. 1571 zu kapitulieren. Nach dieser Kapitulation fand die grässliche Hinrichtung des Kommandanten Bragadino statt (die Eroberung Cyperns ist in einem *Tārīkh Kıbrıs* beschrieben, s. Flügel, *Die arab., pers. u. türk. Hss.*, I, 236, N<sup>o</sup>. 1015). Im selben Jahr hatten Venedig, der Papst und Spanien ein Bündnis geschlossen. Ihre gemeinsame Flotte vernichtete die türkische Flotte im Golf von Lepanto fast vollständig (7. Okt. 1571); aber diese Niederlage genügte noch nicht, die Türkei zu schwächen. Während des Winters wurde eine neue Flotte gebaut, und Venedig musste durch den Frieden vom 7. März 1573 auf Cypern verzichten und sich zur Zahlung einer Kriegsentschädigung verpflichten. Der Krieg mit Spanien wurde fortgesetzt. Die Spanier besetzten im Jahre 1572 Tunis, wurden jedoch im Sept. 1574 von Ḳodja Sinān Pasha vertrieben. Während desselben Zeitraumes (1572—74) fanden in der Moldau mit Polen Auseinandersetzungen statt wegen des Prätendenten Iwonia; dieser wurde zuerst von den Türken unterstützt, schließlich aber im Juni 1574 von ihnen geschlagen, wobei er seinen Tod fand. Mit Österreich wurde der Friede im Nov. 1574 erneuert trotz der Unruhen an der Grenze und der Intrigen der Bewerber um die Krone von Siebenbürgen.

Selim starb in der Nacht vom 12. auf den 13. Dez. 1574 (27—8. Şa'ban 982) infolge eines Unfalls in seinem Palast. Er war der erste osmanische Sultan, der ein Seray-Leben geführt hat, wobei die Sultanin Nūr Bānū allmächtig war. Seine Leidenschaft für den Wein brachte ihm den Spitznamen *Mest Sultān Selim* ein. So verbreitete sich unter seiner Regierung die Verschwendungssucht bis in die Kreise der hohen 'Ulemā. Das Bestechungswesen, das schon unter Rustem Pasha begonnen hatte, drang in alle Gesellschaftsschichten. Aber die Traditionen der Regierung Sulaimāns vermochten das Reich unter der Leitung tüchtiger Männer wie Şokollî und Abu 'l-Şu'ūd, auf der Höhe seiner Macht zu halten. Das *Kānūnnāme* Sulaimāns I., durch die *Fetwā*'s des Mufti legalisiert, wurde durchgeführt, vor allem hinsichtlich der Bestimmungen über das Grundeigentum und über die Lehen (s. *Millî Tefekkürat Mecmû'ası*, 1331, Bd. I, N<sup>o</sup>. 1 u. 2).

Der berühmteste Bau Selims II. ist die 1567—74 von dem Architekten Sinān erbaute Selimiye-

Moschee in Adrianopel (eingehende Beschreibung bei Ewliyā Çelebi, *Siyāhetnāme*, Bd. III). Im übrigen liess er Bauten und Ausbesserungen durchführen in Adrianopel, Navarino, Mekka (s. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 16) und Konstantinopel (Aya Sofia). Als Dichter ist er von Gibb als der beste unter den osmanischen Sultanen anerkannt. Er schrieb seine Gedichte unter dem *Makhlaṣ* Selimî und umgab sich mit Dichtern wie Faḍlî [s. d.]. Auch Bākî stand in seiner Gunst.

*Litteratur*: Selānikî Muṣṭafā Efendi, *Tārīkh* (Konstantinopel 1281). S. 52—125; Peçewî, *Tārīkh* (Konstantinopel 1283), I, 438 ff., 385 ff.; der Teil der *Kunh al-Akhbār* des 'Alî, der sich auf Selim II. bezieht, ist noch nicht gedruckt; ein von Hammer benutztes *Selim-Nāme* des Uşûlî befindet sich in der Wiener Nationalbibliothek (Flügel, II, 234, N<sup>o</sup>. 1013); Ḥādjdî Khalîfa, *Tuhfat al-Kibār* (Konstantinopel 1141), Fol. 40 ff.; 'Othmān Zāde, *Ḥadîkat al-Wuzarā* (Konstantinopel 1271), S. 32 ff.; Rāshid, *Tārīkh-i Yemen wa-Şan'a* (Konstantinopel 1291), I, 113 ff.; von Hammer, *GOR*, III, 495 ff.; Ahmed Refîk, *Ḳadınlar Saltanatı* (Konstantinopel 1332), I, 64 ff.; Ghālîb Edhem, *Takwīm-i Meskūkāt-i 'othmāniye* (Konstantinopel 1307), S. 117—32; Gibb, *History of Ottoman Poetry* (London 1907), I, III; *Busbequii omnia quae extant* (Amsterdam 1660), S. 126 ff. (über den Krieg gegen Bāyezid). (J. H. KRAMERS)

**SELİM III.**, der 28. Sultan des osmanischen Reiches, regierte von 1203—1222 (1789—1807). Er war als Sohn des Sultans Muṣṭafā III. und der Wālide Sultān Mihr-Şāh (gest. 1805: s. *Sidjill-i 'othmānî*, I, 83) am 26. Djumādā I. 1175 (24. Dez. 1761) geboren und folgte am 11. Radjab 1203 (7. April 1789) seinem Onkel 'Abd al-Hamid I. [s. d.], der an diesem Tage gestorben war, auf dem Thron. Selims Regierung wird gekennzeichnet durch verlustreiche Kriege gegen europäische Mächte und Aufstände im Innern, die die Schwäche des osmanischen Reiches offenbarten, gleichzeitig aber durch die unaufhörlichen Anstrengungen des Sultans und einer Partei aufgeklärter Männer, die alten morschen Einrichtungen des Staates auf neuer Grundlage aufzubauen, Bestrebungen, die schliesslich zu seiner Absetzung führten.

Sogleich nach seiner Thronbesteigung setzte er mit grosser Tatkraft den Kampf gegen Russland und Österreich fort; doch wurden die Türken bei Focsani in der Moldau von den Österreichern (1. Aug. 1789) und besonders bei Martinesci am Flusse Būza in der Walachei von den verbündeten Österreichern und Russen (22. Sept.) geschlagen. In dieser Schlacht starb der Grosswezir Djenāze Hasan Pasha, der schon Ḳodja Yūsuf Pasha ersetzt hatte; ihm folgte der berühmte Kapudan Pasha Djezā'irli Hasan [s. d.]. Am 10. Nov. nahmen die Österreicher Bukarest ein, nachdem Belgrad bereits am 8. Okt. in ihre Hände gefallen war. Zu gleicher Zeit setzten die Russen unter Potemkin ihre Eroberungen in Bessarabien fort (Khotin und Oczakow waren bereits gefallen) und nahmen Bender (15. Nov.). Der Vertrag mit Schweden vom 11. Juli, der diesem Lande Subsidien im Kampfe gegen Russland sichern sollte, war nur von geringem Nutzen, und Selim, der durch die Tradition gehindert war, selbst zum Heere zu gehen, rief in einem *Khaff-i şerîf* alle Muslime zum „Heiligen Kriege“ auf. Im nächsten Jahre liess die österreichische Gefahr nach, wesentlich infolge eines Bündnisvertrages



mit Preussen (31. Jan. 1790) und des Todes Josefs II. Im Juni konnten die Türken sogar einige Erfolge gegen sie erringen. Nachdem Preussen am 27. Juli mit Österreich die Konvention von Reichenbach geschlossen hatte, durch die Österreich sich verpflichtete, mit der Türkei Frieden zu schliessen, und in der beide Staaten die Unverletzlichkeit des osmanischen Reiches garantierten, wurde ein Waffenstillstand in Djurdjowo (17. Sept.) vereinbart, dem nach sehr langwierigen Unterhandlungen der Friede von Zistowa (westlich von Rustuk an der Donau) am 4. Aug. 1791 folgte. Dieser Vertrag, der durch die Vermittlung Preussens, Englands und Hollands zustande kam, gab der Pforte die Donaufürstentümer zurück; nur Alt-Orsowa musste an Österreich abgetreten werden.

Der Krieg gegen Russland war im Laufe des Jahres 1790 sehr verlustreich gewesen. Der neue Grosswezir starb im März; er wurde durch Hasan Pasha Sherif [s. d.] ersetzt, der aber nicht imstande war, den Vormarsch der Russen in Bessarabien aufzuhalten. Im Oktober nahmen die Russen Kilia und am 22. Dez., nach verzweifelter Gegenwehr, Isma'il [s. d.] Im Schwarzen Meer und jenseits des Kūbān-Flusses konnten sie gleichfalls Erfolge erringen, doch gelang es ihnen noch nicht, Anapa zu nehmen. Zudem hatte Schweden mit Russland am 14. Aug. Frieden geschlossen. Andererseits gelang es den Türken, die mit russischer Hilfe in Triest ausgerüstete und von Lambro Canziani befehligte griechische Flotte zu vernichten. Im Februar 1791 wurde auf Befehl des Sultans der Grosswezir in seinem Lager bei Shumla hingerichtet und durch Kodja Yūsuf Pasha ersetzt, der nun tatkräftige Vorbereitungen für die Fortführung des Krieges traf. Aber die Russen unter Repnin überschritten die Donau bei Galatz und brachten den Türken bei Matchin (9. Apr.) eine vollständige Niederlage bei. Da die Stimmung in Konstantinopel, auch infolge einer grossen Feuersbrunst, sehr gedrückt war, so beauftragte die Pforte den Grosswezir, einen Waffenstillstand abzuschliessen. Das geschah am 11. Aug. in Galatz; ihm folgte am 9. Jan. 1792 der Friedensvertrag von Jassy. In seinen 13 Artikeln wurde der Vertrag von Küçük Kainardji erneuert; im Westen wurde der Dnjestr die Grenze zwischen den beiden Mächten, während im Osten die Pforte die Verpflichtung übernahm, die Tatarenstämme auf dem linken Ufer des Kūbān in Schach zu halten; die Krim ging dem osmanischen Reiche endgültig verloren.

Sogleich nach dem Kriege nahm der Sultan die Durchführung der Reformen in die Hand, die er für die Festigung seines Reiches als notwendig erkannt hatte. Gleich zu Beginn seiner Regierung hatte er schon einen Versuch in dieser Richtung dadurch gemacht, dass er auf der Durchführung der Gesetze gegen den Luxus bestand (über sie vgl. Mehmed Ghālib, *Selim-i thālithīn ba'zī Ewāmır-ı mihimme*, in *T O E M*, No. 8, S. 500—4). Bald darauf beauftragte er eine Anzahl bekannter und aufgeklärter Männer aus dem Heere, der Verwaltung und den 'Ulemā, ihm Pläne für Reformgesetze zu unterbreiten. Alle Vorschläge wurden in den Palast gesandt und, so scheint es, in einer Weise behandelt, die der Antireformpartei die Handhabe bot, sie ins Lächerliche zu ziehen und ihre unaufhörliche Propaganda gegen sie zu entfalten (Djewdet, *Tārikhi*, VI, 7: dort werden alle Leute erwähnt, die *Lavvāih* unterbreiteten). Indessen schritt der Sultan auf dem eingeschlag-

nen Wege tatkräftig fort. Der *Divān* wurde erweitert zu einer Körperschaft von etwa 40 Mitgliedern unter dem Vorsitz des Grosswezirs oder des Mufti, je nach den zu behandelnden Angelegenheiten. Die neuen Verordnungen, die so nach und nach ausgearbeitet wurden, hiessen *Kānūnnāme* oder *Nizāmāt*, und das Gesamtreformwerk Sultan Selims ist unter dem Namen *Nizām-i djedid* bekannt, ein Wort, das jedoch im engeren Sinne auch für die neuen regulären Truppen gebraucht wurde. Eine der ersten Massnahmen war die Gründung eines neuen Staatsschatzes (*İrād-i djedid*) zur Bestreitung der Kosten der neuen Einrichtungen. Er wurde aus allen irgend verfügbaren Einkünften gebildet, im besonderen aber durch die Einziehung einer grossen Anzahl von Lehen, deren Inhaber ihren militärischen Verpflichtungen nicht nachgekommen waren (*mahlūl olan Zīāmet ve-Timar*). Es wurde eine besondere Anordnung für die Untersuchung dieser Lehen getroffen. Durch diese und andere Einkünfte wurde die finanzielle Grundlage der Neuerungen dauernd gebessert. Im Jahre 1792 wurde das erste Korps neuer regulärer Truppen aus den Bostāndji's gebildet. Sie waren für den Schutz der grossen hauptstädtischen Wasserwerke in der Nähe des Schwarzen Meeres beim Dorfe Belgrad-Köy bestimmt, wo man zu jener Zeit einen russischen Einfall befürchtete. Ausgedehnte Baracken wurden für sie bei Lewend Çiftlik gebaut, wo sie einexerziert wurden. Doch erwies es sich als schwierig, Freiwillige zu bekommen. Diesem ersten Versuch liess man ein noch grösseres Lager bei Skutari folgen; dort entstand ringsum die riesigen Selimiye-Baracken fast eine neue Stadt mit Moscheen und Badehäusern für die neuen Truppen. Andere Massnahmen betrafen die Versorgung der Armee, die Wiederherstellung der Disziplin unter den Janitscharen, die Reorganisation des Djebedji-Korps und der Artillerie. Bei der Reorganisation dieser Truppen wirkten die Franzosen in erheblichem Masse mit. Es wird behauptet, dass Napoleon im Jahre 1794 die Absicht gehabt habe, sich an die Spitze der türkischen Artillerie zu bringen, und im Jahre 1796 brachte der französische Gesandte Dubayet sogar eine berittene Artilleriebrigade mit nach Konstantinopel. Die Reformtätigkeit erstreckte sich ebenso auf die Verbesserung der Befestigungen am Bosphorus, auf den Neubau von Kriegsschiffen unter der tatkräftigen Leitung von Kapudan Pasha Küçük Husein [s. d.], Selims Milchbruder, auf die Herstellung von Munition und die Unterweisung der Offiziere. So wurde die Ingenieurschule zu Südleje im Hafen von Konstantinopel, eine Gründung 'Abd al-Hamids I., unter französischer und englischer Leitung völlig neu organisiert und eine neue Seefahrtsschule eröffnet. Obwohl die schlimmen Erfahrungen der letzten Kriege das Volk dahin brachten, all diese Neuerungen willig hinzunehmen, so gab es doch natürlich eine starke Gegenpartei, die wesentlich aus den Janitscharen und den 'Ulemā bestand; doch unterstützten die aufgeklärteren unter diesen die Reformen. Als eine Vorsichtsmassregel ist es zu betrachten, dass nicht allzuvielen neuen Truppen auf der europäischen Seite des Bosphorus garnisoniert wurden. Es ist bemerkenswert, dass im weiteren Fortgang der Reformen in Asien viel weniger Gegnerschaft gegen sie zu finden war, als in Europa, wo rebellische Häuptlinge sie als Vorwand nahmen, um die Waffen gegen die Regierung zu erheben.

Die Inangriffnahme all dieser Massregeln war ermöglicht worden durch die Friedensperiode von 1792 bis 1798: sogar die beiden gefürchteten Rebellen in Europa, Pazwān-Oghlu [s. d.], der sich im Jahre 1792 in Widdin verschanzt hatte, und 'Ali Pasha Tepedilenli [s. d.], der 1788 Pasha von Janina geworden war und 1792 seine erste Expedition gegen die Sulioten verloren hatte, hielten sich verhältnismässig ruhig; Serbien erfreute sich der wohlthätigen Verwaltung der Pashas Ebū Bekir und Hādjī Mustafā. Während dieser Zeit richtete die Pforte ihre ganze Aufmerksamkeit auf ihre Beziehungen zu den fremden Mächten: neue Gesandte wurden an die europäischen Höfe gesandt, und der Re'is Efendi Rāshid († 1798) entfaltete in Konstantinopel eine lebhaft diplomatische Tätigkeit. Die internationale Lage erfuhr eine steigende Beeinflussung durch die französische Revolution. Obgleich die Hinrichtung Ludwigs XVI. vor allem auf Selim einen schlechten Eindruck machte, der schon vor seiner Thronbesteigung mit ihm in Briefwechsel gestanden hatte, so gelang es doch den Abgesandten der Revolutionsregierung (Descorches), sogar im Diwān Sympathien zu gewinnen. Sie wiesen z. B. auf die Tatsache hin, dass Frankreich, nachdem es den Kultus der Vernunft eingeführt habe, in Zukunft nicht mehr in religiösem Gegensatz zu den Muslimen stehen werde. Sie hatten einflussreiche Helfer in Konstantinopel, z. B. den wohlbekannten damaligen schwedischen Dragoon und späteren schwedischen Minister (1796—1799) Mouradgea d'Ohsson, und hätten beinahe die Türken zu einer Kriegserklärung gegen Russland verleitet.

Die Lage erfuhr eine völlige Änderung durch die französische Expedition gegen Ägypten. Der französische Vertreter in Konstantinopel Ruffin gab vergebens der Pforte beruhigende Erklärungen über die friedlichen Absichten seiner Regierung ab. Am 4. Sept. 1798 erfolgte die Kriegserklärung an Frankreich; Ruffin und mit ihm die französischen Konsuln und Kaufleute wurden ins Gefängnis gesteckt. Für die Operationen der Franzosen in Ägypten, wo sie nach der Einnahme Maltas am 1. Juli 1798 landeten, siehe den Artikel KHIDIW; die kriegerische Tätigkeit der Türkei war dort weit weniger bedeutungsvoll und viel zögernder als die Englands. Am 5. Jan. 1799 schloss die Pforte ein Bündnis mit England ab. Die ersten türkischen Truppen landeten erst am 25. Juli in Abūkir; aber Napoleon zwang sie mit seiner Armee, die gerade von der Belagerung von 'Akka zurückkehrte, wo Djazzār Pasha sich bei der Verteidigung der Stadt diesmal als ein treuer Vasall des Sultans erwiesen hatte, auf die Schiffe zurückzugehen. Gegen Schluss des Jahres hatte eine türkische Armee von 80.000 Mann — darunter 4.000 Mann neue reguläre Truppen — unter dem Kommando von Ziyā Yūsuf Pasha (Grosswezir seit 1798; Kodja Yūsuf Pasha war schon im Juni 1792 durch Melek Muhammed Pasha ersetzt worden, dem nach 2½ Jahren 'Izzet Muhammed Pasha folgte) Syrien erreicht, wo Djazzār's Truppen zu ihr stiessen. Die Türken nahmen die kleine Befestigung al-'Arish am 20. Dez. Hier schloss der Grosswezir am 28. Jan. 1800 einen Waffenstillstand mit General Kleber, in dem die Franzosen die Räumung Ägyptens versprachen. Aber nach dem Bruch des Vertrages durch die Engländer griff Kleber den Grosswezir an, der sich auf dem Vormarsch nach Kairo befand, und brachte den türkischen Truppen nahe

bei den Ruinen von Heliopolis (20. März) eine entscheidende Niederlage bei. Die Türken zogen sich darauf in die Wüste zurück. Schon ein Jahr später, im März 1801, nahmen die Türken unter Kapudan Pasha Kükük Husein wiederum an dem ägyptischen Feldzug teil. Diesmal hatte die Unternehmung die endgültige Räumung des Landes durch die Franzosen zur Folge, während britische Truppen in Ägypten zurückblieben. Der andere Verbündete der Türken in diesem Kriege war Russland. Nachdem eine russische Flotte bereits im September 1798 im Bosphorus erschienen war, wurde am 23. Dez. ein Bündnisvertrag abgeschlossen. Die vereinigte türkisch-russische Flotte segelte darauf an die Westküste von Griechenland und vertrieb im März 1799 die Franzosen von den Jonischen Inseln (diese ehemalige venezianische Besitzung war im Frieden von Campo Formio am 17. Okt. 1799 von Österreich an Frankreich überlassen worden). Diese Inseln wurden damals als eine Republik unter dem Schutze der Türkei und Russlands eingerichtet. Mittlerweile war es 'Ali Pasha von Janina gelungen, zeitweilig einige Seehäfen in Albanien zu besetzen. Trotz des russischen Bündnisses blieben die Beziehungen zu Russland gespannt. Durch die Vermittlung Preussens kam am 9. Okt. 1801 in Paris ein Vorfriede mit Frankreich zustande. Durch ihn wurden die volle Souveränität der Pforte über Ägypten und die neue Republik der sieben Ionischen Inseln anerkannt; zur Unterzeichnung dieses Vorfriedens wurde der berühmte Sebastiani zum ersten Mal in ausserordentlicher Mission nach Konstantinopel gesandt. Im Frieden von Amiens, durch den eben diese Abmachung bestätigt wurde (27. März 1802), trat die Pforte nicht als Vertragspartner auf; sie schloss im Juni einen Sonderfrieden mit Frankreich ab. In der Zwischenzeit bemühten sich der Grosswezir und Kapudan Pasha durch Ausrottung der grossen Mamlūken-Bey's, die Ruhe in Ägypten wiederherzustellen. Da hinter diesen aber die Engländer standen, so war dieser Versuch ohne Erfolg, und im Dezember kehrten beide nach Konstantinopel zurück; Khosrew Pasha blieb als Gouverneur in Kairo zurück; die Räumung durch die englischen Truppen erfolgte erst 1803, nachdem am 9. Jan. dieses Jahres in Konstantinopel zwischen dem Botschafter Lord Elgin und dem Re'is Efendi ein Abkommen geschlossen war, in dem die Pforte die Verpflichtung übernahm, die Mamlūken zu begnadigen.

Die Lage im Innern war während dieser ereignisreichen Jahre gleichfalls sehr wenig beständig gewesen. Gleich nach dem Friedensschluss von Jassy hatten Bandenführer ('Othmān Pasha) die Bevölkerung Rumeliens in Schrecken gehalten; hinter ihnen standen einflussreiche Leute in Konstantinopel, Gegner der Reformen, im besonderen Yūsuf Agha, der erste Stallmeister der Wālide Sultān. Im Jahre 1797 hatte Pazwān-Oghlu einen grossen Teil Bulgariens erobert, und als eine Expedition gegen ihn unter dem Kapudan Pasha Husein fehlgeschlagen war, musste die Pforte sich seinen Ansprüchen fügen und ihn als Pasha mit drei *Tugh's* anerkennen. Aber schon bald darauf (1801) fiel Pazwān-Oghlu, der sich von Österreich geschützt wusste, in die Walachei ein. Die Pforte versuchte durch Ernennung 'Ali Pashas von Janina zum Beylerbey von Rumelien (1803), die Ordnung wiederherzustellen, aber vergebens. 'Ali Pasha geriet in den Verdacht, mit Pazwān-Oghlu in geheimer Verbindung zu stehen, und wurde wiederum sei-



nes Postens entsetzt. Im Dez. 1803 volbrachte er dann die Ausrottung des kleinen Volkes der Sulioten. Bei der Bekämpfung der rumelischen Rebellen im Verlaufe dieses Jahres waren der Pforte die neuen *Nizām*-Truppen von weit grösserem Nutzen. Pazwān-Oghlu's Einfall in die Walachei bot Russland die erwünschte Gelegenheit zur Intervention in den Donaufürstentümern. Unter russischem Druck musste die Pforte in eine Revision der früheren Abmachungen einwilligen: die Autonomie der Fürstentümer wurde erweitert, und Ypsilanti als *Hospodar* der Walachei und Muruzi als *Hospodar* der Moldau, beide für sieben Jahre, eingesetzt (1803).

Veranlasst durch die Streifzüge Pazwān-Oghlu's und durch die Rückkehr der Janitscharenführer oder *Dāy's*, die nach dem Kriege mit Österreich des Landes verwiesen worden waren, entstanden im Jahre 1803 Schwierigkeiten in Serbien [s. d.]. Diese Unruhen erreichten ihren Höhepunkt im Aufstand der Knezes unter dem berühmten Kara Georg im Jahre 1804. Weder türkische Truppen noch diplomatische Verhandlungen der Pforte konnten die Unterwerfung der Serben während der nächsten Jahre erreichen; diese hatten seit 1805 ihre eigene Verfassung und waren seit dem 12. Dez. 1806 Herren der Zitadelle von Belgrad. Im gleichen Jahre (30. April 1803) fiel Mekka in die Gewalt der Wāhhābiten, nachdem fast die ganze arabische Halbinsel bereits die Oberhoheit ihres Führers 'Abd al'Aziz anerkannt hatte (vgl. R. Hartmann in *ZDMG*, N. F. III (1924), S. 195). Im gleichen Jahre erschien zum ersten Mal Muḥammed 'Alī [s. d.] auf der politischen Bühne. Er hatte den Widerstand des Mamlūken-Bey's Bardisī niedergeschlagen und wurde daraufhin im Jahre 1804 zum Gouverneur von Ägypten ernannt.

Als im Mai 1803 der Krieg zwischen Frankreich und England von neuem aufgeflammt war, hatte die Pforte den festen Entschluss gefasst, eine streng neutrale Haltung zu bewahren, doch geriet sie bald in eine schwierige Stellung durch Frankreichs wiederholtes Verlangen, Napoleon als Kaiser anzuerkennen, ein Schritt, von dem russische Drohungen sie jedoch zurückhielten. Auch ein persönlicher Brief Napoleons an Selim hatte keinen Erfolg. Erst nachdem 1805 das Bündnis mit Russland erneuert worden war, folgte 1806 die Anerkennung. Im Jahre 1805 war General Sebastiani als Napoleons Gesandter nach Konstantinopel gekommen und der französische Einfluss wurde endgültig vorherrschend. Die Pforte ging soweit, die beiden russenfreundlichen Hospodare der Walachei und Moldau abzusetzen; der Zar gab damals dem General Michelson den Befehl, die beiden Fürstentümer zu besetzen. Trotz des Widerstandes, den Pazwān-Oghlu und Muṣṭafā Bairakdār, der Pasha von Rusçuk, leisteten, wurde dieser Auftrag im Dez. 1806 restlos durchgeführt. Unter dem Eindruck russenfeindlicher Kundgebungen in Konstantinopel und unter dem Einfluss Sebastianis wurde am 27. Dez. an Russland der Krieg erklärt. Im nächsten Monat trat England mit übertriebenen Forderungen auf, z. B. der Abreise Sebastianis, Forderungen, die durch die Anwesenheit der britischen Flotte bei Tenedos unterstrichen wurden. Als die Pforte sich weigerte, diese Zumutungen anzunehmen, fuhr Admiral Duckworth, ohne nennenswerten Widerstand zu finden, in die Dardanellen ein; am 10. Febr. 1807 erschien er vor der Hauptstadt. Nach einer kurzen Zeit der Bestürzung während der der Kapudan Pasha hingerichtet wurde,

wurde die Verteidigung Konstantinopels unter der Leitung Sebastianis und französischer Offiziere (Juchereau de St. Denis) organisiert. Da die Engländer die Verantwortung für eine Beschiessung der Stadt nicht auf sich nehmen wollten, traten sie am 1. März nach ergebnislosen Verhandlungen den Rückzug an und erreichten Tenedos nur unter beträchtlichen Verlusten. Unmittelbar darauf erklärte die Türkei an England den Krieg. Ebenso erfolglos waren die Engländer in Ägypten. Obwohl eine englische Flotte Alexandria am 17. März besetzte, wurden sie überall von Muḥammed 'Alī geschlagen und mussten in September das Land räumen.

Inzwischen hatte die innenpolitische Lage eine schwere Krisis durchgemacht. Nach 1802 waren die Reformmassnahmen wieder aufgenommen worden und im März 1805 hatte ein *Khaṭṭ-i sherif* eine allgemeine Aushebung unter der Bevölkerung für die *Nizām*-Truppenteile angeordnet. Das führte schliesslich zu offenem Aufruhr der Janitscharen, die sich in Adrianopel und Kırk Kilise sammelten. Sie schlugen die *Nizām*-Truppen, die die Regierung im August 1806 gegen sie schickte, völlig aufs Haupt. Das Ergebnis war, dass die Reformbestrebungen für den Augenblick aufgegeben werden mussten. Es war nur dem Einfluss des Mufti Sāliḥ-Zāde Es'ad Efendi [s. d.] zu verdanken, dass alles noch so glimpflich ablief. Der Grosswezir Hāfiz Ismā'il Pasha, der im Jahre 1805 auf Ziyā Yūsuf Pasha gefolgt war, wurde durch İbrāhīm Hilmī Pasha, den Agha der Janitscharen, ersetzt. Die Pforte konnte nicht einmal wagen, *Nizām*-Truppen gegen die Russen in Rumänien zu schicken.

Die Erfolge gegen England hatten keineswegs die Autorität des Sultans neu befestigt. Im Gegenteil, die Gegenpartei war durch den Einfluss der Franzosen während der Befestigung von Konstantinopel nur noch mehr aufgebracht worden. Obgleich die Reformpartei ihre Arbeit nur ganz im stillen fortsetzte, wurde ein Komplott mit dem Ziele der Absetzung Selims geplant; die Führer waren Mūsā Pasha (so wird der Name von Djewdet gegeben; Zinkeisen und andere schreiben Musta Pasha), der *Kā'im-makām* des Grosswezirs (dieser selbst war gegen die Russen marschiert) und der neue Mufti 'Aṭā-ullāh Efendi. Sie verleiteten die halb barbarischen Hilfstruppen (die Yamak's), die am Bosphorus standen, zum Aufruhr. Die Rebellion brach am 15. Mai 1807 aus, weil die Truppen sich weigerten, *Nizām*-Uniformen anzuziehen; der Führer der Aufrührer Kabakdji-Oghlu, schlug sein Hauptquartier in Büyükdere auf. Während der folgenden Tage, als Mūsā Pasha und der Mufti den beunruhigten Sultan noch in Sicherheit zu wiegen suchten, machte die Propaganda gegen ihn Riesenschritte, und zwei Wochen später kam Kabakdji mit seinen Gefolgsleuten nach Konstantinopel; er brachte eine Liste aller bekannten Anhänger der Reformpartei mit. Sie wurden fast sämtlich zum At-Meidān geschleppt und getötet. In diesem letzten Augenblick hoffte der Sultan seinen Thron durch einen *Khaṭṭ-i sherif*, der die *Nizām-i djeaid* abschaffte, zu retten. Aber seine Absetzung war schon entschieden. Am nächsten Tage, dem 22. Rabi' I. 1222 (29. Mai 1807), erklärte der Mufti mit erheblichem Widerwillen einer Deputation der Yamak's, dass die Absetzung Selims gesetzmässig sei; nach dieser Komödie begab er sich selbst zu Selim, um ihn von der Entscheidung des Volkes in Kenntnis zu setzen. Selim dankte ab, ohne Widerstand zu leisten, und da er kinderlos war, wurde Muṣṭafā,

der älteste der beiden Söhne des Sultans 'Abd al-Hamīd, als Muṣṭafā IV. [s. d.] auf den Thron gehoben.

Ein Jahr darauf ereignete sich Selims tragischer Tod, als Muṣṭafā Bairakdar [s. d.] mit seinen eigenen Truppen und denen des Grosswezirs Čelebi Muṣṭafā Paṣha auf Konstantinopel marschierte, um die Reformen wieder einzuführen, und Selim wieder auf den Thron zu setzen. Am 4. Džumādā II. 1223 (28. Juli 1808) drang Bairakdar mit seinen Truppen in den ersten Hof des Seray ein und verlangte nach dem Sultan Selim. Jetzt gab Muṣṭafā IV. die Hinrichtung Selims, die bis dahin aufgeschoben worden war, und die seines jüngeren Bruders Maḥmūd zu. Bairakdar kam nur einen Augenblick zu spät, um den unglücklichen Sultan zu retten, der schon getötet worden war, als die Seraytore aufgebrochen wurden. So wurde denn Maḥmūd aus seinem Gefängnis herausgeholt und auf den Thron gesetzt.

Selim III. wird als ein Herrscher von grossen natürlichen Gaben geschildert (vgl. vor allem den Nachruf auf ihn bei Djewdet, VIII, 262 ff.). Er schrieb Gedichte unter dem *Tokhaluṣ* İlhami und soll auch musikalisches Talent besessen haben. Sein Reformeifer zeigt seine hohe Intelligenz, doch wurde er durch seine Neigung, sich selbst mit den kleinsten Einzelheiten zu befassen, gehemmt. Er scheint auch nicht die Fähigkeit besessen zu haben, ausgeprägte Persönlichkeiten in seiner unmittelbaren Umgebung zu dulden; während seiner 18 Jahre dauernden Regierung hatte er nicht weniger als 10 Grosswezire. Unter den frommen Werken, die er ausführen liess, werden vor allem erwähnt ein silbernes Tor für die *Türbe* des Abū Aiyūb Anṣārī und die vollständige Wiederherstellung der Fātiḥ-Moschee. Der grösste Teil seiner Bauten umfasst die Truppenlager und die Schulen für seine Reformpläne.

**Litteratur:** Djewdet Paṣha, *Tārīkh* (Konstantinopel 1303), Bd. V—VIII; 'Asim, *Tārīkh* (Konstantinopel, o. J.); *Sultān Selim-i thālithiñ 'Asrī Wekâ'irî* (Konstantinopel 1280); Ismâ'il Ghālib, *Takwīm-i Meskūkāt-i 'othmāniye* (Konstantinopel 1307), S. 349—61; Efdal al-Din, *'Alemdar Muṣṭafā Paṣha*, in *T O E M*, N<sup>o</sup>. 9—21, bes. N<sup>o</sup>. 16 und 17; al-Djartarti, *'Adjā'ib al-Āthār* (Kairo 1236), Bd. III und IV; Zinkeisen, *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa* (Gotha 1863), VI, VII; Jorga, *Geschichte des osmanischen Reiches* (Gotha 1913), V, 77—181; C. Snouck Hurgronje, *Mekka* (Haag 1888), I, 146, 152; Litteratur über die Reformen findet sich bei Zinkeisen, Bd. VII, 324 Anm.; ferner: Tatardjik 'Abd Allāh, *Selim-i thālithi Dewründe Nizām-i Devlet İlaḳkında Muṣāla'at*, in *T O E M*, N<sup>o</sup>. 41—43; über Selim III. als Dichter: Gibb, *History of Ottoman Poetry* (London 1907), Vol. I und IV (s. Index); Nedjib 'Asim, *Sultān Selim-i thālithiñ Waṭanperwerleri Temāthib-i Şāhānesi*, in *T O E M*, N<sup>o</sup>. 41—43. Beschreibung des Zustandes der Türkei zur Zeit Selims III. in: Mouradgea d'Ohsson, *Tableau de l'Empire Ottoman* (Paris 1788 und 1820); Thornton, *État actuel de la Turquie* (Paris 1812).

(J. H. KRAMERS)

**SEM.** [Siehe sām.]

**SEMĀ'KHĀNE**, persische Bildung aus arabisch *Samā'* [s. d.] und persisch *Khāne*, das Tanzhaus, der Tanzsaal, d. h. der diesen von der islamischen Orthodoxie stets perhorreszierten şūfischn

Tänzen, der *muḳābele* (*mugābele*), und dem *dhikr* gewidmete Raum in den Klöstern. Zumeist exemplifiziert man Tanz und Musik speziell auf die Mewlewī. Doch haben auch die Bektāšhi-Klöster ihr *Semā'khāne*; das grosse alte Bektāšhi-Kloster von Seyyid-i Ghāzī z. B. hat drei, in einer Flucht liegende *Semā'khāne's* vor der *Türbe* des Seyyid Baṭṭāl. Vgl. K. Wulzinger, *Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens* (*Beiträge zur Bauwissenschaft*, Heft 21, Berlin 1913), S. 32 und Plan. Vgl. auch die arabischen, persischen und türkischen Wörterbücher.

(TH. MENZEL)

**SEMENNÜD**, Stadt im Nildelta, in der Provinz Čharbiya, am Westufer des Nil (Damiette-Arm), Eisenbahstation an der Linie Tanta—Damiette (11 550 Einwohner im J. 1884). Der arabische Name ist aus dem griechischen Σεβέννυρος (wonach auch der gleichnamige Nilarm benannt wurde) entstanden (kopt. Djamnūtī, alt-äg. Zab nutir). Möglicherweise lag die alte Stadt auf beiden Ufern des Flusses; jedenfalls befindet sich wenigstens schon seit dem VI. Jahrh. d. H. auf dem Ostufer des Damiette-Arms, Semennūd gegenüber, eine kleine Stadt mit dem Namen Mit (Minya) Semennūd (4372 Einwohner im J. 1884), Hauptstadt eines Bezirkes (*Markas*) der Provinz Dakahliya.

Als Nachfolgerin der Pagarchie Sebennytyos umfasste die *Kūra* Semennūd ein Gebiet, das infolge der Identifikationsschwierigkeiten bei einigen benachbarten *Kūra's* schwer zu bestimmen ist. Sie wurde im Osten durch den Nil begrenzt; im Süden durch die *Kūra* Banā und Buṣir (zwei heute noch existierende Ortschaften); im Westen durch die *Kūra* al-Budjūm, das dem alten Βουκόλια zu entsprechen scheint, selbst wenn man die lautliche Verwandtschaft der beiden Termini nicht gelten lässt; im Norden durch die *Kūra* al-Awisiya, das al-Ya'ḳūbī mit dem ungefähr 25 km von Semennūd entfernten al-Damira gleichsetzt. Die Fātimiden und Aiyūbiden kannten eine unabhängige Provinz Semennūdiya, die keine grössere Ausdehnung als die alte *Kūra* hatte (129 Ortschaften gegen 108).

Semennūd soll nach einer Überlieferung bei Ibn Duḳmāk von einem Zauberer, einem Nachkommen des Lud, des Sohnes des Sem, gegründet und nach ihm benannt sein; es besass einen Tempel, der unter arabischer Herrschaft eine Zeit lang als Verpflegungsmagazin diente und um 350 (961) zerstört wurde. Aus einem jakobitischen Synaxarium geht hervor, dass dieser Tempel schon in vorislamischer Zeit entweiht worden war. Die arabischen Legenden bezeichnen als Schutzherrn dieses Tempels einen alten Mann von dunkler Gesichtsfarbe, mit langem Haar und kurzem Bart; Maspero hat geglaubt, dass die Araber hier eine Osiris- oder Phtah-Statue beschreiben, deren Gesicht blau oder grün bemalt war.

Die koptische Überlieferung berichtet von dem Durchzug der Hl. Familie durch Semennūd auf der Flucht nach Agypten und lokalisiert dort eine Reihe Märtyrer. Noch im IX. Jahrh. christl. Zeitrechnung war Semennūd Bischofssitz; aus der dortigen koptischen Bevölkerung gingen mehrere jakobitische Patriarchen Agyptens hervor. Al-Maḳrīzī berichtet indessen, dass die Hauptkirche, die Apostelkirche, sich in einem Privathause befand.

Semennūd lag nicht an dem Marschwege des einfallenden Araberheeres, das von al-Faramā über Bilbis zog; daher wird es auch von den arabischen Schriftstellern bei der Eroberung Agyptens nicht erwähnt; nur Johannes von Nikiu berichtet, dass



die Lokalmiliz sich weigerte, gegen die Muslime zu kämpfen. Semennüd wird noch erwähnt anlässlich eines lokalen Aufstandes im Jahre 132 (750); der Anführer dieser Revolte, ein gewisser Johannes (Yuhannis), wurde gefangen genommen und hingerichtet.

Nach Savary war es eine volkreiche, handeltreibende Stadt mittlerer Grösse. 'Ali Pasha zählt die Moscheen von Semennüd auf. Alles moderne oder erst in jüngster Zeit wiederhergestellte Bauten.

*Litteratur:* Johannes von Nikiu, Übers. Zotenberg, S. 245, 366, 560 (= *NE*, XXIV, 1883); *Hist. des Patriarches in Patrol. or.*, V, [460] 206; X, [547] 433; *Synaxaire in Patrol. or.*, I, [76 f.] 290 f.; XVI, [973, 1050] 331, 408; XVII, [1218] 676; Abū Shāma (Kairo 1288), I, 269; al-Kāḡashandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, (Kairo 1331—8), III, 327; Ibn Dukmāk (Kairo 1314), V, 77, 91; al-Maḡrizī, *Khitaṭ*, ed. Wiet, III, 223 f., IV, 101 (Bulāker Ausg., II, 519); Ibn al-Djī'an (Kairo 1898), S. 60, 80; Carra de Vaux, *Abrégé des Merveilles*, S. 217; G. Maspero im *Journ. des Savants* (1899), S. 79; 'Ali Pasha, *Khitaṭ djadida*, XII, 46—50, XVI, 65 f.; Baedeker, *Ägypten*, 7. Aufl. (Leipzig 1913), S. 166 f.; Guide Joanne, *Égypte*, S. 361, 366; J. Maspero, *Organis. milit. de l'Égypte byzantine*, S. 131, 139; ders., *Hist. des Patr. d'Alexandrie*, S. 371—3; Caetani, *Chronogr. islamica*, S. 1707; u. die Litteratur in J. Maspero u. G. Wiet, *Matériaux p. servir à la géogr. de l'Égypte*, S. 29, 31 f., 106, 187 f. (G. WIET)

**SEMENNÄN**, Stadt in Persien, an der Karawanenstrasse von Medien nach Khorāsān, in der alten Provinz Kūmis (Comisene, s. Marquart, *Erānshahr*, S. 71), zwischen Tihrān (im Mittelalter Raiy) und Dāmghān, am Fusse des Alburz-Gebirges, am Rande der grossen Salzwüste (Kawir). Meist findet sich die Form Simnān (z.B. bei Yāḡūt); die heutige Aussprache ist aber Semnūn. Die Gründung der Stadt wird dem Tahmūrāth zugeschrieben (al-Kāzwinī); wahrscheinlich wird sie auch ziemlich alt sein, obwohl sie in den die vorislamische Geschichte behandelnden Quellen nicht erwähnt wird. Semnān wird von den arabischen und persischen Historikern oft angeführt, da es häufig von Armeen auf dem Marsche nach Khorāsān berührt wurde. Zur Zeit des al-Hādīdjādī schlug dort der *Ispahbād* von Raiy den Khāridjiten Ḳatārī (Ibn Isfandiyyār, *History of Tabaristān*, Übers. Browne, S. 104; vgl. den Artikel ḲATĀRĪ B. AL-FUDJĀ'A). Anfang des IV. (X.) Jahrhunderts gehörte Semnān zu den Ziyāriden-Staaten, die es im Jahre 331 (943) verloren (Ibn al-Athīr, VIII, 140). Zur Zeit der Būyiden wurden die Städte der Provinz Kūmis zu Dailam gerechnet. 427 (1036) wurde Semnān von den Ghuzz-Stämmen geplündert (Ibn al-Athīr, IX, 268). Jedoch scheint die Stadt bei der Durchreise Nāsir-i Khusrāw's im Juni 1046 wiederhergestellt gewesen zu sein (*Sefername*, ed. Schefer, Paris 1881, S. 3 f.). 618 (1221) wurde sie von den Mongolen unter Subutai zerstört (Djuwainī, *Djīhāngushā*, I, 115 = *G M S*, XVI); Yāḡūt (III, 141) fand sie grösstenteils noch in Ruinen. Im IX. (XV.) Jahrhundert gehörte Semnān der kleinen Dynastie der Čelāwiden von Tabaristān (Melgunof, *Das südliche Ufer des Kaspischen Meeres*, Leipzig 1868, S. 52). In der heutigen administrativen Einteilung existiert die Provinz Kūmis nicht mehr; Semnān ist jetzt die westlichste Stadt der Provinz Khorāsān.

Die Entfernung Semnān-Raiy und Semnān-Dāmghān wird von al-Maḡdisī auf je drei Tagemärsche angegeben; aber die Stadt liegt näher auf Raiy zu. Das Wasser für Semnān und seine Umgebung liefern die kleinen Gebirgsflüsse des Alburz. Die Ebene um Semnān ist ziemlich ausgedehnt und gut bewässert; man baut dort hauptsächlich Tabak; sie ist von der Ebene um Dāmghān durch eine Hügelkette getrennt. Die Stadt ist seit Yāḡūt's Zeit durch die Herstellung von Baumwollstoffen berühmt. Sie ist von einer Tonziegelmauer umgeben und besitzt einige Schlossruinen. Man kennt dort ferner ein Bad (*Ḥammām*) aus dem XII. Jahrhundert und mitten im Bazar ein schönes Minarett mit einer verfallenen Moschee. Dies ist vielleicht die von al-Maḡdisī (S. 356) erwähnte Moschee; indessen soll sie nach Fraser erst aus dem XV. Jahrhundert stammen (Herzfeld in *Isl.*, XI, 170). Heute findet sich dort eine schöne von Fath 'Ali Shāh erbaute Moschee. Die Einwohnerzahl wurde von Curzon im Jahre 1890 auf weniger als 16000 Seelen geschätzt.

Der bereits von Nāsir-i Khusrāw erwähnte Dialekt von Semnān gilt in Persien als besonders unverständlich. Geiger (*Grundriss der Iran. Phil.*, I, 421) rechnet ihn zu den kaspischen Dialekten. Christensen, der zuletzt das Semnāni studiert hat, rechnet es zu den zahlreichen, bisjetzt noch nicht klassifizierten Dialekten, die im Zentrum und Nordwesten von Irān gesprochen werden.

Mehrere Traditionarier und Juristen tragen die *Nisba* al-Semnāni (Yāḡūt, a. a. O. und Brockelmann, *G A L*, I, 373).

*Litteratur:* *B G A* (al-Iṣṭakhri, Ibn Hawkal, al-Maḡdisī, Ibn Khordādhbeh, Ibn Rustah, al-Mas'ūdi, s. die Indices); al-Kāzwinī, *Nuḡhat al-Kulūb*, hrsg. u. übers. von Le Strange (*G M S*, N. S. I, 157); Hādīdjī Khalifa, *Djīhānumā* (Konstantinopel 1140), S. 339; Morier, *Second Journey to Persia* (London 1818), S. 384; C. Ritter, *Erdkunde*, VIII (Berlin 1838), 459; Prellberg, *Persien, eine historische Landschaft* (Leipzig 1891), S. 24; Curzon, *Persia* (London 1892), I, 221, 290; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 20, 366; A. Houtum Schindler, *Beschreibung einiger wenig bekannter Routen in Chorasān in Z G Erd. Berl.*, XII, 215 ff. Über den Dialekt von Semnān: *Grundriss der Iranischen Philologie*, I, 347 ff., 380; Bassett, *Grammatical note on the Simnūni Dialect in F R A S*, XVI, 120; Arthur Christensen, *Le dialecte de Sāmnān* (Kopenhagen 1915) in *Det Kgl. Danske Vid. Selsk. Skr.*, 7. Raekke, Hist. og. Fil. Afd. II, 4. (J. H. KRAMERS)

**SENĀR.** [Siehe SANĀR.]

**SENEGAL.** Der Ursprung des Wortes Senegal steht nicht einwandfrei fest. Die meisten modernen Autoren haben es mit dem Namen des Berberstammes Ṣanhādja oder Zenāga in Verbindung gebracht, dessen Angehörige seit ziemlich früher Zeit ein Gebiet nördlich vom Unterlauf des Senegal innehatten. Der Ausdruck Senegal-Fluss soll nach ihnen Fluss der Ṣanhādja bedeuten. Diese Erklärung scheint sich aber lediglich auf die zufällige Ähnlichkeit zweier Wörter zu stützen, die verschiedene Dinge bezeichnen. Aus Erkundungen alter Geographen und Reisenden, muslimischen wie christlichen, scheint hervorzugehen, dass ehemals in dem Tal am Unterlauf des Flusses ein Negerkönigreich bestand mit dem Namen Sanaghāna oder Sanghāna (al-Bakrī, XI. Jahrh.) oder Senegany

(Hafenbuch der Medici von 1351) oder Sanaga (Deniz Fernandez, 1446) oder Senega (Ca da Mosto, Thevet, Marmol) oder *S. n. g. l.* (mit ungewisser Vokalisation; Maḥmūd Kōlī, Verfasser des *Tā'rikh el-Fettāsh*, XVI. Jahrh.). Dieselben Autoren und Urkunden geben den Ṣanhādja, die sie übrigens weiter nach Norden verlegen, ganz andere Namen (Ṣanhādja, Assenages, Azanaghes, Zanhagu, Sēnégues usw.). Heute noch nennen die Mauren, die Nachkommen der Ṣanhādja, das Gebiet am Unterlauf des Flusses Isongān. Auf den Namen dieser Provinz geht wahrscheinlich das Wort Senegal zurück. Übrigens berichtet Marmol, dass Lancelot du Lac, der 1447 diese Gegend besuchte, dem Fluss den Namen des Königreichs, in dessen Gebiet sich die Mündung befand, gegeben habe.

Wie dem auch sei, dieser Name ist in der Form Senegal seit dem XVII. Jahrh. gebräuchlich als Bezeichnung für den Fluss, der ungefähr 200 km nördlich vom Kap Vert in den Atlantischen Ozean mündet, und für die von den Franzosen in diesem Teil von Afrika gegründete Kolonie. Diese Kolonie, deren Hauptstadt St. Louis ist (am Senegalfluss nicht weit von der Mündung), und auf deren Gebiet auch Dakar, die Hauptstadt von Französisch-Westafrika, liegt, ist annähernd 192 000 qkm gross und hat (nach der Volkszählung von 1921) 1 225 523 Einwohner, 5287 Europäer und 1 220 235 Eingeborene; von diesen gehören 1 021 791 zur schwarzen Rasse, 191 351 zum Hybridenzweig der Fulbe oder Pöl und 7094 zur weissen Rasse (Mauren). Die Kolonie Senegal wird begrenzt: im Norden vom Senegal-Strom, von der Umgebung von St. Louis aufwärts bis zur Mündung des Faleme-Fluss; im Osten vom Faleme, von seiner Mündung bis etwa 12° 40' n. Br.; im Süden von einer Linie, die vom Oberlauf des Faleme aus zum Kap Roxo hin verläuft, etwas südlich vom Astuarium Casamance. In dies Gebiet schiebt sich ein schmaler Streifen fremden Landes, nämlich die englische Kolonie Gambia, die aus den beiden Uferstreifen des Gambia von Yarbunda (ausschliesslich) bis zum Meer besteht. Geographisch werden die beiden Kolonien manchmal unter dem Namen Senegambien zusammengefasst.

Senegal ist vielleicht von allen Ländern des schwarzen Afrika dasjenige, das zuerst mit dem Islām in Berührung kam. In einer Einsiedelei auf einer Insel im unteren Senegal nahm gegen 1040 n. Chr. die religiöse Bewegung der Almorawiden ihren Ursprung; diese gewannen von etwa 1050 an den Herrscher und die ersten Notabeln des Negerkönigreichs Takrūr oder Tokorūr für den Islām. Dies Königreich lag in der heutigen senegalesischen Provinz Fūta; sein Name, leicht in die Form „Tukulör“ verändert, wird heute noch von den Franzosen zur Bezeichnung der Schwarzen dieser Provinz gebraucht. Ohne Zweifel wurde etwas später, gegen Ende des XI. Jahrh., der Islām bei den Sarakolle oder Soninke der Provinz Galam (oberhalb Fūta) eingeführt. Sehr viel später, um 1770, predigte der Tukulör-Clan der Tōroḍbe den „Heiligen Krieg“ gegen die heidnischen Fulbe oder Pöl, die damaligen politischen Herrscher in Fūta. Dieser Krieg endete 1776 mit der Niederlage der letzteren, der erzwungenen Bekehrung einer grossen Anzahl von ihnen zum Islām und der Errichtung einer islamischen Theokratie mit Wahl-Regierung in Fūta durch die Tukulör. Diese Regierung hielt sich, bis Fūta 1890 endgültig der französi-

schen Kolonie Senegal einverleibt wurde. Von dem religiösen Mittelpunkt, der von den Tōroḍbe im senegalesischen Fūta geschaffen wurde, sind mehrere grosse Bewegungen der Eroberung und der Islāmisierung von grosser Stosskraft ausgegangen, besonders um 1800 die des ʿUṭmān Fōdye, die zur Eroberung der Hausa-Länder durch diesen und zur Begründung des islamischen Reiches Sokoto führte, und um 1845 die des ʿUmar Tal, genannt el-Ḥādjī ʿUmar, die zur Eroberung der Bambara-Königreiche Kaarta und Sēgu und des Pöl-Königreiches Māsina führte (1854—1862). Inzwischen hatte der Islām bei einem ansehnlichen Teil der Mandingo am oberen Faleme, am oberen Gambia und am oberen Casamance Eingang gefunden. In neuerer Zeit gewann er fast vollständig die Wolof am unteren Senegal und in dem Gebiet, das sich nach Süden bis zum Kap Vert erstreckt. Die anderen Eingeborenen der Kolonie (Serer, Non, Banyun, Balant, Dyola, Basari usw.) bleiben dem von den Vorfahren ererbten Animismus treu und leisten der Islāmisierung Widerstand.

Die Statistik teilt die Eingeborenen der Kolonie Senegal ein in 719 000 Muslime, 469 500 Animisten und 4700 Christen. (M. DELAFOSSE)

**SENKERE**, Dorf am unteren Euphrat, 15 Meilen OSO. von Warkā [s. d.], auf dem Hügel Tell Sifr; dieser bedeckt die Ruinen der alten chaldäischen Ansiedlung Larsam, einer Stadt des Gottes Shamash; in dem heutigen Kaza Samāwa.

*Litteratur:* Razzuḳ Isā, *Kitāb Djoḡrafiyat al-ʿIrāḳ* (Baghdād 1340), S. 216; Loftus, *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana* (London 1857), S. 244 f.; Trelawney Saunders, *Surveys of ancient Babylon* (London 1885), Blatt VI. (L. MASSIGNON)

**SENNA**, wird geschrieben Sinna oder Sinandij (*Didj* = *Diz* „Zitadelle, Festung“). Die Schreibung Sihna, die zur Verwechslung mit Ṣahna [s. d.] führt, ist falsch.

1. Hauptstadt der persischen Provinz Kurdistān, ehemals Sitz der Wālī's von Ardilān [s. d.]. Für die Zeit vor der Errichtung der heutigen Stadt s. den Artikel sisar.

Unter dem Jahre 988 (1518) spricht das *Shārafnāme* (I, 88) von dem Lehen des Timūr-Khān Ardilān, das Hasanābād, Sina u. a. umfasst, aber der Geschichtsschreiber von Senna schreibt dem Sulaimān-Khān die Errichtung der heutigen Stadt zu, dort, wo ehemals eine Ruine war. Nach Rich (I, 208) lag das ehemalige Senna (?) auf einem flachen Hügel im Süden der heutigen Stadt. Der persische *Tārikh* für die Erbauung dieser Stadt ist *Ghamhā* („Betrübnisse“), was 1046 (1636) ergibt.

Die Stadt liegt zwischen dem rechten Ufer des Kishlak und dem Berg Āwidar, der Senna von der alten Hauptstadt Hasanābād trennt. Das Schloss der Wālī's krönt den 20 m hohen Hügel, der sich mitten in der Stadt erhebt. Die Hauptverschönerungen stammen von den Wālī's Khusrav-Khān I. und Amān-Allāh I. Malcolm, Rich und Čirikov beschreiben das Schloss. Der Ehrensaal des Amān-Allāh-Khān (*Tālār*) ist mit durchsichtigem Marmor ausgekleidet und hat zahlreiche Figuren und Inschriften (datiert von 1233); in ihm war früher eine Gemäldegalerie mit den bedeutendsten Herrschern der Welt (Napoleon, Alexander I.), den berühmtesten Schlachten u. a. Ein anderer Raum war noch 1918 mit elf Porträts der Wālī's und ihrer Wezire geschmückt. Ein schöner Ausblick eröffnet sich von dem heute zerstörten *Tālār* auf den Berg, der das



Tal des Kışlak („Winteraushalt“) von dem Lē-lagh-Plateau (*Yaylak* „Sommerweide“) trennt.

Die Bevölkerung von Senna bestand 1820 (Rich) aus 4—5000 Familien, darunter 2000 jüdische und 50 „chaldäische“. Im Jahre 1851 zählte Çirikow 10000 Häuser. Die Zählung von 1215 (1878) ergab 5484 Häuser mit 24744 Bewohnern. Im Jahre 1918 betrug die Einwohnerzahl etwa 30 000 mit 500 jüdischen und 60 christlichen Familien (katholische Aramäer [„Chaldaer“] und Armenier). In Senna ist ein türkisches General-Konsulat. Senna ist ein ziemlich reges Handelszentrum. Ausgeführt werden: Galläpfel (*Mazū*), Gummitragant (*Katira*), Häute von Füchsen, Mardern und Wölfen, Vieh und Teppiche mit besonderem Muster.

2. Die Provinz Senna (das eigentliche Persisch-Kurdistan) grenzt im Norden an Süd-Adharbaidjān (s. *SĀWJ-BULAK*), im Nordosten an Šā'in-Kāl'a [s. d.], im Osten an Bidjār (Garrūs), im Südosten an Hamadān, im Süden an die Provinz Kirmānshāh, und zwar an ihre Dependenzien: Sunkur, Dainawar, Bālā-Darband, Māhidasht und Zohāb; im Westen berührt das Senna-Kurdistan die ehemaligen türkischen Gebiete: Shahrizūr (Halabca und Khormal = Gul'ambar), Pendjwin und Shilēr.

Innerhalb dieser Grenzen hat das Gebiet Senna mit Ausnahme der heute zu Adharbaidjān gehörenden Bezirke Sakiz [s. d.] und Bāna eine Oberfläche von etwa 200 qkm. Abgesehen von den Hauptstrassen ist die Provinz mangelhaft erschlossen. Im Nord- und Südosten liegen baumlose Hochebenen. Die von zahlreichen engen Tälern durchfurchte Mitte senkt sich nach Westen, wo sich Wälder finden (Eichen, Nussbäume, Ulmen, Buchen).

Den Hauptgebirgsstock bildet das Massiv Çihil-Çashma (ca. 3350 m); es erhebt sich ganz im Osten der Enklave Shilēr, die sich tief in das persische Gebiet hinein erstreckt. Der Çihil-Çashma hat im Süden einen wichtigen Ausläufer, der auf der Strasse Senna-Mariwān (s. unten) die Gebirgsmauer Gārān bildet. Die östliche Verlängerung des Çihil-Çashma bildet die Südgrenze des Djaghātū-Beckens, das sich nach Norden zum Urmia-See hin entwässert. Nordöstlich vom Çihil-Çashma liegt der Grenzbezirk Haft-dāsh, der von Sakiz abhängig ist und vom Hauptarm des Djaghātū durchflossen wird. Im Südosten des Çihil-Çashma sind die Quellen des Khorkhora, des ersten bedeutenden rechten Nebenflusses des Djaghātū. Etwas stromabwärts von seiner Mündung ergiesst sich der Tilakū-Fluss in den Djaghātū; sein Tal wird durch das Tändürtü (?) Gebirge von dem folgenden Nebenfluss Sārūkh getrennt.

Drei Bezirke dieses Beckens sind von Senna abhängig: 1. Khorkhora mit 8000 Einwohnern und 50 Dörfern, von denen Bast mit einer 929 (1523) erbauten Moschee und Mawlānābād die wichtigsten sind; 2. Tilakū (mit dem Kanton Koçian) mit 4240 Einwohnern und 24 Dörfern, von denen Bāshmak am bekanntesten ist; 3. Karaftū am linken Ufer des Sārūkh: 4600 Einwohner, 15 Dörfer. Die Afshāren von Šā'in-Kāl'a greifen auf Karaftū über.

Südlich von Khorkhora und Tilakū liegen die nördlichen Quellen des Kizil-Uzān (kurd.: Kizil-wāzān), der ins Kaspische Meer fließt. Das von diesen Flüssen durchflossene Plateau bleibt vier Monate lang mit Schnee bedeckt, aber im Sommer ist es reich an vortrefflichen Weiden. Hier liegen drei gemeinsam verwaltete Bezirke mit 82 Dörfern:

4. Kara-Tawara im Norden (Dorf Barbarar); 5. Hōbātū im Süden (Dörfer: Kelekowā und Diwāndara); 6. Sārāl im Osten von Hōbātū.

Der Südarml des Kizil-Uzān hat seine Quellen ebenfalls im Senna-Gebiet, aber das Gebiet zwischen den beiden Armen, dem nördlichen und dem südlichen, ist das Kışlak-Becken, dessen Gewässer nach Westen fließen.

Das südliche Quellgebiet des Kizil-Uzān liegt südöstlich von Senna an der Strasse Senna-Hamadān. Es ist eine weite, nach Nordosten geneigte, gut bewässerte Ebene in einer Höhe von 6200—6600 Fuss. Sie wird durch den Pass von Kargābād-Salawātābād (8300 Fuss hoch) von Senna (5788 Fuss) getrennt. Der Pass Meli-Mhammed im Süden trennt sie von der Hamadān-Ebene; im Westen wird sie begrenzt durch die niedrige Kette Pandjā-i-Āli, hinter welcher der Bezirk Sunkur (Songhor) liegt. Diese Kette („die fünf Finger Āli's“) entspricht dem im *Nuzhat-al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 209 erwähnten Kūh-i Pandj Angusht. Im Nordosten bildet das Talwantū-Gebirge die Grenze gegen Bidjār. Die Hauptquelle des Südarms des Kizil-Uzān heisst Talwār (Tarwāl) oder Arzand; sein von Süden kommender Nebenfluss heisst Hādijā (*Agh-i-ēai* „Bitterwasser“). Der Talwār durchfließt den Bezirk 7. Eilāk (kurd.: Lēlāgh), der durch sein frisches Klima bekannt ist und 80 Dörfer mit 12 000 Einwohnern hat. Der Hādijā durchfließt den Bezirk 8. Isfandābād (*Ispand* „lycopodium“), 94 Dörfer mit 14 000 Einwohnern; sein ehemaliger Hauptort ist Kāslān; heute ist Kōrwa das Zentrum. Khanykov besuchte in diesen Gegenden das Grab des Bābā-Gürgür, bei dem sich eine Schwefelquelle und Brüche von durchsichtigem Marmor (*Balghami*) befinden. Dieser Heilige (*Djemāl al-Din*) hat denselben Beinamen (türk. *gür-gür* „sprudelnd“) wie der bekannte Bābā Gürgür von Kirkuk (über diesen vgl. W. Schweer, *Die türkisch-persischen Erdvorkommen*, Hamburg 1919, S. 10).

Viel wilder und unbekannter ist der innere Teil der Provinz, der im Westen durch die die persische Grenze bildenden Berge (die Kette Awrāmān) begrenzt wird. Sämtliche Gewässer dieses Gebietes werden durch den Sirwān-Fluss (s. *DIYALĀ*) aufgenommen, der nach Westen hin durch das gefährdete Defilee durchbricht, welches das Awrāmān-Gebirge von dem Shāhō-Gebirge trennt. Obwohl Haussknecht bei dem Zusammenfluss des Kışlak mit dem Gāwarūd ein Dorf Sirwān angibt, trägt der mächtige Wasserlauf Sirwān diesen Namen in Wirklichkeit erst unterhalb des Awrāmān-Defilees.

Zwei Hauptarme bilden den Sirwān, der eine kommt von Osten, der andere von Westen. Der Ostarm heisst Gāwarūd (Gābarūd) und entspringt in der Nähe des Passes von Asadābād. Er durchfließt die Landschaft Sunkur (Songhor) und die südlich der Hauptstadt gelegenen Bezirke von Senna. Rechts nimmt der Gāwarūd den bedeutenden Nebenfluss Kışlak auf, der in dem Gebiete zwischen den beiden Kizil-Uzān-Armen entspringt. Links nimmt er die vom Murwāri-Pass kommenden Flüsse auf z. B. den Pallangān (?) u. a. Der Unterlauf des Gāwarūd ist auf den Fragen als unsicher eingetragen.

In diesem Becken liegen folgende Bezirke: 9. Husainābād am Kışlak oberhalb Senna mit 34 Dörfern und 5000 Einwohnern; 10. Hasanābād mit 32 Dörfern und 5500 Einwohnern in der unmittelbaren Umgebung von Senna. Der Bezirk entlehnt seinen Namen von dem alten Hauptort Ha-

sanābād, einem kleinen Kastell auf einer ansehnlichen Höhe, 10 km südwestlich von Senna. 11. Zāwarūd mit 58 Dörfern muss in der Nähe des Zusammenflusses des Kīshlak mit dem Gāwarūd liegen; der Kanton Sūrsūr mit dem Dorf Faḫīh-Sulaimān (an der Strasse nach Kirmānshāh) scheint zum gleichen Bezirk zu gehören. Weiter flussabwärts muss sich der Bezirk 12. Palangān befinden, zu welchem man zusammen mit 13. Amīrābād und Bilāwar 35 Dörfer mit 3000 Einwohnern rechnet. Palangān hat ein altes zerfallenes kleines Kastell; dies hatte als Residenz gedient einem unabhängigen Clan vom Stamme Kalhur, dessen Führer das *Sharafnāme* (I, 317 f.) aufzählt. Die neue englische Karte zeichnet Palangān am Gāwarūd ein an der Mündung des Flusses, der von den Dörfern Shāhīnī und Luhun (Lōn) an den Nordhängen des Shāhō kommt.

Der Nordarm des Sirwān wird von einem fächerförmigen Flussnetz gebildet, dessen Topographie teilweise noch zweifelhaft ist. Nachdem sich diese Flüsse einer nach dem andern miteinander vereinigt haben, münden sie in den Gāwarūd bei dem Dorf 'Abbāsābād in Awrāmān-i takht.

Vier Bezirke liegen in diesem nördlichen Sirwān-Becken: 14. Kalāt-Arzān, unmittelbar westlich von Senna, mit 64 Dörfern und 10 000 Einwohnern. 15. Korrawaz, mit 20 Dörfern und 2500 Einwohnern, muss am Sūr-kawul westlich von Senna, südlich der Strasse Senna-Gārān liegen. Lycklama lobt die schöne Landschaft dieses waldreichen Bezirkes. 16. Mariwān (früher Mihribān), ein bedeutender Bezirk mit 200 Dörfern und 26 000 Einwohnern. Er erstreckt sich vom Gārān-Pass bis zur Westgrenze Persiens. Durch ihn läuft die Karawanenstrasse Senna-Gārān-Pendjwin-Sulaimāniya. In seiner Mitte liegt der Zambār-See; diese Senkung, welche die Grenzgebirge unterbricht, hat strategisch zu allen Zeiten eine grosse Rolle gespielt. 17. Awrāmān-i takht (das „flache“ Awrāmān), östlich der gleichnamigen Gebirgskette, unmittelbar südlich von Mariwān, mit 33 Dörfern und 4000 Einwohnern. Der Nordarm des Sirwān durchfließt diesen Bezirk von Norden nach Süden. Es ist ein schwer zugänglicher Bezirk, der von eigenen Erbsultānen („Hauptleuten“) beherrscht wird. Ihr Hauptort ist Razāw. Die Bevölkerung hat sehr lange ihre eigene Tracht bewahrt (Rich, I, 202) und hat noch ihren eigenen Dialekt. Sie ist sehr mutig, aber wenig gastfrei. 18. Awrāmān-i luhūn liegt südwestlich von dem vorigen Bezirk. Nach den Eingeborenen soll luhūn „steinig“ bedeuten (vgl. Vullers, II, 1108: *Lakana* „Stein“). Der Bezirk hat 22 kleine Dörfer, die zerstreut in den Ausläufern des Gebirges nördlich vom Sirwān-Defilee liegen. Er nimmt die Westseite der Gebirgskette ein; seine Grenze mit der Türkei ist ausserordentlich kompliziert. Awrāmān-i luhūn wird ebenfalls von eigenen Sultānen beherrscht, die mit denen von Awrāmān-i takht verwandt sind und in Nafsūd residieren. Durch den persisch-türkischen Vertrag von 1049 (1639) waren die Rechte Persiens auf Awrāmān und Mariwān anerkannt, aber die persische Oberhoheit bestand dort nur nominell.

Südlich vom Sirwān in der allgemeinen Richtung der persischen Gebirge (NW—SO) erstreckt sich das mächtige Shāhō-Massiv (= Shāh-kūh), von dem die linken Nebenflüsse des Sirwān kommen: Dariyān, Sarāb-i Hawlī, der durch Pāwa fließt, Lēla und die Ostquellen des Zimkān. Der bedeutende Bezirk im Norden und Westen von Shāhō (zwi-

schen dem Sirwān und dem Bezirk Zohāb) heisst 19. Djawānrūd mit ca. 100 Dörfern und 15 000 Einwohnern. Ein Seitenzweig der Familie Ardilān herrscht dort. Djawānrūd ist der Hauptsitz des grossen Stammes Djāf; daher kann sein Name als „Djāfānrūd“ („Fluss der Djāf“) erklärt werden. Der kleine, von Djawānrūd abhängige Kanton Pāwa liegt gegenüber dem Bezirk Awrāmān-i luhūn. Das *Sharafnāme* (I, 319) nennt Bāwa unter den Besitzungen des Kalhur-i Dartang. Die Lokaltradition schreibt die Gründung von Pāwa dem Bāw zu, nach dem die Bāwendiden benannt sind (s. I, 712<sup>a</sup>). Die Araber sollen unter der Führung des 'Abd Allāh b. 'Umar auf dem Wege über Pāwa, wo sich ein Feuer-tempel befand, in Kurdistān eingedrungen sein.

Ausserhalb des Flusssystems des Sirwān sind südlich von diesem noch zwei Bezirke von Senna abhängig: 20. Rawānsar und 21. Bilāwar, beide an den Nordquellen des Kara-Su gelegen (vgl. KERKĤĀ). Rawānsar erstreckt sich südöstlich von Djawānrūd über die südlichen Ausläufer des Shāhō. Es wird beherrscht von Verwandten des Gouverneurs von Djawānrūd. Der Kanton Shādībād (kurd. Shālīwā) an der Strasse nach Kirmānshāh ist von Rawānsar abhängig. Bilāwar liegt an der direkten Strasse Senna-Kirmānshāh, südlich des Gebirgspasses Murwān. Seine Gewässer fliessen in den Rāzāwar-Fluss, der zu Kirmānshāh gehört. Das Hauptdorf ist Kām-i Yārān.

Dies sind die vier Flusssysteme der Provinz Senna: das des Urmia-Sees, des Kaspischen Meeres, des Tigris und des Kerkhā.

Bevölkerung. Die gesamte sesshafte Bevölkerung der Provinz belief sich nach der Zählung von 1298 (1881) auf etwa 150 000 in 1000 Dörfern. Mit Ausnahme des von persischen und türkischen Elementen bevölkerten Bezirks Isfandābād und der einem besonderen iranischen Zweige angehörenden Stämme in Awrāmān ist die Bevölkerung kurdisch.

Die Nomaden in Senna folgen der allgemeinen Entwicklung zum sesshaften oder halbsesshaften Leben. Im Winter bleiben sie in den Dörfern; im Sommer steigen sie nach der Ernte (April–Mai) auf die benachbarten Höhen. So hat sich anscheinend der Stamm Kōmāsī endgültig in Korrawaz niedergelassen.

Der Stamm Djāf ist der bedeutendste unter denen von Senna-Kurdistān. In Djawānrūd gibt es ungefähr 4000 Djāf-Familien, d. h. insgesamt mindestens 20 000 Menschen (Untergruppen: Kūbādī, Enakhī, Kalāshi, Ulad-Begī u. a.). Im XVII. Jahrhundert wanderte ein Teil der Djāf nach Westen und nahm nach und nach das linke Ufer des Diyālā, Shahrizūr und Pendjwin ein. Um 1914 beliefen sich diese türkischen Djāf auf 10 000 Familien; von diesen wandern ungefähr 2000 Sesshafte und 8000 Halbnomaden jedes Jahr auf die Weideplätze Persiens. Ihr Weg geht durch die Enklave Shilēr, von hier auf das Gebirge Chihil-Cashma, wo sie von Mai bis Oktober bleiben. Eine zweite Auswanderung aus Djawānrūd fand um 1850 statt, als etwa 150 Djāf-Familien sich in Zohāb unter dem Schutz der Gūrān niederliessen.

Die andern bedeutenden Stämme von Senna sind die Mandumī in Husainābād und ihre Nachbarn, die Galbāghī, in Hōbātū, Sārāl und Kara-Tawara. Die ersteren zählten (im Jahre 1286 [1869]) 2000 Familien, die letzteren etwa 3000. Beide Stämme sind sehr unruhig; die Central-Regierung muss oft zu Strafexpeditionen schreiten.



Weniger bedeutend sind die *Shaikh-Isma'ili* (1600 Familien) und die *Prishā* (1000) in Isfandābād. In *Lēlāgh* („Sommerweide“) findet man die *Tamar-Tōza* (300), die *Korākā* (1500), die *Lāla* (600), die *Maḥmūd-Djibrā'ili* (400), die *Baliwand* (1500) und die *Durrādī* (1200); ein Teil der beiden letzten Stämme nomadisiert am *Kīshlak* und am *Gāwarūd*. In *Zāwarūd* und in *Kalāt-Arzān* befinden sich die *Kōik* (1000) und in *Bilāwar* die *Gashkī* (1500), ein sehr unruhiger Stamm. Im Nordosten, in der Gegend von *Karaftū*, nomadisieren die *Bōrākā* (450). Eine Anzahl Stämme lebt zerstreut: die *Sakūr* (300), die *Giwa-Kash* („Schuhflicker“), die *Kharrāt* („Drechsler“), die *Lurri-Kulāhgar* („Hutmacher“). Die letztgenannten Stämme (1700), deren Namen ihren Beruf angeben, sind vielmehr Arbeitsverbände, „umherziehende Gilden“, die die Bedürfnisse der Sesshaften und der Nomaden befriedigen.

Schliesslich sind noch die *Sūzmānī* im Dorf *Kīshlak* ganz nahe bei Senna zu erwähnen, deren Manner Musikanten und deren Frauen Tänzerinnen mit ziemlich losen Sitten sind (Lycklama, IV, 53).

Religion. Der grösste Teil der Bevölkerung von Senna-Kurdistan sind *shāfi'itische* Sunniten. Die *Shaikhs* des *Nakshbandi*-Ordens haben viele eifrige Anhänger unter den Kurden. Der eigentliche Sitz dieser *Shaikhs* befindet sich von altersher in den Dörfern *Tawila* und *Bēyāra*, die eine Enklave in *Awramān-i luhūn* bilden. Selbst in Senna will Lycklama (IV, 51) einen *Shaikh* gesehen haben, der noch in der gleichen Sitzung die Wunden heilte, die seine *Derwische* sich in der Ekstase (*Dhikr*) beigebracht hatten. *Shī'ten* findet man nur in dem nicht-kurdischen Bezirk *Isfandābād*. Gleichwohl muss erwähnt werden, dass die Familie der *Wālī's* von *Ardilān* sich zur *Shī'a* bekannte; dies erklärt sich vielleicht aus dem Aufenthalt ihrer Vorfahren unter den *Gūrān*, fanatischen '*Alī-Ilāhī's*. Das Hauptheiligtum dieser Sekte, *Perdiwar*, liegt auf dem rechten Ufer des *Sirwān* in *Awramān-i luhūn* (oberhalb der Brücke *Pridi-Kūrān*). Die Bewohner von *Hadjdj* im gleichen Bezirk behaupten von den sieben *Derwischen* abstammenden, die der in ihrem Dorfe beigesetzte „*Kūsa*“ (*kōsa* „bartlos“) mit sich führte. Dieser Heilige dürfte kein anderer sein als 'Uḥaid Allāh, der Bruder des achten *shī'itischen* Imām. Nach Aussage der Bewohner in *Awramān* wurden die Einwohner von *Hadjdj* erst sehr spät durch einen gewissen *Gushāish* zum Islām bekehrt; sie sollen noch das Grab des *Pir Shāhriyār* verehren, ihres Religionsoberhauptes vor der Islāmisierung. Eine Niederschrift seiner Moralvorschriften (im dortigen Dialekt) soll in *Nafsūd* aufbewahrt werden.

Selbst die Tracht dieser friedliebenden Holzhauer scheint auf ethnische Eigentümlichkeiten hinzudeuten. Lycklama spricht von ihren „Mützen in Form eines nach hinten gekrümmten Hornes, ganz ähnlich der Kopfbedeckung . . . . . einer der Personen der Reliefs von *Bisutūn*“.

Christen (60 Familien) gibt es nur in der Stadt Senna, grösstenteils aramäische Katholiken (*Kaldānī*), die unter dem Patriarchen von *Mōsul* stehen. Sie besitzen eine Kirche, die um 1840 an Stelle einer älteren Kirche erbaut wurde. Zahlreicher sind die Juden: 500 Familien in Senna und eine kleine Anzahl in den Dörfern.

Sprache. Der mukri-kurdische Dialekt (*Kurmāndji*) hört mit *Bāna* und *Sakḫ* auf. Südlich des *Djaghātū* in den Bezirken *Khorkhōra* und

*Tilakū* beginnt der Dialekt *Kurdistanī*, der bis zur Südgrenze der Provinz reicht. Seine linguistischen Besonderheiten sind noch nicht systematisch untersucht. Die Sprache von *Mariwān*, wie die der *Djāf*, steht dem *Kurmāndji* nahe.

Ein iranischer, aber nicht-kurdischer Dialekt wird in den beiden *Awramān* gesprochen. Man nennt ihn *Awramī* oder gewöhnlich *Mānū* (= „ich sage“ im *Awramī*). Zur gleichen Gruppe gehören: die Mundarten einiger Dörfer von *Pāwa*, die des grossen Stammes *Gūrān* (in *Zohāb*), die des Dorfes *Kandūla* (zwischen *Dainawar* und *Kirmānshāh*) u. a. Mit dem *Awramī* verwandt ist der Dialekt *Zazu* im Bezirk *Darsim* im Herzen Armeniens. Nach O. Mann (*Die Tājik-Mundarten der Provinz Fars*, Berlin 1909, S. xxiii) sind alle diese Mundarten zu den „Central“-Dialekten Persiens (*Samnāni*, *Kohrudī*, *Maḥallātī* usw.) zu rechnen.

Im kurdischen Dialekt von Senna hat man keine Originaltexte, aber im Dialekt *Awramī-Gūrānī* besteht eine ganze Litteratur epischer und lyrischer Gedichte. Die *Wālī's* von *Ardilān* sollen an ihrem Hofe das Aufblühen dieser Dialektdichtung stark gefördert haben. Diese hat sicher den Kreis der Bevölkerung, der diese Mundarten spricht, überschritten; eigenartig ist nämlich, dass „singen“ im Senna-Kurdischen heisst: *Gūrānī čarrin* „*Gūrānī*-Dichtungen vortragen“.

Die Chaldäer und Juden in Senna sprechen ausser dem Kurdischen ihre aramäischen Dialekte.

Geschichte. Im Gebiete von Senna findet man keine Denkmäler wie in *Kirmānshāh* und *Mukri-Kurdistan* (s. *SÄWDEJ-BULAK*).

Für die älteste Epoche kann man die in den Felsen eingehauene Kammer bei *Rawānsar* anführen (*Čirikov*, S. 528); sie muss zu der gleichen Gattung von Denkmälern gehören wie die (medischen?) Gräber in *Sahna* [s. d.]; ihr Eingang hat die typische rechtwinklige Form, aber ihre Decke ist gewölbt.

Am anderen Ende des Gebietes von Senna (im Nord-Osten) liegen die Grotten von *Karaftū*, die anscheinend dem *Mithras-Kult* gewidmet haben (*Ker Porter*, II, 538—52). Dort befindet sich auch eine griechische Weihinschrift an *Herakles*. Die Grotten liegen abseits der üblichen Strassen; denn zur Zeit, als *Gaznā* (*al-Shīz* der Araber, heute *Takht-i Sulaimān*) blühte, mussten diese nach dem dortigen Heiligtum, dem Feuertempel *Ādhargushnaasp*, hinführen.

Für die alte Toponymie haben *Streck*, *Billerbeck* und *Thureau Dangin* die Nachrichten aus der assyrischen Zeit zusammengestellt, die sich auf Persisch-Kurdistan beziehen. Leider bekräftigt keine einzige Übereinstimmung mit modernen Namen die Hypothesen.

Die in Griechisch und Pehlewi abgefassten Pachtverträge, die 1909 in einer Höhle des Berges *Kōsālān* (*Awramān-i takht*) gefunden wurden und die in das erste vorchristliche Jahrhundert zurückgehen, nennen Namen, die sich auf den Fundort beziehen können (die *Hyparchien*: Βαίσιρα und Βασιράρχα, die *Ettappen* (σταθμοί): Βυζάνβια und Δυσανδία und das Dorf (κώμη): Κωφάνις oder Κωπάνις).

Die von F. C. Andreas vorgeschlagenen geistreichen Identifizierungen der medischen Ortschaften bei *Ptolemaeus* (VI, 2) beziehen sich auf Gebiete, die ausserhalb des heutigen Senna liegen. Für die arabische Zeit vgl. den Artikel *SĪSAR*.

Das Kurdistan von Senna oder *Ardilān* wurde

wenigstens vier Jahrhunderte hindurch von Erb-Wālī's regiert. Die Legende setzt ihren Ursprung in die Zeit der Sāsāniden oder in die der ersten 'Abbasiden. Das *Sharafnāme* beschränkt sich auf die Mitteilung, dass Bābā Ardilān, ein Nachkomme der Marwāniden in Diyārbakr, sich unter den Gūrān festsetzte und gegen Ende der Čingiziden-Zeit Herrscher von Šahrizūr wurde. Nach Rich (I, 214) sollen die Wālī's gūrānischer Herkunft sein (aus dem Clan Mamū'i). Von Ma'mūn b. Mundhir ab, der nach dem Historiker 'Alī Akbar 862—900 (1457/8—1494/5) regierte, wird ihre Geschichte bekannter. Die Wālī's nahmen tätigen Anteil an den Kämpfen zwischen den Šafawiden und den osmanischen Sultanen, bald auf persischer, bald auf türkischer Seite. Das *Sharafnāme* bricht ab mit der Regierung Halō Khān's (*Hale*, kurd.: "Adler"), der zwischen den beiden rivalisierenden Reichen hin- und herschwankte (994—1014 = 1586—1605). Die Lokalhistoriker setzen die Überlieferung bis in unsere Zeit fort.

Mit wenigen Unterbrechungen blieb die Herrschaft bei der Familie Ardilān während der ganzen Šafawidenzeit, in der die vier westlichen Grenzmarken Persiens halb-unabhängig waren: 'Arabistān (unter den šifitischen Wālī's von Howaiza), Lūrīstān, Kurdistān und Georgien. Während des Afghānen-Einfalls bemächtigte sich Khāna-Pāša-Bābān von Sulaimāniya der Stadt Senna (1132/1720). Der Regierungsantritt Nādir's brachte nach Senna den Subhān-Werdi-khān Ardilān zurück (1143—1168 = 1730—1755, mit Unterbrechungen). Im Jahre 1164 (1751) verwüstete Karīm-Khān Zand die Gegend von Senna. Nach einer Zeit der Unordnung setzte sich Khusrāw Khān Ardilān (mit dem Beinamen der "Grosse") in Senna fest (1168—1204 = 1755—1790). Agha Muḥammad Kaḍjār verlieh ihm Sunḡur (Kulyā'i) zur Belohnung für seine Heldentaten.

Sein Sohn Amān Allāh „der Grosse" (1204—1240 = 1790—1824) verschönerte die Stadt sehr. Malcolm und Rich waren seine Gäste. Ihm folgte (1240—1250 = 1824—1834) sein Sohn Khusrāw-Khān Nā-kām („der sich am Leben nicht gefreut hat", d.h. jung gestorben); er ist bekannt durch seine litterarischen Talente. Unter seinem Sohne Riḍā-kūli entstanden Zwistigkeiten in der Familie; der Wālī (1250—1266 = 1834—1850) wurde in Teherān gefangen gesetzt, von wo er erst nach dem Tode Muḥammad Šāh's entwich. Sein Bruder Amān Allāh (1265—1284 = 1849—1868) war der letzte Erb-Wālī von Kurdistān. Im Jahre 1851, wie Čirikov als Augenzeuge berichtet, mischte sich die Zentralregierung in die Angelegenheiten der Provinz ein unter dem Vorwande, dass bei den Untertanen des Wālī Unzufriedenheit herrsche.

Im Jahre 1284 (1868) wurde von Teherān der energische Prinz Ferhād Mirzā zum Generalgouverneur ernannt. Dieser beherrschte Senna bis zum Jahre 1291 (1874) und brachte Ordnung in das alte Lehen der Ardilān. Seine Nachkommen leben heute noch in Senna, aber ohne jeden Einfluss. Dagegen spielen die alten Familien, aus denen die Würdenträger am Hofe der Wālī's hervorgingen, nach wie vor eine bedeutende Rolle im dortigen Leben.

*Litteratur*: M. Streck, *Das Gebiet der heutigen Landschaften Armenien, Kurdistan und Westpersien* in ZA, XIV, 138 f.; Billerbeck, *Das Sandchak-Sandmanien* (Leipzig 1898), S. 127, 133, 158; G. Hüsing, *Der Zagros und seine Völker*

(Leipzig 1908), S. 20; Thureau Dangin, *Une relation de la 3<sup>me</sup> Campagne de Sargon* (Paris 1912); Ellis H. Minns, *Parchments of the Parthian period from Avroman in Kurdistan in Journ. of Hellenic studies*, XXXV (1915); A. Cowley, *Pahlavi Documents from Avroman in J R A S*, April 1919; J. M. Unvala, *On the three parchments from Avroman in R S O S* (1920), Band 1, Teil IV; F. C. Andreas, die Artikel: *Alinza* (= Saḡkiz oder Bāna), *Alisdaka* (= Biḍjār), *Amardos* (= Kizil-Uzān) in Pauly-Wissowa, *Real-Encyklop.*, 2. Aufl.

Für die arabischen Geographen s. den Artikel SISAR. Ḥamd Allāh Mustawfī, *Nuzhat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 75, 224; *Sharafnāme*, ed. Véliaminof-Zernof. I. 82—9. 317—9. 320—2 (eine Handschrift des gleichen Werkes im Besitz der Royal Asiatic Society — „Hs. Malcolm" — enthält einen Anhang über die Wālī's von Ardilān bis zum Anfang des XIX. Jahrhundert); Ḥādjdjī Khalīfa, *Djihan-numā* (Stambul 1145), S. 388; 'Alī-Akbar Waḡāyī-nigār, *Ḥadiḡa-i Nāsirī*, ein um 1310 verfasstes, handschriftliches Werk über die Geographie und die Geschichte Senna's (Inhaltsangabe von B. Nikitine in R M M, XLIX, 70—104): 1205 (1878) wurde der Verfasser amtlich mit der Volkszählung in Senna beauftragt. Von anderen Lokalgeschichten nenne ich eine Handschrift in meinem Besitz, deren Abfassung der Dichterin Mastūra (Māh-Šaraf-Khānum), der Gattin des Wālī Khusrāw-Khān II., zugeschrieben wird. Ferner J. M. Kinnear, *A geogr. memoir of the Pers. Empire* (London 1813), S. 142—7; Ker Porter, *Travels in Georgia, Persia, etc.* (London 1822), II, 540—55, 563—8 (Itinerar des Dr. Cormick: Karaftū-Sinna); Sir J. Malcolm, *Sketches of Persia* (London 1827), II, 273, französ. Übers. u. d. T.: *Histoire de la Perse* (Paris 1821), III, 302; J. C. Rich, *Narrative of a residence in Koordistan* (London 1836), I, 185—248, 281; Ritter, *Erdkunde*, IX (1840), 412—59; Prinz A. Gagarine, *Persid. Kurdistan in Zapiski Kavkaz. Otd. Geogr. Obs.* (1852), I, 256—60; N. Khanykov, *Poyēdkā v Pers. Kurdistan in Vēstnik Geogr. Obs.* (1852), VI, 1—18; Čirikov, *Putevoi journal* (St. Petersburg 1875), 323—35. 524—7; L. ycklama à Nijeholt, *Voyage en Russie etc.* (Paris, Amsterdam 1875), IV, 30—70 (Route: Hamadān-Senna-Khūrūsa-Kōmāsi-Mariwān-Pendjwin); G. Hoffmann, *Auszüge aus den syrischen Akten* (1880), S. 265 f.; de Morgan, *Miss. scient., Études géogr.*, II (1895), 47—61; Maximowicz-Wasilkowsky, *Zapadn. Persia* (Tiflis 1903), II, 459—644; A. Orlov in *Materialy po Vostoku* (Petrograd 1915), II, 193—215; P. Lerch, *Inseldavania ob. iran. kurdaḡh* (St. Petersburg 1856—58), III, S. xxx (Bibliographie), II, 134—9 (ein senna-kurdisches Fragment des *Gulistān*); H. Schindler, *Weitere Beiträge z. kurd. Wortschatze* in Z D M G, XLII (1888), 73—9 (Bearbeitung eines Vokabulars im Dialekte von Senna); die von O. Mann in Senna gesammelten Texte sind noch nicht erschienen [sein hss. Nachlass befindet sich in der Pr. Staats-Bibl., Berlin]. Für die Gūrāni-Dialekte s. Rieu, *Catalogue of the Pers. manuscripts of the British Museum* (1881), II, 728 (mit einer grammatischen Skizze), für die Gūrāni-Hs. der Bibl. Nationale in Paris s. E. Blochet, *Catalogue des manuscrits persans*, N<sup>o</sup>. 1074; in meinem Besitze befinden



sich mehrere Hss. epischer Gedichte in *Gūrānī*: „Khusraw wa-Shirin“, „Farhād wa-Shirin“, „Der Krieg der Heuschrecken und der Vögel Ahirmālū“ („pastor roseus“), u. a.; A. Christensen, *Les dialectes d'Asyomān et de Pāwā* (Kopenhagen 1921); E. B. Soane, *A short anthology of Gūrān poetry in Ṣ R A S*, Januar 1921.

Kartenwerke: Khanykov, *Map of Aderbeijan* (Berlin 1862), in *Zeitschr. f. Allg. Erdk.*, N. F. XIV (1863), Taf. 3; Khanykov, *Routes in Persia* in *Z G Erdk. Berl.*, VII (1872), 72 (Sakiz-Senna-Hamadān-Bidjār); die russische Karte von Persien, 20 Werst auf 1 Zoll (über ihre Geschichte s. Stebnitsky in *Zapiski Imp. Geog. Obsč.*, VIII [1879], 101); H. Kiepert, *Vorbericht über Prof. C. Haussknecht's Orientalische Reisen* (Berlin 1882), vor allem Karte 3; E. Herzfeld, *Pāikūlī, monument and inscription of the early history of the Sassanian empire* (Berlin 1924), Karte 1: Pendjwin-Rawānsar; die englische Karte (1:1 000 000) als Anhang zum Bericht *Question de la frontiere entre la Turquie et l'Irak* (Société des Nations C. 400 M. 147 [1925], VII). (V. MINORSKY)

**SENNÄR.** Das heutige Sennär ist ein Dorf am Blauen Nil, ungefähr 170 engl. Meilen südlich von Khartūm. Es ist Sitz eines Bezirkskommissars und Hauptort eines Verwaltungsbezirks der Blauen Nil-Provinz. Der Bezirk hat eine Bevölkerung von ungefähr 50 000 Menschen, die eine Mischung aus Sūdān-Stämmen und Fellata-Einwanderern aus Westafrika darstellen. Das Sennär-Staubcken, das ein grosses Baumwollpflanzungsgebiet bewässert, liegt bei Makwar, ungefähr 6 engl. Meilen südlich vom Dorfe Sennär.

Der ältere Gebrauch des Namens Sennär erstreckte sich auf das dreieckige Gebiet zwischen dem Blauen und dem Weissen Nil mit unbestimmten Grenzen im Süden. Er ist jetzt veraltet; das in Frage stehende Gebiet bildet jetzt die Blaue Nil-Provinz und die Fung-Provinz des anglo-ägyptischen Sūdān.

Die Entdeckung praehistorischer Überreste bei Djebel Moya und meroitische Funde in der Nähe von Sennär selbst beweisen, dass das Gebiet seit sehr ferner Zeit bewohnt gewesen ist. Geschichtlich im eigentlichen Sinne indessen ist Sennär erst bedeutungsvoll geworden als Sitz des Fung-Sultanats [s. d.], das die bedeutendste politische Organisation im östlichen Sūdān vom XVI. bis zum Beginn des XIX. Jahrhunderts bildete; die Gründung Sennärs selbst wird von den eingeborenen Chronisten mit der Errichtung dieses Königreiches im Jahre 1504 in Zusammenhang gebracht. Die halb barbarische Dynastie — den Eingeborenen des Sūdān ist sie als das „Schwarze Sultanat“ (*al-Saltana al-zarkā*) bekannt — beanspruchte die Oberherrschaft über ein Gebiet, das sich vom Roten Meer nach Kordofān und von den Grenzen Abessinien bis zum dritten Katarakt erstreckte, aber ihre tatsächliche Herrschaft beschränkte sich auf die unmittelbare Nachbarschaft von Sennär selbst. Das übrige Land war unter eine grosse Zahl von Kleinkönigen und Stammeshäuptlingen aufgeteilt, die mit dem Oberherrscher durch eine lose gefügte Lehnverfassung verbunden waren. Die Chronik der Sennär-Könige — ein trauriger Bericht von gegenseitigen Vernichtungskriegen und barbarischer Diplomatie — kann man in MacMichaels *History of the Arabs in the Sudan* nachlesen. Die Verfassung und Gesetze des Königreiches bieten einiges Interesse, da sie eine Mischung heidnisch-afrikanischer und arabisch-islāmischer Ele-

mente aufweisen. Noch zur Zeit von Bruce, dem Entdecker des Blauen Nils, war dort ein Gesetz lebendig, demzufolge ein König erschlagen werden konnte, „wenn durch einen Beschluss zum Ausdruck gebracht wird, dass es nicht zum Vorteil des Staates ist, ihn noch länger regieren zu lassen“; ein hoher Staatsbeamter mit dem Titel *Sid el-Gōm* (*Saiyid al-Kaum*) wurde dann beauftragt, den Beschluss auszuführen. Parallelen zu diesem Gesetz liefern die Sitte Meroe's im 3. Jahrhundert v. Chr. und ein noch jetzt von den Shilluk und Dinka des Nilgebietes beobachteter ähnlicher Brauch. Der Verkehr zwischen den Königen und den Vasallenhäuptlingen wurde durch ein ausserordentlich künstliches Zeremoniell geregelt: die bedeutenderen Vasallen trugen den Titel *Mangil* (ein Wort unbekannten Ursprungs); ausserdem hatten sie ein Recht auf *Kakar* und *Taḡiya*, d. h. einen königlichen Prunksessel zu benutzen und einen besonderen Kopfsputz zu tragen, der die Form von Ochsenhörnern hatte.

Arabischer und islāmischer Einfluss andererseits machte sich schon sehr früh geltend. Die Könige führten ihren Ursprung zurück auf einen versprengten Rest der Bani Umaiya, die der Überlieferung nach von Abessinien her ins Land gekommen waren, wo sie nach dem Emporkommen der Abbāsidenherrschaft Zuflucht gesucht hatten. Diese Überlieferung hängt wohl zusammen mit der Einwanderung kleiner Araber-Trupps, die in einen autochthonen Stamm hineinheirateten und den Islām einführten, ohne im Grunde die ethnographischen Besonderheiten des Stammes zu beeinflussen (vgl. die Heiraten von Djuhaina-Arabern mit den Töchtern nubischer Könige in dem Bericht Ibn Khaldūn's, s. MacMichael. a. a. O., I, 138). Eins ist jedenfalls klar: die Fung waren zur Zeit der Errichtung ihres Königreiches dem Namen nach Muslime; der Sturz des Königreichs Aloa aber und das Verschwinden des Christentums aus Sennär waren die Folgen eines Kriegsbündnisses zwischen den negroiden Fung und einer Vereinigung der Araberstämme, die zur Zeit des Verfalls der christlichen Königreiche Nubiens in den Sūdān eingewandert waren. Die Islāmisierung des Landes ist eng verknüpft mit der Missionstätigkeit einiger Gelehrten und Heiligen, die unter dem Fung-Sultanat in Ansehen standen, und deren Leben in den noch unveröffentlichten *Ṭabaḳāt* des Wad Daif Allāh geschildert werden. Indessen hat das Land Sennär infolge seiner Abgeschiedenheit niemals eine ernsthafte Rolle im kulturellen Leben des Islām gespielt; das *Riwāḳ* (Studienheim) für Studenten aus Sennär an der Azhar ist eine Gründung der ägyptischen Regierung nach der Eroberung des Sūdān durch Muḥammed 'Alī.

Nach einer Zeit sehr schnellen Verfalls kam Sennär infolge der Expedition Muḥammed 'Alī's im Jahre 1821 unter die Oberherrschaft Ägyptens. Unter ägyptischer Herrschaft war die Stadt ein Handelszentrum und Hauptort einer *Mudiriya*, deren Gebäude im Jahre 1885 von den Anhängern des Mahdi zerstört wurden. Der von den Fung-Königen errichtete Palast und die Moschee lagen bereits in Trümmer, als Caillaud das Land besuchte.

Das heutige Sennär liegt ungefähr anderthalb engl. Meilen von den Ruinen der alten Stadt entfernt. Es ist heutzutage von verhältnismässig geringer Bedeutung; seine Stellung als Handels- und Verwaltungszentrum ist auf Wad Medani übergegangen.

**Litteratur:** Zu der am Schluss des Artikels FUNG verzeichneten Litteratur ist noch hinzuzufügen: H. Weld-Blundell, *Tarikh en-Nudah. A history of the Fungs of Sennar* (Oriental Translation Fund, N. S., No. 30); H. A. Mac-Michael, *A History of the Arab in the Sudan* (Cambridge 1922; enthält in Band II eine Übersetzung der Chronik von Sennär mit erklärenden Anmerkungen und ausführlichem Litteraturverzeichnis); S. Hillelson, *Tabagât Wad Dayf Allâh, studies in the lives of the scholars and saints, in Sudan Notes and Records*, VI (1923). (S. HILLELSON)

**SEPOY** ist die englische verderbte Form von *sipâhî*, der Adjektivbildung des persischen Wortes *Sipâh*, „Heer“. *Sipâhî* wird substantivisch gebraucht für „Angehöriger eines Heeres, Soldat“ und begegnet im litterarischen Persisch, während es in der lebendigen Sprache nicht mehr vorkommt. Die Türken und die Franzosen haben das Wort entlehnt, diese in der Form *Spahi*; in diesen Sprachen bedeutet es ebenso wie im Persischen ausnahmslos einen berittenen Soldaten, eine Bedeutung, die auch der englische Reisende Hedges (*Diary*, hrsg. von der Hakluyt Society, I, 55) im Jahre 1682 dem Worte beilegt. In Indien haben sowohl die Franzosen als auch die Engländer, vermutlich durch Vermittlung der Portugiesen, das Wort übernommen (die Franzosen schreiben es *cipaye* oder *cipai*, die Engländer *sepoy*, *sepoen*, *sepaey*, *seapy*, *cephoy*, *sipoy* usw.); aber dort haben beide Völker es seit dem Beginn des XVIII. Jahrh. für Eingeborene gebraucht, die nach europäischer Art als stehende Infanterie-Soldaten geschult, bewaffnet und gekleidet sind. Sepoy-Regimenter wurden zum ersten Mal von den Franzosen ausgehoben und militärisch verwandt. Im Jahre 1748 hob Duplex einige Bataillone islâmischer Infanterie-Truppen aus und liess sie nach europäischer Art bewaffnen; im Jahre 1759 schrieb Lally an den Gouverneur von Pondicherry: „De quinze mille cipayes, dont l'armée est censée composée, j'en compte à peu près huit cens sur la route de Pondichéry“. Stringer Lawrence folgte bald dem Beispiel Duplex', indem er reguläre Sepoy-Bataillone in Madras bildete, und im Jahre 1757 begleitete eine Abteilung Sepoy-Truppen Lord Clive, als er aus Madras abrückte, um Calcutta zurückzugewinnen. Bengalen war damals mit einer Kompagnie Artillerie, vier oder fünf Kompagnien europäischer Infanterie und ein paar hundert nach einheimischer Art bewaffneten Eingeborenen belegt, aber nach der Zurückgewinnung Calcuttas aus den Händen des Nawwâb Sirâdj al-Dawla wurde eine Abteilung Sepoys aus Madras herangezogen, um den Kern einer Armee für Bengalen zu bilden, und schon im Juni 1757 kämpften zweitausend Sepoys in der Schlacht bei Plassey. Ungefähr zu gleicher Zeit wurden in Bombay Sepoys ausgehoben und militärisch verwandt, und europäische Abenteurer in den Eingeborenstaaten exerzierten Sepoy-Bataillone für ihre Herren ein.

Im Jahre 1795 waren die Infanterie-Truppen der drei Verwaltungsprovinzen (*Presidencies*) in folgender Weise aufgebaut: Die Regimenter setzten sich aus zwei Bataillonen zusammen, von denen jedes 8 Kompagnien und zwei Grenadierkompagnien enthielt. An solchen Regimentern besass Bengalen 12, Madras 11 und Bombay 4 nebst einem Bataillon Marinetruppen. Später wurden die drei

Armeen nach ganz verschiedenen Grundsätzen und in voneinander abweichenden Organisationsformen weiter entwickelt. Der Sepoy-Aufstand vom Jahre 1857 erschütterte die alte bengalische Armee und zog auch die vom Bombay ernstlich in Mitleidenenschaft, doch wurden beide nach neuen Grundsätzen wieder aufgebaut. Ganz im Anfange des XX. Jahrh. verschmolz Lord Kitchener, der damalige Oberbefehlshaber in Indien, die Einzelheere der drei Presidencies zu einer einheitlichen indischen Armee.

**Litteratur:** John Williams, *A Historical Account of the Rise and Progress of the Bengal Native Infantry* (London 1817); A. C. Lovett und G. F. McMunn, *The Armies of India* (London 1911); Henry Yule und A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, 2. Ausg. von William Crooke (London 1903); *The Imperial Gazetteer of India* (1907). II: *The Quarterly Indian Army List*, amtliche Veröffentlichung. (T. W. HAIG)

**SER.** [Siehe SAR.]

**SERAIL.** [Siehe SERAJ.]

**SERAJEVO**, türk. Bosna Serai oder nur Serai (vgl. BOSNA SARAI), Hauptstadt Bosniens in Südslavien, malerisch in einer von hohen, zerklüfteten Bergen eingeschlossenen, nach Westen offenen Talmulde an der Miljacka gelegen, 537—682 Meter ü. M., mit (1921) 60 087 Einwohnern (davon über ein Drittel Muhammedaner), die meist Hausindustrie (Kupferwaren, Silberfliganarbeiten, Teppich- und Tabakerzeugung) treiben. Im XV. Jahrhundert erscheint an der Stelle Serajevo's die gewaltige Burg Vrhbosna, die sich in der heutigen Zitadelle von S. teilweise erhalten hat. Noch im XVI. Jahrhundert war S. allgemein als Varbosania bekannt. In christlicher Zeit wird der Ort erstmals 1379 als Aufenthaltsort ragusäischer Kaufleute, dann 1415 als Begräbnisplatz des Vojvoden Paul Radenović genannt. Die Türken erkannten die vorzügliche Lage des Ortes und erwählten ihn, als sie, angeblich unter Anführung eines auch bei S. begrabenen Girây Khân (= Hâdjî Girây Khân, st. 871/1466?), während der Regierung Sultan Mehmeds II. im Frühjahr 867 (1463) Bosnien eroberten (vgl. *Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch*, hrsg. von F. Babinger [Hannover 1925], S. 126, 4—5, sowie F. Giese, *Die altosm. anonymen Chroniken*, I [Breslau 1922], 112, 23 f.; II [Verdeutschung; Leipzig 1925], 150 [Abh. f. d. K. d. Morgenl. XVII/1]), zum Hauptwaffenplatz der unterworfenen Landschaft. Aber schon 1438 und 1439 findet man hier einen türkischen Statthalter, der zur Beaufsichtigung der abgabepflichtigen einheimischen Dynasten eingesetzt worden war. Nach der endgültigen Bezwingung Bosniens durch die Osmanen waltete der türkische Statthalter von Bosnien zu Vrhbosna, das man, wie die Reiseberichte des Petantius, des Benedikt Kuripesić (1530, vgl. B. Curipeschitz, *Itinerarium der Botschaftsreise*, hrsg. von El. Gräfin Lamberg-Schwarzenberg, Innsbruck 1910, S. 33 f.: Verchbossen) und die ragusäischen Korrespondenzen (vgl. J. Gelcich und L. v. Thallóczy, *Ragusa és Magyarország*, Budapest 1887, S. 674 (1513): Verbosavia) beweisen, als Namen beibehielt; man trifft Formen wie Werchbossen, Varbosania, Verchbosania u. ä. Um die Mitte des XVI. Jahrhunderts jedoch kam die Bezeichnung Bosna Serai („Schloss an der Bosna“), slav. Sarajevo, ital. Seraglio, Seraio (vgl. Giac. di Pietro Luccari, *Copioso ritratto degli annali di Rausa*, Venedig 1605, S. 17: il castello di Varch-Bosna, da cui crebbe la città di



Saraio) auf und verdrängte fortan völlig den alten Namen. 869/1464 erscheint Serajevo in einem *Wakfnāme* als *Medine-i Serāy*. Die Bezeichnung Bosna Serai bzw. nur Serai rührt von dem Schlosse her, das Mehmed II. nach der Einnahme der Stadt errichtete und das an der Stelle der *Khankār Djāmi* i (Kaisermoschee, Careva Dschamija) lag (vgl. Ewliya, V, 428; J. v. Hammer, *Rumeli und Bosna*, Wien 1812, S. 160). Unter osmanischer Herrschaft erhielt Serajevo erhöhte Bedeutung, vor allem als Sitz der bosnischen Statthalter (vgl. C. v. Peez, *Die ottoman. Statthalter in Bosnien in den Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien* usw., II, 344 ff., Wien 1894), die viel zur Verschönerung des Ortes beitrugen und ihn zwischen 900–1000 d. H. zu einer muslimischen Stadt umgestalteten. Zahlreiche Moscheen, Medresen und Bäder erstanden, teils in prunkvoller Ausstattung, wie die Stiftungen des Ghāzī Khosrew Pasha (1506/12 und 1520/42), die noch heute aufrecht erhalten werden. Ghāzī Khosrew (vgl. I, 788b, ferner die Urkunde im *cod. Turc.* 320 der Sächs. Landesbibl. zu Dresden) liegt in S. begraben (vgl. Ewliya, *Seyāhetnāme*, V, 441, sowie *Wiss. Mitteil. aus Bosnien*, I, 503 ff.). Obwohl nach der endgültigen Eroberung Bosniens der türkische Statthaltersitz von S. nach Banjaluka verlegt wurde, behielt S. seine Bedeutung bei. Abgesehen von einer kurzen, mehrstündigen Unterbrechung, geschaffen im Oktober 1697 mit S.'s Einnahme durch den Prinzen Eugen, währte die Türkenherrschaft in S. volle 415 Jahre. Am 18. Aug. 1878 wurde die Stadt durch den österreichischen Feldzeugmeister Jos. Freiherrn von Philippovich (1818–1889) nach heftigem Kampf eingenommen und Oesterreich-Ungarn einverleibt. Am 6. Oktober 1908 wurde die Annexion mit Zustimmung der Mächte ausgesprochen. Am 28. Juni 1914 wurde in S. der österr.-ungar. Thronfolger Erzherzog Franz Ferdinand meuchlings ermordet. Nach dem Zusammenbruch der Donaumonarchie im Jahre 1918 fiel S. zusammen mit Bosnien und der Herzegovina an den neubegründeten südslavischen Staat.

Serajevo, das Sitz eines muslimischen Ra'is al-'Ulamā' und einer Sheri'atschule ist, hat eine Reihe Bauten aus islamischer Zeit. Unter den acht, sämtlich im X. Jhdt. errichteten Moscheen, von denen Ewliya Ćelebi (XVII. Jhdt.) u. a. die des Ferhād Pasha (err. 969 = 1561), des Khosrew Pasha (err. 937 = 1530), des Ghāzī 'Alī Pasha (err. 960 = 1553), des 'Isā Pasha (err. 926 = 1520) erwähnt, ist die des Ghāzī Khosrew (Begova Dschamija) die grossartigste. Von den Klöstern (vgl. Ewliya, V, 431 f.) hat sich das von Hādjdjī Sinān Agha (st. Ramaḍān 1049/beg. 26. XII. 1639) im J. 1638 gestiftete (vgl. *Wiss. Mitteil. aus Bosnien*, I, 506 ff., mit Abbild.) Kloster der heulenden Derwische, Sinān Tekkesi (Sinan-Tekija) erhalten. Die Beschreibung, die Ewliya vom S. des XVII. Jahrhunderts gibt, ist auf alle Fälle stark übertrieben (vgl. Ewliya, V, 428–441), zum mindesten hat sich von den dort geschilderten Herrlichkeiten aller Art nicht allzuviel auf die Gegenwart gerettet. Freilich haben zahlreiche verheerende Feuersbrünste (1480, 1644, 1656, 1687 und 1879) im Laufe der Zeit viele Baulichkeiten vernichtet. S. war osmanische Münzstätte; hier wurden unter den Sultanen Mehmed IV. und Suleimān II. in den Jahren 1085, 1099 („Bosna“) und 1100 („Serai“) Kupfermünzen (*Manḡŋr*) geprägt (Abbild. bei St. Lane-Poole, *The coins of the Turks*, London 1883, Pl. VI, No. 401; vgl. Ghālib Edhem, *Takwīm-i Meskūkāt-i 'othmāniye*, Stambul 1307,

S. 228 f. und Ć. Truhelka in den *Wiss. Mitteil. aus Bosnien*, II, 350 f. und IV, 396 f. [Kupfermünze geprägt 1085/1685 unter Mehmed IV.], sowie im allgemeinen E. v. Zambaur, *Prägungen der Osmanen in Bosnien in Numism. Zs.*, Neue Folge, I, Wien 1908). S. ist der Geburtsort des bedeutenden osmanischen Dichters Mehmed Nerkesi (vgl. *Mitteil. zur osm. Gesch.*, I [Wien 1922], 152 ff.; sowie *Yeñi Medjmū'a*, I [Stambul 1917], 15–18. Heft), wie denn überhaupt in und um S. in türkischer Zeit ein reges Geistesleben blühte (vgl. Safvet Beg Bašagić, *Bosnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti* [Sarajevo 1912], eine bosn.-herz. muslimische Litteraturgeschichte).

*Litteratur:* (vgl. weitere Verweise am Ende des Artikels BOSNIEN, I, 795 ff.): Ewliya, *Seyāhetnāme*, V, 428 ff.; Jos. v. Hammer, *Rumeli und Bosna* beschrieben von Hadschi Chalfa (Wien 1812), S. 159 f.; 'Omar Efendi, *Aḥwāl-i Ghazewāt der Diyār-i Bosna* (Stambul 1154 = 1741; deutsch von J. N. v. Dubsy, Wien 1789, englisch von Ch. Fraser, London 1830); Šāliḥ Šidki b. Husein b. Feiḡullāh al-Serāyi (st. 1889 zu S.), *Tārīkh-i Diyār-i Bosna we-Hersek* (hsl., im Serajevoer Landesmuseum; reicht bis 1878); Carl Braum, *Sarajevo 1878* (Leipzig 1907); Ad. Walny, *Sarajevoer Wegweiser* (Sarajevo 1908), mit Plan; Hugo Piffel, *Entwicklung der Landeshauptstadt S. unter Franz Josef I.*, mit Karte (Sarajevo 1907); ferner zahlreiche Artikel in den *Wissenschaftlichen Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina* (Wien, seit 1893) und im *Glasnik zemaliskog muzeja u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo, seit 1888). Wertvolle Nachrichten über das muslimische Serajevo aus guten Überlieferungen enthalten die *Wissensch. Mitteil. aus Bosnien* usw., I, (Wien 1893) S. 503 ff.; A. Hangi, *Životi obitajli Muslimana u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo 1906; deutsch: *Die Moslems in Bosnien-Herzegowina*, übers. von H. Tansk, 1907); O. Blau, *Reisen in Bosnien* (Berlin 1877); M. Hoernes, *Dinarische Wanderungen* (Wien 1888), S. 78–106. Über die Tagespresse in S. vgl. H. Renner, *Durch Bosnien und die Herzegovina kreuz und quer*<sup>2</sup> (Berlin 1897), S. 54 ff.

(FRANZ BABINGER)

**SERĀY** (P.). Dies Wort, das auf eine altpersische Form \**srāda* (von der Wurzel *srā* „schützen“) zurückgeführt wird, hat im Persischen die allgemeine Bedeutung „Wohnung“, „Wohnsitz“. Das arabische Wort *Surādīk* „Zelt“ ist eine Entlehnung von dem mit *k* gebildeten Diminutiv von \**srāda* (Horn, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg 1893, S. 161).

Im Persischen findet sich das Wort *Serāy* häufig in Verbindung mit einem andern Substantiv zur Bezeichnung eines besonderen Gebäudes, wie *Kār-wānserāy* (s. *KĀRWĀN*). In der persischen mystischen Poesie ist *Serāy* ein Ausdruck für die irdische Welt, die vergängliche Wohnung der Menschen (verbunden mit *Sipendj*).

Vornehmlich in den Ländern türkischer Civilisation ist *Serāy* die Bezeichnung für einen Regierungssitz geworden (genau wie das türkische Wort *Ḳonaḡ*) und für die Residenz eines Fürsten, für ein Palais. Auf diese Bedeutung gehen die Stadtnamen in den Tatarenländern und in der Türkei zurück, die einfach *Serāy* lauten (s. *SARĀY* und *SERAYEVO*) oder Verbindungen mit *Serāy* sind (*Aḡ-Serāy*, usw.). In der Türkei war das Se-

rāy-i Humāyūn [s. d.] am Top Kapu in Konstantinopel das Serāy schlechthin.

Im Arabischen findet sich die Form *Sarāya* (od. *Sarāyā*) für Palast in „Tausend und eine Nacht“. Die italienische Entlehnung *seraglio* und die französische *sérail* finden sich hin und wieder in der Bedeutung Harem; jedoch ist diese Beschränkung des Begriffes nicht orientalistisch.

**SERBEDĀR**, Name einiger Anführer von Abenteurern, die sich zu Herren eines grossen Teils von Khurāsān machten; auch ihre Untertanen heissen Serbedāre. Dieser Staat, ein wirklicher Räuberstaat, in dem sich nicht nur militärische Einflüsse, sondern auch Einflüsse shi'itischer Derwische Geltung verschafften, entstand während der auf den Tod des Ilkhān Abū Sa'īd folgenden Unruhen; beseitigt wurde er durch den grossen Timūr. Der Name *Serbedār*, den man übersetzen könnte mit „Galgenstrick“ (besser vielleicht noch mit „desperado“) geht nach dem Historiker Khwāndamir auf einen Ausspruch des ersten Herrschers 'Abd al-Razzāk zurück: *Ba mānā sar-i khwād bar dār dādan hazār bar bihtar kih ba nāmardī ba katl rasīdan*, d. h. „Durch Tapferkeit sich selbst an den Galgen zu bringen ist tausend Mal besser als unruhlich umzukommen“. (Dawlatshāh, *Tadhkirat*, ed. Browne, S. 278 gibt eine andere Erklärung für den Ursprung dieses Namens). Nach Ibn Battūta nannte man die Serbedāre im Irāk *Shuffā* (Diebe) und im Maghrib *Shukra* Raubvögel, Falken). Ihre Hauptstadt war Sebzewār im Bezirk Baihak. Der erste Amir Serbedār, 'Abd al-Razzāk, war der Sohn des 'Aliden Shihāb (od. Tādj) al-Dīn Faḍl Allāh Bāshṭīnī, eines ehemaligen Beamten des Shāh von Djuwain. 'Abd al-Razzāk wusste die Gunst des Ilkhān Abū Sa'īd (gest. 736 = 1335) zu gewinnen, der ihm ein öffentliches Amt verschaffte. 'Abd al-Razzāk bekam die Steuerverwaltung von Kirmān, verbrauchte aber den ganzen Ertrag dieser Steuer. Der Tod des Mongolenfürsten half ihm noch rechtzeitig aus der Schwierigkeit. Er begab sich nach Bāshṭīn (einem Dorf im Bezirk Baihak), wo er vorher gewohnt hatte, und sammelte dort Abenteurer und Unzufriedene um sich in der Absicht, selbst auch ein autonomer Herrscher in einem Teil von Khurāsān zu werden. Zunächst musste er mit dem damals in diesem Lande allmächtigen Wezir 'Alā' al-Dīn Muḥammed Faryumadi kämpfen. Dieser Wezir wurde besiegt und fiel 737 (1336/7). Nach dem Tod des 'Alā' al-Dīn bemächtigte sich 'Abd al-Razzāk der Stadt Sebzewār (738), die das Hauptquartier für die Räubereien des Serbedāren-Führers wurde. Nach Dawlatshāh eroberte er auch Djuwain, Asfarā'in, Džadjarm, Biyār und Khudjand. Im Monat Šafar (nach anderen Dhu 'l-Hiǧǧja) des Jahres 738 (1337/8) kam 'Abd al-Razzāk um, ermordet von seinem Bruder Waǧīh al-Dīn Mas'ūd, der ihm in der Herrschaft folgte. Die orientalischen Autoren, auch die, welche nicht wie Ibn Battūta gegen die shi'itischen Serbedāre voreingenommen sind, stellen 'Abd al-Razzāk als einen tyrannischen und ungerechten Herrscher hin im Gegensatz zu seinem Bruder Mas'ūd. Nach ihren Berichten tötete dieser ihn nur in der Notwehr. Die romanhaften Einzelheiten über den Tod des ersten Serbedāren-Fürsten machen einen ganz ungläubwürdigen Eindruck. Wahrscheinlich schwärzen die Historiker den Charakter des 'Abd al-Razzāk, um den Brudermord Mas'ūds zu entschuldigen. Dieser, der zweite Serbedāren-Führer, legte sich den Titel *Sultān* bei

(Ibn Battūta, ed. Defrémery u. Sanguinetti, III, 65 f.) und träumte als kriegerischer Fürst davon, die Serbedāren-Herrschaft noch weiter auszudehnen. Als strenger Shi'ite — Ibn Battūta berichtet, die Serbedāre hätten die Sunniten in Khurāsān ausröten wollen — fesselte er den Derwisch Hasan Džūrī an sich, der von dem Fürsten von Nishāpūr aus politischen Gründen gefangen gesetzt war. Der Derwisch wusste sich der Rache des Fürsten zu entziehen; ob Mas'ūd ihm geholfen hat, zu entkommen oder nicht, darüber sind die Ansichten verschieden. Dawlatshāh behauptet, Mas'ūd selbst sei ein *Murīd* des Džūrī geworden.

Der erste Feldzug des neuen Serbedāren-Führers richtete sich gegen den Herrn von Nishāpūr, Arghūn Shāh Džānī Kurbānī. Wahrscheinlich fand dieser Feldzug im Jahre 738 statt. Das Heer Arghūn's wurde völlig in die Flucht geschlagen. Nishāpūr und Džām fielen Mas'ūd in die Hände. Der besiegte König suchte bei Togha Timūr Khān, dem Fürsten von Džurdjān, Zuflucht. Es scheint, als ob Mas'ūd und Džūrī die Möglichkeit, ihre Herrschaft über ganz Khurāsān auszudehnen, in Erwägung gezogen hätten. Zunächst aber gerieten anscheinend die Streitkräfte der Serbedāre mit Togha Timūr in Konflikt. Man wird nun zugeben müssen, dass die Niederlage des Khān an den Ufern des Atrak, die nach Dawlatshāh vor der Schlacht Mas'ūd's gegen Ḥusain Kurt von Herāt stattfand, während dieses ersten Krieges der Serbedāre gegen Džurdjān stattgefunden hat. In der Tat wandten sich Mas'ūd und Džūrī, um ihre Eroberungspläne zu verwirklichen, gegen den eben erwähnten König von Herāt (743 = 1342/3). Am 13. Šafar dieses Jahres wurde zwischen den beiden Fürsten in der Umgebung von Zāwa eine Schlacht geliefert. In dieser Schlacht kam Hasan Džūrī um, vielleicht von Feindes Hand getötet, vielleicht ermordet auf Befehl des Serbedāren-Führers. Es wäre in der Tat nicht zu verwundern, wenn Mas'ūd das Hochkommen des Shaikh gefürchtet hätte in dieser Zeit, in der nach dem Historiker Zahr al-Dīn (ed. Dorn, S. 328): *amām-i ikhtiyār-i an awlāyat dar akthar-i umūr ba dast-i shuyūkh bād*, d. h. „die eigentliche Herrschaft über dieses Reich grösstenteils in den Händen der Shaikhe lag“. Die Schlacht bei Zāwa lief für den Fürsten von Herāt günstig aus, obwohl es anfangs den Anschein gehabt hatte, als würde das Serbedārenheer den Sieg davon tragen. Mas'ūd musste sich zurückziehen; er kehrte nach Sebzewār zurück. Nach diesen Ereignissen spricht der Historiker Khwāndamir von einem Feldzug gegen Džurdjān, ebenso von der Niederlage und von dem Tod eines Bruders des Togha Timūr; infolgedessen, so sagt er, konnte sich Mas'ūd zum Herrn von Astarābād machen, während der Khān aus seiner Residenz entflohen (Ende 743). Nach einem anderen Autor jedoch fanden diese Ereignisse 742 statt (s. B. Dorn, *Die Geschichte Tabaristans und der Serbedare nach Chondemir*, S. 165, Anm. 5). Das würde also vor dem Kriege mit Ḥusain Kurt sein; wenn dieser Bericht stimmt, könnte man annehmen, dass der Sieg Mas'ūd's über den Bruder des Togha Timūr identisch sei mit der Schlacht am Atrak. Einmal im Besitz von Džurdjān, schaute der Serbedār begierig aus nach Mazenderān. Dort endete seine Laufbahn. Im Gebiet von Rustamdār wurde er unversehens angegriffen. Er und fast sein ganzes Heer kamen um (Rabi' II. 745 = Aug.—Sept. 1344).

Mas'ūd ist der grösste Serbedāren-Führer gewe-



sen. Nach Dawlatshāh erstreckte sich sein Reich von Djam bis Damghān und von Khabūshān bis Tarshiz. Er war der *Shāh Kirān* der Dynastie. Nach ihm war die Macht in den Händen derjenigen, die Untergebene der Familie des 'Abd al-Razzāk gewesen waren, d. h. nachdem das Reich seine Blütezeit erlebt hat, bemächtigt sich seiner eine Militärclique (auch Derwische), bis der ganze Serbedären-Ruhm für immer erlischt. Das ist der gewöhnliche Verlauf der Geschichte orientalischer Dynastien. Mas'ūd hinterliess einen minderjährigen Sohn, mit Namen Luṭf Allāh. Einer der Grossen des Reiches Muḥammad Aitimūr, der während des Djurdjān-Krieges im Auftrage des verstorbenen Fürsten Na'ib in Sebzewār gewesen war, riss jetzt die Macht an sich. Er regierte zwei Jahre und einige Monate. 747 od. 748 (1346/7 od. 1347/8) fiel er der von einer Derwischclique (*Murīd's* des Djūri) angezettelten Verschwörung zum Opfer, deren Urheber der Khwādja 'Alī Shams al-Dīn war. Dieser beherrschte jetzt die Lage und schlug einen gewissen Kalwā (oder Kulū) Isfendiyār zum Herrscher vor, der etwa ein Jahr lang regierte. 'Alī Shams al-Dīn liess ihn 748 od. 749 ermorden. Jetzt kam die Nachfolge des minderjährigen Sohnes des Mas'ūd in Frage. 'Alī Shams al-Dīn ernannte einen Bruder Mas'ūd's, der ebenfalls Shams al-Dīn hiess, zum Regenten. Aber schon nach sieben Monaten, im Dhu 'l-Hijdja 749, legte er nach den Angaben Dawlatshāh's seine Herrschaft nieder. 'Alī Shams al-Dīn selbst nahm jetzt die äusseren Attribute der Herrscherwürde an. Im allgemeinen wird seine Regierung von den Historikern gelobt, obwohl sie zugeben, dass er ebenso bigott wie grausam war. Es wird berichtet, dass er 500 Prostituierte lebendig begraben liess. So machten auch seine Beamten und Offiziere, wenn sie sich zu ihm begeben mussten, vorher ihr Testament. Shams al-Dīn liess die *Masjd-i Djāmi'* in Sebzewār erbauen (oder wiederherstellen?); auch errichtete er in derselben Stadt ein grosses Stapelhaus (*Anbār*). Mit Togha Timūr schloss er einen Vertrag, durch welchen dem Serbedären-Führer der Besitz des ganzen ehemals von Mas'ūd beherrschten Gebietes zugestanden wurde. Dafür mussten sich die Serbedäre wahrscheinlich zur Zahlung eines Tributs verpflichten. Dawlatshāh (S. 236) sagt, dass sie Togha Timūr gehorchten (*muṭi' wa-munḳād shudand*), was sich nur auf die Zeit nach dem Tode des Mas'ūd beziehen kann.

'Alī Shams al-Dīn, der schon wegen seiner Habsucht und seiner Grausamkeit ziemlich verhasst war, beleidigte einen seiner Staatsbeamten, Haidar Kaṣṣāb, in grober Weise. Er wollte von ihm überdies eine grosse Summe Geldes erpressen. Kaṣṣāb verschwor sich mit Yahyā Karrābī, einem ehemaligen Offizier Mas'ūd's, und tötete 'Alī Shams al-Dīn mit eigener Hand (gegen Ende des Jahres 753 od. Anfang 754: Karrābī regiert schon 754, weil die Ermordung des Togha Timūr auf seinen Befehl am 16. Dhu 'l-Kā'da 754 = 14. Dez. 1353 stattfand, wie es durch das bei Dawlatshāh [S. 237 f.] zitierte Gedicht erwiesen ist). Karrābī wurde Führer der Serbedäre, während Kaṣṣāb den Rang eines *Sipāh-Salār* erhielt. Der neue Fürst war ein frommer Mann, aber auch ein blutiger Tyrann, bei dem man Spuren von Wahnsinn vermutete. Sehr bald entstanden Zwistigkeiten zwischen dem Serbedār und Togha Timūr, weil Karrābī sich der Oberhoheit des Khān widersetzte. Bei Gelegenheit einer Zusammenkunft in Sulṭān Duwīa liess Kar-

rābī den Togha Timūr durch einen Offizier seines Gefolges ermorden. Man glaubt, dass dies Attentat nur dadurch gelingen konnte, dass der Serbedār unter den Grossen von Timūr's Königreich Parteigänger hatte. Mit Timūr's Tod war es mit der Oberhoheit der Nachkommen des Čingiz Khān in dieser Gegend vorbei. Die Serbedäre, die Djānī Kurbānī und die Kurt von Herāt teilten das Reich des Khān unter sich. Karrābī eroberte Tūs von den Djānī Kurbānī; in dieser Stadt sorgte er ebenso wie in Mashhad vor allem für die Wasserleitung. Wie damals üblich, starb auch Karrābī keines natürlichen Todes. Ein Attentat seines Schwagers 'Alā' al-Dawla kostete ihm das Leben (759 = 1358). Kaṣṣāb brachte jetzt einen Bruder (oder Vetter) des verstorbenen Oberhauptes, den unbedeutenden Zahir al-Dīn, auf den Thron. Selbstverständlich wurde der *Sipāh-Salār* der eigentliche Herrscher des Reiches, und als Zahir al-Dīn auf den Thron verzichtete (Radjab 760 = Mai-Juni 1359), änderte sich nichts. Kaṣṣāb selbst riss die Herrschaft an sich, aber nicht für lange. Während er den aufsässigen Naṣr Allāh Bāshṭinī (vielleicht einen Bruder Mas'ūd's) in Asfarā'n belagerte, fiel er einer Verschwörung zum Opfer, die von seinem eigenen *Sipāh-Salār* Hasan Dāmghānī (Rabī' II. 761 = Febr.-März 1360) angezettelt war. Hasan schloss einen Friedensvertrag mit Naṣr Allāh; hinsichtlich der Thronfolge kehrte man zur ursprünglichen Dynastie zurück. Luṭf Allāh b. Mas'ūd wurde zum König ausgerufen, während Dāmghānī und Naṣr Allāh sich zu seinen Beschützern (*Atabeg*) machten, d. h. die eigentliche Macht in ihre Hand nahmen. Der Schattenkönig Luṭf Allāh hielt sich nur so lange auf dem Thron, wie es dem *Sipāh-Salār* passte. Bei einem ganz geringfügigen Streit zwischen dem Sohne Mas'ūd's und dem *Atabeg*, liess dieser ihn ins Gefängnis werfen und ihn kurz danach töten (Radjab 762 = Mai-Juni 1361). Danach regierte Hasan Dāmghānī im eigenen Namen. Bald gab es innere Unruhen. Der Derwisch 'Azīz, ein Anhänger des Djūri, zettelte einen Aufstand an, den Dāmghānī zu unterdrücken wusste. 'Azīz hatte sich der Stadt Tūs bemächtigt, aber der Serbedären-Fürst nahm sie wieder. Er verbannte 'Azīz; dieser begab sich nach Isfahān. Damit, dass Dāmghānī aus religiösen Gründen das Leben des Derwisch schonte, hatte er politisch einen schweren Fehler begangen. Zudem verschlechterten sich in dem Teil von Togha Timūr's Reich, das der Serbedären-Hoheit unterstand, die Verhältnisse immer mehr. Amir Walī, der Sohn eines von Togha Timūr's Offizieren, vertrieb den Serbedären-Statthalter von Astarābād und schlug die von Dāmghānī entsandten Hilfstruppen in die Flucht. Zur selben Zeit scheinen die Serbedäre die Stadt Tūs verloren zu haben. Einer der ehemaligen Beamten des Fürsten Mas'ūd, Nadjm al-Dīn 'Alī Mu'ayyad, machte sich den Wirrwarr alsbald zu Nutzen. Er bemächtigte sich der Stadt Dāmghān und liess den aufsässigen 'Azīz von Isfahān zurückkommen. Ein Teil des von Amir Walī geschlagenen Serbedären-Heeres stellte sich auf seine Seite. Dies geschah, während Dāmghānī von Sebzewār abwesend war, weil er die Festung Shaḳḳān belagerte. So konnten Mu'ayyad und 'Azīz in Sebzewār einziehen, wo sie den Wezir des Dāmghānī, Yūnus Samnānī, umbrachten und für Luṭf Allāh b. Mas'ūd eine *Ta'ziyat* machten. Durch Sendschreiben, die zugleich Drohungen und Versprechungen enthielten, wurden die Militärbeamten aufgefordert, von Dāmghānī abzulassen.

Als das Heer vor Shakkān eine solche Botschaft erhielt, ergriffen die Soldaten die Partei des Mu'ayyad: bald wurde das Haupt des Dāmghāni nach Sebzewār geschickt (766 = 1364/5). Mu'ayyad, der an Dāmghāni's Stelle den Thron einnahm, ist der letzte Serbedären-Fürst. Nach den Historikern war er ein grossmütiger und frommer Herrscher und ein glühender Anhänger der Shi'a (das zeigen auch Inschriften der von ihm geprägten Münzen, s. Frähn, *Recensio nummorum muhammedanorum*, S. 632 f.). Aber seine Frömmigkeit hinderte ihn wenig daran, sich von dem Derwisch 'Aziz zu befreien, der sich erküht hatte, einem Befehl seines Herrschers nicht zu gehorchen. Im übrigen verabscheute Mu'ayyad die Derwische der Sekte des Djūri. Er liess das Grab des Khalifa, des *Murshid* des Djūri, und das des Hasan Djūri selbst schänden. In der äusseren Politik trachtete auch der letzte Serbedār danach, seine Herrschaft auszuweiten. Unter seinen Eroberungen werden Tarshiz und Kūhistān erwähnt. Im Kriege gegen Malik Ghiyāth al-Din von Herāt (vgl. hierüber *J A*, 5. Ser., XVII [1861], S. 515 f.) verlor er Nishāpur. Mit Amir Walī, dem Herrscher von Togha Timūr's ehemaligen Reich, unterhielt er im allgemeinen keine freundschaftlichen Beziehungen. Im Verlauf dieser Feindseligkeiten muss Astarābād einige Zeit in Mu'ayyads Besitz gewesen sein, da man eine Münze kennt, die im Jahre 775 (1373/4; vgl. Howorth, *History of the Mongols*, III, 737) in dieser Stadt geprägt wurde. Andererseits half Walī dem Serbedären-Fürsten, sein Reich wieder zu erobern, als dieser von dem Derwisch Rukn al-Din, der mit Hilfe der Truppen des Fürsten von Fārs einen Aufstand hervorgerufen hatte (780 = 1378/9), aus Sebzewār vertrieben war.

Später brachen von neuem Zwistigkeiten aus. Bei der Belagerung von Sebzewār durch Walī ging Mu'ayyad den grossen Timūr um Hilfe an (783 od. eher 781; vgl. Dorn, *Geschichte Tabaristans*, S. 186, Anm. 2). Mit anderen Worten, der Serbedār musste jeden Gedanken an Unabhängigkeit aufgeben, und sein Reich wurde ein Teil des Reiches des grossen mongolischen Eroberers. Mu'ayyad lebte noch einige Zeit am Hofe Timūr's. Im J. 788 (1386/7) starb er durch Mord. Seine Leiche wurde nach Sebzewār gebracht und dort begraben.

Hier endet die Geschichte der Serbedäre, obwohl 807 (1404/5) ein Sohn Mas'ūd's, Sultān 'Alī, sich noch einmal gegen die Oberhoheit des Shāh Rukh, Timūr's Sohn, auflehnte; diese Erhebung wurde jedoch unterdrückt. Als Panegyriker der Serbedären-Fürsten nennt Dawlatshāh den Dichter Mahmūd b. Yamin al-Din Faryumadi.

*Litteratur:* B. Dorn, *Die Geschichte Tabaristans und der Serbedäre nach Chondemir. Persisch und Deutsch* (St. Petersburg 1850; hier findet sich auf S. 142 der grösste Teil der europäischen Litteratur bis 1850); Mirkhwānd, *Rawdat al-Safā* (Bombay 1266), V, 179 ff.; Dawlatshāh, *Tadhkirat al-Shu'arā* (ed. Browne), S. 229, 236 f., 269, 275—88, 307, 398 f., 426, 462; B. Dorn, *Sehir Eddins Geschichte von Tabaristan, Kiran und Masnachan (Muh. Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres, I* (St. Petersburg 1850), S. 103, 12: 353 f.; Ibn Battūta, ed. Defrémery u. Sanguinetti, III, S. III f., 64 ff.; C. d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, IV, 737—40; J. v. Hammer-Purgstall, *Geschichte der Ilchane*, II, 324—6, 335, 340, 342; H. H. Ho-

worth, *History of the Mongols*, III, 726 ff.; *Grundriss der Iran. Philologie*, II, 571, 575. (V. F. BUCHNER)

**SERDĀB** (Pers. *Serd-āb* „kaltes Wasser“; *Kā-mūs* hat fälschlich *Sirdāb*), in Baghdād, eine Art Kellergewölbe, von ziemlicher Ausdehnung, mehr oder weniger verziert, 4 bis 5 Fuss in der Erde, wo nur eine Hitze von 25°–26° C herrscht, während es in den Zimmern 34°–35° C sind. Es ist mit einem Ventilator versehen, einer Art Rauchfang, der sich an der Nordseite befindet und am höchsten Teile des Hauses endet. Abends und morgens erneuert man die Luft auch durch einige kleine Fenster. Im Sommer hält man sich dort von 11 Uhr morgens bis Sonnenuntergang auf. — Die gleiche Einrichtung findet sich auch in Südpersien; dort nennt man sie *Zir-zamin* „das Unterirdische“; der Ventilator heisst *Bād-gir* „Windfänger“. — *Serdāb* ist in übertragener Bedeutung jeder unterirdische Raum oder Gang (Ibn Battūta, Paris 1853, I, 264; Dozy, *Suppl.*, I, 647).

*Litteratur:* Olivier, *Voyage dans l'empire othoman* (Paris 1804), II, 381; Niebuhr, *Voyage en Arabie* (Amsterdam 1780), II, 239; Buckingham, *Travels* (London 1837), II, 192, 210; Ker Porter, *Travels*, II, 261. (CL. HUART)

**SERDESİR** (P.), kühler Ort oder Sommeraufenthalt in hochgelegenen Gegenden. Die persischen *Ferheng's* führen Verse an, in denen das Wort vorkommt (z.B. *Ferheng-i Shu'uri*). Das Gegenteil ist *Germesir* [s. d.].

Heute werden beide Wörter für den nördlichen und südlichen Teil der Provinz Fārs gebraucht, entsprechend der Einteilung der arabischen Geographen in Sarūd und Djurūm (Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 249).

**SERES.** [Siehe SERRES.]

**SERRES** (SERES, türk. SİRÖZ), Hauptstadt des ehemaligen Sandjaks S. im Wilāyet Saloniki, unweit der Struma am Rand einer weiten, reichbewässerten, fruchtbaren Ebene, an der Eisenbahn Saloniki-Dede Aghaç. Serres hat auf steilem Hügel ein im Mittelalter Dragota genanntes Schloss, zahlreiche Moscheen und griechische Kirchen. Die Einwohnerzahl beträgt gegen 30 000, zur grösseren Hälfte Bulgaren. In der Umgegend wird viel Reis, Obst, Wein, Tabak, Gemüse gebaut und ein lebhafter Ausfuhrhandel in Tabak, Baumwolle, Geweben getrieben. — Serres ist das alte Siris oder Serrhai, eine Siedlung der Siro-paeonen, die schon zu Xerxes' Zeiten bestand. Der Zeitpunkt der Eroberung durch die Osmanen, worüber die türkischen Chronisten ungenau und widersprechende Nachrichten geben (Sa'd al-Din, *Tādj al-Tawārikh* [wohl nach Neshri], I, 92: 776 = 1374/5, danach wohl J. v. Hammer, *GOR*, I, 180; Leunclavius, *Hist. Musulm.*, S. 243, 53 f.: 787 = 1385/6 [codex Verantianus], also = Giese, *Anon. Chron.*, S. 26, 11, 12; 'Ashik-Pasha-Zāde, *Tārikh*, Stambul 1332, S. 61: zwischen 783 [bzw. nach Codex Mordtmann-Cayol, Seite 45: 784] und 787; Hādjdji Khalifa, *Rumeli und Bosna*, ed. v. Hammer, Wien 1812, S. 73 ff.: 784 = 1382/3), steht durch übereinstimmende Angaben mehrerer griechischer zeitgenössischer Berichterstatter genau fest: 19. September 1383 (vgl. Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata*, I, 77—79, Sp. P. Lampros, *Νέος Ελληνισμός*, VIII, 403, 407, Athen 1912, vgl. P. N. Papageorgiou in der *Byz. Zs.*, III, 1894, S. 292). An diesem Tage wurde das Schloss durch



Deli Balaban sowie den ihm zu Hülfe eilenden Lala Shahin Pasha den Griechen entrissen. Dass die Stadt wenige Jahre später fest in türkischer Hand sich befand, ergibt sich aus gleichzeitigen Zeugnissen zweier Athos-Chroniken (vgl. L. Petit-W. Regel, *Actes d'Esphigmenou*, S. 42. XXI, sowie L. Petit-Korablev, *Actes de Chilandar*, S. 335, N<sup>o</sup>. 158). Serres und sein Gebiet fiel an den berühmten Ewrenos Beg [s. d.] als Lehen; die Umgegend wurde mit Yürüken, die man aus Şarukhān [s. d.] hierher verpflanzte, besiedelt (vgl. Leunclavius, *Hist. Musulm.*, S. 244, 25 f.; Giese, *Anon. Chron.*, 26, 26). Fortan spielt Serres als osmanische Münzstätte eine erhebliche Rolle; die ersten Prägungen fanden 816 = 1413/4 statt. Der gefährliche religiös-politische Aufstand, den Sheikh Bedr al-Din Maḥmūd sowie sein Anhänger Bürklüjde Muṣṭafā angezettelt hatten, nahm in Serres, in dessen Umgegend sich die Aufständischen zum letzten Kampf versammelt hatten, durch die im Spätherbst dort erfolgte Hinrichtung (vgl. *Isl.*, XI [1921], 63 f.) des Auführers ein tragisches Ende. Im XVI. Jahrhundert, zu dessen Beginn der franz. Zoolog Pierre Belon durch Serres reiste, waren die Einwohner meist Griechen; er traf deutsch und spaniolisch sprechende Juden an, die Landbevölkerung sprach griechisch und bulgarisch. Ḥādjī Khālifa (*Rumeli und Bosna*, Wien 1812, S. 73 ff.) beschreibt im engen, meist wörtlichen Anschluss an Mehmed 'Ashīk, *Menāzīr ul-Evalim* (Wiener Hs., Bl. 240<sup>v</sup>. Mitte f., Berliner Hs., Bl. 246<sup>v</sup>—247<sup>r</sup>) Serres im XVII. Jahrhundert als Stadt mit 10 Moscheen, 7—8 Bädern, schönen Khānen, einem *Besestān*, Armenküchen und lieblichen Gärten. Auch Ewliyā Čelebi berührte damals den Ort; sein Bericht findet sich im VIII., noch ungedruckten Bande seines *Seyāhetnāme*. Besondere Bedeutung hat Serres im Verlauf der osmanischen Reichsgeschichte niemals erlangt; nur im XVIII. und XIX. Jahrhundert war es der Sitz von Derebeys [s. d.], unter denen Ismā'īl Bey eine besondere Rolle spielte (vgl. E. M. Cousinéry, *Voyage dans la Macédoine*, Paris 1831, I, 157 [130]—166). Seit dem Vertrag von London (Mai 1913) gehört Serres zu Griechenland. — Ein beliebter Ausflugsort ist das vor den Toren von Serres anmutig gelegene Hişārardi (vgl. *Rumeli und Bosna*, S. 74). Dort liegt übrigens der Verfasser des für die Adriano-peler Stadtgeschichte sehr wichtigen Werkes *Enis ul-Musāmīrīn* (vgl. G. Flügel, *Or. Hss. Wien*, II, 259, wo irrtümlich *Mūsāfirīn* steht) 'Abd al-Raḥmān b. Ḥasan, genannt Hibri, begraben (st. um 1550) (vgl. Brusali Mehmed Tāhir im *Türk Yordü*, III. Jahrg., 6. Bd., 27. Heft, 8. 2225).

**Litteratur:** (ausser der im Text bezeichneten): J. v. Hammer, *GOR*, I, 180, 246, 600; N. Jorga, *GOR*, I, 241, 249; P. N. Papageorgiou in *Byzant. Zeitschrift*, III (1894) (ausgezeichnete Monographie in neugr. Sprache, wozu man die Ergänzungen von Papadopoulos-Kerameus in den *Vizantijskij Vremennik*, I [Petersburg 1894], 673—683 sowie von N. A. Bees, ebenda, XIX [1913], S. 302—326 vergleiche); G. di Pietro Luccari, *Giacome Luccari, Copioso ristretto degli annali di Rausa* (Venedig 1605), III, 103—106; C. Jireček, *Geschichte der Serben*, (Gotha 1918), S. 107, 118; Th. Spandugino, *Cantacuzeno, Petit traité*, ed. Ch. Schefer, S. 17, 18, 124 (Paris 1896; flor. Ausgabe, S. 17, 46, 47, 134); Tashköprüzade, *Şakā'ik al-mu'māniya*, Stambul 1269, S. 73; Fortsetzung (*Dhail*) des 'Atā'i, Stambul 1268,

S. 35, 186, 673; Münedjimbashi, III, 267 (Stambul 1285): seltsame, wohl aus dem *Tārīkh* des Rūhī [s. d.] geschöpfte Angaben über das Kloster مارگریٹ [= Margarita?] bei Serres.

(FRANZ BABINGER)

**SERT.** [Siehe SE'ERD.]

**SERVET.** [Siehe TĀHIR BEY.]

**SETH.** [Siehe SHĪTH.]

**SEVILLA** (arab. ISHBĪLIYA, Gentilicium: Ishbili), grosse Stadt in Spanien mit heute mehr als 150 000 Einwohnern, Hauptstadt der gleichnamigen Provinz, früher Hauptstadt des Königreichs Sevilla; durchschnittlich 14 m über dem Meeresspiegel in einer weiten Ebene am linken Ufer des Guadalquivir (arab. al-Wādī 'l-Kabīr = Wād al-Kebīr, „der grosse Fluss“), durch den es von der Vorstadt Triana (arab. Ṭaryāna; vgl. Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, s. v.) getrennt wird. Obwohl Sevilla 97 km vom Meer entfernt liegt, hat es doch alle Vorzüge eines Seehafens, da der Fluss ein sanftes Gefälle hat. Ebbe und Flut sind stromaufwärts bis über Sevilla hinaus zu spüren (vgl. *aqueous amnis* bei dem lateinischen Dichter Ausonius). Das Klima ist heiss und trocken.

Zur islāmischen Zeit umfasste die Provinz Sevilla das ganze tief gelegene Tal des Guadalquivir; sie erstreckte sich im Osten bis zur Sierra d'Arcos und bis Cádiz, im Westen bis zum Tal des Guadiana (Wādī Anā) in einer durch den grossen Strom äusserst reichen und fruchtbaren Gegend. Die Abhänge des Aljarafe (od. Axarafe = arab. Djabel al-Sharaf) in der unmittelbaren Umgebung der Stadt sind besonders bevorzugt; ihre Feigen- und Ölbaumwälder waren wegen ihrer Früchte im ganzen islāmischen Andalusien berühmt. Übrigens drücken die arabischen Geographen immer ihre höchste Verwunderung aus über den natürlichen Reichtum des Landes. Dies war das einzige Gebiet auf der ganzen Halbinsel, das Baumwolle hervorbrachte, die in bedeutendem Umfang ausgeführt wurde. Andere charakteristische Produkte waren Safran und Zuckerrohr. Die Volksdichte war ausserordentlich gross; nach al-Idrīsī waren nicht weniger als 8000 Dörfer von der Stadt abhängig.

Der Name Ishbiliya geht auf das alte Hispalis zurück, eine Bezeichnung iberischen Ursprungs, welche die Römer beibehielten. Im Jahre 45 v. Chr. wurde Sevilla von Julius Caesar eingenommen, der sie zur „Colonia Iulia Romula“ machte; unter der Römerherrschaft gelangte die Stadt zu grosser Bedeutung. Zur Zeit des Imperiums wurde sie im Wechsel mit Baetis (Córdoba) und Italica (arab. Ṭāliqa) die Hauptstadt der Provinz Baetica. Darauf wurde sie Hauptstadt eines Vandalenkönigreiches (411); von 441—567 war sie Sitz der Westgotenkönige, bis Athanagild seinen Regierungssitz nach Toledo verlegte.

Nach dem Fall von Medina-Sidonia und Carmona fiel im Frühjahr 94 d. H. (712) Sevilla in die Hände der Muslime nach einer Belagerung, die nach einigen Historikern einen Monat dauerte. Wahrscheinlich aber währte sie viel länger, wenn man dem ausführlicheren Bericht von der Einnahme der Stadt Glauben schenkt, den die anonyme Chronik *Akhbār ma'dmū'a* gibt. Ein Teil der christlichen Bevölkerung flüchtete nach Beja (Bādja); der Eroberer Mūsā b. Nuṣair gründete in der Stadt eine jüdische Kolonie, liess dort eine Garnison zurück und machte den Medinenser 'Isā b. 'Abd Allah al-Ṭawil

zum Statthalter. Dann begann er mit der Belagerung von Mérida. Im Frühjahr desselben Jahres versuchten die Christen in Sevilla mit ihren Glaubensgenossen in Beja und Niebla (Labla) einen Aufstand, der jedoch sofort unterdrückt wurde. Jetzt wurde die Stadt endgültig von 'Abd al-'Aziz b. Mūsā b. Nušair eingenommen, der die Empörer niedermachen liess. Als sein Vater nach dem Orient aufbrach, machte 'Abd al-'Aziz, welcher Statthalter des islamischen Andalusien geworden war, Sevilla zu seiner Hauptstadt. Dort heiratete er die Witwe (nicht, wie oft gesagt wird, die Tochter) des Westgotenkönigs Roderik, Egilona (die Ailo der arab. Historiker); er bezog die ehemalige Santa Rufina-Kirche und liess ihr gegenüber eine Moschee erbauen. Dort wurde er im Radjab 97 (März 716) auf Antrieb des Khalifen in Damaskus, Sulaimān, von seinen Soldaten ermordet.

Danach wurde der arabische Regierungssitz nach Córdoba verlegt. Jedoch blieb Sevilla eine der reichsten Städte Andalusien. Dem Einfluss der Eroberer entzog sie sich sogar mehr als jede andere Stadt, und der Übertritt der Bevölkerung zum Islām vollzog sich zweifellos nur ganz allmählich, und zwar ebensosehr wegen des praktischen Vorteils als aus innerer Notwendigkeit. Die Bevölkerung war zum grossen Teil römisch oder gotisch; lange noch erinnerten die Familiennamen der Notabeln von Sevilla an diese zweifache Herkunft. Die Ausbreitung des Islām auf der Halbinsel belebte Handel und Ackerbau, und die Bedeutung des Hafens nahm ständig zu.

Als den *Djund's* von Syrien und Ägypten in Andalusien Wohnsitze und Lehen zugeteilt wurden, fiel Sevilla dem von Himṣ (Emesa) zu, der im Jahre 125 (742) von dem Statthalter Abu 'l-Khattār al-Husām b. Dirār al-Kalbī dorthin gelegt wurde zur selben Zeit, als der *Djund* von Damaskus nach Elvira kam, der von Urdunn nach Reygo (Malaga), der von Kinnasrin nach Jaen, der von Filistin nach Sidona und der von Mişr nach Tudmir (Murcia). Der Name Himṣ wurde bisweilen sogar für Sevilla gebraucht (vgl. Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, unter *Himṣ* am Ende).

Als unter der Regierung des 'Abd al-Rahmān I. b. Mu'āwiya al-Dākhil und seiner Nachfolger das Umayyadenkhalifat in Spanien errichtet wurde, blieb Sevilla Statthaltern unterstellt (wie dem tatkräftigen 'Abd al-Malik b. 'Umar) und wurde ebenso wie die anderen grossen Städte des Landes oft der Schauplatz von Aufständen. Im Jahre 149 (766) wurden zwei Aufstände, die des Sa'īd al-Yahṣubī al-Maṭarī von Niebla und des Abu 'l-Sabbāh b. Yahyā al-Yahṣubī, nacheinander unterdrückt. Im Jahre 156 (773) musste der Khalife auch die Unabhängigkeitsbewegung des Statthalters 'Abd al-Ghāfir (od. 'Abd al-Ghaffār) al-Yamani und des Ḥayāt b. Mulāmis (od. Mulābis) unterdrücken.

'Abd al-Rahmān II. umgab die Stadt mit einem Festungsgürtel. Auch liess er dort eine grosse Moschee bauen. Unter seiner Regierung im Jahre 230 (844) bemächtigten die normannischen Seeräuber sich zum ersten Mal Sevillas. Nach kurzer Belagerung wurde die Stadt im Sturm genommen; der Khalife musste seine Streitkräfte mobilisieren, um die Stadt wieder zu bekommen und die Räuber in der Entscheidungsschlacht bei Talyāta in die Flucht zu schlagen. Um gegen eine neue Landung der Normannen (Madjūs) gesichert zu sein, liess er in Sevilla ein Arsenal errichten und

Kaperschiffe bauen. Trotzdem knüpfte er mit dem Normannenkönig freundschaftliche Beziehungen an und schickte ihm sogar einen Gesandten, Yahyā b. al-Ḥakam al-Ghazāl. Unter der Regierung seines Sohnes Muhammed wurde Spanien im Jahre 245 (859) von neuem von den Normannen heimgesucht, aber diesmal landeten sie an der Mündung des Guadalquivir und kamen zweifellos gar nicht nach Sevilla, sondern hatten es direkt auf Algeciras abgesehen. Trotzdem stellen Ibn Khaldūn und al-Nuwairi es so hin, als hätten die Normannen auch diesmal Sevilla überfallen. (Vgl. hauptsächlich R. Dozy, *Les Normands en Espagne* in *Recherches* 3, S. 256—63 u. 279—84).

Unter der Regierung des Khalifen 'Abd Allāh wurde Sevilla lange beunruhigt durch den Ehrgeiz und die Anschläge zweier vornehmer Familien yamanitischen Ursprungs, der Banū Khaldūn und der Banū Ḥadjdjādī. Diese Araber besaßen in dem ganzen Gebiet grosse Domänen und hatten zahlreiche Klienten. Sie hassten die islamisierten Spanier in Sevilla ebenso wie die Umayyadenherrschaft in Córdoba. Das Oberhaupt der ersten Familie, Kuraib b. Khaldūn, wiegelte kurz nach dem Regierungsantritt des 'Abd Allāh das ganze Land Aljarafe auf und tat sich zusammen mit dem Familienhaupt der Banū Ḥadjdjādī und mehreren Araber- oder Berberführern Südspaniens. Das ganze Gebiet von Sevilla verheerte er mit Feuer und Schwert und richtete die Renegaten in Sevilla vollständig zu Grunde, wobei er vom Khalifen selbst bisweilen unterstützt wurde (278 = 891). In der Stadt wurden die Araber allmächtig, und erst vier Jahre später entschloss sich der Herrscher zu einem Feldzug gegen sie. Im Jahre 286 (899) verfeindeten sich die bis dahin einigen Oberhäupter der beiden Familien, und Ibrāhīm b. Ḥadjdjādī gewann in diesem Kampf die Oberhand dadurch, dass er Kuraib umbrachte. Nach einem Bündnis mit dem berühmten Rebellen 'Umar b. Ḥafṣūn [s. d.] unterwarf er sich schliesslich dem Khalifen von Córdoba, behielt aber in Sevilla eine fast unbeschränkte Macht. Er spielte dort die Rolle eines wirklichen Herrschers, an seinem Hofe glänzten talentvolle Dichter und die berühmte Sängerin Kāmar. Seine Aussöhnung mit der Umayyaden-dynastie war der Anfang für die Rückkehr der Ordnung in Andalusien. Unter der Regierung des grossen Khalifen 'Abd al-Rahmān III. begann für Sevilla eine Ara des Friedens und des Wohlstandes; die Stadt blieb der Zentralgewalt treu. An Bedeutung konnte sie jedoch mit Córdoba nicht rivalisieren.

Aber ihre glänzendste und auch politisch bedeutsamste Zeit erlebte die Stadt ohne Zweifel nach dem Sturz des Umayyadenkhalifats im Jahre 414 (1023), als Sevilla die Hauptstadt der unabhängigen Dynastie der Banū 'Abbād oder der 'Abbādiyyen (s. Bd. I, 7b) wurde. Der Begründer dieses Reiches, der Kaḍi Abu 'l-Kāsim Muḥammed I., war der Sohn eines hervorragenden andalusischen Rechtsgelehrten von lakhmidscher Herkunft: Ismā'il b. 'Abbād. Er nahm die Gewalt an sich zunächst unter Anerkennung der Souveränität des Ḥamūdiden-Herrschers Yahyā b. 'Alī, aber über diese ganz nominelle Souveränität setzte er sich ohne weiteres hinweg. Auf ihn folgte im Jahre 434 (1042) sein Sohn Abū 'Amr 'Abbād, bekannt unter dem ehrenvollen Beinamen al-Mu'taḍid. Dieser betrieb während einer 27-jährigen Regierung eine Politik der Grausamkeit und Ver-



rätere. Er vergrösserte sein Reich auf Kosten der benachbarten Fürstentümer im Westen und Süden; erst der Ziridenfürst von Granada, Bādīs, vermochte ihm die Stirn zu bieten. Er starb 461 (1068). Sein Sohn Abu 'l-Kāsim Muḥammad II. al-Mu'tamid ist vor allem berühmt durch seine Begabung und sein Verständnis für die Dichtkunst. Unter seiner Regierung wurde Sevilla der Sammelpunkt der geistigen Auslese seines Zeitalters. Er nahm Córdoba den Fürsten aus dem Geschlecht der Banū Dījawhar; aber infolge der Eroberungspläne Königs Alfons VI. von Kastilien musste er sich bald an den neuen Sultan des westlichen Maghrib, den Almoraviden Yūsuf b. Tāshfīn, wenden. Dieser kam mit seinen Truppen nach Spanien und errang am 12. Radjab 479 (23. Okt. 1086) den grossen Sieg bei Zallāḳa. Als die Almoraviden nach Marokko zurückgekehrt waren, ergriffen die Christen wieder die Offensive und al-Mu'tamid musste sich persönlich zum Almoraviden-Herrscher begeben, um ihn um Unterstützung anzufragen. Yūsuf sagte sie ihm zu, entsetzte ihn aber ohne Bedenken seines Königreichs, um sich seiner Reichtümer zu bemächtigen. Im Jahre 484 (1091) wurde Sevilla gleichzeitig mit Córdoba, Almería, Murcia und Denia von Yūsufs General Sir b. Abī Bakr b. Tāshfīn genommen. Die Berbertruppen plünderten die Stadt und die Paläste der 'Abbāyiden vollständig aus; der unglückliche al-Mu'tamid wurde als Gefangener nach Marokko gebracht, wo er im Jahre 488 (1095) starb. Er hatte sein Unglück in Elegien beklagt, die in der Folge bei allen muslimischen Gebildeten mit Recht beliebt waren. Er hinterliess den Ruf eines edlen, ritterlichen und gebildeten Fürsten. — Alle Texte, die sich auf das Sevilla der 'Abbāyidenzeit beziehen, sind zusammengestellt von R. Dozy in seinen *Scriptorum Arabum loci de Abbāyidis*, Bd. 1—3, Leiden 1846—63.

Der Almoraviden-General Sir blieb für seinen Herrn Statthalter von Sevilla; die Stadt blieb ebenso wie das übrige islamische Spanien in den folgenden Jahren unter dem Joch der maghribinischen Sultane. Im Radjab 526 (Mai 1132) machten christliche Truppen von Toledo aus einen Einfall in das Gebiet von Sevilla; bei einem Gefecht fiel der Gouverneur der Stadt 'Umar b. Makūr.

Mit Genugtuung vernahm die Bevölkerung von Sevilla von dem Niedergang der Almoraviden in Afrika und dem Aufkommen der Almohaden. Der General des Sultans 'Abd al-Mu'min, Barrāz b. Muḥammad al-Masūfī, unterwarf zuerst den Südwesten der Halbinsel, belagerte dann Sevilla und nahm die Stadt ein im Sha'bān 541 (Jan. 1147). Die Almoravidengarnison vertrieb er. Im folgenden Jahr begab sich eine Abordnung vornehmer Bürger aus Sevilla zum Almohaden-Fürsten, um ihm die Huldigung (*Bai'a*) ihrer Mitbürger darzubringen, unter der Führung des Qāḍī Abū Bakr b. al-'Arabī, der auf der Rückreise in Fās starb (vgl. Bd. II, 385a). 'Abd al-Mu'min stellte den Almohaden Yūsuf b. Sulaimān an die Spitze der Stadt, 551 (1156) aber auf Ersuchen der Bewohner seinen eigenen Sohn Abū Ya'qūb Yūsuf. Dieser behielt diese Stellung, bis er seinem Vater auf dem Thron folgte (558 = 1163).

Unter der Regierung dieses Fürsten wurde Sevilla sozusagen Hauptquartier für die Almohaden-Truppen in Spanien. Abū Ya'qūb war von 568 (1172) bis 571 (1175) dort und liess bei seinem Weggang seinen Bruder Abū Ishāḳ Ibrāhīm als

Statthalter da mit dem General Muḥammad b. Yūsuf b. Wānūdīn und dem Admiral 'Abd Allāh b. Dījāmī. Von Sevilla aus bereitete Abū Ya'qūb auch im Jahre 580 (1184) den Santarem (Shantarīn)-Feldzug vor, bei dem er den Tod fand. Sein Sohn Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr (580—95 = 1184—99), der sein Nachfolger wurde, führte das Almohaden-Heer nach Sevilla zurück, bestimmte den Hafṣiden-Führer Abū Yūsuf zum Gouverneur der Stadt und ging nach Marokko. Im Jahre 586 (1190) kehrte er auf den Ruf des Statthalters nach Sevilla zurück, um Silves (Shilb), das die Christen mit offener Gewalt angegriffen hatten, ihnen wieder zu nehmen. Nach dem glänzenden Sieg bei Alarcos (arab. al-Ark, vgl. Bd. I, 263a) am 8. Sha'bān 591 (19. Juli 1195) über Alfons VIII. von Kastilien blieb der Sultan lange in Sevilla; in dieser Zeit liess er den berühmten Philosophen von Córdoba Ibn Ruṣḥd (Averroes) ins Gefängnis werfen. Erst 594 (1198) kehrte er nach Marokko zurück, ein Jahr vor seinem Tode.

Während der Regierung dieser beiden Sultane erlebte Sevilla eine Blütezeit fast wie zur Zeit der 'Abbāyidenherrscher. Es hatte sogar schon mehr Einwohner als Córdoba. Die Almohaden-Herrscher sowie die Grosswürdenträger ihres Hofes liessen dort Paläste bauen; die Zahl der Moscheen, Bäder, Karawānserāy's und Bazare nahm beträchtlich zu. Unter der Regierung Abū Ya'qūb's wurde die neue Hauptmoschee errichtet, an deren Stelle im XV. Jahrhundert die heutige Kathedrale erbaut wurde. Das *Rawḍ al-Kirfās* (ed. Tornberg, S. 138) gibt für die Erbauung dieser *Dījāmī* das Jahr 567 (1172) an, die anonyme Chronik *al-Hulal al-mawṣhiya* (Ausg. Tunis, S. 120) dagegen 572 (1176/77). Nach dem Bericht von Ibn Abī Zar' dauerten die Arbeiten nur elf Monate, was sehr unwahrscheinlich ist. Derselbe Autor spricht von dem Bau einer Brücke über den Guadalquivir in Sevilla während desselben Jahres, so wie der Errichtung von zwei *Ḳaṣba*'s, von Wällen und Gräben zur Verteidigung, von Kais und von einem Aquädukt. Heute ist von der Almohaden-Moschee in Sevilla nur noch der *Ṣaḥn* übrig (jetzt „Patio de los Naranjos“ = Orangeriehof mit dem „Puerta del Perdón“ genannten Tor und vor allem das berühmte Minarett, das jetzt unter dem Namen Giralda bekannt ist (weil eine auf der Spitze sich befindliche Statue des Glaubens beim leisesten Wind sich „bewegt“ [span. „gira“])). Dieser Turm ist im Ganzen weniger gut geraten als die beiden zur selben Zeit erbauten gleichartigen Türme von Ḥassān in Ribāṭ al-Fath (Rabat) und von der *Dījāmī* al-Kutubiyyīn in Marrākush. Er hat eine quadratische Basis von 13,55 m Seitenlänge und ist aus Ziegelsteinen erbaut. Die Mauern, etwa 2,20 m dick, sind von zahlreichen Fenstern mit arabischen und westgotischen Kapitälern durchbrochen. Die Laterne, die sich auf der Plattform des Turmes erhob, ist durch einen Glockenturm ersetzt. Die Gesamthöhe beträgt heute über 97 m.

Im Jahre 609 (1212) zog der Nachfolger des al-Manṣūr, der Almohade Muḥammad al-Nāṣir, unter den Mauern von Sevilla ein grosses Heer zusammen, das den Teil von Andalusien, den die Christen noch inne hatten, zurückerobern sollte. Es wurde am 15. Ṣafar (16. Juli) desselben Jahres bei Las Navas de Tolosa gänzlich geschlagen, und der Sultan musste in wilder Flucht nach Sevilla zurückkehren.

Etwas später, im Jahre 617 (1220, unter der Regierung des Almohaden Yūsuf II. al-Mustanşir liess der Statthalter Abu 'l-'Ulā am Ufer des Guadalquivir einen Turm errichten, der dem Herrscherpalast (dem heutigen Alcázar, in der Mitte des XIV. Jahrhundert von Peter dem Grausamen wiederaufgebaut) und dem Fluss als Schutz dienen sollte. Sein alter arabischer Name Burdj al-Dhahab (Goldturm) ist in dem spanischen Namen „Torre del Oro“ erhalten. Der untere Teil, der aus zwölf übereinanderliegenden Mauerstreifen besteht und von Zinnen gekrönt ist, und der kleine Turm auf ihm sind noch erhalten.

Einige Jahre später wurde Sevilla wiederum das Hauptquartier des Almohaden-Sultans Idris al-Ma'mūn, und als dieser 626 (1228/29) nach Marokko ging, gewann der Rebell Muḥammed b. Yūsuf b. Hūd die Herrschaft über die Stadt. Dieser vertrieb schliesslich die Almohaden aus ganz Spanien. Im Vertrauen auf das Bündnis, das er mit dem ersten Nasriden-Herrscher von Granada Muḥammed I. b. al-Aḥmar geschlossen hatte, belagerte der König Ferdinand III. Sevilla im Jahre 1247 und nahm die Stadt am 1. Šah'bān 646 (19. Nov. 1248; oder nach einigen Autoren vier Tage später) nach einer Einschliessung von 16 Monaten. Die islamische Bevölkerung wurde verschont und erhielt die Erlaubnis, in den noch islamisch bleibenden Teil Andalusien und nach Afrika auszuwandern. Die Versuche der Mariniden-Sultane von Marokko, in den folgenden Jahren die Stadt den Christen wieder zu entreissen, hatten keinerlei Erfolg. Im J. 674 (1275) verwüstete der Sultan Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Haqq nach seinem Siege über die Truppen des Generals Don Nuño de Lara die Umgebung von Sevilla und von Jerez (Sharīsh); auf die Belagerung der Stadt musste er aber verzichten. Als er 676 (1278) zum zweiten Mal in Andalusien einfiel, kam er wiederum vor die Mauern Sevillas und plünderte das Gebiet von Aljarafé. Bis 684 (1285) machte er fortgesetzt derartige Raubzüge, von denen ausführlich im *Rawḍ al-Kīrās* berichtet wird; der König Don Sancho musste unter der Regierung des Abū Ya'qūb Yūsuf, des Sohnes und Nachfolgers des Abū Yūsuf, um einen Waffenstillstand bitten, der bis 690 (1290) dauerte. Als späterhin der Sultan Abu 'l-Ḥasan 'Alī aus derselben Dynastie vor den Mauern von Tarifa eine Niederlage erlitten hatte, verzichteten die Muslime endgültig darauf, Sevilla wiederzuerobern.

Es würde zu weit führen, hier die Namen der berühmten Muslime zu nennen, die in Sevilla geboren wurden oder dort lebten. Genannt seien nur die Dichter Ibn Ḥamdī, Ibn Ḥānī' und Ibn Kuzmān, der Traditionarier Ibn al-'Arabī und der Biograph Abū Bakr Ibn Khair. Vgl. die betreffenden Artikel.

*Litteratur:* al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, hrsg. u. übers. von Dozy u. de Goeje, S. 178 des Textes u. 215 d. Übers.; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, s. v.; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyārī, *al-Rawḍ al-Mi'fār* (unveröffentlichte Hss. in Fās und Salé, Artikel Ishbiliya); Abu 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane (Paris 1840), S. 174 f.; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* (Algier 1924), S. 85, 137 u. 209; *Al-ḥikma wa'l-ḥikma*, *Al-bār ma'mūn*, hrsg. u. übers. von E. Lafuente y Alcantara; Madrid 1867), S. 16—18 des Textes, 28—30 der Übers.;

Ibn al-'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. R. Dozy, Übers. E. Fagnan, Bd. II, Indices; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, teilweise übers. von E. Fagnan (*Annales au Maghreb et de l'Espagne*, Algier 1901), Index; al-Marrākushī, *al-Mu'djib*, ed. R. Dozy, Übers. E. Fagnan, Index; al-Maqqārī, *Nafḥ al-Tib* (Leiden 1855–61), u. d. Titel: *Analecetes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, I, 90; Ibn Abi Zar', *Rawḍ al-Kīrās*; Ibn Khaldūn, *Ibar*, hrsg. u. übers. v. de Slane (*Histoire des Berbères*) (die beiden letzten Werke für die Almoraviden-, Almohaden- u. Merinidenzeit); Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, II, IV; ders., *Recherches sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, 3. Aufl. (Paris–Leiden 1881), I, 53–57, 259–64; F. Codera, *Decadencia y desaparición de los Almoravides en España* (Zaragoza 1899), S. 24 u. 284; Simonet und Lerchundi, *Crestomathia arabico-española* (Granada 1881), S. 40 f.; Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España*, XIV (Madrid 1849), 209—434; Ortiz de Zuñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de la ciudad de Sevilla* (Sevilla 1893 ff.), Bd. VI; Gestoso y Perez, *Sevilla monumental y artística* (Sevilla 1889–92), 3 Bde; Rodrigo Caro, *Antigüedades y principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla* (Sevilla 1896), 2 Bde; Guichot, *Historia de la ciudad de Sevilla y pueblos importantes de su provincia* (Sevilla), 7 Bde; Rodrigo Amador de los Rios, *Inscripciones árabes de Sevilla* (Madrid 1875); Contreras, *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba*, 3. Aufl. (Madrid 1885); A. F. Calvert, *Moorish Remains in Spain* (London 1906). (E. LÉVI-PROVENÇAL.)

**SEZAY**, türkischer Dichter. *Shaikh* Ḥasan(dede) Sezay Efendi war von Geburt Grieche, aus Kordos (alter Name für Korinth) stammend, verbrachte aber den grössten Teil seines Lebens in Adrianopel. Dort gehörte er dem Orden der Gülshenī an, zunächst als Jünger des *Shaikh*s Mehmed La'li und nach dessen Tod als sein Nachfolger. Nach einigen Quellen war er dann auch noch Vorsteher eines Gülshenī-Klosters in Konstantinopel. Als Datum seines Todes — das ist die einzige aus seinem Leben bekannte Zeitangabe — wird der Ramaḍān 1151 (um die Wende 1738/39) überliefert. Seine Grabstätte befindet sich in einem nach ihm benannten Derkāh.

Von Sezay sind uns mehrere Werke erhalten. Sein *Diwān* ist von mystisch-allegorischem Inhalt und zeichnet sich durch eine besonders schöne gepflegte Sprache aus, sodass Sezay von osmanischen Kritikern gelegentlich geradezu als der Häfiz der türkischen Litteratur bezeichnet worden ist. Der *Diwān* ist handschriftlich in der Wiener Hofbibliothek und der Gibbschen Sammlung vorhanden (s. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, II, xxii unten) und ist 1267 in Konstantinopel gedruckt. Er wird eröffnet durch eine Reihe von Kaşiden über die Werke der verschiedenen Arten des mystischen Pfades, der *Wasf-i Athār-i Atwār-i Tarikat*; es folgen 333 Ghazelen, einige Takhmise, Tasdise, Rubā'is und andere kleinere Stücke, darunter ein Chronogramm auf den im Jahre 1094 (1683) gestorbenen 'Ushshākī Šādiq Efendi. An sonstigen Werken Sezay's werden die *Mektūbāt* sowie sein Kommentar zu einem Ghazel des Mişri genannt. Zu einigen von Sezay's Ghazelen gibt es Kommentare, auch noch aus neuerer Zeit. Von



Sezay's Jüngern sind bekannt: Mehmed Hasib Bey, der Verfasser eines *Gülşen-i Ebrâr* betitelten Gedichts, welches die *Silsile* der Gülşenî's behandelt; ferner der türkische Dichter Mahwî Efendi und Mehmed Fakrî Kırîmî, der die *Menâsil al-Sâ'irîn* von al-Ansârî ins Türkische übersetzt hat.

Sezay ist übrigens auch der Name eines modernen türkischen Romanschriftstellers, vgl. Horn, *Geschichte der türkischen Moderne* (Leipzig 1902). S. 43 f.

**Litteratur:** Brusall Mehmed Tahîr, *‘Othmanî Muellifleri* (Konstantinopel 1333), S. 84 f.; Sâlim, *Tedhîkire* (Konstantinopel 1314), S. 350 f.; Sâmi, *Kâmus al-‘Alam*, S. 2562; Mu‘allim Nadjî, *Esâmî* (Konstantinopel 1308), S. 164; v. Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, IV (Pest 1838), S. 257—60; Flugel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, I, 665, N<sup>o</sup>. 714. (WALTHER BJÖRKMAN)

**SFAX** (SFÂKES od. SFÂKES), Seestadt an der Ostküste von Tunis, im Norden des Golfs von Gabes, an der Stelle des antiken Tapparura. Die Eingeborenstadt, neben der sich das Europäerviertel entwickelt hat, liegt in ebenem Gelände und ist in ihrer Anlage von einer seltenen Regelmässigkeit. Sie bildet ein deutlich erkennbares Rechteck (600 mal 400 m). Die Strassen schneiden sich in rechten Winkeln. In der Mitte erhebt sich die um 275 (849) errichtete Hauptmoschee, die zu Ende des X. Jahrhunderts wiederaufgebaut und seitdem verschiedentlich restauriert wurde. Die erste zur Aghlabidenzeit erbaute Umfassungsmauer war aus gestampfter Erde und ungebrannten Ziegelsteinen. Zur Aubesserung der baufälligen Stellen benutzte man Steine. Nach al-Bakrî's Beschreibung war sie aus Steinen und ungebrannten Ziegeln erbaut. In der Folge wurde sie des öfteren restauriert von den Fürsten oder auch aus den Mitteln frommer Stiftungen von privater Seite. Diese Mauer wurde von viereckigen Türmen flankiert. Nach al-Tidjânî (Anfang des XIII. Jahrhunderts) war es eine Doppelmauer. Verschiedene *Ribât* schützten das umliegende Gestade.

Zur Zeit der Anarchie, die auf den Einfall der Banû Hilâl folgte, wurde Sfax der Regierungssitz eines kleinen unabhängigen von den Arabern beschützten Fürstentums (1095—99). Im Jahre 1148 wurde die Stadt von Roger von Sizilien eingenommen und 1159 von ‘Abd al-Mu‘min befreit. Übrigens hatte sie zu der Zeit schon viel von ihrem alten Glanz eingebüsst. Die Araber hatten die Pflanzungen in der Umgebung fast ganz zerstört. Vor der Invasion hatte Sfax in der Tat wirtschaftlich eine ansehnliche Rolle gespielt. Es war eins der Hauptzentren der Ölbaumkultur. Islâmische und christliche Handelsschiffe exportierten das Öl vor allem nach Italien. Seit dem X. Jahrhundert hatten die Pisaner dort einen *Funduq*. Sfax war auch berühmt durch seine Tuchfabrikation. Das Tuch wurde dort nach einem in Alexandrien üblichen Verfahren gewalkt, jedoch in vollkommener Weise. Schliesslich war auch die Fischerei eine wichtige Einnahmequelle.

Im Jahre 1881 war Sfax einer der wenigen Punkte, von wo aus der französischen Okkupation Widerstand geleistet wurde. Ein Geschwader bombardierte die Stadt. Sie erlebt jetzt eine neue Blütezeit. Sie hat 75 000 Einwohner. Von dort werden Schwämme ausgeführt, die im Golf von Gabes gefischt werden. Ein doppelter Gürtel von

Gärten und Ölbaumpflanzungen zieht sich um die Stadt. Diese Pflanzungen, die nach den im Lauf des XIX. Jahrhundert verbesserten Methoden angelegt sind, haben eine Tiefe von etwa 50 km.

**Litteratur:** al-Bakrî, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. de Slane, 2. Aufl. (Algier 1911), S. 19; Übers. de Slane (Algier 1913), S. 46 f.; al-Idrîsî, *Description de l'Afrique*, ed. Dozy u. de Goeje (Leiden 1866), S. 107; Übers. S. 125 f.; *Kitâb al-Istibzâr*, Übers. Fagnan (= *Rec. des not. et mêm. de la Soc. arch. Constantine*, XXXIII [1900]), S. 13; al-Tidjânî, *Rihla*, Hs. der Univers.-Bibl. Algier, Fol. 38, 53; *J. A.* (1852), II, 127—37; Ibn al-Idhârî, *Bayân*, ed. Dozy, I, 308, 311; Übers. Fagnan, I, 445, 451; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, ed. Tornberg, X, 10, 19; Übers. Fagnan (*Annales*), S. 470 f.; Ibn Khaldûn, *Histoire des Berbères*, I, 205, 216, Übers. II, 22, 38; Ibn Maqdîsh, *Nuzhat*, S. 55, 72—5; al-Wazîr, *Ulul Sun lasiya*, S. 136; N. Luciani, *Inscriptions*, in *R. Afr.* (1890), S. 68 ff., (1891), S. 238; E. Mercier, *ib.* (1890), S. 248 ff.; G. Marçais, *Arabes en Berbérie*, S. 124 f.; C. A. Nallino, *Venezia e Sfax nel Secolo XVIII in Centenario i. o. di M. Amari*, I, 306 ff. (G. MARÇAIS)

**SHABAK**, religiöse Gemeinschaft kurdischen Ursprungs im Wilâyet Mōsul. Die Zahl der Shabak, denen die Muslime den Beinamen *A‘wadj* („heimtückisch, unredlich“) geben, wird von den englischen Statistiken auf 10 000 geschätzt. Die Shabak bewohnen die Dörfer in der Gegend von Sindjâr (‘Alî-rash, Yangidja, Khazna, Tallâra usw.). Sie sind mit ihren Nachbarn, den Yazîden, verwandt, deren meiste Versammlungen und Pilgerorte sie besuchen. Andererseits, wenn man dem P. Anastase Glauben schenken darf, bekunden sie eine besondere Vorliebe für ‘Alî, den sie ‘Alî-rash nennen (*rash* kurd. „schwarz“). Ein anderer Einzelzug lässt sie im Zusammenhang erscheinen mit den extremsten Shî‘iten, den Ahl-i Haqq (vgl. den Artikel ‘ALÎ-ILÂHÎ): die Shabak schneiden nie ihren Schnurrbart, „der in dem Lande sprichwörtlich ist“ (Cuinet); beim Essen halten sie ihn mit der linken Hand hoch, damit er von der Speise nicht beschmutzt wird. Da dies bei allen Geheimsekten so ist, schreiben ihnen die volkstümlichen Erzähler sonderbare Gebräuche zu: einmal im Jahr sollen sie sich in einer geheimen Höhle versammeln und dort die Nacht mit Schlemmerei und Ausschweifungen zubringen. Diese Nacht heisst bei ihnen wie auch bei den Šarî (s. ŠARLIYA) *Lailat al-Kafsha*.

Die ŠARLÎ, die sich als zum kurdischen Stamm Kākā‘î gehörend betrachten, wohnen ebenfalls im Wilâyet Mōsul am Unterlauf des Grossen Zab (in den Dörfern: Tell-Laban, Basâtliya, Kabarîl, Kharrâb al-Sultāna) und im Distrikt ‘Ashā‘ir-i sab‘a. Ihr gegenwärtiges Oberhaupt Tâha Koshak (Koçak?) residiert in Wardak. In Persien gibt es in den Grenzgebieten auch Šarî's. Das Heilige Buch der Šarî soll Persisch geschrieben sein. Man erklärt ihren Namen durch den Satz *Šarât li (al-Djannatu)* „(das Paradies) ist mir geworden“; denn man glaubt, dass die Shaikh's der Šarî ihnen Plätze im Paradies verkaufen: „25 Madjidiya die Elle (*Dhar*)“<sup>4</sup>. Die Šarî gestatten Ehescheidung und Polygamie. Ihre Shaikh's schneiden sich auch den Schnurrbart nie und lassen sich gewaltige Bärte wachsen. Die *Lailat al-Kafsha* wird bei den Šarî mit einem Mahl, *Aklat al-Muhibba*, gefeiert, für welches jeder Verheiratete einen Hahn tötet,

Der *Shaikh* segnet diese Opfergaben, die mit Weizen oder Reis zurecht gemacht werden, und heisst jedes Kind willkommen, das in dieser Nacht empfangen würde. Dann werden die Lichter gelöscht und eine nicht zu beschreibende Orgie setzt ein. Die *Şarlî* bei P. Anastase sind offenbar dieselben wie die *Khoroş-Kushân* („Hahnenötter“) und *Çirâgh-Kushân* (oder *Çirâgh-Sendürên*, „Lichtauslöcher“) bei anderen Reisenden. [Vgl. Babinger im *Islam*, XI (1921), S. 99 und XII (1922), S. 103, wo die in Frage kommende Litteratur zusammengestellt ist. — Red.].

P. Anastase erwähnt noch eine dritte Geheimsekte in derselben Gegend: die *BADJÖRÂN*; sie sind Kurden und nennen sich selbst „*Allâhî*“ („*Ali-lâhî*“?). Sie wohnen in den Dörfern ‘Omar-Kân, Toprakh-Ziyârat, Tell-Ya’kûb, Bashpita u. a. Sie finden sich auch in Persien in der Nähe der türkischen Grenze. Die *Badjörân* verehren vor allem den Propheten (*Imâm*?) *Isma‘îl*. Während des Monats *Muharram* (*‘Ashûrâ*) beweinen sie den Tod des *Husain* und veranstalten Sammlungen von Lebensmitteln, die am neunten Tage (dieses Monats?) unter dem Namen *Shashshâ* verteilt werden. Wenn das Oberhaupt eine Versammlung von Gläubigen besucht, bietet ihm jeder Mann sieben frische Eier an. Der *Shaikh* teilt jedes in sieben Teile und legt sie in ein Gefäss. Alle Anwesenden trinken Wein. Der *Shaikh* spricht ein Gebet, wobei er dem *Isma‘îl* die Eier als Sühnopfer (*Kurbân*) darbringt. Niemand darf davon essen, bevor er noch während dieser Opferfeier seine Sünden bekannt hat.

Folgendes sei noch hervorgehoben: der Zusammenhang dieser kurdischen Sekten untereinander und mit Persien: ihre Vorliebe für die *shi‘itischen* *Imâme* (*‘Alî*, *Husain*, *Isma‘îl*); die Riten, die mit der Kommunion Ähnlichkeit haben; die synkretistischen Tendenzen: die *Shabak* scheinen nämlich als einigendes Glied zwischen den *Yaziden* und den extremsten *Shi‘iten* zu stehen. Übrigens erwähnt schon eine Urkunde, die aus den Kreisen der *Ahl-i Hak* stammt und von M. W. Ivanow in *Khorasân* gefunden wurde, den *Malak-Tâ‘ûs*, den grossen Heiligen der *Yaziden*.

Das Wort „*Nacht der Kafsha*“ erklärt P. Anastase aus der arabischen Wurzel *k-b-sh*, die „ergreifen“ (?) bedeutet. Vielleicht handelt es sich einfach um das persische *Kafsh*, wobei auf eine gewisse Rolle angespielt wird, die der Fussbekleidung bei der Zeremonie zufällt. Für *Shashshâ* erinnere man sich, ungeachtet des Unterschieds zwischen den Wurzeln *sh-sh*<sup>2</sup> und *sh-sh*, an den Ausdruck *Lailat al-Ma’shûsh*, mit dem al-*Shabushtî* das angebliche orgiastische Nachtfest der Nestorianer-Nonnen bezeichnet; vgl. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (1880), S. 127.

*Litteratur*: V. Cuinet, *La Turquie d’Asie* (Paris 1891), II, 767, 778, 811, 815; P. Anastase in *al-Machriq* (Bairût), II (1899), 395, 732, V (1902), 577—82; die Berichte der Personen, die nicht zu der fraglichen Sekte gehören, sind natürlich nicht ohne weiteres glaubwürdig; V. Minorsky, *Notes sur la secte des Ahl-i Hak*, (Paris 1922), S. 69; Société des Nations, *Question de la frontière entre la Turquie et l’Irak* [C. 400. M. 147. 1925, VII], S. 34, 38, 51. (V. MINORSKY)

**SHA'BÂN**, Name des 8. Monats des arabischen Mondjahres, der schon im alten *Hadith* seinen Platz hinter *Radjab* *Muḍar* hat. In

Britisch-Indien wird er *Shab-i Barât* (s. unten), in *Atjeh Kandûri-bu* und bei den Tigreredenden Stämmen *Maddâgen* (d. h. der auf *Radjab* folgende) genannt.

Im alten Arabien hat man dem *Sha'bân* (der Name dürfte Zwischenzeit bedeuten) eine ähnliche Bedeutung beigelegt wie dem *Ramaḍân*. Nach dem *Hadith* übte *Muḥammed* die freiwillige Fastenpraxis vorzugsweise im *Sha'bân* (*Bukhârî*, *Sawm*, B. 52; *Muslim*, *Ṣiyâm*, Trad. 176; al-*Tirmidhî*, *Sawm*, B. 36), und ‘*Ā’isha* holte die seit dem vorhergehenden *Ramaḍân* noch zu fastenden Tage gewöhnlich im *Sha'bân* nach (al-*Tirmidhî*, *Sawm*, B. 65).

Im alt-arabischen Sonnenjahr fiel der *Sha'bân* ebenso wie der *Ramaḍân* in den Sommer. Wahrscheinlich wurde den dem Sommersolstitium vorangehenden und folgenden Wochen eine religiöse Bedeutung beigelegt, welche zu Versöhnungsriten, wie Fasten Veranlassung gab. Diese Periode hatte ihr Zentrum in der Mitte des *Sha'bân*, einem Tage, der bis zum heutigen Tage Neujahrzüge aufbewahrt hat. Nach dem Volksglauben wird in der dem 15. vorangehenden Nacht der Lebensbaum geschüttelt, auf dessen Blättern die Namen der Lebenden geschrieben sind. Die Namen, welche auf den herunterfallenden Blättern stehen, bezeichnen diejenigen, die im neuen Jahre sterben sollen. Im *Hadith* heisst es, dass *Allâh* in dieser Nacht zum unteren Himmel heruntersteigt und von dort die Menschen zur Sündenvergebung aufruft (al-*Tirmidhî*, *Sunan*, B. 39).

Bei manchen Völkern ist der Anfang oder das Ende des Jahres dem Andenken der Toten gewidmet. Dieser Zusammenhang findet sich auch in der muḥammedanischen Welt. Deshalb trägt *Sha'bân* das Epitheton *al-Mu‘azzam* „der Verehrte“. In Britisch-Indien wird in der Nacht des 14. für die Toten gebetet und Nahrung an die Armen verabreicht; man isst süsse Speisen und zündet Feuerwerk an. Diese Nacht wird *Lailat al-Bar‘a* genannt, was als Nacht der Sündenverzeihung erklärt wird.

In *Atjeh* ist *Sha'bân* ebenfalls den Toten gewidmet; die Gräber werden getüncht, religiöse Mahlzeiten (*Kandûri*, s. d.) veranstaltet, wobei das religiöse Verdienst der Veranstalter den Toten zugute kommt. Die mittlere Nacht des Monats hat einen besonders heiligen Charakter und wird durch *Kandûris* und besondere *Ṣalâts* begleitet, die den Namen *Ṣalât al-Hâdja* oder *Ṣalât al-Tasûbih* tragen. Während der letzten Tage wird in der Hauptstadt ein Jahrmakel gehalten.

In *Mekka* ist *Radjab*, nicht *Sha'bân* der Totenmonat. In der Nacht des 14. werden religiöse Übungen gehalten; in der Moschee bilden sich Gruppen, die unter Leitung eines *Imâm* die für diese Nacht geeigneten Formeln rezitieren.

In Marokko wird am letzten des Monats ein karnevalähnliches Fest gefeiert; vgl. L. Brunot, *La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat & Sale* (Paris 1921), S. 98 f.

*Litteratur*: E. Littmann, *Die Ehrennamen und Neubenennungen der isl. Monate im Isl.*, VIII (1918), 228 f.; Herklotz, *Qanoon-i Islam*; C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, I, 221 ff.; ders., *Mekka*, II, 76, 291; A. J. Wensinck, *Arabic New-Year* (*Verh. Ak. Amst.*, N. R., XXV, Nr. 2), S. 6 f. (A. J. WENSINCK)

**SHA'BÂN** AT-MALIK AL-ASHRAF, Mamlukensultan, wurde als 10-jähriger Knabe durch den Einfluss des allmächtigen Atabegs *Yelboghâ al-‘Omari* am 15. *Sha'bân* 704 (30. Mai 1363) zum



Sultan gewählt. Sein Vater Husein wurde übergegangen, weil der ehrgeizige Atabeg Yelboghā selbst regieren wollte und daher dessen 10-jährigen Sohn, den Enkel Muhammed al-Nāsirs, vorzog. Unter seiner Regierung sind häufige Überfälle fränkischer Flotten auf Hafenstädte des Mamlukenreichs wie Alexandrien und das syrische Tripolis zu verzeichnen. So erschienen zu Beginn des Jahres 767 (1366) Schiffe des Königs von Cypern, Peter von Lusignan, zusammen mit venezianischen, genuesischen und rhodischen Schiffen. Sie plünderten Alexandrien, entfernten sich aber beim Herannahen der ägyptischen Truppen unter Mitnahme von angeblich 5000 Gefangenen. Das Lösegeld für die gefangenen Muslime mussten die Christen in Ägypten und Syrien aufbringen, sowie auch von ihrem Gelde eine Flotte gebaut wurde, die in Cypern einfallen sollte. Die Friedensverhandlungen mit Agypten waren nicht von Erfolg begleitet, da Yelboghā nicht wirklich auf eine Verständigung hinstrebte, sondern mit seiner Flotte eine feindliche Landung in Cypern plante. Dazu kam es wegen der inneren Schwierigkeiten freilich nicht. Hingegen sandte der König von Cypern eine Flotte nach Syrien, um sich des Hafens von Tripolis und der Stadt Aiyās im Süden Kleinasien zu bemächtigen. Seine Flotte konnte zwar Mannschaften zum Plündern landen, musste sich aber vor der Übermacht der Muslime zurückziehen, ebenso eine andere fränkische Flotte, die vor Alexandrien erschien. Der Frieden kam erst Anfang 772 (August 1370) zustande. Für diese fränkischen Überfälle rächten sich später die Ägypter dadurch, dass sie im Jahre 776 (anfangs 1374) den Fürsten von Klein-Armenien, einen Verbündeten des Königs von Cypern, überfielen, die Städte Aiyās, Sis und das übrige Reich eroberten; der König wurde als Gefangener nach Kairo gebracht, sein Land blieb dauernd im Besitz der Muslime.

Gegen Yelboghā, dessen Härte und Rohheit seine Mamluken nicht ertragen wollten, brach im Jahre 768 (1367) eine Verschwörung aus. Die Mamluken wollten ihn gefangen nehmen, aber rechtzeitig gewarnt, konnte er auf eine Nilinsel entfliehen, sich dort behaupten und, auf kurze Zeit nach Kairo zurückgekehrt, sogar Shā'bāns Bruder, Onük, zum Sultan ausrufen. Shā'bān aber, der damals 16 Jahre war, wurde, von den Mamluken gezwungen, sich an ihre Spitze zu stellen, wodurch Yelboghā veranlasst wurde sich wieder auf die Nilinsel zu begeben. Dann gelang es Shā'bān, sich der von Yelboghā neu erbauten Flotte zu bemächtigen; dieser musste seinen Zufluchtsort verlassen und sich nach Kairo flüchten. Dort wurde er von den Mamluken, die mittlerweile in die Zitadelle zurückgekehrt waren, gefangen genommen, dann aber bei einem Befreiungsversuche von einem der Mamluken getötet.

Die ehemaligen Mamluken Yelboghā's quälten das Volk und gehorchten ihrem neuen Anführer, dem Emir Esendemir, nicht. Dadurch entstanden immer wieder Kämpfe, die damit endeten, dass ein grosser Teil der ehemaligen Mamluken Yelboghā's nach Syrien verbannt und in Kerak eingekerkert wurden. Sie spielten später eine grosse Rolle im Mamluken-Reich. Nach mehreren Wechselln in der Person des Regierungsverwesers kam der Emir Aktemir al-Şahābī an die Macht, der bis zum Tode des Sultans in seiner Stellung verblieb.

Im Süden des Reichs in Nubien hatte der Sul-

tan vorübergehend Erfolg. Der Fürst von Nubien erkannte die Oberhoheit der Sultane von Ägypten an. Infolge der grausamen Behandlung der Gefangenen seitens Aktemir aber empörten sich die Nubier wieder und zerstörten die Grenzstadt Aswān.

Völlig verfehlt war der Gedanke des Sultans, in diesen unsicheren Verhältnissen eine Pilgerfahrt nach Mekka anzutreten. Zwar liess er, um vor Verschwörungen seiner Verwandten sicher zu sein, seine Brüder und Vettern nach Kerak bringen, und sandte seinen Regierungsverweser nach Oberägypten, um die Grenze gegen die Beduinen zu schützen. Aber er hatte zu wenig Autorität über seine eigenen Mamluken, um überhaupt eine solche Expedition wagen zu können. Bei Akaba rebellierten die geldgierigen Mamluken und, da der Sultan ihren Forderungen nicht nachgeben wollte, bedrohten sie ihn mit dem Tode, sodass er heimlich nach Kairo fliehen musste; die Mamluken hatten jedoch dort Mitverschworene, die dem Sultan feindlich gesinnt waren. In Kairo konnte er sich kurze Zeit im Hause einer Sängerin versteckt halten, wurde aber bald erkannt und erdrosselt. Vom Volke wurde er betrauert, da er lästige Steuern abgeschafft hatte und im allgemeinen mild gegen seine Untertanen verfuhr. Die Hauptschuld an der verfahrenen allgemeinen Lage trug die Unbotmässigkeit und Rohheit der Mamluken, die das Volk misshandelten und bedrückten.

*Litteratur:* Ibn Iyās, *Ausg. Būlak*, I, 213—338; Weil, *Geschichte der Chalifen*, IV, 510—530, wo die einschlägigen europäischen Drucke und die orientalischen Manuskripte angeführt sind. Über Yelboghā s. Ibn Taghribirdī, *al-Manhal al-Şafī*, Hs. Kairo, V, 162, fol. 432b—434a. (M. SOERNHEIM)

**SHĀ'BĀN** AL-MALIK AL-KĀMIL, Mamluke n-sultan, Sohn des Malik al-Nāsir Muhammed [s. d.], Vollbruder des Malik al-Şāliḥ Ismā'īl [s. d.], bestieg den Thron am 4. Rabi' II. 746 (4. August 1345), nachdem er während der Krankheit seines Bruders die massgebenden Emire, vor allem seinen Stiefvater, den Emir Arghūn al-'Alā'ī, gewonnen hatte. Er soll für den Fall, dass er nicht gewählt würde, mit Gewalt gedroht haben. Er zwang die Witwe seines Bruders, ihn zu heiraten, und vermählte sich bald darauf mit der Tochter eines anderen Emirs, wie überhaupt Frauen in seinem Leben eine grosse Rolle spielten. Alle Arten Spiele mit Gladiatoren, sowie Wettrennen und Hahnenkämpfe bildeten seine Hauptbeschäftigung. Eine ungeheure Verschwendungssucht machte sich an seinem Hofe geltend, auch Sklavinnen trugen unter seiner und seiner Brüder Herrschaft Edelsteine an ihren Kleidern. Der Stellenverkauf wurde mit ungeheurer Schamlosigkeit betrieben, er erfand eine eigene Steuer für die Lehns- und Ämtervergebung, wie der Biograph al-Şafadī (s. unten) berichtet. Ein unter seiner Regierung erlassenes Dekret hat sich an der Zitadelle in Tripolis (Syrien) und fragmentarisch in Kal'at al-Hiṣn erhalten, in dem gewisse aus der Verschiedenheit des Mond- und Sonnenjahres resultierende Soldüberzahlungen an die Mamluken, die im Falle ihres Todes vor dem Ende des Dienstkontraktes von deren Erben zurückgefordert werden konnten, diesen verblieben (s. die *Litteratur*).

Er liess zwei seiner Brüder und zwei seiner bedeutendsten Emire ermorden. Diese Gefahr drohte auch dem Statthalter von Damaskus, Yelboghā al-Yahyawī. Dieser verband sich mit den übrigen syrischen Statthaltern und sandte an den Sultan

ein Schreiben, in dem er ihn, unter heftigen Vorwürfen über seine Schlechtigkeit, mit Absetzung bedrohte. Sultan Sha'bân sandte ihm hierauf ein versöhnliches Schreiben, in dem er Besserung gelobte, rüstete aber gegen die Aufrührer. Als er noch zwei seiner Brüder ermorden wollte, wurde er von deren Mutter und seinem Stiefvater daran gehindert. Andere mit ihm vorher befreundete Emire, die sich von einer Verhaftung bedroht sahen, sammelten ihre Anhänger und alle Unzufriedenen in der Umgegend von Kairo, bis der Sultan schliesslich nur noch über 400 Reiter verfügte. Er flüchtete auf die Zitadelle zu seiner Mutter, wo er entdeckt und gefangen genommen wurde. Nach 2 Tagen (am 3. Djumādā II. 747 = 20. Nov. 1346) wurde er ermordet. Er hat sich in seiner kurzen Regierungszeit als einer der unwürdigsten Herrscher auf dem Thron Ägyptens gezeigt.

*Litteratur:* Weil, *Geschichte der Chalifen*, IV, 462—9. Seine Biographie in al-Safadi, Berl. Arab. Handschr., 9864, fol. 51<sup>a</sup>, und Ibn Taghribirdi, *al-Manhal al-ʿāfi*, Hs. Paris, ar. 2070, fol. 152<sup>a</sup>. Über das Edikt: M. Sobernheim in *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, Syrie du Nord, S. 94—103, und dazu Becker, *Isl.*, I, 97—9, der die Inschrift in etwas anderer Weise auffasst, ferner al-Makrīzī, *Alhiṭaʿ*, II, 217, 10 v. u. Über die neue Lehnsteuer: Ibn Iyās, I, 184 und *Manhal*, a. a. O. (M. SOBERNHEIM)

**SHABĀNKĀRA**, Name eines kurdischen Stammes und des von ihm bewohnten Gebietes. Ibn al-Athīr hat *Shawānkāra*; Marco Polo: *Soncara*. Nach Ḥamd Allāh Mustawfi wird das Shabānkāra-Reich von Fārs, Kirmān und dem persischen Golf begrenzt. Heute bildet es einen Teil von Fārsistān; moderne Karten zeigen ein Dorf Shabānkāra in 30° n.B. und 51° ö.L. Mustawfi gibt an, dass die Feste Ig die Hauptstadt des Landes war. Andere Örtlichkeiten der in 6 Bezirke eingeteilten Provinz waren Zarkān (in der Nähe von Ig), Iṣṭabānān (oder Iṣṭabānāt), Burk, Tārum, Khāira, Nairiz, Kurm, Rūniz, Lār und Darābdjird. Für Einzelheiten und genauere Festlegungen genügt der Hinweis auf die Bemerkungen von G. Le Strange zu seiner Übersetzung von Mustawfi's *Nuḥat al-Kulūb* (G. M. S., XXIII, II, 138 f.); über Darābdjird vgl. auch den entsprechenden Artikel (I, 960) u. P. Schwarz, *Iran im Mittelalter* II, 92 ff. Hinsichtlich des Klimas wird Shabānkāra zu den warmen Ländern (*garm-sīr*) gerechnet; aber es schliesst auch Gebiete gemässigten Klimas (*harwā-i mu'tadil*) ein. Die Erzeugnisse Shabānkāras bestehen hauptsächlich aus Getreide, Baumwolle, Datteln, (getrockneten) Trauben und anderen Früchten. Bei Darābdjird wird Steinsalz gewonnen. Zu den fruchtbarsten Gebieten gehören die von Zarkān und Burk. Die Einkünfte (*ḥuḳūḳ-i diwānī*) während der Seldjuken-Herrschaft überstiegen den Betrag von 2 Millionen Dināren, aber zur Zeit, als Mustawfi sein Werk schrieb (ca. 740/1340), erreichten sie nur noch 266 100 Dināre. Es gab eine Menge von befestigten Plätzen im Lande, z.B. Ig, Iṣṭabānān (zerstört durch den Atabeg Čāwulī, später neu aufgebaut) und Burk. Zur Zeit Mustawfi's waren die Befestigungen von Darābdjird schon verfallen, aber der Gebirgspass von Tang-i Ranbu, der östlich von der Stadt liegt, war durch ein Kastell gesichert. In dem Kapitel über die Muẓaffariden-Dynastie, das in der von Browne faksimilierten Handschrift von Mustawfi's *Tārīkh-i Guzida* (G. M. S., XIV/1, 665 f.)

eingeschoben ist, werden auch die Befestigungen von Shabānkāra, die Fruchtbarkeit jenes Landes („herrlich und gepflegt wie der Garten von Iram“), seine Mühlen, Bāzāre usw. erwähnt.

Der Shabānkāra-Stamm gehörte zu den Kurden; zu Ibn al-Balkhī's Zeit (zu Beginn des VI. [XII.] Jahrhunderts) zerfielen sie in fünf Unterabteilungen: die Ismāʿīlī, die Rāmānī, die Karzuwī, die Masʿūdī und die Shākānī. Sie waren ein Hirtenvolk, aber auch kühne Krieger, die mehr als einmal im Verlauf der Geschichte zu einer Machtstellung gelangten, mit der man rechnen musste. Ihre Stammeshäuptlinge rühmten sich der Abstammung von Ardashīr, dem ersten Sāsānidenherrscher oder sogar von dem sagenhaften König Minūthīr. Wenn man die historisch nicht recht nachprüfbaren kriegerischen Taten der Shabānkāra in der Sāsānidenzeit beiseite lässt (wie z.B. die Tatsache, dass Yazdedjird III. zur Zeit der islamischen Eroberung bei ihnen Zuflucht gesucht haben soll), so beginnt die Geschichte der Shabānkāra in der Zeit des Verfalles der Būyiden-Macht.

Die Ismāʿīlī galten als die vornehmsten der Abstammung nach; ihre Häuptlinge sollen von Minūthīr abstammen und zur Zeit der Sāsāniden das Amt der Ispāhbadan innegehabt haben. Soweit wir wissen, kam dieser Stamm zum ersten Mal in den Tagen des Ghaznawiden Masʿūd (421/1030—431/1040) mit einer grossen islamischen Macht in feindliche Berührung: Masʿūd's General Tāsh Farrāsh vertrieb sie aus der Umgebung von Isfahān; so wurden sie gezwungen, nach Süden auszuweichen. Damit aber kamen sie in das Einflussgebiet der Būyiden. Da diese ihre Anwesenheit nicht duldeten, mussten sie wiederum weiterwandern, bis sie schliesslich im Bezirk von Darābdjird sich niederliessen. Ibn al-Balkhī erzählt die Geschichte ihrer herrschenden Familie ziemlich ausführlich. Es mag die Mitteilung genügen, dass im Verlaufe der unter den Verwandten ausgebrochenen Streitigkeiten einer von ihnen, Salk b. Muḥammed b. Yahyā, den mächtigen Faḍlūya aus dem Stamme Rāmānī zu Hilfe rief; zur Zeit, als Ibn al-Balkhī schrieb, war Salk's Sohn Ḥasūya Herrscher der Ismāʿīlī, doch bestritt seine Verwandtschaft diese Herrschaft.

Die Karzuwī-Shabānkāra benutzten den Verfall der Būyiden-Herrschaft, um sich in den Besitz von Kāzerūn zu setzen, doch warf sie Čāwulī bei seiner Expedition nach Fārs wieder hinaus. Auch die Masʿūdī kamen zur Zeit Faḍlūya's zu einiger Macht; auch der Karzuwī-Häuptling Abū Saʿd hatte unter diesem Herrscher der Rāmānī gedient. Eine Zeitlang waren die Masʿūdī im Besitz von Firūzābād und eines Teiles von Shāpur Khūra, doch waren sie den Karzuwī nicht gewachsen, deren Führer Abū Saʿd den Fürsten der Masʿūdī, Amirūya, im Kampfe besiegte und hinrichten liess. Als später Čāwulī über das Land Fārs herrschte, setzte er Amirūya's Sohn Viṣṭāsf zum Herrn von Firūzābād ein. Die Shākānī, räuberische Bergbewohner des Küstenlandes, bieten kein historisches Interesse. Auch sie wurden von Čāwulī unterworfen.

Historisch am bedeutsamsten ist der Stamm der Rāmānī, dem Faḍlūya (Ibn al-Athīr, X, 48, nennt ihn Faḍlūn), der mächtigste Emir der Shabānkāra, angehörte. Dieser Mann, der Sohn eines gewissen ʿAlī b. al-Ḥasan b. Aiyūb, der der Häuptling seines Stammes war, stieg im Dienste des Šāḥib ʿAdil, des Wezīrs des Būyiden-Herrschers in Fārs, bis zur Würde eines *Sipāh-sālār* empor. Schon vor dieser Zeit waren die Būyiden von den



Shabānkāra beunruhigt worden. Der *Tārīkh-i Guzīda* (ed. Browne, S. 432) erwähnt die Empörung eines gewissen Ismā'il aus Shabānkāra gegen den König al-Imād li-Din-Allāh Abū Kālidjār (415/1025—440/1048). Diesem Fürsten folgte sein ältester Sohn Abū Naṣr, der seinerseits im Jahre 447 (1055) starb und die Herrschaft seinem jüngeren Bruder Abū Maṣṣūr, dem königlichen Herrn des Ṣāhib 'Ādil, hinterliess. Abū Maṣṣūr liess seinen Wezīr hinrichten, worauf Faḍlūya sich empörte. Es gelang ihm, den König selbst und seine Mutter, die *Saiyida* Khurāsūya, gefangen zu nehmen. Abū Maṣṣūr wurde in einem festen Schloss in der Nähe von Shirāz gefangen gehalten. Dort wurde er im Jahre 448 (1056) ermordet; die *Saiyida* wurde auf Anordnung Faḍlūya's im Bad erstickt. Der Häuptling der Shabānkāra, nunmehr Herrscher von Fārs, geriet bald in kriegerische Verwicklung mit den Seldjuken. Nach einem erfolglosen Kampfe gegen Kāwurd, den Bruder Alp Arslān's, unterwarf er sich dem letzteren, von dem er als Gouverneur von Fārs eingesetzt wurde. Faḍlūya empörte sich später; die Feste Khurshah, wohin er sich begeben hatte, wurde von dem grossen Nizām al-Mulk belagert und erobert, und Faḍlūya nach mancherlei Wechselfällen gefangen und hingerichtet (464/1071). Das ist der wesentliche Inhalt aus dem Bericht Ibn al-Balkhī's, eines jüngeren Zeitgenossen. Ibn al-Athīr (X, 48 f.) stellt diese Ereignisse etwas anders dar; (der Kurde Faḍlūn, der nach Ibn al-Athīr, IX, 289, einen Teil von Ādharbāidjān beherrschte und die Khazaren im Jahre 421/1030 überfiel, darf natürlich nicht mit dem Häuptling der Shabānkāra gleichgesetzt werden). Mit der Faḍlūya-Angelegenheit hängt ohne Zweifel die Unternehmung Alp Arslān's gegen Shabānkāra im Jahre 458/1066 zusammen, die von al-Rāwandī, *Rāhat al-Ṣudūr* (G MS, New Ser., II, 118) erwähnt wird.

Die Shabānkāra sollten lange Jahre hindurch eine ständige Plage für die Länder Kirmān und Fārs bilden. Im Jahre 492 (1099) besiegten sie mit Hilfe des Fürsten von Kirmān, Irān-Shāh b. Kāwurd, den Emir Unar, der vom Sultān Barkī-yārūḡ als *Wālī* von Fārs eingesetzt war. Um diese Zeit beginnen die Kämpfe des Atabeg Čawuli mit den Shabānkāra. Dieser Fürst Fakhr al-Dīn Čawuli, der im Jahre 510/1116 starb (der *Tārīkh-i Guzīda* setzt seinen Tod irrthümlich unter der Herrschaft von Maṣ'ūd b. Muḥammad b. Malik-Shāh an), regierte Fārs im Auftrage des Seldjuken-Herrschers vom Irāk, Muḥammad b. Malik-Shāh. Der Emir der Shabānkāra, al-Ḥasan b. al-Mubārīz Khusrāw, verweigerte ihm die Huldigung; darauf griff ihn Čawuli überraschend an. Khusrāw gelang es noch gerade zu entkommen, wesentlich durch die Hilfe seines Bruders Faḍlū. Dann eroberte Čawuli Fasā und Djahram in Fārs; weiterhin belagerte er eine Zeitlang den festen Platz, in dem Khusrāw Zuflucht gesucht hatte. Als er indessen einsah, dass es eine lange und schwierige Belagerung werden würde, schloss er einen Vergleich mit dem Häuptling der Shabānkāra. Später begleitete Khusrāw den Atabeg auf seiner Unternehmung gegen Kirmān, dessen Herrscher den Fürsten von Darābdjird, Ismā'il, bei sich aufgenommen hatte. In diesem Zusammenhang erwähnt Ibn al-Athīr die Tatsache, dass Čawuli den König von Kirmān aufforderte, einige Shabānkāra-Trupps, die sich zu ihm geflüchtet hatten, auszuliefern.

Nach diesen Ereignissen scheinen die Shabān-

kāra während der Herrschaft des Muḥammad b. Malik-Shāh Ruhe gehalten zu haben, aber neue Wirren traten ein, als unter dem folgenden König Maḥmūd b. Muḥammad (511/1117—525/1131) der Wezīr Nāṣir b. 'Alī al-Darkazīnī auch diese Stämme zu bedrücken begann. Sein Verhalten rief eine Empörung hervor, in deren Verlauf die Shabānkāra grosse Verwüstungen anrichteten. Für die Zeit bis zu der erwähnten Kirmān-Angelegenheit mögen die folgenden Einzelheiten gegeben werden: Im Dienste des Salghārī Atabeg Sunḡur wurde der Kurde Muḥammad Abū Tāhir, der später der erste unabhängige Herrscher aus der Dynastie von Gross-Lūr wurde (er starb 555/1160), berühmt durch einen Sieg über die Häuptlinge (*hukkām*) der Shabānkāra. Im Jahre 564 (1168) nahmen die Shabānkāra Zangī b. Daklā bei sich auf, der vom Herrscher von Khuzistān aus Fārs vertrieben worden war.

Nunmehr beginnt die ruhmreichste Periode in der Geschichte der Shabānkāra, die indessen nur einige wenige Jahre dauert. Die Shabānkāra-Häuptlinge Kuṭb al-Dīn Mubārīz und sein Bruder Nizām al-Dīn Maḥmūd, Emire von Īg, nutzten die Wirren aus, die nach dem Erlöschen der herrschenden Seldjuken-Dynastie jenes Landes ausbrachen. Sie entsprachen der Aufforderung des Wezīrs Nāṣih al-Dīn, der dringend um ihre Hilfe gegen die Ghuzz bat. Entgegen der Absicht des Wezīrs, aber von den Einwohnern unterstützt, eroberten sie vor der Schlacht gegen die Ghuzz die Hauptstadt Bardasir und sicherten sich so die Herrschaft über Kirmān (597 = 1200/01). Die beiden Emire besiegten dann die Ghuzz, aber die gespannten Beziehungen zwischen den Herrschern von Īg und den Atabegs von Fārs zwangen sie zur Rückkehr in ihr eigenes Land, nachdem sie einen der Edlen von Kirmān als ihren *Nā'ib* eingesetzt hatten. Daraufhin erschienen die Ghuzz noch einmal, um von neuem zu plündern. Einer der Kirmān-Emire, Hurmuz Tādī al-Dīn Shāhān-shāh, schloss mit ihnen einen Vertrag ab. Gegen diesen zog Nizām al-Dīn von Īg aus zu Felde. Es kam zur Schlacht, in der Hurmuz fiel und seine türkischen Verbündeten in die Flucht geschlagen wurden. Kurz darauf zog Nizām al-Dīn wiederum in Bardasir ein. Er wurde jedoch durch seine Ausschweifungen und seine Raubgier dermassen verhasst, dass eine Verschwörung gegen ihn angesetzt wurde. Während der Nacht wurde er mit samt seinen Söhnen von den Verschworenen gefangen genommen (600 = 1203/04). Sie verfolgten damit die Absicht, die Befehlshaber der Garnisonen des Mubārīz zur Übergabe zu zwingen. Diese Truppenführer blieben indessen in ihren befestigten Plätzen, die nunmehr belagert werden mussten. Inzwischen war ein neuer Spieler auf der politischen Bühne erschienen, 'Adjam Shāh b. Malik Dinār, ein Günstling des Khwārizm-Shāh [s. d.]. 'Adjam Shāh hatte mit den Ghuzz einen Bündnisvertrag geschlossen, der ihm ihre Unterstützung bei seinen Versuchen, das Reich Kirmān für sich zu gewinnen, sicherte. Der Verlauf der Ereignisse war kurz folgender: Der Gefangene Nizām al-Dīn wurde zu dem Atabeg von Fārs gesandt; aber wenn 'Adjam Shāh erwartet hatte, in ruhigem Besitz von Kirmān zu bleiben, so wurde er arg enttäuscht durch eine höfliche Botschaft des Atabeg Sa'd b. Zangī, des Inhalts, dass Sa'd seinen General 'Izz al-Dīn Faḍlūn sende, um die Unterwerfung der oben erwähnten Garnisonen zu beschleunigen (600). Die Truppen aus

Fārs kamen rechtzeitig an und befreiten Kirmān endgültig von den Shabānkāra. Ein neuer Zug, den Mubārīz aus Rache unternahm, hatte keine anderen Ergebnisse als nochmalige heftige Verwüstungen.

Im Jahre 658 (1260) verheerte Hūlāgū Ig und tötete den Emir der Shabānkāra, Muzaḥfar Muḥammad. Im Jahre 694 (1295) finden wir Shabānkāra unter den Ländern, die gemäss dem zwischen Baidū Khān und Ghāzān Khān geschlossenen Verträge dem Ghāzān zufielen. Für das Jahr 712 (1312) wird ein Aufstand der Shabānkāra gegen die Herrschaft des Uldjaitū Khān erwähnt. Er wurde durch Sharaf al-Dīn Muzaḥfar unterdrückt, der später der erste geschichtlich bedeutsame Vertreter der Muzaḥfariden-Dynastie wurde. Eben die Herrscher aus diesem Hause machten endgültig der Macht der Shabānkāra ein Ende. Im Jahre 755 oder 756 (1354 oder 1355) verweigerte der letzte Shabānkāra-Herrscher, der Malik Ardashīr, dem Muzaḥfariden Mubārīz al-Dīn den Gehorsam. Dieser schickte seinen Sohn Maḥmūd an der Spitze eines Heeres gegen den kurdischen Fürsten, Maḥmūd unterwarf das Land und zwang Ardashīr zur Flucht. Seit dieser Zeit bildet Shabānkāra einen Teil des Muzaḥfariden-Reiches; gelegentlich, im Jahre 765 (1363/4) hören wir von einem von den Muzaḥfariden-Fürsten eingesetzten Hākīm von Shabānkāra (GMS, XIV/1, 698). Nach den Zeiten dieser Dynastie wird Shabānkāra als eins der Lehen (*kif*) des Baisonghur Bahādūr erwähnt (Dawlat-Shāh, *Tadhkira*, ed. Browne, S. 351).

*Litteratur.* Geographie: Ibn al-Balkhī, *Fārs-nāma*, ed. G. Le Strange u. R. A. Nicholson (GMS, New Ser., Vol. 1), S. 129 ff.; Ḥamd Allāh Mustawfī al-Ḳazwīnī, *Nuḥat al-Ḳulūb*, ed. G. Le Strange (GMS, XXXIII/1), S. 138 ff. und Index; Ḥādījī Khālifa, *Djihānnumā*, Konstantinopel 1145, S. 267—9 (grösstenteils nach der *Nuḥat*); Yule-Cordier, *The Book of Ser Marco Polo*, I<sup>3</sup> (1903), S. 83, 86; C. Ritter, *Erskunde*, VIII, 760, 762, 765, 825; IX, 140, 214; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 6, 288 ff.

Geschichte: Ibn al-Balkhī, *Fārs-nāma*, S. 164 ff.; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, I, 178 ff. (vgl. *Tārīkh-i Guzida*, ed. Browne, I, 506); II, 122; Ibn al-Aṭhīr, *Chronicon*, ed. Tornberg, X, 48, 49, 192, 362—4; XI, 299; Ḥamd Allāh Mustawfī al-Ḳazwīnī, *Tārīkh-i Guzida*, ed. Browne (GMS, XIV/1), 432, 433, 466, 506, 538, 591, 619, 620, 622, 639 (vgl. Mirkhwānd, *Rawdat al-Safā*, Bombay 1266, II, 137), 654 (vgl. Mirkhwānd, a. a. O., II, 141), 655, 663, 665, 666 (vgl. Mirkhwānd, a. a. O., II, 144), 698, 786; Rashīd al-Dīn, *Histoire des Mongols*, ed. Quatremère, 1836, I, 381, 385, 440—9; *Djihānnumā*, S. 279 f. (Verzeichnis der Emire von Ig); d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, IV, 744; J. v. Hammer, *Gesch. der Ilchane*, I, 68—70, 233, 234, 237; II, 105, 136—9, 151; II, II, Howorth, *History of the Mongols*, III, 204 ff.; *J. R. A. S.*, 1912, S. 1 ff. (V. F. BÜCHNER).

AL-SHA'BI, ABŪ 'AMR 'AMIR B. SHARĀHIL B. 'ABD AL-SHA'BI, Traditionarier, war einer der zahlreichen Südaraber, die in der Frühzeit des Islām Bedeutung gewannen. Er stammte aus dem Clan Sha'b, einem Zweig des grossen Stammes Ḥamdān. Er wurde geboren in al-Kūfa, wo sein Vater Sharāhīl einer der bedeutendsten der *Ḳurra*

oder *Ḳurān*-leser war. Das Jahr seiner Geburt wird sehr verschieden angegeben, aber man darf annehmen, dass das von ihm selbst gegebene Datum annähernd genau ist. Er selbst gab das Jahr der Schlacht bei Djalūlā' als sein Geburtsjahr an (sie fand im Jahre 19 (640) statt). Aber nach einer anderen Angabe befand sich seine Mutter unter den nach dieser Schlacht gemachten Gefangenen, sodass das von anderen Quellen gegebene Jahr 20 vielleicht zuverlässiger ist. Er selbst erzählt uns, dass al-Ḥādījādī, als dieser im Jahre 75 als Gouverneur nach al-Kūfa kam, ihn kommen liess, um von ihm etwas über die Zustände in der Stadt zu erfahren, und dass er ihn, weil er ihn wohlunterrichtet fand, zum Sprecher (*'Arif*) der Leute vom Stamme Ḥamdān machte und ihm ein Gehalt aussetzte. Er stand in Gunst bei al-Ḥādījādī bis zur Zeit des Aufstandes des 'Abd al-Rahmān b. al-Ash'ath (im Jahre 81 = 700). Damals kamen mehrere der führenden *Ḳurra* der Stadt zu ihm mit der Aufforderung, dass er als der Vornehmste ihrer Kaste in der Stadt an der Erhebung teilnehmen müsse, und überredeten ihn schliesslich sich ihnen anzuschliessen. Er ging in der Tat soweit, eine Ansprache an die beiden einander gegenüberstehenden Heere zu richten und al-Ḥādījādī mit Vorwürfen zu überhäufen. Als dieser davon benachrichtigt wurde, sagte er: „Wundert euch nicht über diesen Sha'bi, den Schurken; wenn Gott mir vergönnt, ihn zu packen, dann werde ich diese Welt für ihn enger als eines Kameles Haut machen“.

Bald darauf (83 d. H.) wurde das Heer des Ibn al-Ash'ath bei Dair al-Djāmādjīm entscheidend geschlagen, und al-Sha'bi verbarg sich, um sein Leben zu retten. Als er erfuhr, dass al-Ḥādījādī allen eine Amnestie gewährt hatte, die sich dem Heere Ḳutaiba b. Muslim's anschlossen, das gerade damals zum Marsch nach Khurāsān gesammelt wurde, erhielt er durch einen Freund einen Esel und Lebensmittel und ging nach Farghāna. Dort blieb er unerkannt; doch gelang es ihm, Ḳutaiba's Gunst zu erwerben, der ihn als seinen Sekretär beschäftigte. Bei einem seiner Briefe schöpfte al-Ḥādījādī den Verdacht, dass al-Sha'bi der Verfasser sei, und befahl Ḳutaiba, ihn ohne Verzug zu ihm zurückzuschicken. Al-Sha'bi hatte lange Zeit in freundschaftlichen Beziehungen zu Ibn Abī Muslim, dem Kammerdiener al-Ḥādījādī's, gestanden, und dieser hatte offenbar vor seiner Ankunft beim Gouverneur zu seinen Gunsten gesprochen. Er und andere Freunde berieten al-Sha'bi hinsichtlich der Entschuldigungen, die er vorbringen sollte, aber als er vor Ḥādījādī geführt wurde, ertrug er schweigend die vielen Vorwürfe wegen schlechtgelohnter Gunstbeweise, und gab dann seine Schuld und seine Unklugheit zu. Al-Ḥādījādī, der seine Gelehrsamkeit vielleicht höher als seine Stellung unter seinen Stammesgenossen bewertete, gewährte ihm bereitwillig Verzeihung.

Sein Ruf muss bis zum Khalifen 'Abd al-Malik gedrungen sein, denn er forderte al-Ḥādījādī auf, al-Sha'bi zu ihm zu schicken. Dieser verbrachte denn auch die nächsten Jahre am Hofe in Damaskus. Schwerlich kann man den Bericht über die drei Jahre bis zum Tode 'Abd al-Malik's Glauben schenken. Es wird nämlich auf die Autorität des al-Sha'bi selbst hin berichtet, dass er mit zwei sehr wichtigen Missionen betraut wurde, der einen zum byzantinischen Kaiser in Konstantinopel, der anderen zu des Khalifen Bruder 'Abd al-'Aziz, dem damaligen Gouverneur Ägyptens. Die erste Mis-



sion, von der al-Sha'bi selbst berichtet, ist bemerkenswert wegen der Tatsache, dass der Kaiser den Versuch machte, beim Khalifen Argwohn gegen seinen eigenen Gesandten zu erwecken. Die Redlichkeit al-Sha'bi's jedoch machte solche Versuche zunichte. Die Mission nach Ägypten war für ihn ausserordentlich ehrenvoll, da der Khalife mit schmeichelhaften Worten seinen Gesandten an seinen Bruder empfahl. Die Gunstbeweise des Khalifen beschränkten sich nicht auf die Person al-Sha'bi's, vielmehr erfahren wir, dass 30 andere Mitglieder seiner Familie bei ihm waren, und dass alle Gehälter erhielten. Er war am Sterbelager 'Abd al-Malik's zugegen und scheint nach dessen Tode sich wieder nach al-Kūfa begeben zu haben. Dort starb er kurze Zeit vor dem Tode des al-Hasan al-Baṣrī, der im Jahre 110 (728) erfolgte. Auch in bezug auf al-Sha'bi's Todesjahr schwanken die Angaben der verschiedenen Autoren sehr stark. Jedes Jahr zwischen 103 und 110 wird erwähnt; doch ist das letzte wahrscheinlich das richtige.

In seiner persönlichen Erscheinung war al-Sha'bi ein schlanker, kleiner Mann, was er selbst der Tatsache zuschrieb, dass er als Zwilling geboren war. Seine geistigen Fähigkeiten müssen sehr gross gewesen sein, und im Gegensatz zu anderen Theologen lagen ihm Scherze sehr. Der berühmte Traditionarier al-A'mash wurde eines Tages gefragt, warum er nicht bei al-Sha'bi Traditionen höre; er antwortete: „Weil er, sobald er mich kommen sieht, sich über mich lustig macht und sagt: „Sieht so ein Gelehrter aus? So sieht ja ein Weber aus!““ Ibrahim al-Nakha'i hingegen nahm ihn sehr ehrenvoll auf.

Al-Sha'bi soll selbst erklärt haben, er habe von mehr als 500 Gefährten des Propheten Traditionen gehört; das allgemeine Urteil der Kritiker bezüglich seiner Glaubwürdigkeit lautet sehr günstig. Zu seinen zahlreichen Schülern gehörte der grosse Rechtsgelehrte Abū Ḥanifa, dessen älteste Autorität er war; daher ist es nicht verwunderlich, dass er im *Kitāb al-Kharāj* des Abū Yūsuf, des bedeutendsten Schülers Abū Ḥanifa's, nicht weniger als 37 Mal als Autorität angeführt wird. Die Stellen in den kanonischen Traditionswerken, an denen er zitiert wird, sind zu zahlreich, um sie zu zählen. Obgleich er selbst nicht den Anspruch machte, als Rechtsgelehrter zu gelten, so pflegten doch die Rechtsgelehrten in al-Kūfa, ihn seines Rates wegen aufzusuchen. Er selbst sagte: „Ich bin kein *Fakih*, sondern ich überliefere die Grundsätze, die mir überkommen sind; jene aber urteilen in Übereinstimmung mit diesen“. Er war ein erbitterter Gegner des Urteilens nach Analogien (*Ra'y*), mehrere seiner Biographen geben Beispiele für seine Ablehnung der Analogieschlüsse. Indessen hat er nicht nur Traditionen überliefert; vielmehr verdanken wir ihm einen grossen Teil unserer Kenntnis der Geschichte der Umayyadenzeit; ein Blick in den Index der Annalen des Tabari genügt, um das zu bestätigen. Er selbst sagt von sich, dass er einen Monat lang Dichtungen rezitieren könne, ohne den Vorrat seiner Kenntnis auf diesem Gebiete zu erschöpfen. Er hat kein einziges Buch verfasst — die Zeit dazu war noch nicht gekommen —, und er soll gesagt haben, er habe niemals eine einzige Zeile schwarz auf weiss gesetzt, vielmehr alles aus dem Gedächtnis überliefert. Das kann sich aber nur auf die Überlieferung des „Wissens“ beziehen, denn wir wissen von ihm selbst, dass er bei Kūtaiba als Sekretär tätig war.

*Litteratur:* Sein Name wird in fast jedem Buch erwähnt, das die Frühzeit des Islām behandelt. Die Hauptquellen für seine Biographie sind: Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, ed. Sachau, VI, 171 ff.; *Kitāb al-Aghānī*, Index; al-Tabari, ed. de Goeje, Index; Ibn al-Kaisarānī, *Ḍjam' bain al-Riḍā*, Ḥaidarābād 1323, S. 377; al-Sam'ānī, *Ansāb*, ed. Margoliouth in *GMS*, XX, 1912, Fol. 334r; Ibn al-Kaisarānī, *Homonyma*, Leiden 1865, S. 201; Ibn Khallikān, *Kairo* 1310, I, 244; Ibn Ḥadjar, *Tahdhīb*, Ḥaidarābād 1328, S. 65—69; al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Huffāz*, Ḥaidarābād, I, 69—77.

(F. KREMKOW)

**SHABIB** B. YAZID B. NU'AIM AL-SHAIBANĪ, Khāridjitenhauptide. Shabib stammte aus der Umgegend von al-Mawṣil, wohin seine Familie vom Wasser al-Laṣaf in der küstlichen Wüste eingewandert war, und wurde im Dhu' l-Hijja 25 (Sept.—Okt. 646) oder 26 (Sept.—Okt. 647) geboren. Im Anfang des Jahres 76 (695) verband er sich mit Ṣāliḥ b. Musarraḥ, dem Oberhaupt der Khāridjiten in Dārā zwischen Naṣibin und Mārdīn, und nachdem dieser am 17. Djumādā I (2. Sept. 695) im Kampfe gegen die Truppen al-Ḥadīdjādī's [s. d.] unter al-Ḥārith b. 'Umayr al-Ḥamdānī beim Dorfe al-Mudabbadj zwischen al-Mawṣil und al-'Irāq gefallen war, übernahm Shabib den Befehl und schlug sich mit der noch übrigen kleinen Schar in die zu al-Mawṣil gehörende Grenzlandschaft durch. Während des ganzen Kampfes mit den Regierungstruppen erwies er sich als ein Meister im Guerrillakrieg. Er blieb niemals lange an derselben Stelle, sondern wechselte immer seinen Aufenthaltsort und stand mit den christlichen Einwohnern des Landes auf gutem Fuss. Deshalb konnte er für sein Heer, das stets sehr klein war, wenn auch die Angaben der arabischen Geschichtsschreiber über die geringe Anzahl seiner Anhänger im Vergleich zu den starken Truppenkörpern der Regierung etwas übertrieben scheinen, leicht ein Obdach finden und wurde über die Bewegungen des Feindes immer gut unterrichtet. Nachdem er mit den 'Anaza und den Banū Shaibān siegreich gekämpft hatte, nahm er seine Mutter, die am Abhang des Berges Sātidamā in der Gegend von al-Mawṣil wohnte, zu sich und zog dann weiter nach Süden. Sufyān b. Abi 'l-'Āliya al-Khath'ami wurde bei Khāniḳin und Sawra b. Abdjār (al-Hurr) al-Tamīmī bei al-Nahrāwān geschlagen, worauf al-Ḥadīdjādī unverzüglich ein neues Heer sammelte und al-Djāz b. Sa'id al-Kindī den Oberbefehl übertrug. Dieser beobachtete die grösste Vorsicht bei der Verfolgung des gefährlichen Gegners, hielt sich immer kampfbereit und verschanzte sich stets des Nachts. Ein Angriff, den Shabib unternahm, blieb erfolglos. Dann ernannte al-Ḥadīdjādī, der eine rasche Beendigung des langwierigen Kampfes wünschte, Sa'id b. al-Mudjālīd al-Ḥamdānī zum Oberbefehlshaber und hiess ihn sofort angreifen, aber auch dieser wurde getötet. Sein Nachfolger Suwaid b. 'Abd al-Rahmān al-Sa'dī konnte nichts machen, und plötzlich tauchte Shabib vor Kūfa an demselben Tage auf, wo al-Ḥadīdjādī von einer Reise nach Baṣra zurückkehrte. In der Nacht wagte Shabib sich sogar in die Stadt und pochte mit einem gewaltigen Schläge seines Streitkolbens an das Tor der Burg; am folgenden Morgen aber war er wieder verschwunden. Dann schickte al-Ḥadīdjādī eine Reiterschar unter dem Befehl des Zahr b. Kais al-Dju'fi gegen ihn; Zahr wurde aber bei al-Sailahūn geschlagen, und nachdem auch Zā'ida

b. Kūdāma, der jetzt den Oberbefehl erhielt, bei Rūdhbār gefallen war, bedrohte Shabīb die Stadt al-Madā'in. Sofort wurde ein neues Heer ausgerüstet und der Befehl 'Abd al-Rahmān b. Muḥammed b. al-Ash'ath al-Kindī [s. d.] übergeben, der dieselbe vorsichtige Taktik befolgte wie al-Djāzl. Da es ihm nicht gelang, eine Entscheidung zu erzwingen, wurde al-Ḥādjīdādj ungeduldig und ersetzte ihn durch 'Othmān b. Kaṭan al-Hārithī, der aber im Dhu' l-Hidjdja 76 (März 696) am Flusse Hawlāyā geschlagen und getötet wurde. Während Shabīb die drei darauffolgenden Monate in der Gebirgsgegend verbrachte, sammelte al-Ḥādjīdādj abermals ein starkes Heer, das dem Befehl des 'Attāb b. Warḳā' al-Riyāhī unterstellt wurde. Inzwischen fiel al-Madā'in ohne Schwertstreich Shabīb in die Hände. Bald darauf griff er bei Sūk Hakama in der Nähe von Kūfa die ihm entgegengesandten Truppen an; 'Attāb fiel, und auch diesmal trug Shabīb den Sieg davon. Dann bedrohte er wieder Kūfa; al-Ḥādjīdādj hatte aber den Khalifen schon um Hilfe gebeten. Bald trafen 4000 Mann unter Sufyān b. al-Abrad al-Kalbī ein, und bei Kūfa kam es wieder zum Kampfe, wobei Shabīb den kürzeren zog und sich durch die Flucht retten musste. Nach einem unentschiedenen Gefecht bei al-Anbār wandte er sich nach Djūkḥā, d. h. der Umgegend von al-Nahrawān, blieb aber nicht lange da, sondern begab sich nach Kirmān. Als die verfolgenden Syrer sich näherten, zog er ihnen entgegen und ging über den Fluss Dudjail nach al-Ahwāz, um Sufyān anzugreifen, wurde aber nach einem erbitterten Kampf zum Weichen gebracht und ertrank beim Rückzuge über den Fluss (wahrscheinlich Ende 77 = Frühjahr 697). Den sagenhaften Erfolgen Shabīb's entsprach auch seine äussere Erscheinung. Er war nämlich von sehr hoher Statur und soll ausserordentliche Körperkräfte besessen haben.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 287, de Slane's Übersetzung, I, 616 ff.; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, II, siehe Index; Ibn al-Aṭhīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, IV, 317—36, 338—52; al-Ya'qūbī, *Ta'rikḥ*, ed. Houtsma, II, 328; al-Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, S. 676 f.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, I, 434 f., 438—42; Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, S. 42—48; ders., *Das arabische Reich und sein Sturz*, S. 143 f. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**SHABWA**, Stadt in Südarabien, 2 Stunden von al-Sifal im Wādi Djerdān und 6 Tagesreisen (bei Ibn al-Mudjāwir 9 Parasangen) südwestlich von al-Abr entfernt, etwa 1150 m über dem Meeresspiegel gelegen. Die Stadt ist schon in der ḥādrāmūtischen Weihinschrift Osiander 29.6 erwähnt (הגרהן שבח) Plinius (*Nat. Hist.*, VI, K. 28, § 154, XII, K. 14, § 52) kennt sie unter dem Namen Sabota als Hauptstadt von Ḥādrāmūt. Sie lag nach ihm auf einem hohen Berge und umschloss 60 Tempel mit ihren Mauern. Nach den Gewährsmännern, von denen C. Landberg seine Nachrichten über Shabwa bezog, liegt die alte Stadt tatsächlich auf einem Hügel, Kara genannt, der einzigen Erhebung in der weit ausgedehnten Ebene, dicht neben der heutigen Ansiedlung. Auf dem Gipfel des Berges sind noch grossartige Ruinen vorhanden, die von einer Mauer umschlossen sind, grosse Gebäude mit Säulen und Statuen stehen noch aufrecht. Auch Glaser bezeichnet Shabwa als Mittelpunkt zahlreicher Ruinen zwischen Baiḥān und Shibām.

Von den arabischen Geographen bezeichnet nur al-Bakrī Shabwa als die erste Stadt in Ḥādrāmūt, die anderen verlegen es in die Gegend zwischen Baiḥān und Ḥādrāmūt, rechnen es also nicht zu letzterem. Schon A. Sprenger (S. 306) hat vermutet, dass diese Einschränkung des geographischen Begriffes Ḥādrāmūt eine Folgeerscheinung der himyarischen Eroberungen ist. Wird Shabwa doch geradezu als himyarische Stadt bezeichnet. Al-Hamdānī erzählt, dass die Bewohner Shabwas im Verlaufe des Krieges zwischen den Maḥḥidj und Himyar die Stadt verlassen und sich in Ḥādrāmūt niedergelassen hätten. Ihre neue Siedlung erhielt nach ihnen den Namen Shibām, das ursprünglich Shibāh hiess; an Stelle des *Hā* wurde ein *Mim* gesetzt. Diese Stadt liegt nach L. Hirsch 6 Tagereisen östlich vom alten Shabwa. D. H. Müller hat im kritischen Apparat seiner Ausgabe von al-Hamdānī (S. 89) diese Zusammenstellung von Shibām und Shabwa freilich als Tüftelei der südarabischen Gelehrten bezeichnet. Jedenfalls ist als zweite Aussprache neben Shabwa auch Shibwa bezeugt. Dass erstere älter ist, lässt sich wohl aus Plinius' Sabota ersehen.

Im Altertum war Shabwa das Zentrum des Weihrauchhandels und des indisch-ägyptischen Transitverkehrs, der die seltensten Produkte Arabiens, Indiens und Chinas über Gaza (Ghazza) nach Rom brachte. Noch heute ist Shabwa durch drei Karawanenwege mit dem Norden verbunden. Einer führt von Naḍjrān über 'Elaiḥ, al-Yetima, Ruwaik, Sāfir, 'Irḳ Musabbāḥ nach Shabwa, der zweite von Naḍjrān über Khabb, den Djawf, Mārib, 'Irḳ Dukḥaim nach Shabwa, der dritte über Mārib, Wādi Harib, al-Ayādim, Djaww el-Kudaif nach Shabwa. Im Verkehr spielt es aber heute keine grosse Rolle mehr und ist höchstens für den Salzhandel von Bedeutung. Schon zu al-Hamdānī's Zeit war Shabwa seiner Salzlager halber berühmt. Der Salzberg, heut Haid el-Meleḥ genannt, liegt 2 Stunden westlich von Shabwa und wird noch jetzt ausgebeutet. Der Schurf ist frei und erst auf den Fuss des Berges beschränkt, es gibt also dort noch für Jahrhunderte Salz auszubeuten.

Die alten Ruinen der Stadt haben zu mancherlei Sagen Anlass gegeben. Al-Makrīzī erzählt, in Shabwa befände sich das Grab eines Riesen, dessen Beine vom Knie bis zum Fusse 13 Ellen messen. Yaḳūt (IV, 184) erwähnt, dass hier das Grab des Propheten Šalīḥ [s. d.] liege — das sich nach anderen in Mekka befinden solle — und dass auch noch Fussspuren der Kamelin des Propheten zu sehen wären. Da nach C. Landberg, (*Arabica*, V, 248) Shabwa nichts mit dem von Wrede besuchten Šahwa zu tun hat — letzteres wird mit Sahwa in einem von Shabwa recht entgegenen Tale identifiziert —, so ist diese Grabstätte auch nicht mit dem von Wrede (S. 245) beschriebenen Himyarengrabe identisch. Yaḳūt (III, 257) kennt übrigens unter dem Namen Shabwa auch ein Schloss auf dem Berge Raima (jetzt Djebel Rēma) im Yemen.

*Litteratur:* E. Osiander, *Zur himjarischen Altertumskunde* in *Z. D. M. G.*, XIX (1865), 238, 252—55; al-Hamdānī, *Šifa Djasirat al-'Arab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), S. 87; 'Azimuddin Aḥmad, *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naṣwān's im Sams al-'Ulum* (*G. M. S.*, XXIV, Leiden 1916), S. 53; al-Makrīzī, *De valle Hadhramaut*, ed. P. Berlin Noskowsky (Bonn 1866), S. 32; Yaḳūt, *Mu'djam*,



ed. Wüstenfeld, III, 257; IV, 184; *Marāsid al-Ittilāʿ*, ed. T. G. J. Juynboll, II (Leiden 1853), 93 f.; al-Bakrī, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, I, 352, II, 522, 799; A. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients* (Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenlandes, III/3, Leipzig 1864), S. 140, 142; ders., *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 141, 161 f., 190, 251, 306, 309; ders., *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*<sup>2</sup>, III (Berlin 1869), 444, Anm. 1; A. v. Wrede, *Reise in Hadhramaut* (Braunschweig 1873), S. 24, 244, 289; L. Hirsch, *Reisen in Süd-Arabien, Mahra-Land und Hadramūt* (Leiden 1897), S. 205; Th. Bent, *Southern Arabia* (London 1900), S. 152; E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, I (München 1889), 49, II (Berlin 1890), 20, 87, 93 f., 174, 176, 240, 359, Anm. 2; ders., *Reise nach Mārib* (Sammlung Edward Glaser, I, hg. v. D. H. Müller und N. Rhodokanakis, Wien 1913), S. 26; M. J. de Goeje, *Hadhramaut*, S. 8, 17; C. Landberg, *Arabica*, V (Leiden 1898), 239, 247 f.; M. Hartmann, *Der islamische Orient II, Die arabische Frage* (Leipzig 1909), S. 22, 171, 419; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, I (Wien 1922), 125 f., 132, 181 f.; ders., in *Österr. Monatschrift f. d. Orient*, XLIII (1917), 338. (ADOLF GROHMANN)

**SHADD** (oder RABṬ AL-MIḤZAM) „Bindung“, „Band, mit dem man umgürtet“: dies ist der Mittelpunkt der Feierlichkeiten des Aufnahmezeremoniells, das wenigstens seit dem XII. Jahrh. unserer Zeitrechnung üblich war sowohl bei den Zünften (*Hirfa*, vgl. *ṢINF*), als auch bei einigen Derwishorden (vgl. *ṬARIQA*). Bei seinem Eintritt nimmt der Kandidat (*Mashdūd*), wenn er Muslim ist, vor der Versammlung der Eingeweihten nach Belieben an der Rezitation der *Fātiḥa*, der 7 *Salām* und der *Nashāʾid* zu Ehren des Propheten teil, nachdem er zuvor einen vorläufigen Eid abgelegt hat. Dann kommt der *Shadd*. Der Novize steht in demütiger Haltung vor dem Lehrmeister (*Naḳīb*, *Shādd*) und wird von ihm „gebunden“ entweder um die Taille oder um die Stirn oder um die Schulter (vgl. die türkische Miniatur im *Isl.*, VI, 171) mit einem Stoffband, einem Seiden- oder Wollshawl (*Miḥzam*), einem Taschentuch aus Leinen (*Fūṭa*, *Mandil*, *Ghaiba*, *Zunnār*) oder einem einfachen Schnürchen (*Maftūl*). Dieses Band wird nacheinander verschiedene Male geknotet oder gefaltet, gewöhnlich vier Mal (bisweilen 3, 7 oder 8 Mal). Bei jeder Knotung werden Gebete gesprochen, wobei dieser oder jener heilige Schutzpatron angerufen wird: wenn es 4 sind, geschieht es zu Ehren der „*mashdūd*“ Gabriel, Muḥammed, ʿAlī und Salmān; in diesem Fall fügt man noch zwei weitere Knoten hinzu (die sogenannten *Gharsa*, *Shakla*) zu Ehren des Ḥasan und Ḥusain.

Der *Shadd* ist charakteristisch für die feierliche Einführung *ʿalā Bisāt Allāh, fī Maidān ʿAlī, bain al-Fityān*; er verpflichtet den Aufnahmekandidaten, sei er Muslim, Christ oder Jude, gegen die gesamte Korporation, ebenso wie der *ʿAhd al-Khirka* der Mystiker gegen die ganze Bruderschaft verpflichtet. Dagegen ist der *Takhāwī*, der sogenannte „Vertrag ohne Bindung“, ein Vertrag, der ohne Verbrüderung nur gegenüber einem Einzelindividuum verpflichtet durch eine Art Patenschaft (vgl. *ʿAhd al-Yad wa ʿl-Ittidā* oder *Ṭalḳin* für den Mystiker-Novizen).

Nach dem *Shadd* wird der Kandidat manchmal

stellenweise rasiert (Locke, Schnurrbart oder Bart); dann zieht er besondere Kleider an (*Libās*, *Sarāwil* in den alten Zünften; *Khirka* um die Schultern und *Tādī* [*Kulāh* oder *Kurmus* nach Bakl seit 570 (1174) oder *Tākiya*] auf dem Kopf in den Bruderschaften). Dann wird die feierliche Verpflichtung des Novizen in dem *ʿAhd* (oder *Baʿa*, *Mubāyaʿa*, *Mithāk* oder *al-Ikkāʿ*) zusammengefasst, gewisse esoterische Belehrungen über seine neuen Pflichten werden ihm zugleich mit einer Lizenz (*Idjāza*) mitgeteilt. Alsdann nimmt er mit seinen Brüdern Platz auf dem Aufnahmeteppich (*Bisāt*, *Sadīdjāda*) zum traditionellen Mahl (*Tamliḥ*, *Walīma*).

Seit 40 Jahren hat das allmähliche Verschwinden der alten Zünfte auch diesen Ritus verschwinden lassen. Nur einige Bruderschaften (*Rifāʿiyya*, *Bakīāshīyya*) haben den feierlichen *Shadd* beibehalten.

Die esoterischen Handschriften der Zünfte oder *Kutub al-Futuwwa*, die diesen Ritus beschreiben (eine Art Einweih-Katechismen, vergleichbar den „prüfenden Brüdern“ der Freimaurer, abgefasst in einem vulgarisierenden Arabisch mit einigen persischen Ausdrücken wie *Destūr* „mit Vergunst“, *Pir*, *Kār*), hat zum erstenmal Thorning untersucht und methodisch geordnet. Die älteste Handschrift datiert von 844 (1440); der Text stammt aber aus dem XIII. Jahrh. Eine von van Berchem in Ägypten aufgefundene Inschrift spielt schon 771 (1369) darauf an; der Khalīfē Nāṣir († 622 = 1225) ist berühmt dafür, dass er seinem „Ritterorden“ (*Libās al-Futuwwa*) den *Shaddritus* zu Grunde gelegt hat, der schon viel früher, nämlich im Jahre 578 (1182) bei der Nubuwiya in Damaskus und im Jahre 535 (1140) bei einer Diebeszunft in Baghdād auftritt (vgl. auch Ibn al-Djawzī, *Tablīs Iblīs*, Ausg. Kairo 1340, S. 421).

Der Ursprung des *Shadd* liegt noch viel weiter zurück, wenn man an die Bedeutung denkt, die seit dem IV. Jahrh. d. H. bei den Mystikern die erwähnten Wörter *Bisāt*, *Fūṭa* und vor allem *Futuwwa* [s. d.] haben, diese „Ritterehre“, die keine Drohung, keine Todesstrafe dazu bringen könnte, ihren Eid zu brechen (so Satan, der verdammt wurde wegen seines treuen Festhaltens an dem von ihm beschworenen monotheistischen Pakt; vgl. al-Hallādj, *Ṭawāsin*, VI, 20—25, Abū Ṭalīb al-Makkī, *Kut al-Kulūb*, Kairo 1310, II, S. 82, 1, 8—9; Aḥmad al-Ghazālī, Auszug bei Ibn al-Djawzī, *Kuṣṣās*, Hs. Leiden, Cod. Warn. 998, fol. 117<sup>a</sup> ff.). Die Anwendung der Korānverse, VII, 171 und XLVIII, 10 auf den *Shadd* scheint moderner zu sein. Aber einige Elemente des Rituells selbst sind alt, wahrscheinlich extrem *shīʿitischen* Ursprungs. Es ist kein Zufall, dass die Initiations-Sekte der Nuṣairi, so wie sie al-Khaṣībī und al-Ṭabarānī im IV. Jahrh. d. H. reformierten, schon dem Salmān dieselben Lehrmeisterbefugnisse gibt wie die Zunftkatechismen, die den *Shadd* beschreiben. Übrigens weisen der Geheimeid und die Erlaubnis, nicht-muslimische Monotheisten aufzunehmen, auf die Karmaten hin.

**Litteratur:** Das grundlegende Werk ist H. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von „Baṣṭ madad et tauḳīq“* (Türkische Bibliothek, XVI, Berlin 1913); S. 1—7, 123—64 u. 197—9; vgl. ferner v. Kremer, *Culturgegeschichte*, II, 187; Elia Kudsī, in *VI Congrès orientaliste*, Leiden 1884, II, S. 1—34; Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 1899, II, S. LXXVII—

LXXXIX; Köprülüzade, *Türk Edebiyatında ilk Müteavvenlar*, Stambul 1919, S. 412.

(LOUIS MASSIGNON)

**SHADDĀD**, BANŪ. Die Banū Shaddād, von denen wir nur sehr wenige Nachrichten überkommen haben, herrschten über Arrān [s. d.] von 340–468 (951/52–1075/76). Im Jahre 468 wurde der grösste Teil ihres Landes von Malik-Shāh erobert und seinem Reiche angegliedert. Mitglieder dieser Familie hatten indessen auch weiterhin in verschiedenen Bezirken Statthalterschaften inne, z. B. in Gandja und Ānī, die sie von den Seldjüken käuflich erwarben. Das dauerte mindestens bis gegen Ende des VI. (XII.) Jahrhunderts. Sie waren wahrscheinlich Kurden. Die wichtigsten Städte in Arrān waren Nakhčuwān, Gandja, Tiflis, Damirkapu und Qarabāgh. Die Einwohner hiessen **شاد** oder Lesgier.

Als im Jahre 337 (948) der Musāfiriden-Herrscher von Adharbaidjān, Sallār Marzubān Muḥammed, vor den Toren von Raiy gefangen genommen wurde, fiel das Land in schwere Wirren. Jeder Häuptling, der eine Gefolgschaft hatte, richtete sich als unabhängiger Herrscher irgend einer Stadt oder eines Bezirkes ein. Unter diesen war ein gewisser Muḥammed b. Shaddād b. Kartū, der, nachdem er sich zunächst um 340 (951) zum Herrn von Dabil gemacht hatte, der wirkliche Herrscher von Adharbaidjān wurde, eine Stellung, die er offenbar bis zum Jahre 344 (955) behauptete. Dann aber begann der Verfall seiner Macht, und im Jahre 360 (970) konnte sein Sohn nur in der Provinz Arrān seine Nachfolge antreten. Um jene Zeit herrschte in Gandja ein gewisser Faḍlūn, möglicherweise ein Bruder von Muḥammed b. Shaddād. Der Sohn des Muḥammed b. Shaddād b. Kartū war Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Dja'far Lashkarī, der acht Jahre lang regierte. Ihm folgte sein Bruder Marzubān, der nach einer Regierung von sieben Jahren von einem anderen Bruder namens Faḍl b. Muḥammed auf der Jagd getötet wurde. Faḍl machte sich durch seine guten Regierungsmassnahmen bei seinen Untertanen beliebt; zu seinen bemerkenswerten Regierungstaten gehört der Bau einer mächtigen Brücke über den Fluss Araxes. Er starb im Jahre 422 (1031) nach einer Regierungszeit von 47 Jahren. Sein Nachfolger war sein Sohn Abu 'l-Faḥ Mūsā, dem nach drei Jahren sein Sohn Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Mūsā Lashkarī folgte, dessen Regierungszeit bis zu seinem im Jahre 440 (1048) erfolgten Tode dauerte. Dieser Abu 'l-Ḥasan war einer der Gönner des Dichters Kaṭrān [s. d.] in Gandja. Seine Erbschaft trat sein Sohn Nūshirwān an, der indessen schon drei Monate später starb. Ihm folgte Abu 'l-Aswār Shāwir b. al-Faḍl. Von ihm wissen wir mehr als von den übrigen Mitgliedern dieser Dynastie; denn er wird mehr als ein Mal von Kai-Kā'ūs in seinem *Qābūs-nāme* erwähnt. Ibn al-Aṭhīr erzählt von ihm, dass er dem Tughril den Treueid leistete, als dieser nach der Eroberung von Tabriz im Jahre 446 (1054) Gandja besuchte. Als Abu 'l-Aswār im Jahre 459 (1067) starb, folgte ihm sein Sohn al-Faḍl II. Minūcihr. Kai-Kā'ūs, der im Jahre 468 (1075) schreibt, spricht in dem erwähnten Werk von Faḍlūn b. Abu 'l-Aswār in der Vergangenheit, und es scheint, dass mit dem Tode dieses Faḍlūn und der Eroberung von Arrān durch Malik Shāh die Unabhängigkeit der Banū Shaddād ein Ende fand, sodass es von diesem Zeitpunkt

an sehr schwierig ist, die Geschichte dieser Familie zu verfolgen. Dieser Faḍlūn war vermutlich der von Kaṭrān so oft angeredete Gönner dieses Namens; ebenso ist er der Mittelpunkt zahlreicher Anekdoten im *Qābūs-nāme*. Seine Herrschaft erstreckte sich offenbar über Gandja, Ānī und Tovin.

Nach Khanikoff (*Bull. Acad. Petr.*, VI [1849], S. 195) hatte al-Faḍl II. Minūcihr zwei Söhne: Faḍlūn, der zur Zeit, als Malik-Shāh die Stadt eroberte 481 (1088), Emir von Gandja war, und Abu 'l-Aswār II. Shāwir, der als Emir von Ānī herrschte, als diese Stadt von David II., dem Begründer der Macht der georgischen Könige, im Jahre 518 (1124) eingenommen wurde. Dieser Abu 'l-Aswār II. Shāwir hatte einen Sohn Maḥmūd. Dessen Sohn war Kai-Sultān, von dem wir aus einer in Ānī gefundenen Inschrift mit dem Datum 595 (1198) Kunde haben, in der er sich Kai-Sultān b. Maḥmūd b. Shāwir b. Minūcihr al-Shaddādi nennt.

#### HERRSCHER AUS DEM HAUSE DER BANŪ SHADDĀD

1. Muḥammed b. Shaddād, A. H. 340. In Gandja Faḍlūn I;
2. Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Dja'far Lashkarī, A. H. 360–368;
3. Marzubān, A. H. 368–375;
4. al-Faḍl b. Muḥammed, A. H. 375–422;
5. Abu 'l-Faḥ Mūsā, A. H. 422–425;
6. Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Mūsā Lashkarī, A. H. 425–440;
7. Nūshirwān b. 'Alī b. Mūsā, A. H. 440;
8. Abu 'l-Aswār Shāwir b. al-Faḍl b. Muḥammed, A. H. 440–459;
9. al-Faḍl Minūcihr b. Shāwir, Faḍlūn II. von Gandja;
10. Abu 'l-Muzaḥfar, Faḍlūn III. von Gandja;
11. Abu 'l-Aswār Shāwir b. Minūcihr von Ānī, starb A. H. 468;
12. Abu 'l-Faḥ Dja'far b. 'Alī b. Mūsā von Alān, starb A. H. 470;
13. Maḥmūd b. Shāwir b. Minūcihr b. Shāwir b. al-Faḍl von Ānī;
14. Kai-Sultān b. Maḥmūd b. Shāwir von Ānī, lebte noch A. H. 595.

*Litteratur:* Munadjidjīm Bashi, *Ṣaḥā'if al-Akḥbār*, Konstantinopel 1825, II, 506–508; E. Sachau, *Ein Verzeichnis muhammedanischer Dynastien* (*Abh. Pr. Ak. W.*, Phil.-hist. Kl., Berlin 1923), S. 14; E. Denison Ross, *On Three Muhammadan Dynasties in Northern Persia in the 10th and 11th Centuries*, in *F. W. K. Müller Festschrift, Asia Major*, 1926; C. M. Frähn, *Erklärung der arabischen Inschrift des eisernen Torflügels zu Galathi in Imerethi* (*Mem. Acad. Petr.*, III, 1853); M. T. Brosset, *Histoire de la Georgie*, Petersburg 1850, I, 328 ff.; Markoff, *Inventarnij Katalog musulmanskich monet. Imp. Ermitaža*, St. Petersburg 1896. Diese Sammlung enthält Münzen mit den Namen von sechs Fürsten aus dem Hause der Banū Shaddād; F. Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg 1895).

(E. DENISON ROSS)

**AL-SHĀDHILĪ**, ABU 'L-ḤASAN 'ALĪ B. 'ABD ALLĀH B. 'ABD AL-DJABBĀR AL-SHARĪF AL-ZARWĪL, berühmter Mystiker, Gründer der unter dem Namen Shādhiliya [s. d.] bekannten islamischen religiösen Bruderschaft oder *Tarīqa* [s. d.], die ihrerseits wieder etwa 15 andere Bruderschaften ins Leben rief, wie die *Wafā'iya*, die *Arūsīya*, die *Dzawliya*, die *Haṭṭarīya* usw.



Einige berichten, al-Shādhilī sei in Ghemāra bei Ceuta um 593 (1196/97) geboren. Nach anderen soll er in Shādhīla geboren sein, einem am Djebel Zafran in Tunis gelegenen Ort, woher seine *Nisba* Shādhilī herrühre. Jedenfalls würde die *Nisba* al-Zarwilī auf marokkanische Herkunft hinweisen. Seine Schüler geben ihm eine vornehmere Abstammung: sie lassen ihn über al-Ḥasan auf den Propheten zurückgehen.

Schon in der Jugend hatte al-Shādhilī sich dem Studium mit einem solchen Eifer hingegeben, dass er sich dadurch eine schwere Augenkrankheit zuzog; vielleicht wurde er blind. Von da an gab er sich vollständig den Lehren der Mystiker (*Ṣūfī*) hin [s. TAṢAWWUF]. In Fās hatte er sich zu den Lehren der Anhänger des grossen orientalischen Mystikers Ḍjunaid bekannt, namentlich zu denen des Muḥammed b. ‘Alī b. Ḥirzihim, eines Schülers des Abū Midyan Shu‘aib von Tlemcen. Aber unter dem Einfluss des marokkanischen *Ṣūfī* ‘Abd al-Salām b. Mashīsh ging al-Shādhilī in die Umgebung von Tunis in Ifrīqiya, um seine Lehren zu verbreiten. Wegen seines Apostolates und vor allem wegen seines Einflusses auf das Volk wurde er verfolgt und flüchtete sich nach Alexandrien in Aegypten, wo seine Beliebtheit beim Volke nur ständig zunahm. Nach einigen seiner Biographen konnte er seine Wohnung nicht verlassen, ohne dass die Menge ihn umringe. Er machte zahlreiche Pilgerfahrten nach Mekka. Während der letzten starb er, in Homaithirā, als er die oberägyptische Wüste durchquerte (656/1258). Über seinem Grabe, welches grosse Verehrung geniesst und das Ziel von Pilgerfahrten ist, wölbt sich eine Kuppel dank der Freigebigkeit eines Mamlükensultans von Kairo. Silvestre de Sacy führt eine andere Überlieferung an (*Chrestom.*, II, 233), nach welcher er in der Gegend von Mokhā beigesetzt sein soll.

Die Lebensführung des Shādhilī war die eines *Shaiḥ* *ṣā'ih* oder eines religiösen Menschen, der durch umherirrendes und beschaufliches Leben die dauernde Vereinigung mit der Gottheit, die ewige Ekstase sucht. Er lehrte seine Schüler, auf das irdische Dasein zu verzichten und sich Gott hinzugeben; er ermahnte sie, zu jeder Stunde an allen Orten, in allen Lebenslagen zu beten; er lehrte sie den *Taṣawwuf*. Sein Glaubensbekenntnis war der *Tawhīd*. Seine direkten Schüler kennen keine *Khalwa* (eine Art Einsiedlerzelle), kein Kloster, keine geräuschvollen Andachtsübungen noch irgendwelche Gaukeleien. Unter seinen zahlreichen Schülern waren in Ägypten die berühmtesten Tādj al-Dīn b. 'Aṭā' Allāh und Abu 'l-'Abbās al-Mursī. Im nordwestlichen Afrika berufen sich die meisten Oberhäupter der islamischen religiösen Bruderschaften auf seine Lehre.

Al Šaḍhili hat eine Anzahl *Aḥzāb* hinterlassen, [s. HIZB], Gebetsformeln, die regelmässig oder in besonderen Fällen hergesagt wurden. Es sind folgende:

1. *al-Muqaddima al-ḡazziya* li 'l-*Djamā'* at *al-azhariya*; 2. *Kitāb al-'Ukhwa*; 3. *Ḥizb al-Karr*; 4. *Ḥizb al-Baḡr*; 5. *Ḥizb al-kabir*; 6. *Ḥizb al-Ṭams 'alā 'Uyūn al-Aidā'*; 7. *Ḥizb al-Naṣr*; 8. *Ḥizb al-Luṭf*; 9. *Ḥizb al-Faṭh*, auch bekannt unter dem Namen *Ḥizb al-Arwāḥ*; 10. *Ṣaḥāb al-Faṭḥ wa 'l-Maḡrib*; 11. Verschiedene Gebete oder Litaneien; 12. endlich eine *Waṣiya*, ein religiöses Vermächtnis an seine Schüler.

*Litteratur:* M. Ben Cheneb, *Étude sur les personnages mentionnés dans l'Idjāza du Cheikh*

<sup>1</sup> *Abd al-Qādir al-Fayy*, No. 339, Paris 1907; Brockelmann, *GAZ*, I, 449; Depont and Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger 1897, S. 444; Doutté, *L'Islam Algérien*, Alger 1900, S. 78; Massignou, *al-Hallāj*, Paris 1922, I, 424 and passim; Rinn, *Marabouts et Khouans*, Alger 1884, S. 220. (A. COUR)

SHĀDHILĪYA, oder SHĀDHALĪYA (in Afrika Shādhuliya gesprochen), ein Derwischorden, der nach Abu l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh al-Shādhilī, mit dem Ehrennamen Tādī al-Dīn oder Takī al-Dīn (593—656 d. H.), benannt ist. Über das Leben dieses Mannes vgl. den Artikel al-SHĀDHILĪ.

Seine Lehre. Al-Shādhilī scheint keinerlei Schriften verfasst zu haben, doch werden ihm mancherlei Aussprüche, Beschwörungsmeln und ein Gedicht zugeschrieben; da einige seiner Aussprüche in dem im Jahre 694 verfassten Werk des Schülers seines Schülers, Tādj al-Dīn al-Iskandarī, angeführt werden, so dürften sie wohl zum Teil authentisch sein. Am bekanntesten ist der *Hiṣb al-Bahr* „Beschwörung des Meeres“, der von Ibn Baṭṭūṭa (I, 41) wiedergegeben wird; daraus stammt die Übersetzung von L. Rinn (*Marabouts et Khouan*, S. 229). Aussergewöhnliche Kräfte werden diesem Gebete von Ḥadjdī Khalīfa (III, 58) zugeschrieben; sein Verfasser glaubte, es hätte den Fall Baghdāds verhindern können; eine ganze Reihe von Kommentaren dazu werden erwähnt [vgl. II, 343<sup>a</sup>]. Einige andere Beschwörungsmeln und Gebete werden in den *Laṭāʾif* (II, 47–66) und den *Mafākhir* (S. 135 ff.) mitgeteilt. Das letzte Werk enthält auch ziemlich lange Ausführungen, in denen u. a. eingehend die Stufen beschrieben werden, durch die der *Murīd* hindurchgehen soll; indessen ist die Sprache, wie gewöhnlich in solchen Fällen, für den Durchschnittsleser unverständlich. Aus ihnen gewinnt man den Eindruck, dass al-Shādhilī's Ziel im wesentlichen die Herbeiführung einer höheren Sittlichkeit war, wie man sie in den von ihm gebilligten Werken findet, z. B. dem *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn* und dem *Kūt al-Kulūb*; und in der Tat werden als die fünf grundlegenden Sätze (*Uṣūl*) seiner Lehre genannt: 1.) Ehrfurcht vor Allāh im geheimen wie öffentlich; 2.) Befolgung der Sunna in Wort und Tat; 3.) Verachtung der Menschen im Glück und Unglück; 4.) Ergebung in den Willen Allāh's in grossen und kleinen Dingen; 5.) Zufuchtnahme zu Allāh in Freude und Schmerz.

Es ist nicht wahrscheinlich, dass er die Absicht hatte, einen Orden zu gründen in dem Sinne, der sich späterhin mit dem Worte *Ṭarīqa* verband. Er wünschte, dass seine Anhänger ihrem bisherigen Gewerbe und Berufe nachgehen sollten, indem sie, wenn möglich, ihre normale Tätigkeit mit Übungen der Andacht verbanden. Man erzählt Anekdoten von Leuten, die sich erboten, ihre Beschäftigung aufzugeben und dem Heiligen zu folgen, der sie indessen bestimmte, ihr weiterhin nachzugehen. Bettellei war verpönt, und sogar staatliche Unterstützungen für ihre Versammlungshäuser wurden, wie behauptet wird, zurückgewiesen. Und in der Tat wurde die Errichtung von *Zāwiya*'s und ähnlichen Gebäuden von al-*Shādhili* oder seinem Nachfolger Abu 'l-'Abbās anscheinend nicht ins Auge gefasst; der letztere wird von seinen Biographen dafür gerühmt, dass er niemals Stein auf Stein gelegt habe. Nicht einmal die Bekleidung eines hohen Amtes mit reichlichen Einkünften und ebensowenig eine luxuriöse Lebensführung wurden abgelehnt; und diese Lehre blieb, wie sich zeigen

wird, unter den Anhängern dieses Ordens bis in die neueste Zeit lebendig.

Ohne Zweifel war *al-Fanā* das letzte Ziel al-Shādhilī's, ebenso wie bei anderen Sūfī's; die Methode, die er befolgte, war die übliche: die *Awṣād* und *Adhikār* genannten religiösen Übungen. Ganz wie gewöhnlich wurden bestimmte Formeln ausgewählt, die in vorgeschriebener Anzahl wiederholt werden mussten. Listen dieser Formeln mit dem dazugehörigen Rituell finden sich in den *Mafākhīr* (S. 125 f.). Der *Shāikh* soll seine Anweisungen den Bedürfnissen eines jeden *Murīd* angepasst und jedem sogar die Erlaubnis gegeben haben, irgend einem anderen *Shāikh* zu folgen, wenn er dessen Methoden wirkungsvoller fände. Der Gebrauch solcher Formeln indessen ist kaum zu trennen von der vermeintlichen Erwerbung wunderbarer Kräfte, die im *Mafākhīr* (a. a. O.) beschrieben werden: „Die geringsten ihrer (der Shādhilī's) Boten sind Blindheit, Lähmung und Elend“; aber es bestanden Zweifel darüber, ob sie berechtigt waren, sie gegen ihre Feinde zu senden.

Abgesehen von diesem geheimnisvollen Wissen erhoben die Leiter des Ordens den Anspruch, streng orthodox zu sein; und in der Tat wurden die Anhänger, wenn sie eine Offenbarung empfangen hatten, die im Gegensatz zur *Sunna* stand, angehalten, jene zu Gunsten dieser zu verwerfen. Trotzdem zogen sich einige von al-Shādhilī's Behauptungen den Tadel Ibn Taimiyya's zu, dessen Anhänger ihrerseits den Tadel des Historikers al-Yāfi' erfuhren (IV, 142).

Die drei Besonderheiten, die der Orden für sich in Anspruch nahm, waren: 1.) dass sie alle von der „wohlbewahrten Tafel“ auserwählt seien d. h., dass sie von aller Ewigkeit her vorausbestimmt seien, dem Orden anzugehören; 2.) dass bei ihnen auf die Ekstase die Nüchternheit folge, d. h. dass die Ekstase sie nicht auf die Dauer für das aktive Leben unfähig mache; 3.) dass der *Kuṭb* durch alle Zeiten hindurch einer von ihnen sein werde.

Ausbreitung des Ordens. Da ursprünglich religiösen Zwecken dienende Gebäude nicht vorhanden waren, so ist es schwierig, die Ausbreitung des Ordens zu verfolgen. Es scheint aber sicher zu sein, dass die erste Gruppe von Anhängern sich in Tunis bildete; al-Shādhilī's Nachfolger jedoch, Abu 'l-'Abbās al-Mursī (gest. 686), lebte 36 Jahre in Alexandria, „ohne auch nur ein Mal das Gesicht des Leiters zu sehen oder einen Boten zu ihm zu schicken“ (*Laṭā'if*, I, 128), und legte, wie schon gesagt, keinen Stein auf den andern. Doch berichtet 'Alī Pasha Mubārak (*Khiṭaṭ Djaddida*, VII, 69) von einer dortigen Moschee, die seinen Namen trug (sie wurde im Jahre 1189 = 1775/76 wiederhergestellt), die unzweifelhaft von seinen Schülern gebaut worden war; ferner von einer, die ihren Namen nach seinem Schüler Yāqūt al-'Arshī (gest. 707) trug, und einer dritten, die nach ihrem gemeinsamen Schüler Tādj al-Dīn b. 'Aṭā' al-Iskandari (gest. 709; Verfasser der *Laṭā'if*) benannt war. Die erste von ihnen wird *Djāmi'* genannt und ist mit reichem Vermögen ausgestattet. Es werden *Mawlid*'s zu Ehren der beiden erstgenannten Männer gefeiert. 'Alī Pasha bemerkt, dass die Moscheen im wesentlichen von Maghribinern besucht werden; er erwähnt eine dem Orden gehörende Moschee in Kairo, die indessen zerstört ist. Wahrscheinlich waren die Anhänger al-Shādhilī's zu allen Zeiten in der Hauptsache im Westen Ägyptens zu finden; aber H. H.

Jessup (*Fifty-three Years in Syria* [London 1910], II, 537) behauptet, dass sie zu seiner Zeit in grösserer Zahl in Syrien lebten und für die Lektüre des Alten und Neuen Testaments und brüderliches Zusammenleben mit den Christen eintraten. Im Jahre 1892 machte eine Anhängerin aus „Koraun“ in der Buḳā', nördlich des Hermon eine Predigtreise durch Syrien; sie trat für Reformen und ein aufrechtes Leben ein und vertrat die Meinung, dass alle, Muslime, Christen und Juden, Brüder seien. Sie predigte in den Moscheen in Damaskus, Hāṣbēyā, Sidon, Tyrus und anderen Städten, wo sie den Leuten ihre Sünden vorwarf. Es dürfte klar sein, dass religiöse Toleranz solcher Art durchaus nicht mit den Ansichten des Ordensstifters übereinstimmte.

Von C. Niebuhr (*Reisebeschreibung nach Arabien*, I, 439; franz. Übers., I, 350) wurde berichtet, dass in Mokhā in Südarabien Shaikh al-Shādhilī als der Schutzheilige des Ortes und sogar als der Urheber des Kaffeetrinkens betrachtet wurde; S. de Sacy (*Chrest. Arabe*, II, 274) zog dann aus dem *Dihān-numā* eine Stelle ans Licht, die von al-Shādhilī's Ankunft in Arabien im Jahre 656 und einer Reihe von Wundern berichtet, die dazu führten, dass der Kaffeebau der Hauptgewerbezweig Mokhā's wurde. Wahrscheinlicher aber ist, dass der Schutzheilige Mokhā's ein späteres Mitglied des Ordens ist, nämlich 'Alī b. 'Umar al-Kurashī (dessen Verse im *Mafākhīr*, S. 7 angeführt werden), ein Schüler (und wahrscheinlich ein Vetter) von Nāṣir al-Dīn Muḥammad b. 'Abd al-Dā'im b. al-Mailak (gest. 797), des damaligen Ordenshauptes (Ritter, *Erdkunde, Arabien*, II, 572). Es wird aus Niebuhrs Bericht nicht klar, wie weit die Bevölkerung Mokhā's zu seiner Zeit das Shādhilī-Rituell beobachtete oder dem Orden angehörte. Seit Niebuhrs Zeit ist der Ort in seiner Bedeutung erheblich zurückgegangen, er ist jetzt nur noch eine halbtote zerfallene Stadt, deren Handel in Kaffee und Häuten vernichtet worden ist (G. Wyman Bury, *Arabia Infelix*, 1915, S. 24).

Der Hauptsitz der Shādhilīya scheint nach all dem der westlich von Ägypten gelegene Teil Afrikas, im besonderen Algerien und Tunis gewesen zu sein. Das Material für die religiöse Geschichte dieses Gebietes ist gegenwärtig noch sehr dürftig; aus einer im Jahre 1805 geschriebenen Handschrift *Ṭabaqāt Wad Daifulla* führt Mac Michael den folgenden Auszug an, der sich auf einen im Jahre 1155 d. H. gestorbenen Shaikh bezieht (*A History of the Arabs of the Sudan*, II, 250):

„Es war für ihn (Khogali b. 'Abd al-Rahmān b. Ibrāhīm) charakteristisch, dass er dem Buch und dem Gesetz [*Sunna*] treu war und den Vorschriften und dem Beispiel der Shādhilī Sayyids in Wort und Tat folgte. Er pflegte prächtige Kleider zu tragen, z. B. einen grünen Überrock aus Baṣra, auf seinem Kopfe einen roten Fes [*Ṭarbūsh*] und um ihn herum als Turban reiche Musselinstoffe. Als Fussbekleidung trug er Sandalen [*Ṣar-mūga*]; er gebrauchte das wohlriechende Indienholz [*al 'ūd el hindī*], parfümierte sich und streute abessinisches Zibet auf seinen Bart und seine Kleider. All das tat er in Nachahmung von Sheikh Abu el Ḥasan el Shādhālī . . . . . Man bemerkte ihm gegenüber, dass die Kādīria nur Baumwollhemden und dürftige Kleidung trage, und er antwortete: „Meine Kleider verkünden der Welt: Wir haben Euch nicht nötig; aber ihre Kleider sagen: Wir haben Euch nötig“.“



Dieselbe Notiz enthält auch die Namen einiger bedeutender Mitglieder des Ordens; das Verhalten des *Shaikh*s stimmt, wie sich zeigen wird, genau überein mit den Geschichten, die im *Laṭā'if* berichtet werden; das Gleiche gilt von dem, was im nächsten Abschnitt erzählt wird:

„Es war auch charakteristisch für ihn, dass er sich niemals erhob, um irgendeinen der Grossen der Erde zu grüssen, weder die *Awlād 'Agib*, die Herrscher seines Landes, noch die Könige von *Ga'al*, noch irgend jemand aus dem Adel, ausgenommen allein zwei Menschen, den Nachfolger [*Khalifa*] des *Sheikh Idris* und den Nachfolger des *Sheikh Ṣughayerūn*“.

Im XIX. Jahrhundert erfuhr der Orden eine erhebliche Ausdehnung infolge der Anstrengungen eines gewissen „*Si Maisum*“ (= *al-Miṣ'ūm*) *Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed*, der um 1820 bei den *Gharib*, einem halbwegs zwischen *Bogar* und *Miliana* ansässigen Stamm, geboren wurde. Sein Lebenslauf wird ausführlich mitgeteilt von A. Joly in *RAfr.*, 1906 und 1907. Nachdem er unter einigen Lehrern in der Provinz studiert hatte, ging er nach *Mazouma*, dem Mittelpunkt der islamischen Studien in Algerien. Nachdem er sich die Kenntnisse angeeignet hatte, die dort zu erwerben waren, ging er zu den *Gharib* zurück und gründete dort zwei Moscheen: in der einen lehrte er *Kur'an* und *Fikḥ*, in der anderen Grammatik und Logik. Da er mit Angehörigen verschiedener Orden Verkehr gepflegt hatte, schwankte er zwischen den *Madaniya* und den *Shādhiliya*; im Jahre 1860 besuchte er das Grab 'Abd al-Raḥmān al-Tha'alibi's in der Nähe von Algier, und da dieser Heilige ein *Shādhili* gewesen war, wurde *Si Maisum* zu ihrer Lehre hinübergezogen; ein Mitglied des Ordens riet ihm, sich diesem anzuschliessen und den *Shaikh* des Ordens, 'Adda, in *Djabal al-Luḥ* in *Walad Lakreud* zu besuchen. Dort hielt er sich für einige Zeit auf, worauf er zu den *Gharib* zurückkehrte. Es wurde besondere Vorsorge dafür getroffen, dass ihm die stufenweisen Prüfungen, denen sich andere Bewerber unterziehen mussten, erspart blieben; anstatt seine Laufbahn im Orden als ein *Muḥaddim* zu beginnen, wurde er kurz nach seinem Eintritt zu der Würde des *Shaikh* erhoben. Um 1865 gründete er eine *Zāwiya* in *Boghari*; er teilte seine Zeit zwischen den *Gharib* und *Boghari*, zog sich aber schliesslich nach *Boghari* zurück. Im Jahre 1866 wurde er nach dem Tode 'Adda's *Shaikh* der *Shādhiliya* in Zentral-Algerien, obwohl 'Adda's Sohn ihm diese Würde zuerst streitig machte. Ihm wurde die Leitung einer staatlichen *Madrasa* in Algier angeboten, doch lehnte er ab. Diese Aufforderung verschaffte ihm aber die Bekanntheit europäischer Beamten, deren Achtung er bis zu seinem Tode im Jahre 1883 genoss. Um diese Zeit hatte sich der Bereich seines Einflusses über den grösseren Teil von Tell Oranais und das ganze westliche Algerien ausgedehnt. Orte, in denen er *Kḥulafā'* hatte, waren *Mustaghanem*, *Mascara*, *Relizane*, *Nedroma*, *Oran*, *Tlemcen*. Nach seinem Tode machten sich einige dieser *Kḥulafā'* unabhängig; die straffe einheitliche Aufsicht, die er durchgeführt hatte, war zu Ende.

Statistisches Material für das Ende des vergangenen Jahrhunderts findet sich bei Depont und Coppolani (S. 454). Daraus geht hervor, dass die Zahl der Anhänger in Algier und Constantine 15 000 nicht erreichte; sie hatten 11 *Zāwiya*'s.

Die Orden, die sich von der *Shādhiliya* abgespalteten, werden hier mit 13 angegeben, von denen die *Shaikhīya*, *Ṭaiḥiya* und *Derḳāwiya* als die zahlreichsten bezeichnet werden.

Wenn auch zu der Zeit, als diese Gemeinschaft ins Leben trat, kaum etwas von Organisation beabsichtigt gewesen zu sein scheint, und die Verbindung zwischen den Anhängern nur ganz lose war, so ist es doch augenscheinlich, dass im Laufe der Zeit die normale Organisationsform einer *Ṭariqa* eingeführt wurde.

Literatur des Ordens. Es ist schon bemerkt worden, dass weder al-*Shādhili* selbst noch sein Nachfolger Abu 'l-'Abbās al-Mursī irgend welche Schriften veröffentlicht haben. Dagegen scheint sein Schüler *Yakūt al-'Arshi* ein *Manāqib* verfasst zu haben; ihr gemeinsamer Schüler *Tādj al-Dīn al-Iskandarī* war Verfasser verschiedener Werke, von denen zwei, *Laṭā'if al-Minan*, das von den beiden ersten Ordens-*Shaikh*en handelt, und *Miftāḥ al-Falāḥ wa-Miṣbāḥ al-Arwāḥ* am Rande der *Laṭā'if al-Minan* von al-*Sharānī* (Kairo 1321) gedruckt sind. Das erste dieser beiden ist die Hauptquelle für unsere Kenntnis von al-*Shādhili*'s Laufbahn. Eine Lebensbeschreibung al-*Shādhili*'s, die nicht sehr viel später verfasst sein kann, war die *Durrat al-Asrār* des *Muḥammed b. al-Kāsim al-Himyarī* b. al-*Sabbāgh*, die im *Mafāḥḥir* exzerpiert ist. Eine andere Lebensbeschreibung unter dem Titel *al-Kawākib al-Zāhira* von Abu 'l-Faḍl 'Abd al-Kādir b. Mu'āzil (gest. 894) wurde im Auszug mitgeteilt von Haneberg (*ZDMG*, VII, 14 ff.). Die Gesamtdarstellung des Ordens unter dem Namen *al-Mafāḥḥir al-'Alīya fi 'l-Ma'āthir al-Shādhiliya* (gedruckt in Kairo 1314) von Ibn Iyād ist später als al-Suyūṭī. Für die Lehre verweist dieses Werk auf zwei *Risāla*'s, die von Sidi Zarrūk (*Shihāb al-Dīn Aḥmed al-Fāsi*, gest. 896) *al-Uṣūl* bzw. *al-Ummahāt* genannt werden. Haneberg (a. a. O.) erwähnt den *Shādhili*-Dichter 'Alī b. Wafā' (gest. 807) und dessen Vater *Muḥammed Wafā'*, Verfasser einiger mystischer Werke und eines „*Dirwān*, dessen Gedichte in der Mehrzahl den Geist freudiger Hingabe an Allāh, ohne störende Beimischung, atmen“. Ein Gedicht mit dem Titel *Hāl al-Sulūk* von dem bereits erwähnten *Nāṣir al-Dīn* wird von Ḥādjdī *Khalifa* angeführt.

Ein *Shādhili*-Schriftsteller, *Dāwūd b. 'Umar b. Ibrāhīm* von Alexandria (gest. 733), wird von al-Suyūṭī in dem Werke: *Bughyat al-Wu'āt*, S. 246 erwähnt.

Die wichtigste europäische Literatur ist oben angegeben. (D. S. MARGOLIOUTH)

SHADJAR AL-DURR ist als die einzige Frau auf dem Thron Ägyptens in muslimischer Zeit berühmt geworden. Sie war die Lieblingssklavin des *Malik al-Ṣāliḥ Aiyūb* [s. d.], der sie während seiner Gefangenschaft bei seinem Vetter al-Malik al-Nāṣir Dā'ūd im Jahre 620 (1223) nach Karak kommen liess. Sie wurde, nachdem sie ihm einen Sohn *Khalil* geboren hatte, Sultanin mit dem Beinamen *Umm Khalil* (Mutter des *Khalil*). *Khalil* starb als Knabe von etwa 6 Jahren. Als *Aiyūb* während des Kampfes mit Ludwig IX. von Frankreich in *Manṣūra* im Jahre 647 (1249) starb, verheimlichte sie seinen Tod und liess seinen Sohn al-Malik al-Mu'azzam *Tūrān Shāh* aus Mesopotamien kommen. Sultan *Aiyūb*'s Ableben wurde erst nach seines Sohnes Ankunft bekannt gegeben, An-

statt ihr für ihre Hilfe dankbar zu sein, behandelte Tūrān Shāh sie rücksichtslos. Auch mit den Mamlūken seines Vaters verstand er, der als Erwachsener niemals länger in Ägypten gelebt hatte, nicht auszukommen, da er in diesen schweren Zeiten sich zu ernster Arbeit unfähig zeigte und mit seinen aus Mesopotamien mitgenommenen Mamlūken ein ausschweifendes, kostspieliges Leben führte. Besonders zog er sich den Groll von Shadjar al-Durr dadurch zu, dass er von ihr Rechenschaft für die Schätze Aiyūbs verlangte, die sie angeblich für den Kampf gegen die Franken verwandt hatte. Die allgemeine Unzufriedenheit führte zu einer Verschwörung gegen Tūrān Shāh, in deren Verlauf er zu Beginn des Jahres 648 (1250) getötet wurde. Die Anhänger der Shadjar al-Durr hatten ein solches Vertrauen zu ihrer Klugheit und Tatkraft, dass sie ihr die Herrschaft übertrugen. Sie nahm die Wahl an und nannte sich auf Münzen und Dekreten al-Muʿtaṣimiya (Lehnsmännin des Khalifen al-Muʿtaṣim in Baghdād), al-Ṣālihiya (die Sklavin des Ṣāliḥ Aiyūb), Umm Khalil (nach ihrem verstorbenen Kinde), ʿIsmat al-Dunyā wa ʿl-Dīn (Schutz der Welt und der Religion, d. i. mit souveränem Titel), Malikat al-Muslimin (Fürstin der Muslimen). Es war ihr von den Mamlūken der Emīr Aibek als Atabeg (Armeekommandant) beigegeben worden, mit dem sie wohl damals schon eng verbunden war. Während sie in Ägypten anerkannt wurde, weigerten dies die syrischen Emīre und übergaben Damaskus dem Malik al-Nāṣir Yūsuf II. Der Khalife stellte sich auf Seite der Syrer und befahl den ägyptischen Emīren, sich einen Sultan zu wählen. Dieser Entscheidung konnten sich die ägyptischen Emīre nicht entziehen und wählten noch in demselben Jahre den Atabeg ʿIzz al-Dīn Aibek, der hierauf Shadjar al-Durr heiratete; ihre Alleinherrschaft hatte 80 Tage gedauert. Da sich hiermit die Aiyūbiden-Fürsten in Syrien nicht beruhigten, wurde ein Sprössling dieser Familie, Mūsā, ein Urenkel al-Kāmil's ihm als Sultan zur Seite gestellt; er war ein sechsjähriger Knabe und blieb natürlich gänzlich einflusslos, nur sein Name figurierte auf Münzen und Dekreten. Nach 4 Jahren wurde er verbannt und begab sich nach Konstantinopel, wo er von dem Kaiser freundlich aufgenommen wurde.

Während Aibek fast ständig mit Feldzügen gegen den Sultan von Aleppo oder aufrührerische Mamlūken beschäftigt war und in der mehr der syrischen Grenze zugelegenen Stadt al-Ṣālihiya residierte, herrschte im Innern die Sultanin unbeschränkt. Sie musste sich nur mit den unbescheidenen, geldgierigen Mamlūken ihres ersten Mannes verhalten, selbst wo es gegen das Interesse Aibeks ging. In ihrer Herrschsucht verhinderte sie diesen, seine erste Gattin und seinen Sohn zu besuchen, und als sie später von ihm hörte, dass er sich ihrer entledigen und um eine mesopotamische Prinzessin aus dem Hause der Zengiden anhalten wollte, beschloss sie ihm zuvorzukommen und bot ihre Hand dem Sultan von Aleppo an. Es war gewissermaßen für beide Gatten ein Wettlauf um eine Gelegenheit, den anderen aus dem Wege zu räumen. Durch grosse Liebenswürdigkeit gelang es ihr, Aibeks Misstrauen zu zerstreuen und ihn auf die Zitadelle in Kairo in ihre Wohnung zu locken. Dort wurde er von zwei ihr ergebenen Mamlūken (im Jahre 655 = 1257) im Bade getötet. Als er sie bei dem Überfall um Hilfe rief, soll sie ihn mit dem Holzpantoffel erschlagen haben, an-

dere sagen, dass sie Reue empfand und vergeblich den Mord zu hindern suchte. Es gelang ihr aber nicht, einen Mamlūkenführer zu finden, der die Verantwortung mit ihr teilen wollte; alle wandten sich voll Abscheu von der Mörderin ab. Sie wurde von der Gegenpartei gefangen genommen und von den Sklavinnen der ersten Gattin des Aibek mit Holzpantoffeln zu Tode geprügelt. Ihr Leichnam wurde in den Schlossgraben geworfen und blieb tagelang unbeerdigt. Später wurde er in das kleine Mausoleum geschafft, das noch heute in Kairo steht. Sie war die gewalttätigste Frau, die die muslimische Geschichte in Ägypten gekannt hat, doch hat sie während ihrer Herrschaft nichts Gutes geschaffen.

*Litteratur:* Abu ʿl-Fidā in *Recueil des historiens des croisades. Hist. Orientaux*, Band I, passim; al-Makrizī, *Khitaṭ*, II, 237–248, al-Makrizī, *Sulūk*, Übers. von Quatremère, I, 72 ff.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, III, 483–7, IV, 4–8. Über ihr Grabmal s. *MIFA O*, XIX, 111 ff., 728 (mit einigen weniger wichtigen Angaben von europäischen Schriftstellern über die Sultanin in Anm. 3), 730. (SOBERNHEIM)

**SHAFĀʿA** (A.), Fürbitte, Fürsprache. Derjenige, der die Fürsprache übt, heisst *Shāfiʿ* und *Shafiʿi*. Das Wort kommt auch im nicht-theologischen Sprachgebrauch vor, z.B. beim Vorbringen einer Bitte bei einem Könige (*Lisān*, s. v.), beim Eintreten für einen Schuldner (*Bukhārī*, *Istikrād*, B. 18). Von der Fürsprache beim Gerichtsverfahren ist nur wenig bekannt. Im *Hadīth* heisst es: „Derjenige, der durch seine Fürsprache einen der *Hudūd Allāh* ausser Wirkung setzt, stellt sich Allāh entgegen“ (*Ibn Ḥanbal*, *Musnad*, II, 70, 82; vgl. *Bukhārī*, *Anbiyāʾ*, B. 54; *Hudūd*, B. 12).

Gewöhnlich kommt das Wort in theologischem Sinne und zwar in eschatologischen Beschreibungen vor; so schon im *Qurʾān*. Muḥammed ist durch jüdische und vor allem durch christliche Einflüsse mit dem Gedanken der eschatologischen Fürsprache bekannt geworden. *Hiob XXXIII*, 23 ff. (der Text ist verderbt) werden die Engel erwähnt, welche für den Menschen eintreten, um ihn vom Tode zu erlösen; *Hiob V*, 1 die Heiligen (unter welchen hier auch wohl Engel zu verstehen sind), zu denen der Mensch sich in seiner Not wendet. Ein menschlicher Heiliger, dessen Fürbitte im Alten Testament hervortritt, ist Abraham (in der Erzählung über Sodom und Gomorra).

In der apokryphen und pseudepigraphischen Litteratur finden wir die gleichen Wesensklassen in derselben Funktion häufig wieder: die Engel (*Test. Adam*, IX, 3) und die Heiligen (2. Makk. XV, 14; *Assumptio Moysis*, XII, 6). In der altchristlichen Litteratur wiederholt sich derselbe Gedanke, hier sind aber noch zwei Wesensklassen hinzugekommen: die Apostel und die Märtyrer (vgl. Cyrill von Jerusalem bei Migne, *Patrologia graeca*, Bd. XXXIII, 1115; Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer; vgl. Bd. XLVI, 850; LXI, 581).

Im *Qurʾān* kommt die *Shafāʿa* hauptsächlich in negativem Sinn vor. Der jüngste Tag wird beschrieben als ein Tag, an dem keine *Shafāʿa* angenommen wird (*Sūra II*, 45, 255). Die Spitze der Verneinung richtet sich, wie aus *Sūra X*, 19 hervorgeht, wider Muḥammed's Gegner: „Sie dienen nicht Allāh, sondern dem, was ihnen weder Schaden noch Nutzen bringt, und sie sagen: Das sind unsere



Fürsprecher bei Allāh“; vgl. noch Sūra LXXIV, 49: „Nicht wird ihnen Nutzen bringen das Einschreiten derjenigen, die Shafā'a üben“.

Doch wird die Möglichkeit der Fürbitte nicht ganz abgeschnitten. Sūra XXXIX, 45 heisst es: „Sage: Allāh kommt die Fürbitte zu“ usw. Ziemlich zahlreich sind die Stellen, in denen diese Aussage dahin präzisiert wird, dass die Shafā'a nur mit Allāhs Erlaubnis möglich sein wird: „Wer sollte dann bei ihm einschreiten, es sei denn mit seiner Erlaubnis?“ (Sūra II, 256; vgl. X, 3). Welche es sind, die Allāhs Erlaubnis zur Shafā'a erhalten, wird auch angedeutet: „Die Shafā'a kommt nur denjenigen zu, die bei dem Barmherzigen einen 'Ahd besitzen“ (Sūra XIX, 90). Und XLIII, 86: „Und nicht besitzen diejenigen, die sie ausser Allāh anrufen, die Fürsprache, es sei denn, wer die Wahrheit bezeugt“. Bemerkenswert ist XXI, 28, wo die Fürsprache offenbar den Engeln zuerkannt wird: „Sie sagen: Der Barmherzige hat Nachkommen erworben. Das sei fern, sondern geehrte Knechte, die nicht . . . . . und nicht üben sie die Fürsprache ausser behufs derjenigen, an denen Er Gefallen hat“. Es scheint, dass unter den geehrten Knechten die Engel zu verstehen sind. Deutlicher ist Sūra XI, 7 (vgl. XLII, 3): „Diejenigen, die den Thron tragen und ihn umgeben, sagen das Lob ihres Herrn und glauben an ihn und bitten um Vergebung für diejenigen, die glauben, (sagend): Unser Herr, der Du alles in Barmherzigkeit und Wissen umfassest, schenke Vergebung denen, die sich bekehren und deinen Weg wandeln, und schütze sie vor der Höllestrafe“.

Durch solche Aussagen war dem Islām der Weg zu einer unbeschränkten Aufnahme der Shafā'a in sein System gebahnt. Im klassischen Hādīth, der den Entwicklungsgang der Ideen bis etwa 150 d.H. reflektiert, findet sich schon ein reichhaltiges Material. Gewöhnlich findet sich auch hier die Shafā'a in eschatologischen Beschreibungen. Doch ist zu beachten, dass der Prophet auch zu seinen Lebzeiten die Fürbitte schon geübt haben soll. 'Ā'isha erzählt, dass er des Nachts oft von ihrer Seite fortschlich, um auf dem Friedhof Bakī' al-Gharkād Allāhs Vergebung für die Toten zu erflehen (Muslim, *Ḍjanā'iz*, Trad. 102; vgl. Tirmidhī, *Ḍjanā'iz*, B. 59). Desgleichen wird sein *Istighfār* bei der *Ṣalāt al-Ḍjanā'iz* erwähnt (z.B. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, S. 170) und dessen Wirksamkeit betont (ebenda, S. 388). Das Gebet um Sündenvergebung ist dann ein fester Bestandteil dieser *Ṣalāt* geworden oder geblieben (z.B. Abū Ishāq al-Shirāzī, *Kitāb al-Tanbīh*, ed. A. W. T. Juynboll, S. 48), dem eine hohe Bedeutung zugeschrieben wird. Vgl. Muslim, *Ḍjanā'iz*, Trad. 58: „Wenn eine hundert Seelen starke Gemeinde von Muslimen über einen Muslim die *Ṣalāt* verrichtet und alle für ihn um Sündenvergebung beten, wird ihnen diese Bitte sicher erhört“; und Ibn Ḥanbal IV, 79, 100, wo die Hundertzahl auf drei Reihen (*Ṣufūf*) verringert wird.

Muḥammeds Fürbitte beim letzten Gericht wird beschrieben in einer häufig vorkommenden Tradition (z.B. Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 19; Muslim, *Imān*, Trad. 322, 326—329; Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra XVII, Trad. 19; Ibn Ḥanbal, I, 4), deren Hauptzüge folgende sind: Am jüngsten Tage wird Allāh die Gläubigen versammeln; in ihrer Not wenden sie sich an Adam um seine Fürbitte. Der aber erinnert sie daran, dass durch ihn die Sünde in die Welt gekommen ist, und verweist

sie an Nūh. Aber auch dieser erwähnt seine Sünden und verweist sie an Ibrāhīm. In dieser Weise wenden sie sich vergeblich an die grossen Gottesgesandten, bis 'Isā ihnen schliesslich rät, ihre Zuflucht zu Muḥammed zu nehmen. Letzterer wird sich mit Allāhs Erlaubnis vor ihm niederwerfen. Dann wird zu ihm gesagt werden: Erhebe dich und sprich, die Fürbitte ist dir gewährt. Allāh wird ihm darauf eine bestimmte Zahl von Zu-Erlösenden nennen, und wenn er diese ins Paradies eingeführt hat, wird er sich wieder vor seinem Herrn niederwerfen, worauf sich die gleichen Vorgänge noch einige Male wiederholen, bis Muḥammed zuletzt sagt: Herr, jetzt sind in der Hölle nur noch diejenigen übrig, die auf Grund des Korān dort ewig verbleiben sollen.

Diese Tradition ist in ihren verschiedenen Formen der locus classicus für die Beschränkung der Fürbitte auf Muḥammed mit Ausschluss der übrigen Gesandten. In einigen Traditionen wird sie unter den ihm zu teil gewordenen Charismata aufgezählt (z.B. Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 56).

Muḥammeds Shafā'a ist denn auch vom *Idjmā'* anerkannt; man gründet sie auf Sūra XVII, 81: „Vielleicht wird dein Herr dich erwecken für einen ehrenvollen Platz“; und auf XCIII, 5: „Und dein Herr wird dir geben, so dass du zufrieden sein wirst“ (al-Rāzī's Kommentar I, 351; vgl. schon Muslim, *Imān*, Trad. 320). Das Privileg der Shafā'a soll Muḥammed durch einen Boten seines Herrn zur Wahl gestellt worden sein; die Alternative war die Zusicherung, dass die Hälfte seiner Gemeinde in das Paradies eingehen würde; Muḥammed gab jedoch seiner Fürbitte den Vorzug, zweifellos weil er sich davon ein erhebliches Resultat vorgestellt haben soll (Tirmidhī, *Ṣifat al-Ḥiyāma wa 'l-Rakā'ih wa 'l-Warā'*, B. 13; Ibn Ḥanbal, IV, 404).

Wie die „Höllenleute“ (*Ḍjahannamiyūn*) aus ihrem schrecklichen Zustand erlöst werden, wird in den Traditionen sehr anschaulich geschildert. Einige haben von den Flammen relativ wenig zu leiden gehabt, andre dagegen sind schon zum Teil verkohlt. Durch Besprengung mit Wasser aus der Lebensquelle werden sie wieder in den gesunden Zustand zurückgebracht (z.B. Muslim, *Imān*, Trad. 320).

In einer anderen Gattung von Traditionen wird gesagt, dass jeder Prophet eine Losung (*Da'wā*) habe, und dass Muḥammed die seinige geheim hält, um damit am jüngsten Tage für seine Gemeinde bei Allāh Fürsprache zu üben (z.B. Ibn Ḥanbal, II, 313; Muslim, *Imān*, Trad. 334 ff.).

Ganz in Übereinstimmung mit der oben erwähnten christlichen Auffassung hat aber der Islām sich nicht mit Muḥammed als Vertreter der Fürsprache begnügt. Neben ihm stehen in derselben Funktion die Engel, die Gesandten, die Propheten, die Märtyrer und die Heiligen (Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 24; Ibn Ḥanbal, III, 94 f., 325 f., V, 43; Abū Dā'ūd, *Ḍjihād*, B. 26; al-Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 6 ad Sūra II, 255; XVI, 85 ad Sūra XIX, 90; XXIX, 91 ad Sūra LXXIV, 49; Abū Ṭālib al-Makkī, *Kūt al-Kulūb*, I, 139). Schliesslich, nachdem alle diese Kategorien ihr Wort gesprochen haben, bleibt noch Allāhs Shafā'a (Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 24; vgl. Sūra XXXIX, 44). Muḥammeds Vorrang bleibt bestehen, insofern er der erste ist, der für seine Gemeinde eintritt (Muslim, *Imān*, Trad. 330, 332; Abū Dā'ūd, *Kitāb al-Sunna*, B. 13).

Endlich wird die Frage erörtert: für wen die Fürbitte wirksam ist. Es heisst zwar ganz allgemein, dass durch die Fürbitte eines Mannes aus Muhammeds Gemeinde 70000 in das Paradies eingehen werden (z.B. Dārimī, *Rikāḥ*, B. 87; vgl. Ibn Ḥanbal, III, 63, 469 f.); aber schon in der klassischen Tradition beantwortet man die Frage prinzipiell in diesem Sinne, dass die Shafā'a gelte für diejenigen, die Allāh keinen Genossen zuschreiben (Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 19; Tirmidhī, *Ṣiḥḥ al-Ḥi-yāma*, B. 13). Zu dieser Gruppe gehören auch diejenigen, die schwere Sünden verübt haben (*Aḥl al-kaba'ir*). „Der Gesandte Gottes sagte: Meine Fürbitte ist für die schweren Sünder meiner Gemeinde“ (Abū Dā'ūd, *Kitāb al-Sunna*, B. 20; Tirmidhī, *Ṣiḥḥ al-Ḥi-yāma*, B. 11). Diese Ansicht wird jedoch nicht von den Mu'taziliten geteilt (vgl. Zamakhsharī, *Kaṣṣhāf* ad Sura II, 45: keine Shafā'a für die 'Uṣṭāt). Al-Rāzī setzt sich in seinem Kor'an-kommentar ausführlich mit der mu'tazilitischen Ansicht auseinander (I, 351 ff.; VI, 404), nach welcher es überhaupt keine Shafā'a giebt, da niemand aus der Hölle erlöst wird, der einmal darin geworfen ist. Man beruft sich für die Verwerfung der Shafā'a auf einige der oben zitierten Kor'anverse.

*Litteratur:* Ausser den im Art. erwähnten Werken vgl. Ghazālī, *al-Durra al-fāḥkira*, Ausg. und Übers. Gautier (Genf-Basel-Lyon 1878), Text S. 66, Übersetzung, S. 56; M. Wolff, *Mohammedanische Eschatologie* (Leipzig 1872), S. 100 ff.; R. Leszynsky, *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht* (Heidelberg, phil. Diss. 1909), S. 50 ff.; vgl. noch Goldziher, *Mohammedanische Studien*, II, 308 ff.; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fi 'l-Milal wa 'l-Aḥwā' wa 'l-Niḥal* (Kairo 1317—1321), IV, 63 ff.; *Dictionary of the technical Terms*, ed. Nassau Lees und Sprenger (Calcutta 1862), S. 762. (A. J. WENSINCK)

AL-SHAFĀK und AL-SUBḤ oder AL-FADJR, die Morgen- und die Abenddämmerung, spielen deshalb in der muslimischen Welt und der muslimischen Astronomie eine so grosse Rolle, weil durch sie zwei der Hauptgebetszeiten bestimmt sind. Den Verlauf der Erscheinungen hat al-Bīrūnī in trefflicher Weise im mas'ūdischen *Kānūn* (Mak. 8, Bāb 13) geschildert. Am Morgen tritt zunächst eine dünne, längliche Lichtsäule auf, die je nach der geographischen Breite des Ortes mehr oder weniger gegen den Horizont geneigt ist. Sie heisst die lügnische Morgendämmerung *al-Subḥ al-kadhīb* und *al-Faḍr al-kadhīb* oder nach ihrer Gestalt *Dhanab al-Sirḥān*, Wolfsschwanz, auch wohl Hunds- und Gazellenschwanz. An diese Erscheinung schliesst sich die wahre Morgendämmerung *al-Subḥ al-ṣādiq* an, zunächst als ein weisser Schein, der sich halbkreisförmig längs des Horizontes ausdehnt; er bestimmt den Anfang des fünften, des Morgengebetes. Hierauf folgt die rote Dämmerung. Am Abend verlaufen die Erscheinungen ebenso aber in umgekehrter Reihenfolge. Dass der *Dhanab al-Sirḥān* am Abend seltener als am Morgen beobachtet wird, liegt nach muslimischen Gelehrten daran, dass man sich im ersten Fall zu der betreffenden Zeit zur Ruhe begibt, im letzteren Fall aber mit der Arbeit beginnt. Redhouse hat mit Sicherheit nachgewiesen, dass die erste falsche Dämmerung dem Zodiakallicht entspricht; er zeigt auch, dass es bereits im Kor'an (Sūra II, 183), d. h. um 630 n. Chr. erwähnt wird, ferner von al-Djāwharī in seinem Wörterbuch und von

anderen. Es war also dem Orient weit früher als den Europäern bekannt. Zahlreiche persische Verse gelten den beiden Dämmerungen (vgl. Redhouse, a. a. O.). Er führt auch die persischen und türkischen Namen auf.

Shāfiiten, Mālikiten und Hanbaliten nehmen übereinstimmend an, dass das Ende der dritten und der Anfang der vierten Gebetszeit eintritt, wenn der rote Schimmer *al-Shafāk al-aḥmar* verschwunden ist, während Abū Ḥanifa den weissen zu Grunde legt. Seine Schüler Abū Yūsuf und Muḥammed al-Shaibānī schliessen sich den anderen Schulen an.

Von verschiedenen arabischen Astronomen wird darauf hingewiesen, in wie hohem Masse die Depression *D* der Sonne, bei der die obigen Erscheinungen eintreten, von den atmosphärischen Verhältnissen (Nebel usw.), von dem Vorhandensein von Mondschein, von der Schärfe der Augen abhängt. Die einzelnen Gelehrten geben daher für *D* verschiedene Werte an, die zwischen 16° und 20° liegen. Nach Šibt al-Māridīnī (1423—1494/95) war zu seiner Zeit die allgemeine Ansicht, dass für *al-Shafāk*  $D = 17^\circ$ , für *al-Subḥ*  $D = 19^\circ$  sei. Abū 'Alī al-Ḥasan al-Marrākushī (starb gegen 1262) hatte 16° u. 20° angenommen und betont, dass die Morgendämmerung länger als die Abenddämmerung dauert. Die Zeit zwischen dem Sonnenunter- und Sonnenaufgang, d. h. zwischen den beiden Zeitpunkten, zu denen die Depression der Sonne z.B. 18° beträgt, hängt von der Neigung der Sonnenbahn gegen den Horizont ab. Besonders interessierte die Muslime der Tag, an dem Morgen- und Abenddämmerung zusammenfielen. Für Orte mit der Breite von 48° ist dies z.B. der Fall, wenn die Sonne am Anfang des Krebses steht. Die Argumente (*Ḥissa*) von al-Shafāk und al-Faḍr sind die Bögen der Sonnenbahn, die von dem West- bzw. Osthorizont bis zu den Stellen von al-Shafāk bzw. al-Faḍr sich erstrecken.

Astronomische Berechnungen für den Beginn der Morgendämmerung usw. nach Ibn Yūnus (starb 1009) und nach Abū 'Alī al-Marrākushī gibt C. Schoy in der naturwissenschaftlichen Wochenschrift.

Um die einzelnen Erscheinungen bei der Dämmerung zu erklären, wird z.B. von Kuṭb al-Dīn al-Šīrāzī und ähnlich von anderen angenommen, dass die Erde von einer Kugelschale der Dünste umgeben ist, in der erdige u. wässrige Teile enthalten sind. Diese sind in den unteren Teilen dichter als in den oberen. Um diese Dunsthülle liegt eine Kugelschale reiner Luft. Von den Sonnenstrahlen wird ein Schatten in diese Kugelschalen von der Erde entworfen. Die ausserhalb vom Schatten gelegenen Teile reflektieren das Licht und scheinen zu leuchten; hieraus ergeben sich mehr oder weniger genau die Beobachtungen.

Auf den Scheiben des Astrolabs und auf gewissen Formen des Quadranten und der Wasseruhren sind Linien gezogen, die zur Bestimmung der Zeit von Morgen- und Abendgebet dienen, dagegen finden sich weder bei der Universalscheibe noch bei der zarkālischen Scheibe derartige Linien.

Wenn wir so vielfach unter den Verfassern von astronomischen Werken, die an den Moscheen angestellten *Muwaqqit*, Stundenanzeiger und Gebetsrufer, wie Djamāl al-Dīn al-Māridīnī, Šibt al-Māridīnī b. al-Šāṭir (1375/76) u. a. finden, so liegt dies daran, dass diese Beamten die Aufgabe hatten die Gebetszeiten genau zu berechnen und die nötigen Beobachtungen anzustellen.



*Litteratur:* J. W. Redhouse, *On the natural phenomenon known in the East by the name Sub-hi-kātib*, im *J R AS*, X (1878), 344—354; ders., *Identification of the „False Dawn“ of the Muslims with the „Zodiacal Light“ of the Europeans*, *ibid.*, XX (1880), 327—334; L. Am. Sédillot, *Sur les instruments astronomiques des Arabes. Mémoires pris. par divers savants à l'Acad. Roy. des Inscriptions*, I. Ser., I (1844), 92 ff.; C. Schoy, *Geschichtlich-astronomische Studien über die Dämmerung in der Naturwiss. Wochenschrift*, XXX (1915), 209—214; E. Wiedemann, *Über al-Subh al-kātib (die falsche Dämmerung)* im *Isl.*, III (1912), 195; ders., *Erscheinungen bei der Dämmerung und bei Sonnenfinsternissen nach arabischen Quellen im Archiv für Gesch. der Medizin*, XV (1923), 43—52 (enthält ausführliche Hinweise auf die arabische Litteratur); E. W. und J. Frank, *Die Gebetszeiten im Islam in der SBP MS Erlg.*, LVIII (1926), S. 1—32.

(E. WIEDEMANN)

AL-SHĀFI'Ī, AL-IMĀM ABŪ 'ABD ALLĀH MUHAMMAD B. IDRIS, der Begründer der shāfi'itischen Rechtsschule. Seine Biographie ist von einem grossen Legendenkreis umrankt, aus dem es schwer ist, das Historische herauszuschälen. Vor allem macht die Chronologie grosse Schwierigkeiten. Das alte Quellenmaterial ist sehr dürftig; von den Historikern nennt ihn zuerst al-Mas'ūdī († 345). Das einzige authentische Material sind die Wākfiungsurkunde seiner beiden Häuser in Mekka vom Šafar 203 (Aug. 818; *Umm*, VI, 179 = Kern in *MSOSAs*, 1904, S. 55), sein Testament vom Šabān 203 (Febr. 819; *Umm*, IV, 48 = Kern in *MSOSAs*, 1904, S. 59) und die Wākfiungsurkunde seines Hauses in Fustāt (*Umm*, III, 281), in der Datierung und Namen zwar ausgelassen sind, die aber zweifellos von al-SHĀFI'Ī selbst ist. Seine späteren Biographen berufen sich zwar auf alte *Manāqib*'s, wie die von Dā'ūd al-Zāhirī († 270), al-Sādji († 307), Ibn Abi Ḥatīm († 327), u. a., aber hier ist schon manches legendenhaft. So erzählt schon al-Khaṭīb al-Baghḍādī († 403) nach Ibn 'Abd al-Ḥakam († 257) die Geburtslegende, die ihn mit dem über Ägypten aufgehenden Planeten Jupiter in Beziehung bringt (vgl. Ibn Khallikān).

Al-SHĀFI'Ī gehörte zum Stamme Kuraish; er war Hāshimite, mithin mit dem Propheten entfernt verwandt. Seine Mutter war aus dem Stamme Azd, nach anderen eine 'Alidin. Im Jahre 150 (767) in Ghazza geboren (al-Iṣṭakhri, S. 58), wuchs er früh verwaist bei seiner Mutter in Mekka in ärmlichen Verhältnissen heran. Er hielt sich viel bei den Beduinen auf und erwarb sich eine gründliche Kenntnis der alt-arabischen Dichter (z.B. Zuhair, Imrūlkais, Djarir u.a., vgl. *Umm*, I, 174, V, 118, 142 u. ö.). Der Philolog al-Aṣma'ī hörte bei dem Knaben die Lieder der Banū Hudhail (vgl. auch *Umm*, II, 167, IV, 133) und den *Diwān* des Šanfara. Bei Muslim al-Zindjī († 180) und Sufyān b. 'Uyaina († 198) studierte er in Mekka Ḥadīth und Fikḥ; das *Muwaffa'* konnte er ganz auswendig. Mit etwa 20 Jahren ging er nach Medina zu Mālik b. Anas und blieb dort bis zu dessen Tode im Jahre 179 (796). Alsdann übernahm er ein Amt im Yemen. Hier wurde er in 'alidische Umtriebe verwickelt — er huldigte insgeheim dem Zaiditenimām Yahyā b. 'Abd Allāh (v. Arendonk, *Opkomst van het zaidietische Imamaat*, S. 60 u.

290) — und wurde mit anderen 'Aliden gefangen zum Khalifen Hārūn al-Rashīd nach Rakka gebracht (187 = 803). Er wurde begnadigt und trat bei dieser Gelegenheit mit dem berühmten Hanafiten Muḥammed b. al-Ḥasan al-Shaibānī († 189 = 805) in nähere Berührung, dessen Bücher er sich abschreiben liess. Da er es aber noch nicht wagte, gegen al-Shaibānī, einen am Hof einflussreichen Mann, aufzutreten, reiste er 188 (804) über Harārān und Syrien nach Ägypten, wo er anfänglich als Schüler des Mālik gut aufgenommen wurde. Erst 195 (810/11) ging er nach Baghdād und trat dort mit Erfolg als Lehrer auf. Hier schloss er sich 'Abd Allāh, dem Sohne des neuernannten Statthalters von Ägypten 'Abbās b. Mūsā, an und kam am 28. Shawwāl 198 (21. Juni 814; al-Kindi, ed. Guest, S. 154) nach Miṣr. Infolge von Unruhen begab er sich jedoch bald darauf nach Mekka, von wo er im Jahre 200 (815/16) endgültig nach Ägypten zurückkehrte. Er starb am letzten Radjab 204 (20. Jan. 820) in Fustāt und wurde am Fusse des Muḥaṭṭam in der Gruft der Banū 'Abd al-Ḥakam beigesetzt. Šalāḥ al-Dīn liess hier eine grosse und geräumige Medrese errichten (Ibn Djabair, *Rihla*, S. 48). Die heute noch stehende Grabbau wurde von dem Aiyūbiden al-Malik al-Kāmil im Jahre 608 (1211/12) erbaut. Sie war immer ein angesehener Wallfahrtsort.

Man kann al-SHĀFI'Ī als einen Eklektiker bezeichnen, der zwischen der selbständigen Rechtsfindung und dem Traditionalismus seiner Zeit vermittelnd wirkte. Er arbeitete nicht nur die ganze Rechtsmaterie durch, sondern untersuchte in seiner *Risāla* auch die Grundlagen und Methoden der Rechtswissenschaft. Er gilt als der Begründer der Uṣūl al-Fikḥ. Für den *Kiyyās* sucht er im Gegensatz zu den Hanafiten feste Normen aufzustellen (*K. al-Risāla*, Kairo 1321, S. 66 u. 70), während er den *Istiḥsān* [s. d.] ablehnt. Das Prinzip des *Istiḥsān* scheint erst von den späteren Shāfi'iten eingeführt worden zu sein. (Vgl. Goldziher, *Zāhiriten*, S. 20 ff.; ders. in *E I*, Bd. II, 109 und Bergsträsser, *Anfänge und Charakter des juristischen Denkens im Islam in Isl.*, XIV, 1924, S. 76, 80 f.). Bei al-SHĀFI'Ī sind zwei Schaffensperioden zu unterscheiden, eine ältere ('irākensische) und eine jüngere (ägyptische). So sagt dies z.B. al-Ḥakīm († 405) von der *Risāla* (al-Asḳalānī, S. 77), die uns aber nur in der jüngeren Fassung erhalten ist (gedr. Kairo 1321 u. ö.). Diese beiden Perioden treten vielfach noch im *K. al-Umm* zu Tage, ebenso wie in den Differenzlehren der späteren Shāfi'iten.

Seine Schriften, in denen er den Dialog mit meist ungenannten Gegnern meisterhaft zu handhaben versteht, sind, soweit noch erhalten, von seinem Schüler al-Rabi' b. Sulaimān († 270 = 884) überliefert. Eine Liste derselben findet sich im *Fikrist*, S. 210, eine andere von al-Baihaḳī († 458) bei al-Asḳalānī, S. 78, eine dritte bei Yāqūt, S. 396—8. Die meisten der dort genannten Titel sind Teile des *K. al-Umm*, einer Sammlung der Schriften des SHĀFI'Ī (in 7 Bänden in Kairo: 1321—25 gedruckt, zum Teil nach einer Hs. des berühmten Shāfi'iten Sirādī al-Dīn al-Bulḳīnī). Der Titel dieser Sammlung ist kaum alt; soweit ich sehe, wird er zuerst von al-Baihaḳī (bei al-Asḳalānī, S. 78) und von al-Ghazālī, *Iḥyā'* (Kairo 1327), II, 131, genannt. In dem Werke selbst kommt er nur an solchen Stellen vor, die sich als in den Text eingedrungene Glossen entpuppen

(z. B. *Umm*, I, 158). Von diesem Werk müssen mehrere Rezensionen existiert haben. Noch im V. Jahrhundert ist dem al-Baihaqi eine andere Rezension als die des Rabi' bekannt; denn er führt die einzelnen Kapitel des *Umm* teilweise in anderer Reihenfolge auf. Vielleicht darf man hierin die Rezension des al-Buwaiti erkennen, die anscheinend al-Rabi' neben der des Ibn Abi 'l-Djārūd benutzt hat (vgl. *Umm*, I, 96, 157, II, 52, VII, 389 u. ö.). In dem uns heute im Druck vorliegenden Text des *Umm* müssen zum mindesten grössere und kleinere Glossen eingedrungen sein; so werden al-Ghazālī, Ibn al-Šabbagh († 477), al-Māwardī u. a. angeführt (vgl. *Umm*, I, 114 f. 158). Nach den Angaben Ghazālī's (a. a. O.) veranstaltete al-Buwaiti diese Sammlung, al-Rabi' aber veröffentlichte sie mit seinen eigenen Zusätzen. Für eine abschliessende Untersuchung über die Entstehungsgeschichte des *Umm* genügt die vorliegende Ausgabe nicht, da der Herausgeber die Anordnung der Handschrift des Bulḡinī zu Grunde gelegt hat, ohne die Abweichungen der anderen Hss. zu verzeichnen.

Bestandteile des *Umm* sind heute die von al-Baihaqi gesondert aufgeführten Schriften: *Djīmā' al-'Umm* (*Umm*, VII 250 ff.), *K. Ḥikāṭ al-Istihṣān* (VII, 267 ff.), *K. Bayān al-Farḍ* (VII, 262 ff.), *K. Šifat al-Amr wa 'l-Nahy* (VII, 265 f.), *K. Ikhtilāf Malik wa 'l-Šāfi'ī* (VII, 177 ff.), *K. Ikhtilāf al-Ḍāḡiyān* (VII, 87 ff.) d. h. Abū Ḥanifa und Ibn Abi Laila († 148), *K. Ikhtilāf ma'a Muḥammad b. al-Ḥasan* (VII, 277 ff. = *K. al-Radd 'ala Muḥ. b. al-Ḥasan*) und *K. Ikhtilāf 'Alī wa 'l-Abd Allāh b. Mas'ūd* [† 32]; VII, 151 ff.). Das *K. Ikhtilāf al-Ḥadīth* ist gedruckt am Rande des *Umm*, Bd. VII, der *Musnad* am Rande von Bd. VI. Dieser enthält Traditionen, die aus den verschiedenen Schriften gesammelt worden sind, u. a. auch aus den nicht erhaltenen, im *Fihrist* und bei Yāqūt aufgeführten Werken: *K. Aḥkām al-K'wān* u. *K. Faḍā'il Qurāish* u. a. Ein zweites grosses Rechtswerk muss das *K. al-Mabsūt fi 'l-Fiḥḥ* (*Fihrist*, S. 210) gewesen sein, das al-Baihaqi noch gekannt hat, das auch *al-Mukhtaṣar al-kabīr wa 'l-Manṭhiṭūrāt* genannt wurde. Erhalten ist ferner ein Glaubensbekenntnis des Šāfi'ī unter dem Titel: *K. Waṣīyat al-Šāfi'ī* (erwähnt bei Yāqūt, hrsg. von Kern in *MSOAs*, 1910), während das ihm zugeschriebene *K. al-Fiḥḥ al-akbar* (Kairo 1324 u. ö.) eine kurze Dogmatik aus aš'aritischer Zeit ist. Von seiner Sprachgewandtheit zeugen einige Gedichte (al-Mas'ūdī, *Murūdī*, VIII, 66; Ibn Khallikān, I, 448; al-Asḳalānī, S. 73 f.).

Die Hauptorte seiner Lehrtätigkeit waren Baghdād und Kairo. Seine Schüler waren hier vor allem al-Muzanī († 264), al-Buwaiti († 231), al-Rabi' b. Sulaimān al-Murādi († 270), al-Za'farānī († 260), Abū Thawr († 240), al-Humaidī († 219), Aḥmad b. Ḥanbal († 241), al-Karābisi († 248) u. a. Von diesen beiden Städten aus gewannen die Šāfi'iten im Laufe des III. u. IV. (IX. u. X.) Jahrhunderts immer mehr Anhänger, wenn sie auch in Baghdād, dem Zentrum der *Ahl al-Ra'y*, von Anfang an einen schweren Stand hatten. Im IV. (X.) Jahrhundert galten neben Ägypten als ihre Hauptsitze Mekka und Medīna. Syrien hatten sie schon Ende des III. (Anfang des X.) Jahrhunderts mit Erfolg den Awzāiten streitig gemacht, so dass sie seit Abū Zur'a (302 = 915) die Kādīstelle von Damaskus ständig innehatten. Zur Zeit des Muḥaddasi besetzten die Šāfi'iten aus-

schliesslich die Richterstellen in Syrien, Kirmān, Buḫārā und im grössten Teile von Ḫurāsān; ferner waren sie stärker vertreten in Nord-Mesopotamien (Aḳūr) und Dailam (Ägypten war damals schon šāfi'itisch). Im V. u. VI. (XI. u. XII.) Jahrhundert kam es öfters zu Strassenkämpfen mit den Ḥanbaliten in Baghdād, mit den Ḥanafiten in Isfahān, während sie auf der anderen Seite die Ghuridenfürsten für sich gewannen (Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 306). In Ägypten wurden sie unter Šalāḥ al-Dīn (564 = 1169) wieder das herrschende *Madhhab*. Jedoch stellte ihnen al-Malik al-Zāhir Baibars im Jahre 664 (1265/66) in Kairo und Damaskus je einen hanafitischen und mālikitischen Richter zur Seite (al-Subkī, V, 134). In den letzten Jahrhunderten vor der Osmanenherrschaft hatten die Šāfi'iten im Zentrum der islamischen Länder unbedingt den Vorrang gewonnen. Schon zu Ibn Djuḡair's Zeit (*Riḫla*, S. 102) leitete in Mekka der šāfi'itische Imām das Gebet. Erst unter den Osmanensultanen Anfang des X. (XVI.) Jahrhunderts wurden sie durch die Ḥanafiten zurückgedrängt, mit denen die Kādīstellen von Konstantinopel aus besetzt wurden, während die zentralasiatischen Gebiete mit dem Emporkommen der Šafawiden (1501) an die Ši'a verloren gingen. Trotzdem aber richtete sich in Ägypten, Syrien und dem Hidjāz die Bevölkerung nach dem šāfi'itischen *Madhhab* (Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 378/9). So wird heute noch in der Azhar-Moschee neben den anderen auch die šāfi'itische Lehre eifrig studiert. Herrschend ist sie heute in Südarabien, Baḥrain, dem malaiischen Archipel, dem ehemaligen Deutsch-Ostafrika, Daghestān und einigen zentralasiatischen Gegenden.

Bekannte und bedeutende Šāfi'iten waren: der Traditionarier al-Nasā'ī († 303 = 915), al-Aš'arī († 324 = 935), al-Māwardī († 450 = 1058), al-Šīrāzī († 476 = 1083), Imām al-Iḥarāmī († 478 = 1085), al-Ghazālī († 505 = 1111), al-Rāfi'ī († 623 = 1226), al-Nawawī († 676 = 1277) u. a. Vgl. dazu die einzelnen Artikel und Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, IV/1, S. 105.

Das islamische Recht nach šāfi'itischer Lehre wurde dargestellt von L. W. C. van den Berg, *De beginselen van het mohammed. recht*, 3. Aufl. (Batavia 1883; vgl. dazu Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 59—221), französ. Übersetzung von R. de France de Tervant u. d. Titel: *Principes du droit musulman*.... (Algier 1886); Ed. Sachau, *Muham. Recht* (Stuttgart u. Berlin 1897; vgl. dazu Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 367—414); Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, (Leiden 1910 und 1925), italienische Übersetzung mit Ergänz. von G. Baviera u. d. Titel: *Manuale di diritto musulmano*... (Mailand 1916).

*Litteratur:* al-Sam'ānī, *K. al-Ausab* = *G. M. S.* XX, Fol. 325<sup>v</sup>; Yāqūt, *Iḥṣān al-'Arab* = *G. M. S.* VI/vi, 367—98 (vgl. dazu Bergsträsser in *Z. S.* II, 1924, S. 201); al-Nawawī, *Biograph. dictionary*, ed. Wustenfeld, S. 56—76; Ibn Khallikān, *Wafayāt* (Kairo 1310), I, 447; *Fragmenta hist. arab.*, I, 359 f.; al-Asḳalānī, *Tawḥīd al-Tasawwuf bi-Mawālī b. Idrīs fi Manāḡib*.... *al-Šāfi'ī* (Bulāḳ 1301); Wustenfeld, *Der Imām al-Šāfi'ī in Abh. Gött. Ak. W.*, XXXVI (1890); de Goeje, *Einiges über den Imām al-Šāfi'ī* in *J. D. M. G.* XLVII (1893), 106—17; Goldziher, *Zahiren*, S. 20—26; Brockelmann, *GAL*, I, 178 f.; Heffening, *Islam. Fremdenrecht* (Hannover 1925), S. 145 f., 149. —



Ausbreitung der Shāfi'iten: al-Subki, *Tabaḳūt al-shāfi'iya al-kubrā* (Kairo 1324), I, 172—5; A. Mez, *Renaissance des Islam* (Heidelberg 1922), S. 202—6. (HEFFENING.)

**SHAFSHĀWAN** (gewöhnliche französische Schreibung: Chechaouen, ech-Chaoun; spanische Schreibung: Xauen; der Name leitet sich zweifellos aus dem berberischen Plural *Ishshāwen* ab), kleine Stadt in Nord-West-Marokko, 55 km südlich von Tetuan. Sie liegt am Fuss des Berges Sidī Bū-Ḥādja (einem Ausläufer des Bū-Ḥāshem-Massivs) an einem Nebenfluss des Wādī Lāu; sie liegt heute mitten im Stamm el-Khmās, aber die Stelle, wo sie liegt, gehörte ursprünglich den Banū Zadjal, einem Stamm des Ghumāra-Verbandes.

Shafshāwan hat (1918) rund 7000 Einwohner, die in etwa 1000 Häusern wohnen. Es hat 6 Stadtteile: el-'Onṣar, Rif el-Andalus, el-Kharrāzin, el-Sōḳ, el-Swēka, Rif el-Ṣebbānī. Es besteht dort eine bedeutende jüdische Kolonie spanischen Ursprungs. Das ursprünglich am Ufer des Wādī 'l-Dmānī gelegene Ghetto (*Mellāḥ*) wurde später ins Innere der Stadt verlegt. Es hat 22 Häuser mit etwa 200 Personen, zwei Synagogen, eine davon sehr luxuriös.

Fast alle Häuser haben mit Ziegeln gedeckte Giebeldächer; denn der Winter bringt starke Schneefälle. Die Stadt ist von einer Mauer mit zwölf Toren umgeben; sie hat zwölf Moscheen, neun Zāwiya's (3 für die Derkāwa und 3 für die 'Isāwa) und acht bemerkenswerte Heiligtümer, deren bedeutendstes das des Sidī 'Alī b. Rāshid, des Gründers der Stadt, ist. In der Zitadelle (*Kaṣba*) stehen das Regierungsgebäude und die Medarsa.

Die muslimische Bevölkerung setzt sich in der Hauptsache zusammen aus Shorfā' und andalusischen Flüchtlingen mit städtischer Zivilisation, aber von fanatischem und starrsinnigem Charakter.

Die fruchtbare und gut bewässerte Umgebung bringt in reicher Fülle hervor Getreide, Gerste, Obst, Oliven und Trauben; so sind in der Stadt 21 Wassermühlen und 13 Ölpresen. Die Wälder der nahen Berge liefern Holz für Zimmerei und Tischlerei (Spezialität: kunstvoll bemaltes Holz); die reichlich vorhandene Lohe deckt den Bedarf von fünf Gerbereien. In zahlreichen Werkstätten werden Wollstoffe für Djellāba's hergestellt [s. DJELLĀB].

Die Juden widmen sich hauptsächlich dem Handel mit eingeführten Stoffen und stehen in dauernder Beziehung zu ihren Glaubensbrüdern in Tetuan, denen sie durch gemeinsamen spanischen Ursprung nahe stehen. Auch sind sie Juweliere und Sattler, Berufe, die von den Muslimen verachtet und den Juden überlassen werden.

Shafshāwan liegt an der Kreuzung der Strassen von Tetuan, von el-Kṣar, von Wazzān und von Fes inmitten des Gebietes der Djebāla und ist daher für diese ein wichtiger Einkaufsplatz, wo sie sich die von Tetuan eingeführten Produkte holen (Baumwollwaren, Zucker, Tee, Kerzen). Jedoch wird der Verkehr stark behindert durch die fast unaufhörliche Anarchie, in welcher der in der Umgebung wohnende Stamm el-Khmās lebt.

Shafshāwan wurde um das Jahr 876 (1471/72) gegründet von einem Nachkommen des grossen Heiligen 'Abd al-Salām b. Mashīsh [s. d.], dem Sharīf 'alāmī al-Ḥasan b. Muḥammed, der bekannt ist unter dem Namen Ibn Djum'a. Nach dessen Plan sollte Shafshāwan für die Djebāla ein Zu-

fluchts- und Verteidigungsplatz gegen die Portugiesen sein. Diese hatten in der Tat die Schwäche der Banū Wattās-Dynastie [s. d.] ausgenutzt und sich in den Besitz gesetzt von Ceuta (1415), al-Kaṣr al-saghīr (1458) [s. d.], Tanger (1471) und Arzila (1471). Von diesen Häfen aus unternahmen sie Beutezüge über mehr als fünfzig Meilen in das Innere hinein, terrorisierten die Bergbewohner und hatten sich zu Schutzherrn der Andjera aufgeworfen, sowie verschiedener Stämme des Habt, u. a. der Banū 'Arūs. Übrigens haben sich diese Völker sehr wahrscheinlich der Herrschaft der Christen gern unterworfen, da sie von den Shorfā' bedrängt und tyrannisiert wurden. Daher war der „Heilige Krieg“ für die Shorfā' ein willkommenen Vorwand, ihre einträgliche Vormachtstellung wiederzuerlangen.

Al-Ḥasan gründete Shafshāwan am Ufer des gleichnamigen Flusses in ausgezeichneten Lage, die es ermöglichte, im Nord-Westen Tetuan und Ceuta und im Süd-Westen el-Kṣar und den Habt gleich schnell zu erreichen. Er starb, bevor er noch sein Unternehmen vollendet hatte. Während des „Heiligen Krieges“ hatte er sich zu den Leuten von al-Kharrūb nicht weit von Arzila begeben; diese wurden von den Portugiesen gedungen und zündeten die Moschee an, in die er sich für seine nächtlichen Gebetsübungen zurückgezogen hatte: er kam in den Flammen um.

Sein Werk wurde fortgesetzt von seinem Vetter, dem Sharīf 'Alī (b. Mūsā) b. Rāshid, der sein Nachfolger als Führer im „Heiligen Kriege“ (*Ka'id al-Djihād*) wurde. 'Alī wohnte bei den Banū Ḥasan, einem Stamm im Norden von Shafshāwan. Als diese sich gegen die Gewaltherrschaft der Shorfā' empörten, ging er nach Andalusien, wo er bald als Söldner der Christen, bald als Soldner des Fürsten von Granada kämpfte und sich eine grosse Erfahrung im Kriegswesen aneignete. Nach Marokko zurückgekehrt, sammelte er einige Reiter, die gleich ihm zur Klasse der Shorfā' gehörten, und begann, mit den Portugiesen zu kämpfen. Damals schickte ihm der Wattāsiden-Sultan von Fes, Abū Sa'īd, einige Reiter und Armbrustschützen zu Hilfe, mit deren Unterstützung er den Portugiesen siegreichen Widerstand leistete. Er nutzte diese Verstärkung aus zur Unterjochung der Bergbewohner und zur Wiederaufrichtung der Oberherrschaft der Shorfā'. Indessen ging er, von dem Erfolg berauscht, soweit, dem Sultan den Tribut zu verweigern. Dieser griff ihn mit einem starken Heere an. Da 'Alī b. Rāshid einen Widerstand für aussichtslos hielt, unterwarf er sich. Der Sultan verzicht ihm mit Rücksicht auf seine sharifische Herkunft und bestätigte ihn als Regenten des Fürstentums Shafshāwan, welches eine der Grenzmarken des Reiches der Banū Wattās wurde.

'Alī b. Rāshid errichtete auf dem anderen Ufer des Wādī Shafshāwan eine Zitadelle, die er mit Mitgliedern seiner Familie und seines Clans besetzte; auch kamen Leute aus der Umgebung, um sich dort anzusiedeln.

Man schreibt 'Alī b. Rāshid die Errichtung eines Festungswalles vom Bāb el-Sūr bis zum Bāb el-Mūkaf zu; zu seiner Zeit bildeten sich die Stadtteile el-Swēka und Rif el-Ṣebbānī. Nachdem Granada eingenommen war (1492), liessen sich zur Zeit der allgemeinen Vertreibung der Muslime aus Andalusien und Kastilien (1501/2) zahlreiche Andalusier dort nieder, sodass beim Tode 'Alī's im Jahre 917 (1511/2) eine regelrechte Stadt

entstanden war. Leo der Afrikaner, der zu dieser Zeit Marokko durchquerte, schildert sie als eine „kleine Stadt, voll von Händlern und Handwerkern“.

Das Ansehen 'Alī b. Rāshid's nahm fortwährend zu infolge seiner glänzenden Angriffe gegen Ceuta, Tanger und Arzila, wo er zusammen mit al-Mandārī kämpfte, dessen Ansiedlung auf den Ruinen von Tetuan mit einer Kolonie andalusischer Flüchtlinge er erleichtert hatte.

Auf 'Alī (gest. 1511) folgten seine Söhne, zuerst Ibrāhīm (gest. 1530), dann Muḥammed, welcher der letzte Fürst der Banū Rāshid-Dynastie sein sollte. Im Jahre 948 (1541) heiratete der Waṭṭāsiden-Sultan Abu 'l-'Abbās Aḥmed die Schwester des Emirs, al-Ḥurra; die Hochzeit wurde in Tetuan gefeiert. Darauf geriet Muḥammed b. Rāshid in Streit mit dem folgenden Waṭṭāsiden, Abū Ḥassūn, dessen Lehngut Bādīs im Rif an das seine grenzte. Als Abū Ḥassūn im Jahre 961 (1554) Fes mit Hilfe der Türken unter Šālīḥ Ra'īs genommen und sich mit dem türkischen Führer entzweit hatte, einigte sich Muḥammed b. Rāshid mit letzterem, um Abū Bakḥār b. Aḥmed zum Sultan zu proklamieren. Nachdem daher Fes von den Türken geräumt war, liess Abū Ḥassūn den Emir von Shafshāwan festnehmen. Aber beim Tode des Sultans wurde er wieder frei gelassen und übernahm wieder seine Statthalterschaft.

Darauf traten in Nord-Marokko die Sa'dier an die Stelle der Waṭṭāsiden. Der sa'dische Sultan 'Abd Allāh al-Ghālīb billāh fürchtete, der kriegerische Geist der Emire von Shafshāwan könnte seinen Plan, mit Spanien gegen die Türken ein Bündnis zu schliessen, durchkreuzen. Darum schickte er im Jahre 969 (1561) seine Truppen gegen die Stadt unter dem Oberbefehl des Wezirs Muḥammed b. 'Abd al-Kādir, der ein Enkel des Sultans Muḥammed al-Shaikh war. Durch eine rücksichtslose Belagerung bedrängt, entfloh Muḥammed b. Rāshid mit seinen Angehörigen nachts über die Berge und erreichte den Hafen Targha bei den Ghumāra. Von dort schiffte er sich nach dem Orient ein und suchte Zuflucht in Medina, wo er starb. Seine Nachkommen wurden zum Teil nach Marrākesch verbannt. Das Lehen Shafshāwan erhielt jetzt der Enkel des Mu'min b. al-'Ildj; dessen Grossvater, Jahjā (oder Muḥammed) al-'Ildj, war ein genuesischer Kaufmann, der zum Islam übergetreten war und die Schwiegertochter des halbunabhängigen Fürsten des Gebietes von Teijeut in Sūs geheiratet hatte. Als sein Schwiegervater starb, wurde der genuesische Kaufmann vom Volk zum Fürsten gewählt. Er gewann die Gunst der Sa'dischen Sherifen dadurch, dass er ihnen den Durchzug durch sein Gebiet gestattete, sodass sie bei den Hāḥa eindringen konnten. Sein ältester Sohn Mu'min war in die Dienste der sa'dischen Sherifen getreten und wurde einer ihrer zuverlässigsten Stützen.

Im Jahre 986 (1578) wurden die Portugiesen in der Schlacht von Wādī 'l-Makhāzin gänzlich aufgerieben. Ihrem Traum, das Innere des Landes in Besitz zu nehmen, mussten sie entsagen. Der Kampf gegen die Christen spielte sich in der Umgebung der besetzten Häfen und auf dem Meere ab. Shafshāwan musste seine strategische Bedeutung an seinen Nebenbuhler Tetuan abtreten, welches durch den granadischen 'Alī al-Mandārī aus seinen Ruinen neu entstanden war und sich ebenfalls mit Andalusiern bevölkerte, die es bald zu einem gefürchteten Piratennest machten. Andererseits liess

die religiöse Vormachtstellung der Stadt nach, die zum grossen Teil auf Erfolgen im „Heiligen Krieges“ beruhte, namentlich nachdem die shārifische Familie des Mawlay 'Abd Allāh al-Sharīf (gest. 1089 = 1678), deren Einfluss unaufhörlich zunahm, sich in Wazzān niedergelassen hatte.

Nach der Regierung des Enkels des Mu'min al-'Ildj scheint die Stadt wieder unter die Herrschaft der Shorfa' gekommen zu sein. Wenigstens lässt der Sharīf al-Ḥasan b. 'Alī b. Raisūn (beigesetzt in Shafshāwan) im Jahre 1028 (1618/19) durch die Leute des Habi den Muḥammed b. al-Shaikh, genannt Zaghūda, zum Sultan proklamieren.

Beim Auftreten der 'Alawiden-Dynastie und während des Kampfes des Sultan al-Rashīd gegen seinen Bruder Muḥammed war der Nordwesten von Marokko unter der Herrschaft des unabhängigen Fürsten al-Kādir Ghailān, dessen Hauptstadt al-Kṣar al-Kbir war und dessen Macht sich über das Gebiet zwischen Tanger, Ceuta, Tetuan und Shafshāwan erstreckte.

Im Jahre 1667 unterwarf Muḥammed al-Rashīd, der Gebieter von Fes, den Stamm der Banū Zarwāl und begab sich nach Tetuan, nachdem er Ghailān in die Flucht geschlagen hatte. Beim Durchmarsch ernannte er den Muḥaddim al-Taiser zum Gouverneur der Stadt; dessen Söhne folgten einander in dieser Stellung.

Beim Tode des Mawlay Ismā'il kam der Nordwesten von Marokko unter die Herrschaft eines Führers im Heiligen Kriege, des Pasha Aḥmed b. 'Alī b. 'Abd Allāh al-Rifī (gest. 1156 = 1743), der in Shafshāwan im Inneren der von 'Alī b. Rāshid gegründeten Zitadelle das Regierungsgebäude sowie die heutige Medarsa errichtete.

Im Jahre 1171 (1757/58) empörte sich ein Murābiṭ vom Stamme el-Khmās, Muḥammed al-'Arabī al-Khumsī, genannt Abu 'l-Sukhūr, gegen den Sultan Muḥammed b. 'Abd Allāh, der ihn zuletzt festnahm und seinen Kopf nach Fes schickte. Dann ernannte er den Pasha al-'Ayyāshī zum Statthalter der Ghumāra und el-Khmās, sowie von Shafshāwan. Seine Nachfolger wurden von den sa'dischen Sultanen ernannt bis zur Revolte des Ṭālib Muḥammed b. 'Abd al-Salām, genannt Zaitān, welcher im Jahre 1208 (1793/94) alle Stämme des Gebietes aufwiegelte. Er wurde indessen besiegt und begnadigt und erhielt die Statthalterschaft von Shafshāwan und el-Khmās. Nach ihm wurde die Stadt von Lokalfürsten regiert, dann von den Pasha's von Tetuan, welche die Verwaltung einem *Khalifa* übertrugen.

Als im Jahre 1306 (1889) der Sultan Muḥammed al-Ḥasan sich nach Tetuan begab, besuchte er die Stadt.

Seit Errichtung des spanischen Protektorates stand die Stadt unter dem Einfluss des berichtigten Sharīf 'Alamī Aḥmed al-Raisūnī von Tāzrūt. Am 14. Okt. 1920 wurde sie von einem von Tetuan kommenden spanischen Heere eingenommen. Am 17. Nov. 1924 mussten die Spanier sie wieder räumen. Schliesslich kam sie in die Hände der Rifleute des Rebellen Muḥammed b. 'Abd al-Karīm und ist seit der Festnahme und dem Tode des Raisūnī ihr politisches und strategisches Zentrum, von wo aus sie die Djebāla beherrschen und die Gebiete von Tetuan, al-Kṣar und Wazzān bennurigen können. Durch ihre Tyrannei wurde ein grosser Teil der Bewohner aus der Stadt vertrieben, die mehrmals von französischen und spanischen Fliegern mit Bomben belegt wurde.



*Litteratur:* Muḥammed al-ʿArabī al-Fāsi, *Miḥṣat al-Maḥāsin*, lith. Fes 1324, S. 168 9, ausgeschrieben von Aḥmed b. Kḥalid al-Nāṣirī, *Kitāb al-Istīḥṣāʾ*, II, 161, III, 19; Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, II, 263, 288; Marmol, *L'Afrique*, Paris 1667, II, 31, 247, 273; Moulières, *Le Maroc inconnu*, II, 119—45; Juan de Lasqueti, *Chefchaouen*, Madrid 1921, mit Plan. (G. S. COLIN)

**SHĀH** (P.), „König“. a) Etymologisches. Das ap. *Khshāyathiya* ist wohl mit Ableitungssilbe von einem unbelegten Substantiv zur altiran. Verbalwurzel *khshay* (bedeutet u. a.: „herrschen“) gebildet; vgl. ai. *kṣayati* = „er herrscht“, *kṣayadvīra* = „Männer- oder Heldenbeherrschend“, Götterepitheton im *Rgveda*. Der nämlichen Wurzel entstammt ap. *Khshath(r)u* („Reich“) = np. *Shahr*, vgl. np. *Shahryār* („König, Herrscher“) aus unbelegtem ap. *Khshāth(r)adāra*. Das Wort *Khshāyathiya* ist also ursprünglich ein Adjektiv: es kommt denn auch einmal als solches vor in der Bisutüninschrift, während es an allen andern Stellen „König“ bedeutet (Bartholomae, *Air. Wörterb.*, Sp. 553/4). Das np. Wort *Pādishāh* gilt als mit „Shāh“ zusammengesetzt. Für das heutige Sprachgefühl ist dem auch so; einen beachtenswerten Versuch, das Wort *Pādishāh* anders zu erklären s. bei Bartholomae, *Zum sāsānidischen Recht*, I, 5, Anm. 5 (SBak., *Heid.*, Hist. Phil. Kl., 1918, Abh. 5). Im Mp. lautet das Wort bereits *Shāh*. Ob in der inschriftlichen Ueberlieferung des Namens *Shapūr*: שַׁפּוּר das Yod noch ein Rest der zweiten Silbe des ap. Wortes ist (*Grundr. d. Iran. Phil.*, I, 269) oder ein Zeichen des alten Kasus obliquus, wird nicht leicht zu entscheiden sein. Die np. Form *Shāhīnshāh* zeigt mit ihrem i türkischen Einfluss in der Lautgebung (*Grundr. d. Iran. Phil.*, I, S. 24); eher könnte die letztgenannte Verbindung in der Gestalt, wie sie sich auf indoskythischen Münzen findet (mit der Endung -iano im ersten Worte), noch einen Rest der urspr. zweiten Silbe aufweisen (*Grundr. d. Iran. Phil.*, I, 269, doch vgl. *ibid.*, S. 284; eine gute Abbildung einer solchen Münze bei Rapson, *Indian Coins*, Pl. II, 12). Der indoskythische Terminus beruht auf Entlehnung (anders Konow in *Z D MG*, LXVIII, 93 ff.).

b) Lexikalisches. Bei Vullers, *Lexicon*, S. 392/3 sind die Angaben der späteren Lexikographen zusammengestellt. Die Ableitung des *Burhān-i Kāfi* (*aṣl u-khudāwand*) wird, wenigstens was das *aṣl* betrifft, nicht durch die Etymologie gestützt. Die sub 5) verzeichnete Bedeutung (*via aperta et lata e qua aliae derivantur*) gehört wohl mit der sub 4) gebrachten (*magnum quodvis et excellens in suo genere*, in Worten wie *Shahbāz* oder *Shahparr*) enger zusammen, wiewohl der Wortlaut des *Burhān-i Kāfi* (S. 552) die Ansicht des Autors nahelegt, das einfache *Shāh* komme auch im Sinne von *Shāhrāh* vor; belegt ist dieser Gebrauch des Wortes, m. W. wenigstens, nicht. Die anderen Bedeutungen (Schachfigur, ein Tier in Hindūstān, u. s. w.) können unbesprochen bleiben; ein (selbständiger) Sinn *Dāmād*, *shahvar-i dukhtar*, den nicht nur neuere Lexika wie *Burhān* und *Shuʿurī* bieten, sondern schon *Shams-i Fakhri* (ed. Salemann, S. 114), ist vielleicht nicht so sicher, wie es der lexikographischen Ueberlieferung nach scheint. In den zwei Dichterstellen, womit *Shuʿurī* ihn belegt, steht das Wort *Shāh* in Verbindung mit *ʿArūs*; dies wäre einfach: „Herr der Braut“

= „Bräutigam“, was freilich durch *Dāmād* wiedergegeben werden kann, sodass nur eine vom Hauptsinne abgeleitete Bedeutung vorläge. Der Vers, der bei Vullers s. v. *Shāhzāda* aus *Shuʿurī* gebracht wird, um für dieses Wort eine Bedeutung *Pusar-i Dāmād* (übrigens eine sonderbare Verbindung) zu belegen, entbehrt einer sicheren Beweiskraft.

c) Historisches. Der gewöhnliche Titel der Achaemeniden ist *Khshāyathiya*; sie nennen sich auf ihren Inschriften *Khshāyathiya vārka Khshāyathiya Khshāyathiyānām* („grosser König, König der Könige“); dem *Khshāyathiya khshāyathiyānām* entspricht das mp. und np. *Shāhān shāh* (np. auch *Shāhanshāh*). In der Titulatur der Sāsāniden kommt das *Shāhānshāh* regelmässig vor, z. B.: *mazdēsn baghē Artakhsatr shāhān shāh(i) Erān* („der Mazdaverehrer, der Gott Ardashir, König der Könige von Irān“); es wird mit den Masken מלכא מלכא geschrieben.

Ardashirs Vater Pāpak bekommt den Titel מלכא auf einer Münze seines Sohnes (E. Thomas, *Numismatic and other antiquarian illustrations of the rule of the Sassanians in Persia*, S. 16) und auf Inschriften, ebenso wie מלכא (also auch: *Shāh*) die Rangbezeichnung einiger vorsāsānidischer Dynasten der Persis ist (*Grundr. d. Iran. Phil.*, II, 487).

Die sāsānidischen Kronprinzen bekamen zu Lebzeiten ihres Vaters öfters das Prädikat *Shāh* einer gewissen Provinz, vgl. Hamza, *Taʾrikh*, ed. Gottwaldt, S. 50/51; (vgl. Nöldeke, *Ṭabarī*, S. 115; Agathias IV, 24 und 26, wo *oáz* geschrieben ist). So hiessen die Könige Bahrām III. und IV. vor ihrer Thronbesteigung Sagānshāh bzw. Karmānshāh; den erstgenannten Titel führte auch Hurmizd III. als Kronprinz (Nöldeke, *Ṭabarī*, S. 115). Das Wort *Sagānshāh* erscheint irrtümlich bei einigen Arabern als *shāhānshāh*: nicht nur bei Ṭabarī (Nöldeke, a. a. O.), sondern auch bei Ibn Kutaiba (*K. al-maʿārif*, S. 322), Eutychius (ed. Cheikh, I, 113) und Thaʿalibī (*Hist. des rois des Perses*, ed. Zotenberg, S. 507).

In den islamischen Ländern, wo Persisch gesprochen wird, bleibt *Shāh* das gewöhnliche Wort für „König“, mit welchem Terminus auch Fürsten, die einen arabischen Titel führen, in der Literatur bezeichnet werden, wie z. B. der Amir Mahmūd von Ghaznā bei Firdawsī. Die eigentlichen Panygyriker sind selbstverständlich auch freigebig mit der Bezeichnung *Shāhānshāh*; wenn Minūchīrī VIII, 8 den Amir Masʿūd von Ghaznā *Khusrav-i Shāhānshāh-i Dunyā* nennt, ist das nur ein Beispiel von vielen. Uebrigens tritt der Terminus in Königsnamen öfters so auf, dass man kaum von einer Titulatur reden kann; wie z. B. unter den yemenitischen Aiyūbiden ein Turānshāh und in einer mongolischen Dynastie ein ʿArabshāh (s. Lane-Poole, *Mohammedan Dynasties*, S. 98 u. 239). In Personennamen war das Wort schon in mp. Zeit nicht ungebräuchlich: ausser dem Namen *Shāpūr* (*Shāh* + mp. *Puhr* = Sohn) vgl. die Namen der Sāsānidenprinzen bei Hamza, *Taʾrikh*, ed. Gottwaldt, S. 61. Manche Herrscher der Seldjūken-Dynastie aber führen den Terminus in einer Weise, dass man ihn als Titulatur ansehen kann. Aus der Uebersicht der Namen (z. B. bei Lane-Poole, *Moh. Dyn.*, S. 153) geht hervor, dass die Zusammensetzung einen Völkernamen als ersten Komponenten haben kann (Turān Shāh, Irān Shāh, also nach sāsānidischem Muster), oder einen Personennamen (Arslān Shāh, Bahrām Shāh), oder

auch, dass eine Kombination stattfindet mit andern Wörtern, welche den Begriff "Herrscher" ausdrücken (Malik Shāh, Ruknuddin Sultān Shāh). Analoge Bildungen finden sich bei den Atabegs. Ueber den Fall, dass Machthaber, die den Titel *Shāh* nicht führten, ihn zu einer bestimmten Zeit angenommen haben, vgl. H. F. Amedroz, *The assumption of the title Shāhānshāh by Burwaid rulers*, *Num. Chron.*, 1905, IV. Ser. V, 393 ff. Shāhs von Armenien kommen 493—604 H. vor, solche von Khwārizm fast gleichzeitig ( $\pm$  470—628 H.; s. Lane-Poole, *Moh. Dyn.*, S. 170, 176); von Shāhs von Persien kann man sprechen seit der Thronbesteigung des ersten Sāfawiden (907/1502). In Vorderindien kam die Bezeichnung u. a. vor bei den Regenten von Ahmadnagar, Bidar, Bērār, Bidjāpur und Golkonda; bei einigen Mughulkaisern findet sie sich als erster oder zweiter Namenskomponent (Shāh Djahān, A'zam Shāh).

(V. F. BÜCHNER)

**SHĀH 'ĀLAM**, Titel zweier Herrscher der Moghul-Dynastie:

1) Vor seiner Thronbesteigung trug diesen Titel *Ḳuṭb al-Dīn Muḥammed Mu'azzam*, der zweite Sohn des Timuriden-Kaisers Awrangzēb ('Ālamgīr I.). Als er den Thron von Dihli bestieg, nahm er den Titel Bahādūr Shāh an; siehe den Artikel BAHĀDUR SHĀH.

2) Der einzige Timuriden-Kaiser, der diesen Titel während seiner Regierungszeit trug, war 'Alī Djawhar, der Sohn von 'Aziz al-Dīn 'Ālamgīr II. Er folgte seinem Vater auf den Thron im Jahre 1759 und wurde 1761 von Ahmed Shāh Abdālī, der damals in der dritten Schlacht bei Pānīpat die Macht der Marāthen gebrochen hatte, als Kaiser anerkannt. Shāh 'Ālam war während seiner 47-jährigen Regierungszeit eine blosse Puppe in den Händen anderer. Zweimal wurden von gegnerischen Parteien Nebenbuhler aus dem Kreise seiner Verwandten erwählt und als Kaiser ausgerufen, nämlich Shāh Djahān III. im Jahre 1759 und 1760 und Bidār Bakht im Jahre 1788. Zusammen mit Shudjā' al-Dawla, dem Nawwāb-Wazīr von Oudh, ließ Shāh 'Ālam nur halben Herzens seine Unterstützung dem Mir Kāsim, dem Nawwāb-Nāzim von Bengalen, der indessen von den Engländern im Jahre 1764 in der Schlacht bei Baksar (Buxar) geschlagen wurde; nach der Schlacht aber unterwarf er sich und unterzeichnete einen Vertrag, durch den der Nawwāb-Wazīr ein Vasall und er selbst ein Rentenempfänger der Sieger wurde. Im Jahre 1765 schloss er ein Abkommen, das der Ostindischen Kompagnie die *diwānī*, d. h. die Kontrolle der Einnahmen in Bengalen, Bihār und Orissa (Uṛīsa) übertrug; doch wurden die aus diesem Vertrag erwachsenden Verpflichtungen von der Kompagnie erst sieben Jahre später übernommen. Shāh 'Ālam, der seine Rückkehr nach Dihli sich ermöglichen wollte, stellte sich zu diesem Zweck unter den Schutz der Marāthen und übertrug ihnen die Bezirke von Ilahābād und Kara, die ihm für seinen Unterhalt zugesprochen waren. Durch diese Bundesgenossenschaft verschärzte er sich nicht nur die Freundschaft der Kompagnie, sondern auch den Tribut oder das Jahresgehalt von 2 600 000 Rupien, das man ihm zugebilligt hatte. Im Jahre 1788 geriet Mahādādjī Sindhya, der gewöhnlich für des Kaisers persönliche Sicherheit verantwortlich war, in eine kritische Lage infolge von Angriffen der Rohilla-Häuptlinge; der wilde Ghulām Kādīr eroberte Dihli und plünderte den Palast. Er

deitschte die Prinzessinnen, warf den Kaiser zu Boden, kniete sich auf seine Brust und blendete ihn mit seinem Dolch. Sindhya eroberte Dihli zurück; Ghulām Kādīr wurde gefangen genommen und musste den Tod durch die Folter erleiden. Im Jahre 1803 übernahm die ostindische Kompagnie selbst formell die Verantwortung für des Kaisers persönliche Sicherheit. Shāh 'Ālam starb im Jahre 1806.

*Litteratur:* Ghulam Husain Tabātabai, *Siyar al-Muta'akkhirin*, Lucknow 1314 (Newal Kishore Press); William Irvine, *The Later Mughals*, ed. Jādūnāth Sarkār, London 1922; Vincent A. Smith, *The Oxford History of India*, 1919.

(T. W. HAIG)

**SHĀH DJAHĀN** war der Titel, den der Timuriden-Kaiser Djahāngīr seinem dritten Sohne Khurram als Belohnung für seine Erfolge im Dakhan im Jahre 1616 verlieh. Khurram war im Jahre 1592 geboren; im Jahre 1622 liess er seinen ältesten Bruder Khusrāw ermorden, den sein Vater seiner Sorge anvertraut hatte, und empörte sich gegen die väterliche Herrschaft. Nach seiner Niederlage im Jahre 1623 musste er aus dem Lande fliehen, doch gelang es ihm, Bengalen und Bihār zu besetzen. 1625 wurde eine nur äusserliche Verständigung zwischen ihm und seinem Vater zustande gebracht. Als im Oktober 1627 Djahāngīr starb, befand sich Khurram zu Djunnār in Dakhan. Sein Schwiegervater Āsaf Khān liess jedoch seinen jüngeren Bruder Shahryār in Lāhor blenden und als Notbehelf den Dāwar Bakhsh (Bulāḳī), den Sohn des Khusrāw, proklamieren, den er später nach Persien entkommen liess, als die übrigen männlichen Mitglieder der kaiserlichen Familie auf Shāh Djahāns Befehl getötet wurden. Im Jahre 1628 bestieg Shāh Djahān den Thron in Āgra. Sehr bald hatte er mit den Aufständen der Bundelas und Khān Djahān Lodī's [s. d.] zu tun, die er beide niederwarf. Im Jahre 1631 starb seine heissgeliebte Frau, Mumtāz Mahall, im Kindbett zu Burhānpūr, über deren Grab in Āgra er später das herrliche Tādj Mahall [s. d.] errichten liess. Im Jahre 1632 eroberte er Dawlatābād und vernichtete die letzten Spuren des Königreichs Ahmadnagar. Bald darauf zwang er auch die beiden noch übriggebliebenen Königreiche des Dakhan, Golkonda und Bidjāpur, seine Oberlehnsheerrschaft anzuerkennen. Im gleichen Jahre wurde auch Hūglī belagert und den Portugiesen fortgenommen. Im Anschluss an dieses Ereignis wurden die Christen zwei Jahre lang grausam verfolgt. Im Jahre 1636 wurde Awrangzēb, des Kaisers dritter Sohn, zum Vizekönig von Dakhan ernannt. Im Jahre 1638 lieferte 'Alī Mardān Khān, der Kandahār im Auftrage des Shāh von Persien besetzt hielt, diese Stadt verräterischerweise an Shāh Djahāns Beamte aus; doch gelang es den Persern im Jahre 1649, die Stadt zurückzugewinnen. Im Jahre 1638 wurden weiterhin Badakhshān und Balkh besetzt, dem Awrangzēb jedoch, der aus dem Dakhan zurückgerufen worden war, um den neuen Besitz zu sichern, gelang es nicht, ihn zu halten, vielmehr wurde er zum Rückzug gezwungen. Im Jahre 1652 hatte derselbe Prinz und im nächsten Jahre auch sein ältester Bruder Dārā Shikūh einen völligen Misserfolg bei dem Versuche, Kandahār aus den Händen der Perser zurückzugewinnen. Im Jahre 1653 wurde Awrangzēb von neuem nach dem Dakhan gesandt. Seiner aggressiven Politik in diesem Lande wurde von seinem Vater Einhalt geboten, der ihm



den Befehl erteilte, mit dem von ihm angegriffenen 'Abd Allāh Kutb Shāh von Golkonda Frieden zu schliessen; aber in einem Feldzug gegen 'Alī 'Adil Shāh II. von Bidjāpur, der auf Muhammed 'Adil Shāh gefolgt war, eroberte er Bidar und Kaliyāni. Im Jahre 1657, als ihn Nachrichten von der Krankheit Shāh Djahāns erreichten, empörte sich Awrangzēb, und es begann zwischen ihm und seinen drei Brüdern der Kampf um den Thron. Awrangzēb besiegte Dārā Shikūh bei Samūgarh und Sultān Shudjā' bei Khadija und nahm Murād Bakhsch durch Verrat gefangen und liess ihn hinhängen. Nachdem er Shāh Djahān hatte gefangen setzen lassen, bestieg er am 21. Juli 1658 den Thron in Agra. Shāh Djahān erlangte seine Freiheit niemals wieder und starb im Alter von 74 Jahren am 2. Januar 1666 in der Festung von Agra.

Shāh Djahān, der reichste der „Grossmoghulen“, entfaltete seinen Geschmack und seine Prachtliebe bei der Wiederherstellung und der Ausschmückung Agra's, bei der Errichtung seiner Hauptstadt Neu-Dihli oder Shāhdjahanābād, wo er den grösseren Teil seines verschwenderischen Alters verbrachte, und bei der Errichtung des berühmten Pfauenthrones, dessen Herstellung sieben Jahre dauerte. Er hat geringe militärische Fähigkeiten bewiesen. Er war grausam, verräterisch und gewissenlos in der Wahl seiner Mittel. Ein verständiger Zug in seinem Charakter ist die aufrichtige Liebe zu seiner Frau Mumtāz Mahall, wofür ihr herrliches Grabmal ein dauerndes Erinnerungszeichen ist. Doch starb sie schon in den ersten Jahren seiner Regierungszeit; nach ihrem Tode überliess er sich zügellosen Ausschweifungen. Seine Herrschaft war drückend und tyrannisch; er verdient kaum die günstige Behandlung, die er bei einigen modernen Historikern gefunden hat.

*Litteratur:* 'Abd al-Hamid Lahori, *Paid-shāh-nāma*; Khwāfi Khān, *Muntakhab al-Lubāb* (beide in der Bibliotheca Indica veröffentlicht); Nicolao Manucci, *Storia do Mogor*, übers. von W. Irvine, Indian Texts Series, 1907; Vincent A. Smith, *Oxford History of India*, 1919.

(T. W. HAIG)

**SHĀH MĪR**, ein Abenteurer, der die erste Dynastie islāmischer Könige von Kashmir begründete. Er liess sich in diesem Lande im Jahre 1315/16 unserer Zeitrechnung nieder. Nachdem er sich die Gunst des *Rājā* Simhadeva erworben hatte, der vielleicht durch des Fremden Behauptung, von Ardjuṇa, dem Pāṇḍava, abzustammen, beeinflusst worden war, trat er in dessen Dienste. Kashmir musste während Simhadeva's Herrschaft zwei kriegerische Einfälle über sich ergehen lassen, einmal durch Dulcā, einen Türken aus Kāndahār, und dann durch Rincāna, den Bhautta von Tibet, die beide über den Zodji-lā in das Land eindringen. Rincāna bemächtigte sich des Thrones und machte Shāh Mīr zu seinem Minister, durch den er nach der islāmischen Überlieferung zum Islām bekehrt wurde. Bei seinem Tode folgte ihm ein Verwandter, Adnideva, unter dem Shāh Mīr sein Amt behielt, ja seine Macht noch erweiterte. Als Adnideva starb, machte Shāh Mīr der Witwe Kotā die Herrschaft streitig. Er besiegte sie, nahm sie gefangen und zwang sie, ihn zu heiraten. Kurz nach der Heirat zog sie sich in die feste Burg Djayapura zurück (nach einem anderen Berichte wurde sie dort gefangen gesetzt), wo sie im Jahre 1339 auf Befehl ihres Gatten getötet wurde. Im Jahre 1341/42

bestieg Shāh Mīr den Thron von Kashmir. Er nahm den Titel Shams al-Dīn an und liess die *Khuṭba* in seinem Namen sprechen. Die Herrschaft der Hindu-Rājās war sehr drückend gewesen; so war für die Bevölkerung die Usurpation des Abenteurers nur von Vorteil; denn er beschränkte die Abgaben an den Staatsschatz auf ein Sechstel des gesamten Bodenertrages. Er schuf mit starker Hand Ordnung, und wenn er auch vermutlich die Bevölkerung ermutigte, seine eigene Religion anzunehmen, so war doch seine Herrschaft tolerant und wohlthätig. Die gewaltsame Bekehrung der Einwohner zum Islām wurde erst unter der Herrschaft seines Enkels Sikandar Butshikan durchgeführt. Shāh Mīr soll den Anspruch der Čakk- und Mākari-Stämme auf bevorzugte Stellung gegenüber den anderen Stämmen des Landes anerkannt und ihre Angehörigen in führenden Stellungen sowohl im Heere wie in der Verwaltung untergebracht haben. Durch den Čakk-Stamm wurde dann ungefähr zwei Jahrhunderte später die von ihm gegründete Dynastie gestürzt. Er starb im Jahre 1349. Ihm folgte ohne Kampf sein ältester Sohn Djamshid.

*Litteratur:* Muḥammad Kāsim Firishta, *Gulshan-i Ibrāhīm*, Bombay 1832; Sir M. A. Stein, *Kālhaṇa's Rājatarahīṇī* (Übersetzung), Westminster 1900; Shaikh Abu 'l-Faḍl, *Ā'in-i Akbari*, Text und Übersetzung von Blochmann und Jarret, Calcutta 1877, 1873—1894; T. W. Haig, *Chronology and Genealogy of the Muhammadan Kings of Kashmir*, im *JRAS*, 1918. (T. W. HAIG)

**SHĀH NAWĀZ KHĀN.** [Siehe ŠAMSĀM AL-DAWLĀ.]

**SHĀH SHUDJĀ'**, DĪJĀL AL-DĪN B. MUḤAMMED B. AL-MUẒAFFAR, Muẓaffaride. Nachdem Mubārīz al-Dīn Muḥammed, der Herr von Fārs, Kirmān und Kurdistan, im Ramaḍān 759 (August 1358) abgesetzt und geblendet worden war, folgte ihm sein Sohn Shāh Shudjā'; aber schon nach ein paar Monaten bemächtigte sich Muḥammed, der seine Sehkraft nicht ganz verloren hatte, der Burg Kaḥ-e-i Sefid [s. d.], wohin man ihn gebracht hatte, und befestigte sich daselbst. Bald darauf wurde Friede zwischen ihm und Shāh Shudjā' unter der Bedingung geschlossen, dass ersterer sich nach Shirāz begeben und sein Name in der *Khuṭba* genannt werden sollte; ausserdem sollten keine Staatsangelegenheiten ohne seine Zustimmung entschieden werden. Nach einiger Zeit beschlossen seine Anhänger Shāh Shudjā' festzunehmen und ums Leben zu bringen; sie wurden aber verraten, worauf Shāh Shudjā' die Verschworenen töten und seinen Vater einkerkern liess. Dieser starb Ende Rabī' I 765 (Januar 1364). Ausserdem musste Shāh Shudjā' mit seinem Bruder Shāh Maḥmūd kämpfen. Im Jahre 764 (1362/1363) hatten nämlich die Beamten des ersten Anspruch auf Entrichtung von Tribut seitens der Stadt Abarkūh erhoben, obgleich sie nebst Isfahān von Shāh Maḥmūd verwaltet wurde. Dies erregte das Missfallen Maḥmūd's, weshalb er in Yazd einfiel und sich dieser Provinz bemächtigte. Nach seiner Rückkehr nach Isfahān wurde er von seinem Bruder belagert; doch wurde bald eine friedliche Verständigung herbeigeführt, der zufolge er die Oberhoheit Shāh Shudjā's anerkannte. Im Jahre 765 (1363/4) verband er sich aber mit dem Djālā'iriden Uwais, dem Herrn von Baghdad und

Tabriz, und fiel in Fārs ein. Shāh Shudjā' zog ihm entgegen; das erste Treffen blieb zwar unentschieden, dann gelang es aber Shāh Mahmūd, nach elfmonatiger Belagerung Shirāz einzunehmen, das er jedoch im Dhū l-Ka'da 767 (August 1366) wieder verlor. Nach dem am 9. Shawwāl 776 (13. März 1375) erfolgten Tode Shāh Mahmūd's ward Shāh Shudjā', der im Jahre 770 (1368/9) den damaligen 'abbāsidschen Khalifen anerkannt hatte, auch Herr von Iṣfahān. Zugleich wollte er seine Herrschaft auch über Ādharbaidjān ausdehnen, weil die Grossen daselbst mit Husain, dem Nachfolger des im Jahre 776 (1374/5) verstorbenen Uwais, unzufrieden waren. Zu diesem Zwecke brach Shāh Shudjā' mit einem grossen Heere auf, eroberte Kazwin, schlug Husain und drang siegreich bis in die Nähe von Tabriz vor. Die Stadt unterwarf sich, und Husain musste sich nach Süden zurückziehen. Als aber Shāh Shudjā' nach ein paar Monaten in die Heimat zurückkehrte, wurde Tabriz wieder von Husain besetzt, und da ersterer auch seinen Neffen Shāh Yahyā zu bekämpfen hatte, musste er sich mit Husain versöhnen. Zur Befestigung des Friedens nahm der Sohn Shāh Shudjā's Zain al-'Ābidin die Schwester Husain's zur Frau. Trotzdem brachen Feindseligkeiten bald wieder aus. Als 'Ādil Agha, einer der Emire Husain's, gewöhnlich Sārik 'Ādil genannt, im Jahre 781 (1379/80) ein Heer ausrüstete, um in das Gebiet der Muẓaffariden einzufallen, zog Shāh Shudjā' nach al-Sultāniya, um ihm zuvorkommen, wurde aber überfallen und konnte sich nur mit Mühe erretten. Als er selbst zum Angriff schritt, gelang es ihm jedoch, die Truppen Sārik 'Ādil's, die mit der Plünderung des Lagers beschäftigt waren, in die Flucht zu schlagen. Dann begann er al-Sultāniya zu belagern, worauf Sārik 'Ādil sich ergeben musste. Inzwischen wurde Shaikh 'Alī, ein Bruder Husain's, nach der Ermordung des Statthalters von Baghdād, der im Namen Husain's die Stadt verwaltete, als Herr von Baghdād proklamiert, was wieder Anlass zu Streitigkeiten gab. Um seine Stellung zu stärken, verband er sich mit dem Statthalter von Shustar Pīr 'Alī Bādak, der seinerseits von Shāh Shudjā' unterstützt wurde. Zwar mussten Shaikh 'Alī und Pīr 'Alī die Flucht ergreifen, als Husain und Sārik 'Ādil im Jahre 782 (1380/1) heranrückten; nachdem aber letzterer weggezogen war, kamen sie zurück, und jetzt war es an Husain zu fliehen. Bald darauf — nach der gewöhnlichen Angabe im Djumādā II 783 (August/September 1381) — wurde dieser von seinem Bruder Ahmed b. Uwais getötet, worauf letzterer den Thron bestieg. Zunächst musste er sich gegen Shaikh 'Alī und Pīr 'Alī verteidigen; zwar wurden diese geschlagen und getötet, ausserdem trat aber auch der dritte Bruder Bāyazīd als Prätendent auf. Da er bei Sārik 'Ādil Hilfe suchte, wandte sich Ahmed an Shāh Shudjā', der sofort al-Sultāniya, das damals in den Händen Bāyazīd's war, besetzen liess und diesen zu seinem Verweser ernannte. Die Beamten Shāh Shudjā's wurden aber binnen kurzem vertrieben, und al-Sultāniya geriet in die Gewalt Ahmed's. Als Timur bald darauf heranrückte, schickte Shāh Shudjā' ihm allerlei kostbare Geschenke, um die Freundschaft des drohenden Eroberers zu erwerben. Als Pfand der Treue verlangte Timur eine Tochter Shāh Shudjā's für einen seiner Söhne. Shāh Shudjā' starb nach der gewöhnlichen Angabe am 22. Sha'ban 786 (9. Oktober 1384) im Alter von drei und fünfzig

Jahren und ein paar Monaten. An seinem Hofe lebte der Dichter Ḥāfiẓ [s. d.].

*Litteratur:* Ḥamd Allāh Mustawfī-i Kazwinī, *Tārīkh-i Guzida* (ed. Browne), I, siehe Index; Defrémery, *Mémoire historique sur la destruction de la dynastie des Mozaffériens* im *J. A.*, IV. Ser., Bd IV f.; Weil, *Gesch. d. Chalfen*, V, 15–19, 26, 28. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**SHAHĀDA** (A.), Zeugnisaussage, sowohl im gewöhnlichen Sinne des Wortes: Bericht eines Augenzeugen (von *shāhida* "sehen"), als auch im religiösen oder juristischen Sinne.

1. In der Religion ist Shahāda das islāmische Glaubensbekenntnis: "Es gibt keinen Gott ausser Allāh; Muḥammed ist der Gesandte Gottes" [s. TASHAHHUD]; im weiteren Sinne ist Shahāda das Zeugnis, das man dadurch ablegt, dass man für den Islām mit den Waffen kämpft, und vor allem dadurch, dass man für ihn im "Heiligen Kriege" stirbt. Der Muslim, der in der Schlacht fällt, heisst *Shahid* [s. d.], "Zeuge, Märtyrer"; z. B. Eyüb, Sultān Murād I., der nach der Schlacht bei Kossovo fiel. *Meshhed*, Grab eines Märtyrers, z. B. *Meshhed 'Alī*, *Meshhed Husain*. Dieser Begriff eines islāmischen Märtyrers kommt im Qur'an ausdrücklich nicht vor.

2. Im bürgerlichen und gesetzlichen Sinne heisst der Zeuge *Shāhid*: die Trauzeugen, welche mit den Brautleuten zum Imām gehen; die Zeugen im Falle eines Ehebruchs: Sūra IV, 19: "Wenn eure Frauen die schändliche Tat begehen, so ruft vier Zeugen". Für das Rechtliche siehe den Artikel SHAHID.

*Litteratur:* Die Rechtshandbücher; ferner d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, Bd. I, Paris 1778, S. 176; II, S. 319–324, 348–350; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Bd. III, Paris 1923, Kap. über die Tradition. (CARRA DE VAUX)

**SHAHĀRA**, Stadt in Südarabien, von Yākūt unter den festen Plätzen des Gebietes von Ṣan'ā' erwähnt, auf dem Djabal Shahāra gelegen. Ein zweiter, zum Unterschiede von dieser Stadt Shahārat al-Faiṣh genannter Ort, liegt ganz nahe jedoch etwas östlicher auf demselben Berge, der sich gerade nördlich von der Stadt Ḥabūr ausdehnt. Diesen Berg kennt schon al-Ḥamdānī als Fundstelle des *sa'wānī* genannten Ringsteines, eines roten Onyx mit weisser Ader, der auch als *'arwānī* bezeichnet wird. Er spielte wiederholt eine wichtige Rolle in der Geschichte Südarabiens. Hier starb 478 (1085/86) der Amir Dhū l-Sharafain Muḥammed b. Dja'far, der letzte Nachkomme des al-Kāsim al-'Aiyānī, und wurde auch hier bestattet. Sein Grab ist weit und breit berühmt, und der Ort hiess nach ihm Shahārat al-Amir. Der Saiyid al-Kāsim b. Muḥammed, der um 1630 die Aufstandsbewegung der Yemenier gegen die Türken ins Rollen brachte, war hier geboren und zu Hause. Als es ihm gelungen war, die Türken zu vertreiben, behielt er Shahāra als Residenz bei. Er ist der Stammvater der Imāme von Ṣan'ā' geworden. Als die Türken 1871–72 begannen, ihre Position im Yemen wiederzuerobern, wurde auch Shahāra von Muṣṭafā 'Aṣim Pasha in kühnem Zuge erobert, und das Haus des Haupträdelsführers der antitürkischen Bewegung, Saiyid Muhsin al-Shahārī, der fahrelang auch mit dem Imām von Ṣan'ā' Muḥsin Mu'izz im Kampfe gelegen hatte, zerstört. Saiyid Muhsin musste sich nach Wāda'a zurückziehen, ja 1884 unterwarfen sich sogar die Notablen von



Habūr, Sa'da und Shahāra dem damaligen Gouverneur des Yemen, 'Izzet Pasha. In den in der Folge ausgebrochenen Kämpfen ging Shahāra aber den Türken wieder verloren und wurde der Sammelpunkt aller mit der Türkenherrschaft unzufriedenen Elemente.

*Litteratur:* al-Hamdānī, *Sifa Djazirat al-'Arab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), S. 126, 202; D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Sudarabiens nach dem Iktl des Hamdānī*, SB.Ak. Wien, XCIV (1879), 415; Yaḳūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 339, IV, 924; *Marāsid al-Iṭlā'*, ed. T. G. J. Juynboll (Leiden 1853), II, 135; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 191, 252; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 62; E. Glaser, *Geographische Forschungen in Yemen*, 1883, Bl. 8<sup>v</sup>, 33<sup>v</sup>, 44<sup>r</sup>, 125<sup>r</sup>, 126<sup>r</sup> (Manuskript); A. Grohmann, *Sudarabien als Wirtschaftsgebiet* (Wien 1922), I, 177 und Anm. 7; ders., in der *Österreich. Monatsschr. f. d. Orient*, XLIII (1917), 336. (ADOLF GROHMANN)

**SHĀHĪ**, eine kleine Münze der Shāhs von Persien. Sie war im XVII. und XVIII. Jahrhundert die kleinste Silbermünze und wog 18 Gran (1,17 gr.); sie hat den Wert von 1/4 Abbāsī oder 1/2 Maḥmūdī oder von 10 kupfernen Kāzbegī. In Faṭḥ 'Alī's Münzreform entsprachen 20 Shāhī's der neuen Silbereinheit, dem *Karān*. Unter Nāṣir al-Dīn war der Shāhī eine Kupfermünze im Werte von 5 *centimes*; das 2- und 1/2-Shāhī-Stück wurden ebenfalls in Kupfer geprägt. (J. ALLAN)

**SHAHĪD** (A.), Zeuge, Märtyrer (Pl. *Shuhadā'*) wird im *Qur'ān* (ebenso wie *Shāhid* [s. d.], Pl. *Shuhūd*, von dem es nicht recht unterschieden wird) in der Grundbedeutung Zeuge vielfach gebraucht. Folgende Beispiele sind bezeichnend für die verschiedenen Zusammenhänge, in denen es vorkommt: Sūra II, 127: „Oder wart ihr Augenzeugen, als der Tod Jakob nahte, und er sprach zu seinen Söhnen“ ... Sūra XXIV, 6: „Diejenigen, welche ihre Frauen verleumdete und keine Zeugen haben ausser sich selbst“ ... Sūra II, 137: „Und so machten wir euch zu einem Volk in der Mitte, damit ihr Zeugen seid betreffs der Menschen, und damit der Prophet betreffs euer Zeuge sei“; Sūra I, 20: „(Am jüngsten Tage) kommt jede Seele mit einem Treiber und einem Zeugen“. (Zu dem Ausdruck: Zeugnis ablegen vom Glauben usw. vgl. die Artikel SHAHĀDA und TASHAHHUD). Häufig steht *Shahīd* als Beiwort Gottes, z.B. Sūra III, 93: „Gott ist der Zeuge eures Tuns“; Sūra V, 117: „Du bist Zeuge aller Dinge“. Daher ist *Shahīd* auch unter „die schönsten Namen“, *al-Asmā' al-husnā*, gekommen, vgl. den Artikel ALLĀH.

Die Bedeutung Blutzeuge, Märtyrer ist im *Qur'ān* für *Shahīd* nicht zu belegen. Erst spätere Erklärer haben sie etwa aus Sūra IV, 71 herausverstehen wollen. Der *Qur'ān* verwendet für diesen Begriff stets Umschreibungen, wie z.B. Sūra III, 151: „Wenn ihr auf dem Pfade Gottes erschlagen werdet oder sterbt, wahrlich, Verzeihung von Gott und Barmherzigkeit ist besser, als was ihr zusammenrafft“. Sūra III, 161: „Haltet nicht diejenigen, welche auf dem Pfade Gottes erschlagen wurden, für tot. Nein, lebend bei ihrem Herrn werden sie versorgt“. Sūra XLVII, 5—7: „Und diejenigen, welche auf dem Pfade Gottes getötet wurden, nimmer leitet er ihre Werke irre. Er wird sie leiten und ihr Herz in Frieden bringen, und einfüh-

ren wird er sie ins Paradies, das er ihnen zu wissen getan“. Die Bedeutungsentwicklung des *Shahīd* zum Märtyrer (welche übrigens von *Shāhid* nicht mitgemacht wird; dies bedeutet vielmehr von jetzt ab allein Zeuge, namentlich vor Gericht; vgl. den Artikel SHAHĪD) ist unter Beeinflussung von christlicher Seite erfolgt, vgl. syrisch *Sāhdā* für das neutestamentliche Wort *μαρτυρ*. Wensincks Monographie über die Märtyrer im Orient beweist im einzelnen, dass die Entwicklung im Christentum und im Islām bis in Einzelheiten parallel verläuft, und dass die Lehre von den Märtyrern in beiden Religionen letzten Endes auf altorientalisch-jüdisches und hellenistisches Gut zurückgeht. Die alte Bedeutung *Shahīd* = Zeuge gerät später im Islām so sehr in Vergessenheit, dass regelmässige falsche etymologische Erklärungen (von *sh-h-d* schauen usw.) gebracht werden.

Der Blutzeuge, der seinen Glauben im Kampfe gegen die Ungläubigen mit dem Tode besiegelt, ist *Shahīd* durchweg in der *Hadīth*-litteratur, und die hohen Vorzüge, die seiner im Paradies harren, werden in zahlreichen *Hadīth*en gern ausgemalt. Durch seinen Opfertod entgeht der Märtyrer dem Verhör im Grabe durch die „Frageengel“ Munkar und Nakir; auch braucht er nicht das „islāmische Fegefeuer“, *Barzakh*, zu passieren. Von den verschiedenen Stufen im Paradies bekommen die Märtyrer die höchste, am nächsten bei Gottes Thron; der Prophet schaut in einer Vision das schönste Haus im Paradies, die *Dār al-Shuhadā'*. Die beim *Djihād* erhaltenen Wunden des *Shahīd* werden am jüngsten Tage rot wie Blut leuchten und nach Moschus duften. Niemand von den Paradiesbewohnern möchte je wieder auf die Erde zurück, bis auf den *Shahīd*: denn wegen der ganz besonderen Vorzüge, die ihm im Paradies zuteil geworden sind, wünscht er noch zehnmal das Martyrium zu erleiden. Die Märtyrer sind durch ihren Tod von aller Sündenschuld befreit, sodass sie der Fürsprache des Propheten nicht bedürfen, ja sogar in späteren Traditionen selbst als Fürsprecher für die andern Menschen auftreten. Weil sie schon rein sind, sollen sie als die einzigen Menschen vor ihrer Bestattung nicht gewaschen werden, eine Anschauung, die dann ins *Fikḥ* übergegangen ist. Vgl. A. J. Wensinck, *Handbook of early Muhammadan Tradition*, s. v. MARTYR(S).

In den *Fikḥ*-büchern wird bei der *Ṣalāt* im Anschluss an das Totengebet vom *Shahīd* gehandelt, und die — zum Teil recht interessant begründeten — Meinungsverschiedenheiten der Schulen beziehen sich meist darauf, ob der *Shahīd* gewaschen werden, ob das Totengebet über ihn gesprochen werden, ob er in seinen blutigen Kleidern bestattet werden soll usw. Es wird dabei einmal unterschieden, ob die *Shahāda* für diese Welt, für jene Welt oder für beide Welten erfolgt ist, denn als eine ethische Handlung ist sie nach ihrer *Niya* zu beurteilen, andererseits erscheinen auch die verschiedenen unten genannten Arten von *Shuhadā'* im weiteren Sinne. Der juristische Fall des *Shahīd* liegt nicht vor, wenn der Betreffende noch nach der Schlacht trotz seiner Wunden gelebt hat und seine Verhältnisse vor seinem Tode ordnen konnte. Gelegentlich finden sich Abschnitte *fī Faḍl al-Shahāda* im Buche *Djihād*, wo das Martyrium ganz im Sinne des *Hadīth* gepriesen wird.

Der Lobpreis der *Shahāda* führte zu einer wahren Sehnsucht, den Märtyrertod zu finden, und

nach einigen Traditionen sollen schon Muḥammed und 'Omar sich danach geseht haben. Dieser *Ṭalab al-Shahāda* wird aber von der orthodoxen Theologie keineswegs begünstigt, sondern bekämpft, wohl auch — nach einer ansprechenden Vermutung Wensincks —, weil diese Art von Selbstaufopferung dem im Islām stets verpönten Selbstmord recht ähnlich sah. Daher werden friedliche ethische Pflichten als dem Opfertod gleichwertig oder gar besser hingestellt, wie Fasten, Beharrlichkeit im Gebet, Qur'ānlesen, Dankbarkeit gegen die Eltern, Ehrlichkeit als Steuereinnahmer, Gelehrsamkeit; sie alle seien Taten auf dem Pfade Gottes *fī Sabīl Allāh* (dieser Ausdruck macht bei dem allmählichen Abflauen der Expansionskriege dieselbe Wandlung vom kriegerischen zum friedlich-ethischen Gebiet durch wie Shahīd, vgl. den Artikel SABĪL) und können den Menschen der sonst für die *Shuhadā* bestimmten Belohnungen teilhaftig machen. [Vgl. auch die spätere Scheidung zwischen dem *Djihād al-akbar*, dem Kampf gegen des eigene Ich, und dem *Djihād al-aṣḡhar*, dem „Heiligen Krieg“; vgl. *W I*, III (1916) S. 200, Anm. — Red.]

Ausserdem erfuhr aber auch der Begriff des Shahīd selbst, teils schon in *Ḥadīthen*, eine bedeutende Erweiterung, sodass schließlich dem Volke so ziemlich jeder, der irgend eines gewaltsamen Todes gestorben war und sein Mitleid erregte, als Märtyrer und bald auch geradezu als Heiliger galt. Ein wichtiges, diese Entwicklung förderndes Moment war die uralte Vorliebe des Volkes für Heiligenverehrung überhaupt, vgl. den Artikel WALLI. In diesem Sinn als Shahīd gilt z.B., wer an Krankheiten, wie der Pest und den „Krankheiten des Bauches“ stirbt; wer sonst eines gewaltsamen Todes stirbt, wie durch Verhungern, Verdursten, Ertrinken, Verschüttung, Verbrennen, Gift, Blitzschlag, Überfall durch Räuber oder wilde Tiere, ebenso eine Mutter, die in den Geburtswehen stirbt; ferner wer bei der Ausführung verdienstlicher Handlungen stirbt, z.B. auf der Pilgerfahrt oder in der Fremde, wo kein Freund oder Verwandter dabei ist, oder auf einer Reise, die *Sunna* ist, oder beim Besuch eines Heiligengrabes, oder gerade beim Gebet, oder durch fortgesetzte Waschungen, oder in der Freitagnacht, oder auf der Suche nach dem Wissen des Glaubens: *fī Ṭalab 'ilm al-Dīn*, oder bei Verteidigung des Rechts gegenüber dem Ungerechten: des *Amī bi 'l-Ma'āy wa 'l-Nahy 'an al-Munkar* gegenüber dem *Ẓālim*; wer liebt und keusch bleibt und sein Geheimnis nicht verrät und stirbt, stirbt als Shahīd, und wer im Kampf gegen seine eigenen Triebe, dem *Djihād Akbar*, den Tod erleidet, ist Shahīd.

Die Grabstätte eines solchen Shahīd gilt als *Mashhad*, geniesst die Verehrung der Frommen und wird das Ziel von Wallfahrten. Bei zahlreichen dieser *Mashāhid* kann man nachweisen, dass es sich um vorislamische, in dieser Form im Islām weiter bestehende Kultstätten handelt. Diese Seite des Fortlebens der Antike im vorderen Orient ist namentlich durch van Berchems Studium der Inschriften beleuchtet worden, doch dürfte erst nach Erschliessung weiteren Materials ein endgültiges Urteil möglich sein. Interessant ist die schon auf Gräbern des III. Jahrhunderts der Hidjra vorkommende Wendung *hādha ma jashhadu bihi wa-alaihi*, mit der vielleicht die Bezeichnung *Mashhad* überhaupt im Zusammenhang stehen könnte (nach einer Vermutung Martin Hartmanns *Z D P V*, XXVI, 65<sup>2</sup>. Vgl. aber Ritter im *Isl.*, XII,

148—50). Wenn ferner in den Inschriften die Sultane öfters als Shahīd bezeichnet werden, so hat hier das Wort eine verblasste Bedeutung und ist bloss eine devote Bezeichnung für „verstorben“. In manchen Fällen wurde die Benennung *Mashhad* auf Kultstätten übertragen, die mit einem Shahīd nichts mehr zu tun haben, und im Türkischen ist *Shehidlik* und *Meshhed* (auch *Meshaḥ* gesprochen) eine Bezeichnung für Friedhof im allgemeinen (s. Mordtmann im *Isl.*, XII, 223). Die Inschriften zeigen auch, dass häufig die muslimischen Erbauer der *Mashāhid* diese schon bei ihren Lebzeiten errichteten, offenbar um des Segens ihrer guten Tat noch hier auf Erden teilhaftig zu werden (vgl. den Artikel MASHHAD). In Kairo war am 8. Mai ein grosses christliches Märtyrerfest, an welchem sich aber bis zum VIII. (XIV.) Jahrhundert die Muslime beteiligten (s. Makrizi, *Khiṭaṭ*, I, 68 f.; Mez, *Die Renaissance des Islam*, S. 399 f.).

Im Gegensatz zur Orthodoxie hielten die Sektens vielfach starr an dem ursprünglichen Sinn des Shahīd fest: so suchten z.B. die Khawārij fanatisch den Tod im Kampfe gegen die Regierung, die sie für ungerecht hielten, während die orthodoxen Theologen lehrten, dass dieser Aufruhr gegen die Regierung kein *Djihād* mit Aussicht auf Märtyrertum sei.

Eine eigenartige Rolle von entscheidender Wichtigkeit spielt das Martyrium für die Shī'a. Für sie ist Ḥusain der Shahīd par excellence, der König der Märtyrer, *Shāh-i Shuhadā* (etwa wie der bevorzugte Märtyrer der Sūfis al-Hallāj ist). Entsprechend der shī'itischen Eigenart wird Ḥusain hier bisweilen mit Zügen ausgestattet, welche fast an die Passion Christi oder an die Leiden des Heiligen Franziskus gemahnen (bewusste Selbstaufopferung, Übertragung und Vererbung des göttlichen Lichts in der Familie des Propheten, Unsterblichkeit u. a., vgl. die Artikel SHĪ'a, MUḤARRAM, ḤUSAIN). Es gibt da eine reiche Litteratur von Martyrologien, die die Leiden Ḥusains und der andern Mitglieder der Familie des Propheten eingehend schildern, eine shī'itische Spezialität; berühmt ist z.B. die Schrift *Rawḍat al-Shuhadā* des Ḥusain b. 'Alī al-Wā'iz al-Kāshifī, die ins Türkische (von Fuzūlī unter dem Titel *Ḥadiqat al-Su'adā*) und ins Osttürkische übersetzt und mehrfach ausgezogen worden ist.

Merkwürdige Ausmasse hat die Shahīdverehrung stellenweise in Indien angenommen, wo es ein riesiges sogen. *Shahīd Gendj* gibt, das angebliche Grab von nicht weniger als 150 000 *Shuhadā*.

*Litteratur*: A. J. Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs. Med. Akad. Amsterdam*, 1921, LIII, Ser. A, No. 6; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 387—391; Muḥ. Aḥlā, *Dict. of Techn. Terms*, s. v.; Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S. 50. Im Fikḥ: Ḥanafiten: Ibn al-Ḥalabī, *Mullaḳā al-Abḥur*, mit den Kommentaren *Madjma' al-Anḥum* und *al-Dur al-Muntakā*, Konstantinopel 1328, I, 188; Shāfi'iten: Bādjūrī, *Hāshija*, Kairo 1321, I, 265; Malikiten: Khaliḥ b. Ishāq, *Mukhtaṣar*, übers. von Guidi und Santillana, Mailand 1919, I, 153; Zaiditen: Zaid b. 'Alī, *Madjma' al-Fikḥ*, ed. Griffini, S. 70, 237; Shā'rānī, *Mizān*, Kairo 1317, I, 197; Ibn al-Ḥādīd, *Mudkhal*, II, 116 ff.; Haneberg, *Das muslimische Kriegerrecht*, S. 239 f.; Van Berchem, *Corpus Inscriptionum Arabicarum*, II, Jérusalem ville, S. 84



und sonst; derselbe bei Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, I, 89 ff. Zur *Shāhāda*: Goldziher, *Vorlesungen*, S. 213; van Berchem, *La Chaire de la Mosquée d'Hébron*, in der *Festschrift für Eduard Sachau*, Berlin 1915, S. 301 ff.; E. G. Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 172 ff.; Ivar Lassy, *The Muharram mysteries among the Azerbaijan Turks of Caucasia*, Diss. Helsingfors, 1916, S. 132 ff.; Geiger-Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, II, 358; A. Nöldeke, *Das Heiligtum des Husain zu Kerbela*, Berlin 1909, S. 37. 43.

(W. BJORKMAN)

**SHĀHĪD** (A., Pl. *Shuhūd*), Zeuge. Für die Bedeutungsentwicklung des Wortes siehe den Anfang des vorhergehenden Artikels. — Die Aussage eines Zeugen, die *Shahāda*, ist eine Erklärung über einen Rechtsanspruch zugunsten eines Zweiten gegen einen Dritten, die auf genauer Kenntnis der Sachlage beruht und in vorgeschriebener Form (*ashhadu bi-kadhā wa-kadhā*) vor dem Richter erfolgt. — Gestützt auf Kur'an und Tradition und wahrscheinlich auch unter Einwirkung talmudischer Rechtsanschauungen haben sich folgende Hauptlehren entwickelt, die im grossen und ganzen allen *Madhāhib* gemeinsam sind; in Einzelheiten gibt es natürlich zahlreiche Differenzlehren, die hier nicht berücksichtigt werden können.

Übernahme und Abgabe des Zeugnisses (*Shahāda*) ist ein *Fard 'ala 'l-Kifāya*; war aber nur einer am Tatort anwesend, so besteht für diesen unbedingte Zeugnispflicht (*Fard al-'Ain*). Jedoch ist es bei einem *Ḥaḳḳ Allāh* dem Zeugen anheimgestellt, ob er um Gotteslohn den Strafwürdigen vor den Kāḍi bringen oder seinen muslimischen Mitbruder schonen und schweigen will; das Letzte wird meist als das Verdienstlichere empfohlen. — Der Zeuge muss: 1. genaue Kenntnis (*'Ilm*) von dem haben, worüber er aussagt, und es mit eigenen Augen und Ohren wahrgenommen haben (vgl. Sūra V, 11); 2. *mukallaf* [s. d.] sein; 3. ein Freier sein; 4. Muslim sein, (wenn er in einem gegen einen Muslim geführten Prozess ein Zeugnis abgibt); 5. wahrnehmungsfähig und aussagefähig sein; 6. *'adl* [s. d.] sein (vgl. schon Sūra V, 105 und LXV, 2: *dhawwā 'adlin*); er darf auch nicht wegen Verleumdung mit dem *Hadd* vorbestraft sein (vgl. Sūra XXIV, 4); 7. den guten Sitten entsprechend und standesgemäss leben (*Muruwwa*); so wird z. B. ein Zeuge abgelehnt, wenn er das Bad ohne Schurz betritt oder sich dem Spiele (Schach, *Nard*) hingibt oder auf der Strasse isst; 8. einwandfrei sein; er darf z. B. aus seiner Zeugenaussage für sich keinen Nutzen ziehen oder dadurch Schaden von sich abwenden wollen; er darf mit dem Beklagten nicht verfeindet sein, wenn er zu dessen Ungunsten aussagt. Ebenso können solche, die einen Anspruch auf Unterhalt haben, nicht gegeneinander Zeugnis ablegen, wie Eltern und Kinder, Ehegatten, Herr und Sklave. — Über Anzahl und Geschlecht der Zeugen bestehen folgende Vorschriften: 1. Bei *Zina* sind vier männliche Zeugen erforderlich (vgl. Sūra XXIV, 2 f. und IV, 19). 2. Bei allen anderen Angelegenheiten, die kein *Māl* betreffen, wie Diebstahl, Mord, Eheschliessung und Ehescheidung, Freilassung von Sklaven u. dgl., sind zwei männliche Zeugen erforderlich (vgl. Sūra II, 282 f. und V, 105 ff.); bei Angelegenheiten, über die gewöhnlich nur Frauen unterrichtet sind (Niederkunft, körperliche Gebrechen von Frauen), genügen

jedoch nach *shāfi'tischer* Lehre vier Frauen (bei den Malikiten zwei und bei den Hanafiten und Zaiditen sogar nur eine Frau). 3. Bei Angelegenheiten, die ein *Māl* betreffen, wie Ansprüchen aus obligationenrechtlichen Kontrakten oder aus fahrlässiger Tötung u. dgl., sind zwei Männer oder ein Mann und zwei Frauen als Zeugen erforderlich (vgl. Sūra II, 282 f.). In diesen Fällen genügt meist auch ein männlicher Zeuge in Verbindung mit dem Eid des Klägers.

Ausser im Strafprozess ist Ersetzung eines ursprünglichen Zeugen (*Shāhid al-Aṣl*) durch zwei männliche stellvertretende Zeugen (*Shuhūd al-Far'*) zulässig, die sogenannte *Shahāda 'alā Shahāda*; jedoch nur dann, wenn der ursprüngliche Zeuge bereits verstorben ist oder infolge schwerer Krankheit vor Gericht nicht erscheinen kann oder drei Tagereisen und mehr vom Verhandlungsorte entfernt ist.

Die Zeugen können ihre Aussagen vor dem Richter widerrufen; jedoch sind sie nach bereits erfolgter Verurteilung für den Schaden haftbar. Bei Rücknahme einer Aussage, die *Zina* bezeugte, werden sie sogar wegen Verleumdung (*Kadhif*) mit dem *Hadd* bestraft. Das falsche Zeugnis (*Shahādat al-Zūr*) wird schon in Kur'an (Sūra XXV, 72; II, 283) und Tradition gebrandmarkt. Käufllichkeit der Zeugen findet sich im Orient häufig (vgl. E. Lane, *Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter*, übers. von Zenker, I, 119 ff.; Ch. White, *Häusliches Leben und Sitten der Turken*, übers. von Reumont, Berlin 1844, I, 104 f.).

Der schwierigste Punkt obiger Vorschriften ist zweifellos die Frage der *'Adāla*. Entweder mussten die Zeugen dem Kāḍi persönlich als *'Adl* bekannt sein oder ihre *'Adāla* musste zunächst festgestellt werden. Für diese oft langwierigen Untersuchungen wurde seit Ende des II. (VIII.) Jahrhunderts ein Hilfsbeamter des Kāḍi, der *Ṣāhib al-Masā'il* oder *Muzakki*, eingesetzt. Da ferner das islamische Prozessrecht keinen Urkundenbeweis, sondern nur mündliche Zeugenaussagen als Beweismittel zulässt, so zog man bei Beurkundung von Rechtsgeschäften solche Leute vor, deren *'Adāla* bereits nachgewiesen war. So kamen die ständigen "Zeugen" auf; zeitweise ging deren Zahl bis in die Tausende, meist waren es jedoch nur wenige. Sie waren Beamte des Kāḍi, wurden von diesem ernannt und abgesetzt. So bildete sich der Stand der Notare, die in Kairo und Baghdād *Shuhūd*, im Osten und Maghrib aber *'Udūl* hiessen. Neben der Beurkundung von Rechtsgeschäften unterschieden sie auch selbständig kleinere Streitfälle. Meist waren es junge Juristen, die später ein Richteramt erhielten. Häufig klagten die islamischen Schriftsteller über die Korruption unter diesen Leuten. Diese Entwicklung begann im II. (VIII.) Jahrhundert (zum ersten Mal im Jahre 174 in Kairo nachweisbar: al-Kindī, *Governors and Judges*, ed. Guest, S. 386) und war im IV. (X.) Jahrhundert abgeschlossen. Wahrscheinlich hat man in diesen "Zeugen" ein Wiederaufleben der römisch-byzantinischen Notare zu erblicken. — Für die heutigen Verhältnisse vgl. Lane, a. a. O., I, 117; Vassel, *Ueber marokkanische Prozesspraxis in MSOS As.*, V, (1902), S. 175 f.

**Litteratur:** Die einschlägigen Kapitel der Traditions- und Fikḥ-Werke, besonders: al-Kāṣanī, *K. Badā'i' al-Ṣanā'i'*, Kairo 1910, Bd. VI, 266–90; Khālil, *Sommario del diritto malechito*. Übers. D. Santillana, Mailand 1919, II, 616 ff.; Query,

*Droit musulman*, Paris 1872, II, 451 ff.; Nic. v. Tornauw, *Moslem. Recht*, Leipzig 1855, S. 214 ff.; Ed. Sachau, *Musl. Recht*, Stuttgart 1897, S. 690 f., 737 ff.; van den Berg, *Principes du droit musulman*, Alger 1896, S. 216 f.; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*, Leiden 1910, S. 315 ff.; W. Heffening, *Islam. Fremdenrecht*, Hannover 1925, § 26. — Zur Entwicklung der *Shuhūd* zu Notaren vgl. ausser der bei Juynboll, a. a. O., S. 317 angeführten Literatur: Amedroz, *The office of kadi* in *J.R.A.S.*, 1910, S. 779 ff.; Bergsträsser in *Z.D.M.G.*, LXXIII (1914), S. 409 f.; Mez, *Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, S. 218–20.

(W. HEFFENING)

#### SHĀHĪN SHĀH. [Siehe SHĀH.]

**SHAHR** (P.), Stadt; etymologisch das gleiche Wort wie das altpersische *Khshathra* (vgl. skr. *kṣatra*); das altpersische Wort bedeutet jedoch nur „Herrschaft“, daneben auch „Reich“; diese alte Bedeutung hat *Shahr* im Pahlawi (eteogramatisch geschrieben: (𐭮𐭲𐭭𐭩𐭭) zunächst noch bewahrt; aber es bedeutet auch „Gebiet“, grosse Stadt“. Das armenische Lehnwort *Ashkharh* bezeichnet „eine Provinz, ein Land“, ferner „die Welt“ (κόσμος, οἰκουμένη, vgl. auch das Compositum *Ashkharhakal* = κοσμοκρατωρ). Es scheint aus dem älteren Mittel-Iranischen der Arsakidenzeit entlehnt zu sein. Das neupersische *Shahr*, das „eine (grosse) Stadt“ bezeichnet, umfasste überdies zunächst noch die alte Bedeutung „Reich“; so findet es sich in Verbindungen wie *Irān Shahr*, *Shahr-i Kābul* u. a., die dem poetischen Stil angehören; vgl. auch die Ableitung *Shahryār* (von *Khshathradāra*) „Herrscher, König“.

Es ist vielleicht kein blosser Zufall, dass sich im Altpersischen ein ähnlicher semasiologischer Übergang bei dem Worte *Wardana* findet, das in diesem Idiom „Stadt“ bedeutet. In den babylonischen Texten der Achämeniden-Inschriften wird dieses Wort durch *Alu* wiedergegeben; die altpersische Bezeichnung für „Land, Gebiet“ (*Dah-rāush*) wird mit babylonischem *Mātu* übersetzt; nun entspricht in der Bisutūn-Inchrift 2,6 (= § 25 Weissbach) babylonisches *Alu* persischem *Dahyāush*, und eine babylonische Dublette eines Teiles der Bisutūn-Inchrift (vgl. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, S. XIII) hat 2,12 (= § 31 Weissbach) *Mātu* für persisches *Wardanam*, während Bisutūn 3,13 (= § 49 Weissbach) persisches *Dahyāush* in dem elamitischen Text durch das Ideogramm für „Stadt“ wiedergegeben wird. Dass das Altpersische hier das Babylonische beeinflusst habe, ist nicht unmöglich, da ja vermutlich auch der spätbabylonische Gebrauch der Verbalform *iddin(u)* (eig. „er gab“) für „er erschuf“ (so z. B. in der Elwend-Inchrift des Darius) unter dem Einfluss von persischem *adā* = „er erschuf“ (die arischen Wurzeln *dā* und *dhā* sind im Iranischen phonetisch nicht mehr verschieden) entstanden sein dürfte; vgl. Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch*, S. 451; Weissbach, *Keilinschriften der Achämeniden*, S. 100, Anm. a. Es scheint also wahrscheinlich, dass schon im Altpersischen die Bedeutungen „Gebiet“ und „grosse Stadt“ dazu neigten, ineinander überzugehen. Dies ist gar nicht überraschend, wenn man bedenkt, dass in jüngerer Zeit verschiedene grosse Städte Persiens ihre abhängigen Ortschaften hatten, die als zur Stadt gehörig rechneten, sodass die Be-

griffe „Stadt“ und „Gebiet“ in manchen Fällen sich decken dürften.

Das Neupersische hat nach den Lexicographen auch die Nebenform *Shār*.

Das Wort *Shahr* begegnet in verschiedenen Städtenamen, z. B. *Shahrābād*, und öfter noch mit *Idāfa*, wie *Shahr-i Bilkīs*, *Shahr-i Rustam* u. a. (vgl. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Index); in Personennamen bewahrt es seine alte Bedeutung „Reich“, wie in den (schon mittel-persischen) Namen *Shahrwārāz* oder *Shahrbānū*.

Das Wort ging ins Osmanisch-Türkische in der Form *Shehir* über; es kommt in zahlreichen Städtenamen vor, wie *Akshahir*, *Yeni-Shehir* u. a.; vgl. über dieses Wort und seine Ableitungen Barbier de Meynard, *Dictionnaire Turc-Français*, s. v.

*Shahrangiz* oder *Shahrāshūb* bezeichnet in der türkischen und persischen Literatur eine Dichtungsart, welche die Einwohner einer bestimmten Stadt in satyrischer oder lobender Weise behandelt (*madh u-dhammū kih shu'arā ahl-i shahr rā kunand*; vgl. Vullers, *Lexicon*, s. v. *Shahrāshūb*; Browne, *Persian Literature in Modern Times*, S. 237 f.; Gibb, *History of Ottoman Poetry*, II, 232 f.). (V. F. BÜCHNER)

**SHAHRĀSTĀN** oder **SHĀHRĪSTĀN** (P.), von *Shahr* abgeleitet mit dem Suffix *-stān*. Nebenformen sind *Shahrastāna*, *Shāristān* (und metri causa *Sharistān*). Im Pahlawi kommt dieses Wort in ideographischer Schreibung vor: 𐭮𐭲𐭭𐭩𐭭𐭩𐭭. Seine Bedeutung im Pahlawi wie im Neu-Persischen ist: Stadt, vor allem befestigte Stadt, oder Hauptstadt (vgl. Vullers, s. v. *Shāristān* und *Shahrīstān*; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 203, Anm. 1). Daher wird der Hauptteil verschiedener persischer Städte mit diesem Terminus bezeichnet, so z. B. das Viertel von Barwān (nach al-Mukaddasī, Hauptstadt von Dailam), in dem der Statthalter residierte; der östliche Teil der Stadt Djurdjān, der innere Teil der Stadt Kāzwin; die (Neu-)Stadt von Kāth [s. d.] trug nach al-Mukaddasī ebenfalls den Namen *Shahrīstān*, und während des Mittelalters war die alte (Ost-)Stadt von Isfahān unter dem Namen *Shahrastāna* bekannt; sonst wird diese letztere *Djāy* genannt oder einfach *Madīna*, was nichts anderes als die arabische Übersetzung von *Shahrastāna* zu sein scheint.

Es gab etliche Städte und Dörfer, die diesen Namen entweder ausschliesslich oder nebenbei trugen:

1) *Shahrastān-i Yazdigird*, eine befestigte Stadt, von dem Sāsāniden-König Yazdigird II. (438–457 n. Chr.) gegen die Einfälle der Türken erbaut; der König residierte hier von seinem 4. bis zu seinem 11. Regierungsjahr. Sie muss in der Provinz Djurdjān gelegen haben.

2) Stadt in *Khurāsān*, drei Tage von *Wasā* (*Nisā*) entfernt, am Rande der Wüste. Dieser Ort scheint keine grosse Bedeutung gehabt zu haben; er hatte Textilindustrie; Geburtsort des bekannten al-Shahrastānī [s. d.].

3) Dorf in *Sidjīstān*, in der Nähe der Ruinen von *Zarandj*, der mittelalterlichen Hauptstadt dieser Provinz.

4) *Shahrastāna*, ein Dorf nahe *Hamadān*.

5) Die Stadt *Shāpūr* [s. d.] in *Fārs* trug den Namen *Shahrastān*, ebenso wie

6) *Rūyān*, eine Stadt in dem gleichnamigen, zu *Tabaristān* gehörenden Bezirk.



*Litteratur:* G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Index); P. Schwarz, *Iran im Mittelalter*, S. 31, 586; J. Marquart, *Erñsahr*, S. 56, 73; C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire . . . de la Perse*, S. 358 u. s. w.; C. Ritter, *Erkunde*, ix. 121.

(V. F. BÜCHNER)

AL-SHAHRASTĀNĪ, MUHAMMED B. 'ABD AL-LĀH AL-KARIM, Hauptvertreter der Religionsgeschichte im orientalischen Mittelalter. Geboren in Shahrastān, einem Orte in Khorāsān, im Jahre 469 = 1076 (auch 467 und 479 wird angegeben). Er studierte Jurisprudenz und Theologie in Djurdjāniya und Nisābūr; sein Lehrer in der scholastischen Theologie war Abu 'l-Kāsim al-Anṣārī. Nach Ibn Khallikān war er Aṣḥ'arīt; al-Sam'ānī behauptet, er habe den Phantastereien der Ismā'īliten angehangen und habe in seinen Gesprächen und Vorlesungen nur von Philosophen geredet und sich für das religiöse Gesetz nicht interessiert. Dennoch machte er im Jahre 510 die Pilgerfahrt. Auf der Rückkehr hielt er sich drei Jahre in Baghdād auf und liess sich dann in seiner Geburtsstadt nieder, wo er 548 (1153) starb.

Er verfasste mehrere Werke, von denen das berühmteste die Abhandlung über die Religionen und Sekten ist, *Kitāb al-Milal wa 'l-Nihāl*. Von den übrigen seien genannt: eine Abhandlung über die spekulative Theologie, *Nihāyat al-Ikdām fī 'Ilm al-Kalām*; eine andere über die Metaphysik, deren Titel, *Muṣāra'at al-Falāsifa*, Philosophenstreit, an das *Tahāfut* des Ghazālī erinnert; und eine Abhandlung über die „Gelehrten-geschichte“, *Tarīkh al-Hukamā'*, unter dem gleichen Titel wie die bekannte Arbeit des Ibn al-Kifṭī († 646 = 1248), der rund ein Jahrhundert später lebte.

Die Abhandlung über die Religionen und Sekten, eins der bedeutendsten Werke der arabischen philosophischen Litteratur, wurde 521 (1127) geschrieben. Der Verfasser untersucht darin alle philosophischen und religiösen Systeme, die ihm bekannt sein konnten, und klassifiziert sie nach ihrer immer grösseren Entfernung von der islamischen Orthodoxie. So beginnt er mit den islamischen Sekten, den Mu'taziliten, Shi'iten und Bāṭiniden. Dann spricht er von den „Buchbesitzern“, denen, die ein offenbartes Buch haben, das der Islām gelten lässt, d. h. den Juden und Christen; dann von denen, die zweifelhafte oder falsche Offenbarungsbücher haben, nämlich den Magiern und Dualisten; dann kommen die sabäischen Sternanbeter. Er geht aus von den Sekten, die auf einer Offenbarung gegründet sind, und kommt dann auf das alte Heidentum und bringt Abschnitte über die hauptsächlichsten Philosophen und Weisen Griechenlands; danach legt er die Lehre der aus dem Hellenismus entstandenen arabischen Scholastik dar; der Schluss des Werkes beschäftigt sich mit den Religionen Indiens.

Dem Buch voraus geht eine Einleitung, deren ausgezeichnetes viertes Kapitel einen umfangreichen Bericht bringt über die Verschiedenheiten, die seit den letzten Stunden Muhammeds im Islām aufgetaucht sind, und die einerseits auf der Politik, andererseits auf der Religion beruhend hintereinander die shi'itische und die mu'tazilitische Sekte entstehen liessen. In einem anderen Kapitel der Einleitung spricht Shahrastānī über Arithmetik und beansprucht damit, Mathematiker zu sein, was jedoch durch den Verlauf des Werkes nicht gerechtfertigt wird. Shahrastānī ist seinem Wesen

nach durchaus ein philosophischer Geist. Er interessiert sich nur für die Ideen, bringt wenig biographische Einzelheiten, fast gar keine Büchertitel, wenig Chronologisches, keine Daten. Seine Analyse der Systeme ist sehr fein und im allgemeinen auch objektiv. Sein Buch hat in erster Linie keinen apologetischen Charakter, wie es z. B. das verlorene Werk des al-Aṣḥ'arī über die Sekten gehabt haben soll.

In Shahrastānī's Werk sind die Teile am bedeutendsten, welche die Mu'taziliten, Shi'iten, Dualisten und Sabäer behandeln. Für die Mu'taziliten, schlaue Theologen und scharfsinnige Denker, deren Werke wir nicht besitzen, ist er zusammen mit al-Idjī die Hauptquelle. Von Wichtigkeit ist aus dem gleichen Grunde der Artikel über al-Aṣḥ'arī und seine Schule, welche die islamische Orthodoxie ausgebildet hat. Die Abschnitte über die Shi'iten, Kharijiten und Murtaditen, die sich in zahlreiche politische Sekten teilen und die über die Imamatlehre verschiedener Ansicht waren, sind am eigenartigsten; über die Ismā'īliten und Bāṭiniden aber ist der Verfasser etwas kurz; ebenso über die Juden. Bei den Christen kennt er drei Hauptsekte: die Melkiten, Nestorianer und Jakobiten. Er stellt den Hl. Paulus dem Hl. Petrus (Simon al-Ṣafā) gegenüber, indem er sagt, Paulus sei gekommen, die Arbeit des Hl. Petrus zu stören und Christi Lehre mit philosophischen Ideen zu durchsetzen. Er kennt ein wenig die christlichen Schriften, aber er kritisiert sie nicht mit solcher Schärfe wie Ibn Hazm.

Die Abschnitte über die Dualisten und die Manichäer, über Mani, Mazdak, Bardesanes, Marcion, sind natürlich sehr wertvoll. Die Gegenüberstellung des Lichtes und der Finsternis spielt dabei wie in der Philosophie des *Ishrāk* eine grosse Rolle. — Dazu gehört auch ein langer Abschnitt über die Sabäer; Shahrastānī flicht einen Dialog ein zwischen einem orthodoxen Muslim und einem Sabäer und stellt dabei die Idee der Prophetie der Idee der Sternengeister gegenüber, bestreitet deren Existenz und übt Kritik an dieser Vorstellung.

In der griechischen Philosophie erscheint Shahrastānī heute als sehr unwissend. Jedoch bringt er einen ziemlich guten Artikel über Platon, dessen Ideenlehre er versteht, ferner einen interessanten Artikel über Pythagoras, in dem er die Theorie der Zahl und der geometrischen Ideen, aufgefasst als Lebensprinzip, auseinandersetzt. Der Artikel über Aristoteles stützt sich auf Avicenna und den Kommentar des Themistius. Der umfangreiche Abschnitt über die arabische Scholastik ist in der Hauptsache ein Auszug aus den *Nadījat* des Avicenna. Die Abschnitte über Indien enthalten einige seltsame Stellen; bekanntlich wussten die arabischen Autoren nicht viel von Indien. Dennoch findet man bei Shahrastānī einige richtige Angaben über die buddhistische Psychologie und Lehre, über die Bodhisatwa und die aufeinanderfolgenden Buddhas sowie über einige Gebräuche des Hinduismus: den Kult der Göttin Kālī, deren Götzenbild (Mahākālīa) er beschreibt, Waschungen in den Heiligen Flüssen, religiöse Selbstmorde usw. — Shahrastānī scheint Pythagoras als den geistigen Lehrmeister Indiens anzusehen.

*Litteratur:* Muhammed al-Shahrastānī, *Book of Religious and Philosophical Sects*, ed. Cureton, 2 Bde., London 1846; oriental. Ausgabe, Bülāḳ 1261; Übers. von Th. Haarbrücker, *Religionspartheien und Philosophenschulen*, 2

Bde., Halle 1850/51; Ibn Khallikān, ed. de Slane; al-Samʿānī in Zitaten bei Yaḳūt, *Dictionnaire de la Perse*, Übers. von Barbier de Meynard, Paris 1861, S. 359. (CARRA DE VAX)

**SHĀHRĪR**, Name des 6. persischen Monats, der wie jeder persische Monat 30 Tage hat. Die ältere Form des Namens, wie sie auch bei al-Bīrūnī (s. d. *Litt.*) erhalten ist, ist *Shahrīvar*. Da der Name auch den 4. Tag jedes persischen Monats bezeichnet, so unterscheidet man Monat und Tag *Shahrīr* durch nachgesetztes *Māh* bzw. *Rūz*. Der 4. *Shahrīr*, für den Monats- und Tagesname zusammenfällt, heisst *Shahrīgān*.

*Litteratur*: al-Bīrūnī, *Āthar*, ed. Sachau, S. 42 f., 70, 221; al-Kāzwinī, *Adwāb al-Maḥallāt*, ed. Wüstenfeld, I, 79, 81 (deutsch v. Ethé, S. 163, 167); zur Sprachgeschichte des Namens: Horn, *Neupersische Schriftsprache (Grundriss der Iranischen Philologie, I, 2)*, S. 181. (M. PLESSNER)

**SHĀHRŪD**, 1. Name zweier Flüsse im Stromgebiet des Kizil Uzen (Safīdrūd; aber dieser zweite Name, der im Mittelalter den ganzen Kizil Uzen bezeichnete, wird heute nur noch seinem Unterlauf von Mandjil bis zum Kaspischen Meer beigelegt; vgl. Andreas in Pauly-Wissowa, *Realenz.* 2, I, Sp. 1736; Monteith, S. 16). Der bedeutendste von diesen beiden *Shāhrūd* ist der, welcher bei Mandjil (ca. 36° n. Br., 49° ö. L.) den Hauptfluss erreicht. Dieser *Shāhrūd* entspringt im Alburz-Gebirge und fließt von Süd-Osten nach Nord-Westen. Nach Mustawfī al-Kāzwinī, der eine kurze, aber ziemlich klare Beschreibung dieses Flusses gibt (*Nuḥāt al-Kulūb*, Text S. 217/8, Übers. S. 210), beginnt der *Shāhrūd* mit der Vereinigung zweier Flüsse im Rūdbār-Distrikt von Kāzwin, von denen der eine auf den Talikān-Höhen und der andere auf den „Wasr- und Takḥmas-Bergen“ entspringt; so übersetzt Le Strange diese Stelle, die wie einige Varianten zeigen, unsicher ist; Hādjdjī Khāfā, der in seinem *Djihānnumā* (S. 304) öfters die *Nuḥāt* ausschreibt, liest hier: *Kūh-i Shīr* (vgl. die Varianten in Le Strange's Ausgabe, S. 217, Note 4).

Nach Mustawfī fließt der *Shāhrūd* auf seinem Wege durch den Rūdbār-Distrikt an Alamūt vorbei und mündet in den Safīdrūd in dem Distrikt von Bara, „der zu den beiden Tārum's gehört“. Von seinem Anfang bis zu seiner Mündung ist er 35 Meilen (*Farsang*) lang; sein Wasser wird nur in sehr geringem Mass für Bewässerungszwecke verwandt. Mit diesen letzten Worten ist die Mitteilung des gleichen Autors (Text S. 160, Übers. S. 157) zu vergleichen, dass nämlich der grösste Teil der Ländereien des Rustamdār-Distriktes vom *Shāhrūd* bewässert werden.

Der *Shāhrūd*, der nicht schiffbar ist, hat für den Handel keine Bedeutung. Obwohl der Kizil Uzen im Altertum unter dem Namen Amardus wohlbekannt ist, scheint der *Shāhrūd* erst im Mittelalter erwähnt zu werden; so bei dem von J. Marquart (*Erānshahr*, S. 126) übersetzten und kommentierten armenischen Geographen, der ihn auf den Talakān-Bergen entspringen lässt. Über das seltene Vorkommen des *Shāhrūd* bei den arabischen Geographen vergleiche Andreas' Artikel Amardus in Pauly-Wissowa, *Realenz.* 2, I, Sp. 1734 f. Im XIX. Jahrh. wurde dieser Fluss durch die Reisen von Monteith und Rawlinson bekannt. Monteith, dessen Reisebericht von 1832 datiert, erforschte das Tal des *Shāhrūd* von Mandjil aus (oder, wie er es nennt: Menjile), auf der Suche

nach den Ruinen von Alamūt. Als erster gibt er die Höhe von Menjile (800 Fuss über dem Meere) und nennt die Namen verschiedener Ortschaften am *Shāhrūd*, und zwar (unter Beibehaltung der Orthographie des Originals): bei Meile 2 (von Mandjil): Loushan, bei Meile 28: Berenzini; 36 Meilen von Berenzini: Jirandey, „gerade da, wo der von den Bergen von Ala Mout in Mazanderan kommende Fluss . . . . . den Fluss Kherzau aufnimmt, der von den Bergen hinter Kasbine kommt“. In dieser Gegend wurden Ruinen gefunden, die man für die Überreste der berühmten Feste des al-Hasan b. al-Šabbāḥ hielt. Bei seiner Rückkehr auf der gleichen Route besuchte Monteith die 12 Meilen von Mandjil entfernten Alaun-Bergwerke in der Nähe des Dorfes Surdar.

In Rawlinson's Bericht über seine Reise von Tabriz nach Gilān (1838) wird der *Shāhrūd* gleichfalls erwähnt, aber er gibt keine nähere Beschreibung.

Der andere *Shāhrūd* mündet nach den Angaben auf Kiepert's *Nouvelle carte générale des provinces asiatiques de l'Empire ottoman*, 1884, zwischen Senna und Miyānsarāy in den Kizil Uzen. Die von Monteith (S. 13 u. 20) unter dem Namen „Berendeh“ erwähnte Ortschaft muss das „Berinda“ der Kiepert'schen Karte nördlich von Senna sein. Dies „Berendeh“ könnte das „Bara“ der obigen Mustawfī-Stelle sein, wenn nicht die Beschreibung dieses Autors nur auf den Fluss bei Mandjil bezogen werden könnte. Man kann jedoch annehmen, dass Mustawfī an dieser Stelle die beiden *Shāhrūd* verwechselt hat. Der zweite oder kleine *Shāhrūd*, der früher sogenannte *Shāl*-Fluss, der von Osten her einige kleine Nebenflüsse (anscheinend unbekannten Namens) aufnimmt, entspringt auf den *Shāl*-Höhen und fließt in östlicher Richtung fast ganz parallel dem Kizil Uzen an einigen Ortschaften vorbei (z.B. *Shāl*, s. unten); dann biegt er östlich von Berinda (das anscheinend an einem westlichen Nebenfluss des kleinen *Shāhrūd* liegt) nach Süd-Westen um und mündet von Nord-Osten her in den Kizil Uzen. Mit Ritter, *Erdkunde*, drei Flüsse namens *Shāhrūd* anzunehmen, ist nicht erforderlich.

*Litteratur*: Mustawfī al-Kāzwinī, *Nuḥāt al-Kulūb*, ed. Le Strange (*GMS*, XXIII), I, 60 f., 160, 217 f., II, 66, 157, 209 f.; Monteith, *Journal of a Tour through Azerbaijan and the Shores of the Caspian*, in *JRG S*, 1833, III, 13, 15, 20; Rawlinson, *Notes on a Journey from Tabriz . . . to Gilān in October and November 1838*, in *JRG S*, 1840, X, 61, 64; Ritter, *Erdkunde*, VIII, 574, 581, 587, 590, 592, 616 ff., 628, 637, 668; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 170 f.

2. Ein Bezirk, der nach Mustawfī's Beschreibung zu den *Tālīsh*-Bezirken (طالیش) gehört. Von seinen Dörfern nennt er *Shāl*, Kalūr, Hims, Darūd und Kilwān. Es ist also das Gebiet des kleinen *Shāhrūd*. Das Klima ist nach Mustawfī milde; die Bodenprodukte sind gutes Getreide, aber wenig Früchte. Die Bewohner sind *Shāfiʿīten*, aber, wie der Autor bemerkt, nur dem Namen nach; denn sie kümmern sich um die Religion nicht viel. Zu Mustawfī's Zeit (Mitte des VIII. = XIV. Jahrh.) beliefen sich die staatlichen Einnahmen auf 10 000 Dināre.

*Litteratur*: Mustawfī, *op. cit.*, I, 82, II, 85; Barbier de Meynard, *Dictionnaire . . . de la Perse*, S. 344; Le Strange, *op. cit.*, S. 169, 171.



3. Name einer Stadt im Westen von Khurāsān, nicht weit von den Grenzen der Provinz Astarābād. Sie liegt südlich von Bistām; nach Fraser ist ihre geographische Lage  $36^{\circ} 25' 20''$  n. Br.,  $55^{\circ} 2' 23''$  ö. L., ca. 1110 m über dem Meeresspiegel. Die Stadt ist ein Handelszentrum; von hier führen zwei Wege nach Astarābād. Die mittelalterlichen Geographen erwähnen sie nicht.

*Litteratur:* Ritter, *Erkunde*, VIII, 11, 337, 470 f., 473, 475; Le Strange, *op. cit.*, S. 366. (V. F. BÜCHNER)

**SHÄHRUKH MĪRZĀ**, vierter Sohn Tīmūrs, der erste Timuridenherrscher, geboren in Samarkand am 14. Rabi' II 779 (20. Aug. 1377); nach der Legende so genannt, weil sein Vater seine Geburt bei einer Partie Schach erfuhr, als der Turm (*Rukh*) Schach dem König (*Shāh*) bot. Er erhielt auch die Titel Bahādūr, „der Tapfere“, und Khākān-i Sa'id, „glücklicher Herrscher“. Mit 11 Jahren vermählt, wurde er mit 13 Jahren zur Zeit des Kipčāk-Feldzuges [s. d.] Herrscher des Reiches; zur Zeit des grossen persischen Feldzuges wurde er nach Samarkand zurückgeschickt, im Jahre 795 (1392) aber zum Heere berufen. Mit 17 Jahren zeichnete er sich bei der Belagerung von Kāl'e-i Sefid [s. d.] aus, hieb dem Hauptfeind Shāh Mansūr den Kopf ab, diente als Vermittler bei der Belagerung von Takrit, wurde 796 (1393/94) Gouverneur von Samarkand und dem dazugehörenden Gebiet; drei Jahre später beteiligte er sich als Gouverneur von Khurāsān, Sistān und Māzandarān an den Feldzügen nach Persien, Syrien und Kleinasien, hatte bei der Belagerung von Aleppo und in der Schlacht bei Angora bedeutende Befehlsgewalt. Chalkondylas, der ihn Σαχρῶχος nennt, spricht von ihm mit Bewunderung. Da seine Anwesenheit in Herāt erforderlich war, ging er nicht zu dem Kūnlitāy, das den chinesischen Feldzug beschloss. Damals ging er eine neue Ehe ein.

Bei Tīmūrs Tode wurde Shāhrukh als Herrscher der Provinzen, über die er als Statthalter regierte, anerkannt (Ramaḍān 807 = März/April 1405). Die anderen Prinzen, die sich mit Shāhrukh anzweifelten, nahmen schliesslich den Vorschlag Pir Muḥammeds an, sich mit Shāhrukh zu versöhnen, der sich wahrscheinlich mit einer rein formellen Anerkennung und einigen Achtungsbezeugungen begnügen würde. Shāhrukh zeigte sich gerührt über die Nachgiebigkeit seiner Brüder.

Einer von ihnen, Khalil Sultān, war von dem Emir Barandak entsetzt worden und rächte sich dadurch, dass er sich Samarkands bemächtigte. Shāhrukh brach sofort mit seinem Heer nach Transoxanien auf: er zeigte sich nachgiebig, und sein Gesandter, Shaikh Nūr al-Dīn, schloss einen Frieden, durch den er Khalil als Herrscher des Landes beließ. Kurz darauf brach Krieg aus zwischen Khalil und Mirzā Pir Muḥammed: dieser wird von seinem Wezir Pir 'Alī Tāz ermordet; Aufstände nehmen Khalil jede Autorität. Auf der anderen Seite bemächtigten sich die Djalā'iriden und Kara Yūsuf Baghdāds bzw. Ādharbāidjāns. Pir 'Omar wird beraubt und durch seinen Verwandten Iskandar getötet. Shāhrukh interveniert, schlägt Iskandar, annektiert den Irāk-i 'Adjami und entgegenseinem gegebenen Wort die Länder des Khalil, die Ulūgh Beg gegeben wurden; Khalil erhält als Entschädigung die Provinz Irāk, und Shāhrukh gibt ihm seine von den Aufständischen beleidigte und misshandelte Geliebte Djawhar Shād

zurück. Im gleichen Jahre (809 = 1406/07) wird Mazandarān endgültig erobert.

Im folgenden Jahr fällt Mirānshāh, der Bruder des Shāhrukh, in einer Schlacht gegen Kara Yūsuf. Seine feindlichen Söhne, Abū Bakr und Muḥammed 'Omar, werden ihn kaum überlebt haben; Kara Yūsuf gründete sich in Verfolgung seiner Eroberungen ein grosses Reich, welches Tabriz, Ādharbāidjān und den Irāk umfasste. Shāhrukh will seinen Bruder rächen und Kara Yūsuf im Jahre 823 (1420) angreifen: dieser stirbt jedoch plötzlich in dem Augenblick, als die Schlacht beginnen soll; seine Truppen fliehen eiligst, und sein Leichnam wird misshandelt.

Mehrere Feldzüge fanden statt im Jahre 810 (1407/08): gegen Balkh, wo Pir 'Alī Tāz besiegt und getötet wurde; gegen den aufständischen Pir Pādishāh in Astarābād. Krieg bricht aus zwischen Pir Muḥammed und Rustam; dieser siegt, zieht in Isfahān ein und handelt dort mit Mass und Besonnenheit. Abū Bakr und Iskandar kämpfen in Kirmān miteinander; Sistān wird von Shāhrukh erobert; Pir Muḥammed söhnt sich wieder mit Iskandar aus, aber 'Alā' al-Dawla macht einen Aufstand: sein Vater Sultān Aḥmed verfolgt ihn und Kara Yūsuf nimmt ihn gefangen. Ende 811 (1409) ist Samarkand in der Gewalt Shāhrukh's.

Im Jahre 812 (1409/10) Feldzug gegen den aufrührerischen Emir Khudāidād, dessen Haupt ein Mongolenkhān dem Shāhrukh zuschickt; Unterdrückung des Aufstandes des Shāh Bahā' al-Dīn in Badakhshān und Wiederaufbau des eroberten Transoxanien. Marw wird wiederaufgebaut, der alte Lauf des Murghāb und die Deiche wiederhergestellt. In den beiden folgenden Jahren musste Shāhrukh sich nach Transoxanien begeben, um dort die Aufstände des Emir Shaikh Nūr al-Dīn zu unterdrücken, der in der Mongolei getötet wurde. Neue Kämpfe brachen in Kirmān aus, wo Mirzā Rustam durch Iskandar verdrängt wurde.

Unter der Regierung Khalil's waren die von Tīmūr aus Kleinasien mitgebrachten Tataren aus Transoxanien nach Khwārizm entflohen, das sie verwüsteten. Sie wollten in ihr Heimatland zurück. Ein erster Feldzug gegen sie im Jahre 815 (1412/13) misslang. Sehr aufgebracht über diesen Misserfolg unternahm Shāhrukh einen zweiten Feldzug, machte sich zum Herrn von Khwārizm und unterstellte es einem geschickten Verwaltungsbeamten, dem Emir Shāh Mulk.

Im Jahre 817 (1414/15) Aufstand des Mirzā Amirak Aḥmed; Ulūgh Beg schickt sich an, Akhsī zu belagern. Die Emire des Iskandar machen einen Aufstand und unterstellen sich der Oberhoheit Shāhrukh's, welcher Iskandar einen ehrenvollen Frieden anbietet. Dies Friedensangebot wird zurückgewiesen; nach langer Belagerung wird Isfahān erstürmt und geplündert. Shāhrukh mischt sich ein, übernimmt die Verteidigung der Einwohner und setzt Rustam als Statthalter ein. Auch gibt er die Anweisung, Iskandar schonend zu behandeln. Aber man kümmert sich nicht um seine Befehle und blendet diesen Fürsten, der unterstützt von dem Emir Sa'd-i Waḳkāš und verbündet mit den Türkmänen den Aufstand des Bāikara Mirzā in Shirāz begünstigte (818 = 1415/16). Shāhrukh belagerte diese Stadt, gewährte Bāikara Pardon und schickte ihn in die Gegend von Kāndahār; als er sich von neuem empörte, wurde er mit Mirzā Amirak Aḥmed nach Indien verbannt. Mirzā Ilan-gar, der auch verdächtig war, wurde über See in

die Verbannung geschickt. Zwei weitere Aufrührer, Sultān Uwais von Kirmān und Amīr Bahlūl Barlās von Kāndahār, unterwarfen sich.

Im Jahre 820 (1417/18) kam Bāisonkor, der Sohn Shāhrukh's, an die Spitze der Regierung. Er deckte die schamlosen Erpressungen des Wezīrs Saiyid Fakhr al-Din auf und veranlasste die Wiederherausgabe des Erpressten. Der kurz darauf eintretende Tod dieses Emīrs wurde als eine Gnade Gottes angesehen.

Am 23. Rabi' II 830 (21. Febr. 1427) wurde auf Shāhrukh in der Hauptmoschee von Herāt ein Attentat verübt; Darwish Ahmed Lor versuchte ihn zu erdolchen unter dem Vorwand, eine Bittschrift überreichen zu wollen. Er wurde sofort von der Menge gelyncht. Zahlreiche Verhaftungen und mehrere Hinrichtungen verdächtiger Personen waren die Folge dieses Attentats.

Iskandar hatte im Jahre 832 (1429) mit Hilfe seines Bruders Djihānshāh den Kampf gegen Shāhrukh wiederaufgenommen. Nach sechsjährigem Kampfe unterwarf sich Djihānshāh und wurde Generalgouverneur von Ādharbāidjān. Iskandar, der entflohen war, wurde kurz darauf auf Antrieb seines Sohnes ermordet. Im Ramaḍān 838 (März 1435) suchte die Pest Herāt und sein Weichbild heim; sie soll mehrere hunderttausend Opfer gefordert haben.

Shāhrukh starb in Fīshāward in der Provinz Ray am 25. Dhu 'l-Hijidja 850 (12. März 1447). Er hatte fünf Söhne: Ülūgh Beg, Abu 'l-Fath, Ibrāhīm Bāisonkor, Suyūrghatmish und Muḥammed Djūki; aber nur der älteste überlebte ihn und wurde sein Nachfolger.

Die Historiker loben Shāhrukh einstimmig als milden und friedfertigen Herrscher, frei von Ehrsucht, friedliebend ohne Furcht vor Kriegen, aus denen er stets glücklich hervorging, und bemüht, die von Timūr hinterlassenen Kriegsschäden wieder zu heilen. Er baute Marw wieder auf, befestigte und verschönerte Herāt. Als eifriger Muslim kam er in den Ruf der Wundertätigkeit. Selbst Dichter und Künstler, begünstigte er Litteraten, Künstler und Gelehrte und zog sie nach Herāt, wo er eine prächtige Bibliothek gründete. Damals lebten Djāmi, die mystischen Dichter Saiyid Nifmatu'llāh Kirmāni und Qāsim al-Anwār [s. d.]. Die türkische Poesie begann mit der persischen in Wettbewerb zu treten. Shāhrukh, der sich insbesondere für historische Studien interessierte, veranlasste oder förderte die Arbeiten des Nizām al-Din Shāmi, des Sharaf al-Din 'Alī Yazdī, des Fāsihi, des 'Abd al-Razzāk al-Samarḳandī, wie auch die des Hāfiẓ Ābrū, den er überdies beauftragte, ein umfangreiches geographisches Werk abzufassen. Seine Söhne Ülūgh Beg, der gelehrte Astronom, und Bāisonkor, ein namhafter Künstler, durch den die Malerei und Kalligraphie lebhaft gefördert wurden, folgten seinem Beispiel.

Mit den anderen Staaten unterhielt Shāhrukh friedliche Beziehungen. Mit China, das der Familie des Timūr als seinem Lehnsherrn tributpflichtig war, tauschte er Gesandtschaften aus. Indien erkannte, wenigstens nominell, seine Oberhoheit an: im Jahre 824 (1421) schickte Khidr Khān, der Herrscher von Delhi, eine Gesandtschaft zu ihm. Wir besitzen den mehrfach publizierten oder übersetzten Bericht von 'Abd al-Razzāk al-Samarḳandī über die Gesandtschaft nach China und Indien. China gegenüber war Shāhrukh nachgiebig, dagegen streng mit den Osmanen; das beweist seine Korrespondenz mit Mehmed I. Die Beziehungen

zu Ägypten gestalteten sich bisweilen schwierig. 824 schickte Tibet eine Gesandtschaft zu ihm.

Mit dem Tode Shāhrukh's beginnt der Verfall. Die Timūridenprinzen, die alle nach der Oberherrschaft streben und dabei Anhänger finden, erschöpfen sich in Kämpfen, die das Aufkommen der Safawiden und die Bildung des Uzbekreiches beschleunigen.

**Litteratur:** Das wichtigste Werk ist 'Abd al-Razzāk al-Samarḳandī, *Maṭla' al-Sa'dain wa-Maḍma' al-Bahrain*; leider noch nicht vollständig veröffentlicht. Galland hat eine noch unveröffentlichte französische Übersetzung (Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds français, N<sup>o</sup>. 6084-87) angefertigt; ein Auszug ist: Quatremère, *Mémoires historiques sur la vie du sultan Shah-rokh* (J A, 1836, II, 193-233 u. 338-64), durchgesehen und bis zum Jahre 824 (1421) fortgesetzt u. d. Titel: *Notice de l'ouvrage persan qui a pour titre Matla-assadein* . . . . . Paris 1843 (N E, XIV/1). Zahlreiche Stellen verlorener Abschnitte des Hāfiẓ-i Ābrū sind im *Maṭla'* erhalten, das ausserdem den Stoff der Werke des Sharaf al-Din Yazdī und anderer Historiker Timūrs enthält. Wichtig sind auch Mirkhwānd, VI, 180-223 und Khwāndamir, III, 178-214. Die *Tadhkira* des Dawlatshāh bringt zerstreute Notizen. Vgl. auch Mir 'Alī Shir, *Madjālis*, Buch VII (J A, 1861, XVII, 285 f.). Der Bericht über das Attentat findet sich bei Barbier de Meynard, *Extraits de la Chronique persane d'Herat* (J A, 1862, XX, 268-72). Für die Beziehungen zu den Osmanen ist von Bedeutung Munedjdim Bashī, *Saḥā'if al-Akḥbār*, Konstantinopel 1285, III, 57. Vgl. ferner Price, *Chronological Retrospect*, London 1821, III, 485 ff.; Sedillot, *Sur un sceau de Shah Rokh, fils de Tamerlan, et sur quelques monnaies des Timourides de la Transoxiane* (J A, 1840, X, 295-319), wiederabgedruckt in *Matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux*, I, 243-69; Bowne, *Persian Literature under Tartar Dominion*, S. 379-87; Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols*, S. 248-65 (über die Beziehungen Shāhrukh's zu China).

(L. BOUVAT)

**SHÄH-SEWAN**, Bezeichnung für mehrere, Gruppen türkischer Stämme in Persien. Der Ausdruck bedeutet im Türkischen: „diejenigen, die den Shāh lieben“. Die persischen Historiker schreiben *Shāhi-sewan*, indem sie den türkischen Akkusativ (*Shāhi*) und das türkische geschlossene *e* in der Schrift zum Ausdruck bringen.

Geschichte. Nach Malcolm wollte Shāh 'Abbas I. (995-1037 = 1587-1628) die Aufsassigkeit der türkischen Stämme beschränken, die unter dem Namen *K'ell-Bash* („Rotköpfe“) bekannt sind und die Rolle von Prätorianern spielten. Er forderte darum die Männer aller Stämme auf, einer neuen, Shāh-sewan genannten Gruppe beizutreten. Dieser Stamm war den Safawiden gänzlich ergeben und genoss besondere Gunst beim Herrscher. Er soll einmal 100 000 Familien gezählt haben, aber später waren es weniger.

Malcolm zitiert dafür das *Zubdat al-Tawārikh*, dessen Darstellung von den späteren Historikern übernommen wurde. Nun erwähnen aber die europäischen Reisenden, und zwar die Zeitgenossen der Safawiden (R. du Mans, D. Garcias de Silva Figueroa, Chardin, Olearius), den Stamm Shāh-



sewan nicht, und die bekannten Tatsachen bringen seine Unklarheit in Malcolms Bericht.

I. Iskandar Munshi gebraucht häufig Ausdrücke wie „*Shāhi-sewan*“ *kardan*, *Shāhi-Shāhi-sewani* in dem Sinne von „einen Aufruf an die Gläubigen erlassen“. So hatte schon der Vater des Shāh ‘Abbās, Shāh Sulṭān Muḥammed, sich dieses Verfahrens bedient bei den Aufständen von 989 und 992. Iskandar Munshi sagt: „Shāh Muḥammed, der den Aufruf *Shāhi-sewan* erlassen hatte, befahl, dass alle diejenigen vom Stamme Türk-mān, welche Diener und Anhänger dieses Stammes wären (*Ghulām wa-Yakdjihati in Dūdman*), zu seiner Majestät kämen“. Diese unvermittelten Aufrufe konnten sich an das religiöse Gefühl der Anhänger der Šafawiden (*Dūdman*, *Odjakh*) wenden; die Herrscher dieser Dynastie führten nicht nur ihren Ursprung auf die šifitischen Imāme zurück, sondern behaupteten sogar ihre Inkarnation zu sein (vgl. KHAṬĀ’I). Zur Zeit des Shāh ‘Abbās gab es in der Türkei eine Sekte, welche den persischen Herrscher als ihren *Murshid* ansah. Heutzutage weisen die Ahl-i Ḥaḳḳ (vgl. ‘AṬĪ-ILĀHĪ) in ihren Theophanien den Šafawidenherrschern einen Platz an. Die erwähnte Formel Shāh-sewan erinnerte also die politisch Unfügsamen an ihre höheren Pflichten.

Im Jahre 996 im ersten Jahre der Regierung des Shāh ‘Abbās empörten sich die Kīzlī-bash gegen die Autorität des Hausmeiers Murshid Kuli Khān. Der Shāh griff zurück auf das Verfahren *Shāhi-sewan*, und die Gläubigen kamen in Massen. Einige Tage danach wurden die Rebellen ergriffen und hingerichtet. Dies entschiedene Vorgehen gegen die Zügellosigkeit der Kīzlī-bash musste den Zeitgenossen im Gedächtnis haften, denn unter der starken Herrschaft des Shāh ‘Abbās waren aussergewöhnliche Massnahmen selten nötig. Iskandar Munshi erwähnt kein Wort von den späteren Folgen des Aufrufs von 996. Er sagt nur, dass die Shāh-sewan, die auf den Ruf des Königs kamen, „bis zum Morgen auf Wache zogen“.

II. Auf der anderen Seite setzte Shāh ‘Abbās nachdrücklich und erfolgreich die Politik der Umgruppierung der grossen Stämme fort. Sein Grossvater Tahmāsp [s. d.] hatte schon um 936 (1529) einen der bedeutendsten Kīzlī-bash-Stämme umgebildet, nämlich den Stamm Takkālu (Malcolm, I, 506), von dem sich noch heute Reste in Kirmān finden. Die neuen Truppengattungen (*Kullar*, *Tu-fangī*) verminderten die Bedeutung der *Kurū* Kīzlī-bash (Chardin, V, 292). Ein anderes Mittel, die ehemaligen Prätorianer zu schwächen, bestand darin, sie mit neuen, persönlich dem Herrscher ergebenden Elementen zu durchsetzen. Diese neu Hinzugekommenen durften sich vor allem des Namens Shāh-sewan rühmen, wie es die Geschichte der Shāh-sewan von Ardabil beweist.

Kurz: es ist zweifelhaft, ob Shāh ‘Abbās jemals einen regelrechten Stamm unter dem Namen Shāh-sewan geschaffen hat.

Die Shāh-sewan von Ardabil. Obgleich die Bewohner dieses *Hukumat* alle den türkischen Dialekt *Azari* sprechen und sämtlich Shi‘iten sind, bilden die Shāh-sewan, die sogar sesshaft sind, eine Gruppe für sich, für die ihre Stammesorganisation kennzeichnend ist.

Nach ihrer eigenen Überlieferung kamen die Shāh-sewan aus Kleinasien unter der Führung des Yunsur(?)-Pasha, der zu diesem Zweck die Genehmigung von Shāh ‘Abbās I. erhalten hatte. Yunsur soll 3300 Familien (Feuerstellen) herge-

führt haben, von denen ein Teil dann nach Khorāsān auswanderte.

Unter diesen Shāh-sewan unterscheidet man drei Gruppen: 1. den Stamm Yunsur-Pasha, der sich dann in Clans gliederte, welche nach den Abkömmlingen des Führers benannt werden: Šaru-khān [s. d.], Kōdja Bēg, Band ‘Ali Bēg, Pūlad Bēg, Damir Bēg, Kuzāt Bēg u. a. mit weiteren späteren Verzweigungen; 2. den Stamm, der gleichzeitig von Kūrd Bēg hergeführt wurde, von dem noch folgenden Clans bestehen: Tālīsh mikailu, Khālī-felu, Mughānlu, Udullu, Murādlu, Zargar u. a.; 3. die beiden Stämme, die zur Zeit des Yunsur-Pasha, aber unabhängig von ihm ankamen: a) Inanlu (*‘Ālam arā*: Imānlū, offenbar aus dem Mongolischen *Iman* „Ziegenbock“) mit folgenden Clans: Pīr-Eiwatlu, Kalāsh, Kūr (Kör?) ‘Abbāslu, Ge‘iklu, Yurtī, Dursun Khodjalu, und b) Begdillu mit folgenden Clans: Adjirlu, Khodja-Khodjalu, Yedi Oimak, ‘Arablu, Čakhīrlu, Kābādlu. Was die Begdillu betrifft, so erwähnt *‘Ālam arā* (S. 762) die verschiedenen Lehen (*Tiyūlat*), die in Adharbāidjān im Besitz des Kīzlī-bash-Führers Gündogh-mush Sulṭān Bēgdili waren, „der sich mit seinem Stamm und seinen Zelten in Tā‘ūk bei Kirkūk befand; beim ersten Feldzug gegen Baghdād (1032 = 1622) Shāh-sewan geworden, fand er sich beim Shāh ein und erhielt den Rang eines Sulṭān. Neben den erwähnten beiden Stämmen werden noch die vereinzelt Gruppen der Rizā Bēglu, Sārwanlar („Kameltreiber“) und Giamushī („Büf-felzüchter“) genannt.

Auf Yunsur-Pasha folgte Šaru-Khān; unter dessen Nachkommen wird Badr Khān genannt, der Nādir Shāh auf seinen Feldzügen begleitete. Seine Söhne teilten infolge eines Streites alle Shāh-sewan in zwei Teile: die von Ardabil verblieben den Il Bēgi, die von Nazar ‘Alī Khān abstammten, und die von Mishkhīn verblieben den Nachkommen des Kūčuk Khān.

Das Erscheinen der Russen in Transkaukasien wirkte zurück auf das Schicksal der Shāh-sewan. Zwischen 1728 und 1732 erkannten einige Clans, die auf dem Kura (Kurr) nomadisierten, die russische Oberhoheit an. Auf Grund des Friedens von Gandja (1813) setzten sich die Russen im nördlichen Mughān fest. Die Grenze, die bei Turkman-čai festgelegt wurde (1828) und immer in Kraft blieb, trennte die Shāh-sewan von einem grossen Teil ihrer Winterweiden. Die Stämme benutzten aber nach wie vor ihre Weiden, und die Russen legten dem lange Zeit nichts in den Weg. Aber es ereigneten sich dauernd Zwischenfälle. Im Jahre 1867 wurde den Rizā Bēglu und Kōdja-Bēglu der Zugang zum russischen Mughan untersagt; die persischen Behörden ihrerseits verbrannten das Dorf der Kōdja-Bēglu, Barzand [s. d.]; im Jahre 1876 wurde der Stamm nach Urmia deportiert, von wo er allmählich wieder zu seinen alten Wohnsitzen zurückwanderte.

Von 1869 an bestand eine gemischte Kommission auf russischem Boden in Bilasuwar (am Fluss Bolghārū) mit der Aufgabe, die gegenseitigen Ansprüche der russischen und persischen Untertanen auf gütlichem Wege zu regeln. 1884 wurde die russische Grenze endgültig für die Shāh-sewan gesperrt und gleichzeitig wurde den nomadisierenden Russen (Perembel, Darwishlu) jeder Übertritt auf persisches Gebiet verboten. Diese Massnahme bedeutete einen Stoss für den Wohlstand der Shāh-sewan, konnte aber ihre Einfälle nicht hindern.

Andererseits wurde dadurch die Entwicklung zur Sesshaftigkeit bei den Shāh-sewan gefördert, die nunmehr auf eine intensivere Bewirtschaftung ihrer Ländereien angewiesen waren.

Die Statthalter von Ardabil vermochten wenig gegen die Shāh-sewan. Lediglich der Feldzug von 1910, den die Führer der persischen Revolution gegen die unruhigen Stämme unternahmen, hatte einen nennenswerten Erfolg. Ende März 1923 gelang es Rizā Khān Sardār Sipāh, die Shāh-sewan zu entwaffnen.

Anfang des XIX. Jahrh. befanden sich im Mughān folgende Gruppen: 1. Tarākama (Türkmenen) — 1500 sesshafte Familien; 2. Shākaki — 8000 Familien nomadisierender Kurden (?); 3. 10 000 Familien nomadisierender Shāh-sewan.

Die Shākaki zogen sich dann in das Innere Persiens zurück. Vor der Sperrung der russischen Grenze kamen 14 Clans persischer Shāh-sewan, die rund 3500 Familien zählten, nach Russland, während 27 Clans mit 2600 Familien in Persien blieben.

Vor 1914 war die Lage folgendermassen: im Kanton Mishkin, der auf den Nordabhängen des Sāwālān [s. d.] gelegen ist, N.W.W. von Ardabil, wovon er durch den Fluss Dodjūkh (Nebenfluss des Kara-Šu) getrennt ist, wurden mehr als 5000 Shāh-sewan-Familien gezählt, die sich in 37 Clans gliederten, an deren Spitze erbliche Führer standen. Diese wiederum standen unter einem Il Bēgi. Die Shāh-sewan von Mishkin sind Nomaden; den Sommer verbringen sie auf den Hochebenen des Sāwālān und den Winter im persischen Mughān. Sie durchwandern also etwa 200 km. Auf dieser Strecke besitzen sie Dörfer, in denen aus dem Innern von Ādharbāidjān zugezogene Bauern wohnen, die das Land bestellen und dafür ein Drittel der Ernte erhalten.

Die Zahl der Shāh-sewan im Bezirk Ardabil betrug mehr als 6000 Familien. Sie gliederten sich in 12 Clans, deren Führer keinen gemeinsamen Il Bēgi hatten. Von diesen Clans nomadisieren nur zwei; sie ziehen nach Mughān auf der östlichen Strasse (Barzand-Bilasuwar). Vier Clans sind auf dem Wege, sesshaft zu werden; sechs sind vollständig sesshaft (*Takhta-Kapu* „Holztüren“), namentlich im Süd-Osten und Süd-Westen von Ardabil (die mächtigen Clans: Pulādlu und Yurtēi).

Alles in allem müssen mehr als 11 000 Shāh-sewan-Familien, die im *Hukūmat* Ardabil wohnen, bei niedrigster Berechnung 75 000 Seelen zählen.

Die Shāh-sewan sind Shi'iten. Der Übertritt des Yunsur-Pasha, der zuerst Sunnite war, soll sich bei Gelegenheit des Durchzugs des Shāh 'Abbās durch Mughān vollzogen haben. Von da ab wird das Haus Yunsur-Pasha als ein *Odjakh* („Herd“) angesehen, bei dem die Stämme schwören, wenn sie einen Eid leisten. Nur die Kodja-Beglu sollen den Sunniten zugeneigt sein. Ein Shāh-sewan-Clan besteht ganz aus *Saiyid's* (*Saiyidlar*). Wie die meisten Nomaden sind die Shāh-sewan in religiösen Dingen ziemlich gleichgültig.

Die Sprache der Shāh-sewan unterscheidet sich nicht von dem Āzari-Dialekt, den die übrige Bevölkerung von Ardabil spricht, aber man behauptet, die Zargar sprächen auch einen Čaghatai-Dialekt.

Man unterscheidet in den Stämmen die Klasse der *Bēg* und die der *Bēg-zāda*; letztere sind Abkömmlinge von Seitenlinien. Die Pächter, die das Feld für Rechnung der Stämme bestellen, heissen *Ham-rā(h)* „Gefährten“.

Die Shāh-sewan von Sāwa. Diese Gruppe

besteht aus zwei Stämmen: 1. Baghdādi, 800 Familien, die zwischen Sāwa [s. d.] und Kum wohnen, an deren Spitze ein Il Khāni und vier Il Bēgi stehen. Der Stamm soll zur Zeit Shāh 'Abbās I. aus Shirāz gekommen sein. Er gliedert sich in 14 Clans: Kālāwānd (der bedeutendste), Kūselar, Kara Koyunlu, Mukhtabandlu, Yārdjānlu, Aḥmadlu, 'Alī Kūrtlu, Satflu, Kutlu, Kāsfīmlu, Sulduz, Husain Khānlu, Dūgār, Nilkāz, Mahdilu; 2. Inānlu, 1000 Familien; Winterquartiere zwischen Teheran (Tih-rān) und Kum, südlich des Flusses Karadj; Sommerlager (von April an 5½ Monate) in Parwāna in der Provinz Khamsa (Zandjān). Der Stamm wohnte früher in Mughān, von wo er von Nadir Shāh (?) nach Khamsa verpflanzt worden ist, um gegen die Einfälle der Kurden von Bilbās (vgl. SAWULJ-BULAK) ein Bollwerk zu bilden.

Andere Gruppen. In der Provinz Khamsa [s. d.] nennen sich die Doweirān, die den dortigen Afshāren die Macht streitig machen, Shāh-sewan; sie sind aus Mughān gekommen zur gleichen Zeit wie die Inānlu. Andererseits bildet ein Stamm dieses letztgenannten Namens (Hādjdji Mirzā Hasan Fasā'i, *Fārs-nāmāyi Nāṣiri*, Tih-rān 1313, II, 309: *Il-i Ināllū*), der 5000 Familien zählt, einen Teil des 5-Stämmebundes (*Khamsa*) im östlichen Teile von Fārs. Mindestens von einer der 25 Unterabteilungen dieser Inānlu, nämlich der Abteilung Gök-pār, weiss man durch Hasan Fasā'i, dass sie, nachdem sie sich zum Shāh-sewan, d. h. Freund des Königs (*Shāh-Dūst*), erklärt hatte, sich vom Stamme Gök-pār zur Zeit des Shāh 'Abbās trennte. Zain al-'Abidin Shirwāni weist hin auf das Vorkommen von Shāh-sewan sogar in Kābul und Kashmir, wohin sie infolge der durch Nadir-Shāh [s. J. Morier] gegenüber den Shāh-sewan geübten Politik, sie über verschiedene Teile des Landes zu zerstreuen, gelangen konnten.

*Litteratur:* Iskandar Munshī, *Tārīkh-i 'Ālam āwāyi 'Abbāsi* (Tih-rān 1314), S. 182, 205, 218, 253—5, 365—6, 370, 762; Zain al-'Abidin Shirwāni, *Bustan al-siyāhat* (geschrieben 1247 = 1831, gedruckt Tih-rān 1315), S. 316; Malcolm, *The History of Persia* (London 1815), I, 500, 543, 556 [franz. Übers., II, 267, 301, 349] mit einem Hinweis auf *Zubdat al-Tawārīkh* (vgl. Rieu, *Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum*, III, 1055—6; der Verfasser heisst Kamāl b. Djalāl; geht bis 1063); Dupré, *Voyage en Perse* (Paris 1819), II, 453; J. Morier, *Some account of the Illyāts*, J. R. G. S., VII, 1837, S. 230—42; A. Müller, *Der Islam im Morgen- u. Abendland* (Berlin 1887), II, 364—65; P. Horn in *Grundriss d. Iran. Phil.*, II, 583; P. Sykes, *A History of Persia* (London 1915), II, 260; Butkov, *Materiali po novoi istorii Kavkaza* (St. Petersburg 1869), II, 70; I. A. Ogranovič, *Provintsi Persii Ardabil i Sarāb in Zap. Kavkaz. Otd. Geogr. Obsč.*, X/1 (Tiflis 1876), S. 141—235; Vl. Markov, *Shāh-sewan in Mughāni*, a. a. O., XIV/1 (1890), S. 1—61; G. Radde, *Reisen an d. Persisch-Russ. Grenze* (Leipzig 1886), I, 418—47 (der Bericht Ogranovič, Genealogien der Shāh-sewan usw.); A. Houtum-Schindler, *Eastern Persian Irak* (London 1896), S. 48; L. Tigranov, *Is obščestvenno-ekonomičeskikh otnoshenii v Persii* (St. Petersburg 1909), S. 103—46; ein Artikel über die Shāh-sewan, erschienen in *Ord och Bild*, 1913, S. 297—307, ist zitiert im *Islam*, XI, S. 97. (V. MINORSKY)



**SHAIF** (A.), ein Ding, ein Etwas, in der arabischen Algebra die Bezeichnung der Unbekannten in einer Gleichung. Der Ausdruck ist zuerst in der Algebra des Muhammed b. Mūsā al-Khwārizmī (um 820) gebraucht und geht wahrscheinlich auf indisches *yāvat-tūvat* zurück. In den lateinischen Übersetzungen des Mittelalters wird es durch *res*, später durch *causa*, ital. *cosa* wiedergegeben, woraus sich die Bezeichnung der Algebra als *Coss* entwickelt hat. Der Versuch P. de Lagardes, das *x* der Algebra auf *shai'* zurückführen, der in Orientalistenkreisen Glauben gefunden hat, ist unhaltbar.

*Litteratur:* J. Ruska, *Zur ält. arab. Algebra u. Rechenkunst*, S. 56–60; J. Tropke, *Gesch. d. Elementar-Mathematik*, 2. Bearb., II, 106 ff.; H. Wieleitner, *Das x der Mathematiker*, *M G M N*, XVII, 1918, S. 82.

(J. RUSKA)

**SHAIBA** (BANŪ), oder SHAIBIYŪN, Name der Diener (*Sadana*, *Hadjaba*) der Ka'ba, denen nicht das ganze Heiligtum, das *Masdjid al-Harām*, noch der Zamzam-Brunnen und dessen Zubehör unterstellt ist. An ihrer Spitze steht ein *Za'im* oder *Shaikh*.

Die modernen Werke machen über sie nur kurze Angaben. Snouck Hurgronje gibt genau die Tage an, an denen sie die Tür der Ka'ba öffnen; nach seinen Angaben lassen sie die Gläubigen nur gegen Entgelt ein; dabei führt er die scherzende Redensart der Mekkaner an, die, wenn sie einen Shaiba lächeln sehen, sagen: „Man scheint heute die Ka'ba geöffnet zu haben“. — Sie haben noch eine andere Einnahmequelle durch den Verkauf von Lappchen des Ka'ba-Behanges, der jedes Jahr durch ihre Fürsorge ersetzt wird; die bestickten Teile, die eigentlich für den Sultan reserviert sind, werden mehr oder weniger gratis hohen Persönlichkeiten gegeben, die ihn in Mekka und beim *Hadjidj* repräsentieren; der Rest gehört nach einer angemessenen Sitte (*Chroniken der Stadt Mekka*, III, 72) den Shaibiyūn, die ihn in kleinen Buden am Bāb al-Salām, dem ehemaligen Bāb Banī Shaiba, dem Haupttor der Moschee verkaufen (Batanūnī, *Rihlat al-Hidjāziya*, S. 139). — Sie verkaufen dort zweifellos auch die kleinen Palmblattbesen, die alle zum Abwaschen des Ka'ba-Bodens gedient haben sollen, einem feierlichen Akt, an dem teilzunehmen sich die höchsten Würdenträger rühmen (Ibn Džubair, *Rihla*, S. 138; Batanūnī, S. 109). — Unter ihrer Obhut stehen auch die Dinge, die von den Gläubigen geschenkt werden und die das Innere der Ka'ba schmücken; dieser Schatz enthielt die verschiedensten Gegenstände: Gold- und Silbersachen, kostbare Steine, reich verzierte Lampen, fremde Idole, Gaben von fern wohnenden Bekehrten. Zu allen Zeiten wurde er geplündert von den Emiren von Mekka, von den Statthaltern, ja sogar von seinen eigenen Hütern, den Shaibiyūn selbst (Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage* [Paris 1923], S. 57), obwohl nach der Tradition der Grossmeister Shaiba ihn gegen die Übergriffe des Khalifen 'Omar verteidigt hatte (Ibn al-Athīr, *Uṣd al-Ghāba*, III, 8). — Sie haben für die Innenbehänge der Ka'ba zu sorgen. — Sie hatten auch den *Maḳām Ibrāhīm* zu behüten, der als zum Heiligen Hause gehörig betrachtet wurde; aber ich kenne den heutigen Usus nicht.

Diese verschiedenen Befugnisse der Shaibiyūn bilden ein allgemein anerkanntes Gewohnheitsrecht, das heute die Aufmerksamkeit nicht mehr auf sich

zieht; die alten Schriftsteller aber interessierten sich sehr lebhaft dafür, so besonders die Pilger: die Hauptberichte finden sich in der *Rihla* des Ibn Džubair vom Jahre 579 (1183) und im *Sefer-nāme* des Nāṣir-i Khosraw vom Jahre 438 (1046). — Der Besuch der Ka'ba in Verbindung mit einer *Ṣalāt* von zwei *Rak'a*, die möglichst am gleichen Orte verrichtet wird, an welcher der Prophet sie am Tage der Einnahme Mekka's verrichtete, ist eine fromme Handlung, die nicht zum Pilgersfahrtsritus gehört; die Pilger aber bemühen sich, sie ihren anderen frommen Handlungen hinzuzufügen, wenn auch die mekkanische Bevölkerung ihr nur eine geringe Bedeutung beizumessen scheint. Die Daten der allgemeinen Öffnung der Ka'ba scheinen sich ein wenig verschoben zu haben (*Le pèlerinage*, S. 60 f.), aber der Ritus ist unverändert geblieben. Der *Za'im* allein hat den Schlüssel zur Ka'ba, auf dessen Geschichte wir unten zu sprechen kommen. Wenn die Treppe an die höher gelegene Schwelle der Ka'ba von den Shaibiyūn herangeschoben ist, nähert sich der *Za'im*, und während er den Schlüssel einführt, verbirgt ihn einer seiner Gehilfen den Blicken der Gläubigen. Im VI. (XII.) Jahrh. (Ibn Džubair, S. 93; Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage*, S. 59) hielt man mit ausgebreiteten Armen einen Stoff in der schwarzen Farbe der Abbāsiden vor ihn, während man im V. (XI.) Jahrh. (Nāṣir-i Khosraw, S. 209) vor der Tür einen Vorhang hatte: diesen hob ein Shaibi auf, um den *Za'im* durchzulassen, und liess ihn hinter ihm wieder herabfallen. Der Prophet hatte die Tür beim Öffnen verhüllt (*satarahu*: Ya'qūbī, *Ta'rikh*, ed. Houtsma, II, 61). So wie es der Prophet getan, tritt der *Za'im* allein oder mit zwei oder drei Gehilfen ein, verrichtet die beiden vorgeschriebenen *Rak'a*s und öffnet dann die Tür dem Publikum, dessen Zutritt er beaufsichtigt. Der persische wie der spanische Pilger besuchte die Ka'ba; alle beide berichten von dem Wunder dass es diesem ganz kleinen Gebäude gestattet, auf einmal eine beträchtliche Zahl von Gläubigen zu fassen; Nāṣir-i Khosraw zählte 720 Personen, die zugleich mit ihm drin waren. Ibn Džubair interessiert sich besonders für die Ka'ba und ihre *Hadjaba*; er wohnte der Einführung des Saif al Islām Tughtekin, Saladins Bruder, bei (S. 146 f.), zu dessen Linken der *Za'im* der Shaibiyūn feierlich in die Moschee eintrat. Der *Za'im* Muhammed b. Ismā'il b. 'Abd al-Rahmān ist sein Hauptgewährsmann (S. 81). Nach Ibn Džubair's Bericht liess während seines Aufenthaltes der Emir von Mekka, Mukthir, den *Za'im* Muhammed festnehmen, konfiszierte dessen Vermögen, da er ihn schändlicher Handlungen beschuldigte, die des Hüters des Heiligen Hauses unwürdig seien, und ersetzte ihn durch einen seiner Vettern, den die Öffentlichkeit aber derselben Fehler zieh. Dann sah er aber noch den *Za'im* Muhammed, der 500 Dināre an den Emir abliefen musste, wieder in sein Amt eingesetzt und sich an der Tür der Ka'ba brüsten (S. 163 f., 166, 179). Dieser Gewaltakt beweist nichts für die Existenz eines festen Gewohnheitsrechtes, das die Beziehungen des Emir zu den Banū Shaiba regelte. Unter al-Mutawakkil (232–247 = 847–861) sandten sie Abgeordnete zum Khalifen nach Baghdād, um gegenüber der Ansicht des Statthalters von Mekka ihre Befugnis zu bekräftigen, dass sie über die Ausführung der an der Ka'ba vorzunehmenden Arbeiten zu bestimmen hätten; der vom Khalifen geschickte Werkmeister

sollte sich nur an sie wenden. Als nun der Meister Ishāk seine erste Untersuchung vornahm, wurde er zwar von den *Ḥadīḡa Shābiyyūn* begleitet, aber auch von dem Statthalter, von frommen Persönlichkeiten und von den *Sāhib al-Barīd*, dem "Postmeister", dem gefürchteten Berichterstatler des Herrschers (*Chroniken d. Stadt Mekka*, I, 210 f.).

Das Privileg der Banū Shaiba ist alt. Das bestätigen die Historiker des III./IX. Jahr.: Ibn Hishām, Ibn Sa'd, Ya'qūbī und die Autoren der Traditionssammlungen; sie bringen aber so viele Beweise für seine Rechtmässigkeit, dass der Anschein erweckt wird, es sei neu und umstritten. Man weiss, welches Dunkel trotz der Texte über dem "arabischen Königtum" liegt für die Zeit, wo so vieles sich von selbst entwickelte.

Nach der Tradition hatte Kuṣaiy, der Stammvater der Kuraish, die Obhut über die Ka'ba, die *Ḥidjāba*, dem 'Abd Allāh und seinen Nachkommen vorbehalten. Zur Zeit der Eroberung Mekka's war sie in den Händen des 'Othmān b. Ṭalḥa b. Abi Ṭalḥa 'Abd Allāh b. 'Abd al-'Uzza b. 'Othmān b. 'Abd al-Dār (Tabari, *Ta'rikh*, II, 2378; Ibn al-Athīr, *Uṣd al-Ḡhāba*, III, 7 u. 372; u. s. w.). Bei Ibn Sa'd (*Ṭabaḡāt*, V, 331) findet sich eine Variante, die über die nahe Verwandtschaft des 'Othmān und des Shaiba Zweifel erregen könnte, während die von dem *Za'im* dem Ibn Djubair (S. 81) mitgeteilte Genealogie einen den anderen Autoren unbekannten Vorfahren namens Shaiba einfügt. In glücklicher Voraussicht bekehrte sich 'Othmān mit anderen einflussreichen Persönlichkeiten Mekka's in al-Ḥudaiḡiya, obwohl mehrere Angehörige seiner Familie bei Uḥud in den Reihen der Kuraishiten gefallen waren (Tabari, *Ta'rikh*, I, 1604; *Aghānī*, XV, 11; Ibn Sa'd, *Ṭabaḡāt*, V, 331; u. s. w.). Am Tage der Einnahme Mekka's begleitete er den Propheten zur Ka'ba, und dieser forderte die Schlüssel von ihm. Im allgemeinen berichten die Autoren, er habe ihn gegeben; nach einer Überlieferung aber ('Ainī Kurḍā, *Umdat al-Kā'arī*, IV, 609; *Chroniken*, I, 187) musste 'Othmān, der Neubekehrte, ihn von seiner Mutter fordern, einer Ungläubigen, die ihn verwahrte und sich weigerte, ihn herauszugeben. Erst die Drohung 'Othmāns, sich vor ihren Augen zu töten, oder nach anderen Autoren (*Chroniken*, I, 185), die aus dem Hofe ihres Hauses zu ihr hineindringenden drohenden Stimmen des Abū Bakr und des 'Omar vermochten sie zur Herausgabe zu bewegen (vgl. Ibn Khaldūn, *Ibar*, II, 44). Aber eine andere Tradition, die nicht mehr die Bekehrung 'Othmāns im Jahre 8 voraussetzt, zeigt ihn auf den Stufen zur Ka'ba, wie er den Schlüssel in der Hand hält und den Propheten verspottet: "Wenn ich sicher wäre, dass er der Gesandte Gottes ist, würde ich ihm den Schlüssel nicht vorenthalten". 'Alī kommt herauf, streckt die Hand nach ihm aus, nimmt den Schlüssel und öffnet selbst die Tür; die 'alidische Tendenz ist offensichtlich (Rāzī, *Mafātīḥ*, II, 460; Ḳaḷāshandī, *Ṣubḥ*, IV, 264). — Die allgemeine Überlieferung besagt, dass der Prophet, im Besitz des Schlüssels, die Tür öffnet und mit 'Othmān, Bilāl und Usāma eintritt, an einer heute heilig gehaltenen Stelle zwei *Rak'a* spricht und wieder herausgeht, den Schlüssel in der Hand. Hier differieren die Traditionen wieder in den Einzelheiten, sie schliessen aber alle mit der Übergabe des Schlüssels an 'Othmān. Aus eigenem Antrieb oder aber auf Verlangen des al-'Abbās oder des 'Alī lehnt sich der Prophet nach der einen Tradition

an die Türpfosten der Ka'ba und hält eine Ansprache, die folgendermassen schliesst: "Alles dies ist unter meinen Füßen, ausser der *Sidāna* und der *Siḳāya*, die denen zurückerstattet werden sollen, denen sie gehören." Er verleiht die *Siḳāya* dem al-'Abbās und übergibt 'Othmān den Schlüssel. Nach der anderen Tradition kommt der Prophet aus der Ka'ba und spricht den 61. Vers der IV. Sure, welcher nach einer Meinung, die Tabari (*Tafsir*, V, 86) nur nebenher anführt, in eben diesem Augenblick offenbart sein und sich auf die *Sidāna* und die *Siḳāya* beziehen soll (Yāqūt *Mu'djam*, IV, 625; Rāzī, *Mafātīḥ*, II, 460; *Chroniken*, I, 186).

Aber 'Othmān, der Herr der *Sidāna* und des Schlüssels, macht von seinen Rechten keinen Gebrauch. Er folgt dem Propheten nach Medina und stirbt dort im Jahre 42 (662/3) oder fällt in der Schlacht bei Adnān im Jahre 13 (634). Niemand spricht mehr von ihm, und die Autoren behaupten vorsichtigerweise, der Prophet habe die *Sidāna* dem 'Othmān und dem Shaiba, den Banū Ṭalḥa, übertragen (Abū'l-Maḥāsīn, *Nuḡūm*, I, 138; Nawawī, *Tahdhīb*, S. 407; Ibn al-Athīr, *Uṣd*, III, 372; *Chroniken*, I, 184).

Dieser Versuch, den wirklichen Vetter des 'Othmān, Shaiba b. 'Othmān b. Abi Ṭalḥa, bei der Einnahme von Mekka erscheinen zu lassen, ist unglücklich. Shaiba war damals noch nicht Muslim, obschon einige späte Autoren den zaghaften Versuch gemacht haben, ihn bei der Einnahme von Mekka zu bekehren. Sie können der Legende nicht ausweichen, mit der man die einen Monat später stattfindende Bekehrung des Shaiba bei Ḥunain umgeben hat. Shaiba sucht den Propheten mitten im Kampfe, um an ihm den Tod seines Vaters zu rächen, der durch Ḥamza's Hand bei Uḥud gefallen war; aber vom Propheten geht ein Licht aus, das ihm den Verstand raubt; Muḥammed legt seine Hand auf sein Herz und treibt den Dämon aus; Shaiba bekehrt sich (Ya'qūbī, II, 64; Ibn Hishām, S. 845; Ibn Sa'd, V, 331; Tabari, *Ta'rikh*, I, 1661; Ibn al-Athīr, *Uṣd*, III, 7; *Chroniken*, II, 46; u. s. w.). Und ohne dass man weiss warum, wird Shaiba der Hüter der Ka'ba. Seine ganze Familie ist eifrig bemüht, ihm dabei zu helfen, sein Bruder Wāḥb b. 'Othmān, selbst die Söhne des 'Othmān b. Ṭalḥa, die des Musāfī' b. Abi Ṭalḥa, der bei Uḥud fiel: "allgemein also, so schliesst al-Azrakī, üben alle Nachkommen des Abū Ṭalḥa die *Ḥidjāba* aus" (*Chroniken*, I, 67). Aber für alle Traditionarier ist Shaiba ihr Haupt. Er würde die Macht haben, die Häuser, welche die Ka'ba überragen, niederreißen zu lassen (*Chroniken*, III, 15); er liegt im Streit mit Mu'āwiya wegen des Verkaufs eines Hauses, und er will zur Zeit der zweiten Pilgerfahrt des Khalifen sich nicht selbst bemühen, sondern schickt seinen Enkel Shaiba b. Djābir, um die Tür der Ka'ba zu öffnen (*Chroniken*, I, 89); er dient als Schiedsrichter zwischen den beiden Ḥadīḡi-Führern der Anhänger des 'Alī und der des Mu'āwiya (Tabari, *Ta'rikh*, I, 3448 u. III, 2352; Mas'ūdī, *Murūdj*, IX, 56 f.); einer seiner Söhne 'Abd Allāh oder Ṭalḥa ist das Opfer des "abscheulichen" al-Ḳasrī (*Chroniken*, II, 37, 38, 175); er erscheint in einer der Versionen des Ḥadīth, wo 'Ā'isha sich die Ka'ba öffnen lassen will (*Chroniken*, I, 220, 222, 223); seine Unterredung mit 'Ā'isha bewirkt, dass es den Shābiyyūn erlaubt ist, die Stücke des Behangs (*Kiswa*) zu verkaufen, jedoch für den



Unterhalt der Armen (*Chroniken*, I, 180, 182 u. III, 70—2; *Ḳalqashandī*, *Subḥ*, IV, 283); trotz des Bestrebens der Ḥadīth-Verfertiger wird diese Frage von den Juristen diskutiert, und im Jahre 621 (1224) löst al-Malik al-Kāmil, der Neffe des Saladin, durch eine jährliche feste Summe die Einkünfte der Shaibiyūn ab, die sie aus dem Öffnen der Tür ziehen, und verpflichtet sie zur Unentgeltlichkeit (*Chroniken*, I, 266). Shaiba stirbt im Jahre 57 (676/7) oder unter Jazīd b. Mu'āwīya (Ṭabari, *Tārīkh*, III, 2378; Ibn Sa'd, V, 331; Ibn al-Athīr, *Uṣd*, III, 8).

Die Tradition, welche den Shaibiyūn die *Ḥidjāba* des Heiligen Hauses zuerkennt, ist alt. Sie wird noch bestätigt durch den Namen des Torbogens, der am Zamzam-Brunnen die alte Grenze des Umkreises der *Masjid al-Ḥarām* bezeichnet. Als dieser sich erweiterte, wurde das neue Tor, das heutige Bāb al-Salām, das in der Linie der Ka'ba und des alten Torbogens liegt, zunächst Bāb Banī Shaiba genannt (*Pelerinage*, S. 132 f.). Aber für diese, wie für viele andere Einrichtungen, bleibt die Periode dunkel, in der sie entstanden und mit vorislāmischen Einrichtungen verbunden wurden.

*Litteratur*: Vgl. die im Artikel angeführten Werke. (GAUDEFRY-DEMOMBYNES)

AL-SHAIBĀNĪ, ABŪ 'ABD ALLĀH MUHAMMED B. AL-HASAN B. FARQAD, Mawlā der Banū Shaibān, ḥanafitischer Jurist, geboren zu Wāsiṭ im Jahre 132 (749/50). In al-Kūfa aufgezogen, hörte er bereits mit 14 Jahren den Abū Ḥanifa, unter dessen Einfluss er sich dem *Ra'y* ergab. Mit 20 Jahren soll er in der Moschee zu al-Kūfa bereits Vorträge gehalten haben. Seine Kenntnis des Ḥadīth erweiterte er bei Sufyān al-Thawrī († 161), al-Awzā'ī († 157) u. a., vor allem aber bei Mālik b. Anas († 179), dessen Vorträge er über drei Jahre lang in Medīna hörte. Seine Ausbildung im Fiqh verdankte er jedoch hauptsächlich dem Abū Yūsuf; dessen Ansehen drohte er aber schon bald durch seine Lehrvorträge in Schatten zu stellen, sodass Abū Yūsuf ihm eine Kādistelle in Syrien oder Ägypten zu verschaffen suchte, die al-Shaibānī jedoch ablehnte. Im Jahre 176 (792/93) wurde er vom Khalifen Hārūn al-Rashīd in der Angelegenheit des Zaiditenimām Yahyā b. 'Abd Allāh zu Rate gezogen; hierbei verscherzte er sich die Gunst des Herrschers und kam in den Verdacht, Anhänger der 'Aliden zu sein (Ṭabari, III, 619; Kardari, II, 163 ff.). Er war zwar ebenso wie einige seiner Lehrer Murdji'it (Ibn Ḳutaiba, *Ma'ārif*, S. 301; Shahrastānī, ed. Cureton, S. 108), aber von shi'itischen Bestrebungen scheint er sich fern gehalten zu haben (*Fihrist*, S. 204). Erst frühestens 180 (796) wieder — in diesem Jahre machte Hārūn al-Rakka zu seiner Residenz (Tab., III, 645) — ernannte Hārūn ihn zum Qāḍi von al-Rakka. Nach seiner Absetzung (ca. 187 = 803) hielt er sich in Baghdād auf, bis der Khalife ihm befahl, ihn auf seiner Reise nach Khorāsān (189 = 805) zu begleiten, und ihn zum Qāḍi von Khorāsān ernannte (nach Abū Ḥāzim [† 292] bei Kardari, II, 147). Dort starb er im gleichen Jahre in Ranbuwaih in der Nähe von al-Ray. — Er gehörte der gemäßigten Richtung des *Ra'y* an und suchte seine Lehren soweit als möglich durch Ḥadīthe zu belegen. Auch galt er als tüchtiger Grammatiker. Unter seinen Schülern wird der Imām al-Shāfi'ī [s. d.] genannt, der jedoch eine polemische Schrift gegen ihn verfasste (*Kitāb al-Radd 'alā Muḥammad b. al-Ḥasan* im *K. al-Umm*, Kairo 1325, VII,

277 ff.). Dem Shaibānī und Abū Yūsuf verdankt das ḥanafitische *Madhhab* seine erste weitere Ausbreitung. Seine oft kommentierten und überarbeiteten Schriften sind die ältesten, die uns über die Lehren des Abū Ḥanifa Aufschluss geben, wenn sie auch in manchen Punkten von den Anschauungen des Abū Ḥanifa abweichen. Die wichtigsten sind: *Kitāb al-Aṣl fī 'l-Furū'* oder *al-Mabsuṭ*; *K. al-Djāmi' al-kabīr*; *K. al-Djāmi' al-saghir* (gedr. Bülāk 1302 am Rande von Abū Yūsuf, *K. al-Kharāḍī*); *K. al-Siyar al-kabīr* (gedr. mit dem Kommentar des al-Sarakhsī in 4 Bden., Haidarābād 1335—36), *K. al-Āthār* (lith. in Indien). Ausserdem verdanken wir ihm eine von der Vulgata stark abweichende Ausgabe des *Muwatta'* seines Lehrers Mālik b. Anas mit vielen kritischen Zusätzen (vgl. Goldziher, *Muh. Studien*, II, 222 f.; jetzt auch gedruckt in Kazan, 1909).

*Litteratur*: Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, ed. Sachau, VII/II, 78 (gekürzt bei: Ibn Ḳutaiba, *K. al-Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 251; al-Ṭabari, ed. de Goeje, III, 2521; al-Nawawī, *Biograph. dictionary*, S. 104); *Fihrist*, S. 203 f. — Legendären Einschlag haben die späteren Quellen: al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh* bei al-Sam'ānī, *K. al-Ansāb*, GMS, XX, fol. 342<sup>v</sup> und bei al-Nawawī, S. 103 ff.; al-Sarakhsī, *Sharḥ al-Siyar al-kabīr*, Einleitung; Ibn Khallikān, *Wafayāt*, I, 453 f.; al-Kardari, *Manāḥib al-Imām al-ʿaṣam*, Haidarābād 1321, II, 146—167 (benutzt alte Quellen); Ibn Ḳuṭlūbughā, ed. Flügel, N<sup>o</sup>. 159. — Barbier de Meynard, *Notice sur Moh. b. Hasan* im *J A*, 4. Ser., XX (1852), S. 406—19; Flügel, *Classen der ḥanafit. Rechtsgelehrten*, S. 283; Dimitroff, *Asch-Schaibānī und sein corpus iuris in MSOSAs*, XI (1908), S. 75—98; Brockelmann, *G A L*, I, 171 f. (HEFFENING)

AL-SHAIBĀNĪ, ABŪ 'AMR IŠḤĀK B. MIRĀR, der nach Abū Maṣṣūr al-Azhari den Spitznamen al-Aḥwaṣ führte, stammte aus angesehenen persischen Agrarierkreisen; da er aber Klient (*Mawlā*) eines Mannes aus dem Stamm Shaibān war, so wurde er al-Shaibānī genannt. Er war der bedeutendste der kufischen Grammatiker. Es wird überliefert, dass er al-Shaibānī genannt worden sei, weil er der Lehrer derjenigen Söhne des Khalifen Hārūn al-Rashīd war, die der Sorge des Yazid b. Mazyad al-Shaibānī anvertraut waren. Das Datum seiner Geburt kann nur annähernd festgestellt werden; aber wenn die Angabe seines Lebensalters richtig ist, so muss er kurz nach dem Jahre 100 (719/20) geboren sein. Das Datum seines Todes ist ebenfalls unsicher; es werden die Jahre 205, 206 und 213 angegeben; das letzte Jahr ist vermutlich das richtige, da er an demselben Tage wie der Dichter Abū 'l-ʿAtāhiya und der Sänger Ibrāhīm al-Mawṣilī gestorben sein soll, die in eben diesem Jahre tatsächlich gestorben sind. Abū 'Amr war nicht nur berühmt als Grammatiker, vielmehr genießt er auch den Ruf eines zuverlässigen Überlieferers der Traditionen (*Ḥadīth*); er wird im *Musnad* des Ahmed b. Ḥanbal als Autorität zitiert. Er studierte unter den berühmtesten Meistern der Schule von Kūfa und verbrachte längere Zeit unter den arabischen Nomaden, bei denen er die Erzeugnisse der Dichtung und sprachlich interessante Einzelheiten sammelte. In seinem Alter begab er sich nach Baghdād. In seinen früheren Lebensjahren stellte er seine grosse Sammlung der Dichtung der arabischen Stämme zusammen. Diese Sammlung, die nicht auf uns

gekommen ist, enthielt die Gedichte von einigen 80 Stämmen; sie ist von späteren Herausgebern alt-arabischer Dichtung in weitgehendem Masse benutzt worden. Wir finden seinen Namen stets erwähnt, besonders wenn Gedichte angeführt werden, die anderen Grammatikern nicht bekannt waren. Er überragte seine Berufsgenossen mit Ausnahme Abū 'Ubaida's darin, dass er sich auch für die in alten Dichtungen zu findenden historischen Anspielungen interessierte, während manche anderen, wie al-Aṣma'ī aus Baṣra, in dieser Beziehung besonders kenntnislos oder uninteressiert scheinen. Er war ein frommer Mann, aber, da er sich zeitweilig dem Trunk ergab, kann es nicht überraschen, dass er gelegentlich in gutem Glauben unechte Gedichte als echt ausgibt, so z.B. das 66. Gedicht im *Diwān* des al-A'ṣhā (hrsg. v. Geyer), in dem die Entlehnungen aus dem Qur'ān allzu deutlich sind. Nur eins seiner Werke ist auf uns gekommen, das *Kitāb al-Djīm*, das ein Wörterbuch der arabischen Sprache werden sollte, aber von ihm niemals abgeschlossen wurde. Zweifellos hatte das *Kitāb al-'Ain* des Khalil b. Ahmed ihm den Ansporn zu seinem Unternehmen gegeben. Es ist nach dem gewöhnlichen arabischen Alphabet angeordnet, aber nur bis zum Buchstaben *Djīm* fertig geworden. Es ist nur in einem einzigen Exemplar erhalten, das sich in der Bibliothek des Escorial befindet; da es eins der ältesten Bücher in arabischer Sprache ist, verdient es ein eingehendes Studium (eine kurze Beschreibung findet sich im Katalog von Derenbourg, N<sup>o</sup> 572).

Seine Biographen erzählen uns, dass er sein *Kitāb al-Djīm* keinem diktieren wollte, und dass infolgedessen Exemplare erst nach seinem Tode abgeschrieben werden konnten. Der Schreiber der Escorial-Hs., den ich bisher nicht habe feststellen können, gehört einer weit früheren Zeit an, als von Derenbourg angegeben wird; er benutzte ein von dem Grammatiker al-Sukkarī [s. d.] hergestelltes Exemplar, aber da einige Blätter in diesem Exemplar fehlten, verglich er es mit einem Exemplar, das Abū Mūsā al-Hāmid angefertigt hatte. Das Buch ist nicht ein Lexikon, wie uns die Biographen glauben machen, obwohl im grossen und ganzen die Wörter in vier Kapiteln angeordnet sind, die ihrerseits die Worte umfassen, die mit den vier ersten Buchstaben des Alphabets beginnen. Es finden sich häufig Irrtümer, die dem Autor selbst zur Last fallen. Der besondere Wert des Buches liegt in der Tatsache, dass es eine reiche Sammlung von Ausdrücken bietet, die bestimmten Araberstämmen eigentümlich waren; auf den ersten 27 Seiten finden sich nicht weniger als 30 Stämme erwähnt, und es unterliegt nicht dem geringsten Zweifel, dass Abū 'Amr die ungewöhnlichen Wörter aus den 80 alten Diwānen arabischer Stämme ausgezogen hat, die er gesammelt hatte. Das wird klar, wenn er z.B. den Dichter Kuthayir viermal nacheinander zitiert. Eine genaue Nachprüfung im *Lisān al-'Arab* zeigt auch, dass das Buch von den Lexikographen, deren Schriften die Grundlage jenes Werkes gebildet haben, nicht benutzt worden ist. Die vom Verfasser angeführten Autoritäten und Dichter finden sich grösstenteils anderswo nicht zitiert. Ich denke, eine Ausgabe des vollständigen Werkes herzustellen, das das bedeutendste Denkmal der Grammatiker-Schule von Kūfa darstellt.

Biographen erwähnen die folgenden Werke von Abū 'Amr, die sämtlich verloren gegangen zu sein scheinen: *Qhārī al-Mu'annaf*, *Kitāb al-Kharī*,

*Qhārī al-Udīh*, *Kitāb al-Kutūb*, *Kitāb al-Lughāt* und vor allem das *Kitāb al-Nawādir*, ein Werk vermischten Inhaltes, das, meist ohne Angabe der Quelle, von späteren Schriftstellern weitgehend ausgezogen worden ist. Unter seinen hervorragendsten Schülern befanden sich die kühnen Grammatiker Tha'lab, Ibn al-Sikkīt, Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām und sein eigener Sohn 'Amr. Die Indices zu den *Mufaḍḍaliyāt* und *Nakā'id* geben uns nur eine schwache Vorstellung davon, wie oft er als Autorität für die ältere Literatur angeführt wird. Al-Qālī erwähnt ihn verschiedentlich, z.B. I, 136—211 u. 238.

*Litteratur*: Ibn al-Nadīm. *Fihrist*, S. 68; al-Zubaidī, *Ṭabaqāt al-Nuḥāt*, in *RSO*, VIII, 145; al-Anbārī, *Nuḥāt*, S. 120—125; Yāqūt, *Irshād*, ed. Margoliouth in *GMS*, VI/II, 233; Ibn Khallikān, N<sup>o</sup> 83, Kairo 1310, I, 65; Ibn Hādjar, *Tahdhīb*, Haidarābād 1327, XII, 183; al-Suyūṭī, *Bughyat*, S. 192; Flügel, *Die grammatischen Schulen*, S. 139—142; Brockelmann, *GA L*, I, 116. (F. KRENKOW)

**SHAIBANĪ**, ABU NAṢR FAṬḤ ALLAH KHĀN, von Kāshān, persischer Dichter des XIX. Jahrh. Sein Vater Muḥammad Kāzīm, der Sohn des Muḥammad Sanī Khān, eines ehemaligen Gouverneurs von Kāshān, hatte die Türkmene siegreich geschlagen und liebte es, sich mit verdienstvollen Leuten zu umgeben. Dieser Dichter lebte am Hofe des Muḥammad Shāh, zog sich aber später zurück. Er schrieb ein Werk in Reimprosa unter dem Titel *Maḳālāt* „Reden“ und verfasste Dithyramben zu Ehren seines Protektors, des Naṣīr al-Dīn Shāh, des Kanzlers Hādījī Mirzā Akāsi, des Gouverneurs von Khorāsān Ferūdī Mirzā, u. a. Eine umfangreiche Auswahl aus seinen Gedichten erschien in Konstantinopel im Jahre 1308, Druckerei der Zeitung Akhtar, 312 Seiten stark.

*Litteratur*: Riḍā Kūh Khān, *Maḳjma' al-Fuṣaḥā'* (Teheran 1295), II, 224—45; E. G. Browne, *Persian Literature in Modern Times*, S. 344. (CL. HUART)

**SHAIBANĪ KHĀN**, ABU 'L-FATḤ MUḤAMMED, auch Shāhi Beg Uzbek genannt oder besser Shāh Beg Khān Uzbek, ferner auch Shaibak, verdrängt aus Shāhbakht, einem Namen, den ihm sein Grossvater Abu 'l-Khair gegeben hatte; die *Kunya* Abu 'l-Fatḥ findet sich nur auf Münzen. Khān der Uzbekene und Eroberer Transoxaniens, über das er von 906—915 (1500/01—1509/10) regierte. Geboren 855 (1451) als Sohn des Shāh Budaḳ und der Aḳ Kuzi Begum, verlor er 873 (1468) seinen Vater, der von Yūnus, dem Khan der Mongolei, der den Kazaḳen [s. d.] zu Hilfe geeilt war, überfallen und enthauptet wurde. Nacheinander dem Schutze des Atabek Uighur Khān, des Emir Karaḳin Beg und des Kāsim, Khān's von Astrakhān, anvertraut, wartete er in der verworrenen Zeit, die auf den Tod des Abu 'l-Khair folgte, bis er eine genügend grosse Zahl von Anhängern hatte, um seinen Vater zu rächen. Er griff Burke Sulṭān an und machte ihn nieder. Ein ergebener Diener versuchte zwar, unter Einsetzung seines eigenen Lebens Burke Sulṭān zu retten, aber er wurde alsbald entdeckt und getötet. Bei Sabrān von Irāncī, dem Sohne des Djāmi Beg, geschlagen, flüchtete sich Shaibānī nach Bukhāra und dann nach Samarkand. Der Khān der Mangut's (Noghāi's) Mūsā versprach ihm die Oberhoheit über Kipčak [s. d.]; aber er nahm sein Wort zurück mit der Begründung, das Volk widersetze



sich dem. Shaibānī nahm den Kampf wieder auf, schlug den Kazaken Barandaq, wurde von Mahmūd Sultān, dem Sohne des Djānī Beg, geschlagen und nahm die Gastfreundschaft des Emirs von Khwārizm, 'Abd al-Khalīq Firūz Shāh an.

In dem Streit zwischen Ahmed Mirzā, dem Khān von Transoxanien, und Mahmūd Khān, dem Khān der Mongolei, entschied sich Shaibānī für den ersten. Dadurch dass er in der Schlacht bei Shirr (893 = 1488) zum Feinde überging, verhalf er Mahmūd zum Sieg, trat in die Dienste des Siegers und erhielt von ihm die Stadt Turkistān. Von neuem schlug er Barandaq, hatte jedoch Misserfolg bei der Belagerung von Ūrgendj (Khiwa). Die Bewohner von Sabrān empörten sich und setzten ihren Gouverneur ab und nahmen dafür Mahmūd, den Bruder des Shaibānī, aber sie lieferten ihn den Kazaken aus, welche die Stadt belagerten. Mahmūd entkam und begab sich zu seinem Bruder, der Yāsī belagerte, dessen Statthalter Mazid Tarkhān gefangen genommen wurde. Als Mazid die Freiheit wiedererlangt hatte, verbündete er sich mit dem Kazaken gegen Shaibānī, der ihm einst seine Dienste angeboten hatte. Es wurde Friede geschlossen mit Barandaq, der Otrār belagerte, wo Muhammad Timur, der Sohn des Mahmūd Sultān, befahl. Der Friede wurde durch eine Ehe besiegelt.

Im Jahre 900 (1494/5) ging Shaibānī nach Transoxanien und war vier Jahre später Herr fast über dies ganze Gebiet ebenso wie über Khurasān; im Jahre 906 (1500) wurde die Eroberung vollständig. Baisanqor Mirzā, der Timuridenherrscher von Samarqand, bat ihn im Jahre 904/5 (1498/9) um seine Unterstützung gegen Bābur. Shaibānī kam, zog sich aber zurück, als er seinen Gegner in der Übermacht sah. Er hob ein grosses Söldnerheer aus, mit dem er sich in Jahre 906 Samarqands bemächtigte, welches nacheinander von Bāber und Sultān 'Alī, dem Bruder des Baisanqor, geräumt wurde. Zahra Begum, die Mutter des Sultān 'Alī, soll Shaibānī angeboten haben, ihm die Stadt ausliefern zu lassen, wenn er sie heiratete. Die Stadt wurde im Sturm genommen; Khwādja Yahyā, der sie verteidigte, wurde mit seinen Söhnen hingerichtet; Sultān 'Alī soll dasselbe Schicksal gehabt haben. Nach einer anderen Version soll Sultān 'Alī von Shaibānī überlistet worden sein. Man hat ihn auch durch einen Unfall sterben lassen.

Mit Hilfe der Bevölkerung setzt sich Bābur durch einen kühnen Handstreich wieder in den Besitz von Samarqand. Das ganze Land lehnt sich auf, die Uzbeken werden niedergemacht. Shaibānī, dem nur Bukhāra mit Umgebung geblieben ist, ergreift einige Monate später von neuem die Offensive, bemächtigt sich Kara Kul's und Dabūs's, schlägt Bābur bei Sar-i Pul [s. d.] vernichtend und nimmt Samarqand durch Hungersnot. Die Kapitulation besagt, dass Khānzāda Begum, die Schwester Bābur's, den Sieger heiraten soll.

Im Jahre 908 (1502/03) verwüstet Shaibānī, der sich mit seinem Beschützer Mahmūd Sultān entzweit hat, das Gebiet von Shāhrukhiya und Tashkent, er verlässt es jedoch vor der Ankunft Bābur's. Nach einem Überfall auf Ūrätipā sagt er seine Hilfe dem Sultān Ahmed Tambal zu, der sich gegen Mahmūd Sultān empört hat; dieser erkennt ihn dafür als Herrscher von Farghāna an. Zum Kampfe zu schwach, macht sich das feindliche Heer davon. Es wird von Shaibānī bei Akhsi überrascht und zersprengt. Bābur entflieht, aber Mahmūd Sultān und sein Bruder Ahmed werden

gefangen genommen. Sie werden gut behandelt, müssen jedoch ihre Zustimmung dazu geben, Tashkent und Shāhrukhiya abzutreten, ferner zu der Einstellung von 30 000 ihrer Untertanen in das Heer Shaibānī's und zu mehreren Heiraten mit der Familie des Siegers. Als Mahmūd Sultān in sein Reich zurückgekehrt war, starb er dort bald, wie er sagte, von Shaibānī vergiftet.

Im gleichen Jahre fanden mehrere Feldzüge im Süden Transoxaniens statt, wo Khusraw Shāh von Kipčak mehrere Städte genommen hatte. Balkh, das der Timuride Badi' al-Zamān beherrschte, wird belagert. Ahmed Tambal hatte sich in Andijān verschanzt; er musste sich aber ergeben und wurde mit seinen Brüdern hingerichtet. Eine Plünderung wurde jedoch verboten. Khusraw Shāh entflohen ohne Kampf und liess Shirin Chāra in Hīšār nach heldenmütiger Verteidigung umkommen. Das für 20 Jahre verproviantierte Kūndūz gab er auf.

Im Jahre 911 (1505) will Shaibānī Khwārizm erobern mit einem Heere von 30 000 ehemaligen Untertanen des Mahmūd Sultān, undisziplinierten und gefährlichen Leuten, die er dadurch uneins zu machen versucht, dass er ihre Vorgesetzten absetzt. Ūrgendj wird zehn Monate belagert, tapfer von Čin (oder Husain?) Šufi verteidigt und fällt nur durch Verrat. Khusraw Shāh, der zu spät Hilfe bringt, wird mit seinen 700 Mann niedergemacht. Kičik Bī erhält die Statthalterschaft Khwārizm, und die Verwandten Shaibānī's bekommen einflussreiche Ämter.

Im folgenden Jahr schlägt Shaibānī die Einfälle der Kazaken zurück. Der Kipčak hatte damals zwei Herrscher, einen gesetzmässigen, Barandaq, der in Samarqand in der Verbannung starb, und einen tatsächlichen, Kāsim Beg. Dieser war dermassen gefürchtet, dass schon das Gerücht von seiner Ankunft im Uzbeken-Heere eine Panik hervorrief. Ende 912 (Frühjahr 1507) ergreift Shaibānī die Offensive gegen das Königreich Herāt. Husain Baikara ruft seine Söhne zu Hilfe, die auch herbeieilen, mit Ausnahme von Muza'far Mirzā; aber kurz darauf stirbt er. Bāber eilt den Timuriden zu Hilfe, lässt sie aber bald im Stich aus Ärger über ihre Gleichgültigkeit und ihr Rivalisieren. Shaibānī überschreitet den Oxus und dringt in Andikhūd ein, das von Shāh Mansūr Bakhshi ausgeliefert wird, erringt bei Bābā Khaki den Sieg und stürzt Dhu 'l-Nūn Arghūn, der getötet wird. Die Timuriden entfliehen nach Herāt, gehen aber nach ein paar Stunden schon wieder von dort weg und lassen ihren Harem und ihre Schätze im Schloss des Ikhtiyār al-Din zurück. Am 11. Muharram 913 (24. Mai 1507) dringt Shaibānī ein, verlangt eine Kontribution von 100 000 *Tangha*; aber durch sein humanes Auftreten wirkt er beruhigend auf die Einwohner. Zwei oder drei Wochen später dringt er in das Schloss ein. In Khānzāda Khānum, die Frau des Muza'far Mirzā, war er ganz verliebt und zwang sie zur Heirat, sogar ohne Beobachtung der gesetzlichen Wartezeit. In alle Richtungen wurden Truppen ausgesandt gegen die Timuriden, die umzingelt und getötet wurden. Nur Badi' al-Zamān entkam dank des Schutzes, den ihm Shāh Ismā'il gewährte.

Während zweier Jahre fanden erneute Feldzüge gegen die Kazaken statt, ferner ein Scheinmanöver gegen Kābul, die Belagerung von Qandahār, wo Nāṣir Mirānshāhī sich befand. Diese Belagerung sollte aufgehoben werden. Da liess Shaibānī die Dughlāt-Fürsten Sa'id Čaghatai, Mahmūd Khān

und seine sechs Söhne, Muhammed Ḥusain Mirzā u. a. ermorden (914 = 1508/09). Dann gebärdete er sich als Verfechter des Sunnismus und forderte im folgenden Jahr Shāh Ismā'il auf, zur Orthodoxie zurückzukehren. Als aber der persische Herrscher seinen Drohungen kein Gewicht beilegte und gegen die Angriffe der Uzbeken Verwahrung einlegte, schickte er ihm eine Derwischschale (*Kashkūl*) und forderte ihn ironisch auf, die Laufbahn seiner Vorfahren einzuschlagen. Da versprach Shāh Ismā'il, die Pilgerfahrt nach Mashhad zu machen, wo er wieder auf seinen Gegner stossen würde, und ergriff sogleich die Offensive. Shaibānī unterdrückte damals gerade eine Revolte in Firūzkūh. Als aber die Kirghizen seinem Sohne Muhammed Timur eine Niederlage beigebracht hatten, suchte er Schutz hinter den Mauern von Marw. Dort erhielt er einen ironischen Brief von Shāh Ismā'il, welcher seinem Gegner entgegen ging, da dieser sein Wort, ihn in seinem eigenen Reich anzugreifen, nicht gehalten hatte. Am Ufer des Murghāb fand die Schlacht statt. Von 17 000 Persern eingeschlossen, welche die Brücken zerstört hatten, verloren die Uzbeken die Hälfte ihres Bestandes und erlagen nach verzweifelterm Kampfe. Shaibānī starb auf einem entlegenen Bauernhof an seinen Verwundungen. Man hat behauptet, sein Schädel sei in Gold gefasst worden und habe Shāh Ismā'il als Trinkbecher gedient, seine Kopfhaut sei mit Stroh ausgestopft und an Bāyazīd II. geschickt worden und seine rechte Hand an Aka Rustam, den Fürsten von Māzandarān, der stets seine Hilfe gewünscht hatte. Sein Grab in der Madrasa, die er einige Monate vorher in Samarkand gegründet hatte, wurde ein Wallfahrtsort. Das wahrscheinlichste Datum seines Todes ist der 29. Sha'bān 915 (2. Dez. 1510); vgl. *Bābur Nāme*, Übers. Beveridge, S. 350 Anm.

Mit Recht hat man Shaibānī seine völlige Skrupellosigkeit und seine Grausamkeiten zum Vorwurf gemacht. Sein einziger Ehrgeiz war, sein Reich zu vergrößern, und dafür heiligte ihm der Zweck die Mittel. Aber er war nicht der ungebildete und anspruchsvolle Barbar, überspannt und ungeschliffen, wie Bābur ihn schildert, der den Theologen Lektionen erteilte, die Arbeiten der Künstler verbesserte und seine schlechten Verse vom Katheder vorlesen liess (*Bābur Nāme*, ed. Beveridge, Text S. 206b, Übers. S. 325—26). Er war des Persischen und Arabischen vollkommen mächtig und hat beachtenswerte Werke in Turkī hinterlassen. Sein Hofdichter Mollā Binā'i war von Bedeutung. Er unterstützte und förderte Schriftsteller, Künstler und Gelehrte, suchte ihre Gesellschaft auf und gründete mehrere Medresen. Als letzter von den Gründern grosser zentralasiatischer Reiche brachte Shaibānī die Uzbekenmacht auf ihren Höhepunkt. Sein Nachfolger Kūčkūndj Khān konnte zwar sein Reich wiederaufrichten und den Persern und Bābur siegreichen Widerstand leisten; aber der Tod Shaibānī's bedeutet mit der Trennung der Shī'iten Persiens von den Sunniten Transoxaniens eine tiefgreifende Veränderung für Asien (vgl. Vambery, *Gesch. Bochara's*, II, 64).

Shaibānī war vermählt mit Mir Nigar Caghatai, der Tochter des Yūnus Khān, mit Khānzāda Khānum, welche Shāh Ismā'il seinem Bruder Bābur mit grossen Ehrenbezeugungen zurückschickte, und mit Zahra Begum, die ihm Samarkand auslieferte. Ausser Muhammed Timur hatte er noch einen Sohn, namens Khurram, der aber jung starb.

*Litteratur:* Murkhwānd, *Rawdat al-Safā*, VII, 61 f.; Khwāndamir, *Ḥabīb al-Siyar*, III, 284 f.; *Bābur Nāme*, die Jahre 906 bis 915; dieses vielfach parteiische Werk findet seine notwendige Ergänzung durch Mirzā Muhammed Ḥaidar Dughlāt, *Tarīkh-i Rashīdī*, besonders S. 116—23, 158—69, 175—80, 190—211 u. 221—37; Fr. Beveridge weist auch auf die Bedeutung des *Tawārīkh-i Guzda Nusrat Nāma* (British Museum, Or. 3222) hin, eines vom Jahre 908 (1502/03) datierten türkischen Werkes, aus dem das *Shaibānī Nāma*, ed. Bérézine (Kazan 1849), nur ein Auszug ist; das unter dem gleichen Titel erhaltene Heldengedicht von Muhammed Ṣāliḥ Mirzā ist ein langes Lobgedicht auf Shaibānī; veröffentlicht mit einer deutschen Übersetzung von Vambery (Wien 1885) und von Melioransky u. Samoilovitch (St. Petersburg 1908); Abu 'l-Ghāzī Bahādūr, *Shadjare-i Turk*, Buch VIII (öfters übersetzt und veröffentlicht, so von Bentinck [Leiden 1726] und von Desmaisons [St. Petersburg 1871]); Muhammed Yūsuf al-Munshī, *Tadhkire-i Muḥim Khānī*, enthält nur die wichtigsten Ereignisse (*Mélanges asiatiques*, IV, 259). Véliaminoff-Zernoff, *Khāns de Kāsimoff*, S. 234—49; Erskine, *History of India*, besonders S. 184—92, 203—06, 295—325; Howorth, *History of the Mongols*, II, 691—713; Vambery, *Geschichte Bochara's*, II, 35—65, 191—93, 250—68. (L. BOUVAT)

**SHAIBĀNIDEN**, Nachkommen des mongolischen Prinzen Shaibān, eines Bruders von Bātū Khān [s. d.]. Die Namen der zwölf Söhne von Shaibān und deren ersten Nachkommen gibt Rashīd al-Dīn, *Djāmī' al-Tawārīkh*, ed. Blochet, S. 114 ff. (dazu Anmerkungen des Herausgebers nach dem anonymen *Mu'izz al-Ansāb*; über dessen Bedeutung als Quelle vgl. W. Barthold, *Turkestan v epokhu mongolskago nashestiya*, II, 56). Mehr sagenhafte als historische Nachrichten über Shaibān und seine Nachkommen finden sich bei späteren Schriftstellern; die Tendenz dieser Erzählungen wird durch die politischen Verhältnisse der betreffenden Länder bestimmt. So berichtet der in Khwārezm unter der Herrschaft der Shaibāniden schreibende Ütemish Ḥādījī, wie Čingiz Khān seinen Enkel Shaibān zugleich mit Bātū ausgezeichnet, dagegen deren Bruder Tughai Timur keiner Aufmerksamkeit gewürdigt habe; im Gegensatz dazu erzählt der in Bukhārā unter der Herrschaft der Nachkommen von Tughai Timur schreibende Mahmūd b. Walī, dass der Sohn und Nachfolger von Shaibān, Bahādūr, stets die Nachkommen von Tughai Timur als seine Herrscher betrachtet habe (*Zap.* XV, 231 und 256).

Nach Abu 'l-Ghāzī (ed. Desmaisons, S. 181) überliess Bātū seinem Bruder Shaibān das Land zwischen seinem eigenen Gebiet und dem Gebiet des ältesten Bruders Orda-Ičen; als Sommersitz wurde ihm das Land zwischen dem Irghiz- und dem Ural-Gebirge und am Ostufer des Yāyīk, als Wintersitz das Land am Sir-Daryā und am unteren Lauf des Ču und des Sarī-Su angewiesen. Im allgemeinen werden diese Angaben durch den Bericht des Zeitgenossen der drei Brüder, Plano Carpini (englische Übersetzung von W. W. Rockhill, *Hakl. Soc.*, Series II, N<sup>o</sup>. IV, S. 15; russische Übersetzung von A. Malein, *Ioann Mongolov*, St. Petersburg, 1911, S. 51), bestätigt. Nach Abu 'l-Ghāzī ging die Herrschaft im Hause Shaibān mehrere Generationen



hindurch stets vom Vater auf den Sohn über; die Namen der betreffenden Fürsten waren Bahādur, Ijūci, Bugha, Badaqul, Ming-Timur und Fūlad: nach dem Tode des letzteren wurde seine Hinterlassenschaft zwischen seinen beiden Söhnen Ibrāhīm und 'Arabshāh geteilt, doch blieben die Brüder zusammen; ihre Sommersitze befanden sich am oberen Lauf des Yāyik, ihre Wintersitze am unteren Lauf des Sīr-Daryā. Dagegen befand sich sowohl nach dem *Mu'izz al-Ansāb* wie nach dem *Tārīkh-i Abu 'l-Khair-Khānī* die Herrschaft unmittelbar vor dem Regierungsantritt des Fürsten Abu 'l-Khair (eines Enkels von Ibrāhīm) im Besitz einer anderen Linie, der Nachkommen von Fūlad's Bruder Tungā; nach dem *Mu'izz* herrschte dort im Jahre 829 (Nov. 1425—26) der Prinz Yumaduḡ (im *Tārīkh-i Abu 'l-Khair Khānī*: Djumaduḡ), ein Urenkel von Tungā, obgleich sein Vater Šūfi sich noch am Leben befand. Für die Namen der beiden Brüder Ibrāhīm und 'Arabshāh, der Vorfahren der späteren Herrscher von Mā warā al-Nahr und Khwārizm, wurde von den Özbeg die Zusammensetzung Isā-'Arab gebraucht (so nach Abu 'l-Ghāzī, S. 182). Das von den Nachkommen beider Brüder beherrschte Volk nannte sich Özbeg, wohl nach dem bekannten Herrscher der Goldenen Horde, unter dem die Herrschaft des Islām an der Wolga endgiltig begründet worden war.

Der Eroberung von Mā warā al-Nahr durch die Özbeg erfolgte unter Muḥammed Shāh Bakht oder Shāhī Beg (auch Shaibak Beg), als Dichter und häufig von Geschichtsschreibern Shaibānī genannt, einem Enkel von Abu 'l-Khair; die Hauptstadt Samarkand wurde von ihm gegen Ende des Jahres 905 (1500) und endgiltig im folgenden Jahre besetzt. Nachdem Shaibānī in der Schlacht gegen den Shāh Ismā'īl, den Begründer des neupersischen Reiches, bei Merw (27. Ramaḍān 916 = 29. November 1510) gefallen war, gelang es Bābur auf kurze Zeit die Herrschaft der Timuriden in Mā warā al-Nahr herzustellen, doch wurde er schon im Jahre 918 (1512) geschlagen und musste Bukhārā und Samarkand, im Jahre 920 (1514) auch seine letzten Besitzungen in Mā warā al-Nahr räumen (vgl. BÄBER). Seitdem blieb Mā warā al-Nahr bis zum Ende des XVI. Jahrhunderts unter der Herrschaft der Shaibāniden (als Nachkommen von Shaibān, nicht von Shaibānī, nach dessen Tode die Oberherrschaft nicht auf seine Söhne, sondern auf andere Prinzen aus dem Hause von Abu 'l-Khair übergang) oder Abulkhairiden (so Howorth, *History of the Mongols*, II, 1880, S. 686 ff.). Vgl. die Namen und Regierungsjahre der Fürsten bei St. Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties*, Westminster 1894, N<sup>o</sup>. 98, Zusätze und Berichtigungen in der russischen Uebersetzung von W. Barthold; dazu einige Data bei W. Wyatkin, *Spravočnaya knižka Samark. Oblast.*, VI, 242 f., nach den Inschriften des Grabdenkmals der Shaibāniden in Samarkand. Über den bedeutendsten Fürsten aus diesem Hause, 'Abd Allāh, vgl. den Art. 'ABD ALLĀH B. ISKANDAR; über dessen Vater den Artikel ISKENDER. Als letzter shaibānidischer Herrscher von Mā warā al-Nahr wird in mittelasiatischen Quellen stets der Sohn und Nachfolger von 'Abd Allāh, 'Abd al-Mu'min, genannt; so Abu 'l-Ghāzī, S. 183; Muḥammed Yūsuf al-Munshī bei J. Senkowski, *Supplément à l'histoire générale des Huns*, etc., S. 30; Maḥmūd b. Walī bei W. Barthold, *Zap.*, XV, 260; auch Welyaminow-Zernow in seinem bekannten Werk über die Münzen von Bu-

khārā und Khīwa bezeichnet 'Abd al-Mu'min als letzten Khān aus dem Hause der Shaibāniden (*Trud? Vost. Otd. Arkh. Obšč.*, IV, 1859, S. 402), ebenso W. Barthold unter 'ABDALLĀH B. ISKANDAR unten. Dagegen wird im *Tārīkh-i 'Ālam Arā-i 'Abbāsi* von Iskender Munshī als Nachfolger von 'Abd al-Mu'min noch ein Prinz Pir Muḥammed, "ein Verwandter von 'Abd Allāh und ein Prinz aus dem Hause von Djānī-Beg", genannt; diese Nachricht wird von Welyaminow-Zernow in seinem späteren Werk über die Tzaren von Kasimow (*Trud?*, etc., X, 345 ff.) angeführt und der betreffende Khān mit dem im *'Abdallāh-Nāma* erwähnten Pir Muḥammed b. Sulaimān, einem Enkel von Djānī-Beg, gleichgesetzt. Pir Muḥammed ist bald darauf von Bakī Muḥammed, dem Begründer der neuen (Astrakhanischen) Dynastie, besiegt, gefangen genommen und getötet worden (Ende 1007 = Juni-Juli 1599). Deshalb schliesst bei Howorth (II, 739 ff.) und Lane-Poole die Geschichte der Shaibāniden nicht mit 'Abd al-Mu'min sondern mit Pir Muḥammed II. ab.

Sowohl von westeuropäischen wie von russischen Gelehrten wird die Bezeichnung "Shaibāniden" bloss auf die Fürsten von Mā warā al-Nahr, nicht auf die Fürsten von Khwārizm angewandt, obgleich die Herrschaft der Nachkommen von Shaibān in Khwārizm von längerer Dauer gewesen ist. Wie Mā warā al-Nahr war auch Khwārizm von Shaibānī erobert worden (21. Rabī' I, 911 = 22. Aug. 1505); nach dem Tode von Shaibānī ging dort die Herrschaft nicht auf Bābur, sondern unmittelbar auf die Perser über; bald darauf (nach Abu 'l-Ghāzī, S. 197 unten, schon im Schafjahre 1511, — als Jahr der Hidjra wird unbedingt falsch das Jahr 911 angegeben) wurden die Perser von einem anderen Zweige des Hauses Shaibān, den Nachkommen von 'Arabshāh, verdrängt. Unter der Herrschaft dieser Dynastie blieb Khwārizm fast bis zum Ende des XVII. Jahrhunderts; über einen der letzten Fürsten, Abu 'l-Ghāzī, und sein Geschichtswerk vgl. den Art. ABU 'L-GHĀZĪ BAHĀDUR KHĀN. Noch der Sohn und Nachfolger von Abu 'l-Ghāzī Anūsha Khān (1663—1687) verfügte über eine bedeutende Macht; nach der Eroberung von Meshed nahm er den Titel "Shāh" an; deshalb wurde der von ihm ausgegrabene, noch heute vorhandene grosse Kanal "Shāhābād" genannt. Ihm folgten seine beiden Söhne Khudādād und Muḥammed Erenk; als Todesjahr des letzteren wird gewöhnlich das Jahr 1099 (1687—8), in der (noch nicht veröffentlichten) Geschichte des Reichshistoriographen Mu'nīs das Jahr 1106 (1694—5) angegeben. Seitdem gab es in Khwārizm längere Zeit, bis zur Begründung der Herrschaft des Hauses Kunghrat, keine Dynastie mehr; als Herrscher wurden von der özbegischen Aristokratie, immer nur auf kurze Zeit, einzelne Fürsten aus der Nachkommenschaft von Čingiz Khān eingesetzt. Über die Geschichte der Shaibāniden von Khwārizm vgl. besonders Howorth, *History of the Mongols*, II, 876—905; Weselowski, *Očerkistoriko-geografičeskikh swed'enij o Khivinskem Khanstve*, 1877, S. 101—157; St. Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties*, N<sup>o</sup>. 101, dazu die Genealogie in der russischen Uebersetzung von W. Barthold, S. 304.

Nachkommen von Shaibān waren nach Abu 'l-Ghāzī, S. 177 auch die von den Russen um 1003 (1594—5) verdrängten Fürsten Sibiriens.

(W. BARTHOLD)

**SHAIKH.** Dies Wort bezeichnet denjenigen,

der die Merkmale des Alters trägt, denjenigen, der über 50 Jahre alt ist (vgl. *Lisān*, III, 509). Es wird für die alten Eltern gebraucht; der *Shaikh* ist der Patriarch im Stamm, in der Familie.

In vorislāmischer Zeit verband man mit dem Titel *Saiyid*, dem Titel für den Führer des Stammes, sehr häufig das Beiwort *Shaikh*, womit man die volle Reife des Alters und somit des Verstandes bezeichnete. Der moralische Einfluss der *Shaikh's* auf die Beduinen war bedeutend, und schliesslich bezeichnete dieser Ausdruck die Führer, die auf eine grosse, rühmreiche Vergangenheit zurückblickten.

In der Geschichte der islāmischen Zeit hat *Shaikh* oft den Sinn von Oberhaupt, namentlich bei denen, die Ansprüche auf die Herrschaft machten, indem sie versuchten, die arabische Tradition wieder aufleben zu lassen. So lässt sich im IV. (X.) Jahrh. der Reformator Abū Yazid *Shaikh al-Mu'minin* nennen, d. h. *Shaikh* der Gläubigen (Ibn al-Adhārī, *Bayān*, ed. Dozy, I, 225; Übers. Fagnan, I, 315). Ibn Battūta (II, 288—89) erwähnt einen Stadtverweser, der diesen Titel trägt. Übrigens lautet der Titel des Gouverneurs von Medina *Shaikh al-Haram*. Ibn Khaldūn (*Muqaddima*, Übers. de Slane, II, 14 u. 165) berichtet, dass am Hafsidenhof von Tunis der erste Minister, der Regent des Reiches, derjenige, von dem alle Beamtenernennungen abhingen, Almohaden-*Shaikh* hiess. Muḥammed, der Begründer der Waṭṭāsidendynastie, nahm den Titel *al-Shaikh* an, ebenso Muḥammed al-Mahdi, der Begründer der Dynastie der sa'dischen Sharifen.

Heute wird dieser Titel, der Höflichkeitsausdruck ist und zugleich die Eigenschaften: stattlich, achtbar, ehrwürdig umfasst, mit unverhohlenen Stolz geführt; alle, die auch nur ein Stückchen öffentlicher Macht inne haben, schmücken sich gern damit im geistlichen wie im weltlichen, im mystischen wie im sozialen Leben. Er ist dem Familienoberhaupt verblieben, dem politischen Führer des Teiles eines Stammes, der *Diwar* (in Nord-Afrika) genannt wird und eine Gruppe von Menschen gemeinsamer Herkunft umfasst. Er wird den hohen geistlichen Würdenträgern verliehen, sowie den Professoren, den Gelehrten, den Ordensleuten jeden Alters, allen Persönlichkeiten, die durch ihr Amt, ihre Reife und ihre Sitten geachtet sind. So haben wir den *Shaikh al-Islām*, Titel des Gross-Mufti, des geistlichen Oberhauptes des Islām; den *Shaikh al-Dīn*, Kultusminister; den *Shaikh al-Madīna*, Polizeikommissar; den *Shaikh al-Balad*, Bürgermeister einer Stadt. Al-Bukhārī und Muslim sind die beiden *Shaikh's* par excellence (Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, II, 165); der offizielle Leiter der Pilgerfahrt heisst in Ägypten *Shaikh al-Djama'at* (Khalil, *Mukhtaṣar*, Übers. Perron, II, 641).

Eine spezielle Bedeutung hat der Titel *Shaikh* noch in der islāmischen religiösen Bruderschaft oder *Ṭarīqa* [s. d.]. (A. COUR)

**SHAIKH 'ADĪ.** [Siehe 'ADĪ.]

**SHAIKH AL-ISLĀM** ist einer der Ehrenbeinamen, die in der zweiten Hälfte des IV. Jahrh. d. H. aufkamen. Während andere mit *Islām* gebildete Ehrennamen (wie *Isa*, *Djalāl*, *Saif al-Islām*) von Personen der weltlichen Macht getragen wurden (besonders von den Fātimiden-Wertern, s. van Berchem, in *J. P. I.* XVI, S. 101), ist der Titel *Shaikh al-Islām* immer den 'Ulamā' und den Mystikern vorbehalten gewesen, ebenso wie die anderen Ehrennamen, deren erster Teil *Shaikh* ist (z. B. *Shaikh al-Dīn*); der Beiname *Shaikh*

*al-Fatwā* wird von Ibn Khaldūn dem Rechtsgelehrten Asad b. al-Furāt beigelegt (s. *Muqaddima*, Übers. de Slane, I, S. LXXVIII). Von allen diesen Benennungen hat *Shaikh al-Islām* allein eine grössere Verbreitung erlangt. So wird im V. (XI.) Jahrh. das Haupt der Shāfi'iten in Khurāsān, Ismā'il b. 'Abd al-Rahmān, von den Sunniten *Shaikh al-Islām* *kar' iḡẓayn* genannt (s. auch Djuwaini, *Djihan-Gusha*, II, 23, wo die Rede vom *Shaikh al-Islām-i Khurāsān* ist), während zur gleichen Zeit die Anhänger des Mystikers Abū Ismā'il al-Anṣārī (396—481 = 1006—88) denselben Titel für diesen in Anspruch nahmen (al-Subki, *Ṭabaqāt*, Kairo 1324, III, 117; Djāmi, *Nafakhāt al-Uns*, ed. Lees, Calcutta 1859, S. 33, 376). Im VI. (XII.) Jahrh. wurde Fakhr al-Dīn al-Rāzī *Shaikh al-Islām* genannt. Andere Beispiele aus den folgenden Jahrhunderten sind der Mystiker *Shaikh* Ṣafī al-Dīn von Ardabil (s. Browne, *Persian Literature in Modern Times*, S. 33) und der Theologe al-Taftāzāni. In Syrien und Ägypten indessen war *Shaikh al-Islām* ein Ehrentitel (aber kein offizieller) geworden, der nur Juristen verliehen werden konnte und ganz besonders den Rechtsgelehrten, die durch ihre *Fetwā's* eine gewisse Berühmtheit oder die Anerkennung einer grossen Zahl von Juristen gefunden hatten, besonders am Anfang der Mamlūken-Zeit. So verweigerten in dem durch die Lehren des Ibn Taimiyya hervorgerufenen Streit seine Gegner ihm den Titel *Shaikh al-Islām*, der ihm von seinen Anhängern beigelegt wurde (s. den Art. IBN TAIMIYYA, wo in den Literaturangaben die Abhandlung des Muḥ. b. Abī Bakr al-Shāfi'ī angeführt wird: *al-Radd al-ṭawfīr 'alā man ṣā'ama anna man sammā Ibn Taimiyya Shaikh al-Islām Kāfir*). Noch die Modernisten unserer Tage in Ägypten, welche den Einfluss Ibn Taimiyya's und Ibn Qaiyim al-Djawiyya's unterliegen, bezeichnen diese beiden Juristen als die religiösen Häupter, die wirklich den Titel eines *Shaikh al-Islām* verdienen (*al-Manār*, IX, 34, nach Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koraninterpretation*, S. 339). So war gegen 700 (1300) *Shaikh al-Islām* ein Titel geworden, den jeder *Mufti* von etwas Bedeutung sich zulegen konnte. Mahmūd b. Sulaimān al-Kafawī (gest. 990 = 1582) sagt in seinen Biographien der Ḥanafiten: *al-'Alām al-akhyār min Fuḥalā' Madhhab al-Nu'mān al-Mukhtār* (Brockelmann, *G. A. I.*, II, 83 u. 434), dass unter den *Mufti's* diejenigen *Shaikh al-Islām* genannt werden, die Streitigkeiten und Fragen allgemeiner Art entscheiden (nach 'Alī Emīrī in *Ilmiye Sahnāmesi*, S. 306). In Ägypten und Russland können noch bis auf unsere Tage und in der Türkei bis zum XVIII. Jahrh. (s. Ewliyyā Çelebi, *Siyāhetnāme*, passim) die *Mufti's* (Shāfi'iten wie Sunniten) von etwas Bedeutung mit diesem Titel bezeichnet werden. In Persien ist die Entwicklung des Titels eine andere gewesen. Hier ist der *Shaikh al-Islām* ein höherer Gerichtsbeamter, der in jeder bedeutenden Stadt dem geistlichen Tribunal der Molla's und der Muḍtahid's vorsteht. Zur Ṣafawidenzeit wurde er durch den Ṣadr al-Sudūr ernannt (s. Tavernier, *Les six voyages*, Paris 1676, I, 598, der ihn *Scheik el Selom* nennt, und Curzon, *Persia*, London 1892, I, 452, 454).

Aber der Titel hat seinen grössten Glanz gewonnen, als er immer ausschliesslicher dem *Mufti* von Konstantinopel beigelegt wurde, dessen Amt im osmanischen Reich mit der Zeit eine derartige religiöse und politische Bedeutung erlangte.



wie sie in den anderen islamischen Ländern nicht ihresgleichen fand. In den ersten Jahrhunderten des osmanischen Staates wurde der Einfluss der 'Ulamā' bedeutend übertroffen durch den der Shaikhe der Mystiker, und nach der Erneuerung des Reiches durch Muḥammed I. erleben wir einen erbitterten Kampf zwischen dem neuen orthodox-sunnitischen und dem mystisch-shi'itischen Einfluss (z.B. die Episode Badr al-Dīn Mahmūd), einen Kampf, der unter Selīm I. mit dem Sieg der Orthodoxie endete. Die pragmatische türkische Geschichtsschreibung scheint dieses Ereignis ignoriert zu haben und muss somit mit viel Reserve aufgenommen werden, während die ältesten Quellen nur wenig darüber berichten. So stellt sich die biographische Sammlung *al-Shaḡḡ'īk al-Nu'māniye* (geschrieben unter Sulaimān I.) ganz und gar auf den orthodoxen Standpunkt; indessen geht daraus deutlich genug hervor, dass die Mehrzahl der alten Rechtsgelehrten in den osmanischen Ländern ihre Studien in Ägypten oder Persien gemacht oder doch arabische bzw. persische Lehrer gehabt hatten. Einige der ersten Mufti's von Konstantinopel waren selbst Fremde, wie Fakhr al-Dīn al-ʿAdjamī (Mufti von 1430 bis 1460) und 'Alā' al-Dīn al-ʿArabī. Die spätere Überlieferung hat schon einen gewissen Shaikh Ede Bali, den Schwiegervater 'Othmān's, zum ersten Mufti der osmanischen Länder gemacht ('*Ilmiye Sālnāmesi*, S. 315). Man will auch wissen, dass schon unter Murād II. ein Mufti al-Anām mit Machtbefugnissen über alle anderen Mufti's ernannt worden sei (*Sidjill-i 'Othmāni*, I, 6), und dass Muḥammed II. nach der Eroberung Konstantinopels den offiziellen Titel eines Shaikh al-Islām dem Mufti der neuen Hauptstadt Khidr Beg Celebi gegeben hatte, der zur gleichen Zeit das Übergewicht über die beiden *Kādi-ʿAsker* (d'Ohsson, von Hammer) erlangt habe; aber nichts deutet an, dass der Mufti schon eine so bedeutende Persönlichkeit zu jener Zeit war. Nach den *Shaḡḡ'īk* war dieser Khidr Beg nur Kādi von Stambul, während Fakhr al-Dīn al-ʿAdjamī der Mufti war (a. a. O., S. 111, 81). Wenn auch später der Biograph der Shaikh al-Islāme in der *Dawḥat al-Mashā'ikh* seine Biographien mit dem Mufti Muḥammed Shams al-Dīn Fenāri (gest. 1430) anfängt, so erscheint dies rein konventionell. Allein unter Selīm I. beginnt der grosse Einfluss des Mufti von Konstantinopel sich zu zeigen, während der 24 Jahre, die der berühmte Zembilli 'Alī Djemāli Efendi [s. d.] dieses Amt bekleidete. Noch zu dessen Zeit (er war Mufti von 1501 bis 1525) hatten die beiden *Kādi-ʿAsker* den Vortritt vor ihm, weil sie im kaiserlichen *Divān* präsidierten und nicht der Mufti (*Shaḡḡ'īk*, S. 305); aber andererseits wird berichtet, dass derselbe Djemāli Efendi sich geweigert hat, das ihm von Sultan Sulaimān I. angebotene Amt anzunehmen, das die beiden *Kādi-ʿAskerlik*'s vereinigte (*Shaḡḡ'īk*, S. 307). Allein während der Regierung Sulaimāns scheint der Mufti von Konstantinopel die unbestrittene Autorität über alle 'Ulamā's des Reiches mit Einschluss sämtlicher Richter erlangt zu haben. Nach d'Ohsson und von Hammer wäre dies der Mufti Cīwi Zāde Muḥyī al-Dīn Efendi [s. d.] gewesen; es ist indessen zu bemerken, dass dies auch der erste Mufti war, der durch den Sultan wieder seines Amtes enthoben wurde (1541).

Die Entwicklung der Bedeutung des Mufti von Konstantinopel ist auf jeden Fall selbständig und nicht durch den Machtwillen der Sultane entstan-

den, etwa durch Verleihung des Titels Shaikh al-Islām, welcher zu dieser Zeit von vielen Mufti's getragen wurde (s. unten). Diese Entwicklung kann man auf verschiedene Weise zu erklären suchen. In einer bestechenden Hypothese weist Gaudefroy-Demombynes (*La Syrie à l'époque des Mameluks*, Paris 1923, S. XXII) auf die auffallende Übereinstimmung zwischen der Stellung des Mufti von Konstantinopel und der des 'abbasidischen Khalifen am Hofe der Mamlūken vor der Eroberung Ägyptens durch die Türken. Andererseits kann die Organisation der 'Ulamā' des osmanischen Reiches unter einem religiösen Oberhaupt in gewisser Beziehung beeinflusst sein durch die christliche Hierarchie in diesem Reich, an deren Spitze der ökumenische Patriarch steht. Endlich kann man vielleicht im Shaikh al-Islām eine Erbschaft der alten mystisch-religiösen Überlieferung im osmanischen Staate erblicken, eine Überlieferung, die neben der weltlichen Macht eine religiöse Autorität verlangt, die zwar nicht mit richterlichen Machtbefugnissen ausgestattet ist, aber sozusagen das religiöse Volksgewissen vertritt.

Diese letztere Annahme würde die Zähigkeit erklären, mit welcher das Shaikh al-Islām sich die folgenden Jahrhunderte hindurch gehalten hat, ungeachtet der Macht der Sultane, die Titelträger abzusetzen, wovon die Sultane oft Gebrauch machten. 'Othmān II. (1618—22) ging soweit, dem Mufti alle seine Vorrechte zu nehmen wegen seiner Weigerung, durch ein Fetwā den Brudermord zu sanktionieren; jedoch wurden unter seinem Nachfolger alle diese Vorrechte wieder erneuert. Murād IV. liess den Mufti Akhī Zāde Ḥusain (1632) umbringen, ohne die Würde des Amtes selbst blosszustellen. Sechzehn Jahre später war es der Mufti 'Abd al-Raḥīm Efendi, der den Anlass gab zur Entthronung und Hinrichtung Ibrāhims I., obgleich dies ihm seine Stelle kostete. Der letzte Mufti, welcher sich eine längere Reihe von Jahren halten konnte, war Abū 'l-Su'ūd (1545—74). Nach dieser Zeit folgten sie sich in Zwischenräumen von durchschnittlich 3 bis 4 Jahren. Seit dem Ende des XVI. Jahrh. konnte dieselbe Person mehrmals Mufti werden. Der häufige Wechsel der Mufti's stand immer mehr in Verbindung mit den politischen Ränkespielen der Grossweizire, der Kreise des kaiserlichen Harems und mit den Unruhen der Janitscharen, wodurch die Mufti's selbst oft schwer blossgestellt wurden, wie z.B. der berühmte Kara Celebi Zāde [s. d.]; die Mehrzahl indessen waren rechtschaffene Männer, obgleich ihre politische Unabhängigkeit öfters illusorisch wurde.

Seit Anfang des XVI. Jahrh. waren alle Mufti's aus dem osmanischen Reiche gebürtig und gehörten wie alle 'Ulamā' islamischen Familien an; durch diese Abstammung unterschieden sie sich von den höheren Beamten des Staates und des Heeres, die meist Kinder christlicher Familien waren, die nach der Methode des *Devshirme* ausgehoben wurden. Später gehörten die Mufti's bisweilen verschiedenen Generationen ein und derselben Familie an. Sie erwarben gewöhnlich das *Mashyakhat-i islāmiye* (die gewöhnliche türkische Aussprache ist indessen: *Mashikhhat*), nachdem sie die höchsten Richterstellen durchlaufen hatten; ebenso waren die meisten Mufti's vor ihrer Ernennung *Kādi-ʿAsker*. Diese Gewohnheit rief einen Kastengeist bei den 'Ulamā' und ihrem Oberhaupt hervor, welcher sich manchmal in der Geschichte

bekundete. Im Gegensatz zu dem Gebrauch, welcher sich allmählich für die hohen Richterstellen gebildet hatte, war der Titel eines *Shaikh al-Islām* niemals einer Person verliehen worden, ohne dass sie auch wirklich dieses Amt einnahm (es gibt nur zwei Ausnahmen).

Die bedeutende Stellung des *Shaikh al-Islām* im Staate fand ihren Ausdruck im Zeremoniell. So war er nach dem *Kānūn* über das Zeremoniell geachtet wie Abū Ḥanīfa zu seiner Zeit; nur der Grosswezir stand höher im Rang. Im XVIII. Jahrh. war der Mufti nur dem Grosswezir Besuche zu machen verpflichtet. Die Formalitäten seiner Besuche beim Grosswezir und beim Sultan waren bis ins einzelne geregelt, ebenso wie seine Verrichtungen und Vorrechte bei den religiösen Festen, bei der Beerdigung des Sultans, bei der Eidesleistung für den neuen Herrscher (*Ba'at*), bei der feierlichen Inthronisation (*K'ıldj Alay*). Ausser dem Titel *Shaikh al-Islām* trug er noch mehrere andere, von denen *Mufti al-Anām* der älteste und verbreitetste ist; andere Titel waren: *ʿAlam al-ʿUlamāʾ*, *Bahr ʿUlum Shattā*, *Asās* oder *Afḍal al-Fuḍalāʾ*, *Ṣadr al-Ṣudūr*, *Mesned-Neshin-i Fetwā*. Die Kleidung war einfach; der ehemalige Mufti Molla Khosraw (gest. 1480) [s. d.] trug einen kleinen Turban über dem *Tād* des Imām Aʿzam (*Shaḡḡīk*, S. 137). In den späteren Jahrhunderten trug er einen weissen mit Pelz gefütterten *Kaftān* und einen mit Goldband gezierten Turban (es gibt davon zahlreiche Abbildungen, z.B. bei Choiseul Gouffier, *Voyage pittoresque de la Grèce*, II, 49).

In politischer Hinsicht stand das Amt des *Shaikh al-Islām* formell in Zusammenhang mit der Befugnis, Fetwā's zu erteilen. Für die privaten Anfragen nach Fetwā's wurde der *Shaikh al-Islām* bald durch den Fetwā Emini (s. unten) ersetzt; aber man mass den Fetwā's über Fragen der Politik und der öffentlichen Ordnung eine ungeheure Bedeutung bei. Zu der ersten Kategorie gehören z.B. das Fetwā des ʿAlī Djemālī über den Krieg gegen Ägypten (1516) und das des Abū ʿl-Ṣuʿūd über den Krieg gegen Venedig (1570). Unter ʿOthmān II. weigerte sich der Mufti Esʿad Efendi, durch Fetwā den Brudermord der osmanischen Prinzen zu legalisieren. Fetwā's über die öffentliche Ordnung waren u.a. das des Abū ʿl-Ṣuʿūd, welches das Kaffeetrinken gestattete, ferner das des ʿAbd Allāh Efendi über die Gründung einer Buchdruckerei (im Jahre 1727, s. Babinger, *Stambuler Buchwesen*, Leipzig 1919, S. 9), sowie das des Esʿad Efendi, wodurch der *Nizām-i djedid* Sehms III. bestätigt wurde. Durch ihre Fetwā's wirkten die Mufti's auch an der Gesetzgebung des Reiches mit, indem sie die verschiedenen *Kānūn-nāme*'s legalisierten (so haben die *Kānūn*'s Sulaimāns I. alle die Genehmigung des Abū ʿl-Ṣuʿūd gehabt; vgl. *Minā Titled u leri Māḡmūss*, I [1331], N<sup>o</sup>. 1 u. 2). Ausserdem pflegte man den *Shaikh al-Islām* in allen nur irgend wichtigen politischen Angelegenheiten zu befragen. In den meisten Fällen haben die Mufti's auf diese Weise einen wohlthuenden Einfluss auf die öffentlichen Angelegenheiten ausgeübt, ebenso wie sie durch ihre persönliche Vermittlung oft willkürliche Massnahmen des Sultans zu vereiteln wussten. Man hat oft den Verfall des osmanischen Reiches dem reaktionären Geiste des *Shaikh al-Islām*'s zugeschrieben; dazu ist indessen zu bemerken, dass in vielen Fällen die Mufti's sich viel weniger reaktionär gezeigt haben als der grösste Teil der

Geistlichkeit und dass sie durch ihre Vermittlung oftmals willkürlichen und fanatischen Handlungen haben vorbeugen können (vgl. z.B. den Einspruch des Abū ʿl-Ṣuʿūd gegen die zwangsweise Bekehrung aller Christen). Obgleich die *Shaikh al-Islām* im osmanischen Reiche des XIX. und XX. Jahrh. nicht mehr diese wichtige politische Rolle gespielt haben, hat man noch von Zeit zu Zeit an die traditionelle Autorität dieses Instituts für die Bedürfnisse der Politik appelliert, so bei der Absetzung ʿAbd al-Ḥamid's im Jahre 1909, der Proklamation des *Djihād* im Jahre 1914 und das Fetwā gegen die Nationalisten in Angora im Jahre 1920. Die Fetwā's von 1914 beschäftigen sich nicht nur mit der Politik des osmanischen Reiches, sondern richten sich sogar an die ganze islamische Welt. Dies offenbart eine neue mehr allgemeine, pan-islamische Vorstellung von der Befugnis des osmanischen *Shaikh al-Islām*'s. Diese Vorstellung hat sich in der Türkei anscheinend im Laufe des XIX. Jahrh. entwickelt, wahrscheinlich in Verbindung mit den neuen *Khalifats*-Theorien. Ebenso wie diese Theorien, so findet sich auch die Idee von der zentralen Bedeutung des *Shaikh al-Islām* für den gesamten Islam zuerst bei christlichen europäischen Schriftstellern. Reisende des XVI. Jahrh. (wie Ricaut) vergleichen ihn schon mit dem Papst. Volney (*Voyage en Syrie*, Paris 1789—90, II, 371) betrachtet den *Shaikh al-Islām* als den Repräsentanten der geistlichen Macht des *Khalifen* über alle Muslime. Rechtlich wenden sich die Fetwā's eines Mufti in der Tat an jeden Muslim, der sich daran halten will; jedenfalls aber hat man im Jahre 1914 versucht, die allgemeine geistliche Autorität zu nutze zu machen, die zu dieser Zeit sowohl von den Christen als auch von den Muslimen dem *Shaikh al-Islām* in Konstantinopel zuerkannt wurde (s. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, III, 272).

Als Haupt der Hierarchie der ʿUlamāʾ erwarb der Mufti schliesslich das Recht, dem Grosswezir und dem Sultan die Personen für die sechs höchsten Richterämter vorzuschlagen. Er selbst fungierte nur sehr selten als Richter.

Als gegen Ende des XVIII. Jahrh. die Verwaltung des osmanischen Reiches anfang sich zu modernisieren, bildete sich allmählich eine Verwaltungsabteilung, deren Chef der *Shaikh al-Islām* wurde. Der Mufti hatte damals schon mehrere Personen, die ihm bei seinen manigfachen Beschäftigungen beistanden, so der *Ketkhodā* oder *Kāya*, welcher den Mufti vertreten konnte, der *Telkhisdj*, der sein Bevollmächtigter bei der Regierung war, der *Mektūbdji* oder Generalsekretär und der *Fetwā Emini*, der die Aufgabe hatte, die vom Publikum verlangten Fetwā's zu redigieren und zu erteilen. Alle diese Beamten hatten ihre Kanzleien. Diese Organisation befestigte sich in der Zeit der *Tanzimāt*. Der *Shaikh al-Islām* erhielt zur offiziellen Residenz die alte Residenz des Janitscharen-Agha. In diesem Gebäude, von nun an *Shaikh al-Islām Kāpısı* oder *Bāb-i Fetwā* (s. den Art. CONSTANTINOPEL) genannt, befanden sich die Bureaux seiner Abteilung bis zur Aufhebung dieser Behörde. Die Abteilung umfasste die Verwaltung und Kontrolle aller auf religiöser Grundlage ruhenden Einrichtungen mit Ausnahme der Verwaltung der *Evkāf*. Der *Shaikh al-Islām* wurde so der Kollege der Vorsteher der übrigen ministeriellen Abteilungen, welche allmählich im XIX. Jahrh. geschaffen wurden. Er wurde Mitglied



des Ministeriums und als solches wurde seine Amtsdauer durch die Lebensdauer des Kabinetts, dem er angehörte, bestimmt. Er wahrte indessen gegenüber den anderen Ministern seinen Vorrang, der verbrieft wurde durch Art. 27 der Verfassung Midhat Pasha's von 1876, worin es heisst: der Sultan wählt direkt den Grosswezir und den Shaikh al-Islām, während die anderen Minister vom Grosswezir bestimmt werden. Schon im XVIII. Jahrh. waren der Grosswezir und der Shaikh al-Islām die einzigen Personen, die ihre Investitur in Gegenwart des Sultans empfingen.

In gleichem Masse wie die Verweltlichung der Einrichtungen des osmanischen Reiches fortschritt, nahm der Einfluss des Shaikh al-Islāmat im Staate ab. Die Einrichtung eines Staatsrates (*Shūrā-yi Dewlet*) im Jahre 1839 beschnitt ihm schon stark seinen Einfluss auf die Innenpolitik; dann nahm ihm die Schaffung von neuen Zivil- und Strafkammern im Jahre 1879 unter einem neuen Justizministerium (*Adliye Nezāreti*) noch einen weiteren grossen Teil seines Einflusses. Eine Reihe von gesetzlichen Massnahmen beschränkte alsdann die Kompetenzen der *Shari'a*-Rechtsprechung und der *Nizāmiye*-Gerichte. Diese Entwicklung ging vollständig in das kulturelle Reformprogramm der Jung-Türken über (s. z.B. das Gedicht *Meshikhat* von Zia Gökalp bei Aug. Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*, Leipzig 1922, S. 62) und führte letzten Endes dahin, dass im Jahre 1916 die jung-türkische Regierung die Verwaltung aller *Maḥakim-i shar'iye* dem Justizministerium und die der Medresen dem Unterrichtsministerium übertrug. Diese Massnahme war gerechtfertigt durch das moderne öffentliche Recht; man erklärte, die seiner Zeit von den *Tanzimat* begangenen Irrtümer aufgeben und aus dem *Ma-shikhat-i islāmiye* eine Abteilung ausschliesslich für religiöse Angelegenheiten machen zu wollen (vgl. z.B. *Tanin* vom 31. Okt. u. 2. Nov. 1916). Im gleichen Geiste wurde im Jahre 1917 beim Shaikh al-Islāmat ein *Dār al-Hikmat al-islāmiye* zwecks Propaganda errichtet. Indessen wurden nach dem Waffenstillstand von Mudros (2. Nov. 1918) die jung-türkischen Reformen durch die neue Regierung aufgehoben. Aber in dieser Zeit war das Shaikh al-Islāmat schon seinem Ende nahe; denn im November 1922 wurde nach dem Siege des türkischen Nationalismus alles aufgehoben, was noch in Konstantinopel an ehemaligen Regierungseinrichtungen des osmanischen Reiches bestand. Ihre Aufgaben wurden von den Behörden der neuen Regierung in Angora übernommen. Diese kannte kein Shaikh al-Islāmat mehr. Nach der Aufrichtung dieser neuen Regierung hatte man zwar ein *Shar'iye Wekāleti* geschaffen, aber der antiklerikale Geist der „Grossen Nationalversammlung“ liess diese Nachahmung des Shaikh al-Islāmlik nicht zu; sie wurde ersetzt durch ein einfaches *Diyanet Ishlari Re'isiyi* auf Grund eines Gesetzes vom 3. März 1924, vom selben Tage, an dem das osmanische *Khalifat* abgeschafft wurde.

Eine umfassende Beschreibung des Shaikh al-Islāmat's gegen Ende seiner Existenz findet sich im *Umiye Sālnāmesi*, hrsg. im Jahre 1334 (1916) vom Shaikh al-Islāmat, das damals unter der energischen Leitung Mustafā Khairi Efendi's stand. Die Hauptabteilungen dieses Ministeriums waren damals: das *Fetwā-Khane*, das *Medjlis-i Tedkikat-i sher'iye*, eine Art Kassationshof für die *Maḥakim-i sher'iye*, eine Abteilung für die Verwaltung der

Medresen (*Ders Wekāleti we-Medjlis-i Maṣāliḥ-i fālibiye*), eine Aufsichtsbehörde zur Kontrolle der *Qur'ane* und der juristischen Werke (*Tedkik-i Maṣāḥif we-Mu'ellifāt-i sher'iye Medjlisi*), eine Abteilung für die Angelegenheiten der Derwishorden (*Medjlis-i Meshā'ikh*) und die Verwaltung des *Bait al-Māl* oder der *Emwāl-i Aytām*; ausserdem eine Archiv-, Registratur- und Rechnungsabteilung. Wie in den anderen Ministerien gab es auch einen Unterstaatssekretär (*Müsteşār*). Im Shaikh al-Islām Kapış befanden sich gleichfalls die hohen *Shari'a*-Gerichte des *Kaḍi-Asker*, des *Kassām* und des *Istambol Kaḍisi*. Schliesslich befanden sich dort noch eine grosse Anzahl von Ausschüssen (*Endjūmen*), deren Gutachten in den verschiedensten Angelegenheiten erforderlich war, z.B. ein Ausschuss für die Ernennung der Richter. Für die Einzelheiten siehe das *Umiye Sālnāmesi*.

**Litteratur:** Die Biographien von 108 Shaikh al-Islāmen finden sich in Rif'at Efendi, *Dawḥat al-Mashā'ikh*, Stambuler Lithogr. o. J.; die letzte ist die des Ömer Husām al-Din Efendi (gest. 1288 = 1871). Einen *Dhail* dazu schrieb 'Alī Emīri Efendi. Nach diesen beiden Quellen bietet das *Umiye Sālnāmesi* (Stambul 1334), S. 322—641 die Biographien von 124 Shaikh al-Islāmen bis Mustafā Khairi Efendi (der bis zum Nov. 1916 im Amte war), die von dem Historiker Ahmed Refik und von 'Alī Emīri Efendi bearbeitet wurden. Der Letztere schrieb im gleichen *Sālnāme*, S. 304—20, einen *Mashyakhat-i Islāmiye Ta'rikkhesi*. In Wien befindet sich eine Handschrift von Mustakim Zāde, *Dawḥat al-Mashā'ikh* (Flügel, II, 409 f.). In zahlreichen europäischen Werken über die Türkei finden sich Bemerkungen über das Shaikh al-Islāmat: Ricaut, *The history of the present state of the Ottoman empire*, 6. Aufl., London 1686, S. 200 ff.; d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, II (Paris 1790), S. 256 ff.; J. von Hammer, *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung*, Wien 1815, II, 373 ff.; andere Beschreibungen: Stephan Kekule, *Über Titel, Ämter, Rangstufen und Anreden in der offiziellen osmanischen Sprache*, Halle 1892, S. 16 ff.; G. Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford 1905, I, 285 ff.; A. H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Cambridge 1913, S. 207 ff. (J. H. KRAMERS).

**SHAIKH SA'ID**, Hafenplatz in Südarabien, an der Strasse von Bāb al-Mandab,  $3\frac{1}{2}$  km von der Insel Perim entfernt. Der Ort liegt auf einem Kap, dessen 260 m hohe Felsen diese Insel völlig beherrschen. Zwei vulkanische Berge bilden hier die äusserste Südwestspitze Arabiens, die auf einer etwa 10 km langen und 7 km breiten Halbinsel liegen. Zwischen dieser und Perim verläuft die sogenannte Kleine Strasse, von den Arabern Bāb al-Manhali oder Bāb Iskandar genannt, weil Alexander der Grosse hier angeblich eine Stadt baute. Tatsächlich liegen südlich vom Kap auch Ruinen. A. Sprenger und E. Glaser haben in Shaikh Sa'id wohl mit Recht das alte Ocelis oder Acila erkannt, von dem Plinius, *Nat. Hist.*, VI, 23, § 104, 28, § 152, Ptolemaeus, I, 7 und der *Periplus Maris Erythraei*, § 25 erzählen. Von Berenice aus brauchte man bis hierher etwa 30 Tage. Im Namen Ocelis dürfte, wie Glaser vermutet, ein Name wie etwa Ukail stecken. Der Hafen gehörte ursprünglich zum Reiche Katabān [s. d.], ging dann in den Besitz der Gebaniten

über und fiel endlich an die Hımyaren. Im IV. (X.) Jahrhundert gehört er den Banū Maǧǧid b. Haidān b. 'Amr b. al-Hāf b. Qudā'a. Der heutige Name des Ortes rührt vom Grabmale des Shaikhs Sa'īd her, der an der Nordseite des Kap bestattet ist. Der Hafen hat aber als solcher fast gar keine Bedeutung. Er ist ein sogenannter Monsunhafen, der bei Verkehrung des Monsuns den Schiffen recht gefährlich werden kann.

Die ausserordentlich günstige strategische Lage des Punktes veranlasste bereits 1734 den französischen Admiral Mahé de Labourdonnais, das Kap von einem eingeborenen Sultān zu erwerben. Ludwig XVI. soll dort sogar einen Agenten unterhalten haben. Auch späterhin ist Shaikh Sa'īd französisches Interessengebiet. Kein geringerer als Napoleon Bonaparte suchte den Platz militärisch zu besetzen, eine Massnahme, die die französische Regierung 1828 auch Mehmed 'Alī nahelegte. Als er 1838 wirklich an die Ausführung dieses Vorhabens zu gehen gedachte, stiess er aber auf den entschlossenen Widerstand Englands, das 1839 'Aden, 1857 auch Perim besetzte. Nicht lange nachher regte sich wieder französisches Interesse für den Platz. Nach längeren Verhandlungen erwarb eine Marseiller Firma 1868 das Gebiet für 50 000 Franks vom einheimischen Sultān, dem es gehört hatte. Erst 1871 wurde diese Erwerbung der Société de Bab el-Mandeb, die von Rabaud-Bazin gegründet worden war, bestätigt. Während des deutsch-französischen Krieges diente der Platz den Franzosen als Kohlenstation. Nach dem Kriege aber erlosch zunächst das Interesse Frankreichs an diesem Hafen und 1873 kam sogar ein Vertrag zwischen England und der Türkei zustande, in dem letztere Englands Oberhoheit bis zum Kap Bāb al-Mandab anerkannte. 1884 wurde Shaikh Sa'īd von der Türkei besetzt. Damit musste man sich zunächst auch in Frankreich abfinden, umsomehr, als die Türken Befestigungen auf dem Kap angelegt hatten. Erst 1896 gelang es, die französische Kammer wieder für diesen Hafen zu interessieren. Angeblich soll Frankreich das Gebiet von Shaikh Sa'īd sogar zur französischen Kolonie erklärt haben. Spätere wiederholte Versuche, Frankreichs Rechte publizistisch und praktisch zur Geltung zu bringen, sind aber stets im Sande verlaufen. Die Türkei hielt den Platz nach wie vor besetzt und hat ihn im Laufe der Zeit zu einer gut armierten Festung umgebaut, die zwar 1914 von den Engländern beschossen wurde, aber im folgenden Jahre, durch die Truppen des Imāms Yahyā Hamīd al-Dīn tatkräftig unterstützt, sogar Perim unter Feuer nehmen und die Meerenge zeitweise sperren konnte. Der militärische Zusammenbruch der Türkei im Weltkrieg hat auch diesen Platz der einheimischen Bevölkerung zurückgegeben. Neben Mokhā bildet auch Shaikh Sa'īd heute einen wichtigen Küstenpunkt im unabhängigen Imāmat des zaiditischen Herren des Yaman, der umsomehr Bedeutung besitzt, als dort auch Eisen- und Kohlenlager vorkommen.

*Literatur:* al-Hamadī, *Sifa Dharat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, Leiden 1884—91, S. 53; H. v. Maltzan, *Reise nach Sudarabien*, Braunschweig 1873, S. 384, 385; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 67, 77, 104, 258; E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II (Berlin 1890), S. 33, 139, 169, 238; M. Hartmann, *Der Islamische Orient*, Bd. II, *Die arabische*

*Frage*, Leipzig 1909, S. 153, 417, 418, 469; W. Schmidt, *Das südwestliche Arabien (Angewandte Geographie, IV. Serie, 8. Heft, Frankfurt a/M. 1913)*, S. 78, 79; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England (Hamburgische Forschungen, I, Braunschweig 1916)*, S. 113—20; G. W. Bury, *Arabia Infelix or The Turks in Yaman*, London 1915, S. 17, 27; A. Grohmann, *Sudarabien als Wirtschaftsgebiet*, Wien 1922, S. 168, 185; ders., in der *Österreich. Monatsschr. f. d. Orient*, XLIII, 1917, S. 340. (ADOLF GROHMANN)

**SHAIKHĪ**, Anhänger des Ahmed Ahsā'i [s. d.], abtrünnige shi'itische Theologen in Persien. Ihre Lehrmeister sind die Schüler und Nachfolger des Gründers: Saiyid Kāzim aus Resht, der Lehrer des Hādīdji Muḥammed Karīm-Khān von Kirmān, und Mollā Muḥammed Mamakānī, ein Theologe, der Mitglied der Kommission war, die Ende 1847 über den Bāb in Tabriz zu Gericht sass und ihn verurteilte. Ihre Lehren haben denen der Bābi's endgültig den Weg geebnet. Sie stehen in Gegensatz zu den Lehren der Akhbārī, der Anhänger der reinen Überlieferung. Sie wenden sich gegen die übermässig grosse Zahl von Traditionen und ihre völlig kritiklose Übernahme. Hinsichtlich dieser ihrer Denkart stehen sie den Sunniten nahe.

Sie geben neue Erklärungen für die Grundlagen der Religion und des Hādīth. Die zwölf Imāme sind die bewirkende Ursache der Schöpfung, die Manifestation des göttlichen Willens, die Interpreten des göttlichen Wunsches. Wenn sie nicht existiert hätten, würde Gott nichts geschaffen haben. Sie sind daher der Endzweck der Schöpfung. Alle Handlungen der Gottheit geschehen durch sie, aber sie haben aus sich selbst heraus keine Macht. Sie sind lediglich Vermittlungsorgane. Deshalb werden die Shaikhī von den shi'itischen Theologen mit Unrecht des *Tafwīd* beschuldigt. Da Gott unerforschlich ist und für das Denken jedes geschaffenen Wesens unfassbar, kann man ihn nur durch die Vermittlung der Imāme begreifen, die in Wahrheit Hypostasen des Höchsten Wesens sind. Wer sich gegen sie versündigt, versündigt sich gegen Gott. Der *Lawh mahfūz* ist das alle Himmel und alle Erden in sich schliessende Herz des Imām. Die Imāme stehen an der Spitze aller Geschöpfe und sind allen vorausgegangen.

In der Eschatologie hat man den Shaikhī die Leugnung der Auferstehung des materiellen Leibes zum Vorwurf gemacht. Sie entgegnen: der Mensch hat zwei Leiber; der eine ist aus vergänglichen Elementen gebildet, „wie ein Gewand, das der Mensch bald anzieht, bald ablegt“; dieser vergeht im Grabe. Der andere, der noch besteht, wenn der erste zu Staub geworden ist, ist ein subtiler Leib, der zur unsichtbaren Welt gehört (*Djism huwarkiliyā'i*). Dieser erstet auf dieser Erde zu neuem Leben und geht ein in das Paradies oder die Hölle.

Dieser Gedanke ist schliesslich präzisiert worden; denn sie haben zwei *Djasad* und zwei *Djism* (diese arabischen Wörter bedeuten beide „Körper“) angenommen: der erste *Djasad* ist aus den vier sichtbaren Elementen zusammengesetzt. Er ist in der Welt hinieden wahrnehmbar und hat keinen Anteil am zukünftigen Leben; der zweite *Djasad* bleibt bestehen und erscheint wieder im anderen Leben. Der erste *Djism* ist der Leib, den der



Geist im *Barzakh* (Fegefeuer) anlegt vom Augenblick des Todes bis zum ersten Trompetenstoss; der zweite *Djism* besteht für sich weiter. In ihm verkörpert sich der Geist, der auf den zweiten *Djasad* zugeht. Er und der letztere entstehen aus dem Grabe vollkommen gereinigt.

Das Wissen Gottes. Für Gott gibt es zwei Wissen. Das eine ist das Höchste Wesen selbst und ist ganz frei von Zufälligkeiten. Das andere ist ein neues, erschaffenes (*mukdath*) Wissen. Dieses Wissen ist das Sein der bekannten Dinge; die Imāme sind die Tore (*Bāb*), die zu diesem Wissen hinführen.

Die Welt ist ewig der Zeit nach und neu dem Wesen nach; denn die Accidentien ohne die Substanz, die Formen ohne ihren Stützpunkt oder ihr Substratum können nicht zur Existenz gelangen. Die Accidentien sind ein vergängliches Neues, bald existieren sie, bald verschwinden sie. Sie kommen aus dem Nichts und kehren ins Nichts zurück. Die Substanz dagegen ist kein vergängliches Neues. Folglich ist die Materie in ihrem Wesen ein Neues. Sie ist ewig in der Zukunft, nicht aber in der Vergangenheit. Anderenfalls würde das zukünftige Leben ein Ende haben, das Paradies und die Hölle würden verschwinden. Das Paradies ist die Liebe der Leute des Hauses (*Ahl al-Bait*), der Angehörigen der Familie des Propheten, der Imāme. Das Paradies und die Hölle werden durch die Werke der Menschen geschaffen.

Die materiellen Leiber der Imāme fallen nach ihrem Tode im Grabe der Verwesung anheim. Wenn es wahr ist, dass diese Leiber subtil sind, manifestieren sie sich mittlerweile unter der menschlichen, aus den vier Elementen geschaffenen Form; sobald ihr menschlicher Leib den Menschen nicht mehr nützlich ist, legen sie ihn wieder dahin, wo sie ihn hergenommen haben, und alle ihre Moleküle kehren zu ihrem Ursprung zurück. Hingegen glauben die *Shī'ites*, dass die Leiber der Imāme dem Zahn der Zeit nicht ausgesetzt sind.

Es ist nicht möglich, dass die bekannten Dinge ewig sind. Sie müssen also neu und zufällig sein; sie sind anders als das Wesen Gottes, aber das Wissen existierte vor dem Objekt des Wissens. Es gibt zwei Wissen: das eigentliche Wissen und das neugeschaffene Wissen. Von diesem gibt es zwei Arten, das der Möglichkeit, *ʿIlm imkānī*, und das der Dinge, *ʿIlm akwānī*. Das erste bezieht sich auf die Dinge vor ihrer Existenz, das zweite, sobald sie erst einmal existieren. Dies zweite erworbene Wissen ist kein Attribut Gottes. Es ist bei ihm gegenwärtig.

Eine grosse Bedeutung legen sie dem von Gott erteilten Befehl (*Amr*) bei, welcher die erste Klasse der Geschöpfe bildet und der eigentlichen Schöpfung (*Khalq*) vorausgeht. Der erste *Amr* begründet eine feste, unveränderliche Welt; durch ihn existiert die Zeit, folglich kann diese auf ihn keinen Einfluss haben. Dem Wissen des Geschöpfes geht das Nichtwissen voraus, während dies für Gott nicht der Fall ist. Dies Wissen ist in dem Geschöpfe neu, für Gott kann es nicht neu sein.

Durch den Reflex der Phänomene nimmt der Mensch die ihn umgebende Welt wahr. Dieser Reflex existiert für Gott nicht, der die Dinge in ihrem Wesen kennt. Ebenso wie die Dinge hinsichtlich ihrer Existenz vielfältig und verschiedenartig sind, ebenso existiert in dem Wissen Gottes über die Dinge Vielheit und Mannigfaltigkeit.

Sie verurteilen den Sūfismus und seinen Pantheismus durch Aussprüche wie: „Für das Sein Gottes ist es unmöglich, das Wesen der vielfältigen Dinge zu sein“. Die Wunder des Propheten (nächtliche Himmelfahrt, Mondspaltung) erklären sie nicht als etwas materiell Wirkliches, sondern sie verstehen sie im bildlichen Sinne und deuten sie rationalistisch.

Im Anfang der Regierung des Nāṣir al-Dīn Shāh brachen in Tabriz im Jahre 1266 (1850) Unruhen aus, dadurch dass infolge einer Entscheidung der Mudjtahid's einem Shaikhī der Zutritt zu den öffentlichen Bädern verweigert worden war. Dem Gouverneur gelang es, die Unruhen zu dämpfen und zwischen den beiden Parteien Frieden zu stiften. Später fanden gegen die Anhänger dieser Sekte wiederholt Verfolgungen statt.

*Litteratur:* Riḍā-Ḳāh-Ḳhān, *Rawḍat al-Safā-i Nāṣirī* (Teheran 1274), X, 93; A. L. M. Nicolas, *Le Cheikhisme* in *R. M. M. X* (1910) S. 235 ff., 509 ff. u. XI (1910) S. 78 ff., 428 ff., vgl. *R. M. M. XIV* (1911) S. 167 f.; E. G. Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times* (Cambridge 1924), Index; Browne, *Traveller's Narrative*, II, 236, 278; Gobineau, *Religions et philosophies*, 3. Aufl. (Paris 1900) S. 30—32. (C. L. HUART)

**SHAIKHĪ**, (Aussprache: *Sheikhi*, in 2 Silben; *Nisba* von *Shaikh* [s. d.]), Dichter-Pseudonym (*Takhalluṣ* oder *Makhlāṣ*) einer ziemlich grossen Anzahl türkischer Dichter. Hammer erwähnt deren 16 in seiner *Geschichte der osmanischen Dichtkunst* (vgl. den Index unter Scheichi). Weit aus der berühmteste war *Shaikhī Çelebi*, alias *Mawlānā* (*Mawlānā*) Yūsūf Sinān Germiyānī, türkischer „romantischer“ Dichter. In Kütahia (Cotyaenum in Phrygien), der Hauptstadt von Germiyān, geboren, hatte er im Anfang des XV. Jahrhunderts seine Blütezeit. Er wird bisweilen *Shaikhī al-Shuʿarāʾ*, „der Scheich der Dichter“, genannt.

Es ist schwierig, sich über sein Leben eine genaue Vorstellung zu machen. Zwar fehlt es nicht an Berichten weder bei den *Tenzkere-nüwīs* (den Autoren von Dichter-Biographien) noch bei den Historikern, aber keiner von diesen war ein Zeitgenosse von *Shaikhī*. Ihre Aussagen sind unklar und manchmal schwer miteinander in Einklang zu bringen. Hammer und Gibb — letzterer sogar ohne Quellenangabe — haben diese verschiedenen Berichte zu einer zusammenhängenden Schilderung kombiniert; aber sie bietet keine grosse Garantie für ihre Richtigkeit.

In Folgendem gebe ich eine kurze Biographie des Dichters nach Sehi, einem Autor, der wohl weniger oft zitiert wird als Latifi, aber trotz allem den Vorzug hat, älter zu sein (er schrieb zwischen 1520 und 1548) Yūsūf Germiyānī begab sich nach Persien, wo er bei Saiyid Sharif Djurdjāni [s. d.] studierte. Dabei zeigte er eine ausgesprochene Vorliebe für die Medizin, woher der Name *Hekim* (Arzt) Sinān stammt, unter dem er ebenfalls bekannt ist. Da der Emir Süleimān (der Sohn Bāyezid's I., der von 1402—10 in Adrianopel und danach in Brussa regierte und der die Künste und Wissenschaften wirksam unterstützte) seine Neigung zur Dichtkunst erkannt hatte, erwarb *Shaikhī* die Gunst der osmanischen Herrscher, und später wollte Murād II. ihn zum Wezīr machen. Leider trieben den Sultan dazu, das Talent *Shaikhī's* dadurch auf die Probe zu stellen, dass er ihm eine so schwierige Aufgabe zwies wie die Übersetzung

der „fünf“ Gedichte (*Khamse* [s. d.] des Persers Nizāmī. Shaikhī, der das Gedicht *Khosraw u-Shirin* gewählt hatte, legte Murād alsbald die ersten tausend Verse vor, wofür ihm dieser eine grossherzige Belohnung zuteil werden liefs. Auf der Rückkehr in sein Land wurde der Dichter von Räubern, die von seinen Feinden bestellt waren, überfallen und beraubt. Dies wurde für ihn der Anlass zur Abfassung der bekannten Satire *Khar-nāme*, „Laus asini“. In Germiyan (Kütahia) ist er begraben.

Nach Tashköprüzade soll Shaikhī im Jahre 833 (1429/30) in den Süfismus eingeweiht worden sein durch İhādîdî Bairām, den Gründer des Bairāmî-Ordens, der in Angora geboren und begraben ist. Shaikhī ist in der Tat in Angora gewesen, wohin er nach Sa'd al-Din (*Tad̄j al-Tewārikh*) im Jahre 818 (1415/16) in seiner Eigenschaft als Arzt des Fürsten von Germiyan zu dem gemütskranken Sultan Mehmed I. (bei Rieu irrtümlich: Mehmed II.) gerufen wurde. Der Dichter-Arzt soll erklärt haben, dass eine ergötzliche Erzählung genügen würde, um diese Melancholie zu vertreiben. Der folgende einem Na't-ī sharif des Shaikhī entnommene Vers, den man bei Fā'ik Reshād (S. 86) abgedruckt findet, scheint dies zu bestätigen:

*Lafz-ih muferrihî maraz-î ruh-a dir shefâ*

„Das erfreuende Wort ist das Heilmittel für die Krankheit der Seele“.

Als Belohnung für seine ärztlichen Bemühungen soll Shaikhī den Titel Leibarzt des Sultans (*Ser-Tabīb* oder *Hekim-Bashī*) erhalten haben, den er als erster offiziell geführt haben soll. Der Verfasser des *Sidjill-i 'othmānī*, der diesen Bericht wiedergibt, nennt unsern Dichter Sināi statt Sinān (III, 113 und IV, 721) und gibt sogar sein Todesdatum an für das Jahr 829 (1425/26). Dann wäre Shaikhī sehr jung gestorben, wenn es stimmt, dass er unter Bāyezid I. (dessen Regierung im Jahre 1389 begann) geboren ist. Eine Anekdote, die fast von allen Autoren wiedergegeben wird und die dem Volksmunde zu entstammen scheint, erzählt, wie eines Tages ein schelmischer Klient die Summe, die er dem „Drogisten“ zu zahlen hatte, verdoppelte, um ihm zu ermöglichen, sich etwas zu kaufen, womit er seine eigenen kranken Augen behandeln könne.

Der Aufenthalt und die ärztliche Tätigkeit Shaikhī's am osmanischen Hofe scheinen ziemlich schwer in Einklang zu bringen zu sein mit dem ununterbrochenen Aufenthalt, den er nach Tashköprüzade in Kütahia genommen haben soll. Man hat immerzu den Eindruck, als seien zwei Personen zusammengeworfen. Im Hinblick auf die so wenig bekannte Geschichte der türkischen Lokaldynastien, die von der besonders auf ihre Grösse bedachten osmanischen Dynastie absorbiert worden sind, wäre es von Interesse gewesen, über die Beziehungen Shaikhī's zu den Germiyanoghlu [s. d.] Genaueres zu erfahren. In dem Vorwort zu seinem endlosen *Shāhnāme* schreibt Firdawsī Ṭawil, der zur Zeit Bāyezid's II. (1411—1512), also sogar vor Sehi lebte, dass Shaikhī *Khosraw u-Shirin* nicht für Sultan Murād II., sondern für einen Fürsten aus dem Hause der Germiyan namens Muṣṭafā begonnen habe. Der Historiker 'Alī berichtet (IV/I, 191), der „bäurische Herrscher (*Hākim-i rūstāyī*)“ von Germiyan, ausserstande, die Schönheit der *Kāşida* des Shaikhī zu würdigen, sei seinen Umgang schnell leid geworden. Eines Tages kränkte er den Dichter dadurch, dass er —

durch grossartige Geschenke — zum Ausdruck brachte, er ziehe die folgenden Verse, die ihm ein *Uzan* (Volksdichter) rezitiert hatte, den seinen vor:

*Benim dozaletü Sultānım, 'akibatın (sic!) kha'yır olsun.*

*Yeduyuñ bal u-kaimağ, yuruduyuñ layır olsun.*  
„O glücklicher Herrscher, möge Dein Ende glücklich sein!

Mögest Du als Speise nur Honig und Sahne geniessen, und möge Dein Fuss nur über Wiesen schreiten!“

Das Metrum (*Hesedj*) erforderte *'akibatın* anstelle des korrekten *'akibetin* und *kha'yır* (prosodisch: ˘ ˘) anstelle von *kha'ir* (— ˘). Die Aussprache *kha'yır* entsprach dem vulgär-türkischen Brauch, missfiel aber den Gebildeten ungemein.

Werke Shaikhī's: Das bedeutendste ist das schon erwähnte Gedicht *Khosraw u-Shirin*. Alle Autoren wiederholen, es sei unvollendet geblieben, und Shaikhzāde (Shaikh oğlu) Djemālī habe es beendet. In Wirklichkeit besteht der Zusatz aus 111 Versen, in denen in ziemlich unklaren Ausdrücken vom Tode Shaikhī's die Rede ist und in denen sich eine neue Lobrede auf Murād II. findet. Der erste Vers des Zusatzes lautet: *Geliñ ey hilu djamīn nūsh edenler; bu hikmet sözlerini gūsh edenler*. Nach der Hs. Anc. f. t. 322 der Pariser National-Bibliothek führte Djemālī den Namen Bāyezid b. Muṣṭafā (Fol. 273). In der Hs. 328 folgen auf diese Angabe die Worte: Ahmed al-Tardjumānī al-Akshahri. Bekanntlich schreibt das Gedicht die Reliefs von Bisutūn dem Ferhād, dem Geliebten des Shirin, zu (vgl. Hammer, *GOR*, I, 367). Diese Arbeit Shaikhī's ist nicht die erste türkische Übersetzung dieses Gedichts. Vgl. eine bei J. Deny (*Gram. de la langue turque*, Paris 1920, S. xx—xxi) erwähnte Übersetzung in Kıpçak-türkisch vom Jahre 1383.

Die oben genannte Satire *Khar-nāme* soll nach einigen Autoren einem andern Anlass ihre Entstehung verdanken als dem, den Sehi angibt. Der Ort, wo Shaikhī Strassenräubern zum Opfer fiel, soll Dokuzlu heissen.

Shaikhī hat auch *Ghazel* verfasst, sowie *Na't*, *Terdjī-i bend* und eine Anzahl *Kaşiden*, von denen einige dem Haus Germiyan gewidmet sind, andre dem Emir Süleimān, von dem oben die Rede war. (Man kann schwerlich annehmen, dass hier wie beim Dichter Ahmedī — vgl. Gibb, I, S. 265 — eine Verwechslung mit dem Fürsten Süleimān aus der Familie der Germiyan vorliegt, da die Zeit, in der dieser lebte, eine derartige Hypothese unwahrscheinlich macht).

Wie sein Vorgänger und Landsmann (?) Ahmedī [s. d.], aber mit mehr Erfolg hat Shaikhī in der Türkei die *Methnewī* genannte metrische Gattung heimisch gemacht. (Dies ist die des Gedichtes *Khosraw u-Shirin*). Er hat sich übrigens stark beeinflussen lassen von mystischen Strömungen, die in dem bekannten *Methnewī* des Mawlānā Djālāl al-Din Rūmī hervortreten. Shaikhī wird als der grösste türkische Dichter der Zeit vor Ahmed Pasha angesehen, der die Türken an eine gewähltere Sprache gewöhnt hat. Obwohl Shaikhī nach der Meinung des Fürsten von Germiyan zu gelehrt war, wird er dennoch von Latifi wegen seines „Oghuzen (*oghuzān*)“-Stils kritisiert, wobei diese *Nisba* (vgl. GHUZZ) hier im Sinne von „vulgär“ gebraucht ist. Einige, sogar moderne türkische Kritiker, nehmen diesen Vorwurf wieder auf, indem



sie Shaikh den Gebrauch von türkischen „Archaismen (!)“ vorwerfen. Sicher ist, dass in den Augen der heutigen Türken diese Besonderheiten nur ein weiteres Verdienst darstellen, und dass man mehr und mehr die relative Einfachheit seiner Dichtungen zu würdigen wissen wird, aus denen die rein türkischen Wörter nicht systematisch verbannt sind.

Unter den anderen türkischen Persönlichkeiten, die den Namen *Shaikh* führten, mag der Verfasser einer Fortsetzung zu den *Hadâik al-Hakaik* des 'Atâyi (*Dhail*: 1780 Bibliographien bis zur Regierung Ahmed's III.), gleichfalls Fortsetzer von *Tashköprüzâde* [s. d.], erwähnt sein. — Ein anderer *Shaikh* ('Abd al-Kâdir), gest. 1002, wurde *Shaikh al-Islâm* unter Murâd III.

**Litteratur:** Orientalische Autoren: Die verschiedenen *Tadhkirat al-Shu'arâ* (*Tezkeret üsh-shu'arâ*) sind leicht zu benutzen, da sie alphabetisch nach den Namen der Dichter angeordnet sind (siehe besonders die von 'Ashîk Çelebi, Hinnâzâde oder Kinalzâde). Hier mache ich nur genauere Angaben über die gedruckten *Tedhâkir*: Sehi, *Hesht Bihisht*, hrsg. von Mehmed Shûkri (Bibliothek Amid), Konstantinopel 1325, S. 52 ff.; Latîfi, *Teskere-i Latîfi* (Bibliothek des İkdâm), Konstantinopel 1314, S. 215 ff.; dass. deutsch u. d. T.: *Latîfi oder Biographische Nachrichten von vorzüglichen türkischen Dichtern, nebst einer Blumenlese aus ihren Werken, aus dem türkischen des Mowla Abdul Latîfi und des Ashik Hassan Tshelabi übersetzt von Thomas Chabert*, Zürich 1800, S. 219 ff. (unvollständig); *Tashköprüzâde, al-Shakâ'ik al-mu'mâniya*, türk. Übers. von Edirneli Mehmed Medjî Efendi, Konstantinopel 1269, S. 128—29; 'Âli Efendi, *Künh ül-Akhhâr*, Konstantinopel 1277, IV/1, S. 190 ff.; Fâik Reshad, *Eslâf*, Konsp. 1311, S. 36 ff.; ders., *Târikh-i edebiyât-ı 'osmâniye*, Konsp. o. J., S. 80 ff. (mit zahlreichen Versen *Shaikhî's*); Shihâb al-Din Süleimân, *Târikh-i edebiyât-ı 'osmâniye*, Konsp. 1328, S. 37 ff.; Mehmed Thüreiyâ, *Sidjill-i 'othmânî*, Konsp. 1308, III, S. 113 u. IV, S. 721.

Europäische Autoren: Hammer-Purgstall, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst bis auf unsere Zeit*, Pesth 1836, S. 104 ff.; Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, London 1900, I, Kap. VI (The Romancists-continued Sheykhi), S. 299—335; Hammer, *G O R*, Index; Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k.-k. Hofbibliothek zu Wien*, Wien 1867, I, S. 617 (s. auch den Index unter Yusuf Sinan); Handschriftenkatalog d. Pariser National-Bibliothek: Anc. F. T. N<sup>o</sup>. 322—26, 328—30, 363, Supl. turc N<sup>o</sup>. 353, 614 (alles Hss. von *Khosraw u-Shîrîn*); für die zahlreichen Hss. der anderen Bibliotheken s. Rieu, *Catalogue of the Turkish Mss. in the British Mus.*, S. 165.

(J. DENY)

**SHAIKHZÂDE** (sprich: *Sheikhzâde*), persisches Kompositum mit der Bedeutung „Sohn (oder Abkömmling) eines Shaikh“ [s. d.], Synonym des türkischen Ausdrucks *Sheikh-oghlu*. Das Wort *Shaikh* (in türkischer vulgärer Aussprache *Shêkh*) bedeutet im Türkischen „Prediger in einer grossen Moschee, Haupt einer religiösen Bruderschaft“. Dieser Ausdruck ist nicht zu verwechseln mit *Shehzâde* (vulgäre Nebenform für *Shâhzâde*) „kaiserlicher Prinz“.

*Shaikhzâde* ist ein Familienname von derselben Art wie *Imâmzâde* oder *Imâm-oghlu*, *Müeddîn-zâde* oder *Mezîn-oghlu*, *N.-Pasha-zâde*, *N.-Bey-*

*zâde*, *N.-Efendi-zâde*. Das arabische Synonym *Ibn al-Shaikh* ist im Türkischen nicht gebräuchlich: Ausdrücke wie *Ibn-i Kemâl* für *Kemâl Pasha zâde* gehören zu den Ausnahmen.

Der Familienname *Shaikhzâde* oder *Shaikh-oghlu* wird als Hauptname für folgende türkische Persönlichkeiten gebraucht:

1. Der Autor des um den 20. Mai 1387 beendeten *Khurshid Nâme*. Im Vor- und Nachwort dieses Werkes finden sich Angaben über den Dichter *Sheikh-oghlu* oder *Sheikhzâde*, ebenso wie über seinen Wohltäter Süleimân Shâh, den Fürsten von Germiyan. (Die folgenden Zitate erfolgen nach der Hs. A. F. T. N<sup>o</sup>. 314 der Pariser National-Bibliothek).

*Sheikh-oghlu* ist um 1340 geboren; er war in der Tat „fast 50 Jahre alt“, als er sein Buch beendete (*bu shimdi elli-ye yaklaşdı yaşım*; Fol. 304v, Z. 9). Er war durch seinen Vater und seine Mutter von hoher Herkunft (*iki bashedan benim aşlum ulu-dur*; ebenda, Z. 2). Seine Vorfahren waren mächtig (*dewlet issi*), weise (*'ilm issi fâkhîr beyler*), verdienstvolle Muslime. Süleimân Shâh hatte unbeschränktes Vertrauen zu ihm (*Hem idüm aña hem tash-idüm ben, Ne klsam neylesem sabash [shâbâsh] idüm ben*; Fol. 16, Z. 6) und hatte ihm das Recht verliehen, seinen Namenszug zu zeichnen, ebenso hatte er ihm das Amt des Grossschatzmeisters übertragen (*nishân u-defter u-mâl u-khazine*; ebenda, Z. 7). Dies bestätigt zur Genüge die Angaben Sehi's, dass *Sheikh-oghlu Nishândji* und *Defterdâr* des Fürsten von Germiyan gewesen sei. Daher beabsichtigte er auch, diesem Fürsten sein Gedicht zu widmen. Er sagt:

*Süleimân-Shâh zemânî-dî ki ewvel*

*Uzaldım bu kitabı düzmeğe el,*

*Ki shâhî-dî temâmet Germiyanmû*

*Hem ulu oghlî-yidi Çaghshadamû*

(Hs. N<sup>o</sup>. 355: *Çaghshadamû*).

„Es war zur Zeit des Süleimân Shâh, als ich zuerst

„Die Hand ausstreckte, um dies Buch zu verfassen.

„Er war der Shâh über ganz Germiyan

„Und der älteste Sohn „dessen, der erklärten lässt“.“

Aber dieser Fürst starb, als der Autor mitten in seiner Arbeit stand (Fol. 16, Z. 10). Da begab sich *Sheikh-oghlu* in die Dienste des Yildîrîm Bâyezîd (des Schwiegersohns des Süleimân Shâh) der noch kaiserlicher Prinz war, aber schon die Hauptstadt von Germiyan [s. d. Art. GERMİYANOĞLU] als Apanage erhalten hatte. Diesem Prinzen ist das Gedicht gewidmet aus Dank für die Wohlthaten, mit denen er den Autor überhäuft hatte (Fol. 18, Z. 1). Diese Umstände machen es erklärlich, dass der Dichter zur gleichen Zeit die Lobrede auf seinen ehemaligen Herrn hat schreiben können. Man darf in der Tat nicht vergessen, dass dieser von seinem mächtigen Namensvetter, ebenfalls Mäzen aus dem osmanischen Hause (dem Emîr Süleimân, dem Sohne Bâyezîds), vollständig in den Schatten gestellt wurde. Selbst sein Name ist nur auf Inschriften und Münzen erhalten (*Khalil Edhem, Al-i Germiyan Kitâbeleri in T O E M*, I, 112—28; Ahmed Tewhîd, *Kitâhiyede Germiyan [Kermiyan] Beyleri*, a. a. O., II, 505—13).

In der Lobrede auf Bâyezîd, der „jung an Jahren, aber alt an Weisheit ist“ (*Yigit-dür ömrile, âklile pîr*; Fol. 18v, Z. 11), wird dieser Prinz in den Handschriften sehr verschieden genannt: die Berliner, die älteste, bezeichnet ihn als „Bâ-

yezid Bey, Sohn (für Nachkomme) des Orkhan Bey\*. In der Pariser Hs. 314 (Fol. 16v, Z. 1 u. 2) „ist er ein Sohn des Sultān, ein Shāh (Sultān oghl-dur Shāh)\*: jedoch wird noch folgendes hinzugefügt: Ne (Na) Sultān ibn-i Sultān ibn-i Sultān, Şehinsheh Bayezid ibn-i Murad Khān. Dieselbe Formel findet sich in der Hs. 355 (Fol. 4, Z. 4), aber statt *Shehinsheh* usw. steht dort *Çelebi Bāyezid, ol Shīr-i merdān*. Dazu ist zu bemerken, dass die kaiserlichen Prinzen wirklich bis zur Regierung Mehmed II. den Titel *Çelebi* geführt haben (*Sidjill-i ʿothmānī*, I, 89). Der Beiname *İldırım* (altosmanische Form für *Yıldırım* [„der Blitz“]) erscheint in dem Vers: *savashda İldırım dirterse haḳḳ-dür* (Fol. 16v, Z. 5).

In dem gleichen Vorwort wird gesagt, dass das Werk zur Zeit *Bāyezids (devletinde; Fol. 17, Z. 10)* beendet wurde, und weiter gibt der Autor der Hoffnung Ausdruck, lange genug zu leben, um unter dem Namen desselben Fürsten (*shehüm adile*) ein *ʿİshk-Nāme* zu beendigen. Der Schluss scheint die Lobrede auf einen Minister zu sein (den Grosswezir *ʿAlī Pasha*?, vgl. Fol. 19, Z. 10). All diese Ungenauigkeiten und Verschiedenheiten legen die Vermutung nahe, dass das Vorwort später umgestaltet worden ist, vielleicht vom Autor selbst. Eine kritische Ausgabe wäre nötig; aber welche endgültige Version man auch annimmt, schon jetzt kann man das durch das Nachwort gegebene Datum der Beendigung des Werkes (20. Mai 1387) als sicher annehmen. Dies Datum lautet folgendermassen (Fol. 304, Z. 13): *..... yidi yüz sek-sen dokuzda — Ki takht zurmish-ndi khurshid öküde* „im Jahre 789, als die Sonne ihren Thron unter dem (Zeichen) des Stieres aufgeschlagen hatte“. Dann folgt eine Beschreibung des Frühlings, die so schliesst: *rebî ül-âkhirün* (sic) *âkhirî zâhir* — *Bu Khurshid-Nāme oldu evvel âkhir* (sic) „dies *Khurshid-Nāme* wurde am Ende des zweiten Rabi<sup>c</sup> (Frühling) beendet“ (ebenda, Z. 2). Nun geht der Mondmonat Rabi<sup>c</sup> II 789 vom 21. April bis zum 20. Mai, was Tag für Tag dem Durchgang der Sonne durch das Zeichen des Stiers entspricht. Ein derartig zwingendes Zusammen-treffen — so entgegen wir der gewöhnlichen Unsicherheit der osmanischen Chronologie — schliesst die Möglichkeit einer Ungenauigkeit aus. Das Gedicht ist also älter, als man allgemein glaubt.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, dass *Süleimān Shāh* im Jahre 789 schon einige Zeit tot war (vgl. den Art. *GERMIYANOĞLU*). Auch sei bemerkt, dass nach der Lobrede des *Sheikh-oghlu* über ihn *Süleimān Shāh* derartig gutmütig war, dass die *Derwische* die einem Grossfürsten (*ulu Shāh*) schuldige Achtung vergassen und ihn nicht zuerst grüssten (*Selām ennotmez-idi; Fol. 15v, Z. 13*). Was das Epitheton *Çaghsḥadan* betrifft, das in der oben zitierten Stelle dem Vater des *Süleimān Shāh* (*Germiyānoğlu Mehmed*) beigelegt wird und das wir übersetzten mit „der, welcher erklären lässt“, so ist es offensichtlich das regelmässige auf -(y)an endigende Partizip des onomatopoetischen kausativen Verbums *çagh(ʔ)sh-a-t-maḳ*, eines Synonymons (mit Lautwechsel) von *kaḡh(ʔ)sh-a-t-maḳ* oder *kaḡhshatmaḳ* (daher rührt ohne Zweifel der Eigenname Fach Schad, den Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, I, 110, Anm. 1 irrtümlich angibt; man verbessere die anderen Fehler desselben Zitats). Das Verbum *çaghsḥamaḳ* findet sich bei *Mahmūd Kāshghārī, Divān Luḡat al-Turk*, III, 212<sup>n</sup> im Sinne von

„klirren (kleine Kieselsteine), klingeln, wenn man von Juwelen und anderen Dingen redet“. (Vgl. auch Deny, *Grammaire turque*, § 850, Anm. 4 und Note; hinzuzufügen sind die Wörter *Çaghsḥad*? nach *Burhān-i kātī*, S. 626, Z. 24; *çaghsḥmaḳ* in Redhouse, *Dict.*, S. 722<sup>b</sup>; *Çaghsḥaḳ* bei *Kāshghārī*, I, 390, Z. 12—15; und *kaḡhsḥa-sh-maḳ*, Vambéry, *Alt-osm. Sprachstudien*, S. 185).

Das *Khurshid-Nāme* beschreibt die Liebe zwischen *Khurshid*, der Tochter des Perser-Königs *Siyāwush*, und *Ferahshād*, dem Sohn des Königs des Maghrib (vgl. die Analyse bei Hammer, a. a. O.). Es ist ein Gedicht von 7640 Versen (je zwei sich reimenden Halbversen von 11 Silben), nach Art des *Methnawī* wie das *Khosraw-u Shīrīn* und mit demselben Metrum, dem *Herizi* (— — —, — — —, — — —). Dies Gedicht wird von *Sehi Khurshid-u Ferrukhsḥād* und von *Hādjdji Khalifa* (IV, 412) *Ferah-Nāme* genannt. Hammer, Gibb und nach ihnen die anderen Autoren schreiben *Ferrukhsḥād*; Gibb verbessert den Herausgeber des *Hādjdji Khalifa*, indem er *Ferrukh-Nāme* liest. In den vokalisiertem Pariser Handschriften wird dieser Name überall *Ferahshād* geschrieben; diese Lesart kann als einzige mit dem Metrum (— —) zu vereinbarende aufrecht erhalten werden; denn diese Form passt am Anfang und am Ende der Halbverse in der Tat ohne weiteres zum Versmass (Fol. 70, 72<sup>v</sup>, 73, 78, 78<sup>v</sup> usw.), wo *Ferrukhsḥād* (— —) gar nicht zulässig wäre. Dieser letzte Name steht übrigens weder im *Shāhnāme* noch in den Listen *Justi's* (*Iranisches Namenbuch*, Marburg 1895) und scheint aus einer Verwechslung mit *Ferrukhsḥād* und *Ferrukhrūz* entstanden zu sein (vgl. eine analoge Verwechslung in der volkstümlichen Erzählung von *Ferrukhsḥād*, *Ferrukhrūz* und *Ferrukhsḥāz*, die im Jahre 1742 von Le Jeune de Langues Maltor ins Französische übersetzt wurde; Paris, Bibl. Nationale, Suppl. turc, N<sup>o</sup>. 945).

*Sehi* identifiziert *Shaikh-oghlu* mit dem „Neffen“ mütterlicherseits und dem Fortsetzer *Shaikhī's* [s. d.]. Der Historiker *ʿAlī*, der dieselbe Verwechslung begeht, nennt ihn *Djemālī Shaikhzāde* (Hammer: *Djemālizāde*). Gegen diese Identifizierung sprechen folgende Daten: *Shaikhī*, der unter *Murād II.* geschrieben hat, lebte noch 1421; man kann daher schwerlich annehmen, dass er als Fortsetzer einen im Jahre 1340 geborenen Neffen hatte. Darum muss hier zwischen zwei verschiedenen Personen unterschieden werden.

*Köprülü Zāde Mehmed Fuʿād* nennt unter N<sup>o</sup>. 124 der Bibliographie in seinem Werke *Türk Edebi-yâtında ilk Müteşavvifler* (Stambul 1918) eine in seinem Besitz befindliche Handschrift (Autograph und Unicum) eines von *Shaikhoghlu* verfassten, *Künz ül-Küberā* betitelten Werkes, das „vom Gesichtspunkte der Sprach- und Litteraturgeschichte äusserst wichtig“ sei; aber mangels näherer Angaben ist es unmöglich zu wissen, ob es sich um unseren Autor handelt.

*Litteratur*: Vgl. hauptsächlich Gibb, *A History of ottoman Poetry*, London 1900, I, 427 ff. Die Hss. der Pariser National-Bibl. sind: A. F. T. N<sup>o</sup>. 314 (schönes, sorgfältig vokalisiertes *Nesḫi* von 882), 315 und 355 (diese beiden sind unvollständig). Die Berliner Hs. (Pertsch, N<sup>o</sup>. 365) ist vom Rabi<sup>c</sup> I 807 (Sept. 1404).

2. Der Autor oder besser der Übersetzer von *Künz Wezir Hikayesi* „Geschichte der vierzig Wezire“. Von diesem Schriftsteller weiss man nur das wenige, was in der Einleitung dieses



Werkes gesagt ist. Zudem ist der Text in den einzelnen Handschriften verschieden. In einigen findet man nur *Shaiḫzāde*, in anderen nur *Aḥmed-i Miṣri*. Gibb nimmt an, dass es sich um ein und dieselbe Person handle, den Übersetzer der *Ḳirḳ Wezīr* aus dem Arabischen ins Türkische nach einem heute verlorenen Werke mit dem Titel *Arba'in Ṣabāḥ wa-Masā'* „Vierzig Morgen und Abende“. Nach weitaus den meisten Hss. ist dieses Werk dem Sultan Murād II. (1421—51) gewidmet, wodurch annähernd die Zeit bestimmt ist, in der unser Autor gelebt hat (nach Pertsch soll er die *Ḳirḳ Wezīr* im Jahre 850 [1446] geschrieben haben). Jedoch soll nach dem Text von Belletète (der mit einer der Wiener Hs. übereinstimmt) *Shaiḫzāde* der Name eines Autors sein, der für den Sultan von Ägypten Arabisch geschrieben hat (*Miṣr* und *Maṣr* an Stelle von *ʿAṣr* der anderen Hss.), und ein ungenannter Verfasser (der von sich in der ersten Person spricht) soll die türkische Übersetzung geschrieben haben, die er noch mit verschiedenen rhetorischen Bildern und Zitaten ausschmückte. Nach anderen Hss. kann man es begreiflich finden, dass *Shaiḫzāde* (oder *Aḥmed Miṣri*) zuerst eine Übersetzung geschrieben und dass der ungenannte Verfasser diese verbessert hat. Fleischer, Behnauer und Gibb verwerfen die Lesart *Miṣr* als falsch, aber der Wechsel in der Person (von der dritten Person zur ersten) in der Einleitung bleibt dadurch nicht weniger rätselhaft. Darum wäre es wichtig, einmal einen kritischen Text aus den verschiedenen Hss. der *Ḳirḳ Wezīr* herzustellen, um diesem den Namen des Autors beizulegen.

Ebenso wie das *Bakhtiyār Nāme* [s. d.] oder die „Geschichte der zehn Wezīre“ sind die „Vierzig Wezīre“ eine Abart des *Sindbād Nāme* [s. d.] oder der „Geschichte der sieben Weisen“ (in den arabischen Versionen: „der sieben Wezīre“). Der Rahmen der „Vierzig Wezīre“ ist ungefähr folgender: In Persien lebte ein Herrscher mit Namen *Shāh-i Khāḫkain* (des Orients und des Occidents), dessen junge Frau sich in ihren Stiefsohn, einen Prinzen von wunderbarer Schönheit und grosser Tapferkeit, verliebte. Von der Königin (*Khātun*) gereizt, befolgt der Prinz (*Shehzāde*) den Rat seines Erziehers (*Khodja, ʿUstād*), der sein Horoskop befragt und ihm rät, während einer gefährlichen Zeit von vierzig Tagen wie ein Stummer zu schweigen, was auch immer sich ereignen möge. Ägerlich über die Gleichgültigkeit des Prinzen verleumdet die Königin ihn beim König, welcher die Hinrichtung seines Sohnes befiehlt. Jetzt greifen die vierzig Wezīre ein; der erste von ihnen erzählt in Gegenwart des Henkers eine Geschichte (die vom *Shaiḫ Shihāb al-Din Maḳtūl*, der das Todesopfer einer Frauenlist wurde). Darauf willigt der König ein, die Hinrichtung des Prinzen zur weiteren Untersuchung aufzuschieben. Am Abend erzählt die Königin ihrerseits eine Geschichte, die den Zorn ihres Gatten aufs neue entfacht, so dass er am folgenden Morgen den Henker wieder rufen lässt. Aber jetzt vermittelt der zweite Wezīr; so wechseln die vierzig Erzählungen der Wezīre mit den vierzig Erzählungen der Königin. Endlich, am 41. Tage, gerade als der König der Königin Genußtuung geben, seinen Sohn hinrichten und die Wezīre ins Gefängnis werfen lassen wollte, kommt der Erzieher, der inzwischen verschwunden war, zurück und erlöst den Prinzen von dem Schweigen, das ihm durch die Vorzeichen auferlegt war.

Der Prinz bringt nun das Treiben der Königin ans Licht. Diese, durch das Zeugnis ihres Gefolges blossgestellt, wird an den Schwanz eines Pferdes gebunden, das sie über Stock und Stein schleift und sie so zerstückelt.

Meist sind die Erzählungen der vierzig Wezīre in Ägypten lokalisiert (Aqchid [Akshid], der Sultan von Ägypten in einer der Erzählungen — vgl. Chauvin, S. 123 — ist wahrscheinlich Ikhshid). Dies stimmt mit dem überein, was in der Einleitung über den Ort angegeben ist, wo die Sammlung geschrieben sein soll.

*Litteratur*: Eine reichhaltige Bibliographie über die vierzig Wezīre findet sich in V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, Lüttich u. Leipzig 1904, VIII (Syntipas), S. 18—21, 112 ff. (hinzuzufügen sind die von Smirnov, *Türkische Chrestomathie* [Titel russisch], St. Petersburg 1903, S. 220—23 veröffentlichten Auszüge; ein junger Turkologe in Prag, Duda, ist mit einer Arbeit über die vierzig Wezīre beschäftigt). Die Hss. der Pariser National-Bibliothek sind: A. F. T., N<sup>o</sup>. 378, 388 bis 392; Suppl. turc., N<sup>o</sup>. 428 bis 434, 1392 bis 1394, 644. Für die anderen Hss. und für die in der Türkei erschienen Drucke vgl. Pertsch, *Verzeichnis der türk. Hss. der K. Bibl. Berlin*, N<sup>o</sup>. 454, 437, 438; Gothaer Katalog, N<sup>o</sup>. 230 und vor allem Rieu, *Catalogue of the Turkish Mss. in the Brit. Museum*, S. 216a.

3. Muḫyī al-Din Muḫammed b. Muṣliḥ al-Din Muṣṭafā al-Ḳūdjawī, genannt *Shaiḫzāde*; starb 951 (1544/45). Er schrieb in arabischer Sprache Glossen zum *Ḳorʾān*kommentar des Baiḍawī, zur *Ḳaṣīdat al-Burda* und anderen Werken.

*Litteratur*: Hādjdjī Khalifa, *Kashf al-Zunūn*, VII (Index) unter N<sup>o</sup>. 6432; Brockelmann, *GA L*, I, 265, 417 ff.; Dozy, *Catalogus . . . bibl. Ac. Lugduno-Bataviae*, Leiden 1851, II, 82.

4. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Shaiḫ Muḫammed b. Sulaimān, genannt *Shaiḫzāde* (nach Hādjdjī Khalifa: *Shaiḫi zāde*), gestorben 1078 (1667/68). Im Jahre 1077 beendete er das *Madjmaʿ al-Anḥur*, einen arabischen Kommentar zum *Multaḳā al-Abḥur*, einem ḥanafitischen Rechtswerk des Muḫammed b. Ibrāḥim al-Ḥalabī (gedruckt zum ersten Mal Konstantinopel 1240 [1824/25] und später 1305 in 2 Bänden; s. d. Art. ḤALABĪ); nebenbei ein Werk, dessen türkische Übersetzung von Mewḳūfātī als Basis gedient hat zu: M. d'Ohsen, *Tableau général de l'Empire Ottoman*.

*Litteratur*: Hādjdjī Khalifa, *Kashf*, VI, 105; Zenker, *Bibliotheca orientalis*, N<sup>o</sup>. 1450; Brockelmann, *GA L*, II, 432; Blochet, *Catalogue des Mss. arabes . . . offerts . . . par Decourdemanche*, Paris 1909 (in *Archives Marocaines*, XV), ar. N<sup>o</sup>. 6411 (Druckfehler in der Datierung). Über andere Personen aus dem Namen *Shaiḫzāde* vgl. Rieu, *Catalogus cod. mss. orient. in Museo Britannico*, II, 343; Dorn, *Das asiatische Museum*, St. Petersburg 1846, S. 219; Brockelmann, *GA L*, Indices, II, 540b. (J. DENY)

**SHĀ'IR** (A.), Dichter. Das Wort leitet sich wahrscheinlich von dem Worte *Shīr* „Dichtung, Gedicht“ her, das vielleicht alt-semitischen Ursprungs ist; denn wir haben im Hebräischen *Shīr* als Bezeichnung für einen feierlichen Gesang, und es ist nicht wahrscheinlich, dass eine Ableitung von dem arabischen Verbum *shaʿara* „wissen“ vorliegt, eine Erklärung, die von ara-

bischen Philologen gegeben wird. Gerade die Tatsache, dass das Zeitwort in der Bedeutung von „Verse machen“ nicht gebraucht wird, scheint gegen eine solche Ableitung zu sprechen [Goldziher in seinen *Abhandl. z. arab. Phil.*, I, 17 fasst *Shā'ir* als einen, der „übernatürliches, zauberisches Wissen besitzt“]. Der Ursprung des Wortes verliert sich in fernstes Altertum, und obgleich meines Wissens keine altarabische Inschrift irgendwelche metrischen Verse aufweist, darf man aus dieser Tatsache nicht den Schluss ziehen, dass in jenen Zeiten eine Dichtung noch nicht existierte. Die Tatsache bleibt bestehen, dass die ältesten Zeugnisse arabischer Dichtung, die wir als authentisch betrachten dürfen, in Bezug auf Metrum und Reim bereits völlig ausgebildete Regeln zeigen. Dass ein Gedicht reimen muss, gilt als selbstverständlich, aber der *Shā'ir* in einigen der ältesten uns erhaltenen Beispiele seiner Kunst gebraucht Metren, welche die Kritiker des II. Jahrhunderts der Hidjra nicht anerkannten und nicht kannten (z.B. Gedichte von 'Abid, Imru' al-Kais und 'Amr b. Kamī'a). Auch in der früheren Zeit kam wahrscheinlich weit häufiger, als wir jetzt nachweisen können, der Fall vor, dass das Metrum nicht immer korrekt war, selbst wenn es mit einem der von Khalil und al-Akhfash entwickelten 16 Metren übereinstimmte; denn ein Vers Zuhairs hat einige Silben zuviel, die die Grammatiker nicht emendieren konnten.

Wichtig ist auch, dass die frühesten Zeugnisse arabischer Dichtkunst von Männern stammen, die in ihrem Stamme eine angesehene Stellung einnahmen; noch war nicht die Zeit gekommen, dass arme Leute, wie al-Huṭai'a, die Kunst ausübten. Einige suchen die Behauptung zu begründen, dass der *Shā'ir* und der *Kāhin* wahrscheinlich identisch seien, eine Ansicht, der ich nicht beipflichten kann, da die arabische Dichtung der älteren Zeit sich in der Regel vom Religiösen völlig fernhält. Es muss betont werden, dass sich die Dichtung durchweg nur mit weltlichen Dingen abgibt.

Das kurze *Radjāz*-Metrum ist vielleicht das erste gewesen, das in dem *Hidā'* („das Leitseil der Kamele führen“) angewandt wurde; aber wir haben keine alten Beispiele des *Hidā'*; die frühesten bekannten sind diejenigen, die im *Diwān* des Shammākh erhalten sind, der in der Zeit der ersten Ausbreitung des Islām lebte.

Die ältesten Dichter, von denen wir überhaupt etwas wissen, lebten in Ostarabien. Sie verwandten in ihrer Dichtung nur sehr wenige von den 16 Metren, und es ist bezeichnend, dass selbst solche späten Dichter wie Djarir und Farazdaq die kürzeren Metren, die erst später im Hidjāz entstanden zu sein scheinen, niemals gebrauchten. Djarir gebraucht nur die Metren *Radjāz*, *Tawil*, *Wāfir*, *Basīṭ*, *Kāmil* und *Mutaḳarīb*; der Dichter al-A'shā fügt nur noch das Metrum *Akhfāṣ* hinzu. Da spätere Dichter in verschiedenen Teilen Arabiens alle anderen Versmasse gebrauchten, so lässt die erwähnte Tatsache wohl den Schluss zu, dass irgendeine unbekannte Ursache dieser Eigentümlichkeit zugrunde liegt. Der *Shā'ir* war, wie man glaubte, im Besitze eines ihm von einer Art Schutzgeist (*Djinn*) inspirierten besonderen Wissens und hatte in seiner Begleitung eine oder mehrere wirkliche Personen, deren Aufgabe es war, seine Verse im Gedächtnis zu behalten und sie in anderen Lagern vorzutragen. Während nun dieser Schutz-

geist wohl nur in der Phantasie bestanden hat, war der sogenannte *Rāwī*, der die Lieder des Dichters vortrug, etwas sehr Wirkliches; wir kennen zahlreiche Namen solcher *Rāwī's*, die im *Kitāb al-Aghānī* und von den Dichtern selbst in ihren Gedichten erwähnt werden. Wichtiger indessen ist, dass in vielen Fällen der *Rāwī* selbst in der nächsten Generation ein bekannter Dichter wurde. Unter den *Rāwī's*, die sich auch als Dichter einen Namen gemacht haben, mögen die folgenden genannt werden: Tufail al-Ghanawī hatte als *Rāwī* Aws b. Ḥadjar, dessen *Rāwī* wiederum der Dichter Zuhair war. Dieser war auch *Rāwī* seines Oheims Bashāma. Zuhairs *Rāwī's* waren sein Sohn Ka'b, al-Huṭai'a und al-Shammākh. Solche Reihen von Dichtern, welche die Gedichte ihres Vorgängers vortrugen, liessen sich in grösserer Zahl anführen, als man sich im allgemeinen vorstellt. Das lässt auf eine Art Dichter-Schule schliessen; versuchte sich doch der *Rāwī* zu gleicher Zeit auch in eigener Dichtung, die er seinem Meister unterbreitete. Das ist auch der Grund dafür, dass man in einzelnen Teilen Arabiens nicht nur ein Vorwiegen besonderer Versmasse, sondern auch besonderer Stoffe der Dichtung beobachten kann. Es ist kein Zufall, dass Abū Dhū'aib, Sā'ida b. Dju'aiya und al-Mutanakhhul, die Hudhaliten-Dichter, als besonderen Inhalt ihrer Dichtung die Beschreibung von Bienen pflegen. Sie waren einer der *Rāwī* des anderen und verwandten nicht nur ähnliche Versmasse, sondern auch dieselben Stoffe, die sie von ihren Meistern gelernt hatten. So ist es auch zu erklären, dass wir eine Verszeile Wort für Wort übereinstimmend in einem Gedichte von Tufail, Aws b. Ḥadjar und Zuhair finden. „Die entfesselten Rosse der Leidenschaft“ war ein Bild, das die *Rāwī's* des Tufail in ihren Versen nicht vermeiden konnten.

Dichter der Frühzeit hatten eine besondere Vorliebe dafür, ihre Gedichte mit schönen Worten anzufüllen, und gerade in den ersten Zeiten wurden fremde Worte in grosser Menge zur Ausschmückung der Gedichte verwandt, ein Verfahren, das nach dem ersten Jahrhundert der Hidjra aufhörte. Um diese Zeit hatte sich der Beruf des *Shā'ir's* völlig geändert. In der Frühzeit war die Aufgabe des Dichters die Verherrlichung seines Stammes; er hatte seine Verwandten oder die tapferen Männer seiner Sippe zu betrauern oder das herausfordernde *Hidjāz* gegen die Feinde seines Stammes zu singen. Jetzt aber war der Dichter herabgesunken zu einem Manne, der um die Gunst der Mächtigen und Reichen bettelte; dazu dichtete er Spottgedichte gegen seine Nebenbuhler, die sein Bemühen, Geschenke zu erpressen, erschwerten, neue Lieder zur Erheiterung trunkenen Versammlungen, Gedichte auf Knaben und obszöne Liedchen. Wir haben keine ebenso alte persische Dichtung, aber Ibn Djinnī erzählt uns (*Khaṣṣīṣ*, I, 252), dass auch in Persien die Dichtung blühte, und dass die Dichter sehr darauf bedacht waren, in ihren Gedichten arabische Worte zu vermeiden, weil deren Gebrauch von den Kritikern als ernster Fehler betrachtet wurde. Wir kennen den Inhalt dieser Dichtungen nicht, aber wir dürfen vielleicht annehmen, dass die leichtere Dichtung in arabischer Sprache, wie z.B. die Gedichte von Bashshār und Abū Nuwās, die Stoffe der persischen Gedichte widerspiegelt. Die ältesten echten Zeugnisse persischer Poesie stammen aus dem IV. Jahrhundert der Hidjra, und die uns



erhaltenen Beispiele stimmen ganz auffallend überein mit der zeitgenössischen arabischen Poesie, z.B. mit Abu 'l-Faḥ al-Bustī, der in beiden Sprachen schrieb. Seitdem ist der Shā'ir niemals ausgestorben, aber die Kunst, die in den frühesten Zeugnissen uns so frisch entgegentritt, hat nur selten den alten ausgetretenen Weg verlassen, und wie Schafe und Kühe haben die Dichter, ob Araber, Perser, Türken oder Urdü-Dichter, die alte Speise immer wiedergekaut.

Der Prophet nahm einen besonderen Standpunkt den Dichtern gegenüber ein. Er war angeklagt worden, dass er ein Shā'ir sei; das veranlasste ihn zu der Antwort am Ende der Sūra XXVI, die auf Grund dieser Verse „Die Dichter“ betitelt worden ist: „Die Dichter sind Lügner, und die, welche ihnen folgen, gehen in die Irre“. Die Dichter indessen hatten eine zu feste Stellung innerhalb der arabischen Kultur gewonnen, und die Tradition weiss zu erzählen, dass die unmittelbaren Nachfolger des Propheten in der alten Dichtung wohl bewandert waren; vor allem werden 'Alī zahlreiche Verse zugeschrieben, die indessen mit grosser Wahrscheinlichkeit sämtlich unecht sind. Wenn auch der Prophet selbst nicht als Dichter gelten wollte, so benutzte er doch eine Reihe von Dichtern für seine Zwecke, besonders Ḥassān b. Thābit, der beissende Verse gegen die Gegner in Mekka verfasste. Um solche Verse ins feindliche Lager dringen zu lassen, lehrte der Shā'ir seine Verse einem Rāwī, der sie an einem anderen Ort vor einem nicht unmittelbar beteiligten Publikum vortrug, das aber genügend Interesse zeigte, die Verse der angegriffenen Partei zu wiederholen. Was die Kunst der Dichter anlangt, so hege ich starke Zweifel, dass alle alten Gedichte ursprünglich abgeschlossene Dichtungen waren; oft konnte der Shā'ir von seinem Schutzgeist nur die Inspiration für einen Teil erreichen und musste, wie Zuhair, ein ganzes Jahr lang an einem einzigen Gedicht arbeiten oder aber es vortragen, ehe es vollendet war, gemäss den Regeln, die Ahlwardt z.B. für jedes Gedicht festgelegt hat. Wir haben genügende Beweise dafür, dass manche Gedichte immer nur Fragmente gewesen sind; denn eine arabische (oder persische) *Kaṣida* mit dem gleichen, in einer grossen Zahl von Versen durchgehenden Reim ist etwas völlig Unwirkliches.

(F. KRENKOW)

**SHAIṬĀN**, Satan. (Vgl. auch *DIJINN*, *IBLIS*). „Jeder Stolze und Rebellen unter den *Djinn*, Menschen und Tieren“ ist die in den Wörterbüchern gegebene Bedeutung. In seiner Anwendung auf Geister hat Shaiṭān zwei verschiedene Bedeutungen mit getrennter historischer Entwicklung. Die Bedeutung „Teufel“ geht auf jüdische Quellen zurück, diejenige des „übermenschlichen Wesens“ hat ihre Wurzeln im arabischen Heidentum; doch ist zu beachten, dass die beiden Bedeutungen sich gegenseitig beeinflussen. In den Erzählungen von Salomon ist Shaiṭān nichts weiter als ein *Djinn*, der anderen *Djinn*'s an Wissen und Macht überlegen ist. Aber selbst ihre Macht ist begrenzt. Hiermit nahe verwandt ist der Gebrauch des Wortes in der Bedeutung „Schutzgeist“. „Als sie gestorben waren, überliess er sich dem Hunger und der Verzweiflung, aber sein Dämon sagte zu ihm — Du hast die Verwaltung eines Haushaltes zu besorgen“ (*Mufaḍḍaliyāt*, XVII, 68). Zu derselben Vorstellungreihe gehört der Glaube, dass ein Dichter von einem Shaiṭān besessen sei, der

ihm seine Worte inspiriert. Spätere Autoren konnten sogar die Namen dieser Schutzgeister. Es besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, dass die heidnischen Götter Arabiens später zu der Stellung von Dämonen herabgedrückt wurden. Tabari (*Tafsīr*) sagt, dass die Shaiṭān diejenigen sind, denen die Ungläubigen gehorchen, während sie Gott den Gehorsam verweigern. Der Bogen Kuzah's wurde später der Bogen Shaiṭāns genannt, und „die beiden Hörner Shaiṭāns“ ist die Bezeichnung für eine mit dem Sonnenaufgang verknüpfte Naturerscheinung. Ähnliche alte abergläubische Vorstellungen haben sich bewahrt in dem Glauben, dass ein Shaiṭān Exkrement und allen möglichen Schmutz isst und dass er die Grenzlinie zwischen Schatten und Sonnenlicht bevorzugt.

Das Wort ist im Korān durchaus gewöhnlich, aber in den Sūren der ersten mekkanischen Periode findet sich nur der indeterminierte Singular und auch das nur ein einziges Mal. Erst in der zweiten Periode begegnet die bestimmte Form; das legt die Vermutung nahe, dass der Prophet eine andere Vorstellung gefunden oder an eine andere gedacht hat. Shaiṭān wird stillschweigend mit Iblis gleichgesetzt, der unverkennbar aus dem Judentum entlehnt ist. So ist al-Shaiṭān der Fürst der bösen Geister und Shaiṭān schlechtweg ein Geist, wenn auch nicht unbedingt ein böser. Es gibt keine feste Überlieferung hinsichtlich der Beziehung des al-Shaiṭān zu den Shaiṭān's und anderen *Djinn*'s. Eine Überlieferung sagt, er sei ihr Vater; nach einer anderen erzeugt er Eier, aus denen sie ausgebrütet werden; und noch eine andere erzählt, dass Gott zuerst den Teufel schuf und dann sein Weib und dass aus der Verbindung der beiden drei Eier entstanden, aus denen die verschiedenen Arten von *Djinn*'s ausgebrütet wurden. Der Korān sagt, dass Shaiṭān aus Feuer gemacht sei; die Kommentatoren stellen spitzfindige Betrachtungen darüber an und erklären, dass die Engel aus Licht gemacht seien, Shaiṭān aber aus Feuer oder aus dem Rauch des Feuers. Es herrscht keine Übereinstimmung darüber, ob die Shaiṭān's überhaupt keine Körper haben oder aber Körper, die aus sehr feinem Stoff bestehen. Die Bestrafung Shaiṭān's für seinen Widerstand gegen Gott ist bis an das Ende der Welt aufgehoben; dann wird er seinen Lohn im Höllenfeuer erhalten. Er ist nicht der Fürst der Hölle; nach dem Korān ist Mālik Fürst der Hölle. Sein ständiges Beiwort *Radjīm* wird von der Überlieferung erklärt aus der Steinigung des Teufels durch Ibrahim in Minā; nach Nöldeke ist es abzuleiten von dem abessinischen Wort für „verflucht“. Andere Bezeichnungen für Shaiṭān sind *Tāghūt* und *Djānn*, das Vater der *Djinn*'s bedeuten soll. Die Schlange, die Shaiṭān half, Adam zu versuchen, wurde durch die Beraubung ihrer Beine bestraft, aber der Pfau, der Vermittler, scheint strafflos davongekommen zu sein. Vielleicht besteht eine gewisse Beziehung zu dem Mālik Tā'ūs der Yazīden.

In der religiösen Gedankenwelt ist Shaiṭān die Macht, die Gott in den Herzen der Menschen Widerstand leistet. Er flüstert ihnen seine hinterhältigen Pläne ins Ohr und macht seine Vorschläge verführerisch für sie. Der Korān schreibt diese Tätigkeit bald einem Shaiṭān, bald mehreren zu. Später heisst es, dass jedem einzelnen Menschen ein Shaiṭān mitgegeben ist, so dass es für jeden einzelnen möglich ist, von seinem Shaiṭān zu sprechen. Von dieser Regel gibt es keine

Ausnahmen: selbst Yahyā b. Zakāriyā (der Tauffer) hatte seinen Shaiṭān, wenn er auch moralisch so hoch stand, seinen Einflüsterungen kein Gehör zu schenken. Das Band zwischen einem Mann und seinem Shaiṭān ist so eng wie das zwischen einem Mann und seinem Blut. Aber es ist kein Hinweis auf einen Dualismus zu finden; denn ein Shaiṭān hat keine wirkliche Macht über den Menschen, er verdankt seinen Erfolg nur seiner Verschlagenheit. Er kann diesen Erfolg nicht ausnutzen; denn er hat Furcht vor Gott und lässt die Menschen im Stich, sobald er sie zur Sünde überredet hat. Das Betätigungsfeld des Shaiṭān wird in der folgenden Geschichte dargestellt: Er beklagte sich Gott gegenüber wegen der den Menschen gewährten Vorrechte. Darauf wurden ihm ähnliche zugebilligt. Wahrsager waren seine Propheten, Tätowierungszeichen seine heiligen Bücher, Lügen seine Traditionen, Dichtungen seine religiöse Lektüre, Musikinstrumente seine *Muʿeddhin's*, der Markt seine Moschee, die Bäder sein Heim, seine Nahrung alles, bei dem der Name Gottes nicht angerufen wurde, seine Getränke alle berauschenden Getränke, und der Gegenstand seiner Jagd die Frauen. Nach der volkstümlichen Auffassung wird jeder Mensch von einem Engel und einem Shaiṭān begleitet, die ihn zu bösen bzw. guten Taten anhalten. Hasan al-Baṣrī soll gesagt haben: „— sie sind zwei Gedanken, die in den Geist der Menschen hineinhuschen“. Er führte so diese Geisterkräfte auf geistige Zustände zurück.

Shaiṭān's waren hässlich. Es gab solche beiderlei Geschlechts. Sie konnten in menschlicher Gestalt erscheinen, ohne dass irgend etwas Unnatürliches ihr wirkliches Wesen verriet. Manche hatten Namen; diejenigen der Schutzgeister einiger Dichter waren bekannt. Farazdaq's Dämon war 'Amr. Die Shaiṭān's in Indien und Syrien gehörten zu den besonders mächtigen; die Namen ihrer Führer werden überliefert. Krankheiten, vor allem die Pest, waren ihre Waffen. Einige behaupteten, dass die Shaiṭān's während des Monats Ramaḍān gefesselt seien; ein Hahn, so glaubte man, sei ein Schutz gegen sie.

Es wurden Versuche gemacht, diese Vorstellungen in ein System zu bringen. Ein ungläubiger *Djinn* war ein Shaiṭān; einer, der die Kraft besaß, Gebäude zu bewegen und die göttlichen Pläne zu belauschen, war ein *Marid* (Rebell), und einer, der noch mehr als das vermochte, war ein *Ifrit*. Geister, die Knaben überfielen, hießen *Arwāh*. Einige Menschen hatten Gewalt über die verschiedenen Arten der Geister, aber diese Macht war nicht allen zugänglich. Der Körper des *Makhdūm* musste ein geeigneter Tempel (*Haikal*) für Geister sein, wenn ein Mensch sie unter seiner Aufsicht halten sollte.

Die arabischen Philologen hielten Shaiṭān für ein arabisches Wort; sie leiteten es von der Wurzel *sh-ṭ-n* ab, doch zogen einige die Wurzel *sh-y-t* vor. Das Wort ist in der altarabischen Poesie sehr selten. Umayyā b. Abi 'l-Ṣalt gebraucht es in Verbindung mit dem Schleudern der Sterne gegen die Teufel. 'Adī b. Zaid erzählt von Iblis, wie er im Feuer gestraft wurde. Man könnte sehr wohl daran denken, dass ihm die Vorstellung ganz vertraut war, nicht aber das Wort Shaiṭān. Umayyā hat auch das Partizip *shāṭin* im Sinne von aufrührerischer Geist. Es hat beinahe den Anschein, als wenn er sich abmüht, ein passendes Wort zu finden. Die von al-Balādhurī (S. 169) gebrauchte Form *Shai-*

*tan* scheint einen Versuch darzustellen, die griechische Form des Wortes wiederzugeben. Da die Vorstellung unverkennbar entlehnt ist, so ist es wahrscheinlich, dass das Wort — eine regelrechte arabische Form — ebenfalls entlehnt ist, und zwar von dem äthiopischen Wort, das seinerseits aus dem Hebräischen abzuleiten ist.

Shaiṭān ist auch der Name einer Schlange und hat einige übertragene Bedeutungen.

*Litteratur:* Die Kor'an-Stellen mit ihren Kommentaren; Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I, 106 ff.; Nöldeke, *Neue Beiträge*, S. 34; al-Djāhiz, *Kitaḥ al-Hayawān*; Tha'ālībī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā'*; Tabarī, I, 78; al-Ghazālī, *Ihyā'*, III, 20 ff.; al-Ḳazwīnī, *Adjā'ib al-Makhlūqāt*; al-Mas'ūdī, *Musmū'at al-Dihab*, Pariser Ausg., III, 321. (A. S. TRITTON)

**SHAIYĀD**, eine gewisse Gruppe von Derwischen (Synonym des Wortes *Ḳalender*). Das Wort ist abgeleitet aus der Wurzel *sh-y-d*, die nach der Übersetzung des *Ḳāmūs* von 'Āṣim „umkommen“ bedeutet. Derselbe Autor definiert *Ishāda* folgendermaßen: „etwas mit lauter Stimme rufen; (einen Bau) hoch errichten; jemand laut erwähnen, d. h. offen sein Lob verkünden und ihn berühmt machen; eine Sache für verloren erklären“. So könnte man lexikographisch *Shaiyād* wiedergeben mit „jemand, der verloren geht, der auf dem Wege zur Wahrheit nicht vor der Vernichtung seiner selbst zurückschrickt, der beständig laut die Wahrheit (Gott) verkündet“. Dies kommt der Übersetzung Zenkers nahe (S. 554). Taiyār Efendi gibt in seinem *Rehber-i Gulistan* (Maṭba'a-i 'Āmiri 1308, S. 156) die Bedeutung „Verleumder (*Kadhhdhāb*)“; das kommt aber daher, dass das Wort *Shaiyād* synonym mit *'Aiyār* — auch ein alter Ausdruck für Šūfī's — gebraucht wird, das aber keine Übersetzung davon ist. Die *'Aiyār* stellen eine besondere Gruppe dar, die gegen Ende des II. Jahrh. d. H. in Baghdād eine politische Rolle gespielt haben und deren Einfluss sich lange gehalten hat. Sie haben viel zur Ausbreitung des Šūfismus in den anderen islamischen Gebieten beigetragen und haben den Grundstein zu der Entwicklung der *Futūwa* gelegt; vgl. al-Hudjwiri, *Kashf al-Mahjūb*, Übers. Nicholson, S. 100, 183; Farid al-Din 'Aṭṭār, *Tadhkirat al-Awliyā'*, ed. Nicholson, I, 332; R. Hartmann, *al-Sulami's Riḳāyat al-Madaniyya in Isfahān*, VIII, 190—91. Im III. Jahrh. finden wir in Khurāsān und in Transoxanien ähnliche Gruppen, die man in Khurāsān *Ghāziyān* oder *Fityān* und in Transoxanien *Djāwāliḳa* nannte (vgl. Köprülü Zāde Fu'ād, *Türkiye Ta'rikhi*, I, 81—2).

Diese Bezeichnung — synonym mit *Ḳalender*, *Haidarī*, *Abdāl* — findet sich vom VII. Jahrh. an überall, namentlich in Kleinasien. Wir wissen, dass in Konya als Zeitgenosse des Djelāl al-Dīn al-Rūmī sich ein Šūfī mit Namen Shaikh 'Abd al-Rahmān Shaiyād befand (*Les saints des Derwiches Tourneurs*, Übers. Huart, I, 113). Sa'di spricht im *Gulistan* von einem Shaiyād mit zerzaustem Haar, der sich als 'Alewi ausgibt und der sich eine *Ḳaṣida* des Enweri aneignet. Im VII. Jahrh. und später begegnen wir türkischen Dichtern wie Shaiyād Ḥamza [s. d.] und Shaiyād 'Isā, dem Verfasser eines romantischen Gedichts mit dem Titel *Ṣaṣāl-Nāme* (in der National-Bibliothek in Paris befindet sich ein türkisches Ms. N<sup>o</sup>. 1207, mit dem Titel *Ṣaṣāl-nāme* von einem türkischen Dichter mit Namen Ibn Yūsuf). Die von Fakirī,



einem Dichter des X. Jahrh., in seiner *Risāle-i Tarīfāt* (über dies Werk vgl. den Titellindex meines Werkes *Ilk Mütesavvüfler*) gemachten Angaben zeigen, dass diese Shaiyād's noch im X. Jahrh. existierten und dass sie sowohl in ihrer Lebensweise wie in ihrem mystischen Leben sich nicht unterschieden von den heterodoxen Derwishgruppen, die sich sehr gleichen und die eng miteinander verbunden waren, wie den Abdāl, Kālander, Haidarī, Djāmī, Edhemi, Bābā'i und Bektāshī (über ihre Geschichte vgl. meine Arbeit *Anadoluda Islāmīyet*). Im 'Ālam āwā-yi 'Abbāsī ist bei den Ereignissen des Jahres 1029 die Rede von einem Shaiyād (vgl. Dorn, *Auszüge aus muhammedanischen Schriftstellern*, 1858, S. 370; die Bemerkung, die Dorn in seiner Einleitung über die Shaiyād macht, ist wertlos, vgl. S. 18).

(KÖPRÜLÜ ZADE FU'AD)

**SHAIYÄD HÄMZA**, türkischer Dichter, der im VII. Jahrh. d. H. in Kleinasien lebte. Er war einer der *Baba bātinī*, die sich in diesem Jahrhundert in ganz Kleinasien ausbreiteten unter verschiedenen Benennungen wie Kālander, Abdāl, Bābā'i, Yesewī und Haidarī, und welche die durch den Mongoleneinfall verursachte materielle und moralische Krise ausnutzten, von Dorf zu Dorf zogen und ihre Lehren unter dem Volk zu verbreiten suchten (über die religiöse Bewegung dieses Jahrhunderts vgl. Köprülü Zade Fu'ad, *Anadoluda Islāmīyet*, S. 36—90). Dies erklärt den Beinamen Shaiyād [s. d.], den er sich selbst beilegt. Die einzigen Berichte über sein Leben beruhen auf einigen im X. Jahrh. geschriebenen legendären Biographien. Sicher ist, dass er der Verfasser von mystisch-religiösen Gedichten ist, die in der Volkssprache eher im silbenzählenden Metrum (*Hidj'ā Weznī*) als im 'Arūd geschrieben sein dürften. Aber diese Gedichte sind wie viele litterarische Erzeugnisse dieser Zeit verloren. Das einzige, was noch davon erhalten ist, ist ein *Methnawī* von 15 *Bait's*, das sich in dem im Jahre 918 von Egerdirli Hādjdī Kemāl zusammengestellten *Djāmī al-Nazā'ir* befindet (das einzige Ms. dieses Werkes befindet sich in der Kütübhāne-i 'Umūmiye in Konstantinopel; für weitere Nachweise vgl. den Titellindex meines Werkes *Ilk Mütesavvüfler*). Dies *Methnawī* habe ich herausgegeben. Shaiyād Hāmza, dessen Andenken und Werke sich bis ins X. Jahrh. erhalten haben, war nicht wie Yūnus Emre eine überwältigende dichterische Persönlichkeit, aber er hatte ebenso wie seine Vorgänger und Zeitgenossen, deren Namen vergessen sind, Einfluss ausgeübt auf die Entwicklung der Persönlichkeit des Yūnus (über den Charakter und die gestaltenden Kräfte der türkischen Litteratur dieser Zeit vgl. Köprülü Zade Fu'ad, *Ilk Mütesavvüfler*, S. 205—86). Nachdem jedoch die Werke des Shaiyād Hāmza Ruf erlangt hatten, zu der Zeit, als diese Dichtungsart durch Yūnus Emre und seine Nachfolger ganz dem Geschmack des Volkes nahe gekommen war, verloren sie nach und nach ihre Volkstümlichkeit und sind schliesslich vom X. Jahrh. an ganz in Vergessenheit geraten.

**Litteratur:** Ausser der im Artikel erwähnten: Köprülü Zade Fu'ad, *Seldjükhiler dewrinde Anadolu şairleri*, I. *Shaiyād Hāmza*, in *Koresi Cisma Archicum*, I, II, 3, 1922, S. 18—9.

(KÖPRÜLÜ ZADE FU'AD)

**SHAIZAR**, Stadt in Nordsyrien, das alte Σελζα, byzantinisch τὸ Σελζερ. Sie wird schon in den Inschriften Thutmosis' III. und in den 'Amār-

natafeln erwähnt. Seleukos I. siedelte dort Kolonisten aus dem thessalischen Λάρισα an und gab ihr den Namen dieser Stadt; doch vermochte dieser den alten einheimischen nicht zu verdrängen, der in islāmischer Zeit alsbald wieder in der Form Shaizar allgemein in Gebrauch kam. Als Shaizarā wird er zusammen mit Hamā schon von Imru 'l-Kais und 'Ubaidallāh b. Kais al-Ruḳaiyāt genannt (Imru 'l-Kais, *Dirwān*, XX, 40, ed. Ahlwardt, *The Diwans of the six anc. arab. poets*..., S. 130; Kais al-Ruḳaiyāt, *Dirwān*, LIV, 9, ed. Rhodokanakis, *SBak. Wien*, phil.-hist. Kl., CXLIV, Abh. X, S. 240).

Die Einwohner der Stadt empfingen im Jahre 17 (638) Abū 'Ubaida mit Freuden; sie zogen ihm unter klingendem Spiel entgegen und waren mit den gleichen Friedensbedingungen zufrieden, wie man sie den Bewohnern von Hamā gestellt hatte, nämlich der Entrichtung der Kopf- und Bodensteuer (*Djizja* und *Kharādī*). Später wurde Shaizar ein Bezirk (*İklīm*) der Militärprovinz (*Djund*) Hims. Die Bewohner waren gegen Ende des III/IX. Jahrhunderts Kinditen (al-Ya'qūbī, ed. Houtsma, II, 324). Als Nikephoros Phokas gegen Halab heranrückte, zog sich Saif al-Dawla nach Shaizar zurück, erkrankte dort aber schwer und wurde sterbend nach seiner Hauptstadt zurückgebracht (356 = 967). Im folgenden Jahre eroberte Nikephoros Shaizar und liess dort die Hauptmoschee niederbrennen. In dem Vertrag zwischen ihm und Karghūya von Halab (Safar 359) wurde die Stadt zum Gebiete des letzteren gerechnet (Kamāl al-Din, *Zubda*, Übers. Freytag, *ZDMG*, XI, 232 = Migne, *Patrol. Graeca*, CXVII, col. 1023). Am 16. Radjab 383 (6. Sept. 993) wurde Shaizar, das damals dem Hāmdāniden Sa'īd al-Dawla gehörte, von dem ägyptischen Feldherrn Bandjutakin erobert, der dem Kommandanten Sūsan, einem alten Offizier Sa'īd al-Dawla's, Sicherheit von Leben und Eigentum garantierte. Als Sa'īd al-Dawla den Kaiser Basil gegen die Afrikaner zu Hilfe rief, rückte dieser heran und belagerte Shaizar; der vom Khalifen eingesetzte Kommandant Manšūr b. Karādīs liess sich von ihm bestechen und lieferte ihm die Festung aus, in die eine starke griechische Garnison gelegt wurde (383 = 994/5). Doch geriet sie, offenbar infolge der unglücklichen Schlacht des Damianos Dalassenos bei Afāmīya (998), wieder in die Hände des ägyptischen Khalifen, der dort Hāmlān (Var.: Hālmān) b. Karādīs als Gouverneur einsetzte (schwerlich mit dem oben genannten Manšūr identisch, wie Rosen, *Zapiski Imp. Ak. Nauk*, XLIV, S. 311, Anm. 266 und Schlumberger, *Épopée byzantine*, II, 151, Anm. 3 annehmen; eher dessen Bruder). Basilios zog jedoch schon 999 wieder gegen Shaizar, begann am 28. Oktober die Feindseligkeiten und liess den Aquädukt, der die Festung mit Wasser versorgte, zerstören. Ein Versuch, den Kommandanten zu bestechen, misslang; doch zwang diesen schliesslich die Wassernot, die Übergabe anzubieten, falls ihm und seinen Soldaten freier Abzug ohne die sonst übliche Proskynese vor dem Kaiser und den Einwohnern Leben und Besitz zugesichert würde. Der Kaiser nahm diese Bedingungen an; trotzdem verliessen viele Einwohner mit der Garnison die Stadt, die Basilios daher mit armenischen Kolonisten neu bevölkerte.

Hierauf blieb die Stadt über 80 Jahre in den Händen der Byzantiner. Im Jahre 395 (1004/5) trat ein gewisser Aḥmed b. al-Ḥusain al-Aṣfar

vom Stamme Taghlib als Faḳīr auf und zog zusammen mit einem vornehmen Araber namens al-Ḥamālī gegen Shaizar, um die Römer von dort zu vertreiben. Sie schlugen eine byzantinische Truppenabteilung und wurden erst auf eine offizielle Beschwerde des Basil bei dem Khalifen al-Ḥākim hin von einem ägyptischen Heere vertrieben (Yahyā al-Anṭākī, bei Rosen, *a.a.O.*, S. 41 [Übers. S. 43] und Kamāl al-Dīn, ebd. S. 342 f.; bei Müller, *Historia Merdasidarum*, S. 2 ist *Sizaram* statt *Caesaream* zu lesen, vgl. seine Anm. S. 95). Um 1025 verliess Šālīḥ b. Mirdās [s. d.] den Munkidhit vom Stamme der Banū Kināna die Gegend um Shaizar, welches freilich selbst noch in den Händen der Byzantiner blieb. Der Munkidhit Muḳallad gebietet 1041 über Kafartāb; es ist der Urgrossvater Usāma's Abu 'l-Mutawwaḍj Muḳallad b. Naṣr b. Munkidh, der sein Gebiet bis an den Orontes ausdehnte und wahrscheinlich die Brückenfestung Dījir banī Munkidh unterhalb von Shaizar gründete. Als er im Januar 1059 starb, folgte ihm sein Sohn 'Izz al-Dawla Saḍīd al-Mulk Abu 'l-Ḥasan 'Alī, der 1078 im Einverständnis mit dem letzten Mirdāsiden von Halab, Sābiḳ, die soeben genannte Brückenfestung und Vorstadt von Shaizar, Ḥiṣn al-Dījir, neu aufbaute, um die Festung von der Zufuhr und Unterstützung von seiten der Griechen abzuschneiden und dadurch zur Übergabe zu zwingen. In dieser Brückenfestung nahm er in demselben Jahre die vor Tādj al-Dawla Tutuṣh fliehenden Turkmanen unter Ahmed-Šāh auf (Kamāl al-Dīn, *Hist. Merdas.*, S. 85, 90; Derenbourg, *Ousāma*, S. 20), wusste aber dann auch die Gunst des Tutuṣh und später die des Šaraf al-Dawla zu gewinnen, der am 18. Juni 1080 Halab einnahm. Am 19. Dezember 1081 gelang es ihm, die Festung Shaizar, die bis dahin dem Kaiser Alexios Komnenos gehört hatte, durch einen Vertrag mit dem dort residierenden Bischof von al-Bāra in seinen Besitz zu bringen; die griechische Besatzung erhielt freien Abzug. Auch Šaraf al-Dawla, der ihn um den Besitz der Festung beneidete und sie ihm vergeblich zu entreissen suchte, wusste der Munkidhit wieder durch reiche Geschenke zu versöhnen. Schon im folgenden Jahre (gegen Ende 1082) starb er; ihm folgte sein frommer Sohn 'Izz al-Dawla Abu 'l-Murhaf Naṣr, ein friedlicher, kunstliebender Fürst, unter dem das Gebiet von Shaizar zeitweilig auch Afāmiya, Kafartāb und al-Lādhikiya umfasste, bis er diese Städte 1086 an Malik-Šāh von Isfahān abtreten musste. Shaizar wurde während seiner Herrschaft mehrmals, aber stets erfolglos, belagert. Er starb 1098 kinderlos kurze Zeit nach der Eroberung Anṭakiya's durch die Kreuzfahrer (Okt. 1097). Zu seinem Nachfolger hatte er seinen jüngeren Bruder Maḍj al-Dīn Abū Salāma Muṣḥid (1068—1137), Usāma's Vater, bestimmt; doch verzichtete dieser Jagdliebhaber und Kalligraph zugunsten des jüngsten Bruders 'Izz al-Dīn Abu 'l-'Asākir Sulṭān auf das Emirat.

Der am 4. Juli 1095 geborene Maḍj al-Dīn Mu'ayyad al-Dawla Abu 'l-Muzaḥḥar Usāma († 1188), der bekannte Verfasser des *Kitāb al-I'tibār*, bietet in dieser seiner Selbstbiographie wertvolle Schilderungen des Lebens und Treibens in seiner Vaterstadt, die er freilich schon 1129 verliess und seit dem Tode seines Vaters (30. Mai 1137) nie mehr wiedersah.

Die Festung (*Ḥiṣn*, *Ḳal'a*) lag auf einem in nordsüdlicher Richtung sich lang hinziehenden

steilen Felsgrat, der den Namen 'Urf al-Dik („Hahnenkamm“) führte (Dimashḳī, ed. Mehren, S. 205). Sie wurde im Norden und Osten vom Nahr al-'Aṣī umflossen; auf der Südseite war sie durch einen breiten künstlichen Graben von einem Hochplateau, das ihre Fortsetzung bildete, abgetrennt. In dieser Burg, deren Befestigungen am Nord- und Südende zweifellos am stärksten waren und daher noch jetzt dort am besten erhalten sind, befand sich die Oberstadt (bei Usāma: *Balad*, fränkisch: *praesidium*, *oppidum*, *pars superior civitatis*). Sie besass nur drei Tore; durch das nördliche gelangte man über eine abschüssige Steinbrücke von mehreren Bogen, die einen Bach überquerte und den einzigen Zugang zu der Festung bildete, zu 'der schräg über den Nahr al-'Aṣī führenden Steinbrücke Dījir Banī Munkidh, vor der an der Südseite des Flusses die Unterstadt (Usāma: *Madīna*, fränk.: *suburbium*, *pars inferior civitatis*) lag, die nach ihr al-Dījir (*Gistrum*, [Γίστριον]) hiess und durch ein wahrscheinlich am rechten Ufer gelegenes Fort (*Ḥiṣn al-Dījir*) geschützt wurde. Die Umgegend von Shaizar war gut bewässert und besass eine üppige Vegetation; besonders reich war sie an Granatapfelbäumen.

Während der Herrschaft Sulṭān's wurde Shaizar häufig durch Einfälle der Banū Kilāb von Ḥalab, der Franken und anderer Feinde bedroht, ohne dass diese jemals die feste Burg einzunehmen vermochten. Auch Kaiser Joannes Komnenos, der die Festung von dem ihr am Ostufer des Orontes gegenüberliegenden Djabal Djuraidjis aus 24 Tage lang (29. April—21. Mai 1138) belagerte und davon 10 Tage lang eifrig beschoss, musste schliesslich unverrichteter Sache wieder abziehen, nachdem er sie bereits im vorhergehenden Jahre Fulco von Antiochia als Lehen versprochen hatte. Sulṭān starb 1154 oder kurz vorher. Ihm folgte sein Sohn Tādj al-Dawla Nāṣir al-Dīn Muḥammed, der schon 1157 bei einem schrecklichen Erdbeben zusammen mit fast allen Angehörigen seines Hauses während der Feier eines Festes umkam. Im Oktober dieses Jahres versuchten die Franken, sich der herrenlosen, zerstörten Festung zu bemächtigen, wurden aber von den Isma'iliern vertrieben, die seit 1140 die Gegend von Masyād innehielten. Nūr al-Dīn entriess jedoch auch ihnen Shaizar, liess die Festung wiederherstellen und unterstellte sie seinem Milchbruder Maḍj al-Dīn Abū Bakr b. al-Dāya. Ebenso sorgte er für Shaizar nach einem zweiten Erdbeben, das am 29. Juni 1170 einen grossen Teil Nordsyriens verheert hatte. Im gleichen Jahre starb Abū Bakr, dem sein Bruder Shams al-Dīn 'Alī folgte. Šalāḥ al-Dīn, der 1174 nach Nūr al-Dīn's Tode dessen elfjährigem Sohn Isma'īl Nordsyrien entriss, machte Sābiḳ al-Dīn 'Uḥmān zu seinem Vasallen in Shaizar, auf den dann sein Sohn 'Izz al-Dīn Maṣ'ūd und später sein Enkel Šihāb al-Dīn Yūsuf unter der Oberhoheit der Aiyūbiden von Ḥalab folgten. Letzterem nahm Malik 'Aziz Muḥammed von Ḥalab sein Lehen wegen Unbotmässigkeit im Jahre 630 (1233). Vier Jahre später wird er allerdings wieder als Fürst von Shaizar bezeichnet; doch ist es fraglich, ob er damals noch dort residierte. Im Jahre 638 (1240/41) wurde Shaizar wieder von einem ḥalabinischen Heere besetzt. Als 1260 die Mongolen in Syrien einfielen, floh Malik Nāṣir al-Dīn Yūsuf von Ḥalab vor ihnen und liess dabei seine Festungen schleifen und zerstören. Auch Shaizar war unter ihnen, da es Baibars wiederaufbauen liess, nachdem er 1261



nach der Vertreibung der Mongolen den Thron bestiegen hatte. Auch 1268 besuchte er auf der Durchreise die Stadt. Unter Sultan Kalā'ūn gehörte Shaizar ein Jahr lang (1280—81) dem unbotmässigen Emir Sunkur al-Ashkar von Dimashk. Seit dieser Zeit blieb es eine *Niyāba* unter dem *Nā'ib* von Halab (vgl. auch die von Littmann publizierten Inschriften von Shaizar aus der Zeit des Barsbāi). Nach den Unruhen des Mināsh und al-Nāširi (1389) bemächtigten sich Nomadenstämme dieser *Niyāba* (Kalkashandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, IV, 227, 17). Um 1450 nennt Khalil al-Zāhiri zum ersten Mal die moderne Namensform Saidjar. Wenn al-Djifān Abu 'l-Bakā' in seiner Beschreibung der Reise Kāitbāi's durch Nordsyrien (1477) Shaizar nicht erwähnt (vgl. die Ausg. von Devonshire im *BIFAO*, XX, Kairo 1921), so ist daraus nichts über ihren Verfall zu entnehmen, da die Marschroute des Sultans die Stadt nicht unmittelbar berührte. Mit der Türkenherrschaft oder schon vorher begann der allmähliche Verfall der Festung, der bis heute andauert.

*Litteratur:* al-Battānī, *Opus astronom.*, ed. Nallino (*Pubbl. del R. Osservat. di Brera in Milano XL*), II, S. 46, III, S. 237 (N<sup>o</sup> 206); al-Khwarizmi, *Kitāb Sūrat al-Ard* bei Nallino, a. a. O.; al-Iṣṭakhri, ed. de Goeje, S. 61; Ibn Hawkal, ed. de Goeje, S. 116; al-Ya'kūbī, ed. de Goeje, S. 111, 324; al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 131; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 353; Ṣafī al-Dīn, *Marāsid al-Iṭīlā'*, ed. Juynboll, II, 140; al-Dimashki, ed. Mehren, S. 205; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 263; Yahyā b. Sa'īd al-Anṭākī, ed. Rosen, S. 29, 3, 38, 5, 13, 41, 15 (= S. 30, 25, 40, 5, 10, 43, 25 der russischen Übers.) in *Zapiski Imper. Akad. Nauk*, XLIV (1883); Kamāl al-Dīn bei Freytag, *ZDMG*, XI, 212, 228, 232, Anm. 1, 248, 251 und bei Joann. Joseph. Müller, *Historia Merdasidarum*, Bonn [1829], S. 2, 55, 85; oft bei den Historikern der Kreuzzugszeit; Khalil al-Zāhiri, *Zubda*, S. 50; al-Kalkashandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, IV, 124; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 533 f.; Schlumberger, *Nicéphor. Phocas*, S. 702, 730; ders., *Épêpe byzantine*, II, 79, 95, 150—152, 435; Derenbourg, *Ousāma ibn Mounkidh*, Paris 1889, S. 6—9; G. Schumann, *Usāma ibn Munkidh*, Innsbruck 1905, S. 1 f.; M. Hartmann in *ZDPV*, XXII, 157; Reisen: Burckhardt, *Reisen in Syrien* . . . 1823, I, 245 ff.; W. M. Thomson, in *Bibliotheca Sacra*, V (New York 1848), S. 688 f.; Ritter, *Erdkunde*, XVII, 1090—1092, 1185; Sachau, *Reise in Syrien u. Mesop.*, S. 68 f.; Jullien, *Sinai et Syrie*, Lille 1893, S. 206 f.; van Berchem, *Corpus Inscr. Arab.* (MMAF, XIX), I, 220, 225, 720; ders., in *J. A.*, Ser. 9, Bd. VI, 1895, S. 496, Bd. XIX (1902), S. 400—404; ders. und Fatio, *Voyage en Syrie*, I, 52 f., 177—188; Uspenskij in *Izvestiya Russk. Arch. Instit. v Konstantinopolē*, VII (1902), S. 149 f. mit Taf. 23; G. L. Bell, *The desert and the sown*, London 1907, S. 235—238 (dasselbst unrichtig: Kal'at es Sejar); Johann Georg Herzog zu Sachsen, *Tagebuchblätter aus Nordsyrien*, S. 15 f.; Littmann, *Publications of an American Archaeol. Exped. to Syria in 1899—1900*, I (1914), 55, 116; IV (1905), 209 ff. Über die Geschichte der Stadt im Altertum vgl. meinen Art. *Σίζαρα* bei Pauly-Wissowa, *Realenzykl. d. klass. Altertums*sw. (E. HONIGMANN)

**SHAKĀK** (SHAKKĀK), kurdischer Stamm an der türkisch-persischen Grenze. In Persien, westlich vom Urmia-See, hatte er vor dem Kriege die Kantone Brādōst, Somāi [s. d.], Čehriḳ [s. SALMĀS] und Kōtūr inne; in der Türkei die östlichen Distrikte des *Wilāyet* Wān: Sarāi (Mahmūdi) und Albak (Bash-Kal'a), d. h. das Gebiet, welches im XVI. Jahrh. vom Dumbuli-Stamm abhängig war (*Sharaf-Nāme*, I, 313—4).

Der Name des Stammes wird von Yūsuf Diyā al-Dīn: *Shikākān* und von Shīrwānī: *Shakāk* geschrieben. Khurshīd Efendi schreibt *Shikāki* oder *Shikāki*. Südlich vom Urmia-See im Kanton Bāhi liegt ein Dorf Kānī-Shakāk („die Quelle der Shakāk“). Da es sich nicht weit von Bulak-Shikāki (vgl. Art. **SHAKĀKĪ**) befindet, kann es als Beweis dienen für den Zusammenhang der beiden Stämme, oder aber es zeigt die phonetische Schwankung derselben Benennung.

Unter den persischen Clans sind die bedeutendsten: Kardār und Delān (Somāi und Brādōst) und 'Awdō'i (Čehriḳ und Kōtūr). Insgesamt gab es in Persien etwa 2 000 *Shakāk*-Familien, welche die Kriegerkaste (*Ashūra*) bildeten. Ihre Untergebenen (*Ra'ya*) waren die Reste verschwundener Stämme.

Die 'Awdō'i haben vor allem in der Lokalpolitik eine Rolle gespielt. Ihr Ahnherr soll um 1700 von Diyārbakr nach Urmia gekommen sein. Der erste bekannte Führer war Ismā'il Agha (gest. 1231/1816), dessen kleine Burg und dessen Grab am Fluss Nāzlu-Čai (nordwestlich von Urmia) liegen. Zuletzt verschanzten sich die 'Awdō'i, die von den Afsharen hin und her geworfen wurden, in Djūnī (Somāi), von wo sie gegen Norden nach Čehriḳ zogen. Dja'far Agha, bald Grenzkommisars, bald Rebell und Räuber, wurde 1905 auf Befehl des Generalgouverneurs in Tabriz umgebracht. Sein Bruder Ismā'il, bekannter unter dem kurdischen Diminutiv Simkō (Simitkō), wurde sein Nachfolger und bewegte sich auf der Linie Čehriḳ—Kōtūr. Er lavierte geschickt zwischen den Persern, Türken und Russen und bewahrte sich eine fast unabhängige Stellung. Infolge zahlreicher Freveltaten seiner Leute (u. a. die Ermordung des nestorianischen Patriarchen Mār Shimūn und die Niedermetzlung der Muslime in Urmia) unternahm die persische Regierung mehrere Expeditionen gegen Simkō, der 1922 nach der Türkei und Mesopotamien zurückgeworfen wurde.

Auf türkischer Seite sind die bedeutendsten Clans: Mukūrī, Milān, Shamsikī und Taḳūrī (in Mahmūdi) und Merzikī (in Bash-Kal'a). Aus diesen Clans hob die osmanische Regierung fünf Hamidiye-Regimenter aus. Um 1900 zählten diese Clans 2 000 Familien, aber der Weltkrieg hat ihre Zahl stark vermindert.

*Litteratur:* Blau, *Die Stämme d. nördlichen Kurdistans*, *ZDMG*, 1858, S. 584—598; Khurshīd Efendi, *Siyāhat-nāme-i Hudūd*, russ. Übers., St. Petersburg 1877, S. 301; Cuinet, *La Turquie d'Asie*, II, 735, 746; Mayewski, *Voyennostatist. opisanie Wanskago wilāyeta*, Tiflis 1904, II, 49—59; Minorsky, in *Materialy po Wostoku*, II, 1915, S. 474. (V. MINORSKY)

**SHAKĀKĪ** (SHIKĀGHĪ), ein Stamm kurdischer Herkunft. Nach Yūsuf Diyā' al-Dīn bezeichnet das Wort *Shikāki* im Kurdischen ein Tier mit einer bestimmten Fusskrankheit. Nach dem *Sharaf-Nāme* (I, 148) waren die *Shakāki* einer von den vier Kriegerstämmen (*Ashūra*) in der *Nāhiya* Finik des Fürstentums Djazira. Nach den

osmanischen *Sat-Nāme's* fanden sich kurdische ShaḲāḲī in der Nāhiya Sheikhler des Qaḏā Killis im Wilāyet Aleppo (Spiegel, *Eran. Alterthums-kunde*, I, 744). Was die Nāhiya ShaḲāḲ des *Djī-hānnumā* (zwischen Mukus und Djulāmerg) betrifft, so handelt es sich sicher um eine fehlerhafte Schreibung für *Shatak*. Infolge gewisser Verschiebungen, wahrscheinlich vom Zeitalter der Aḳ-ḳoyunlu an, findet man die ShaḲāḲī als Nomaden im Mughān an der Grenze von Transkaukasien (vgl. Art. SHĀHSEWAN). Von diesen zählten die Russen Anfang des XIX. Jahrh. 8 000 Familien. Dupré erwähnt 25 000 ShaḲāḲī-Familien unter den kurdisch sprechenden Stämmen. J. Morier schätzte um 1814 ihre Zahl auf 50 000 Familien, welche längs der Strasse Tabriz-Zandjān auf die Bezirke Hashitarūd, Germarūd und Miyāna ebenso wie auf Ardabil entfallen. Der Prinz 'Abbās Mirzā hob aus diesem Stamm den Grundstock seiner nach europäischem Muster ausgebildeten Infanterie aus. Nach demselben Reisenden war die Sprache der ShaḲāḲī türkisch. Shirwānī legt die Winter- und Sommerlager der 60 000 ShaḲāḲī-Familien in das Gebiet von Tabriz-Sarāb (an der Strasse nach Ardabil) und fügt hinzu, dass es ein kurdischer Stamm mit türkischer Sprache sei, der zu den *Kizilbaş* (*min Tawabī-i Kizilbaş*) gehöre, was offensichtlich besagt, dass der Stamm shī'itisch ist, was übrigens schon aus seiner Verbindung mit den Shāhsewan hervorgeht. Die Bedeutung des Stammes erhellt aus der Tatsache, dass zu Anfang des XX. Jahrh. die persische Regierung bei den ShaḲāḲī vier Regimenter aushob. Die Beziehungen, die zwischen den ShaḲāḲī und den kurdischen ShaḲāḲ bestehen können, kennt man noch nicht; aber alles führt zu der Annahme, dass es ein türkisierter Kurdenstamm ist (nach Art der Kurden von Gandja). In den Ortsnamen des Gebietes südlich des Urmia-Sees (vgl. Art. SAWDJ-BULĀḲ) findet man noch Spuren von dem Durchzug der ShaḲāḲī (das Dorf *Qishlak-Shikak* bei Suldūz).

*Litteratur*: Dupré, *Voyage en Perse*, Paris 1819, II, 462 (nach den Angaben des französischen Gesandtschaftsdolmetschers Jouannin); J. Morier, *Some account of the Persians*, F.R.G.S. VII, 1837, S. 299; Zain al-'Ābidin Shirwānī, *Bostān al-Siyāḥat*, Tīhrān 1315, S. 317.

(V. MINORSKY)

**SHAKAR-GANDJ**, indischer Heiliger, mit dem wirklichen Namen FARĪD AL-DĪN MAS'ŪD, geboren 569 (1173). Er war ein Schüler des Khwādja Qutb al-Dīn Bakhtiyār Kāki und liess sich nieder in Adjwadhan (bekannt als Pākpatan) in Multān und starb dort Samstag, den 5. Muḥarram 664 (17. Okt. 1265) im Alter von 95 Jahren. Durch andauerndes Fasten soll sein Körper so geläutert worden sein, dass alles, was er in den Mund steckte, um den Hunger zu stillen, sogar Erde und Steine, sich sofort in Zucker verwandelte; daher stammt sein Beiname *Shakar-Gandj*, "Zucker-Lager".

Am Grabe dieses Heiligen findet jährlich am 5. Muḥarram ein Markt statt; zahlreiche Muslime kommen dorthin, um durch einen engen Torweg zu gehen, der bekannt ist als *Bihishti Darwāza* oder "Pforte des Paradieses"; er führt zum Mausoleum und wird nur einmal im Jahre geöffnet.

Seine Lehren sind von seinem berühmten Verehrer Badr al-Dīn Ishāḳ b. 'Alī al-Dihlawī unter dem Titel *Asrār al-Awliyā* gesammelt.

*Litteratur*: Abd al-Haḳḳ al-Dihlawī,

*Akhbār al-Akhḳyār*, S. 54; Dārā Shikoh, *Safinat al-Awliyā*, S. 96; Imām al-Dīn, *Ta'rikh al-Awliyā*, S. 166; Rieu, *Cat. Persian MSS. Br. Mus.*, S. 41; J. C. Oman, *The Brahmans, Theists and Muslims of India*, S. 312; Forlong, *Faiths of Man*, II, 92; *JASB*, V, 635, und Thornton's *Indian Gazetteer*, unter Pauk Puttan.

(M. Hidayat Hosain)

**SHAḲĪḲAT AL-NU'MĀN** (A.), die in Vorderasien und dem Mittelmeergebiet heimische blutrote Anemone hortensis oder A. coronaria. Nach al-Kazwini, *Adjā'ib al-Maḳhūḳāt*, I, 288 heisst sie auch *Khaddī al-'Adhrā* "Wange der Jungfrau", und persisch *Lālah* (vgl. Vullers, Lex., II, 1074: "jede wildwachsende Blume und besonders Tulpe und Anemone"). Sie öffnet sich bei Tage und schliesst sich bei Nacht und dreht sich nach der Sonne. Nu'mān b. al-Mundhir (reg. 482–489 n. Chr.) soll an einem mit Anemonen bestandenen Platze vorübergegangen sein und gesagt haben: "Wer eine davon ausreisst, dem soll die Schulter ausgerissen werden". ShaḲīḳa aber war die Mutter des Nu'mān. Andere erklären den Namen aus *ShaḲīḳa* "Wetterleuchten" und Nu'mān "Blut", was der Wahrheit jedenfalls näher kommt; vgl. unser "Bluttröpfchen" für Adonis und Sanguisorba. Nach Lagarde ist ἀνεμών griechische Umschrift von *annū'mān*, nach Dozy, *Glossaire des mots esp.*, S. 373 ist umgekehrt *an-nu'mān* aus Anemone entstanden. Eine genauere Beschreibung der Blume gibt Ibn al-Baitār; zahlreich sind die medizinischen Anwendungen der Pflanze und ihrer Wurzel.

*Litteratur*: Abū Manṣūr Muwaffaq, *Codex Vindobonensis*, ed. Seligmann, S. 158, Übers. von Abdul-Chalig Achundow, S. 224; Ibn al-Baitār, Übers. Leclerc, II, 337; E. Wiedemann, *Revue*, I. I. S.F.P.M.S., 1916, S. 174; I. Low, *Aram. Pflanzennamen*, S. 151; ders., *Die Flora der Juden*, II, S. 118.

(J. RUSKA)

**SHAḲUNDA**, arabisierte Form von Secunda, Name einer kleinen römischen Stadt, die gegenüber von Cordoba am linken Ufer des Guadalquivir lag. Nach al-Maḳḳarī und nach dem Zeugnis des Ibn Ghālib war sie ursprünglich mit einem Festungswall umgeben. An diesem Ort fand im Jahre 747 n. Chr. eine Entscheidungsschlacht statt zwischen dem Ma'additen-Clan unter Yūsuf al-Fihri und al-Ṣumāl b. Hātim [s. d.] und dem von Abū 'l-Khaṭṭār geführten Yamaniten-Clan, der gänzlich geschlagen wurde. Später, zu der glänzenden Zeit des Umayyaden-Khalifats wurde Secunda eine der reichen Vorstädte von Cordoba, die man auch "südliche Vorstadt" (*al-Rabaḳ al-djaniūbi*) nannte. Aus Secunda stammte der geistig höchst stehende Andalusier seiner Zeit, der berühmte Abū 'l-Walid Ismā'il b. Muḥammed al-ShaḲundī. Von dem Almohaden-Sultan Ya'qūb al-Manṣūr wurde er zum Kāḍi von Baeza und Lorca ernannt und starb im Jahre 629 (1231/32). Er war der Verfasser der bekannten Schrift (*Risāla*) über die Vorzüge seines Heimatlandes, mit der er jene überbieten wollte, die der Litterat Abū Yahyā b. al-Mu'allim aus Tanger über die Vorzüge Nord-Afrikas verfasst hatte. Ihr Text befindet sich fast vollständig bei al-Maḳḳarī in seinem *Nafh al-Thib*. Über diese Persönlichkeit vgl. vor allem F. Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos andaluces-españoles*, Madrid 1898, N<sup>o</sup>. 234, S. 276–80.



*Litteratur:* *Akhbār madīnū'a* (*Ajbar mach-muā*, hrsg. u. übers. von E. Lafuente y Alcantara), Madrid 1867, S. 61 und 264–65; Ibn al-Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, ed. Dozy, II, 37–8, Übers. Fagnan, II, 54–5; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, V, 343 u. 376, Teil-Übers. von Fagnan, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, S. 88 u. 96; al-Maḥḥārī, *Nafḥ al-Ṭib*, Leidener Ausg. (*Analectes* . . .), I, 16 u. 304; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, I, 286 ff. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**SHAKŪRA**, entspricht dem Spanischen Segura. Dies Wort bezeichnet heute nur noch den Fluss, welcher Murcia und Orihuela bewässert, und nicht weit vom Guardamar ins Mittelmeer mündet. Bei den islamischen Geographien heisst dieser Fluss meist „weisser Fluss“ (*al-Nahr al-abyaḍ*). Er entspringt wie der Guadalquivir auf der Bergkette Djabal Shakūra, aber auf dem östlichen Abhang. Das Bergmassiv, das sie mit diesem Namen bezeichnen, ist sehr ausgedehnt. Nach ihnen war es reich an Wäldern und an Weiden; man zählte dort nicht weniger als 300 Marktflecken und 33 Burgen. Es entspricht ohne Zweifel nicht nur der noch heute auf den Karten Sierra de Segura benannten Kette, sondern auch die Gebirgsketten del Yelmo, de las Cuatro Villas, de Castril und de Cazorla gehören dazu. Die höchsten Gipfel des Gesamt-Massivs sind der Yelmo de Segura (1809 m) und die Blanquilla (1830 m).

Bei den arabischen Schriftstellern ist Shakūra auch der Name einer ziemlich bedeutenden Stadt, die um eine für fast unzugänglich geltende Burg lag. Dort suchte Ibn 'Ammār, der Wezir des 'Abbāsidēn-Fürsten al-Mu'tamid, Zuflucht bei dem Herrn des Ortes Ibn Mubārak, der ihn seinem Gebieter auslieferte. Am Ende der Almoraviden-Dynastie war Segura die ständige Residenz des Abū Ishāk Ibrāhīm b. Hemoshko, des Offiziers und Vasallen des berühmten Herrschers von Murcia Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Mardaniṣh.

*Litteratur:* al-Idrīsī, *Ṣifat al-Maghrib*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 195–6, Übers. S. 238; Abū 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, Paris 1840, S. 42–3; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, Index; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algier 1924, S. 60, 67, 99, 100, 143; 'Abd al-Wāḥid al-Marrākushi, *al-Mu'djīb*, ed. Dozy (*The history of the Almohades*), Leiden 1847, S. 86, 150, 272, Übers. Fagnan, Algier 1893, S. 104–5, 181, 318; M. Caspar Remiro, *Historia de Murcia-musulmana*, Zaragoza 1905, S. 188. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**SHALTĪSH** (bisweilen Saltish), spanisch Saltes, der Name, den die arabischen Geographien der kleinen Insel geben, die im Ästuarium des Flusses Odiel liegt, gegenüber dem heutigen Huelva (ar. Walba). Eine ziemlich eingehende Beschreibung gibt al-Idrīsī. Sie reicht im Westen fast bis zum Festland, denn der Meeresarm, der sie davon trennt, ist nur einen halben Steinwurf breit. Diese Insel besitzt keine Quelle mit trinkbarem Wasser. Eine kleine Stadt bestand dort unter islamischer Herrschaft. Sie war ein ziemlich bedeutendes Fischerei-Zentrum. Nach Ibn Sa'īd wurde der dort gefangene Fisch eingesalzen nach Sevilla geschickt. Territorial gehörte Saltes zur Provinz Sidona (ar. *Shadhūna*) und hatte im Mittelalter dasselbe Schicksal wie Huelva. Die Insel war die letzte Besetzung des Bakriten-Herrschers Abū Muṣ'ab 'Abd al-'Azīz,

als er im Jahre 1051 seine Hauptstadt dem 'Abbāsidēn-Herrscher al-Mu'taqid auslieferte.

*Litteratur:* al-Idrīsī, *Ṣifat al-Maghrib*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 174, 178–9, Übers. S. 209, 216; Abū 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, Paris 1840, S. 167; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, Index; Ibn Faḍl Allāh al-'Umārī, *Masālik al-Absār*, Übers. bei E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algier 1924, S. 86; Ibn al-Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, III, ed. E. Lévi-Provençal (im Druck), Index; al-Maḥḥārī, *Nafḥ al-Ṭib*, *Analectes* . . ., I, 104. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**AL-SHALYĀK**, der gewöhnliche arabische Name für das Sternbild der Lyra oder Leier, ist die arabisierte Form des griechischen Wortes *χέλυς* (= Lyra), indem die Araber das griechische *χ* gewöhnlich durch *sh* wiedergeben (vgl. *Arshimides*, *Eutoshios*) und solchen exotischen Wörtern gerne ein *k* anhängen (E. B. Knobel [s. u.] glaubt, dass die Bedeutung von *Shalyāk* unbekannt sei). Das Wort *Sulḥafā* ist ein zweiter, bei Ulugh Beg vorkommender Name für die Leier; er entspricht wiederum dem griechischen *χέλυς* in seiner ursprünglichen Bedeutung Schildkröte. Auch die dem griechischen *λύρα* nachgebildete Form *al-Lūra* erscheint schon zeitig in der arabischen Astronomie, so bei al-Bīrūnī, und zwar als *Ṣūrat al-Lūrās wa-huwa al-Sandj* (al-Ḳānūn al-Ma'sūdi, Berl. Ms., Or. 8°, 275, fol. 196b), und nicht erst bei Ulugh Beg, wie L. Ideler (s. u.) meint. Das Wort *al-Sandj* (= Cymbal, Harfe) kommt vom persischen *Zang*, *Sang* oder *Čang* (= persische Harfe).

Das Sternbild der Leier ist ein nördliches, das allerdings in den Breiten des islamischen Kultur, bereichs nicht zirkumpolar ist. Es enthält so Sterne von denen einer durch seine Helligkeit und sein weisses Licht besonders auffällt: das ist  $\alpha$  Lyrae oder die Wega. Der vollständige Name dieses Sterns ist: *al-Naṣr al-wāḳif* (= der fallende Adler). Der letzte Bestandteil dieses Ausdrucks verwandelte sich unter dem Einfluss des Spanischen in Wega. Der Stern Wega gehört bei den Griechen und Arabern der 1. Grössenklasse an; in Wahrheit ist er 0.1ter Grösse.

*Litteratur:* L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, Berlin 1809, S. 67 ff.; Fr. W. V. Lach, *Anleitung zur Kenntniss der Sternnamen*, Leipzig 1796, S. 35 ff.; E. B. Knobel, *Ulugh Beg's Catalogue of Stars*, Washington 1917, S. 99; Schjellerup, *al-Ṣūfī, Description des étoiles fixes*, Petersburg 1874, S. 75. (C. SCHÖV)

**AL-SHA'M**, Syrien. Von altersher fühlen sich die Beduinen, die unruhigen Nachbarn von Syrien und Palästina, angezogen durch die Fruchtbarkeit dieses Gebietes, „des Landes des Weines und des Sauerteigs“. Es gelingt ihnen, bald in ganzen Stämmen, bald in kleinen Gruppen in die an die Wüste angrenzenden Gebiete einzudringen. Vom II. vorchristlichen Jahrh. an gründen sie dort in Hims, in Palmyra und in Petra Fürstentümer. Sie nehmen alsbald die syrische Sprache und Zivilisation an. Im V. Jahrh. nach Chr. haben die ghassanidischen Phylarchen (vgl. GHASSĀN) die Obhut über den syrischen Limes. Sie nehmen bald das Christentum an; ebenso die Stämme, die im VI. Jahrh. die Steppe der syrisch-arabischen Grenze durchwandern, die Banū Kalb, die Banū Lakhm, die Banū Djudhām (vgl. diese Namen). Wie für die Banū Kalb bezeugt

wird (*Aghānī*, XX, 127), radebrechen diese Syro-Araber eine Art *Sabir*, ein Gemisch aus Arabisch und aramäischen Ausdrücken, das ohne Zweifel dem safaitischen Dialekt verwandt ist. Daher hat auch keine dieser Gruppen vor der Hidjra einen arabischen Dichter hervorgebracht. Alle halten sich für Syrer und unterhalten mit den Arabern des Nadj und des Hidjāz nur Handelsbeziehungen. Bei Mūta [s. d.] kämpfen sie auf byzantinischer Seite gegen die Eindringlinge aus Medina.

Die arabische Eroberung. Der Tod des Propheten (13. Rabi' I 11 = 8. Juni 632) und die Wahl des Abū Bekr riefen in Arabien die *Ridda*, den Abfall der Stämme, hervor. Ein Jahr danach bildeten sich rings um Medina Banden unter den Beduinen, die bei der blutigen Unterdrückung dieses Aufstandes mitgewirkt hatten. Sie nahmen die Richtung nach Syrien ein entsprechend einem Befehl des Propheten oder einfach mit dem Ziel, dies von Verteidigern entblösste Land auszulündern. Da Sergius, der Befehlshaber von Caesarea, glaubte, er habe es mit einem gewöhnlichen Einfall beduinischer Räuber zu tun, eilte er ihnen entgegen nur mit einer in der Eile bewaffneten einige hundert Mann starken Miliz. Er stiess in der Niederung von al-'Araba westlich vom Toten Meer auf die dort versammelten Araber. Durch die Zahl überwältigt, weichen die Byzantiner aufgelöst zurück und erleiden bei Dāḥina eine zweite Niederlage. Sergius kommt auf der Flucht um (29. Dhu 'l-Kāda 12 = 4. Febr. 634). Die Kaiserlichen sammeln neue Truppen, und die Araber erhalten Verstärkungen aus Medina. Unter dem Oberbefehl des aus dem Irāk herbeigeeilten Khālīd b. al-Walīd bringen sie ihren Feinden zwischen Jerusalem und Baitdjibrin die blutige Niederlage von Adjnādāin bei (28. Djumādā I 13 = 30. Juli 634). Die Besiegten machen den Versuch, sich hinter den Sümpfen von Baisān aufs neue zu formieren. Vertrieben überschreiten sie den Jordan und werden von neuem bei Fihl (Pella) geschlagen. Palästina ist für das Kaiserreich endgültig verloren.

Im Muḥarram 14 (März 635) gelangen die Araber vor die Mauern von Damaskus. Von der griechischen Garnison verlassen, kapituliert die Bevölkerung im folgenden Radjab (August/September). Das von Heraclius zusammengezogene Heer kommt zu spät. Die Araber konzentrieren sich in Djābiya; dann ziehen sie sich zurück, um sich hinter dem Yarmūk, einem östlichen Nebenfluss des Jordan, zu verschanzen. Im byzantinischen Lager bricht eine Revolte unter den armenischen Truppen aus. Mitten in der Schlacht von den syrischen Arabern verlassen, werden die Kaiserlichen vollständig geschlagen. Dieser Tag, der 12. Radjab 15 (20. August 636), entschied über das Schicksal Syriens. Die Eroberung des Nordens und der phönizischen Küste war nichts als ein Übungsmarsch. Überall zahlten die von Truppen entblösten Städte Kriegskontributionen. Nirgends traf man auf ernsthaften Widerstand. Es war buchstäblich die *Fatḥ yasir*, die leichte Eroberung, wie al-Balādhuri sich taktvoll ausdrückt. Jerusalem fiel erst im Jahre 17 (638), Caesarea erst nach einer mehr oder weniger ununterbrochenen siebenjährigen Belagerung (19 = 640) durch den Verrat eines Juden. Nach der Übergabe der letzten Seeplätze Palästinas konnte die Eroberung als abgeschlossen angesehen werden.

Kurz vor der Kapitulation von Jerusalem kam der Khalīf 'Omar nach Syrien, um den Vorsitz zu führen in der Zusammenkunft oder dem „Tag

von Djābiya“ [s. d.]. Man verhandelte dort über die Organisation Syriens. Das Jahr 18 war charakterisiert durch die Pest in 'Amwās. Yazīd b. Abī Sufyān, der Statthalter von Damaskus, fiel ihr zum Opfer. An seine Stelle trat sein Bruder Mo'āwiya. 'Omar hielt streng auf die politische Ungleichheit zwischen Erobern und Besiegten. Diese bilden die Klasse der *Dhimmi's*, der Schutzgenossen. Die privilegierte Rasse der Araber sollte den Stamm einer Militär- und Pensions-Aristokratie bilden. Syrien wurde in folgende *Djund* oder Militärgouvernements aufgeteilt: Damaskus, Hims, Palästina, al-Urdunn oder Jordan-Provinz. Yazīd I. fügte später für den Norden Syriens den *Djund* Kinnisrīn hinzu. Von ihrem Militärlager aus, deren hauptsächlichstes Djābiya war, überwachten die Eroberer das Land und das Einlaufen der Steuern. Ausser der Grundsteuer zahlten die *Dhimmi's* eine Personal- oder Kopfsteuer. In Syrien wie in den anderen eroberten Provinzen „hielt sich die Organisation in den Grenzen einer militärischen Okkupation zur Ausbeutung der Untertanen. Die Verwaltung der Araber beschränkte sich auf die Finanz; ihre Kanzlei war eine Rechenkammer“ (Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, S. 20).

Von Anfang seiner Statthalterschaft an, die sich unter 'Othmān über ganz Syrien ausbreitete, wusste Mo'āwiya, dass er sich auf die syrischen Stämme stützen müsse, die politisch reifer waren als die Beduinen der arabischen Halbinsel. Für seine militärischen Operationen verweisen wir auf seinen eigenen Bericht. 'Alī, der Nachfolger des 'Othmān, wollte ihn absetzen. Die Syrer ergriffen Partei für ihren Statthalter. Das Treffen zwischen Syren und Irākensern auf dem Schlachtfeld von Siffin blieb unentschieden; daher wurden Schiedsrichter bestimmt, die zwischen den beiden Parteien entscheiden sollten. Der Vergleich von Adhroḥ bestimmte die Absetzung 'Alī's (Sha'bān 37 = Jan. 658). Mo'āwiya nutzte diesen diplomatischen Erfolg aus und sandte seinen Heerführer, den 'Amr b. al-'Ās, zur Eroberung nach Ägypten. Am 17. Ramaḍān 40 (24. Jan. 661) fiel 'Alī durch den Dolch eines Khāridjiten. So hatte sein Rivale freies Feld.

Syrien unter den Omayyaden. Mo'āwiya hatte nicht bis zu diesem Tage gewartet, um sich darauf vorzubereiten, eine Dynastie zu gründen, die Omayyadendynastie. Den älteren Zweig nennt man Sufyāniden zur Erinnerung an Abū Sufyān, den Vater des Mo'āwiya. Der jüngere von Marwān b. al-Hakam gegründete Zweig hiess nach ihm Marwāniden.

Mo'āwiya wurde in Jerusalem von den Truppen und den Emiren Syriens einstimmig zum Khalīfen ausgerufen. Er legte seine Residenz nach Damaskus, das jetzt an die Stelle der beiden früheren Hauptstädte Medina und Kūfa trat. Sei es bewusst oder unbewusst, durch diese Massnahme verschob sich das Schwergewicht des Khalīfats zu Gunsten Syriens; der ungerechtfertigten Vorherrschaft der Beduinen wurde dadurch ein Schlag versetzt, von dem sie sich nicht wieder erholen sollten. Mo'āwiya setzte an ihre Stelle die Vorherrschaft der Syro-Araber, die unter den Omayyaden die erste Rolle spielen sollten. Zweimal belagerte er Konstantinopel. Zur Beurteilung der Politik und des Charakters dieses Herrschers, der mit 'Omar I. der wahre Begründer und Organisator des Khalīfats war, lese man seinen eigenen Bericht. Er starb in Damaskus im Alter von etwa 75 Jahren (Radjab 60 = April 680).



Sein Sohn und Nachfolger Yazīd I. musste gegen den Aufstand vorgehen, der so lange durch die Umsicht seines Vaters hatte verhindert werden können. Husain b. 'Alī und 'Abd Allāh b. al-Zubair, der Neffe 'A'isha's, der Witwe des Propheten, weigerten sich, Yazīd anzuerkennen, und flüchteten sich in das unverletzte Gebiet von Mekka. Husain verliess es wieder und wurde am 10. Muḥarram 61 (10. Oktober 680) bei Kerbelā' (s. MASHHAD HUSAIN) niedergemacht. Medina wandte sich von Syrien ab, seine Bevölkerung proklamierte die Absetzung Yazīds. Nach erfolglosen Verhandlungen musste er wieder zu den Waffen greifen. Siegreich am Tag von Harra, rückten die Syrer nach Mekka vor, wo Ibn al-Zubair seine Unabhängigkeit erklärt hatte. Sein Hauptquartier war in der grossen Moschee. Ein mit Stroh bedecktes Holzgerüst schützte die Ka'ba vor den syrischen Wurfgeschossen. Durch die Unvorsichtigkeit eines Mekkaners geriet dies in Brand (Rabī' I 64 = Okt. 683). Die Nachricht von dem Tode Yazīds (14. Rabī' I 64 = 11. Nov. 683) veranlasste die syrische Armee zum Rückzug. Yazīd war nicht der leichtsinnige Herrscher, noch weniger der Tyrann, als den ihn die antiochianische Annalistik schildert. Er setzte die Politik seines Vaters fort. Selbst Dichter, beschützte er die Künstler und Dichter. Er vervollständigte die Verwaltungsorganisation Syriens dadurch, dass er den *Djund Kinnisrin* schuf (vgl. oben S. 314<sup>b</sup>). Er verbesserte die Bewässerungsverhältnisse von Ghūṭa, indem er einen nach ihm benannten Kanal baute. Die *continuatio byzantino-arabica* nennt ihn: *jucundissimus et cunctis nationibus regni eius gratissime habitus . . . cum omnibus civiliter vixit*. Von all seinen Untertanen geliebt, soll er also *civiliter* gelebt haben, wie ein Privatmann. „Keinem Khalifen“, versichert Wellhausen (S. 105), „wird ein solches Lob erteilt; es kommt von Herzen“.

Sein junger Sohn, der kränkliche Mo'āwīya II., regierte nur kurz. Er wurde wahrscheinlich durch die Pest dahingerafft, die im Jahre 684 wütete. Seine Brüder waren alle noch in jugendlichem Alter. Ihre Minderjährigkeit zwang die syrischen Emīre, den Marwān b. al-Hakam zu wählen, den ersten Khalifen aus dem Merwānidenzweig (3. Dhū 'l-Ḳāda 64 = 22. Juni 684). Die syrischen Kaisiten, die sich geweigert hatten, ihn anzuerkennen, wurden bei Mardj Rāhiṭ geschlagen. Seine Regierung war eine ununterbrochene Folge von Kämpfen. Ein rascher Feldzug sicherte ihm die Eroberung Ägyptens. Müde und erschöpft starb der Khalife siebzugsjährig in Damaskus am 27. Ramaḍān 65 (7. Mai 685). Auf ihn folgte sein ältester Sohn 'Abd al-Malik. Er musste von dem Gegenkhalifen Ibn al-Zubair die östlichen Provinzen und Arabien erobern und gleichzeitig einen Einfall der Mardaiten oder Djurādjima zurückschlagen. In Jerusalem verdankt man ihm die Errichtung der al-Aḳṣā-Moschee. Seine Regierung ist gekennzeichnet durch den Beginn der Nationalisierung oder Arabisierung der Verwaltung, die bis dahin in den Händen der Tributpflichtigen gewesen war. Es gelang ihm, das arabische Idiom neben dem in der Rechnungsführung und den amtlichen Listen üblichen Griechisch einzuführen, wenn er das Griechische auch nicht ganz zu verdrängen vermochte. Er war der Schöpfer der arabischen Münzprägung. 'Abd al-Malik starb (Shawwāl 86 = Okt. 705) nach zwanzigjähriger Regierung.

Sein Nachfolger Walīd I. brachte ein autokratisches Wesen mit auf den Thron, ein Zurschaustellen religiösen Eifers, wie man es bei seinen Vorgängern nicht gekannt hatte. Er war der grosse „Baumeister“ der Dynastie. Nach den ältesten Zeugnissen scheinen die Christen von Damaskus die prachtvolle St. Johannes-Basilica behalten zu haben. Al-Walīd nahm sie ihnen weg und machte sie zur Moschee. Unter seiner Regierung erlangte das arabische Reich seine grösste Ausdehnung. Walīd war ein Herrscher, der beständig Glück hatte. Sein autoritäres Wesen äusserte sich darin, dass er den Tributpflichtigen gegenüber geringere Nachsicht übte. Die hohen Kanzeiposten wurden den Christen endgültig entzogen. Bei den Arabern Syriens war al-Walīd wegen seiner Prachtliebe unumstritten beliebt. Er starb am 13. Dju-mādā II 96 (23. Febr. 715).

Sein Bruder Sulaimān b. 'Abd al-Malik, der Begründer von al-Ramla in Palästina, war sein Nachfolger. Er warf sich leidenschaftlich auf die unglückselige Belagerung von Konstantinopel. Sein Nachfolger wurde (99 = 717) sein Vetter 'Omār II. b. 'Abd al-'Aziz, der am 25. Raḍjab 101 (9. Febr. 720) starb; an dessen Stelle trat der unfähige Yazīd II. Seit Walīd I. hatten sich die Omayyaden daran gewöhnt, Damaskus zu vernachlässigen. Wenn auch offiziell Hauptstadt, war es doch nicht mehr die Residenz des Khalifen. Nach dem Tode 'Omars II. beginnt der Verfall der Dynastie. Hishām, der Nachfolger Yazīds II., bemühte sich vergebens, das Ansehen des syrischen Khalifs wieder zu heben. Mit Eroberungen war es zu Ende. In Frankreich erlitten die Araber die blutige Niederlage bei Poitiers (Okt. 732). Hishām gestattete dem melkitischen Patriarchen von Antiochien in Syrien zu residieren. Seine Habgier, die Erfolglosigkeit seiner Militärlpolitik, endlich die Abgeschlossenheit, in die er sich in seinem Wüstenschloss Ruṣāfa zurückzog, machten diesen Herrscher, den eifrigsten unter den Omayyadenkhalifen, beim Volk unbeliebt. Sein Nachfolger (Rabī' II 125 = Febr. 743) war sein Neffe Walīd II., der Sohn Yazīds II. Dieser Fürst, Künstler und Dichter, residierte beständig in der Wüste, wo er mit dem Bau des prachtvollen Schlosses Mshattā begann. Noch vor dessen Vollendung wurde er ermordet (Djumādā II 126 = April 744). Sein Nachfolger Yazīd III. war der erste Khalife, der aus einer Ehe mit einer Sklavin hervorging. Er starb schon nach fünf Monaten. Zum Nachfolger hatte er seinen Bruder bestimmt, den unbedeutenden Ibrāhīm, der sich keine Anerkennung zu verschaffen wusste.

Jetzt, mitten in der allgemeinen Anarchie, erschien der kraftvolle Statthalter Mesopotamiens auf der Bildfläche, Marwān b. Muḥammed, der Enkel des Khalifen Marwān I. Der Sieg von 'Aindjarr in der Bika' brach den Widerstand seiner Gegner, der syrischen Yemeniten. Als er Khalife geworden war (Ṣafar 127 = Dez. 744), beging Marwān II. den Fehler, seine Hauptstadt nach Harrān in Mesopotamien zu verlegen. Dadurch entfremdete er sich die Syrer. Er erschöpfte sich in der Unterdrückung der Aufstände der Syrer und der Khāridjiten. Indessen verschworen sich die 'Abbāsiden heimlich gegen die Omayyadendynastie. Abu 'l-'Abbās al-Saffāh machte sich die zunehmende Abneigung der Syrer gegen Marwān zu Nutze und liess sich in Kūfa zum Khalifen ausrufen (Rabī' II 132 = Nov. 749). Nach seiner Niederlage am

Grossen Zāb (Idjumādā II 132 = Jan. 750) musste Marwān hintereinander Mesopotamien und Syrien räumen. Von den Syrern verlassen floh er schliesslich nach Ägypten. Dort kam er in Abūsir um (Aug. 750). Die Omayyaden wurden überall verfolgt und ausgerottet. Ihre Grabstätten wurden geschändet, und ihre Asche in alle Winde zerstreut. Die Syrer versuchten vergeblich, sich wieder Geltung zu verschaffen. Gegen das „schwarze Banner“ der ‘Abbāsiden hissen sie die „weisse Fahne“ der Omayyaden. Zu spät erkennen sie, dass sie unbekümmert dem Sturz der Omayyaden zugesehen und so die Zukunft und die Vorherrschaft Syriens aufs Spiel gesetzt haben. Von nun an setzen sie ihre Hoffnung auf das baldige Erscheinen des Sufyānī, des Nationalhelden und Kämpfers für die syrische Freiheit. Wie sein Name sagt, sollte der Sufyānī aus der Nachkommenschaft des Abū Sufyān sein. Er sollte das goldene Zeitalter bringen und die glücklichen Tage der Dynastie, die sein Name unsterblich machen sollte.

Gleich nach der Eroberung mussten sich die syrischen Stämme mit dem kuraishitischen Dialekt vertraut machen, der zum Range einer klassischen Sprache erhoben wurde. Bei den Syro-Arabern, die durch die Eroberungen nach aussen und durch die Unterdrückung der Aufstände im Innern von geistigen Interessen abgelenkt waren, beschränkte sich das geistige Leben unter den Omayyaden auf die Pflege der Poesie. Nach dem christlichen Taghlibiten al-Akhtāl waren die Hauptvertreter dieser litterarischen Renaissance die Khalifen Yazid I. und Walid II. Die Künste und die freien Berufe blieben das Monopol der Tributpflichtigen, ebenso das Bankwesen und der Handel. Die Bewegung der Qadariten, die von Syrien ausgegangen zu sein scheint, zeigt, dass die syrischen Araber anfangen, sich für philosophische Probleme zu interessieren, mit denen sie durch ihre christlichen Mitbürger bekannt werden.

Der Ackerbau blieb in Blüte, obwohl der Fiskus viel verschlang. Durch den Krieg mit Byzanz erlitt der Seeverkehr eine beträchtliche Einbusse. Dafür wurde durch den Sturz des Perserreiches Zentralasien den Syrern erschlossen. Aber bald traten die Handelsstädte des ‘Irāk, besonders Baṣra, als Konkurrenten auf. Der syrische Handel, der zur Zeit Justinians so roge war, ging unter den Arabern zurück. Als der Seeverkehr sich wieder hebt, sollten es die Abendländer sein, die dies zu ihrem Vorteil ausnutzen, zur Zeit der Kreuzzüge. Von der Zeit der Marwāniden an beginnen die grossen Städte des östlichen Syriens, Damaskus und Ḥims, infolge der Aufhebung der Militärlager sich zu islamisieren. Die Tributpflichtigen nehmen die arabische Sprache an, ohne jedoch den Gebrauch des Aramäischen oder Griechischen aufzugeben. Die durch die Epidemien und die Hungersnot, durch die Unruhen im Innern und die Kriege dezimierte arabische Bevölkerung Syriens vermehrte sich langsam wieder. Ausser örtlich auftretenden Ausbrüchen von Fanatismus ist weder eine systematische Verfolgung noch eine durch die Obrigkeit begünstigte Prose-lytenmacherei festzustellen. Die Obrigkeit übt nur auf die Christen arabischer Rasse einen Druck aus: auf die Tanūkh und die Taghlib. Die Banū Kalb und die anderen syrischen Stämme waren kurz nach der Eroberung zum Islām übergetreten.

Trotz ihrer Lage als politische Heloten war es für die Nicht-Muslime eine Zeit schätzbarer Ruhe und Duldung im Vergleich zu den Unterdrückungen,

die ihrer unter den ‘Abbāsiden warteten. Für die Araber, die vom Staat Pension und Lebensmittel bezogen, war es das goldene Zeitalter, ein ununterbrochenes Fest. Ihre Führer, durch die Ausbeutung der Provinzen reich geworden, häuften ungeheure Vermögen an. Was den Erfolg der ‘Abbāsiden-Verschwörung begünstigte, das war die Unfähigkeit der letzten Marwāniden-Khalifen — Hishām und Marwān II. ausgenommen —, ferner die seit Mardj Rāhiṭ ununterbrochenen schweren Zwistigkeiten zwischen den Kaïsiten und Yamaniten, endlich die Weigerung der Eroberer, den Nicht-Arabern, die ihnen geistig überlegen waren, politische Rechte einzuräumen.

Syrien unter den ‘Abbāsiden und Fāṭimiden. Mit dem Sturz der Omayyaden verliert Syrien seine Vormachtstellung und bildet nicht mehr den Mittelpunkt eines ausgedehnten Reiches. Es ist nur noch eine einfache Provinz, die jedoch wegen ihrer Beziehung zum alten Regime eifersüchtig überwacht wird. Die Hauptstadt des Khalifats wird von dort an den Euphrat verlegt. Die Syrer zittern unter einer Macht, deren Feindseligkeit sie unaufhörlich zu fühlen bekommen. Von jeder Teilnahme an der Regierung sind sie ausgeschlossen, wie sie es von jetzt an unter den Fāṭimiden und den nachfolgenden Dynastien immer sein sollten. Die Khalifen von Baghdād kümmern sich um Syrien nur, um es durch eine Verschärfung der fiskalischen Lasten seine Abhängigkeit fühlen zu lassen. Durch die Erpressung ihrer Beamten zum äussersten getrieben, machen die Christen des Libanon den Versuch, sich zu befreien, aber ohne Erfolg (142 = 759/60). Bei Gelegenheit der Pilgerfahrt oder des Krieges gegen die Byzantiner kommen die Khalifen al-Manṣūr, al-Mahdī, Hārūn und al-Ma’mūn durch Syrien. In den Unruhen, die der Anknuff al-Ma’mūn (198 = 218 = 813–833) vorausgingen, wurde die Lage der Christen unerträglich. Viele wanderten nach Cypren aus.

Das Unglück ihres Landes, der Verlust seiner Autonomie vermochten die Kaïsiten und Yamaniten nicht zu bestimmen, ihre unheilvollen Zwistigkeiten zu vergessen. Hierdurch wurden die Syrer erst vollends geschwächt, und ihre Anstrengungen, das ‘Abbāsidenjoch abzuschütteln, waren zum Misslingen verurteilt. Ein Nachkomme Mo’āwiya’s, ‘Alī b. ‘Abd Allāh al-Sufyānī, hiesse das „weisse Banner“, das zum Symbol der Unabhängigkeit Syriens geworden war. Aber weil er sich auf die Kalbiten gestützt hatte, entfremdete er sich die Kaïsiten (193–198 = 809–13). Eine andere Erhebung hatte keinen besseren Erfolg. Ein unbekannter Araber, Abū Ḥarb, von yemenitischer Herkunft, gab sich für den Sufyānī aus. Die Gleichgültigkeit der Kaïsiten liess ihn ebenfalls scheitern, zur Zeit, als al-Muṭaṣim Khalife war (218–232 = 833–47). Einer Laune folgend, liess der phantastische Khalife al-Mutawakkil (232–247 = 847–61) es sich einfallen, seine Hauptstadt zu verlegen und in Damaskus zu residieren. Eine Revolte seiner türkischen Garde zwang ihn nach Mesopotamien zurückzu-kehren. Seine Regierung bedeutete für die Tributpflichtigen eine Zeit harter Prüfungen. Argwöhnisch holt al-Mutawakkil die ‘Omar I. zugeschriebene intolerante Gesetzgebung zum grossen Teil wieder hervor: Tragen einer besonderen Kleidung, Verbot zu reiten u.s.w. Zahlreiche Kirchen wurden in Moscheen verwandelt. Zu dieser Zeit hatte Syrien keine Christen arabischer Herkunft mehr. Unter den Omayyaden hatten die Banū Tanūkh jedem



Vorgehen der Regierung Widerstand geleistet. Der K̲halīf al-Mahdī (158—169 = 775—85) zwang sie zum Abfall vom Glauben.

Auf die ersten 'Abbāsiden gehen die syrischen Militärgrenzen zurück, die Schaffung der *Awāṣim* und der *Thughūr*, Linien von Forts, die errichtet wurden, um den fortschreitenden byzantinischen Einfällen Einhalt zu tun. Im Jahre 293 (906) wurde ein Agitator festgenommen, der sich für den Sufyānī ausgab. Dies war der letzte Versuch der Wiederaufrichtung der Omayyadenherrschaft. Er misslang infolge der Apathie der demoralisierten Syrer. Ein türkischer Mamlūk, Ahmed b. Tūlūn, bereits Herr von Ägypten, fiel unter dem Vorwand in Syrien ein, es gegen die Byzantiner zu verteidigen. Hier erklärte er seine Unabhängigkeit. Die von ihm begründete Dynastie war nur von kurzer Dauer (264—92 = 878—905), ganz wie die der Ikhshididen, welche den Versuch des Tūlūniden wiederaufnahm. In der Zwischenzeit war Syrien von den Karmaten verwüstet worden, die hier den Keim ismā'ilitischer Lehren zurückliessen. Seit den Tūlūniden kann dies Land politisch für die 'Abbāsiden als verloren betrachtet werden. Ihre Macht sollte künftig dort nur kurz wiederaufleben.

Die Beduinenstämme wollten auch für sich an dem zerfallenden Reich ihren Anteil haben. Ein Taghlibitenstamm, die Banū Ḥamdān, hatten es übernommen, Syrien von den Ikhshididen zurückzuerobern und dort die Byzantiner in ihrem Vorrücken aufzuhalten. Sie liessen sich im Norden des Landes als Herren nieder, ohne jedoch mit dem 'Abbāsiden-K̲halīfat zu brechen. Der berühmteste dieser Ḥamdāniden-Emire war Saif al-Dawla, der sich an seinem Hof in Aleppo als aufgeklärten Beschützer der Künste und Wissenschaften erwies (333—56 = 944—67). Nach dem Sturz der Ḥamdāniden (394 = 1003/4) kam Syrien trotz einer vorübergehenden 'abbāsidschen Reaktion in Damaskus für länger als ein Jahrhundert (367—491 = 977—1098) unter die Herrschaft einer 'Aliden-Dynastie oder genauer einer ismā'ilitischen Dynastie, nämlich der Fātimiden.

Die Fātimiden-Heere, die Ägypten beherrschten, fielen in Syrien ein (358 = 969) und nahmen Palästina und darauf Damaskus, ohne nennenswerten Widerstand zu finden. Für das Zentrum und für den Norden ist es schwierig zu bestimmen, worin die ägyptische Eroberung eigentlich bestand. Die unmittelbare Oberhoheit der Fātimiden galt so lange, als ihre Soldaten die Gegend besetzt hielten. Waren sie fort, so handelten die lokalen Emire auf eigene Faust, ohne jedoch mit dem Herrscher in Kairo zu brechen. Die Fātimidenherrschaft hielt sich in Syrien nur dadurch, dass die Beamten, denen Hoheitsrechte überlassen werden mussten, immer wieder abgesetzt wurden, wodurch die Unbeständigkeit in der Verwaltung zu einem Dauerzustand gemacht wurde. In Palästina hatte die Regierung mit den Banu 'l-Djarrāḥ zu rechnen. Diese Emire des Taiy-Stammes massten sich während eines Jahrhunderts eine wirkliche Oberherrschaft über die syrischen Nomaden an. Unter der Regierung des al-Ḥākim (386—411 = 996—1020) liessen die Banu 'l-Djarrāḥ es sich einfallen, einen Gegenk̲halīfen zu ernennen und ihn dann nach Mekka, von wo sie ihn geholt hatten, wieder zurückzuschicken. In Tyrus vermochte ein einfacher Schiffer für eine Zeit lang sich unabhängig zu machen (387 = 997).

Der Kaiser Nikephoros Phokas (963—69)

hatte sich die Anarchie zunutze gemacht und Nordsyrien erobert. Seine Nachfolger Tzimiskes (969—76) und Basileios II. (976—1025) streiften als Sieger im Orontestal und längs der phönizischen Küste umher. Von diesen Eroberungen behielten die Byzantiner für länger als ein Jahrhundert das Thema oder das Herzogtum Antiochien, welches Nordsyrien ausser dem tributpflichtig gewordenen Emirat Aleppo umfasste. Wir erwähnten bereits den K̲halīfen al-Ḥākim, auf den die Drusen ihren Ursprung zurückführen. Dieser sonderbare Herrscher hielt sich deswegen an die Christen und befahl, die Auferstehungskirche in Jerusalem niederzureissen. Nach und nach gelang es Syrien, sich von Ägypten loszumachen. Mitten in dem politischen Durcheinander wuchs der unheilvolle Einfluss der Beduinen. Um 414 (1023) liessen sich die Banū Mirdās vom Kaysitenstamm der Banū Kilāb in Aleppo nieder. Dort halten sie sich mit Unterbrechungen bis zum Jahre 472 (1079).

Zu dieser Zeit hatten die Seldjūken schon in Syrien Fuss gefasst. Die syrischen Provinzen kamen eine nach der anderen unter ihre Herrschaft, Damaskus im Jahre 468 (1075). In Jerusalem begründete ein Seldjūken-Emir, Ortoḡ, eine Lokaldynastie (479 = 1086/87). Im Jahre 477 (1084) war der letzte syrische Besitz, Antiochien, den Griechen entrissen. Syrien wird in zwei Seldjūkensultanate eingeteilt, das von Aleppo und das von Damaskus. Mehr oder weniger unabhängige Seldjūken-Emire, alle miteinander im Kampf, herrschen in Antiochien und in Ḥims. In Tripolis begründet ein einfacher K̲adī die Dynastie der Banū 'Am-mār. Im Süden dieser Stadt bleiben die Küstenstädte in der Gewalt der Ägypter. Mitten in diese Verwirrung, diese territoriale Zersplitterung, sollten die Kreuzfahrerheere fallen.

Die dauernde Feindseligkeit der 'Abbāsiden gegen die syrischen Intellektuellen, die politische Anarchie, das Regime türkischer und berberischer Abenteurer, ungebildeter und habsüchtiger Herrscher, das alles war nicht dazu angetan, geistige Interessen zu fördern. Dennoch scharten sich Dichter um die Ḥamdāniden und die Mirdāsiden von Aleppo. Der Förderung durch Saif al-Dawla ist die Abfassung des berühmten *Kitāb al-Aghānī* zu danken. Wir weisen nur noch hin auf Abū Tam-mām, Abu 'l-'Alā' al-Ma'arri, al-Mutanabbi, der zwar aus Kūfa gebürtig, aber durch Erziehung und Wohnsitz Syrer war, auf al-Makdisi, den mit Recht geschätzten arabischen Geographen. Weniger tolerant, mit mehr Nachdruck als die Omayyaden beginnen die Behörden dem Islām Eingang zu verschaffen. Langsam tritt das Arabische an die Stelle des Syrischen als Umgangssprache der Tributpflichtigen, die dann auch Arabisch zu schreiben beginnen. Die Pflege der Profanwissenschaften, namentlich der Medizin, liegt in der Hauptsache nach wie vor in den Händen der Juden und Christen. Das Ende dieses Zeitraums fällt zusammen mit der Errichtung von Medresen, die sich von den Seldjūken gefördert ausbreiten, namentlich in Aleppo und Damaskus. Der Verruf, in den das 'Abbāsiden-K̲halīfat gekommen war, zog auch den orthodoxen Islām in Mitleidenschaft. Dadurch wurde die rasche Ausbreitung von Initiationssekten, die sich an die Shī'a anschlossen, begünstigt: Drusen, Ismā'iliten, Noṣairi und Mutawālī [s. d.].

Die Erpressungen der 'abbāsidschen und fātimidschen Beamten schwächten auf die Dauer die Le-

benkraft des Landes, ohne sie ganz zu vernichten. Im Jahre 311 (923/24) sieht sich ein Statthalter von Damaskus dazu verurteilt, dem Staatsschatz 300 000 Dinäre zu ersetzen. Das platte Land beginnt sich zu entvölkern, der Ackerbau geht zurück. Sein vollständiges Daniederliegen wird zur Zeit noch aufgehalten durch die Einführung neuer Kulturen: Zuckerrohr und Apfelsinen. Der Anbau von Baumwolle entwickelt sich. Sie dient zur Herstellung von Papier. Im IV. (X.) Jahrh. hat Damaskus eine Papierfabrik. Man muss in der Geographie des Maḳḍisī, *Aḥsan al-Taḳāsim* (S. 180—84), den Abriss über den syrischen Handel lesen, um sich eine Vorstellung zu machen von den verschiedenartigen Erwerbsquellen eines Landes, welches eine jahrhundertelange Unterdrückung und eine höchst erbärmliche Verwaltung nicht haben der Verarmung preisgeben können.

Syrien unter den Franken. Am 21. Oktober 1097 erschien das Kreuzfahrerheer vor den Mauern von Antiochien. Nach mühseliger Belagerung drangen sie am 3. Juni 1098 in die Stadt ein. Dann gelangen die auf 40 000 Streiter reduzierten Franken durch das Orontestal, über das Noṣairi-Gebirge und der Küste entlang nach Jerusalem. Die Stadt, welche die Fātimiden gerade den Ortokiden entrisen hatten, wird am 15. Juli 1099 im Sturm genommen. Gottfried von Bouillon wird zum Oberhaupt des neuen Königreichs Jerusalem gewählt (1099—1100). Aber in Wirklichkeit war der erste fränkische König von Jerusalem sein Bruder und Nachfolger, Balduin I. Er eroberte die Küstenstädte Arsūf, Caesarea, Akkon, Ṣaidā, Bairūt, Tripolis (1109—10). Dieser tapfere Führer, der bedeutendste unter den Kreuzfahrerherrschern, kam bei einer Expedition gegen Ägypten um (1118). Sein Nachfolger Balduin II. von Burg nahm Tyrus (1124). Vor Damaskus scheiterte er, aber die Stadt musste sich zur Tributzahlung verpflichten.

Um 1130 erlangte das Königreich Jerusalem seine grösste Ausdehnung, von Diyārbakr bis zu den Grenzen Ägyptens. In Syrien ging seine Grenze nie über das Tal des oberen Orontes, noch über den Kamm des Antilibanon hinaus. Die grossen Städte im Innern, Aleppo, Hamā, Hims, Ba'albakk und Damaskus, die sich zur Tributzahlung verstanden, blieben frei. Das Königreich war ein Bund von vier Feudalstaaten: 1. im Osten die Grafschaft Edessa, auf beiden Ufern des Euphrat, 2. im Norden das Fürstentum Antiochien, unter dessen Protektorat sich das armenische Cilicien befand, 3. in der Mitte die Grafschaft Tripolis, vom Fort Margat (Marḳab) bis zum Nahr al-Kalb; 4. die königliche Domäne oder das eigentliche Königreich Jerusalem. Es umfasste diesseits des Jordan ganz Palästina und jenseits die alten Gebiete Moab und Edom, welche die Lehnsherrschaften Crac (Kerak, s.d.) und Montréal (vgl. *SHAWBAK*) in dem Gebiete „Oultre-Jourdain“ geworden waren. Diesem war der Hafen Aila-Akaba vorübergehend lehnspflichtig. — Zur Verteidigung dieser Besitzungen errichteten die Kreuzfahrer feste Burgen: Crac des Chevaliers (Hiṣn al-Akrād), Chastel-Blanc (Ṣafīṭā), Maraclea (Marāḳiya), Margat (Marḳab) und im südlichen Libanon Beaufort (Shakīf Arnūn), endlich in Transjordanien die beiden starken Burgen Crac und Montréal.

Nach dem Tode Balduins II. (1131) beginnt der Zerfall der Kreuzfahrerstaaten. Er wird beschleunigt

durch die Isolierung der Kreuzfahrer und ihre Uneinigkeit. Byzanz machte Ansprüche auf ein Souveränitätsrecht über den Norden des Königreichs. Im Taurus versuchten die Armenier, sich zu einem Nationalstaat zu konstituieren. Anstatt sich zu einigen, erreichen es Franken, Byzantiner und Armenier nur, sich gegenseitig zu schwächen, zu Gunsten der Muslime, die sich unter bedeutenden Führern zusammenfanden, wie Zangī, Nūr al-Dīn und Ṣalāḥ al-Dīn. Ohne grösseren Erfolg als seine Vorgänger nimmt König Balduin III. (1144—62) die Belagerung von Damaskus wieder auf (23. — 28. Juli 1148). Nūr al-Dīn, der schon Herr von Aleppo war, gelang es, in Damaskus festen Fuss zu fassen. Amalrich, seit 1162 König von Jerusalem, fasste den kühnen Plan, die Erbschaft der erlöschenden Fātimiden-Dynastie anzutreten. Nūr al-Dīn kam ihm jedoch zuvor, indem er eiligst seinen Feldherrn, den Kurden Ṣalāḥ al-Dīn, nach Ägypten schickte. Beim Tode des letzten Fātimiden-Khalifen erklärte sich Ṣalāḥ al-Dīn in Ägypten für unabhängig und begründete die Aiyūbiden-Dynastie. Dann bemächtigte er sich der Stadt Damaskus zum Nachteil der Söhne des Nūr al-Dīn. Am 4. Juli 1187 fiel das ganze Christenheer mit seinem König Guido von Lusignan bei Haṭṭīn (zwischen dem See Tiberias und Nazareth) in die Hände Ṣalāḥ al-Dīn's. Am 2. Oktober kapitulierte Jerusalem. Von Verteidigern entblösst, mussten sich die anderen Städte ergeben mit Ausnahme von Antiochia, Tripolis und Tyrus.

Die Predigt zum dritten Kreuzzug brachte Philipp August, den König von Frankreich, und Richard Löwenherz, den König von England, in das Lager vor Akkon, das die Franken seit zwei Jahren belagerten. Die Stadt ergab sich am 19. Juli 1191. In einem Waffenstillstand zwischen den Kriegführenden wurde den Kreuzfahrern die Küste von Jaffa bis Tyrus abgetreten. An Stelle von Jerusalem, das nicht zurückerobert werden konnte, wurde seitdem Akkon die wirkliche Hauptstadt des Königreichs. Der Tod Ṣalāḥ al-Dīn's hatte die Teilung unter seine zahlreichen Erben zur Folge. Deren Zwistigkeiten benutzte Kaiser Friedrich II. dazu, um mit al-Malik al-Kāmil, dem Aiyūbiden Sultan von Ägypten, einen Vertrag zu schliessen über die Abtretung Jerusalems und anderer strategisch unbedeutender Örtlichkeiten. Durch die Söhne Ṣalāḥ al-Dīn's, die sich mit den Franken verbündet hatten, bedroht, rief ihr Onkel al-Malik al-Kāmil die Khwārizmier herbei: diese vernichteten bei Ghazza (1244) die verbündeten Franken und Syrer und ermöglichten es den Ägyptern, Jerusalem, Damaskus und Hims zu besetzen. Der siebente Kreuzzug veranlasste den König Ludwig den Heiligen nach Syrien zu kommen, nachdem seine Expedition nach Ägypten misslungen war. Vier Jahre (1250—4) verwandte er dazu, die Küstenstädte zu befestigen. Die Mamlūkensultane Baibars, Kalā'ūn und al-Malik al-Ashraf, der Sohn des letzteren, sollten dem Königreich Jerusalem den letzten Stoss geben. Akkon fiel am 31. Mai 1291 (30. Djumādā I 690) nach heldenhafter Verteidigung. In den folgenden Monaten wurden Tyrus, Haifa, Ṣaidā, Bairūt und Tartūs genommen oder geräumt. Die imposante Festung 'Athlith zwischen Haifa und Caesarea übergab sich zuletzt (16. Sha'bān 690 = 14. Aug. 1291). Die fränkischen Kolonien in Syrien hatten aufgehört zu bestehen.

Die Kreuzfahrer führten in Syrien das europäische Lehnswesen ein. Das Wahlkönigtum wich bald



einem Erbkönigtum. Der König verwaltete direkt nur das eigentliche Königreich Jerusalem. Seine Macht war beschränkt durch die Privilegien der drei Stände: des Klerus, des Adels und des Bürgertums. „Er kann die Entscheidungen des Rates der Grossen nicht annullieren“, bemerkt Usāma b. Munqidh. Die Macht der grossen Feudalherren in ihren Fürstentümern war in der gleichen Weise beschränkt. Die bäuerliche Leibeigenschaft wurde aufrecht erhalten, so wie sie in Syrien bestand. *Pullani* nannte man die Nachkommen aus Ehen zwischen Franken und Syrern; die Etymologie dieses Wortes ist dunkel. Das Heer rekrutierte sich nicht nur aus Franken, sondern auch aus Armeniern und Maroniten. Die Turkopulen waren die islamischen Hilfstuppen. Die Lage der Muslime und Juden entsprach derjenigen der *Dhimmi's* im Islamlände, jedoch mit dem Unterschied, dass sie nicht so stark ausgebeutet wurden. Nach dem Zeugnis des Ibn Džubair verhehlten seine Glaubensbrüder nicht ihre Zufriedenheit mit der fränkischen Herrschaft.

Jedes Fürstentum hatte sein eigenes Silbergeld. Ausserdem gab es Golddukaten, die *byzantii saraceni* oder Sarazenen mit arabischer Legende. Der Handel, der seit der islamischen Eroberung daniedergelegen hatte, wurde wieder rege dank den Seeverbindungen mit dem Abendland, die niemals intensiver gewesen waren, hauptsächlich mit den Häfen von Akkon, Tyrus und Tripolis. In den nördlichen Fürstentümern ging der Binnenhandel nach Laodicea (*Lādhiqiya*) oder nach Sūdīnum (*Suwaidiya*), das heute noch Port St. Siméon heisst. Man muss schon auf die phönizische Zeit zurückgreifen, um ein gleiches wirtschaftliches Leben wieder zu finden.

Der Kriegszustand schwächte das geistige Leben der islamischen Syrer, ohne es jedoch zu ersticken. In Damaskus beschäftigte sich al-Kālānisi mit der Geschichte, Ibn 'Asākir vollendete seine monumentale Enzyklopädie (*Ta'riḫ Dimashq*), über diejenigen Personen, die in näherer oder weiterer Beziehung zu Syrien gestanden haben. Am Ende seiner bewegten Laufbahn verfasste der Emir Usāma b. Munqidh seine Autobiographie, die von grossem Werte ist für das Studium der Beziehungen zwischen den Franken und den Muslimen. Der Syro-Mesopotamier Barhebraeus handhabte mit gleicher Vollkommenheit das Arabische wie das Syrische. In syrischer Sprache schrieb dieser jakobitische Patriarch eine umfangreiche Chronik. Muslime, Christen wie Juden pflegten mit Erfolg die Medizin. Abgesehen von der römischen Epoche hat die Baukunst niemals eine solche Tätigkeit entfaltet. Die von den Kreuzfahrern errichteten Burgen sind wunderbare Beispiele des mittelalterlichen Festungsbaues. Von den Kirchen, die sie erbauten, nennen wir die von Džubail, die monumentale Basilika in Tartūs und die graziöse Kathedrale Johannes des Täufers, die heutige grosse Moschee in Bairūt, mit ihren ehemaligen Wandmalereien. Eine Anzahl der Kreuzritzer nahm die syrischen Sitten an [*taballadū* (Usāma)]. In der Zusammenarbeit der Franken und der Eingeborenen kann man mit Papst Honorius III. eine *nova Francia* begrüßen, die Morgenröte einer selbständigen Zivilisation. Die Zerstörung der Kreuzfahrerstaaten machte diese Hoffnungen zu nichts. Das Emporkommen einer Sklavendynastie, der Mamlūken, brachte eine Zeit der Anarchie, wie sie Syrien noch nie gesehen hatte.

Syrien unter den Mamlūken. Die

Unternehmungen der ersten Mamlūkensultane gegen die fränkischen Fürstentümer haben wir bereits erwähnt. Aus Furcht vor der Rückkehr der Franken und der europäischen Flotte, die das Mittelmeer beherrschte, begannen die Mamlūken die Küstenstädte zu zerstören, selbst die blühendsten, wie Akkon, Tyrus und Tripolis; in Saida und Bairūt rissen sie die Zitadelle nieder. Tripolis wurde in einer Entfernung von zwei Meilen von der Küste wiederaufgebaut. In administrativer Hinsicht behielten sie die ehemaligen aiyūbidischen Lehen bei und teilten Syrien in sechs Hauptverwaltungsbezirke (*Mamlaka* oder *Niyāba*) ein: Damaskus, Aleppo, Hamā, Tripolis, Šafad und Kerak (Transjordanien).

Die Vergangenheit von Damaskus sicherte seinem Vizekönig (*Nā'ib*) nicht nur die Oberhoheit über seine syrischen Kollegen, sondern auch noch einen besonderen Einfluss. Dieser hohe Beamte glaubte dieselben Anrechte auf den Thron zu haben wie sein Souverän in Ägypten. Um sich gegen den Ehrgeiz der syrischen Nā'ib's zu sichern, griff Kairo zu dem Mittel, sie „beständig abzusetzen“ (*Šāliḥ* b. Yaḥyā). Niemand erreichte die Unstetigkeit in der Verwaltung und die Habgier der Regenten, die nicht wussten, was ihnen der morgige Tag bringen würde, derartige Ausmasse. Der Libanon erfreute sich auch fernerhin einer Art Autonomie. Die islamischen Dissidenten im Gebirge — Drusen und Mutawālī — benutzten die Schwierigkeiten der Mamlūken in den Kämpfen mit den Franken und den Mongolen dazu, um ihre Unabhängigkeit zu erklären. Man musste alle Streitkräfte Syriens mobilisieren und einen langen und schwierigen Feldzug (692—705 = 1293—1305) unternehmen, der mit der vollkommenen Vernichtung der Rebellen und der Verwüstung des Zentral-Libanon endete.

Die Mongolen-Khāne Persiens waren eifrig darauf bedacht, sich für die Niederlagen zu rächen, die ihnen die Mamlūken beigebracht hatten. Der energischste von ihnen, Ghāzān (694—703 = 1296—1304), versicherte sich im Jahre 699 (1299) der Unterstützung der Armenier und Georgier, sowie der Franken auf Cypern und schlug die Mamlūken bei Hims in die Flucht. Seine Truppen besetzten Damaskus und drangen bis Ghazza vor. Als die Ägypter von neuem in Syrien einfielen, überschritt Ghāzān wiederum den Euphrat, um sie zurückzuwerfen, wurde aber im Jahre 702 (1303) bei Mardj al-Šuffar in der Nähe von Damaskus geschlagen. Syrien hatte nichts zu gewinnen beim Emporkommen der Burdžiten, die 784 (1382) an die Stelle der bahritischen Mamlūken traten. „Sie behielten, so versichert Ibn Iyās, die alte Ordnung bei“, nämlich das anarchische Regiment ihrer Vorgänger. Der Sultan Faradž (801—808 = 1398—1405) musste sogar sieben Mal die Eroberung Syriens von neuem beginnen. Ins Jahr 803 (1401) fiel der Einfall Tamerlans (s. TİMÜR). Nach der Einnahme und Plünderung Aleppos erschienen seine Horden vor Damaskus. Obwohl die Stadt kapituliert hatte, unterwarfen die Tataren sie doch einer systematischen Plünderung. Der grösste Teil der wehrfähigen Bevölkerung wurde in die Sklaverei geschleppt, besonders die Künstler, Architekten, Stahlschmiede und Glasbläser. Fast alle wurden nach Samarkand gebracht. Dann wurde Feuer an die Innenstadt, an die Omayyaden-Moschee und an andere Bauten gelegt. Tamerlan führte sein Heer zurück und überliess Syrien den

Epidemien und dem Brigantentum. Mittlerweile war auf der anatolischen Hochebene die Macht der Osmanen erstanden. Die Eroberung Konstantinopels (1453) hatte ihren Ehrgeiz angestachelt. Nur der Tod hinderte Muhammad II. daran, in Syrien einzufallen. Seine Nachfolger liessen nicht davon ab, sich darauf vorzubereiten. Zwischen Kaitbay (873 901 = 1468–96) und Bayand wurde ein Friedensvertrag geschlossen, der aber nur ein Waffenstillstand sein sollte.

Die Zerstörung Baghdāds durch Hülāghū und der Sturz des 'Abbāsidenkhalifats hatten das Schwergewicht der islamischen Welt wieder auf die Westseite des Euphrat verlegt. Die arabische Literatur fand in den Mamlukenstaaten ein anderweitig unsicheres Asyl. Keine Förderung war zu erwarten von den Regenten, unwissenden und brutalen Herrschern, die meist nicht einmal ihren Namen schreiben konnten. Die Intellektuellen zehrten von der Vergangenheit. Ihre Tätigkeit ermangelte der Originalität. Es war das goldene Zeitalter der Abreviatoren, Kompilatoren, der Verfasser von Handbüchern und Enzyklopädiën. Man interessierte sich für Kenntnisse, die man in wenigen Worten zusammenfassen und auswendig lernen konnte. Unter den Enzyklopädisten muss man einen besonderen Platz einräumen dem verdienstvollen Shihāb al-Dīn b. Faḍl Allāh al-'Omārī, dem Verfasser des *Masālik al-Aḥsān*, einer mehrbändigen historisch-geographisch-litterarischen Kompilation für den Gebrauch in der Mamlukenkanzlei. Ferner nennen wir den Historiker und Geographen Abu 'l-Fidā, den Geographen Shams al-Dīn al-Dimashqī († 727 = 1327), der aber unbedeutender als sein Vorgänger al-Makḍisī war. Der aus Mesopotamien gebürtige Vielschreiber al-Djāḥabī lebte und starb 753 (1353) in Damaskus. Ibn 'Arabshāh († 854 = 1450) ist der Verfasser einer Geschichte Tamerlans. Al-Safādī (696–764 = 1296–1383) schrieb ein grosses biographisches Wörterbuch. Ṣāliḥ b. Yahyā († 840 = 1436), der Autor des *Ta'rikh Bairūt*, hat uns in dieser Monographie über die Emire des Gharb den besten Beitrag zur Geschichte des Libanon sowie eine wertvolle Ergänzung zu den Annalen der Kreuzfahrerstaaten hinterlassen. Ibn Taimiyya [s. d.] und sein Schüler Ibn Kaiyim al-Djāwziyya sind zu den originellsten Erscheinungen dieser Zeit zu rechnen. Ihre Tätigkeit umfasste das ganze Gebiet der islamischen Wissenschaften. Unermüdlich in der Polemik und im Aufspüren von Häresien haben sie das seltene Glück gehabt, sowohl von den Wāḥābīten wie von den islamischen Modernisten unserer Tage gepriesen zu werden.

Die Abfahrt der Kreuzfahrer bezeichnet das Ende einer erstaunlichen wirtschaftlichen Blüte. Der syrische Handel ging wiederum stark zurück. Allmählich indessen zwang die Notwendigkeit dazu, die Beziehungen mit Europa wiederanzuknüpfen. Aus dem Missgeschick Akkons, Tyrus' und Tripolis', die von den Mamluken verwüstet worden waren, und schliesslich aus dem Sturz (1347) des armenischen Königreichs Cilicien, wohin sich die abendländischen Kaufleute zunächst begeben hatten, zog Bairūt seinen Nutzen. Für mehr als ein Jahrhundert wurde diese Stadt der Haupthafen Syriens. In der Nachbarschaft von Damaskus und Cypern, dem Königreich der Lusignan und dem Sammelplatz der europäischen Seefahrer, gegenüber gelegen, sah Bairūt jedes Jahr Handelsschiffe der Venetianer, Genuesen, Katalanen, Provençalen und

Rhodier. Deren Niederlassungen haben seitdem an ihrer Spitze Konsuln, die von den Mamluken offiziell anerkannt wurden und eine Dotation (*Djā-makiyya*) erhielten. Dafür betrachtete die Regierung in Kairo sie als Geiseln (*Rahina*; nach Khalil al-Zāhiri); sie machte sie verantwortlich nicht nur für ihre Staatsangehörigen, sondern auch für die feindseligen Handlungen der Korsaren. Die Konsuln beschützten die Pilger und intervenierten gelegentlich zu Gunsten der einheimischen Christen. Das ist schon das Kapitularrecht, das sich in den folgenden Jahrhunderten entwickeln sollte.

Syrien unter den Osmanen. Anfang des XVI. Jahrh. fiel die Herrschaft der Mamluken einer völligen Zersetzung anheim. Ihre Erpressungen hatten die Bevölkerung in höchstem Grade aufgebracht. Der Osmanensultan Selim I. wollte seinen Nutzen daraus ziehen und in Syrien einfallen. Um ihm zuvorzukommen, mobilisierte der Mamlukenherrscher Kānsū Ghūrī seine Truppen und marschierte über Damaskus und Aleppo nach Anatolien. Bei Dabīk, eine Tagereise nördlich von Aleppo, kam es zum Treffen. Die türkische Artillerie und die Janitscharen brachten Verwirrung in die Reihen der Ägypter. Ghūrī selbst verschwand in der Niederlage bei Dabīk (25. Radjab 922 = 24. Aug. 1516). Aleppo, Damaskus und die anderen syrischen Städte öffneten ihre Tore dem Sieger, der nach Ägypten weiterzog und der Mamlukenherrschaft ein Ende machte. Die Türken hielten in Syrien zuerst die alte territoriale Einteilung (*Niyāba*) aufrecht. Der Mamlūk Ghazālī, der *Nā'ib* von Damaskus, war nach der Schlacht bei Dabīk in das osmanische Lager übergegangen. Der Überläufer erhielt dafür die Verwaltung des Landes mit Ausnahme der *Niyāba* Aleppo, die einem türkischen Pasha vorbehalten wurde.

Beim Tode Selims I. (926/1520) liess Ghazālī sich zum Sultan ausrufen unter dem Namen al-Malik al-Ashraf. Er wurde jedoch bei Kābūn vor den Toren von Damaskus geschlagen und getötet (Safar 927 = Jan. 1521). Noch vor dem Ende des XVI. Jahrh. war Syrien in drei grosse Pashalik's eingeteilt: 1. Damaskus mit zehn Sandjak's oder Präfecturen, deren wichtigste Jerusalem, Ghazza, Nablus, Ṣaidā und Bairūt waren; 2. Tripolis, mit den Sandjak's Hims, Hamā, Salamiya und Djabal; 3. Aleppo, ganz Nordsyrien umfassend, ausser 'Aintāb, das zum Pashalik Marāsh geschlagen wurde. Im folgenden Jahrhundert schuf man das Pashalik Ṣaidā für den Libanon. Diese Verwaltungseinteilung blieb in den Hauptzügen bis zur Mitte des XVIII. Jahrh. bestehen, bis zu dem Zeitpunkte, als der Hauptsitz der Regierung von Ṣaidā nach Akkon verlegt wurde.

Der *Dirwān* in Stambul interessierte sich für Syrien nur, um von dort Ägypten und Arabien zu überwachen und um zur Deckung der Ausgaben für den Hof und für die äusseren Kriege Geld aus dem Lande zu ziehen. Die Ämter wurden versteigert und dem Meistbietenden übertragen. Nach dem Berichte eines venezianischen Konsuls kostete das Pashalik 80–100 000 Dukaten (wahrscheinlich der Silberdukat, der venezianische *grosso*, wovon *Kirsh*, Pl. *Kurūsh*, Piaster im Werte von 5 Francs herrührt). Die Pasha's verwalteten direkt nur die bedeutenden Städte und ihre unmittelbare Umgebung. Das Innere des Landes blieb den alten Lehnsträgern überlassen, deren Zahl und Einfluss seit der Mamlukenzeit noch gewachsen war, nämlich den Emiren der Beduinen, Türkmene, Mutawālī, Drusen und



Noşairier. Die Pforte verlangte von ihnen nur die Zahlung des Tributes (*Miri*), ohne es ihnen zu verargen, wenn sie sich untereinander befiedeten. Jedes Jahr zog der türkische Pasha an der Spitze seiner Artilleristen und Janitscharen umher, um die Steuern einzutreiben. Diese Truppen lebten auf Kosten des Landes und verwüsteten es, wenn sie auf Widerstand stießen. Kann man sich da noch wundern, wenn der Ackerbau, die Haupteinnahmequelle Syriens, dahinsiechte, wenn die Bevölkerung zurückging, wenn das Land verödete, zum Vorteil des Libanon und der Gebirgsdistrikte, wo die Unterdrückten Zuflucht suchten?

Die Unsicherheit ihrer Stellung vermehrte die Raubsucht der türkischen Beamten. In einem Zeitraum von 180 Jahren hatte Damaskus 133 Pasha's gehabt. In dieser Zeit tauchte Fakhr al-Din auf, der Vorkämpfer für die syrische Unabhängigkeit (1583—1635), ferner die Banū Harfūsh, Emire der Mutawālī und Herren von Ba'albakk und der Bika', die Banū Manşūr b. Furaikh, Beduinenshaikh, die in Palästina und in der Gegend von Nablūs ein Lehen sich aneigneten. Die Habgier dieser Lehnleute war weniger misslich; sie wussten, ihre Untergebenen vor der türkischen Willkür zu schützen. Die Besetzung Indiens durch die Portugiesen wurde für Syrien verhängnisvoll, weil dadurch der Handel vom Vorden Orient abgelenkt und um das Kap der Guten Hoffnung geleitet wurde. Der Hafen von Bairūt blieb öde. Zuerst Tripolis, dann auch — dank der Initiative Fakhr al-Din's — Saidā zogen die europäischen Handelsschiffe an sich, um Seide und Baumwolle zu laden. Aleppo, die Hauptetappe an der direkten Strasse zum Persischen Golf, sollte drei Jahrhunderte lang dank seiner Lage zwischen Mesopotamien, dem Meer und den anatolischen Provinzen, denen es als Marktdiente, der erste Handelsplatz Nordsyriens bleiben.

In der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrh. zogen die Abenteuer von drei Personen plötzlich die Aufmerksamkeit auf Stadt und Umgebung von Akkon: nämlich Dāhir (syrische Aussprache von Zahir) al-'Omar, Djazzār und Bonaparte. Dāhir, ein Beduinenshaikh und Herr des Gebietes von Šafad, dehnte seine Macht über Galilāa aus und liess sich in Akkon nieder, das er wieder aufbaute und befestigte. Er bot der Pforte die Stirn (1750—75), unterstützt von den ägyptischen Mamlūken 'Alī Bey und Abū Dhahāb und von einem russischen Geschwader, das in den syrischen Gewässern kreuzte. Er wurde von den Türken in Akkon belagert und fiel dort im Jahre 1775. Sein Nachfolger Djazzār nahm es dort drei Monate lang mit der Tüchtigkeit des jungen Bonaparte auf (März—Mai 1799). Als Pasha von Damaskus und Akkon blieb er fast 40 Jahre lang (1775—1804) der unumschränkte Herr von Syrien trotz seiner Erpressungen und seiner Grausamkeit.

Von den vier Millionen Einwohnern, die Syrien und Palästina bei der arabischen Eroberung hatte, blieben nach einer dreihundertjährigen türkischen Herrschaft nur noch anderthalb Millionen. Die Baumwoll- und Seidenkultur, eine der Reichtümer Syriens, lag vollständig danieder, als Muḥammed 'Alī darauf verfiel, die entmutigten syrischen Pflanzer nach Ägypten zu ziehen. Dieser anarchische Zustand erlaubte es dem Emir des Libanon, Bashir, in die syrische Politik einzugreifen. Bis etwa 1840 ist sein Name mit der Geschichte des Landes verknüpft. Die hohen türkischen Beamten veranlassten selbst sein Eingreifen. Yūsuf, der Pasha von Da-

maskus (1807—10), erbat seine Unterstützung gegen den drohenden Einfall der Wahhābiten. Bashir leitete dann in Damaskus die Einsetzung des Sulaimān, des zum Nachfolger des Yūsuf bereits bestimmten Pasha's von Akkon. Mitten in dieser allgemeinen Verwirrung passte Muḥammed 'Alī indessen die Gelegenheit ab, Syrien seiner ägyptischen Statthalterschaft einzuverleiben. 'Abd Allāh Pasha, der Nachfolger Sulaimān's in Akkon (1818), wollte es ihm ausliefern. Er verweigerte ihm aber die Auslieferung der ägyptischen Fellāhen sowie die Rückerstattung von einer Million Piastern. Vom Pasha von Akkon, dem der Libanon unterstand, aufgefodert, zur Zahlung dieser Summe beizusteuern, revoltierten die christlichen Bewohner des Libanon. Diese Erhebung der Christen war etwas neues; sie sollte sich wiederholen. In Berührung mit den Europäern begannen die Christen, sich zu unterrichten und ihrer Macht sich bewusst zu werden. Muḥammed 'Alī nahm die Weigerung 'Abd Allāh Pasha's zum Vorwand und liess seinen Sohn Ibrāhīm Pasha an der Spitze einer nach europäischen Methoden ausgebildeten Armee in Syrien einmarschieren. Akkon übergab sich nach einer Belagerung von sieben Monaten (27. Mai 1832). Am 8. Juli warf Ibrāhīm die Türken bei Himş über den Haufen. Kurz darauf erzwang er den Durchgang bei Bailān und fiel in Anatolien ein. Im Mai 1833 sicherte ein Friedensvertrag Muḥammed 'Alī den lebenslänglichen Besitz Syriens.

Der neue Herrscher erwies sich tolerant. Er liess die Christen in den Gemeinderäten zu; er begünstigte das Verschwinden der für die Nicht-Muslime erniedrigenden Massnahmen. Er arbeitete an einer Reform des Polizei- und Gerichtswesens. Dagegen verstimmte er die Bevölkerung dadurch, dass er sogar in den halb-autonomen Gebieten des Libanon Frondienst und militärische Aushebungen einfuhrte. Revolten brachen aus unter den Drusen des Libanon und des Hawrān, bei den Noşairiern und in der immer nur unvollkommen unterworfenen Provinz Nablūs. Ibrāhīm erschöpfte sich bei ihrer Unterdrückung. Die Türken hielten den Augenblick für gekommen, Syrien zurückzuerobern. Bei Nizib, nördlich von Aleppo, wurden sie vollständig geschlagen (27. Juni 1839). Damals griff die europäische Diplomatie ein, auf Veranlassung der englischen Regierung, die durch den Ehrgeiz Muḥammed 'Alī's beunruhigt war. Bis zur Expedition Bonapartes war sie an Ägypten desinteressiert. Von nun an war die englische Diplomatie ständig mit diesem Land und dem Roten Meer beschäftigt. Ihre Agenten revolutionierten den ganzen Libanon. Eine verbündete Flotte bombardierte Bairūt (Sept. 1840). Am 2. November fiel Akkon, und Ibrāhīm musste sich entschliessen, Syrien zu räumen. Kurz zuvor war der Emir Bashir in die Verbannung gegangen.

Seit der Regierung Mahmūds II. hatte die Pforte eine Politik der administrativen Zentralisation eingeleitet und die Aufhebung der Autonomien und Lehnverhältnisse der einzelnen Provinzen dekretiert. Nach dem Weggang der Ägypter verlegte sie den Regierungssitz der alten Pashalik's Akkon und Saidā nach der an Bedeutung immer mehr zunehmenden Stadt Bairūt, um die Annexion des Libanon vorzubereiten. In derselben Absicht schloss sie die alten Fürsten des Gebirges, die Emire Shihāb, von der Regierung aus. Damit erreichte sie aber nur einen Zustand dauernder Anarchie. Seit 1830 änderte sich die Lage im Libanon. Die

Christen, die mit den Türken gegen die Ägypter gekämpft hatten, beanspruchten, in gleicher Weise wie die Drusen behandelt zu werden. Im südlichen Libanon hatten mehrere von ihnen die konfiszierten Ländereien der von Ibrahim Pasha verbannten Drusenführer erworben. Diese verlangten nach ihrer Rückkehr aus dem Exil die Wiederherstellung des *status quo ante* und die Wiedereinsetzung in ihre alten Privilegien. Indem nun die Türkei ihre Partei ergriff, gab sie den Anlass zu neuen Konflikten und zu blutigen Zusammenstößen. Die syrischen Muslime waren nicht wenig erzürnt über die Christen, die von der ägyptischen Regierung teilweise befreit worden waren. Sie berücksichtigten dabei weder die intellektuellen und materiellen Fortschritte, die durch die Christen verwirklicht, noch die politische Gleichheit, die durch die grossherrlichen Handschreiben (*Khatt*) versprochen worden waren. Der *Khatt-i hümayün* des Sultan 'Abd al-Madjid, der dem Pariser Kongress (1856) übermittelt und stillschweigend von den Grossmächten garantiert worden war, rief einen Sturm der Entrüstung in der öffentlichen Meinung der Muslime hervor, floss aber den Christen Vertrauen ein. In Damaskus und den grossen Städten zogen sie Nutzen daraus und bereicherten sich. Eine heimliche Agitation begann die Kreise der Drusen und der Muslime aufzuwiegeln; zum offenen Ausbruch kam dies jedoch erst mit den Ereignissen des Jahres 1860.

Die Drusen des Libanon, einig mit ihren Glaubensbrüdern im Wādi 'l-Taim und im Hawrān, zogen brennend und mordend in den Dörfern der Maroniten umher, die selbst infolge einer beginnenden Agrarumwälzung völlig entzweit waren. Die anti-christliche Bewegung griff auf Damaskus über, wo die Muslime das blühende christliche Stadtviertel plünderten und anzündeten, nachdem sie die Bewohner massakriert hatten. In dieser Stadt, ebenso wie im Libanon und in Bairūt mischten sich die türkischen Behörden nur ein, um die Christen zu ent Waffen; machtlos oder mitschuldig sahen sie dem Gemetzel ruhig zu. Im Auftrage Europas landete Frankreich im September 1860 Truppen in Bairūt, „um den Sultan bei der Wiederherstellung des Friedens zu unterstützen“. Die Pforte kam ihnen zuvor und schickte Fuād Paşa mit unumschränkter Befugnissen nach Syrien. Er nahm summarische Exekutionen vor; die Verbannung der Rädelsführer, der am meisten blossgestellten Türken wie Drusen, stellte Europa vor eine vollendete Tatsache. Obwohl die französische Intervention durch das schlaue Vorgehen der Türken und durch das Misstrauen Englands gehemmt wurde, gab sie dennoch den Christen das Vertrauen wieder; den Bewohnern des Libanon bewahrte sie ihr Vaterland. Der Libanon wurde eine autonome Provinz unter der Überwachung Europas (vgl. LUBNĀN) und gewann so ein halbes Jahrhundert gedeihlichen Frieden.

Nach 1864 wurde Syrien in die beiden Wilāyets Aleppo und Damaskus eingeteilt. 1888 wurde Bairūt, der Haupthafen Syriens und das Zentrum seines Wirtschaftslebens, zu einem besondern Wilāyet erhoben. Durch die Erschütterungen des Jahres 1860 entkräftet, blieb Syrien gleichgültig beim Sturz der Sultane 'Abd al-'Aziz und Murād, beim Regierungsantritt 'Abd al-Hamid's und bei der Bewilligung der bald wieder zurückgezogenen Verfassung von 1876. Zwischen 1881 und 1883 wurden die ersten jüdischen landwirtschaftlichen

Siedlungen in Palästina gegründet, die dem Zionismus den Weg bereiten sollten. Dieser verdankt seine erste offizielle Anerkennung der „Erklärung Balfour's“ vom November 1917. Sie wurde 1922 in den Text des britischen Mandates über Palästina aufgenommen. Schon unter 'Abd al-Hamid hatte die Auswanderung einen beunruhigenden Umfang angenommen. In ihrem Heimatlande beengt und von einem habgierigen und argwöhnischen Staate ausgebeutet, gingen die Syrer ins Ausland; in den Vereinigten Staaten allein werden beinahe 200 000 gezählt. Unter den gerechten Beschwerden der Syrer ist die Gleichgültigkeit des türkischen Staates gegenüber den öffentlichen Arbeiten zu nennen. Frankreich kam mit seinen Kapitalien Syrien zu Hilfe, das sich selbst überlassen und durch den Durchstich des Suez-Kanals benachteiligt war. Mit Ausnahme des syrischen Abschnittes der Baghdadbahn und mit Ausnahme der Hedjāz-bahn — einem Werk 'Abd al-Hamid's — ist das syrische Eisenbahnnetz im grossen und ganzen eine französische Schöpfung. Diese Unternehmungen haben den Reichtum und die Produktivität Syriens sehr gesteigert, denn dadurch kam es in einen Handelsverkehr, der im Norden nach Anatolien und im Süden nach Arabien und Ägypten hin eine bedeutende Ausdehnung erfuhr.

Noch weniger als die Mamlūken kümmerten sich die Türken um den geistigen Fortschritt. 'Abd al-Hamid bekannte sich offen als Feind der arabischen Litteratur und begann mit der Türkisierung des Landes. Trotz aller Hemmnisse gelang es den Christen Aleppo, im XVII. Jahrh. die Beziehungen zum arabischen Geistesleben wieder anzuknüpfen, das ihnen seit Jahrhunderten praktisch verschlossen gewesen war. Ihnen verdanken wir die Gründung der ersten Druckereien im Libanon (1610) und in Aleppo. Dies war ein Vorbote für das litterarische Erwachen im XIX. Jahrhundert, in dem Syrien das Zentrum der arabischen Studien wurde. Unter dem Einfluss der ausländischen Missionen (französischen, amerikanischen u.s.w.) entstanden Schulen sowie Druckereien, die Zeitungen, Zeitschriften und Klassikerausgaben herausbrachten. „Bairūt übernahm die Führung im geistigen Leben Syriens, weniger aus eigener Kraft als unter dem Einfluss Europas“. Noch mehr als die amerikanische Mission trug die Gesellschaft Jesu mit ihrer vorzüglich organisierten Druckerei zur Wiederbelebung der arabischen Wissenschaften bei, nicht weniger aber auch zur Verbreitung der europäischen Kultur. Bairūt wie auch Syrien im allgemeinen haben dann eine ganze Anzahl junger Schriftsteller hervorgebracht. Das Heimatland wurde ihnen bald zu eng, mehrere wanderten nach Ägypten aus (Brockelmann, *GAZ*, II, 492). Wir nennen unter ihnen nur die beiden Yazidji, Naşif und dessen Sohn Ibrahim († 1906), sowie Buṭrus al-Bustāni († 1883). Die Türkei interessierte sich nicht für die Unterrichts- und Bildungsbewegung unter den Syrern. Hier schufen wiederum die Ausländer, vor allem die Franzosen und Amerikaner, Abhilfe. Sie bauten das Unterrichtswesen nach ihrem Muster in drei Graden auf. Im Jahre 1875 gründeten die Jesuiten in Bairūt die Université St. Joseph. Das noch ältere Syrian Protestant College der Amerikaner in Bairūt wurde neuerdings zur Universität erhoben (1923).

Das heutige Syrien. Eine im geheimen von der jungtürkischen Partei vorbereitete Revolution stürzte im April 1907 'Abd al-Hamid und ersetzte



ihn durch seinen Bruder Reshad. Die Verfassung von 1876 wurde wieder in Kraft gesetzt; man eröffnete wieder das vom ehemaligen Sultan geschlossene Parlament. Syrien begrüßte die Revolution enthusiastisch als die Morgenröte einer neuen Zeit. Diese Illusion war aber nicht von langer Dauer. Die Jung-Türken, denen die Syrer Vertrauen geschenkt hatten, setzten ohne Zögern die von 'Abd al-Hamid begonnene Türkisierung fort. Mit Methode und Stetigkeit erklärten sie den Krieg allem, was arabisch war oder sprach. Überall, im Parlament und bei den Behörden, schrieben sie den ausschließlichen Gebrauch des Türkischen vor und schlossen die Syrer von den hohen Ämtern und den hohen militärischen Stellen aus. Diese provozierende Politik versöhnte zum ersten Mal Muslime und Christen in Syrien; sie weckte bei allen den Wunsch, sich auf ein gemeinsames Programm und für eine gemeinsame Aktion zu einigen. Ihre Forderungen beschränkten sich auf Reformen, die eine Dezentralisation bezweckten. Sie forderten, dass bei der Verteilung der öffentlichen Ämter der Fortschritte Rechnung getragen würde, die durch Syrien, „der zivilisiertesten Provinz des Reiches“, verwirklicht worden seien, ferner dass bei der Verteilung und Nutzbarmachung der Steuern die Bedürfnisse ihres Landes berücksichtigt würden. Sie hielten den Zeitpunkt für gekommen, ihnen eine gewisse Verwaltungsautonomie zu gewähren. Der starrsinnige Widerstand der Jung-Türken, die diese gemäßigten Forderungen zurückwiesen, sollte separatistischen Ideen Eingang verschaffen. So überzeugten sich die syrischen Nationalisten völlig davon, dass sie nur noch auf sich selbst und auf die Sympathien Europas zu rechnen hatten.

Am 29. Oktober 1914 trat die Türkei in den Weltkrieg ein. Sofort hob sie die Autonomie des Libanon auf und setzte einen türkischen Gouverneur ein. Djemäl Pasha übernahm mit unumschränkter Vollmacht die Verwaltung ganz Syriens. Sogleich liess er die hauptsächlichsten syrischen Patrioten, Muslime wie Christen, hinrichten; hunderte wurden ausserdem in die Verbannung geschickt. Als bald dezimierten Hungersnot und Epidemien die Bevölkerung, besonders im Libanon. Energisch, aber anmassend, von der Eroberung Ägyptens träumend, machte Djemäl einen kläglichen Versuch gegen den Suez-Kanal vorzustossen (Februar 1915). Nach dem Misserfolg eines zweiten Angriffs (August 1916) rückten die Engländer unter Allenby bis nach Ghazza vor. Im November 1917 waren sie die Herren von Süd-Palästina und zogen am 11. Dezember in das von den Türken geräumte Jerusalem ein. Diese verteidigten sich dann noch neun Monate lang auf einer Linie, die von der Küste nördlich Jaffa bis zum Jordan verlief. Die Entscheidungsschlacht wurde am 19. September 1918 in der Ebene von Saronā bei Tulkarim geliefert. Die Streitkräfte Allenby's durchstießen die türkische Front, was zu ihrer völligen Auflösung führte. Ende des Monats gelangten die Engländer, ohne Widerstand zu finden, in die Umgebung von Damaskus. Man schob den weiteren Vormarsch für einige Tage auf, um dem Emir Faiṣal, dem Sohn des Gross-Sherifen von Mekka, Zeit zu lassen, aus Transjordanien herbeizueilen und am 1. Oktober an der Spitze einer Beduinentruppe seinen Einzug in Damaskus zu halten. Am 31. Oktober unterzeichneten die Türken einen Waffenstillstand. Eine Woche später waren ihre letzten Soldaten hinter den Taurus zurückgezogen.

Die Engländer besetzten das Land militärisch, während das französische Expeditionskorps, das in hervorragender Weise zu den Siegen in Palästina beigetragen hatte, die syrische Küste besetzte. Im Laufe des Krieges hatten die Alliierten, um sich die Hilfe des Gross-Sherifen von Mekka Husain b. 'Ali zu sichern, diesem versprochen, die Errichtung einer Konföderation arabischer Staaten zu begünstigen, „unter Vorbehalt der von Frankreich erworbenen Rechte“. Der Emir Faiṣal berief sich auf diese zweideutige Formulierung, um ganz Syrien für sich in Anspruch zu nehmen, und schuf in Damaskus eine Scheinregierung. Diese Stadt wurde der Mittelpunkt von Intrigen; von hier zogen Banden zu Mord und Plünderung aus, um die Unsicherheit in Syrien zu verewigen. Am 7. März 1920 rief ihn ein angeblicher „syrischer Kongress“ in Damaskus als Faiṣal I. zum König von Syrien aus. Der zum Oberkommissar der Französischen Republik in Syrien ernannte General Gouraud forderte Faiṣal auf, sich zu rechtfertigen. Das Ultimatum blieb ohne Antwort; darauf zerstreuten die Franzosen nach kurzem Kampf bei Khān Maisalūn im Anti-Libanon die Banden, die sich ihrem Vormarsch entgegenwarfen (24. Juli 1920). Am folgenden Tage zogen sie in Damaskus ein; Faiṣal hatte die Flucht ergriffen. Am 10. August 1920 trennte der Vertrag von Sèvres (Art. 94) Syrien von der Türkei los, um daraus „provisorisch einen unabhängigen Staat zu bilden, unter der Bedingung, dass Rat und Beistand eines Mandatars seine Verwaltung leiten bis zu dem Augenblick, wo es sich selbst zu regieren fähig sei“. Vorher hatte die Konferenz von San Remo bereits entschieden, dass dieses Mandat Frankreich anvertraut werden sollte. Am 1. September 1920 proklamierte Gouraud in Bairūt feierlich die Errichtung des Staates Gross-Libanon (S. LUBNĀN). Sodann schuf man die „Konföderation der syrischen Staaten“ mit den drei autonomen Staaten Damaskus, Aleppo und das Gebiet der 'Alawī (dies ist der offizielle Name für die Nūsairier); der Regierungssitz des letzteren ist Ladhikiya. Ein vierter Staat wurde für die Drusen des Hawrān gebildet. Wie die Bewohner des Libanon haben sie es zuwege gebracht, ausserhalb der syrischen Konföderation zu verbleiben. An ihrer Spitze steht ein syrischer Präsident. Einheimische Beamte verwalten diese Staaten mit Unterstützung französischer Ratgeber. Repräsentative Körperschaften haben die Angelegenheiten von allgemeinem Interesse zu beraten und das Budget festzustellen.

Das unter französischem Mandat stehende Syrien grenzt an das türkische Anatolien. Die Nordgrenze wird von einer Linie gebildet, die nördlich Alexandrette vom Meere abgeht, südlich Djerāblus den Euphrat überschreitet und bei Djazīrat b. 'Omar den Tigris erreicht. Im Osten grenzt Syrien an das Königreich Irāk, im Süden an Transjordanien und an das englische Palästina. Diese Grenzen laufen längs einer unregelmässigen Linie, die vom Rās al-Naḳūra zwischen Tyrus und Akkon ausgeht. Sie geht im Osten um den Tiberias-See herum, steigt das Yarmūk-Tal hinauf, lässt die Stadt Dar'ā (Hawrān) nördlich liegen und läuft quer durch die Wüste über Abū Kamāl am Euphrat nach Djazīrat b. 'Omar.

Hier mögen in abgerundeten Zahlen die natürlich nur annähernden Resultate der Volkszählung von 1921/2 folgen, der ersten, die in Syrien seit der arabischen Eroberung durchgeführt wurde. Die

Nomaden der von Aleppo und Damaskus abhängigen Gebiete sind nicht eingeschlossen. Der Staat Aleppo mit Einschluss des autonomen Sandjak Alexandrette hat 604 000 Einwohner, die sich wie folgt zusammensetzen: 502 000 sunnitische Muslime, 30 000 'Alawi, 52 000 Christen verschiedenen Bekenntnisses, 7 000 Israeliten, 3 000 Ausländer. Der Staat Damaskus hat 595 000 Einwohner, nämlich 447 000 Sunniten, 8 000 Isma'ili, 5 000 'Alawi, 4 000 Drusen, 9 000 Mutawali, 67 000 Christen verschiedenen Bekenntnisses, 6 000 Juden, 49 000 Ausländer. Der Staat der 'Alawi hat 261 000 Einwohner: 60 000 Sunniten, 153 000 'Alawi, 3 000 Isma'ili, 42 000 Christen verschiedenen Bekenntnisses. Der Hawrān-Staat unterscheidet sich von den anderen durch die Gleichartigkeit seiner Bevölkerung: 43 000 Drusen, aber nur 700 Sunniten und einige 7 000 griechische, katholische und orthodoxe Christen. Für die Bevölkerung des Gross-Libanon vgl. den Artikel LUBNĀN.

*Litteratur:* Man findet sie im einzelnen angeführt bei H. Lammens, *La Syrie, précis historique*, 2 Bde., Bairūt 1921.

Zeit der Eroberung und der Omayyaden: Tabari, *Ta'rikh*, ed. de Goeje; Balādhuri, *Futūh al-Buldān*, ed. de Goeje; De Goeje, *Memoire sur la conquête de la Syrie*, Leiden 1900; Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902; L. Caetani, *Annali dell'islām*, III—VIII; von Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, 2 Bde., Wien 1875; *Kitāb al-Aghānī*, Ausg. Bülāq; H. Lammens, *Études sur le règne du calife omayyade Mō'awia Ier*, M F O B, 1907; ders., *Le califat de Yazid Ier*, M F O B, 1921; ders., *Mō'awia II ou le dernier des Soffānides*, R S O, VII; ders., *Le chantre des Omayyades; notes biographiques et littéraires sur le poète arabe chrétien Aḥṭal* in *JA*, 1895; Severus b. al-Mukaffā, *Alexandrinische Patriarchengeschichte*, ed. Seybold, Hamburg 1912.

Abbāsiden- und Fātimidenzeit: von Kremer, *Culturgeschichte* und die oben genannten arabischen Historiker: ferner Ya'qūbi, *Ta'rikh*, ed. Houtsma, II; Kālānisi, *Ta'rikh Dimashk* (ed. Amedroz, 1908; Ibn 'Asakir *Ta'rikh Dimashk* (5 Bde., ed. 'Abd al-Qādir Badrān, Damaskus 1329—32; mittelmässige u. gekürzte Ausgabe); Ibn al-Batrik, *Ta'rikh*, ed. L. Cheikho, II, Bairūt 1906; Maḳlisi, *Aḥsan al-Ta'āsim*, B G A, III; G. Le Strange, *Palestine under the moslems*, Cambridge 1890; Weil, *Geschichte der Chalifen*, 3 Bde., Mannheim 1846 51; L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au Moyen-âge*, 1907; ders., *Le schisme oriental du XIe siècle*, 1899.

Die Kreuzzüge: Bongarsius, *Gesta Dei per Francos*, 2 Bde., Hanau 1611; *Historiens des Croisades*; Roehricht, *Gesch. der Kreuzzüge*, Innsbruck 1898; ders., *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100—1291)*, Innsbruck 1898; Kālānisi, *op. cit.*; Usāma b. Muḳidh, *Kitāb al-Fitbār*, ed. Dérenbourg, Paris 1884; Dérenbourg, *Onṣama ibn Muḳidh, un émir syrien au Ier siècle des Croisades*, Paris 1889; Ibn Djubair, *Rihla*, ed. de Goeje; Sālih b. Yahyā, *Ta'rikh Bairūt*, ed. Cheikho, Bairūt 1902; Barhebraeus, *Ta'rikh mukhtaṣar al-Duwal*, ed. Salhani, Bairūt 1890; Michel le Syrien, *Chronique*, 3 Bde., ed. u. Übers. Chabot, Paris 1900; de Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, Paris 1860; Rey, *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des Croisés en Syrie et en*

*Chypre*, Paris 1871; ders., *Les colonies françaises de Syrie aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris 1883; Schlumberger, *Campagnes du roi Amaury Ier en Egypte*, Paris 1906; ders., *Renaud de Châtillon, prince d'Antioche, seigneur de la Terre d'Oultr-Jourdain*, Paris 1898; Schaubé, *Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebietes bis zum Ende der Kreuzzüge*, München 1906; L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au Moyen-âge*; Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel Comnène*, Paris 1912; Ibn al-Shihna, s. weiter unten.

Mamlukenzeit: Die oben zitierten Werke von Sālih b. Yahyā, Bréhier, Schaubé; Weil, *Geschichte des Abbasidenchalfats in Egypten*, 2 Bde., Mannheim 1862; Gaudesroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamlouks*, Paris 1923; Ibn al-Shihna, *al-Durr al-muntakhab fī Ta'rikh Mamlaka Halab*, ed. Sarkis, Bairūt 1909; Ibn Baṭṭūta, ed. Defrémery et Sanguinetti, I; Ibn Iyās, *Ta'rikh Miṣr*, Kairo 1893; Maḳrizī, *Histoire des sultans mamlouks d'Egypte*, Übers. Quatremère; ders., *Histoire d'Egypte*, Übers. Blochet in *Revue de l'Orient Latin*, VI, VIII—XI (1897—1908); Tobler, *Descriptiones terrae sanctae ex saeculis VIII—XV*, Leipzig 1874; Roehricht, *Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande*, Berlin 1880; H. Lammens, *Relations officielles entre la Cour romaine et les sultans mamlouks d'Egypte* in *Rev. de l'Orient chrétien* 1903; ders., *Correspondances diplomatiques entre les sultans mamlouks d'Egypte et les Puissances chrétiennes*, ebenda 1904; L. Cahun, *Introduction à l'histoire de l'Asie, Turcs et Mongols*, Paris 1896.

Osmanische u. moderne Zeit: Ibn Iyās, *op. cit.*; Muḥibbi, *Khulāṣat al-Aḥṣar fī A'yān al-Karn al-hādī 'ashar*, Bülāq 1284; Ḥaidar Shihāb, *Ta'rikh*, Kairo 1900; Jorga, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Gotha 1908—13; d'Arvieux, *Mémoires*, 6 Bde., Paris 1735; Wüstenfeld, *Fachr ed-dīn, der Druzenfürst*, Göttingen 1886; Vandal, *L'Odyssée d'un ambassadeur, voyages du marquis de Nointil*, Paris 1901; Un ancien diplomate, *Le régime des Capitulations*, Paris 1898; Masson, *Histoire du commerce français dans le Levant*, Paris 1896; *Relazioni dei consoli veneti nella Siria*, ed. Berchet, Venedig 1866; Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les Puissances étrangères*, 6 Bde., Paris 1864; Rabbath-Tournebize, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, 2 Bde., Paris—Leipzig—London 1905; Driault, *La question d'Orient*, 8. Aufl., Paris 1921; Djabartī, *Ta'rikh*, Kairo 1880; von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1899; Verney u. Dambmann, *Les Puissances étrangères dans le Levant, en Syrie et en Palestine*, Paris 1900; M. Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, Berlin 1913. Für die Litteratur, besonders seit dem XVII. Jahrh., vgl. P. Masson, *Éléments d'une bibliographie française de la Syrie* in *Congrès français de la Syrie*, Paris 1910. (H. LAMMENS.)

**SHAMAN** (v.), Götzendien er. Das Wort gehört der Dichtersprache an und ist heute veraltet. In Asadi's *Lughat al-Furs* (Ausg. Horn), S. 104 wird es durch *Butparast* erklärt mit folgendem Vers aus Rudakī:

*Butparastī girifta im hama*  
*In dīkham īn but ast u ma shaman im.*



„Wir alle haben den Götzendienst angenommen. Diese Welt ist wie der Götze, und wir sind Götzendiener“, oder: „weil diese Welt der Götze ist usw.“.

Dieselbe Erklärung wird im *Farhang-i Shu'uri*, II, Fol. 132<sup>v</sup> gegeben, wo ausser dem eben erwähnten Vers (hier wiedergegeben in einer etwas veränderten, anscheinend verderbten Form) Zitate aus Sanā'i, Shams-i Fakhri und Amir Mu'izzi angeführt werden, ferner bei Shams-i Fakhri (*Lexicon Persicum*, ed. Saleman, S. 105) und bei 'Abd al-Kādir von Baghdād (*Lexicon Shāhnāmianum*, ed. Saleman, S. 143). Der letztgenannte Autor zitiert *Shāhnāma*, 1074, 155 (Vullers), ein Vers, mit dem man Minūchihri, *Dīwān*, ed. Kazimirski, II, 2 ff. vergleiche, sowie Kazimirski's Anmerkung auf S. 320, wo zwei Stellen aus Sanā'i's Gedicht zitiert werden; einer von diesen findet sich auch bei Shu'uri.

An all diesen Stellen bedeutet Shaman nichts als „Götzendiener“; immer kommt in dem gleichen Vers auch ein Ausdruck für „Götze“ (*Šanam*, *But*, *Wathan*) vor. Shu'uri, a. a. O., gibt neben der Bedeutung „Götzendiener“ auch „Götze“ (*But*) an. Jedoch ist es nicht wahrscheinlich, dass diese beiden Begriffe durch dasselbe Wort wiedergegeben zu werden pflegten. Zudem scheint es an einem Beweis für diese Bedeutung „Götze“ zu fehlen. Diese zweite Erklärung muss daher wohl auf einem Irrtum beruhen.

Etymologisch scheint die Ableitung aus dem Sanskrit *Ġramaṇa*, ein buddhistischer Mönch, sehr wahrscheinlich. Wörter, die eine religiöse Person irgend einer fremden Sekte bezeichnen, bekommen nach ihrer Aufnahme ins Persische mehr als einmal einen ungenauen Sinn, so z.B. das Wort *Ni-ghūshā*, das ursprünglich den „Hörer“ der Manichäer bezeichnet, in der persischen Dichtung aber einfach die Bedeutung „Ungläubiger“ hat. Die Frage nach dem Wege, auf dem das Wort *Shaman* ins Persische gekommen ist, lenkt den Blick auf die ost-iranischen Länder, wo der Buddhismus einst in Blüte stand. Im Sakischen wie auch im Soghdischen findet man die Formen *Šaman(a)* bzw. *Šamn* (auszusprechen *Shaman*?), die das Indische *Ġramaṇa* wiedergeben. Sehr wahrscheinlich wird daher das Wort aus dem Soghdischen ins Persische gekommen sein. Die Frage, ob die ost-mittel-iranischen Wörter direkt aus dem Sanskrit kommen oder aus einem Dialekt, ist von geringerer Bedeutung. Die Pāli-Form *Samāṇa* kommt nicht in Frage, da der ost-iranische Buddhismus zu der nördlichen Form dieser Religion gehörte. Ausserdem dürfte das Anfangs *s* in dem Pāliwort kaum durch soghdisches *š* oder sakisches *šš* wiedergegeben worden sein. Eine unmittelbare Herleitung aus dem Sanskrit scheint für das soghdische Wort wahrscheinlich (vgl. R. Gauthiot, *Essai de grammaire soghdienne*, Paris 1914—23, I, § 177) und ebenso für das sakische Wort, denn in allen Prākrit-Sprachen ausser Māgadhī und einem unbedeutenden Dialekt wird das Sanskrit *ś* zu *s*. Ausserdem wird ein Wort wie *Ġramaṇa* wohl eher aus der Schriftsprache der Religion, in diesem Falle dem Sanskrit, übernommen sein.

Eine zweite Frage betrifft die Beziehung zwischen dem persischen Wort und dem modernen europäischen Ausdruck, englisch *Shaman*, deutsch *Schamane*, russisch *Shaman* usw., womit der Zauberpriester der nordasiatischen und einiger nordamerikanischer Völker bezeichnet wird. Zunächst muss festgestellt werden, dass das persische

*Shaman* nicht für ein Priesteramt gebraucht wird, sondern lediglich die Bedeutung „Götzendiener“ hat. Kazimirski (vgl. S. 320 Anm.), der in seiner Ausgabe der Gedichte des Minūchihri das Wort durch „Bonze“ wiedergibt, scheint zu dieser Übersetzung durch seine Annahme gekommen zu sein, dass das persische *Shaman* und das siberische *Shaman* ursprünglich dasselbe seien. Nun kommt, soweit ich sehe, das Wort zum ersten Mal vor in Brand's Bericht über Eberhard Isbrand's Reise nach China im Auftrage der russischen Regierung in den Jahren 1693—95. Die Stelle lautet im Original (A. Brand, *Beschreibung der chinesischen Reise, welche . . . . a<sup>o</sup> 1693, 94 und 95 . . . . verrichtet worden*, Hamburg 1698, S. 80): „wo fünf oder sechs Tungusen bey einander wohnen . . . halten sie einen Schaman, welcher auf ihre Art einen Pfaffen oder Zauberer bedeutet“. Der europäische Ausdruck bezeichnet also ursprünglich den Zauberer der Tungusen. Und in der Tat heisst nur in den tungusischen Dialekten (sowohl in den von Sibirien wie im Mandju) der Zauberer *Saman* (vgl. M. A. Castrén, *Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre*, St. Petersburg 1856, S. 7, 91; A. Rudnew, *Novyya dannyya po živoj Mandžuskoj rēči i šamanstvu*, St. Petersburg 1912, S. 9). Es steht nicht fest, ob dies Wort ursprünglich tungusisch ist. W. Schott (in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1842, S. 462) ist, wenn auch nicht ohne Bedenken, geneigt, es aus einer tungusischen Wurzel abzuleiten. Eine andere Etymologie, aber auch aus derselben Sprache, wird von C. de Harlez vorgeschlagen (*La religion nationale des Tartars orientaux*, Brüssel 1887, S. 28 ff.). Andererseits kann man schwerlich einen indischen (oder iranischen) Ursprung für das tungusische Wort annehmen, da die anderen nordasiatischen Idiome eine andere Bezeichnung für den Zauberer haben. Denn wenn buddhistischer Einfluss hier am Werke wäre, dürfte der Ausdruck sich wohl über ein weiteres Gebiet ausgebreitet haben. Die Herleitung des tungusischen Wortes aus einem chinesischen, das seinerseits aus dem Indischen entnommen sein könnte (obwohl es eher *Ġakya* als *Ġramaṇa* wiedergibt), scheint auch ausgeschlossen zu sein (vgl. Schott, S. 463). Die Form *Schaman* in dem deutschen Werk von 1698 weist ein unregelmässiges *sch* an Stelle von *s* auf. Jedoch hat der Reisende das Wort sicher über das Russische übernommen und daher liegt die Schwierigkeit in dem russischen *Shaman*, welches *sh* an Stelle von tungus. *s* hat; de Harlez (a. a. O., S. 28, Anm. 1) ist der Ansicht, dass diese Tatsache auf chinesischen Einfluss zurückgeht.

Das europäische „Schamane“ scheint also mit dem persischen *Shaman* nichts zu tun zu haben. Dies letztere hat keinerlei Beziehung zu einer Person mit einer bestimmten religiösen Funktion.

(V. F. BÜCHNER)

**SHAMDĪNĀN** <sup>1)</sup> (auch unter dem kurdischen Namen NĀW ĆĪĀ [„zwischen den Bergen“] bekannt), Kaḏā des Sandjak Hakkāri im Wilāyet Wān, ist eine der noch wenig erforschten Gegenden Zentral-Kurdistāns. Ihre Grenzen sind im Norden das Kaḏā Guiawar; im Süden Barādoṣt und Barzān (*Mohall* von Rawāndiz); im Westen Oramār

<sup>1)</sup> Die Redaktion hat geglaubt, darauf verzichten zu dürfen, die kurdischen Wörter des Artikels Shamdīnān mit der von der Enzyklopädie befolgten Transkription in Einklang zu bringen. Die Transkription dieser Wörter befolgt durchweg den französischen Lautwert der Buchstaben.

(*Nāhiya* des Sandjak Guiawar); im Osten die persischen zu Urmia gehörigen Distrikte Desht, Merguiawar und Ushnū. Shamdinân, das im grossen und ganzen zwischen 37° und 38° N. Br. und 44° und 45° Ö. L. (Greenwich) liegt, zerfällt in drei *Nāhiya*: 1) Zerzân mit Nehri, Mittelpunkt der Verwaltung und Sitz eines *Kā'immaḳām*; 2) Humārū, Sitz des Mudir in Benbō oder Surunis; 3) Guirdi Heriki (Herki), Mudir in Bitkār. Guirdi ist wieder in drei Teile geteilt: a) Guirdiye Baroza („gegen den Tag“); b) Guirdiye Nāwpār („Mitte“); c) Guirdiye Bīn Ćiā („am Gebirge“). Die Mehrzahl der Bevölkerung ist kurdisch mit einer schwachen christlich-nestorianischen Minderheit; im Jahre 1914 zählte man ungefähr 13 000 Kurden und 2 000 Christen. Die kurdischen Stämme von Shamdinân sind die Herki, Guirdi und Shamdinân. Dieser letztere wird unterteilt in Zerzân und Humārū. Jeder Stamm erkennt die Autorität seines Führers an, und alle Stämme unterwerfen sich der Gewalt der mächtigen Familie der *Shaikhs* von Nehri (Sadāte Nehri), s. u. Im ganzen zählt man 126 Ortschaften in Shamdinân. Da die kurdische Topographie von Wichtigkeit ist, ist es angebracht, hier die Namen der hauptsächlichsten Ansiedlungen im folgenden anzugeben. *Nāhiya Humārū*: Nehri, Benbō, Surunis, Bai, Deimān Sufiā, Melatāne Humārū, Begirdi, Awliān; *Nāhiya Zerzân*: Gāre, Masirū, Helāna, Nowshahr (Benārwe), Hezna, Serārū, Ribunis; *Nāhiya Guirdi*: G. Baroza; Nehāwa, Isian, Berūh; G. Nāwpār: Biskān, Zet, Mawān; G. Bīn Ćiā: Sūne, Shepatāne Guirdiān, Besūsīn, Zewia Rezi, Begūr, Sherwenān, Keled; *Nāhiya Herki*: Bitkār, Nefsi Herki (welcher unter dem gemeinschaftlichen Namen von *Shiwa* Herki drei Dörfer umfasst: Gunde Zheri, Kerespāni, Zizāni), Bedāw, Stūnī, Dfiri, Begālte, Sate.

Einige Bemerkungen über gewisse eben genannte Namen drängen sich auf. Inbetreff des Namens Nehri ist die Vermutung aufgestellt worden (Minorsky, *Zap. Vost. Otd.*, XXIV, 1917, S. 157), dass er mit dem Namen *Nairi* in Beziehung steht. Nach ihm soll dieser Name später von den Christen beigelegt worden sein. Delattre (*Esquisse de géographie assyrienne in La Revue de Géographie Scientifiques*, Juli 1883) setzt ausführlich die Streitfrage über die Lage von *Nairi* auseinander, „deren Kenntnis für das Studium der assyrischen Geographie von Wichtigkeit ist.“ Er spricht sich gegen die Anwendung der Bezeichnungen Oberes und Unteres Meer von *Nairi* für den Wān- und Urmia-See aus. Bei seiner Bemerkung ist jedoch zu beachten, dass der fragliche Name je nach den verschiedenen Schreibweisen mit *Nairi*, *Nahri* oder *Nahiri* wiedergegeben wird. Er sagt ebenfalls: „Besonders ist zu bemerken, dass Samsiraman das Land *Nairi* im Osten des grossen Zāb an den Grenzen Mediens findet. Andererseits hat es nach Thureau-Dangin (*Une relation de la 5<sup>e</sup> campagne de Sargon*, Paris 1912) ganz den Anschein, dass *Nairi* oder *Hubūshkia* das Tal des Bohtān-Su ist. Es war der Teil des alten Gebietes von *Nairi*, der von den Königen von Urtartu unabhängig geblieben war“ (*a. a. O.*, S. X, XI). Nach demselben Gelehrten „bildet Guiawar wahrscheinlich den Mittelpunkt des Landes Muṣaṣir. Die Lokalisierung wird durch den Marsch des einunddreissigsten Feldzuges von Salmanasar bestätigt.... Bis dahin suchte man die Lage des Landes Muṣaṣir viel weiter im Süden, in der Gegend der Stelen von Kelichin und von Topzaoua....“ Wenn sich das so verhält, wäre Shamdinân ehemals ein Teil des Landes Muṣaṣir

gewesen. Zu erwähnen ist auch die Ansicht von Th. Reinach (*Un peuple oublié: les Mātīnēs*, in *Revue des Etudes Grecques*, VII, 1894): „Das Gebiet Mātīne bei Herodot entsprach dem grössten Teile der gegenwärtigen Wilāyets Hakkīari und Mōsul.... d.h. mit einem Worte das heutige türkische Kurdistan....“ Nächst Nehri scheinen noch andere Namen gewisse Beziehungen zu jener fernliegenden Epoche vermuten zu lassen. Es handelt sich besonders um Bitkār (vgl. *Bit-Ka-ri* bei M. Streck, *Glossen zu O. A. Toffteens Geographical List to R. F. Harper's Assyrian and Babylonian Letters*, vols. I—III in *Amer. J. of Sem. Lang. and Liter.*, XXII [1906], S. 222) ebenso wie um einige Namen auf *is* (Surunis, Ribunis) oder auf *ang* (das Dorf Gulang, *Nāhiya Humārū*; das Gebirge Baski Gazang zwischen Helāna und Kātūna Yūkhāri). Dr. W. Belck (*Beiträge zur alten Geographie und Geschichte Vorderasiens*, Leipzig 1901, I, 46—7) betont die Wichtigkeit ähnlicher Namen, indem er unter anderem sagt: „unter den auf *is* oder *isch* endigenden habe ich.... eine ganze Reihe chaldischer alter bekannter entdeckt“. Man muss hier schliesslich noch angeben, dass der Name Shepatān vielleicht mit dem bei Assemani erwähnten Sciabātan in Verbindung gebracht werden könnte (*Salmasa... sub Abdesu Patriarcha Anno 1554 subjectas ecclesias habebat... Sciabātan...).* Darf man vielleicht auch einen Zusammenhang zwischen Gulna (Assemani, *Bibl. Or.* III/1) und dem oben erwähnten Gulang sehen?

Unter den kurdischen Gebirgsnamen von Shamdinân sind die folgenden zu beachten: Shehidān (Mur Shehidān) an der Grenze von Desht; Seri Gāwlekān, oberhalb von Nehri; Kūri Mizgewtān, oberhalb von Awliyān (Kur soll einen einzelnen Gipfel bedeuten); Ćiāye Keleshine, oberhalb von Geleshim; Māye Helāna, bei Helāna; Seri Salārān, bei Salārān; Ćiāye Resh (oder Resh Ruiyān), bei Benawūk (Čar Čel, *Nāhiya Herki*); Taste, bei Bedāw; Gerasūr, bei Ardwel; Ćiāye Huṣuli, zwischen den *Nāhiya* Guirdi und Herki; Mengure, *Nāhiya* Guirdi Baroza; Seri Sūlu, bei Besūsīn und Begor; Dola Mehendi, Geweruk, Gilhebaī and Ćiāye Spi Rezi — an der Grenze von Guiawar. — Die Haupt-Gebirgspässe, die nach Merguiawar führen, sind: 1. der schwer zu übersteigende Pass Keleshin, den man nicht mit dem Pass desselben Namens im Süden von Ushnū verwechseln darf und der wegen der berühmten dort befindlichen Stele bekannt ist; 2. der viel bequemere Pass, der während des Krieges sogar befahren wurde und der unter drei Namen bekannt ist: Ziniya Sorik, Ziniya Pirgoule, Berd Hishitir. Zu erwähnen ist auch der Guirve Tabūtān-Pass zwischen Kātūna Yūkhāri (*Nāhiya Zerzân*) und Djerma (Desht). Schliesslich der Weg von Nehri nach Mōsul (Telegraphenlinie), der über Begirdi („alte Brücke“), Ruwān (Pass Ziniya Beri), Shepatān geht. Der hauptsächlichste Wasserlauf wird von den Türken Shamdinân-Su genannt, aber bei den Kurden ist er bekannt unter dem Namen Rubāri Begirdi für den oberen und Rubāri Shīn für den unteren Teil. Er ist ein Zufluss des Grossen Zāb, in den er bei dem Orte Tengui Bīlinda mündet, in der Gegend des Dorfes Suriya, im Bezirk von Amādiya. Seine Quelle liegt in der Nähe des Passes Ziniya Sorik; seine hauptsächlichsten Zuflüsse sind zur Rechten: Hamārū (oberer Lauf Dura), Nagūlān, Herki, Rubāri Shīn (oder Oramār Su), Awi Marik und zur Linken: Sherwenān (Hunudel), Mawān, Begizhne.



Heilige Stätten. Unter den von den Kurden verehrten Stätten müssen die zahlreichen Begräbnisplätze erwähnt werden. Da ist zunächst der Friedhof von Çel Şehidân auf dem Berge gleichen Namens, wo der Volksglaube die sterblichen Reste der Genossen des Propheten hinverlegt. In Melâtâne Humârû ist das Grabmal des Molla Hâdjî, des Vorfahren der Familie der Shaikhs des Nehrî. In Nehri selbst sind die Gräber des Saiyid 'Abd Allâh, ein Schüler des Mâwlânâ Khâlid, des Verbreiters der Nakshbandi-Lehre, ferner die des Saiyid Tâ und des Shaikh Şâlih. Diese drei Gräber befinden sich in einer sogenannten Familiengruft *Mağbarê Shutukha*, in dem nördlichen Teil des Marktfleckens. Andere heilige Grabstätten sind die des Pir Rashidân in Rashidân; des Pir Abû Bekr in Gawlekân; des Pir Wesân in Basiyân. Diesen beiden letzteren spricht man telepathische Gaben zu; sie sollen sich mit ihren beiderseitigen Schwestern, die sie zu Frauen gehabt hatten, auf grosse Entfernung verständigt haben. Das Grab des Shaikh Farakh oder Farkho in Nehâwa besitzt die besondere Kraft, die dort verrichteten Gebete erhören zu lassen. Es gibt auch ein altes Grab, das an keine Person geknüpft ist, sondern den Namen *rim kesk* („grüne Lanze“) trägt. Der dort Begrabene — so sagen die Kurden — führt im jenseits den Kampf gegen die Ungläubigen mit dieser Lanze fort. In dem Dorf Belûtîân befindet sich ein Grab, *Marğade Shaikh Behal* genannt. Dieser Shaikh soll auf Einladung der Engel, die ihm erschienen sind, auf einem Gebetsteppich von Guiawar, wo er wohnte, nach Belûtîân versetzt worden sein, um dort eine Moschee zu erbauen. Auf einen Stein an der Tür dieser Moschee zeigt man den Fussabdruck des Shaikh; um die Arbeit der Maurer zu verbessern, soll er die Reihe verschoben und gerichtet haben, obgleich andere Steine schon darauf gesetzt waren. Unter einer Kuppel ist neben ihrem Meister die Katze des Shaikh begraben; er schickte sie immer mit seiner kleinen Karawane, um die Maul-treiter zu überwachen.

Nächst den Gräbern gibt es noch andere *Ziyâret-gâh*, in deren Verehrung man Erinnerungen an den alten Glauben an Gebirgsgeister zu erblicken hat. Auf dem Berge Seri Sâte wird ebenso ohne Unterschied von Muslimen und Christen ein Ort mit Namen *Marum* verehrt. Dieses Heiligtum wird stets von einem Christen des Dorfes Sâte bewacht, der von den Steuern befreit und von den Kurden hoch geachtet ist. Bei dieser Gelegenheit erinnern wir mit B. Dickson daran, dass es auf diesem Gebirge „Überreste eines urartischen Baues geben soll“. Andererseits werden die Gipfel des Kûri Mizgawtân bei Awliyân und des Çiâye Resh bei Benawûk (ein Ort, der *Melâ Sharânî* genannt wird) auch als heilige Stätten betrachtet.

Die Ruinen, an die sich einige Erinnerungen von wenn auch noch so geringem historischem Charakter anknüpfen, sind nun noch zu erwähnen. In der Nähe der Strasse zwischen Benârwe und Nehri auf dem Hügel Kemi Tûwân das Kal'a Güzel Ahmed. Der Platz ist sehr geräumig, man findet dort noch die Spuren eines Brunnens, zu dem das Wasser von Dera Resh hingeleitet wurde. Güzel Ahmed soll sich gegen die Perser, die zu jener Zeit die Herrn von Shamdinân waren, empört haben. Als er in dieser Festung belagert wurde, soll er mit der ganzen Besatzung umgekommen sein, nachdem er vorher die Frauen von den Mauern herabgestürzt hatte; weibliche Schmuck-

gegenstände werden ziemlich häufig am Fusse des Hügels gefunden.

Es ist schwierig, die Zeit der persischen Herrschaft über dieses Gebiet genau anzugeben. Teile Shamdinân das Schicksal des Gebietes von Mōsul oder schloss es sich dem Gebiet von Hakkâri an? Nach diesem Gesichtspunkt findet man in der Geschichte keine direkte Angabe; denn es handelt sich um jenes weite Grenzgebiet, um dessen Besitz sich Persien und die Türkei stritten. Unter den Şafawiden gehörte Shamdinân zu Persien; nach dem Siege des Sultan Selim kam es an die Türken, um unter Nâdir wieder an Persien zurückzufallen. Alle diese Grenzgebiete, ebenso wohl Shamdinân wie Merguiawar, Terguiawar, Barâdost-Somâi, Ushnû und Lahidjân, sind bei den Türken zuerst unter dem Namen *Mutanâza'ân fili* bekannt gewesen und später unter dem Namen *Nawâhiye Sharqiye*. Die endgültige Grenzfestsetzung hatte unter russisch-englischer Mitwirkung kurz vor dem Kriege stattgefunden. Hier ist noch hinzuzufügen, dass in der ganzen Gegend des Grossen Zâb das Persische die Schriftsprache der Kurden ist.

Auf einem allein stehenden Felsen in Shiwa Herki sind Ruinen unter dem Namen Kishki-Kelâti bekannt (*Kishk* bedeutet „kleiner Berg“ in Herki-Dialekt). Diese Festung wird einem gewissen Mir Dâ'ud zugeschrieben; sie soll zur Zeit der arabischen Eroberung zerstört worden sein. In dem *Sharaf-Namê* lesen wir (I, 177): „... Ein grosser Fluss, der unter einer Steinbrücke an dem Schloss des Emir Dâ'ud vorbeifliesst ...“. Es handelt sich hier um ein Schloss in der Umgegend von Dizza bei Guiawar, während das unsrige mitten in Shamdinân lag. Übrigens ist der Name Dâ'ud in diesem Teil Asiens recht häufig mit Überbleibseln der Vergangenheit verbunden (vgl. z. B. die Hohle Dukâni Dâ'ud bei Sari Pûl bei G. Hüsing, *Der Zagros und seine Völker*, in *Der Alte Orient*, III, IV, Leipzig 1908).

In der Umgegend des Dorfes Begâlta befinden sich auf der Spitze des Begâlta (Kela Begâlta) die schwer zugänglichen Ruinen Kelâta Timûr Leng. Bekanntlich haben die mongolischen Krieger Zentralkurdistan in vielen Richtungen durchzogen (vgl. Hammer, *Geschichte der Ilchane*). Nach einer von E. Soane (*To Mesopotamia and Kurdistan in disguise*) mitgeteilten Überlieferung soll nach der Eroberung von Diyârbekr durch Timûr ein Emir Kara 'Othmân zum Gouverneur von Hakkâri ernannt worden sein und eine vornehme Kurdin geheiratet haben, was zur Wiedererhebung der Familie Hakkâri beigetragen hat. Nun scheint die Familie Hakkâri, wie weiter unten gezeigt wird, recht eng mit der Geschichte der Gouverneure von Shamdinân verbunden zu sein. Man kennt übrigens ein historisches Beispiel für die „ehelichen“ Beziehungen zwischen den Mongolen und den Kurden, besonders das von Nas Khatun (vgl. Hammer, *a. a. O.*, II, 289) „Nas Chatun war die Tochter des Herrn von Kurdistan, welches zur Zeit Hulagu's der Vater Tschoban's, Melik, der Sohn Turan Behadir's, erobert und die Frau Nas gefangen genommen hatte“. Emir Çoban soll sich gewisser Länderstriche in Kâzwîn, Shârkân und Hamadân unter dem Vorwande bemächtigt haben, dass sie ehemals der Nas Khatun gehörten. In einem Tale derselben Bergspitze Begâlta, an dem Ort Tuya Deri, sieht man die Reste eines ansehnlichen Baues. Auf der anderen Seite der Bergspitze Kela Begâlta befinden sich bei dem Dorfe Basiyân

die Überreste eines Aquädukts, die mit den Ruinen von Tuyā Deri in Beziehung stehen. Die mit *deri*, *dēra* („Kirche“; d. i. das syrische *dair*, a) „Kloster“; vgl. auch den armenischen Ort Deir bei Bash Kal'a mit dem Kloster St. Bartholomae) zusammengesetzten Namen, wie Dera Baniye, Dera Barošho, Dera Resh u.s.w., verraten eine gewisse Beziehung mit der christlichen Tradition. In der Tat lehrt uns die nestorianische Kirchengeschichte, dass seit dem V. Jahrh. das Christentum in diesen Strichen mehr als heutzutage verbreitet war. Man hat vermutet, dass Shamdinān einen Teil der Kirchenprovinz von Hadyab (Adiabene) ausmachte. „Die Syrer verstehen unter diesem Namen den Bezirk zwischen dem Kleinen und Grossen Zāb“ (Vgl. J. B. Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil des Synodes nestoriens*, Paris 1902, S. 673, 617). F. N. Heawell (*Kirds and Christians*, London 1911, S. 64) glaubt über Shamdinān sagen zu können, dass „der alte Name dieser Gegend Rustaka (d. h. „schwarze Berge“) war, was in feiner Weise auf seine schönen mit düsteren Wäldern bedeckten Gebirge hinweist.“ Diese Versicherung ist anscheinend schwer in Einklang zu bringen mit dem, was man über den Namen Rustaka nach anderen Quellen weiss: Rustak, Stadt in Fārs (Bulhier de Meynard, *Dictionn. Gogr. de la Perse*); und im *Sharaf Nāme* (I, 226)<sup>4</sup> ... man gibt den Namen Restak (lies Rustak) den Flecken von Mā warā' al-Nahr ... ebenfalls gibt man den Flecken von Khuzistān den Namen Rustak“. Wie es auch immer mit der Identifizierung des jetzigen Shamdinān im Rahmen der alten nestorianischen Verwaltung dieser Länder sei, jedenfalls befand sich, bevor sich der letzte *Djihād* dort abgespielt hatte, die Hauptkirche in Dera Resh, dem Sitze des nestorianischen Metropolitens Mar Ḥanānīsho<sup>5</sup>; das damit verbundene Asylrecht von den Kurden geachtet. Ausserdem gab es Kirchen in Shepātāne Zerzān, Guirdi, Betiwū, Dera Baniye, Sate und Zerīn. Die christliche Tradition berichtet endlich, dass das Kašr in Katūna auf den Ruinen einer sehr alten Kirche erbaut wurde. Endlich sind noch sehr ausgedehnte Ruinen ohne Namen zwischen den Ortschaften Heran und Nani (Nāhiya Guirdi) zu erwähnen; ebenso befinden sich auch auf dem Hügel zwischen Begor und Sherwinān namenlose Ruinen.

**Genealogie.** Die kurdische Überlieferung führt den Ursprung des Namens Shamdinān auf Shaikh Shams al-Dīn, den Vorfahr des vornehmsten und ältesten Geschlechtes Bekzāde 'Abbāsī, zurück. Er soll einem arabischen Stamm (die Kurden zeigen im allgemeinen eine besondere Vorliebe für arabische Verwandtschaft) zwischen Mošul und Baghdād angehört haben. Von den Shammar [s. d.] geschlagen, soll er in den Bergen von Shamdinān Schutz gesucht haben, wo sein erster Regierungssitz Stūnī (Nāhiya Herki) war. Sein Sohn 'Izz al-Dīn breitete seine Macht über die Gebiete von Merguiawar, Terguiawar, Guirdi, Barādost, Duskāni, Oramār und Rekān aus. Sechs bis sieben Generationen dieser Familie residierten in Stūnī, welches alsdann gegen Bitkār eingetauscht wurde, seit der Zeit des Mir Našr al-Dīn, dessen Namen eine Moschee in Nehri führt. Von Bitkār wurde nach drei oder vier Generationen die Residenz unter Mir Zain al-Dīn nach Harūnān (Nāhiya Humārū) verlegt. Die Überreste der Festung, die er dort errichtete, sind noch heutzutage zu sehen. Einer seiner Söhne, 'Imād al-Dīn, verliess infolge

eines Streites seinen Vater und wanderte in die Gegend von Urmia aus, wo ihm der Beglerbegi Afshār die Orte Berde Šūr und Terguiawar als Lehen gab. Dorthier stammt die Familie Bekzāde von Desht. Der zweite Sohn, Saif al-Dīn, der seinem Vater folgte, war der erste, der den Namen Mir von Shamdinān annahm. Zwei bis drei Generationen lang blieben die Mir's in Harūnān und dann liessen sie sich in Nehri nieder, wo sie die Herrschaft ausübten bis zu der Zeit des Shaikh 'Ubaid Allāh (1870—83), der sich nicht nur über ganz Shamdinān, sondern auch über viele andere kurdische Gebiete, sogar in Persien, zum Herrn machte.

Die kurdische mündliche Überlieferung, die eben niedergeschrieben ist, weist nur sehr ungewisse chronologische Merkmale auf. Man kennt, soweit ich sehe, nur eine auf Berde Šūr bezügliche Erwähnung. Minorsky namentlich (*Matériālī po izučéniju Vostoka*, *Publ. secr. du Minist. des Aff. Etr.*, S. 473) spricht über die Bekzāde von Desht und gibt dabei an, dass diese Gegend von einem Zweige der Mir Ḥasanwahi beherrscht wurde. Nachdem das Geschlecht derselben seit langem in Terguiawar ausgestorben war, wurde ihre Stelle von den Bekzāde von Desht eingenommen, die ihren Ursprung auf die drei 'abbāsidschen Brüder von Bohtan zurückführten: Rashid Beg, gestorben in Džulāmerk, Mūsā Beg, gestorben in Shamdinān und Kālander Beg in Berde Šūr. Die dort im Jahre 970 (1562) errichtete Festung ist noch zu sehen. Vielleicht erlauben diese Angaben, die Teilung der Bekzāde 'Abbāsī in zwei Linien in die Regierungszeit des Šāh 'Abbās zu legen; denn erst zu dieser Zeit liessen sich die Afshār, die 'Imād al-Dīn aufnahmen, dauernd in Urmia nieder und begannen, den benachbarten Kurden Ehrfurcht einzuflössen.

Andererseits spricht Hammer (*a. a. O.*, I, 55) von der Anwesenheit „... der beiden Gebieter von Kurdistan, Schemseddin und Schihabeddin“, im Kurultai von Gujuk (August 1246), während nach einer anderen Version (*Sharaf-Nāme*, II/1, 67): „die Fürsten Hakkāri, die von Shams al-Dīn abstammen, Shembo genannt werden“ (regelmässige kurdische Bildung; vgl. 'Izz al-Dīn = Izo u.s.w.). Eine Bestätigung hierfür bietet G. B. Margaroli (*Dizionario Geografico storico dell' Impero Ottomano*, Mailand 1829), der sich wahrscheinlich auf den Pater Garzoni, „den Vater der Kurdologie“ stützt (er nennt ihn anderswo im II. Bd. unter Kurgestan, ... nach Garzoni ...). Margaroli sagt über Džulāmerk (II, 3) „... seine Bewohner nennen sich Sciambo, nach anderen haben sie auch den Namen Hakiari, welches vielleicht der Name der hauptsächlichsten dort regierenden Familie ist.“ Džulāmerk am Grossen Zāb ist nicht weit von Shamdinān. Diese Übereinstimmungen — Shams al-Dīn, Shamdinān, Shembo, Sciambo, Hakkāri — scheinen gewisse Beziehungen zwischen Shams al-Dīn und dem mächtigen, in den kurdischen Annalen wohl bekannten Stamm Hakkāri herzustellen. Man muss daran erinnern, dass einerseits neben anderen mongolischen Vasallen im Kurultai von Gujuk ein kurdischer Prinz (Hakkāri?) Shams al-Dīn anwesend war, dass andererseits später im Jahre 1286 unter Argun (vgl. Hammer, *a. a. O.*, I, 314) ein Aufstand der Hakkāri stattgefunden hat: „... darnach wurden sechszehntausend vom Emir Masuk Kuschdschi ... und vom Dschelairen Nurinaga befehligte Reiter wider die Kurden Hakkāri gesandt, und der Aufruhr derselben gedämpft“.



Dieser ganz dürftige Beleg erlaubt keine Schlüsse, und wir begnügen uns damit, diese Grundlagen anzugeben.

Wie man oben gesehen hat, musste die Macht der Begzāde 'Abbāsī vor der Familie der Sadāte Nehri verschwinden. Die Genealogie dieser Familie lässt ihren Ursprung zurückführen auf die Person des Shaikh 'Abd al-Kādir Gilāni (oder Djili; vgl. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, S. 81, N<sup>o</sup>. 1; entgegen der Meinung von Nicholson handelt es sich hier wohl um eine Gegend Gilān im südlichen Kurdistan, und nicht um die Provinz im Süden des Kaspischen Meeres). Einer von den Söhnen des Stifters der Kādiriya, der Shaikh 'Abd al-'Aziz, soll sich in Akra (nördlich von Mōṣul) niedergelassen haben, wo sein Grab noch heute verehrt wird. Sein Sohn Shaikh Abū Bekr setzte sich in der Gegend von Herki bei dem Orte Stūnī fest, welches Dorf der Regierungssitz des Shams al-Dīn war. Von der Nachkommenschaft des Shaikh Abū Bekr regierten Shaikh Haidar und drei bis vier Generationen in Stūnī, darauf begaben sie sich unter Molla Hādīdjī halb nach Melāiān, halb nach Demāne Suflā in Humārū, bis zu der Zeit des Molla Šāliḥ. Von seinen beiden Söhnen Saiyid 'Abd Allāh und Saiyid Aḥmed war der erstere ein Schüler und Nachfolger des Mawlānā Khālid. Nachdem er bei ihm die Naḫshbandi-Lehre gehört hatte, wählte er Nehri als Wohnsitz, das seitdem der Wohnort dieser Familie wurde. Zuerst begnügte sie sich mit einem rein geistlichen Einfluss, aber allmählich bemächtigte sie sich auch der weltlichen Macht, die ihr in der Blütezeit unter Shaikh 'Ubaid Allāh zufiel. Man kennt die ehrgeizigen Bestrebungen dieses kurdischen Führers, der um 1883 einen Einfall in Ādharbāidjān machte und dessen Widerstand nur die vereinten Kräfte Persiens und der Türkei haben brechen können (vgl. S. E. Wilson, *Persian Life and Customs*, 1895; siehe auch in dem englischen Blaubuch: *Correspondence respecting the Kurdish Invasion of Persia, Turkey*, 1881, N<sup>o</sup>. 5). Saiyid Tā II. und Shaikh 'Abd Allāh II., ein Enkel des Shaikh 'Ubaid Allāh, sind die gegenwärtigen Vertreter dieser Familie.

Nach diesen beiden Hauptfamilien, die sich um die Vorherrschaft in Shamdinān stritten, muss man noch unter den Landesherren von geringerer Bedeutung die Aghawāte Zerzān erwähnen. Dieser Stamm teilt sich in zwei Zweige, von denen der eine in Ushnū in Persien, der andere in dem Bezirk gleichen Namens in Shamdinān wohnt. Beide Familien führen ihren gemeinsamen Ursprung auf Khālid b. Walīd zurück (wiederum arabische Verwandtschaft!). Was Guirdī betrifft, so teilte sich die Familie seiner Mir mit der Zeit in zwei Zweige: Begzāde Zerīn und Begzāde Bīn Čiā. Seit ungefähr einem Jahrhundert hatten die ersteren die Macht. In Guirdī wie in Zerzān gab es neben den Mir noch Pashmir. Die Linie Taifei Pashmiri von Zerzān starb aus, die von Guirdī beansprucht im Namen des Kuṭe Begān einen älteren Adel als der Mir. In Guirdī Baroza ist die Familie Mir Leshkeri bekannt. Bei den Herki endlich ist die älteste Familie die der Māla Shabe Agha in Shiwa Herki. Sie besitzt weder Einfluss, noch Reichtum, sondern nur Achtung; in allen Versammlungen der Kurden nehmen die Herki den ersten Platz ein. Der Stamm Herki hat mehrere Verzweigungen. Die sesshaften Herki Benedjī (1000 Familien) bilden die Bevölkerung der Gegend dieses

Namens in Shamdinān; der nomadisierende Teil (6000 Zelte), die Sidān und Serhātī, verbringen den Winter zwischen Rawandiz und Erbil (Hawler im Kurdischen), und die Mindan in Akra, den Sommer aber in Terguiawar und Merguiawar in Persien. Der gemeinsame Vorfahr der Agha's der Herki war ein gewisser Abū Bekr, ein gefährlicher Nebenbuhler des Zain al-Dīn, Mir von Shamdinān, der sich schliesslich seiner entledigte. Abū Bekr hatte vier Söhne: Mendo, Sido, Serhat und Mam Shaikh, woher die Namen der nomadisierenden Stämme der Herki kommen. Jaba versetzt mit Unrecht in seinem *Recueil* einen Teil des Stammes Herki nach Kirmānshāh.

Unter den geistlichen Familien genossen in Zerzān Shaikh Djemāl (in Sūri), in Guirdī die Familie des Shaikh Isā, die des Mollā Nebī von Kelit und des Shaikh Farakh in Nehāwa ein gewisses Ansehen. Zu erwähnen sind noch die bösen Geister, die *Djinn*, die die Macht der Familie des Shaikh Djemāl, die des Mollā Nebī und des Shaikh Babīk Pirāni (in der *Ashiret* von Shirwāni bei Shamdinān) anerkennen.

*Litteratur*: Wie eingangs schon angegeben, ist Shamdinān ein sehr wenig erforschtes kurdisches Gebiet. Neben einigen unbestimmten Angaben in den Schriften der amerikanischen Missionare der Presbyterianischen Mission in Urmia, z.B. Dr. A. Grant, *Ten Lost Tribes*, New-York 1841, findet man eine ziemlich vollständige Beschreibung bei B. Dickson, *Journeys in Kurdistan* im *JRGS*, 1910. Nachlesen kann man auch W. A. Wigram und Edgar T. A. Wigram, *The Cradle of Mankind (Life in E. Kurdistan)*, London 1914, Kap. VIII; V. Cuiet, *La Turquie d'Asie*, Paris 1891, II, 717 ff.

Der Verfasser des vorliegenden Artikels glaubt der erste zu sein, der genauere Angaben über die Geographie und Geschichte von Shamdinān veröffentlicht, die er während seines Aufenthalts in Urmia und seiner Expeditionen nach Kurdistan sammeln konnte. Vgl. ebenfalls unsere Arbeiten: B. Nikitine u. E. B. Soane, *The Tale of Suto and Tato: Kurdish text with translation and notes in BSOS*, III, 1; *Les Kurdes et le Christianisme in RHR*, 1922; *Les Kurdes racontés par eux-mêmes in As. Fr. B.*, N<sup>o</sup>. 231, Mai 1925; *Vue d'ensemble sur le théâtre de la grande guerre dans le N.O. de la Perse, As. Fr. B.*, No. 224. (B. NIKITINE)

SHĀMIL, Volksführer in Dāghestān, Haupt des Derwish-Ordens der Naḫshbandiya, letzter und erfolgreichster Leiter der gegen die russische Herrschaft gerichteten Volksbewegung, vgl. oben, I, 928 f. Wie seine Vorgänger stammte er aus dem Volke der Awaren. Geboren in den letzten Jahren des XVIII. Jahrhunderts im Dorfe Gimri, wo sich das Erbgut seiner Familie befand, tat er sich zum ersten Mal im Jahre 1830 bei dem unglücklichen Angriff auf die Festung Khūnzāk hervor. Nach der Ermordung seines Vorgängers Hamza Beg (1834) wurde er von den Aufständischen zu ihrem Führer gewählt. Im Jahre 1837 besiegt und zur Unterwerfung gezwungen, konnte er schon im folgenden Jahre seine Herrschaft wiederherstellen und über einen grossen Teil von Dāghestān wie über das westlich davon gelegene Land der Čečenzen ausdehnen. Den von ihm geschaffenen Einrichtungen (*Nizām*) war das religiöse Gesetz zu Grunde gelegt, weshalb seine Herrschaft später in Dāghestān als „Zeit der Sharī'a“ bezeichnet

wurde. Sein Gebiet zerfiel in 32 Kreise, an der Spitze der Kreisverwaltung stand ein Nā'ib, neben ihm für gerichtliche Angelegenheiten ein Mufti, unter dem Mufti vier von ihm ernannte Kādi's. Šamīl's bewaffnete Macht bestand aus 60000 Kriegern. Den Stützpunkt seiner Herrschaft bildeten nicht sowohl die Berge von Daġhestān als vielmehr das noch weniger zugängliche Waldgebiet der Cēcenten; daselbst befand sich die Festung Wedeno, Residenz von Šamīl von 1845 an bis zur Eroberung durch die Russen (1./13. April 1859).

Nach mehreren erfolglosen Versuchen den Aufstand durch militärische Übermacht niederzuschlagen, begann seit 1845 ein langsames, mit Lichtung der Wälder verbundenes Eindringen in die Berge. Šamīl's Versuche, besonders während des Krim-Krieges, von den Türken Hilfe zu erhalten, hatten keinen Erfolg. Nach dem Fall von Wedeno konnte der Kampf für entschieden gelten; schon am 25. August/6. September 1859 musste sich Šamīl in seiner letzten Bergfeste Gunib ergeben. Nachdem er in Petersburg von Kaiser Alexander II. empfangen worden war, wurde ihm, seiner Familie und seinen nächsten Anverwandten zum Aufenthalt die Stadt Kaluga angewiesen. Dort leistete er mit seinen Söhnen im Jahre 1866 auf eigenen Wunsch dem russischen Kaiser den Eid der Treue. Im Februar 1869 wurde ihm gestattet nach Mekka zu reisen; im März 1871 starb er in Medina. Vor seinem Tode erhielt sein ältester Sohn Ġhāzi Muḥammed (örtliche Aussprache in russischer Wiedergabe: Kaḏi Maġoma) die Erlaubnis, sich zu seinem kranken Vater zu begeben; später trat er in türkische Dienste und nahm an dem Kriege vom Jahre 1877 sowie an dem Versuche die Bevölkerung von Daġhestān aufzuwiegeln Anteil; er starb in Mekka im Jahre 1903. Šamīl's zweiter Sohn Muḥammed Šafi' trat in russische Dienste und lebte später als General-Major in Kazan.

*Litteratur:* Eine Übersicht der zahlreichen russischen Schriften über Šamīl gibt M. Miansarow, *Bibliographia Caucasica et Transcaucasica*, I, St. Petersburg 1874—76, S. 798 ff., N<sup>o</sup>. 4781—4840. Dazu Ergänzungen von E. Kozubskij, *Pamyatnaya Knizka Daġestan kachestv*, 1898 und besonders *Dagestanskiy Sbornik*, II, 1904, S. 209, 213—243. — Mirzā Hasan Efendi, *Āthār-i Daġhistan* (vgl. oben I, 928), S. 194 f., 202 ff. Eine Schrift über Šamīl und seine Gefangenschaft ist in arabischer Sprache von seinem Neffen 'Abd al-Kaḥman in Kaluga verfasst worden; die Handschrift befindet sich jetzt im Asiatischen Museum zu Leningrad; eine russische Übersetzung davon (von A. Runowskiy) ist im Jahre 1862 in Tiflis erschienen (zuerst in der Zeitung *Kavkaz*, N<sup>o</sup>. 72—76). Vgl. noch E. Weidenbaum, *Putevoditel' po Kavkazu*, Tiflis 1888, S. 164—200. (W. BARTHOLD.)

**AL-SHAMMĀKHĪ**, ABŪ 'ABBĀS AHMED B. ALI ULLĀMAN SA'ĪD B. ABD AL-WĀḤID, Rechtsgelehrter und abādītischer Biograph, gestorben im Djumādā 928 (April/Mai 1522) in einem der Dörfer der Oase der Ifren des Djabal Nafūsa in Tripolis. Unter seinen Schülern wird genannt Abū Yahyā Zakariyā' b. Ibrāhīm al-Hawwārī. Er ist der Verfasser folgender Werke: 1. Kommentar zur *Aḳida*, einer kleinen theologischen Schrift des Abū Ḥafṣ 'Omar b. Djamī' al-Nafūsi; 2. Kommentar zu seinem Abriss des *K. al-Adl wa'l-Inṣāf* (über die Rechtsquellen) des Abū Ya'qūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Sadrāwī; 3. *Al-*

*al-Siyar*, eine Sammlung von Biographien hervorragender abādītischer Persönlichkeiten mit Anekdoten und einigen historischen Tatsachen; französische Auszüge veröffentlichte Masqueray in seiner *Chronique d'Abou Zakaria*. Alger 1879, S. 325 ff.; der arabische Text wurde 1301 in Kairo lithographiert.

*Litteratur:* Motylinski, *Bibliographie du Msab* in *Bull. de Correspond. afric.*, 1885, I, II, S. 47—70; ders., *Le Djebel Nefousa*, Paris 1899, S. 90, Anm. 1; al-Shammākhi, *K. al-Siyar*, S. 562; Abū Ishāq Ibrāhīm Yūsuf Aṭṭīyah al-Djāwānī, *al-Djāya ilā Sabal al-Muminnin*, Kairo 1342/1923, S. 28, Anm. 1.

(MOH. BENCHENEB)

**AL-SHAMMĀKHĪ**, ABŪ SAKIN 'AMIR B. 'ALĪ B. 'AMIR B. ISFĀW, abādītischer Rechtsgelehrter, im Jahre 792 (1389/90) in hohem Alter gestorben in einem der Dörfer der Ifren des Djabal Nafūsa in Tripolis. Nachdem er mit Abū Mūsā 'Isā b. 'Isā al-Shammākhi studiert hatte, schloss er sich an Abū 'Aziz b. Ibrāhīm b. Abī Yahyā an. Nach Beendigung seiner Studien liess er sich in Metiwen nieder, wo er 30 Jahre lang als Lehrer tätig war. Dann siedelte er im Jahre 756 (1355/6) nach der Oase Ifren über. Seine Schüler waren: sein Sohn Abū 'Imrān Mūsā, sein Enkel Sulaimān, Abū 'l-Kāsim b. Ibrāhīm al-Barādī, Abū Ya'qūb Yūsuf b. Miṣbāḥ u. a. Er hat folgende Werke verfasst: 1. einen *Dīwān* (Corpus) in vier dicken Bänden, unvollendet; dies wurde die juristische Grundlage für die Leute des Djabal Nafūsa; 2. *Aḳida* (theologische Schrift), dem Nūḥ b. Ḥāzīm gewidmet; 3. *Kaḥida 'al-Asmini*.

*Litteratur:* al-Shammākhi, *K. al-Siyar*, Kairo 1301, S. 559; Motylinski, *Bibliographie du Msab* in *Bull. de Correspond. afric.*, 1885, I, II, S. 44. (MOH. BENCHENEB)

**SHAMMAR**, 1.) die Hochfläche mit den parallel laufenden Gebirgszügen Djabal Adja' und Djabal Salmā, „den beiden Bergen der Taiyī“<sup>1</sup>. Sie erstreckt sich südlich vom Nafūd zum Wādī 'l-Rumma und schliesst die Bergketten Irnan, Misma, Huḥrān und Rumnān ein, in deren Schutz der Šammar-Stamm haust. In seiner politischen Bedeutung wird der Ausdruck nicht ganz feststehend gebraucht. So wurden zur Zeit, als der Emir von Ḥā'il [s. d.] auf der Höhe seiner Macht stand, Djawf und Riyāḏ in das Gebiet von Šammar einbezogen. Insofern, als der Stamm, ebenso wie seine Vorgänger, die Taiyī<sup>2</sup>, dem Gebiet seinen Namen gab, ist es zweckmässig, den Namen auf den Djabal zu beschränken, wo der Stamm unbeschränkt herrscht. Die Hauptstadt ist von der Aussenwelt abgeschnitten durch die Gebirgszüge; ein Zugang ohne allzugrosse Schwierigkeiten ist nur aus der Richtung von Taima durch den Ri' al-Salf möglich, der das Gebirge südwestlich von Ḥā'il durchbricht, und mittels eines Pases über den Djabal Salmā. Zwischen den Gebirgszügen ist reichlich Wasser vorhanden; aber ausserhalb des fruchtbaren Striches gibt es nur wenige Quellen. Das Klima ist frisch und gesund, und zweifellos haben Feuchen wie die von Doughty (I, 296) erwähnten ihren Ursprung ausserhalb dieses Gebietes. In den Oasen befindet sich das Grundwasser nahe unter der Oberfläche; die Bebauung des Landes ist dementsprechend leicht.

2.) Der Zusammenschluss der Stämme in diesem Gebiet und in al-Djazīra. Die örtlichen Überlieferungen über den Ursprung ge-



hen auseinander. Es wird behauptet, dass die Shammar nördlichen Ursprungs seien aus der Linie der Kabra und Muḍar. Wallin (*JRGS*, XX, 331) berichtete, dass sie von den syrischen Arabern in ihren Rasse-Eigentümlichkeiten erheblich abweichen und in ihren Zügen den Yamanī ähneln, und dass bei ihnen die Überlieferung lebendig ist, dass sie als die letzten aus Süd-Arabien ausgewanderten. Der herrschende Clan, die Dja'far, ist eine Abzweigung der 'Abda des 'Abida, eines Nachkommens von Kaḥṭān, sodass sie wohl Yamanī sein werden. Sie sind überzeugt, dass sie die Ṭaiyī' aus ihren Wohnsitzen verdrängt und zum Teil aufgesaugt haben. Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishṭikāk*, ed. Wüstenfeld, S. 233 sagt nur, dass die Banū Shammar *min Ṭaiyī'* sind. Doughty, II, 41 berichtet, dass sie nach der Meinung im Nadj ein Mischvolk sind. Man hat keinen rechten Anhalt für die zeitliche Einordnung des Einbruchs der Shammar. Zu Beginn des Islām lebten die Ṭaiyī' in den Shammar-Gebieten; wahrscheinlich wurden diese erst nach und nach ihres Landbesitzes beraubt. al-Kalkashandī erwähnt die Shammar lediglich als Araber, welche die Ṭaiyī'-Berge bewohnen. Er bringt sie mit keinem bekannten Stamm in irgendeine Verbindung.

Ihre Erbfeinde sind die 'Anaza; ein Beduinenkrieg ist zum mindesten anderthalb Jahrhunderte lang geführt worden. Vor etwa hundert Jahren gelang es den 'Anaza, die Shammar in zwei Teile zu trennen. Sie zwangen einen grossen Teil von ihnen, über den Euphrat zu gehen; die nunmehr zwischen ihnen liegende Dira nahmen sie in Besitz. Gegenwärtig bilden die beiden Shammar-Gruppen politisch zwei selbständige Einheiten; die mesopotamische Gruppe folgt Ibn Djerba. Trotzdem trägt man den Banden des Blutes noch Rechnung durch die Tatsache, dass das Weideland des Djabal allen Djerba-Shammar offen steht. Die Shammar-Dira erstreckt sich fast bis Nadjaf; indessen zielen die Angriffe der 'Anaza, der Dhafir und neuerdings des Emir von Riyāḍ darauf ab, sie auf den Naḍūd zu beschränken.

Die Djazira-Shammar sind praktisch sämtlich Nomaden; ihr Wanderungsgebiet liegt zwischen dem Tigris und dem Euphrat. Sie ziehen südlich bis Baghdād und Zubār. Ein Sammelpunkt ist Dair al-Zōr; sie wandern den Khābār [s. d.] aufwärts gegen Niṣībīn. In Ermangelung einer offiziellen Schätzung kann man ihre Zahl auf ungefähr 10000 veranschlagen.

Der Emir, der den Namen seines Hauses annimmt und als Ibn Rashīd bekannt ist, ist nicht nur der oberste *Shaikh* der Shammar-Stämme, sondern auch der Herrscher über die landansässige Bevölkerung in den Oasen zwischen den Gebirgszügen Adja' und Salmā und den ausserhalb liegenden Ansiedlungen wie Mustadjidda. Hā'il und Fa'id (Bevölkerung etwa 1000 Seelen), Kafar, Aḳda, Muḳaḳ und Samīra verdienen noch Erwähnung.

Die berühmten Tamīm bilden noch einen beträchtlichen Teil der ansässigen Bevölkerung, indessen neigen sie zu Ibn Sa'ūd in Riyāḍ hin. Die Stadtbevölkerung gilt den ihnen verwandten Beduinen an Mut und militärischer Tüchtigkeit überlegen. Sie bilden das Rückgrat des Heeres: Jedermann muss sein eigenes Kamel oder Pferd stellen, ferner Waffen, Munition und Ausrüstung; später wird dann den Nomaden eine entsprechende Aufforderung gesandt, die zwar in grosser Zahl eintreffen, aber doch nur als Hilfstruppen betrachtet werden.

Die Stärke der Shammar in den vergangenen Jahrhunderten lag in ihrer Disziplin: sie können unter einem fähigen Emir vielleicht noch einmal ihre Kraft bewähren.

Wallin bemerkte, dass abgesehen von den *Khaṭīb's* und *Kādi's* Leute mit irgendwelcher Kenntnis in der arabischen Literatur ausserordentlich selten waren; überdies kannten jene sehr wenig ausser dem Kor'an, den Hanbalitischen Traditionen und den besonderen Lehren der Wahhābiten. Die Shammar haben zu den überzeugtesten Vorkämpfern der Wahhābī-Lehren gehört; sie haben sehr viel für die Verbreitung dieser Lehren im westlichen Arabien getan. In jüngster Zeit haben sie sich gegen die übersteigerte Strenge der Sekte aufgelehnt; Tabak und Seide sind nicht verpönt wie im Nadj. Ohne Zweifel würden einige der oben gemachten Angaben durch neuere zuverlässige Nachrichten über die Wirkung von Ibn Sa'ūd's Herrschaft in Hā'il eine Modifizierung erfahren.

Ich sehe absichtlich davon ab, das Werk von William Gifford Palgrave anzuführen, da Philby (II, 117—156) nachgewiesen hat, dass er ein Schwindler war.

*Litteratur*: K. Ritter, *Erkundung von Asien*, (Berlin 1847), VIII, 1, S. 325ff.; G. A. Wallin, in *JRGS*, 1851, XX, 294—344 und 1854, XXIV, 115—307; C. Guarnani, *Il Viaggio settentrionale: Itinerario de Gerusalemme a Ancizeh nel Cassim*, Jerusalem 1886; Lady Anne Blunt, *A Pilgrimage to Nejd*, 2 Bde., London 1881; C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2 Bde., Cambridge 1888; C. Huber, *Voyage dans l'Arabie Centrale* in *Bulletin de la Societe de Geographie*, Reihe 7, Bd. V—VI, und *Journal d'un voyage en Arabie*, Paris 1891; E. Nolde, *Reise nach Innerarabien*, Braunschweig 1895; J. Euting, *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien*, I., Leiden 1896; H. S. Philby, *The Heart of Arabia*, 2 Bde., London 1922, Übers. u. d. T.: *Das geheimnisvolle Arabien*, 2 Bde., Leipzig 1925, und andere Werke. Für Landeskunde und Erforschungsgeschichte vgl. D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia*, London 1905.

(A. GUILLAUME)

AL-SHAMS (A.), die Sonne. Ganz wie in der griechischen Astronomie, deren Weltbild die Araber übernommen hatten, liessen auch sie die Sonne innerhalb eines wahren (tropischen) Jahres die Erde von Ost nach West umkreisen. Dabei fiel der Mittelpunkt der Sonnenbahn (Epicikel = *Falak al-Tadwīr*) nicht mit dem Erd(Welt-)mittelpunkt zusammen, sondern war excentrisch zu ihm (*al-Khawā'idj al-Markaz*), um der schon von Hipparch festgestellten Ungleichheit der Jahreszeiten Rechnung zu tragen. Die Sonne selbst war als kugelförmiger, fester Körper, in die sog. excentrische Sonnensphäre (*Falak al-Shams*) eingesenkt, so dass die Sonnenkugel nirgends über die Oberfläche der Sphäre hinausging. (Eine bildliche Darstellung des Sachverhalts s. bei Rudloff und Hochheim, *Die Astronomie des Gaḡmīnī*, Leipzig 1893, S. 13). Setzt man den Radius der Sonnenbahn = 60p, so war nach Hipparch die Distanz ihres Zentrums vom Erdmittelpunkt annähernd = 2p 30' =  $\frac{1}{24}$  des genannten Radius, nach al-Batānī = 2p 4 $\frac{1}{2}$ ', während die Zahlenergebnisse des Muḥ. b. Mūsā al-Khwarizmi auf eine verschieden gross angenommene Excentrität führen, die von 2p 10' bis 2p 20' schwankt (vgl. H. Suter, *Die astronomischen Tafeln des Muḥ. ibn Mūsā al-*

*Khwārizmī*, Kopenhagen 1914, S. 45). Somit bilden die zwei Gesichtslinien, unter denen man aus besagten Mittelpunkten nach der Sonne blickt, einen Winkel, der von Hipparch im Maximum zu  $\pm 2^\circ 13'$  gefunden wurde (von den Astronomen al-Ma'mūn zu  $1^\circ 59'$ , von Battānī zu  $1^\circ 58'$ ). Diese Grösse heisst die Gleichung, *Ta'dīl* (al-*Hāssa wa 'l-Markaz*). Infolge der excentrischen Sonnenbahn, die ja (modern ausgedrückt) nichts anderes ist als die auf die Himmelskugel projizierte elliptische Bahn der Erde um die Sonne, gab es für die bewegte Sonne zwei ausgezeichnete Punkte: den der Erdnähe (*Perigaeum*, *Ḥaḍīq*, *Bu'd aḡrab*) und den der Erdferne (*Apogaeum*, *Awḍj*, *Bu'd aḡḍad*). Es ist eines der grössten wissenschaftlichen Verdienste al-Battānī's, die drehende Bewegung des Apogaeums entdeckt zu haben, die wir heute als notwendige Folge der Störung der Erdbahn durch die Attraktion des Mondes (Dreikörperproblem) nachweisen können. Al-Battānī fand ihren jährlichen Betrag zu  $21''$ ; nach den Resultaten der modernen Astronomie ist er rund  $11'' 50$  (vgl. z.B. Israel-Holtzwardt, *Die Elemente der theoretischen Astronomie*, I, Wiesbaden 1885, S. 17). Diese Bewegung des Apogaeums hat nichts zu tun mit derjenigen, welche durch die Praecession der Aequinoctien hervorgerufen wird und sich in gleichem Drehsinne zu der ersteren hinzuaddiert. Während Hipparch und Ptolemaios ihren Jahresbetrag auf  $36''$  schätzten, fand al-Battānī den schon viel richtigeren Wert von  $54''$ — $55''$ , Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī um 1260 den mit der Wahrheit fast ganz übereinstimmenden Betrag von  $51''$ . Ob nun die Einführung der Trepidation in diese Praecessionsbewegung im Tierkreis, d. h. die Annahme einer Ungleichheit derselben in Gestalt eines Vor- und Rückwärtsschreitens (*Ḥarakat al-Ḥbāl wa 'l-Iḍbār*) auf nicht übereinstimmende Zahlergebnisse zurückgeht, oder, wie S. Günther glaubt, den Arabern von den Indern vermittelt wurde (vgl. dessen *Studien zur Geschichte der mathemat. und physikal. Geographie*, II, Halle 1877, S. 78), möge hier unentschieden bleiben. Es genüge statt dessen der Hinweis auf die Schrift des Ṭhābit b. Qurra (826—901), welche Gerard von Cremona unter dem Titel *Liber thebit de motu accessionis et recessionis* ins Lateinische übertragen hat (vgl. H. Suter, *Die Mathematiker u. Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900, S. 37). Beide Texte, der arabische und lateinische, finden sich handschriftlich in der Bibl. Nat. zu Paris. Von dem lateinischen Ms. hat Delambre Einsicht genommen. Er zitiert es als *Thebit ben Chorath de motu octavae sphaerae* und findet, dass Ṭhābit eine zweite bewegliche Ekliptik einführt, welche sich abwechselnd über die feste Ekliptik erhebt oder unter dieselbe senkt. Dabei können die Aequinoctialpunkte bis zu  $10^\circ 45'$  vorrücken oder zurückweichen (vgl. J. B. Delambre, *Histoire de l'Astronomie du moyen âge*, Paris 1819, S. 74).

Zwei Arten von Bewegung der Sonne bedingen die Zeiteinteilung: Es ist erstens diejenige, die sich innerhalb eines tropischen Jahres längs der excentrischen Sonnensphäre vollzieht, und während welcher Zeit die Sonne die zwölf Sternbilder des Tierkreises durchläuft (Ekliptik = *Falak al-Burūdj*), um wieder an ihren Ausgangsort (Frühlingsspunkt = *Nuḡtat al-'Iṭidāl*) zurückzukehren. Die Dauer des tropischen Jahres bestimmte al-Battānī zu  $365^d 5^h 46' 24''$  (in Wahrheit ist sie  $365^d 5^h 48' 47''$ ), also viel genauer als Ptolemaios,

der sie zu  $365^d 5^h 55' 12''$  angibt. Zweitens vollführt die Sonne, zufolge des Umschwungs der Himmelsphäre um die Erde, ihren täglichen Umlauf am Himmel von Ost nach West. Die Araber verstehen unter natürlichem Tag (*Yawn*) den Lichttag samt der Nacht. Mit den verschiedenen Phasen des Lichttages ist die islamische Religionsübung innig verknüpft: Morgen- und Abenddämmerung (*Faḍr*, *Ṣafaḥ*) sind Gebetszeiten, und so war ihre astronomische Bestimmung geboten. Im Meridian oder Mittag (*Nisf al-Nahār*) erreicht die Sonne ihre grösste Höhe (*Ghāyat al-'Itifā'*), um dann niederzusteigen (*Zawāl*). Der *Zuhr* ist die Gebetszeit gleich nach Mittag. Der Winkelabstand (Stundenwinkel) der Sonne vom Meridian heisst *Faḍl al-Dū'r*. Die Stellung der Sonne am Himmel wurde vorwiegend aus Länge und Richtung des Schattens des *Mikyās* erschlossen. Auf den Halbschatten, der eine Folge der flächenhaften Sonnenscheibe ist, machte der hākimitische Astronom Ibn Yūnus (1009) aufmerksam. Die Schatteninstrumente der Araber, d. h. ihre Sonnenuhren, waren gar mannigfacher Art. In dem Augenblick, als der Nachmittags Schatten auf der *Basiṭa* (horizontalen Sonnenuhr) den Mittagsschatten um die Länge des *Mikyās* (*Shakhs*) übertraf, begann die Zeit des *ʿAṣr* (Nachmittagsgebets). Die Stunden (*al-Sā'āt*, s. *Ṣā'a*) waren entweder gleiche (*al-Sā'āt al-mu'tadilat*) oder ungleiche, d. i. zeitliche (*al-Sā'āt al-zawānīyāt*). Später wurden die gleichen Stunden auch auf den Sonnenuhren verzeichnet.

Die Verfahren zur Bestimmung des Eintritts und der Grösse der Verfinsterungen der Sonne (*Kusūf al-Shams*) basieren bei den Arabern auf dem Almagest des Ptolemaios. Von der Genauigkeit des Eintritts einer solchen Finsternis in bezug auf Berechnung und Beobachtung gilt das Gleiche, was von der Mondfinsternis gesagt ist (s. *AL-KAMAR*). In Fragen wie: Sonnenparallaxe, scheinbare Grösse der Sonne, Entfernung derselben von der Erde u. dgl. lehnten sich die Araber ebenfalls eng an griechische Vorbilder an. Ibn al-Haiṭham bemerkt, dass bei Sonnenfinsternissen ein ähnliches Schwarz-Rot auf der Sonnenscheibe wahrzunehmen sei, wie beim Mond, zur Zeit seiner totalen Verfinsterung. Er empfiehlt, die Sonnenfinsternis, wegen der immer noch zu grellen Lichtwirkung, besonders bei partieller Verfinsterung der Sonne, im Reflexionsbild in einer mit Wasser gefüllten Tasse zu beobachten.

**Litteratur:** Den schon im Text gemachten Literaturangaben ist beizufügen: C. A. Nallino, *al-Battānī sive Albatēnī Opus astronomicum*, Mailand 1899—1907, I, 41, 43, 71, 104, 135, dazu die entsprechenden Adnotationes, Bd. II mit den zugehörigen Sonnentafeln; R. Wolf, *Geschichte der Astronomie*, München 1877, S. 47, 160, 173. Über den Beweis des Ibn Yūnus, dass der Schatten (*al-Zill*) eines *Mikyās* die Höhe des oberen Sonnenrandes ergibt und nicht die des Sonnenmittelpunktes, vgl. C. Schoy, *Über eine arabische Methode, die geographische Breite aus der Höhe der Sonne im ersten Vertikal (Höhe eines Azimut) zu bestimmen in Annalen d. Hydrographie u. maritimen Meteorologie*, 1921, S. 131. Über Sonnenuhren, Tages- und Stundeneinteilung: C. Schoy, *Gnomonik der Araber*, Berlin 1923 und von demselben, *Sonnenuhren der spätarabischen Astronomie in Isis*, VI, No. 18, 1924, S. 332—361. Zur grössten Sonnendeckli-



nation oder Ekliptikschiefe (*Ḥayāt al-Mail, al-Mail al-aʿzam*) vgl. den Artikel AL-SARATĀN. Die Bemerkung Ibn al-Haitham's zur Beobachtung der verfinsterten Sonne steht in seiner Schrift: *Fī Maʿīyat al-Aṭṭar alladhī fī Wadḥ al-Ḳamar* (Madjlis baladīy zu Alexandria) Übers. C. Schoy u. d. T.: *Abhandlung über d. Natur d. Spuren (Flecken), die man auf d. Oberfläche d. Mondes sieht*, Hannover 1925. (C. SCHÖY)

**SHAMS AL-DAWLA** ABU ṬĤĤIR B. FAKHR AL-DAWLA, Büyide. Nach dem Tode Fakhr al-Dawla's [s. d.] proklamierten die Emīre dessen vierjährigen Sohn Madjd al-Dawla als Nachfolger unter der Vormundschaft seiner Mutter Saiyida und übertrugen dem ebenfalls minderjährigen Shams al-Dawla die Statthaltschaft von Hamadhān und Kirmānshāhān. Sobald Madjd al-Dawla das Jünglingsalter erreicht hatte, versuchte er seine Mutter zu stürzen und verband sich zu diesem Zwecke im Jahre 397 (1006/07) mit dem Wezir al-Kḥaṭīr Abū 'Alī b. 'Alī b. al-Ḳāsim. Als sie aber bei dem Kurdenhäuptling Bedr b. Hasanawāih Hilfe suchte, zog dieser nebst Shams al-Dawla nach al-Raiy und nahm Madjd al-Dawla gefangen. Dann wurde die Regierung Shams al-Dawla übertragen, da er aber nicht so nachgiebig wie Madjd al-Dawla war, wurde letzterer nach einem Jahre aus der Haft entlassen und wieder als regierender Fürst proklamiert, während Shams al-Dawla nach Hamadhān zurückkehrte. Nachdem Bedr im Jahre 405 (1014/15) von den Soldaten ermordet worden war, bemächtigte sich Shams al-Dawla eines Teiles seines Landes, und als der Enkel des Ermordeten, Ṭāhir b. Hilāl b. Bedr, jenem den Besitz davon streitig machen wollte, wurde er geschlagen und gefangen genommen. Sein Vater Hilāl b. Bedr war schon von Sulṭān al-Dawla [s. d.] eingekerkert worden; jetzt setzte aber dieser ihn wieder auf freien Fuss und schickte ihn mit einem Heer aus, um das Gebiet, das Shams al-Dawla in Besitz genommen hatte, zurückzuerobern. Im Dhū l-Ḳa'da 405 (April/Mai 1015) stiess er auf den Feind; das Treffen endete aber mit der Niederlage Hilāl's, der selbst getötet wurde. Nach diesem Siege bemächtigte sich Shams al-Dawla der Stadt al-Raiy; Madjd al-Dawla ergriff nebst seiner Mutter die Flucht, als aber Shams al-Dawla sie verfolgen wollte, meuterten seine Truppen und nötigten ihn, sich nach Hamadhān zurückzuziehen, worauf Madjd al-Dawla und seine Mutter nach al-Raiy zurückkehrten. Im Jahre 411 (1020/21) empörten sich die Türken in Hamadhān; Shams al-Dawla wandte sich aber an den Statthalter von Isfahān Abū Dja'far b. Kākawāih, und mit seiner Hilfe gelang es ihm, die Friedensstörer aus der Stadt zu vertreiben. Um 412 (1021/22) folgte der Sohn Shams al-Dawla's Samā' al-Dawla ihm nach, aber schon im Jahre 414 (1023/24) fiel Hamadhān den Kākōyiden [s. d.] (Kākawāihiden) in die Hände.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭṭar, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, IX, 93, 144, 173—175, 182, 208, 226; Ibn Khaldūn, *al-Iḥār*, IV, 466, 469—473; Hamd Allāh Mustawfi-i Ḳazwīnī, *Tarīkh-i Guzīda*, ed. Browne, I, 429, 431; Wilken, *Gesch. d. Sultane aus d. Geschl. Bujeh nach Mirchond*, Kap. XII; Weil, *Gesch. d. Chälifen*, III, 53, 57 ff.; Lane, *The Mohammadan Dynasties*, S. 142.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**SHAMS AL-DĪN.** [Siehe JUWAINI, ILDEGIZ, ILUTMISH, PHILEWĀN, THIRĤIZI.]

**SHAMS AL-DĪN** IBN 'ABD ALLĤ AL-SAMAT'RĀNĪ

(die *Nisba* wird verschieden angegeben, da die Aussprache schwankt; der aus Samat'rā < Samudra stammende, einem Bezirk in Nord-Sumatra, der zu jener Zeit einen Teil des Königreichs Pasei bildete; vgl. den Art. SUMATRA), ein malaiischer Mystiker, der wahrscheinlich vor 1575 geboren wurde und im Jahre 1630 starb (12. Radjab 1039 d. H., wie wir aus Nūr al-Dīn al-Rānīrī, *Bustān al-Salāṭīn*, wissen; der fragliche Teil dieses Werkes ist von G. K. Niemann herausgegeben worden unter dem Titel *Hikāyat Nagari Atjeh*, in *Bloemlesing uit Maleische Geschriften*, Haag 1907, II 4, 127). Über seine Persönlichkeit sagt al-Rānīrī: „Dieser Shaikh war in allen Zweigen des Wissens beschlagen; besonders seine Kenntnis auf dem Gebiete des 'Ilm Taṣawwuf war weithin bekannt; er hat eine Anzahl von Büchern geschrieben“. Er wird oft mit seinem Zeitgenossen Ḥamza al-Fanṣūrī (der aus Baros an der Westküste von Sumatra stammende; vgl. den betr. Art. im Ergänzungsband) erwähnt, dessen Bedeutung jedoch weit grösser ist. Die Frage, ob Shams al-Dīn Ḥamza's Schüler war, wie H. Kraemer vermutet (*Een Javaansche Primbon*, S. 28), scheint nicht ganz geklärt.

Nach der Eroberung Malaccas durch die Portugiesen (1511) war die Bedeutung von Atjeh eines Mittelpunktes islamischen wirtschaftlichen und religiösen Lebens beträchtlich gestiegen. Vor allem während der Regierungszeit Iskandar Muda's (= Makūta 'Ālam, 1607—36), der seine Herrschaft über Teile der malaiischen Halbinsel ausdehnte, war das religiöse Leben in Nord-Sumatra sehr intensiv. Unsere Quellen erzählen von einem Kampf zwischen dem radikalen Mystizismus Ḥamza's und Shams al-Dīn's und ihrer Anhänger einerseits und der mehr orthodoxen Auffassung Nūr al-Dīn al-Rānīrī's andererseits. Da Shams al-Dīn die Gunst Iskandar Muda's gewann, verliess al-Rānīrī Atjeh für längere Zeit, aber später unter der Regierung Iskandar's II. gelang es ihm, sich die Unterstützung der öffentlichen Gewalten zu sichern und durch ein *Fatwā* die Bücher seiner Gegner öffentlich verbrennen zu lassen (H. Kraemer, *a. a. O.*, S. 30; ders., *Noord-Sumatraansche invloeden op de Javaansche mystiek*, S. 30; vgl. auch N. H. v. d. Tuuk, *Kort Verslag der Mal. Handschr.*, S. 463, wo Muqul Mar'ājat Sjah ein anderer Name für Iskandar II. ist).

Kraemer, *a. a. O.*, S. 30 ff. erwähnt die folgenden Werke von Shams al-Dīn;

1) *Mir'āt al-Mu'min*, „Spiegel des Gläubigen“, behandelt dogmatische Fragen in orthodoxer Weise; geschrieben ist er im Jahre 1009 (1601). Cod. Or. Leiden Nr. 1700 (H. H. Juynboll, *Cat. Mal. . . . Handschr. Leidsche Univ. Bibl.*, Leiden 1899, S. 256—7) und Nr. 1952 (Kraemer, S. 30) enthalten Teile daraus; die zuerst erwähnte Handschrift ist mit einer holländischen handschriftlichen Übersetzung von P. v. d. Vorm (gest. 1731) versehen; sie ist dieselbe Handschrift wie die bereits von G. H. Werndly beschriebene; das vollständige Werk enthielt 211 Fragen und Antworten über religiöse Gegenstände (G. H. Werndly, *Maleische Boekzaal*, Amsterdam 1736, S. 354—5; der Verfasser erwähnt auch, dass dies Werk zu seiner Zeit sehr verbreitet war, und führt in der Einleitung, S. I—III, die Anfangssätze an, nach denen Shams al-Dīn sein Buch für diejenigen schrieb, die mit der arabischen und persischen Sprache nicht vertraut waren).

2) *Mir'āt al-Muḥakkikīn*, „Spiegel derer, die eine tiefe mystische Kenntnis erlangt haben“. Dieses von al-Rānīrī erwähnte Werk scheint verloren ge-

gangen zu sein. V. d. Tuuk's Gleichsetzung dieses Werkes mit Cod. Or. Leiden Nr. 1332 ist nach Kraemer, S. 31, falsch.

3) *Siwāh Kūsh al-Hawāt al-Kanān* (gesehrt im Jahre 1611), vielleicht ein Kommentar zu Ḥamza's *Kubā al-Muḥāsibīn* (Kraemer, S. 29 u. Anm. 3: es ist nicht auf uns gekommen. Juyaboll, *a. a. O.*, S. 289, vermutet, dass Cod. Or. Leiden Nr. 1983 (2) diesen Kommentar enthält.

Auszüge aus Werken von Shams al-Din erwähnt Kraemer auf Seite 31; auf Seite 32 findet sich eine Aufzählung von Werken, die uns nur dem Namen nach bekannt sind (vgl. auch S. 30, oben). Da es nicht in allen Fällen sicher ist, dass Shams al-Din tatsächlich der Verfasser ist, und da unsere Kenntnis vom Inhalt immer noch sehr beschränkt ist, scheint eine Aufzählung aller Werke in diesem Zusammenhange überflüssig. Aus den auf uns gekommenen Bruchstücken lässt sich nur eine dürftige Vorstellung von Shams al-Din's Lehren gewinnen; selbst Codex Leiden, Samml. Sn. H., Nr. 30, den Prof. Ph. S. van Konkel (*Suppl. Cat. Mss. . . . Handschr. Leidsche Univ. Bibl.*, Leiden 1921, S. 145, Nr. 341) als eine Zusammenfassung von Shams al-Din's Lehren beschrieben hat, hat nur den Charakter einer Sammlung von Anmerkungen, die eine vollständigere Darstellung oder mündliche Erklärung voraussetzen.

Al-Rānirī erwähnt Shams al-Din (Kraemer, S. 28) als einen Vertreter der Wudjūdīya [s. d.]; aus den von Kraemer gegebenen Nachrichten über seine Lehren (S. 46—48) kann man schliessen, dass in ihnen keine wesentliche Abweichung von den allgemein üblichen islamischen mystischen Vorstellungen seiner Zeit zu Tage tritt. Andererseits hat er beträchtlichen Einfluss ausgeübt auf die eigentümliche javanische mystische Literatur, die indessen noch nicht völlig erforscht ist (vgl. den Art. SULEK). Weitere Untersuchungen werden vielleicht die Frage klären, ob indonesische Elemente, die in javanischen mystischen Abhandlungen so stark in Erscheinung treten, bereits in der literarischen Hinterlassenschaft Shams al-Din's und seiner Zeitgenossen enthalten sind.

Nach v. d. Tuuk, *a. a. O.*, S. 463—64 sind al-Ramī's *Nuḥdā* v. *Ḥamza al-Dīn* und sein *Ḥamza fi Ma'rifat al-Adyān* ausdrücklich als Kampfschriften gegen Shams al-Din gedacht (vgl. auch Kraemer, S. 32—3).

**Litteratur:** H. N. v. d. Tuuk, *Kort Verflag, BTL V*, Serie 3, Bd. 1 (1866), 462—6; C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, Leiden 1906, II, 12—13; H. Daudhuy, *et. C. C. . . . van der Schueren* in *Art. in BTL V*, 1911, I, V, 178, 182, 183, 186, 213; H. Kraemer, *Ein javanisch. Poem aus d. Zeit d. Islam. Diss.*, Leiden 1921, Cap. I—III passim; ders., *Neu-Sumatra*, *Ann. Ind. Néerl.*, 1924, IV, 29—33; und die übrige im Artikel erwähnte Litteratur.

(C. C. BERG)

#### SHAMS AT-MA'ĀLĪ. [Siehe KĀBŪS.]

**SHAMSĪYA**, ein Derwischorden, der seinen Namen herleitet von Shams al-Din Abu 'l-Thanā' Ahmed b. Abi 'l-Barakāt Muḥammed Siwāsī oder Siwāsī-zāde, auch Kara Shams al-Din und Shamsi genannt (gest. 1009 = 1600/01). Er wird von den Historikern Na'imā (Konstantinopel 1281, I, 372) und Pečewi (Konstantinopel 1283, II, 290) unter den Heiligen der Regierungszeit Muḥammeds III. erwähnt; diese berichten (wahrscheinlich auf die

Autorität dieses Herrschers hin, dessen Brief bei von Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, III, 286 angeführt wird), dass er bei der Einnahme von Erlau (1005/1596) mitkämpfte. Er war der Verfasser zahlreicher Werke in türkischer Sprache; sie werden von Ḥādīdī, Khalifa aufgezählt, der ihn indessen mit anderen Persönlichkeiten zusammenwirft; von dem sogenannten *Manāzil al-Arifin* gibt es ein Exemplar im Britischen Museum; ein anderes Werk mit dem Titel *Gul-shanābād* wird in der Wiener Nationalbibliothek aufbewahrt. Die Nachrichten über diesen Orden, die sich in europäischen Werken finden, sind in der Hauptsache aus d'Ohsson ausgezogen, der ihn in seiner Liste (*Tableau*, IV, 625) erwähnt; aus diesem hat auch von Hammer (*G. O. R.*, IV, 236) seine Kenntnis, jedoch fügt er hinzu, dass der Gründer in Medina lebte und dort im Geruch der Heiligkeit starb. In seinem späteren Werk über die osmanische Dichtkunst (*a. a. O.*) sagt er, dass Shams al-Din das Haupt des Khalwati-Ordens in Siwās war; bei Sāmi, *Kāmūs al-A'lām* wird er der Reformator des Khalwati-Ordens genannt. In einem von einem Nakshbandi angefertigten und von Le Châtelier, *Confréries*, S. 50, zitierten Stammbaum des Ordens wird der Shamsiya-Orden als ein Zweig der Khalwatiya hingestellt und scheint auf Siwās beschränkt zu sein. Er erscheint nicht in der von Cuinet (*La Turquie d'Asie*, I, 666) aufgestellten Liste der *Tekye* in Siwās, woraus zu schliessen ist, dass es wahrscheinlich ein örtlich beschränkter Name für den Khalwati-Orden war, der schnell veraltete. Le Châtelier (*a. a. O.*, S. 179) erwähnt auch einen Orden dieses Namens als einen Zweig der Badawiya in Ägypten. (D. S. MARGOLIOUTH)

**AL-SHANFARĀ**, ein Dichter der vorislamischen Zeit. Von den Arabern wird er zusammen mit anderen wie Ta'abbata Sharran als einer der grossen Renner betrachtet, und ebenso als einer der Raben (*Aghriba*) wegen seiner schwarzen Hautfarbe. Die Genealogen kennen seine vollständige Ahnentafel, aber da die verschiedenen zu Rate gezogenen Quellen nicht einmal hinsichtlich seines Namens und der Namen seiner unmittelbaren Vorfahren übereinstimmen, so ist es gewagt, der Reihe seiner angeblichen Ahnen grosses Gewicht beizulegen. Es besteht jedoch völlige Übereinstimmung darin, dass er zu dem südarabischen Clan der Banu 'l-Iwās b. al-Hidjr b. al-Hanw b. al-Azd gehörte; infolgedessen ist er einer der sehr wenigen südarabischen vorislamischen Dichter, von denen Gedichte erhalten sind. Als Knabe wurde er von dem Stamm Shabāba b. Fahm, einem Clan der Kais 'Ailān, gefangen genommen und blieb bei ihnen als Gefangener, bis er gegen einen Mann der Banū Shabāba ausgetauscht wurde, den die Banū Salamān b. Mufarridj, ein Clan der Azd, erbeutet hatten. Unter diesen blieb er lange Zeit als einer ihres Stammes, bis er ein Liebesverhältnis mit einem Mädchen der Banū Salamān anknüpfte, die aber seine Werbung abwies; als er von dem Vater des Mädchens beleidigt wurde, begab er sich zu jenem Stamm, der ihn zuerst gefangen genommen hatte. Als er von ihnen seine wirkliche Abstammung erfuhr, schwur er, dass er an dem Clan der Salamān Rache nehmen wolle durch die Tötung von hundert Männern. Es gelang ihm in der Tat, 99 von ihnen zu töten. Der kleine Stamm der Fahm war bekannt wegen seiner Räubereien. Zusammen mit Ta'abbata Sharran war er lange Zeit ein Schrecken selbst für die Stämme, die sehr



weit von den Niederlassungen des Fahm-Stammes entfernt wohnten. Es wird berichtet, dass er wie sein Begleiter alle seine Streifzüge zu Fuss unternahm, wobei er weite Wüstengebiete durchquerte; den Rückweg durch diese Gegenden sicherte er sich dadurch, dass er mit Wasser gefüllte Strausseneier im Sand vergrub. Sooft er seinen mörderischen Angriff vollführt hatte, rannte er, wenn man die Verfolgung aufgenommen hatte, zurück in die Wüste, wo seine Verfolger aus Furcht, verdursten zu müssen, ihre Jagd aufgeben mussten.

Als seine mörderischen Anschläge gegen die Banū Salamān die angegebenen Ausmasse angenommen hatten, legten ihm drei Männer aus dem Stamme Ghāmid während der Nacht einen Hinterhalt, als er auf dem Wege zu einer einsamen Quelle in al-Nāṣif in der Nähe von Abida war; obwohl er aber zwei von ihnen durch Bogenschüsse verwundete, als er ihre Gestalten in der Dunkelheit erspähte, so überwältigten sie ihn doch, schlugen ihm eine Hand ab, brachten ihn in ihr Lager und töteten ihn dort. Es wird erzählt, dass er bei dieser Gelegenheit die herausfordernden Verse sprach, in denen er seine Feinde aufforderte, seinen Leichnam nicht zu begraben, ihn vielmehr den Hyänen zu überlassen, Verse, die sich in der *Ḥamāsa* des Abū Tamām finden und die wiederholt in europäische Sprachen übersetzt worden sind. Al-ʿAini erwähnt in seinem Kommentar zu den Versen der *Alfiya* (IV. 590, 1.) seinen *Diwān* unter den Büchern, die er benutzt habe; doch ist dieser *Diwān* heute wahrscheinlich verloren.

Wir haben jedoch zwei berühmte Gedichte von ziemlicher Länge, die ihm zugeschrieben werden; eins findet sich in einer Sammlung alter Lieder, in den *Mufaḍḍaliyāt* (ed. I. yall, N<sup>o</sup>. 20; ed. Thorbecke, N<sup>o</sup>. 18). In diesem Gedicht feiert er die Ermordung des Ḥarām b. Djabir, eines Mannes von den Banū Salamān; doch liegt der Hauptreiz dieses Gedichtes wohl in dem *Nasib* oder erotischen Einleitung. Dies Gedicht ist europäischen Lesern in der ausgezeichneten Wiedergabe Lyalls zugänglich. Grössere Berühmtheit jedoch erfreut sich sein anderes Gedicht, das allgemein unter dem Titel *Lāmīyat al-ʿArab* bekannt ist, eine von Stolz und männlicher Kraft erfüllte Dichtung, die, seitdem sie abendländischen Lesern durch Sylvestre de Sacy zugänglich gemacht worden ist, als eins der glänzendsten Erzeugnisse arabischer Dichtung anerkannt wird. Sie ist in verschiedene europäische Sprachen, sogar ins Polnische, übersetzt worden. Auch von den arabischen Gelehrten wurde sie gebührend gewürdigt: wir besitzen einen frühen Kommentar, der in den gedruckten Ausgaben (Konstantinopel 1300 u. öfter) al-Mubarrad zugeschrieben wird; doch ist das ein Irrtum, da der Kommentator selbst erwähnt, dass er seinen Text an mehr als einer Stelle von Abū 'l-ʿAbbās und einmal (S. 26) von Aḥmed b. Yaḥyā, d. h. dem im Jahre 291 (903) verstorbenen kufischen Grammatiker Tha'lab, bezogen hat. Mit diesem Kommentar zusammen ist noch ein anderer ausführlicherer Kommentar gedruckt, der von dem im Jahr 538 (1143/44) gestorbenen al-Zamakhsharī stammt.

Während das in den *Mufaḍḍaliyāt* überlieferte Gedicht unbestritten als Werk al-Shanfarā's gilt, ist das nicht der Fall bei der *Lāmīyat al-ʿArab*. Die frühesten Gelehrten scheinen das Gedicht überhaupt nicht zu kennen; von Ibn Kūtaiba wird es in seinem Buch über die Dichter nicht erwähnt,

auch findet sich kein Hinweis auf dies Gedicht in dem ziemlich ausführlichen Bericht über den Dichter im *Kitāb al-Aghānī* (XXI, 134—143). Obgleich al-Kāli (gest. 358/969) das Gedicht ausführlich in dem Anhang zu seinen *Amālī* (III, 208—12) zitiert, berichtet er uns in einem früheren Teil seines Werkes (I, 157), dass das allgemein al-Shanfarā zugeschriebene Gedicht in Wirklichkeit das Werk des Abū Muḥriz, d. h. des Philologen Khālaf al-Aḥmar aus Baṣra, ist. Al-Kāli, der fast zwei Drittel seines Buches aus Ibn Duraid ausschreibt, hat diese Nachricht ebenfalls von ihm, und wahrscheinlich wird sie aus dieser Quelle in der späteren Literatur wiederholt. Ibn Duraid zeigt sich sehr gut unterrichtet über die literarische Tätigkeit der Gelehrten der Schule von Baṣra; nur zwei Generationen trennten ihn von Khālaf al-Aḥmar; seine Nachrichten hat er in der Regel durch Schüler des al-Aṣmaʿī von Khālaf erhalten. Wir müssen infolgedessen seiner Behauptung einiges Gewicht beilegen, eine Behauptung, die durch die innere Wahrscheinlichkeit des Gedichtes selbst erhärtet wird. Der völlige Mangel an Orts- und Personennamen ausser solchen, die nur schwer zu identifizieren sind, ist in frühen Gedichten so ungewöhnlich, dass diese Tatsache Verdacht erregen muss; haben wir es doch nicht mit einem Bruchstück, sondern mit einer abgerundeten vollständigen Dichtung zu tun. Dazu kommt noch die Tatsache, dass in der sprachlichen Gestaltung des Gedichtes Worte und Wendungen begegnen, die kaum aus Dichtungen belegt werden können, die nach allgemeiner Annahme von Dichtern herrühren, die Zeitgenossen al-Shanfarā's waren oder ihm doch zeitlich nahe stehen. Alles das führt zu dem Schluss, dass Khālaf durch das in der *Ḥamāsa* gefundene Bruchstück angeregt wurde, sein Meisterwerk zu schreiben, das in der Tat den stolzen Charakter des wilden Räubers und Mörders repräsentiert.

Dazu kommt noch eine weitere auffällige Tatsache, nämlich dass ein anderes Gedicht von gleich ungestümen Charakter, das in der *Ḥamāsa* unter dem Namen des Ta'abbata Ṣarḥan, des Begleiters al-Shanfarā's, geht, ebenfalls al-Shanfarā zugeschrieben wird; doch haben die Kritiker es als eine Fälschung desselben Khālaf al-Aḥmar erwiesen (*Ḥamāsa*, ed. Freytag, S. 382 = Ausg. Bülak, II, 160). Ausser diesen Gedichten führt der Verfasser des *Kitāb al-Aghānī* das Fragment eines längeren Gedichtes an, und in mehreren frühen Werken werden Fragmente von vier weiteren Gedichten zitiert, die aller Wahrscheinlichkeit nach keine Überreste längerer Kaṣiden sind.

*Litteratur:* Das ganze Thema behandelt in erschöpfender Weise G. Jacob in seinen *Shānfara Studien*, München 1914—15. Daraus geht hervor, dass die Gedichte al-Shanfarā's in der europäischen Litteratur grössere Aufmerksamkeit auf sich gelenkt haben, als die irgendeines anderen arabischen Dichters. Zu den dort angeführten Werken kann ich nur eine Luxusausgabe der *Lāmīya* in deutscher Übersetzung, Hannover 1923, hinzufügen. Verse al-Shanfarā's finden sich noch in manchen anderen älteren Werken, ausser den von Jacob benutzten, verstreut, aber sie fügen zu unserer Kenntnis nichts hinzu. (F. KRENKOW)

SHANT YĀQUB (Yāqū bei Abū 'l-Fidā'), arabische Transkription des spanischen Santiago, französisch Saint-Jacques de Compostelle, der berühmteste Wallfahrtsort des christlichen Spa-

nien, ehemals Hauptstadt des Königreichs Galicien, 228 m über d. M. zwischen Vigo und La Corogne gelegen, westlich vom Kap Finisterre. Dort befindet sich der Legende nach die äussere Hülle des Hl. Apostels Jacobus d. Ä., des Schutzpatrons von Spanien, der an der nahe gelegenen Küste gelandet sein soll, um der Halbinsel das Evangelium zu predigen. Vor dem V. (XI.) Jahrh. befand sich in Santiago eine berühmte Kirche, von der die arabischen Autoren ziemlich eingehend berichten. Der Autor des *al-Bayān al-Mughrib* sagt, diese Kirche sei für die Christen das, was die Ka'ba für die Muslime sei.

Im Jahre 387 (997) unternahm der *Hādij* al-Manšūr b. Abū 'Āmir von Cordoba aus gegen Santiago eine bedeutende Expedition, über welche Dozy nach dem Chronisten Ibn al-'Idhārī einen ausführlichen Bericht geschrieben hat. Am 2. Sha'bān (10. August) wurde die von den Einwohnern geräumte Stadt von der islamischen Armee genommen und ganz und gar zerstört. Nur das Grab des Heiligen blieb verschont. Der König Bermudo II. von Galicien entriss Anfang des XI. Jahrh. Santiago den Muslimen und gab dem alten Wallfahrtsort seine frühere Ausdehnung wieder. Die heutige Kathedrale wurde unter der Regierung Alphons VI. im letzten Viertel des XI. Jahrhunderts, auf den Fundamenten des von al-Manšūr zerstörten Heiligtums erbaut.

*Litteratur:* al-Idrisi, *Sifat al-Maghrib*, ed.

Dozy u. de Goeje, Text, S. 173, Übers. S. 207; Abu 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, Paris 1840, S. 182—83; Yakut. *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, Index; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algier 1922, S. 117—8 u. 149—50; E. Saavedra, *La geografía de España del Edrisi*, Madrid 1881, S. 76; Ibn al-'Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, ed. Dozy, II, 316 f.; Übers. Fagnan, S. 491 f.; al-Makkarī, *Nafḥ al-'Iṭib, Analectes* . . ., I, 270; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, III, 228 f. (E. LEVI-PROVENÇAL.)

**SHĀPŪR** (P.), arabisiert Sābūr (die Form *Shāhafūr*, in einem Verse des A'shā bei Tha'ālibī, *Hist. des rois des Perses*, ed. Zotenberg, S. 493 steht dem mp. *Shāhpūhrē* näher), in der Sāsānidendynastie gebräuchlicher Eigenname. Für die islamische Überlieferung kommen die drei persischen Könige dieses Namens in Betracht.

**SHĀPŪR I. B. ARDASHĪR**, von den Arabern Sābūr al-Djunūd genannt, der historische Sapor I. (241—272 n. Chr.), welcher während des grössten Teiles seiner Regierung mit den Römern Krieg geführt hat, indem er die von seinem Vater Artaxerxes begonnene Offensive wieder aufnahm. Es gelang ihm, wichtige Städte, wie Nisibis, zu erobern (das jedoch nach seiner Niederlage bei Resaina [243] wieder verloren ging). Später (256?) brachte er auch Antiochien in seine Gewalt; im Jahre 260 nahm er sogar den römischen Kaiser Valerian gefangen. So schienen die mit abwechselndem Glück geführten Römerkriege mit einem endgültigen Siege Saptors zu enden, als er in dem palmyrenischen Dynasten Odenathus einen Feind fand, der ihn zwang, das eroberte Gebiet zu räumen. Odenathus hat bis zu seinem Tode (266) die Perser befehdet; erst seine Nachfolgerin Zenobia schloss einen Vertrag mit Sapor. Über diese und andere geschichtliche Tatsachen, die hier nur zur Orientierung erwähnt werden können, vgl. Pauly-Wissowa, *Realenz.* 2, II, Reihe I,

Sp. 2325 ff.; uns geht nur die islamische, auf älterer persischer Überlieferung beruhende Tradition an, eine Tradition, welche im ganzen keinen eigentlich historischen Wert beanspruchen kann, obwohl man nicht bestreiten wird, dass sie manches geschichtlich wichtige und wertvolle, sonst unbekannte Detail festgehalten hat. Die Tatsachen der sagenhaften Biographie Shāpūr's I., wie sie in diesen Berichten vorliegt, sind hauptsächlich folgende:

Jugendgeschichte. Ardashīr, Shāpūr's Vater, hatte sich mit einer Tochter des von ihm gestürzten und getöteten Arsakiden Ardawān vermählt. Die Prinzessin versuchte, den Ardashīr durch Gift umzubringen; das Attentat wurde jedoch entdeckt, und der König befahl einem vertrauten Hofbeamten, das Weib zu töten. Als dieser bemerkte, dass die Königin schwanger war, liess er sie am Leben, und als sie einen Knaben gebar, nannte er diesen *Shāpūr*, s. v. w. „Königssohn“. Shāpūr wuchs im Verborgenen auf. Ardashīr grämte sich, dass er nach seinem Tode keinen Erben hinterlassen würde. Da entdeckte ihm der Höfling das Geheimnis und führte dem erfreuten Könige den Sohn zu.

Diese Geschichte findet sich schon im mp. *Kār-nāmā*; in der Hauptsache stimmt die islamische Überlieferung mit ihr überein, nur haben nicht alle Quellen die gleichen Details. Firdawsi erwähnt zwei Einzelheiten, welche im *Kār-nāmā* fehlen, von der übrigen Tradition aber als alt erwiesen werden: um selbst beim eventuellen Bekanntwerden von Shāpūr's Geburt keine Gefahr zu laufen, handelt der mit der Hinrichtung der Arsakidenprinzessin beauftragte Beamte genau wie der lukianische Kombabos. Zweitens wird Shāpūr dadurch als echter Königssohn erkannt, dass er es wagt, den beim Spiel in der Nähe des zuschauenden Ardashīr niedergefallenen Ball zurückzuholen, ohne sich vor der königlichen Majestät zu fürchten. Al-Ṭabarī kennt die Geschichte auch, nur weiss er nichts vom Giftmordattentat; bei ihm ist Ardashīr durch einen Eid verpflichtet, alle Arsakiden auszurotten, nur hat er nicht gewusst, dass auch sein Weib aus diesem Geschlechte stammt. So auch al-Dinawari, nur ist die Prinzessin bei ihm eine Nichte des Arsakiden Farrukhān.

Die Sage lässt nun die Geschichte von Shāpūr's Brautwerbung und von der Geburt seines Sohnes Hurmizd folgen. Sie nimmt sich aus wie eine Dublette zu der eben erwähnten Erzählung. Ein indischer Weiser hat Ardashīr vorausgesagt, dass die königliche Würde sich im Geschlecht des von Ardashīr besiegt Dynasten Mihrak vererben wird; daher lässt der König keinen der Nachkommen Mihraks am Leben. Nur eine Tochter entkommt; auf der Jagd begegnet Shāpūr ihr, und führt sie ohne Ardashīr's Wissen heim. Als dann später ihr Sohn, der nachmalige König Hurmizd I., herangewachsen ist, entdeckt Ardashīr in dem Knaben, der sich ohne Furcht in die Nähe des Königs begibt, einen Fürstenspross (das nämliche Motiv in Shāpūr's Jugendgeschichte); alles läuft dann selbstverständlich glücklich ab. So berichten das *Kār-nāmā* und Firdawsi, und übereinstimmend al-Ṭabarī. Die anderen Quellen bringen die Sage nicht, Hamza al-Isfahānī sagt jedoch (ed. Gottwaldt, S. 49), dass von der Mutter des Hurmizd I. — er nennt sie Gurdzād — eine bekannte Geschichte in Umlauf war.

Die Überlieferung bei al-Ṭabarī weiss von Shāpūr



vor seiner Thronbesteigung noch zu erzählen, dass er wirksamen Anteil nahm an der Schlacht zwischen Ardashīr und Ardawān; Shāpūr habe damals den *Dabir* des Partherkönigs getötet.

Nach Ardashīr's Tod folgte Shāpūr in der Regierung; die Notiz bei Mas'ūdī (*Mu'ūdy*, II, 160), dass Ardashīr zu Gunsten seines Sohnes die Krone niedergelegt und dann noch einige Zeit nur der Religion gelebt habe, scheint nicht aus der alten Überlieferung zu stammen.

Hatra. Die Eroberung Hatra's wird von al-Tabarī und Tha'libī Shāpūr I., von Ibn Kūtaiba und Eutychius dem Ardashīr, schliesslich von Firdawsī und al-Dinawarī Shāpūr II. zugeschrieben. Die Sage lautet folgendermassen: dem persischen Könige gelingt es nicht, das feste Hatra, den Sitz des Fürsten Sātirūn (nach anderen: Daizan) zu bezwingen, bis sich die Tochter des Dynasten, Naḍīra, in den Perser verliebt und ihm die Stadt überliefert, indem sie den Vater und seine Krieger betrunken macht, oder auch, dem Feinde den Talisman verrät, von dem die Erhaltung der Festung abhängt. Der persische König heiratet, wie er versprochen hat, die Naḍīra; später jedoch lässt er sie hinrichten, entrüstet über ihre Undankbarkeit gegen ihren Vater.

Unsere Gewährsmänner zitieren in diesem Bericht auch arabische Gedichte, die aber selbstverständlich viel später entstanden sind und ebenso wenig als geschichtliche Quellen gelten können wie die Berichte der Historiker. Wir sehen daraus nur, dass auch den Arabern die Sage geläufig war, dass der kriegerische Sābūr einmal vor Hatra gelagert hatte. Ob der König, der Hatra nahm, Ardashīr oder Shāpūr I. gewesen ist, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Man weiss aus wirklich zuverlässiger Quelle (Dio Cassius) nur von einer Belagerung Hatra's durch einen Sāsāniden, nämlich Ardashīr, und diese Belagerung war vergeblich. Es wird von manchen angenommen — was an sich nicht unwahrscheinlich ist —, dass entweder Ardashīr selbst nach seinem misslungenen Versuche oder Shāpūr I. bald nach seinem Regierungsantritt Hatra eingenommen habe. Zuverlässige historische Nachrichten fehlen aber; was uns vorliegt, ist eine Version der verbreiteten Skylla-(Komaithō)Sage. Eine geschichtliche Reminiszenz kann in dem Eigennamen des Fürsten Sātirūn enthalten sein: er wird ein Aramäer mit ursprünglich parthischem Namen (Sanatrūk?) gewesen sein; der Name Daizan ist hier aus einem andern Zusammenhang eingedrungen (vgl. Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber*, S. 35). Die Version, welche die Eroberung Hatra's in die Regierungszeit Shāpūr's II. setzt, lässt den Araberhäuptling Daizan (bei Firdawsī: Tā'ir) eine persische Prinzessin rauben; seine Tochter von diesem Weibe ist dann die Verräterin (so bei Firdawsī). Einmal ist hier der bekanntere König Shāpūr II. an die Stelle seines älteren Namensvetters getreten, und zweitens wird der Verrat der Fürstentochter von Hatra einigermaßen entschuldigt, weil sie mütterlicherseits von den Sāsāniden abstammt. Firdawsī weiss dann auch nichts von ihrer Hinrichtung, welche al-Dinawarī nach der andern, offenbar älteren Sagenform einschreibt (vgl. auch den Artikel HATRA in Pauly-Wissowa, *Realenz.* 2, VII, Sp. 2516 ff.).

Römerkrieg. Die persische Tradition bewahrt eine Erinnerung an die Gefangennahme Valerians und an die Eroberung von Nisibis und anderen Städten des Römerreiches. Aus der antiken, frei-

lich ziemlich zusammenhanglosen und oft nicht recht deutlichen Überlieferung scheint hervorzugehen, dass Sapor I. Nisibis zweimal eingenommen hat; nach den abendländischen Berichten nämlich haben die Römer die Stadt nach der Schlacht von Resaina zurückerobert, und später wird sie von Odenathus wieder den Persern abgenommen (Pauly-Wissowa, *Realenz.* 2, II, Reihe I, Sp. 2328 u. 2331; vgl. auch Nöldeke, *a. a. O.*, S. 31, Anm. 3). Firdawsī zufolge sind die Römer die Angreifer, weil sie von einer eventuellen Schwäche des Perserreiches infolge des Thronwechsels profitieren wollen (also eine ähnliche Auffassung wie in der Geschichte Shāpūr's II.). Der römische Feldherr Bazānūsh (entstellte Namensform, die auf *Valerianus* zurückzuführen ist) wird geschlagen und gefangen genommen. Er erlangt seine Freiheit nur dadurch wieder, dass er für Shāpūr den Damm von Shūsh-tar anlegte. Ungefähr das Gleiche findet man in den übrigen Quellen, nur dass al-Tabarī richtiger Valerian einen König (*Malik*) nennt; der persische Tabarī (übers. von Zotenberg, II, 79 f.) ist etwas ausführlicher als der ursprüngliche Text. Es gab, wie al-Tabarī hervorhebt, auch Berichte, nach denen Shāpūr dem Römer die Nase abgeschnitten, ja, ihn sogar getötet haben soll. Inwieweit hier noch einheimische Überlieferung vorliegt oder nicht-persische Tradition anzunehmen ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Tha'libī nennt den hier in Betracht kommenden römischen Kaiser Konstantin: seine Quelle scheint also den richtigen Namen nicht enthalten zu haben; Eutychius, dessen Synchronismen zwischen den römischen Kaisern und den Sāsāniden in Unordnung sind, setzt die Gefangennahme und den Tod Valerians (der hier übrigens als der nicht mit Namen genannte Sohn des Gallienus erscheint, während in Wirklichkeit das Verhältnis zwischen den beiden gerade umgekehrt war) in die Regierung Bahrām's II. (Eutychius, ed. Cheikho, S. 113). Dass nach al-Tabarī Valerian in Antiochien von Shāpūr belagert wurde, ist eine Reminiszenz an die Einnahme dieser Stadt durch die Perser unter Sapor I. (das Jahr steht nicht fest; übrigens scheint auch Antiochien zweimal erobert zu sein: Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, Sp. 2327 und 2329). Ebenso wird das mehrmalige Vorkommen des Namens „Kappadokien“ in der persischen Überlieferung (vgl. Nöldeke, *a. a. O.*, S. 32, Anm. 2) eine Erinnerung sein an die Ereignisse von 258 und den folgenden Jahren, namentlich an die Eroberung der kappadokischen Hauptstadt Caesarea durch Sapor I. (± 260). An den Fall von Nisibis hat sich eine Wundergeschichte geknüpft. Shāpūr soll die Stadt in seinem 11. Regierungsjahr eingeschlossen, dann aber die Belagerung aufgehoben haben, weil seine Anwesenheit in Khorāsān erforderlich war. Er habe nachher die Stadt zum zweiten Mal belagert; die Eroberung sei gelungen, indem die Mauer sich durch ein Wunder spaltete. Die Erzählung findet sich bei al-Tabarī und ausführlicher bei Eutychius; die Unterbrechung der Belagerung und die Spaltung der Mauer reflektieren Ereignisse aus den Kriegen Shāpūr's II. Nach Tha'libī erobert Shāpūr I. noch Tarsos: auch dieses hat einen geschichtlichen Hintergrund in der Einnahme dieser Stadt durch einen Feldherrn Sapor's (± 260, vgl. Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, Sp. 2331 oben).

Städtegründungen; Verschiedenes. Die orientalischen Schriftsteller schreiben Shāpūr I. die Gründung folgender Städte zu: Shādh-Shāpūr

(in Kashkar); Djundai-Shāpūr (in Ahwāz) in der Nähe von Shūshār (hierzu eine alberne Gründungssage: Dort soll der König die in Antiochien gefangenommenen Römer angesiedelt haben); Firdawsi's Shāpurgird wird wohl die nämliche Stadt sein, Hamza nennt ausserdem noch die Städte Bishāpūr (in Fārs), die nicht zu lokalisierenden Shāpūr Khwāsh̄t und Balāsh̄ Shāpūr, weiter irrtümlich, die zu den Gründungen Shāpūr's II. gehörenden Städte Nishāpūr (auch von Firdawsi Shāpūr I. zugeschrieben) und Firūz-Shāpūr (al-Anbār). Ibn Kūtaiba gibt an, dass Shāpūr seine Kriegsgefangenen in drei Städten ansiedelte: Djundai-Shāpūr, Sabūr in Fārs (wohl Hamza's Bishāpūr) und Tustar in Ahwāz. Vgl. hierzu noch Tha'ālībī, S. 494.

Einige, wie Ṭabari und Dinawarī, setzen das erste Auftreten Mānī's unter die Regierung Shāpūr's I.; erst unter einem folgenden Könige (Hurmizd I. oder Bahrām II.) soll dann die Katastrophe stattgefunden haben. Nur Firdawsi, der das Ereignis irrtümlich in die Zeit Shāpūr's II. verlegt, lässt die ganze Geschichte sich nacheinander abspielen: der Maler Mānī aus Čin trat vor Shāpūr auf als Prophet und Sektengründer; er wurde aber von den Mobeds widerlegt und auf Befehl des Königs hingerichtet. Tha'ālībī (S. 501) hat eine ähnliche Darstellung: unter der Regierung Bahrām's I. hatte Mānī eine Disputation mit dem Obermobed, zog darin den Kürzeren und wurde geschunden. Nach Mas'ūdī (*Murūdj*, II, 164) ist Shāpūr I. sogar einige Zeit Manichäer gewesen; dies ist kaum historisch, vielleicht liegt eine Reminiszenz an den späteren König Kawād̄h und dessen Neigung zum Mazdakismus vor. Shāpūr I. starb nach der Überlieferung nach einer Regierungszeit von ca. 30 Jahren, nachdem er die üblichen Ermahnungen (*Andarz*) an seinen Sohn und Nachfolger Hurmizd gerichtet hatte.

SHĀPŪR II. B. HURMIZD, mit dem Beinamen Dhu 'l-Aktāf (weil er den kriegsgefangenen Arabern die Schultern ausrenken oder durchbohren liess), ist der historische Sapor II. (310—379), dessen lange Regierung so gut wie ganz von Kriegen gegen Rom ausgefüllt ist. Gegen Konstantin waren die persischen Waffen nicht unglücklich, unter Julian drohte die römische Offensive dem Sāsānidenreich gefährlich zu werden. Der Tod des begabten Kaisers (363) war die Ursache, dass der Friedensvertrag, den sein Nachfolger Iovian mit Sapor abschloss, ebenso vorteilhaft für Persien wie schmachvoll für Rom war. Auch unter Kaiser Valens fehlte es nicht an kriegerischen Händeln mit Persien; in diese Zeit fällt die Gefangennahme des Königs Arsakes von Armenien durch Sapor und im Anschluss daran das Einschreiten der römischen Regierung zu Gunsten Paps, des Sohnes und Nachfolgers des Arsakes. Diese Kriege, dann und wann von Unterhandlungen unterbrochen, zogen sich hin und hatten noch keine bedeutenden Entscheidungen herbeigeführt, als Sapor im Jahre 379 starb. Für alle Details und Quellenangaben ist auf den Artikel über diesen König bei Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, Sp. 2334 ff. zu verweisen. Hier ist nur die orientalische Tradition anzuführen. Dabei muss in Betracht gezogen werden, dass die persische Überlieferung, obwohl sie im ganzen zwar die Gestalten des ersten und zweiten Shāpūr richtig auseinandergehalten hat, doch Einzelheiten, die sich ursprünglich auf den einen beziehen, auf den andern übertragen hat. Auch sind in einige Quel-

len Berichte aus dem Julianusroman, der selbstverständlich mit der persischen Tradition nichts zu schaffen hat, eingedrungen.

Jugendgeschichte und Araberkriege. Übereinstimmend wird erzählt, dass Shāpūr beim Tode seines Vaters Hurmizd II. noch nicht geboren war. Für den Fall aber, dass seine Mutter mit einem Knaben niederkommen sollte, war diesem die Thronfolge gesichert, sodass Shāpūr als König geboren wurde. Dies alles muss Sage sein; die älteren abendländischen Quellen legen die Vermutung nahe, dass Sapor II. erst im Jünglingsalter den Thron bestiegen hat (vgl. Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, Sp. 2334; Noldeke, *Gesch. der Perser*, S. 51, Anm. 3. Zwischen Hurmizd II. und Sapor II. muss noch Ādharnarsai regiert haben).

Während der Zeit, dass Shāpūr wegen seiner Jugend unfähig war, selbst zu regieren, wurde, den orientalischen Schriftstellern zufolge, das Reich an allen Seiten von Feinden angegriffen, besonders von den Arabern. Genannt werden die 'Abd al-Kais, die Bewohner von Bahrain und Kāzima (Ṭabari, Ibn Kūtaiba), die Ghassāniden (al-Dinawarī, welcher auch Bahrain und Kāzima hat), die Banū Iyād (Mas'ūdī, Tha'ālībī). Der junge König gab schon früh ein Zeichen seiner Einsicht, indem er anordnete, neben der Tigrisbrücke zu Ktesiphon eine zweite zu bauen, damit der Verkehr zwischen beiden Seiten des Stromes sich ungehindert abwickeln könnte. Mit sechzehn (nach andern fünfzehn) Jahren sammelte Shāpūr ein Heer gegen die Araber. Hierhin setzen Firdawsi und al-Dinawarī die Hatra-Episode, welche in die Regierungszeit Shāpūr's I. gehört. Das ziemlich reiche Detail dieser Araberkriege ist wahrscheinlich z. T. erst in nachsāsānidischer Zeit zu der alten persischen Überlieferung hinzugekommen. Dass der König die Schultern der Kriegsgefangenen (nach Euty-chius: der kriegsgefangenen Könige) hat ausrenken oder durchbohren lassen, scheint auf ziemlich alter Tradition zu beruhen: Hamza (ed. Gottwaldt, S. 51) gibt das persische Äquivalent des Beinamen Dhu

'l-Aktāf an als شبر (ʿ) *shubā*. Im grossen und ganzen ist die Darstellung dieser Kämpfe unhistorisch. Sicher ist Shāpūr nie so weit vorgedrungen, wie einige Schriftsteller angeben. Er soll nicht nur Bahrain und Yamāma erobert haben, sondern sogar bis Medina vorgedrungen sein. Die Erzählung von Shāpūr's Zusammentreffen mit 'Amr b. Tamīm b. Murra in Bahrain (Mas'ūdī, *Murūdj*, II, 178 ff.; eine verwandte Sage bei Tha'ālībī, ed. Zotenberg, S. 520 f.) entstammt der arabischen Phantasie. Inwiefern diese Berichte geschichtliche Reminiszenzen enthalten, ist schwer zu entscheiden; ebensowenig steht fest, ob die Überlieferung hier Shāpūr II. und Shāpūr I. [von dem ein Vernichtungskrieg gegen die Kudā'a und die Banū Hulwān berichtet wird, vgl. Noldeke, *Gesch. der Perser*, S. 38. (Die Kudā'a treten hier als Verbündete des Daizan von Hatra auf)] überall richtig auseinander gehalten hat. Die bei Mas'ūdī (*Murūdj*, II, 176 f.) angeführten arabischen Verse, die sich auf Shāpūr's II. Zug gegen die Banū Iyād beziehen sollen, sind selbstverständlich aus viel späterer Zeit und scheinen überhaupt nichts mit der Sāsānidengeschichte zu tun zu haben. Wenn die dort ebenfalls (II, 178) zitierten Verse wirklich aus der Zeit des 'Alī b. Abī Ṭālib stammen, dürfte dieses die älteste Erwähnung dieser Ereignisse auf arabischer Seite sein. Einen ge-



wissen historischen Hintergrund aber werden alle diese Sagen haben: es ist bekannt, dass Sapor II. mit den Arabern zu schaffen gehabt hat. Kaiser Constantius hat im Jahre 338 mit arabischen Stämmen unterhandelt und sie dazu bestimmt, Raubzüge in das persische Gebiet zu unternehmen. Auch Julian hatte im Kriege gegen Sapor II. Sarazenenfürsten als Verbündete. Dass der Perserkönig ferner Massnahmen zum Grenzschutz wider die Araber getroffen hat, ist sehr wahrscheinlich (Nöldeke, *Gesch. der Perser*, S. 57, Anm. 1).

**Shāpūr und die Römer.** Der Darstellung des Römerkrieges geht in der Tradition das bekannte Motiv vom König voran, der sich inkognito ins fremde Land begibt. Dieses Motiv kennt u. a. auch der griechische Alexanderroman (Ps.-Callisthenes, ed. Müller, II, 14 f., III, 19—22; vgl. Malalas, *Ausg.* Bonn, S. 194, 19); in der Sāsānīdendage wird eine derartige Geschichte von Bahrām Gūr erzählt. Firdawsī berichtet die Begebenheiten folgendermassen: Die Sterndeuter sagten dem Shāpūr Unheil voraus; nichtsdestoweniger beschloss er, sich verkleidet in das feindliche Reich Rūm zu wagen. Er erschien vor dem Kaiser als ein iranischer Kaufmann, wurde aber von einem am Hofe weilenden Perser erkannt, auf Befehl des Kaisers in eine Eselshaut eingnäht und gefangen gesetzt. Ein Mädchen, welches die Schlüssel seines Gefängnisses zu verwahren hatte und selbst iranischer Abstammung war, verhalf ihm zur Freiheit, indem es die Eselshaut mit heisser Milch aufweichte. Als dann ein grosses Fest gefeiert wurde und der kaiserliche Palast menschenleer war, flohen die zwei nach Irān. Auf ihrer Fahrt stiegen sie bei einem Gärtner ab; dieser erzählte dem ihm unbekannten Könige, dass der Kaiser von Rūm in Persien eingefallen sei, und es, in Abwesenheit des legitimen Fürsten, auf schreckliche Weise verheere habe. Da befahl Shāpūr dem Manne, dass er seinen, Shāpūr's, Siegelabdruck dem Obermobed überbringe. Dieser erkannte, dass der König zurückgekehrt war. Bald wurde ein Heer gesammelt, mit welchem der König die Römer in der Nacht angriff, ein grosses Gemetzel anrichtete und den Kaiser selbst gefangen nahm. Die Römer, die man im persischen Reiche antraf, wurden überall niedergemacht; dem Kaiser legte Shāpūr schwere Reparationen auf, gab ihn aber nicht frei, sondern liess ihn verstümmeln und ins Gefängnis zurückführen. Sodann fiel der persische König selbst verheerend in Rūm ein, schlug den Bruder des Kaisers und tötete viele Christen. Die Römer wählten darauf einen gewissen Bazānūsh zum Kaiser; dieser bat um Frieden, den Shāpūr unter der Bedingung gewährte, dass der Kaiser die verwüsteten iranischen Städte wiederaufbaue, einen jährlichen Tribut von 600 000 Dināren zahle und Nisibis abtrete. So geschah es; die Nisibener jedoch widersetzten sich dem Shāpūr, weil sie keinem Feueranbeter dienen wollten. Der König unterwarf sie mit Waffengewalt. Er belohnte darauf das Mädchen, welches ihn befreit hatte, und den Gärtner; die Leiche des vorigen Kaisers, der im Gefängnis gestorben war, sandte er nach Rūm. Die römischen Kriegsgefangenen siedelte er an in eigens dazu gebauten Städten (Khurramābād, Pirūzshāpūr, Kunām-i Asizān).

Dieser Bericht ist grösstenteils romanhaft. Der Anfang (die Weissagung des Sterndeuters) bildet ebenfalls die Einleitung zu einer anders gestalteten, im Grunde jedoch verwandten Sage, welche

in mittelalterlichen orientalischen Quellen von Shāpūr I. b. Ardashir erzählt wird; danach wird diesem Könige vorhergesagt, es sei bestimmt, dass er einige Jahre unglücklich sein müsse; infolgedessen geht er freiwillig in die Verbannung (vgl. P. Schwarz, *Iran im Mittelalter*, S. 544, Anm. 6). Auf das Motiv vom unerkannten, später entdeckten Könige wurde schon hingewiesen. Shāpūr's Flucht mit dem Mädchen erinnert an die Sage von der Flucht des Ardashir vor Ardawān, welche bereits im *Kārnāmā* vorliegt. Ganz im Stil der iranischen Sagenzählung ist es endlich, wenn der Kaiser von Rūm in seiner Bitte um Frieden Begebenheiten erwähnt wie Minūčih'r's Rache für Iradj. Weiter ist zu bemerken, dass die Darstellung der kriegerischen Ereignisse in gewisser Hinsicht besser zu den Taten Shāpūr's I. stimmt: die Gefangennahme des Kaisers (welche hier als eine Art Revanche für Shāpūr's Gefangenschaft in Rūm erscheint) und sein Tod, ohne die Freiheit erlangt zu haben, erinnern an die historisch bezeugten Kämpfe Saptors I. mit Valerian. Selbst der Name Bazānūsh kehrt wieder, wenn auch in etwas anderem Zusammenhang. Auch das Auferlegen von Reparationen kam schon in der Überlieferung über Shāpūr I. vor. Dagegen zeigt, wie oben bemerkt wurde, die Darstellung der (auch geschichtlich feststehenden) Einnahme der Stadt Nisibis durch Shāpūr I. Züge, welche zur vergeblichen Belagerung der nämlichen Stadt durch den historischen Sapor II. im Jahre 350 gehören (Sturz eines Teils der Mauer, Abzug des Königs infolge eines Nomadeneinfalles in Persien). Als geschichtlich können in Firdawsī's Erzählung angesehen werden die Feindschaft Shāpūr's gegen die Christen (Sapor II. begann i. J. 339 eine grosse Christenverfolgung), die Verheerungen der Römer im persischen Reich (Julian hat es wirklich in grossem Umfange geplündert und gebrandschatzt; vgl. Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, Sp. 2347), die Abtretung von Nisibis (im Frieden des Jahres 363 von Jovian den Persern überlassen) und die Abneigung der Nisibener gegen die persische Herrschaft (Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, Sp. 2351).

Die übrigen Quellen (abgesehen davon, dass al-Tabarī und al-Dinawarī noch Bestandteile des Julianusromans enthalten, welche hier nicht interessieren) weichen vornehmlich darin ab, dass sie den gefangenen und in eine Haut eingnähten Shāpūr vom Kaiser auf seinem Feldzug mitführen lassen. Bei der Belagerung von Djundai-Shāpūr wird der König dann von iranischen Kriegsgefangenen befreit und von der Besatzung in die Stadt eingelassen. Es folgt die Niederlage und Gefangennahme des Kaisers, welcher den angerichteten Schaden ersetzen muss und verstümmelt in sein Reich zurückgeschickt wird. Diese Fassung der Sage liegt auch in dem bei Mas'ūdi, *Murūdī*, II, 185 mitgeteilten Gedicht vor, an dessen Wortlaut sich bei Tha'alibī Anklänge zu finden scheinen (vgl. Tha'alibī, S. 525: *farāṭanahum Sābūr* mit Mas'ūdi, *a. a. O.*: *farāṭana 'l-Fursa*; Tha'alibī, S. 527: *waḡhīis makāna kullī nakhlatīn kaṭa'taha zaitūnatan* mit Mas'ūdi, *a. a. O.*: *idh yaghriṣūna min al-zaitūni mā 'akarū min al-nakhli*).

**Städtegründungen und Verschiedenes.** Shāpūr II. hat, der Überlieferung zufolge, die Mauern der Stadt Djundai-Shāpūr erneuern lassen. Er soll, nach Hamza, S. 52 in dieser Stadt bis zu seinem 30. Jahre residiert haben und erst dann nach Ktesiphon übergesiedelt sein — eine An-

gabe, die nicht stimmt zu der Sage vom Brückenbau in seiner Jugendzeit. Die Neugründungen sind: Buzurg-Shāpūr ('Ukbarā), Firūz-Shāpūr (Anbār), Irān-Khurra-Shāpūr, neben welchem Sūs genannt wird; es handelt sich wohl um eine Wiederherstellung der letztgenannten Stadt unter dem Namen Irān-Khurra-Shāpūr (vgl. Noldeke, *Gesch. der Perser*, S. 58, Anm. 1). Dort wurden römische Kriegsgefangene angesiedelt. Auch Nishāpūr gehörte zu den Gründungen dieses Königs; Tabari nennt noch eine nicht näher zu bestimmende Stadt, Hamza einen Feuertempel Sarūsh Adharān. Die Erneuerung von Djundai-Shāpūr gehörte zu den Reparationen, welche der Kaiser leisten musste; übrigens sind auch in den Berichten über diese Leistungen Verwechslungen zwischen Shāpūr I. und Shāpūr II. eingetreten (Noldeke, *a. a. O.*, S. 66, Anm. 2). Der König soll einen indischen Arzt zu sich entboten und ihm zu Sūs eine Wohnung angewiesen haben: von ihm hätten die Susier die Heilkunst erlernt, in welcher sie es später allen Irāniern zuvortaten. Hamza sagt schliesslich noch, dass unter Shāpūr II. (der aus der mp. Literatur genugsam bekannte) Adharbād gelebt hat. An Shāpūr's Tod hat sich keine Sage geknüpft.

SHĀPŪR III., der historische Sapor III., wahrscheinlich 383—387. Über die geschichtlichen Tatsachen, sein Verhältnis zu Armenien und Rom, vgl. Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, Sp. 2355. Die orientalische Tradition spricht hauptsächlich nur von seiner Thronbesteigung und seinem Tode. Shāpūr III. war ein Sohn Shāpūr's II.: nach Firdawsi hatte letzterer am Ende seines Lebens die Regierung seinem Bruder Ardāshīr übertragen, der sich dazu verpflichten musste, sie dem jungen Shāpūr abzutreten, wenn dieser mündig geworden war. So sei es dann auch geschehen. Mehr der historischen Wahrheit entsprechend berichtet Tabari, dass Shāpūr III. seinem Vorgänger Ardāshīr nachfolgte, als dieser vom Adel gestürzt wurde. Dīnawarī lässt, ganz unhistorisch, Shāpūr III. sogleich nach Shāpūr II. König werden. Mas'ūdī weiss von einem Kriege Shāpūr's III. gegen die Banū Iyād und andre Araberstämme. Der Tod dieses Königs wird dem Einstürzen seines Zeltes zugeschrieben, was durch einen Sturm (Firdawsi, *Tha'ālībī*) erfolgte oder durch die böse Absicht des Adels (Tabari); letzteres wird der Wahrheit näherkommen. Dass Eutychius diesen König mit Julian Krieg führen lässt, rührt daher, dass seine Synchronismen zwischen den Sāsāniden und den römischen Kaisern fehlerhaft sind.

*Litteratur:* S. unter SĀSĀNIDEN.

(V. F. BUCHNER)

SHĀPŪR, 1. Fluss im Bezirk Shāpūr Khura in Fārs; er heisst auch Bishawur (in Thevenot, *Suite du Voyage de Levant*, Paris 1674, S. 295: Bouschavir; S. 296: Boschavir) und Fluss von Tawwadj. Er muss identisch sein mit dem Granis der antiken Überlieferung, der von Arrian, *Indica*, 39 und Plinius, *Nat. Hist.*, VI, 99 erwähnt wird. Sein Unterlauf, der eigentliche Fluss von Tawwadj, entsteht durch die Vereinigung zweier Flüsse, des Shāpūr und des Dalakī-Rūd, die beide auf den südwestlichen Randgebirgen der iranischen Hochebene, die sich am persischen Golf entlangziehen, entspringen. Der Oberlauf wird von den arabischen Geographen Nahr Ratīn genannt; dieser Name findet sich in ähnlicher Gestalt bei Plinius, *Nat. Hist.*, VI, 3, als Dratinus (mit der Var.: Ratinus); doch muss

an dieser Stelle der Fluss bis hinab zu seiner Mündung gemeint sein. (Diese Mitteilung bei Plinius muss auf einer andern Quelle als Iuba beruhen, der als Gewährsmann für die Erwähnung des Granis in VI, 99 herangezogen ist). In seinem *Nuzhat al-Khulūb* scheint Mustawfī al-Kāzwinī anzudeuten, dass der Ratīn, dessen Quelle nach ihm sowohl wie nach al-Iṣṭakhri in Ober-Humāyidjān (Iṣṭakhri: *Khumāyidjān*) liegt, ein Nebenfluss des Shāpūr Rūd ist (*G. M. S.*, XXIII/II, 217: „Er ist ein grosser Strom und fliesst in den Shāpūr-Strom; seine Länge bis zur Einmündung in den Shāpūr beträgt zehn Meilen“). Mit dieser Darstellung kann er nur sagen wollen, dass der Fluss von Tawwadj aus zwei verschiedenen Flüssen gebildet wird, von denen einer der Ratīn ist. Das muss infolgedessen der ältere Name entweder für den Shāpūr oder den Dalakī-Rūd sein. Al-Iṣṭakhri (ed. de Goeje, S. 120) stellt die Dinge in derselben Weise dar; dort heisst es, dass der Ratīn durch das Gebiet al-Ziriyān fliesst (mit Var.), bevor er in den Shāpūr einmündet.

Die andern Flüsse dieses Stromsystems sind der Djirra (oder Djarshik), der auf der linken Seite unterhalb Khisht einmündet, und der Ikhschin. Der Name des letzteren (er bedeutet „blau“) ist vielleicht nach der von den Geographen des Mittelalters ausdrücklich erwähnten färbenden Eigenschaft seines Wassers gebildet. Djarshik ist der ältere Name des Flusses Djirra, obwohl im *Nuzhat Djarshik* und Djirra irrtümlicherweise als zwei verschiedene Ströme beschrieben werden. Die Darstellung, die dieses Werk vom Djirra gibt, ist zum grössten Teil aus Ibn al-Balkhi's *Fārsnāma* abgeschrieben. Hier wird gesagt (*G. M. S.*, *New Ser.*, I, 151), dass der Nahr Djirra, dessen Quelle im Māsaram-Bezirk liegt, die Landschaften Musdjan und Djirra und einen Teil von Ghundiyan bewässert und dass er dann in den Shāpūr mündet. Dazu erwähnt al-Iṣṭakhri die Brücke von Sabuk, unter der der Fluss Djarshik hinwegfliesst, bevor er in das *Rustak Khurra* eintritt (Ibn al-Balkhi's Djirra; zur Lesart *Khurra* im Text al-Iṣṭakhri's vgl. P. Schwarz, *Iran im Mittelalter*, S. 35, Anm. 4); nach Khurra fliesst der Strom durch Dādhin, wo er sich mit dem Ikhschin vereinigt. Das *Nuzhat* lässt den Djirra in den Shāpūr münden und den Djarshik in den Ikhschin; da der Verfasser irrtümlicherweise den tatsächlich nur einen Flusslauf darstellenden Djarshik-Djirra in zwei Flüsse aufteilt, so ist sein Bericht an dieser Stelle wertlos.

Der Ikhschin entspringt nach al-Iṣṭakhri und Mustawfī in den Dādhin-Bergen und vereinigt sich mit dem Shāpūr bei al-Djunktān. Das *Nuzhat* nennt ihn einen grossen Strom; heutzutage wird er mit einem kleinen Wasserlauf im Südwesten des Sees von Kāzerūn identifiziert. Es scheint also eine Unstimmigkeit zu bestehen bezüglich der Frage, ob der Djarshik und der Ikhschin zuerst sich vereinigen und dann in den Fluss von Tawwadj münden, oder ob sie jeder für sich in diesen Strom fliessen.

Was nun den Shāpūr selbst anlangt, so erzählt das *Fārsnāma* (S. 152), dass er in der Bergregion (*Kuhistān*) des Bishāpūr-Bezirktes entspringt, den er ebenso wie Khisht und Dih Mālik mit seinem Wasser befruchtet. Er mündet zwischen Djanābi und Māndistān in den persischen Golf. Diese Darstellung wird im *Nuzhat* wiederholt, wo nur noch hinzugefügt wird „seine Länge beträgt 9 Meilen“. Im *Fārsnāma*, S. 142, wird vom Bishāpūr-Bezirk



gesagt, dass er sein Wasser von einem „grossen Strom mit Namen Rūd-i Bishāpūr“ erhält. Wegen der dort befindlichen Reisplantagen ist sein Wasser gesundheitsschädlich (*wakhlīm u nāguwār*). Eine kurze Beschreibung des Flusses aus neuerer Zeit findet sich bei J. Morier, *Second Journey through Persia . . . between the years 1810 and 1816*, London 1818, S. 49: „Ein Fluss . . . , der, nachdem er sich seinen Lauf in die Ebene von Dasthistān gebrochen hat, schliesslich bei Rohilla ins Meer mündet. Er entspringt in der Nähe von Shapour; zu Beginn seines Laufes führt er frisches Wasser. Aber nachdem er das Gebirgsland erreicht hat, fiesst er durch salzhaltigen Boden, so dass sein Wasser . . . von da an salzhaltig wird. Ein kleinerer Arm desselben Flusses zweigt vor seinem Eintritt in das salzhaltige Gebiet ab und fiesst als Süsswasser ins Meer“.

Die Mündung des Flusses liegt nur eine kurze Strecke nördlich von Bushīr, nahe bei der Grenze des Arradjān-Bezirktes. Gegenüber der Mündung liegt die Insel Khārīk auf dem Schiffsfahrtswege von Basra nach Indien. Der Name Māndistān bei den persischen Geographen von Tomaschek (*Topographische Erläuterung der Küstenfahrt Nearchs in S B Ak. Wien*, CXXI, 65) mit dem Deximontani bei Plinius, *Nat. Hist.*, VI, 99 in Verbindung gebracht (Die Ausg. von Jan-Mayhoff liest *Dexi montani* in zwei Wörtern). Nach Plinius ist der Fluss (Granis) für kleine Schiffe befahrbar. Heute bereitet die Hauptmündung wegen ihrer Untiefen der Schifffahrt grosse Schwierigkeiten; zwei Nebenmündungen können bis zu einiger Entfernung landeinwärts befahren werden. Für die gegenwärtigen Verhältnisse, die Deltabildung und die Ölquellen auf dem linken Ufer des Flusses südlich von Dalaki vgl. Tomaschek, *a. a. O.*

Im Altertum stand am Granis, 200 Stadien vom Meere entfernt, die königl. Residenz Taoko. Das muss dasselbe sein wie das mittelalterliche Tawwadj (oder Tawwaz), der Ort, nach dem der Shāpūr auch Fluss von Tawwadj genannt wird. In den frühen Zeiten des Islām war es eine wichtige Handelsstadt, die auch eine umfangreiche Textilindustrie in ihren Mauern beherbergte; die *Tawwaziya* genannten Stoffe waren weithin bekannt. Diese Stadt gehörte zum Bezirk Ardashīr Khūra (Ibn al-Balkhī, *Fārsnāma*, S. 114). Während des VI. (XII.) Jahrh. war der Ort schon verfallen; zu Mustawfi al-Kāzwinī's Zeit (VIII. = XIV. Jahrh.) lag der Ort völlig in Ruinen. Seine Lage kann nicht mit völliger Sicherheit festgestellt werden; heutzutage heisst der Küstendistrikt des Shāpūrflusses Tawwadj. Le Strange (*G M S*, XXIII/II, 115, Anm. 2) ist der Meinung, dass die Lage der alten Stadt mit dem heutigen Dih Kuhna zu identifizieren ist, „der Hauptstadt des heutigen Shābānkāra-Kreises des Dasthistān-Bezirktes“.

Über einen andern Shāpūr (Shāwūr), einen Nebenfluss des Dizfūl-Rūd, vgl. den Artikel KĀRŪN.

2. Die alte Hauptstadt des Bezirktes Shāpūr Khūra in Fārs; nach al-Mukaddasī hiess sie auch Shahrastān; ihr älterer Name ist Bishāpūr (aus *Wih-Shāhpūhr* im Pehlewi). Eine kindliche Erklärung des Namens findet sich im *Nuzhat*, wo der Verfasser Mustawfi erzählt, das Wort *Bishāpūr* sei eine Zusammenziehung aus *Binā-i Shāpūr*, Erbauung Shāpūr's. Ibn al-Balkhī andererseits behauptet, dass die erste Silbe des ursprünglichen Bishāpūr (mit einem langen *i*) infolge von *Takhlīf* verschwinden kann.

Shāpūr-Khūra, die vom Flusssystem des Shāpūr-Rātīn bewässerte kleinste der fünf Provinzen von Fārs, enthielt ausser der Stadt Shāpūr noch eine Reihe von andern wichtigen Orten, z.B. Kāzerūn, das nach dem Verfall von Shāpūr als die Hauptstadt der Provinz betrachtet wurde, ausserdem Nūbandadjan und Djirra.

Die alte Stadt Shāpūr lag am Fluss Shāpūr-Rūd an der Strasse von Shirāz ans Meer, nördlich von Kāzerūn. Mustawfi gibt ihre Lage an unter 86° 15' Länge und 20° Breite. Ihr Klima gehört zum *Garmsīr*, doch wurden ihre Luftverhältnisse als ungesund betrachtet, weil das Stadtgebiet durch die Gebirge von dem Zustrom der Luft aus Norden abgeschnitten war. Die Umgebung der Stadt war fruchtbar; ausser mancherlei Früchten und Blumen wurde auch Seide gewonnen, da der Maulbeerbaum in diesem Gebiet sehr gut gedieh. Ebenso wurden Honig und Wachs ausgeführt. Die Stadt war von dem Sāsānidenkönig Shāpūr I. gegründet worden. Sie gehörte zu den drei Städten, in denen er seine Kriegsgefangenen als Kolonisten ansiedelte. Man hat mit gutem Grund die Vermutung ausgesprochen, dass der König sich der Geschicklichkeit dieser römischen Gefangenen bei der Errichtung seiner Bauten bediente, ebenso wie bei der Ausführung seiner berühmten Reliefs, die in den Ruinen der Stadt aufgefunden worden sind. Diese Reliefdarstellungen berichten von den Feldzügen Shāpūr's gegen die Römer. Zwei spätere Könige, Bahrām II. und Khusrāw I., haben noch je ein Relief hinzugefügt.

Diese Kunstwerke, die schon bei Morier ausführlich beschrieben werden, sind auch von den orientalischen Geographen des Mittelalters beachtet worden; zum mindesten erwähnen sie eine in einer Höhle stehende grosse Statue, die von europäischen Reisenden identifiziert werden konnte.

Die Orientalen haben eine phantastische Geschichte der Stadt für die Zeit vor den Sāsāniden ausgedacht. Nach diesen Überlieferungen wurde sie ursprünglich von Tahmūrath erbaut, zu einer Zeit, als in Fārs keine andere Stadt ausser Isfāhār existierte. Später wurde sie von Alexander in Trümmer gelegt, um erst von Shāpūr I. wieder aufgebaut zu werden. Der Name der Gründung

Tahmūrath's wäre تهمورثا gewesen (Ibn al-Balkhī, *Fārsnāma*, S. 63, 142).

Die Muslime eroberten Shāpūr Khūra im Jahre 16 (637), nach der Eroberung von Tawwadj und der Schlacht bei Rishahr. Bishāpūr wird erwähnt gelegentlich der Unruhen, die zu Beginn des Khalifates 'Othmān b. 'Affān's eintraten; der gegen die Araber gerichtete Aufstand in Fārs (25 = 645/46) scheint eine Zeitlang von Bishāpūr aus geleitet worden zu sein, und zwar von einem Bruder Shahrak's, des Statthalters von Fārs, der in der Schlacht bei Rishahr gefallen war. Nach der Unterwerfung der Aufständischen verletzten die Einwohner von Bishāpūr noch einmal den Vertrag; infolgedessen wurde die Stadt von Abu 'l-Mūsā al-Ash'arī und 'Othmān b. Abī 'l-'Ās unterworfen.

Zur Zeit des Geographen al-Mukaddasī (Ende des IV./X. Jahrh.) war die Stadt Shahrastān oder Shāpūr schon im Verfall begriffen. Ihre Vorstädte lagen schon in Trümmern; doch war das umliegende Land gut angebaut. Er erwähnt die vier Stadttore und den Stadtgraben, ebenso die *Masdjid al-djāmi'* ausserhalb der Stadt. Vielleicht ist dies

die von Ibn al-Balkhī erwähnte *Masʿūd-i dīnī*; denn aus seinen Worten muss man wohl schliessen, dass sie zur Zeit, als er schrieb (Anfang des VI./XII. Jahrh.), noch vorhanden war. Am Ausgang der Büyiden-Herrschaft zerstörte der Shābānkāra-Häuptling Abū Saʿd b. Muḥammad b. Mamā die Stadt Shāpūr; doch bemerkt Ibn al-Balkhī, dass zu seiner Zeit die Regierung der Seldjūken den Schaden wieder gut zu machen suchte. Diese Bemühungen mögen in Bezug auf das Land als Ganzes von Erfolg gewesen sein, die Stadt Shāpūr dagegen ist aus ihren Trümmern niemals neu erstanden. Als Morier im Jahre 1809 die Stätte besuchte, fand er nur ein ärmliches Dorf, Daris, in der Nachbarschaft der Ruinen. Der Meinung dieses Reisenden, dass die Stadt noch bis ins XVI. Jahrh. der christlichen Zeitrechnung bestanden haben mag, weil ihr Name in einer Tabelle geographischer Längen und Breiten in dem *Āin-i Akbarī* vorkommt, ist kein Gewicht beizulegen; denn solch eine Tabelle kann aus älteren Quellen zusammengestellt sein.

Über die anderen Gründungen Shāpūr's I., die nach ihm benannt wurden, vgl. den Artikel über diesen König; als Ergänzung dazu sei bemerkt, dass die Stadt Shāpūr Khwāst nach dem *Fārsnāma* (S. 63) in Khūzistān in der Nähe von al-Ashtar gelegen war.

*Litteratur:* (ausser den im Artikel angeführten Quellen): Die Artikel Dratinus und Granis in Pauly-Wissowa, *Realenz.* 2 (V, 1608; VII, 1815); Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 259—63, 267; Barbier de Meynard, *Dictionnaire... de la Perse*, S. 142 f.; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter*, S. 7 f., 30 ff.; Ritter, *Erkundung*, VIII, S. 827 ff.; J. Morier, *A Journey through Persia, Armenia and Asia Minor... in the years 1808 and 1809*, London 1812, S. 85 ff., 375 ff.; C. A. de Bode, *Travels in Luristan and Arabistan*, 1845, I, 206 ff.; Flandin u. Coste, *Voyage en Perse* (Paris 1851), *Relation du Voyage*, II, 248 ff.; M. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, V, 119 f., Taf. XVIII—XXI; Sarre und Herzfeld, *Iranische Felsdichse*, 1910, S. 213 ff., Taf. XI—XLI. (V. F. BÜCHNER)

**SHARʿ.** [Siehe SHARʿA.]

**SHARĀB** (A., Plur. *Ashriba*), Getränk. Die Traditionssammlungen behandeln im Kapitel *Ashriba* zwei Gegenstände: die Getränke und die beim Trinken innezuhaltenden Regeln. Hier soll nur von letzteren die Rede sein, da alles die Getränke betreffende im Art. *KHAMR* behandelt worden ist.

Man spricht vor und nach dem Trinken Eulogien (Abū Dāʿūd, *Ashriba*, B. 21; Dārimī, *Aʿīma*, B. 3; Ibn Ḥanbal, I, 225, 284; III, 100, 117). Man hält das Trinkgefäss nicht mit der linken, sondern mit der rechten Hand: „Es sagte der Gesandte Gottes: Wenn einer von euch isst, so esse er mit der rechten, und wenn er trinkt, so trinke er mit der rechten, denn der Satan isst und trinkt mit der linken (Muslim, *Ashriba*, Trad. 105; vgl. 106).

Über die Frage, ob man stehend trinken darf, sind die Meinungen geteilt. Einerseits findet sich eine grosse Anzahl Aussagen die diese Haltung beim Trinken als verboten darstellen (z.B. Muslim, *Ashriba*, Trad. 112—116). Andererseits erklärt Ibn ʿAbbās, dass er dem Propheten Zemzemwasser gereicht und dass dieser es stehend getrunken habe (Muslim, *Ashriba*, Trad. 117—120). Und Altschāfiʿt alle Bedenken wider diese Haltung fort durch die

Erklärung, dass er gesehen habe, wie Muḥammad stehend trank (z.B. Ibn Ḥanbal, I, 101 f.).

Weiter gilt es für unerlaubt, aus dem Munde des Schlauches zu trinken (z.B. Abū Dāʿūd, *Ashriba*, B. 14), oder diesen zum Trinken einwärts zu biegen (Ibn Māǧja, *Ashriba*, B. 20); doch wird dies auch erlaubt (Tirmidhī, *Ashriba*, B. 18). Man soll beim Trinken nicht schlürfen wie ein Hund (Ibn Māǧja, *Ashriba*, B. 25), auf das Getränk nicht blasen oder schnauben (Muslim, *Ashriba*, Trad. 121; Abū Dāʿūd, *Ashriba*, B. 16, 20); dagegen soll man ab und zu Atem schöpfen (Abū Dāʿūd, *Ashriba*, B. 10; Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, ed. Sachau, I/II, 103), ohne in einem Zuge durchzutrinken (Abū Dāʿūd, *Ṭahāra*, B. 18). Trinkt man in Gesellschaft, so soll man das Gefäss selbst rechts weitergeben (Bukhārī, *Sharb*, B. 1).

Durch derartige Manieren unterscheidet sich der Gläubige vom Kāfir; letzterer trinkt in sieben Magen, ersterer in einen (Malik, *Muwattaʿ*, *Ṣifat al-Nabī*, B. 10). (A. J. WENSINK)

**SHARAF AL-DĪN**, ʿALĪ YAZDĪ, persischer Historiker und Dichter, geboren in Yazd, wurde der Begleiter des Shāh Rukh und besonders seines Sohnes Mirzā Ibrāhīm Sulṭān († 838 = 1434/5). Im Jahre 846 (1442) liess ihn Mirzā Sulṭān Muḥammad, der zum Statthalter des ʿIrāq ʿadjami ernannt worden war, nach Kumm kommen und behielt ihn wie einen Ratgeber bei sich. Als dieser Prinz im Jahre 850 (1446/7) revoltierte, kam Sharaf al-Dīn in den Verdacht, an dem Komplot beteiligt zu sein, wurde aber vor der von Shāh Rukh befohlenen Hinrichtung bewahrt durch die Vermittlung des Mirzā ʿAbd al-Laṭīf, eines Sohnes des Ulugh Beg, der ihn mit nach Samarkand nahm. Sulṭān Muḥammad, der nach dem Tode des Shāh Rukh Herr von Khorāsān wurde, liess ihn nach Yazd zurückkommen (853 = 1449/50); dort starb er im Jahre 858 (1454) und wurde in der Sharafiya-Akademie beigesetzt, die er in dem Dorfe Taft hatte erbauen lassen.

Im Jahre 828 (1424/5) schrieb er die Geschichte Timūrs unter dem Titel *Zafar-nāme* in hochtrabendem und schwülstigem Stil; er scheint sich darin auf ein unedirtes gleichnamiges Werk des Nizām al-Dīn Shāmi zu stützen, das auf Timūrs eigenen Befehl in den Jahren 804—6 (1401—3) verfasst wurde und von dem eine Handschrift (Unicum!) im Britischen Museum aufbewahrt wird; diese Geschichte wurde von Pétis de la Croix (1722) ins Französische und von J. Darby (1723) aus dem Französischen ins Englische übersetzt; der Text (ohne Einleitung) wurde in der *Bibliotheca Indica* (Calcutta 1887—8) veröffentlicht. Ausserdem verfasste er unter dem Pseudonym (*Takhal-luṣ*) *Sharab* eine Abhandlung über die Rätsel, eine über die magischen Quadrate, einen Kommentar zur *Burda* des Būṣīrī und verschiedene Gedichte.

*Litteratur:* Khondemir, *Ḥaṭīb al-Sayr* III/III, 148; Dawlat Shāh, *Tadhkira*, ed. Browne, S. 378—81; J. von Hammer, *Geschichte d. schön. Redek. Pers.*, S. 284; Rieu, *Pers. Catal. Brit. Mus.*, S. 173—5; E. G. Browne, *Hist. of Pers. Liter. under Tartar dominion*, S. 183, 302—5. (CL. HUART)

**AL-SHĀRĀNĪ**, *Nisba*, unter der mehrere Persönlichkeiten bekannt sind; in der Regel ist sie von *Shār* „Haar“ abgeleitet und bezeichnet jemand mit starkem Haarwuchs bzw. langem Haar (vergl. al-Samʿānī, *Kitāb al-Ansāb*, G.M.S., fol. 334<sup>b</sup>, 2; Caspari-Wright, *Arabic Grammar* 3, I, 164<sup>c</sup>); bei



ihrem bekanntesten Träger ist die Ortsnisba, ebenso wie die daneben — ja sogar häufiger — vorkommende Form AL-SHA'RĀWĪ (die jedoch einen andern Ursprung hat: Vollers, *Z.D.M.G.*, 1890, S. 390 f.), wurde aber nach jenem Muster umgedeutet.

1) ABU 'L-MAWĀHIB (ideelle Kunya; auch ABŪ 'ABD AL-RAḤMĀN nach seinem Sohne; sein Geschlecht hat sich bis in die neuere Zeit erhalten) 'ABD AL-WAHHĀB B. AḤMED (gest. 907) b. 'ALĪ B. AḤMED B. MUḤAMMED B. MŪSĀ B. MAWLĀY B. 'ABD ALLĀH AL-ZUGHALĪ (Sultān von Tilimsān) b. 'ALĪ AL-ANṢĀRĪ AL-SHĀFĪ'Ī AL-MISRĪ: berühmter Šūfī, geboren 897, lebte seit seiner frühen Jugend in Kairo, wo er 973 (andere Angaben sind unrichtig) starb. Seit 1188 trägt seine Lieblingsmoschee, neben der er begraben liegt, seinen Namen. Seinen Unterhalt erwarb er sich als Weber. Er gehörte der von 'Alī al-Shādhilī (gest. 656: Brockelmann, *G.A.L.*, I, 449, N<sup>o</sup>. 29, sowie Art. AL-SHĀDHILĪ) begründeten *Tariqa* an und gründete selbst die *Tariqa al-Shā'rawiyya* (vergl. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 1899, S. 252; bei Kahle, *Islam*, VI, S. 154 aber nicht erwähnt). Unter seinen šūfischen Lehrern ist vor allem 'Alī al-Khawwās (gest. nach 941) zu nennen, dessen *Madjālīs* er zehn Jahre lang beiwohnte. Eine Reihe weiterer Lehrer nennt er in verschiedenen seiner Schriften, z. B. im *al-Baḥr al-mawrūd*, im *al-Djawhar al-maḥṣūn wa 'l-Sirr al-marḥūm* und in den *Laṭā'if al-Minan*; eine vollständige Liste der *Šaikh*e, die er gekannt und bei denen er gehört hat, bringt das Schlusswort seiner *Ṭabaqāt*. Wie zahlreiche Šūfis hatte er gegen Anfeindungen zu kämpfen, doch gelang es ihm, sie siegreich zu überwinden.

Seine literarische Tätigkeit erstreckte sich hauptsächlich auf die Mystik, daneben auf Enzyklopädie, Kūrānwissenschaften, Dogmatik, Fiqh, Grammatik, Medizin, ausserdem sind noch *Ṭabaqāt* der Šūfis und eine Selbstbiographie (die *Laṭā'if al-Minan*) zu nennen. Eine Liste seiner Schriften gibt Brockelmann, II, 336 ff. (und Nachtrag, S. 711); zu ihr sind folgende Berichtigungen und Ergänzungen zu machen: 7a und b) *al-Mizān al-Shā'rawiyya* und *al-Mizān al-kubrā* sind identisch, gedruckt auch Kairo 1276, dagegen ist *al-Mizān al-Khidriyya* ein Auszug aus dem andern Werk; 8) im Titel auch *Mukhtaṣar al-Futūḥāt al-makkiyya*, ein Auszug daraus, *Mukhtaṣar Lawākiḥ al-Anwār* usw., 1166 von Hasan b. Šāliḥ b. Muḥammed al-Pūdghūridjawi verfasst (Berlin, N<sup>o</sup>. 3046); 11) gedruckt Kairo 1306 am Rande von 2); 12) vollständiger Titel *Tanbih al-Muḥtarrin fī 'l-Ḳarn al-šāhir 'alā mā khalaṭū fih Salafahum al-šāhir*; 13) im Titel auch *Ma'rīfat* statt *Bayān*, ferner lies Berlin, N<sup>o</sup>. 3101; 14) lies *al-Anwār al-ḳudsiyya*, als *Lawākiḥ al-Anwār al-ḳudsiyya* f. [*Bayān*] *al-Uḥūd al-Muḥammadīya* Kairo 1311 am Rande von 44) gedruckt; 18) auch ein *Wird al-Rasūl* Berlin, N<sup>o</sup>. 3780; 21) gedruckt auch Kairo 1332; 22) im Titel statt *'alā Fatāwā* auch *fī Manāḳib*, die Randausgabe Kairo 1304 enthält vielmehr 23); 35) lies *fī 'Ilm Kitāb Allāh*; 37) lies *al-Talabbus*, gedruckt Kairo 1279; 40) lithographiert Kairo 1276; 43) im Titel auch *al-Sādāt al-Akhyār*, auch *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* genannt, gedruckt auch Kairo 1299, hingegen enthält die Randausgabe Kairo 1311 vielmehr 14); 44) gedruckt auch Kairo 1321; 47) *Waṣāyā al-ʿArīfīn* (vgl. Berlin, N<sup>o</sup>. 3183); 48) *Mufakkkhim al-Akkād fī Bayān Ma'wadd al-Idjtiḥād*;

49) *Larwā ih al-Khādhlān 'alā kull man lam ya mal bi 'l-Ḳur'ān*; 50) *Ḥadd al-Ḥusām 'alā man awḍaḥ al-'Amal bi 'l-Ilhām*; 51) *al-Tatabbu wa 'l-Fahṣ 'alā Ḥukm al-Ilhām idhā khalaṭ al-Naṣṣ*; 52) *al-Burūḳ al-khawāṭif li 'l-Baṣar fī 'Amal al-Ḥawāṭif*; 53) *Tanbih al-Aghbiyā 'alā Ḳaṭra min Baḥr 'Ulum al-ʿAḍiyā*; 54) *al-Durr al-naẓim fī 'Ulūm al-Ḳur'ān al-aẓim*; 55) *al-Manḥad al-mubīn fī Bayān Adillat al-Mudjtahidin*, Ergänzung zu 21); 56) *Kitāb al-Iktibās fī 'Ilm al-Ḳiyās*; 57) *Mukhtaṣar Ḳarwā'id al-Zarkashī*, Auszug aus dem Brockelmann, II, 91, N<sup>o</sup>. 18, 2 angeführten Werk des al-Zarkashī (gest. 794); 58) *Minḥād al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*, Zusammenarbeitung des Kommentars des al-Maḥallī (gest. 791: Brockelmann, II, 114, N<sup>o</sup>. 23) zum *Djāmi' al-Djawāmi' fī 'l-Uṣūl* von al-Subki (gest. 771: Brockelmann, II, 89, N<sup>o</sup>. 14, 1 und c) mit den Glossen des Kamāl al-Dīn b. 'Alī Sharīf (gest. 906: ebd. a) zu diesem Kommentar.

Al-Sha'rānī war ein gewissenhafter und ehrlicher Gelehrter von umfassender Bildung, aber nicht kritisch und höchst abergläubisch. Unangenehm berührt an ihm seine masslose Selbstüberschätzung; gewöhnlich rühmt er von seinen Werken, dass sie Bahn brächen und dass über den betreffenden Gegenstand noch kein ähnliches vorhanden sei. Auch von sich selbst erzählt er in seiner Selbstbiographie (N<sup>o</sup>. 44), die er bezeichnenderweise *Manāḳib nafsīhi* nennt, unter der Maske des demütigen Dankes dafür, dass ihn Gott mit wunderbaren Gaben des Geistes und der Heiligkeit ausgezeichnet, die absonderlichsten Dinge über seine wunderbaren Eigenschaften, über seinen Verkehr mit Gott, den Engeln und den Propheten, über seine Fähigkeit, Wunder zu tun, die Geheimnisse der Welt zu ergründen usw. Äusserst sympathisch wirken aber die Ehrenhaftigkeit, Anfrichtigkeit und Begeisterung seines Charakters, sein Eintreten für Gerechtigkeit, Menschlichkeit und Toleranz, sein Freimut und seine Objektivität, mit der er die Bescheidenheit der Christen und Juden den *'Ulamā* als Vorbild vorhält, endlich seine hohe Achtung vor der Würde der Frau.

Neben seiner inneren Bedeutung, die aber doch wohl nicht überschätzt werden darf, verdankt er seinen tiefgreifenden Einfluss auf die islamische Welt seiner äusserst ausgebreiteten Schriftstellerei in leichtverständlicher Form, die zur Beliebtheit seiner Werke beigetragen hat. Seine Schriften waren schon zu seinen Lebzeiten z. T. weit verbreitet und stehen noch jetzt in sehr hohem Ansehen, das sich in ihren zahlreichen Drucken äussert. Originell sind sie trotz seiner gegenteiligen Versicherung kaum irgendwo; speziell in der Mystik gibt er das Gedankengut von Ibn al-'Arabī (vgl. Bd. II, 384 f.) wieder; so ist N<sup>o</sup>. 8) ein Auszug aus dessen *al-Futūḥāt al-makkiyya*, N<sup>o</sup>. 11) ein Auszug aus N<sup>o</sup>. 8) in Anlehnung an Stellen aus den *Futūḥāt* selbst, N<sup>o</sup>. 9) eine Erklärung der Verse der *Futūḥāt*, N<sup>o</sup>. 10) eine Verteidigung Ibn al-'Arabī's; so sagt er auch in N<sup>o</sup>. 2), er habe die Ausdrucksweise des Ibn al-'Arabī, nicht die anderer Šūfis, angewandt. Al-Sha'rānī versuchte in seiner Person eine Synthese von Šūfitum und Fiqh zu unternehmen, stand also der *Sharī'a* keineswegs feindlich gegenüber. Zeuge dessen sind etliche seiner Schriften, besonders N<sup>o</sup>. 7), 21), 28), 48) bis 51), 55) bis 58).

Vgl. Brockelmann, II, 335 ff. (dort weitere Literatur genannt) und Ḥādjdī Khāfā, ed. Flügel,

Index (Bd. VII), S. 1145, N<sup>o</sup>. 5446. Bearbeitung von N<sup>o</sup>. 2) von Flügel in *ZDMG*, 1866, S. 1 ff., von N<sup>o</sup>. 16) von Kremer im *J A*, 6. Ser., XI, 1868, S. 253 ff., von N<sup>o</sup>. 43) von Horten, *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, 1015, S. 64 ff. (vgl. Massignou, *Al-Hallaj*, S. 303, N<sup>o</sup> 19), kurzer Auszug aus N<sup>o</sup>. 44) von Flügel in *ZDMG*, 1867, S. 271 ff. Biographie im *Tawāḡm*-Werk seines Schülers ʿAbd al-Raʿūf b. Tādj al-ʿArifin al-Munāwī (gest. 1031: Brockelmann, II, 306, N<sup>o</sup>. 13).

2) ABŪ MUḤAMMED AL-FADL B. MUḤAMMED B. AL-MUSAIB B. ZUHAIR B. YAZĪD B. KAISĀN B. BADHĀN (der persische Statthalter in Yaman zur Zeit Muḥammeds): zum Zweck des Traditionssammelns weitgereister Traditionarier; er studierte auch beim kufischen Grammatiker Ibn al-ʿArabī (gest. 231: Brockelmann, I, 116, N<sup>o</sup>. 6), lernte die Kurʾanlesung bei Khālaf (gest. 229: Nöldeke, *Geschichte des Qurʾāns*, S. 291, N<sup>o</sup>. 9; Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, VII/II, 87; al-Samʿānī, fol. 77<sup>b</sup>, 30) und hörte bei Aḥmed b. Ḥanbal (gest. 241: Bd. I, 199 ff.); er fand aber nicht allgemeine Anerkennung und starb 282. Sein Beiname, den er von der Gewohnheit erhielt, sein Haar lang zu tragen, ging auch auf seine Nachkommen über, seinen Sohn ABŪ BAKR MUḤAMMED AL-BAIḤAKĪ und dessen Söhne ABŪ ʿL-ḤASAN ISMĀʿĪL (gest. 347) und ABŪ ʿL-ḤASAN MUḤAMMED AL-ṬUSĪ. al-Samʿānī, fol. 334<sup>b</sup>, 12 und 101<sup>b</sup>, 12.

3) ABŪ ʿL-ABBĀS AḤMAD B. DJAFAR B. MUḤAMMED B. MARZŪK B. BUSTĀN (so vielleicht für ein sinnloses Wort bei al-Samʿānī zu lesen; vgl. Justi, *Iranisches Namenbuch*, S. 74) B. FARRŪKH AL-AZDĪ AL-DJURDJĀNĪ: Traditionarier, der u. a. bei Shuʿaib b. al-Ḥabḥāb (gest. vor der Mitte des II. [VIII.] Jahrhunderts: Ibn Saʿd, VII/II, 18) hörte. al-Samʿānī, fol. 334<sup>b</sup>, 14–16.

4) Dreizehn weitere Persönlichkeiten mit demselben Beinamen sind an folgenden Stellen angeführt: *Kitāb al-Fihrist*, ed. Flügel, S. 7, 19; al-Samʿānī, fol. 334<sup>b</sup>, 12 f.; *Fihrist*, S. 314, 23; al-Samʿānī, fol. 334<sup>b</sup>, 13 f. (vgl. Ibn Saʿd, VII/II, 51, 78); ebd. 28 f.; Massignou, *Al-Hallaj*, S. 80, 735; ebd. S. 333; al-Samʿānī, fol. 334<sup>b</sup>, 17–23; ebd. 23–28 (lies 371 statt 372); ebd. 16 f. (vgl. Brockelmann, I, 334); al-Djānī (vgl. I, S. 1055), *Nafaḥāt al-ʿUns*, N<sup>o</sup>. 298 (Calcutta 1859, S. 265; türkisch Konstantinopel 1270, S. 181); Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften Berlin*, X, s. v. al-Sharānī). (J. SCHACHT)

AL-SHĀRĀT (aus dem Lateinischen *serra* über das Spanische *serra*) wird von einigen Geographen des islamischen Spaniens gebraucht für die Gebirge, die sich im Zentrum der iberischen Halbinsel von Osten nach Westen erstrecken. Die beste Definition wird von Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmari gegeben. Nach diesem Schriftsteller erstreckt sich die al-Shārāt genannte Gebirgskette vom Hinterlande von Madiyat Sālim (Medinaceli) bis nach Coimbre. Dieser Terminus bezeichnete also die Gebirgsketten, die heute unter den Namen Sierra de Guadarrama [ar. *Wādī ʿL-Ramla* (?)], Sierra de Gredos und Sierra de Gata in Spanien und Serra de Estrella in Portugal bekannt sind. Indessen wird er im Sinne von al-Idrisi nur für die Sierra de Guadarrama im Norden von Madrid gebraucht. Der Geograph Abu ʿl-Fidāʾ (nach Ibn Saʿd) bezeichnet das Gebirgssystem im Zentrum von al-Andalus mit dem Namen Djabal al-Shāra: nach ihm teilt es die Halbinsel in zwei scharf getrennte Hälften, in eine nördliche und eine südliche.

Al-Idrisi legt in seiner Beschreibung von al-Andalus den Namen al-Shārāt einem der 26 Klimate dieses Landes bei, und zwar in seiner Anordnung dem 22.: dieses Gebiet, das die ganze Sierra de Guadarrama umfasste, enthielt die Städte Talavera de la Reina, Toledo, Madrid, al-Fahmīn, Guadalajara, Ucles und Huete.

*Litteratur*: al-Idrisi, *Sifat al-Maghrib*, ed. u. Übers. Dozy u. de Goeje, Index; Abu ʿl-Fidāʾ, *Ṭaḥwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, Paris 1840, S. 66, 167; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924, S. 93 und Index unter ach-Chārāt; E. Saavedra, *La Geografía de España del Barroco*, Madrid 1881, S. 48; J. Alemany Bolufer, *La Geografía de la Península Ibérica en los escritores árabes*, in *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, X. Granada 1920, S. 3–4. (E. LA VI-PROVENÇAL)

SHARDJA. Name dreier Orte in Arabien:

1. Shardjat al-Qarīs, Hafen an der Küste des Yaman, wo sich Lagerhäuser für *Durra* befanden, die man nach ʿAden transportierte; Heimat des berühmten Grammatikers Sirādj al-Dīn ʿAbd al-Latif al-Zabīdī, der in Kairo lehrte und im Jahre 802 (1399/1400) starb.

2. Ort in der Nahe von Mekka.

3. Hafen an der Piratenküste am Persischen Golf zwischen ʿOmān und Bahrain.

*Litteratur*: Ibn Hawkal, *B G A*, II, 19; al-Mukaddasī, *B G A*, III, 53, 69, 86, 92; Ibn Khurdaibih, *B G A*, VI, 143; al-Yakūbī, *B G A*, VII, 317, 319; Yāqūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, s. v.; *Tādj al-ʿArūs*, s. v. (G. S. COLIN)

SHARḤ (A.), Offnung, Kommentar. *Sharaha* bedeutet erweitern, öffnen, dann erklären, kommentieren; *Tashriḥ*, das Sezieren von Leichen in der Anatomie.

1. Sharḥ ist der Titel der XCIV. Sūra des Qurʾān, deren erster Vers lautet: „Haben wir dir nicht deine Brust geöffnet, erweitert?“ Eine Legende rankte sich um diesen Vers, den man wörtlich auffasste: Als Muḥammed noch in den Armen seiner Amme war, wurde seine Brust von zwei Engeln geöffnet, die sein Herz herausnahmen, wuschen und wieder hineinlegten. Das ist die sogenannte „Öffnung der Brust“.

2. Sharḥ ist in den verschiedenen Wissenszweigen ein Kommentar zu einem Werke, das man studiert; dazu gibt es noch Glossen, *Hāshiya*. Zahlreiche Abhandlungen und berühmte Gedichte der arabischen und persischen Litteratur sind kommentiert worden, z. B. Kommentare zu den *Muʿallaqāt* genannten arabischen Gedichten, zum *Mathnawī*, einer persischen Dichtung, zu dem Rechtswerke *Muwattaʿa*, zu der Grammatik *Alfiya*, zu Ḥariri, zu astronomischen Traktaten; ferner den grossen, mittleren und kleinen Kommentar zu Aristoteles von Averroes. Die Kommentare zum Qurʾān werden *Tafsīr* [s. d.] genannt. (CARRA DE VAUX)

SHARĪʿA (A.), desgleichen SHARʿ (ursprünglich Infinitiv), der Weg zum Tränkplatz, der deutliche, zu befolgende Weg überhaupt, der Weg, den die Gläubigen zu gehen haben, die islamische Religion, als terminus technicus das kanonische Gesetz des Islam, die Gesamtheit von Allahs Geboten (auch als Bezeichnung für eine einzelne Bestimmung = *Ḥukm*, dazu der Plural *Sharāʿi* = *Aḥkām*, der also mit *Sharīʿa* gleichbedeutend sein kann); synonym das später ganz veraltete *Shirʿa*, das auch für „Gewohnheit“ gebraucht wurde. *Sharīʿ*



kann als terminus technicus den Propheten als Verkündiger der *Sharīʿa*, häufiger noch Allāh als Gesetzgeber bezeichnen. *Mashrūʿ* ist das in der *Sharīʿa* Festgelegte. Etwas zum kanonischen Gesetz Gehörendes oder etwas ihm Entsprechendes, Gesetzmässiges heisst *sharʿī*. So ist *sharʿī* auch Gegensatz zu *ḥissī* („rein sinnlich“): jenes bezeichnet die äusserlich wahrnehmbaren Handlungen, die auch Rechtsformen sind, dies alle, bei denen das nicht der Fall ist, die also in der *Sharīʿa* keine Bedeutung haben (Angebot und Annahme sind z.B. bei Abschluss eines Vertrages *sharʿī*, unter andern Umständen *ḥissī*). Ähnlich stehen *Sharʿ* und *Hukm* im Gegensatz zur *Ḥaḳīqa*, den tatsächlichen Verhältnissen, von denen die durch das Gesetz geschaffenen abweichen können.

Der terminologische Gebrauch geht von einigen Qurʾānstellen aus. XLV, 17 (aus der letzten mekkanischen Periode; zu den Datierungen vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qurʾāns*, I, 58 ff. und Grimme, *Mohammed*, II, 24 ff.): „Dann gaben wir dir eine *Sharīʿa* (einen zu befolgenden Weg) in der Religion; folge ihm und nicht den Begierden der Unwissenden“. XLII, 11 (dieselbe Periode, vielleicht etwas später): „Er hat euch die Religion vorgeschrieben (*sharaʿa*), die . . . .“ Ebd. 20: „Götzen, die ihnen eine Religion vorgeschrieben haben (*sharaʿū*), die Allāh nicht gebilligt hat“. V, 52 (medinisch, vielleicht aus der ersten medinischen Zeit): „Jedem (Volke) von euch haben wir eine *Shirʿa* (einen zu befolgenden Weg) und einen *Minhādī* (einen deutlichen Weg) gegeben“. Hier sind *Sharīʿa* und *Shirʿa* noch keine termini technici.

Eine alte Definition von *Sharīʿa* wird von al-Ṭabarī zu Qurʾān XLV, 17 angeführt: die *Sharīʿa* umfasst das Erbrecht (*Farāʿid*), die *Hadd*-Strafen, die Befehle und Verbote. Im späteren System sind unter *Sharīʿa* und *Sharʿ* die auf die Handlungen des Menschen bezüglichen Vorschriften des Allāhs zu verstehen, von denen man die zur Ethik gehörenden absondert und als *Adab* (vgl. ADAB, AKHIAQ) zusammenfasst. Das *Fikḥ* (nebst den Wissenschaften des *Tafsīr* und *Ḥadīth* und den Hilfsdisziplinen) ist die Wissenschaft von der *Sharīʿa* oder den *Sharʿiyyāt* (vgl. FIKH) und kann bisweilen synonym damit gebraucht werden, wie man die *Uṣūl al-Fikḥ* auch als *Uṣūl al-Sharʿ* bezeichnet. Nach der Orthodoxie ist die *Sharīʿa* die Grundlage (*Manṣhaʿ*) für die Beurteilung von Handlungen als gut oder schlecht, die demnach nur von Allāh ausgeht, während sie nach der Muʿtazila (vgl. den Art.) nur das vorausgegangene Urteil des Verstandes bestätigt.

Die *Sharīʿa* regelt als „forum externum“ nur die äusseren Beziehungen des Verpflichteten zu Allāh und den Mitmenschen und lässt sein Inneres, seine Stellung vor dem „forum internum“, ganz auf sich beruhen. Selbst die *Niya* („Absicht“), die z.B. bei vielen religiösen Übungen gefordert wird, schliesst keinen inneren Drang des Herzens in sich. Die *Sharīʿa* verlangt und berücksichtigt nur die Erfüllung der vorgeschriebenen äusseren Formen. So stehen die *Sharīʿa*, die auf ihr beruhende gesetzliche Beurteilung von Handlungen (*Hukm*) und das richterliche Urteil (*Kaḍāʿ*), das sich nur an den äusseren Tatbestand zu halten hat, im Gegensatz zum Gewissen und religiösen Verantwortungsgefühl (*Diyāna*, *Tanazuh*) des Einzelnen und seinem inneren Verhältnis zu Allāh (*ma bainahū waḥaina ʿIlāh*). Religiöse

Geister wie al-Ghazālī wandten sich denn auch gegen die Überschätzung des Gesetzlichen, und die *Faḳīh*'s sagen selbst, dass es mit der Erfüllung der Vorschriften der *Sharīʿa* allein nicht getan ist. Hiermit hängt die Stellung der *Sharīʿa* bei den *Ṣūfi*'s (vgl. den Art.) zusammen, für die auf I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*<sup>2</sup>, 165 ff. und R. Hartmann, *al-Kushchairs Darstellung des Ṣūfitums*, 72, 102 f. verwiesen sei. Das Gesetz ist auf dem Wege des *Ṣūfi* eine Ausgangsstufe; so kann es einerseits als unumgängliche Grundlage für das weitere religiöse Leben, das die Gesetzeserfüllung zu verinnerlichen hat (*Sharīʿa* = *amr bi-ʿl-tizām al-ʿubūdiyya* „Anweisung zur Befolgung der Anerkennung“ und *Ḥaḳīqa* = *mushāḥadat al-rubūdiyya* „Schauen von Gottes Selbstherrlichkeit“ bilden dann ein korrelates Paar), andererseits nur als sinnbildliches Gleichnis und Allegorie, endlich sogar als überflüssiges und selbst schädliches Formenwerk gelten, von dem man sich völlig loszusagen habe (vgl. MALĀMATIYA).

Die Kenntnis der *Sharīʿa* wurde ursprünglich unmittelbar aus Qurʾān und Tradition geschöpft (daher gehören auch, wie erwähnt, die Wissenschaften des *Tafsīr* und *Ḥadīth* zum *Fikḥ*); zu selbständiger Untersuchung dieser Quellen wurde aber später bei den Sunniten (im Gegensatz zu einigen Hanbaliten, den Wāḥābiten und den Shiʿiten) niemand mehr für befugt gehalten (vgl. IDṬIHĀD, TAQLĪD). Den Späteren ist die Kenntnis der *Sharīʿa* auf massgebende Weise vermittelt durch das bis in die geringfügigsten Einzelfragen ausgearbeitete *Fikḥ*-System, dessen Autorität in letzter Instanz auf dem unfehlbaren *Idjmāʿ* beruht; ihr kann sich kein orthodoxer Muslim mehr entziehen, während es z.B. der Mahdi Muḥammed Aḥmed getan hat (vgl. Isl., XIV, 271, 275) und der Modernismus tut (vgl. z.B. für die Türkei A. Fischer, *Übersetzung und Texte aus der neuosmanischen Literatur*; ders., *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*; A. Muhiddin, *Die Kulturbewegung im modernen Turkentum*; für Ägypten ʿAlī ʿAbd al-Rāziq, *al-Islām wa-Uṣūl al-Hukm*, Kairo 1344; für Indien Syed Ameer Ali, *The Life and Teachings of Mohammed*; ders., *The Spirit of Islām*; M. Barakatullah, *The Khilafet*). Die Entwicklung des *Fikḥ* hat es mit sich gebracht, dass es keine Kodifikation des Gesetzes im modernen Sinne gibt und auch nicht geben kann (vgl. besonders Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, IV/II, 260 ff.). Gleichwohl sind die *Fikḥ*-Werke, besonders die aus späterer Zeit stammenden und in ausgedehnten Kreisen (durch *Idjmāʿ*) als massgebend anerkannten, tatsächlich die „Gesetzbücher“ für den orthodoxen Muslim: hier findet er Allāhs *Sharīʿa* auf die für ihn bindende Weise auseinandergesetzt, und zwar gemäss der Lehre desjenigen *Madhhab*, zu dem er sich bekennt, während Qurʾān und *Ḥadīth* für ihn keinen andern Wert mehr haben können als den einer erbaulichen Lektüre. Nicht jedermann ist aber instande, persönlich mit genügender Sachkenntnis aus den *Fikḥ*-Büchern zu erschliessen, wie das Gesetz in bestimmten Fällen entscheidet; vielmehr bedürfen Laien dazu i. a. der Belehrung durch Sachkundige. Diese geschieht durch *Fatwā*'s (Gutachten) und ein Gelehrter, der *Fatwā*'s erteilt, heisst danach *Muftī*.

Allāhs Gesetz ist mit dem Verstand nicht zu durchdringen, es ist *taʿabbudī*, d. h. der Mensch hat es mit seinen Widersprüchen und unbegreiflichen Bestimmungen ohne Kritik als unnachspür-

bare Weisheit anzunehmen. Man darf in ihm nicht nach Ursachen in unserm Sinn, nicht nach Prinzipien suchen: es hat den durch keine Prinzipien gebundenen Willen Allāhs zur Grundlage; daher gelten auch Umgehungen nur als der erlaubte Gebrauch von durch Allāh selbst an die Hand gegebenen Mitteln. Das muhammedanische Gesetz, historisch durch das Zusammenwirken von vielen kaum genau zu schätzenden Faktoren zustande gekommen (vgl. Bergsträsser, *Isl.*, XIV, 76 ff.), hat sich seinen Anhängern stets als hoch über menschliche Weisheit erhaben vorgestellt: insoweit mit Recht, als menschliche Logik oder Systematik an ihm wenig Anteil hatte. Gleichwohl ist ein bescheidenes Nachforschen nach der Bedeutung der göttlichen Gesetze, soweit Allāh selbst den Weg dazu weist, nicht unerlaubt. So wird häufig die tiefere Bedeutung und Angemessenheit (*Hikma*) einer Bestimmung namhaft gemacht. Aber stets hütet man sich, solchen theoretischen Betrachtungen viel Wert zuzuerkennen.

Schon aus diesem Grunde ist die *Sharīʿa* kein „Recht“ im modernen Sinne des Wortes, ebenso sehr aber wegen ihres Inhaltes. Sie umfasst als unfehlbare Pflichtenlehre das gesamte religiöse, politische, soziale, häusliche und individuelle Leben der Bekenner des Islām in vollem Umfange ohne Einschränkung und das geduldeter Andersgläubiger insofern, dass ihre Lebensäußerungen dem Islām in keiner Weise hinderlich seien. Verpflichtet zur Befolgung des Ritualgesetzes (*mukallaf*) ist nur der Volljährige (*bāligh*), der im Vollbesitz seiner Geisteskräfte ist (*ʿāqil*). Die Vorschriften der *Sharīʿa* lassen sich der Hauptsache nach zu zwei grossen Gruppen zusammenfassen: 1) Bestimmungen über Kultus und rituelle Verpflichtungen, 2) Vorschriften juridischer und politischer Art. Alle diese Gebiete sind für die muslimische Denkweise vollkommen gleichartig (wenn man natürlich auch fühlt, dass die ersteren, die sog. *ʿibādāt*, engere Beziehung zu Allāh haben), und dasselbe gilt auch von den zahlreichen, überall in den *Fikḥ*-Büchern zerstreuten Bestimmungen über die verschiedenartigsten Angelegenheiten, die sich kaum in einer jener beiden Hauptgruppen unterbringen lassen, z.B. über erlaubte und unerlaubte Musikinstrumente, über den Gebrauch von goldenen und silbernen Gefässen, über den Umgang zwischen den beiden Geschlechtern, über Wettessen und Wettrennen, über Abbildung lebender Wesen, über Kleidung und Schmuck bei Männern und Frauen usw. Die Grundtendenz bei der Entstehung der *Sharīʿa* war ja die religiöse Wertung aller Lebensverhältnisse, und erst sekundär kamen juristische Gesichtspunkte hinzu (vgl. Bergsträsser l. c.). Zu einer systematischen Einteilung der *Sharīʿa* hat man es nie gebracht; die Sunniten lassen sie bisweilen rein äusserlich in *ʿibādāt* (gottesdienstliche Verpflichtungen), *muʿāmalāt* (bürgerlich-juristische Verhältnisse) und *ʿuḳūbāt* (Strafen) zerfallen, ohne dass darauf irgendwelches Gewicht gelegt wird; etwas regelmässiger tritt bei den shīʿitischen Zwölfer-Imāmiten eine ebenso äusserliche und nicht einmal folgerichtig durchgeführte Einteilung in *ʿibādāt*, *ʿuḳūd* (zweiseitige Rechtsgeschäfte), *ikāʾāt* (einseitige Rechtsgeschäfte), *ahkām* (die übrigen Gesetzesbestimmungen) auf.

Unter den ältesten Generationen des Islām herrschte keine Einhelligkeit darüber, was die Hauptpflichten des Muslim seien. Muḥammad selbst

hatte besonderes Gewicht auf die *ṣalāt* (rituelles Gebet), die *zakāt* (Wohltätigkeit) und das *ṣawm* (Fasten) gelegt. Viele betrachteten ausserdem die Teilnahme am *Djihād* (Glaubenskrieg) als Hauptpflicht des Muslim, eine Auffassung die bei den Khāridjiten noch heute gilt (auch der Mahdi Muḥammad Aḥmed hat den *Djihād* unter die durch ihn neu geregelten Hauptpflichten aufgenommen; vgl. *Isl.*, XIV, 285). Bei den Shīʿiten gehört das Bekenntnis zum Imāmat zu den Hauptpflichten. Aber nach der bei den Sunniten herrschend gewordenen Meinung ruht der Islām auf fünf „Säulen“ (*Arkān*, Singular *Rukn*): *Shahāda* (Glaubensbekenntnis), *ṣalāt*, *zakāt*, *ḥajj* (Pilgerfahrt nach Mekka), *ṣawm* (im Monat *Ramaḍān*). Das Glaubensbekenntnis wird in den *Fikḥ*-Werken nicht behandelt: die mit der Glaubenslehre zusammenhängenden Fragen waren so zahlreich, dass die Lehre von der ersten „Säule“ sich bald zu einem selbständigen Studienzweig entwickelte, der Wissenschaft des *Kalām*. Die übrigen vier *Arkān* nennt man zusammen mit der *Tahāra* (rituelle Reinigung) die „fünf *ʿibādāt*“. Nach der althergebrachten Anordnung der *Fikḥ*-Bücher, die im wesentlichen schon den ältesten uns erhaltenen Schriften zugrunde liegt, über deren Entstehung aber, die älter als die Bildung der heutigen *Madhhab*'s sein muss und wohl ins II. Jahrhundert fallen wird, nichts Näheres bekannt ist, sind stets die fünf ersten Kapitel diesen fünf *ʿibādāt* gewidmet, worauf meistens nacheinander folgende Themata behandelt werden: Kontrakte — Erbrecht — Ehe- und Familienrecht — Strafrecht — Krieg gegen die Ungläubigen und Verhalten zu den Ungläubigen überhaupt — Speisegesetze, Opfer- und Schlachtvorschriften — Eide und Gelübde — Prozessrecht und Beweislehre — Freilassen von Sklaven.

Nicht alle Bestimmungen der *Sharīʿa* sind als absolute Befehle oder Verbote aufzufassen. In vielen Fällen gilt es, vom religiösen Standpunkt aus betrachtet, nur als erwünscht oder missbilligt, etwas zu tun oder zu lassen. Endlich regelt das Gesetz auch Handlungen, die es weder empfiehlt noch verwirft, sondern als indifferent bezeichnet. Dem entsprechend unterscheidet man die folgenden „fünf gesetzlichen Kategorien“ (*al-ahkām al-khamsa*): 1) „Pflicht“ (*Fard*) oder „notwendig“ (*Wādjiḥ*, vgl. unten), d.h. obligatorisch vorgeschriebene Handlungen, deren Verrichtung belohnt und deren Unterlassung bestraft werden wird; von den weiteren Einteilungen des *Fard* (*Wādjiḥ*) ist am wichtigsten die in *Fard ʿAin* und *Fard Kifāya* (vgl. FARD), die entsprechend auch bei der folgenden Kategorie gemacht wird; 2) empfehlenswert (*Mandūb* „empfohlen“, *Sunna* „das Übliche“, *Mustahabb* „erwünscht“, *Nafl* oder *Nāfila* „freiwillige verdienstliche Handlung“; das Verrichten einer solchen heisst *Taṭawwuʿ*; *Sunna* in diesem Sinn ist nicht mit der „*Sunna* des Propheten“, einem der *ʿUṣṭ* des *Fikḥ*, zu verwechseln, wenn auch beide Begriffe verwandt sind; bisweilen ist allerdings die Bedeutung von *Sunna* als Qualität einer Handlung nicht unbeinflusst von der andern geblieben), d.h. Handlungen, deren Unterlassung nicht bestraft, deren Verrichtung aber belohnt werden wird; 3) „erlaubt“ oder „indifferent“ (*Mubāḥ*; selten *Djāʿiz*, vgl. unten), d.h. Handlungen, deren Verrichten oder Unterlassen das Gesetz vollkommen freistellt, und für die weder Lohn noch Strafe zu



erwarten ist; 4) „verwerflich“ (*Makrūh*), d. h. Handlungen, die zwar nicht strafbar sind, aber vom gesetzlichen Standpunkt aus missbilligt werden müssen; die späteren *Shāfiʿiten* kennen noch als schwächere Form des *Makrūh* das *Al-hilāf al-awla* „das vom Näherliegenden Abweichende“; entsprechend gibt es auch ein *Awla* „näherliegend“, das zwischen dem Empfehlenswerten und Erlaubten steht; 5) „verboten“ (*Harām*, auch *Maḥzūr*), d. h. vor Allāh strafbare Handlungen. Etwas vom Gesetz gern Gesehenes ganz i. a. heisst *Maṭlūb*: das kann *Fard*, *Sunna* oder *Awla* sein; bisweilen gebraucht man die Termini für „erlaubt“ so, dass sie auch das „Verwerfliche“ mit umfassen, also das, was nicht geradezu „verboten“ ist; zu den aufgezählten Kategorien gibt es noch mehrere Unterabteilungen und Zwischenstufen. (Vgl. Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, Register, s. v. Kategorieen; Tj. de Boer, *De Wijsbegerte in den Islam*, Haarlem 1921, 33 f. sowie die Werke über die *Uṣūl*, vgl. den Art.).

Die Gründe, die zur Einreihung der Handlungen unter eine dieser Kategorien führen, können die verschiedensten sein, und hier ist ein weites Gebiet für die Meinungsverschiedenheit (*Ikhtilāf*) unter den Gesetzeskundigen. Was die eine Partei für unbedingt verboten bzw. für unbedingte Pflicht hielt, galt der andern oft nur als verwerflich bzw. empfehlenswert, sogar als indifferent. Hier macht sich aber auch die „katholische Tendenz“ des Islām geltend: so kann es z. B. vorkommen, dass etwas gemäss einem *Madḥab* als *Sunna* gilt, nur deshalb, weil dieser nicht zu sehr von der Auffassung einer andern *Fikḥ*-Schule abweichen will, die dasselbe für Pflicht hält. Dass dieselbe Handlung je nach den Umständen bald verboten, bald verwerflich, bald erlaubt, bald empfehlenswert, bald Pflicht sein könne, wird allgemein anerkannt.

Daneben werden die Handlungen in Bezug auf ihre bürgerlich rechtliche Bedeutung eingeteilt in *Ṣaḥiḥ* „gültig, korrekt“, Gegensatz *Bātil* „nichtig“ und *Fāsid* „inkorrekt“; *Djāʿiz* „gültig, zulässig“ (von der oben angegebenen Bedeutung von *Djāʿiz* streng zu scheiden; gleichwohl haben beide Bedeutungen die gleiche Wurzel und jene ist die ursprünglichere; vgl. Bergsträsser l. c.), Gegensatz *Ghair djāʿiz* „ungültig, unzulässig“; *Nāʾidh* „rechts-wirksam“, Gegensatz *Ghair nāʾidh*; *Lāzim*, *Wādīb* „bindend“ (auch bei *Wādīb* sind die beiden Bedeutungen auseinanderzuhalten; begrifflich ist die oben genannte ursprünglicher; ob sie auch bei der Verwendung des Wortes als terminus technicus älter ist, dürfte fraglich sein), Gegensatz *Ghair lāzim* bzw. *Wādīb* u. a., Einteilungen, die sich z. T. decken und deren geschichtliches und begriffliches Verhältnis zueinander und zu den „fünf Kategorien“ noch der Klärung bedarf.

In den ersten dreissig Jahren des Islām besaßen wesentlich dieselben Personen sowohl die Kenntnis der geltenden Gesetzesbestimmungen wie auch den massgebenden Einfluss auf die Leitung der Gesamtheit, nämlich die Genossen Muhammeds; so bestand wenig Gefahr eines Durchdringens von allzu unpraktischen Auffassungen. Seit dem Aufkommen der Umayyaden aber waren die Vertreter der religiösen und juristischen Ideale aus ihrer herrschenden Stellung verdrängt, und so blieb es, die ersten ʿAbbāsiden etwa ausgenommen, auch später; nun gefielen sie sich darin, nicht mehr so wie früher an die Wirklichkeit gebunden, ihre

Pflichtenlehre im idealen Sinn, aber durchaus unverträglich mit der Praxis auf- und immer weiter auszubauen. Vor allem im Staatsrecht eiferten sie gegen Missbräuche ohne Ansehen der Person; sie bewiesen aber auch einen rabbinischen Sinn für Dialektik in immer neuen Deduktionen und Kasuspositionen. So entstand die Schule, eine gelehrte Körperschaft, aus dem Rat der ersten *Khalifen*. Erst nach vielen fruchtlosen Versuchen, wieder zur Macht zu kommen, resignierten die Frommen und schlossen eine Art Waffenstillstand mit der Staatsgewalt, der zwar in keiner Urkunde niedergelegt ist, dessen Bedingungen nirgends ausdrücklich formuliert sind, der aber unter dem Zwange der Umstände von beiden Seiten gehalten wurde: sie gehorchten ihr praktisch unter voller Freiheit, theoretisch zu tadeln, und so findet man überall Klagen über die „jetzige Zeit“ und Warnungen vor den „Fürsten dieser Welt“. Diese erkannten ihrerseits das Gesetz theoretisch an, beanspruchten auch nie für sich das Recht der Gesetzgebung auf dem Boden der *Sharīʿa*, setzten sie aber, soweit es ihnen gut schien, praktisch durch gegen-teilige Verordnungen (*Kānūn*; vgl. unten) ausser Kraft. Das hindert nicht, dass sie, wenn sie als besonders fromm gelten wollten, bisweilen — meist auf Kosten anderer — die eine oder andere Bestimmung des Gesetzes durchführten, besonders Strafbestimmungen, allerdings ohne selbst hierbei den Forderungen der *Sharīʿa* immer zu genügen oder genügen zu können. Überhaupt darf man sich die Grenze zwischen Schule und Staatsgewalt nicht zu scharf vorstellen. Dies zeigt sich besonders beim Amt des *Kāḍī*, des religiösen Richters, der zugleich Staatsbeamter ist (vgl. darüber z. B. Amedroz, *JRAS*, 1909, S. 1138; 1910, S. 761; 1911, S. 635; 1913, S. 823; Bergsträsser, *ZDMG*, 1914, S. 395; Margoliouth, *JRAS*, 1910, S. 307); schliesslich aber blieb ihm nur der Kultus, das Ehe-, Familien- und Erbrecht, die Gelübde, z. T. auch die frommen Stiftungen (*Wakfs*), alles Gebiete, die für das Volksbewusstsein mit der Religion mehr oder weniger eng zusammenhängen und in denen die *Sharīʿa* stets herrschte, soweit die Umstände es zulassen; eigentliche Sünden vermied man viel mehr als etwa Ungültigkeit von Kontrakten, war doch der religiöse Charakter der einzelnen Teile der *Sharīʿa* von Anfang an verschieden stark (vgl. Bergsträsser, *Isl.*, l. c.). So ging die Praxis auf dem Gebiet des Handelsrechts ihren Gang unbekümmert weiter; hier hat die *Sharīʿa* nie wirklich gegolten. Das Staats- und Strafrecht, das Krieger- und Steuerrecht und alle bedeutenderen Eigentumsprozesse zog die weltliche Macht in immer weiterem Umfang an sich und entschied hier nach einer Mischung von Willkür, Landesgewohnheit (*ʿAda*; vgl. unten) und Billigkeitsgefühl, zuletzt nach Gesetzen nach europäischem Muster. So ist überall im Islām ganz unabhängig von westlichem Einfluss eine doppelte Rechtsprechung entstanden, die man als die religiöse und weltliche bezeichnen kann. Zwar setzt mit dem Aufkommen der ʿOthmānen eine neue Welle von Hochschätzung der *Sharīʿa* auch in der Praxis ein, die sich z. B. im Amt des *Shaiḫ al-Islām* (vgl. den Art.) äussert und schliesslich zur Kodifikation der *Medjelle* (vgl. den Art.) geführt hat; eine tatsächliche Geltung der *Sharīʿa* liegt aber auch hier nicht vor: nach der *Sharīʿa* ist selbst die *Medjelle* ungesetzlich, und die weltliche Rechtsprechung blieb auch hier bestehen. Gegen-

wärtig ist diese Periode längst vorbei (vgl. die oben für den türkischen Modernismus angeführten Schriften); man bestrebt sich im Gegenteil, die *Sharīʿa* aus dem öffentlichen Leben, auch aus ihr bisher vorbehaltenen Gebieten, vollkommen zu verdrängen, und hat europäische Gesetzbücher als Ganzes übernommen (vgl. die Berichte im *Oriente Moderno* und in der *Revue du Monde Musulman*).

Der Undurchführbarkeit der *Sharīʿa* unter den herrschenden Verhältnissen waren sich die *Fakīh's* selbst, durch die Tatsachen gezwungen, stets bewusst. Schon ihr Waffenstillstand mit der weltlichen Macht beruht auf dieser Erkenntnis. Fast alle Muslims als Sünder oder Ketzer zu brandmarken, weil sie das Gesetz beständig übertreten mussten, wenn sie sich nicht ganz aus der Welt zurückziehen wollten, ging nicht an; man musste diese Zustände vielmehr als gegeben und sogar von Allāh gewollt betrachten. So war die *Sharīʿa* tatsächlich kraftlos gemacht, soweit sie praktisch nicht durchführbar war: man zeigte selbst die Wege zur Umgehung ihrer Bestimmungen auf, man stützte sich auf den Satz, dass die Notwendigkeit die Gesetze bricht, man hob hervor, dass man nicht durch Übertreten des Gesetzes ungläubig werde, sondern nur durch Zweifel an seiner ewigen Gültigkeit; die Überzeugung von dem bis zur Zeit des Mahdī stets fortschreitenden Verfall der muslimischen Gemeinde und dem steten Zunehmen der Übertretungen von Allāhs Geboten, die man aus dem Gang der Entwicklung gewonnen hatte, liess man in erfundenen Traditionen den Propheten selbst als Weissagung aussprechen; somit waren diese Zustände als Erfüllung seiner Prophezeiung sanktioniert. Kurz: das Gesetz ist nach der Überzeugung der *Fakīh's* selbst nur für die ideale Gesellschaft in den ersten Jahrzehnten des Islām und zur Zeit des Mahdī da: das war das Eingeständnis der Ohnmacht der Frommen gegenüber den Zeitverhältnissen. Gleichwohl hat die *Sharīʿa*, ein ausgesprochenes Schulrecht, als Ideal immer eine gewaltige pädagogische Macht auf die Geister ausgeübt und ist stets eifrig studiert worden; sie gilt trotz der gegenteiligen Mahnung al-Ghazālī's in weiten Kreisen des Islām als der einzige Gegenstand wahrer Wissenschaft. Weil sie aber als unerreichbares Ideal hochgehalten wurde und weil die Lehre von der Unfehlbarkeit des *Idjmāʿ* zusammen mit der Überzeugung vom Aufhören des *Idjtihād* jede Abweichung von dem früher Üblichen verbot, ist sie ganz erstarrt; die Gesetzeskundigen sind Gegner jeden Fortschritts; immer noch werden viele Bestimmungen mitgeschleppt, die sich nur auf die alt-arabische Gesellschaft beziehen und selbst für den orthodoxesten Muslim heute keine praktische Bedeutung mehr haben können.

Die Kapitel des Gesetzes, die für den Muslim praktische Bedeutung haben (abgesehen von der neuesten Entwicklung in der Türkei), sind bereits erwähnt; dazu ist noch Folgendes zu bemerken, wobei man sich stets vor Augen zu halten hat, dass im einzelnen zwischen verschiedenen Zeiten und Ländern erhebliche Unterschiede obwalten können und dass strengere oder lässige Befolgung von Vorschriften der *Sharīʿa* mit dem Grade der Unduldsamkeit nichts zu tun hat. Selbst beim Ritual und bei den religiösen Pflichten im engeren Sinn, die für den Muslim am meisten bedeuten, ist Unkenntnis und grobe Nachlässigkeit sehr allgemein, aber den-

noch ist in der ganzen islāmischen Welt das Streben wahrnehmbar, wenigstens einige Hauptpflichten so genau wie möglich zu beobachten. Namentlich die Gebräuche, durch die die Muslims sich äusserlich von Bekennern anderer Religionen unterscheiden, werden meist sehr genau beobachtet und für sehr wichtig gehalten, auch wenn sie es nach dem Massstab des Gesetzes nicht gerade sind, wohingegen viele in der Theorie unabweisbare religiöse Pflichten allgemein ausser Acht gelassen werden. Beim Ehe-, Familien- und Erbrecht, die allerdings meist so genau wie möglich befolgt werden, kommt bereits die Beschränkung durch die *ʿĀda* (vgl. den Art.) oder den *ʿUrf*, das von alters in den verschiedenen muslimischen Ländern bestehende einheimische Gewohnheitsrecht, hinzu. Die übrigen Teile des Gesetzes haben keine praktische Bedeutung, wenn es auch überall und jederzeit gewissenhafte Fromme gibt, die sich bemühen, selbst in Handelsgeschäften der Lehre der *Sharīʿa* bis zu einem gewissen Grade Rechnung zu tragen; hier überwiegt allenthalben die *ʿĀda* über die Vorschriften der *Sharīʿa*, wenngleich nach den *Fikḥ*-Büchern jene nur in den Fällen bindende Geltung hat, in denen das Gesetz selbst ausdrücklich auf sie verweist. Allerdings entspricht diese geringe Wertung nicht ganz der Stellung, die die *ʿĀda* in der Geschichte der *Sharīʿa* hatte: Muhammed selbst liess die arabischen *ʿĀda*'s bestehen, solange keine einheitliche Regelung erforderlich war oder die *ʿĀda*'s nicht mit seinen Grundsätzen stritten; er gab nur zufällige Regeln, und die *ʿĀda* sollte keineswegs entthront werden, wenn er das auch natürlich nicht theoretisch ausgesprochen hat. Der Islām hat dann arabische *ʿĀda*'s in fremde Länder übertragen, und auch fremde *ʿĀda*'s wurden anfänglich teilweise recht weitgehend anerkannt; später wurde diese Lehre theoretisch aufgegeben, wenngleich die *ʿĀda* stets grossen Einfluss behalten hat, über den die *Fakīh's* denn auch zu klagen haben; selbst die Anerkennung der *ʿĀda* als fünftes der *Uṣūl* des *Fikḥ* wurde abgelehnt. Das Volksbewusstsein aber kennt nur die *ʿĀda*: sogar die Gesetzespflichten, die man wirklich beobachtet, wurden deshalb erfüllt, weil sie mit zur Gewohnheit gehören, und in Niederländisch Ost-Indien z.B. wird (abgesehen von den eigentlichen Theologen) die Gleichberechtigung der *ʿĀda* neben der *Sharīʿa* in den herrschenden Kreisen der Muslims selbst theoretisch anerkannt.

Ähnlich wie die *ʿĀda* steht der *Kānūn* (vgl. den Art.) der *Sharīʿa* gegenüber. Das Wort wird bisweilen im Sinne von *ʿĀda* gebraucht; gewöhnlich jedoch bezeichnet es die (zum Teil allerdings auf der *ʿĀda* beruhenden) Bestimmungen der weltlichen Fürsten des Islām; dementsprechend bildet *kānūnī* den Gegensatz zu *sharʿī*. Am bekanntesten sind die *Kānūnnāme*'s der ʿothmānischen Sultāne (vgl. *KĀNÜNNĀME*; *KĀTL* am Ende; zu der hier genannten Litteratur ist noch nachzutragen: *Devr-i ʿadliye*, N<sup>o</sup>. 156, S. 463 ff.; N<sup>o</sup>. 158, S. 669 ff.; N<sup>o</sup>. 163—167, S. 1196 ff.).

Wichtig für die Erschliessung der tatsächlichen Praxis sind neben den andern Quellen für *ʿĀda* und *Kānūn* aus der *Fikḥ*-Litteratur vor allem die *Fatwā*-Sammlungen; aus den Fragen derer, die um *Fatwā*'s ersuchen, ersieht man, welche Teile des Gesetzes die Bewohner des Landes am lebhaftesten beschäftigen, welche Ketzereien und Missbräuche dort am meisten gepflogen werden und welche Zustände bei frommen Laien Zweifel über



ihre Gesetzlichkeit erwecken. Daneben kommt noch die *Ḥiyāl*- („Kniff“-)Literatur in Betracht, die Umgehungen von Gesetzesbestimmungen schildert (vgl. oben) und die tatsächliche Praxis ausgiebig berücksichtigt; endlich die Urkunden, sowohl Originalurkunden wie Formularensammlungen (*Shurūt*-Bücher; vgl. SHART), weil hier auf die Praxis mehr Rücksicht genommen wird als sonst.

*Litteratur*: Lane, *Lexicon*, s. v.; *Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Muslims*, ed. . . . . under the Superintendence of A. Sprenger (Bibliotheca Indica, Old Series), I, 759 ff.; al-Ṭabarī zu Ḳurʾān, V, 52; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, § 15—17; derselbe, *Handelingen tot de kennis van de mohammedaansche Wet* 3, § 16 f.; C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, besonders Band II und IV, I, 2; derselbe, *Der Islam* in A. Bertholet-E. Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* 4, 648 ff. (695 ff. *Das Gesetz*); I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* 2, 30 ff.; Art. LAW in T. P. Hughes, *A Dictionary of Islam*; Weiteres in den Werken über die *Uṣūl* (vgl. den Art.). Zur Litteratur bei ʿĀDA sind noch nachzutragen E. Ubach und E. Rackow, *Sitte und Recht in Nordafrika* (*Quellen zur ethnologischen Rechtsforschung* I, Ergänzungsband zur Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss., XL) und die in Betracht kommenden Schriften in der Bibliographie *Isl.*, XIII, S. 349 ff.

(JOSEPH SCHACHT)

**SHARĪF** (A.) (Plur. *Ashraf*, *Shuraf*), „edel, erhaben“, dessen Stamm den Begriff des Empor- und Hervorrangens ausdrückt, bezeichnet zunächst den Freien, der dank seiner Abstammung von ruhmreichen Vorfahren eine hervorragende Stellung beanspruchen darf (vgl. *L.A.*, XI, 70f.). Es wird hierbei vorausgesetzt, dass die loblichen Eigenschaften der Väter sich auf den Nachkommen vererbt haben. Mehrere ruhmvolle Ahnen bilden die Voraussetzung eines *Sharaf* (auch *Hasab*) *dakhm*, eines „dicken“ Adels (Goldziher, *Muh. Stud.*, Halle a. S. 1898—90, I, 41 f.; Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, Rom 1914, S. 289 ff.). Obwohl sich im Islām im Anschluss an das Ḳorʾānwort: „Wahrlich, der Edelste von euch bei Gott ist der Gottesfürchtigste“ (XLIX, 13) die Lehre von der Gleichheit aller Araber und schliesslich aller Gläubigen entwickelte (Goldziher, *a. a. O.*, I, 50 ff., 69 ff.), überwand diese die alte Wertschätzung der genealogischen Beziehungen doch nie ganz.

Die *Ashraf* waren die Häupter der vornehmen Geschlechter, denen die Verwaltung der Angelegenheiten des Stammes oder des Stadtverbandes überlassen wurde; vgl. Ibn Hishām, *Sira*, ed. Wüstenfeld, S. 237 l. 2., 295, 17; al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul wa'l-Mulūk*, ed. Leiden, I, 1191; die *Ashraf* von al-Hira, ebd., I, 2017; die *Ashraf* al-Ḳabaʾil, ebd., II, 541, 17; die *Ashraf* in Kūfa, ebd., II, 631 ff. passim; die *Ashraf* von Ḳurāsān, ebd., III, 714, 1; die *Ashraf* al-ʿAdīm, al-Yaʿkūl, ed. Houtsma, II, 176, 8. Die *Ashraf* betrachteten sich als die ausgezeichneten Leute (*Ahl al-Faḍl*), denen der Auswurf und das zuchtlose Gesindel (*Arādhiḥ*, *Sufahāʾ*, *Akhissāʾ*) gegenübersteht (al-Ṭabarī, II, 631, 7). Auch bezeichnet *Sharīf* den Vornehmen im Gegensatz zu dem gesellschaftlich Schwachen und Niedrigen (*daʿīf*, *waḍīʿ*, al-Bukhārī, *Badʾ al-Wahy*, B. 6, al-Ḥudūd, B. 11, 12). In den angeführten Bedeutungen kommt das Wort öfters in

der älteren Literatur des Islām vor, z. B. auch im Titel von al-Balādhurī's Geschichtswerk, *Ansāb al-Ashraf* und in Kapitelüberschriften wie bei Ibn Ḳutaiba, *Afʿāl min Afʿāl al-Sāda wa'l-Ashraf* (*ʿUyūn al-Akhbār*, I, Kairo 1343, S. 332), bei Ibn ʿAbd Rabbihi *al-ʿIḍ al-farīd*, Būlāḳ 1293, II, 29: *Marāthi ʿl-Ashraf*, 207; *Ashraf Kutāb al-Nabī*, III, 311: *Nawka ʿl-Ashraf*, III, 406: *man ḥudda min al-Ashraf*) und bei al-Thaʿlibī (*Shināʿat al-Ashraf*, *Laṭāʾif al-Maʿarīf*, ed. de Jong, Leiden 1867, S. 77); vgl. auch L. Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, Paris 1922, I, 230, Anm. 6.

Im Islām wurde unter Einfluss shīʿitischer Auffassungen und aufkommender Muḥammad-Verehrung die Zugehörigkeit zum Hause des Propheten ein Kennzeichen besonderen Adels. Der Ausdruck *Ahl al-Bait* entstammt dem Ḳorʾānvers XXXIII, 33<sup>b</sup>: „Gott will von euch, o Leute des Hauses, den Schmutz wegnehmen und euch gänzlich reinigen“, den die Shīʿiten auf ʿAlī und Fāṭima und ihre Söhne bezogen (vgl. schon al-Kumait, *al-Hāshimiyāt*, ed. Horowitz, Leiden 1904, Text, S. 38, Vs. 30, vgl. S. 92, Vs. 67), indem sie ihn durch die bekannte, auch in orthodoxen Sammlungen aufgenommene Manteltradition (*Ḥadīth al-Kisāʾ*, *Ḥ. al-ʿAbbāʾ*) interpretierten. Die mehr dem Zusammenhang entsprechende Deutung des Ausdrucks im Sinne von den „Frauen“, die Ibn ʿAbbās und ʿIkrima vertreten haben sollen, macht sich bemerklich in einigen Lesungen dieser Überlieferung, wo Umm Salama vom Propheten als zu den *Ahl al-Bait* gehörig anerkannt wird. Die gangbare orthodoxe Auffassung steht auf dem harmonistischen Standpunkt, nach dem der Terminus *Ahl al-Bait* sowohl die *Ahl al-ʿAbbāʾ*, d. h. den Propheten, ʿAlī, Fāṭima, al-Ḥasan und al-Ḥusain sowie die Frauen des Propheten umfasst. Aber auch die ʿAbbāsiden beriefen sich auf den Vers der Reinigung, und so findet man denn auch das Gegenstück des *Ḥadīth al-Kisāʾ*, das al-ʿAbbās und seine Söhne zu den *Ahl al-Bait* erklärt.

Einen mehr ausgedehnten Sinn wird *Ahl al-Bait* in einer Lesung des sogen. *Ḥadīth al-Thakālain* beigelegt, wo die Bezeichnung auf die bezogen wird, denen der Genuss der *Ṣadaqa* verboten ist; als solche werden dann näher genannt die Āl ʿAlī, die Āl ʿAḳīl, die Āl Djaʿfar und die Āl al-ʿAbbās. Demnach sind unter *Ahl al-Bait* die Ṭālibiden und ʿAbbāsiden, die geschichtlich wichtigsten Geschlechter der Banū Hāshim, zusammengefasst. Vgl. den Art. AHL AL-BAIT und zu den erwähnten Traditionen die unten verzeichneten Werke von al-Makrīzī, f. 103<sup>b</sup> ff.; al-Sabbān, S. 96 ff.; al-Nabḥānī, S. 6 ff.; Lammens, *Fāṭima*, Rom 1912, S. 95 ff.; Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912, S. 19 f.; van Arendonk, *De Opkomst van het Zaiditische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919, S. 65 ff.; s. auch die Art. ĀL und ʿITRA.

Die Sippe der Banū Hāshim wurde von den Bearbeitern der *Sira* des Propheten ins Zentrum gestellt. Eine durchgeführte Auswahl Allāhs aus stets enger begrenzten Gruppen liess schliesslich aus Hāshim den Propheten hervorgehen. Eine in mehreren Lesungen vorkommende Tradition lautet: Es sagte der Gesandte Allāhs: „Allāh hat aus den Söhnen Ibrāhīms Ismāʿīl ausgewählt und aus den Söhnen Ismāʿīls die Banū Kināna und aus den Banū Kināna die Ḳuraish und aus den Ḳuraish die Banū Hāshim, und Er hat mich aus den Banū Hāshim erkoren“ (Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, ed. Sachau, I/1, 2). Eine dieser Lesungen schliesst mit den

Worten: „Folglich bin ich (d. h. Muḥammed) der Beste von euch, was das Haus betrifft, und der Beste von euch mit bezug auf Genealogie“ (Ibn ‘Abd Rabbihī, *a. a. O.*, II, 247). Vgl. ausserdem al-Kḥafādjī, *Nasim al-Riyād fī Shurūḥ Shifā al-Kādī ‘Iyād*, Kairo 1325—27, I, 420 ff., Kap. über den *Sharaf* des Propheten; al-Nabhānī, S. 37—39. Für al-Kumait, der in hochgestimmtem Ton den Adel des Propheten besang (*a. a. O.*, Text, S. 14, Vs. 45 ff.), sind die Banū Hāshim „die Spitzen glänzenden Adels“ (ebd., S. 5, Vs. 14), denen ein „Vorrang vor allen Menschen“ zukommt (S. 58, Vs. 87). Zur Sippe des Propheten zu gehören schloss also einen wichtigen Anspruch auf *Sharaf* ein (vgl. auch al-Baihaḳī, *al-Maḥāsīn wa’l-Masāwī*, ed. Schwally, Giessen 1902, S. 95 ff.). Als die Edelsten von Abstammung galten al-Ḥasan und al-Ḥusain (al-Tha‘alibī, *a. a. O.*, S. 51 u. f.).

Diese Sonderstellung der Banū Hāshim, von denen schon die Tālibiden von al-Kumait *Ashraf* und *Sāda* gelobt werden (*a. a. O.*, Text, S. 10, Vs. 29, S. 56, Vs. 80), führte in der späteren ‘abbāsidschen Periode, etwa im IV. (X.) Jahrhundert, zu einer Beschränkung des Ehrennamens *al-Sharif*, der auch ein *Laḳab* von ‘Alī gewesen sein soll (Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī, *al-Riyād al-naḍīra*, Kairo 1327, II, 155, 18), auf die Nachkommen von al-‘Abbās und Abū Tālib. Al-Ṭabarī (III, 635, 6) erwähnt noch die *Ashraf* als eine besondere Gruppe neben den Banū Hāshim. Bei al-Māwardī (*al-Aḥkām al-sultāniya*, ed. Enger, Bonn 1853, S. 165, 7) zerfallen die *Ashraf* in Tālibiyyūn und ‘Abbāsiyyūn. Aus der Literaturgeschichte der 2. Hälfte des IV. (X.) Jahrhunderts sind die Gebrüder al-Sharif al-Raḍī und al-Sharif al-Murtaḍā bekannt (vgl. Brockelmann, *GAZ*, I, 82). Nach al-Suyūṭī, *Ris. al-Sulāla al-Zainabiya*, f. 4<sup>a</sup> f. (= al-Ṣabbān, S. 112 f.) wurde der Name *al-Sharif* in der älteren Periode (*al-Ṣadr al-awwal*) von allen zu den *Ahl al-Bait* Gehörenden gebraucht, gleichviel ob er ein Ḥasanī, ein Ḥusainī, ein ‘Alawī, d. h. ein Nachkomme von Muḥammed b. al-Ḥanafīya oder von einem anderen Sohn ‘Alī’s, oder ob er ein Dja‘farī, ein ‘Akilī oder ein ‘Abbāsi war. Er weist darauf hin, dass man in der Chronik von al-Dhahabī [s. d.] öfters Bezeichnungen wie *al-Sharif al-‘Abba* u. *al-Sh. al-‘Akilī*, *al-Sh. al-Dja‘farī*, *al-Sh. al-Zainabī* begegnet, was freilich für die ältere Periode noch wenig beweist. Die Fātimiden aber beschränkten, wie er bemerkt, den Namen *al-Sharif* auf die Nachkommen von al-Ḥasan und al-Ḥusain, und dies blieb in Ägypten bis auf seine Zeit üblich. Wenn dies auch nicht ganz zu der sehr knappen Angabe aus dem von ihm zitierten *Kitāb al-Aḥkām* von Ibn Ḥadjar (al-‘Asḳalānī) zu stimmen scheint, nach der *al-Sharif* in Baghdād ein *Laḳab* für jeden ‘Abbāsi und in Ägypten für jeden ‘Alawī ist, darf man annehmen, dass das Wort *al-Sharif*, absolut gebraucht, damals nur auf einen Ḥasanī oder einen Ḥusainī bezogen wurde. Denn, wie al-Suyūṭī in anderem Zusammenhang bemerkt (S. 6<sup>ab</sup>, al-Ṣabbān, S. 190 f., ähnlich Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Batawī al-Ḥadithiya*, S. 124 f.), fällt ein *Wakf* oder eine Testamentverfügung zu Gunsten der *Ashraf* allein den Nachkommen al-Ḥasan’s und al-Ḥusain’s zu, denn hinsichtlich dieser Verfügungen gilt der Landesbrauch (*‘Urf*), und nach dem aus fātimidischer Zeit stammenden Brauch in Ägypten geht diese Bezeichnung speziell auf die Ḥasaniden und Ḥusainiden. Al-Suyūṭī zufolge bestand auch die An-

sicht, dass nach dem Sprachgebrauch der Ägypter der Adel (*Sharaf*) in verschiedene Arten zerfalle, nämlich einen Adel, der die Gesamtheit der *Ahl al-Bait* umfasst, einen, der speziell den *Dhurriya*, d. h. den Nachkommen ‘Alī’s eigen ist, und an dem die Zainabī’s, die Nachkommen von Zainab bint ‘Alī, und auch alle Söhne von ‘Alī’s Töchtern teilhaben, und endlich einen noch spezielleren, den *Sharaf al-Nisba*, der allein der Nachkommenschaft al-Ḥasans und al-Ḥusains zukommt.

Bei den Chronisten wird der Titel *Sharif* für die ‘Aliden zuerst gebräuchlich in der Periode der Auflösung des ‘Abbāsidenreiches, in der sie sich überall empörten und in Ṭabaristān und Arabien die Gewalt an sich rissen (Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 56 ff.).

Ähnlich wie mit *Sharif* verhält es sich mit *Saiyid*, „Herr“. *Saiyid* bezeichnet den Herrn gegenüber dem Sklaven (vgl. z. B. al-Bukḥārī, *al-Aḥkām*, B. I usw.; al-Tirmidhī, *al-Birr*, B. 53), sowie den Gemahl gegenüber seiner Gattin (z. B. Kor. XII, 25). *Saiyid* war auch die gewöhnliche Benennung des Stamm- oder Clanhauptes (vgl. Kor. XXXIII, 67; Ibn Hishām, S. 295, 17), dessen Autorität vor allem auf persönlichen Eigenschaften wie Besonnenheit (*Ḥilm*), Freigebigkeit und Meisterschaft des Wortes beruhte (vgl. Ibn Kūtaiba, *‘Uyūn al-Aḥbār*, I, 223 ff.; G. Jacob, *Altarab. Beduinenleben*, 2. Ausg., Berlin 1897, S. 223 f.; Lammens, *Le Berceau de l’Islam*, S. 206 ff.). Auch sollen gewisse körperliche Eigenschaften einen Mann als *Saiyid* kennzeichnen (Ibn Kūtaiba, *a. a. O.*; Mez, *Die Renaissance des Islāms*, S. 144). Der Korān lobt den Propheten Yaḥyā als *Saiyid* (III, 34). Ungefähr zur selben Zeit, wie *Sharif*, mag *Saiyid* vorzugsweise ein Titel für ‘Aliden und Tālibiden geworden sein. Dies erfolgte wohl nicht ohne Anschluss an Traditionen, die al-Ḥasan und al-Ḥusain und ihre Eltern als *Saiyid(a)* bezeichnen. Von al-Ḥasan soll der Prophet erklärt haben: „Dieser mein Sohn ist ein *Saiyid*, und vielleicht wird Allāh durch ihn Versöhnung zwischen zwei Parteien von den Muslimen zustande bringen“ (al-Bukḥārī, *al-Ṭitan*, B. 20, No. 2, *Faḍā’il al-Ṣaḥāba*, B. 22; al-Tirmidhī, *Manāḳib al-Ḥas. wa’l-Ḥus.*, B. 30). Al-Ḥusain erscheint im Hadīth als *Saiyid Shabāb Aḥl al-Djanna*, „Herr der Jünglinge der Paradiesbewohner“ (al-Nabhānī, S. 64, 17 ff.) und er mit seinem Bruder zusammen als *Saiyidā Shabāb* usw., „die beiden Herren der Jünglinge“ usw. (al-Tirmidhī, *a. a. O.*; al-Nasā’ī, *Khṣāṣ al-Muḥminn ‘Alī b. Abī Ṭālib*, Kairo 1308, S. 24, 26), während ihre Mutter Fāṭima vom Propheten als „Herrin der Frauen meiner (dieser) Gemeinde“ oder „Herrin der Frauen der Welten“ oder „Herrin der Frauen der Paradiesbewohner“ gepriesen wird (*Saiyidat Nisā’ Ummati*, oder *hādhihi ‘l-Umma*, S. N. *al-Ālamīn*, S. N. *Aḥl-Djanna*, vgl. Ibn Sa’d, *Ṭabaḳāt*, VIII, 17, 7 ff.; al-Bukḥārī, *Faḍā’il al-Ṣaḥāba*, B. 29; al-Nasā’ī, *a. a. O.*, S. 23 f.; al-Nabhānī, S. 54, 3 ff.). Der Prophet soll ‘Alī *Saiyid al-‘Arab* und *Saiyid al-Muslimīn* genannt haben und ihm einmal gesagt haben: „Du bist ein *Saiyid* im Diesseits und ein *Saiyid* im Jenseits“ (Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī, *a. a. O.*, II, 177). Im einem Vers bei al-Baihaḳī, *a. a. O.*, S. 96, 10 wird ‘Alī als *Saiyid al-Nās* bezeichnet, doch werden Ausdrücke wie letzterer meistens nur auf den Propheten angewendet (*Saiyid Wald ‘Adam*, Ibn Sa’d, *a. a. O.*, I/1, 1 u. 3, 15; *Saiyid al-Bashar*, Ibn ‘Abd Rabbihī, *a. a. O.*, II, 246, 17).



Anfangs mag die Benennung *Saiyid* zunächst denen beigelegt sein, die in ihrem Kreise eine gewisse Autorität hatten. Im genealogischen Werk des Hasaniden Ibn Muḥannā, *ʿUmdat al-Ṭalib fi Ansāb Al Abi Ṭālib* sind öfters einzelne 'Aliden als *Saiyid* bezeichnet (Ausg. Bombay 1318, z.B. S. 51, 16, 52, 2, 4, 54, 10, 59, 2, 6, 9, 16, 65, 15, 17, 117 l. Z., 142, 17, 149, 9). Al-Dhahabī, *Tarikh al-Islām*, Hs. Leiden 1721, f. 65a gibt diesen Titel dem Zwölferimām 'Alī b. Muḥammed. Auch findet sich die Verbindung *al-Saiyid al-Sharīf* oder umgekehrt (al-Nuwairī, *Nihāyat al-Arab*, Kairo 1342, II, 277, 12; al-Khazradjī, *al-ʿUkūd al-Luluʿiyya*, I, *Gibb Mem. Ser.*, III, 4, Leiden—London 1913, S. 314, 11). Übrigens wurde das Wort *Saiyid* auch wohl auf süfische Autoritäten, Heilige und namhafte Theologen angewandt, z.B. al-Sāda (*al-Sūfiyya*), *al-Sādāt al-Awliyya* (al-Shardjī, *Ṭabaqāt al-Khawāṣṣ*, Kairo 1321, S. 2, 9, 3, 1, 195, 3); *al-Sādāt al-ʿĀlām* (Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Fatāwā al-ḥadithiyya*, S. 124, 4 v. u.). Sehr beliebt wurde besonders für als Heilige geltende Personen die Benennung *Saiyidi* oder *Sidi* (öfters bei al-Shaʿrānī, *Lurwaqīḥ al-Anwār fi Ṭabaqāt al-Akhyār*, Kairo 1315), der Ausdruck, mit dem der Sklave seinen Herrn anredet.

Gleichwie *al-Sharīf* wurde in vielen islāmischen Ländern die Bezeichnung *al-Saiyid* nur auf Hasaniden und Ḥusainiden bezogen. So ist in Ḥaḍramawt ihr gangbarer Titel *Saiyid* (Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, III, 163). Nach al-Khazradjī (*a. a. O.*, I, 315 ff. passim) zu urteilen, war zu seiner Zeit im Yemen *Sharīf* die gebräuchliche Benennung für sie, jetzt ist es nach Amin al-Raiḥānī (*Mulūk al-ʿArab*, Bairūt 1924, I, 92, Anm. 1) *Saiyid*. Im Hidjāz wurde es üblich nur Hasaniden, deren Verfahren Mekka beherrscht haben, *Sharīf* zu nennen und den Namen *Saiyid* bloss den Ḥusainiden beizulegen. Doch redet der Mekkaner vom Grosssherif als *Seiyidanā*, und dieser gibt den Gliedern seines Geschlechts den Titel *Saiyid* (Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 57; ders., *Verspr. Geschr.*, III, 163, V, 31, 40; al-Nabhānī, S. 41). Die in Persien gebräuchliche Bezeichnungen *Saiyid* und *Mir* (*Amīr*) wurden auch in der Türkei und in Indien geläufig (Chardin, *Voyages*, ed. Langlès, Paris 1811, V, 290; d'Ohsson, *Tableau de l'empire ottoman*, Paris 1786—1820, I, 70; J. von Hammer, *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung u. Staatsverwaltung*, Wien 1815, II, 398; Jaʿfar Sharīf-Herklots, *Islām in India or the Qānūn-i-Islām*, neue Ausg. v. W. Crooke, London 1921, S. 26—28). Neben dem im Malaisischen Archipel üblichen Titel *Saiyid* kam in Atjeh der auch in Arabien angewandte Ehrenname *Ḥabīb* (Geliebter) auf (Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, I, 155).

In der ʿabbāsiden Periode wurden die *Ashraf*, ʿAbbāsiden und Ṭālibiden, einem meistens aus ihnen gewählten Adelsmarschall (*Naḳīb*) unterstellt. Die Geschichte dieses Amtes ist noch wenig aufgeklärt. Dass es schon unter den Umayyaden bestand, wie von Kremer (*Culturgesch. d. Orients unter den Chalifen*, Wien 1875, I, 449 Anm. 1) auf Grund von Ibn Khaldūn, *al-ʿIbar*, Bülāḳ 1284, II, 134, 5, v. u. annimmt, ist sehr zweifelhaft, da an der angeführten Stelle wahrscheinlich eine Textverderbnis vorliegt (vgl. al-Ṭabarī, II, 16, l. Z., 17, 1). Anfänglich mögen die beiden Zweige der Banū Ḥašīm wohl meistens unter einem Adelsmarschall gestanden haben, wie dies um 301 (913/4) der Fall war ('Arib, ed. de Goeje, S. 47, 10). Doch

findet man bei al-Ṭabarī (III, 1516, 5) unter dem Jahre 250 (864) als Verwalter der Angelegenheiten der Ṭālibiden (*yatawallā Amr al-Ṭ.*) 'Umar b. Faradj (al-Rukhkhadjī) erwähnt, der dem Anscheine nach kein Ḥašīmī war. Der im Jahre 260 (873/4) gestorbene 'Alide 'Alī b. Muḥammed b. Djaʿfar al-Ḥimmānī war *Naḳīb* in Kufa (al-Masʿūdī, *Murūdj al-Dhahab*, Paris 1861—77, VII, 338). Möglicherweise fanden sich schon damals wie später in den meisten grösseren Städten Adelsmarschälle, die einem Obermarschall (*Naḳīb al-Nuḳabāʾ*) untergeordnet waren. Es war nach der Theorie im allgemeinen die Aufgabe des *Naḳīb*, der gute Kenntnis der genealogischen Beziehungen haben musste, ein Adelsregister zu führen, darin die Geburten und Sterbefälle einzutragen und die Echtheit angeblich 'alidischer Genealogien zu prüfen (vgl. hierzu 'Arib, S. 49 f. 167). Er hatte die Aufsicht über das Betragen der *Ashraf* zu führen, Ausschreitungen ihrerseits Einhalt zu tun, sie an ihre Pflichten zu ermahnen und alles zu verhüten, was ihr Ansehen beeinträchtigen könne. Weiter sollte er für ihre Rechte, besonders für ihre Ansprüche auf die Staatskasse, eintreten, die Frauen von Geblüt vor Mesallianzen zu bewahren versuchen, und auf die richtige Verwaltung der *Wakf*'s der *Ashraf* achtgeben. Der Obernaḳīb hatte noch einige besondere, auch scheidrichtliche Befugnisse. Vgl. al-Mawardi, *a. a. O.*, S. 164 ff.; von Kremer, *a. a. O.*, I, 448 ff.; Mez, *a. a. O.*, S. 145; s. näheres unter NAḲĪB.

Der grüne Turban, der besonders in Ägypten als ein Abzeichen für die *Ashraf* gebräuchlich geworden ist, verdankt seinen Ursprung einer Anordnung des Sultān al-Ashraf Shaʿbān (764—78 = 1363—76), der im Jahre 773 (1371/2) vorschrieb, dass die *Ashraf* ein am Turban befestigtes grünes Abzeichen (*Shutfa*) tragen sollten, um sie von andern zu unterscheiden und so ihren Rang zu ehren (Ibn Iyās, *Badʾiʿ al-Zuhūr*, Kairo 1311, I, 227; 'Alī Dede, *Muḥādarat al-Awāʾil wa-Musāmamat al-Awāḳhir*, Bülāḳ 1300, S. 85; Dozy, *Dict. des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam 1845, S. 308; Mez, *a. a. O.*, S. 59). Diese von damaligen Dichtern verewigte Vorschrift bringt die Anordnung al-Maʾmūns in Erinnerung, die im Ramaḍān 201 (817) die schwarze Farbe seines Hauses durch die grüne ersetzte, als er den Ḥusainiden 'Alī b. Mūsā al-Riḍā zum Thronfolger ernannte (al-Ṭabarī, III, 1012 f.). Der in Damascus wohnhafte Ḥasanide Muḥammed b. Djaʿfar al-Kattānī nimmt in seiner Abhandlung über den Turban (*al-Dīʿama li-Maʾrifat Ahkām Sunnat al-ʿImāma*, Damascus 1342, S. 97 f.) an, dass die Nachkommen 'Alī's und Fāṭima's seitdem die grüne Farbe beibehielten, sich aber auf das Tragen eines Stüchchen grünen Stoffes am Turban beschränkten. Dies soll dann ausser Brauch geraten sein, bis der Sultān Shaʿbān es wieder vorschrieb. Nach der von al-Kattānī angeführten Schrift *Durar al-Aṣḍāf* rührt das Tragen eines ganz grünen Turbans von einer Anordnung des Pasha von Ägypten, des Saiyid Muḥammed al-Sharīf (vgl. al-Ishāḳī, *Aḥbār al-ʿUwal fi-man taṣarrafā fi Miṣr min Arbāb al-Duwal*, Kairo 1311, S. 164 u.) vom Jahre 1004 (1596) her: als er die *Kisra* für die Kaʿba herzuführen liess, befahl er den *Ashraf*, jeder mit einem grünen Turban auf, vor ihm herzuschreiten. Al-Suyūṭī bemerkt, dass das Tragen dieses Abzeichens eine zulässige Neuerung (*Biḍʿa muḃāḥa*) ist, von der keiner, der sie befolgen will, sei es ein Sharīf oder ein Nicht-Sharīf, abgehalten

werden darf und die keinem, der sie unterlassen will, auferlegt werden darf, da sie nicht aus dem Gesetze herzuleiten ist. Höchstens kann man sagen, dass das Abzeichnen eingeführt wurde, um die *Ashraf* vor andern auszuzeichnen; so ist es gleich zulässig, es auf die Hasaniden und Husainiden zu beschränken oder es auch für die Zainabiya und in noch weiterem Kreise für die übrigen 'Aliden und die Talibiden gelten zu lassen. Man sucht für diesen Brauch einen Anhaltspunkt im Kor. XXXIII, 59, dem einige Gelehrten einen Hinweis darauf entnehmen, dass es für Gelehrte empfehlenswert sei, sich in der Kleidung wie z. B. durch lange Ärmel oder durch die Windung des *Tailosān* zu unterscheiden, damit sie erkannt und um der Wissenschaft willen geehrt werden (al-Suyūṭī, f. 5a—6a, vollständig bei al-Ṣabbān, S. 189 f., gekürzt bei Ibn Ḥaǧǧar al-Haitamī, *al-Fatawī al-hadithiya*, S. 124 o. und al-Nabhānī, S. 41 f.). Im Hinblick auf den ebengenannten Korānvers soll man aber nach al-Ṣabbān (S. 191) sich daran halten, dass das grüne Abzeichen oder der grüne Turban empfehlenswert für die *Ashraf* und tadelnswert für andere als sie ist, weil letztere durch diese Tracht sich in eine andere als die tatsächliche genealogische Beziehung setzen würden, was verboten ist. Aus diesem Grunde betrachten nach al-Kattānī auch die mālikitischen Autoritäten das Tragen des grünen Turbans für einen Nicht-Sharif als unerlaubt. Mit Rücksicht auf einen bei Ibn Hanbal überlieferten Ḥadīth, nach dem der Prophet am Tage der Auferstehung von seinem Herrn mit einem grünen Turban bekleidet wird, sollen shāfi'tische Lehrer zu der Ansicht hinneigen, dass diese Haupttracht für die *Ashraf* wünschenswert ist (al-Kattānī, S. 98 u., vgl. 95). Sonst hebt man gern hervor, dass Grün die Farbe der Gewänder der Paradiesbewohner ist (vgl. Kor. XVIII, 30, LXXVI, 21), und dass es die beliebte Farbe des Propheten war (al-Kattānī, S. 95 f., mit Belege aus dem Ḥadīth).

Der grüne Turban ist durchaus nicht allgemeine Tracht der *Ashraf* geworden. In Arabien tragen sie selten andere als weisse Turbane (Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, IV/1, 63). Die grüne Farbe wurde auch in Persien bevorzugt (Chardin, *Voyages*, a. a. O.); nach P. M. Sykes (*Ten Thousand Miles in Persia*, London 1902, S. 24, Anm. 1) unterscheidet der *Saiyid* sich dort wohl durch einen blauen Turban und ein grünes Lendentuch. In Indien tragen die Saiyids Grün; daher werden sie bisweilen *Sabzpuṣh* "Grüngekleidete" genannt (Djāfar Sharif-Herklots, a. a. O., S. 303). Nach al-Nabhānī (S. 42 f) ist in Konstantinopel der grüne Turban kein Adelszeichen; er wird dort ausser von Gelehrten und Studenten auch wohl von Handwerkern und Strassenkaufleuten getragen, besonders im Winter, da er nicht so bald schmutzig aussieht. Deshalb sollen manche *Ashraf* die grüne Farbe vermeiden.

Die Auszeichnung der Verwandten des Propheten macht sich auch nach orthodoxen Auffassungen noch in mehreren anderen Punkten kenntlich. So gilt für sie der Genuss der *Ṣadaqa* (*Zakāt*, s. d.) als verboten. Der Prophet soll öfters von der *Ṣadaqa* gesagt haben: "Sie ist der Schmutz der Menschen" (vgl. Kor. IX, 104) und weder Muḥammed noch der Familie (*Āl*) Muḥammeds erlaubt. Die Gesetzesautoritäten sind verschiedener Ansicht über die Frage, ob diese Bestimmung ausser auf die Banū Hāshim sich auch auf die Banu 'l-Muṭṭalib und die Klienten dieser Sippen beziehe, und ob auch

die freiwillige Liebesgabe (*Ṣadaqat al-Nafl*, S. *al-Taṭawwu'*) darunter falle (al-Nabhānī, S. 33 ff.).

Den Söhnen Fātima's kommt das Vorrecht zu, "Söhne des Gesandten Allāh's" genannt und so genealogisch auf den Propheten zurückgeführt zu werden. *Ibn Rasūl Allāh* ist daher der Ausdruck, mit dem man sie gern anredet. Aus dem Ḥadīthwerk von al-Tabarānī führt man zur Begründung Aussagen des Propheten an, wie diese: "Alle Söhne einer Mutter leiten sich auf einen Agnaten zurück ausgenommen die Söhne Fātima's, denn ich bin ihr nächster Verwandter und ihr Agnat" (*Waliyuhum wa-ʿAṣabatuhum*. Vgl. Ibn Ḥaǧǧar al-Haitamī, *al-Fatawī al-hadithiya*, S. 123, 24 ff.; al-Nabhānī, S. 48 f.).

Aus der Tatsache, dass die *Ahl al-Bait* die trefflichsten an Abstammung sind, ergibt sich, dass ihren weiblichen Angehörigen keiner ebenbürtig (*Kuf*) ist. Nach al-Suyūṭī (f. 3a f. = al-Ṣabbān, S. 188; vgl. Ibn Ḥaǧǧar al-Haitamī, a. a. O., S. 123, 31) ist es eine althergebrachte Ansicht, dass der Sohn aus der Ehe einer *Sharifa* mit einem Nicht-Sharif kein *Sharif* ist. Wie al-Ṣabbān (S. 192) bemerkt, gibt es doch manche, die einen solchen als *Sharif* betrachten. Dennoch sind Ehen von Saiyidstöchtern mit nicht ebenbürtigen Männern überall äusserst selten (Snouck Hurgronje, *The Achemese*, Leiden 1906, I, 158; ders., *Verspr. Geschr.*, IV/1, 297 ff.; Mrs. Meer Hasan Ali, *Observations on the Mussulmans of India*, 2. Ausg. m. Anm. v. W. Crooke, London 1917, S. 4 f.). Al-Sha'rānī (bei al-Nabhānī, S. 89 u. f.) hält es nicht für anständig, die verstorbene Frau oder die Witwe eines *Sharif* zu heiraten; die Ehe mit einer *Sharifa* darf man nur dann eingehen, wenn man sich im Stande weiss, ihr alles, was ihr gebührt, zu gewähren, sich nach ihrem Gefallen richtet und sich als ihren Sklaven betrachtet.

Auf die *Ahl al-Bait* bezieht sich speziell der Ausspruch des Propheten: "Jedes Band der An- und Blutsverwandschaft (*Sabab wa-Nasab*) wird am Tage der Auferstehung abgeschnitten werden ausser dem meinigen". So sind sie die einzigen, denen dann ihre Verwandtschaft nutzen kann (al-Nabhānī, S. 22, 30, 39 f., 47).

Eine schwache Tradition lässt den Propheten sagen: "Die Sterne sind eine Sicherheit (*Amān*) für die Himmelbewohner, und meine *Ahl al-Bait* sind eine Sicherheit für die Erdbewohner" (oder "für meine Gemeinde"). Mit *Ahl al-Bait* sind hier nach den Erklärern die Nachkommen Fātima's gemeint. Ihr Dasein auf der Erde bedeutet eine Sicherheit für ihre Bewohner im allgemeinen und für die Gemeinde des Propheten insbesondere vor Strafe oder vor dem Überhandnehmen der "Aufsechtungen" (*Fitan*). Nicht sind hier insonderheit die Frommen unter ihnen gemeint, aber diese Auszeichnung beruht lediglich auf dem prophetischen Ursprung (*al-Unsur al-nabawi*), abgesehen von den löblichen oder nicht löblichen Eigenschaften, die sie zufälligerweise haben mögen. Man sucht für diese Ansicht auch eine Andeutung in Kor. VIII, 33 (al-Nabhānī, S. 28 f., 30 u. 47; vgl. al-Ṣabbān, S. 119 f.; Ibn Ḥaǧǧar al-Haitamī, *al-Ṣawāʿiq*, S. 144; *al-Fatawī al-hadithiya*, S. 122, 11 ff.).

Keiner der *Ahl al-Bait* wird die Höllestrafe erleiden (al-Makrizī, f. 109b; al-Nabhānī, S. 21, 17 ff., 33, s. f., 45), und mit dem Propheten sind 'Alī, al-Ḥasan und al-Ḥusain samt ihren Familien die ersten, die in das Paradies eintreten werden (al-Nabhānī, S. 48, 11 ff.).



Die "Söhne des Gesandten Allāh's" dürfen der göttlichen Verzeihung gewiss sein, und von ihnen angetanes Unrecht muss man gleich wie die Fügung Allāh's womöglich mit Dank hinnehmen. Ibn al-ʿArabī, der den Vers der Reinigung im Zusammenhang mit Kor. XLVIII, 2 betrachtet, wo dem Propheten Verzeihung für seine Sünde angekündigt wird, bemerkt u. a.: Es geziemt jedem Muslim, der an Allāh und dem, was er offenbart hat, glaubt, die Wahrheit des Wortes von Allāh „Allāh will von euch, o Leute des Hauses, den Schmutz wegnehmen und euch gänzlich reinigen“ anzuerkennen, sodass er sich in bezug auf alles, was von seiten der *Ahl al-Bait* ergeht, davon überzeugt hält, dass Allāh ihnen darin Verzeihung geschenkt hat. Deshalb steht es einem Muslim nicht an, ihnen Tadel zuzufügen noch das, was sich nicht mit der Ehre derer verträgt, von denen Gott bezeugt, dass Er sie gereinigt und den Schmutz von ihnen weggenommen hat, und zwar nicht wegen frommer Werke, die sie verrichtet, noch wegen guter Taten, die sie vorausgeschickt haben, sondern auf Grund einer vorstehenden Besorgnis von seiten Gottes um sie (*al-Futūḥāt al-Makkiya*, Kairo 1329, Kap. 29, I, 196, 17—198, 25, bes. 196, 31 ff., vgl. 197, 14 ff.; bei al-Makrizī, f. 108b, 13 ff.; bei al-Nabhānī, S. 11—13, 70—79).

Einen Sharīf, der wegen Unzucht, Genusses berauschender Getränke oder Diebstahls die *Ḥadd*-Strafe erlitten hat, kann man mit einem *Amīr* oder *Sulṭān* vergleichen, dessen Füße sich mit Schmutz bedeckt haben, der dann von einem seiner Diener gewaschen wird. Auch vergleicht man ihn mit einem widerspenstigen Sohn, der doch nicht von der Erbschaft ausgeschlossen wird (Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *a. a. O.*, S. 122, 20 ff.; al-Nabhānī, S. 46).

Die Pflicht der Liebe zu den *Ahl al-Bait* gründet man auf Kor. XLII, 22, wo man *Kurbā* auf die Verwandtschaft mit dem Propheten bezieht (Ibn Bitrīq al-Hillī, *Ḳhaṣāʾis Wahy al-Mubīn*, S. 51 ff.; ders., *al-ʿUmda*, S. 23 ff.; al-Makrizī, f. 112a, 16 ff.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Sawāʾiḳ*, S. 104 ff.; al-Shabrāwī, S. 4 f.; al-Ṣabbān, S. 96 u. ff.; al-Nabhānī, S. 72 ff.). Auch weist man auf die Tatsache hin, dass der Schluss des *Tashahhud* [s. d.] ein Gebet für die Āl Muḥammad enthält (Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Sawāʾiḳ*, S. 143; al-Nabhānī, S. 75 u.). Ein al-Shāfiʿī [s. d.] beigelegter Vers lautet: O, Ihr Angehörigen des Hauses des Gesandten, die Liebe zu euch ist eine von Gott vorgeschriebene Pflicht, die Er im Korʾān geoffenbart hat. Es gereicht euch zu grossem Ruhme, dass der, welcher nicht die *Taṣṭīya* [s. d.] über euch hergesagt hat, kein *Ṣalāt* verrichtet hat (*a. a. O.*, S. 88). Weiter gibt es eine grosse Anzahl von Überlieferungen, die zu dieser Liebe ermahnen, sie als einen Beweis des Glaubens darstellen und für sie die *Shafʿa* des Propheten am Tage der Auferstehung und himmlischen Lohn versprechen, ferner solche, die Bezeugungen des Hasses verpönnen und sogar als Unglauben stempeln (Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Sawāʾiḳ*, S. 141 f.; al-Shabrāwī, S. 3 f.; al-Nabhānī, S. 81 ff.).

Man soll also den *Ashraf* immer Hochachtung und Ehrfurcht bezeigen, besonders den Frommen und Gelehrten unter ihnen; Ehrfurcht vor dem Propheten setzt dies voraus. In ihrer Gegenwart soll man Demut bekunden; wer sie kränkt, soll man hassen. Ungerechte Behandlung ihrerseits soll man geduldig ertragen, ihr Böses mit Gutem vergelten, ihnen helfen, sich der Erwähnung dessen

enthalten, was an ihnen zu tadeln ist, das Lobenswerte dagegen verbreiten und durch das Gebet des Frommen unter ihnen Gott und Seinem Gesandten nahe zu kommen suchen (al-Shabrāwī, S. 7, 17 ff.). Nach al-Shāranī geizt es, einen *Sharīf* mit derselben Auszeichnung zu behandeln wie einen Statthalter oder einen *Kādi ʿl-ʿAskar*. Man soll nicht einen Sitz einnehmen, wenn der *Sharīf* nicht einen entsprechenden innehat. Besondere Ehrfurcht soll man der *Sharīfa* erweisen; kaum darf man den Blick auf sie richten. Wer die Söhne des Gesandten völlig liebt, schenkt ihnen, was sie kaufen wollen. Wer eine Tochter oder Schwester mit reicher Aussteuer zu verheiratet hat, verweigere ihre Hand einem *Sharīf* nicht, der nicht mehr als die Brautgabe für sie besitzt und nur aus der Hand in den Mund leben kann. Begegnet man auf der Strasse einem *Sharīf* oder einer *Sharīfa*, die um eine Gabe bitten, so soll man ihnen schenken, was man kann (al-Nabhānī, S. 89 ff.).

Auch dem *Sharīf*, dessen Betragen mit dem Gesetze im Widerspruch steht (*fāsiq*), darf man Ehrenbezeugungen nicht vorenthalten in der Überzeugung, dass ihm seine Sünde verziehen werden wird. Die Hochachtung gebührt ihm wegen seines reinen Ursprungs (*al-ʿUnsur al-ṭahir*), und *Fisḳ* greift seine Genealogie nicht an (al-Nabhānī, S. 45). Zweifelt man, ob einer ein *Sharīf* ist, ist aber an seiner Genealogie vom gesetzlichen Gesichtspunkt nichts auszusetzen, so soll man ihm die schuldige Achtung erweisen. Auch wenn seine Abstammung gesetzlich nicht feststeht, darf man ihn nicht, ohne darüber völlig gewiss zu sein, der Lüge zeihen (Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Fatāwī al-ḥadīthiya*, S. 122, 27 ff.; al-Nabhānī, S. 46). Es gibt eine Anzahl von Geschichten, in denen einer, der es an Ehrenbezeugung einem ihn ärgenden *Sharīf* gegenüber hatte fehlen lassen, im Traumgesicht vom Propheten oder von Fātima zurechtgewiesen wurde (al-Makrizī, f. 144a, 11 ff.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Sawāʾiḳ*, S. 148; al-Nabhānī, S. 45, 95 ff.).

Die zahlreichen Sharife und Saiyids sind in der ganzen islāmischen Welt vertreten. Mehrere Geschlechter sind für kürzere oder längere Zeit zur Herrschaft gelangt, wie in Ṭabaristān und Dailam, in Westarabien, Yemen und Marokko. Andere Familien haben einen örtlichen Einfluss ausgeübt, aber weit die meisten lebten und leben in dürftigen Verhältnissen. Die Echtheit einer alidischen Abstammung ist lange nicht immer unanfechtbar. Am reinsten hat sich die genealogische Tradition in Westarabien und Ḥaḍramawt erhalten. Das Geschlecht der ʿAlawī's in Ḥaḍramawt, das viele namhafte Gesetzesgelehrten, Theologen und Mystiker zählte, achten nur die westarabischen Sharife ebenbürtig.

Der Saiyid, der sich durch ein frommes Leben auszeichnet, wird leicht als ein Heiliger verehrt. Von seinem Segenswunsch erwartet man Heil, während sein Zorn Unglück bringt. Durch Gelübde und Gaben hofft man seine segensreiche Vermittlung zu erlangen, und sein Grab wird ein Wallfahrtsort. Über die vielbesuchten Gräber von Saiyids und Saiyida's in Kairo vgl. das unten verzeichnete Werk von al-Shablandjī.

Wie in Ḥaḍramawt tritt im Yemen der Saiyid, der sich hier durch Stab (*ʿUkkās*) und Rosenkranz vom waffenführenden *Sharīf* unterscheiden soll, als Vermittler zwischen streitenden Parteien auf. Er bannt weiter die Heuschrecken, und sein Gebet lässt die Unfruchtbarkeit aufhören, gleichwie sein

Fluch sie fortdauern lässt. Auch wird mancher Saiyid wegen seiner Heilkunst gesucht. Die Verehrung des Saiyid äussert sich öfters in der Schenkung von Ländereien (H. Jacob, *Perfumes of Araby*, London 1915, S. 45, 173 ff.).

Zur Charakteristik der Sharife und Saiyids und zu ihrer Verehrung s. näheres bei Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 32 ff., 70 ff.; über die Saiyids von Hadramawt, die auch im malaiischen Archipel stark vertreten sind und zu denen die Stifter der Sultanate von Siak und Pontianak gehören, vgl.: ders., *Verspr. Geschr.*, III, 162 ff. und *The Achemesse*, I, 153 ff.

Für die Geschichte der Sharife, die seit dem IV. (X.) Jahrhundert bis 1924 in Mekka und im Hidsjāz herrschten, sei auf Snouck Hurgronje, *Mekka*, I und den Art. MEKKA (Geschichte) verwiesen; vgl. auch den Abriss bei al-Batanūni, *al-Rihla al-Hidsjāziya*, 2. Ausg., Kairo 1329, S. 73 ff. — Angaben über die Sippen der Ashraf in Arabien finden sich in: *A Handbook of Arabia*, I, comp. by the Geogr. Sect. of the Naval Intelligence Division, London o. J., Ind. u. Ashraf.

Über die Sharife von Marokko vergleiche man die Art. HASANĪ, HUSAINĪ, SHORFĀ; über die Saiyids von Indien den Art. INDIEN (Brit.) II, 517.

Die Genealogie der Tālibiden behandelt Aḥmed b. 'Alī... Ibn Muḥannā al-Dā'ūdī al-Ḥasani, *Umdat al-Tālib fi Ansāb Al Abi Tālib*, Bombay 1318.

*Litteratur:* al-Nasā'ī, *Khaṣa'is Amir al-Muminin 'Alī b. Abi Tālib*, Kairo 1308; Vahyā b. al-Ḥasan ... Ibn al-Bitriq al-Ḥilli, *Kit. Khaṣa'is Wahy al-Mubin fi Manāqib Amir al-Muminin*, Lith. o. O. 1311; ders., *Kit. al-'Umda*, Lith. Bombay 1309; al-Makrizī, *Kitāb fihi Ma'rifat ma 'adhibu li-Al al-Bait min al-Ḥaḥḥ 'alā man 'adāhum*, Hs. Leiden 560, XIII (*Cat. Cod. Arab.*, II, 50); al-Suyūṭī, *Risālat al-Sulāla al-Zainabiya*, Hs. Leiden 2326 (*Cat. Cod. Arab.*, II, 65); ders., *Iḥyā' al-Mayyit fi 'l-Aḥādith al-wārida fi Al al-Bait*, Randausg. zu al-Shabrāwī, *al-Ithāf*, s. u.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *al-Ṣa-wā'iq al-muḥrika fi 'l-Rasā' 'alā Ahl al-Bīta wa 'l-Zandaqa*, Kairo 1308; ders., *al-Fatāwī al-Ḥadithiya*, Kairo 1329; al-Shabrāwī, *al-Ithāf bi-Ḥubb al-Ashraf*, Kairo 1318; Muḥammed al-Ṣabbān, *Isāf al-Kaghān fi Sirat al-Muṣṭafā wa-Faḍā'il Ahl Baitih al-Tāhirin*, Randausg. zu al-Shablandji, *Nūr al-Abṣār fi Manāqib Al Bait al-Nabī al-Mukhtār*, Kairo 1322; Yūsuf b. Ismā'il al-Nabhānī, *al-Sharaf al-mu'abbad li-Al Muḥammad*, Kairo 1318; Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1722, S. 11 ff.; E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 3. Ausg., London 1842, I, 42, 46, 197, 210, 366; E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, London 1926, Ind. u. *Shereefs, Sidi, Siyūd*.

(C. VAN ARENDONK)

AL-SHARĪF AL-RADĪ, ABU 'L-ḤASAN MUḤAMMED B. ABĪ TĀHIR AL-ḤUSAIN B. MUSA, durch Mūsā al-Kāzim ein Nachkomme des al-Ḥusain b. 'Alī, weswegen er und sein Bruder 'Alī al-Murtaḍā den Familiennamen al-Musāwī erhielten. Sein Vater, der im Jahre 307 (919/20) geboren ist, war unter der Buyidenherrschaft in Baghdād Naḥīb al-Tālibiyyin gewesen, ein Amt, ähnlich dem Heroldsamt für die Nachkommen des Propheten durch 'Alī's Frau Fāṭima. Al-Raḍī wurde in Baghdād im Jahre 359 (970) geboren und scheint sehr früh reif

gewesen zu sein. Sein Zeitgenosse Tha'libi berichtet, dass er seine ersten Verse verfasste, als er soeben zehn Jahre alt war. Das erste datierte Gedicht in seinem *Dirwān* ist im Jahre 374 verfasst, als er 15 Jahre zählte. Tha'libi und die Autoren, die ihn ausschreiben, behaupten, al-Raḍī sei ohne Zweifel der grösste Dichter der Tālibiyyin, vielleicht sogar der grösste Dichter, den der Stamm Kuraish hervorgebracht habe. Legt man so viele minderwertige Gedichte aus jener Zeit als Massstab an — denn die Zeit war reich an Dichtern —, so mag Tha'libi recht haben, und man muss unbedingt zugeben, dass einige seiner Elegien auf Freunde etwas von echtem Gefühl an sich haben. Auch die Menge seiner Gedichte, die er in seinem kurzen Leben verfasste, ist beachtenswert; denn sein *Dirwān* füllte ursprünglich vier Bände. Al-Raḍī muss von schwacher Konstitution gewesen sein, denn er erzählt in einem seiner Gedichte, dass sich bei ihm schon in dem frühen Alter von 21 Jahren graue Haare gezeigt hätten. Verschiedene andere Gedichte sprechen von seiner Genesung von schwerer Krankheit. Die Besorgnis um seinen Vater, der lange Zeit in Shīrāz im Gefängnis gesessen hat wegen eines Vergehens, das ich nicht feststellen konnte, und die Gärung in Baghdād infolge der ausgesprochenen Neigung der Buyiden zur Shī'a, sowie der daraus folgende Hass der Sunniten: das alles mag dazu beigetragen haben, seine Gesundheit zu untergraben. Sein Vater hatte sich von dem Amt eines Naḥīb zurückgezogen, und al-Raḍī erfuhr die Ehre, zu diesem wichtigen Amt berufen zu werden. Tha'libi und andere ihn ausschreibende Biographen stellen fest, dass er diesen Posten im Jahre 388 erhielt; aber die Einleitung zu dem Gedicht, welches er dem Bahā' al-Dawla sandte und worin er ihm für seine Gunst dankte, besagt, dass das Diplom ihm von al-Baṣra geschickt wurde zusammen mit dem Auftrag, die Pilgerkarawane zu führen, und dass es am 1. Djumādā I 397 in Baghdād ankam. Im folgenden Jahr ehrte ihn Bahā' al-Dawla weiterhin dadurch, dass er ihm den Titel al-Raḍī verlieh, ein Name, unter dem er allgemein bekannt ist. Drei Jahre später, im Monat Dhū 'l-Ḳaḍa 401, erhielt er vom selben Emir den weiteren Titel al-Sharīf. Bahā' al-Dawla liess ihm fortgesetzt neue Ehrungen zu teil werden, und am Freitag den 16. Muḥarram 403 wurde er zum Naḥīb über die Nachkommen des Propheten im ganzen Machtbereich des Emir ernannt. Aber im Djumādā I desselben Jahres fühlte er sich ernstlich krank, sodass er aufgegeben wurde. Jedoch hatte er sich zwei Monate später im Radsj soweit erholt, dass er wieder ein Gedicht an Sulṭān al-Dawla schicken konnte, der damals in Arradsjān war, wo Bahā' al-Dawla im Djumādā II starb. Sein letztes Gedicht zum Lobe eines Fürsten war ein Gedicht, das er im Monat Ṣafar 404 an Sulṭān al-Dawla richtete; das letzte datierte Gedicht in seinem *Dirwān* ist eine Elegie auf den Dichter Aḥmed b. 'Alī al-Battī, der im Monat Sha'ḥbān 405 starb. Er selbst starb am Sonntagmorgen, den 6. Muḥarram 406 (26. Juni 1016). Sein Bruder 'Alī al-Murtaḍā war so voll Trauer, dass es ihm unmöglich war, in Baghdād zu bleiben und das Leichenbegängnis zu leiten. Der Wazīr Fakhr al-Mulk sprach das Totengebet. Er wurde in seinem Hause im Anbārī-Viertel in al-Karkh, einer Vorstadt von Baghdād, bestattet. Zur Zeit des Ibn Khallikān waren sowohl das Haus wie auch das Grab zerstört. Aus gele-



gentlichen verstreuten Mitteilungen über al-Radī können wir schliessen, dass er von liebenswürdigem Charakter und nicht engherzig war, was hervorgeht aus seiner Freundschaft mit al-Ṣābi, den er mit zwei Elegien beehrte, obwohl er nicht Muslim war; selbst die Vorwürfe seines Bruders wegen des ersten dieser Gedichte schrecken ihn nicht ab, ein zweites zu verfassen, in welchem sein Kummer nur noch mehr zum Ausdruck gebracht ist. Wie gesagt, sind seine Gedichte sehr zahlreich. Sie wurden von verschiedenen Freunden gesammelt; Handschriften davon sind nicht selten. Heute besitzen wir zwei gedruckte Ausgaben (Bombay 1889 in 1 Band und Baihūt 1890—92 in 2 Bänden). Diese Ausgaben sind beide alphabetisch geordnet. Dasselbe ist der Fall in den beiden von mir benutzten Handschriften des Britischen Museums (Add. 19410 und Add. 25750); jedoch sind in einer Handschrift die Elegien von den anderen Gedichten getrennt. Es ist von Wert, dass sowohl in den Handschriften wie auch in den Drucken viele der Gedichte genau datiert sind. Diese Daten haben für die Biographie viele Einzelheiten geliefert. Da aber viele Gedichte Elegien auf hervorragende in Baghdād gestorbene Persönlichkeiten sind, haben diese Gedichte ausserdem noch einen weiteren historischen Wert. Es sind Gedichte vorhanden für jedes Jahr, von 374 bis 405. Eine ausführliche Besprechung würde zu weit führen. Ausser seinen Gedichten soll al-Radī noch zwei Werke verfasst haben über die Exegese des Korān mit dem Titel *Ma'āni 'l-Korān* („Dunkle Stellen des Korān“) und *Madjāzāt al-Korān* („Gleichnisse im Korān“). Diese Werke sind nicht auf uns gekommen. In seinem Katalog der Hss. des Escorial beschreibt Dérenbourg unter N<sup>o</sup>. 348 eine Hs. von einem Werk mit dem Titel *Taif al-Khayāl*, das dem al-Radī zugeschrieben wird. Ob der Irrtum Dérenbourg oder dem Schreiber des Kodex unterlaufen ist, ein Irrtum ist es zweifellos. Der Bruder des al-Radī, 'Alī al-Murtaḍā, hat sicher ein Buch mit diesem Titel geschrieben, und ein anderer 'Alide, Hibat Allāh b. al-Shadjari, bringt in seiner *Ḥamāsa* (Paris, Ms. Arabe, N<sup>o</sup>. 9257, fol. 96r) Zitate aus dem *Taif al-Khayāl* des Murtaḍā. Ferner erwähnt der Autor in der Einleitung zur Escorial-Hs., dass er zuerst ein Buch über das Grauwerden der Haare (*fi 'l-Shaib*) geschrieben habe. Dies Buch besitzen wir in einer gedruckten Ausgabe (Konstantinopel 1302). Es ist sicher von al-Murtaḍā, der am Schluss erzählt, dass er es im Jahre 421 oder 15 Jahre nach dem Tode seines Bruders al-Radī beendet habe. Man kann kaum annehmen, dass die beiden Brüder zwei Bücher mit genau demselben Titel und demselben oder ähnlichem Inhalt geschrieben haben; folglich muss man das Werk der Escorial-Hs. dem Murtaḍā zuschreiben.

*Litteratur:* Tha'libī, *Yatima*, Damaskus, II, 297—315, mit Auszügen aus seinen Gedichten; Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, S. 639, Ausg. Kairo, II, 2; Yāh'ī, *Mir'āt al-Ijman*, III, 18—20; Brockelmann, *G A I*, I, S. 2. — Verse von al-Radī finden sich fast in jeder Anthologie. (F. KREMKOW)

**SHARIF PASHA**, ägyptischer Staatsmann unter den Khediwen Ismā'il und Tawfiq. Er wurde im Jahre 1823 zu Kairo geboren und war türkischer Herkunft. Sein Vater wohnte damals in Kairo als der vom Sultan geschickte *Kādī 'l-Kuḍāt*. Als die Familie sich einige zehn Jahre

später wiederum vorübergehend in Kairo aufhielt, nahm Muhammed 'Alī den Knaben in die von ihm neu gegründete Militärschule auf. Von da an verbrachte er sein ganzes Leben in ägyptischen Diensten. Sharif ging mit der *Mission Egyptienne* nach Paris, die zur Erlangung höherer Bildung dorthin geschickt wurde (vgl. Art. KHEDIWE), der auch die späteren Vizekönige Sa'id Pasha und Ismā'il Pasha, sowie 'Alī Mubārak Pasha angehörten. Darauf widmete er sich militärischen Studien in Saint-Cyr (1843—45) und diente einige Zeit in der französischen Armee, bis dass die Mission im Jahre 1849 von 'Abbās I. zurückgerufen wurde. Nachdem er in den folgenden Jahren Sekretär des Prinzen Ḥalīm gewesen war, trat er 1853 wiederum in den Heeresdienst und erlangte unter Sa'id Pasha den Generalsrang. In dieser Zeit stand er dem Höchst-Kommandierenden der ägyptischen Armee Sulaimān Pasha (de Sèves) sehr nahe, dessen Tochter er heiratete.

1857 begann Sharif als Aussenminister seine politische Laufbahn; er vertrat u. a. den Khediwen Ismā'il, als dieser sich 1865 nach Konstantinopel begab. Danach bekleidete er hintereinander alle hohen Staatsämter. 1866 arbeitete er das Projekt des neuen *Madjlis Niyābi* aus.

Nach der Einführung einer konstitutionellen Regierung in Ägypten im Jahre 1878 hat es drei Mal ein Kabinett Sharif Pasha gegeben. Als im Februar 1879 das Kabinett Nubār Pasha durch das nationalistische Parlament gestürzt worden war, bildete sich unter der Leitung von Sharif Pasha eine Verfassungsbewegung, deren parlamentarischer Führer 'Abd al-Salām al-Muwailihī war. Diese Partei arbeitete ein Projekt für Finanzreformen aus, das dem Khediwen unterbreitet wurde; dieser beauftragte im April 1879 Sharif Pasha mit der Bildung eines Kabinetts aus rein ägyptischen Mitgliedern. Dieses neue Kabinett (die Liste seiner Mitglieder siehe bei Sabry, S. 153, Anm.) setzte einen Staatsrat ein und liess durch die Kammer ein neues Grundgesetz annehmen, das am 14. Juni 1879 publiziert wurde. Nach dem Regierungsantritt des Khediwen Tawfiq Pasha wurde das Kabinett Sharif Pasha umgebildet, aber diese neue Regierung war nicht so national wie die vorhergehende. Im August des gleichen Jahres weigerte sich der neue Khediwe die Verfassungsurkunde anzunehmen, die vom Ministerpräsidenten ausgearbeitet worden war, und am 18. des gleichen Monats reichte Sharif Pasha seine Demission ein und wurde durch Riyāḍ Pasha ersetzt. Sharif Pasha beteiligte sich alsdann an der Bildung der National-Partei in Hulwān, die am 4. November ein Manifest gegen Riyāḍ Pasha veröffentlichte. Zwei Jahre später bei der nationalistischen Militärrevolution des 9. Sept. 1881 war Sharif Pasha der einzigste Staatsmann, dem die Militärpartei genügend Vertrauen schenkte, um ihm die Bildung eines neuen Kabinetts zu übertragen (15. September). Dieses Mal schlug Sharif die Einberufung einer Versammlung der Notablen vor, die ein Gegengewicht gegen den Einfluss der Militärs bilden sollte. Diese Versammlung trat am 26. Dezember zusammen; bald aber vereinigten sich die Nationalisten mit den Militärs gegen den Khediwen und sein Kabinett, die, wie man sagte, unter einem allzu starken Einfluss der politischen und finanziellen Kontrolle der Grossmächte standen. Sharif Pasha wollte aber bei der Änderung der Bestimmungen über die Behandlung des Budget

mit dem Maḍjlis nicht zusammenarbeiten und demissionierte im Januar 1882; sein Nachfolger wurde Maḥmūd Pasha Sāmī. Nachdem schliesslich der Khediwe am 10. August des gleichen Jahres schon eine rein antiarabische Haltung eingenommen hatte, wurde Sharif Pasha wiederum Ministerpräsident (18. Aug. 1882). Er verblieb in dieser Stellung nach der Niederlage 'Arābi's und der englischen Besetzung, kam aber schliesslich in Konflikt mit dem englischen Kabinett und dessen Vertreter, als diese die Räumung des Sūdān forderten. Sharif Pasha hielt diese Räumung für gefährlich für die politische und wirtschaftliche Lage Ägyptens, aber er musste dem gebieterischen Verlangen Englands nachgeben (Jan. 1884). Darauf zog er sich von der Politik zurück und starb drei Jahre später in Graz, wohin er sich wegen eines Leberleidens begeben hatte. Seine Beisetzung fand in Kairo im April 1887 statt.

Seiner Herkunft nach gehörte Sharif Pasha der „turko-ägyptischen“ Klasse an und war mit einem Wort mehr khediwialistisch als nationalistisch. Indessen haben die Nationalisten niemals an seiner Aufrichtigkeit gezweifelt. Es war sein aufrichtiger Wunsch, aus Ägypten einen konstitutionellen Staat unter der Leitung der Khediwen zu machen; in der Politik nahm er eine Mittelstellung ein zwischen den von 'Arābi, Nūbār und Riyaḍ vertretenen Tendenzen.

*Litteratur:* Dj. Zaidan, *Ma-shahir al-Sharāf*, I, Kairo 1910, S. 240 ff.; A. Hasenclever, *Geschichte Ägyptens im 19. Jahrhundert*, Halle 1917; M. Sabry, *La Genèse de l'Esprit national Égyptien*, Paris 1913, S. 64, 143, 146, 152, 168, 184, 195, 205; Lord Cromer, *Modern Egypt*, London 1908, Bd. I; und die in diesen Werken angegebene Litteratur.

(J. H. KRAMERS)

**SHARISH** (Nisbe: *Sharishī*) war der arabische Name des heutigen Jerez de la Frontera, einer bedeutenden Stadt Spaniens, in der Provinz Cadix, ein wenig nördlich von dieser Stadt. Scharf davon zu scheiden ist Jerez de les Caballeros, das Sharisha der islamischen Zeit (vgl. al-Iḍrisi, *Descr. de l'Esp.*, S. 175, 186, 211, 226), eine kleine Stadt in der Provinz Badajoz, südlich von deren Hauptstadt und westlich von Zafrā. Jerez de la Frontera ist infolge seiner Lage in einer fruchtbaren Gegend unter islamischer Herrschaft, wie auch heute noch, stets eine reiche und glückliche Stadt gewesen. Nach einigen Geographen gehörte sie zu der Provinz al-Buḥaira (Lago de la Janda), nach anderen zu der Provinz Shadhūna (Sidona). Schon im Mittelalter waren ihre Weinberge berühmt, ebenso wie ihre Oliven-gärten. Eine Spezialität der Stadt war die Bereitung der *Mudjabbanāt* (eine Art Käsekuchen).

Das islamische Jerez ist niemals eine Hauptstadt gewesen. Es lag zu nahe bei seiner grossen Nachbarin Sevilla, deren Schicksal es in politischer Hinsicht fast immer teilte. In der Gegend von Sharish an den Ufern des Guadalete soll, wie man ursprünglich glaubte, die Entscheidungsschlacht zwischen Christen und Muslimen bei der Eroberung Spaniens stattgefunden haben, aber jetzt weiss man, dass dieses Schlachtfeld in das Tal des Rio Salado, weiter östlich, zu verlegen ist. Später hatte diese Stadt in der Geschichte wenig Bedeutung; man kennt nicht einmal die Namen ihrer Gouverneure. Nach dem Sturze des Omayyaden-Khalifats gehörte sie zum Reich der 'Abbāyiden; im Jahre 630 (1233)

unterwarf sie sich den Naṣriden-Herrschern von Granada, nachdem sie hintereinander unter der Herrschaft der Almorawiden und Almohaden gestanden hatte. Jerez wurde zum ersten Mal von den Christen eingenommen im Jahre 1251, drei Jahre nach der Einnahme von Sevilla; in den folgenden Jahren fiel sie aber zweimal wieder in die Hände der Muslime, trotz der Anstrengungen der kastilianischen Heerführer Garcí Gomez Carrillo und Fortún de Torre. Schliesslich wurde sie von König Alphons dem Weisen am 9. Okt. 1264 endgültig erobert. Die Mariniden-Sultane versuchten sie dann vergeblich zurückzugewinnen, besonders Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq, der sie zusammen mit Sevilla zum Hauptziel seiner verschiedenen Streifzüge durch Andalusien machte und der mehrmals die ganze Umgegend verwüstete.

Unter den berühmten aus Sharish gebürtigen Muslimen ist neben dem Kommentator der *Maḳāmāt* des Ḥarīrī [s. den folgenden Artikel] zu nennen der Rechtsgelehrte Djamāl al-Dīn Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmed al-Bakrī al-Sharishī, der im Jahre 601 (1204/5) geboren wurde und im Jahre 685 (1286) in Syrien starb, nachdem er den Posten eines mālikitischen *Kāḍī 'l-Kuḍāt* abgelehnt hatte.

*Litteratur:* al-Iḍrisi, *Šifat al-Andalus*, ed.

Dozy u. de Goeje, Text S. 206, Übers. S. 254; Yaḳūt, *Mu'ḍjam*, ed. Wustenfeld, s. v.; Abū 'l-Fidā', *Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, S. 166; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algier 1924, S. 82, 106; al-Maḳḳarī, *Nafḥ al-Tib*, *Analectes* . . . I, 113, 292, 892; Ibn Abi Zar', *Rawḍ al-Kirfās*, ed. Tornberg (*Annales regum Mauritaniae*), Upsala 1843, Mariniden-Dynastie, *passim*; Ibn Khaldūn, *K. al-'Ibar*, *Histoire des Berbères*, ed. u. Übers. de Slane, Text, II, Übers., IV, Index.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**AL-SHARISHĪ**, ABU 'L-'ABBĀS AḤMED B. 'ABD AL-MU'MIN (oder 'Abd al-Mun'im, nach al-Suyūṭī, dem Brockelmann folgt) B. Mūsā b. 'Isā b. 'ABD AL-MU'MIN AL-ḲAISI KAMĀL AL-DĪN, arabischer Schriftsteller Spaniens, aus Sharish gebürtig, wo er 619 (1222) starb. Er schrieb Kommentare zum *Idāḥ* des Fārīs und zum *Djūmal* des Zaḍḍjādī und verfasste einen Traktat über Metrik; ferner stellte er eine Anthologie altarabischer Gedichte zusammen und machte einen Auszug aus den *Nawādir* des Kālī. Vor allem ist er aber bekannt als der Kommentator der *Maḳāmāt* des Ḥarīrī. Er schrieb drei Kommentare dazu, einen grossen, litterarischen, einen mittleren, philologischen, und einen kleinen, verkürzten. Der erste wurde gedruckt Būlāk 1284, 1300 und Kairo 1306; der zweite befindet sich handschriftlich in der Leidener Universitäts-Bibliothek unter N<sup>o</sup>. 415.

*Litteratur:* Ibn al-Abbār, *Takmilat al-Šila*, ed. Bel et Ben Cheneb, Algier 1920, S. 136—7. N<sup>o</sup>. 281; al-Suyūṭī *Buḥayāt al-Wu'āt*, Kairo, 1326, S. 143; al-Maḳḳarī *Nafḥ al-Tib*, *Analectes*, I, 536; Brockelmann, *GAL*, I, 277, 6.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**SHARKĀWA** oder **SHERKĀWA**, Geschlechtsname einer Marabut-Gruppe in Zentral-Marokko. Sie steht durch den Mystiker Abū Fārīs 'Abd al-'Aziz al-Tabbā' als Bindeglied mit der Bruderschaft Shādhiliya-Djazūliya in Zusammenhang. Der Singular ist *Sharkāwī*, Nebenform der geographischen Nisba *Sharḳī* (*Šarḳī*, Plur. *Šarāḳa*) [vgl. dagegen Tādili (Nisba von Tādla), das den Shurfā dieses Namens vorbehalten ist, während die



geographische Nisba *Tādlāwī* ist]. Die Haupt-Zāwiya der *Sharkāwa* befindet sich in dem Flecken Abu 'l-Djād (heutige Schreibung: Boujad) im Tādlā zwischen dem mittleren Atlas und dem Küstengebiet des atlantischen Ozeans. Sie erlangte namentlich Ende des XVII. Jahrh. Bedeutung und wurde von da an eines der besuchtesten Heiligtümer von Marokko.

Von den bedeutendsten Mitgliedern dieser Marabut-Familie seien erwähnt: 1. Der Gründer der Zāwiya in Abu 'l-Djād, MAḤMAMED (mit *a* bei dem ersten *m*) B. ABI 'L-KĀSIM AL-SHARKĪ AL-SUMAIRI AL-ZARĪ AL-DJABIRĪ, gestorben am 1. Muḥarram 1010 (2. Juli 1601); eine Monographie widmete ihm einer seiner Nachkommen, Abū Muḥammed 'Abd al-Khalīk b. Muḥammed al-'Arūsī al-Tādili al-Sharkāwī, unter dem Titel *al-Murakkib fī Dhikr ba'd Manāqib al-Kuṭb Saiyidi M. al-Sharkī*. 2. Dessen Sohn MUḤAMMED AL-MU'TĀ, gest. im Rabi' II 1092 (April/Mai 1681). 3. Dessen Sohn MUḤAMMED AL-ŠALĪḤ, welcher der Protektor des Historikers al-Ifrānī (oder al-Wafrānī) war; eine Monographie unter dem Titel: *al-Rawq al-yānī al-fā'iḥ fī Manāqib al-Shaikh Abi 'Abd Allah M. al-Šalīḥ* wurde ihm gewidmet von Abū 'Alī al-Ḥasan b. Raḥḥāl al-Ma'dānī al-Tādili († 1140 = 1728), einem Gelehrten aus Fes, der unter der Regierung des 'Alawiden-Sultān Mawlay Ismā'il Kādī von Meknes (Miknāsāt al-Zaitūn) war. 4. Dessen Sohn MUḤAMMED AL-MU'TĀ; dieser erneuerte die Zāwiya und schrieb eine Gebetsammlung von nicht weniger als vierzig Bänden unter dem Titel: *Dhakhīrat al-Ghanī wa 'l-Muhtādī fī Ṣaḥib al-Liwā wa 'l-Tādī* (ein Band befindet sich auf der Bibliothèque Générale in Rabat, N<sup>o</sup> 100, vgl. E. Lévi-Provençal, *Les Manuscrits Arabes de Rabat*, I, 36); er starb im Muḥarram 1180 (Juni 1766). Eine Monographie wurde ihm gewidmet von seinem Sekretär Muḥammed b. 'Abd al-Karīm al-'Abdūnī († 1189 = 1775/6) unter dem Titel *Yatimat al-'Uḫūd al-wusṭā fī Manāqib al-Shaikh al-Mu'tā*.

*Litteratur:* Muḥammad al-Mahdī al-Fasī, *Mumtāz al-Asmā'*, lith. Fās 1313, S. 121; al-Ifrānī, *Safwa man intashar*, lith. Fās, S. 25; al-Qādīrī, *Nashr al-Mathānī*, lith. Fās 1310, I, 58, II, 277; al-Katānī, *Salwat al-Anfās*, lith. Fās 1316, I, 193; R. Basset, *Recherches bibliographiques sur les sources de la Salwat el-anfas*, in *Recueil de Mémoires et de Textes publiés en l'honneur du XIV<sup>ème</sup> Congrès des Orientalistes*, Algier 1905, S. 34, N<sup>o</sup> 91, S. 45, N<sup>o</sup> 128; Cimetière, *La zaouia de Boujad*, in *R M M*, XXIV, 277 ff.; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922, S. 119, 297—8, 330—1. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**SHARKĪ**, Herrscherhaus, das in Djawnpūr regierte. Es trägt seinen Namen nach dem Titel *Malik al-Shark* (Herr des Ostens), der seinem Begründer Khwādja Djahān, dem Eunuchen Malik Sarwar, übertragen wurde; nachdem dieser im Dju-mādā I 795 (März 1393) Nāṣir al-Dīn Maḥmūd aus der Tughlak-Dynastie auf den Thron von Dehli gebracht hatte, unterdrückte er den Aufstand der Hindū in Doāb und Awadh im Gangesgebiet und begründete eine unabhängige Herrschaft in Djawnpūr. Er starb im Jahre 802 (1399) und hinterliess seine Herrschaft seinem Adoptivsohn Malik Kāranful, der den Titel Mubārak Shāh annahm. Maḥmūd Shāh von Dehli unternahm zwei erfolglose Versuche, Awadh zurückzugewinnen. Mubārak Shāh starb im Jahre 804 (1402). Ihm folgte sein jüngerer

Bruder, der den Titel Shams al-Dīn Ibrāhīm Shāh annahm. Ibrāhīm war ein Beschützer der Wissenschaft und Kunst; während seiner Regierungszeit wurde Djawnpūr mit der Mehrzahl der Bauwerke verschönert, deren Überreste noch heutzutage unsere Bewunderung erregen. Er verleihte seiner Herrschaft einige bis dahin zu Dehli gehörige Gebiete in Katehr ein, machte einen Einfall in Bengalen, wo er die Muslime vor der Verfolgung beschützte, und unternahm einen erfolglosen Versuch, Kālpi seinem Reiche anzugliedern. Bei seinem Tode im Jahre 840 (1436) folgte ihm sein Sohn Maḥmūd. Maḥmūd Sharkī geriet mit Maḥmūd Khaldjī I. von Mālwa wegen Kālpi in Streit; ein deswegen geführter unentschiedener Feldzug wurde im Jahre 849 (1445) durch einen für Djawnpūr nicht gerade ehrenvollen Frieden abgeschlossen. Im Jahre 856 (1452) machte er einen erfolglosen Angriff auf Dehli, das damals von Buhlul Lodi regiert wurde, und im Jahre 861 (1457) starb er gerade in dem Augenblick, als er sich rüstete, Buhlul Lodi im Felde entgegen zu treten. Sein Nachfolger war sein Sohn Bhikan, der sich Muḥammed Shāh nannte. Seine Herrschsucht war so empörend, dass die Edlen seines Landes, obwohl ihnen damals Buhlul Lodi im Felde gegenüber stand, ihn entthronten und seinen jüngeren Bruder Ḥusain zum Nachfolger ausriefen. Ḥusain schloss mit Bahlöl Frieden und unternahm dann einen erfolgreichen Feldzug gegen die Hindū von Uṛsa. Im Jahre 870 (1466) missglückte ihm die Einnahme von Gwāliyār, doch zwang er den Rādja, ihm Tribut zu zahlen und den Treueid zu leisten. Im Jahre 878 (1473) fiel er in die Gebiete von Dehli ein und mühte sich während der drei nächsten Jahre ab, sie zu unterwerfen. Er war auch dem Erfolge oft ganz nahe, aber eben so oft missglückte ihm der entscheidende Schlag infolge seiner Sorglosigkeit oder übertriebenen Zuversichtlichkeit; im Jahre 881 (1476) eroberte Bahlöl Lodi Djawnpūr; mit Ḥusain's Flucht nach Bengalen erreichte die Herrschaft der Sharkī-Dynastie ihr Ende. Ḥusain überlebte seinen Fall noch vierundzwanzig Jahre; wenn er keinen ernsthaften Versuch unternahm, sein Reich zurückzugewinnen, so liess er doch keine Gelegenheit vorbegehen, Zwietracht und Aufruhr in den südöstlichen Provinzen des Königreichs Dehli zu schüren. Er starb im Jahre 905 (1500).

*Litteratur:* Muḥammed Kāsim Firishṭa, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, lith., Bombay 1832; Khwādja Nizām al-Dīn Aḥmed, *Ṭabaqāt-i Akbari*, in *Bibliotheca Indica; Cambridge History of India*, III, Kap. X. (T. W. HAIG)

**SHARKĪ**. Im Gegensatz zu dem im nationalen Versmass der Silbenzählung (*Parmak Hīsābī*) gedichteten, im Volksmund entstandenen türkischen Volksliede, das in verschiedenen Formen auftaucht, besonders als *Türkü*, dann auch als *turkmanlı*, *Warsaghl*, *Koshma*, *Kaya baslı*, *Manı* und *Tuyugh* (vgl. über letzteres Samoilowicz in *Musulmanskiy Mir*, Petrograd 1917, I, N<sup>o</sup> 1, S. 1 ff.), ist Sharkī das litterarisch zurechtgestutzte, in mehr oder minder grosse Übereinstimmung mit den Gesetzen der persisch-arabischen Versmechanik, dem metrisch-quantitierenden System, gebrachte, von einem Verfasser kunstmässig gedichtete Lied: das Sharkī ist das literaturfähig gemachte *Türkü*.

Während das Volkslied in Bezug auf Inhalt, Bilderschatz und Phraseologie frei und ungebunden ist, stellt das Sharkī hauptsächlich das fröhliche

Liebeslied dar und ist als Mitläufer der kunstmässigen Poesie metrisch, sprachlich und inhaltlich an die Musterform der überlieferten Liebeslyrik gebunden.

Vom *Ghazel*, das reines Rezitations- und Lesege-  
dicht ist, unterscheidet es sich dadurch, dass es  
gesungen werden soll. Dem Doppelverssystem des  
*Ghazel* mit dem durchgehenden Einheitsreim ge-  
genüber ist ihm die dem Volkslied entnommene  
Strophenform eigentümlich. Die einzelnen Strophen,  
von denen hergebrachterweise die dritte (*Miyān-  
khāne*) die wirkungsvollste sein soll, werden durch  
einen ein-, selten zweizeiligen Refrain (*Naḡarāt*,  
Chor, genannt) zusammengehalten, der an den Reim  
des *Ghazel* erinnert. Das Reimschema ist in der  
Regel dieses: aaab (und häufiger: abab); cccb;  
dddb . . . bzw. aaaa; bbaa; ccca; bei zwei-  
zeiligem Refrain: aaaaa; bbaaa; cccaa . . .

Die Sprache ist im *Sharḳī* gehoben, frei von  
Dialektformen, der Reim wird strenger durchge-  
führt als beim Volkslied. Doch wenn sie auch  
frei von hochtrabendem Schulste ist, so ist sie  
doch viel zu litterarisch, um vom einfachen Volke  
ohne weiteres verstanden zu werden.

Das Bindeglied vom Volkslied zum *Sharḳī* dürf-  
ten wohl die volkstümlichen Dichter und Mystiker  
bilden, vor allem die *ʿAshīk* als Nachfolger der  
*Uzan* und die Klosterdichter, die diese Zwischen-  
form, die literarisch angehauchte singbare Ro-  
manze, als besonders verbreitungsfähige Litera-  
turgattung schon früh erkannten, zum Teil auch  
bei der Übung des *Dhikr* als Begleitungslied  
verwenden konnten. Doch dauerte es lange, bis  
sich das *Sharḳī* einen offiziellen Platz in den her-  
kömmlichen „ordentlichen“ *Diwān*en der klas-  
sischen Dichter erkämpfte. Dass auch die *Diwān*e  
volkstümlicher Dichter so selten *Sharḳī* haben,  
erklärt sich zur Genüge aus der literarischen Un-  
duldsamkeit, mit der nichtklassische Gedichtformen  
ausgeschieden wurden.

Der erste Dichter, in dessen *Diwān* *Sharḳī*'s  
auftauchen, scheint *Nazīm* (gest. 1107 = 1695)  
zu sein. Das *Sharḳī* stellt die markante Versform  
der Übergangszeit dar, die besonders mit Sultan  
Ahmed III. (1703—30) einsetzt, und die eine  
Konzession an den Volksgeschmack und eine Ab-  
kehr vom Persizismus bedingt. *Nedīm* (gest. 1143  
= 1730) und *Enderūnī* *ʿOthmān Wāṣif* (gest. 1240  
= 1824/25) sind die Hauptvertreter der *Sharḳī*-  
Dichtung.

Zahlreiche lithographierte und gedruckte *Sharḳī*-  
Sammlungen beweisen ihre noch immer grosse  
Beliebtheit.

*Litteratur:* Sminow, *Očerki istorii tur-  
koj literatury* in *Koṣh. Vvedeniya istoriya  
literatury*, St. Petersburg 1891, IV, 445; *Kúnos*  
in Radloff, *Proben der Volksliteratur der türki-  
schen Stämme*, VIII, St. Petersburg 1899, I;  
Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, I, 96, III,  
319, IV, 8. 44, 280. (TH. MENZEL)

AL-SHARKÎYA, eine *Kūra* und eine  
Provinz (früher *Amal*, jetzt *Mudiriya*) in  
Ägypten.

1. Die *Kūra* al-*Sharḳīya*, die an die  
Stelle der byzantinischen Pagarchie Aphroditopolis  
trat, war eine der wenigen Bezirke mit arabischer  
Benennung. Der Name erklärt sich aus der Lage  
auf dem östlichen Ufer des Nil.

Die Ausdehnung des Gebietes, das unmittelbar  
an den Süden der Hauptstadt des Landes *Fuṣṭāt*  
angrenzte, ist schwer abzuschätzen. Der erste Haupt-

ort der auf dem rechten Flussufer gelegenen *Kūra*  
war Anṣinā (Antinoe), aber die Zahl der zur *Kūra*  
al-*Sharḳīya* gehörenden Dörfer (17) legt die Ver-  
mutung nahe, dass die folgende *Kūra* Dallās  
(Nilopolis) oder wenigstens al-*Ḳais* (Kynopolis)  
beide Ufer des Nil einnahmen. Der Hauptort der  
*Kūra* war höchstwahrscheinlich Aṭṭīḥ, da eine  
der von al-Makrizī angeführten Aufzählungen ihr  
überdies den Namen Aṭṭīḥiya gibt. Dennoch  
sei bemerkt, dass al-Dimashḳī (all zu jung für  
einen derartigen Bericht) unterscheidet zwischen  
einer *Kūra* al-*Sharḳīya* und einer *Kūra*, die ausser  
dem Orte Aṭṭīḥ auch Wasīm im Nordwesten  
von *Fuṣṭāt* umschloss, was ganz und gar unwahr-  
scheinlich ist.

Seit der fätimidischen Einteilung in Provinzen  
gab es eine Provinz al-Aṭṭīḥiya, die bedeutender  
als die alte *Kūra* war (zur Zeit des Ibn al-Djān  
50 Dörfer), und die gegenwärtig einen Bezirk  
(*Markaz*) der *Mudiriya* al-Djiza bildet. Der Hauptort  
ist heute al-Ṣaff einige Kilometer nördlich von  
Aṭṭīḥ.

Zur Zeit, als Ägypten von Statthaltern der *Khalifen*  
verwaltet wurde, kannte die *Kūra* al-*Sharḳīya*  
zeitweise eine gewisse Blüte. Wegen einer Pest-  
epidemie verlegte ʿAbd al-ʿAziz b. Marwān die  
Verwaltungsbehörden nach Hulwān. Etwas später  
begab sich ein anderer Statthalter aus demselben  
Grundem nach Askur (oder Sukur) in den Süden.  
Im Norden der *Kūra* befanden sich die Stein-  
brüche von Turā.

*Litteratur:* Vgl. den Artikel Aṭṭīḥ; Kindt,  
ed. Guest, Index, S. 643; J. Maspero u. G. Wiet,  
*Matériaux pour servir à la géogr. de l'Égypte*,  
*MIFAO*, XXXVI, 22, 112, 173, 175, 177,  
108—2, 184, 185; Maḳrīzī, *Khitāt*, *MIFAO*,  
IV, 18; V, Kap. XI, § 2.

2. Provinz im Osten des ägyptischen  
Deltas. Sie liegt östlich der Provinz al-Daḳahliya  
und stösst mit der Süd-West-Spitze an die Provinz  
al-Kalyūbiya. Im Jahre 1897 hatte sie 749 130  
Einwohner, 393 Städte, Dörfer und Flecken. Sie  
ist heute in folgende sechs Bezirke (*Marāḳis*) ein-  
geteilt: 1. Bilbais; 2. Fāḳūs; 3. Hihīyā; 4. Kafr  
Ṣaḥr; 5. Minā al-Ḳamḥ; 6. Zaḳāzīk. Ihre Haupt-  
stadt ist Zaḳāzīk mit 41 741 Einwohner im Jahre  
1917 (gegenüber 35 700 im Jahre 1897).

Der heutige Umfang der *Mudiriya* al-*Sharḳīya*  
entspricht ungefähr den folgenden byzantinischen  
Pagarchien, den späteren arabischen *Kūra*'s: Bu-  
bastis (Baṣṭa), Arabia (Ṭarābiya) und Pharbaithos  
(Farbait). Das Delta wurde damals in drei grosse  
Abschnitte eingeteilt, die zwar keinen administra-  
tiven Charakter hatten, die aber von den Schrift-  
stellern so genannt werden: Hawf ḡharbī,  
westlich des Rosette-Arms; Baṭn al-Rīf, zwi-  
schen dem Rosette- und Damiette-Arm; Hawf  
sharḳī, östlich des Damiette-Arms, wovon wahr-  
scheinlich die Bezeichnung al-*Sharḳīya* herrührt.  
Hawf sharḳī trat an die Stelle der beiden Augustam-  
nica und umfasste 11 oder 12 *Kūra*'s mit 529  
Dörfern.

Seit der Neueinteilung Ägyptens unter den Fäti-  
miden umfasste Hawf sharḳī die Provinzen al-  
*Sharḳīya*, al-Murtāḥiyya, al-Daḳahliya und al-Abwā-  
niya. In dieser Abgrenzung hatte die Provinz al-  
*Sharḳīya*, die sich damals weiter nach Kairo hin  
erstreckte als heute, noch 452 Städte und Dörfer  
(die drei anderen Provinzen zusammen hatten nur  
165); sie führte jährlich 694 121 Dināre an den  
Staatsschatz ab. Der südliche Teil von al-*Sharḳīya*



wurde 715 (1315) bei dem Kataster des Malik Nāṣir Muḥammad abgetrennt und erhielt den Namen al-Qalyūbiya. Seit dieser Zeit hat sich die Provinz al-Sharqiya nur wenig verändert. Nach dieser Verkleinerung besass sie nach Ibn al-Djifān 380 Ortschaften; ihr Ertrag wurde auf 1411875 Dināre bewertet. Ihre Hauptstadt war im Mittelalter Bilbais; in der gleichen Stadt residierte später auch der türkische *Kāshif*; Zaḳāzīk verdrängte Bilbais erst im Laufe des XIX. Jahrhunderts.

Dies östliche Gebiet von Unter-Ägypten spielte in der islamischen Geschichte Ägyptens eine bedeutende Rolle; denn wenn man von der fātimidischen Eroberung, die von Nord-Afrika her kam, von dem Kreuzzug über Damiette und in jüngster Zeit von der französischen Besetzung durch Bonaparte absieht, so gingen alle gegen Ägypten gerichteten Angriffe über diesen Zugangsweg. Die anonyme Militärschrift, *Devisé des chemins de Babiloine*, die nichts anderes ist als ein Bericht über verschiedene Angriffspläne gegen Kairo, bringt an erster Stelle die Marschroute für eine Armee, die von Ghazza aus durch die Provinz al-Sharqiya (Sassarquie) gegen die Hauptstadt zieht.

Diese Gegend hatte für die Beherrscher Ägyptens den Nachteil, keine natürliche Verteidigungslinie zu besitzen. Die Byzantiner hatten diese Gefahr dadurch abgewandt, dass sie nach Augustamnica einige Garnisonen legten, deren Lage man dank den Berichten über die arabische Eroberung kennt. Die Araber liessen die Festungen in der Umgebung von Rhinokolura (al-ʿArīsh) abseits liegen und marschierten über Pelusium (al-Faramā), wo sie zwei Monate lang aufgehalten wurden. Die Verteidigungsanlagen bei Pharbaiḥos (Farbait) und Bubastis (Baṣṭa) störten die Eroberer nicht, vielmehr nahmen diese ihren Marsch im Süden durch das Wādī Tūmilāt und griffen Phelbes (Bilbais) an, das nur einen Monat Widerstand leistete.

Wenn man die weiter unten erwähnten Ereignisse überblickt, deren Schauplatz die Provinz al-Sharqiya wurde, so muss man feststellen, dass von den verschiedenen Regierungen der Hauptwiderstand in der Umgebung von Bilbais vorgesehen war. Bereits gegen Ende der Eroberung wollte man vielleicht schon Sicherheitsmassnahmen treffen, wenn man in Form von Grund- und Bodenverleihungen (*Iktāʿ*) einige Städte dieser Gegend, vor allem Farbait und Baṣṭa, an die *Djudhām* gab, die sich im Heere des ʿAmr b. al-ʿĀṣ befanden. Ein Jahrhundert später siedelte man dann in dem damals noch wenig bevölkerten Bilbais Teile des Stammes Kais an, mit der Aufgabe, die Karawanen nach Ḳulzum für die Verproviantierung des Hidjāz aufzustellen. Ausserdem wissen wir, dass Bilbais in der Folgezeit mit einer Ummauerung und vorgeschobenen Befestigungswerken versehen wurde (Maḳrizī, *Khīṭaṭ*, *MIFAʿO*, III, 188; Maḳrizī, *Sulūk*, Übers. Blochet, S. 258).

Durch diese Gegend zog Marwān I. von Aila nach Fustāt, um das von den Anhängern des Ibn al-Zubair aufgewiegelte Ägypten wieder in seine Botmässigkeit zu bringen. Später wurde der Hawf sharkī von koptischen Aufständen heimgesucht, die besonders gegen Ende des II. Jahrh. d. H. das Delta mit Blut tränkten: 107 (725) in Natū, Tumaīy, Farbait und Tarābiya; 178 (794), 186 (802) wurde ein Aufstand der Kopten, die sich diesmal mit dem Stamme Kais vereinigt hatten, bei Djubb ʿUmaira halbwegs zwischen Fustāt und Bilbais unterdrückt; 191–2 (807–8) Unterdrückung

eines neuen Aufbruchs; 214 (829) beginnt eine Reihe von Aufständen, die mit wechselnden Erfolgen bis zur Ankunft des Khalifen al-Maʾmūn im Jahre 217 (832) dauern. 469 (1076) drang der Seldjuken-Emir Atsiz bis in das Weichbild von Kairo vor und erlitt durch Badr al-Djamālī eine blutige Niederlage; die Chroniken berichten über die genaue Lage der Schlacht nichts. 558 (1163) besetzten die Franken unter Amalrich I. Bilbais; im folgenden Jahre brachte der von Syrien kommende Shāwar in der Nähe der gleichen Stadt dem Dirghām eine Niederlage bei, dann hielt Shirkūh in Bilbais eine Belagerung des von den Franken unterstützten Shāwar aus. Im Verlauf der Kämpfe Saladins mit den Kreuzfahrern planten diese wenigstens einmal einen Angriff über Fākūs. Der Sultan von Ägypten, der durch den Norden von al-Sharqiya keinen Angriff befürchtete, der aber vor den Franken des Fürstentums Montréal in grosser Unruhe war, legte bei Ḳulzum und al-Suwais (Suez) Befestigungswerke an, ja sogar weiter östlich in Ṣadr, wo seine Festung soeben identifiziert worden ist (Barthoux und Wiet, *Découverte d'une forteresse de Saladin, in Syria*, III, 44–65, 145–52). Andererseits steht es urkundlich fest, dass Ḳalʿa Ṣadr verwaltungstechnisch vom Statthalter von al-Sharqiya abhing. Als im Jahre 591 (1195) Malik ʿAdil und Malik Afḍal sich entschlossen, Malik ʿAziz zu entthronen, geschah dies erst nach einer Belagerung von Bilbais. In der gleichen Gegend endete der letzte grosse Aufstand der Araber in Ägypten im Jahre 651 (1253); ihr Führer Ḥiṣn al-Dīn Thaʿlab wurde in Bilbais gefangen genommen, und man richtete von dieser Stadt bis nach Kairo Galgen auf. Endlich gelangte die osmanische Armee im Jahre 923 (1517) auf diesem natürlichen östlichen Einmarschwege nach Kairo.

Selbstverständlich wurde diese Gegend von der Postroute Kairo-Ghazza durchquert. Die von Ibn Khurdādhbeh erwähnten Etappen in Ägypten waren folgende:

Fustāt-Bilbais . . . . .	24 Meilen
Bilbais-Masjdīd Ḳuḍāʿa . . . . .	21 "
Masjdīd Ḳuḍāʿa-Kāṣira (Var. Ghādira, jedenfalls bei Fākūs). . . . .	18 "
Kāṣira-Djardjir . . . . .	24 "
Djardjir-Faramā . . . . .	30 "

In der Mamlukenzeit waren die Poststationen auf der gleichen Strecke: Siryākūs (Nachfolgerin von al-ʿUshsh, ziemlich weit von Kairo), Biʾr al-Baidā, Bilbais, al-Saʿīdiya, al-Kharrūba, al-Khattāra, Ḳabr al-Wāʿili, al-Sālihiya, Biʾr ʿAfri (oder Biʾr Ghazi), Ḥabwa, al-Ghurābi und Ḳaṭyā (vgl. auch *Devisé des chemins de Babiloine* und dazu die Abhandlung von Schefer in *Archive de l'Orient latin*, II, 94–5). — Ausserdem bestanden Taubenschläge für die Brieftauben in Bilbais, al-Sālihiya und Ḳaṭyā (Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie*, S. 253). Die Pilgerstrasse ging ebenfalls durch die Provinz al-Sharqiya und zwar im Süden; sie wurde nur etwa zwei Jahrhunderte lang zwischen 450 und 660 verlassen. Einige Etappen sind schwer zu bestimmen, denn die Namen sind manchmal von den Kopisten entstellt. Die bekannten Punkte sind Birkat al-Djubb (das oben angeführte Djubb ʿUmaira), ʿAdjrūd und Ḳulzum (vgl. den oben zitierten Aufsatz in *Syria*, III, 148–49).

Endlich ging durch die Provinz al-Sharqiya der

Trajanskanal, der auf Befehl des Khalifen 'Omar wiederhergestellt wurde, woher sein Name „Kanal des Fürsten der Gläubigen“ rührt; der Khalife Manšūr liess ihn teilweise zuschütten.

*Litteratur:* J. Maspero, *Organ. milit. de l'Égypte byzantine*, S. 28—9, 135—7; Maḳīm, *Khiṭaṭ*, *MIFAḌ*, I, 333—9, III, 224—6, IV, 85—7; Maspero u. Wiet, *Materiaux*, in *MIFAḌ*, XXXVI, Index, s. besonders S. 45, 112; Ḳalkashandī, *Ṣubḥ al-Aḥḍā*, IV, 27, 66, 69—70, XIV, 376—8; Quatremere, *Mém. sur l'Égypte*, II, 190—5, 212—4; Hartmann, in *ZDMG*, LXX, 485—7; Abū Paṣḥā Muḥārak, *Khiṭaṭ Djadida*, XIX, 52—61 (Bewässerungskanäle der Provinz). (G. WIEI)

**AL-SHARRĀṬ** („Fabrikant von Schnürchen aus den Fasern der Zwergpalme, Shrit“) ABU 'ABD ALLĀH MUHAMMAD B. MUHAMMAD B. 'AISHUN, Sohn eines *Mudjāhid*, der im Kampf gegen die Spanier bei al-Maḥmūra (al-Mahdiyya = San Miguel de Ultramar) fiel, geboren in Fās im Jahre 1035 (1625/26) und ebenda gestorben im Jahre 1109 (1697), nachdem er sich dem Ṣūfismus zugewandt hatte. Er gilt als der Autor einer hagiographischen Sammlung (seine Autorschaft wird von seinen Zeitgenossen bisweilen bezeugt): *al-Rawḍ al-Aṭṭar al-Anfās bi-Akḥbar al-Ṣūḥan min Aḥl Fās*. Nach al-Kattānī soll Muḥammad al-'Arabi al-Ḳādirī dies Werk geschrieben haben. Es finden sich darin Biographien und ein Verzeichnis von *Manāqib's* von 99 Heiligen aus Fās, grösstenteils aus dem XVI. und XVII. Jahrh. Sie sind alle in das Werk *Salwat al-Anfās* aufgenommen. Eine Handschrift dieses Werkes aus dem Jahre 1203 (1788) findet sich auf der Bibliothèque Générale in Rabat, N<sup>o</sup> 389.

*Litteratur:* al-Ḳādirī, *Nashr al-Mathānī*, lith. Fēs 1310, II, 161; al-Kattānī, *Salwat al-Anfās*, lith. Fēs 1316, I, 8 u. II, 347; René Basset, *Recherches bibliographiques* ..., S. 32, N<sup>o</sup> 86; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Choufa*, Paris 1922, S. 280—83.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**SHARṬ** (A., Pl. *Sharṭ*ʿif, *Shurūṭ*), Bedingung. Sie wird verschieden definiert. So sagt z. B. al-Ḡhazālī, *K. al-Mustasfā* (Bulāḳ 1325, II, 180): *Sharṭ* ist das, mit dessen Nichtsein das Bedingte (*mashrūṭ*) nicht existiert, mit dessen Existenz das Bedingte aber auch nicht existieren muss; im Gegensatz zur Ursache (*'illa*), deren Existenz die Existenz des Verursachten verlangt. Das Nichtsein der Bedingung (*Sharṭ*) verlangt das Nichtsein des Bedingten (*mashrūṭ*); ihre Existenz verlangt aber nicht die Existenz des Bedingten (z. B. der Ort und das Leben). — Als Begriff der Uṣūl definieren die Hanafiten *Sharṭ* als das, worauf sich eine Sache stützt, was aber weder in ihr liegt (im Gegensatz zum *Rukn*) noch eine Spur in ihr hinterlässt (im Gegensatz zur *'illa*). So ist z. B. beim Diebstahl der Mindestwert des Gestohlenen ein *Sharṭ*, dagegen das Entfernen der Sache aus ihrem Verwahrsam ein *Rukn* (vgl. SARIK).

In den *Furūṭ* hat das Wort einen spezielleren Sinn: Bedingung (röm.-rechtlich: *conditio*) = Vertragsklausel. So machen z. B. gewisse Bedingungen einen Kaufkontrakt nichtig. Man vgl. darüber den Abschnitt über die *Buyūʿ* in den *Fikḥ*-Werken. Von besonderer Bedeutung ist hier das Rücktrittsrecht (*Khiyār al-Sharṭ*) innerhalb einer vertraglich ausbedungenen Zeit nach Abschluss des Kaufes (gewöhnlich drei Tage; vgl.

van den Berg, *De contractu „do ut des“*, Leiden, iur. Diss. 1868).

Von dem Gebrauche des Wortes *Sharṭ* für „Vertragsklausel“ wurde es auf die „Vertragsurkunde“ selbst übertragen. Schon früh bildete sich eine besondere Disziplin, Urkunden richtig abzufassen, das *ʿIlm al-Shurūṭ*. Das III. Jahrh. hat schon zahlreiche Werke darüber aufzuweisen, die den Titel *Kitāb al-Shurūṭ* oder *Kitāb al-Wathāʾiq* führen. Die ältesten Vertreter dieser Disziplin sind al-Shāfiʿī, al-Muzanī, al-Khaṣṣāf, al-Taḥāwī u. a. (Vgl. *Fihrist*, S. 206 ff., Goldziher, *Muh. Studien* II, 233). In al-Sarakhsī, *K. al-Mabsūṭ*, Miṣr 1331, XXX, 167—208, liegt ein solches Werk gedruckt vor.

In der Grammatik bezeichnet *Sharṭ* den Bedingungssatz, *Djawāb al-Sharṭ* den Nachsatz und *Harf al-Sharṭ* die Bedingungspartikel.

*Litteratur:* Ausser der im Artikel angegebenen Litteratur vgl. die verschiedenen Wörterbücher und Uṣūl-Werke, wie Ṣadr al-Sharīf, *Tawḍīḥ* mit der *Ḥāshiya* des Taftāzānī (Kazan 1883), S. 575 f., 598 ff.; ferner: *Dictionary of the technical terms* II, 752 ff.; Djurdjānī, *Definitiones*, ed. Flügel, Leipzig 1845, S. 131; J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ḡhazālīs*, Wien 1921, S. 68 ff.

(HEFFENING)

[Anschliessend mag hier auf den speziellen Sinn hingewiesen werden, den der Ausdruck *sharṭ* bei allen Arabischsprechenden des westlichen Maghrib erhalten hat. Indem er ganz seine Bedeutung „Bedingung“ gewahrt hat, bezeichnet er als „Kontrakt“ nur den Dienstkontrakt des Schulmeisters in einem Orte. Dieser Kontrakt, der meistens in einer notariellen Urkunde festgelegt wird zwischen dem sich bewerbenden Schulmeister und dem *Shāikh* des Dorfes oder der *Djamāʿa* — entsprechend dem Brauche der Gegend — geschlossen. Der auf diese Weise angeworbene Schulmeister heisst dann fortan *Mshārēf*, und das Verb *shārēf* gebraucht man allgemein in ganz Marokko im Sinne von „das Amt eines Schulmeisters ausüben“. Der Schulmeister gehört in vielen Fällen nicht einmal dem Dorfe, das ihn anstellt, noch dem Stamme, dem er untersteht, an. Er hat nur eine ganz mittelmässige Bildung, und seine Rolle beschränkt sich lediglich darauf, die Kinder den *Qurʾān* auswendig lernen zu lassen. Nichtsdestoweniger wird er als der Gebildete des Ortes erachtet, man holt seinen Rat ein und behandelt ihn mit Achtung. Jeder Schüler gibt dem *Mshārēf* regelmässig ein bescheidenes Entgelt. Neben solchen Einkünften hat er Anrecht auf eine gewisse Menge Korn und Öl bei der Ernte. Ausserdem macht man ihm noch Geschenke bei Gelegenheit der kanonischen Feste oder auch, wenn einer seiner Schüler das Studium eines bestimmten Teiles des *Qurʾān* beendet hat. — RED.]

**SHĀSH**. [Siehe ṬASHKENT.]

**SHATĀ**, im Mittelalter berühmter Ort auf dem Westufer des Tinnis-Sees, des heutigen Manzala-Sees, einige Meilen von Damiette entfernt.

Diese Stadt existierte bereits vor der arabischen Eroberung; denn man kennt sie als Bischofssitz (*Σάτρα*). Nichts spricht also dafür, dem romanhaften Bericht des Pseudo-Wāḳidī Glauben zu schenken, der als Eponymos dieser Stadt einen gewissen *Shatā* b. al-Hāmūk (Var. al-Hāmīrak), einen Verwandten des berühmten Muḳawḳis, anführt. Dieser *Shatā* wird uns als ein Flüchtling aus der



Garrison von Damiette geschildert, der dazu beitrug, dem islamischen Heer den Besitz von Burullus, Damīra, Ashmūn Tanāh zu sichern, und der bei der Einnahme von Tinnīs am 15. Sha'bān 21 fiel. Jedes Jahr pflegt man an diesem Tage das Jahrgedächtnis seines Todes zu feiern; man schrieb dieser Feier den Ursprung der Pilgerfahrt zu, die man noch zur Zeit des Ibn Baṭṭūṭa nach Shatā unternahm.

Um die Angriffe der Griechen von der Seeseite abzuwehren, legten die Araber Truppen in verschiedene Ortschaften der Küste, darunter auch nach Shatā. Dieser Hafen wurde im Mittelalter ein sehr regsames Industriezentrum, das sich in dieser Gegend mit Damiette, Dabīk und Tinnīs in die Herstellung kostbarer Stoffe teilte. Eine jede dieser Städte hatte sich wahrscheinlich eine Spezialität geschaffen, sodass die Stoffe, die dorthin kamen, einen besonderen Herkunftsnamen trugen. Die Reisenden und Geographen rühmten um die Wette den Stoff aus Shatā, den sogenannten *Shatāwī*. Es bestand dort sehr wahrscheinlich neben der Privatindustrie auch eine staatliche Manufaktur, ein *Dār al-Ṭirās*, analog denen in Alexandria und Tinnīs. Der Geschichtsschreiber Mekkas Fākihi hat uns den Text einer Inschrift überliefert, die auf einer für die Ka'ba bestimmten Decke gestickt war: Der Khalīfa Hārūn al-Rashīd hat befohlen, sie herzustellen im Jahre 191 im Ṭirās zu Shatā.

Man weiss nicht, welche Rolle Shatā während der beiden Besetzungen Damiette's durch die Franken spielte; einige haben hier die Stelle des Lagers Johann von Brienne's wiederfinden wollen, aber diese Ansicht ist widerlegt worden. Zwischen den beiden Kreuzzügen ist Tinnīs auf Befehl Malik Kāmil's dem Erdboden gleichgemacht worden (624 = 1227); da militärische Gründe diese Zerstörung bestimmt haben, ist Shatā vielleicht das gleiche Schicksal widerfahren.

Aber ebenso wie Ruinen des ersten unter dem Namen Tall Tinnīs erhalten sind, so trägt heute ein elendes Fischerdorf den Namen Shaikh Shatā. Ihre Hütten liegen um die Moschee, in der man noch die sterblichen Überreste des Heros aus der Zeit der arabischen Eroberung verehrt, der zum Shaikh Shatā geworden ist. Aber das Dorf ist nicht mehr ein Hafen des Manzala-Sees; das Wasser hat sich auf eine Entfernung von 500 bis 600 Meter zurückgezogen. Die Tiefe des Sees ist an dieser Stelle unbedeutend; die Bewohner benutzen zur Schifffahrt flache Barken.

*Litteratur:* Bakī, *Mu'djam*, II, 811; *Li-sān al-ʿArab*, XIX, 162; ferner die Nachweise bei J. Maspero u. G. Wiet, *Matériaux*, in *MI FAO*, XXXVI, 112—3; Makrizi, *Khiṭaṭ*, *MI FAO*, IV, 80—2. (G. Wiet)

**SHATH** (A., Pl. *Shataḥāt* oder [*Kalimāt*] *shatḥiyāt*), Terminus technicus in der Mystik mit der Bedeutung „ekstatischer Ausruf“ oder genauer „theopathischer Ausspruch“.

Etymologie: Dieser Terminus, hinter dem vielleicht eine Entlehnung aus dem Syrischen steckt (*shatḥ* = „expandit“), wird von der Wurzel *sh-t-h* abgeleitet, im Arabischen „bewegen, schütteln“ (*Mishḥāḥ*, Ort, wo man das Mehl umwendet). Seit dem IV. (X.) Jahrh. von den Sūfi's angenommen, bezeichnet er die „Aufregung“ des Gewissens beim plötzlichen Eintritt der göttlichen Gnade, und daher den „theopathischen Ausspruch“, den diese übernatürliche Erschütterung dem betreffenden Menschen abzwängt.

Die islamischen Mystiker sind einig darin, dass der Shath, der auf erhebende vorbereitende Gnaden (*Khaṭiṭāt*, *Farwā'id*, *Nukat*) folgt, das Zeichen einer vollkommenen Reinigung der Seele des Mystikers ist. Aber die Mehrzahl der Theoretiker — anfangs infolge von orthodoxen Skrupeln, dann aber infolge einer anomischen, monistischen Überzeugung — betrachtet diesen vorübergehenden Zustand nur als einen Ruhepunkt auf dem Wege zu der endgültigen Auflösung der Persönlichkeit in dem göttlichen Schweigen. Einige, so Muḥāsibī und Hallādj, glauben dagegen, dass diese göttlichen Berührungen die ohnmächtige Stimme des Liebenden umbilden, indem sie ihm eine sich unterbrechende göttliche Investitur verleihen, die ihm für immer Zutritt gewähren soll zu der Liebeswiesprach (*Muḥādāṭha*) „zwischen Dir und mir“.

Die ersten „ekstatischen Aussprüche“ sind von der Überlieferung den klassischen *Hadith*-Sammlungen einverleibt worden, zwar nicht als Worte der Mystiker, sondern als „Worte Gottes“ (*Hadith Kudsī*, s. d.).

Mit dem III. (IX.) Jahrh. schloss die islamische Orthodoxie diese Traditionsquelle aus; von da ab zirkulieren die *Shatḥiyāt* unter den Namen ihrer Urheber. Hier mögen die berühmtesten Aussprüche folgen, in zwei Gruppen geordnet: die einen gehen eher aus einer unmittelbaren psychologischen Erschütterung hervor; die anderen verraten eine gelehrte Rekonstruktion oder wenigstens eine rückblickende, durch die Schulrichtungen nüancierte Orientierung und zeugen manchmal von einer dreisten und schamlosen Vertraulichkeit.

a) Abū Yazīd al-Bisṭāmī († 261 = 875): „Lob sei mir! (*Subḥānī*). Meine Fürsprache ist grösser als die Muḥammeds! Du gehorchst mir mehr als ich Dir gehorche! Adam hat seinen Gott für einen Bissen verkauft! Dein Paradies ist nur ein Spiel für Kinder!“ — Hallādj († 309 = 922): „Ich bin die Wahrheit! (*Ana 'l-Haqq*)! Du, ich? Das sind ja zwei Götter...; Ach! Um Gottes willen, nimm dieses *Anmī* („Ich“) zwischen uns beiden weg! Ich verlange nach Dir nicht zu meiner Freude, sondern zu meinem Schaden! Verzeih ihnen, aber verzeih mir nicht! Beten wird den vollkommenen Liebenden zur Gottlosigkeit“. — Abū Bakr Nassādj Ṭūsī († 487 = 1094): „O Führer der Irregeleiteten, leite mich in die Irre, noch mehr, noch mehr!“ — Aḥmed Ghazālī († 517 = 1123): „Gott allein versteht Gott. Kein Herr ist mehr überredend als das Verlangen! Der Ruf nach Vereinigung ist das Wesen des Geliebten, der Ruf nach Trennung das Wesen des Liebenden. Entweder martern Wir ihn durch das Verlangen oder Wir töten ihn, indem Wir ihn der Kontemplation berauben.“

b) Sahl Tustarī († 283 = 896): „Ich bin das Zeugnis Gottes gegenüber den Heiligen meiner Zeit! Die göttliche Allmacht ist ein Geheimnis; wenn man es enthüllt, so ist es um die prophetische Sendung geschehen.“ — al-Wāsiṭī († 320 = 932): „Die rituellen Handlungen sind nur Unreinheiten.“ — al-Shiblī († 334 = 945): „Ich bin der diakritische Punkt, der unter dem Buchstaben *Bā* steht! Im Paradies gibt es niemand ausser Gott! Die Mystik ist im Grunde nur Polytheismus, da sie sich damit beschäftigt, das Herz zu reinigen, von demjenigen, das Gott ist, während doch Gott allein ist!“ — Khurkānī († 426 = 1034): „Ich bin nur zwei Jahre jünger als Gott, Gott ist mein Augenblick (meine psychologische Zeiteinheit).“ — Ibn Abī 'l-Khair († 440 = 1048): „Unter meiner

Kutte ist nichts anderes als Gott.“ — Ghazālī (der bekannte, † 505 = 1111): „In dem Möglichen ist nichts mehr als in dem Geschaffenen.“ — Ibn ʿArabi († 638 = 1240): „Der Sklave ist Herr und der Herr ist Sklave; ach, wie kann man erkennen, welcher von beiden dem anderen verpflichtet ist?“ — Abū Ḥanīf († 645 = 1247): „Der arme Vollkommene hat nicht einmal mehr ein Herz noch einen Herrn.“ — Ibn Sabʿīn († 668 = 1269): „Es gibt nichts ausser Gott.“ — ʿAfīf al-Tilimsānī († 690 = 1291): „Der ganze Kūman ist nur Polytheismus.“

Ganze Monographien sind der Erklärung, Rechtfertigung oder Kritisierung dieser oder jener „ekstatischen Aussprüche“ gewidmet worden. Ihre theologische Bedeutung haben zuerst Dūri und Sarraǧ gesehen. Von Rūzbahān Baǧlī († 606 = 1209) gibt es eine erschöpfende Behandlung dieser Frage in drei Büchern.

*Literatur:* Sarraǧ, *Lumʿa*, ed. Nicholson, London 1914, S. 375—409 (mit einem Auszug aus dem Kommentar des Dūnaid über die *Shatāʾāt* des Bisāmī, wahrscheinlich nach Dūri); Khargūshī, *Tahdhīb*, Hs. Berlin, Sprenger 832, f. 230a; Sulamī, *Ghalaṭāt*, Hs. Kairo VII, 228; Baǧlī, *Shatḥiyāt*, Hs. Shahīd ʿAlī Pāshā 1342 (Auszüge bei Hallāǧ, *Kitāb al-Tawāsīn*, ed. Massignon, Paris 1913); Kawramī, *Maslak ǧalī fi Ḥukm Shatḥ al-Walī*, Hs. Stambul, Walī al-Dīn 1815 (Vgl. in derselben Bibliothek Hs. 1821 § IX); Dara Shikuh, *Shatāʾāt alīas Ḥasanāt al-ʿArīfin*, verf. 1062 [1652], lith. in Indien, persisch und urdīsch; L. Massignon, *Anal ʾal-ḥakḥ in Islam* 1912, III, 248—57; ders., *Passion d'al-Hallāǧ*, Paris 1922, S. 713, 935.

*Ḥadīth ǧūdī*. Rāǧhib Pāshā, *Safina*, Kairo 1282, S. 162; L. Massignon, *Essai sur les origines de la mystique musulmane*, Paris 1922, S. 100—8; S. Zwemer in *M H* 1922, S. 263—75.

**SHĀṬIBA** (Nisbe: *Shāṭibī*), arabischer Name von Játiva, dem *Saetabis* der Römer, einer Stadt im Osten Spaniens, in der Provinz Valencia, 56 km süd-westlich von dieser Stadt, 115 m über d. M. Játiva, das heute ca. 12 000 Einwohner hat, ist in einer vortrefflichen Lage am Fusse des Berges Bernisa auf den schroffen Abhängen erbaut, auf denen auch die islāmische Stadt sich erhob. Diese war im Mittelalter berühmt durch ihre Papierfabriken; von dort exportierte man Papier nicht nur nach ganz Spanien, sondern sogar bis nach Ägypten. Dieses Papier kann man noch in alten arabischen Handschriften finden dank seiner Filigrane, in denen seine Herkunft erwähnt wird; heute noch nennt man in Marokko eine Papiersorte von grobem Korn *Shatbī*, „Játiva-Papier“. Zur Zeit der islāmischen Herrschaft befanden sich in Játiva noch Spuren der Römerzeit; al-Maǧǧarī zitiert Verse des Dichters Abū ʿOmar al-Buryānī über eine antike Statue, die man zu seiner Zeit in der Stadt sehen konnte. Infolge ihrer strategischen Lage erstens Ranges war Játiva eine der bedeutendsten Festungen ganz Andalusiens. Von der Höhe ihres Felsens beherrschte sie vollständig die reiche und fruchtbare Ebene unter sich. Heute noch bestehen in Játiva aus islāmischer Zeit Reste der Ummauerung und des *Ḥiṣn*, die trotz der unglücklichen Umbauten und Restaurationen seit der „reconquista“ von hohem archäologischem Wert sind. Abū ʿl-Fidaʿ hat uns die Namen dreier

Vergnügungsorte in der Nähe von Játiva überliefert: al-Baḥāʾ, al-Ghadir und al-ʿAin al-kabīra.

Játiva liegt zu nahe bei Valencia, als dass es nicht fast ständig in politischer Hinsicht dessen Schicksal geteilt hätte. In islāmischer Zeit war es die zweite Stadt in der ganzen Gegend von Valencia; seine Bevölkerung war damals ohne Zweifel bedeutender als heute. Zur Zeit des Omayyaden-Khalifats in Spanien machte es nicht von sich reden; seine Geschichte beginnt erst, als es zusammen mit Valencia zu dem unabhängigen Fürstentum gehörte, das nach der Regierung der beiden „Slaven“ (vgl. Art. *Ṣaḳāliba*) Muḥarak und Muzaḥfar Anfang des V. (XI.) Jahr. von ʿAbd al-ʿAzīz, dem Enkel des berühmten *Ḥādīb* al-Mansūr b. Abū ʿĀmir, gegründet wurde. Als der König von Toledo al-Kādir mit Hilfe des christlichen Herrschers von Kastilien sich des Königreiches Valencia bemächtigt hatte, wollte Ibn Maḥkūr, der damalige Statthalter von Játiva, nicht persönlich nach Valencia kommen, um seinen neuen Herrn zu begrüßen; infolgedessen wurde eine Expedition gegen die Stadt unternommen; diese scheiterte aber, da der Hudiden-Fürst al-Mundhir b. al-Muḥtadir, der über Lerida, Denia und Tortosa herrschte, Ibn Maḥkūr zu Hilfe eilte und für einige Zeit von der Stadt Besitz ergriff. Die Stadt wurde ebenfalls von den Truppen des Almorawiden Yūsuf b. Taḥfin erobert bei Gelegenheit der Expedition, die durch den Sieg bei Zallaka gekrönt wurde. Játiva wurde im Jahre 637 = 1239/40 von Jaime I., König von Aragon, endgültig erobert; die letzten Muslime wurden Ende 1247 aus der Stadt vertrieben.

*Literatur:* al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 192, Übers. S. 233; Yākūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, s. v.; Abū ʿl-Fidaʿ, *Taḳwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, S. 168, 179; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924, S. 98, 151; al-Maǧǧarī, *Nafḥ al-Ṭīb (Analectes ...)*, II, 501, 767; Ibn al-ʿIdhārī, *al-Fayān al-maǧḥūb*, III, ed. E. Lévi-Provençal [im Druck]; Index; R. Dozy, *Recherches*, II, 120—1; Elías Torroja, *Levante*, Madrid 1923, S. 204—16 mit Plan. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**AL-SHĀṬIBI**, ABŪ MUḤAMMED AL-KĀSIM B. FIRRUḤ B. KHAṬĪB B. AHMED AL-RUʿAINI, gewöhnlich Abū ʿl-Kāsim al-Shāṭibī genannt, war gegen Ende des Jahres 538 (1144) in Játiva (Shāṭiba; s. d.) geboren. In seiner Geburtsstadt studierte er unter Abū ʿAbd Allāh Muḥammed b. ʿAlī b. Muḥammed al-Nafazī, bekannt als Ibn al-Lāyuh (Leo); nach Ibn Khallikān war er der derzeitige Prediger in der Moschee seiner Geburtsstadt trotz seiner Jugend. Später begab er sich nach Valencia, wo er bei Abū ʿl-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammed b. Hudhail und anderen von seinen Biographen aufgeführten Gelehrten die Korānlesekunst und Traditionen studierte. Auf seinem Wege, die Pilgerfahrt nach Mekka auszuführen, benutzte er in Alexandria die Gelegenheit, Abū Ṭāhir Aḥmed b. Muḥammed al-Silafī zu hören, und auf seiner Rückkehr von der Pilgerreise im Jahre 572 (1175) fand er in dem Kaḍī ʿl-Fāḍil einen Beschützer, der ihn zum ersten Lehrer an der von diesem gegründeten Fāḍiliya Madrasa ernannte. Im Jahre 589 (1193) besuchte er Sulṭān Ṣalāḥ al-Dīn (Saladin) in Jerusalem, nachdem diese Stadt den Christen genommen war. Dann kehrte er wieder in sein Amt an der Fāḍiliya Madrasa zurück und lehrte dort bis zu seinem Tode, der ihn am Sonntag den



28. Džumādā II 590 (19. Juni 1194) im Alter von 52 Jahren ereilte. Am folgenden Tage wurde er auf dem kleinen Kaṛāfa-Friedhof in dem Teile begraben, den der Kaḍī 'l-Faḍīl geschenkt hatte; Ibn Khallikān berichtet uns, dass er das Grab des Shāṭibī mehrere Male besucht habe. Er war ein Mann von bescheidenem und ergebenem Charakter, und während seiner letzten Krankheit, bei der er sehr viel litt, antwortete er auf die Nachfrage immer, dass er auf der Besserung wäre. Er war wegen seiner ausgedehnten Kenntnisse in der Kor'an-lesung und -interpretation berühmt. Sein Ruhm als Autor beruht auf seinen beiden didaktischen Gedichten (in Reimprosa). Sie handeln über folgende Gegenstände: 1) Ein auf den Buchstaben *l* reimendes Gedicht, bestehend aus 1173 Versen, welches der Verfasser nannte: *Hirz al-Amānī wa-Waḍīh al-Taḥānī*, welches aber allgemein unter dem Namen *al-Shāṭibīya* nach seinem Verfasser bekannt ist. Es ist eine Versifikation des Werkes über denselben Gegenstand von 'Oṭhmān b. Sa'īd Abū 'Amr al-Dānī (geb. 371, gest. 441 d. H.) betitelt *al-Taisīr*. Schon Yāqūt sagt im *Irshād*, dass die Verse des Shāṭibī verwickelt und schwierig zu verstehen sind; so ist es denn kein Wunder, dass sie für uns nicht leicht sind und dass das Gedicht zahlreiche Kommentatoren gefunden hat. Der Verfasser beginnt nach der Einleitung mit der Erklärung der korrekten Lesung der unvokalisierten Buchstaben, wann ein Wort *maksūr* und *manidūd* zu lesen ist, wie das Hamza ausgesprochen werden muss, besonders wenn zwei in einem Wort vorkommen, dann folgen Kapitel über *Tarwīn*, *Imāla* usw., bis er schliesslich zu den Kapiteln über den Kor'an kommt, wo er die verschiedenen Lesarten der sieben „Leser“ darstellt. Die scheinbar endlosen Reime zu verstehen, ist nur möglich mit Hilfe eines Kommentars oder unter Vergleichung von Prosabüchern, die über denselben Gegenstand handeln. Zweifelloso verdankt das Buch zwei Gründen seine grosse Beliebtheit: erstens: ein Student nach der alten Methode konnte alles leichter auswendig lernen, ob er es verstand oder nicht; der zweite Grund ist der, dass das dem Lehrer freien Spielraum gab, sein eigenes Können im Erklären von dunklen Versen zu entfalten. Das Gedicht findet sich in vielen Handschriften in den meisten Bibliotheken mit arabischer Literatur; es gibt auch eine Druckausgabe Kairo 1328 d. H., die auch das zweite Gedicht des Shāṭibī enthält. Was die Kommentare anbetrifft, so sind diese sehr zahlreich; der beste soll der von Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. 'Omar al-Djābarī sein, der im Jahre 732 (1332) starb und der sein Werk im Jahre 691 d. H. beendete; dieser Kommentar wurde erweitert durch Shams al-Dīn Aḥmed b. Ismā'īl al-Kawrānī, der im Jahre 893 d. H. starb. Ein anderer Kommentar stammt von einem Schüler des Shāṭibī, Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-Sakhāwī, der im Jahre 643 d. H. starb. Das war der erste über das Gedicht geschriebene Kommentar und führt den Namen: *al-Faṭḥ al-Waṣīd fī Sharḥ al-Kaṣīd*; ein dritter Kommentar rührt von Abū Shāma 'Abd al-Rahmān b. Ismā'īl her, der im Jahre 665 starb, dieser nannte seinen Kommentar *Ibrāz al-Ma'ānī min Hirz al-Amānī*, von dem sich in verschiedenen Bibliotheken Handschriften finden. Mehr Kommentare aufzuführen, würde fast eine Seite in Anspruch nehmen, aber das Vorhandensein einer so reichen Litteratur beweist, dass das Gedicht nach dem Geschmack der folgenden Generationen war. 2) Ein

auf den Buchstaben *r* reimendes Gedicht von ungefähr 300 Versen, welches den Namen *Aḫīlat Atrāb al-Kaṣā'id fī Asnā al-Maḥāsid* führt, handelt auch über das Kor'an-lesen, aber dieses Gedicht beschäftigt sich mehr mit dem schönen Lesen der heiligen Schrift als mit den Lesarten, wie das bei dem auf *l* reimenden Gedicht der Fall war. Es ist wie das andere kein originelles Werk, sondern die Versifizierung eines Buches über denselben Gegenstand von al-Dānī mit dem Titel *al-Muknī*. Dieses Gedicht ist in derselben dunklen Sprache verfasst wie *Hirz al-Amānī* und hat aus denselben Gründen zahlreiche Kommentatoren gefunden. Die ersten Kommentatoren sind dieselben wie für das andere Gedicht, nämlich al-Djābarī und al-Sakhāwī; der erstere nannte seinen Kommentar *Djamilat Arbāb al-Marāsid*, während der zweite sein Werk *al-Wasīla ilā Kashf al-Aḫīla* nannte. Diese beiden Gedichte haben in den Augen der Frommen ein anderes Verdienst und zwar, dass sie Zaubermittel sind gegen alle Arten von bösen Einflüssen. 3) Ein Gedicht von ungefähr 500 Versen, auf dem Buchstaben *m* reimend, welches die Versifikation des Werkes *al-Tamhīd* von Ibn 'Abd al-Barr Abū 'Omar Yūsuf b. 'Abd Allāh al-Kurtubī über das Recht (*Fīḫh*) ist, wie es sich in den Traditionen findet. Ich habe dieses Gedicht nicht gesehen, aber nach Yāqūt ist es ebenso unklar. Bruchstücke anderer religiöser Gedichte von al-Shāṭibī werden gelegentlich in Anthologien zitiert, aber alle haben sie nur geringen literarischen Wert. — Der Name von al-Shāṭibī's Vater soll im Spanischen die Bedeutung „Eisen“ haben, wir müssen *Ferro* lesen, weil zu jener Zeit das Wort so ausgesprochen wurde, und nicht *fierro* wie im modernen Spanisch. Es gibt in allen zu Rate gezogenen Biographien über den Autor sehr viele Irrtümer, besonders was die Eigennamen anbetrifft, aber ich hoffe, sie alle verbessert zu haben.

*Litteratur:* Yāqūt, *Irshād*, ed. Margoliouth, VI, 184; Ibn al-Abbār, *Takmila*, No. 1973; al-Safādī, *Nukat al-Himyan*, Kairo 1329, S. 228; al-Subkī, *Ṭabaqāt*, IV, 297; Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Kairo 1310, I, 402; Tāshköprüzāda, *Miftāḥ al-Sa'āda*, Haidarābād 1329, I, 387; Suyutī, *Husn al-Muḥāḍara*, I, 284; Ibn Farḥūn, *Dibādī*, Ausg. Fās, S. 215; Noldeke, *Geschichte des Qorāns*, S. 337 f.; Brockelmann, *G A L*, I, 407, 409. (F. KRENKOW)

**SHATRANDJ**, Schachspiel. Es ist bereits den alten Griechen bekannt gewesen, die seine Erfindung dem Palamedes zuschrieben. Von dort kam es zu verschiedenen Völkern. Die Muslime wollen es von den Indern übernommen haben; jedoch sind die Berichte darüber sehr legendär; wahrscheinlicher ist es aus dem alten Persien zu ihnen gekommen.

Im orientalischen Mittelalter gab es mehrere Brettspiele, vor allem das Tricktrack (*Nard*) und das Schach (*Shatrandj*). Die Steine und Regeln des Spieles haben sich geändert. Die Wörter *Shatrandj* und Tricktrack scheinen indischer Herkunft zu sein (aus dem Sanskrit); das Wort Schach selbst hat man ableiten wollen aus dem persischen *yā Shāh*, „O König“, dem Ruf, mit dem man den König bedroht; aber diese Etymologie ist wenig befriedigend.

Die Legenden über den Ursprung des Schachspieles haben pythagoräischen Anstrich. Nach al-Mas'ūdī erfanden gelehrte Könige Indiens die Künste und die Prinzipien der Wissenschaften.

Der erste war Brahman; der zweite Bāhbūd, unter dem das *Nard* erfunden wurde; der dritte Dabshelim, der in Beziehung zu dem Buche *Kaḥila* steht; der vierte Balhit; unter dessen Regierung soll das Schachspiel erfunden worden sein; damals soll es eine Abhandlung über dieses Spiel unter dem Titel *Taraḥ Djenkū* gegeben haben, die bei den Indern populär war. Die Steine hatten die Gestalten von Menschen und Tieren und wurden als Darstellungen des Tierkreises aufgefasst. Zur Zeit des Mas'ūdī (IV./X. Jahrh.) hatte das Spiel noch keine feste Form. Dieser Schriftsteller kennt sechs Hauptformen des Schachspiels: zwei viereckige mit  $8 \times 8$  bzw.  $10 \times 10$  Feldern, ein längliches mit  $4 \times 16$  Feldern und zwei runde, von denen das eine das „Byzantinische“ und das andere „Tierkreis“ (*Falakīya*) hiess; das sechste, das zur Zeit des Autors selbst erfunden wurde, hatte 12 Steine, von denen 6 gegen 6 spielten und welche die verschiedenen Organe des menschlichen Körpers darstellten. Damals gab es schon Schachbücher und berühmte Spieler.

Al-Birūnī hat gleichfalls mehrere Formen dieses Spieles gekannt. Diejenige, die er als die gebräuchlichste beschreibt, ist ein wahres Glücksspiel, das man mit Würfeln spielt; die Würfel bestimmen die Bewegungen der Steine, nicht die Geschicklichkeit des Spielers. So bewegen die 1 und die 5 den König oder den Bauer, die 2 den *Rukh*, die 3 den Springer, dessen Gangart schon dieselbe war wie heute; die 6 und die 4 bewegen den Elefanten, der in grader Linie läuft und der bei den Arabern schon durch den Turm ersetzt war. Die Steine hatten bestimmte Werte, die man zählte, wenn man sie nahm; deren Summe entschied das Spiel.

Firdawsī hat in poetischer Form eine Schachpartie beschrieben. Er setzt den König in die Mitte mit seinem Wazir, der die Rolle unserer Dame spielt; zu ihren Seiten stehen zwei Elephanten, dann zwei Dromedare, dann zwei Springer und schliesslich zwei *Rukh*. Dieser *Rukh* ist ein Tier, das gleiche, wie der fabelhafte Vogel, der in „1001 Nacht“ erwähnt wird; davon kommt der Ausdruck „rochieren“. Eine andere Spielart, von der der gleiche Autor spricht, steht unserem heutigen Schachspiel näher: das Schachbrett hat  $8 \times 8$  Felder; in der Mitte steht der König mit seinem Minister, an jeder Seite die Elephanten, Springer und Roche, davor die Infanteristen, unsere Bauern.

Das Schachspiel ist in der Arithmetik von Interesse, wo es eine bedeutsame Frage aufgeworfen hat, nämlich die Summierung der aufeinanderfolgenden Potenzen von 2. Bekannt ist die Erzählung, nach welcher der Erfinder vom König soviel Getreidekörner als Entgelt verlangte, als er erhalten würde, wenn er auf das erste Feld 1 Korn, auf das zweite 2, auf das dritte 4 und auf jedes nächste immer das Doppelte lege. Das Resultat ist eine jede Möglichkeit übersteigende zwanzigstellige Zahl. Diese Legende wird von al-Ṣadafī überliefert. Al-Birūnī ist bei dem Versuche, die Rechnung zu verkürzen, zu interessanten Bemerkungen gekommen.

Das Schachspiel war im Mittelalter ein vornehmes Spiel im Occident wie im Orient. In der Kreuzungszeit spielte man es in beiden Lagern. Hārūn al-Rashid schickte ein Schachbrett als Geschenk an Karl den Grossen; der Alte vom Berge schenkte ein sehr luxuriöses dem Hl. Ludwig. —

Der Dichter 'Omar al-Khaiyāmī hat von diesem Spiel ein schönes Bild für das Schicksal genommen: „Wir sind die Spielsteine, mit denen der Himmel spielt; man vernügt sich mit uns auf dem Schachbrett des Seins“.

*Litteratur:* Vullers, *Lexicon persico-latino*, Bonn 1864; al-Mas'ūdī, *Murūṣ*, Paris 1861, I, 157—61, VIII, 312; al-Birūnī, *India*, Übers. E. Sachau, London 1910, I, 183—5; *Chronology*, Übers. Sachau, London 1879, S. 134—5; Firdawsī, *Shāhnāme*, Übers. J. Mohl, Paris 1876—8, VI, 354—6, 311; Th. Hyde, *Historia Shahiludii*, Oxford 1694; E. Sachau, *Algebraisches über das Schach bei Biruni*, in ZDMG. XXIX, 1875, S. 148—56; Th. Ibels, *Die Wage im Altertum und Mittelalter*, Erlangen 1908, S. 74; *Le Magasin Pittoresque*, II, 1834, S. 15; Carra de Vaux, *Les Pensées de l'Islam*, Paris 1921, II, 114, 124—36; A. van der Linde, *Geschichte und Litteratur des Schachspiels*.

(B. CARRA DE VAUX)

**SHAṬṬ** AL-ʿARAB. Das Wort *Shaṭṭ*, eigentlich die Sandbank in einem Fluss, wird in Mesopotamien für einen breiten Strom gebraucht, ebenso wie *Bahr* in Ägypten und *Wād* in Marokko. *Shaṭṭ* al-ʿArab ist der Name des Ebbe und Flut unterworfenen Ästuariums, das von den vereinigten Strömen Euphrat und Tigris gebildet wird (s. AL-FURĀṬ und DĪJLA), im Mittelalter bekannt als der „Blinde Tigris“ (Dīdjlāt al-ʿAwrā), der Faīd Baṣra und im Persischen als der Bahmanshīr. Baṣra-Fluss ist ein moderner Name. Im allgemeinen heisst so die Strecke von Kūrna bis Abbādān oder Fao. Die Vereinigung der beiden Ströme fand fünf bis sechs Jahrhunderte hindurch bis auf die jüngste Zeit bei Kūrna statt, jetzt aber etwa 30 Meilen weiter stromabwärts bei Garmat Ali etwas oberhalb Baṣra (vgl. W. Willcocks in *JRGS*, 1910, S. 11). Neben den beiden grossen Strömen nimmt der *Shaṭṭ* al-ʿArab auch die Wasser des Kārūn (Dudjail von al-Ahwāz) und seiner Nebenflüsse auf. Der *Shaṭṭ* al-ʿArab ist etwa 100 Meilen lang und ca. 1200 m breit. Er ist schiffbar für Fahrzeuge von 15 Fuss Tiefgang. Ein Hindernis für die Schifffahrt ist die Barre in seiner Mündung (daher das Epitheton „blind“). Schiffe von 17 bis 20 Fuss Tiefgang können sie passieren und 70 Meilen aufwärts bis Baṣra gelangen. Die Leuchtfeuer und Bojen an der Küste werden von der britischen Regierung unterhalten. Das Land auf beiden Seiten des Stromes ist ganz flach; Baṣra, wo die Gezeiten neun Fuss steigen und fallen, liegt nur 5 Fuss über dem Meere. Das Land längs der Sandbänke ist höher als das ferner liegende, infolge des Schlammes, den der Strom mit sich führt. Im Mittelalter erreichte der Strom das Meer bei Abbādān, jetzt aber etwa 20 Meilen weiter südlich bei Fao, wo ein Leuchtturm steht. Das Land wächst hier in die See hinein, 20 Meilen in je 1000 Jahren. Dattelpalmen umsäumen die Ufer des Stromes in seiner ganzen Länge.

*Litteratur:* Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, Index; *Foreign Office Handbook*, Nr. 63, *Mesopotamia*, 1920; F. R. Chesney, *Expedition to the Euphrates and Tigris*, 1850. (T. H. WEIR)

**SHAṬṬĀRIYA**, Šūfi-Orden. Er ist in der Liste von 161 Orden enthalten, die S. Anderson vom Kaiserlichen Derwish-Amt in Konstantinopel gegeben wurde (*MW*, 1922, S. 56). In den unten angegebenen persischen Werken wird er *Madhhab-i*



*Shuṭṭār* (oder *Shattār*) genannt; da kein Heiliger mit dem Namen *Shattār* in den hauptsächlichsten biographischen Wörterbüchern genannt wird, so dürfte die erste Vokalisation die richtige sein, als Plural von *Shattir*, nach Redhouse: „ein Mystiker, der mit der Welt gebrochen hat“, obwohl Sāmi diese Bedeutung nicht anführt. Der Orden wird bei Abu 'l-Faḍl (*Āin-i Akbarī*, Übers. Jarrett, III, 422) erwähnt als einer, der seinen Begründer mit Lehrern ausgestattet hat; in seiner Ordensliste (*a.a.O.*, S. 349–60) führt er ihn jedoch nicht auf; ferner gibt er an (S. 373), dass seine Hauptniederlassungen in Indien in *Djāwupūr* seien. In der *Sūfi*-Literatur wird er selten erwähnt.

Einige Mitteilungen über seine Lehren finden sich in dem *Iṣṭādāt al-ʿArifin* des Shaikh Muḥammad Ibrāhīm Gazur-i Ilāhī, einem Zeitgenossen des Awrangzēb (Übers. Khwādja Khān; die Korrekturbogen liess mir Prof. Nicholson). Folgendes sind die Hauptstellen: Die Sekte der *Shuṭṭārī* erspart sich die Verneinung und hält an der Bejahung fest. Es ist Zeitvergeudung in der *Murākaba* (Meditation) nach Verneinung zu trachten; denn sie ist das Verneinen eines Nichtseienden. In der *Shuṭṭārī*-Lehre gibt es keine Selbstvernichtung. In ihr gibt es nichts anderes als „Ich bin Ich“.

*Tawḥīd* ist einen einzigen begreifen, zu einem einzigen reden, einen einzigen sehen und ein einziger sein. „Ich bin ein einziger, und kein Genosse ist mit mir“.

Bei den *Shuṭṭārī* gibt es keinen Kampf mit der *Nafs*, keine *Mudjāhada*, kein *Fanā'*, kein *Fanā' al-Fanā'*; denn *Fanā'* verlangt zwei Personen, eine, die vernichtet werden soll, und eine andere, in welcher diese vernichtet werden soll, was dem *Tawḥīd* widerspricht. Die *Shuṭṭārī* behaupten *Tawḥīd* und beobachten das *Dhāt* mit seinen *Ṣifāt* in allen Stufen und *Tadalliyāt*.

Die *Shuṭṭārī* klagen nicht; sie essen, wohin sie auch immer kommen, indem sie den wahren Geschenkegeber im Auge behalten.

Betrachte deine *Dhāt*, *Ṣifāt* und *Af'āl* als *Dhāt*, *Ṣifāt* und *Af'āl* Gottes und werde eins. Dies ist der Weg der *Shuṭṭārī* und nicht der der anderen Gnostiker (*Abṭār* und *Akhyār*), welche die Übungen und die *Mudjāhadāt* annehmen und sagen „betrachte deine *Nafs* auf dem Wege des *Fanā'* und die Gottes auf dem Wege des *Baḳā'*; deine *Nafs* auf dem Wege der *ʿUbūdiyyāt* (Knechtschaft) und Seine auf dem Wege der *Rubūbiyyāt* (Herrschaft)“.

[Diese Lehre beansprucht so, die Konsequenzen der Formel *Ana 'l-Ḥaqq* strenger durchzuführen als die anderen Lehren]. Über die *Shattāriya* in Niederländisch-Indien: C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, II, 18 f.; ders., in *Meded. v. h. Ned. Zendelingsgenootschap*, XXXII, 186; D. A. Rinkes, *Abdoerraoef v. Singkel*, Leidener Dissert., 1909, Register. (D. S. MARGOLIOUTH)

**SHĀWAR**, ABŪ SHUDJĀ' MUḌJIR AL-DĪN B. MUḌJIR AL-SA'DĪ, fātimidischer Staatsmann, Wazir des letzten Khalifen al-ʿĀḍid, der den gleichen Ehrennamen Malik Maṣṣūr wie dieser trägt.

Zuerst im Privatdienst des Wazir Malik Ṣāliḥ Ṭalā'ī<sup>c</sup> erhielt Shāwar von seinem Herrn die Statthalterschaft Ober-Ägypten mit Kūš als Sitz. Dieses Amt war damals der angesehenste Posten in der Verwaltung; die Tatsache, dass Shāwar ihn darum ersucht hatte, zeigt seinen Ehrgeiz. Andererseits soll Ṭalā'ī<sup>c</sup> auf dem Sterbebett ausdrücklich beklagt haben, dass er zur Erhebung Shāwar's seine Hand gereicht, aus Furcht, dieser möge seinem

Sohn Ruzzik, der ihm folgen sollte, Schwierigkeiten machen. Da er aber diesen Mann genau kannte, hatte er seinem Sohn grosse Klugheit anempfohlen und ihm geraten, diesen möglicherweise auftretenden Rivalen behutsam zu behandeln. Die beiden Gegner intrigierten alsdann gegeneinander in der bestimmten Erwartung, keinen Fehler zu begehen. Die erste Ungeschicklichkeit ging vom Minister aus, der Shāwar schon vor dem Shawwāl 557 (Okt. 1162) von seinem Statthalterposten abberief. Shāwar erwartete diese Geste; in dieser Voraussicht hatte er zahlreiche Truppen aufzubieten und ein Land, das er sozusagen als Lehen besass, in Verteidigungszustand zu setzen gewusst. Ohne seinen Nachfolger abzuwarten, ergriff er entschlossen die Offensive, wurde aber bei Daldja in Mittel-Ägypten geschlagen und schlug die Richtung nach den Oasen ein, um seine Gegner zu ermüden. Er erreichte es auch, dass er in Vergessenheit geriet; plötzlich erschien er aber im Muḥarram 558 (Dez. 1162) im Delta und stellte ziemlich schnell ein Heer von 10 000 Mann auf, indem er den Soldaten Beute versprach. Ruzzik konnte keinen Widerstand leisten und entfloh aus der Hauptstadt; Shāwar wurde im Ṣafar 558 (Jan. 1163) zum Wazir ernannt und liess seinen Gegner umbringen oder liess es doch wenigstens zu.

Dieses erste Ministerium sollte nur von kurzer Dauer sein infolge der Unbeliebtheit seiner drei Söhne Ṭaiy, Shudjā' und Sulaimān, deren Habgier und Ausschreitungen ihrem Vater sogar die Offiziere seiner nächsten Umgebung entfremdeten. Dirghām, ein Emir, den Shāwar selbst zur Würde eines Oberkammerherrn erhoben hatte, stellte sich an die Spitze der Unzufriedenen, unter der Hand vom Khalifen unterstützt. Shāwar liess es auf keinen Kampf ankommen und floh im Laufe des Monats Ramaḍān (August) nach Syrien.

Er begab sich nach Damaskus an den Hof Nūr al-Dīn's und erhielt von diesem ein Heer, das seine gewaltsame Rückkehr ermöglichen sollte; Shāwar liess sich seinerseits darauf ein, den dritten Teil der Einkünfte Ägyptens für die Unterhaltungskosten dieses Heeres preiszugeben. Die von Nūr al-Dīn geschickten Truppen, die unter dem Befehl des Asad al-Dīn Shirkūh standen, rückten gegen Kairo vor und brachten den unzuverlässigen Soldaten Dirghām's bei Tall Baṣṭa eine schwere Niederlage bei. Mit seinem Einzug in die Hauptstadt im Djumādā II 559 (Mai 1164) übernahm Shāwar wiederum das Wazirat. Sofort erhoben sich Schwierigkeiten zwischen Shirkūh und ihm; einige sprechen von einem Verrat Shirkūh's, andere behaupten, dass Shāwar seine Verpflichtungen gegenüber Nūr al-Dīn nicht erfüllt habe. Jedenfalls ging Shāwar infolge von Scharmützeln, die seine Autorität untergruben, Amalrich um Unterstützung an, indem er die Franken auf die Gefahr hinwies, wenn sie ihren Feind Nūr al-Dīn sich in Ägypten festsetzen liessen. Die Franken, denen Shāwar Entschädigung versprochen hatte, nahmen dieses Anerbieten gern an, in der Hoffnung, Ägypten für sich zu erobern. Shirkūh wurde in Bilbais belagert und nahm, als ihm die Lebensmittel ausgingen, den ihm gemachten Vorschlag an, nach Syrien zurückzukehren. Die Franken verliessen ebenfalls das Land unter dem Eindruck, den die Eroberung Ḥārim's durch Nūr al-Dīn hervorgerufen hatte.

562 (1167) fiel Shirkūh von neuem in Ägypten ein und schlug den wiederum mit den Franken

verbündeten Shāwar bei Bābain in Mittel-Ägypten in der Nähe von Ashmūnain (25. Djumādā II 562 = 18. April 1167). Diese Niederlage brachte aber keine endgültige Entscheidung; Shāwar konnte noch Truppen zusammenziehen, um Shirkūh in Alexandria zu belagern. Nach der Einnahme der Stadt erreichte er, dass Shirkūh wiederum abzog. Aber der Vertrag mit den Franken war drückend für die Fātimiden, die ausser der jährlichen Zahlung eines Tributes die militärische Besetzung einiger Punkte Kairos und die Anwesenheit eines Oberkommissars (*Shihna*) annehmen mussten.

564 (1168) wurde Shirkūh von Nūr al-Dīn zum dritten Mal nach Ägypten geschickt, um im Einverständnis mit den Ägyptern die Franken zu vertreiben, deren Forderungen einen Bruch mit Shāwar hervorgerufen hatten. In den beiden Städten Kairo und Fustāt von ihnen belagert, liess Shāwar diese Stadt unzünden, da er sie nicht verteidigen konnte. Durch Verhandlungen zog er sich aus der Affaire heraus und erreichte den Abzug der Franken um Goldes Preis. Aber seine eigene Stellung wurde unsicher, da seine Schaukelpolitik zwischen den Franken und den Syrern nicht mehr möglich war; andererseits hatte sich der Khalīfa al-ʿAḍid inzwischen persönlich an Nūr al-Dīn gewandt. Shirkūh forderte Shāwar auf, die Bestimmungen des zwischen ihnen geschlossenen Vertrages zu erfüllen; angesichts seiner Ausflüchte wurde sein Tod von der Umgebung Shirkūh's, besonders von dessen Neffen Ṣalāh al-Dīn, beschlossen. Shāwar wurde in der Nähe des Grabes des Imām al-Shāfiʿi in einen Hinterhalt gelockt und von Ṣalāh al-Dīn und den Offizieren seines Gefolges am 17. Rabiʿ II 564 (18. Jan. 1169) ermordet.

Shāwar war der letzte Staatsmann der Fātimiden, deren Niedergang durch das Auftreten Shirkūh's bezeichnet wurde. Wenn er auch von dem yamanitischen Dichter ʿUmāra gepriesen wurde, so hat er doch den Ruf eines durchtriebenen und blutdürstigen Mannes hinterlassen; ein christlicher Schriftsteller beurteilt ihn als „sehr geschickt und erfahren im Kriege, in Schlichen, Ränken und List“.

*Litteratur: Historiens or. des Croisades.*

Index, I, 815. V, 815; Dénououg, *ʿUmāra*. Index, II, 396; Ibn Khallikān, Ausgabe Būlāq, I, 276—8; Yāqūt, *Irshād*, 2. Aufl., I, 420; Abū Shāma, I, 130—2, 143. 5, 147, 154. 9, 104—72, 180, 199, 225—7; Michael der Syrer, ed. Chabot, III, 325, 328, 333; Adfuwī, *Tālīʿ saʿīd*, S. 49; Kalkaḥandī, *Shih al-Fihā*, N. 310—25; Kamāl al-Dīn, *Hist. d'Al p.*, Übers. Blochet, S. 36—8; Makrizī, *Sulūk*, Übers. Blochet, 100—1; Makrizī, *Khiṭaṭ*, MIFA O, II, 5, III, 189—90. IV, 32. 3, 42. V, 2 u. Kap. XVI, § 12, Ausgabe Būlāq, II, 12—3, 194, 233, 251, 366, 415, 496; Abū l-Maḥāsīn, *Nudjūm*, ed. Popper, III, 67—9; ders., *Mawāzī al-Laṭāʾif*, S. 22, 24; Ibn Iyās, I, 67—8; ʿAlī Pasha Muḥarrak, *Khiṭaṭ dīyārīda*, I, 13, 18, II, 83, III, 106, IV, 5; Michaud, *Hist. des Croisades*, 5. Aufl., II, 266—83. (G. WIET)

AL-SHAWBĀK, Kreuzfahrerburg östlich der Araba im Gebirge al-Sharā. Sie wurde im Jahre 509 (1115) von Balduin I. von Jerusalem in 18 Tagen in der Syria *Sobal* erbaut und hiess bei den Franken *Mons Regalis* (*Montréal*, auch *Le Crac de Montréal* zum Unterschied von dem *Crac der Moabiter*, d. i. Kerak [s. d.], und vom *Crac des Chevaliers*, d. i. Hiṣn al-Akrād [s. d.]). Die Lage des Ortes war, wie Guillelmus Tyrius (XI, 26;

Migne, *Patrol. Lat.*, CCI, col. 514 ff.) hervorhebt, sehr geeignet für die Anlage einer unbezwingbaren Festung. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass an dieser Stelle, wie es auch Yāqūt (III, 332) andeutet, bereits im Altertum eine Ansiedlung bestanden hatte (nach R. Hartmann, *ZDPV*, 1913, 188, sub A 28 das alte *Θαυμα*). Die Festung beherrschte die Wüstenstrasse von Damaskus nach dem Hidjāz und nach Ägypten; daher war es für die Araber ebenso wie für die Kreuzfahrer ausserordentlich wichtig, sie zu besitzen. Durch zwei Quellen wurde die Stadt und die westlich von ihr gelegenen Gärten mit Wasser versorgt; berühmt waren ihre Aprikosen, die nach Ägypten exportiert wurden (Abu l-Fidāʾ, S. 247), und ihre Zuckerrohrplantagen (de Mas Latrie, *Arch. Venet.*, XXV, 479).

Als erster *dominus regionis illius quae est trans Jordanem* wird Romanus de Podio (*Romain du Puy*) genannt. Er verlor 1132 sein Lehen, das aus dem Gebiet von Moab und al-Shawbak bestand, und an seiner Stelle erhielt der frühere königliche Mundschenk Paganus (*Payen*), der schon vorher in einer Urkunde von 1126 Paganus *Montis Regalis* heisst (Röhrich, *Regesta regni Hierosolym.*, S. 28, N<sup>o</sup>. 115), die *terra trans Jordanem*. Er erbaute 1142 die Festung al-Karak, die seitdem die Residenz dieses Lehnstaates blieb. Auf ihn folgte sein Neffe Mauricius (bezeugt 1152 und 1153); dann Philipp von Milly, der diese Gebiete damals im Austausch gegen Nābulus erhielt (1161), später aber, als er zum Grossmeister des Templerordens gewählt wurde (1169), darauf zugunsten seiner Tochter Stephanie verzichtete. Diese heiratete, nachdem ihre beiden ersten Gatten, Humfred von Toron und Milo de Plancy, frühzeitig gestorben waren (1174), den tapferen Reynald von Chatillon, der durch seine Tatkraft besonders geeignet schien, das von Süden her stark bedrohte Königreich Jerusalem vor den Einfällen Ṣalāh al-Dīns zu schützen. Aber gerade sein herausforderndes und treuloses Verhalten gegen die Muslime reizte den Sultan und führte die Katastrophe des Reiches herbei. Wieviel Ṣalāh al-Dīn am Besitze der beiden Festungen al-Karak und al-Shawbak gelegen war, zeigen seine häufigen Feldzüge gegen sie (in den Jahren 1171, 1172/3, 1182, 1183 u. 1184), auf denen er sich aber darauf beschränken musste, ihre Umgegend zu verwüsten, da er sie selbst nicht einzunehmen vermochte. Ja, Reynald besass sogar die Kühnheit, mit einer Flotte einen Vorstoss gegen Mekka und al-Madina zu unternehmen. Selbst die Ostgrenze Ägyptens war durch seine Streifzüge bedroht, und Ṣalāh al-Dīn befestigte zu ihrem Schutze Kulzum, al-Suwais (Suez) und die Burg Ṣadr (Kaʿat Kindi) in der Sinaiwüste (Barthoux und Wiet in Syria, III, 1922, 44—65, 145—52). Erst als Reynald in der Schlacht bei Hattin (1189) gefangen genommen und von Ṣalāh al-Dīn hingerichtet worden war, ergaben sich al-Karak und al-Shawbak den Arabern. Die Franken gaben auch später ihre Ansprüche auf *Montréal* nicht auf, weshalb Ṣalāh al-Dīn den gefangenen Sohn der Stephanie von Milly, Humfred IV. von Toron, erst nach der Eroberung der Festung freiließ. Dieser nennt sich 1190 *Henfridus Montis Regalis* (Röhrich, *a. a. O.*, S. 186, N<sup>o</sup>. 696); nach seinem Tode (1198) erbte seine Schwester Isabella von Toron und dann deren Tochter Alice von Armenien diese Ansprüche. Nach dem Vertrag Friedrichs II. mit Ägypten (1229) kamen jene Gebiete teilweise an die Franken zurück;



doch wird al-Shawbak dabei gar nicht erwähnt. Später gingen die Rechte auf Montréal auf Alices jüngere Tochter Maria von Armenien, danach auf deren Sohn Rupin und schliesslich auf dessen Tochter Maria von Antiochia über.

Tatsächlich scheint die Festung den Franken im Jahre 1189 für immer entrissen worden zu sein; die Mehrzahl ihrer Einwohner blieb jedoch auch weiterhin wie die von al-Karak christlich (Abu 'l-Fidā', a. a. O.). Unter den Emiren, die mit Ṣalāḥ al-Dīn 'Akkā belagerten, wird 1189 ein Hazadinnersel (Izz al-Dīn . . . . .) von al-Karak und al-Shawbak erwähnt (Radulfus de Diceto, II, 81). Nach Ṣalāḥ al-Dīns Tode (1193) behielt sein Bruder Malik al-'Adil die Herrschaft über die beiden Festungen, die ihm schon vorher verliehen worden war. Er übertrug sie kurz vor seinem Tode (615 = 1218) seinem Sohne al-Malik al-Mu'azzam 'Isā.

Bei den Friedensverhandlungen von Dimyāt (1219) spielte die Frage des Besitzes der beiden Festungen eine entscheidende Rolle (Röhricht, *Gesch. d. Königr. Jerus.*, S. 738, 4, 754). Gegen Ende seiner Regierung (um 1226), wie es scheint, befahl al-Mu'azzam die Schleifung der Festungen Ṣafād, Tibnin und al-Shawbak (Ibn Furāt bei Röhricht, a. a. O., S. 768). Die Stadt jedoch vergrösserte und befestigte er nach 'Umarī (*Masālik al-Abṣār* bei Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie*, S. 133), so dass sie angeblich mit Damaskus wetteifern konnte. Sein Sohn al-Nāṣir Dā'ūd erhielt für Damaskus, das er 628 (1230) an seinen Oheim, den Sultan Malik al-Nāṣir, abtreten musste, die Herrschaft über al-Karak, al-Shawbak, die Balkā, al-Ṣalt und die Ghawr-Gebiete. Der letzte aiyūbidische Herrscher von al-Karak, al-Mughith 'Umar, der 1263 durch Verrat in die Gefangenschaft des Mamlūken Baibars geriet, hatte schon früher al-Shawbak an ihn verloren; denn bereits aus dem Jahre 646 (1248) stammt eine dort noch erhaltene Bauinschrift des Baibars. Sein Nachfolger Ḳalā'ūn eroberte 1279 die Stadt (Maḳrīzī, *Hist. des sult. maml.*, Übers. Quatremere, II, 7 f.). Im Jahre 697 (1297/98) liess Lādīn die Festung wiederherstellen und zwar nach Angabe mehrerer Inschriften unter Aufsicht des Fürsten 'Alā al-Dīn Ḳibrīṣ (?) al-Manṣūrī. In der Mamlūkenzeit bildete al-Shawbak ein Amt ('*Amal*') der Reichs-provinz (*Mamlaka*) al-Karak; die Namen zweier Statthalter (*Nā'ib*) von al-Karak und al-Shawbak aus den Jahren 727 (1327) und 752 (1351) kennen wir aus Inschriften von Dja'far bei Mūta (de Luynes, *Voyage*, S. 206, N<sup>o</sup>. 23 f.; Brünnow-v. Domaszewski, *Provincia Arabia*, I, 105). Um 1340 sagt 'Umarī von al-Shawbak: „seine Burg ist jetzt von Mannschaften entblösst, ihr Tor ist geschlossen“ (R. Hartmann, in *Isl.*, II, 138). In der Umgegend zelteten damals die Banī 'Uḳba, die jetzt in der Gegend von al-Karak wohnen (a. a. O., S. 137).

Das jetzige al-Shōbek (Musil schreibt daneben auch al-Shōbaḥ), dessen grauweisse Festung noch immer Gärten und Terrassen, die einst mit Weingärten bedeckt waren, umgeben, ist ein armseliges Dorf. Im Kastell befinden sich Ruinen von Bädern und andere Bauwerke, auch (nach Socin-Bädeker) ein unterirdischer Gang, der in 375 Stufen zu einer Quelle führt. Die dreifache Befestigungslinie der Kreuzfahrerburg, von der Wilhelm von Tyrus und Thietmar sprechen, besteht nicht mehr; vielmehr stammen die erhaltenen

Mauerreste wohl ausschliesslich aus der Zeit des Baibars und Lādīn, von denen die an der Aussenseite der Umfassungsmauer herumlaufenden Bauinschriften herrühren.

*Litteratur:* Yāḳūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 332; Ṣafī al-Dīn, *Marāṣid al-Iṭṭilāḥ*, II, 132; Abu'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 247; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 536; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 129—134 (nach Ḳalkashandī, *Ṣubḥ al-Aṣṣhā*, IV, 157 f. mit Ergänzungen aus 'Umarī's *Masālik al-Abṣār*); G. Rey, *Étude sur les monum. des croisés en Syrie* 1871, S. 273—277 (in *Collection de docum. inéd. sur l'histoire de France*, sér. I, Bd. XLIIa); L. de Mas Latrie, *Les seigneurs du Crac de Montréal*, in *Archivio Veneto* XXV (1883), 475—494; R. Hartmann, *Die Herrschaft von al-Karak*, im *Isl.* II, 129—142; Musil, *Arabia Petraea* II, 1907, 35 f., 158 f., 326, 337—339; Brünnow-v. Domaszewski, *Provincia Arabia* I, 113—119 (mit Abb. 96—104) und öfter.

Inschriften: Sauvage bei Duc de Luynes, *Voyage d'explor.* II, 209—213; Brünnow-v. Domaszewski, a. a. O. I, 118 f.

[E. HONIGMANN]

AL-SHĀWĪ, (*Nisba* von Shāwiya [s. d.]), ABU 'L-'ABBĀS AHMED B. MUHAMMED, einer der populärsten Heiligen (*Saiyid*) in Fās. Er starb in Fās am 26. Muḥarrām 1014 (13. Juni 1605) und wurde im Viertel al-Siyādī (el-Siā) in einer Zāwiya beigesetzt, die heute noch seinen Namen trägt. Umfangreiche Artikel werden ihm von den marokkanischen Hagiographen gewidmet; eine Sammlung seiner *Manāḳib*'s wurde von dem berühmten Abū Muḥammed 'Abd al-Salām al-Ḳadīnī (1058—1110 = 1648—98) gemacht unter dem Titel *Mu'tamad al-Rāwī fī Manāḳib Walīy Allāh Saiyidī Ahmed al-Shāwī*.

*Litteratur:* al-Ifṣānī, *Ṣafwat man intashir*, lith. Fes, S. 36; al-Ḳadīrī, *Nashr al-Mathānī*, lith. Fes 1310, I, 96; al-Kattānī, *Salwat al-Anfās*, lith. Fes 1316, I, 274; Gaillard, *Une ville de l'Islam: Fes*, Paris 1905, S. 128; René Basset, *Recherches bibliographiques* . . . , S. 27, N<sup>o</sup>. 71; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922, S. 278.

(E. LEVI-PROVENÇAL)

SHĀWIYA (Plur. von *Shāwī*, „Schafzüchter“), eine ursprünglich verächtliche Bezeichnung, die zum Sippennamen mehrerer Gruppen im Maghrib geworden ist. Die bedeutendsten sind in Marokko die Shāwiya von Tāmasnā und in Algier die Shāwiya des Awrās. E. Doutté (*Marrākech*, S. 4—5) führt noch einige andere weniger bedeutende Gruppen an. Mit Shāwiya hat man auch den Namen einer Gegend Abessiniens, die Schoa, in Verbindung bringen wollen.

Überall, wo man diese Bezeichnung Shāwiya findet, wird sie für Berbern der Stämme Zanāta und Hawwāra gebraucht, die mehr oder weniger arabisiert und mit rein arabischen Elementen vermischt sind. Ausserdem scheinen diese Gruppen fast immer schismatische Tendenzen zu haben. [Das Awrās-Gebirge, das von den Shāwiya des Departements Constantine eingenommen wird, war im II. (VIII.) Jahrh. das Zentrum des abāditisch-khāridjītischen Widerstandes, wie es heute der Mzāb ist. Nun aber findet man bei den Shāwiya in Marokko, den Nachfolgern der häretischen Baraghwāta, einen Stamm Mzāb und die Erinnerung

an „judaisierende“ Vorfahren wieder. Andererseits berichtet uns Ibn Khaldūn, dass zu Beginn der Mariniden-Dynastie im östlichen Marokko eine Shāwiya-Gruppe in Berührung mit den Zakkāra lebte, deren heterodoxe Gebräuche von A. Mouliéras untersucht worden sind].

Nach Ibn Khaldūn (*Histoire des Berbères*, I, 176—82, Übers. I, 272—82) war der ursprüngliche Wohnsitz der Hawwāra, gewöhnlich Huwwāra, die Provinz Tripolis und der angrenzende Teil der Barka; von den Arabern besiegt und unterdrückt, hatten sie sich über den ganzen Maghrib verbreitet; dort hatten sie unter dem Drucke der Steuern jenen Stolz und jene Unabhängigkeit verloren, durch die sie ehemals ausgezeichnet waren, und befassten sich mit der Schafzucht, wovon sie schliesslich ihren Namen erhielten. Die Zanāta aber waren nomadisierende Berbern, wie die Araber, die in Zelten von ihren Herden lebten und im Sommer im Tell und im Winter in der Wüste sich aufhielten, von Ghadāmis bis Sūs al-aḡṣā (Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, II, 1, Übers. III, 179—80).

Der Name Shāwiya kommt anscheinend zum ersten Mal bei Ibn Khaldūn vor (*Prolegomènes*, I, 222, 16, Übers. I, 256; *Hist. des Berbères*, I, 179, 10, Übers. I, 278; II, 245, 3, Übers. IV, 31; die an der letzten Stelle vorkommenden Shāwiya scheinen denen von Tāmasnā nicht zu entsprechen, vielmehr einer Völkerschaft des östlichen Marokko, Nachbarstämmen der Hawwāra und Zakkāra).

Sodann berichtet uns Leo Africanus (I, 83—4), der sie *Soawa* nennt, dass es afrikanische Völkerschaften (d. h. Berbern) seien, die die Lebensweise der Araber angenommen haben. Der grösste Teil sitzt am Fusse des Atlas oder im Atlas selbst und lebt von Schaf- und Rinderzucht. Was aber auch immer ihr Wohnsitz sei, sie sind stets dem König oder den Arabern unterworfen gewesen. Dieser Schriftsteller kennt bereits die beiden Hauptgruppen: die eine in Marokko in Tāmasnā, die andere an den Grenzen des Königreichs Tunis und dem „Dattelland“ (*Bilād al-Djānāt*).

Man versteht leicht, dass unter den Arabern die Bezeichnung „Schafzüchter“ einen verächtlichen Sinn gehabt hat. So bemerkt W. Marçais sehr richtig: „Im alten Arabien scheint die Kleinviehzucht missachtet gewesen zu sein. . . . Im ganzen ist die nord-afrikanische Meinung den Schafzüchtern ungünstig gestimmt geblieben. Die kamelzüchtenden Nomaden haben für sie nur Verachtung. Im Mittelalter wurde dieses Gefühl vielleicht noch durch einen wirklichen oder angeblichen Gegensatz der Rassen verstärkt. Aber überall gilt in dieser Zeit das Aufgeben der Kamelzucht und die Annahme der Schafzucht als Zeichen entsetzlicher Entartung des Stammes: es war ein Verzicht auf Freizügigkeit, auf die Zuflucht, die die Wüste bot, auf Unabhängigkeit, um lokalen Dynasten zu gehorchen, deren Willkür zu erdulden und sich deren fiskalischen Forderungen zu unterwerfen.“

Shāwiya von Tāmasnā. Sie nehmen im Nord-Osten des Unterlaufes des Umm al-Rbī die weiten fruchtbaren Ebenen ein, die sich bis zur Höhe des kleinen Hafens Feḍāla erstrecken. Sie stammen nach Leo Africanus (II, 9) von den Zanāta und den Hawwāra, welche die Mariniden-Fürsten dort ansiedelten und die sich dort mischten mit den Resten der Baraghwāta, den alten häretischen Bewohnern dieser Gegend, sowie mit den Arabern, die von dem Almohaden-Sultān Yaʿqūb al-Manṣūr aus Ifriḡiya dorthin gebracht worden

waren. Diese Shāwiya sprechen heute arabisch; ihre heutigen Stämme, die berberischer Herkunft zu sein scheinen, sind die Znāta, Medyūna, Mzāb, Mellila, Zyāida und die Ūlād Bū-Ziri.

Shāwiya des Awrās. Sie nehmen dieses Gebirge im Süden des Departements Constantine zwischen Batna und Biskra ein. Ibn Khaldūn (*Hist. des Berbères*, II, 1; Übers. III, 179—80) spricht schon davon, dass Teile der Zanāta im Awrās angesiedelt waren neben hilālischen Arabern, deren Herrschaft sie unterstanden. Ohne Zweifel verdanken es diese Shāwiya ihrem Wohnsitz im Gebirge, dass sie bis heute ihren Berberdialekt bewahrt haben.

*Litteratur:* Shāwiya im allgemeinen:

Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, I, 83; Ibn Khaldūn, *Prolegomènes*, I, 222, Übers. I, 256—7; E. Carrette, *Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale et particulièrement de l'Algérie*, in *Exploration Scientifique de l'Algérie, Sciences Historiques et Géographiques*, Paris 1853, III, 147—52, 190; W. Marçais u. Abderrahmān Guiga, *Textes arabes de Takroûna*, S. 257, N<sup>o</sup>. 37, S. 258, N<sup>o</sup>. 39.

Shāwiya von Tāmasnā: Leo Africanus, *a. a. O.*, I, 9; Marmol, *L'Afrique*, Übers. de Perrot d'Abancourt, Paris 1677, II, Buch 4, Kap. I—XII: Ahmed al-Naṣm, *Kitāb al-Istiqṣā*, III, 135—6; G. Kampffmeyer, *Saūia in Marekko*, in *MSOS As.*, VI, Berlin 1903; E. Doutté, *Marrākech*, S. 2 ff.; Ders., *Villes et tribus du Maroc: Casablanca et les Chāouia*, besonders I, 109—16 u. 131—6.

Shāwiya des Awrās: Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, II, 1, Übers. III, 179—80; E. Masqueray, *Le Djebel Chechar*, in *R. Afr.*, 1878, XXII, 259—81; De Lartigues, *Mono-graphie de l'Aurès*, Constantine 1904, hauptsächlich S. 123—5 und die Bibliographie auf S. 477—80. Über ihren Berberdialekt vgl. G. Mercier, *Le Chaouia de l'Aurès*, Paris 1896. Vgl. auch die *Litteratur* des Artikels AWRĀS.

(GEORGES S. COLIN)

SHAWWĀL, Name des 10. Monats des Mondjahres. Im Korān (IX, 2) werden vier Monate erwähnt, während welcher die Araber sich im Lande bewegen durften, ohne sich Angriffen auszusetzen (vgl. Vs. 5: „die heiligen Monate“). Den Kommentaren zufolge waren diese Monate Shawwāl, Dhū 'l-Ḳa'da, Dhū 'l-Hiǧǧja und Muḥarrām. Im Hadīth wird Shawwāl denn auch zu den „in Allāh's Buch erwähnten Pilgermonaten“ gerechnet (Rukhārī, *Ḥaǧǧ*, B. 33, 37).

Unter den vorislāmischen Arabern galt Shawwāl als einer der zum Heiraten ungeeigneten Monate (*Lisān al-Arab*, s. v.). Um die Nichtigkeit dieser Meinung darzutun erklärte ʿĀʾisha, dass Muḥammed sie im Shawwāl geheiratet hatte (Tirmidhī, *Nikāḥ*, B. 10). In der heutigen muḥammedanischen Welt sind die Meinungen über diesen Punkt geteilt. Bei den muslimischen Tigré-Stämmen gilt Shawwāl als ein zum Heiraten geeigneter Monat; andrerseits wird er in ʿOmān als in dieser Hinsicht unheilvoll betrachtet.

Das Gesetz empfiehlt zwar das Fasten an sechs Tagen des Shawwāl (d. h. vom 2.—7.; vgl. Tirmidhī, *Ṣawm*, B. 52: Wer den Ramaḍān sowie sechs Tage im Shawwāl fastet, hat den *Ṣawm al-Dahr* erreicht; vgl. auch Muslim, *Ṣiyām*, Trad. 203). Aber gewöhnlich erstreckt sich die Festfreude des ʿĪd al-Fiṭr [s. d.] auch auf die folgenden Tage



Dies erklärt auch, dass der Monat nicht allein das Epitheton *al-Mukarram* („der geehrte“) trägt, sondern auch Namen wie *faṭer ḡadām* (Tigrē), *bairam* (Türkei), *faṭri 'l-awli* ('Omān), *urōd raja* (Atjeh).

*Litteratur:* Littmann, *Die Ehrennamen und Nubenennungen der islamischen Monate im Isl.*, VIII, 1918, S. 228 ff.; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 97; ders., *De Atjehers*, I, 206.

(A. J. WENSINCK)

**SHA'YĀ**, Jesaias, Sohn des Amos, der zu den Israeliten unter der Regierung des Šadiḡa (Sedecias durch Verwechslung mit Ezechias) gesandte Prophet, war bei der Belagerung Jerusalems durch Sacherib zugegen, kündigte dem König an, dass sein Tod 15 Jahre aufgeschoben sei; die Belagerer kamen alle um mit Ausnahme ihres Königs und fünf seiner Sekretäre, die in eine Höhle geflüchtet waren. 70 Tage lang liess der König von Juda die Gefangenen rings um Jerusalem herumführen, indem er ihnen jeden Tag zwei Gerstenbrote als Nahrung gab; alsdann wurden sie in ihr Land zurückgeschickt. Nach dem Bericht des Muḡammad b. Iṣḡāḡ wurde Jesaias von den rebellischen Israeliten wegen seiner Predigt verfolgt und traf auf seiner Flucht einen Baum, der sich spaltete und in den er sich flüchtete. Satan hatte einen Zipfel seines Kleides ergriffen, der ausserhalb geblieben war, und denunzierte ihn damit; die Israeliten sägten daraufhin den Baum mitten durch. Tabarī zitiert dafür den Wāḡb b. Munabbih, das Echo des Talmuds (*Jewish Encycl.*, VI, 636), der dies Ereignis in die Regierungszeit Manasses setzt. Das Buch Jesaias wird von Muṭaḡhar b. Ṭāḡir al-Maḡdisī, *Livre de la Création*, ed. Huart, I, 188, II, 172 zitiert.

*Litteratur:* Tabarī, *Annales*, I, 638—45;

Ibn al-Ṭāḡir, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, I, 178—80; Mirkḡond, *Rawḡat al-Šaḡa*, Bombay 1271, I, 121; vgl. II Reg., XIX—XX; II Chron., XXXII; *Kur'ān*, XVII, 4; al-Baidāwī, *Tafsir*, ed. Fleischer, I, 533. (CL. HUART)

**SHEB-I BARĀT.** [Siehe SHA'BĀN.]

**SHEBEK.** [Siehe SHABAK.]

**SHEBISTARĪ**, ŠA'D AL-DĪN MAḡMŪD B. 'ABD AL-KARĪM B. YAḡYĀ, Verfasser der persischen mystischen *Mathnawī*-Dichtung *Gulṣhan-i Rāz*, geboren ca. 650 in Šabistar (Čabistar), einem Dorfe in der Nähe von Tabriz, gestorben im Jahre 720 (1320). Er verfasste das *Gulṣhan-i Rāz* im Jahre 717 (1317/18) als Antwort auf 15 Fragen, die ihm zugeschickt waren von einem bedeutenden Šūfī von Khorāsān, welchen Džāmī (*Nafahāt*, S. 705) mit dem berühmten Mir Džakḡr al-Sādāt Ḥusainī von Ghūr identifiziert. Diese in gereimten Versen geschriebenen Fragen bilden einen Teil des *Mathnawī*; jede Frage steht an der Spitze eines Abschnittes. Ein Beweis für die Volkstümlichkeit des Gedichtes sind die zahlreichen Kommentare (Eṭhē, *India Office Lib. Cat.*, S. 996, N<sup>o</sup>. 1816). In einem Umfang von etwas mehr als tausend Versen erklärt Šebistārī kurz und in einfacher Sprache die Lehre vom *Wahdat al-Wudjūd*, dem Abstieg und Aufstieg des „vollkommenen Menschen“ (vgl. INSĀN AL-KĀMIL und H. H. Schaefer, *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen in ZDMG*, 1925, S. 253 ff.) und andere Grundideen der späteren persischen mystischen Poesie — die stark unter dem Einfluss des Ibn al-'Arabī stand —, sowie auch die im erotischen Symbolismus gebräuchlichen Termini, „durch welche die Šūfī ihre Vorstellungen von Gott und dem Universum und

ihre ekstatischen Erfahrungen zum Ausdruck bringen“. Der Verfasser weist hin auf seinen Mangel an Erfahrung im Versbau; aber wenn das auch hin und wieder zutreffend ist, so zeigt er sich doch als echten Dichter. Ausser dem *Gulṣhan-i Rāz* hat er drei Prosa-Abhandlungen über den Šūfismus hinterlassen, nämlich 1. *Ḥaḡḡ al-yaḡīn fi Ma'rifat-i Rabb al-'Ālamin*; 2. *Sa'ādat-nāma*; 3. *Risāla-i Šāḡhid*.

*Litteratur:* E. G. Browne, *Persian Literature under Tartar Dominion*, S. 146—50; Rieu, *Cat. Pers. MSS. in the Brit. Mus.*, S. 608; Eṭhē, *India Office Lib. Cat.*, 995, N<sup>o</sup>. 1814; J. von Hammer-Purgstall, *Mahmud Schebisteri's Rosenflor des Geheimnisses, Persisch und Deutsch*, Pesth 1848; E. H. Whinfield, *Gulṣhan-i Rāz: the Mystic Rose Garden of Sa'd ad-Din Mahmūd Šhabistārī. Persian text with English translation and notes, chiefly from the commentary of Muḡammad ibn Yahyā Lāḡijī*, London 1880.

(NICHOLSON)

**SHEFİK MEHMET EFENDI**, gen. Muṣarrifzāde, osmanischer Reichsgeschichtsschreiber und Stilkünstler. Über sein Leben ist nicht viel bekannt. Er stammt aus Stambul, fand Anstellung als Diwānschreiber (*Diwān Kātibi*), zählte späterhin zu den sog. *Khodjiān*, d. i. Vorstehern einer der 28 Kanzleien (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, VIII, 431), wurde hierauf Vorstand der kleinen Rechnungskanzlei (*Muḡāsebe-i küllük*) der frommen Stiftungen (*Evkāf*), zuletzt zum Reichsgeschichtsschreiber (*Waḡ'a Nūwis*) ernannt. Nicht lange nach seiner Bestallung dürfte er verstorben sein; als Todesjahr wird 1127 (beg. 7. I. 1715) angegeben. In der Reihe der amtlichen Reichsgeschichtsschreiber spielt Mehmed Šefik Efendi keine besondere Rolle, da der 1128 (1716) zu Patras verstorbene *Waḡ'a Nūwis* Muṣṭafā Na'imā [s. d.] unmittelbar von Mehmed Rāšhid abgelöst wurde, indem der erste die Jahre 1000 bis 1070, der zweite die Zeit von 1071 bis 1134 behandelte. Er soll jedoch eine die Jahre 1105/06 umfassende osmanische Reichsgeschichte geschrieben haben. Im übrigen hat Mehmed Šefik Efendi eigentlich nur, und zwar auf Geheiss Sultan Ahmeds III., unter dem Titel *Ta'riḡh-i 'Abdallāḡ* (womit er sich meinte) die bedeutsamen Ereignisse des Jahres 1115 (1703), somit in der Hauptsache den Sturz Muṣṭafā's II. und die Thronbesteigung Ahmeds III., beschrieben. Eine gute Handschrift des kurzen, etwa 75 Bll. umfassenden Werkes verwahrt die Wiener Nationalbibliothek; vgl. G. Flügel's *Katalog*, II, 278 f. Die Geschichte der gleichen Thronumwälzung schilderte indessen Mehmed Šefik abermals in einem wegen seines geschraubten, verblümlten Stiles berühmt gewordenen *Šefiknāme*, nur mit dem Unterschiede, dass er, da die geheimen Triebfedern des Aufbruches und dessen Verlauf mit seinen Folgen in dem erstgenannten Werke aller Welt verständlich zu besprechen nicht rätlich schien, sich nunmehr eines geheimnisvollen, bilderreichen Stiles bediente und dabei sein politisch-geschichtliches Bekenntnis abgab (vgl. Flügel, *a. a. O.*, II, 279; nach J. v. Hammer, *GOR*, IX, 207, Nr. 92). Das *Šefiknāme* hat nicht nur mehrere Ausgaben erlebt (Erstdruck, Stambul 1282 (1865), kl. 8<sup>o</sup>, 112 Ss.; 2. Aufl. Stambul 1289 (1874), 154 Ss. kl. 8<sup>o</sup>, vermehrt um den Kommentar [*Šefiknāme šerḡḡ*] des Dželāl ed-Din Maḡmūd Paša *Rawḡat al-kāmilin*, unter diesem Titel auch gesondert 1289, 312 Ss.

8° zu Stambul erschienen), sondern auch mehrfache Erläuterung gefunden; ausser dem ebengenannten Kommentar sei noch der des 'Abdallāh Mehmed b. Ahmed (Urschrift Bücherei Yeñi Djāmi' zu Stambul, vgl. Brusali Mehmed Tāhir, 'Othmanlı Mücellifleri', II, 426 sowie Hadjdji Kāhifā, *Kashf al-Zunūn*, VI, 600, Nr. 14822) angeführt. Eine von Arthur Alric geplante franz. Übersetzung dürfte niemals im Druck erschienen sein.

*Litteratur:* *Sıdıll-i 'Othmānī*, III, 152 (kurz); *Djermal ed-Din*, 'Othmanlı Tarih ve Mu'errikhlari' (Stambul, 1314), S. 50 f.; Sālim, *Tadhkira* (Stambul 1315), 385 f. (wo er fälschlich Ahmed heisst); Brusali Mehmed Tāhir, 'Othmanlı mücellifleri', III, 75.

(FRANZ BABINGER)

**SHEHR.** [Siehe **SHAMIR.**]

**SHEHR-I SEBZ.** [Siehe **KASH.**]

**SHEHRIZÜR** (SHAHRIZÜR, im *Sharaf-name*: *Shahra-zül*), Gegend in Kurdistan. Shehrizür ist eigentlich eine schöne und fruchtbare Ebene (50 × 40 km) im Westen der Awrāmān-Kette (s. SENNA). Im Südosten berührt sie den persischen Bezirk Awrāmān-i luhūn; im Süden bildet der Wasserlauf des Sirwān die Grenze des Bezirks; im Südwesten erstreckt sich Shehrizür bis zum Engpass Darband-i khān, durch den sich der Sirwān (Diyāla) den Weg nach Süden bahnt; im Westen grenzt Shehrizür an Arbet, das zu Sulaimāniya gehört; im Norden trennt es ein Ausläufer des Awrāmān (Kurra Kazāw) von dem Bezirk Kara-čolān (Shahr-i bāzār).

Die Ebene wird durch die Nebenflüsse des Tān-djerō (Tādjerūd) bewässert, der von Sulaimāniya kommt und sich in den Sirwān ergiesst; der hauptsächlichste dieser Nebenflüsse ist der Zalm, der seinerseits wieder den von Norden kommenden Cōwtān aufnimmt.

Die Gebirge Nādōr und Balambō, die sich am rechten Ufer des Sirwān erheben, trennen die Ebene von dem rechten Ufer dieses Flusses (der Bezirk Shaḡ-maidān). Der Bezirk Shamirān, am linken Ufer in dem Knie des Sirwān gelegen, wird ebenfalls als von Shehrizür abhängig betrachtet.

Der alte Mittelpunkt beim Austritt des Flusses Zalm in die Ebene ist Gul-anbar, dessen wirklicher Name Ghulām (Khulām)-bar zu sein scheint, mit dem lautlich sein kurdischer Name Khurmāl übereinstimmt. Der gegenwärtige Hauptort ist Alabča (Alafča, Halabča), ein Flecken von 500 Häusern, unter denen 25 jüdische Häuser und einige christliche Familien sind.

Die Ebene gehört dem kurdischen Stamme Djāf. Zur Zeit von Rich (I, 107) gab es in der „Provinz“ Shehrizür afghanische Kolonien; das waren die Überbleibsel der Truppen des Āzād-khān, der zur Zeit seiner Kämpfe gegen Karīm-khān Zand [s. d.] Senna belagerte (im Jahre 1168).

In den beiden durch die Vorgebirge des Awrāmān gebildeten parallelen Schluchten liegen im Südosten von Shehrizür, zwischen Weinbergen und Wäldern, die Ortschaften: Bēyāra und Tawēla, die den Nakshbandi-Shaikhn gehören. Zahlreiche Pilger aus allen Gegenden, sogar von Russland und Indien kommen dorthin. In Tawēla befindet sich nämlich eine schöne von dem Shaikh 'Omar errichtete Moschee, der selbst in Bēyāra begraben ist. Die beiden Ortschaften bilden Enklaven in Awrāmān-i luhūn; der Awrāmān-Dialekt wird in dieser Ecke von Shehrizür im Norden bis Gulp

gesprochen. Man sagte, dass er sich sogar bis Pandjwin ausbreitete.

Shehrizür ist eng mit den Vorstellungen der Ahl-i Haḡḡ (s. 'ALĪ-ILĀHĪ) verbunden: die in die Sekte Eingeweihten erwarten das jüngste Gericht, das in der Ebene von Shehrizür stattfinden soll: auf der Dreschtenne von Shehrizür (*Shahrāzülūn Khaymanāna*) wird jeder Gläubige das ihm Zukommende ernten.

In weiterem Sinne diene der Name Shehrizür dazu, das Eyālet Kerkūk zu bezeichnen, woraus, wie man noch sehen wird, eine grosse Verwirrung der geographischen Ausdrücke entstanden ist.

Geschichte. Zur Zeit der Assyrier hält Billebeck Shehrizür für den Mittelpunkt des Landes Zamua, das zur Zeit des Assurnāsirpal von dem Volk Lullu bewohnt war. Streck scheint mit dieser Lokalisierung einverstanden zu sein (*ZA*, XV, 1900, S. 284). Die Araber (Ibn Muhalhil) knüpften an Shehrizür (oder genauer an Duzdān) biblische Legenden, die auf Saul (Tālūt) und David zurückgeführt werden, was für das Vorhandensein von starken jüdischen Kolonien in diesen Gegenden zu sprechen scheint.

Die zahlreichen Tumuli in der Shehrizür-Ebene bestätigen die Zeugnisse von Theophanes wie auch von Mus'ir b. Muhalhil über die vielen bewohnten Plätze in dieser Gegend. Die bedeutendste Stadt trug den Namen Nim-az-rāi (Nim-rāh), d. h. „die Hälfte des Weges“ zwischen Ktesiphon und dem grossen Feuertempel in Shiz (Takht-i Sulaimān in Adharbāidjān). Čirikov und Herzfeld (auf seiner Karte) setzen Nim-rāh mit Gul-anbar gleich, und das stimmt mit der Angabe Mis'ar's (bei Yakūt) über die Nähe der Stadt zu den Bergen Sha'ran und Zalm überein. Die beste Überlieferung (Ibn al-Faḡih, S. 199; Mustawfi, S. 107) legt seine Erbauung dem Sāsāniden Kawādh, dem Sohne des Pērōz (488–531), bei. Die Ruinen einer sāsānidischen Brücke über den Sirwān, die durch die Festung Shamirān geschützt war (Čirikov, S. 438), bezeichnen den Verbindungsweg von Nim-rāh mit Kaḡr-i Shirin. An diesem Punkt gabelte sich die von Ktesiphon kommende Strasse, um nach Hamadān oder nach Shehrizür zu führen (Ibn Rusta, S. 164; Idrisi, Übers. Jaubert, S. 156). Andererseits bezeichnete nach Rawlinson (*J. R. A. S.*, 1868, S. 296–300) das Denkmal von Pāi-kūli auf der rechten Seite des Sirwān, nicht weit von der Furt Bānkhelān, eine Etappe auf dem Wege von Nim-rāh, das der grosse Forscher in Yāsin-tapa, im Nordwesten der Ebene Shehrizür, zu finden glaubte. Da das Denkmal aber bis in die Zeit der ersten Sāsāniden zurückgeht, konnte die Strasse vor der Erbauung von Nim-rāh tatsächlich anders verlaufen. Nach Ibn Khurdādhbih (S. 120) machten die Sāsāniden nach ihrer Thronbesteigung eine Pilgerfahrt zu Fuss nach Shiz. Das Denkmal von Pāi-kūli konnte diesen Weg bezeichnen. Herzfeld verspricht den geographischen Teil seiner neuen Forschungen in dieser Gegend getrennt zu veröffentlichen. Die Kurden endlich teilten Rich (I, 269) mit, dass die alte „Stadt Shehrizür“ sich in Kiz-ka'ā im Südosten von Arbet befand (vgl. die Karte von Haussknecht).

Shehrizür bildete einen Teil der Diözese Bēth Garmai (Bā-Djarmāḡ) und wird häufig in der nestorianischen Kirchengeschichte genannt. Das *Synodicon Orientale* (ed. Chabot, 1902, S. 366) zählt die Namen der Bischöfe zwischen 554 und 605 auf. Während seines dritten persischen Feldzuges



verbrachte der Kaiser Heraklius den Monat Februar des Jahres 628 in Shehrizür, um "durch Feuer die Länder und Städte zu verwüsten" (*Theophanis Chronographia*, ed. de Boor, S. 325: *εις τον Σιζζουρον*; *Chronicon Paschale*, ed. Dindorf, I, 730: *εις του Σιζζουρον* — die beiden Schreibweisen geben die Aussprache *-zür*, und nicht *-zör* an).

Die Araber waren schon in sāsānidischer Zeit nach Shehrizür gekommen (Ibn al-Fakih, S. 130). Die entfernte Lage von Shehrizür zog öfters Rebellen und Dissidenten (Khāridjiten, Khurramiten) dorthin. Der Bezirk wird oft in Verbindung mit Šamaghān und Dārābād (Kudāma, S. 232) genannt, deren genaue Lage unbekannt ist. Zur Zeit des Ibn Muhalhil (330 = 942) gab es in Shehrizür 60 000 (?) kurdische Zelte: Djalālī (Rich, I, 280: Ghellālī ?), Bāsīān, Hākamī und Sūlī (Shūlī ?). Derselbe Autor rechnet (nach Yākūt) Shiz (vielleicht ein graphischer Irrtum; vgl. Hoffmann, S. 251) zu den Städten von Shehrizür und erwähnt eine kleine Stadt Duzdān (?) zwischen Nīm-rāh und Shiz. Andere Ortsnamen in der Gegend von Shehrizür waren Tīrānshāh (Ibn al-Athīr), Qīnā (?) und Dailamastān (Yākūt). Zwischen 400 und 434 regierten die Nachkommen der kurdischen Dynastie der Ḥasanwaihiden in Shehrizür. Im VI./XII. Jahrhundert besaßen die Turkmener und die Atābeks Zangī diesen Bezirk. Zur Zeit des Yākūt hatte sich Muẓaffar al-Dīn Kökböri, der Atābek von Arbil, dort niedergelassen. Im Jahre 623 (1226) zerstörte ein Erdbeben das Land. Nach al-ʿUmari (gest. 749 = 1348) war Shehrizür „vor seiner Entvölkerung“ von den Kūsa-Kurden bewohnt (Rich, I, 281 verzeichnet noch Reste davon in diesen Gegenden; vgl. ebenfalls Ortsnamen, wie Kosa-madina, Māmenū-kosa); diese Kurden wanderten nach der Eroberung von Baghdād durch Hülāgū nach Ägypten und Syrien aus; ihr Platz wurde durch die Ḥwsna (?) eingenommen, die „keine echten Kurden sind“. Es handelt sich vielleicht um Bergvölker der Awrāmān, die bis auf unsere Tage den westlichen Abhang dieses Gebirges bewohnen. Andererseits sprach ein Kūsa, den A. von Le Coq im Jahre 1901 in Damaskus antraf, den Zaza-Dialekt, der heute kein eigentlich kurdischer Dialekt mehr ist.

Timūr durchquerte Shehrizür im Jahre 803 (1411), indem er sich von Baghdād nach Tabriz wandte (*Zafar-nāme*, II, 370: *az nāh-i Shahrizūr wa-Kālaghi*).

In den türkisch-persischen Kriegen spielte Shehrizür eine grosse Rolle. Nach dem *Šaraf-nāme* hatte sich die Familie Ardilān (s. SENNA) zuerst in Shehrizür niedergelassen. Die Lokalgeschichte von Senna behauptet sogar, dass die Festung Zalm von Bābā Ardilān im Jahre 564 (1158) erbaut worden sei. Um 944 (1537) schickte Sultān Sulaimān den Gouverneur von ʿAmādiya, um Shehrizür zu erobern, aber, obgleich eine Festung in Gul-ʿanbar errichtet wurde, stellten die Ardilān ihre Macht in dem Bezirk wieder her (*Šaraf-nāme*, S. 84). Shāh ʿAbbās liess diese Festung niederreißen, aber sie wurde zur Zeit des persischen Feldzuges des Khusrēw-Pasha (1630) wiederhergestellt. Der Friedensvertrag von 1049 (1639) sprach die westliche Seite der Awrāmān Kette mit der Festung Zalm der Türkei zu. Immerhin sollten die Veränderungen nur langsam eintreten, denn Tavernier scheint zur Zeit seiner Reise von 1644 die türkisch-persische Grenze viel weiter nach Westen zu setzen. Der Vertreter des Sulaimān-khān, des Wālī von Ardilān, lag mit Truppen in einem „grossen Flecken“, dessen Lage mit der von Gul-ʿanbar übereinstimmt. Es muss

noch angemerkt werden, dass Tavernier mit dem Namen „Shehrazül“ die Stadt Altün-köprü (?) zu bezeichnen scheint.

Da die Ardilān schliesslich aus Shehrizür vertrieben waren, wurde das Land von erblichen Lokalfürsten regiert, die von Konstantinopel eingesetzt wurden. Zu Beginn des XVIII. Jahrhunderts erwirkte der Gouverneur des Irāk Ḥasan-Pasha von der Hohen Pforte, dass das südliche Kurdistan unter seine Verwaltung gestellt wurde. So wurde das Eyālet Shehrizür gebildet, das sich aus folgenden Sandjak's zusammensetzt: Kerkük, Arbil, Kōi-sandjak, Kara-čolān (Shar-i bāzār), Rawānduz und Ḥarīr, deren Mutesellim's von Baghdād ernannt wurden (Khurshid-Efendi, S. 199–262). Aber bald erhoben sich die Führer der Bābān (s. SULAIMĀNIYA), und Shehrizür wurde unter ihre Abhängigkeit gebracht. Seit der Verwaltungsreform von 1867 und der Schaffung des Wilāyets Mōṣul wurde der Name Shehrizür dem Sandjak Kerkük beigelegt (mit den Qādā's: Kerkük, Arbil, Rāniya, Rawānduz, Kōi-Sandjak und Šalāhiya); aber, um das Mass der Verwirrung voll zu machen, wurde die wirkliche Ebene Shehrizür in das Sandjak Sulaimāniya eingeschlossen (vgl. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, II, 764).

Seit dem XVII. Jahrhundert hatte sich ein Zweig des Stammes Djāf (s. SENNA) auf türkischem Gebiet niedergelassen. Vor dem Weltkrieg gehörte die Ebene Shehrizür ebenso wie zahlreiche Ortschaften in Kifri, Pendjwin usw. den mächtigen Führern der Djāf: ʿOthmān-Pasha und Mahmūd-Pasha. Diese Familie übte die Regierungsgewalt aus, die die Hohe Pforte ihnen stufenweise zu entziehen suchte. Ziemlich lange lag die wirkliche Regierung von Shehrizür in den Händen der Witwe des ʿOthmān-Pasha, der energischen ʿĀdila-Khānum (die von Senna stammte). Soane hat eine merkwürdige Beschreibung ihrer kleinen Hofhaltung in Alabēa gegeben.

Archäologie. Von den etwa zehn Tumuli in der Shehrizür-Ebene (Karte von Haussknecht) sind die wichtigsten: Bakrāwa (Čirikov: Höhe 40 m, Durchmesser der Oberfläche 450 Schritt, Mauerreste, 20 m breiter Graben) und Yāsīn-tapa (F. Jones: viereckige Gestalt, Höhe 90 Fuss, von Norden nach Süden abgeflachte Oberfläche von 320 Schritt). Bedeutende Ruinen befinden sich in Gul-ʿanbar (Čirikov: Mauern in behauenen Steinen, Türme, eine alte Wasserleitung). Im Defilee des Flusses Zalm liegt stromaufwärts von Gul-ʿanbar die Festung Zalm. Kazwini (*Āthār al-Bilād*, II, 266) erklärt, dass Zalm Samenkörner (*Ḥabb*) sind, die Sinnenrausch hervorrufen und sich sonst nirgends finden. (Tavernier verzeichnet auf dem Wege Shehrizür-Senna Lilien, die ähnliche Eigenschaften aufweisen). Das *Djihān-numā* (S. 442) gibt dem Zalm-Defilee die Beinamen „Wohnung des blauen Hexenkrauts“ (*Azraḳ-ḡjūzū*) und „Grotte der Sprachverwirrung“ (*Khilāf-i Kalām*); er zählt die lokalen Sehenswürdigkeiten auf: die Festung ʿAlī Zālim (augenscheinlich an der Stelle von Zalm), eine andere von Yezdedjird zerstörte Festung und eine (natürliche) Grotte mit einer Treppe und aus dem Felsen ausgehauenen Fenstern. Bei dieser Gelegenheit kann man an die christliche Tradition von dem Mönch Sabrišhō erinnern, der eine Zelle in dem Gebirge Shāʿrān gebaut hatte (Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire Persan*, Paris 1904, S. 210). Die zahlreichen Befestigungen an dem Flusse Zalm zeugen von der Wichtigkeit des Ortes: man wollte

Shehrizür gegen die von Osten kommenden Einfälle schützen. Immerhin sollten die gewöhnlichen Verbindungen mit Adharbaidjan über die zugänglicheren, weiter nördlich liegenden Pässe (Caghān, Gārān, Nawkhūwān, die Pässe von Bāna) gehen.

*Literatur:* Rawlinson, *Memoir on the site of the Atropatenian Peditans*, in *JRGS*, N. 1841, S. 41—101; Geilard, *Les persiques Feldzüge d. Kaisers Heraclius*, in *BZ*, III, 1894, 330—70; A. Pernice, *Comptes rendus* (Florenz 1905), S. 165. Die Angaben der arabischen Schriftsteller sind zusammengefasst bei: Le Strange, *The Lands of the East, Caliphate*, S. 190—91 u. vor allem bei P. Schwarz, *Irān im Mittelalter* (Leipzig 1925), VI/1, 694—705. Die beiden Versionen der Angabe des Mis'ar b. Muhallil bei Yāqūt (ed. Wüstenfeld), III, 340 u. Kazwini, *Athar al-Bilād* (ed. Wüstenfeld), II, 266; die Übers. des Shihāb al-Din al-Umari in *N E*, XIII (1838): Hachdj, Khalifa, *Lifihan-nama* (Stambul 1145), S. 445 (Übers. bei Charmoy, *Cherif-naméh*, I/1, S. 127, 423); Tavernier, *Les six voyages* (Paris 1692), I, 197; Rich, *Narrative of a residence in Koordistan*, 1836, I, 107, 209, 390—91; Hammer-Purgstall, *G O R* 2, 1840, III (die Ereignisse von 1630); Ritter, *Erdkunde*, IX, S. 442—47, 459; F. Jones, *Narrative of a journey to the frontier of Turkey and Persia*, in *Selections from the records of the Bombay Government*, N. S., XLIII (ohne Datum), S. 204; Čirikov, *Putevoi Journal* (St. Petersburg 1875), S. 438 u. *passim*; Khunshid-Efendi, *Siyāhat-nama-i ħudūd* (russ. Übers. 1877): Shehrizür-Eyāletī, S. 199—262; Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten pers. Martyrer*, 1880, S. 254 u. *passim*; E. Soane, *In disguise to Mesopotamia and Kurdistan* (London 1912); *Materiali po Wostoku* (Petrograd 1915), S. 203, 340, 354.

Kartographie: Die Karte von F. Jones; Haussknecht-Kiepert, *Routen im Orient*, III, Kurdistan und Irāk; E. Herzfeld, *Paikuli, Monument and inscription of the early history of the Sasanian Empire* (Berlin 1924), die Karte in 1 : 200 000. (V. MINORSKY)

**SHEKER BAIRAMĪ.** [Siehe ID AL-FITR.]

**SHEKKĪ,** Gegend im östlichen Transkaukasien, armenisch *Shakhē*, georgisch *Shakha* (u. *Shakikh*?); die Araber schreiben *Shakkai* = *Shakhē* (Ibn Khordādhbih, S. 123, *Istakhri*, S. 183, Balādhuri, S. 206), *Shakki* (Yāqūt, III, 311), *Shakkan* (Ibn al-Fakih, S. 293, Balādhuri, S. 194), *Shakin* (Mas'udi, *Murūdj*, II, 68).

Die gewöhnlichen Grenzen von Shekki waren: im Osten der Gök-Čai, der es von dem eigentlichen Shirwān trennt; im Westen der Alazan (türkisch: *Qanlq*?) mit seinem linken Nebenfluss *Qashka-Čai*, welche Shekki von Georgien (Kakhetien) und von den später von den Daghistanern eingenommen Gebieten Georgiens trennen (Eli-su, heute Zakāt-Āli); im Norden die Südhänge des Kaukasus (Šalawāt-Daghī, dessen Pässe aber sämtlich zu den Gemarkungen von Daghistan gehören); im Süden der Kura (Kur). Shekki wird bewässert durch den Āgri-Čai („schräg laufender Fluss“ d. h. von Osten nach Westen), einem Nebenfluss des Alazan, und durch die Flüsse Aldjigān (Gilān) und Turiyān, die sich in den Kura ergießen. Shekki zerfällt in drei Gebiete: das der höher gelegenen Taler mit Wäldern und Obstgärten.

das mittlere, eine abgeholzte und wüste Hochebene, und die fruchtbare Ebene am Kura.

Gerade die Verschiedenheit der Faktoren, die ihren Einfluss auf diese ausgedehnte Gegend ausgeübt haben, bestimmt die Eigentümlichkeit der lokalen Geschichte, in der man Albaner (Aghowān), Armenier, Georgier, die Völker von Daghistan, Perser, Türken und Russen an sich vorüberziehen sieht.

In der Antike war es ein Teil des kaukasischen Albanien (s. ARRĀN), das eine Konföderation von 26 verschiedensprachigen Stämmen war (Strabon, XI, 4). Die Reste einer dieser Völkerschaften glaubt man in den Udi zu erblicken, die man heute noch in Shekki findet (Balādhuri, S. 203: Udh). Ihrem Namen nach müssen sie aus der Gegend Uti stammen (Strabon, XI, 7: *Oúrtia*; Plinius, VI, 13: Otene), die auf dem rechten Ufer des Kura lag (heute Gandja, *Shamkūr*, *Tā'ūs*); sie gehörte ehemals zu Gross-Armien, wurde aber dann von den Albanern besetzt (s. die armenische *Geographie des VII. Jahrh.*, russ. Übers. von Patkanov, 1877, S. 51). Die heutige Sprache der Udi ist mit der süd-östlichen Gruppe der Sprachen von Daghistan verwandt (*Khinalugh*, *Budugh* usw.) und hat starke heterogene, vor allem türkische Einflüsse erfahren (Marquart, *Osteuropäische Streifzüge*, S. 49). Die Albaner hatten in sehr früher Zeit von den Armeniern das Christentum angenommen; nach der armenischen Legende soll die Kirche in Gish (heute Kish) von Elishe, einem Schüler des Apostels Thaddäus, erbaut worden sein.

Unter den von Ptolemaeus in Albanien erwähnten Ortschaften müssen *Χαβλαζ* und *Ἀλβανία πύλαι* (in der gleichen Lage, 80° Länge, 47° Breite) *Qabala* und den Pässen entsprechen, die oberhalb dieses Ortes in das Sāmūr-Tal führen (Strassen von *Khacmaz* und *Kutkashen*). Die Ruinen von *Qabala* befinden sich in der Nähe des Zusammenflusses der beiden Arme des Turiyān-čai. *“Οσινα* (Länge 77° 30', Br. 44° 45') kann der heute verschwundenen Stadt Shekki entsprechen (Yanovski legt sie süd-westlich von Nūkhā, in die Nähe des Dorfes *Shekhi*). Die anderen Identifikationen (*Niya* = Niz) sind noch zu untersuchen. Der heutige Hauptort *Nūkhā* oder *Nūkhī* (am Flusse *Kish*) wird seinen Namen haben nach einem weiter östlich gelegenen Dorf (Sultān-Nūkhā in der Nähe von Niz); sein Name kommt erst seit dem XVIII. Jahrh. vor, sofern er nicht mit *Iekhni* (nach den armenischen Geographen Name eines albanischen Bezirkes) in Beziehung steht.

Wenn die Araber von den Städten Arrān's sprechen, die von den Sāsāniden erbaut wurden, so handelt es sich wahrscheinlich nur um einen Wiederaufbau ehemals bewohnter Plätze: so wird *Kubād* b. *Firūz* (488—531) die Erbauung von *Qabala* zugeschrieben (Ibn al-Fakih, S. 288; Yāqūt, IV, 32) und seinem Sohn *Khosraw Anūshirwān* (531—579) die Erbauung von *Abwāb-Shakkan*, *Qambizān* (*Καμβούζιον*, *Khambēz'an* in *Kakhetien*) und *Abwāb al-Dūdāniya* (Balādhuri, S. 194).

Unter dem Khalifen 'Uthmān überschritt Salmān b. Rab'fa den Kura und eroberte *Qabala*, begnügte sich aber damit, mit den Gebieteren von *Shakkan* und *Qambizān* einen Friedensvertrag zu schließen. Später machte *Djarrāl* b. 'Abd Allāh al-Hakami auf der Rückkehr von dem Feldzuge nach Daghistan in Shekki halt.

Die Christen blieben in Shekki lange Zeit in der Überzahl. Nach Mas'udi (II, 68) war das Fürstentum *Shakin*, das an das Fürstentum *Šanāri* (Ptolemaeus



V, 9: *Σάναροι*, Dzanar im Becken des Sāmūr-Flusses) angrenzte, von Christen bewohnt, unter denen die Muslime den Kaufmanns- und Handwerksberuf ausübten. Der König hiess Adarnarsa b. Humām. Das östliche Nachbargebiet war *Qabala*, „ein Schlupfwinkel für Diebe und schlechtes Gesindel“; die Stadt selbst war von Muslimen bewohnt, während in ihrer Umgebung eine christliche Bevölkerung sass. Der König (*Malik*) von *Qabala* hiess ‘Anbasat al-A‘war („der Blinde“). Die Identität dieser beiden Personen ist noch unsicher. Ende des VII. Jahrh. sprechen die georgischen und armenischen Quellen von einem mysteriösen Adarnarse, dem Blinden (Brosset, I/I, 249); im IX. Jahrh. war der Name Atrnarse sehr beliebt in der Familie der Mīhrakān (albanische Prinzen sāsānidischen Ursprungs, Brosset, I/2, 480). Nach Muḳaddasi, S. 51, waren *Qabala* und *Shekkī* kleine Städte.

Später hing *Shekkī* von den *Shīrwānshāh*’s ab, denen indessen die Georgier ihren Besitz streitig machten. 1117 eroberte der König David die Stadt *Gish* (Kish oberhalb *Nūkhā* an einer der Quellen des *Āgrī-čai*). Dieser Marktflecken diente als Sitz dem Statthalter (*Eristhaw*) von *Tsukbeth* (Gebiet im Nord-Osten des Alazan) und einem Bischof mit der Diözese: *Elisen* (Eli-su), *Tsukbeth* und *Chakikh*. Brosset (I/I, 250) glaubte an die Identität des letzt genannten Namens mit *Shekkī*.

Noch im Jahre 622 (1225) beklagte sich der *Shīrwānshāh* Fariburz beim *Khwārizmshāh* *Djalāl al-Dīn* über den Verlust von *Shekkī* und *Qabala*, die von den Georgiern eingenommen worden waren. Um 626 (1229) nahm *Djalāl al-Dīn* die beiden Städte vorübergehend in seine Verwaltung (Nasawī, ed. Houdas, I, 146, 176).

Zur Zeit *Timürs* findet man *Sidī ‘Alī* aus dem Stamme *Arlāt* als *Wālī* des *Wilāyat Shekkī*. Eine Strafexpedition *Timürs* (796 = 1393) vertrieb ihn als Abtrünnigen. Obwohl „guter Muslim“, verband er sich mit den Georgiern und kam in einem Scharmützel unter den Mauern der Festung *Alindjak* um (nahe bei *Nakhičewān*). Um 801 (1398) wurde *Sidī Aḥmed*, der Sohn des *Sidī ‘Alī*, als Führer des Stammes und als Statthalter von *Shekkī* wieder eingesetzt dank der Vermittlung des Amīr *Shaikh Ibrāhīm* von *Shīrwān*, der selbst ehemals ein einfacher Grundbesitzer in *Shekkī* gewesen war. In der Folge gingen *Ibrāhīm* und *Aḥmed* bei ihren Unternehmungen gemeinsam vor (*Zafar-Nāme* [Calcutta], I, 731, II, 204, 218, 222).

Aus den Daten auf den von *Yanovski* in *Qabala* gefundenen Grabsteinen (890—901 = 1474—1485) ist zu schliessen, dass diese Stadt zur Zeit der *Qara-Ḳoyunlu* und *Aḳ-Ḳoyunlu* nicht mehr bestanden hat.

Zu Beginn der *Ṣafawidenzeit* wurde *Shekkī* vom dem Erbfürsten *Husain Beg* regiert, der nach dem *Gulistan-i Iram* aus der Dynastie der *Shīrwānshāh* stammte. Von den Georgiern bedrängt, ging er *Shāh Ismā‘īl* um Hilfe an, fiel aber in einer Schlacht gegen *Lewan I.*, den König von *Kakhetien* (1520—1574). Zur Zeit der Eroberung von *Shīrwān* unter *Shāh Tahmasp* (945 = 1538) unterstützte *Darwish Muḥammed*, der Sohn des *Husain*, den letzten *Shīrwānshāh* gegen die Perser. 958 (1551) belagerte *Shāh Tahmasp* mit Hilfe des Königs *Lewan* die Stadt *Kish* sowie das Fort *Gālāsān-Görāsān* („Kommesehen“) in der Nähe des heutigen *Nūkhā*. *Shekkī* wurde von Persien annektiert.

Als 984 (1578) die osmanischen Truppen unter *Lala Muṣṭafā Pasha* den *Khān*’s von *Gandja*,

*Eriwān* und *Nakhičewān* am *Ḳanīk* eine Schlacht lieferten, besetzte König *Alexander II.* von *Kakhetien*, der Verbündete der Türken, ohne Schwertstreich *Shekkī*, das dann ein osmanischer *Sanjak* wurde. Eine *Khutba* wurde in der Moschee gesprochen, die „seit 50 Jahren keinen (sunnitischen) *Imām* gesehen hatte“. Die Türken sollen in *Shekkī* den Sohn des ehemaligen Statthalters *Aḥmed Khān* wiederingesetzt haben (Hammer, *G O R* 2, II, 484), aber *Aresh* wurde der Sitz eines osmanischen Statthalters (*Ḳaitās Pasha*).

Als die *Ṣafawiden* wieder Herren von *Transkaukasien* wurden, ernannte *Shāh ‘Abbās* den georgischen Prinzen *Konstantin-Mirzā* (den Sohn *Alexanders II.* von *Kakhetien*) zum *Wālī* von *Shīrwān* (1014 = 1606). *Shāhmir Khān* von *Shekkī* wurde sein treuester Vasall. Später schöpften die *Ṣafawiden* gegen die Könige von *Kakhetien* Verdacht, da sie ihre Blicke nach *Moskau* wandten, und suchten ihre Besitzungen zu beschränken; um 1643 kam *Shekkī* in die Gewalt von Lokalfürsten (*Malik*’s und *Sulṭān*’s). Unter *‘Abbās II.* reiste *Ewliyā Čelebi* (II, 286—93) durch *Shekkī*. In dieser Zeit (um 1057 = 1647) war der *Sulṭān* von *Shekkī* vom *Khān* von *Aresh* abhängig. Die Stadt hatte 3000 Häuser. Obwohl *Ewliyā* die Burg *Shekkī* in das *Eyālet Shīrwān* verlegt, fügt er doch hinzu, dass man sie als zu Georgien gehörig betrachte; denn „die Georgier haben sie gegründet“. Sehr kurios sind die Angaben *Ewliyā*’s über den Stamm *Kaitāk*, den er bei *Maḥmūdābād* (*Qabala*?) antraf: diese Leute sprachen ein reines *Mongolisch* (II, 291), das heutigen Tags vollständig aus diesen Gegenden verschwunden ist.

*Nādir* durchzog mit seinen Truppen mehrere Mal das Gebiet von *Shekkī* und *Qabala* (1147, 1154). Um *Nādir* besser Widerstand leisten zu können, wählten die dortigen kleinen Herren den ehemaligen Steuereinnnehmer *Hādjdji Čelebi*, den Sohn des *Kurbān*, zu ihrem Führer (*Āthār-i Dāghistan: Bāshī*). 1157 (1744) belagerte *Nādir Shāh* ohne Erfolg die Burg *Gālāsān-Görāsān*. Nach dem Tode *Nādīrs* (1160 = 1747) entstanden im ganzen östlichen *Kaukasien* Lokaldynastien. *Hādjdji Čelebi* festigte seine Stellung und liess nur den *Sulṭānen* von *Aresh* und *Qabala* eine Autonomie. Zweimal brachte er dem König *Irakli* von Georgien Niederlagen bei. Dieser energische Mann, dessen Charakter ritterliche Züge aufweist, spielte eine bedeutsame Rolle in *Transkaukasien* (Brosset, II/2, 131). *Hādjdji Čelebi*, wie man versichert, Enkel eines Priesters (*Qara-Ḳashīsh*) der berühmten Kirche in *Kish*, war selbst ein eifriger Muslim und bekehrte zwangsweise eine grosse Zahl seiner christlichen Untertanen zum *Islām*. Er starb im Jahre 1172 (1759). Seine Nachkommen (*Agha-Kishī*, *Husain*, *‘Abd al-Ḳādir*) stützten sich abwechselnd auf die Nachbarn in *Darband* (*Fath ‘Alī Khān*) und in *Qara-bāgh* (*Ibrāhīm Khān*) und erschöpften sich in Intrigen und inneren Kämpfen. Schliesslich setzte sich am 21. Dez. 1783 *Muḥammed Hasan*, der Sohn des *Husain Khān*, in *Nūkhā* fest, nachdem er die ganze Familie des *‘Abd al-Ḳādir* massakriert hatte (dieser hatte den Vater des *Muḥammed Hasan* ermordet). Er erwies sich als geschickt in der Verwaltung. Er annektierte für *Shekkī* die Bezirke *Aresh* und *Qabala*, kolonisierte das unbebaute Land und arbeitete ein geschriebenes Gesetz aus (*Dastūr al-Amal*), durch das die Bevölkerung in 5 Klassen eingeteilt wurde: die *Beg*’s in drei Gruppen (im ganzen 1550, wo-

von 51 Armenier), die Geistlichkeit, die „Ma'af“ (= Mu'af) — 700 von den Steuern befreite Krieger —, die Ra'fat (bäuerliche Grundbesitzer) und die Randjbar (das ländliche Proletariat).

Um 1209 (1795) bemächtigte sich Salīm Khān, der Bruder Muḥammed Ḥasans, Shekki's und verlegte den Regierungssitz nach Galāsān-Görāsān. Muḥammed Ḥasan, der bei dem Agha Muḥammed Kādjar in Diensten stand, wurde auf dessen Befehl geblendet und beschloss seine Tage in der Verbannung bei den Russen. Im Mai 1805 unterwarf sich Salīm Khān den Russen und verpflichtete sich, Tribut zu zahlen, bald aber revoltierte er gegen die neuen Beschützer. Am 10. Dez. 1806 belehnten die Russen mit Shekki den Dja'far Kūli Khān Dumbuli, den früheren Statthalter von Khoi, den die Perser vertrieben hatten. Durch den Vertrag von 1813 erkannte Persien die russische Oberhoheit über Shekki und die anderen benachbarten Khānate an. Nach dem Tode (1819) des wenig beliebten Ismā'il Khān, des Sohnes des Dja'far Kūli, verleihte der General Vermolow Shekki als eine besondere Provinz dem russischen Reich ein. Um diese Zeit (1824) hatte das Khānat eine Oberfläche von ca. 9000 qkm mit 200 Dörfern und einer Bevölkerung von 98500 Seelen, darunter 80000 Turko-Ädharbāidjāner, 15300 Armenier, 1500 Udi und 1000 Juden.

Seit 1846 war Shekki in die beiden Bezirke (Uyčad) Nūkhā und Āresh (mit der Hauptstadt Ak-dash) eingeteilt und war vom Statthalter von Elizavetpol (Gandja) abhängig. Nach der Volkszählung von 1896 hatte der Bezirk Nūkhā allein (4000 qkm) eine Bevölkerung von 94767 Seelen, wovon (in Tausenden) 6,6 Türken, 14,8 Armenier, 7,4 Udi, 4,4 Lezger und 1,8 Juden. Die Stadt Nūkhā hatte 25000 Einwohner (81% Türken und 18% Armenier). Unter den Dörfern von Nūkhā sind die beiden letzten Zufluchtsorte der Udi zu erwähnen: Wartashen (mit jüdischer Mehrheit; die Udi sind dort zur Hälfte armeno-gregorianisch und orthodox) und Niz oder Než (5000 armeno-gregorianische Udi). Das Dorf Djulūd (Yā-kūt, III, 311) besteht heute noch westlich von Wartashen. Der Bezirk Nūkhā bringt Rohseide, Früchte und Wein hervor. Der Bezirk Āresh hat 3212,5 qkm, 125 Dörfer und 52371 Einwohner, wovon 37577 Türken, 12278 Armenier und einige Georgier, Kurden und Zigeuner. Er besitzt Steppe und Ebenen, in denen man Reis anbaut. Viele seiner Einwohner sind Halb-Nomaden.

Seit der russischen Revolution gehört das ehemalige Khānat zur Republik Ädharbāidjān (die damals an die transkaukasische Föderation angegliedert, dann unabhängig war und schliesslich seit 1920 sovietistisch ist).

*Litteratur:* Yanovskij, *O drevnej Kavkazsko Albanii*, in *Journ. Minist. narod. prosv.* I, II (1840), 97—130, 161—203; Tomaschek, *Albania* in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*; Hubschmann, *Die albanischen Ortsnamen*, in *Indoger. Forsch.*, XVI (1904), 211; N. A. Karanlow, *Swědění arab. pisateley o Kawkazě* in *Stenni materialy dlia opisania . . . Kawkaza* (Tiflis), XXIX, XXXI, XXXII, XXXVIII (Karte); Ghazarian, *Armenien unter d. arab. Herrschaft*, in *Zeitschr. f. armen. Philol.*, II (1904), 222, 232; Issatchew Wakhouch (um 1770), *Description géographique de la Géorgie*, ed. Brosset (St. Petersburg 1842), 305—9; Brosset, *Histoire de la Géorgie* (St. Petersburg 1849—58); [Mirzā

Muḥammed Mahdi], *Histoire de Nādir Chāh*, Übers. W. Jones (London 1770), II, 196; Reineggs, *Allgemeine . . . Beschreibung d. Kaukasus* (Gotha 1796), I, 169—76; Klaproth, *Tableau historique . . . du Caucase* (Paris 1827), S. 152; Dorn, *Versuch einer Geschichte d. Schirwānschāhe*, in *Mém. Acad. St. Pétersbourg*, Serie VI, Bd. IV (1841), S. 1—81; ders., *Geschichte Schirwāns unter d. Statthaltern und Chanen von 1534—1820*, *ibidem*, V, 317—433; 'Abbās Kūli Bāki Khānow (1794—1846), *Gulistan-i Iram* (vgl. *J. A.*, 1925, S. 149—153), die vom Autor selbst angefertigte russische Übers. erschien Bakū 1926; Seidlitz, *Kaukasische Excursionen*, in *Peterm. Mitt.*, 1863, S. 136—43 (Kuba-Nūkhā), 167—73 (Kura-Nūkhā); A. Petzoldt, *Der Kaukasus* (Leipzig 1865), I, 192; Butkow, *Materialy po nowoy istorii Kawkaza* (St. Petersburg 1869), *passim*; Dubrowin, *Istoria woyn na Kawkazě* (St. Petersburg 1871), I/2, 318; *Utwerzdeniye russ. vlad. na Kawkazě*, XII (Tiflis 1901), 129; Mirzā Ḥasan Efendi, *Āthār-i Dāghistan* (St. Petersburg 1902), S. 129 ff.; vgl. die Artikel ARMENIEN, DĀGHISTĀN, SHIRWĀN. — Über die Udi: Schiefner, *Versuch über d. Sprache d. Udinen*, in *Mém. Acad. St. Pétersbourg*, Serie VII, Bd. VI (1863) und *Sbornik materialov dlia opis Kawk.*, VI, XVIII, IX, XXX u. XXXIII (1—101: Udi-Grammatik von A. M. Dirr). Für die türkischen Dialekte von Nūkhā s. N. I. Ashmarin, *De dialectis Turcorum ubi Nuchae* (Baku 1926), I—III (Phonetik), russisch. (V. MINORSKY)

**SHELLA** (in den mittelalterlichen Texten SHĀLLA), Nekropole der Mariniden-Sultane von Marokko, südöstlich der Almohaden-Mauer in Ribāt al-Fath (Rabat), 300 m unterhalb des heute Bāb Za'ir genannten Tores. Sie nimmt die Stelle der ehemals phönizischen, dann römischen Niederlassung *Sala Colonia* (vgl. RABAT) ein, etwas oberhalb der Mündung des Wādī Bū-Ragrag. Sie bildete mit dem auf dem anderen Flussufer gelegenen Salā (Sale) und dem almohadischen Ribāt al-Fath einen Platz, der ziemlich früh als Versammlungsort zum Heiligen Kriege diente.

Ende des VII. (XIII.) Jahrh. beschlossen die Marinidenfürsten, diesen Ort als ihre Nekropole zu benutzen. Als erstes Familienmitglied wurde dort die im Jahre 683 (1284) gestorbene Fürstin Umm al-'Izz beigesetzt; sie war die Gattin des Sultan Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Hak̄k und die Mutter des Sultan Abū Ya'qūb Yūsuf. Nach seinem Tode in Algeciras im Jahre 685 (1286) wurde der Sultan Abū Yūsuf Ya'qūb nach Shella gebracht, um dort begraben zu werden, ebenso im Jahre 706 (1307) sein Sohn Abū Ya'qūb Yūsuf, der in Tlemcen ermordet worden war, und im Jahre 708 (1308) der in Tanger vergiftete Sultan Abū Thābit 'Amir.

Bis zu dieser Zeit scheint die Nekropole nur aus einer Grabstätte von bescheidenem Umfang bestanden zu haben. Der Sultan Abū 'l-Ḥasan 'Alī gab ihr das Aussehen, das sie bis auf den heutigen Tag bewahrt hat. Er umgab die ursprüngliche Grabstätte mit einer grossen Mauer aus Gussmörtel, in der er ein Monumental-Tor und zwei kleinere Tore anbringen liess. Der Bau wurde Ende 739 (Juli 1339) beendet, wie es die Bauinschrift bezeugt. Im Inneren der Nekropole wurden gleichzeitig verschiedene Wiederherstellungs-, Verschö-



nerungs- und Vergrößerungsarbeiten unternommen. Eine neue Moschee mit einer prachtvollen Trauerhalle wurde errichtet. Zu Lebzeiten dieses Sultans wurden sein Sohn Abū Mālik († 740 = 1340) und seine Frau Shams al-Duḥā († 750 = 1349) in Shella beigesetzt. Er selbst wurde auf Anordnung seines Sohnes Abū 'Inān nach seinem Tode im Jahre 752 (1361) auf dem Berge der Hintāta im Grossen Atlas nach Shella gebracht.

Nach Abū 'l-Ḥasan wurde kein Marinidensultan mehr in Shella begraben. Die Ummauerung diente fortan nur noch dazu, die sterblichen Reste einiger Mitglieder der königlichen Familie aufzunehmen. Es war während einiger Zeit eine grossartige Grabstätte, von der man sich eine Vorstellung machen kann nicht nur aus den bis heute bestehenden Überresten, sondern auch aus den begeisterten Schilderungen des berühmten andalusischen Schriftstellers Lisān al-Dīn b. al-Khaṭīb (XIV. Jahrh.). Mit dem Sturz der Marinidendynastie begann die Nekropole Shella in Verfall zu geraten, weil sie nicht mehr unterhalten wurde. Seit der französischen Besetzung werden die noch erhaltenen Überreste vor jedem weiteren Verfall bewahrt.

Eine historische, epigraphische, architektonische und folkloristische Studie mit zahlreichen Abbildungen schrieb Henri Basset und E. Lévi-Provençal u. d. T.: *Shella, une nécropole mérinide in Hespéris*, I, Paris 1923, wo die wichtigste Litteratur verzeichnet ist. (F. LÉVI-PROVENÇAL)

**SHEMĀKHA.** [Siehe SHIRWĀN.]

**SHENDĪ, SHINDĪ,** 18° 1' n. Br., 33° 59' ö. L., eine Stadt auf dem rechten Nilufer, ca. 104 Meilen nördlich von Khartūm an der alten Karawanenstrasse zwischen Ägypten und Sennār. Auch ein Bezirk in der Berber-Provinz trägt diesen Namen. Heute ist sie eine bedeutende Station an der Bahn Wādī-Ḥalfa—Khartūm mit vielen Lokomotivwerkstätten, Leder- und Eisenwerken. Zwar ist sie immer noch eine blühende Stadt, aber in alten Zeiten war sie einer der bedeutendsten Märkte im ganzen östlichen Sudan mit über 50 000 Einwohnern. Im Lauf der Geschichte hatte sie unter ruchlosen und rücksichtslosen Eindringlingen und Räubern zu leiden. Die Folge war ein Herabsinken von der früheren Höhe. Sie ist der Mittelpunkt eines Bezirks, der wegen seiner grossen und schönen Frauen bekannt war, und es ist bezeichnend, dass dies Gebiet in vergangenen Zeiten von Königinnen regiert wurde. Ein vager Überrest aus jener Zeit klingt noch in der Erzählung eines Reisenden des XVIII. Jahrh. an, in der dieser von einer Begegnung mit einer „Königin“ von Shendī im Jahre 1772 berichtet (Bruce, *Travels*, VI, 448). Bis in die moderne Zeit war die Stadt ein besuchter Markt für Sklavenhändler und andere Handelsleute. Die Umgebung im Norden wie im Süden weist viele Überreste alter Pracht auf, die Ruinen von Meroe und ihre zerfallenen Pyramiden. Im Jahre 1822 wurde die Stadt von einer furchtbaren Katastrophe heimgesucht. Der einheimische Statthalter, welcher *Mek* genannt wird, mit dem Beinamen *Nimr* oder Panther, lud Ismā'īl, den Sohn des Muḥammad 'Alī, zu einem grossartigen Bankett ein, als dieser von seinem Vater ausgesandt war, um die aufständischen Stämme zu unterdrücken und die flüchtigen Mamlūken-Beys zu bestrafen. Als die Ägypter betrunken waren, wurde das Gebäude angezündet und Ismā'īl kam mit seinem Gefolge in den Flammen um. Zur Vergeltung wurde der Ort vom *Defterdār* Mu-

ḥammed Bey bombardiert, und Tausende von Einwohnern wurden in höchst empörender Weise niedergemacht. Im Jahre 1884 ging die Expedition zum Entsatz Gordon's an Shendī vorüber. Seit der anglo-ägyptischen Besetzung im Jahre 1898 hat sich die Stadt Shendī in hohem Masse entwickelt.

*Litteratur:* Prinz Ibrāhīm Hilmī, *Bibliography of Egypt and the Sudan*, II, 233; James Bruce, *Travels*, Edinburgh 1813; Burckhardt, *Travels*, S. 277—361; Wallis Budge, *The Egyptian Sudan*, II, 402 ff. (J. WALKER)

**SHERSHEL** (französisch CHERCHEL), Stadt in Algerien, 96 km westl. von Algier. Astronomische Lage 0° 9' w. L. (von Paris), 36° 37' n. Br. — Bevölkerung 5 500 Einwohner, davon 1 490 Europäer. Die Stadt ist auf einem 1 km breiten Plateau erbaut, im Norden vom Meere und im Süden von den bewaldeten Hügeln sowie den Ausläufern des Gebirgsstockes Bani-Menāqer umschlossen. Die Kalkfelsen des Plateaus haben ausgezeichnetes Baumaterial geliefert; der fruchtbare Boden und das feuchte Klima begünstigen die Entwicklung der strauchartigen Vegetation und der Bodenbebauung. Die Umgebung ist bedeckt mit Gärten und Weinbergen. Der Hafen, durch die Insel „Joinville“ vor den Westwinden und durch das Kap Tizirine vor den Ostwinden geschützt, ist klein aber gefahrlos und hat jährlich einen Handel von ca. 30 000 Tonnen und dient der Ausfuhr der Agrarerzeugnisse der Umgebung.

Geschichte. Die Vorteile der Lage Cherchel's wurden schon sehr früh erkannt. Die Phönizier gründeten hier die Faktorei Iol, die hernach auf die Karthager überging. Iol wurde nach dem 2. punischen Kriege die Hauptstadt des Königs von Mauretaniens, Bocchus, und seiner Nachfolger. König Juba II., von Augustus im Jahre 25 vor Christi Geburt auf den Thron Mauretaniens berufen, gab Cherchel den Namen Caesarea und schmückte die Stadt mit Denkmälern und Kunstwerken. Als nach dem Tode des Ptolomäus, des Nachfolgers des Juba, Mauretaniens dem Kaiserreich einverleibt wurde, ward die Stadt zum Range einer römischen Kolonie erhoben (colonia Claudia Caesarea) und wurde die Hauptstadt des kaiserlichen Mauretaniens. Sie gewann an Ausdehnung und hatte im II. Jahrh. n. Chr. ca. 150 000 Einwohner. Ihr Umkreis betrug 8 km. Die Ruinen der Thermen, des Theaters, des Amphitheaters, die Säulen und Mosaikarbeiten, die man seit der französischen Besetzung entdeckt hat, bezeugen ihren Reichtum. Durch die Trennung der beiden Mauretaniens zur Zeit Diokletians verlor die Stadt schon an Bedeutung und wurde während der Empörung des Firmus (371) in Brand gesteckt und im Verlaufe des folgenden Jahrhunderts von den Vandalen geplündert. Die Byzantiner bauten im Jahre 535 die Stadt wieder auf, doch konnten sie ihr die frühere Blüte nicht wiedergeben.

In einer Zeit, die man nicht genau bezeichnen kann, wahrscheinlich in den ersten Jahren des VIII. Jahrh. n. Chr., fiel Caesarea in die Gewalt der Araber, die ihren Ruin vollendeten. Indessen war sie vielleicht noch nicht ganz verlassen. Der Hafen existierte noch zur Zeit Ibn Hawḳal's (*Description de l'Afrique*, Übers. de Slane, *J A*, 1842, S. 184). Zur Zeit al-Bakri's (*Masālik*, Übers. de Slane, Algier 1913, S. 165) war er verschüttet. Nach diesem Schriftsteller gab es in Cherchel nicht mehr als einen Ankergrund, beherrscht durch eine Stadt, reich an alten Bauten, doch jetzt unbewohnt. al-Bakri gibt dennoch mehrere *Ribāṭ* an, wo eine Menge Leute

sich jedes Jahr versammelten. al-Idrisi dagegen erwähnt Shershel als eine wenig ausgedehnte, aber gut bevölkerte Stadt (*Description de l'Afrique*, Übers. de Goeje, S. 103). Die Umgebung war von Beduinen bewohnt, die sich mit Viehzucht, Weinbau und Feigenkultur beschäftigten und mehr Gerste und Korn ernteten als sie gebrauchten. Dieser Umstand erklärte den feindlichen Einfall der Normannen von Sizilien im Jahre 1144. Nach Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, Buch IV, ed. Schefer, III, 52, war die Stadt in den fünf Jahrhunderten nach der Eroberung durch die Araber ständig bewohnt.

Während dieser Zeit gelangte Shershel nach und nach in die Gewalt verschiedener Dynastien, die sich Zentral-Maghrib streitig machten. In Folge der Zerstückelung des Kaiserreiches der Almohaden fiel die Stadt den 'Abd al-Wādid von Tlemcen zu, denen sie 1300 n. Chr. durch die Mariniden entrissen wurde; alsdann wurde sie ein Teil des um 1350 von den Ulād Mendil gegründeten kurzlebigen Königreiches und erkannte endlich die Oberhoheit der Ziyāniden an unter der Regierung des Abū Thābit. Im XV. Jahrhundert liessen sich maurische Flüchtlinge aus Spanien dort in grosser Zahl nieder und bauten nach Leo (*a. a. O.*) 2 000 Häuser. Diese neuen Bewohner widmeten sich dem Ackerbau, der Industrie, besonders der Seidenindustrie, dem Handel und auch der Seeräuberei. In den ersten Jahren des XVI. Jahrh. setzte sich der türkische Pirat Kara Hasan in Shershel fest, wurde aber von 'Arūdī hingerichtet, der sich nunmehr zum Herrn der Stadt machte und eine Garnison dorthin legte. Infolge der Niederlage Khair al-Din's durch die Kabylen zeitweilig von der türkischen Herrschaft befreit, mussten die Bewohner von Shershel 1528 von neuem die türkische Herrschaft anerkennen, dieses Mal aber definitiv. Ein schwacher Versuch der Spanier, sich der Stadt zu bemächtigen, um eine Operationsbasis gegen Algier daraus zu machen, scheiterte 1531. André Doria musste sich nach einem Verlust von 600 Mann wieder einschiffen.

Während der türkischen Periode vegetierte Shershel nur. Die Bevölkerung überstieg niemals 2 500—3 000 Einwohner, die auf einem kleineren Flächenraum als die antike Stadt wohnten. Die Erpressungen der Piraten, die aus dem Hafen der Stadt ausliefen, führten 1682 sogar eine Beschiessung durch Duquesne herbei. Die türkische Herrschaft wurde durch einen Kā'id ausgeübt, dem für die Ordnung der örtlichen Angelegenheiten ein Rat von 10 angesehenen Bürgern zur Seite stand und der durch eine Garnison unterstützt wurde, die in der Nähe auf dem Oued al-Hachem errichtet war. Die Türken behaupteten sich übrigens gestützt auf die Marabut-Familie Ghobrini, deren Vorfahren Ende des XVI. Jahrh. von Marokko gekommen waren und die in der ganzen Gegend einen bedeutenden Einfluss gewonnen hatten. Anfang des XIX. Jahrh. entzweiten sie sich indessen mit ihnen. Al-Hādīdj b. Awda al-Ghobrini wurde auf Befehl des Dey hingerichtet und seine Verwandten mussten sich in die Dahra flüchten.

Das Verschwinden der türkischen Verwaltung im Jahre 1830 gestattete den Ghobrini, nach Shershel zurückzukehren und sich zu Machthabern aufzuschwingen. Aber sie sahen ihren Einfluss zertrümmert durch eine andere Marabut-Familie, die der Brakna, die sich bei den Bani-Menāger niederliessen. 'Abd al-Kādir, der in Mihana einen *Khalifa* eingesetzt

hatte, zwang schliesslich die Bewohner von Shershel sich ihm zu unterwerfen. Er versuchte den Hafen von Shershel nutzbar zu machen, um die Kaperei wieder aufleben zu lassen. Aber der Angriff auf ein französisches Schiff durch einen Piraten von Shershel veranlasste den Oberbefehlshaber Valée, die Stadt im Jahre 1840 zu besetzen und dort eine Niederlassung von 100 europäischen Familien zu begründen. Diese neue Niederlassung gedieh schnell und zählte 1850 schon tausend Einwohner. Die Nutzbarmachung der Umgebung wurde in Angriff genommen und hinfort planmässig durchgeführt. Ein Angriff der Bani-Menāger im Juli 1871, die vierzehn Tage lang die Stadt blockierten, ist der einzige Zwischenfall, den die Stadt seit der Besetzung erlebt hat.

*Litteratur:* S. Gsell, *Chechel-Tipaza*, Algier 1896; Guin, *Notice sur la famille des Ghobrini de Cherchel*, in *R. Afr.*, 1873; B. de Verneuil et J. Bugnot, *Esquisses historiques sur la Maurétanie césarienne*, in *R. Afr.*, 1870; Schaw, *Travels*, Kap. VII. (G. YVER)

SHĪ'A, gemeinsamer Name für eine grosse Gruppe von sehr verschiedenen islāmischen Sekten, deren Ausgangspunkt die Anerkennung des 'Alī als des rechtmässigen Khalifen nach dem Tode des Propheten ist.

#### DIE MOTIVE DER SHĪ'A UND DIE ÄLTERE ZEIT.

Der Islām ist eine religiöse und eine politische Erscheinung, wie sein Stifter Prophet und Staatsmann war. Demgemäss ist die Entfaltung der Islāmgemeinde in einzelne Teilgruppen bestimmt durch die verschiedenen Möglichkeiten des Verhältnisses, in das die politische Verfassung und der religiöse Glaube zu einander treten konnten. Drei Hauptrichtungen lassen sich unterscheiden. Die mittlere Linie wird von den Sunniten innegehalten. In ihrem Leitsatz, dass das „Imāmat den Koraiṣh“ gebühre, drückt sich einfach die Anerkennung der geschichtlichen Tatsache aus, dass das islāmische Reich in den ersten Jahrhunderten von mekkanischen Familien regiert wurde. Die begreifliche Forderung, dass die Herrscher, die den auf die Religion gegründeten Staat vertraten, wirkliche religiöse Persönlichkeiten seien, hat auch bei den Sunniten frühzeitig zur ungeschichtlichen Verklärung der ersten „vier frommen Khalifen“ geführt und ihnen im übrigen die Aufgabe gestellt, Formeln dafür zu finden, dass auch gegen minderwertige Khalifen und selbst fremde Sultane der Gehorsam religiöse Pflicht sei, soweit unter ihnen die Ausübung der Religion und die Aufrechterhaltung der Ordnung gewährleistet sei. Wie wenig aber solche Sätze aus freudiger innerer Zustimmung entsprangen, zeigen am besten die stetigen Warnungen, nicht bloss aus frommen Kreisen, zur Behutsamkeit gegen die irdischen, doch sunnitischen Gewalthaber. Liegt demnach auf sunnitischer Seite weniger eine klare Theorie vor als vielmehr der Versuch, ein religiöses Ideal und politische Wirklichkeit gegeneinander auszugleichen, so traten auf den beiden Flanken des Islām zwei grundsätzliche Theorien auf. Die eine fordert saubere Trennung der Verfassungsfrage von der religiösen, die andere hat beide ineinander verflochten. Jene erstere tritt, früher schon vorbereitet, im ersten Bürgerkrieg in die grössere Öffentlichkeit bei den Khāridjiten [s. d.], für deren Seelenheil dann die Frage nach der Herkunft des Khalifen so gleichgültig wird, dass er „selbst ein



abessinischer Sklave“ sein darf. Die Shī'iten auf der andern Seite verleihen auch der Imāatsfrage religiösen Wert, und ihre dogmatischen Bücher erhalten einen eigenen Abschnitt, der unter dem Leitgedanken des Traditionssatzes steht: „Wer stirbt, ohne den wahren Imām seiner Zeit zu kennen, stirbt den Tod des Ungläubigen“.

Eine politische Shī'a, genauer eine *Shī'at 'Alī*, d. h. eine Partei des 'Alī [s. d.], gibt es spätestens seit dem Tode des Propheten. Sollen wir den shī'itischen Berichten glauben, dann bestand die Urshī'a aus drei Männern: Salmān al-Fārisī, Abū Dharr und al-Mikdād b. al-Aswad al-Kindī. Das seien die einzigen gewesen — manche Berichte nennen noch einige wenige Namen mehr —, die beim Tode des Propheten für die Nachfolge des 'Alī eingetreten, also nicht vom Glauben abgefallen seien. Denn den übrigen Prophetengeführten wird die Huldigung an Abū Bekr von der Mehrzahl der Shī'iten als „Ridda“ [s. d.] angerechnet. Doch sind die Berichte, zumal über Salmān al-Fārisī, wenn es ihn überhaupt gegeben hat (vgl. Horovitz im *Isl. XII*, 178 ff.), durchaus legendär; mit seinem Namen werden eine grosse Zahl der späteren shī'itischen Traditionen und viele Weissagungen über das zukünftige Geschick der 'Aliden verknüpft.

Die Sehnsucht, dass das Imāmat im Islām den 'Aliden [s. d.] als der „Familie des [Propheten-] Hauses“ vorbehalten werde, ist unerfüllt geblieben. Die kurze Regierung des 'Alī von 35—40 (656—661) war nur ein stark umstrittenes Teilkhalifat, sein Sohn Ḥasan [s. d.] kann nicht ernstlich als Khalīf mitgerechnet werden. Ein erstes selbständiges 'alidisches Teilfürstentum gründete 172 (789) der Ḥasanide Idrīs I. b. 'Abd Allāh [s. d.] in Marokko. Aber sein Land war durchaus sunnitisch, d. h. es handelt sich nicht um einen Shī'itenstaat, sondern um ein blosses 'Alidenfürstentum. Heute gibt es noch einige, übrigens alle mehr oder weniger europäisch-christlichen Mächten unterworfenen Kleinstaaten mit 'alidischen Fürsten, von denen aber nur der Imām von Ṣan'ā in Yemen Shī'it ist, und zwar Zaidit (s. unten).

Da die shī'itische Energie auf dem politischen Gebiet zuviel Widerstand fand, um sich auswirken zu können, so verlagerte sie sich zum Religiösen hin. Dabei halfen ihr ihre politischen Erlebnisse noch in ganz besonderem Sinne. Der Märtyrertod eines 'Aliden reihte sich an den des andern. Noch mehr als das Blut des von einem einzelnen Khārijiten ermordeten 'Alī wurde das des Ḥusain [s. d.], der unter den Schwertern der Regierungstruppen endete, der Same der Shī'itenkirche. So drang bei der Shī'a das Passionsmotiv wieder in die Religion ein, das dem offiziellen Islām verloren gegangen war seit jener Wendung, die nach der Hidsra die Laufbahn des Propheten auf die Höhe des irdischen Glückes geführt, und sie abgeschlossen hatte durch einen ruhigen, aller fruchtbarsten Tragik baren Tod. Die Einstellung auf den Passionsgedanken hat die Shī'a so ganz durchdrungen, dass sie in schwer nachprüfbarer Legendenbildung auch das Leben solcher 'Aliden, die kaum hervorgetreten sind, in einen Märtyrertod enden lässt, zumeist durch Vergiftung auf Veranlassung der Khalīfen, wie bei Ḥasan I., Dja'far al-Šādīk, 'Alī al-Riḍā u. a.

Dass diese Passionsstimmung, die an sich irdisch bleiben kann und bei den den Sunniten am nächsten stehenden Zaiditen auch stark irdisch geblieben ist, bei den meisten so ganz ins Religiöse gewandt

wurde, d. h. dass den Shī'iten der Tod eines Ḥusain eine Wegbereitung zum Paradies wurde, kommt daher, dass sich eine andere religiöse Vorstellung hinzugesellte, die nach Ausweis der Religionsgeschichte sich oft mit dem Passionsmotiv verbindet, nämlich die Vorstellung der Epiphanie des Göttlichen im Menschen. Sie war Muḥammed nicht fremd gewesen, war für ihn doch z. B. Jesus ein „Wort von Gott“ (Kor'ān, III, 40). Aber er hatte die heilsgeschichtliche Vermittlung zwischen Gott und den Menschen nicht in eine Person, vor allem auch nicht in die eigene verlegt (Kor'ān, XVIII, 110; XLI, 5; XVII, 95), sondern in die Offenbarung, den Kor'ān. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet kann das Kennzeichnende der Shī'a so formuliert werden: Zu dem Ersten Artikel: Ich glaube an Gott, den Einigen — und dem Zweiten Artikel: Ich glaube an die Offenbarung im Kor'ān, der ungeschaffen ist, von Ewigkeit her — tritt ein Dritter Artikel: Ich glaube, dass der von Gott besonders erkorene Imām als Träger eines göttlichen Wesensteils der Führer zur Seligkeit ist. Eignet aber einem solchen Imām in den Augen seiner Gläubigen irgendwie eine Eigenschaft oder zumeist eine Substanz von göttlichem Ursprung, dann beruhigen sich diese angesichts seines Ablebens nicht mit der Vertröstung auf sein Weiterleben im Paradies, das er doch nur, wenn auch im erhöhten Grade, mit allen Gläubigen gemein hat, sondern der Tod des Imām wird unwirksam gemacht durch die Vorstellung von der *Raḍ'a* [s. d.], den Glauben an die Entrückung und die Parusie. Der Imām wird zum Mahdī [s. d.]. Manche freilich geben das Irdische des Imām preis, retten aber dann nach Art des Seelenwandelglaubens sein Göttliches in den nächsten Imām herüber. Es zeigt auch wieder die sich gegenseitig stärkende Einwirkung des Passions- und des Epiphaniegedankens, dass die der letzteren entspringende Parusieerwartung, die an sich, wie das Beispiel vom verborgenen Mahdī Muḥammed b. al-Ḥanafiya [s. d.] zeigt, auch unabhängig von einem Martyrium auftreten kann, doch vor allem durch die Martyrien gesteigert wurde.

Der Zustand unserer Quellen gestattet uns keinen zuverlässigen Einblick in den geschichtlichen Gang des Zusammenströmens der verschiedenen Shī'amotive. So muss es z. B. noch eine offene Frage bleiben, inwieweit die shī'itischen Gedanken der Epiphanie und der Fürsprache des Imām die direkte Fortsetzung von jenen ähnlichen Vorstellungen sind, die nach Ibn Ishāq schon einige Sänger des Urislām mit der Person Muḥammed's verknüpften; d. h. es fragt sich, inwieweit diese religiösen Ideen der Shī'a innerhalb des Islām älter sind als das Jahr 11 (632). Unter 'Alī aber treten sie schon stark religiös dogmatisch hervor. Ist die Überlieferung über 'Abd Allāh b. Sabā [s. d.] noch stark getrübt, so sehen wir etwas klarer bei den vielen shī'itisch gesinnten Dichtern. Ein Abū'l-Aswad al-Du'ālī [s. d.], der auf 'Alī's Seite bei Siffin [s. d.] focht, verehrte ihn nicht nur menschlich-schwärmerisch: „Schaute ich ins Antlitz des Abū'l-Ḥusain, dann blickte ich auf den Vollmond, der mit ehrfürchtigem Staunen die Betrachtenden erfüllt. Nun wissen die Koraisch, wo immer sie weilen, dass du ihr Edelster bist an Verdienst und Religion“. Sein Verhalten zu 'Alī ist bereits religiös. Er nennt ihn nach den betreffenden, ihm also schon geläufigen Traditionen (s. u.) „unsern *Mawlā*

und *Waṣī*. Wendungen wie: „Ich suche Gott und die zukünftige Stätte durch meine Liebe zu 'Alī“ begegnen des öfteren. Kuthaiyir [s. d.], gest. 105 (723), erwartet die *Radfa* des Muḥammed b. al-Hanafiya; Kumait [s. d.], gest. 126 (743), singt von dem durch Adam über Muḥammed in die hl. Familie emanierenden Licht. In der 'Abbāsidenzeit steigert die politische Enttäuschung jene religiöse Liebe erst recht; ihr widmet der Saiyid al-Himyarī [s. d.] seine Lieder. Auch bei Diḥbil [s. d.], dem „Lobsänger des hl. Hauses“, erklären sich die groben Angriffe auf das Fürstenhaus, in welchem „ein Sünder von einem anderen das Khalifat erbt“, aus seinem Glauben an das alleinige derzeitige Imāmatanrecht des 'Alī Riḍā. In einem Gedicht auf den schon oft vor ihm besungenen Tod des Husain erwartet er den *Kā'im* [s. d.]. „Wenn das nicht wäre, was ich für heute oder morgen erhoffe, dann würde mein Herz zerbrechen vor Wehe: das „Ausziehen“ eines Imām, der ohne Zweifel ausziehen wird, der auftreten wird im Namen Gottes und mit allem Segen“.

Schon auf dem politischen Gebiet hatten die 'Aliden zumeist nicht selbst die Führung. Sie wurden von den Anhängern gedrängt, wie einst Husain und Zaid b. 'Alī, oder zu politischen Zwecken benutzt, wie Muḥammed b. al-Hanafiya durch al-Mukhtār und wie Muḥammed b. Ṭabāṭabā und Muḥammed b. Muḥammed b. Zaid durch Abu 'l-Serāya. Ähnlich war es auf religiösem Gebiet. Bei jedem hervorragenden 'Aliden fanden sich religiöse Dränger ein. Von denen um 'Alī sei sein Klient Kanbar genannt, der in seinem Herrn schon „die Zunge des Wortes Gottes“ erkannt haben soll. Dass dergleichen noch als mild gilt, zeigt eine Legende, in der Kanbar gerade als Bekämpfer von solchen übertreibenden Shī'iten gilt, welche dem 'Alī die *Rubūbiya* (Gottheit) beigelegt hätten, und die deshalb von den beiden verbrannt seien. An Husain's Sohn Zain al-'Ābidin und an dessen Sohn Muḥammed al-Bākir machte sich Ḍjābir b. 'Abd Allāh al-Anṣārī heran, der mit den ersten Medinensern dem Propheten in der „Ersten Aḳaba“ [s. d.] gehuldigt habe. Er trat den jungen 'Aliden als der Bewahrer der Kontinuität des Shī'aglaubens entgegen und liess sich von Muḥammed al-Bākir die Fürbitte am jüngsten Gericht zusichern. Beim selben Bākir und seinen Nachfolgern Ḍjāfar al-Ṣādiq und Mūsā al-Kāzim fanden sich solche Theologen ein wie Ḍjābir b. Yazīd al-Dju'fī, Hishām b. Sālim al-Djuwailīqī b. al-Hakam, ein ehemaliger Kriegsgefangener, und Yūnus b. 'Abd al-Rahmān, Klient des 'Alī b. Yaḳṭin b. Mūsā. Yūnus gehörte auch zu dem grossen Kreis des 'Alī Riḍā.

Die Niederschlagsform ihrer Theologie ist naturgemäss nach dem islamischen Gebrauch die Tradition: Die Shī'iten sind in noch viel stärkerer Masse „Sunniten“ als die sogenannten Sunniten. Die Entstehung ihrer Hadithe dürfen wir nicht zu spät ansetzen, da wir einige schon durch Du'ālī bezeugt fanden. Die berühmtesten sind: 'Alī ist Aaron; 'Alī ist der *Waṣī*, der vom Propheten und Allāh designiert ist; er ist der *Mawlā* (s. auch d. Art. GHADİR AL-KHUMM); die heilige Familie ist die Arche Noah; die hl. Familie und der Kor'an sind die beiden Schätze der Erde; Muḥammed, 'Alī, Fāṭima, Hasan und Husain sind die fünf Genossen des Mantels. Solche Sätze unterstützen zugleich die Kor'ānexegese, die eine Unmenge von Versen (z.B. XXXIII, 33,

LVII, 26; XI, 76, XXIV, 35) als Beweisstellen für die shī'itischen Ansprüche zurechtlegt.

Das Sondergut der Shī'a bot der dogmatischen Spekulation und der religiösen Phantasie soviel Anreiz, dass sie nicht gleich dem Sunnitentum zu einer weitgehenden Übereinstimmung gelangen konnte. Es lassen sich innerhalb der Shī'a wieder drei Hauptformen unterscheiden: den Sunniten am nächsten stehend beschränken die Zaiditen [s. d.] die Epiphanie Gottes im Imām ganz rationalistisch auf die blossen göttliche „Rechtleitung“ und lehnen die wunderbare Einstromung des göttlichen Lichtteils in eine bestimmte 'Alidenperson ab; der Märtyrertod der Imāme wirkt sich bei ihnen hauptsächlich politisch aus in immer neuen Versuchen, endlich mit dem menschlichen Schwert und Gottes Hilfe das Ziel, die 'Alidenherrschaft, zu erreichen. Verschiedener auch bei ihnen auftretender chiliastischer Mahdi-Erwartungen haben sie sich erfolgreich erwehrt. Auf dem entgegengesetzten Flügel wird die Epiphanie zur vollständigen Innewohnung, zum *absoluten Ḥulūl* [s. d.]; das Menschliche im Imām ist ganz aufgesogen, neben ihm hat schliesslich Gott selbst keinen Raum mehr. Mit grossem Eifer werden die Vertreter dieser Richtung unter dem Namen *Ghulāt* (Sing. *Ghālī*, s. d.) als Leute, die die Shī'a in Misskredit bringen und aus dem Islām herausfallen, bekämpft von den Zaiditen und von den Imāmiten, den Vertretern der Mitte. Für diese letzteren bleibt der Imām Mensch, aber in ihm ist durch ein *partielles Ḥulūl* eine göttliche Lichtsubstanz eingeschlossen. Der Tod des Imām, der bei den Ghulāt, z.B. den Drusen, die blossen Entrückung des Vergotteten ist, wird ihnen die religiöse Kraft zur Sterbefreude. In dogmatischer und paränetischer Absicht wird seine Freiwilligkeit betont: Dem Husain sandte Gott in der Schlacht von Kerbelā den Siegesengel. Er aber wollte das „Hinkommen zu Gott“.

Im Ablauf der Geschichte musste mit innerer Notwendigkeit jede der drei Teilrichtungen sich in viele Untergruppen spalten, schon rein an dem speziell shī'itischen Gedanken einer jeden. So entstanden als Ergebnis der zaiditischen Anstrengungen kleine Fürstentümer in Ṭabaristān und Dailam seit 250 (864) und in Yemen seit 288 (901), die schon wegen der Entfernung nicht eine Einheit noch gar eine Einerleiheit sein konnten; und die Zaiditen des Irāq, die es nicht zur staatlichen Selbständigkeit brachten, sich freilich oft durch grossen Einfluss im Khalifenreich entschädigten, mussten, z.B. durch stärkeren Gebrauch der *Taḳiya* oder des *Kitmān* [s. d.], sich den dortigen Verhältnissen anbequemen. Die Richtung der Ghulāt, die sich am weitesten über Muḥammed's Erbteil hinauswagte und so der Einzelinitiative grössten Spielraum bot, fand sehr verschiedenartige Ausprägungen in den Karmatengruppen, den Ismā'iliern und Drusen, und schliesslich den Nusairiern und 'Alī Ilāhī [s. d.]. Hier machte man sich auch bezeichnenderweise freier von den Gestalten der hl. Familie. Das ist schon in der Kaisāniya [s. d.] vorgebildet, deren Imām Muḥammed b. al-Hanafiya kein Nachkomme des Propheten ist; das drückt sich auch in einer Tradition aus: „Salmān al-Fārisi gehört zu der Familie des Hauses“. Es führte noch z.B. im IX. (XV.) Jahrhundert bei den Hurūfī [s. d.] zur Verdrängung der 'alidischen Imāme durch die in Faḍl Allāh al-Asterābādī inkarnierte Gottheit. Aber auch der Leitgedanke der



Imāmiya trägt Spaltungskeime in sich. Denn die Berührung zwischen Gott und der Menschheit ist nicht in einen Schnittpunkt gelegt, sondern in eine fortlaufende Linie, nicht in eine Einzelperson, sondern in eine ununterbrochene Reihe von Imāmen, bei denen jedesmal der göttlich inspirierte Vater den Sohn einsetzt, oder — nach anderen — der göttliche Teil unmittelbar auf den ältesten Sohn übergeht, dessen Mutter gleichfalls der hl. Familie entstammt. Aber der religiöse Anschluss an einen Imām konnte so innig geworden sein, dass man auch nach seinem Tode nicht von ihm lassen, d. h. nicht an seinen wirklichen Tod glauben wollte; oder der Nachfolger konnte eine Persönlichkeit von recht zweifelhaftem Charakter darstellen; er konnte ein unmündiges Kind sein; er konnte ganz fehlen. So entstanden die Untergruppen der *Wākifiya* und der *Kiṭṭifiya* oder *Kaṭifiya*. Die ersteren „schwanken“ betreffs des Todes des Imām, „bleiben“ darum bei ihm „stehen“ und sehen in ihm den Mahdī; die letzteren sehen den Tod des Imām als „bestimmt“ an und führen darum die Linie weiter. Solcher *Wākifiya* gibt es eine ganze Reihe, wie die *Djāfariya* bei *Djāfar al-Šādiq*, die *Mūsawiya*, die *Riḍāwiya*; im engeren Sinne versteht man darunter nur die *Djāfariya*. Ins Unendliche konnte aber aus den genannten Gründen die Linie auch nicht bei der *Kiṭṭifiya* weitergeführt werden. Es ist sehr zweifelhaft, ob der elfte Imām *Hasan al-Khālī* bei seinem Tode im Jahre 260 (873) überhaupt ein Kind hinterlassen hat; durchgesetzt hat sich aber bei den Imāmiten der Glaube an das Dasein, das geheimnisvolle Verschwinden und den Mahdī-Charakter eines solchen *Muḥammad Ḥudj-djat Allāh*. So werden die Imāmiten zu Zwölfern, *Ihnā 'Ashariya* [s. d.], wenn es auch noch eine Zeitlang strittig war, ob es nicht einen dreizehnten Imām gebe.

Erkennen wir somit bei den shi'itischen Teilgruppen, bloss soweit sie shi'itisch sind, eine Reichweite, die jener der christologischen Parteien in der Kirchengeschichte von den Theopaschiten bis zu den Socinianern entspricht, so ist damit doch nur eins der Formationsprinzipien betrachtet. Denn die Shi'a gehört zum Islām, ist also vor alle jene Fragen gestellt, die den Gesamtislām erregen. Dieser ist aber nicht nur eine religiöse Weltauffassung, sondern hat auch seine kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und, über die Khalifenfrage hinaus, seine politischen Probleme. Die daraus sich für die Shi'a ergebenden Wirkungen können hier nur angedeutet werden. In der Dogmatik stehen neben *Mu'taziliten* [s. d.] auch *Praedestinatianer*, wie der *Zaidit Sulaimān b. Djarīr*, und *Anthropomorphisten*, wie der oben genannte Imāmī *Hishām b. Sālim al-Djuwailī*; und wie sehr der gemeinislāmische Streit um die Natur des Kor'an eine zersetzende Gefahr auch für die Shi'a war, zeigt der an eine Interimsformel erinnernde, beim erwähnten *Yūnus b. 'Abd al-Rahmān* vorgetragene angebliche Traditionssatz des *Djāfar al-Šādiq*: „Der Kor'an ist weder Schaffend noch geschaffen, er ist das Wort eines Schaffenden“. Im Verhältnis zur Philosophie waren Anziehung und Abstoßung noch um einen bedeutenden Grad stärker als bei den Sunniten. Denn einmal bedurfte ihre reichere theologische Spekulation zur dogmatischen Fixierung in erhöhtem Masse der Kategorien der Philosophie und ihrer Dialektik, andererseits war die Shi'a gerade hier besonders empfindlich, ja

verwundbar gleich jeder Religionsgesellschaft, die, wie sie mit ihrem Imāmatsglauben, von massiven metaphysischen Postulaten ausgeht. Abgesehen von den erkenntnistheoretischen Gegensätzen, welche die zu Hilfe gerufene Philosophie in die Shi'a hineinbrachte, musste diese in der Prinzipienlehre, den *Uṣūl al-Dīn* und den *Uṣūl al-Fiḥh*, sich mit den bekannten innerislāmischen Streitfragen auseinanderzusetzen, z. B. über die bindende Kraft einer einzigen Tradition oder über den *Kiyās* [s. d.]. Dementsprechend gab es im shi'itischen Recht Gegensätze von den *Zāhiriten* bis zu den *Hanafiten*. Im Kultus kämpft bei allen Gruppen eine weiter-treibende Tendenz, die das Anbetungsbedürfnis durch die Verehrung der Imāme und der Gnadenorte ihrer Märtyrergräber befriedigen will, mit dem konservativen Bestreben, doch noch *Muḥammedaner* zu bleiben. Sehr gewunden und mannigfach gebrochen ist die Linie, auf der sich Shi'a und innere Politik, z. B. der Nationalismus, schneiden. Es ist nicht einfach so, dass sich die unterdrückten Völker, etwa die Perser, von Anfang an der shi'itischen Opposition angeschlossen hätten. Die ältesten Hauptführer sind echte Araber, freilich in erster Linie Südaraber. Im Kreise um *Riḍā* z. B. waren *Yūnus* und *Hishām al-Djuwailī* Klienten, *Di'bīl* aber rasselstolzer Südaraber und Bekämpfer der Nordaraber. Noch zwei Jahrhunderte später rühmt sich *Mufid* (s. unten) seiner südarabischen Herkunft „von *Yaktān*, dem ersten Menschen, der arabisch sprach“. Soziale Streitfragen wurden in die Shi'a schon durch *al-Mukhtār* hineingetragen, als er Klienten und Sklaven mobilisierte. Bei einigen *Ghulāt* wie den *Karmāten* wurden sozialistische Forderungen zum Kommunismus gesteigert, der freilich auch hier bei der autoritativen Bindung an einen Imām oder seinen Vertreter nur die Maske war für eine despotische Oligarchie. Eine durchsichtigere Aristokratie sind jene Kreise hoher Verwaltungsbeamten am 'Abbāsidenhof, die, zumeist Iranier, durch eifriges Imāmientum verbunden waren; zu ihnen gehört z. B. die Familie der *Nawbakht*. Auch in der Frauenfrage hat die Shi'a mit allen Formen gerungen. Weibergemeinschaft wird einigen *Karmāten* wenigstens vorgeworfen; die Imāmiten gestatten die Zeitehe (s. d. Art. *MUT'Ā*); die *Zaiditen* beschränken sich auf die sunnitische Mehrehe; die 'Alī *Ilāhī* landeten bei der Einehe.

Da die Ziffern der Möglichkeiten auf dem dogmatischen, erkenntnistheoretischen, juristischen, kultischen, politischen und sozialen Gebiete nicht als Addenden, sondern als Multiplikatoren zu den Ziffern der Möglichkeiten in der Imāmenfrage hinzutreten, so ergibt sich, wenn auch nicht alle Verbindungen, die möglich waren, in Wirklichkeit eingetreten sind, doch eine Zahl von shi'itischen Teilsekten, welche die berühmte „72“ weit überschreitet. Zugleich erklärt diese Variationsmöglichkeit die vielen Unstimmigkeiten in den üblichen islāmischen Büchern über die Religionsparteien, da diese begreiflicherweise ein und dasselbe Einzelgebilde in verschiedene Gruppen unterbringen können, je nachdem, welche Besonderheit sie unterstreichen; zudem bieten diese Bücher nur eine Auswahl.

Angesichts der elementaren Kraft, mit welcher der in sich schon fragenreiche Shi'aglaube in der so wie so schon fragenreichen Islāmwelt auftrat, begreift es sich, dass die Persönlichkeiten, die als Schulhäupter der jetzigen shi'itischen Gemeinschaf-

ten gelten, weniger Neuschöpfer als Umgrenzer sind, begreift sich aber auch, dass der Konsensus auf jedesmal nur einen kleineren Kreis beschränkt geblieben ist. Im shīʿitischen Sprachgebrauch geht *Idjmāʿ* nur auf die einzelne allein selig werdende *ecclesia*. In der Dogmatik ist die Umgrenzer-tätigkeit immerhin nicht ohne grosszügigeren Erfolg geblieben: Zaiditen wie Imāmiten schlossen sich endgültig der Muʿtazila an. Das ist nicht zufällig, wie allein schon das Beispiel vom Korʾān zeigen kann: Von den oben aufgestellten Glaubensartikeln musste der dritte den zweiten zurückdrängen. Neben einem Imām als Bürgen des wahren Glaubens hatte auf die Dauer die Homousie eines ungeschaffenen Korʾān keinen Platz. Es ist auch folgerichtig, dass man von der Imāmiya an das Offenbarungsbuch zum Zweck seiner Unterordnung unter den Imāmatsglauben durch allegorische Ausdeutung umbog, und dass auf den äussersten Flügeln die Ghulāt es bekämpften, interpolierten oder gar abschafften, und sie selbst zu Bāṭiniten (s. BĀṬINIYA) wurden. Vorstufe war nicht bloss die Muʿtazila; sondern durch jene, wenn auch zunächst nur das Formale suchenden Anleihen bei der Philosophie drang diese in den vom supranaturalen Offenbarungsglauben freigelassenen Raum ein; so wurde Theologie zur Theosophie, zur Gnosis.

Die Herkunft der Shīʿamotive ist damit nicht erklärt, wenn hier die nach dem Obigen an sich schon einleuchtende Tatsache noch besonders unterstrichen würde, dass gnostische, neuplatonische, manichäische und altiranische Vorstellungen eingeflossen sind. Über diese schlichte Feststellung aber können wir bei dem heutigen Stand der Forschung noch nicht weit hinaus gehen, da die litterarischen Zugangsstrassen im einzelnen noch nicht aufgezeigt sind. Auch bei den Anklängen an das Christliche muss man sich einstweilen bei der allgemeinen Bemerkung bescheiden, dass der Islām ehemals christliche Länder überlagert hat und viele Bekenner zählt, deren Ahnen Christen waren. Noch allgemeiner, aber nicht minder wichtig ist die Beachtung, dass religiös so fruchtbare Motive wie Passion und göttliche Epiphanie auch durch die Stiftung einer neuen Religion wie des Islām nicht verloren gehen konnten.

#### DIE SPÄTERE ZEIT.

Die Konsolidierung der Einzelgruppen beginnt in der zweiten Hälfte des III. (IX.) Jahrhunderts. Am frühesten erkennbar werden die Umriss bei den Zaiditen. Al-Kāsim b. Ibrāhīm b. Tabāṭabā al-Rassi, gest. 246 (860), wählte die dogmatischen und rechtlichen Grundlagen zu einem Kirchenstaat aus, den sein Enkel Yahyā b. al-Husain im Jahre 288 (901) in Yemen verwirklichte. Sein Lehrtropus gelangte auch im Gebiet des älteren, im Jahre 250 (864) entstandenen Zaiditenstaates am Kaspischen Meer zur Anerkennung. Im Jahre 297 (909) entsteht das Reich der ismāʿilitischen Fātimiden in Afrika, und zur gleichen Zeit lagern sich Gruppen der Karmaten in Nordost- und in Südarabien. Indem hier für die Seitenzweige auf die Spezialartikel verwiesen werden muss, sei nur der Hauptzweig noch etwas näher betrachtet, die Imāmiten oder Zwölfer. An sie denkt man gewöhnlich, wenn man von den Shīʿiten schlechthin spricht; sie stellen mit ihren 4—5 Millionen persischer Anhänger, zu denen ausser Diasporagruppen noch die grossen Gemeinden in Indien und Irāk kommen, auch rein zahlenmässig den Hauptteil der

Shīʿa dar. Ihre Litteratur, die von allen shīʿitischen noch am ehesten zugänglich ist, eröffnet gerade wegen der Mittelstellung der Imāmiya den besten Zugang zu den shīʿitischen Problemen.

Schon die alten ʿAliden, wie Djaʿfar al-Sādiq, ʿAlī al-Riḍā waren nicht selbst die eigentlichen Führer gewesen. Gesandte und Bevollmächtigte (*Safīr* und *Wakīl*, plur. *Sufarāʾ* und *Wukalāʾ*) traten in ihrem, oft nur angeblichen Auftrag auf. Wichtiger noch wurde das Amt des *Wakīl*, als der Imām entrückt war. Er beansprucht, der einzige zu sein, der den Verborgenen kennt. Vier Leuten ist es seit 260 (873) gelungen, diesen Anspruch für sich durchzusetzen; als der vierte, ʿAlī b. Muḥammad al-Sāmarrī im Jahre 334 (939) starb, endete die sogenannte „Kleine *Ghaiba*“, der bis heute die „Grosse *Ghaiba*“ folgt, in der z.B. der an die Mitwirkung des Imām gebundene Freitagsgottesdienst ruht. Die Führung übernahm eine geistliche Aristokratie, von der mancher Vertreter sich zur Stütze seiner Lehren auf wunderbare Begegnungen mit dem verborgenen „Herrn der Zeit“ berief. Zwar kann der heutige persische Theologe noch Mudjtahid (s. d. und unten) sein; aber in allem Wesentlichen bleibt er doch ähnlich dem Sunniten an das gebunden, was durch jene Aristokratie kanonisch gemacht wurde. Der litterarische Niederschlag des Kanonisierungsprozesses hat nach gemeinislāmischer Art eine grosse Anzahl von Büchern zur Kritik der Gewährsmänner und theologischen Schriftsteller geschaffen. Sie sind eine Art kirchlicher Zensurstelle, lange bevor die Šafawiden für die Staatskirche einen *Shāikh* al-Islām einsetzten.

Politische Aussichten eröffneten sich den Shīʿiten durch das Hervortreten der toleranten, wenn auch nicht selbst shīʿitischen Sāmāniden, besonders seit der Eroberung von Khorāsān durch Ismāʿīl im Jahre 290 (903), sowie durch die Nachsicht der Ḥamdāniden von Mawṣil (seit 317 = 929) und Ḥalab. Als der shīʿitische Büyide Aḥmed Muʿizz al-Dawla 334 (945) in Baghdād einzog, begann eine grosse Zeit auch für die Shīʿiten der Hauptstadt, die dort seit längerem z.B. den ganzen Stadtteil Karkh innehatten. Der äusseren Festigung entsprach die innere. Es entstanden die kanonischen Traditionssammlungen, die sogenannten „Vier Bücher“: 1) *al-Kāfi* (gedr. Teheran 1312—18) von Kulainī, gest. 328 oder 329 (929 f.); von den über 16 000 Ḥadīthen zu den *Uṣūl*- und den *Furūʿ*-Kapiteln werden von Späteren 5072 als „gesund“ anerkannt, 140 als „gut“, 1118 als „begründet“, 302 als „stark“ und 9488 „schwach“; beliebter Kommentar ist *al-Shāfi* von Khalīl b. Ghāzī al-Ḳazwīnī, 1057 (1647) in Mekka begonnen und unter dem Namen *al-Šāfi* von ihm selbst auch persisch herausgegeben. Geringer an Umfang als *al-Kāfi* ist 2) *Man lā yahduruhu ʿl-Fakīh* (gedr. Teheran 1324) von Ibn Bābūye dem Jüngeren, gest. 381 (991). Von den gegen 6 000 Ḥadīthen haben etwa 4 000 einen durchgehenden Isnād; noch in jüngerer Zeit ist die Sammlung kommentiert durch Muḥammad Taḳī al-Madḡilisi, den Vater des Verfassers der *Biḥār al-Anwār* (s. unten) in einer Doppelausgabe, arab.: *Rawḍat al-Muttaḳin* und pers.: *Lawāmī-i Šāhib Kīwar*, wahren! der Kommentar *Man lā yahduruhu ʿl-Nabīh* des 1135 (1722) verstorbenen ʿAbd Allāh b. Šāliḥ al-Samāhidī unvollendet blieb; 3) *al-Istisḥāq* von ʿAbd al-Muḥḥab al-ʿAbbāsī (gedr. Lucknow o. J.) und das umfangreichere 4) *Tahdīb al-Aḥkām* (gedr. Teheran 1314) stammen



beide, ursprünglich gedacht als Kommentare zur *Mukn'a fi'l-Fiḥ* des Mufid, gest. 413 (1022), von dem bekanntesten Verfasser des shī'itischen *Fihrist* (s. *Litt.*), Abū Dja'far Muḥammed b. al-Ḥasan al-Ṭūsī. In beiden ist der Versuch gemacht, den ungeheuren Überlieferungsstoff zu sichten, natürlich nicht kritisch, sondern nach dem Mass der Übereinstimmung mit den herrschend gewordenen Lehren. Nicht zu verwechseln ist dieses *Tahdhīb* mit dem Rechtsbuch *Tahdhīb al-Shī'a* des Muḥammed b. Aḥmed b. al-Djunaid al-Iskāfī, gest. 381 (990/t), das wegen seiner zu weit gehenden Anwendung des *Ḳiyās* vernachlässigt wurde. Nur selten wird die grössere Sammlung des Ibn Bābūye *Madīnat al-'Ilm* als „Fünftes Buch“ anerkannt.

Von den shī'itisch imāmītischen Führern im IV. und V. Jahrhundert seien genannt: Kulaini Muḥ. b. Ya'qūb al-Rāzī. Er wird als der „Erneuerer“ zu Beginn des IV. Jahrh. gefeiert, wie die Jahreszahl 100 durch den 5. Imām Muḥammed Bākir, die 200 durch den 8. Imām 'Alī al-Riḍā, und später die 400 durch den Sharīf Murtaḍā geheiligt wurde, während man für die 500 dem auch bei manchen Shī'iten geschätzten Ghazālī so recht keine ebenbürtige Grösse zur Seite stellen konnte. Schon ein mütterlicher Oheim des Kulaini, 'Allān, hatte zu den führenden Shī'iten von Raiy-Teheran gehört. Er selbst wirkte zu Baghdād, wo dann auch sein Grab Verehrung wie das eines Imām genoss. Ibn Bābūye Muḥammed b. 'Alī, genannt al-Shaikh al-Ṣadūq, behauptete, auf Fürbitte des Verborgenen 12. Imām seinem Vater geboren zu sein. Dieser war Shaikh der Shī'iten zu Kūmm, das schon im II. Jahrh. stark 'alidisch gesinnt war, aber bis tief ins IV. Jahrh. in dem noch zumeist sunnitischen Persien zu den Ausnahmen gehörte. Von seinen Schriften ist die *Risāla fi'l-Sharā'ir* an seinen Sohn durch diesen in „*Man lā yaḥḍuruḥu 'l-Faḳīh*“ benutzt. In Baghdād trat der Sohn dem Būyiden Rukn al-Dawla nahe, welcher seine Imāmatelehre für politische Zwecke gut gebrauchen konnte. Zu den vielen Schülern des jüngeren Ibn Bābūye zählte auch der Vater des Nadjāshī (s. *Litt.*). Als Todesort wird Raiy genannt, doch wurde das jetzt dort zu Teheran verehrte Grab erst im Jahre 1238 (1821) von der Umgebung des Shāh Fath 'Alī durch ein angebliches Wunder entdeckt. Man bedurfte im eigentlichen Persien der Heiligengräber ausser denen in Meshhed, Tūs und Kūmm um so mehr, als Nadjaf, Kerbelā' und der grosse Shī'iten-Friedhof al-Kāzīmāin von Baghdād im türkischen Ausland lagen. Das Grab des Vaters zu Kūmm neben dem Grabmal der hl. Fātima II., der Schwester des 8. Imām al-Riḍā, war dagegen nachweislich in alter Zeit schon sehr besucht. Von den etwa 300 Schriften des Sohnes ist eine stattliche Anzahl gedruckt, so die *Ḥiṣāl* über die guten und schlechten Eigenschaften zu Teheran 1302, ferner die *'Ilal al-Sharā'ir* und das Buch über die Verborgenheit des Mahdi *Kamāl al-Din wa-Tamām al-Ni'ma*, ebd. 1301 (vergl. zum letzteren E. Möller, *Beiträge zur Mahdilehre des Islams*, Heidelberg 1901). Sehr beliebt sind auch seine *Madjālis* und vor allem die *'Uyūn Akhbār al-Riḍā*, gedr. Teheran 1317. Enthalten schon diese neben Theologischem, Legendar-Erbaulichem und Polemischem auch viele Fragen des Rechts, so ist ein eigenes umfangreiches *Fihrist al-Riḍā* (2 Bde., Tebriz 1274) zusammengestellt von Mufid Muḥ. b. Muḥ. b. al-Nu'mān b. 'Abd al-Salām al-Ukbarī al-'Arabī. Sein stolzes Araberbewusstsein hat ihn nicht gehindert, enge Beziehung

zum Būyiden 'Aḍud al-Dawla anzuknüpfen. Die Grabfeier hielt ihm der Sharīf Murtaḍā 'Alam al-Hudā Abu 'l-Kāsim 'Alī b. al-Ḥusain. In diesem erreichte die Baghdāder Shī'a ihren Höhepunkt. Direkter Nachkomme des 7. Imām Mūsā al-Kāzim, war er als amtlicher Naḳīb der anerkannte Vertreter der 'Aliden und bekleidete auch die Stellungen eines Obersten Amtsanwalts und Leiters der Pilgerkarawane. Seine Autorität verlieh seinen eigenen Sitzungen sowie seiner Teilnahme am Verkehr bei Hofe grosse theologische und politische Bedeutung. Lebhaftige Korrespondenz verband ihn mit den Getreuen in Mawṣil, Dailām, Djurdjan und bis nach Syrien in Ḥalab und Tripolis, welch letzteres nach dem Zeugnis des gleichzeitigen Nāṣiri-Khosraw (*Sefer-nāme* ed. Schefer, 12 ult.) ganz shī'itisch war. Die auf den Stationen einer Mekka-fahrt mit seinen Schülern gehaltenen Sitzungen *Ghurur al-Farā'id wa-Durar al-Kulā'id* sind gedruckt zu Teheran 1312; das dem Wezīr 'Amīd al-Din gewidmete *Intiṣār*, ebd. 1315; die *Amālī* auch zu Kairo 1325. In der shī'itischen Grundfrage führte er seinen Kampf gegen die drei ersten Khalifen in *al-Shāfi* (Teheran 1301). Bevor er auf dem Friedhof seiner Ahnen in al-Kāzīmāin beigelegt wurde, hat Nadjāshī an ihm die Totenwaschung vorgenommen. Noch 28 Jahre stand zu Baghdād neben Murtaḍā, der über 80 Jahre alt wurde, sein und des Mufid Schüler al-Ṭūsī Abū Dja'far Muḥ. b. Ḥasan, schlechthin „der Shaikh“ oder „der Shaikh des [Shī'iten]-Volkes“ (*Shaikh al-Tā'ifa*) genannt. Als der Seldjūke Toghrilbeg 447 (1055) einzog, wurde die Lage der Shī'a schwieriger. Dies und zugleich der Wunsch, im heiligen Meshhed 'Alī begraben zu werden, veranlasste den Ṭūsī zur Übersiedelung nach Nadjaf, wo er zwischen 458 und 460 (1065–68) gestorben ist.

Das ungeheuer umfangreiche shī'itische Schrifttum des IV. und V. Jahrh., von dem hier nur ganz wenige Verfasser und Bücher genannt sind, erscheint dem ersten Blick recht einseitig. Dieselben schon ererbten Themen kehren immer wieder: das Imāmat; die theologisch-rechtliche Einschätzung der ältesten Khalifen, der Gegner in der Kamelschlacht und bei Siffin; die „*Ghaiba*“ und alles, was mit dem verborgenen Imām zusammenhängt; ferner neben dem Gesamt-Fihrist die imāmītischen Sonderpunkte wie die *Mu'a*-Ehe, oder auch die *Mu'aṭān*, d. h. die *Mu'a*-Ehe und das *Tamattu'* bei der Pilgerfahrt; ausser vollständigen Korānerklärungen die besonderen Deutungen shī'itischer Lieblingsstellen, wie Sūre XLII, 22 u. XXXIII, 33 und vor allem des „Lichtverses“ XXIV, 34; schliesslich eine oft wiederholte Polemik zumal gegen innershī'itische Gegner. Aber eine Entwicklung ist nicht zu verkennen, wie nur eine Andeutung in der Grundfrage zeigen möge. Noch Ibn Bābūye der Jüngere hatte bei Propheten und Imāmen die Möglichkeit des *Sakw* (Versehen) in nebensächlichen Dingen zugegeben, ja die gegensätzliche Ansicht geradezu als den ersten Schritt des *Ghulūw* (ketzerische Übertreibung) bezeichnet. Gegen ihn hat u. a. in einer Sonderschrift Mufid die bedingungslose Unfehlbarkeit, die *'Iṣma* [s. d.], durchgekämpft, wenn auch später die Frage noch öfter berührt ist. Dass aber andererseits auch die Grenzen gegen die Extremen nicht sofort ganz abgesperrt wurden, zeigt die noch lange vorhaltende Wertschätzung des Hauptwerks der Ismā'iliten, der *Da'ā'im al-Islām*. Der Verfasser, Nu'mān b. Muḥ. b. Manṣūr Ibn Ḥaiyān, gest. 363 (974), der „Abū Ḥanīfa der

Shīʿa“, nennt zwar keine jüngeren Autoritäten als den 6. Imām Djaʿfar al-Sādiq. Dass die späteren fehlten, konnte man aber einer angeblichen *Taḥṭīya* dieses fātimidischen Kādi von Kairo zugute halten, da auch der Sonderimām der Siebener ausschied. Jedoch Ibn *Shahrāshūb* al-Māzenderāni (s. *Litt.*), gest. 588 (1192), erklärt kurzweg: „er ist kein Imām“, und dem folgen auch die Jüngeren wie *Tafriṣhī* (s. *Litt.*).

Im nächsten Jahrhundert entstehen z. B. die grossen in Teheran gedruckten *Qorʾān*kommentare des Abū ʿAlī al-Faḍl al-Ṭabarsī, gest. zwischen 548 und 552 (1153–58), *Maḍjmaʿ al-Bayān* und *Djāmiʿ al-Djawāmiʿ*, neben denen das ganz knappe, die shīʿitischen Besonderheiten massig zusammendrängende, schon aus den Tagen des Kulaini stammende *Tafsīr* von al-Ḳummi ʿAlī b. Ibrāhīm b. Hāshim (Teheran 1301) noch immer im Gebrauch ist. Al-Faḍl, selbst einer Familie mit reicher schriftstellerischer Überlieferung entsprossen, war in Tūs der Mittelpunkt eines gelehrten Shīʿitenkreises, dem u. a. Ibn *Shahrāshūb* angehörte sowie Abū ʿl-Faḍl *Shādhān* b. Djibrīl, Verfasser eines der vielen shīʿitischen *K. al-Faḍāʾil waʾl-Manāḳib* (Tebriz 1304). An der Verbreitung und Festigung der Shīʿa in Persien trug al-Faḍl bei durch seine Übersiedelung nach Sabzawār; begraben aber ist er beim Heiligtum des Ridā in Tūs. Führende Persönlichkeit des folgenden Jahrhunderts wurde Djaʿfar b. al-Ḥasan b. Yaʿqūb b. Saʿīd al-Hillī, genannt al-Muḥaḳḳiḳ, gest. 676 (1277). Sein Einfluss in Baghdād reichte bis zur nächsten Umgebung des letzten ʿAbbāsiden al-Mustaʿsim. Zu seinem Kreise zählten mehrere Glieder der auch schriftstellerisch sehr regen Saiyid-Familie Banū Ṭāʾūs. Es ist dasselbe Haus, dem der damalige Naḳīb Abū ʿl-Ḳāsim ʿAlī b. Mūsā al-Ṭāʾūsī angehörte, der Verfasser der noch heute beliebten Gebets-, Passions-, Pilger- und Amuletbüchlein, wie *al-Mudjtānā min al-Duʿāʾ* (Bombay 1317) und *al-Iḳbāl* (Teheran 1314). Dem Djaʿfar al-Hillī verdankt noch die heutige Shīʿa eins der gebräuchlichsten Handbücher, die immer wieder persisch und arabisch kommentierten *Sharāʾiʿ al-Islām* (Calcutta 1839, Teheran 1274, hrsg. u. übers. Tl. I von Kasembeg, Petersburg 1862). Hatte dem Djaʿfar al-Hillī so sein Furūʿ-Werk die bleibende Bedeutung gesichert, so gilt sein Landsmann Ḥasan b. Yūsuf Ibn al-Muṭahhar al-Hillī, genannt al-ʿAllāma schlechthin, vor allem als der grosse Uṣūl-Gelehrte. Als solcher war bereits sein Vater in Gegenwart des Djaʿfar dem Philosophen, Mathematiker, Astronomen und eifrigen Shīʿiten Nāṣir al-Din al-Ṭūsī, gest. 672 (1273), vorgestellt, als dieser Vertrauensmann des Hülāgū mit dem seit alters stark shīʿitisch gesinnten Hilla bei Babel Fühlung nahm. Nāṣir al-Din selbst, der „Khwādja“, ist nicht gerade wegen seiner theologischen Schriften berühmt, wiewohl diese, übrigens nicht leicht verständlichen, heute noch bei den Shīʿiten studiert werden. Aber er ist eine der blendenden Erscheinungen der shīʿitischen Politik. Er half mit, die Assassinenfesten Alamūt und Maimundiz dem Mongolenkhān in die Hände zu spielen, zog in seinem Heere mit zur Eroberung von Baghdād und bewog den Heiden zur Hinrichtung des letzten Khālfen. So hat er noch heute in den Augen der Shīʿa das Verdienst, zwei der schlimmsten Feinde vernichtet zu haben: die *Ghulāt* und die „frevlehaften“ ʿAbbāsiden, die Betrüger der hl. Familie. Seine auch positiv aufbauende Sorge um die Shīʿa

vererbte er auf Ibn al-Muṭahhar, der durch ihn in Berührung mit der Khānfamilie gebracht, sich später als Shīʿitenführer anschloss an Khān Uldjaitū. Unter dessen Augen hat er mit dem Wort, in der Öffentlichkeit durch Schriften gegen Ashʿariten, „Sophisten“ und gegen die sunnitischen Rechtsschulen gekämpft und den Khān selbst, der einst als Prinz getauft, später Hanafit, darauf Shāfiʿit geworden war, zur Imamiya bekehrt. Einige 20 der Werke des Ibn al-Muṭahhar sind noch jetzt im Gebrauch, so das *Nahdj al-Mustardjīdīn* über die theologische Prinzipienlehre (Bombay 1303) mit dem Kommentar des philosophisch geschulten al-Mikdād b. ʿAbd Allāh al-Suyūrī; das *Kashf al-Fawāʾid* (Teheran 1305) ist ein Kommentar zu den *Qawāʾid al-Aḳāʾid* des ihm zum Lehrer gewordenen Nāṣir al-Din al-Ṭūsī. Für das innere Verständnis dieser mittleren Shīʿa sehr förderlich ist sein 2-bändiges *Mukhtalif al-Shīʿa* (Teheran 1324).

Es war nicht zuerst und nicht zuletzt Ibn al-Muṭahhar, der die Prinzipienlehre in den Vordergrund rückte. Diese spielt überhaupt bei den Shīʿiten eine wesentlichere Rolle als bei den Sunniten, denn für die ersteren ist die Pforte des „Idjtihād“ nicht geschlossen. Der gelehrte Fakih in Persien beansprucht den Titel eines Mudjtahid, der auf der materialen Basis von Qorʾān und Sunna vermittelt der formalen Faktoren der Analogie, des Anschlusses und des Für-gut-Befindens und durch Anerkennung des oben angedeuteten Konsensus der geistlichen Aristokratie seine Fetwā's erteilt und seine Lehrsätze formt. So bleibt zu allen Zeiten eine gewisse belebende Unruhe in der sonst in ihrem Stoff erstarrenden imāmischen Theologie und Jurisprudenz. Ibn al-Muṭahhar hatte seine Formulierungen im Kampfe geprägt, besonders gegen einen Tochterrenkel des alten Shaikh al-Ṭūsī, den Muḥammed b. Aḥmed Ibn Idrīs al-Hillī al-ʿIdjlī, der ihm das Idjtihād zur Willkür zu verderben schien. Noch im XI. (XVII.) Jahrhundert kam ein Rückschlag von der entgegengesetzten Seite durch den bis heute viel umkämpften Mollā Muḥammed Amin al-Asterābādi, gest. 1033 (1623/4). Da er neben dem Qorʾān nur die shīʿitische Sunna als Gesetzesquelle zulässt, wie er denn auch an Kommentaren der „Vier Bücher“ gearbeitet hat, so wird er und jeder Anhänger *Akhbārī* genannt im Gegensatz zum Idjtihād-freundlichen Uṣūlī. In seinem Kampf, den er z. T. von Mekka aus führte, war er sehr scharf. Das Idjmāʿ will er nicht höher einschätzen als den Konsensus der Juden, der Christen oder der Philosophen. Sein Auftreten hat aber die Verhandlungen über *Ḳiyās*, *Istiḥsān*, *Istiḥāb* und über die Rechtsfähigkeit einer einzigen Tradition nicht minder belebt, wie einst bei den Sunniten die Angriffe von Ibn Ḥanbal oder Dāʾūd al-Zāhiri. Natürlich ist der Inhalt der umstrittenen Prinzipien bei den Shīʿiten systemgemäss verschoben; so ist die von ihm geforderte Anerkennung der Autorität des Toten, *Taklīd al-Maiyit*, die Unterwerfung unter die in der Sunna niedergelegten Sätze der Heiligen Imāme.

In der Shīʿa ist der Passionsgedanke stets lebendig geblieben. Aus der Unzahl shīʿitischer Gelehrten geniesst demgemäss der eine besondere Ehre, der mit dem Ruhm des Schriftstellers den des Märtyrers verbindet. Vier Blutzegen werden vor allem genannt. Erster *Shahīd* ist Muḥammed b. Makki al-ʿAmili al-Djazīnī, der Verfasser des *Fikḥ*-Buches *al-Lumaʿ al-Dimashḳiya*. Von Abtrün-



nigen verraten, wurde er in Damaskus eingekerkert und auf das Fetwā des shāfi'tischen, besonders aber des mālikitischen Kaḍī hin mit dem Schwerte hingerichtet, gepöbelt und verbrannt, nach den meisten Nachrichten im Jahre 786 (1384). Zweiter Shahīd ist Zain al-Dīn b. 'Alī b. Ahmed b. Taḳī al-'Amilī al-Shāmī. Nach reicher Wirksamkeit in Damaskus, Baalbek und Ḥalab und nach vielen Reisen wurde er um 966 (1557) zu Konstantinopel oder auf der Reise dorthin wegen Abgabe eines shī'itischen Rechtsurteils getötet. Ausser juristischen, eschatologischen und erbaulichen Schriften ist sein 2-bändiger *Kommentar zu den Luma'* gedruckt (Tebriz 1287 u. 1303—10). Als Dritter Shahīd gilt zumeist der Saiyid Nūr Allah (auch Nūr al-Dīn) b. Sharīf al-Dīn al-Mar'ashī al-Shushtarī. Seine bekannten Biographien, die persischen *Madjālis al-Mu'minin* (Teheran 1268 u. ö.), sind von Ethé und Horn für den *Grundriss der iranischen Philologie* (s. Bd. II, 214, 252) verwertet worden. Verhängnisvoll werden sollte für ihn sein *Iḥkāk al-Haḳḳ* (Teheran 1273) wegen der Polemik oder genauer der Apologetik gegen Sunnitenchriften wie al-Ṣawā'iq al-muhriḳa 'alā Ahl al-Rafḍ wa 'l-Zandaqa (Kairo 1307, 1308) des Shāfi'iten Ibn Hadjar al-Haitāmī. Der erbitterte Kaiser Djahāngir liess ihn im Jahre 1019 (1610) zu Tode peitschen (vgl. auch Horowitz in *Isl.*, III, 63); seine Glaubensgenossen besuchten noch in jüngster Zeit sein Grab zu Akbarābād-Agra. Die Ehre des Vierten Shahīd rechnet man dem Muḥammed Mahdī b. Hidāyat Allāh al-Isfahānī zu, der aber an Bedeutung übertroffen wird von seinem Schüler, dem Saiyid Dildār 'Alī b. Mu'īn al-Nāsirābādī, gest. 1325 (1819), welcher seine Theologie in *Imād al-Islām* (indischer Druck 1319) niederlegte. In noch jüngerer Zeit erlangte die Märtyrerehre Mollā Muḥammed Taḳī al-Ḳazwīnī, ein Bekämpfer des Shaikh Ahmed al-Aḥsā'i (s. unten) und der Bābī's, aus welcher letzteren ihm 1263 (1847) ein Mörder erstand.

Die ersten beiden Shahīd waren Syrer, der dritte lebte in Indien. Zentrum der Shī'a aber war unter den Ṣafawiden seit 907 (1502) Persien geworden. Daran haben auch die vorübergehenden Verfolgungen unter den Afghānen-Shāh's von 1135 bis 1142 (1722—29) sowie unter Nādir von 1148—60 (1736—47) nichts geändert. Ein Mann, dessen Familie dieselbe Heimat und dieselbe süfische Neigung hatte wie der Ahn des neuen Fürstenhauses, Husain b. 'Abd al-Haḳḳ al-Ardabīlī al-Ilāhī (der Theologe), hat sogleich unter Ismā'il I. das Persertum als solches herangezogen, indem er seine Traktate und Kommentare persisch schrieb. In dem damals noch zumeist sunnitischen Lande hat er oft das Leben eines *Muhādḍir* (Auswanderer) zwischen Tebriz, Shirāz, Herāt usw. führen müssen. Das nötige Lebensblut aber wurde dem persischen Shī'itentum — was gleichfalls für die Frage: Persien und Shī'a? wichtig ist — von aussen zugeführt. Es handelt sich besonders um Shī'iten vom südsyrischen Gebirge 'Amil (Muḳaddasī, S. 161, 12; 162, 3; 184, 8 schreibt stets: 'Amila). Schon der letzte Serbedār 'Alī Mu'aiyad von Sabzawār soll einem 'Amilī, dem Ersten Shahīd, eine Zufluchtsstätte angeboten haben. Ins Ṣafawiden-Reich kamen die dörfflichen Gelehrten in grosser Zahl. Die Sesshaftgewordenen bewahrten, durch Zuzug verstärkt, ihre Heimatüberlieferungen. Neben sie treten noch Shī'iten von Bahraïn. Darum begegnet man in den Nisben persischer Shī'iten

so häufig dem 'Amilī und dem Bahrānī oder den engeren Heimatsbezeichnungen wie Karakī einerseits und Aḥsā'i andererseits. Nur ganz wenige Namen können aus dieser späteren Zeit hier genannt werden. Muḥammed b. al-Hasan al-Hurr al-'Amilī al-Mashaghri hatte mit seinem Anfangswerk *al-Djawāhir al-saniya* (Teheran 1302) einen grossen Erfolg, weil er hier als angeblich erster den shī'itischen *Ḥadīth Ḳudsī* (ausserḳor'ānische Gottesworte) sammelte. Später hat ihm aber seine masslose Viel- und Schnellschreiberei selbst bei den an die Massenhaftigkeit gewöhnten theologischen Litteraten scharfe Kritik eingetragen; freilich bleibt sein im Jahre 1082 (1671) vollendetes 6-bändiges *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'a ilā Masā'il al-Sharī'a* (Teheran 1288) mit einem eigenen Index *Man lā yahḍuruḥu 'l-Imām* wegen der Verarbeitung des grossen Überlieferungstoffes und der Angabe der Autoren sehr schätzenswert. Al-Hurr ist erst im Alter von 40 Jahren ausgewandert, nach langen Wallfahrten liess er sich zu Tūs und zu Isfahān nieder. Unter den Einheimischen war zu seiner Zeit führend die Familie Madjlisī. Ihr bedeutendster Vertreter Muḥammed Bāḳir b. Muḥammed Taḳī, gest. 1110 oder 1111 (1698—1700), wurde von Shāh Sulaimān I. zum Shaikh al-Islām ernannt. Er bemühte sich durchaus um Volkstümlichkeit. Etwa die Hälfte seiner Schriften verfasste er persisch; so übersetzte er auch arabische Erbauungsschriften des genannten Abū 'l-Ḳāsim al-Tā'ūsī. Sein eigenes grösstes Werk sind die *Biḥār al-Anwār*, eine grosse Encyclopaedie für Theologie und Recht in 25 Bänden, die in Tebriz und Teheran gedruckt ist. Mehrere wurden ins Persische übertragen, so der dreizehnte über den Mahdī auf Befehl des Shāh Nāṣir al-Dīn.

Feindlich ist naturgemäss das Verhältnis zu jenen Sūfi's, die keines Imām-Mittlers bedürfen, und deren jedem gläubig-Liebenden erreichbares geistiges Einswerden mit Gott etwas abgrundtief Anderes ist als die Innewohnung des „göttlichen Teils“ in den erkorenen Imāmen, wie denn demgemäss auch die Heiligenverehrung beider nach Ursache und Ziel verschieden ist. Der denkwürdigste Zusammenstoss ist die aktive Beteiligung des Imāmiten Abū Sahl al-Nawbakhtī, gest. 311 (923), an der Vernichtung des Ḥallādj, der freilich die Shī'iten schwer verletzt hatte durch den Anspruch, der *Wakīl* des verborgenen Herrn der Zeit zu sein (s. d. Art. ḤALLĀDJ und L. Massignon, *al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922, I, 138 ff.). Zum mindesten argwöhnisch ist auch das Verhältnis zu den Philosophen, da sie, wie den Imāmiten das Beispiel der *Ghulāt* warnend zeigt, die Scholastik unterwühlen kann. Aber es gibt doch manche Überschneidungen, Mystiker und Philosophen, die zugleich als bewusste Shī'iten auftreten und nicht einfach durch die übliche Polemik zu erledigen sind. Demnach weisen alle Jahrhunderte neben den Beispielen einer grundsätzlichen Abstossung auch solche der gegenseitigen Anziehung auf. Der Khwādja Nāṣir al-Dīn, selbst Verfasser der mild süfischen Schrift *Auṣāf al-Ashrāf* (Teheran 1320), ist trotz des Verdiktes von Ibn Bābūye, Mufid, des Shaikh Tūsī und des Ibn al-Muṭahhar ein Verehrer des Ḥallādj. Radjab b. Muḥammed al-Ḥāfiḳ al-Bursī wird zwar als „Erneuerer der Sūfik“ getadelt, da er auf „trügerischen luftigen Interpretationen“ und ultrashī'itischen „Übertreibungen“ sein System erbaue, jedoch seine Bücher wie *Mashāriḳ al-Anwār*, verfasst

um 800 (1397), hat selbst ein solcher Feind der Šūfi's wie Maḍjlī, wenn auch mit Vorsicht, für die *Bihār* benutzt. Und dem Mollā Šadrā, d. i. Muḥ. b. Ibrāhīm al-Širāzī, gest. zwischen 1040 u. 1050 (1630—41), billigen ruhiger Denkende es durchaus zu, dass er in der „Erklärung des Thronverses“ (Sūra II, 256) sich von šūfischen Phantasien freigehalten habe; man benutzt auch seinen Kommentar zu den *Uṣūl al-Kāfi* des Kulainī, gedr. mit *Mafāṭīḥ al-Gḥaib*, o. O. 1282, verträgt wohl gar seine Darstellung des vierfachen Aufstiegs zu Gott in *al-Asfār al-arba'a* oder *al-Hikma al-muta'aliya* (Teheran 1282), wenn man auch stets wittert, dass ihm von seinem *Kommentar zur Hikmat al-Ishrāq* des Mystikers Suhrawardī zuviel von Mystikerempfinden und -sprache anhaftete. Sein Schüler Muḥammad b. Murtaḍā al-Kāshī, genannt Muḥsin-i-Faiḍ, Verfasser des šhī'itischen Korānkommentars *al-Šāfi* (Teheran 1276), hat sich gegen ähnliche Vorwürfe scharf gewehrt in *Inṣāf fi Bayān Tarīq al-Ilm li-Asrār al-Dīn* (in den Gesammelten *Rasā'il*, Teheran 1301), und in der Tat wird er wieder von seinem Schüler, dem Saiyid Ni'mat Allāh al-Djazā'irī, gegen die Šūfi's zitiert. Besser angeschrieben ist die Rechtgläubigkeit der beiden Lehrer des Mollā Šadrā, des Freundespaars am Hofe von 'Abbās I., Muḥammad b. Ḥusain Behā' al-Dīn oder Behā'ī al-Āmili, gest. 1030 (1621), und Muḥammad Bākir al-Asterābādī, gest. 1041 (1631), genannt Mīr Dāmād als Sohn des „Schwiegersohns“ von 'Alī b. 'Abd al-'Alī al-Karakī, also gleichfalls eines 'Āmili und eines der vielen Kommentatoren der *Sharā'i' al-Islām*. Trotz seiner vielseitigen Interessen hat Behā'ī, welcher auch *Shāikh al-Islām* war, als echter Šhī'it u. a. eine uralte šhī'itische Besonderheit, das Ritualverbot gegen das von „Buchleuten“ Geschlachtete, wieder aufgefrischt in der *Risāla fi Tahrim Dhabā'iḥ Ahl al-Kitāb*. Ein beliebtes Handbuch in der Landessprache zu allen Kapiteln des Rechts ist sein *Djāmi'i 'Abbāsī* (Tebriz 1309, Bombay 1319). Mīr Dāmād erwies sich, wiewohl auch er den Ḥallādj verehrte, als guter Šhī'it in *al-Rawāshir al-samā'iya fi Sharḥ al-Aḥādīth al-Imāmiya* (gedr. 1311), wie er auch seine Philosophie in *al-Kabasāt* (Teheran 1314) mit der Rechtgläubigkeit in Einklang brachte durch das Bekenntnis zur Urfänglichkeit und Ewigkeit Gottes und zur Zeitlichkeit der Welt. Belebt wurden die philosophischen Erörterungen noch dadurch, dass sie von spezifisch theologischen durchkreuzt blieben. So gab es unter den scholastischen Mutakallimūn sowohl Uṣūlī's als auch Akhbārī's. Der Kampf war noch im vorigen Jahrhundert zuweilen so heftig, dass man z. B. in Kerbelā' die Bücher nur mit einem Tuche anfasste aus Furcht, ein Vertreter der anderen Richtung könne sie benutzt haben. Ein Hauptführer im Streit war Shāikh Aḥmed b. Zain al-Dīn al-Aḥsā'ī, also ein Bāhrānī. Theologe, Dichter, Astronom, Mathematiker und Occultist, kämpfte er gegen Šūfi's, Philosophen und besonders für Idjtihād und Idjmā' gegen die Akhbārī's (vgl. seine *Djāwāmi' al-Kalām* oder *Ḥaiyāt al-Nafs*, Tebriz 1276). Ein allzu philosophischer, den Unentwegten zu wenig substantiiert erscheinender Auferstehungsglaube hat aber ihm und seiner Schule, der Shāikhīya [s. *SHAIKHĪ*], den Vorwurf der Sektiererei und auch, wie noch nachträglich dem Rāḍjāb (s. oben), den der Verantwortung für die Ketzerei der Bābī's eingetragen. Diese selbst wie ihre Ableger, die Behā'ī's, sorgten

dafür, dass es auch in jüngster Zeit zu recht lebhaften Auseinandersetzungen durch Tat und Schrift kam. Auch sonstige Polemik fehlt nicht. Maḍjlī war nicht der letzte, welcher gegen die Juden schrieb. Kämpfe gegen das Christentum brachte das Auftreten von Missionaren seit H. Martyn im Jahre 1195 (1781) und dann C. G. Pfander's Missionswerbeschrift *Mizān al-Haqq* und neuestens die lebhaft Bibelkolportage.

Den volkstümlichen Ausdruck findet der Šhī'itenglaube in den Märtyrerlegenden, *Maḥāṭil*, und den Passionsspielen, *Ta'ziyāt*. Zahlreich sind auch die Apokryphen: die oft gedruckten und kommentierten Lieder und Sprüche des 'Alī (vgl. Fleischer, *Alis 100 Sprüche*... 1837); die Sammlung von seinen Aussprüchen im *Nahāj al-Balāgha* des Muḥammad al-Riḍā, eines Bruders von Sharif Murtaḍā; ferner viele Gebetbüchlein wie die *Ṣaḥifa* des 'Alī, die des 4. Imām 'Alī Zain al-'Abidin und die des 8. 'Alī al-Riḍā; dazu das *Ḥadīth kuṣī* des 'Alī, zusammengestellt von Behā'ī al-Āmili, und endlich Korānkommentare, die auftreten im Namen des 6. Imām Dja'far al-Šādiq oder des 11. Imām, wie das *Tafsīr al-Askerī* (Teheran 1315), das schon der jüngere Ibn Bābūye unbefangen benutzte, während doch noch manche Späteren ihre zweifelnden Bedenken äusserten.

*Litteratur:* Jede grundsätzliche Darstellung fehlt. Ausser den hier zitierten Werken und den bei den angezogenen Artikeln verzeichneten sind zu berücksichtigenden die Kataloge der arabischen und der persischen Handschriften (vgl. auch Brockelmann, *G A L*); E. G. Browne, *A History of Persian Literature in modern Times* (1924), S. 353 ff., wo auch šhī'itische Biographien und Bibliographien verwertet sind; Goldziher, *Vorlesungen*<sup>2</sup>, hrsg. von Babinger, Heidelberg 1925, S. 196 ff.; Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*<sup>2</sup>, Paris 1866, S. 63 ff.; Mez, *Die Renaissance des Islāms*, Heidelberg 1922, S. 55 ff.; Babinger in *Z D M G LXXVI*, 126 ff.; Nöldeke im *Isl. XIII*, 70 ff.; Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (1918), s. Index; Buhl, *Alidernes Stellung in der šhī'itischen Bewegung unter Umajjaderne* (Kgl. Danske Vidensk. Selskabs Forhandling, 1910, Nr. 5). — Zur systematischen Einführung seien ausser den im Text genannten Quellenwerken empfohlen: Muḥ. b. 'Omar al-Kashshī, *Ma'rifat Akhbār al-Riḍjāl*, Bombay 1317; al-Nadjāshī, gest. 450 (1058), *Ma'rifat 'Ilm al-Riḍjāl*, Bombay 1317; Al-Tūsī, *Asmā' al-Riḍjāl*, Teheran 1271 und *Fihrist Kutub al-Shī'a* (hrsg. von Sprenger und Mawlawy 'Abd al-Haqq, Calcutta 1853—55); Ibn Shahrāshūb, gest. 588 (1192), *Ma'ālim al-'Ulamā'*, Ms. Berl. 10 047 unvollständig; Ibn al-Muḥaḥhar al-Ḥillī, *Khuṭū'āt al-Maḥāl* (auch genannt: *K. al-Riḍjāl*), Teheran 1310; Muḥ. b. 'Alī al-Akhbārī al-Asterābādī, gest. 1028 (1619), *Manḥaḍj al-Maḥāl*, Teheran 1307; Muḥ. al-Hurr al-Āmili, *Amal al-Āmil fi Dhikr 'Ulamā' Djabal 'Āmil*, ebd. 1307; Khwāndemir, *Ḥabīb al-Siyar* (pers.; geschr. 929 = 1523, Bombay 1273 u. ö.); al-Tafrishī, *Naḥd al-Riḍjāl* (geschr. 1015 = 1606, Teheran 1318); Yūsuf b. Aḥmed al-Bāhrānī, gest. 1187 (1773), *Lu'lu'at al-Bāhrain* (Teheran 1269; Bombay o. J.); Muḥ. Bākir al-Khwānsārī, *Rawḍat al-Djannāt* (geschr. 1287 = 1870, Teheran 1306); Muḥ. b. Šādiq b. Mahdi, *al-Nudjūm al-Samā'* (pers.; Lucknow 1313); Iḍjāz Ḥusain al-Kentūrī,



(gest. 1286 = 1870), *Kashf al-Hudjub wa'l-Astūr* (hrsg. von Hidayet Husain und Denison Ross, Calcutta 1912–14). — Über die Imāme: Abu 'l-Faradj al-Iṣbahānī, *Maḳātil al-Ṭalibīyīn* (Teheran 1307; erste Hälfte auch a. R. von Fakhr al-Dīn Ah-med b. 'Alī al-Nadjaḳī, al-Muntakhab fi'l-Marāthi wa'l-Khuṭab, Bombay 1314); Ahmed b. 'Alī b. Muḥannā (gest. 818 = 1415), *Umdat al-Ṭalib fi Ansāb Al Abi Ṭalib*, Bombay 1318; 'Abd Allāh b. Nūr Allāh (schrieb 1240 = 1824 ff.), *Maḳtāl al-'Arwāḫim* (1295). — Traditionen: Yahyā b. al-Ḥasan b. al-Bitriḳ (gest. 600 = 1284), *Khaṣa'is Waḥy al-Muḥim fi Manāḳib Amir al-Mu'minin* (1311); ders., *al-'Umda fi 'Uyūn Shihāh al-Akhhār*, Bombay 1309. — Neuere über die Nūr-Lehre: Al-Husain b. Murtaḍā al-Yazdī al-Ṭabāṭabā'i, *al-Raḳḳ al-Manḥūr wa-Lawāmi' al-Zuhūr*, Bombay 1303. — Sunnitische Polemik unter Berücksichtigung der inneren Kämpfe: Mahmūd Shukri al-Ālūsī (gest. 1270 = 1853), *Mukhtaṣar al-Tuḥfat al-ithnā 'ashariya* (1301). — R. Strothmann, *Die Zwölfer-Schī'a*, Leipzig 1926. (R. STROTHMANN)

**SHIBĀM**, Name mehrerer Städte in Süd-arabien.

1) Shibām Ḥarāz. Ein Berg, 2 Tagereisen südwestlich von Ṣan'ā' und südwestlich von Menākha gelegen, nach E. Glaser 2 600 m, nach A. Deffers 2 409 m hoch. Die hohe Spitze des Berges beherrscht die Stadt Menākha, das Gibraltar des Yemen. Knapp unter ihr lehnt sich, unmittelbar an den Felsen angebaut, die kleine Stadt Shibām an, ein befestigter Posten mit massiv gebauten Steinhäusern, der 1871 von den Türken erobert wurde und neben Menākha die festeste Stütze ihrer Herrschaft im Yemen bildete. Die Umgebung des kleinen Felsennestes ist gut bebaut, auf den Terrassenanlagen gedeihen Cerealien und Kaffee; vom Gipfel des Djebel Shibām genießt man eine herrliche Aussicht auf das ganze Ḥarāz-Massiv.

2) Shibām al-Ḳaṣṣa im Djawf. Vielleicht ist dies das in den altsüdarabischen Inschriften Halévy 344, 10 (aus al-Baidā' im Djawf) und 444, 2 (aus Barāḳish) erwähnte 𐩦𐩣𐩪𐩨𐩠𐩢𐩪.

3) Shibām Kawkabān. Die Stadt liegt am Fusse eines kleinen Vorsprungs des Djebel Sirwāh (eines Teiles des Djebel Duḷā'), der Lubākha heisst. Auf diesem nordwestlich von Shibām liegenden kleinen Bergzuge erhebt sich die Feste der Stadt Shibām, von der heute noch eine Ringmauer und andere Überreste stehen. Westlich von Shibām liegt noch ein anderes altes Gebäude, Dafrān genannt, höher als der Lubākha, doch ebenfalls noch am östlichen Abhange des Djebel Duḷā', knapp an der Felswand.

Die Stadt wird durch das Wādī Nabḥān in einen nördlichen und südlichen Teil getrennt und liegt nach Deffers in einer Höhe von 2 635 m. Sie ist von einer Mauer umgeben und hat 2 500 Einwohner, soll aber früher noch viel grösser gewesen sein. Die Einwohner erzählten Glaser, dass mehrere Orte, die heute ausserhalb der Stadt liegen, früher im Weichbilde der Stadt gelegen hätten und Märkte gewesen seien, nämlich 'Erret Shukri (Hühnermarkt) 500 m von der Stadt gegen Ṣan'ā' zu gelegen, 'Erret el-Baṭṭa (Ölmarkt) auf dem Wege nach 'Ayaḷ Srēh im Norden, zwei rote Hügel, in denen man auch alte Schlösser der Ḥimyaren vermutet, ferner el-Mallāḥi (Salzmarkt) auf dem Wege nach 'Amrān, eḍ-Daḳa (Buttermarkt) hinter dem heutigen Judenviertel, das auf dem nördlichen Ab-

hange des Lubākha liegt, el-Dja'serī (mit eḍ-Daḳa zusammenhängend, nur etwas höher und an den Djebel Duḷā' angelehnt), el-'Āder (Ton- und Erdgefässmarkt), das heutige Judenviertel, das aus einem Tempel mit dürftig untergebrachter Schule und Lehmhäusern besteht. Die Stadt soll ehemals auch vier Tore gehabt haben (Bāb el-Fedjren, Bāb el-Ahdjir, Bāb el-Shukbi, Bāb Metbā'). Die Hauptmoschee ist ein prächtiger alter, viereckiger Bau, der nach Glaser's Ansicht noch aus sabäischer Zeit stammt. Der Turm ist wohl stark baufällig und schief, aber wundervoll zugehauene schwarze Quadern von mehr als 1/2 m Länge und 30–35 cm Dicke sind zur Moschee verwandt, in der die Eingeborenen eine Herberge der Ḥimyaren sehen. Auch die anderen Moscheen sollen aus alter Zeit stammen. Glaser nennt Kubbat Shemsī auf dem Wege nach Kawkabān, Mesdjid el-Ghail, Mesdjid Yū'es beim Judendorfe mit alten schön gemauerten Zisternen, Mesdjid Meshhed, Mesdjid el-Ziyādī, Mesdjid Hāfet Khallake, Mesdjid el-Ma'berī. Die 3 Tore der Stadt sind Bāb el-Ḥadid und zwei kleinere, Bāb el-Mugharr genannt. In dem südlichen Abhang des Lubākha sind zahlreiche zimmerförmige Höhlen in den Sandstein gemeisselt, zu denen halbschalenförmige schmale Treppen längs des Felsens emporführen. Sie liegen etagenartig übereinander, sind von verschiedener Grösse, bald klein, bald geräumig und viereckig aus dem Sandstein gehauen; den Zugang bildet ein 1 m hohes und 70 cm breites Loch, der Boden der Zimmer liegt 1 m tiefer als der Eingang. In einem dieser Gemächer fand Glaser eine Grabstelle, die Anlage diente also wohl als Bestattungsraum. Shibām ist durch eine treppenförmig angelegte alte Kunststrasse mit Kawkabān verbunden. Die Umgebung der Stadt ist sehr fruchtbar. Getreidefrüchte, Gerste, Mais und Durra, Bohnen, Senf, Klee und gute Obstsorten gedeihen vortrefflich, und eine Grube liefert auch heute noch den berühmten yemenischen Karneol, Amethyst und Alaun.

Die Siedelung ist ohne Zweifel sehr alt. Schon die altsüdarabische Inschrift Glaser 110, 2 f. redet von den Aḳyān von Shibām, und der spätere Name Shibām Bait Aḳyān, den auch al-Hamdānī u. a. nennen, steht wohl damit in Zusammenhang. Auch in der grossen Inschrift von Ṣirwāḥ (Glaser 1000 A, 15) ist die Stadt erwähnt. Die Burg von Shibām war der Stammsitz der Dhū 'l-Rumḥain. Die Stadt soll ursprünglich Yaḥbis geheissen haben und dann nach Shibām b. 'Abd Allāh b. As'ad b. Djusham b. Ḥāshid, der sie bewohnte, umbenannt worden sein. Später wohnten da die Sukhaim, die von Yaṣḥum b. Bidā' b. Dhū Ḳhawḻān abstammten. Ihnen verdankt die Stadt den Beinamen Sukhaim. Noch al-Hamdānī sah in der Stadt prächtige Säulen aus alter Zeit, die einen Thron trugen. Die Feste galt auch später noch für uneinnehmbar. Ya'fur b. 'Abd al-Raḥmān al-Ḥiwālī wurde darin von den Feldherrn des al-Mu'taṣim, al-Wāṭḥik und al-Mutawakkil vergeblich belagert. Ibn Rosteh's Nachricht, das Stadtgebiet hätte damals 500 Schlösser und mindestens 40 Dörfer umfasst, ist freilich übertrieben. Bei Shibām war damals auch eine Silbermine in Betrieb. Als Ḥasan Pasha im Yemen herrschte, war das Kastell jedenfalls schon verfallen. Er baute aus dem Mauerwerk der Ruinen den Ort Ghirās.

4) Shibām im Wādī 'l-Kasr in Ḥaḍramūt, eine der grössten Städte des Landes, die nun dem Sultān von Mukallā untersteht. Th. Bent schätzte

die Zahl seiner Bewohner auf 6 000, Wrede auf 20 000; doch ist letztere Ziffer unstreitig viel zu hoch. Die Stadt liegt auf einer Anhöhe im niedrigsten Teile des Tales, die aus dem Schutte einer ganzen Reihe von Siedlungen entstanden ist, deren Ziegelbauten das Material für die Bodenanschwellung geliefert haben. Die Anhöhe beherrscht die ganze Umgebung und bildet einen der besten strategischen Punkte weit und breit. Im Süden ist die Ebene Suhēl el-Bilād vorgelagert, die vom Djebel Khibbe umfasst wird, der sich in westsüdwestlicher Richtung quer vor die Stadt legt. Die südliche Hälfte der Ebene Suhēl el-Bilād ist reich mit Palmen bestanden, die Palmenkulturen dehnten sich aber früher noch weiter aus. Auf den Feldern gedeihen Getreidefrüchte und in den Gärten treffliches Obst und Gemüse, auch Indigo wird stark angebaut. Die Stadt zählt nicht weniger als 30 Moscheen und 2 Paläste. Der eine, vom Grossvater des Sultāns Munassar von Mukallā erbaut, ist ein grosser, gut erhaltener Bau, der Torweg geradezu ein Meisterwerk der Steinmetzkunst. Auch die Säulen in den hohen Zimmern sind prächtig gearbeitet, die ungeheueren Tore mit feiner Schnitzerei versehen. Die Fenster zeigen kunstvolles Masswerk; Riegel, Türen und Fensterrahmen sind fein geschnitzt. Auch der Palast des Djem'adār 'Abd Allāh ist mit feinem Zierwerk versehen und macht einen freundlichen Eindruck. Von den beiden Palästen ist eine etwa 20 Fuss hohe Lehm-Mauer um die ganze Stadt geführt. Ausserhalb der Stadt liegen Ziegeleien, Ölpresen, Indigofabriken und Kalkbrennereien, in denen sich der Erwerbsinn der betriebsamen Bevölkerung betätigt. Viele Häuser — die Stadt zählt deren 600 — und eine Reihe von Moscheen sind aber nun verfallen.

Die Besiedelung Shibāms geht ohne Zweifel in sehr alte Zeit zurück. Der Name der Stadt شېبم erscheint auf einem schönen altsüdarabischen Siegel, das Th. Bent aus Ḥaḍramūt mitgebracht hat und das aus Sē'un stammt, und in einer Inschrift aus dem III. Jahrhundert v. Chr. Eine Menge von Graffiti, die etwa 2 Stunden von Shibām entfernt in den Felsen gekritzelt sind, zeugen noch von den alten Bewohnern der Stadt. Auch eine Höhle mit altsüdarabischer Inschrift, wohl ein Grabbau, soll in der Nähe liegen. Angeblich ist Shibām von den Leuten von Shabwa gegründet, die diese Stadt verliessen und sich in Ḥaḍramūt niederliessen (s. unter SHABWA). Al-Bakrī kennt die Stadt unter dem Namen al-Djarima, „die Grosse“, als die gesegnetste Stadt von Ḥaḍramūt. Ihre Bewohner erfreuten sich allerdings, wenn man Ibn al-Muḍjāwir glauben darf, keines sehr guten Rufes. In den Kriegen, die die Banū Kinda in Ḥaḍramūt führten, hat auch Shibām stark gelitten, ein grosser Teil seiner Moscheen wurde schon damals zerstört. Idrisi und Abu 'l-Fidā' haben Shibām in Ḥaḍramūt mit Shibām Kawkabān verwechselt, was schon C. Niebuhr aufgefallen ist.

**Litteratur:** Zu 1) al-Hamdānī, *Ṣifa Djaḏīrat al-ʿArab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), S. 105, 125, 126, 193; ders., *Iklīl*, VIII, bei D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklīl des Hamdānī*, I (SB Ak. Wien, XCIV [1879]), S. 354; E. Glaser, *Von Iḥṣān nach Ṣānāʾ vom 24. April bis 1. Mai 1885*, in *Petermann's Mitteilungen*, XXXII (1886), S. 35; A. Defflers, *Voyage au Yémen*, Paris 1880, S. 42, 44—47; M. Hart-

mann, *Die Arabische Frage (Der islamische Orient, Berichte und Forschungen, II)*, Leipzig 1909, S. 544; G. W. Bury, *Arabia Infelix or the Turks in Yemen* (London 1915), S. 43, 52—56, zwei gute Abbildungen von Shibām ebenda neben S. 47, 58.

Zu 2) al-Hamdānī, *Ṣifa Djaḏīrat al-ʿArab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), S. 81; J. Halévy, *Inscriptions Sabéennes*, J A, VI, Ser., Band XIX (1872), S. 197, 218.

Zu 3) al-Hamdānī, *Ṣifa Djaḏīrat al-ʿArab*, S. 72, 103, 106, 107; ders., *Iklīl*, VIII, bei D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Südarabiens*, I, 351, 352, 353, 391, 392; 'Azīm al-Dīn Aḥmed, *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naṣwān's im Sams al-Ulūm* in G.M.S., XXIV, 53; Ibn Ḥawkal, *B G A*, II, 31, 32; al-Mukaddasī, *B G A*, III, 113; Ibn Rosteh, *B G A*, VII, 113; Yāqūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, III, 73, 278—350, IV, 327, 383, 437; *Marāṣid al-Iṭīlā'*, ed. T. G. J. Juynboll (Leiden 1853), II, 90, 91; al-Bakrī, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld (Göttingen 1876), I, 308, 344, 345, II, 799; al-Kāẓimī, *Adḡā'ib al-Makhlūḳāt*, ed. Wüstenfeld (Leipzig 1848), II, 44, 45; al-Idrīsī, *Nuḥat al-Muḥtāk*, Übers. v. Jaubert, I, 149; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 257, 286, 293; A. Rutgers, *Historia femanae sub Hasano Pascha* (Leiden 1838), S. 64, 218, 219; A. v. Kremer, *Über die südarabische Sage* (Leipzig 1866), S. 14; M. Noel Desvergers, *Arabie in L'Univers*, Asie, V (Paris 1847), S. 22, 23; Ch. Millingen, *Notes of a Journey in Yemen* in J.R.G.S., XLIV (1874), S. 122; E. Glaser, *Geographische Forschungen im Yemen*, 1883, Bl. 53—56; ders., *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, I (München 1889), S. 83, II (Berlin 1890), S. 151, 435; A. Defflers, *Voyage au Yemen*, S. 68—72; H. Burchardt, *Reiseskizzen aus dem Yemen*, in Z.G. Erdk. Berlin, 1902, S. 603, 604 und Abb. 54; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, I (Wien 1922), S. 170, 171, 178—180, 183; F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, II (Leipzig 1925), S. 706.

Zu 4) al-Hamdānī, *Ṣifa Djaḏīrat al-ʿArab*, S. 86, 87; 'Azīm al-Dīn Aḥmed, *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naṣwān's im Sams al-Ulūm*, S. 53; Yāqūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, I, 846, II, 285, III, 257; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 257 und Anm., 286; J. R. Wellsted, *Reisen in Arabien*, deutsche Bearbeitung von E. Rödiger (Halle a/S. 1842), II, S. 337 und Anm. 301; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII/1 (Berlin 1846), S. 618; M. Noel Desvergers, *Arabie*, S. 22, 23; A. v. Wrede, *Reise in Hadramaut*, hsg. v. H. Freih. v. Maltzan (Braunschweig 1873), S. 230, 289; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, (Bern 1875), S. 306, 307; M. J. de Goeje, *Hadramaut in Rev. Colon. Intern.*, II (1886), S. 115; L. Hirsch, *Reisen in Süd-Arabien, Mahra-Land und Hadramūt* (Leiden 1887), S. 198—201; Th. Bent, *Southern Arabia* (London 1900), S. 142—46, 148, 150—52; C. Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale I, Ḥaḍramūt* (Leiden 1901), S. 483, 484. (ADOLF GROHMANN)

**SHIBARGHĀN** (bei den arabischen Geographen Shaburkān und Saburkān), Stadt in Nord-Afghanistan, in 36° 35' n.Br. und 65° 45' o.L.



Es war früher eine der drei bedeutendsten Städte von Džūzdžān, die anderen waren Yāhūdiya und Fāryāb. Die älteste Form des Namens ist Asapuragān, woraus man schloss, dass es ein alter Sitz der Asa oder Asargartii war. 'Azīzī schildert sie als die Hauptstadt von Džūzdžān, gewöhnlich wird aber Yāhūdiya als solche bezeichnet. Sie lag an der alten Landstrasse von Balkh (wovon sie 19 Parasangen oder 65 Meilen entfernt ist) nach Marw al-Rūd und Herāt und wird häufig im *Za-far-Nāme* und anderen Geschichtswerken erwähnt. Nach Mustawfi hatte es gemässigt Klima, und Korn wurde auf seinem Markt billig verkauft. Aber er fügt etwas geringschätzend hinzu, dass wenig Korn und Früchte dort gewachsen seien. Dagegen sagt Marco Polo: „Dort ist alles in grosser Fülle vorhanden, namentlich Melonen, die besten in der Welt. Man konserviert sie dadurch, dass man sie rundherum in Streifen schneidet und in der Sonne trocknet. Auch ist dort Überfluss an jagdbaren Tieren, Geflügel wie Wild“. Die getrockneten Melonen von Shibarghān wurden nicht nur nach dem Irāk, sondern auch nach Indien und China ausgeführt, wo sie berühmt waren. Die Stadt und ihre Umgebung werden durch unterirdische Kanäle (*Qanāt*) von den Bergen her bewässert. Zu Beginn des XIX. Jahrh., als in Afghānistān Verwirrung herrschte, war Shibarghān die Hauptstadt eines kleinen Uzbekenstaates. Aber seit langem hat es seine Unabhängigkeit verloren und ist jetzt nur mehr ein Bezirk des Königreichs Afghānistān. Er hat einige 12 000 Einwohner, und das Land ringsum ist gut bestellt, obwohl es am Rande der Wüste liegt.

*Litteratur:* Ḥamd Allāh Mustawfi, *Nuḥat al-Kulūb*, Text u. Übers. ed. G. Le Strange, *G M S*, XXIII, Leiden 1915—19; Barbier de Meynard, *Dictionnaire Géographique, Historique et Littéraire de la Perse*, Paris 1861; Guyard, *Géographie d'Aboulféda*, Paris 1883; H. Yule, *The Book of Sir Marco Polo*, London 1903. (T. W. HAIG.)

**SHIBL** AL-DAWLA NAṢR B. ŠALĪH B. MIRDĀS, aus dem Geschlecht der Mirdāsiden (s. die Schilderung im Zusammenhang in der Geschichte Aleppos im Art. ḤALAB, II, 244 und unter MIRDĀS B. ŠALĪH), erbte die Stadt Aleppo nach dem Tode seines Vaters Šālīh in der Schlacht von Uḡḡhuwāna am Jordan im Jahre 420 (1029), während sein Bruder Thīmāl die Zitadelle erhielt. Naṣr hat durch seine Siege über die Byzantiner als Verteidiger der muslimischen Nordmark geschichtliche Bedeutung erlangt. Nach dem Tode Šālīhs glaubte der byzantinische Statthalter Spondil (nicht Niketas, wie die arabischen Chronisten schreiben) von Antiochien den Augenblick gekommen, um durch Vernichtung der beiden mirdāsiden Fürsten die Südprowinz des byzantinischen Reiches vor den ständigen Angriffen, den sogenannten Sommerfeldzügen (*Šaifiya*), zu denen die Araber sich in Erfüllung des vom Kor'an gebotenen „Heiligen Krieger“ verpflichtet fühlten, zu schützen. Spondil, der trotz seiner Unfähigkeit den wichtigen Posten als Statthalter von Antiochien innehatte, wurde von den Brüdern Naṣr und Thīmāl im selben Jahre (420) aufs Haupt geschlagen. In diesem Jahre starb Kaiser Basil, und sein ehrgeiziger Nachfolger, Kaiser Romanos III., hoffte sich durch einen Feldzug gegen diese beiden Fürsten Ruhm zu erwerben und zog mit einem gewaltigen Heere, zu dem bulgarische und russische Hilfscorps stiessen, nach

Syrien. Inzwischen hatte Naṣr, der Aleppo allein beherrschen wollte, eine Abwesenheit seines Bruders Thīmāl benutzt, um sich der Zitadelle zu bemächtigen. Thīmāl, heftig empört über diesen Gewaltakt, gewann die arabischen Stämme für sich und zog gegen Aleppo. In dieser Gefahr sandte Naṣr seinen Neffen als Gesandten zum Kaiser nach Antiochien und bat ihn mit dem Versprechen, ihn als Oberherrn anzuerkennen und ihm Tribut zu zahlen, um Hilfe. Es kam aber zwischen den Brüdern nicht zum Kampfe, da die Stämme, die die Notwendigkeit der Einheit in der vom Kaiser drohenden Gefahr verstanden, den Frieden vermittelten. Naṣr blieb, wie es vom politischen und militärischen Standpunkt das einzig Richtige war, alleiniger Herr von Aleppo, Thīmāl wurde durch Raḥba und Bālis entschädigt. Gestärkt durch die Hilfe der Araber nahm Naṣr seine Anerbietung dem Kaiser gegenüber zurück. Der Kaiser zog nun im Frühjahr 421 (1030) über Antiochien gegen Aleppo und schlug sein Lager nördlich von der Stadt in Tabbāl auf. Eine Reiterschar, die er zur Erkundung aussandte, wurde von den Arabern niedergemetzelt; dadurch ermutigt, begannen die Beduinen das Lager selbst zu beunruhigen, fingen die Mannschaften, die Lebensmittel und Wasser bringen sollten, ab, sodass sich der Kaiser schliesslich so bedrängt sah, dass er fluchtartig abziehen und den Arabern unermessliche Beute überlassen musste. Er wurde angeblich auf der Flucht so gefährdet, dass er seine Tiara, um nicht erkannt zu werden, ablegte. Der Sieg der Araber zeitigte keine grossen Früchte. Der neue Statthalter von Antiochien wurde zwar auch geschlagen, aber Naṣr zog es vor, sich mit dem Kaiser zu einigen. Er schickte einen Gesandten nach Konstantinopel, der gut aufgenommen und mit reichlichen Geschenken für Naṣr zurückgesandt wurde. Naṣr verpflichtete sich, an den Kaiser einen Tribut von 500 000 Dirhem zu zahlen. Seitdem herrschte zwischen beiden Frieden. Er verstand es auch später, die Gunst des Fātimiden-Khalifen al-Zāhir und seines Nachfolgers, bez. dessen Wazirs im Jahre 427 (1035) durch reiche Geschenke aus der byzantinischen Beute zu gewinnen, sodass er im Besitz von Aleppo bestätigt wurde und sich eines sicheren Friedens erfreuen konnte. Nur der alte Feind der Mirdāsiden, Anushtikin al-Dizbiri, intrigierte gegen Naṣr und erreichte, dass der Kaiser ihm zusagte, sich in einem Kampf gegen Naṣr neutral zu verhalten. Es gelang dann Anushtikin wiederum die arabischen Stämme der Tay, der Kelb und der Kilāb zu einigen. So gestärkt zog er gegen Naṣr. In der Schlacht bei Latmin wurde Naṣr durchbohrt, sein Kopf zu Anushtikin gebracht, der ihn angeblich tief betrauerte. Anushtikin wurde Herr von Aleppo und erst nach 4 Jahren, nachdem Anushtikin besiegt und gefallen war, erhielt Thīmāl die Herrschaft von Aleppo.

*Litteratur:* (s. unter ḤALAB, im besonderen) J. J. Müller, *Historia Merdasidarum*, ausgezogen aus: Kamāl al-Dīn, *Tarikh Ḥalab*, Bonn o. J.; Text von Kamāl al-Dīn in Ms. or. 522, Musée asiatique, Petersburg, fo. 41<sup>r</sup>—43<sup>v</sup>; ferner Gustav Schlumberger, *L'Épopée byzantine III*, Paris 1905; Abu'l-Faradj, *Chronicum syriacum*, ed. Bruns, Leipzig 1784 und die Chronik von Mathieu d'Edesse ed. Dulaurier, Paris 1858. (M. SOBERNHEIM.)

**AL-SHIBLĪ** (von al-Shibliya, einem Dorfe in Ushrusana in Transoxanien), SIRĀDJ AL-DĪN ABŪ

ḤAFS 'UMAR B. ISHAK B. AHMED AL-GHAZNAWĪ AL-DAWLATAEADĪ AL-HINDĪ AL-HANAFĪ, berühmter *Fakih*. Geboren wurde er etwa 714 (1314; die Angabe 704 dürfte irrtümlich sein). Er studierte *Fikih* bei Wadjih al-Dīn al-Dihlawī al-Rāzi. Shams al-Dīn al-Dīlī al-Khatīb, Sirādī al-Dīn al-Thakafī al-Dihlawī, Rukn al-Dīn al-Badā'uni, Schülern des Abu 'l-Kāsim al-Tanūkhī (gest. 670 = 1271/2), *Ḥadīth* bei Ahmed b. Maṣṣūr al-Djawharī und anderen. 740 (1339/40) kam er nach Ägypten und wurde Stellvertreter des Djamāl al-Dīn al-Turkmānī als *Hākim*; dann wurde er durch Vermittlung von Yilboghā zum *Kādi 'l-Askar* ernannt; nach dem Tode des al-Turkmānī im Sha'bān 769 (1367/8) blieb er dauernd Oberkādi (*Kādi 'l-Kudāt*) von Ägypten bis zu seinem Tode am 7. Radsjab 773 (14. Jan. 1372). Er hatte auch süßliche Neigungen; in Mekka verkehrte er mit Khidr; näherhin war er ein Anhänger von Ibn al-Fāriḍ (vgl. unten).

Seine bekanntesten Schriften sind: 1. *al-Tawshīh*, ein Kommentar zur *al-Hidāya* des al-Marḡhinānī (vgl. Brockelmann, I, 376, N<sup>o</sup>. 24); 2. ein zweiter Kommentar zur *al-Hidāya* in Syllogismenform; 3. *al-Shaml* zu *'l-Fikih*, die *Furu'* behandelnd; 4. *Zubdat al-Aḥkām u 'Khtilāf al-A'imma al-Furū'*; 5. ein Kommentar zum *Padī al-Nizām fi Uṣūl al-Fikih* des Ibn al-Sā'atī (vgl. Brockelmann, I, 383, N<sup>o</sup>. 49, 2); 6. ein Kommentar zum *al-Mughnī* zu *'l-Uṣūl* des al-Khablānī (vgl. Brockelmann, I, 382, N<sup>o</sup>. 48); 7. *al-Ḥurra* (das scheint die richtige Form des Titels zu sein) *al-munifa fi Tarāḡh Madhhab Abi Ḥanifa*; 8. *Kitāb fi Fikih al-Khilāf*; 9. ein Kommentar zu den *al-Ziyādāt* des al-Shaibānī (vgl. Brockelmann, I, 172, N<sup>o</sup>. 2); 10. ein nicht vollendeter Kommentar zu seinem *al-Djamī' al-kabir* (identisch mit dem *Mukhtaṣar al-Talkhīs*, ebd., N<sup>o</sup>. 3, im Autograph erhalten; das Werk sollte ursprünglich auch den *al-Djamī' al-ṣaghīr* umfassen); 11. ein Kommentar zur *al-Tā'ya* des Ibn al-Fāriḍ (vgl. Brockelmann, I, 262, N<sup>o</sup>. 8); 12. eine Schrift über *Taṣawwuf*; 13. ein Kommentar zum *al-Manār* zu *'l-Uṣūl* des al-Nasafī (vgl. Brockelmann, II, 196, N<sup>o</sup>. 1, I); 14. ein Kommentar zum *al-Mukhtār* zu *'l-Fatāwā* des al-Buldaḡī (vgl. Brockelmann, I, 382, N<sup>o</sup>. 47, I); 15. *Lawā'ih al-Anwār* zu *'l-Rada ala man ankara 'ala 'l-Arīḍin Laṭā'if al-Asār*; 16. *Uddat al-Nāsik* zu *'l-Manāsik*; 17. ein Kommentar zur *Aḳida* des al-Taḥāwī (vgl. Brockelmann, I, 174, N<sup>o</sup>. 7; dort auch eine Handschrift angeführt); 18. *al-Lawā'ih* zu *Sharḥ Djamī' al-Liḡawī* (von al-Subkī; vgl. Brockelmann, II, 89, N<sup>o</sup>. 1); 19. endlich gibt es eine Sammlung seiner *Fatāwā*s. Über Handschriften der erhaltenen Werke vgl. Brockelmann, II, 80, N<sup>o</sup>. 9.

**Litteratur:** Brockelmann, *G A L*, a. a. O., woselbst weitere Angaben; al-Laknawī, *al-Fawā'id al-bahiya* zu *Tarāḡim al-Hanafiya* (1324), S. 148 f. Über weitere Persönlichkeiten mit dem Beinamen al-Shiblī, darunter den bekannten Mystiker [s. u.], vgl. al-Sam'ānī, *Kitāb al-Ansāb*, Fol. 329a; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 256; Brockelmann, I, 199, N<sup>o</sup>. 6.

(JOSEPH SCHACHT)

**AL-SHIBLĪ**, ABŪ BAKR DULAF B. DJAHDAH, ein sunnitischer Mystiker, der im Jahre 247 (861) in Baghdād geboren wurde (er stammte aus einer transoxanischen Familie) und ebenda im Jahre 334 (945) starb. Zuerst war er Beamter (und Wali von Demāwend); dann bekehrte er sich unter dem Einfluss des Khair Nassāḡī, eines Freundes des

Djunaid, mit vierzig Jahren zum Asketismus. In die mystischen Kreise Baghdāds brachte er den zuweilen zynischen Enthusiasmus eines Dilettanten, kühner in Worten als in Taten. Der tragische Ausgang des Prozesses seines Freundes al-Ḥallāḡ erschreckte ihn; er verleugnete ihn vor dem Wazīr und soll ihn am Fusse des Galgens angeklagt haben (309 = 922). In der Folge führte Shiblī, sei es durch Taktik (durch Gewissensbisse oder um eine mögliche Verfolgung zu vereiteln), sei es unbewusst (infolge einer übermässigen Askese), öffentlich durch Reden und exzentrisches Benehmen ein sonderbares Leben mit der Wirkung, dass man ihn eine Zeitlang im Irrenhaus von Baghdād einsperrte; dort redete er übrigens gerne über die Mystik in Gegenwart von hervorragenden Besuchern.

Werke hat er nicht hinterlassen; aber seine Sentenzen (oder Anspielungen: *ishārāt*) sind in den klassischen Sammlungen über den *Shayḥ* [s. d.] enthalten; ebenso auch seine gewollten Sonderlichkeiten, seine lächerlichen, erniedrigenden oder ungesunden Bussübungen, wie Salz in die Augen zu streuen, um das Schlafen zu verhindern. In der Legende über al-Ḥallāḡ ist die Shiblī zugeteilte Rolle sehr wichtig; er scheint ihn in der Tat heimlich verehrt zu haben, nachdem er ihn öffentlich verleugnet hatte. Seine Gedanken sind dogmatisch die des Djunaid; seiner Rechtsauffassung nach gehörte er dem mālikitischen Ritus an, was bewirkte, dass man ihn zu Lebzeiten nicht belästigte und nach seinem Tode in den juristischen, dem Šūfismus gewöhnlich sehr feindlichen Kreisen für kanonisch erklärte. In der klassischen Silsila [s. TARIQA] bildet Shiblī ein Glied der Kette zwischen Djunaid und Naṣrābādī, welcher letzterer auch wirklich sein Schüler war.

Sein Grab wird heute noch in der A'zamīya in Baghdād, in der Nähe des *Madfan* des Abi Ḥanifa verehrt.

**Litteratur:** Sarāḡī, *Lumā'*, ed. Nicholson, S. 395—406 und Index (vgl. Baḡlī, *Shayḥiyyāt*); Kūshairī, *Risāla*, Kairo 1318, S. 30 u. Übers. R. Hartmann, Index; Ma'arri, *Ghuṣṣan*, Kairo S. 206; Hudjwiri, *Kashf*, Übers. Nicholson, S. 155—6 und Index; Ibn al-Djawzī, *Talbis Iblīs*, Kairo 1340, S. 216, 268, 361—2, 383—86; Aḡṭār, *Tadhkira*, ed. Nicholson, II, 160—82; L. Massignon, *Passion d'Al-Hallaj*, S. 41—3, 306—10 und Index; ders., *Mission in Mésopotamie*, Kairo 1912, II, 80—1 (für die gegenwärtige Beschaffenheit des Grabes).

(L. MASSIGNON)

**SHIBLĪ NU'MĀNĪ**, MUHAMMED, Urdū-Dichter und Geschichtsschreiber, wurde während des indischen Aufstandes im Jahre 1857 in einem acht Meilen von A'zamgarh, U. P., entfernten Dorf geboren, in dem seine Vorfahren fast 300 Jahre lang als *Zamīndār*'s gelebt hatten. Sein Vater, Shaikh Ḥabībullah, war ein *Wakil* in A'zamgarh mit einer einträglichen juristischen Praxis. Nachdem Shiblī zu Hause in den islamischen Wissenschaften unter dem berühmten Gelehrten Muḥammad Fārūḡ von Čirāiyyākōt erzogen worden war, widmete er sich weiterhin dem Studium des *Fikih* unter Mawlawī Irshād Ḥusain zu Rāmpūr; im Jahre 1289 (1872) ging er nach Lāhōr, wo er sich unter dem ausgezeichneten Arabisten, Professor Faiḍ al-Ḥasan, dem Studium der arabischen Litteratur widmete. Nach seiner Rückkehr von Lāhōr studierte er unter Mawlawī Ahmed 'Alī Sahāranpūr *Ḥadīth*; dann ging er nach Dēoband, wo er in ungefähr sechs Wochen die *Farā'id* lernte.



Im Jahre 1880 bestand er die Prüfung als *Wakil*, übte allerdings nur für wenige Monate die Rechtspraxis in A'zamgarh und Basti aus, betätigte sich kurze Zeit als Schreiber und *Amin* im Bezirk von A'zamgarh und widmete sich schliesslich dem Indigohandel; doch gefiel ihm keine dieser Beschäftigungen auf die Dauer. Während eines Aufenthaltes bei seinem jüngeren Bruder, der in A'ligarh erzogen wurde, wurde Shibli mit Sir Saiyid Ahmed bekannt gemacht, der ihm eine Lehrerstelle an der *Collegiate School* übertrug und ihn bald darauf als Professor des Arabischen und Persischen anstellte (1. Febr. 1882). Seine Bekanntschaft mit Sir Saiyid Ahmed hatte einen sehr wohlthätigen Einfluss auf seine litterarische Betätigung; er lernte sehr bald den während seiner letzten Lebensjahre erarbeiteten Schatz an Wissen fruchtbar zu machen. Im Jahre 1892 unternahm er eine Reise nach dem Vorderen Orient, um die dortigen litterarischen und bildungspolitischen Verhältnisse kennen zu lernen; auf dieser Reise besuchte er Konstantinopel, Bairūt, Jerusalem, Kairo und andere Orte. Im Jahre 1314 (1896) erhielt er vom Nizām von Haidarābād ein Stipendium, worauf er im Jahre 1898 seine Professur aufgab. Er war Leiter der Ministerial-Abteilung für *Ulūm-u Funūn* in Haidarābād (Apr. 1901—Jan. 1905), Sekretär des *Dār al-'Ulūm der Nadwat al-'Ulamā* in Lakhna'ū (1905—1913); eine Zeitlang war er auch Sekretär des *Andjuman-i Tarakki-i Urdū*. Er starb im Jahre 1914; sofort nach seinem Tode errichteten seine Schüler ihm zu Ehren in A'zamgarh das *Dār al-Muṣannifin* mit einer Bibliothek und einem Verlagshaus, dessen Organ die Monatsschrift *Ma'ārif* wurde. Shibli's Werke sind die folgenden: *Urdū: Musalmānōn ki guṣaṣṭa Ta'lim*, Āgra 1887; *al-Mu'mun*, eine Biographie des *Khalifa*, Āgra 1887; *Sirat al-Nu'mān*, eine Biographie Abū Ḥanifa's, Āgra 1891; *al-Djizya*, über den Ursprung des Wortes, Āgra 1891 (engl. Übers., 'Aligarh); *Kutubkhāna-i Iskandariya*, Āgra 1891 (engl. Übers., Haidarābād); *Safarnāma*, Āgra 1893; *al-Farūk*, 'Omar's Biographie, Kānpūr 1899; *al-Ghazālī*, des *Imām's* Biographie, Kānpūr 1903; *Ilm al-Kalām*, 'Aligarh 1903; *al-Kalām*, Kānpūr 1903; *Savānīh-i Mawlanā Rīm*, Lakhna'ū 1902; *Muwāzana-i Anis-u Dabir*, kritische Würdigung zweier Urdū-Dichter, Āgra 1906; *Shi'r al-Aqām*, I—IV, 'Aligarh 1906—1912, V (unvollendet), A'zamgarh 1919; *Sirat al-Nabi*, I—II, Kānpūr 1919—1920, III (unvollendet), A'zamgarh; *Kulliyāt-i Urdū* (Gedichte); *Rasā'il-i Shibli*; *Maqālāt-i Shibli*; *Makātib-i Shibli*, 2 Bde. (alle kürzlich in A'zamgarh veröffentlicht). Persisch: *Kulliyāt* (Gedichte), A'zamgarh. Arabisch: *al-Djizya*, 'Aligarh; *al-Intikād 'ala 'l-Tamaddun al-Islāmī li-Djirdjī Zaidān*, Lakhna'ū.

*Litteratur*: E. G. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1902, S. 108, 109, 261, 265, 266, 267, 269, 271, 273, 274, 280 Anm., 289, 291—293, 296, 298; T. W. Arnold, *The preaching of Islam*, 2. Aufl., London 1913, S. IX; Rahmān 'Alī, *Tadhkira-i 'Ulamā-i Hind*, 2. Aufl., Lakhna'ū 1914, S. 192 f.; Mahmūd Khān Shairānī in *Urdū*, Awrangābād, 1921 ff., II, 483 f., III, 1 f., 463 f., IV, 171 f., VI, 1 f.; Saiyid 'Abdullatif, *The Influence of English Literature on Urdu Literature*, London 1924 (seine Angaben sind nicht immer zuverlässig), S. 47, 73, 81, 89, 91—93, 94, 102, 115, 120 f., 124. (A. SIDDIQI)

**SHIGHNĀN.** [Siehe SHUGHNĀN.]

**SHIHĀB AL-DAWLA.** [Siehe MAWDŪD.]

**SHIHĀB AL-DĪN.** [Siehe MUHAMMAD B. SĀM.]

**SHIHĀB AL-DĪN AHMED B. MĀDJID**, arabischer Seefahrer des IX./XV. Jahrh., Verfasser von Segelhandbüchern für den Indischen Ozean, das Rote Meer, den Persischen Golf, das Südchinesische Meer und die Meere des asiatischen grossen Archipels.

Als Vasco de Gama im Jahre 1498 Malindi an der Ostküste Afrikas erreicht hatte, konnte er sich dort einen Lotsen verschaffen, der ihn direkt nach Calicut führte. Diese Tatsache wird kurz in dem Schiffstagebuch erwähnt, das von einem der Teilnehmer an der Expedition geführt wurde (*Roteiro da viagem de Vasco de Gama em MCCCCXCVII*, 2. Aufl. von A. Herculano u. Castello de Paiva, Lissabon 1861, S. 49), ausführlicher aber von den portugiesischen Historikern des XVI. Jahrh., besonders von Damião de Goes (*Chronica do serenissimo Rei d. Manuel*, Coimbra 1790, I, Kap. XXXVIII, S. 87), Castanheda (*Historia do descobrimento e conquista da India pelos Portuguezes*, 1833, Buch I, Ende Kap. XII und Anfang Kap. XIII, S. 41) und Barros (*Da Asia*, I. Dekade, Buch IV, Kap. VI, S. 319—20 der kleinen Ausgabe von 1778), die den Namen dieses Lotsen mitteilen: *Malemo Canaqua* nach Castanheda und Goes, *Malemo Cana* nach Barros, d. h. *Mu'allim Kanaka*, "Meister in der Schifffahrt, Astrologe".

Dieser Bericht wird bestätigt durch den arabischen Schriftsteller Kuṭb al-Dīn al-Nahrawālī (917 90 = 1511—82), *al-Barḳ al-yamanī fi 'l-Faṭh al-'othmānī* (Hss. der National-Bibl., Paris, Fond Arabe, N<sup>o</sup>. 1644—50 und 5927 [1]); der Lotse heisst hier aber Ahmed b. Mādjid. Kuṭb al-Dīn berichtet, dass nach mehreren erfolglosen Versuchen eine portugiesische Karavelle in den Indischen Ozean gelangte: „[Als die Portugiesen vor ihrer Fahrt nach der Westküste Indiens an der Ostküste Afrikas weilten,] suchten sie unaufhörlich Auskünfte über dieses Meer [das westindische] zu erhalten; da stellte sich ihnen ein geschickter Seemann namens Ahmed b. Mādjid als Lotse zur Verfügung, mit dem der Führer der Franken namens *Almilandī* [= portug. *Almirante* „Admiral“] in Beziehung getreten war und der sich mit dem portugiesischen Admiral betrank. Dieser Seemann zeigte in seiner Trunkenheit dem Admiral die Route und sagte den Portugiesen: „Nähert euch nicht der Küste an dieser Stelle [der Ostküste Afrikas nördlich von Malindi]; steuert auf die hohe See; dann nähert euch der Küste [Indiens]; so werdet ihr in Sicherheit sein vor den Wogen“. Als sie diese Hinweise befolgten, entging eine grosse Anzahl portugiesischer Schiffe dem Schiffbruch, und zahlreiche Schiffe gelangten in das westindische Meer (Hs. 1644, Fol. 5<sup>v</sup>, Z. 9 ff.)“.

Die Trunkenheitsszene scheint vollständig erfunden zu sein; sie scheint eine fromme Fabel zu sein, um eine Handlungsweise zu entschuldigen, welche die Muslime Mekkas, wo Kuṭb al-Dīn lebte, nur als Verrat betrachten konnten. Es ist vielmehr wahrscheinlich, dass der arabische *Mu'allim* es gegen eine hohe Bezahlung übernahm, das portugiesische Admiralsschiff zu lotsen. Die portugiesischen Berichte, die diese Tatsache nicht zu verschleiern brauchten, drücken sich ganz anders aus als der obige arabische Text.

Barros, der die ausführlichsten Angaben über

dies Ereignis macht, berichtet, dass während des Aufenthalts Vasco de Gama's in Mahadi Banianen aus dem Königreich Cambaya in Guzerate den Admiral besuchten. Diese Hindu's, die einem Bilde der Hl. Jungfrau (für eine Hindu-Göttin gehalten) huldigten, „schienen ihm zu jener Christenheit zu gehören, die in Indien zur Zeit des Hl. Thomas bestanden hat. Mit ihnen kam ein Maure [= Muslim] aus Guzerate *si !* namens Malemo [= *Mu'allim*] Cana [= *Kanaka*]. Sowohl wegen des Vergnügens, das dieser gehabt hatte, mit den unsrigen zu sprechen, als auch um dem König [von Malindi], der für die Portugiesen einen Lotsen suchte, einen Gefallen zu erweisen, erklärte dieser sich bereit, mit ihnen zu fahren [um ihnen den Weg nach Indien zu zeigen]. Nachdem Vasco de Gama sich mit ihm unterhalten hatte, war er sehr zufrieden mit seinen Kenntnissen, zumal der Maure ihm eine Karte der ganzen indischen Küste gezeigt hatte, die nach Art der maurischen Karten mit zahlreichen Meridianen und Parallelen [= Längen- und Breiten-Grade] versehen war, aber ohne Angabe der Windstriche. Da die Quadrate [gebildet durch die Kreuzung] dieser Meridiane und Parallelen sehr klein waren, war die [Richtung der] Küste durch die beiden Windrichtungen Nord-Süd und Ost-West sehr genau, ohne dass jedoch die Deutlichkeit der Karte litt durch die Menge [Zeichen für die Richtung] der Winde und der Magnetnadel, wie auf unserer portugiesischen Karte, die den anderen als Grundlage dient. Vasco de Gama zeigte dem Mauren das grosse Holz-Astrolab, das er bei sich führte, und andere Metallastrolabe, mit denen man die Sonnenhöhe bestimmte. Der Maure war über derartige Instrumente nicht erstaunt. Er sagte, dass die [arabischen] Lotsen des Roten Meeres triangulare Messinginstrumente und Quadranten gebrauchten, um die Höhe der Sonne und vor allem die des [Polar-] Sternes zu bestimmen, dessen sie sich meistens für die Schifffahrt bedienten. Er aber, fügte er hinzu, und die Seeleute aus Cambaya und aus ganz Indien beführen das Meer nach gewissen Sternen des nördlichen sowie des südlichen Sternhimmels und nach anderen bemerkenswerten Sternen, welche die Himmelsmitte von Osten nach Westen durchlaufen; sie bestimmten ihre Höhe nicht mit derartigen Instrumenten, [wie sie ihm Vasco de Gama zeigte], sondern mit einem anderen, das auch er gebrauchte; sofort brachte es dieses Instrument, das aus drei Platten bestand, herbei, um es ihm zu zeigen (über dieses Instrument vgl. Reinaud, *Introduction générale à la géographie des orientaux*, in *Géographie d'Aboulféda*, I, S. CIIIX ff.). Da wir über Form und Handhabung dieses Instrumentes in unserer *Geographia [universalis]*, ein leider verlorenes Werk] im Kapitel über die bei der Schifffahrt gebrauchten Instrumente handeln, so genügt es hier zu wissen, dass das fragliche Instrument von den Mauren für den Zweck gebraucht wird, wofür man sich in Portugal des von den Seeleuten *arbalestrille* genannten Instrumentes bedient, über das ebenso wie über dessen Erfinder in dem genannten Kapitel [der *Geographia universalis*] gehandelt wird. Aus dieser und anderen Unterhaltungen mit diesem Lotsen hatte Vasco de Gama den Eindruck, dass er einen grossen Schatz erworben habe (*parecia-lhe ter nelle hum grão thesouro*). Um ihn nicht zu verlieren, ging er sobald als möglich . . . unter Segel und nahm am 24. April 1498 den Kurs nach

Indien (*Da Asia*, Dekade I, Buch IV, Kap. VI, S. 318—21 in der Ausgabe von 1778<sup>14</sup>).

Nach Goes und Castanheda (*a. a. O.*) soll der fragliche Lotse „ein Lotse aus Guzerate“ sein, nach Barros „ein Muslim aus Guzerate“; der Titel, den die beiden portugiesischen Historiker ihm beilegen, ist ein zweisprachiger Ausdruck: *malemo* < arab. *Mu'allim*, in der Nautik „Meister in der Schifffahrt“ und *Canaqua* = *Kanaka*, die tamilische Form für Sanskrit *Ganaka* „Astrologe“ (vgl. *The book of Duarte Barbosa*, ed. M. Longworth Dames, *Hakluyt Society*, 1921, II, 61—2, mit den Verbesserungen Ph. S. van Ronkel's in *Museum*, Leiden 1925, S. 18). Andererseits ist dieser *malemo canaqua* unbestreitbar die gleiche Person wie der im *al-Barq al-yamāni* genannte Ahmed b. Mādjid. Nun wissen wir von ihm selbst, dass dieser berühmte *Mu'allim* ein in Džulfār geborener Araber arabischer Abstammung ist. Der Irrtum bei Goes, Castanheda und Barros oder vielmehr in ihren Quellen ist offensichtlich, aber ich bin nicht in der Lage, ihn aufzuklären.

Ibn Mādjid ist uns auch sonst bekannt. In der Einleitung zu seinem *al-Muḥit* betitelten Segelhandbuch sagt der türkische Admiral Sidī 'Alī folgendes: „Während meines fünf-monatigen Aufenthaltes in Bašra [im Jahre 1554], der sich bis zum Beginn des Monsun ausdehnte, während meiner dreimonatigen Fahrt von Bašra nach Indien von Anfang Ša'bān bis Ende Šawwāl (2. Juli—27. Sept. 1554), während dieser acht Monate liess ich keinen Augenblick vorübergehen, ohne mich Tag und Nacht mit den Küstenlotsen und den Seeleuten [des Landes] zu unterhalten, die sich an Bord [meines Schiffes] befanden. So habe ich erfahren, wie die alten Lotsen aus Hormuz und Hindustān: Laith b. Kahlān, Muhammed b. Šāḥdān und Saḥl b. Abān ehemals auf dem Indischen Ozean manövriert haben. Ebenso sammelte ich Bücher, die von den heutigen [Lotsen] geschrieben wurden, nämlich von Ahmed b. Mādjid aus Džulfār in der Provinz 'Omān und Sulaimān b. Ahmed (s. SULAIMĀN AL-MAHRĪ), den aus Šihir im Gebiete Džur (Süd-Arabien) gebürtigen, sowie die Werke: *Fawā'id*, *Hāwiya* [von Ibn Mādjid, s. u.], *Tuḥfat al-Fuḥūl*, *Minḥādī*, *Kiladat al-Šumūs* [von Sulaimān al-Mahrī]; jedes von diesen studierte ich gründlich. Denn es war tatsächlich ausserordentlich schwer, ohne diese Werke auf dem Indischen Ozean zu fahren. Die [fremden] Kapitäne, Kommandanten und Matrosen kennen diese Manöver nicht; ein Lotse ist ihnen stets unentbehrlich, da ihnen selbst die notwendigen Kenntnisse mangeln. Ich habe also gedacht, dass es wenigstens Pflicht sei, das zu lesen, was an gutem in den oben genannten Werken steht, es [ins Türkische] zu übersetzen und so ein brauchbares Buch zu schreiben, damit diejenigen, die es zur Hand nehmen, ihr Ziel ohne Lotsen erreichen und einen Lotsen nicht mehr um Rat zu fragen brauchen . . . . Meine Übersetzung [dieser arabischen Werke] wurde in kurzer Zeit mit der Hilfe des Mächtigen Königs [= Allah] vollendet. Da mein Buch alle aussergewöhnlichen Dinge der Nautik umfasst, wurde es *al-Muḥit* betitelt, „das, was alle Küsten umschliesst, was alles in sich fasst“ (*Die topographischen Capitel des Indischen Seespiegels Muḥit*, übers. von M. Bittner mit einer Einleitung u. 30 geograph. Karten von W. Tomaschek, Wien 1897, S. 53). Sidī 'Alī spricht weiter unten (S. 57) noch sehr lobend von Ibn Mādjid; er nennt ihn



den „wahrheitsliebenden unter den Seeleuten, den *Mu'allim* des Indischen Meeres, den vertrauenswürdigsten unter den modernen [Autoren von Segelhandbüchern]“.

Soweit man nach den veröffentlichten Auszügen urteilen kann, ist das *Muḥīṭ* des Sidi 'Alī nur die manchmal mittelmässige türkische Übersetzung eines Teiles der Segelhandbücher des Ibn Mādjīd und des Sulaimān al-Mahri. Weder Maximilian Bittner noch sein Vorgänger von Hammer haben versucht, die arabischen Texte aufzufinden, deren abgekürzte Titel und Verfasser der türkische Admiral angibt. Keine Litteraturgeschichte erwähnt sie [vgl. jedoch für Shihāb al-Dīn: Brockelmann, *GAZ*, II, 179. — Red.], aber sie kommen im *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris* vor unter den Nummern 2292 u. 2559 (die erste kam im Jahre 1860 in die National-Bibliothek; die letzte bildete nach einer Notiz des syrischen Priesters Joseph Ascari bereits im Jahre 1732 einen Bestandteil der arabischen Handschriftensammlung); diese beiden kostbaren Handschriften enthalten sämtliche Werke, die Sidi 'Alī benutzte, und noch andere Texte, die der türkische Admiral anscheinend nicht gekannt hat.

Die Hs. 2292, eine Kopie des Originals, hat 181 Blätter, 270 × 280 mm gross, mit 19 Zeilen auf der Seite; sie enthält 19 Segelhandbücher und nautische Abhandlungen des Ibn Mādjīd, die von einem um die Chronologie wenig bekümmerten Abschreiber in folgender Ordnung zusammengestellt sind:

I. *Kitāb al-Fawā'id fī Uṣūl 'Ilm al-Baḥr wa 'l-Ḥawā'id*, Fol. 1—88<sup>r</sup> (dies ist der von Sidi 'Alī mit *Fawā'id* bezeichnete Text). Dies in 12 Kapitel eingeteilte Prosawerk ist von 895 (1489/90) datiert (in ausgeschriebenen Zahlen). Auf den ersten Seiten ist die Rede von dem legendären Ursprung der Schifffahrt und der Magnetrudel. Ibn Mādjīd handelt dann von den 28 Mondstationen, von den Sternen, denen die 32 Striche (*Ḳhann* Plur. *Akhnān*) der Bussole entsprechen, von den Seewegen über den Indischen Ozean, von den Breiten einer Anzahl Häfen des Ozeans und des Südchinesischen Meeres, von den durch die Vögel angezeigten Landungsplätzen und Landzeichen (*'Alāma*, *Ishāra*) und von dem Profil der Länder, von den Landungsplätzen (*Natakha* = klass.-arab. *Nadakhā*) der Westküste Indiens, von den zehn berühmten grossen Inseln: der arabischen Halbinsel, der Insel Ḳomr oder Madagaskar, Sumatra, Java, al-Ḡhūr oder Formosa, Ceylon, Zanzibar, Bahrain, Ibn Gāwān im persischen Golf und Sokotra, endlich von den für Reisen günstigen Monsunwinden mit dem Datum jedes Monsuns nach persischem Kalender. Die Abhandlung schliesst mit einer Beschreibung des Roten Meeres, in der die Ankergründe, Untiefen, Sandbänke und Riffe dieses Meeres einzeln angegeben werden. „Der Stil des Werkes“, sagt de Slane (*Catalogue*, S. 401), „ist sehr weitschweifig und reich an technischen Ausdrücken, deren Sinn nur den Seeleuten der Indischen Gewässer bekannt war“. Die Bemerkung ist nur teilweise richtig. In der Tat sind die Texte der Hss. 2292 u. 2559 von Seeleuten und für Seeleute geschrieben. Die technischen Ausdrücke sind, wie zu erwarten, zahlreich; das nautische Glossar, das sie mir geliefert haben, wird eine wichtige Ergänzung zu den arabischen Wörterbüchern sein [2].

II. *Ḥāwīyat al-Ikhtisār fī Uṣūl 'Ilm al-Bihar*, (dies ist der von Sidi 'Alī mit *Ḥāwīya* bezeichnete Text), Fol. 88<sup>v</sup>—117<sup>r</sup>. Dieser im Metrum *Radīaz*

geschriebene Text ist in elf Abschnitte (*Faṣl*) eingeteilt. Nach einer kurzen Prosaeinleitung von zwanzig Zeilen beginnt der erste Abschnitt mit den Anzeichen für die Landnähe, welche die Lotsen kennen müssen. Der zweite Abschnitt handelt von den Mondstationen und den Windstrichen; der dritte vom arabischen, byzantinischen, koptischen und persischen Jahr; der vierte von den *Bāshī* oder Berichtigungen für die Lage bestimmter Sterne, von den Monsunwinden (*sic!*) der *Bāshī*, von den Monaten, in denen die Sterne sichtbar werden, von der Unveränderlichkeit ihrer Breiten, von ihrem Verschwinden, wobei die Daten nach dem persischen Jahr angegeben sind; der fünfte von den Seewegen an den Küsten Arabiens, des Hidsjāz, Siams (d. h. in der Ausdrucksweise des Ibn Mādjīd, der Westküste der malaiischen Halbinsel, die damals ganz zu Siam gehörte) und des äussersten Endes des Negerlandes (wörtlich: der Negerküste); der sechste von den Seewegen an der Küste von Westindien, Koromandel, Orissa, Bengalen, Siam bis zu den unter dem Winde gelegenen Ländern (d. h. bei Ibn Mādjīd, östlich des Kap Komorin), wie der Insel Billiton an der Ostküste Sumatras, [dem Land des] Maharādja = Sumatra (vgl. Fol. 101<sup>v</sup>, 103<sup>r</sup> u. 103<sup>v</sup>), China, Formosa; der siebente von den Seewegen an den Küsten der östlichen Inseln, Sumatras, der Fāl-Inseln oder Lakkediven, Madagaskars, des Yemen, Abessiniens, des Somālilandes, von al-Aṭwāh in Süd-Arabien, von Makrān; der achte von den Entfernungen zwischen den Häfen der arabischen Küste und denen Westindiens; der neunte von den Breiten der Häfen des „Umgebenden Meeres (*Baḥr al-Muḥīṭ*)“, das tief nach Norden einschneidet, d. h. des Westindischen Meeres; der zehnte von der Schifffahrt selbst, von den Strömungen der grossen Tiefen und von dem „Umgebenden Meer, das in die Küsten des Negerlandes, Indiens und Chinas tief einschneidet“, d. h. des Indischen Ozeans unserer Karten; der elfte von der nautischen Astronomie.

Die *Ḥāwīya*, die in der erstgenannten Abhandlung (I) sehr häufig zitiert wird, ist gleichfalls datiert (Fol. 116<sup>v</sup>): „[Dieses Gedicht] wurde beendet im Pilgerfahrtsmonat in Džulfār [im Süd-Westen des Persischen Golfes], der Vaterstadt des Löwen des Meeres [Beiname des Ibn Mādjīd] unter den Ländern, am Tage des Teiches (*Yawm al-Ḡhadir*) [3], dem schönsten der Tage, der besonders den guten Werken und dem Fasten gewidmet ist, und dies war, o mein Freund, im Jahre 866 d. H.“, d. h. am 18. Dhū 'l-Hidsjdja 866 (13. Sept. 1462).

Fol. 117<sup>v</sup>—123<sup>r</sup> einschliesslich sind weiss geblieben.

III. Eine *Urdjūza* über die Schifffahrt im Golf von Berbera, dem Golf von Aden unserer Karten; Fol. 123<sup>v</sup>—127<sup>v</sup> einschliesslich; sie ist vom Jahre 890 (1485) datiert.

IV. Eine Abhandlung in Versen mit einer Einleitung von 33 Zeilen in Prosa unter dem Titel: „Buch über die *Ḳibla* des Islām für die ganze Welt“. Dieses Gedicht, sagt der Autor, wurde verfasst „besonders für die Städte, die in der Nähe des Meeres liegen, und für die Städte, in die sich die Reisenden begeben.“ Datiert von 893 (1488); Fol. 128<sup>r</sup>—137<sup>r</sup>.

V. Eine *Urdjūza* über die Schifffahrt im Persischen Golf längs der arabischen Küste; Fol. 137<sup>r</sup>—139<sup>v</sup>; undatiert.

VI. Eine *Urdjūza* über die Banāt Na'sh (αβγδεζη

des Grossen und des Kleinen Bären); Fol. 139<sup>v</sup>—145<sup>v</sup>, datiert von 900 (1494/5).

VII. Eine *Urdjūza* mit dem Titel: „Der Schatz der *Mu'allim's* oder Meister in der Schifffahrt und die Schätze des Wissens von den unbekannten Dingen hinsichtlich des Meeres, der Sterne, der Planeten, ihrer Namen und ihrer Pole“. Dieses undatierte Gedicht muss nach dem Kontext vor 1489 verfasst sein. Fol. 145<sup>v</sup>—147<sup>v</sup>.

VIII. Eine *Urdjūza* über die Erkennungspunkte des Landes (vom Schiffe aus) an der Westküste Indiens und an der Küste Arabiens, von ca. 25° bis ca. 6° n.Br. Undatiert. Fol. 147<sup>v</sup>—154<sup>v</sup>.

IX. Eine *Urdjūza* mit dem Reime auf *m*, undatiert, über einige Sterne der nördlichen Hemisphäre; Fol. 154<sup>v</sup>—156<sup>v</sup> einschliesslich.

X. *Urdjūza mukhammas* über einige Sterne der nördlichen Hemisphäre; undatiert; Fol. 156<sup>v</sup>—157<sup>v</sup>.

XI. Ein Gedicht von 13 Versen mit dem Reime auf *n* über die byzantinischen Monate. Undatiert; vor 1489.

XII. *Urdjūza* mit dem Titel *Ḍaribat al-Ḍarā'ib*, „Die Verpflichtung der Verpflichtungen“, über die Verwendung einiger Sterne für die Schifffahrt. Undatiert; Fol. 158<sup>r</sup>—163<sup>r</sup>.

XIII. *Urdjūza* mit dem Titel: „*Urdjūza*, beigelegt dem Fürsten der Gläubigen 'Alī b. Abī Ṭālib, über die Mondstationen, ihre genaue Lage am Himmel, ihre Form, ihre Zahl; vollständige Beschreibung“. Vor 1489. Fol. 163<sup>r</sup>—164<sup>v</sup>.

XIV. Gedicht mit dem Reime auf *r*, mit dem Titel: „Das mekkanische Gedicht“, über die Seewege von Djedda nach Kap Fartak (Süd-Arabien), Kālikūt, Dābul, Konkān, Gūdjarāt (West-Indien), al-Aṭwāh, Hormuz, . . . . . Undatiert; Fol. 164<sup>v</sup>—169<sup>v</sup>.

XV. *Urdjūza* mit dem Reime *r* und dem Titel: *Nadīrat al-Abdāl*, „Die Seltenheit der edlen Leute“, oder *al-Wāḳif*, *Ḍhubbān* und *al-ʿUyūḳ*; Fol. 169<sup>v</sup>—171<sup>r</sup>; vor 1489.

XVI. Gedicht mit dem Reime auf *b* und dem Titel: „Das Goldgedicht“, Fol. 171<sup>r</sup>—176<sup>r</sup>; vor 1489; über „die Entdeckung der Riffe, der grossen Tiefen und dessen, was man dort tun muss, und der Untiefen; von den Anzeichen für das Land wie Vögel und Winde; vom Landen an den Kaps während des Süd-West-Monsun, vom Landen bei West-Wind, . . . .“. Es wird Fol. 40<sup>r</sup>, 10 erwähnt und datiert aus der Regierung des Mamlūken-Sultān Aṣḥaf Saif al-Dīn Ḳā it-Bay 873—901 = 1468—95).

XVII. *Urdjūza* über die Beobachtung des *al-Ḍafdaʿ*, „Des Frosches“ = *α* des südlichen Fisches oder *β* des Walfisches, je nachdem, ob es sich um den ersten oder den zweiten Frosch handelt. Dieses Gedicht mit dem Reime auf *n* heisst *al-Fāʿika*; Fol. 176<sup>r</sup>—178<sup>r</sup>; vor 1489.

XVIII. *Urdjūza* mit dem Reim auf *c* und dem Titel *al-Baligha*, „Die Beredte“ über die Beobachtung der Sterne Canope und Arcturus. Fol. 178<sup>r</sup>—179<sup>v</sup>; undatiert.

XIX. Neun kurze Abschnitte (*Ḍaʿiʿ*) in Prosa, undatiert, über das Peilen an verschiedenen Stellen des Indischen Ozeans, usw.; Fol. 179<sup>v</sup> bis zum Schluss (181<sup>v</sup>).

Die zweite Hs. der Pariser National-Bibliothek, No. 2559, ist in Klein-4°, 215 × 150 mm gross, 187 Blätter mit 15 Zeilen auf der Seite; sie enthält die folgenden Abhandlungen des Ibn Mādjīd:

XX. *Urdjūza* mit dem Titel *al-Sabʿiya* (in sieben Teile eingeteilt), weil sie sieben Dinge von den nautischen Wissenschaften enthält; Fol. 93<sup>r</sup>—

103<sup>v</sup>; datiert von 888 (1483). Am Ende wird sie „die grosse *Urdjūza*“ genannt.

Auf Fol. 103<sup>v</sup>—109 ist „Das Goldgedicht“ wiedergegeben (s. oben XVI).

XXI. Eine *Ḳaṣida* mit dem Reime auf *ḳ* über die Astronomie; Fol. 109<sup>v</sup>—111<sup>r</sup>; vor 1489.

XXII. *Ḳaṣida* mit dem Titel „..... und (sic!) die Beobachtung von ihm und von den Sternen, die für die Landkennung geeignet sind, und die Beschreibungen der Erkennungspunkte des Landes und der Küsten von Diu bis Dābul“; Fol. 111<sup>r</sup>—116<sup>r</sup>. Der wirkliche Titel dieses nautischen Gedichtes steht auf Fol. 116<sup>r</sup> in dem folgenden Verse: „Ich habe diese *Ḳaṣida* genannt: Den rechten Weg der *Mu'allim's*, weil sie ohne Fehler ist“. Am Ende liest man: „Ende der *Ḳaṣida al-Hādiya* (diejenige, die auf den rechten Weg leitet)“. Vor 1489.

Die erste nautische Abhandlung in Prosa (I) enthält unter anderem noch Versitate aus zehn weiteren Abhandlungen des Ibn Mādjīd, die nicht auf uns gekommen sind (XXIII—XXXII).

Die chronologische Reihenfolge dieser zwei- und dreissig nautischen Abhandlungen ist folgende:

- a) 1462: *Hāwiya* (II).
- b) 1483: *al-Sabʿiya* (XX).
- c) 1485: Das Gedicht über den Golf von Aden (III).
- d) 1488: Das Gedicht über die *Ḳibla* des Islām (IV).
- e) 1489—90: „Buch der nützlichen Mitteilungen“ (I).
- f) 1494—95: Das Gedicht über die Banāt Naʿsh (VI).

Die Texte XI, XIII, XVII, XXI—XXXII werden in *e* und *a* zitiert; sie sind also in der Zeit vor 1489 bzw. 1462 verfasst. XV ist älter als XVI und XIV, da es in diesen erwähnt wird; IX älter als XV und XVI, XII älter als XIV. Es bleiben VIII, X, XVIII und XIX; um deren Abfassungszeit auch nur annähernd festzustellen, gibt es keinen einzigen Hinweis.

Die Zeit, während der Ibn Mādjīd diese zwei- und dreissig nautischen Abhandlungen veröffentlicht hat, liegt also zwischen einem unbekannten Datum vor 1462 und 1494/5. Das bedeutendste Werk des berühmten *Mu'allim* sowohl seinem Umfange als auch seinem praktischen Werte nach ist unbestreitbar das „Buch der nützlichen Mitteilungen“ (I). Es umfasst genau 178 Seiten (Fol. 1<sup>v</sup>—88<sup>r</sup> mit einer Folio 48<sup>bis</sup>) zu 19 Zeilen, d. h. 3382 Zeilen, wozu noch auf 27 Seiten Randbemerkungen von einer oder mehr Zeilen kommen. Im Jahre 1489/90 beendet, erschien dieses Buch als eine Zusammenfassung der erworbenen Kenntnisse sowohl in der Theorie wie auch in der Praxis der Seeschifffahrt. Es ist also mehr und noch besser als das blosses Resultat persönlicher Erfahrungen und Arbeiten: wir müssen es für eine Synthese der Nautik in den letzten Jahren des Mittelalters halten. Ibn Mādjīd ist gleichzeitig dem Alter nach der erste von den Verfassern moderner Segelhandbücher. Sein Werk ist bewundernswert. Die Beschreibung des Roten Meeres z. B. ist — abgesehen von unvermeidlichen Irrtümern in den Breiten — von keinem einzigen europäischen Segelhandbuch überholt noch erreicht worden. Die Mitteilungen über die Monsune, die örtlichen Winde, die Kurse und Breiten der Häfen des ganzen Indischen Ozeans sind so genau und de-



tailliert, wie man sie in jener Zeit nur verlangen konnte.

Indonesien ist ihm weniger gut bekannt als die kontinentalen Gebiete und die Inseln des Indischen Ozeans. Durch einen unerklärlichen Irrtum ist Java nord-südlich orientiert entgegen seiner tatsächlichen Orientierung; der gleiche Irrtum findet sich noch in den nautischen Schriften des Sulaimān al-Mahrī (Hs. 2559), der in der ersten Hälfte des XVI. Jahrh. lebte, und ist von hier in die türkische Übersetzung des Sidi 'Alī übergegangen. Dies ist die einzige notwendige grössere Berichtigung.

Die Hs. 2292 enthält nebenbei einige biographische Mitteilungen über Ibn Mādjīd und seine Familie. Er hiess Shihāb al-Dīn Aḥmed b. Mādjīd b. Muḥammed b. 'Amr b. Faḍl b. Duwīk b. Yūsuf b. Hasan b. Husain b. Abī Ma'laḳ al-Sa'dī b. Abī 'l-Rakā'ib al-Nadjdī (Fol. 2<sup>v</sup>, u.). Er bezeichnet sich selbst als den „Dichter der beiden Kibla's von Mekka und Jerusalem, der die Pilgerfahrt nach den beiden erhabenen Heiligtümern erfüllt hat, den Abkömmling der Löwen [4]<sup>4</sup> (Fol. 137<sup>r</sup>, 65<sup>r</sup>, 145<sup>v</sup>, 147<sup>v</sup>) und als den „Löwen (*Asad*) des Meeres in Wut (Fol. 88<sup>v</sup>)“. Fol. 117<sup>r</sup> sagt er noch: „Ich, Aḥmed b. Mādjīd, bin der arabische *Mu'allim*“.

Nach einigen Stellen der Hs. 2292 waren sein Vater und Grossvater *Mu'allim*'s, Verfasser von nautischen Schriften; der Sohn und Enkel setzte ihr Werk fort. „Wer [auf dem südlichen Teil des Roten Meeres fährt, fährt] auf der Pilgerroute nach Mekka, sagt er Fol. 78<sup>r</sup>. Mein Grossvater kannte sie ganz genau; er stand keinem darin nach. Mein Vater fügte die Ergebnisse seiner erneuten persönlichen Erfahrungen hinzu. Sein Wissen übertrug das Wissen seines Vaters. Als unsere Stunde kam und wir in einer Zeit von beinahe vierzig Jahren [diese Erfahrungen] erneuert, als wir das wissenschaftliche Werk dieser beiden aussergewöhnlichen Männer verbessert, als wir die Ergebnisse unserer Erfahrungen und unserer schriftlich fixierten Beobachtungen schriftlich niedergelegt hatten, da sahen wir Tatsachen und Prinzipien zum Vorschein kommen, die in unserer Zeit noch keiner vereinigt hat und die man nur vereinzelt bei einigen Leuten findet .....“.

Meinen Vater, sagt er noch Fol. 78<sup>v</sup>, nannten die Lotsen „den Lotsen der beiden Küsten [des Roten Meeres]. Er verfasste die berühmte Urdjūza *al-Hidjāziya* mit mehr als tausend Versen. Wir haben die Ungenauigkeiten, die wir darin aufgefunden haben, berichtigt und sie methodisch vervollständigt“. Fol. 81<sup>r</sup> wird dieses Gedicht noch einmal erwähnt.

Anlässlich einer Klippe an der Ost-Küste des Roten Meeres in der Nähe der Insel Marmā, die südlich des 20. Grades n.Br. liegt, berichtet Ibn Mādjīd (Fol. 87<sup>r</sup>), dass die meisten Leute diese Klippe „Klippe des Mādjīd“ nennen, weil sein Vater sein Schiff dort gesorrt habe. Dies zeugt davon, dass sein Vater bei den Seeleuten seiner Zeit bekannt war.

Mehrmals setzt Ibn Mādjīd volles Vertrauen in die Angaben seines Vaters, die anscheinend mit dem üblichen Verfahren der Lotsen des XV. Jahrh. nicht übereinstimmen. „Ich verdanke meine Rettung, sagt er Fol. 84<sup>r</sup>, mehr den Mitteilungen meines Vaters als denen der Lotsen“. Weiter unten zeigt er an einem Einzelfall, dass sein Vertrauen in das väterliche Wissen gerechtfertigt war:

„Als wir da [zwischen Asmā und Masnad, zwei Inseln an der arabischen Küste des Roten Meeres, südlich des 17. Grades] im Jahre 890 d.H. (1485) ankerten, sagt er Fol. 84<sup>v</sup>, waren der Nākhūdhā und der Lotse darin einig, zwischen den Inseln Asmā und Masnad herzufahren; aber ich folgte ihrer Ansicht nicht, denn ich hatte in einem Gedicht meines Vaters gelesen, dass es keine Durchfahrt in der Nähe dieser beiden Inseln gibt. Darum [riet er] entferne dich. Rings um diese Inseln sind lauter Riffe; es gibt dort nur eine Durchfahrt von zwei Faden Tiefe“. Wir disputierten darüber, fährt Ibn Mādjīd nach diesem Zitate aus dem Werke seines Vaters fort, und ich sagte zu ihnen: „Meiner Ansicht nach ist es besser, die *Sanbūḳ* (eine Art Schaluppe) auszuschicken, die uns einen Tag vorausfahren soll“. Die *Sanbūḳ* fuhr mit der Sonde ab und fand zwei Faden Wasser. Die *Sanbūḳ* bestätigte meine Aussage und fuhr auf der Rückfahrt zwischen Masnad und Sāsūh her. Sie fand diese Durchfahrt und kehrte am Ende des Tages zu uns zurück. Und [die Angaben in dem] Gedichte meines Vaters erwiesen sich für mich an dieser Stelle als den besten Teil seiner Erbschaft .....“.

Über den legendären Ursprung der Schifffahrt, der Magnetnadel, der Bussole und des Astrolabs macht Ibn Mādjīd folgende Mitteilungen: „Der erste, der ein Schiff baute, sagt er Fol. 2<sup>v</sup> in der Hs. 2292, war Noah. Er machte es nach den Angaben des [Engels] Gabriel, der den Auftrag dazu von dem Mächtigen und Starken Schöpfer erhalten hatte. Die Arche wurde gebaut nach dem Muster der von den fünf (*sic*!) Sternen des Grossen Bären [gebildeten Figur]: das Heck der Arche entspricht dem dritten Stern; (Fol. 3<sup>r</sup>) der Kiel dem vierten, fünften und sechsten Stern, und das Vorderteil dem siebenten. Jetzt noch [im Jahre 1489] nennen die Bewohner von Zang (Ostküste des äquatorialen Afrikas), von Ḳomr (Madagaskar), von Mrīma (Küste Afrikas gegenüber Zanzibar) und von dem Lande Sofāla den fünften und sechsten Stern des Grossen Bären *al-Hirāb*, „den Kiel des Schiffes“. Diese beiden Sterne werden für die Bestimmung der Breiten beobachtet im Augenblick der Kulmination der *Ṣarfa* ( $\beta$  des Löwen) bei Abwesenheit der *Farāḳid* ( $\beta$  und  $\gamma$  des Kleinen Bären), weil sie die Form des Kieles der Arche Noahs haben. Die Traditionarier sind verschiedener Ansicht über die Länge und Breite der Arche. Man sagt, dass sie 400 Ellen lang, 100 Ellen breit und 100 Ellen tief sei, [die Höhe] der Masten nicht eingeschlossen. Sie hatte zwei Ruder [am Heck anstatt eines Steuers]. Als die Arche beendet war und die Sündflut kam, schiffte sich Noah mit seinen Begleitern ein. Sie trug sie und rettete sie vor Sündflut und Schiffbruch. Man sagt, dass die Arche siebenmal die [Stelle, wo sich später die] Ka'ba in Mekka [erhob,] umkreiste. Diese Stelle war damals ein Platz roten Sandes, wo nichts gebaut war. Die Sündflut erreichte sie nicht .....“.

„Als (Fol. 3<sup>v</sup>) die Arche erbaut war und die Menschen die Kunst der Schifffahrt längs den Ufern des Meeres erlernt hatten, in allen Klimata [der Erde], die Allāh unter die Kinder [Noahs] geteilt hatte: unter Japhet, Sem und Cham [Söhne des Noah], welcher der zweite Adam ist, da gab sich jeder daran, in den Seeländern, den Golfen und an den Gestaden des das Land umgebenden Meeres Schiffe zu bauen, bis dass die Welt in die Zeit der 'Ab-

bāsiden (132 = 750) kam, deren Dynastie in Baghdād im arabischen Irāk ihren Sitz hatte. Khorāsān gehörte ihnen vollständig. Der Weg von Khorāsān nach Baghdād hat die Länge eines Marsches von drei bis vier Monaten<sup>4</sup>.

„In dieser Zeit (unter den Abbāsiden) lebten die drei berühmten Männer: Muḥammad b. Shādhān, Sahl b. Abān und Laith b. Kahlān — und nicht Ibn Kamilān [?] —. Ich habe dies geschrieben gesehen von der Hand [des Ismāʿīl b. Ḥasan b. Sahl b. Abān] des Enkels [des Sahl] in einem vom Jahre 580 d. H. (1184/5) datierten *Rahmānī* (oder *rahmanī* < Pehlevi *Rahmān*, „Buch des Weges“) [5]. Sie haben ihre ganze Sorge darauf verwandt, dieses *Rahmānī* zu verfassen, das mit folgenden Worten beginnt: „Wir haben dir auseinandergesetzt, dass...“. Es enthält keinen Abschnitt in Versen; die behandelten Gegenstände fügen sich nicht aneinander (?), was man nur in einem wohlgeordneten Buche findet. Das ihrige hat weder ein Ende noch Glaubwürdigkeit. Man kann etwas hinzufügen oder streichen. Jene Männer sind Kompilatoren und keine Originalschriftsteller. Sie führen zur See nur von Sirāf nach der Makrān-Küste (Fol. 4<sup>r</sup>). Sie brauchten von Sirāf nach Makrān sieben Tage und von Makrān nach Khorāsān einen einzigen Monat. Sie haben den Weg abgekürzt, denn [vor ihnen] war es eine Reise von drei Monaten von Baghdād aus. An jeder Küste haben sie die Bewohner dieser Küste befragt und einen Bericht [über ihre Reise] hinterlassen“.

„Zu ihrer Zeit gehörten zu den berühmten *Muʿallim*ʿs Ibn ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmed al-Maghribī, Mūsā al-Kandarānī, Maimūn b. Khalīl und Aḥmed b. Tabrīyeh, der [nautische Bücher] früher als sie geschrieben hat. Sie haben geschöpft aus den Werken des letzteren und aus denen des *Muʿallim* Khawāshīr b. Yūsuf b. Šalāh al-Arīkī, der in den Jahren um 400 (1009/10) gereist war [und einen Bericht geschrieben hat] über das, was er bei seiner Fahrt auf dem indischen Schiffe Dabawkarah gesehen hatte. Zu ihrer Zeit nannte man unter den berühmten *Nākhūdha* den Aḥmed b. Muḥammad b. ʿAbd al-Rahmān b. Abi ʿl-Faḍl b. Abi ʿl-Mughairī (od. Mughīrī). Ihr Hauptwissen bestand in der Beschreibung der Küsten und deren Ausdehnung. Die meisten [der beschriebenen Länder] gehören zu den Ländern, die unter dem Winde liegen (d. h. zu den Ländern östlich des Kap Komorin) und zur Küste Chinas. Nun aber sind diese Häfen und diese Städte [die sie beschrieben haben] verschwunden; [selbst] ihr Name existiert nicht mehr. Die Angaben, die sie machten, haben also für unsere Zeit (XV. Jahrh.) keinen Wert mehr; sie entbehren, wie sie sind, der Zuverlässigkeit, die unser Wissen, unsere Erfahrungen und unsere Entdeckungen bieten, die in einem Buche wie diesem verzeichnet sind. Denn dies ist ein Buch, in dem alles kontrolliert und nach der Erfahrung berichtigt ist; und es geht nichts über die Erfahrung. An dem Punkte, bis zu dem die Vorgänger gelangt sind, muss der Nachfolger beginnen; so vermehren wir ihr Wissen und ihr Werk beträchtlich. Wir haben ihrem Verdienst gehuldigt, wenn wir sagen: „Ich bin der Vierte von Dreien“. In der Meereskunde, die wir geschaffen haben, enthält bisweilen ein einziges Blatt mehr Vollkommenheit, Genauigkeit, Nutzen und nützliche Ratschläge als das, was sie verfasst haben“.

„(Fol. 4<sup>v</sup>).... Die Drei haben ihren Wert und

ihre Stärke von den vorgenannten und noch anderen Leuten entlehnt. Sie nahmen von einem jeden von ihnen die Kenntnis des Meeres und der Küste [die ihm gerade vertraut waren]; sie machten eine Geschichte daraus; aber sie waren Kompilatoren und keine Schriftsteller, die ihre eigenen Erfahrungen wiedergeben. Und ich kenne keinen Vierten [der nach ihnen genannt werden könnte] ausser mir. Ich ehre sie, wenn ich sage: „Siehe, ich bin der Vierte [nach diesen drei berühmten Autoren]“. [Ich habe sie geehrt, indem ich] der Tatsache [Rechnung trug], dass sie in der Zeit der Hidjra meine Vorgänger sind. Sicherlich wird nach meinem Tode ein anderer kommen, [und es wird] Männer [geben], die jedem von uns seinen Platz anweisen. Als ich das Werk meiner Vorgänger studierte und es als schwach befand, ohne jede Wirklichkeit und Zuverlässigkeit, ohne Ordnung, da habe ich daraus das angenommen, was zu behalten war, und habe die Entdeckungen erwähnt, die ich gemacht habe, meine Verbesserungen und die Ergebnisse meiner Erfahrungen, Jahr für Jahr, in den Versen der [nautischen] Gedichte und in diesem Buche hier, [das] im Jahre 880 d. H. (1475/6) [6] [abgefasst oder beendet wurde]. Die in dieser Wissenschaft [der Nautik] bewanderten Leute haben [mein Werk] gebilligt, es gebraucht und es als Grundlage genommen, um Schwierigkeiten zu lösen, die sich ihnen entgegenstellten, wie z. B. das Aussehen der Berge, die astronomischen Beobachtungen, die Namen und die Kenntnis der Sterne, die Art, wie man sich nach ihnen richten muss. Meine Zeitgenossen haben nur wenig davon gewusst, ausser dem, was die Alten überliefert haben, z. B. die richtigen Seewege, die *Tirfāt* (Koeffizient, der die Länge des Weges anzeigt, den man bei einem gegebenen Kap durchlaufen muss, um die gleiche Verschiebung in der Breite zu erhalten wie bei rein nördlichem Kurs) und die *Ruhūbāt* (?). Die Entfernungen kannten sie nicht. Wir haben davon schon in dem Kommentar zu [dem nautischen Gedicht] *al-Dhahbiya* [7] gesprochen und werden sie auch noch an anderer Stelle behandeln“.

„In der Tat hatten die Leute der ersten Zeitalter mehr geistige Entschlusskraft; sie fuhren aber über das Meer nur dank der Seeleute [der Küsten], die eine grosse Energie besaßen, während die anderen das Meer fürchteten und Abneigung dagegen hatten. Die Seeleute rüsteten ihre Schiffe ausgezeichnet aus; sie liessen den [günstigen Moment des] Monsun nicht vorübergehen; sie beluden ihre Schiffe nicht mehr, als man es gewöhnlich tat. Wir aber sind weiser und erfahrener als jene. Jede Besonderheit in den Dingen des Meeres hat ihren Erfinder. Der Schöpfer der Arche ist, wie wir bereits gesagt haben, Noah. Was den Magneten anbetrifft, dem (Fol. 5<sup>v</sup>) man sich anvertraut, so ist die Nautik nur durch ihn vollkommen. David hat diese Entdeckung gemacht; es ist der Stein, mit dem er Goliath tötete. Was die Mondstationen und die Tierkreiszeichen angeht, so hat [der Prophet] Daniel darüber ein Buch geschrieben, das [Naṣīr al-Dīn] al-Ṭūsī († 672 = 1274) vervollständigte..... Aber kehren wir zu unserem ersten Gegenstand zurück, zu den Sternen, [denen die] Striche der Bussole [entsprechen]. Ihre Namen findet man in einem weit älteren Buche als die Werke der Löwen, unserer Vorgänger. Aber diese Striche und diese *Zām* (= 3 Stunden Seeweg) sind keine absolut genauen Angaben (d. h. die



von ihnen angegebene Kursrichtung und durch *Zām* ausgedrückte Weglänge sind nur Näherungswerte und nicht zuverlässig). Was die Beschreibung der Küsten anlangt, die wir aus Erfahrung kennen, (Fol. 5<sup>v</sup>) so haben wir sie mit Sorgfalt abgefasst, und wir bringen sie nur nach wiederholten Erkundungen. Unsere Küstenbeschreibung ist besser als die unserer Vorgänger....“

„Was die Konstruktion des Hauses für die Nadel mit dem Magneten (d. h. für die Bussole) angeht, so ist, wie man sagt, David ihr Entdecker; denn er verstand das Eisen und die Eigenschaften dieses Metalles zu benutzen. Andere sagen, dass al-Khiḍr [s. AL-KHAḌIR] die Bussole erfand, als er sich auf den Weg machte, um das Lebenswasser zu suchen, und als er in [das Land] der Finsternis und in das Meer der Finsternis kam und auf einen der Pole zuing bis zu der Stelle, wo er die Sonne nicht mehr sah. Man sagt, dass er seine Richtung durch den Magneten fand. Andere sagen, dass er seinen Weg durch das Licht fand. Der Magnet (Fol. 6<sup>r</sup>) ist ein Stein, der das Eisen anzieht. Das ist alles, was der Magnet anzieht. Man sagt, dass die sieben Himmel und die Erde durch den Magneten der Allmacht Allāh's in der Schwebe gehalten werden. Man sagt noch vieles andere darüber....“.

„Der Entdecker des *Kiyās* (oder der astronomischen Beobachtung) vermittels des Astrolabs, sagt Ibn Mājjid noch (Fol. 14<sup>r</sup>, Z. 3 u.), ist Idris. Er ist der Erfinder des Astrolabs mit Gradeinteilung. [Die Alten] setzten diese Grade in *Iṣbaʿ* („Finger“) um. Sie haben dies in der Geschichte von der Kupferstadt [8] erzählt; das Astrolab wurde von anderen als den Dreien, Muḥammad b. Shādhān und seinen [beiden] Gefährten, [unter die nautischen Instrumente] eingereiht; denn die Schiffe segelten auf dem grossen Meere nach der astronomischen Beobachtung [mit dem Astrolab] seit der Zeit der Propheten — Friede über ihnen! —. Unsere drei [Vorgänger] lebten aber erst in der ʿAbbāsidenzeit. So lautet der Bericht, den man in den von ihrer Hand geschriebenen Geschichten findet....“.

Ibn Mājjid huldigt seinen Vorgängern, wenn er mehrmals erklärt, dass er „der Vierte von den Dreien“ oder „der Vierte der Löwen“ sei. Aber er verfehlt nicht, die Seeleute auf die Lücken und Ungenauigkeiten in deren Werken aufmerksam zu machen, denen er die ausführliche Begründung seiner eigenen nautischen Anweisungen gegenüberstellt. „Canope, sagt er auf Fol. 31<sup>v</sup> der Hs. 2292, geht weit vom Südpol auf am 222. Tage nach Nīrūz bei der Morgenröte und geht am 40. Tage nach Nīrūz unter. Wenn du einen Seemann fragst, wird er dies niemals wissen; ohne dieses Buch hier zu studieren, wird er auf die Frage nicht antworten können, selbst wenn er hundert Jahre lang die Werke des Muḥammad b. Shādhān und seiner [beiden] Gefährten gelesen hat“. Nach einer Stelle der Hs. 2559 (Fol. 162<sup>v</sup>, Z. 5 f.) wurden die Arbeiten der Alten, d. h. der Drei, anscheinend noch in der ersten Hälfte des XVI. Jahrh. benutzt.

Nach Ibn Mājjid's eigenen Worten waren die drei, Muḥammad b. Shādhān, Saḥl b. Abān und Laith b. Kahlān, weder *Muʿallim*'s oder Meister in der Schifffahrt noch Seeleute, sondern nur gebildete Autoren von Segelhandbüchern und nautischen Anweisungen, die für ihre Arbeiten die Reiseberichte der Seefahrer benutzt hatten. Die

fragliche Stelle des „Buches der nützlichen Mitteilungen“ (I) macht ausserdem zwei genaue Angaben: die drei oder wenigstens Saḥl b. Abān lebten in der ersten Hälfte des VI. (XII.) Jahrh. unserer Zeitrechnung, und die Reiseberichte der oben genannten Seefahrer enthielten vor allem die Beschreibung der Länder unter dem Winde (d. h. östlich des Kap Komorin) und Chinas. Man kann sich denken, dass die Werke dieser drei Berichte über Reisen in Indien, Indien jenseits des Ganges, in Indonesien und in China zur Grundlage hatten, ebenso wie das Werk des Kaufmanns Sulaimān, das im Jahre 236 (851) abgefasst und um 303 (916) von Abū Zaid Ḥasan verbessert und vermehrt wurde [9]. Dieser einfache Laie in den geographischen Wissenschaften lebte in Baghdād und sammelte dort alle Mitteilungen, deren er sowohl in Handschriften als auch von Seeleuten seiner Zeit habhaft werden konnte. Die gleiche Rolle scheinen die drei gespielt zu haben, deren Fortsetzer Ibn Mājjid sein will, wobei er ausdrücklich erklärt, dass er im Gegensatz zu den anderen über die Dinge des Meeres aus langer eigener Erfahrung sprechen kann.

Nach den Angaben des Ibn Mājjid erwähnten die Werke der drei noch Hafen und Städte, die im XV. Jahrh. verschwunden waren. Es handelte sich also um alte Ortsnamen, die für uns von grosser Bedeutung sind bei der Identifikation der geographischen Namen in den chinesischen Texten und in den Listen des Ptolomaeus. Aber wenn uns auch heute noch diese Quelle fehlt, so ist es nicht weniger wichtig zu wissen, dass sie existiert hat. Alles ist im Orient möglich, sogar die zufällige Wiederauffindung einer Handschrift der drei, des Ahmed b. Tabrūyeh oder des Khawāshir b. Yūsuf b. Ṣalāḥ al-Arikī. Die Erwerbung der Hss. 2292 und 2559 durch die National-Bibliothek in Paris ist ein glücklicher Zufall, dessen Wiederholung man immerhin erhoffen kann.

Das *Kitāb al-Fawā'id* (I), dessen vollen Wert obige Inhaltsangabe und obige Auszüge zeigen, scheint ein Werk aus der reifsten Zeit des Ibn Mājjid zu sein. Das Datum seiner Geburt ist uns nicht bekannt. Wenn er im Jahre 1462, als er die *Hāwiya* (II) schrieb, etwa 25 oder 30 Jahre alt war, so wird er 52 oder 57 gewesen sein, als er das „Buch der nützlichen Mitteilungen“ (I) publizierte, und 58 oder 63, als er das von 1494/5 datierte Gedicht (VI) vollendete. Drei oder vier Jahre später im April 1498 kam Vasco de Gama nach Malindi, wo Ibn Mājjid als Lotse an Bord ging. Sein Todesdatum kennen wir nicht.

Nach den Angaben von James Prinsep war das Andenken an Ibn Mājjid in Indien und auf den Maldiven in der ersten Hälfte des XIX. Jahrh. noch lebendig. „Ich habe mich bemüht, sagt Prinsep, mir einen arabischen Kompass zu beschaffen, aber auf keinem Schiffe fand ich einen. Schliesslich fand mein Freund Saiyid Husain Sidi eine Skizze in einem der praktischen Handbücher für die Schifffahrt — *Mājjid Kitāb*, „Buch des Mājjid“ genannt, oder wie mein Freund von den Maldiven scherzend sagte: das *John Hamilton Kitāb* der Araber —, das ein Schiffskapitän besass. Saiyid Husain riss ohne Bedenken die Seite aus dem Buche heraus, um sie mir zu zeigen; denn der Kapitän scheute es, sich von seinem Buche zu trennen, ohne das ihm seine Rückreise zweifellos unmöglich gewesen wäre (Note on the nautical instruments of the Arabs, in *JASB*, 1836, II,

788)“. Es handelt sich hier offenbar um ein ähnliches nautisches Dokument wie die Hss. 2292 und 2559, durch Tafeln bereichert, welche die bei der Schifffahrt gebrauchten Instrumente und vielleicht auch Seekarten enthielten, oder wahrscheinlich sogar um eine Kopie der Hs. 2292, wovon es den Namen *Mājid Kitāb*, „Buch des Mājid“, erhalten haben dürfte.

R. F. Burton, *First footsteps in East Africa or an exploration of Harar* (London 1856), S. 3—4 berichtet folgendes: „Am Sonntag, den 29. Oktober 1854 . . . . . gegen 4 Uhr nachmittags schifften wir uns im Hafen Maala ein (Teil des Hafens von Aden, der den Eingeborenen-Schiffen reserviert ist) . . . . . Als wir an dem Wachtschiff vorbeifuhren, zeigten wir unseren Passierschein vor. Bevor wir uns aber auf die hohe See hinauswagten, wiederholten wir die *Fātiha* zu Ehren des Shaikh Mājid (*sic!*), des Erfinders des Seekompasses, und der Abend sah uns auf den glänzenden, klaren Fluten tanzen . . . . .“. Burton fügt in einer Anmerkung hinzu: „Es würde auffällig sein, wenn die Orientalen über die Entstehung einer solchen Erfindung wie die der *Dā'ira* oder Bussole keine Geschichte erdichtet hätten. Man erzählt, dass Shaikh Mājid ein syrischer Heiliger sei, dem Allāh die Macht verlieh, auf die Erde zu schauen, gleich als ob sie ein Ball in seiner Hand sei. Die meisten Muslime legen einstimmig diese Entstehungsgeschichte der Bussole bei, und die *Fātiha* wird stets von frommen Seeleuten zu Ehren dieses Heiligen Mannes rezitiert“. Man hat Grund genug zu glauben, dass dieser Shaikh Mājid nicht ein syrischer Heiliger ist, sondern einfach eine Veränderung der Person des Mu'allim Ibn Mājid, der infolge seiner hervorragenden Dienste, die seine nautischen Werke den Seefahrern seit dem XV. Jahrh. geleistet haben, in die islāmische Hagio-graphie übergegangen ist. Der Vorgang ist klar, man kennt auch sonst zahlreiche derartige Fälle.

Im Jahre 1913 liess mein unvergesslicher Kollege und Freund Paul Ottavi, der rund 15 Jahre in Zanzibar und Maskat war, an diesen wichtigen Seeplätzen Nachforschungen nach den nautischen Werken des Ibn Mājid und des Sulaimān al-Mahri anstellen; aber selbst der Name dieser beiden Mu'allim's war den dortigen islāmischen Seeleuten unbekannt.

*Literatur:* v. Hammer, *Extracts from the Mohit, that is the Ocean, a Turkish work on Navigation in the Indian Seas*, in *JAS B.* 1834, S. 545—553; 1836, S. 441—468; 1837, S. 805—812; 1838, S. 767—780; 1839, S. 823—830; D. Lopes, *Extractos da historia da conquista do Yaman pelos Otomanos*, (von der Geographischen Gesellschaft dem X. Internat. Orientalisten-Kongress gewidmet), Lissabon 1892; L. Bonelli, *Del Muhiṭ o descrizione del mare e delle Indie dell'ammiraglio turco Sidī Ali detto Kitāb-Ḳiṭm*, *R R A L.* 1894, S. 751—777; ders., *Ancora del Muhiṭ o descrizione del mare dell'India*, *ibid.*, 1895, S. 36—51; M. Böttner, *Zum Indischen Ocean des Sidī Ali*, *W Z K M. N.* M. Gaudetroy-Demombynes, *Les mers arabes du Muhiṭ turc*, *J A.* X. Ser. XX. 1912, S. 547—550; G. Ferrand, *Relation de la navigation et des géographies arabes, depuis le sud-ouest de l'Extrême-Orient au V<sup>e</sup> siècle jusqu'au X<sup>e</sup> s.*, II, Paris 1914, S. 484—541; ders., *Le pilote arabe de Vasco de Gama*, in *Les textes nautiques des Arabes*

*au XV<sup>e</sup> siècle*, in *Annales de géographie*, Paris 1922, S. 290—307; ders., *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, I, *Le pilote des mers de l'Inde, de la Chine et de l'Indonésie par Shihāb ad-din Aḥmad bin Mājid*, arab. Text, Paris 1923 (die Werke des Sulaimān al-Mahri und die Übersetzungsbände sollen folgen); ders., *L'élément persan dans les textes nautiques arabes des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, *J A.* 1924, S. 193—257.

1. Es existieren zahlreiche Exemplare in Europa und im Orient.

2. Ein zweites Exemplar der Hs. 2292 wurde wider Erwarten gerade in Damaskus gefunden und ist in die Bibliothek der Académie Arabe dieser Stadt gekommen; vgl. *Revue de l'Académie Arabe*, Damaskus, Febr. 1921, S. 33—5. Ein anderes, allerdings unvollständiges Exemplar der Hs. 2559 wurde in Djidda entdeckt, wo Aḥmed Zeki Paṣha die Güte hatte, auf meine Bitte hin Nachforschungen anzustellen.

3. Der Gebrauch dieser spezifisch shi'itischen Ausdrucksweise an Stelle des gewöhnlichen arabischen Ausdrucks legt nahe, dass der Autor selbst Shi'ite war oder wenigstens doch shi'itische Neigungen hatte.

4. Wortspiel mit dem Namen eines seiner Vorgänger, Laith b. Kahlān. Das arabische *Laith* bedeutet „Löwe“.

5. Über diesen sehr wichtigen Terminus vgl. *J A.* 1924, S. 209—15.

6. Das fragliche Buch ist indessen in ausgeschrieben Zahlen vom Jahre 895 d. H. datiert.

7. Dieser Kommentar ist uns nicht erhalten.

8. Über die sagenhafte Kupferstadt vgl. Gaudetroy-Demombynes, *Les cent et une nuits*, Paris 1911, S. 284—348 und die dort zitierten Werke.

9. Vgl. *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine dans le IX<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne*, arab. Text von Langlès, übers. u. mit Anmerk. versehen von Reinaud, Paris 1846. Ich habe eine neue Übersetzung davon veröffentlicht unter dem Titel: *Voyage du marchand arabe Sulaymān en Inde et en Chine rédigé en 851, suivi de remarques par Abū Zayd Ḥasan (vers 916)*, Paris 1922.

(GABRIEL FERRAND)

AL-SHIHR, Name einer Stadt und eines Küstengebietes in Südarabien, das heute auch als Shehrātküste bekannt ist. Der gelehrte Nashwān überliefert als dialektische Aussprache für al-Shihr, das er als die korrekte Form bezeichnet, auch al-Shahr. Diese Form ist deshalb für uns interessant, weil sie an das zuerst von A. Sprenger erschlossene SARA anklingt, das, wie er meinte, der verderbten Form SABA bei Theophrast und Plinius zugrunde liege; wenn letzterer sagt, der Name bedeute *mysterium*, so erinnert dies an Ibn al-Mudjāwir's Ableitung des Namens Sahra, der die Mahraleute bezeichnet, aus *Sihr* „Zauberei“. Dass SARA das heute mit al-Shihr bezeichnete Küstengebiet ist, das schon die klassischen und arabischen Autoren als Verbreitungsgebiet des Weihrauchbaumes kannten, steht jedenfalls fest. Auch der Name Xagr und Xær, mit dem die Portugiesen dieses Gebiet bezeichneten, erinnert an die offenbar ältere Aussprache *Shahr*, das „Küste“ bedeutet. Den arabischen Geographen ist der Name al-Shahr gleichbedeutend mit Mahra, jenem Küstenstrich Südarabiens, der nach Ibn Ḥawkal 400 Parasangen lang und etwa 5 Parasangen breit ist, und dessen östliches Ende von Maskat 100 Para-



sangen entfernt ist, während das westliche ebensoweit von 'Aden entfernt liegt. Als alte Namen dieses Gebietes, das nicht mehr zum eigentlichen Ḥaḍramūt gerechnet wurde, sind al-Ashghā und Sam'ūn überliefert, ausserdem wird es auch öfters mit al-Ashhār und al-Aḥkaf bezeichnet. Dass die Bewohner, wie heute noch, einen eigenartigen, unverständlichen Dialekt reden, wussten schon die arabischen Geographen. Die südarabische Expedition der Akademie der Wissenschaften in Wien hat 1899 diese Sprache zum Gegenstande eingehender Forschungen gemacht, und die umfangreichen Arbeiten D. H. Müller's und M. Bittner's, sowie von W. Hein, A. Jahn und N. Rhodokanakis vermitteln einen gründlichen Einblick in dieses seltsame Idiom.

Das Küstengebiet von al-Shihr mit seinem Hinterlande hat wechselvolle Schicksale durchgemacht. Zu Anfang des X. Jahrhunderts n. Chr. wurde es von Badr b. Tuwērik al-Kathiri dem Ḡhasaniden 'Amir b. 'Abd al-Wahhāb abgenommen, doch dann von den Portugiesen erobert, die die ganze Küste von 'Aden bis Maskat besetzten. Nachdem diese etwa 35 Jahre im Besitze dieses Küstengebiets geblieben waren, wurden sie von den Banū Kaḥṭān vertrieben und alle Wiedergewinnungsversuche scheiterten; eine Flotte von 20 Schiffen, die zur Eroberung des verlorenen Bodens bestimmt war, ging mit Mann und Maus in einem furchtbaren Orkan zu Grunde. Die Kaḥṭān beherrschten 55 Jahre lang das Land, dessen Küste dann von Muḥammed b. Aḥmed b. 'Amir b. 'Abd al-Wahhāb al-Ḥimyarī erobert wurde. Verschiedene Herren wechselten nun im Besitze der vielumstrittenen Küste, bis sich 1866 Sulṭān Ḡhalīb b. Muḥsin al-Kathiri al-Shihr's bemächtigte, von dem die Stadt schon im folgenden Jahre an die Ka'ālī überging, die nach und nach die ganze Küste an sich brachten.

Die Stadt al-Shihr, die mitten in einer Sandwüste liegt, ist von einer Lehmmauer umgeben, in die viereckige Wachttürme und runde Forts eingebaut sind. Einst einer der wichtigsten Hafenplätze von Ḥaḍramūt, von dem der kostbare Weihrauch und der als *Anbar shahrī* bekannte Amber verfrachtet wurde und der lebhaften Handel mit Mokḥā, 'Aden, Maskat und al-Baḡra betrieb, ist nun von dem viel günstiger gelegenen Hafen Makallā überflügelt, da für die Schifffahrt nur eine offene Rhee vorhanden ist. Reste alter Kultur und alten Wohlstandes sind gleichwohl noch vorhanden. Die Häuser, heute vielfach zerfallen, da nichts ausgebessert wird, weisen oft schön gearbeitetes Steinwerk an Türen und Fenstern auf. Die Moschee ist zwar sehr malerisch gelegen, aber wenig gepflegt, das schiefe Minarett neigt sich bedenklich zur Seite. Al-Shihr wird auf 6—10 000 Seelen geschätzt. Die Bevölkerung ist vorzugsweise gewerbetätig. Auf primitiven Webstühlen werden aus vorgefärbten Baumwollgarnen bunte, hübsch gemusterte Lendentücher gewebt. Weisse Baumwollstoffe, die man aus Indien einführt, werden hier mit Indigo und Krapp gefärbt. Schmiede verfertigen allerhand Waffen, vor allem starke Messer, die einen besonders guten Namen haben. Silberarbeiter, deren es viele gibt, finden reichlich Beschäftigung durch die landesübliche Verzierung der Waffen mit Silber und die Herstellung des bei den Frauen beliebten Schmuckes. Kunstvollere Arbeiten lässt man freilich aus Indien kommen, besonders kostbare Waffengriffe. Der Bazar der Stadt ist ganz unbedeutend. Gehandelt werden hier bunte Kattune und andere Erzeug-

nisse europäischen Ursprungs, wie Seife, Kerzen, Eisenwaren, indische Baumwoll- und Seidenstoffe, Petroleum, Zündhölzer, Pressdatteln, Reis, Durra, Weizen, aus Indien importiertes grobes Weizenmehl, Kaffee, Tabak. Da das Fleisch der Ziegen und Schafe verhältnismässig teuer ist, gibt die Hauptnahrung der kleine, sardinenartige 'Aidfish ab, der auch als Dünger und zur Tranfabrikation verwendet wird. Den Fischreichtum al-Shihr's hebt schon al-Mukaddasi hervor, der berichtet, dass Fische damals nach 'Omān, 'Aden, ja bis nach al-Baḡra und in die jemenischen Gebiete ausgeführt wurden. Der 'Aidfish wird wohl identisch sein mit dem *Warḡ* genannten kleinen Fische, der nach Ibn Ḥawḳal die Hauptnahrung der Bevölkerung bildete und nach Idrisi getrocknet und an die Kamele verfüttert wurde, was Th. Bent auch in Ḥaḍramūt beobachtet hat. Heute geht auch gesalzenes und gedörrtes Haifischfleisch als gesuchte Exportware ins Innere. Die Kaufmannsgilde zählt aber nur wenige reiche Mitglieder, deren auswärtige Beziehungen sich hauptsächlich nach Indien (Malabar), Ostafrika und al-Baḡra erstrecken. Gummi und Harze, vor allem Weihrauch, werden von den Beduinen auf den Markt gebracht und von hier weiter verfrachtet. Der Handel mit diesen Erzeugnissen ist freilich im Vergleich mit jenem des Altertums fast zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Bemerkte sei noch, dass al-Aḡma'ī bei al-Bakrī ein Schloss namens al-Shihr in Ḥaḍramūt erwähnt; inwiefern das richtig ist, ist nicht zu entscheiden. Vermutlich liegt wohl eine Verwechslung mit der Küstenstadt vor, die aber, wie gesagt, nie zum eigentlichen Ḥaḍramūt gehörte.

*Litteratur:* al-Hamdānī, *Siḡa Djaḡirāt al-'Arab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), S. 51, 134; al-Iṣṭakhri, *B G A*, I, 25; Ibn Ḥawḳal, *B G A*, II, 32, 33, 34; al-Mukaddasi, *B G A*, III, 87; al-Ya'qūbī, *B G A*, VII, 366; Yāqūt, *Mu'djam* (ed. Wüstenfeld), III, 263, 264, 421; *Marāṣid al-Iṭṭilā'*, ed. T. G. J. Juynboll (Leiden 1853), II, 97; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld (Göttingen 1876), II, 802; al-Idrīsī, *Nuzhat al-Muḥṭab*, franz. Übers. v. Jaubert, I, 150, II, 48, 54; 'Aḡim al-Dīn Aḥmed, *Die auf Sudarabien bezüglichen Angaben Naṣrān's im Sams al-'Ulūm* (*G M S*, XIX, Oxford 1913), S. 53; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 282, 283; A. Sprenger, *Die Post- und Reiseouten des Orients* (*Abh. K M*, III/3, Leipzig 1864), S. 109, 141, 145; ders., *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 90—92; M. J. de Goeje, *Hadhrāmūt*, in *Rev. Colon. Intern.*, II (1886), S. 121 f.; A. v. Wrede, *Reise in Hadhrāmūt*, hrsg. v. H. Freih. v. Maltzan (Braunschweig 1873), S. 270, 292 f.; E. Glaser, *Skizze der Geographie und Geschichte Arabiens*, II (Berlin 1890), S. 179; L. Hirsch, *Reisen in Süd-Arabien, Mahra-Land und Hadramūt* (Leiden 1897), S. 5, 12—15, 22—25; Th. Bent, *Southern Arabia* (London 1900), S. 205, 206; C. Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, I, *Ḥaḍramūt* (Leiden 1901), S. 157, 158; A. Grohmann, *Sudarabien als Wirtschaftsgebiet*, I (Wien 1922), S. 127—30, 132, 133, 189; L. Massignon, *Annuaire du Monde musulman*, I, *R M M*, LIII (1922—23), S. 59.

(ADOLF GROHMANN)

**SHIKĀRĪ**, von dem persischen Wort *Shikār* („Sport“ im Sinne von „mit der Flinte jagen“)

gebildet, mit der Bedeutung Jäger. Es gibt viele Kasten in Indien, deren Beruf es ist, Wild und Geflügel aufzuspüren und durch Aufstellen von Schlingen und Fallen ihm nachzustellen. Aber die Kaste, die das Wort *Shikārī* als Stammname bekommen oder angenommen hat, wird hauptsächlich in Sind angetroffen. Ein Schriftsteller sagte 1822: „*Shikārī* sind in der Regel Hindu's einer niedrigen Kaste, die ihr Leben ganz durch Fangen von Vögeln, Hasen und allen möglichen Tieren fristen“. Aber die *Shikārī* von Sind scheinen den Beruf, nach welchem sie benannt sind, aufgegeben zu haben. Sie werden als verbannte Einwanderer von *Rājputāna* geschildert, die vom Bangāl bis zum Pandjāb anzutreffen wird. Der Ursprung ihrer ehrenvollen Benennung ist unaufgeklärt, obwohl sie wahrscheinlich gleich anderen eingeborenen Stämmen etwas von wilden Tieren und ihrer Verfolgung verstanden und vom muslimischen Adel beim Jagen gebraucht wurden. Jetzt sind sie Korbflechter und Strassenkehrer und scheinen in vielen Punkten den *Bhangī* von Bangāl und *Hindūstān* zu entsprechen. Sie nähren sich von Aas und gelten, auch wenn sie sich zum Islām bekennen, als unrein; sie dürfen eine Moschee nur betreten, wenn sie sich einer Reinigungszeremonie durch Feuer unterzogen haben, nach der sie *Māṭhī* sind. In einem Lande, das von den Grundsätzen des Buddhismus, *Djainismus* und *Brahmanismus* durchdrungen ist, geniessen naturgemäss diejenigen, deren Beruf das Töten ist, geringe Achtung. Aber die Reinigungszeremonie, welche die Muslime fordern, bevor sie die *Shikārī* zu ihrem Gottesdienst zulassen, ist ein Beispiel dafür, in welchem Masse der Islām in Indien von den Vorurteilen des Hinduismus angesteckt worden ist.

*Litteratur:* E. H. Aitken, *Gazetteer of the Province of Sind*, Karachi 1907; H. Yule und A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, neu hsg. von Wm. Crooke, London 1903; *Census Reports of the Government of India*. (T. W. HAIG)

**SHIKĀRPŪR**, Stadt in Sind, 27° 57' n.Br., 68° 40' ö.L., im XVII. Jahrh. von den *Dāūdputra* gegründet, einem Krieger- und Weberstamm, der in Ober-Sind seine Herrschaft aufrichtete und seine neue Stadt zur Hauptstadt machte. Im Jahre 1701 wurde sie von Yār Muḥammed Khān, dem Begründer der Kalhora-Dynastie, mit Hilfe des Sirāī- oder Tālpūrstammes der Balūc genommen und nunmehr dessen Hauptstadt; aber das Gebiet, in welchem die Stadt liegt, blieb in den Händen der *Dāūdputra*, bis es im Jahre 1719 von Nūr Muḥammed, dem Sohn und Nachfolger des Yār Muḥammed, erobert wurde.

Im Jahre 1739 wurden Thatha und Shikarpur mit dem ganzen westlich vom Indus gelegenen Teil von Sind von Muḥammed Shāh von Dihli an Nādir Shāh abgetreten, der im Jahre 1740 in Sind einfiel, um Nūr Muḥammed Kalhora dafür zu strafen, dass er mit Muḥammed Shāh's Statthalter der Provinz ein Übereinkommen getroffen hatte, durch welches die Rechte seines Herrn verletzt wurden. Nūr Muḥammed musste *Shikārpūr* und *Sibi* abtreten, das von Nādir Shāh den *Dāūdputra* gegeben wurde; aber im Jahre 1754 wurde Muḥammed Murād Yār Khān als Herrscher über ganz Sind von Aḥmed Shāh Durrāni anerkannt, dem die Provinz tributpflichtig war; danach verblieb sie in den Händen derer, die an der Spitze der Provinz standen.

*Shikārpūr* war sowohl unter britischer als auch

unter der Eingeborenen-Regierung lange berühmt wegen des Unternehmungsgesistes seiner Kaufleute, die einen ausgedehnten Handel betreiben nicht nur mit anderen Teilen Indiens, sondern auch mit Persien und Zentral-Asien, wo viele von ihnen sich für lange Zeit niederlassen. Der Einfuhrhandel der persischen Provinz Kirmān in Tee Zucker und anderen Waren liegt fast ganz in den Händen von *Shikārpūr*-Kaufleuten, die daraus Vorteil gezogen haben, dass die Stadt an einer der grossen über den Bolān-Pass führenden Strassen von Sind nach *Khorāsān* liegt. Aber seit der Mitte des XIX. Jahrh. hat sie viel von ihrer Bedeutung verloren infolge des Baues der Nordwest-Eisenbahn und ihrer Fortführung bis nach Kwetta (*Quetta*). *Shikārpūr* ist indessen immer noch ein ansehnlicher Stapelplatz. Sein grosser überdachter Bazar ist in ganz Asien berühmt und ist durch einen modernen Bau, den *Stewartgandj*-Markt, erweitert worden.

*Litteratur:* R. F. Burton, *Sind revisited*, London 1877; *Imperial Gazetteer of India*, XXII (1908), S. 389. (T. W. HAIG)

**SHIKESTE**. (Siehe I. 409a.)

**SHIKK**. 1. *Shikk* ist der Name zweier Wahrsager, die kurz vor dem Aufkommen des Islām gelebt haben. Dem Werke *Abrégé des Merveilles* zufolge ist der ältere *Shikk* der erste Wahrsager bei den Arabern. Es ist dies ein ausserordentlich sagenhaftes Wesen. Wie der *Cyclop* hatte er nur ein Auge mitten auf der Stirn oder ein Feuer, das ihm die Stirn entzweispaltete (*shakka*, spalten). Er wird auch mit dem *Dadjdjal*, dem Antichrist, verwechselt, oder wenigstens ist der *Dadjdjal* mit ihm verwandt. Er soll an einem Felsen gefesselt auf einer Insel gelebt haben, wo sich vulkanische Erscheinungen zeigten. — Der zweite *Shikk*, genannt al-Yashkarī, war mit *Satīh* der berühmteste Wahrsager seiner Zeit; er deutete nach diesem eine Vision des Rabi'a b. Naṣr, eines Lakhmidenfürsten im Yemen, durch welche die Eroberung des Yemen durch die Abessinier, seine Befreiung durch Ibn Dhi Yazan und das Kommen des Propheten angekündigt wurde [vgl. *Satīh*].

2. Nach *Kāzwinī* sind die *Shikk* eine Art *Satane*, die zur Gruppe der *Mutashaiyaṭin* gehören. Sie haben die Gestalt von halben Menschen, mit einem einzigen Bein und einem einzigen Arm. Die *Nasnās*, andere halbe Menschen, sind von den *Shikk* und wirklichen Menschen gezeugt. Diese Satane erscheinen den Reisenden. So wird erzählt, dass 'Alkama b. Ṣafwān b. Omaiya nachts in der Nähe von Ḥawmān einem solchen begegnet sei und dass der Mensch und der Geist sich nach beiderseitigen Herausforderungen gegenseitig getötet hätten.

*Litteratur:* *L'Abégé des Merveilles*, Übers. Carra de Vaux, Paris 1898, S. 145, 152; Mas'ūdi, *Murūdī*, ed. Barbier de Meynard u. Pavet de Courteille, III, 364, 395; al-Kāzwinī, *ʿAdjāib al-Makhlūqāt*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1848–9, I, 371. — Über den *Kāhin* im allgemeinen s. *Chronique de Tabari* (Bel'ami), Übers. H. Zotenberg, Paris 1867, II, 169.

(B. CARRA DE VAUX)

**SHILLUH** (berberisch: masc. Sg. *Ashelḥaf*), die berberisch-rendende Bevölkerung des Sūs, des Hohen und des Anti-Atlas (Süd-Marokko). Diese Bevölkerung nennt sich selbst so. Der Gebrauch des Wortes nimmt in Marokko immer mehr zu. Es ist für die Europäer oft gleich-



bedeutend mit „einen Berberdialekt sprechend“ und wird von ihnen auch auf die Bevölkerung des Mittleren Atlas angewandt; bei der Bevölkerung selbst verbreitet es sich auf Kosten von *Amazigh*.

Die Sprache, *Tachelhait* genannt, erscheint wie das Berberische überhaupt in zahlreichen Mundarten, die stets einander sehr nahe stehen, von denen aber keine zu einer allgemeinen Umgangssprache geworden ist. Diese Mundarten sind unter den Berberdialekten die konservativsten; phonetisch sind sie occlusiv, allerdings mit einer Neigung des Dentallautes zur Affrikation (z.B. *Ida gunidif*); morphologisch zeigen sie deutliche Spuren eines archaischen Zustandes (vgl. besonders die Verben der Eigenschaft). Lévi-Provençal hat kürzlich eine 800 Jahre alte Handschrift aufgefunden, die eine Reihe berberischer Ausdrücke dieser Gegend enthält. Diese infolge der geringen Anzahl alter berberischer Texte höchst wertvolle Hs. bestätigt die Unveränderlichkeit dieser Dialekte.

Diese Gegend, besonders Sūs, ist in litterarischer Hinsicht eine der markantesten in der Berberei. Die Dichter stehen dort in besonderer Gunst; einer von ihnen, Sidi Hammu, der übrigens nur eine sagenhafte Person sein dürfte, wird sozusagen das Sinnbild der Poesie, dem die im Umlauf befindlichen Verse zugeschrieben werden. Diese Litteratur beruht vor allem auf mündlicher Überlieferung; nichtsdestoweniger existieren einige Handschriften in berberischer Sprache (in arabischer Schrift); dies ist eine der wenigen Gegenden der Berberei, wo man solche antrifft.

Die Gegend bildet historisch keine Einheit. Einige Orte sind bekannt durch die Rolle, die sie zu gewissen Zeiten gespielt haben: z.B. Tinnel, Tazerwalt [vgl. die betreffenden Artikel].

**Litteratur:** a. Sprache: Einige Arbeiten von H. Stumme, wie man merken kann, aus der gleichen Zeit, namentlich: *Handbuch des Schilhsichen von Tazerwalt*, Leipzig 1899. Detailliert hat eine Untersuchung des Dialektes der Ida und Semlal begonnen, eine der besten Arbeiten über die Berberdialekte; von den geplanten 5 Bänden ist bisher nur der erste erschienen, u. d. T.: *Tachelhit du Sūs, I. vocabulaire Français-Berbère*, Paris 1920; E. Lévi-Provençal, *Documents d'Histoire Almohade* (im Druck).

b. Litteratur: Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger 1920 (besonders S. 349 ff.). (ANDRÉ BASSET)

**SHIN**, dreizehnter Buchstabe des arabischen Alphabets, mit dem Zahlenwert 300. Er unterscheidet sich von *šin* durch drei diakritische Punkte, vgl. I, 399 ff. Für alles Linguistische siehe den Art. *šin*.

**SHINĀSĪ** (abgeleitet vom persischen *shinās*, der Stammform von *shinākh*ten „kennen“), poetischer Name oder *Takhallus* einer Anzahl türkischer Dichter (5 bei Hammer). Siehe die Indices von Gibb, *A history of ottoman Poetry* und von Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*; vgl. Rieu, *Catal. British Mus.*, S. 101.

Der bekannteste Schriftsteller, der diesen Namen getragen hat, ist İBRĀHİM SHINĀSĪ EFENDİ, nach Ansicht der einen der Vater, nach Ansicht der andern einer der ersten Pioniere der modernen türkischen Litteratur (die infolge der *Tanzimāt* wieder zum Leben erweckt wurde). Als Sohn eines Artillerieoffiziers aus Bolu wurde Shināsī im Jahre 1242 (1826/7) in Konstantinopel geboren. Er verlor bald seinen Vater, der im russisch-türkischen Kriege

1828—29 fiel. Seine kränklich gewordene Mutter brachte ihn bei der General-Direktion der Artillerie (*Tophkhāne-i ‘āmire*) als Schreiber unter, wo er die Aufmerksamkeit seiner Vorgesetzten durch seine Gedichte, *Kasiden* zu Ehren des Gross-Wezirs Reshid Pasha und anderer Staatsmänner, und die mehr oder weniger komplizierten (*tamm, müdjewher* und *mülemma*) Chronogramme (*Ta’rikh*) für Grabsteine, Brunnen und verschiedene Monumente auf sich zog. Ein französischer Offizier, der Graf von Châteauneuf, der unter dem Namen Nūrī Bey Muslim wurde, brachte ihm die ersten Kenntnisse der französischen Sprache bei. Der junge „Beamten-Poet“ fühlte sich auf diese Weise voll und ganz dazu berufen, zu den Studenten zu zählen, die nach Frankreich geschickt wurden. In seiner an den Marschall Fethi Pasha (*Tophkhāne Müshiri*) gerichtete Bittschrift ersuchte Shināsī darum, nach Paris gehen zu dürfen, um sich in der französischen Sprache zu vervollkommen (*lisān-i ‘arab ül-beyān-i frānsewī*), und bat zugleich um die Gunst einer Pension, die während seiner Abwesenheit seiner Mutter ausgezahlt werden sollte. Die Entscheidung des Ministerates (*Medjlis-i Wukelā*), von Reshid Pasha gebilligt, der ihm 5 000 Piaster Reisegeld und 300 Piaster als monatliche Pension für seine Mutter gewährte, fiel gegen Ende des Monats Rebi‘ ül-cwvel 1265 (Januar 1849), kam aber erst mit einem gewissen Aufschub zur Ausführung. Die Tradition will wissen, dass Shināsī bei der Revolution von 1848 aktiv mitgewirkt hat, indem er die republikanische Fahne auf dem Pantheon aufpflanzte, und dass er Gelehrte und Schriftsteller wie Silvestre de Sacy, Renan und Lamartine aufgesucht hat. Er ist 5 Jahre im Ausland geblieben.

Nach Konstantinopel zurückgekehrt, wurde Shināsī zum Mitglied des obersten Rates für öffentliche Bildung (*Medjlis-i Me‘arif*) ernannt, den man nach seinem aus Paris mitgebrachten Plane geschaffen hatte. Er arbeitete ebenfalls in den Finanzkommissionen, um einige Verwaltungsreformen auszuarbeiten; aber nachdem er seinen Protektor Mustafā Reshid Pasha (gest. 1274) verloren hatte, und da er bei den Bürokraten, die sogar soweit gingen, ihm das Rasieren vorzuwerfen, schlecht angeschrieben war, vertauschte er den Verwaltungsdienst mit dem Journalismus.

Er begann seine Arbeit beim *Terdjümān-i Ahwāl*, der ersten nicht-offiziellen türkischen Zeitung, die am 6. Rebi‘ ül-ākhir 1277 (22. Okt. 1860) von Agiāh Efendi, dem Mutesarrif von Izmit, gegründet worden war. Shināsī wurde der Hauptredakteur dieses Organs. Doch schon bald (am 27. Juni 1862) wurde es ihm möglich, eine Zeitung unter seinem eigenen Namen ins Leben zu rufen: den *Taşwīr-i Efkiār*, die dank der regen Tätigkeit der Nachfolger Shināsī's, Ebü-z-Ziyā Tewfik und der Söhne des letzteren, sich mit geringfügigen Titeländerungen (*Taşfir-i Efkiār*, *Tewhid-i Efkiār*) bis zu seiner kürzlichen Unterdrückung durch die Regierung von Angora (6. März 1925) halten konnte. Die Zeitung *Shināsī's*, die nach ihrem Untertitel ein Organ für allgemeine Aufklärung und Belehrung war, erschien zuerst in einer sehr bescheidenen und unpersönlichen Form; nur die erste Nummer enthielt ein vom Verfasser unterschriebenes Vorwort von einigen Zeilen. Zweimal wöchentlich und auf 4 Seiten eines sehr kleinen Formats gedruckt, brachte der *Taşwīr-i Efkiār* vier Rubriken: Neuigkeiten des Inlandes (*Harwā-*

*dithāt-i dākhiliye*), meist offizielle Ernennungen; Neuigkeiten des Auslandes (*H. khāridīye*); Annoncen (*I'ānāt*) und ein Feuilleton (*Tefrika*). In diesen Feuilletons wurden Werke von Subhī Bey (eins davon handelt über die Münzkunde), Vorträge des Ahmed Wefik über Geschichtsphilosophie, ältere Werke, wie z. B. der *Mizān ul-Hakik* von Kātib Čelebi veröffentlicht, ferner Übersetzungen von Buffon, von Abu 'l-Ghāzī (*Shedjere-i türki*). Der *Taşwīr* verteidigte den *Courrier d'Orient* (in französischer Sprache redigiert) von Pietri gegen den *Rūnāme*, eine Beilage der *Djeride-i Hawādith*, in der Sa'īd Bey (der spätere Grosswezir Küçük Sa'īd Paşa) schrieb. Hatte die Polemik auf Grund einer Kohlenlieferung für die Admiralität begonnen, so nahm sie bei Gelegenheit eines arabischen Barbarismus, den Sa'īd Bey durch Anwendung des Ausdruckes *me'sele-i mebhūthe 'anhā* „die zur Rede stehende Frage“ (statt *mebhūth 'anhā*) begangen hatte, einen literarischen Charakter an. Es bedurfte der Intervention des Syrs Ahmed Fāris Shidyāk, des Direktors der arabischen Zeitung *el-Djerwāib*, um Shināsī vor dem Publikum als Sieger triumphieren zu lassen.

Shināsī war auch Mitarbeiter an der *Djeride-i askeriye* „Militär-Blatt“, das vom Kriegminister Fu'ād Paşa gegründet worden war, und am *Courrier d'Orient*, dessen Direktor Pietri er durch die Vermittlung eines Pariser Studienfreundes, des Albanesen Sa'īd Sermedi Bey, kennen gelernt hatte. Nachdem Sermedi wegen seiner allzu liberalen Ideen festgenommen und nach Akkon verbannt worden war, fürchtete Shināsī das gleiche Geschick und ging deshalb mit Pietri's Hilfe an Bord eines französischen Schiffes, um nach Paris zu flüchten. Er kehrte erst nach dem Tode des Gross-Wezirs, der ihm feindselig gegenüberstand, nach der Türkei zurück. Er selbst starb in der Blüte seiner Jahre im September 1871.

Abgesehen von seiner journalistischen Tätigkeit ist das literarische Lebenswerk Shināsī's nicht sehr gross. Da er vor allem einzelne, von einander unabhängige Artikel geschrieben hat, ist es nicht zu einer Gesamtausgabe (*Kulliyāt*) gekommen.

Im Jahre 1859 veröffentlichte er eine Broschüre, die den Titel trug: *Extraits de poésies et de prose traduits en vers du français en turc* (Konstantinopel: Druckerei Presse d'Orient), 11 Seiten französischer Text und dem gegenüberstehend ebenso viele Seiten türkischer Text, in 16° (enthält kurze Auszüge und einzelne Verse aus Racine, Lamartine, La Fontaine, Gilbert und Fénelon), — 2. Auflage, Druckerei des *Taşwīr-i Efkār* 1287 (1871/2). Dieses kleine Werk ist darum wichtig, weil es in der Türkei zu Übersetzungsarbeiten literarischer Werke des Abendlandes anregte (hauptsächlich nur französischer Werke).

Die Gedichte Shināsī's wurden 1287 (1871/2) von Ebü-z-Ziyā Tewfik (Druckerei *Taşw. Efk.*) in einem anderen Hefte veröffentlicht, unter dem Titel *Müntekhabāt-i Esh'ār*, „Auslese von Gedichten“. Diese Gedichtsammlung ist nochmals gedruckt worden mit den oben erwähnten Auszügen vereint unter dem Titel *Dirwān-i Shināsī* von demselben Herausgeber am 1. Moharrem 1303 (10. Okt. 1885) mit Genehmigung von Shināsī's Sohn, ferner noch im Jahre 1310 (1892/3), 118 Seiten, 16°.

Die Gedichte Shināsī's haben keinen stark revolutionären Charakter und lassen kein grosses poetisches Talent erkennen; es sind Lobreden,

Chronogramme, *Ghazeln*, Satiren, religiöse Hymnen (*Ilāhī*) usw. Indessen findet man 2 oder 3 gereimte Fabeln und eine kühne Neuerung, die sich zwar nur auf 2 Verse erstreckt: es ist der Versuch, ein Gedicht nur mit türkischen Worten (*sāfi türkçe*) abzufassen. Hier folgt das dürftige Resultat dieses Wagnisses:

*Göze-mi erdi başım yer yüzüne geldim-se!*

*Var-mı bak bendiyleyin yâdız düşkünlüm kimse!*

„Auf die Erde gekommen, hat meine Stirn je [den Himmel erreicht?]

Gibt es einen Menschen, dessen Stern so trübe [wie der meine ist?]

(Das Versmass [*Remet*] ist noch der alten Prosodie entnommen).

Auf dem Gebiet der dramatischen Kunst wurde Shināsī ebenso bahnbrechend, indem er die erste Komödie oder den ersten türkischen Vaudeville unter dem Titel *Shā'ir Ewlenmesi*, „Dichterheirat“, schrieb. Obwohl das Werk an sich unbedeutend ist, hat es doch das Verdienst einer Neuerung, nämlich, die veralteten Heiratsgebräuche einer Kritik unterzogen zu haben (es handelt sich um den betrügerischen Versuch, an Stelle der verschleierte Braut eine hässlichere Schwester unterzuschreiben). Es wurde von Vámbéry (*Sittenbilder aus dem Morgenlande*, Berlin 1876, S. 37 ff.) ins Deutsche übersetzt.

Shināsī hat ausserdem im Jahre 1268 (1851/2) ungefähr 2000 türkische Sprichwörter gesammelt, denen er einige gleichwertige arabische, persische und französische hinzugefügt hat. Die Sammlung ist unter dem Titel *Durub-u Emthāl-i 'othmāniye* in der Druckerei *Taşw. Efk.* 1280 (1863) und 1287 (1870/1) erschienen. Schliesslich gab im Jahre 1301 (1883/4) Ebü-z-Ziyā eine dritte Auflage davon heraus, die er soweit ergänzte, dass die Zahl der Sprichwörter auf 4000 stieg (vgl. *FA*, 1863, II, 143, 269 und 1871, II, 22, 147).

Der Einfluss, den Shināsī auf die Entfaltung der türkischen literarischen Bewegung ausübte, kann nicht mit dem seines jungen Schülers und Schützlings Nāmik Kemāl verglichen werden, aber hervorragend war seine Bedeutung in der Erneuerung der literarischen Sprache selbst. Er hatte sehr viel dazu beigetragen, diese Sprache zu vereinfachen, indem er sie mehr der Umgangssprache anpasste und den scholastischen Einfluss des Arabischen und Persischen derart bekämpfte, dass er aus dem Türkischen eine Sprache der modernen Zivilisation machte.

Auf dem Gebiete der Syntax bestand diese Reform darin, kürzere Sätze zu schreiben. Küçük Sa'īd Paşa (damals Senatspräsident) sagte in seinem *Ghazetadji Lisānī* (Şabāh, 1327 [1913], 144 Seiten in-16°), dass das Verdienst, als erster in kurzen Sätzen geschrieben zu haben, nicht Shināsī zukäme, sondern Reshīd Paşa, der in seiner Jugend, als er *Ameddji* „Referendar“ war, solche bereits angewandt hatte, um später zu dem üblichen schwülstigen Stil zurückzukehren. Die wirkliche Initiative dürfte wohl den *Fenerli* oder den Griechen des Phanar, die von den Türken als Beamte verwandt wurden, zukommen; diese Bewegung soll 1245 (1829/30) begonnen haben. Sa'īd Paşa fügt hinzu, dass hierdurch das wahre Verdienst Shināsī's nicht geschmälert werden darf, der es verstanden hat, die türkische Sprache von einem überlebten Wortschwall zu befreien und durch die Berührung mit der abendländischen Litteratur neu zu gestalten (*a. a. O.*, S. 106—7).



Ein Brief Shināsī's, den er am 30. *Kānūn-i ṭhānī* 1269 (1853) aus Paris an seine Mutter schrieb, wird als Muster des neuen Stils betrachtet, ein Muster, das der Verfasser nicht übertroffen hat (von Ebū-z-Ziyā Tewfik in seinem *Nümüne-i Edebiyāt* veröffentlicht).

‘Abd-ül-Halīm Memdūh achtete die Tragweite des litterarischen Einflusses Shināsī's, ebenso wie Kemāl Bey und Ebū-z-Ziyā sie überschätzt hatten. Er glaubt, dass er nicht nur von seinen direkten Nachfolgern überholt worden ist, sondern dass ihm sogar bedeutende Sprachschöpfer wie ‘Akif und Pertew Pasha vorangingen. Trotzdem aber bleibt Shināsī der Vorkämpfer der litterarischen Kritik in der Türkei.

Der Unterzeichnete hat vergeblich versucht, Spuren über den Aufenthalt Shināsī's in Paris wiederzufinden. Ein glücklicher Zufall wird vielleicht seine weiteren Nachforschungen fruchtbarer gestalten. Es würde auch angebracht sein, eine Untersuchung über das dreizehnbändige türkische Wörterbuch anzustellen, das Shināsī, wie es heisst, teils der Nationalbibliothek in Budapest, teils der Wiener Bibliothek handschriftlich hinterlassen haben soll (vgl. auch ‘Abd-ül-Halīm Memdūh).

**Litteratur:** Die beste Quellenstudie über Shināsī ist die von Vladimir Gordlevski, *Očerki po novoy osmanskoj literatur'e*, 1912 (Arbeiten des Lazarev-Institutes, Moskau, Bd. XXXIX); vgl. auch Ebū-z-Ziyā Tewfik, *Nümüne-i Edebiyāt*, Konstantinopel 1879, 2. Aufl. 1886, S. 253; ‘Abd-ül-Halīm Memdūh, *Ta rikk-i Edebiyāt-i ‘othmāniye*, Konstantinopel 1306, S. 93—9; Sa'id Pasha (siehe oben); *Mebhūthātün ‘anha*, Broschüre No. 23 und 24 der Sammlung *Kütüb-khāne-i Ebū-z-Ziyā*; Ahmed Refik, *Shinasiniñ be'ayni Tahsil Parise gimesi*, in *TOEM* vom 1. Mai 1341 (1925), S. 215—6; Paul Horn, *Geschichte der türkischen Moderne*, Leipzig 1902, S. 10—2 (siehe auf S. 5 die Bibliographie dieses Werkes); L. Bonelli, *Della lingua e letteratura turca contemporanea*, Venedig 1892; Sefer Bey, *A travers la littérature turque*, in *La Revue* (früher *Revue des Revues*), 1. Sept. 1907.

(J. DENY)

**SHINTARA** (oder **SHANTARA**), arabischer Name des gegenwärtigen Cintra, einer kleinen Stadt Portugals, 207 m über d. M., 28 km nordwestlich von Lissabon gelegen. Sie stand unter der islamischen Herrschaft in hoher Blüte; die arabischen Geographen rühmen die Fruchtbarkeit ihrer Umgebung, deren Äpfel allgemein berühmt waren. Cintra teilte stets das Geschick ihrer grossen Nachbarin Lissabon, solange sie in den Händen der Muslime war; sie wurde im Jahre 1147 von dem König von Portugal Alfonso Henriquez zurückerobert. Wieder christlich geworden, war sie die Lieblingsresidenz der portugiesischen Könige: im Palast zu Cintra beschloss 1578 Dom Sebastian den Feldzug gegen Marokko, der am Wādi 'l-Makhāzin bei al-Kaṣr al-Kabir so unglücklich endete.

Das heutige Cintra wird beherrscht durch die alte Burg aus der islamischen Epoche. Von dieser jetzt *Castello dos Mouros* genannten Burg, die 429 m über dem Meeresspiegel erbaut ist, sind nur noch zwei Gebäudeteile übrig mit den Spuren eines Betraumes und eines Bades.

**Litteratur:** al-Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 175, Übers., S. 211; Abu 'l-Fidā, *Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane,

Paris 1840, S. 173; al-Makkārī, *Nafh al-Tib, Analectes...*, I, 102; David Lopes, *Os Arabes nas obras de Alexandre Herculano*, Lissabon 1911, S. 61—2. (E. LEVI-PROVENÇAL)

**SHĪR.** [Siehe ASAD.]

**SHĪR** (A.), Dichtung. Die früheste Litteratur der Araber ist in gebundener Sprache, aber die ältesten Gedichte gehen nicht über das Jahr 500 n. Chr. zurück. Wir wissen nichts über ihren Ursprung. Wir erfahren zwar den Namen des Mannes, der die erste *Ḳaṣida* verfasste, aber wenn eine historische Überlieferung fehlte, wurde sie von den Arabern gern erdichtet. Während der ganzen vorislamischen Zeit unterliegt alle Dichtung einer bestimmten Anzahl altüberkommener Regeln: der immer gleiche Eingang, feststehende schmückende Beiworte, ein Vorrat von stehenden Bildern, dazu eine begrenzte willkürliche Auswahl von Gegenständen. Diese Tatsachen deuten auf eine lange Vorgeschichte hin. Und so beklagt sich denn in der Tat einmal ein Dichter darüber, dass seine Vorgänger ihm nichts zu sagen übrig gelassen hätten. Andererseits deuten die Worte: „Lasst uns weinen, wie Abū Humān weinte“, darauf hin, dass dieser Dichter einer neuen Kunstform folgte. Es ist klar, dass die Dichtung mit der Reimprosa (*Saḍḍ*) einer leidenschaftlich gesteigerten Sprache eng verknüpft ist; und es ist wahrscheinlich, dass einige ihrer Rhythmen im Gesang der Kameltreiber oder Reiter ihren Ursprung hatten. Die Dichtung war, wie der Name zeigt, von einer etwas unheimlichen Atmosphäre umgeben. Der Dichter war *Shā'ir* [s. d.], der Mann des über das gewöhnliche Mass hinausgehenden Wissens; wer von Dingen wusste, die dem gewöhnlichen Mann verborgen waren, hatte teil an unsichtbaren Mächten, hatte einen ihn begleitenden Schutzgeist. Das zeigt sich am deutlichsten in der *Hidjā* genannten Dichtungsart, ein Wort, das zwar allgemein, aber nur sehr unzutreffend mit „Satire“ übersetzt wird. Es war dies ursprünglich ein geistiger Angriff eines Mannes auf seine Feinde, der seinen Angriff mit Schwert und Lanze unterstützen sollte, ein Versuch, seine Feinde vermittlels übernatürlicher Kräfte zu vernichten. Die Deklamation solcher Verse war von symbolischen Handlungen begleitet. Diese Tatsache ist ein anderes Verbindungsglied mit dem *Saḍḍ*, der Sprache der Wahrsager und Deuter. Wenn auch in historischen Zeiten der Glaube an die Zaubergewalt der Dichtung in weitem Masse verloren gegangen war, so machten doch Verse, die für uns ohne Sinn zu sein scheinen, einen niederschmetternden Eindruck auf diejenigen, gegen die sie gerichtet waren.

Formal besteht die Dichtung der Araber aus Metrum und Reim. Von einer Ausnahme, dem *Radjāz*, abgesehen, bestehen alle Metren aus einer Doppelzeile mit Endreim. Das Metrum ist quantifizierend, in dem Ersatz langer Silben durch kurze und umgekehrt ist weitgehende Freiheit erlaubt. Es ist sogar besser, zu sagen, dass bestimmte Silben lang oder kurz sein müssen, während die Quantität der übrigen freisteht. In zwei Metren herrscht die klassische Regel, dass zwei kurze Silben einer langen gleichstehen. Die vorislamischen Dichter verwendeten 15 Metren, ein 16. wurde später noch hinzugefügt. Für längere Gedichte benutzten sie das *Radjāz* nicht. Es herrschte ein Gefühl dafür, dass diese Knüttelverse der Würde der Dichtung nicht ganz entsprächen, und

so wurden sie hauptsächlich in extemporierten Versen gebraucht. Darüber hinaus versuchten die Dichter es gelegentlich mit andren Metren, doch fanden diese keinen Anklang, wurden vielmehr als Unregelmässigkeiten behandelt. Der Reim kann sich bis auf drei Silben erstrecken. In einem Gedicht haben die Doppelzeilen von Anfang bis Ende denselben Reim, die Eröffnungszeile weist ihn auch im ersten Halbverse auf. Man kannte nur eine Dichtungsart, die *Ḳaṣida*; es ist ein Gedicht im Umfang von 30–120 Zeilen in gleichem Metrum und mit einem einzigen durchgehenden Reim. Der Name hat bisher noch keine befriedigende Erklärung gefunden. Von solchen *Ḳaṣiden* gibt es zahlreiche Fragmente, doch ist es wahrscheinlich, dass sie niemals etwas anderes als Fragmente gewesen sind. Zuerst hatte die *Ḳaṣida* keine bestimmte Anordnung, abgesehen davon, dass sie fast stets mit einem verlassenen Lagerplatz begann, den der Dichter als den Ort einer früheren Liebesepisode mit einer Schönen wiedererkannte (das *Nasīb*). Darauf konnte die Beschreibung seines Kamels auf einem Ritt durch die Wüste — vorzugsweise bei Nacht — folgen, oder einer Antilopenjagd oder eigentlich jeder anderen Szene, die er wählen mochte. Ein ganz gewöhnliches Thema ist seine eigene kriegerische Tüchtigkeit oder die seines Stammes. In vielen Fällen ist es schwer zu sagen, welches überhaupt der Sinn des Gedichtes ist. Der Dichter spricht, weil er sprechen muss. Später war die *Ḳaṣida* an ganz bestimmte Regeln gebunden. Die gewöhnliche Reihenfolge war: zunächst das erotische Vorspiel, dann die Beschreibung eines Kamels, die Reise und schliesslich das Hauptthema: gewöhnlich das Lob eines bedeutenden Mannes in der Absicht, Geschenke zu erhalten. In diesen Gedichten erscheinen zwei Lebensauffassungen, eine leichtsinnige, wo die Menschen zechen, ihr Hab und Gut verspielen und dem Mädchen, das den Becher mit Wein füllt und singt, Geschenke geben, wodurch sie den Ruf ihres Stammes bezüglich der Freigebigkeit aufrechterhalten; daneben eine ernste Einstellung zum Leben, wo der Häuptling seinen Besitz verwendet, um die Bedürftigen zu unterhalten, und wo alle bereit sind, jederzeit zu den Waffen zu eilen, um ihre Ehre zu verteidigen. Wenn auch ein Araber stets zum Kampf bereit war, so legte er es natürlicherweise doch nicht darauf ab, sich möglichst schnell töten zu lassen, und er sagte das auch, ohne sich dessen zu schämen. Die Dichter liebten banale Betrachtungen über die Ungewissheit des Lebens und die Gewissheit des Todes. Die Theorie der Araber erkannte, allerdings ohne hinreichende Begründung, die Elegie (*Rathāʿ*) als einen besonderen Kunstzweig an. Die Form war die gleiche, aber man unterdrückte die erotische Einleitung, die man in diesem Zusammenhang als unpassend empfand. Abgesehen von der Klage über den Toten und dem Ruf nach Rache (wenn er eines gewaltsamen Todes gestorben war), ist der Gegenstand ganz ähnlich dem anderer Gedichte. Sehr häufig wurden Elegien von Frauen verfasst; einige Dichterinnen waren dafür berühmt. Es scheint, dass die Religion im Leben der Araber einen sehr geringen Raum einnahm. Ein milder Fatalismus ist die Grenze ihrer Lebenserfahrung.

Jede Verszeile musste etwas in sich selbst Abgeschlossenes sein. So ist die Poesie der Araber ihrer inneren Struktur nach atomhaft, eine Aneinander-

reihung isolierter Beschreibungen, die man zwar anhäufen, aber nicht innerlich verbinden konnte. In sich geschlossene Erzählung sowie zusammenhangvolle gedankliche Überlegung sind ihr beide fremd geblieben. Sie ist deskriptiv, aber die Beschreibung stellt nur eine ganz flüchtige Skizze dar; ein gedanklicher Inhalt liegt ihr oft zugrunde, aber das Ergebnis ist aphoristisch. Der Dichter betrachtet die Welt durch ein Vergrößerungsglas. Ganz winzige Besonderheiten von Örtlichkeiten und Lebewesen nehmen seine Aufmerksamkeit gefangen und machen seine Dichtung zu einer versifizierten Geologie und Anatomie, unübersetzbar und geistlos. Eindrucksvolle Sprache ist sein Ziel, aber das Resultat ist, wenigstens für das Gefühl des Abendländers, sehr häufig grotesk, wenn nicht gar abstoßend. Beispiele dafür sind die Vergleiche von Frauenfingern mit den Zweigen eines Baumes oder mit Schmetterlingsraupen. Zwischen den einzelnen Zeilen oder Teilen eines Gedichtes besteht kaum ein Zusammenhang. Das einzige verbindende Band ist die Persönlichkeit des Dichters. Und so gilt denn in der Tat die Bewunderung mehr dem Dichter als der Dichtung. Ein freier Mensch unter seinesgleichen geniesst er das Leben in seiner ganzen Fülle, oft mit schlauer Berechnung, aber wenn seine eng umgrenzten Ehrenanschauungen ihn rufen, stets bereit, alles für einen Freund oder den Fremdling, der ihn um seinen Schutz angegangen hat, zu wagen. Hinter all diesem Glanz lauert ständig der Schatten des Hungers und des Todes; doch vermögen sie, das glänzende Gemälde auf die Dauer nicht zu verdütern. Die meisten dieser Dichter waren Beduinen, doch gab es solche auch unter den Städtern. Als eine besondere Klasse unterscheiden diese sich von dem Beduinentypus; sie verraten Bekanntschaft mit Büchern, benutzen gern andere Metren als die Lieblingsmetren der Beduinen, und ihre Themen umfassen auch Fabeln und geschichtliche Überlieferungen. Überdies näherte sich ihre Sprache mehr der Prosa; eine Sentenz konnte sich über zwei oder sogar drei Verszeilen erstrecken. Die Leute von Medina galten als die besten unter den Dichtern dieser Art. Juden sowohl wie Christen gab es unter den Dichtern; ihre Verse lassen sich sehr oft von denen der Heiden nicht unterscheiden. Die Residenzen der verschiedenen arabischen Kleinkönige — vor allem Hira — waren Mittelpunkte solcher Dichtung. Dorthin begaben sich die Beduinen gern, um von den Mäzenen der Litteratur etwas zu erhalten. Sie trafen sich auch auf den Jahrmärkten, wo Wettkämpfe der Dichter stattfanden.

Die Dichtung der Beduinen erhielt sich durch mündliche Überlieferung. Der Dichter trug seine eigenen Verse vor, auch war er von einem berufsmässigen Rezitator (*Rāwī*) begleitet, der sie auswendig lernte und rezitierte. Mancher Dichter begann seine Laufbahn als *Rāwī* eines andern. Diese Tatsachen lassen die Frage der Echtheit der arabischen Dichtung aufwerfen. Die allgemeine Annahme geht dahin, dass sie erst etwa hundert Jahre nach der Hidra aufgezeichnet wurde. Die natürliche Unzuverlässigkeit des menschlichen Gedächtnisses und der besondere Charakter des Arabischen machen grosse Umänderungen im Verlaufe solch langer Zeit wahrscheinlich; die Zusammenhanglosigkeit der Gedichte trug das ihre dazu bei. Häufig gibt es verschiedene Fassungen desselben Gedichtes, und es ist für uns unmöglich, die echte herauszufinden. Wir können nicht mit Sicherheit



feststellen, welches der genaue Wortlaut eines Gedichtes war; alles, was wir sagen können, ist dies, dass die Philologen, die während des II. (VIII.) Jahrh. die Überreste der vorislamischen Litteratur sammelten, einen bestimmten Text gelesen haben. Überdies wissen wir, dass mindestens bis zu einem gewissen Grade Fälschungen vorgekommen sind. Wir können aus alldem den Schluss ziehen, dass die grosse Masse der Gedichte echt oder wenigstens alt ist, obwohl es unmöglich sein mag, dies für jedes einzelne Gedicht überzeugend nachzuweisen. (Neuerdings ist die Behauptung aufgestellt worden, dass die Kunst des Schreibens viel verbreiteter war, als allgemein angenommen wird, dass die Dichter mit dieser Kunst vertraut waren, und dass einige Lesarten sich nur unter der Annahme geschriebener Texte erklären lassen). Ein paar dialektische Eigentümlichkeiten haben sich erhalten, aber in der Hauptsache bedienten sich die Dichter auf der ganzen Halbinsel ein und derselben Sprache. Möglicherweise beruht der Reichtum des Wortschatzes auf der Übernahme von Wörtern aus den verschiedenen Dialekten, obwohl ihre Herkunft heutzutage vergessen ist. Es gibt einige Anzeichen dafür, dass die Sprache des täglichen Lebens die in der Dichtung gebräuchlichen Flexionsendungen fallen liess; es setzte die Reihe der sprachlichen Änderungen ein, aus denen die heutigen Dialekte hervorgegangen sind. Als die Gelehrten sich für die Dichtung ihres Eigenwertes wegen zu interessieren begannen, sammelten sie die Überreste in *Diwān*en, „Gesammelten Werken“, von Einzeldichtern oder Stämmen oder auch in Anthologien, von denen die einen vollständige Gedichte, die anderen Bruchstücke umfassten.

Die Einführung des Islām hatte eine grosse Veränderung im Gefolge; zum Teil lag das an den religiösen Anschauungen, denn die Poesie war des Teufels Korān; in der Hauptsache aber beruht es auf dem Wechsel der ganzen Verhältnisse. Der geistige Mittelpunkt lag nicht mehr in Arabien, und das Wüstendasein hatte nicht mehr denselben Reiz. Für jemand, der das Wüstenleben nicht aus eigener Erfahrung kennt, ist es beinahe unmöglich, die Wüstenpoesie zu würdigen. Einzelne Dichter hielten die alte Tradition aufrecht, indem sie ihre Dichtungen mit dem Lob des Khalifen oder eines anderen einflussreichen Mannes schlossen, dessen Fürsorge sie für sich erstrebten. Andere hielten das erotische Vorspiel bei und kamen dann gleich ohne weitere Umstände auf ihr Anliegen, das sie vorzubringen hatten. Wieder andere wichen völlig von der Überlieferung ab und verfassten Bruchstücke (*Kiṣṣa*), die nur ein einziges Thema abhandelten, sei es Liebe, Religion oder Philosophie. Bei einigen späteren Dichtern kann man die Geschicklichkeit des Ausdrucks nur bewundern, die fast ohne jede Wiederholung einen ganzen Band mit ungewöhnlicher, manchmal geradezu blasphemischer Schmeichelei füllt; aber die völlige Gedankenleere ist aufreizend. Die Regel, nach der sich derselbe Reim durch das ganze Gedicht hindurchziehen muss, wird auch späterhin immer noch beobachtet; keine neue Form wird erfunden. Ein mystisches Gedicht enthält über 700 Zeilen mit demselben Reim. Jahrhunderte waren für diese Wandlungen erforderlich. Eine andere Neuerung bestand darin, dass das verachtete *Radīaz*-Metrum für lange Gedichte eingeführt wurde; die Verfasser boten ihre ganze Fertigkeit in der Wortbehandlung auf, um ein Gegengewicht gegen die

allzugrosse Einfachheit des Metrums zu schaffen, mit dem Ergebnis, dass ihre Gedichte oft gänzlich unverständlich sind. Die Tradition erzählt, dass zur Zeit Hārūn's eine Sklavin das Verseschmieden in der Sprache des Volkes einfuhrte (pedantische Kritiker liessen es nicht als Poesie gelten). Diese Dichtungsart hiess *Lahn*. Auf spanischem Boden wurde sie im *Zadīal*, einem kurzen Gedicht in Strophen, zum Range eines Litteraturzweiges erhoben. Eine Abart davon, jedoch in voll flektierter Sprache, war das *Muwashshah*. Ursprünglich war es ein Gedicht in vier- oder fünfzeiligen Strophen, deren letzte Zeilen diese Strophen durch gemeinsamen Reim verbanden. Jede Strophe hatte ihren eigenen Reim, durch die ganze Strophe hindurch wurde dasselbe Metrum gebraucht. Der nächste Schritt ging dahin, mehr als einen Reim und ein Metrum in jeder Strophe zu verwenden. Manchmal war die letzte Zeile jeder Strophe in *Lahn* abgefasst. Meist folgten jedoch die spanischen Dichter dem älteren Brauch, wenn sie auch in Bezug auf den Reim mancherlei Neuerungen versuchten. Was den Inhalt betrifft, so lösten sie sich weitgehend von der Tradition, so dass ihre Dichtungen dem europäischen Geiste näher verwandt sind als die altarabischen Dichter. Vielleicht der interessanteste Zug in dieser Hinsicht ist eine Auffassung der Liebe, die an die Ritterromane erinnert, und eine fast modern anmutende Empfänglichkeit für Naturschönheiten. — [Vgl. Burdach, *Über den Ursprung des mittelalterl. Minnesangs. Liebesromans u. Frauendienstes* in *SB Pr. Ak. W.*, 1918, S. 994—1098; Singer, *Arabische u. europäische Poesie im Mittelalter* in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1918; Hell, *al-Abbās b. al-Ahnaf, der Minnesänger am Hofe Hārūn ar-Rašīd's* in *Islamica*, II (1926), 271 ff. — Red.]

Die frühen Dichter wussten nichts von der Theorie des Metrums. Diese wurde erst von Khalil b. Ahmed entdeckt. Die Idee soll ihm gekommen sein, als er einen Schmied mit seinem Hammer arbeiten hörte. Die Kritiker hatten kaum die Vorstellung von einem Gedicht als einem Ganzen; für sie war es eine Aneinanderreihung von Einzelschönheiten. Zwar wurden Dichter wegen ihrer Geschicklichkeit in einzelnen Zweigen ihrer Kunst besonders gerühmt, z.B. wegen der Beschreibung des Vogels Strauss; aber gewöhnlich hielt sich die Kritik nur an Einzelheiten und Wörter. Sie war im allgemeinen höchst pedantisch. So wird ein Dichter gerühmt wegen seiner besonderen Fertigkeit, den Übergang vom *Nasīb* zu der Beschreibung des Kamels zu finden, während ein anderer sich tadeln lassen muss, weil er unheilverkündende Wörter in den Einleitungsvers eines Gedichtes gesetzt hat. Auch in anderer Hinsicht verannte sich die Kritik. Einige Kritiker vertraten die Ansicht, dass die vorislamischen Dichter — durch diese Tatsache allein — über allen andern ständen. Leute dieser Art versagten Mutanabbī und anderen den Namen eines Dichters, weil sie die altüberkommenen Regeln nicht beobachteten. Bei dem Mangel an kritischen Grundsätzen, die als Führer dienen könnten, und bei der Vorliebe für enge Nachahmung der alten Dichtung bildet die moderne arabische Poesie keine verlockende Lektüre, zumal sie in einer im Grunde genommen toten Sprache geschrieben ist.

Es wäre vermessen, auf dem zur Verfügung stehenden Raume, auch nur einen Abriss der persischen Dichtung zu versuchen. Allenfalls dürfte eine Beschreibung der Versformen möglich sein.

Die Perser entlehnten ihre Metren von den Arabern, wenn sie auch andere Lieblingsmetren hatten. Sie entlehnten auch die *Ḳaṣida* und *Ḳiṭ'a*, über die an dieser Stelle nichts mehr gesagt zu werden braucht. Das *Ghazal* ist in Wirklichkeit eine *Ḳiṭ'a* mit etwa einem Dutzend Zeilen bei vollkommener Freiheit in der Auswahl und Behandlung des Themas. Der innere gedankliche Zusammenhang ist weniger ausgeprägt als im *Ḳiṭ'a*, doch ist es in der Regel ein Liebesgedicht. Unter den aus Persien stammenden Formen sind die hauptsächlichsten das *Mathnawī* und das *Rubā'i* oder *Dū-bait*. Das erstere besteht aus zwei Langzeilen in dem *Ramal* genannten katalektischen trimetrischen Versmass, das am Ende des Doppelverses reimt, eine Art *heroic couplet*. Diese Form wird für lange Gedichte gebraucht, ganz gleich, welches Thema in ihnen behandelt wird. Das *Dū-bait* umfasst zwei Langzeilen, in denen die erste, zweite und vierte, gelegentlich auch die dritte Halbzeile reimen. Das zur Verwendung kommende Versmass ist eins der zahlreichen Abarten des *Hasadī*. Ein *Dū-bait* ist stets in sich abgeschlossen; niemals werden mehrere zu einem längeren Gedicht vereinigt.

Derselbe Wunsch, der sich auch im Westen geltend gemacht hatte, führte zu Abarten des gleichreimigen Gedichts, Abarten, die alle als *Musammaʿ* bezeichnet werden. Sie bestehen aus Strophen von vier bis zehn Zeilen im gleichen Metrum; jede Strophe hat ihren eigenen Reim. Einige Sonderformen haben einen Kehrreim mit besonderen Reimworten. Die frühesten Erzeugnisse der persischen Dichtung gehören dem Beginn des X. Jahrh. an; seitdem haben die Sprache sowohl wie die Versformen sich nur ganz wenig gewandelt. Modeströmungen haben sich abgelöst; bald war Einfachheit beliebt, bald phantastische Manieriertheit; aber die äussere Form bleibt stets dieselbe.

Die türkische und die Urdū-Dichtung sind eigentlich nur Nachahmungen der persischen. Die Urdū-Dichtung lässt jedoch einige Anzeichen indischen Einflusses auf Form und Inhalt erkennen; während dieser Einfluss in früheren Zeiten gering war, ist er während der letzten Jahre sehr stark gewachsen. [Vgl. die Artikel 'ARŪP und SHĀ'IR].

*Litteratur:* E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, I—VI, London 1900—1909; Ahlwardt, *Über Poesie und Poetik der Araber*, Gotha 1856; Nöldeke, *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Hannover 1864; Martin Hartmann, *Das arab. Strophengedicht, I, Das Muwawṣṣhah*, Weimar 1897; (*Semit. Stud.*, XIII/IV); R. A. Nicholson, *Literary History of the Arabs*, London 1907; E. G. Browne, *Literary History of Persia*, I—IV, Cambridge 1902—24; Freytag, *Darstellung der Arabischen Verskunst*, Bonn 1830; Lyall, *Some Aspects of Ancient Arabian Poetry*, London 1918; Krenkow, *The Use of Writing for the Preservation of ancient Arabian Poetry*, in *Oriental Studies presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, S. 261—8; Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, ed. Pertsch, Gotha 1874; Blochmann, *The Prosody of the Persians*, Calcutta 1872; Ethé, *Beiträge zur Kenntnis der ältesten Epoche neupersischer Poesie*, Rüdagi, der Samaniden-dichter in *NGW Gött.*, 1873, S. 663—742; ders., *Rüdagi's Vorläufer und Zeitgenossen in Morgenländ. Forschungen, Festschrift Fleischer*, Leipzig 1875, S. 33—68; ders., *Firdūsi als*

*Lyriker* in *SB Bayr. Ak.*, 1872, S. 275—304; 1873, S. 623—59; ders., *Die Lieder des Kīsā'i* in *SB Bayr. Ak.*, 1874, S. 133—53. — [Zur Echtheitsfrage vgl. neuerdings Margoliouth, *The Origins of Arabic Poetry* in *JRAS*, 1925, S. 417—49 und dazu Bräunlich, *Zur Frage der Echtheit der altarab. Poesie* in *OLZ*, XXIX (1926), S. 825—33. — Red.]

(A. S. TRITTON)

SHĪR 'ALĪ, BĀRAKZAI, Emir von Afghānistān, war der dritte Sohn des Emir Dūst Muḥammed. Er folgte seinem Vater im Einverständnis mit dessen letztem Willen am 9. Juni 1863. Seine Mitteilungen an die indische Regierung bei Gelegenheit seiner Thronbesteigung wurden unglücklicherweise kühl aufgenommen. Der Emir hielt es für notwendig, fast unmittelbar darauf in das Gebiet von Kuram zu marschieren, um seinen Bruder 'Azīm Khān zur Anerkennung seiner Oberhoheit zu zwingen. Sehr bald im nächsten Jahr empörten sich sowohl 'Azīm Khān in Kuram wie auch Afḡal Khān, der älteste Bruder, in Balkh. Muḥammed Rafīk, der fähigste Offizier im Heere des Emir, besiegte den ersteren und zwang ihn zur Flucht nach Indien; Afḡal Khān unterwarf sich Shīr 'Alī, gewann seine Verzeihung und erhielt seinen Posten zurück. Als aber sein Sohn 'Abd al-Raḥmān nach Bukhārā floh, liess Shīr 'Alī Afḡal Khān ins Gefängnis werfen. Zu Beginn des Jahres 1865 empörten sich zwei andere Brüder, Sharīf Khān und Amīn Khān, in Kandahār, und 'Azīm Khān kehrte aus Indien nach Kuram zurück. Muḥammed Rafīk vertrieb ihn von neuem, und Shīr 'Alī marschierte gegen Kandahār. Er traf in der Nähe von Kalā-i Ghilzāi auf die Rebellen und schlug sie, doch wurde er tief getroffen durch den Verlust seines ältesten Sohnes, Muḥammed 'Alī, der von Amin erschlagen wurde, der jedoch auch seinerseits den Tod fand. Er gewährte Sharīf Verzeihung; er wurde aus seiner verzweifelten Stimmung aufgerüttelt durch die Nachricht, dass 'Abd al-Raḥmān aus Bukhārā zurückgekehrt sei, die Behörden in Balkh und Muḥammed Rafīk durch Bestechung für sich gewonnen habe und nach der Vereinigung mit 'Azīm am 2. März 1865 in Kābul eingezogen sei. Shīr 'Alī zog gegen ihn zu Felde, doch erlitt er eine völlige Niederlage und floh mit kaum mehr als 500 Reitern. Der Statthalter von Ghaznī weigerte sich, ihn aufzunehmen, dagegen setzte er Afḡal Khān in Freiheit, der sich mit seinem Sohn vereinigte und in Kābul zum Emir ausgerufen wurde. Die indische Regierung erkannte ihn als Herrscher von Kābul an, doch starb er fast unmittelbar darauf. Ihm folgte sein Bruder 'Azīm Khān. Im Januar 1868 jedoch kehrte Shīr 'Alī aus dem afghānischen Turkeṣtān zurück, zog in Herāt ein und wurde im Juni in Kandahār als Befreier empfangen. Sein Heer marschierte gegen Kābul und zwang 'Azīm, noch einmal nach Indien zu fliehen, wo er in der Verbannung starb. Im Januar 1869 wurde 'Abd al-Raḥmān geschlagen und vertrieben, und Shīr 'Alī machte sich wieder zum Emir von Afghānistān. Im Jahre 1869 hatte er eine Begegnung mit dem Vizekönig von Indien, Lord Mayo, in Ambāla, doch erhielt er nichts Anderes als allgemeine Freundschaftsversicherungen anstatt des Angriffs- und Verteidigungsbündnisses, das er hatte erreichen wollen. Durch die Eroberung Kābiwa's durch die Russen beunruhigt, suchte er im Jahre 1873 ein Bündnis bei dem Vizekönig Lord Northbrook zu erreichen; als er aber wiederum eine Zurückweisung empfing, lehnte er die angebo-



tenen Subsidien ab und knüpfte im geheimen Beziehungen mit Russland an. Im Jahre 1876 erhielt Lord Lytton die Ermächtigung, Shīr 'Alī das bis dahin von ihm vergeblich erhoffte Bündnis anzubieten, aber das Angebot kam zu spät. Der Emir empfing mit besonderem Gepränge einen russischen Gesandten, und obwohl er gewarnt wurde, dass ein Krieg daraus entstehen könnte, verwies er Sir Neville Chamberlain, der als britischer Gesandter beglaubigt war, des Landes. Am 20. November 1878 erklärte die britische Regierung, nachdem sie vergeblich auf eine Entschuldigung gewartet hatte, den Krieg. Am 21. Februar 1879 starb Shīr 'Alī. Ihm folgte sein Sohn Ya'qūb Khān.

*Litteratur:* C. B. Malleon, *History of Afghanistan*, London 1878; *The Second Afghan War, 1878—1880, Abridged Official Account*, London 1908; *The Imperial Gazetteer of India*, 1908. (T. W. HAIG)

**SHĪR SHĀH**, FARĪD AL-DĪN, Begründer der Sūr-Dynastie von Dehli, war der Sohn Hasan Khān's aus dem Sūr-Stamm der Afghānen [s. d.], der von Sikandar Lodī mit Sahsarām in Bihār belehnt wurde. Shīr Khān widmete sich mit grossem Eifer seinen Studien in Džawnpūr; später eignete er sich in der Verwaltung der Lehen seines Vaters eine eingehende Kenntnis aller Einzelheiten der Finanzverwaltung an. Er wurde zu Babur geschickt, doch fühlte er sich beunruhigt durch die instinktive Abneigung des Kaisers gegen ihn und floh von dessen Hof. Seine Erfolge gegen den Sultān von Bengalen verschafften ihm in Wirklichkeit eine unabhängige Herrschaft in Bihār, und obwohl Humāyūn Bihār und Bengalen mit Krieg überzog und seine Herrschaft dort eingerichtet zu haben schien, lebte Shīr Khān in völliger Sicherheit in Rohtās, und als Humāyūn durch den Aufstand seines Bruders Hindāl aus Bengalen zurückgerufen wurde, folgte er ihm und brachte ihm am 26. Juni 1539 bei Čawsa am Ganges eine schwere Niederlage bei. Shīr Khān nahm in Bengalen die Königswürde an. Im folgenden Jahre marschierte er nach Āgra. Humāyūn trat ihm am 17. Mai 1540 bei Kanawdj entgegen, erlitt aber wiederum eine völlige Niederlage und musste, nach einem kurzen Aufenthalt in Āgra, nach Lāhor fliehen, verfolgt von Shīr Khān, dem nunmehrigen Shīr Shāh. Humāyūn floh weiter nach Sind, während sein Bruder Kāmran nach Kābul flüchtete; Shīr Shāh war nunmehr Herr des nördlichen und östlichen Indiens. Er sicherte die Nordgrenze seines Landes durch die Anlage einer Festung in den Nandanahügeln, der er nach seiner Festung in Bihār den Namen Rohtās gab. Dann zog er nach Bengalen und teilte diese Provinz unter eine Reihe von kleinen Lehnsträgern auf, da seine eigene Laufbahn die Gefahren gezeigt hatte, die mit der Übertragung der Gewalt an einen einzigen mächtigen Statthalter verbunden waren. Im Jahre 1542 befestigte er seine Herrschaft in Mālwa; er liess Shudjā'at Khān dort als Statthalter zurück und begab sich im Jahre 1543 wieder nach Āgra. Im Jahre 1544 griff er den Rādja von Jodhpūr an und schlug ihn; doch war der Sieg nur so knapp errungen, dass er, auf die Armut des Landes anspielend, bemerkte, „er habe das indische Reich beinahe um einer Hand voll Hirsekorn willen verloren“. Im Jahre 1545 belagerte er einen Hindühäuptling in der starken Festung Kāliṇḍjar, und am 22. Mai, als er gerade die Wirkung der Beschiessung beobachtete, fiel

eine Bombe oder Handgranate in das Pulvermagazin, in dessen Nähe er sich aufhielt; durch die Explosion erlitt er furchtbare Brandwunden. Während er in schwerem Todeskampfe lag, gab er in den Augenblicken des Bewusstseins noch Befehle für den Angriff und starb erst, als man ihm mitteilte, dass die Festung gefallen sei. Sein Nachfolger war sein Sohn Islām Shāh.

Die schmeichlerischen Chronisten der Timūriden haben Shīr Khān — wie sie ihn nennen —, einem der grössten unter den Herrschern Indiens, kaum Gerechtigkeit widerfahren lassen; sein Ruhm wird überschattet von dem Ruhme Akbar's, den er in vielen Beziehungen überragt und dem er nur in wenigem nachsteht. Auf 1800 indischen Meilen an Fahrstrassen, von Sonārgāon bis zum Indus und von Āgra bis Māndū, baute er 1800 Karawanse-raien, jede mit einer Moschee und voller Einrichtung. Gekochte und ungekochte Speisen wurden für Muslime und Hindū's bereitgehalten. Postpferde standen zur Verfügung, und Fruchtbäume an den Strassen erfrischten den Reisenden. So gross war die unter ihm herrschende Ordnung, „dass eine alte Frau mit einem Korbe Gold ohne einen Wächter während der Nacht ruhig in der offenen Ebene schlafen konnte“. Der Historiker Badāoni dankt Gott, dass er unter der Regierung eines so gerechten Königs geboren wurde, und seine Untertanen wie er selbst bedauerten nur, „dass er seine Herrschaft nicht bis zur Zeit des Abendgebetes behielt“.

*Litteratur:* 'Abd al-Qādir Badāoni, *Muntakhab al-Tawārikh*, Text und Übers. von Bd. I von G. S. A. Ranking; Khwādja Nizām al-Din Ahmed, *Tabaqāt-i Akbari* (beide in der Bibliotheca Indica); Muḥammed Kāsim Firishā, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay Ausg. 1832; Kālīkaranjan Qānūngo, *Sher Shah*, Calcutta 1921; R. Temple, *A new View of Sher Shāh Sūr in Indian Antiquary*, 1922. (T. W. HAIG)

**SHĪRĀ**, SĪRĪUS, griechisch Σείριος, d. i. der Glänzende, hellster Stern im Sternbild des grossen Hundes (*al-Kalb al-akbar*), als *a Canis majoris* bekannt. Er glänzt in weissem Lichte und übertrifft mit der Grössenklasse —1,6 alle übrigen Fixsterne an Helligkeit. Dass das arabische Wort Shīrā vom griechischen Σείριος kommt, hat I. I. Hess nachgewiesen (vgl. I. I. Hess, *Über das präfigierte und infigierte ε im Arabischen* in ZS, 1924), indem das *r* in einem dem Arabischen fremden Wort ein *ε* im Arabischen erzeugt. Dafür, dass Shīrā ein Fremdwort der arabischen Sprache ist, führt Hess ausserdem die Tatsache an, dass diese Bezeichnung des Sirius in Innerarabien unbekannt ist; Sesshafte und Beduinen nennen ihn al-Mirzam; welcher Ausdruck als Mirdim auch in die Bishāri-Sprache übergegangen ist.

Wie nicht anders zu erwarten, spielt ein so auffallendes Gestirn auch in der islamischen Astrologie eine grosse Rolle, und die Möglichkeiten der Weissagungen aus dem Lauf des Sirius sind ausserordentlich zahlreich. Vor allem scheint sein gleichzeitiger Aufgang mit dem Mond von jeher mit Vorliebe von den Astrologen kombiniert worden zu sein. Der Mond kann in jedem der 12 Tierkreiszeichen aufgehen, nicht aber der Sirius, wegen seiner feststehenden Stellung zu den übrigen Fixsternen; aber sein Aufgang kann zeitlich mit den eben erwähnten Mondaufgängen coincidieren. Wir besitzen von dem berühmten ḥakimitischen

Astronomen Ibn Yūnus († 1009) noch eine astrologische Schrift: *Fi Ahkām al-Shīra yamāniya* (Gotha, A 1459).

[Es sagt Hermes, der Weise: „Wenn der Aufgang des Mondes mit dem des Sirius im Widder zusammentrifft, so vollziehen sich die wechselnden Zustände der Menschen zu Beginn des Jahres gut; sie befinden sich heil und gesund und frei von körperlichen Leiden, aber nur bis zum 5. Tage vor dem Eintritt (des gemeinsamen Anfangs), dann erneuern sich die Krankheiten, es abortieren in jenem Jahr alle trächtigen Vierfüßler, sehr häufig ist die Absetzung und Entlassung der Gouverneure aus dem Amt, und es stirbt der König der Römer ganz plötzlich in jenem Jahre, am 3. des Monats (H)atūr...“]. (C. SCHÖY)

**SHĪRĀZ**, Stadt in Persien, Hauptstadt der Provinz Fārs, in einer weiten Ebene im Süden von Ispahān. Sie wurde am Ende des Khalifats von ʿOmar durch Abū Mūsā al-Ashʿari und ʿOthmān b. Abi ʿl-ʿĀsī erobert, aber sie muss unter der Regierung des Khalifen Walid b. ʿAbd al-Malik durch Muḥammed b. al-Kāsim b. Muḥammed b. al-Ḥakam b. Abi ʿAkil al-Thakafi, Vetter und Vertreter des al-Ḥadjdjad, wiederaufgebaut worden sein auf den Trümmern einer alten Stadt, die von der Provinz Ardashīr-Khurra abhängig war, deren Hauptstadt Gūr (Djūr), das gegenwärtige Firūzābād, war. Sie wurde durch den Buwaihiden Abū Kāldjār Sultān al-Dawla (436–40 = 1044–48) mit einer zwölfstorigen Mauer umgeben (Muḥaddasi, S. 430 zählt nur acht, deren Namen er angibt); diese Mauern wurden in der Mitte des VIII. (XIV.) Jahrh. durch Maḥmūd-Shāh Indjū, ein Rivale der Muḥaffariden, wieder ausgebessert. Als Timūr im Jahre 795 (1393) vor diese Stadt kam, wurde er von Shāh Mansūr aus dem Geschlechte der Muḥaffariden angegriffen, der dort sein Leben verlor. Im Jahre 1137 (1724) wurde sie von den Afghānen eingenommen. Karim-Khān Zand machte sie zu seiner Hauptstadt, umgab sie mit Mauern und Gräben, liess die Strassen pflastern und errichtete dort Gebäude, namentlich den grossen Bazar. Im Jahre 1813 und 1824 zerstörten Erdbeben diese Stadt. Sie hatte eine alte Zitadelle, genannt Shāh-Mobadh (Iṣṭakhrī, S. 116). In den ersten Jahrhunderten des Islām hatte sie noch zwei zoroastrische Feuerempel, von denen der eine Kārniyān und der andere Hormuz hiess, ohne einen dritten mit Namen Masūbān zu zählen, der ausserhalb der Tore in dem Dorfe Barkān (Iṣṭakhrī, S. 119) lag.

Berühmt ist der Wein von Shīrāz; er stammt aus dem Dorfe Khullar oder Khullār, das ebenfalls durch seinen Honig und seine Mühlesteine bekannt ist. Durch den Kanal von Ruknābād, der von Ḥāfiz besungen und von dem Buwaihiden Rukn al-Dawla, dem Vater des ʿAqūd al-Dawla, erbaut wurde, und durch den Kanal des Grabes von Saʿdi wird der Stadt Wasser zugeführt. Sie hat drei Hauptmoscheen: 1. Djāmiʿ ʿAtik, erbaut durch ʿAmr b. Laith in der zweiten Hälfte des III. (IX.) Jahrh.; 2. die neue Moschee, erbaut durch den Salghuriden Atābek Saʿd b. Zangī, in der letzten Hälfte des VI. (XII.) Jahrh.; 3. Masjid Ṣonkor, errichtet durch den ersten Atābek aus dem Hause der Salghuriden. Zahlreiche Heiligengräber finden sich hier, die dieser Stadt den Beinamen *Burdj al-Awliya*, „Turm der Heiligen“, eingebracht haben, besonders das des ʿAliden Aḥmed b. Muḥammed b. Mūsā al-Kāzim, die der mystischen Dichter Saʿdi

und Ḥāfiz, im Norden der Stadt. Gärten von Dilgushā und Haftan. Mosaiken genannt *Khātām-kārī*, Kleiderstoffe, Musselin, Brokate, Seidenabfälle. Heimatstadt der Dichter Athīr mit dem Beinamen Shafīʿa, Ahli, Boshak (Abū Ishāk Hallādī), Ḥāfiz, Saʿdi, ʿUrfi, Baba Fighānī, Mānī, Madjd al-Din Hamgar und des religiösen Reformators ʿAlī Muḥammed, genannt der Bāb.

Es gibt noch ein Dorf desselben Namens nördlich von Samarkand, in einer Entfernung von 4 Parasangen (ungefähr 24 km) (Quatremère, *NE*, XIV, 490; *JA*, 1852, S. 83; Burnes, *Voyage à Boukhara*, III, 207).

*Litteratur*: Yāqūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, III, 348 = Barbier de Meynard, *Dict. de la Perse*, S. 361; *Marāʾid al-Iḥṣāʾ*, II, 139; *BGA* (Iṣṭakhrī, S. 124; Ibn-Ḥawkal, S. 195; Muḥaddasi, S. 429); Dimashki, ed. Mehren, S. 240; Balādhuri, *Futūḥ*, S. 388, 436; Ḥamd-Allāh Mustawfi, *Nuḥat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 114–7; Übers. S. 112–4; Ibn al-Balkhi, *Fārs-Nāma* (ed. Le Strange und Nicholson, *GMS*, New Ser. I, 1921), S. 132–4; Niebuhr, *Reise n. Arabië*, II, 107 ff.; E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, S. 623 ff.; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 249–51, 293; Sāmī-Bey, *Kamūs al-ʿAlām*, IV, 2895; Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane*, Paris 1887, S. 422 ff., 440 ff. (CL. HUART)

**AL-SHĪRĀZĪ**, Abū Ishāk IBRĀHĪM b. ʿAlī b. YUSUF AL-FIRUZĀBĀDĪ, shāfiʿitischer Jurist, geboren in Firūzābād im Jahre 393 (1003). Um sich dem Studium des Fiḫ zu widmen, ging er im Jahre 410 nach Shīrāz, von hier nach Basra, und kam im Shawwāl 415 (Dez. 1024) nach Baghdād, wo er seine Studien in den Uṣul bei Abū Ḥātīm al-Kazwīnī († 440) und in den Furūʿ bei Abū ʿl-Taiyib al-Ṭabarī († 450) vollendete. Im Jahre 430 (1038/39) begann er in Baghdād zu lehren (Subki III, 177); der Ruf seiner Gelehrsamkeit war bald so gross, dass Studierende der ganzen islāmischen Welt zu seinen Füssen sassen. Viele seiner Schüler bekleideten im Osten des Khalifenreiches Richter- und Predigerstellen. Der Wezir Nizām al-Mulk beauftragte ihn im Jahre 459 (1067) mit der Eröffnung der von ihm begründeten ersten öffentlichen Medrese in Baghdād, der Nizāmiya. Da Shīrāz aber nicht erschien, wurde sie von Ibn al-Ṣabbāgh eröffnet; auf die Drohung seiner Schüler hin, sie würden zu Ibn al-Ṣabbāgh übergehen, nahm er schliesslich den Lehrstuhl an. Hier lehrte er bis zu seinem Tode (Ibn al-Ṣābiʿ bei Ibn Khallikān, I, 304). Als es im Jahre 469 in Baghdād zwischen Abū Naṣr b. al-Kushairī († 514) und den Ḥanbaliten über die Lehren al-Ashʿari's zu blutigen Zwistigkeiten kam, trat Shīrāz energisch für die Ashʿariten ein und setzte beim Wezir die Einkerkung des ḥanbalitischen Shaikh durch (Ibn al-Athīr X, 71; Subki III, 98 f.; IV, 251). Von seinem hohen Ansehen zeugt seine Reise nach Nisāpūr, die er im Auftrage des Khalifen im Dhū ʿl-Ḥijja 475 (Mai 1083) unternahm; sie gleich einem Triumphzuge, in Nisāpūr kam ihm der Imām al-Haramain zum Empfange entgegen und trug ihm den Mantel. Mit ihm hielt er auch Disputationen, in denen der Imām al-Haramain die Überlegenheit seines Gegners anerkannte. Shīrāz starb kurz nach seiner Rückkehr in Baghdād am 21. Djumādā II 476 (5. Nov. 1083) und wurde unter grossen Ehren — der Khalife sprach das Totengebet — auf dem Friedhof am Bāb Abraz



beigesetzt. Die Niẓāmiya wurde auf Befehl ihres Stifters ein volles Jahr zum Zeichen der Trauer geschlossen. Der Wezīr Tādj al-Mulk († 486) liess eine Türbe und in deren Nähe eine Medrese errichten (Ibn al-Aṭṭar X, 147).

Seine Hauptschriften sind: 1) Das im Jahre 452/53 verfasste *Kitāb al-Tanbīh fī l-Fiḥḥ* (ed. Juynboll, Leiden 1879), ein viel kommentiertes Rechtskompendium. 2) Das in den Jahren 455—469 verfasste umfangreiche *Kitāb al-muḥadḍḥab fī l-Madḥḥab*, noch ungedruckt (vgl. Yāqūt, *Muʿdjam*, III, 214). 3) *Kitāb Taḍḥīrat al-Maʿūlīn*, ein Ikhtilāf-Werk in mehreren Bänden über die Lehren der Ḥanafiten und Shāfiʿiten, das anscheinend nicht erhalten ist (Hādijī Khalifa, No. 2848). 4) *Ṭabaḳāt al-Fuḳahāʾ*, kurze Biographien von Juristen der ersten beiden Jahrhunderte und der vier Madḥāhib bis auf seine Zeit, ein von den späteren Biographen, wie al-Nawawī, al-Subkī, Ibn Khallikān, al-Ḳurāshī, oft zitiertes und ebenso oft stillschweigend ausgeschriebenes Werk (Edition wird von mir vorbereitet). 5) *K. al-Lumaʾ fī Uṣūl al-Fiḥḥ*, gedr. Kairo 1326.

*Litteratur:* al-Samʿānī, *Kitāb al-Ansāb* (GMS, XX) fol. 435v; Yāqūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, III, 349; Ibn al-Aṭṭar, *Kāmil* X, 38, 71, 81 f., 85; al-Nawawī, *Biograph. dictionary*, S. 646—9; Ibn Khallikān, *Wafayāt* I, 5 f.; al-Subkī, *Ṭabaḳāt al-shāfiʿiyya al-kubrā*, Kairo 1324, III, 88—111, 275—80; Wüstenfeld, *Schafiʿiten*, No. 452 (= *Abh. Gött. Ges. Wiss.* XXXVII [1891]); Brockelmann, *GA L* I, 387 (dazu gehört auch I, 324, No. 2). (HEFFENING)

AL-SHĪRĀZĪ, ABU ʿL-HUSAIN ʿABD AL-MALIK B. MUḤAMMED, Mathematiker, der um die Mitte des VI./XII. Jahrh. lebte. Er beschäftigte sich mit dem Studium der griechischen Mathematik und Astronomie. Zu seiner Zeit lag bereits eine gute arabische Bearbeitung der Kegelschnitte (κωνικά) des Apollonios von Perga durch Hilāl b. Abī Hilāl al-Ḥimṣī († 270 = 883/84) und Thābit b. Ḳurra al-Ḥarrānī (221—288 = 836—901) vor. Mit Benutzung dieser machte er einen Auszug aus dem Inhalt der κωνικά, welches arabische Ms. sich noch in Oxford (Bodl. 913, 987, 988) findet. Auch wird ihm eine kompensiöse Bearbeitung (*Mukhtaṣar*) des *Almagest* des Ptolemaios zugeschrieben, nach welcher Ḳuṭb al-Dīn al-Shīrāzī (634—710 = 1236—1312) [s. d.] eine persische Übersetzung des *Madjisti* hergestellt hat. — Die arabischen Bearbeitungen der Kegelschnitte des Apollonios sind für die Geschichte der Mathematik deshalb von so hohem Wert, weil die drei letzten der sieben Bücher dieses hervorragenden Werkes uns nur in arabischer Sprache erhalten sind, während das achte Buch der κωνικά (arab. *Makhrūfāt*) bereits zur Zeit der arabischen Übersetzer niemand mehr kannte.

*Litteratur:* H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900, S. 126, 158; L. M. Ludwig Nix, *Das fünfte Buch der Conica des Apollonios von Perga in der arabischen Übersetzung des Thābit ibn Corrah*, Leipzig 1889, S. 3—7 (nicht frei von verschiedenen Druckfehlern).

(C. SCHÖY)

AL-SHĪRĀZĪ, ŠADR AL-DĪN MUḤAMMED B. IBRĀHĪM, † 1050 (1640), ist eine der grossen Unbekannten der menschlichen Geistesgeschichte. In den kleinen und ärmlichen Verhältnissen des Lehrerstandes hat er Zeit und Kraft ge-

funden, seine eigene Weltbetrachtung auszubauen, das gesamte Wissen seiner Zeit unter neue Gesichtspunkte ordnend und gestaltend. Die grossen Probleme, die die ältere Philosophie seiner Periode übermittelte, hat er in eigenartiger Form gelöst. Sein Weltsystem ist eine Seinslehre. Die wirklichen Dinge unserer Umwelt sind „Individuen des Seins“, gleichsam umgrenzte Ausschnitte eines unendlichen Urseins, aus Gott als dem Urlichte wie Einzelstrahlen emanierend. Nach diesem Leitmotive denkt Shīrāzī die ganze Stufenordnung der Wirklichkeit in neuer Weise durch: Was wir an den Dingen als „Wesenheit“ auffassen, ist die Besonderung der einzelnen Strahlen des „Seins“, und was wir an ihnen als „Dasein“ erkennen, ist das Aktuellsein ebendieses Strahles. Damit ist eine neue Lösung der säkularen grossen Frage von „Wesenheit und Dasein“ gegeben, indem beide verschiedene Schweisen und Seiten derselben metaphysischen Wirklichkeit sind.

Die Idee der Seelenwanderung war zu seiner Zeit noch durchaus lebendig. Er formte sie nach seiner Seinsmetaphysik um: Je nach ihrer Geistigkeit erklimmt die Menschenseele eine höhere Stufe der Seinsform, Gottähnlichkeit und Gottverbundenheit. Das Prinzip dieser Evolution ist demnach die Gnosis, die höhere Erkenntnisform, die durch das Schaffen ihrer Inhalte im Menschen die Mängel und Fehlstellen des Seins und damit der Vollkommenheit ausfüllt. Das Erkennen unseres Geistes ist ein Akt, der unter der Einwirkung des aktiven Verstandes steht und mit der Schöpfertätigkeit Gottes Wesenverwandtschaft besitzt. Gott ist nicht nur das Ur-Sein, sondern auch das Zentrum der Werte. Die Spiegelbilder dieser Ur-Werte sind die Geschöpfesdinge. Wenn wir demnach in der Welt und ihrer verwirrenden Vielheit Abglanze von Wahrheit, Güte, Schönheit und Lieblichkeit finden, so ist dies die Spiegelung Gottes, die uns entgegenstrahlt und auf Gott hinweist. Der Weg der ethischen Vollendung ist damit zugleich gewiesen.

Die drei grossen Geistesrichtungen des Islām konvergieren in Shīrāzī, indem er zugleich Theologe, Philosoph und Mystiker ist, die Gedanken dieser Strömungen zusammenfassend und ausgleichend. Seine eigentlichste Linie ist jedoch die typisch persische Mystik der „Erleuchtung“, *Ishrāk*, wie sie Suhrawardī ausbildete, und die er über Ibn Sīnā und al-Fārābī mit Aristotelischen Beweisen stützt, auch dieses System weiterbildend (in der Lehre von der Entwicklung der Wesenheiten, deren Unveränderlichkeit er bestreitet). Die Einwände des indisch-monistischen Typus der islamischen Mystik löst er ebenfalls durch seine These von der Seinsemanation. Dass die Philosophie nicht schon seit 1100 im Islām erstorben ist, sondern auch in der späteren Zeit noch blühte, dafür ist Shīrāzī der Tatsachenbeweis. Er fasst die Hochkultur der so glänzenden Shāh ʿAbbās-Periode in einer gross-angelegten Synthese zusammen.

*Litteratur:* Horten, *Die Gottesbeweise bei Schirazi*, Bonn 1912; ders., *Das philosophische System des Schirazi*, Strassburg 1913; ders., *Die Philosophie des Islam*, München 1924, S. 93 f., 124, 26 u. oft. (M. HORTEN)

AL-SHĪRBĪNĪ, YUSUF B. MUḤAMMED B. ʿABD AL-DJAWĀD B. KHĪDR, ägyptischer Schriftsteller des XI. (XVII.) Jahrh., Verfasser von *Hazz al-Ḳuḥūf bi-Sharḥ Ḳaṣīd Abī Shādūf*: „Das Schädelschütteln durch den Kommentar zum Gedichte des Abū Shādūf“. Kein Biograph hat ihn behandelt. Al-Shīrbīnī selbst teilt uns mit, dass er 1075

(1664/5) dem Lauf des Nil (Ša'īd) bis al-Ḳoṣair am Roten Meer folgte (siehe den Kommentar zu Vers 13, *Ya dandīf*, Ausg. Būlāk 1308, S. 152).

Er erwähnt unter seinen Lehrern Shihāb al-Dīn Aḥmed b. Aḥmed b. Salāma al-Ḳalyūbī (gest. Ende Shawwāl 1069 = 1659) und Aḥmed b. ʿAlī al-Sandūbī, welcher ihn veranlasst hatte, das Gedicht zu verfassen und es hernach zu erläutern (vgl. S. 215).

Das Werk ist in 2 Teile geteilt: Im 1. Teil, der eine Art Einführung darstellt, schildert der Verfasser die Fallāḥen (Bauern) des Niltals. In Erzählungen schildert er ihre groben Sitten, ihre Nahrung, die ein etwas zivilisierter Mensch nicht anzurühren wagt, die Zeremonien der Heirat usw. Dieser 1. Teil endet mit einer *Urdjūza* in gelehrter Sprache, in der er kurz die verschiedenen Sitten der Fallāḥen, die er soeben beschrieben hat, zusammenfasst.

Der 2. Teil enthält in ägyptischem Dialekt ein Gedicht von 47 Versen (nicht 42 oder 52), das einem fingierten Abū Shādūf beigelegt wird, und in dem jeder Vers begleitet ist von einer umfassenden Erläuterung in klassischer Sprache, vermehrt mit humoristischen, bisweilen allzu langen Abschweifungen, mit oft sehr sarkastischen Anekdoten, mit Vers- und Prosa-Zitaten in litterarischer Sprache, meist aber im Dialekt.

Al-Shirbīnī, Moralist in seiner Art, Schöngeist und Dichter (siehe sein *Muwashshah*, S. 193), hat mit feiner Beobachtung die sehr schlechten Sitten und besonders die Laster der Bauern des Niltals und der zeitgenössischen Stadtbevölkerung geschildert. In seinen derben Spässen kann er mit Brantōme verglichen werden. Das Werk ist lithographiert worden in Kairo, ohne Angabe von Ort und Jahr, sodann in Alexandria 1289; gedruckt in Būlāk 1274 und 1308, in Kairo 1322.

*Litteratur:* Van Dyck, *Iktifā' al-Ḳanū'*, Kairo 1313, S. 294; Vollers in *Z.D.M.G.*, 1887, XLI, 370 ff.; Brockelmann, *G.A.L.*, II, 278; C. Nallino, *L'Arabo parlato in Egitto*, Mailand 1913, S. 482. (M. BEN CHENER)

**SHIRK** (auch *Ishrāk*, Ḍ.), Zugesellung, besonders: Gott einen Genossen zuerteilen = einen andern neben Gott verehren, Polytheismus. In den ältesten Suren des Ḳorʿān, während der sogenannten ersten mekkanischen Periode, kommen die Begriffe *Shirk* und *Mushrikūn* nicht vor. Muḥammed war wohl zunächst, ganz unter dem Bann des unmittelbar bevorstehenden jüngsten Gerichts stehend, ausschliesslich mit seinem eigenen Schicksal beschäftigt und begann erst mit der wachsenden Anfeindung von Seiten der Ungläubigen, sich für sie zu interessieren. In den jüngeren Teilen des Ḳorʿān wird oft von ihnen gesprochen, wobei zuweilen richtige Disputationen mit den *Mushrikūn* vorkommen; besonders wird immer wieder mit dem jüngsten Gericht gedroht: dann werden die *Mushrikūn* ihre Strafe bekommen (Sūra XXVIII, 62 ff.). Sie betrachten zwar ihre Götzen als Fürsprecher bei Allāh, aber diese können nichts für sie tun (Sūra VI, 94; X, 19; XXX, 12; XXXIX, 4 und 39), ja ganz im Gegenteil, anklagen werden sie ihre Anhänger am jüngsten Tage (Sūra XIX, 84 f.; X, 29 f.), und zusammen mit ihnen werden sie Brennholz für die Hölle sein (Sūra XXI, 98 f.). Die *Mushrikūn* sind undankbar gegen Gott für Rettung aus Seenot (Sūra XXIX, 65). Die Gläubigen sollen sich von ihnen fern halten und keine *Mushrikāt* heiraten (Sūra II, 220), sie sollen aber

nicht die Ungläubigen schmähen, sondern abwarren, ausser wenn diese ihrerseits Allāh angreifen (Sūra VI, 108). Im Jahre 9 jedoch sagt Muḥammed sich endgültig von den *Mushrikūn* los (Sūra IX, 3, vgl. auch schon XV, 94 f.): die *Mushrikūn* sind unrein (Sūra IX, 28); die Gläubigen sollen nicht für sie beten, selbst wenn es ihre nächsten Verwandten sind (Sūra IX, 114 f.). Schon früher hatte Muḥammed *Shirk* ausdrücklich für die Sünde erklärt, für welche Gott keine Verggebung hat (Sūra IV, 51, 116; XXXI, 12), und als absurd abgelehnt (Sūra XXI, 22).

Diese Entwicklung deckt sich in vielem mit der des *Kāfir* [s. d.] im Ḳorʿān. *Kāfir* ist die allgemeinste Bezeichnung für die Ungläubigen und umfasst sowohl die *Mushrikūn* wie die Schriftbesitzer. So besagt Sūra IIC, 5: diejenigen, welche ungläubig sind, die Schriftbesitzer wie die Götzendiener, werden ewig im Höllenfeuer weilen. Die Kommentatoren zu dieser Stelle sind verschiedener Meinung: manche vertreten die Ansicht, dass die Schriftbesitzer mit unter die *Mushrikūn* zu rechnen sind und dass hier nur zuerst der engere und dann der umfassendere Ausdruck gebraucht sei. Andere Erklärer aber scheiden die Schriftbesitzer von den Götzendienern im engeren Sinne, und dies entspricht auch dem später vorherrschenden Sprachgebrauch. Überall im Ḳorʿān ist aber *Shirk* das ausgesprochene Gegenteil vom Bekenntnis der Einheit Gottes, welches in der CIII. Sūra, *Sūrat al-Tawḥīd*, bzw. *Sūrat al-Iḥlās*, seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hat, und nach einer, allerdings etwas künstlichen Erklärung wird durch jeden einzelnen Vers dieser Sūra eine bestimmte Unterart von *Shirk* unmöglich gemacht.

Auch in der *Ḥadīth*-litteratur hat *Shirk* meist dieselbe Bedeutung „einer äusseren Trübung des Glaubens an Gottes Einheit“. Die *Mushrikūn* sind wie in der oben genannten *Ḳorʿān*-stelle undankbar gegen Gott und sprechen in eitler Selbstüberhebung: Hätten wir nicht unsere Hunde, so würden wir bestohlen, und ähnlich. Im übrigen spiegelt sich in den meisten *Ḥadīthen* die kriegerische Stimmung gegen die *Mushrikūn* in der Zeit der grossen Eroberungen wieder. Vor dem Kampf erhalten die *Mushrikūn* die Aufforderung, den Islām anzunehmen, auch bittet Muḥammed wohl einmal Gott noch um Rechtleitung für sie, oder aber er flucht ihnen und wünscht ihnen Feuer in ihre Häuser und Gräber, Niederlagen und Erdbeben. Der Gläubige verfällt nach einem *Ḥadīth* nur höchst selten dem *Shirk*, und voll Zuversicht sagt der Prophet: *Shirk* ist in meiner Gemeinde verborgener als ein schwarzes Körnchen auf hartem Felsen in finsterner Nacht. Oder er sagt zu Abū Bekr: Ich will dir ein Wort sagen, dessen Aussprechen dich gegen jeden *Shirk* feilt: Mein Gott, ich nehme meine Zuflucht zu dir davor, dass ich dir wesentlich einen Gefährten gebe, und bitte dich um Verzeihung dafür, dass ich es unwissentlich tue.

In den *Fīḡh*-Werken ist *Mushrik* der eigentliche juristische Terminus für den Ungläubigen, doch wird auch oft *Kāfir* gesagt. Der Ungläubige gilt im allgemeinen nach dem *Fīḡh* als rechtlos und minderwertig. So darf man Ungläubige, zumal feindliche, ungestraft töten, während auf keinen Fall ein Gläubiger um eines Ungläubigen willen getötet werden darf. Vgl. hierzu im allgemeinen das im Artikel *KĀFIR* Gesagte, im einzelnen für das Kriegerrecht die Artikel *ḤIJĀD* und *DAR AL-*



HARB, für das Staatsrecht die Artikel DHIMMA, KHARĀDJ und DJIZJA. In einigen Punkten werden den Ungläubigen unter sich gewisse Rechtshandlungen zugestanden, so im Eherecht: die Ungläubigen können über die Verheiratung ihrer unmündigen Kinder frei verfügen; Ungläubige können Zeugen sein bei der Eheschließung zwischen Ungläubigen; ungläubige Ehepaare müssen getrennt werden, wenn einer von den beiden Gatten den Islām annimmt. Erbrecht: Vermächtnisse zwischen Ungläubigen, selbst solchen verschiedener Religion sind ebenso gültig wie solche Vermächtnisse, wo entweder der Erblasser oder der Erbe Muslim ist; in keinem Fall darf aber einem feindlichen Ungläubigen etwas vermacht werden. Die Ernennung eines Ungläubigen zum Testamentsvollstrecker hat der Kāḍī zu verhindern. Zum Sklavenrecht vergl. die Artikel ʿABD und MUKĀTABA; ferner den Artikel TAKIYA über die Notfälle, in denen es den Gläubigen erlaubt ist, ihren Glauben zu verbergen.

Schon früh hatte natürlich die Erweiterung des Gesichtskreises der Muslime bei den Eroberungszügen die Erkenntnis mit sich gebracht, dass nicht alle Mushrikūn eine Einheit bilden und gleich zu behandeln seien. In den Büchern über die *Milal wa-Nihal* findet man mehr oder weniger eingehende Darstellungen der verschiedenen fremden Religionsysteme, wobei auch die Philosophen, die Sternanbeter, die Atheisten berücksichtigt werden, und in der apologetischen Literatur finden sich gelegentlich systematische Auseinandersetzungen mit einzelnen fremden Religionen. Es fehlt sogar nicht an Versuchen, die Entstehung von Götzenglauben psychologisch zu erklären. Von solchen Gesichtspunkten aus wurde dann der Begriff Shirk in mancherlei Unterarten eingeteilt, deren Erwähnung hier zu weit führt. Eine praktische juristische Bedeutung haben diese Studien aber auch gehabt, insofern als man hierdurch die Formulierungen für die Eide fand, welche man die Angehörigen fremder Religionen schwören liess, um von ihnen eine bindende Verpflichtung, insbesondere für die Anerkennung der muslimischen Staatsautorität, zu erhalten. Eine interessante Zusammenstellung solcher Eidformeln für die Mamlukenzeit bietet Kalkashandī, *Subḥ al-Ashā*, XII, 200 ff.

Im Laufe der dogmatischen Entwicklung des Islām erfährt der Begriff Shirk eine bedeutsame Erweiterung durch den Umstand, dass die Anhänger mancher Sekten kein Bedenken trugen, ihren muslimischen Gegnern den Vorwurf des Shirk zu machen, sobald sie bei ihnen irgend eine Trübung des Monotheismus, wenn auch nur in einer besonderen von ihnen selbst betonten Beziehung, feststellten, und in den späteren systematischen dogmatischen Werken, welche meist gelegentlich des *Tawḥīd* auch auf sein Gegenteil Shirk eingehen, kann man fast an jedem einzelnen Satze spüren, welche sektiererische Anschauung gemeint, bzw. abgewehrt wird, und so den Weg verfolgen, auf welchem die jetzige Formulierung zustande gekommen ist. Nunmehr ist also Shirk nicht mehr bloss eine Bezeichnung für den ausserhalb des Islām herrschenden Unglauben, sondern ist zu einem innerhalb des Islām von einem Muslim gegen den andern erhobenen Vorwurf geworden.

So bezeichneten die Muʿtaziliten ihre Gegner insofern als Mushrikūn, als sie durch die Annahme ewiger Attribute der Gottheit deren Existenz als ewige Wesen neben Gott postulierten. Vielmehr

seien die Attribute keineswegs für sich bestehend, sondern untrennbar eins mit Gott und nicht von ihm verschieden, und Aussagen wie: „Gott ist wissend, Gott ist mächtig, Gott ist lebend“ besagen immer nur das Eine: Gott ist.

Ganz entsprechend warfen auch die Almohaden, deren eigentliches Programm der *Tawḥīd* war, ihren Gegnern Shirk vor, weil sie an dem Dogma der Unerschaffenheit des Korān festhielten, und ihr Tawḥīd schliesst die Forderung ein, sein Erschaffensein anzuerkennen: nur so wird die Annahme des Korān als zweites ewiges Wesen neben Gott ausgeschlossen. Mushrikūn sind für sie auch die Anthropomorphisten, welche Gott teilhaben lassen an körperlichen menschlichen Eigenschaften und dadurch seine *Wahdāniya* beeinträchtigen. Nach ihrer strengen Auffassung sind nur sie selbst Einheitsbekenner (*Muwahḥidūn*) im wahren Sinne, die ganze andere muslimische Welt ist für sie Mushrikūn, und die Christen *Ahl al-Kufr*. (Auch die Ismāʿīliya liebte es, sich *Muwahḥidūn* zu nennen, doch wurde dies keine unterscheidende Bezeichnung für sie; für sie ist jeder, der seinem Imām einen andern zugesellt, gleich einem, der dem Propheten oder Gott einen zugesellt, also unrein).

Am weitesten geht die Shirk-Theorie der Wahhābiten. Ihre Opposition richtet sich gegen den Shirk, der unter der Form von Propheten-, Heiligen- und Gräberkult den ganzen orthodoxen Islām nach ihrer Meinung verseucht. Übrigens hat es auch in der Orthodoxie und sonst (s. z. B. Goldziher, *Zahiriten*, S. 189, vergl. Strothmann, *Kultus der Zaiditen*, S. 67 f.) nicht an Stimmen gefehlt, die den Heiligenkult aus Gründen des *Tawḥīd* verdammen, und seine Duldung ist im Grunde nur eine Konzession an die übermächtige Praxis des Volkes. Auch die Wahhābiten kommen sich vor als die einzigen *Muʿahḥidūn*, alle andern Muslime seien Mushrikūn und sie selber zum *Ihyāʾ al-Sunna* berufen. Durch die Heiligenverehrung ist ja die alte Sunna und des Propheten Charakterbild und damit der Kern des Islām verfälscht. Daher fielen sie auch gerade über die heiligsten Stätten des Islām, der Sunniten und Shiʿiten, her, weil diese in ihren Augen die eigentlichen Hochburgen des Götzendienstes waren.

Nach den Systematikern unter den Wahhābiten richtet sich ihre Opposition im einzelnen gegen:

1. *Shirk al-ʿIlm*: Propheten und Heilige haben kein *ʿIlm al-Gḥaib*, ausser wenn es ihnen von Gott, der es allein hat, offenbart wird. Shirk ist es, ihnen oder auch Wahrsagern, Astrologen, Traumdeutern übernatürliches Wissen zuzutragen und zuzuschreiben.
2. *Shirk al-Taṣarruf* ist die Annahme, irgend einer ausser Gott habe Macht. Wer also den Propheten oder einen Heiligen als Vermittler bei Gott betrachtet, begeht Shirk, wenn er ihm auch angeblich nur dient, um durch ihn Gott näher zu kommen. Deshalb wird unter Bezugnahme auf Sūra XXXIX, 45 jede Art von Fürbitte, *Shafāʿa* [s. d.], abgelehnt; auch der Prophet wird erst am jüngsten Tage und nicht etwa schon vorher die Erlaubnis dazu von Gott erhalten.
3. *Shirk al-ʿIbāda*: das Verehren irgend eines geschaffenen Dinges, auch des Grabes des Propheten, eines Heiligengrabes, durch Prostration, Umwandeln, Geldspenden, Gelübde, Fasten, Wallfahren, Nennung des Namens eines Heiligen, Beten an seinem Grabe, Küssen bestimmter Steine usw.
4. *Shirk al-ʿĀda*: abergläubische Bräuche wie *Istikhāra*, Glauben an Vorzeichen, an gute und böse Tage; Personennamen

wie 'Abd al-Nabī, Wahrsager um Rat fragen usw. 5. *Shirk fi'l-Adab*: Schwören beim Namen des Propheten, 'Alī's, der Imāme oder Pire.

Eine besondere Bedeutung hat dann noch Shirk in der islamischen Ethik, namentlich bei al-Ghazālī. Dem verfeinerten ethischen Gewissen ist „jede Art von Gottesverehrung, die nicht Selbstzweck ist“, Shirk. So die heuchlerische Religionsübung, welche aus Geltungssucht geschieht, d. h. um den Beifall oder die Bewunderung der Menschen zu gewinnen, denn es wird dabei dem Gedanken an Gott die Rücksicht auf die Menschen zugesellt. Ebenso ist auch Hochmut und Egoismus eine Art Shirk. Man unterscheidet weiterhin zahlreiche Abstufungen dieses Shirk, welcher wohl auch *Shirk ṣaghīr* oder *Shirk aṣḡhar*, im Gegensatz zu dem groben äusseren Polytheismus *Shirk 'aẓīm*, genannt wird, und je nach dem Grade der Beimischungen und Mängel, welche die reine Absicht *Ikhhlās* [s. d.] trüben, richtet sich der ethische Wert einer Handlung.

Ebenso wie nun der Terminus *Ikhhlās* für die Sūfi's die Bedeutung „ausschliessliche Hingabe an Gott“ hat, so bekommt für sie Shirk den Sinn: sich durch irgend etwas von der ausschliesslichen Hingabe an ihn fernhalten lassen. So ist schon der blosse Wahn der Menschenseele (*Nafs*), dass etwas Gutes an ihr sei und sie einen gewissen Wert habe, eine geheime Abgötterei, *Shirk khafī*. Ebenso die Behauptung: Ich kenne Gott, weil hierin die Dualität zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Objekt des Erkennens zugestanden wird. Für den die Vereinigung mit der Gottheit suchenden Sūfi verliert die Verschiedenheit der Riten und Religionen alle Bedeutung, wobei der Islām nicht ausgeschlossen ist, und „dem Tilimsānī, einem Schüler des Ibn 'Arabī, wird das kühne Wort zugeschrieben: der Korān ist ganz und gar Shirk; Einheitsbekenntnis ist nur in unserer (d. h. der sūfischen) Rede.“ (Goldziher, *Vorlesungen*, S. 171).

*Litteratur*: Goldziher, *Vorlesungen*, Index s. v.; Muḥ. A'lā, *Dict. of Techn. Terms*, II, 770 ff.; Fagnan, *Additions*, S. 88; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Korāns* I, 129<sup>b</sup>, 225, 229; Weitbrecht-Stanton, *The Teaching of the Qoran*, Index unter *Idolatry and Idols*; Hamilton, *Hidāya*, Index: *Infidels*; Abū Yūsuf, *Kit. al-Kharāj*, Bulāḡ 1302, S. 73 ff., 118 ff.; Kḥalīl b. Ishāq, *Muḥtaṣar o Sommario del diritto malechito*, Übers. Guidi-Santillana, Index: *guerra santa*, *kitābī*; Zaid b. 'Alī, „*Corpus Iuris*“, ed. Griffini, Index: *Mušrik*; al-Nafūsī, *Ḳanāṭir al-Ḳhairāt* I, 227, 231, 252, 289; Houtsma, *De Shīd over het Dogma in den Islam tot op al-Ash'ari*, S. 16 ff.; Goldziher, *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung*, Z D M G, XL I, 68; Hughes, *Dict. of Islam*, s. v. *Mušrik*, *Shirk*, *Wahhābī*; R. Hartmann, *al-Qoṣhairī's Darstellung des Sūfitums*, S. 15 ff., 59 und 77; H. Bauer, *Islamische Ethik* I, 45 ff., 64 ff., 68 ff.; Obermann, *Der ... Subjektivismus al-Ghazālī's*, S. 154<sup>3</sup>, 263.

(WALTHER BJÖRKMAN)

**SHIRKA** (oder **SHARIKA**; ersteres ist nach al-Faiyūmī, *Miṣbāḥ* und in der türkischen Rechtsprache die üblichere Form). Ursprünglich besagte Shirk nur, dass eine Sache mehreren Personen gemeinsam gehörte, und zwar derart, dass jeder an jedem kleinsten Teil dieser Sache im Verhältnis des ihm zukommenden Anteils Eigentum hatte. Diese Vorstellung scheint gemeinsemitisch

zu sein. Sie findet sich in gleicher Weise bei der talmudischen שִׁרְקָה (vgl. L. Auerbach, *Jüd. Obligationenrecht*, § 45). Ebenso wie dieser Begriff wurde auch Shirkā später auf die verschiedenen Formen der Erwerbsgesellschaften übertragen. — So verstehen die Juristen unter Shirkā zunächst gemeinsames Eigentum (*Shirkat al-Amlāk*), das z. B. durch Erbschaft, Schenkung oder unzertrennbare Vermischung entsteht. Der Miteigentümer darf nur mit Zustimmung des anderen über dessen Anteil verfügen. Die zweite Art der Shirkā ist die Gesellschaft, die durch Vertrag d. h. durch Angebot und Annahme begründet wird (*Shirkat al-'Uḳūd*). Bedingungen für ihre Begründung sind: die Fähigkeit, einen Auftrag (*Wakāla*) zu erteilen und zu übernehmen, ferner Geld oder vertretbare Sachen. Die Shirkā ist eine Erwerbsgesellschaft; der Gewinn wird entweder zu gleichen Teilen oder entsprechend den Einlagen verteilt. Das Verhältnis der Gesellschafter untereinander ist ein Vertrauensverhältnis (*Amāna*). Die Gesellschaft wird aufgelöst: 1) durch Willenserklärung eines Gesellschafters (*renuntiatio*), 2) durch Abfall vom Islām oder Fortgang ins *Dār al-ḥarb* (vgl. *capitis deminutio*) und 3) durch Tod oder Geisteskrankheit (vgl. Dig. 17, 2, 4; 17, 2, 63, 10; Basil., XII, 1, 4). Der Erbe kann die Gesellschaft nur durch einen neuen Gesellschaftsvertrag fortsetzen (vgl. Dig. 17, 2, 35. 36. 37 = Basil., XII, 1, 35. 36. 37).

Die Hanafiten kennen vier Gesellschaftsformen: 1) *Shirkat al-Mufāwāḍa*, wenn die Gesellschafter in bezug auf Kapital, Verfügungsberechtigung, Gewinn- und Verlustanteil gleich sind; wenn jeder Gesellschafter nicht nur „Mandatar“ des andern, sondern auch „Bürge“ für den andern ist. Die Mufāwāḍa ist mit Sklaven und Ungläubigen nicht erlaubt. Die Mālikiten lehnen diese Form ab; sie verstehen unter Mufāwāḍa eine Gesellschaft, bei der die Gesellschafter nur generelle Mandatare der andern sind; Gewinn und Verlust wird bei ihnen nach der Grösse der Anteile berechnet. 2) *Shirkat al-'Inān*: Kapital und Gewinn in beliebigen Anteilen; die Gewinnquote kann als Entgelt für die Geschäftsführung grösser als die Kapitalquote sein. Jeder haftet nur selbst für seine Transaktionen und hat nur das Recht, von den Gesellschaftern deren Anteil einzufordern. Dies entspricht dem, was die Mālikiten Mufāwāḍa nennen, während sie unter 'Inān eine Gesellschaft verstehen, bei der die Verfügungsberechtigung der Gesellschafter beschränkt ist. 3) *Shirkat al-Ṣanā'ī* (oder *Sh. al-'Abdān* od. *Sh. al-Taḳabbul*), wenn Handwerker sich zu gemeinsamer Arbeit vereinigen. Zur Ausführung der Arbeit sind alle Gesellschafter verpflichtet. Wenn nur der eine arbeitet, so hat der andere doch Anteil am Gewinn. Bei den Mālikiten macht jedoch schon längere Krankheit diesen Gesellschaftsvertrag ungültig. 4) *Shirkat al-Wudjūh* (oder *Sh. al-Dhimam* od. *Sh. al-Mafālis*). Nur bei den Hanafiten erlaubt. Die Gesellschafter arbeiten ohne Kapital und kaufen auf Kredit.

Die Shāfi'iten erkennen nur die *Sh. al-'Inān* an, jedoch gestatten sie diese Gesellschaft nur bei unzertrennlich vermischbaren Dingen (z. B. Geld, Getreide) und lassen die Gewinn- und Verlustverteilung nur entsprechend den Gesellschaftsanteilen zu. Historisch dürfte diese *Sh. al-'Inān* die ältere Gesellschaftsform sein; sie lässt sich für die Heidenzeit durch den Dichter al-Nābigha al-Djādī belegen. Dagegen scheint die *Sh. al-Mufāwāḍa*



(societas quaestus) aus dem römisch-byzantinischen Recht übernommen zu sein. Sie wird von al-Shāfiʿi (*Umm*, IV, 206) scharf bekämpft, aber auch von Abū Hanīfa selbst abgelehnt; dagegen von Ibn Abī Lailā, al-Shaibānī und Abū Yūsuf anerkannt. Sufyān al-Thawri (bei Sarakhsi, *Mabsūṭ*, XI, 153) bezieht als einziger sogar die Erbschaft eines der Gesellschafter (lucrum ex fortuna) in das Gesellschaftsvermögen ein, was auf die societas omnium bonorum hindeutet (vgl. Dig. 17, 2, 3, 1; Basil., XII, 1, 3, 1). — Die Einteilung und Lehren der Hanafiten sind vollständig in das türkische bürgerliche Gesetzbuch (*Medjelle*, Art. 1045, 1060 ff., 1329 ff.) übergegangen.

Über die anderen Gesellschaftsformen: MUDĀRABA, MUZĀRAʿA, MUSAQĀT siehe die betreffenden Artikel.

*Litteratur:* Die betreffenden Abschnitte in den Fiqh-Werken, besonders al-Kāsānī, *K. Badʿi al-Ṣanāʿi*, Kairo 1910, VI, 56—79; Khalil, *Mukhtaṣar*, Übers. Santillana, Mailand 1919, II, 361—73; Ed. Sachau, *Muh. Recht*, Berlin 1897, S. 415—20; v. Tornauw, *Moslem. Recht*, Leipzig 1855, S. 115—18; Querry, *Droit musulman*, Paris 1871, I, 496—503; Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Rom 1926, I, 307—11 (nur *Sh. al-Amṭāk*; das Gesellschaftsrecht soll in Bd. II behandelt werden). (HEFFENING)

**SHĪRKŪH**, ABU 'L-HĀRITH ASAD AL-DĪN B. SHĀDHĪ, Bruder des Aiyūb b. Shādhī, Vater Saladins. Zuerst General des Nūr al-Dīn, des Fürsten von Aleppo und Damaskus, wurde er später Wezīr des letzten Fātimiden-Khalifen al-ʿĀḍid; in dieser letzten Eigenschaft trug er den ehrenvollen Beinamen Malik Maṣnūr.

Man findet Shīrkūh zuerst in Takrit, wo sein Bruder Aiyūb Gouverneur des ʿAbbāsiden-Khalifen war; infolge eines von Shīrkūh begangenen Mordes musste die ganze Familie die Stadt verlassen und trat in die Dienste des Fürsten von Aleppo, Zankī. Shīrkūh blieb am Hofe von Zankī's Sohn Nūr al-Dīn Maḥmūd und auf seinen Befehl hin bemächtigte er sich der Stadt Damaskus, die sein Bruder Aiyūb im Namen der Büriden verteidigte. Die Angelegenheit regelte sich ohne Schwertstreich: Aiyūb behielt Damaskus, aber als Vasall des Nūr al-Dīn, der Shīrkūh mit dem Gebiet von Hims belehnte. So entstand das aiyūbidenische Fürstentum von Hims, das später seinen Nachkommen zufiel.

Als im Jahre 558 (1163) Nūr al-Dīn von Shāwar [s. d.] ersucht wurde, ihm bei der Rückeroberung des Wezirats zu helfen, wurde Shīrkūh an die Spitze des syrischen Expeditionsheeres gestellt. Mit einer an Zahl viel kleineren Armee als den vom Minister Dirghām aufgestellten Soldatenmassen erfochten Shāwar und Shīrkūh einen glänzenden Sieg bei Tell Baṣṭa. Welches auch immer die Absichten Shīrkūhs anfangs Shāwar gegenüber gewesen sein mögen, diese Schlacht bedeutet einen Markstein in den Beziehungen zwischen diesen beiden Männern. Shīrkūh war anscheinend vor dem Geist der Intrige, der Shāwar erfüllte, erschreckt; die von Shāwar abgegebene Erklärung, die sich in der Folge bewahrheitete, dass er im Heere Dirghāms geheime Verbindungen unterhalte, war beunruhigend. Mit der Ernennung Shāwars zum Wezīr brach der Konflikt aus; Shīrkūh wollte Ägypten nicht vor der Ausführung des mit Nūr al-Dīn abgeschlossenen Vertrages verlassen. Man kam mehrmals darüber ins Handgemenge,

und die verschiedenen Gefechte, die in der Bannmeile von Kairo stattfanden, fielen ungünstig für Shāwar aus, der die Franken zu Hilfe rief. Shīrkūh wurde in Bilbais belagert und musste kapitulieren. Noch ehe das Jahr 559 (Nov. 1164) zu Ende ging, war er nach Damaskus zurückgekehrt.

Im Jahre 562 (1167) fiel Shīrkūh von neuem in Ägypten ein, um zum zweiten Mal Shāwar, der noch immer mit den Franken verbündet war, zu bekämpfen. Er gewann die Schlacht bei Bābain, die ihm von seinen Gegnern aufgezwungen war. Dieser sehr blutige Sieg führte keine Entscheidung herbei: Shīrkūh fand in Alexandrien einen Stützpunkt, den er schwach besetzte und wohin er seinen Neffen Saladin als Gouverneur schickte. All diese Anstrengungen waren umsonst, denn es gelang Shāwar schliesslich, die Stadt nach einer langen Belagerung zurückzuerobern und den Abmarsch Shīrkūhs zu erzwingen.

Zwei Jahre später, als die Franken Kairo belagerten, musste er vom Khalifen al-ʿĀḍid zurückgerufen werden; diese dritte Invasion sollte entscheidend werden. Nach dem Abzug der Franken verband er sein Geschick mit dem Ägypten und weigerte sich, den dringenden Befehlen Nūr al-Dīns, der nicht länger auf seine Dienste verzichten wollte, zu folgen. Nach der Ermordung Shāwars nahm er das Amt eines Wezīrs beim Khalifen al-ʿĀḍid an, aber man weiss nicht, ob sich der dynastische Gedanken in seinem Geiste schon festgesetzt hatte. Man kann eher das Gegenteil glauben und annehmen, dass diese Idee von Nūr al-Dīn ausging, der mit einem Schlage einerseits seine Offiziere wieder für sich gewinnen und andererseits Ägypten zum Sunnismus zurückführen und seinem syrischen Königreiche einverleiben wollte. Wegen seiner Verwandtschaft mit Saladin musste diese Frage in einem Artikel über Shīrkūh aufgeworfen werden, aber nichts lässt sein näheres Verhalten erkennen.

Er gelangte in demselben Augenblick zur Macht, als unter der Bevölkerung Kairos ein Aufruhr ausbrach, in dessen Verlauf sogar das Haus des Wezīrs geplündert wurde. Shīrkūh, der nach der Aussage Wilhelm von Tyrus' *viele, patie de cors et mout gras* war, schloss sich seinem Neffen Saladin an. Die Geschichtsschreiber rühmen seine Gewandtheit; er verstand es, den Ägyptern trotz seines Sunnismus zu erlauben, ihrer religiösen Überzeugung treu zu bleiben. Seine Herrschaft war zwar von zu kurzer Dauer, um dem ägyptischen Reiche eine neue politische Richtung zu geben. Shīrkūh starb nach einem Wezirat von etwas über 2 Monaten am 22. Djumādā II 564 (23. März 1169) eines plötzlichen Todes. Er wurde ein Opfer seines gewaltigen Appetits, der bei ihm sehr häufig von Beklemmungen begleitete Magenverstimmungen hervorrief; wie immer im Orient sprach man natürlich auch von Gift. Seinem Wunsche gemäss wurden seine sterblichen Reste nach Medina gebracht, aber erst 16 Jahre später.

Sein Nachlass umfasste eine Reihe Mamlūken, die später zu Beginn der Aiyūbiden-Herrschaft unter dem Namen *Asadiya* bekannt wurden. — Dieselbe *Nisba* diente als Namen für die Medresen, die er zu Aleppo und Damaskus hatte erbauen lassen.

*Litteratur:* Siehe die Art. AIYŪBIDEN und besonders SHĀWAR; Abū Shāma, I, 8, 10, 15, 46—8, 55, 58, 67, 81, 96, 107—9, 120, 122—4, 129—32, 137, 141—7, 154—62, 166—74, 178, 180, 210—11; II, 67, 218; Ibn Shīḥna, *Tārīkh Ha-*

lab, S. 112, 119; Kamal al-Dīn, *Hist. d'Alep*, Übers. Blochet, S. 230; Derenbourg, *Oumāra*, II, Übers., Index, S. 396; Ibn Khallikān, ed. Bülāq, I, 284–5, II, 502; Yāqūt, *Irshād*, ed. Margoliouth, II, 247; Kalkashandī, *Subh al-Ashā*, IV, 112, X, 6, 80–90; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie*, S. 70; Makrizi, *Khiṭaṭ*, II, 343; Abu 'l-Mahāsīn, *Nudjūm*, ed. Popper, III, 56; 'Alī Pasha, *Khiṭaṭ dīādīda*, I, 19; von Kremer in *SB Ak. Wien*, 1850, IV, 305, 308; Sauvaire, *Descr. de Damas in JA*, 1894, I, 304, 387–8, 451, 474; II, 492; Helbig, *al-Qādī al-Fādīl*, S. 55–6.

(G. WIET)

**SHĪRWĀN**, auch SHIRWĀN und SHARWĀN (so bei Yāqūt, III, 282, 7, nach al-Sam'ānī, ed. Margoliouth, Fol. 333a) geschrieben — Landschaft am Westufer des Kaspischen Meeres östlich vom Kura, ursprünglich ein Teil des alten Albanien oder des frühmittelalterlichen Arrān (vgl. oben, I, 478). Über Shīrwān führte (nach Iṣṭakhri, S. 192 = Yāqūt, III, 317, 19) die Strasse von Bardha'a (vgl. oben, I, 683) über Shamākhiya (bei Yāqūt: Shamākhi) nach Derbend (vgl. oben, I, 979 ff.). Die Entfernung zwischen Shamākhiya und „Sharwān“ betrug nach Iṣṭakhri 3 Tagereisen; in einigen Handschriften und bei Yāqūt steht „Shāberān“ für „Sharwān“; im anonymen *Hudūd al-'Ālam* (Fol. 33b) wird Shāberān (dort Shāwerān geschrieben) als Hauptort (*Kaṣaba*) von Shīrwān bezeichnet. Diese Strasse sowie die an derselben gelegenen Städte haben ihre Bedeutung erst nach dem Bau der Transkaukasischen Eisenbahn verloren. Shāberān wird noch im Bericht über die türkischen Eroberungen vom Jahre 1578 (Hammer, *GOR*, II, 485) als Stadt erwähnt; im folgenden Jahrhundert erscheint als Residenz des Khān dieser Gegend die neue Stadt Kūba (oder Kūba), etwa 25 km nordwestlich von Shāberān; bereits im Jahre 1770 fand Gmelin in Shāberān nur „traurige“ Überbleibsel von der ehemaligen, damals vollständig verödeten Stadt (S. G. Gmelin, *Reise durch Russland zur Untersuchung der drei Naturreiche*, III, 36); doch war deren Bedeutung für den Verkehr auf Kūba übergegangen. Noch im Jahre 1851 reiste der Statthalter Worontsow von Derbend nach Tiflis über Kūba, Shemakha und Gandja (*Arkhiw Kniazia Worontsova*, XI, 405).

Shamākhi, russisch Shemakha, die spätere Hauptstadt von Shīrwān, soll in muhammedanischer Zeit gegründet worden sein und ihren Namen von Shammākhi b. Shudjā, dem „König von Shīrwān“ während der Statthalterschaft des Sa'īd b. Salm (dem Zeitgenossen des Khalifen Hārūn al-Rashīd, vgl. Ya'kūbi, *Ta'rikh*, II, 517 f. und al-Ṭabari, III, 648) erhalten haben (Balādhuri, S. 210). Als Gebiet des Shīrwānshāh (s. unten) umfasste Shīrwān das Land vom Kura bis Derbend; dieselben Grenzen werden für Shīrwān auch in der Mongolenzeit (bei Hamd Allāh Kazwīnī, *Nuḥat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 92, 7) angegeben. Die Hauptstadt Shemakha war damals wie später besonders als Zentrum der Seidenproduktion und des Seidenhandels von Bedeutung.

Nach der Vernichtung der Shīrwānshāhe durch die Ṣafawiden bildete Shīrwān eine Provinz des neupersischen Reiches und wurde gewöhnlich von einem Khān, der häufig auch als Beylerbey oder Emīr al-Umarā' bezeichnet wird, verwaltet. Mehrmals erhoben sich die Einwohner gegen die Herrschaft der shī'itischen Dynastie und beanspruchten als Sunniten die Hilfe des türkischen Sultans. Mit

anderen kaukasischen Ländern wurde auch Shīrwān im Jahre 1578 von den Türken erobert, nach einigen wechselvollen Kämpfen behauptet und durch den Friedensvertrag vom Jahre 1590 dem Sultan abgetreten. Unter türkischer Herrschaft zerfiel Shīrwān in 14 Sandjak; dazu gehörten sowohl Shaki im Nordwesten wie Bākū im Südosten, d. h. fast das ganze mittelalterliche Shīrwān (das schon längst von Shīrwān getrennte Derbend bildete eine besondere Statthalterschaft). Die persische Herrschaft wurde erst im Jahre 1607 endgültig wiederhergestellt. In demselben Jahrhundert wurden Kūba und Salyān als besonderes Fürstentum den nach Süden ausgewanderten Kaitak überlassen (vgl. oben I, 927). Im Jahre 1722 unterwarf sich der Khān von Kūba, Husain 'Alī, Peter dem Grossen und wurde in seiner Würde bestätigt. Durch den Vertrag zwischen Russland und der Türkei vom Jahre 1724 wurde zum ersten Mal das von den Russen besetzte Küstengebiet mit Bākū von dem übrigen, den Türken überlassenen Teil von Shīrwān mit der Hauptstadt Shemākha politisch getrennt. In der Verwaltung blieb diese Trennung auch nach Wiedervereinigung beider Teile mit Persien bestehen. Noch durch die Verträge vom Jahre 1732 blieben das Küstengebiet nördlich von der Mündung des Kura den Russen, die übrigen Teile von Shīrwān und Dāghestān den Türken überlassen: erst nachdem Nādir Shāh den Türken ihre Eroberungen mit Gewalt abgenommen hatte (Einnahme von Shemākha, 22. Oktober 1734), wurde ihm von den Russen das Küstengebiet freiwillig abgetreten (Vertrag von Gandja, 10./21. März 1735). Nach dem Tode von Nādir Shāh konnte die persische Oberherrschaft in diesen Gebieten nicht mehr behauptet werden; es entstanden mehrere unabhängige Fürstentümer; mit dem Namen „Shīrwān“ wurde jetzt nur das Gebiet des Khān von Shemākha bezeichnet, welches später, unter russischer Herrschaft, in drei Kreise (Shemākha, Gökčai und Djawād) eingeteilt wurde. Dem Khān von Kūba, Fath 'Alī (1758–1789), gelang es, sowohl Derbend wie Shemākha seiner Macht zu unterwerfen, so dass in ihm, wie Dorn bemerkt, „ein wahrer Shīrwānshāh entstanden war“. Während der letzten Jahre seiner Regierung trug sich Fath 'Alī mit dem Gedanken, selbst Persien seiner Macht zu unterwerfen und den Thron der Herrscher von Irān zu besteigen. Als es den Qājār gelungen war, die Einheit von Persien herzustellen, konnten die Söhne des Khān, ebenso wie die übrigen kaukasischen Fürsten, ihre Unabhängigkeit behaupten und mussten zwischen Russland und Persien wählen. Der von Katharina II. geschickte General Zubow (1796) war bereits bis zum Kura unterhalb von Djawād vorgedrungen, als er und sein Heer vom Kaiser Paul abberufen wurden. Der Khān von Shīrwān (Shemākha), Muṣṭafā, welcher schon mit Zubow in Verbindung getreten war, unterwarf sich im Jahre 1805 den Russen, die im folgenden Jahre (1806) auch Derbend und Bākū besetzten, doch bald darauf suchte er sich wieder den Persern zu nähern und von ihnen Hilfe zu erhalten. Durch den Friedensvertrag von Gulistan (12./24. Oktober 1813) verzichtete Persien auf Derbend, Kūba, Shīrwān und Bākū; trotzdem unterhielt Muṣṭafā nach wie vor heimliche Verbindungen mit Persien. Erst im Jahre 1820 wurde sein Gebiet von russischen Truppen besetzt; der Khān floh nach Persien, und Shemākha wurde Russland einverleibt. Der Wiederausbruch des Krie-



ges im Jahre 1826 wurde sowohl von Muṣṭafā wie von dem früheren Khān von Bākū, Ḥusain, zu einem Versuche benutzt, ihre Untertanen gegen Russland aufzuwiegeln, doch ohne Erfolg. Seit 1840 wurde das frühere Gebiet des Khān von Shīrwān wieder mit Kūba und Bākū zu einem Verwaltungsgebiet vereinigt (zuerst „Kaspisches Gebiet“, seit 1846 „Gouvernement Shemākha“, seit 1859, nach der Zerstörung von Shemākha durch eines der dort häufigen Erdbeben „Gouvernement Bākū“). Gegenwärtig bildet das alte Shīrwān einen Teil der Sowjet-Republik Aḡharbāidjān mit der Hauptstadt Bākū; die Einteilung in Gouvernements ist abgeschafft, die Einteilung in Kreise beibehalten. Die alte Hauptstadt von Shīrwān hatte noch um die Mitte des XIX. Jahrhunderts eine stärkere Bevölkerung als Bākū; nach Ritters *Geographisch-statistischem Lexicon*<sup>5</sup>, Leipzig 1864—65, hatte Shemākha 21 550, Bākū 10 600 Einwohner. In den achtziger Jahren war das Verhältnis bereits umgekehrt (E. Weidenbaum, *Putevoditel' po Kavkazu*, Tiflis 1888, S. 342 u. 396: Bākū 45 679, Shemākha 28 545); jetzt ist Shemākha im Vergleich zu Bākū eine kleine Stadt (1917: Bākū 231 100, Shemākha 27 800).

*Litteratur:* vgl. besonders B. Dorn, *Geschichte Shirwans unter den Statthaltern und Chanen von 1538—1820 (Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker, II = Mem. de l'Acad. etc., 6. Ser., Sciences politiques etc., V. 317—433)*. (W. BARTHOLD)

**SHĪRWĀNSHĀH**, Titel der Fürsten von Shīrwān, wahrscheinlich schon in vormuḥammedanischer Zeit (Balādhuri, S. 196 unten). In der Geschichte der Eroberung wird dieser Fürst bloss König (*Malik*) oder Besitzer (*Ṣāhib*) von Shīrwān genannt (*ibid.*, 204 u. 209). Yazīd b. Usaid al-Sulamī, Statthalter von Armenien unter dem Khalifen Maṣṣūr, nahm die Naphtha-Quellen (*Naffāṭa*) und Salzwerke (*Mallāḥāt*) von Shīrwān in Besitz; der östliche Teil des Landes hatte also damals grössere Bedeutung als der westliche (vgl. das oben über Shāberān als Hauptort von Shīrwān gesagte). Später soll der Titel Shīrwānshāh von den Nachkommen des arabischen Statthalters Yazīd b. Mazyad al-Shaibānī angenommen worden sein. Yazīd selbst starb im Jahre 185 (801/2); wann und weshalb seine Nachkommen ihre Residenz nach Shīrwān verlegt haben, ist nicht bekannt; nach einer späteren Quelle (Shahrizāde, *Matn al-Tawārīkh*, verfaßt 1173 [1759], zitiert bei Dorn, *Schirwanschahe*, S. 544, vgl. Brockelmann, *GAZ*, II, 429) soll einer von ihnen, Haitham b. Khālid, während der Unruhen nach dem Tode des Khalifen Mutawakkil 247 (861) sich für unabhängig erklärt und den Titel Shīrwānshāh angenommen haben. Seine Dynastie (gewöhnlich „Mazyadiden“ genannt) soll nach derselben Quelle bis 460 (1067/8) geherrscht haben. Im Gegensatz dazu berichtet Maṣ'ūdī (*Murūdj*, II, 69), dass zu seiner Zeit, also kurz vor 332 (943/4), nach dem Tode des Shīrwānshāh's 'Alī b. Haitham, der Irānshāh (so nach Marquart, *Erānshahr*, S. 119 zu lesen, d. h. Fürst von „Arrān im engeren Sinne“; die Handschriften haben gewöhnlich Lirānshāh) Muḥammed b. Yazīd, ein Nachkomme der Sasaniden, sich des Landes Shīrwān bemächtigt und den Titel „Shīrwānshāh“ angeeignet habe; auch Derbend soll er in seinen Besitz gebracht haben (*Murūdj*, II, 5), wodurch alle Teile des alten Albanien wieder zu einer politischen Einheit zusammengefügt worden wären. Im Gegensatz zu dem

oben I, 478 gesagten, dass Maṣ'ūdī's Nachrichten von keiner anderen Quelle bestätigt werden, sind jetzt die Angaben des *Ḥudūd al-'Ālam* (verfaßt 372 = 982/3), Fol. 33<sup>a</sup> anzuführen, nach welchen die drei Länder Shīrwān, Khursān und Irān damals unter der Herrschaft eines Fürsten standen, der die Titel Shīrwānshāh, Khursānshāh (bei Balādhuri, S. 196 unten: *Djursānshāh*, als König der Lakz d. h. der Lezger bezeichnet, vgl. oben I, 925 f.) und Irānshāh führte; als Residenz diente ihm das Lager seiner Heere (*Leṣḡkerhā*), 1 Farsakh weit von Shamākhi. Wahrscheinlich wird von Muḥammed b. Yazīd die Dynastie der Kesrāniden (Banū Kesrān) begründet und der Schwerpunkt des Fürstentums nach Shamākha, das später stets als Hauptstadt des Shīrwānshāh's erscheint, verlegt worden sein. Vielleicht ist die Herrschaft dieses Hauses auf kurze Zeit durch den von Ibn Ḥawkal (S. 250, 8 und 254<sup>12</sup>) als Shīrwānshāh erwähnten Muḥammed b. Aḥmed al-Azdi unterbrochen worden; in schriftlichen Quellen wird dieser Name sonst nicht genannt, doch findet er sich auf undatierten Münzen, die nach den Schriftzeichen dem IV. (X.) Jahrhundert angehören können.

Die nächsten historischen Nachrichten über die Kesrāniden beziehen sich auf ihr Verhältnis zu den seldjukischen Sultanen (Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, II, 139 ff.). Unter Malikshah (465—485 = 1072—1092) wird als „König, Besitzer von Shīrwān (*al-Malik Ṣāhib Sharwān*)“ Fariburz erwähnt, von dem wir auch Münzen besitzen. Als Malikshāh in Arrān war, brachte ihm Fariburz nach einigem Widerstreben seine Huldigung dar und verpflichtete sich zur Zahlung eines Tributs von 70 000 Dinār; durch spätere Verhandlungen wurde dieser Tribut auf 40 000 Dinār herabgesetzt (der Tribut, den der oben erwähnte Muḥammed b. Aḥmed al-Azdi dem Herrscher von Aḡharbāidjān Marzbān b. Muḥammed b. Musāfir entrichten musste, betrug eine Million Dirhem). Unter Sultan Maḥmūd (511—525 = 1118—1131) wurde Shīrwān von den Truppen des Sultans besetzt; von den Anführern wurde der Sultan aufgefordert, selbst dorthin zu kommen; nach seiner Ankunft begab sich der Shīrwānshāh (sein Name wird nicht genannt) zu ihm und hoffte von ihm Gerechtigkeit zu erlangen, wurde aber gefangen gesetzt. Die Bevölkerung von Shīrwān, bei welcher der Fürst sehr beliebt war, wollte seine Befreiung durchsetzen, doch ohne Erfolg. Von den Georgiern wurden diese Verhältnisse zu einem Einfall in Shīrwān benutzt, der aber von Maḥmūd zurückgeschlagen wurde. Unter der Besetzung des Landes hatte die Bevölkerung schwer zu leiden, weshalb diese Ereignisse als „Verheerung“ (*Takhrīb*) von Shīrwān bezeichnet werden. Der Feldzug fand im ersten und letzten Amtsjahre des Wazīr Shams al-Mulk statt, der auf Befehl des Sultan im Rabi' I 517 (29. April—28. Mai 1123) in Bailakān (wahrscheinlich auf dem Rückwege aus Shīrwān nach Persien) getötet wurde.

In einem ganz anderen Licht erscheint derselbe Feldzug bei Ibn al-Aṭhir, X, 433 f. (vgl. oben I, 983). Der Feldzug soll durch die Einfälle der Georgier und die Klagen der Bevölkerung, besonders der Stadt Derbend hervorgerufen worden sein. Bald nach dem Eintreffen des Sultans in Shamākha erschien vor dieser Stadt ein zahlreiches georgisches Heer, wodurch der Sultan in Schrecken gesetzt wurde; doch entstand bald darauf zwischen

den Georgiern und ihren Verbündeten, den Kipčak, ein Zwist, weshalb die Feinde sich „wie geschlagene“ (*shibha l-munhazimin*; sie waren also nicht wirklich geschlagen) zurückziehen mussten. Der Sultan blieb noch eine Zeit lang in Shirwān und kehrte im Djumādā II 517 (27. Juli—24. August 1123) nach Hamadān zurück.

Über den Namen des betreffenden Shīrwānshāh's geben uns weder die muhammedanischen noch die georgischen (bei Brosset, *Histoire de la Géorgie*, I, 368) Quellen noch die Münzen sichere Auskunft. Nach Fariburz erscheint auf den Münzen noch unter dem Khalifen Mustazhir, also vor 512 (1118) der Name seines Sohnes Manūchār; der nächste Fürst Afridūn, wahrscheinlich ein Bruder seines Vorgängers (Münzen von ihm sind nicht erhalten), soll nach georgischen Nachrichten um 1120 in einem Kriege zwischen Shirwān und Derbend gefallen sein; von dem Dichter Khākānī wird er als „Märtyrer“ (*Shahid*) erwähnt. Sein Sohn Manūchār II. war nach seinen Münzen ein Zeitgenosse des Khalifen Muktafi (530—555 = 1136—1160) und soll nach Khākānī (bei Khanfukow, *Mél. Asiat.*, III, 122) 30 Jahre regiert haben, kann also nicht im Jahre 517 (1123) entthront worden sein.

Unter Manūchār II. und seinen Nachfolgern hatte die Dynastie ihre beste Zeit. Manūchār II. liess sich nicht nur Shīrwānshāh sondern auch „grosser Khākān“ (*Khākān-i Kabir*) nennen; dadurch ist das *Takhallus* seines Lobredners Khākānī entstanden (vgl. I, 938). Doch erscheint der Shīrwānshāh auf seinen Münzen nach wie vor nur als Vasall der Seldjukenfürsten von Irāk; erst nach dem Tode des letzten dieser Fürsten, Toghriq b. Arslān (590 = 1194), wird auf Münzen und in Inschriften ausser dem Namen des Shīrwānshāh's (gewöhnlich mit hochtrabenden Titeln) nur der Name des Khalifen als Oberherrn erwähnt. Tatsächlich befand sich Shirwān damals in voller Abhängigkeit von den georgischen Königen, welche sich selbst den Titel „Shīrwānshāh“ aneigneten. Mehrmals wurden zwischen den Kesrāniden und dem georgischen Königshause Heiratsverbindungen geschlossen. Seinem mächtigen Verwandten, Bundesgenossen und Oberherrn, dem König Georgius III., hatte wohl der Sohn und Nachfolger von Manūchār II., Akhsitān, seinen Sieg über eine russische Flotte bei Bākū sowie die Wiedereroberung von Shirwān und Derbend zu verdanken (vgl. oben, I, 983). Dagegen wurden später dem Shīrwānshāh von den Georgiern die Gebiete Shakkī, Kābala und Mūkān abgenommen (Nasawī, *Sira Sultān Djalāl al-Din*, ed. Houdas, S. 146 und 174). Die politischen Verhältnisse in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts sind nicht ganz klar; weder der von Ibn al-Athīr unter 619 d. H. (XII, 264 f.) genannte Shīrwānshāh Rashīd noch der von Nasawī (S. 175) unter 622 d. H. genannte Shīrwānshāh Afridūn b. Fariburz noch dessen Sohn Djalāl al-Din Sultān Shāh werden auf den Münzen erwähnt; statt dessen erscheint auf den Münzen als Zeitgenosse des Khalifen Naṣir (575—622 = 1180—1225) Fariburz b. Afridūn b. Manūchār, nach ihm unter demselben Khalifen noch die Fürsten Farrukhzād b. Manūchār und Garshasp b. Farrukhzād. Im Gegensatz zu den oben angeführten Nachrichten wird von Nasawī behauptet, der Shīrwānshāh habe dem Sultān Malikshāh einen Tribut im Betrage von 100 000 Dinār entrichtet; deshalb soll der Khwārizmshāh Djalāl al-Din (vgl. oben I, 1047 f.)

nach seinem Erscheinen in Ādharbāidjān vom Shīrwānshāh dieselbe Summe verlangt haben. Nach Nasawī wurde ihm geantwortet, die Verhältnisse seien nicht mehr dieselben wie früher, ein grosser Teil des Landes befände sich im Besitze der Georgier; man einigte sich auf 50 000 Dinār, und selbst davon wurden später 20 000 abgelassen. Kurz vorher hatte der Khwārizmshāh die Beamten des Shīrwānshāh aus dem an der Mündung des Kura und des Aras gelegenen Gebiet Gush-tāspī verjagt und dieses Gebiet für 200 000 Dinār verpachtet; dagegen gab er dem Prinzen Sultānshāh das von seinem Vater an die Georgier (bei Gelegenheit der Verheiratung des Prinzen mit einer georgischen Prinzessin, der Tochter der Königin Rusudan, 1223—47) abgetretene Mūkān zurück. Nach der Unterwerfung von Shirwān durch die Mongolen wurden die Münzen im Namen des mongolischen Grosskhān geprägt; daneben erscheint auch der Name des Shīrwānshāh's, doch ohne Titel. Unter der Herrschaft der Ilkhāne (vgl. oben II, 499 f.) sind in Shirwān keine Münzen geprägt worden; das Land gehörte bald zum Gebiete dieser Dynastie bald zu dem Reiche der Goldenen Horde. Als Provinz des Reiches der Ilkhāne brachte Shirwān dem Staatsschatz 11 Tūmān (der Tūmān betrug 10 000 Dinār) und 3 000 Dinār ein (der Dinār war damals keine Goldmünze, sondern eine Silbermünze im Gewicht von 3, später von 2 Mithkāl; vgl. W. Barthold, *Persidskaya nadpis' na stenei Aniyskoi meçeti Manuče*, St. Petersburg 1911, S. 18 f.). Gush-tāspī war davon getrennt geblieben und zahlte 118 500 Dinār. Die Dynastie der Kesrāniden blieb bestehen; unter den Nachfolgern der Ilkhāne konnten der Shīrwānshāh Kai Kubād und sein Sohn Kāwus wieder als selbständige Fürsten auftreten (ihre Münzen wurden, wie die Münzen mehrerer Dynastien dieser Zeit, anonym geprägt); doch bald darauf musste sich Kāwus den Djalāir (vgl. oben I, 1046) unterwerfen und Münzen mit ihrem Namen prägen. Kāwus soll nach Faṣīḥ (bei Dorn, S. 560) im Jahre 774 (1372/3) gestorben sein; sein Sohn Hūshang wurde nach einer zehnjährigen Regierung von seinen Untertanen ermordet, mit ihm erreichte die Dynastie der Kesrāniden ihr Ende. Die Herrschaft ging an einen entfernten Verwandten der Dynastie, Shaikh Ibrāhīm (1382—1417) aus Derbend über; im Jahre 1386 musste er sich Timūr unterwerfen, nach dessen Tode er als selbständiger Fürst regierte. Die lange Regierung seiner Nachfolger Khalil Allāh (1417—62) und Farrukh Yaṣār (1462—1501) war für Shirwān eine Zeit des Friedens und des Wohlstands; es entstanden grosse Bauten in Shemākha und Bākū. Farrukh Yaṣār wurde von Shāh Ismā'īl, dem Begründer des neu-persischen Reiches, besiegt und getötet; nach ihm regierten als Vasalle des persischen Shāh's Ibrāhīm II. (1502—24), Khalil Allāh II. (1524—36) und Shāhrukh (1536—38), worauf Shirwān unmittelbar mit Persien vereinigt wurde. Ein Sohn von Khalil Allāh II., Burhān 'Alī Sultān, und dessen Sohn Abū Bekr suchten später mit Hilfe der Türken ihr Fürstentum wiederzuerlangen, doch ohne dauernden Erfolg.

*Litteratur:* B. Dorn, *Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker aus morgenländischen Quellen. I. Versuch einer Geschichte der Shirwanen* (Mémoires de l'Académie etc., 6. Ser., Sciences polit. etc., IV, 523—602); E. A. Pakhomow, *Kratkiy kurs*



*istorii Azerbaidžana s prilož. ekskursu po istorii shirvanshahov*, XI—XIV, Baku 1923. Dieser Schrift und den persönlichen Mitteilungen des Verfassers sind vorzüglich die Angaben über die Münzen entnommen. (W. BARTHOLD)

**SHĪTH** (hebr. *Shēth*), Seth, dritter Sohn Adam und Evas (*Gen.* IV, 25, 26 und V, 3—8), wurde 5 Jahre nach der Ermordung Abels geboren, als sein Vater 130 Jahre alt war. Vor seinem Tode bestimmte ihn Adam zu seinem Erben und Testamentsvollstrecker; er lehrte ihn die Stunden des Tages und der Nacht, informierte ihn über die zukünftige Sündflut und brachte ihm den Gottesdienst in der Einsamkeit für jede Stunde des Tages bei. Auf ihn geht die Genealogie aller Menschen zurück, da Abel keine Nachkommen hatte und die Kains seit der Sündflut verschwunden sind. Man erzählt, dass er sich in Mekka aufhielt und bis zu seinem Tode den Riten der Pilgerfahrt nachkam; dass er die Adam und ihm selbst geöffneten Blätter sammelte (die letzteren belaufen sich auf 50) und sein Leben dementsprechend einrichtete; dass er die Ka'ba aus Stein und Ton erbaute. Bei seinem Tode hinterliess er als Nachfolger seinen Sohn Anūsh (Enos); er wurde neben seinen Eltern in der Höhle des Berges Abū Kūbais begraben; er war 912 Jahre alt geworden. Nach Ibn Ishāq hatte er seine Schwester Hāzūra geheiratet.

Spätere Traditionen. Als Adam krank geworden war, wollte er Öl und Oliven aus dem Paradiese haben; er schickte Shīth auf den Berg Sinai, um Gott darum zu bitten, und Gott hiess ihn, seine kleine Holzschale hinzuhalten; diese füllte sich in einem Augenblick mit dem, was sein Vater gewünscht hatte; Adam rieb sich den Körper mit dem Öl ein, ass einige von den Oliven und wurde gesund. Adam war bartlos; Shīth war der erste, der einen Bart hatte. Man nennt ihn auch den ersten *Uriyā*, ein syrisches Wort, das „Lehrer“ bedeutet (vgl. hebr. *Or* „Licht, Lehre“). Er glich vollkommen seinem Vater, sowohl körperlich wie geistig; er war der Bevorzugte unter seinen Kindern. Den grössten Teil seines Lebens verbrachte er in Syrien, wo ihn eine Tradition sogar geboren sein lässt. Zu seiner Zeit waren die Menschen in zwei Parteien geteilt: die einen gehorchten ihm, die andern folgten den Kindern Kains. Auf seine Ratschläge hin kehrten einige der letzteren auf den rechten Weg zurück, aber die anderen verharrten in ihrem Widerstand. Man zitiert Lebensregeln, die er hinterlassen haben soll (Mirkhond, *Rawdat al-Safā*, Bombay 1271, I, 12 ff.).

Ṭabari schreibt in seinen *Annalen* Shāth und Shāth (I, 153) und bezeichnet Shīth als eine syrische Form (*sūryānī*). Dieses Wort bedeutet „Ersatz, Gabe [von Gott]“; denn er wurde für Abel gegeben (*Gen.* IV, 26).

Al-Mukanna' [s. d.] behauptete, dass der Geist Gottes sich von Adam auf Seth übertragen habe (Muṭahhar b. Ṭāhir al-Makdisi, *Livre de la Création*, hrsg. u. übers. v. Huart, VI, 96). Diese Idee stammt von einer gnostischen Sekte, den Sethianern, die man seit dem IV. Jahrh. in Ägypten findet und die eine *Paraphrase Seths* besaßen, genauer gesagt 7 Bücher dieses Patriarchen und 7 andere seiner Kinder, die sie „die Fremden“ nannten (Epiphanius, *Haer.* XXXIX, 5). Die Gnostiker besaßen Bücher von dem Demiurgen Ialdabaoth, die Seth zugeschrieben wurden (Epiphanius, *Haer.* XXVI, 8). Die Šābi'ūn von Harrān besaßen verschiedene

Seth zugeschriebene Schriften; Seth wurde von den Manichäern Adam zugesellt (Prosper Alfarc, *Les Écritures manichéennes*, Paris 1918, S. 6, 9, 10). Von den Drusen wird Seth stets Adam zugesellt (Philipp Wolff, *Drusen*, Leipzig 1845, S. 151, 193, 372 ff.).

*Litteratur*: Ṭabari, *Annales*, I, 152—68, 1122, 1123; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, I, 35, 39; Ṭha'alibi, *ʿArāʾis al-Maʿjalis*. Lith. von 1277, S. 42. (CL. HUART)

**SHĪZ**, Name eines uralten persischen Feuertempels, Ortes oder Gaues südöstlich vom Urmia-See, in Adharbāidjān; angebliche Heimat des Zoroaster. Nach A. V. Jackson wäre der Name von dem avest. Namen des Urmia-Sees Caēasta abzuleiten, nach Yākūt ist er eine arabische Verstümmelung aus *Djann* oder *Gasn* d. i. *Kanzaka* oder *Gazaca* der klass. Schriftsteller oder *Gandjak* der Pehlevitexte. Die älteren Geographen halten beide Namen auseinander. Die Vergleichung der Beschreibung, die Yākūt nach Mis'ar b. Muḥalhil (um 329 = 940) davon gibt, mit den Ruinen, die heute Takht-i Sulaimān heissen, zeigt die Identität beider Örtlichkeiten. Die Stadt liegt nach Mis'ar inmitten von Bergen, in denen Gold, Quecksilber Blei, Silber, Auripigment und Amethyst gefunden werden. Innerhalb der von einer Mauer umgebenen Stadt befindet sich ein unergründlich tiefer See, in dessen Wasser alles zu Stein wird. Auch befindet sich dort ein alter grosser Feuertempel, der in hohen Ehren gehalten wird und von dem aus alle heiligen Feuer der Perser entzündet werden. Das Feuer brennt schon 700 Jahre, ohne Asche zu hinterlassen. Die Perserkönige pflegten den Tempel zu beschenken, so dass sich grosse Schätze ansammelten, Mis'ar b. Muḥalhil machte sich eigens dahin auf, um vergrabene Schätze zu finden. H. Rawlinsons Aufnahme von Takht-i Sulaimān zeigt den Teich inmitten der Umwallung und die Tempelruinen.

*Litteratur*: Ibn Khordādhbeh, *B G A*, VI, 119; al-Hamadhānī, *Kitāb al-Buldan*, *B G A*, V, 286; al-Mas'ūdī, *Murūdj*, IV, 74 ff.; Yākūt, *Mu'djam*, III, 353 ff.; al-Kāzwinī, *ʿAdjāʾib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, II, 267; H. Rawlinson, *Notes on a journey etc.*, *J R G S*, X, 1—158; Barbier de Meynard, *Dict. de la Perse*, S. 367; Nöldeke, *Ṭabari*, S. 102; Jackson, *Zoroaster*, S. 195 ff.; ders., *Persia past and present*, S. 126—143. (J. RUSKA)

**SHORFĀ**, im ganzen Maghrib gebräuchliche dialektische Pluralform für das Klassisch-Arabische *Shurafā* vom Singular *Sharif* (klass. *Sharif* [s. d.]). Marokko ist eins von den islamischen Ländern, wo man die meisten wirklichen oder angeblichen Sharifen findet. Ihre Familien haben in diesem Lande seit dem Ende des Mittelalters eine bedeutende politische und gesellschaftliche Rolle gespielt. Zwei von ihnen haben nacheinander die alten Berberdynastien, die Almorawiden, Almohaden und Mariniden, ersetzt; sogar schon vor diesen mittelalterlichen Dynastien ist der Zusammenschluss und die Einheit des Maghrib durch eine Sharifen-Familie, durch die der Idrisiden, verwirklicht worden.

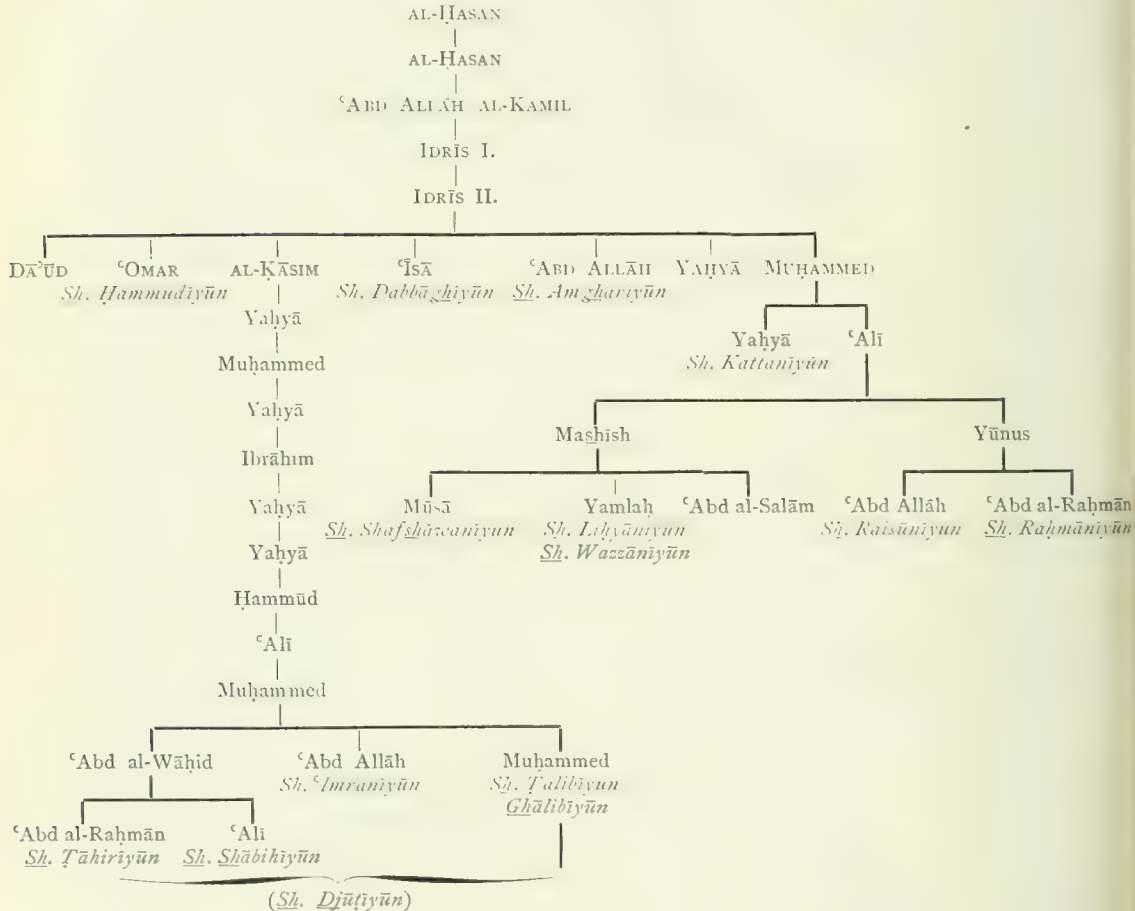
Mit dem Ende des Mittelalters setzt die sharifische Bewegung in Marokko ein in enger Verbindung mit dem Aufschwung des Heiligenkultus und der religiösen Bruderschaften. Dieser Zeit entspricht eine Erneuerung des islamischen Glaubens in Marokko; die religiöse Aristokratie erlangt eine dominierende Stellung. Der Islām im Maghrib

erhält, wenn er auch völlig orthodox ist, im XVI. Jahrh. sein ihm eigenartiges Gepräge, das er bis heute bewahrt hat. Um sich der christlichen Gefahr und den Gelüsten Spaniens und Portugals entgegenzustemmen, folgt er dem Aufruf der Führer im Heiligen Kriege, und die Shorfā', die bis dahin von den mittelalterlichen Dynasten niedergehalten worden waren, beginnen eine Rolle ersten Ranges zu spielen. Es erfolgt der Sturz der Mariniden und ihrer Nachfolger, der Wattāsiden; das sa'dische Herrscherhaus tritt an ihre Stelle.

Seit dieser Zeit wird Marokko das auserwählte Land der Shorfā'. Die Herrschaft wird eine Sha-

zahlreich. Es ist nicht immer leicht, zwischen den Shorfā' von wirklichem Adel zu scheiden und denen, die sich auf eine Abstammung vom Propheten nichts einbilden können. Es kam fast zu einer Vermischung der Sharifen, die von Muḥammed abstammen, mit den Abkömmlingen eines bekannten *Murābit*, der natürlich selbst kein Sharif war. Die Shorfā' genossen trotz ihrer grossen Zahl alle Achtung und Hochschätzung bei ihren Mitbürgern. Sie haben übrigens nicht immer die zum Leben ausreichenden Mittel; in den Städten üben sie grösstenteils ein Handwerk aus und bestellen auf dem Lande ihren Acker; nichts unterscheidet sie

### GESCHLECHTSTAFEL DER IDRISIDEN



rifen-Herrschaft (*al-Iyālat al-sharīfa*); die Sharifen-Familien, die sich bis dahin ohne Anerkennung von seiten der Zentralgewalt gebildet hatten, erhalten von den Herrschern die Bestätigung ihres Adels; jeder Sultan erneuert bei seinem Regierungsantritt ihre Privilegien und Steuerbefreiungen und bewilligt ihnen Diplome (*Zākīr*), die für jede Familie eine Art Adelsbrief werden. Ebenso wird durch sharifischen Erlass der Naḳīb jedes Geschlechtes bestellt (s. NAḲĪB und SHARĪF). In der Hierarchie der Makhzen nehmen sie den ersten Platz ein. Die Shorfā' Marokkos leben hauptsächlich in den Städten, aber auch auf dem Lande sind sie sehr

in ihrer Tracht von den anderen Bewohnern des Landes.

Die Hasaniden. — Alle Shorfā' Marokkos sind mit Ausnahme von zwei Zweigen Hasaniden. Sie behaupten, von al-Hasan b. 'Alī abzustammen durch dessen Enkel 'Abd Allāh al-Kāmil. Sie zerfallen in drei grosse Geschlechter: die Idrisiden, die Kādiriden und die Nachkommen des Muḥammed al-Nafs al-Zakiya (die Filālischen und die Sa'dischen Shorfā').

I. Die Idrisiden. — Für ihre Hauptzweige vergleiche die obige Tafel. Dieser Zweig ist der bedeutendste der Hasaniden und von jener Zeit



an aller Shorfā' Marokkos. Ihre hauptsächlichsten Unterabteilungen sind folgende:

a. Shorfā' Djūṭīyūn. Unter diesem Namen fasst man alle Nachkommen des al-Kāsim b. Idrīs II. zusammen. Dieser al-Kāsim wurde von seinem Bruder 'Omar entsetzt und gründete an der atlantischen Küste in der Nähe von Arcila (Āzilā) ein Kloster (*Ribāf*); bei seinem Tode hinterliess er einen Sohn namens Yaḥyā, der sich im Gharb im Dorfe Djūṭa am Wādī Sabū niederliess. Seine Nachkommen trugen seine Nisba (nach dem Dorfe Djūṭa), die ihnen heute noch als Beiname dient. Man unterscheidet bei ihnen die Shorfā' 'Imrānīyūn, die Shorfā' Tālibīyūn und Ghālibīyūn, die Shorfā' Tāhīrīyūn und die Shorfā' Shābihīyūn. Nach dem Verfall der kleinen Stadt Djūṭa liessen sich die Nachkommen des al-Kāsim an verschiedenen Orten Marokkos nieder, besonders in Fās, Miknās und im Djabal al-'Alam. Von allen Verästelungen der Djūṭīyūn ist die bedeutendste die der 'Imrānīyūn, die in der zweiten Hälfte des IX. (XV.) Jahrh. eine bedeutende politische Rolle spielten. Sie versuchten nämlich in Fās die Mariniden-Dynastie zu stürzen; die Sultane verbannten sie aber aus Marokko, und sie flüchteten sich nach Tunis, von wo sie einige Jahre später wieder nach Marokko zurückkehrten.

b. Shorfā' Hammūdiyūn, die Nachkommen des 'Omar b. Idrīs. Sie wohnten zuerst im Djabal al-'Alam, zogen aber dann in die Gegend von Tlemcen.

c. Shorfā' Dabbāghīyūn, die Nachkommen des 'Isā b. Idrīs. Dieses Geschlecht wanderte im IV. (X.) Jahrh. mit al-Hasan b. Djannūn nach Spanien aus und liess sich in der Gegend von Cordoba nieder. Zur Zeit der christlichen *reconquista* kehrten sie nach Marokko zurück und gingen zuerst nach Sale, später nach Fās.

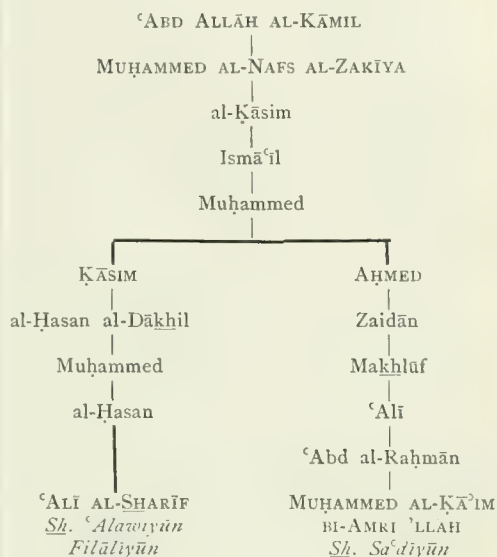
d. Shorfā' Amghāriyūn; die Nachkommen des 'Abd Allāh b. Idrīs. Zuerst waren sie im Norden Marokkos ansässig, zogen aber später an die atlantische Küste südlich von Azammūr, wo sie heimisch wurden.

e. Shorfā' Kattānīyūn, Nachkommen des Idrīs II. durch dessen Enkel Yaḥyā b. Muḥammed. Bis zur Mitte des X. (XVI.) Jahrh. wohnten sie in Miknās und liessen sich dann in Fās nieder; dort nannte man sie manchmal auch Shorfā' 'Aḳabat Ibn Sawwāl nach dem Namen der Strasse, in der sie bei ihrer Ankunft in der Stadt wohnten.

f. Die Nachkommen des 'Alī b. Muḥammed b. Idrīs. Ihre Familien verteilen sich über den ganzen nördlichen Teil Marokkos; unter diesen sind zu nennen: die Shorfā' Shafshāwānīyūn, deren Ahnherr 'Alī b. Rāshid die Stadt Shafshāwān [s. d.] gründete; die Shorfā' Liḥyānīyūn und die Shorfā' Wazzānīyūn [über die Wirksamkeit dieses bedeutenden Zweiges vgl. den Artikel wazzān]; die Shorfā' Raisūnīyūn und die Shorfā' Rahmānīyūn.

II. Die Kādiriden. — Die Kādiriden Marokkos leiten durch den bekannten 'Abd al-Kādir al-Djilānī ihre Herkunft von Mūsā al-Djawn b. 'Abd Allāh al-Kāmil ab. Erst Ende des Mittelalters liessen sie sich in Marokko nieder, als sie ihre bisherigen Wohnsitze in Spanien verlassen mussten. Ende des IX. (XV.) Jahrh. nahmen sie ihren Wohnsitz in Fās und waren seitdem eins der bedeutendsten Sharifengeschlechter der marokkanischen Hauptstadt.

III. Die Sa'dier und Filālier. — Diese beiden Zweige sind nach dem Sturz der alten Berberdynastien beide in Marokko zur Herrschaft gelangt. Alle beide leiten sich direkt von Muḥammed al-Nafs al-Zakīya b. 'Abd Allāh al-Kāmil ab. Bis zum dritten Gliede nach Muḥammed al-Nafs al-Zakīya haben sie gemeinsame Ahnen, wie der folgende Stammbaum zeigt:



Über die Art und Weise, wie sie zur Macht gelangten, vergleiche den Artikel MAROKKO, Geschichte.

Die Husainiden. — Zwei ziemlich bedeutungslose Sharifengeschlechter Marokkos leiten ihre Abstammung von al-Husain b. 'Alī her, durch Mūsā b. Djāfar al-Sādiq b. Muḥammed b. 'Alī b. Zain al-'Abidin b. al-Husain. Dies sind die Shorfā' Ṣaḳallīyūn (für *Ṣikillīyūn*, Sizilier), die von 'Alī al-Rāḍī b. Mūsā al-Kāzīm abstammen, und die Shorfā' 'Irāḳīyūn, die von einem Bruder des letzteren, Ibrāhīm al-Murṭadā, abstammen. Man trifft sie hauptsächlich in Fās; einige von ihnen haben sich im letzten Jahrhundert in Kairo niedergelassen.

Bei der besonderen Bedeutung der Sharifenfamilien im Maghrib ist das Aufblühen einer genealogischen und biographischen Speziallitteratur über sie nicht erstaunlich. Die ersten nennenswerten Arbeiten dieser Art wurden von Abū Muḥammed 'Abd al-Salām b. al-Ṭaiyib al-Kādirī, einem Kādiriden-Sharīf aus Fās (geb. 1058 [1648], gest. 1110 [1698]; vgl. meine *Historiens des Chorfa*, S. 276—399), verfasst. Ausser drei Heiligenleben schrieb er mehrere Werke über die Sharifenfamilien Marokkos: zunächst eine Arbeit über sämtliche Sharifen in der marokkanischen Hauptstadt u. d. T. *al-Durr al-sanī fi ba'd man bi-Fās min Ahl al-Nasab al-Ḥasanī*, die trotz ihres Titels auch die Husainiden behandelt; aus politischen Rücksichten liess er die Sa'dier bei Seite, die übrigens sehr bald ausstarben. Dieses Werk wurde 1303 und 1308 in Fās lithographiert. Von den beiden anderen Werken handelt das eine über die Kādiriden (*al-'Urf al-'aṭīr fi man bi-Fās min Abnā' al-Shaikh 'Abd al-Kādir*), das andere über die Shorfā' 'Irāḳīyūn (*Maṭla' al-Ishrāḳ fi 'l-Ashraf al-wāridin min al-'Irāḳ*).

Ende des XI. und Anfang des XII. (Ende des XVII.) Jahrh. wurden zwei weitere genealogische Abhandlungen über die Sharifen in Marokko geschrieben. Die eine handelt über die Shorfā 'Alawiyyūn von Sidjilmāsa, nämlich Abu 'l-'Abbās Ahmed b. 'Abd al-Malik al-Sharif al-Sidjilmāsi, *al-Anwar al-sani'a fī Nisba man bi-Sidjilmāsa min al-'Ashraf al-muhammadiya*; die andere, *Shudhur al-Dhahab fī khaṣr Nasab*, wurde von al-Tihānī b. Muḥammed b. Ahmed b. Raḥmūn, einem Sharifen aus dem Djabal al-'Alam, im Jahre 1105 (1693/4) verfasst.

Im Jahre 1127 (1715) verfasste Abū 'Abd Allāh Muḥammed al-Mashāwī b. Ahmed al-Dilā'i († 1136 [1721]) aus der Marabut-Familie aus der Zāwiya Dilā' eine neue Abhandlung über die Qādiriden u. d. T. *Natūjat al-Tahkik fī ba'd Ahl al-Sharaf al-wathik* (gedruckt Tunis 1296 und Fās 1309, teilweise übersetzt von T. H. Weir, *The first part of the Natijatu 'l-Tahqiq*, Edinburgh 1903).

Wenig später wurde über die Shorfā' Saḳalliyūn in Fās von dem Qādiriden Muḥammed b. al-Taiyib al-Qādiri († 1187 [1773]), einem Enkel des Autors der *Durr al-sani*, eine Monographie geschrieben u. d. T.: *Lamḥat al-Bahdjat al-'āliya fī ba'd Furū' al-Sha'bat al-Husainiyat al-Saḳalliya*. Die Shorfā' von Wazzān haben im XVIII. Jahrh. auch mehrere Historiographen gehabt, z. B. Ḥamdūn al-Tāhiri al-Djūti († 1191 [1777]), *Tuhfat al-Ikhwān bi-ba'd Manakib Shurafā' Wazzān*, lith. Fās 1324.

Gleichfalls in das Ende des XVIII. Jahrh. ist zu setzen das *Kitāb al-Tahkik fī 'l-Nasab al-wathik*, das die Genealogien von Fās als apokryph betrachten, das aber ein Werk des Ahmed b. Muḥammed al-'Ashmāwī al-Makki sein dürfte; dies Werk beschäftigt sich nur mit Sharifen-Familien in Algerien; es wurde 1906 von R. P. Giacobetti übersetzt.

Ein guter Kenner der Sharifen-Genealogie war Abū 'l-Rabi' Sulaimān b. Muḥammed al-Shafshāwanī al-Ḥawwāt (geb. um 1160 [1747], gest. in Fās 1231 [1816]). Neben anderen Werken hat er eine Monographie über die Shorfā' Dabbāghiyūn, die auch nach dem Namen ihres Quartiers in Fās Shorfā' al-'Uyūn genannt werden, u. d. T. *Kurrat al-'Uyūn fī 'l-Shurafā' al-kānin bi-'l-'Uyūn*, und eine Monographie über die Qādiriden u. d. T. *al-Sirr al-ḡāhir* hinterlassen.

Die Shorfā' Irākiyyūn hatten auch ihre Familiengeschichte: 'Abd Allāh al-Walīd b. al-'Arabi al-'Irāki († 1263 [1849]), *al-Durr al-nafis fī man bi-Fās min Banī Muḥammed b. Nafis* (gedr. in Fās).

Abgesehen von den Mitteilungen in dem bedeutenden Werk *Salwat al-Anfās* von Muḥammed b. Dja'far al-Kattānī sind schliesslich für die heutige Zeit noch zwei Werke über die Sharifen Marokkos zu nennen: Muḥammed b. al-Ḥādīdj al-Madanī Djannūn († 1302 [1885]), *al-Durar al-maknūna fī 'l-Nisbat al-sharifat al-maṣūna* und Abū 'l-'Alā' Idrīs b. Ahmed al-Fuḍailī († 1316 [1898/9]), *al-Durar al-bahiya wa 'l-Djawāhir al-nabawiya fī 'l-Furū' al-Ḥasaniya wa 'l-Husainiya* (lith. Fās 1314). Dies letztgenannte Werk, bedeutender als das erste, ist ein ausgezeichnetes Repertorium mit unedierten und deutlich kenntlich gemachten Zitaten.

*Litteratur*: Ausser den im Artikel erwähnten arabischen Werken vergleiche man: G. Salmon, *Les Chorfa Idrisites de Fès* in *Archives marocaines*, I. 1904, S. 424—59; ders., *Les Chorfa Filāla et Djilāla de Fès*, *ibid.*, III, 1905, S. 97—118; ders., *Un Raḥmūn*, *ibid.*, S. 159—

265; E. Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris 1907, passim; A. Cour, *L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc*, Paris 1904, S. 17 ff.; R. P. Giacobetti, *Kitāb en-Nasab, Généalogie des Chorfa*, *R Afr.*, 1906; E. Michaux-Bellaire, *La maison d'Ouzzan*, *R M M*, V, 1908, S. 23—89; E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris 1923; ders., *Le Maroc en face de l'étranger à l'époque moderne*, Paris 1925. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**SHOTṬ**, arabisches SHATṬ [s. d.]. Die hauptsächlichsten ShotṬ sind auf den Hochebenen der ShotṬ Tigri auf marokkanischem Boden; der ShotṬ Gharbi, gebildet von zwei Becken, dem ShotṬ der Hamyan im Osten und dem ShotṬ der Mahaia im Westen; der ShotṬ Sharḳi im Süden von Saïda. In der zentralen Zone, zwischen dem Tell Atlas und den Bergen der Ūlād Nā'il liegt der Zahr al-Sharḳi und der Zahr al-Gharbi. Weiter östlich nimmt der ShotṬ al-Hodna das Zentrum der gleichnamigen Senkung ein; andere kleinere ShotṬ bilden den tiefsten Teil der Becken von el-Beida und von Tarf. Endlich zieht sich im Süden des Saharischen Atlas ein ShotṬkranz von Westen nach Osten, vom Meridian von Biskra bis in die Nähe des Golfes von Gabes in einer Länge von ca. 350 km: der ShotṬ Melghir, ganz auf algerischem Gebiet, der ShotṬ Gharsa auf der algerisch-tunesischen Grenze, der ShotṬ al-Djerid, der ausgedehnteste von allen, dessen Verlängerung nach Osten ShotṬ al-Fedjedj heisst. Die beiden westlichsten ShotṬ liegen ca. 25 bis 30 m unter dem Meeresspiegel. Diese Eigentümlichkeit, die man auch für die östlichsten ShotṬ annahm, hatte um 1880 die Idee erweckt, einen Binnensee im Süden von Algier und Tunis zu schaffen, indem man die Landenge von Gabes durchstechen wollte, um das Mittelmeer in die ShotṬ sich ergiessen zu lassen. Eingehendere Studien ergaben, dass dieser Plan nicht zu verwirklichen war, weshalb er aufgegeben wurde.

*Litteratur*: siehe bei SEBKHA.

(G. VYER)

**SHU'AIB**, ein im Kor'ān erwähnter Prophet, der nach Sūra XI, 91 später als Hūd und Šālih und Loth auftrat. Nach der zur mittleren mekkanischen Zeit gehörenden Sūra XXVI, 176—189 wurde er zu den „Leuten des Dickicht“ (*al-Aika*) gesandt, die noch L, 13; XV, 78; XXXVIII, 12 erwähnt werden. In den späteren mekkanischen Suren XI, 85—98; XXIX, 35 f.; VII, 83—91 tritt er dagegen unter den Bewohnern Madyans [s. d.] als ihr Bruder auf. Erst später Ausleger identifizieren ihn mit dem XXVIII, 21 ff. (vgl. V, 45) erwähnten, in Madyan wohnenden anonymen Schwiegervater des Moses (dem alttestamentlichen Yitro), aber im Kor'ān selbst hat das keine Stütze. Aus den angeführten Stellen ergibt sich schon, dass Muḥammed keine klare Vorstellung von Shu'aib hatte, und es lohnt sich nicht, nachspüren zu wollen, woher er den sonst nicht vorkommenden Namen übernommen hat. Was er von ihm erzählt, folgt ganz dem stereotypen, seine eigenen Erlebnisse und Kämpfe abspiegelnden Schema in den Prophetenerzählungen. Neben dem Monotheismus ermahnt er hauptsächlich seine Landsleute zur Ehrlichkeit in Mass und Gewicht und warnt sie, die im Lande hergestellte Ordnung zu stören und die ihm folgenden Gläubigen vom Wege Allāhs wegzudrängen. Die Vornehmen im Volke weisen ihn aber ab und drohen, ihn und seine Anhänger zu vertreiben; er habe kein An-



sehen unter ihnen, und hätten sie nicht Rücksicht auf sein Geschlecht genommen, würden sie ihn gesteinigt haben (XI, 93). Zur Strafe überfällt sie ein Erdbeben, sodass sie tot in ihren Wohnungen aufgefunden werden.

Dass eine viel spätere Tradition Shu'aibs Grab nach Kārḥ Hattin verlegt (s. HATTIN), ist vielleicht dadurch zu erklären, dass das naheliegende Khirbet Midyan, das alte Madon, mit Madyan verwechselt wurde.

*Litteratur:* vgl. Madyan Shu'aib; Tha'labi, *Kiṣaṣ al-Anbiyā'*; Dalman, *Palästina-Fahrtbuch*, X, 41 ff.; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig 1926, S. 119 f. (FR. BUHL)

**SHUBĀṬ**, der 5. Monat des syrischen Jahres. Sein Name ist vom 11. jüdischen Monat, Shebāt, mit dem er ungefähr zusammenfällt, entlehnt. Er entspricht dem Februar des römischen Kalenders und hat 28 Tage, zu denen alle 4 Jahre 1 Schalttag kommt. Im Shubāt gehen die Mondstationen 10 und 11 unter, 24 und 25 auf; die Tage, an denen je eine unter- und die um 14 weiter liegende aufgeht, sind für al-Birūnī der 4. und 17., für al-Kazwīnī der 12. und 25. Die Sterne der Mondstationen gehen nach al-Birūnī's Angabe je einen Tag früher unter bzw. auf als die Stationen selbst.

*Litteratur:* al-Birūnī, *al-Āthār al-bākiya*, ed. Sachau, 1878, S. 60, 70, 347—50; al-Kazwīnī, *Adjā'ib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, I, 45 f., 50, 76 f. (deutsche Übersetzung von Ethé, 95 f., 103 f., 156 ff.); Ginzler, *Handbuch der math. u. techn. Chronologie*, I, 1906, S. 263 ff.

(M. PLESSNER)

**AL-SHUDJĀ'**, die (Wasser-)Schlange, arab. Name des langgestreckten Sternbilds der *Hydra*, das sich am südlichen Himmel in der Nähe der Ekliptik zwischen den Sternbildern der Wage, Jungfrau, Löwe, Krebs einerseits und vom Kentaur bis zum Prokyon andererseits ausdehnt. Es enthält nach al-Kazwīnī 25 Sterne, die zum Bilde gehören, und 2 ausserhalb gelegene. Der Kopf der Wasserschlange befindet sich an der südlichen Schere des Krebses zwischen dem Prokyon (*al-Shi'rā al-djumaisā'*, dem trübsägigen Sirius) und dem Regulus (*Qalb al-Asad*, Herz des Löwen). Die Schlange krümmt sich von diesen beiden Sternen etwas gegen Süden und biegt dann nach Südosten um. Am Halse steht ein ausgezeichnete Stern, den die Araber *al-Fard*, den Isolierten (Alphard in unsern Sternkarten), nennen. Er heisst auch *Unḡ al-Shudjā'*, Nacken der Schlange, *Fakār al-Shudjā'*, Rückgrat der Schlange usw.

*Litteratur:* al-Kazwīnī, *Adjā'ib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, S. 40; Übers. von Ethé, S. 84; L. Ideler, *Untersuchungen über die Sternnamen*, 1809, S. 267—281. (J. RUSKA)

**SHUGHNĀN** (SHUGHNĀN), Gegend am oberen Oxus (Pandj). Der am linken Ufer gelegene Teil gehört heute zum afghanischen Badakhshān, der am rechten Ufer gelegene Teil zum russischen Pāmīr. Die Bezirke Ghārān und Rōshān, der eine oberhalb und der andere unterhalb von Shughnān gelegen, werden durch die politische Grenze ebenfalls in zwei Teile geteilt. Das afghanische Shughnān umfasst 15 Dörfer mit 400 Häusern und 6000 Einwohnern; seine Zentralverwaltung sitzt in Yāwūrda in dem kleinen Tal Udyar. Das russische Shughnān erstreckt sich vor allem längs der Täler des Ghund und des Shakh-dara, die im westlichen

Pāmīr liegen. Der Ghund kommt aus dem See Yeshil-kul, aber das Shughnān-Gebiet beginnt erst bei dem Dorfe Sardīm (unterhalb der Mündung des linken Nebenflusses Tokuz-bulak in den Ghund). Die Gebirgskette von Shughnān (Pass in 14000 Fuss Höhe) trennt das Tal des Ghund von seinem südlicheren Nebenfluss Shakh-dara, der wiederum von Wakhān durch einen anderen Gebirgszug getrennt wird.

In der Nähe von Sardīm, in einer Höhe von ungefähr 10500 Fuss, fangen die bebauten Flächen der Tadjik an. Die tiefsten Punkte von Shughnān (am Pandj) liegen nicht unter 6000 Fuss. Die Bevölkerung ist ziemlich fleissig, aber arm und dünn gesät. Um 1896 waren nicht mehr als 512 Häuser mit 3400 Einwohnern vorhanden, aber die russische Statistik von 1923 zählte 359 Häuser in Ghund und 340 in Shakh-dara. Die Zentralverwaltung des russischen Shughnān sitzt in Khārāgh (Khozog), nahe der Mündung des Ghund in den Pandj.

Die in Shughnān lebenden iranischen Bergvölker (Tadjik) sprechen den Shighni-Dialekt, der zur Gruppe der iranischen Sprachen des Pāmīr gehört und mit den Dialekten von Rōshān, Yāzghulām und Sarī-kol (Sarīkol) näher verwandt ist. Dies letztere Tal liegt in China an den Quellen des Yārkan-daryā, östlich vom Pāmīr. Nach den Traditionen der Sarī-kolī (im Jahre 1873 von der Forsyth-Mission [Report on a mission to Yarkund, Calcutta 1875, S. 53, 223] gesammelt) waren ihre Vorfahren in der siebten Generation von Shughnān hergekommen, dessen Gebiet übrigens in früherer Zeit viel grösser gewesen zu sein scheint.

Wie die meisten vor-pāmīrischen Tadjik bekannten sich die Bewohner von Shughnān zur ismā'ilitischen Shi'a; ihre Pir's, denen *Khalifa's* untergeordnet sind, hängen von Seiner Hoheit dem Aghā-khān von Bombay ab (s. oben I, 191; II, 1033). Einer der hervorstechenden Punkte in der Volksreligion der Ismā'iliten des Pāmīr ist ihr Glaube an die Metempsychose, sogar mit der Seelenwanderung in die Tiere. Eine grosse Anzahl von ismā'ilitischen Manuskripten, die hauptsächlich aus dem Shughnān-Gebiet stammen, werden im Asiatischen Museum in Leningrad aufbewahrt (unter anderem: *Umm al-Kitāb*, *Wudj-i Din*, *Kalam-i Pir* usw.). Es ist seltsam, dass das *Dabistān* [s. d.] von den 'Alī-Allāhī (Ismā'ili?) spricht, die in den östlichen Bergen (*Kūhistan-i mashriq*) in der Nähe (*muqārīn*) der wilden Sunniten Umawiya oder Yazidiya wohnen und deren Stadt Shkwna heisst. Dieser Name muss Shughnān sein.

Die chinesischen Schriftsteller nennen Shughnān She-k'i-ni (E. Chavannes, *Documents sur les Toukiue occidentaux*, St. Petersburg 1903, S. 152) oder „das Königreich der fünf (Schluchten) She-ni“, was sich auf das ganze Gebiet des Pandj („die fünf Flüsse“) zu beziehen scheint. Nach Hiouen-Thsang (630—44) mass das Königreich She-k'i-ni 2000 Li im Umkreis (ungefähr 20 Reisetage), während der Umfang der Hauptstadt (K'ou-han?) 5—6 Li betrug. Die Einwohner waren äusserlich plump. Ihre Schrift glich der der Tokhären, aber „ihre gesprochenes Wort war anders“. Im Jahre 646 besuchten die Gesandten von She-k'i-ni den Hof Chinas. Im Jahre 718 versicherte der Bruder des Königs (*Yabghū*) von Tokhāristān den Chinesen, dass sich die Oberherrschaft des *Yabghū* unter anderem auch auf den König von Shughnān ausdehne, der über 50000 Menschen herrsche. Im

Jahre 747 marschierte der General Kao-sien-č'e durch das Gebiet *She-ni*, dessen Bewohner in den Schluchten zerstreut wohnten.

Die arabischen Geographen geben *Shughnān* durch *Shikīnān*, *Shikīnān*, *Shikīna*, *Shikīna* wieder.

Ibn *Khurdādhbih*, S. 37 und *Ya'qūbi*, S. 292 lassen *Shughnān* zu *Toḡhārīstān* gehören; denn bei der Aufzählung der Einkünfte aus *Toḡhārīstān* sagen sie, dass *Shikīnān* 40 000 (4 000?) Dirham Steuern bezahlte, während *Wakhān* 20 000 (10 000?) einbrachte. Diese Tatsache mag eine dunkle Stelle bei Ibn *Khurdādhbih*, S. 178, erklären, wo er von einer Furte durch den *Djajhūn* spricht, durch welche die Kaufleute von *Khottalān* (Gebiet zwischen dem *Pandj* und *Wakhshāb*) in das Land „der Türken (*sic!*)“, das man *Shikīna* nennt“, gelangen. Da der Verfasser die Mündung des *Akshwā* (des Flusses *Kulāb*, *Kči-Surkhāb*?) unterhalb dieser Furte sein lässt, mussten die „*Shikīna*“ am linken Ufer des *Pandj* an der Seite des afghanischen *Darwāz* (s. oben I, 877<sup>b</sup> f.) wohnen. Nach *Ya'qūbi*, S. 292 werden dagegen *Shikīnān* und *Badakhshān* (zwischen *Khuttal* und dem oberen *Toḡhārīstān* gelegen) durch ein grosses Tal getrennt (dem des *Pandj*). Andererseits liessen die Araber (Ibn *Khurdādhbih*, S. 173; Ibn *Rosteh*, S. 89) den *Indus* (*Mīhrān*) auf dem Gebirge von *Shikīnān* entspringen. *Al-Bīrūnī* (ed. *Sachau*, S. 101) erwähnt zuerst im Westen von *Kashmīr* die Besitzungen des *Bolorshāh* und „dann (die des) *Shikīnān-shāh* (*sic!*)“ und des *Wakhān-shāh*, die sich bis an die Grenze von *Badakhshān* ausdehnen“. Diese Aufzählung lässt eine direkte Verbindung zwischen *Shughnān* und den Gebieten am Oberen *Indus* vermuten.

Nach *Ya'qūbi*, S. 304, eroberte der Barmakide *Faḍl Shikīnān* zur Zeit des *Hārūn al-Rashīd*. Trotzdem behauptet *al-Iṣṭakhri*, S. 297, dass die Bewohner dieser Gegend, sowie die von *Karrān* (*Darwāz*?) keine Muslime waren.

*Marco Polo* (*Yule-Cordier*, I, 157) erwähnt das Gebirge *Syghinan*, wo die *Balas* genannten Rubinen gefunden werden, obwohl die alten, jetzt verlassenen Gruben in Wirklichkeit in dem benachbarten Bezirk *Ghārān* liegen.

Der Lokal-Historiker von *Shughnān* spricht zuerst von der chinesischen Herrschaft und zählt mehrere Denkmäler auf, die an sie erinnern, z. B. einen schwarzen Stein im Tale des *Ghūd* mit der persischen Inschrift: *ba farmān-i Khākān-i Chin*. Solche Denkmäler beziehen sich gewiss auf einige spätere Expeditionen (vgl. *Tārīkh-i Rashīdī*, ed. *Elias-Ross*, London 1898, S. 54; *Yule* erwähnt in seinem Vorwort zu *Wood's Reise* [S. xxxix] für das Jahr 1759 eine chinesische, bis *Badakhshān* vordringende Expedition).

Nach den Chinesen sollen die ungläubigen „Feueranbeter“ (?) in *Shughnān* geherrscht haben. Die Bewohner scheinen diese Ungläubigen mit den „*Siyāh-pōsh*“ in *Kāfiristān* (s. oben II, 664) zu identifizieren, denen man zahlreiche Bauten zuschreibt, besonders in *Wakhān* (*Olufsen*, *Through the unknown Pamir*, London 1904, S. 172—4). Jedoch glaubt A. Stein (*Geogr. Journ.*, XLVIII [1916], S. 216—7) nicht, dass die *Siyāh-pōsh* fähig gewesen wären, diese Monumente zu errichten, und lässt sie in der indo-scythischen oder sāsānidischen Epoche entstanden sein. Wahrscheinlich darf man sich unter diesen „Ungläubigen“ nur ortsansässige Nicht-Muslime vorstellen (vgl. *Grierson*, *Ishkashmī, Zibāki und Yāghulāmī*, London 1920, S. 7). Das Hauptzentrum dieser „Ungläubigen“ war in *Wiyar*,

am linken Ufer des *Pandj*, und ihr bekanntester Führer war *Farhād Rēw*.

Dieser wurde von einem Saiyid *Shāh Malang* abgesetzt, den das Haupt der *Ismā'iliten* aus *Khorāsān* geschickt hatte. Auf *Shāh Malang* folgte ein anderer Prediger, *Shāh Khāmush*, der aus *Shīrāz* gekommen war. *Forsyth* setzt hierfür das Jahr 665 (1266) an. Die Nachkommen dieser *Pir's* regierten in *Shughnān* als erbliche *Mir's*. *Shāh Amīr Beg* hinterliess in *Khārāgh* eine Inschrift aus dem Jahre 1193 (1779). Sein Sohn *Shāh Wāndjī Khān* verjagte alle Nicht-Ismā'iliten aus *Shughnān*, und die „Feueranbeter“ mussten nach *Yārḳand* auswandern. Nach *Kushkaki*, S. 181, hatte dieser Fürst seine Herrschaft sogar bis nach *Badakhshān* und *Citrāl* ausgedehnt. Der Sohn *Wāndjī Khān's*, *Kubād Khān*, verfolgte die *Ismā'iliten*, wurde aber von seinem Bruder verjagt. Der Enkel des *Kubād*, *Yūsuf 'Alī Shāh*, beherrschte die beiden Ufer des *Pandj*, aber zur gleichen Zeit versuchte der *Amīr* von *Afghanistān*, *Shīr 'Alī Khān*, ihn seiner Oberherrschaft zu unterwerfen. Während der Regierungszeit des 'Abd al-Rahmān *Khān* verschleppten die *Afghanen*, die aus der von *Yūsuf 'Alī* dem russischen Reisenden *Regel* gewährten Gastfreundschaft Verdacht schöpften, den *Yūsuf 'Alī* nach *Kābul* (um 1300 = 1882) und richteten ihre Herrschaft in *Shughnān* auf (*Kushkaki*, S. 182—6). Die Einwohner schickten Abgesandte nach *Bukhārā* und zu den russischen Behörden in *Turkistān*. Nach langen Verhandlungen und dem bewaffneten Zusammenstoss einer russischen Truppenabteilung unter dem Obersten *Ionow* mit den *Afghanen* in der Nähe von *Yeshil-kul* (1892), fand ein Notenaustausch zwischen den Regierungen Englands und Russlands in London am 11. März 1895 statt: die *Afghanen* mussten das rechte Ufer des *Pandj* räumen und der *Emīr* von *Bukhārā* gab seine Besitzungen am linken Ufer (*Darwāz*) preis.

Das östliche *Shughnān* wurde *Bukhārā* unterstellt, aber allmählich ging die Verwaltung an die russischen Behörden im *Pāmīr* über (der Militärposten *Khārāgh* wurde 1895 in *Shughnān* geschaffen). In den Jahren 1918—20 schlug die Welle der russischen Revolution bis nach *Shughnān*. Im November 1920 besetzten Sowjet-Abteilungen wieder den *Pāmīr* und richteten alle Militärposten wieder ein.

*Litteratur*: Vgl. die Artikel *AMUDARYĀ*, *BADAKHSHĀN*, *CHINA*, *GHALČA*, *PĀMĪR* und *TĀDŽIK*; Fürst V. Masalski, *Turkestanskiy kray*, St. Petersburg 1913, S. 861 u. passim; *Olufsen*, *The Emīr of Bokhara and his country*, London 1911, S. 68 ff.; A. A. Semenow, *Istoriya Shughnāna*, in *Protokoli Turkest. knuzka i ubiteley arkhologii*, Tāshkend 1917, XXI, 1—24 (auf Grund der Handschrift des Saiyid *Haidar-shāh* von *Shughnān* und amtlichen russischen Materials); *Burhān al-Dīn Kushkaki*, *Kāṭaghān-i Badakhshān*, Tāshkend 1926, S. 170—86 (russische, von A. Semenow kommentierte Übersetzung einer wichtigen afghanischen Publikation, die sich auf Materialien der Sondermission des *Muḥammad Nādir Khān* stützt; mit 34 Karten versehen). Über den *Shighni*-Dialekt siehe die Bibliographie von W. Geiger in *Grundriss der iranisch. Philologie*, 1/2, 288; *Grierson*, *Linguistic survey of India*, X, Calcutta 1921, S. 466—80; über die neuen Materialien von *Zarubin* s. *Bull. Acad. Petrograd*, 1921, S. 224; über die Materialien von G. Morgenstierne s. dessen *Report on a*



*linguistic Mission to Afghanistan (Institutet for sammenlignende Kulturforskning)*, Oslo 1926, S. 14. Über die Ismā'īliten in Shughnān s. Graf Alexis Bobrinskoy, *Sekta Ismā'īliya v russkikh i bukharskikh predelakh*, in *Etnografič. Obozreniye*, Moskau 1902 (Verbreitung u. Organisation der Sekte); W. Ivanow, *Ismā'ilitskiya rukopisi Asiat. Muzeja*, in *Bull. Acad. Petrograd*, 1917, S. 359—86 (Beschreibung der von Zarubin gesammelten Handschriften, von denen eine [*Dar šinākh-t-i Imām*] von Ivanow in *Memoirs Asiat. Soc. Bengal*, VIII (1922), 1—76 veröffentlicht wurde); Inhaltsangabe dieser Abhandlung von D. Ross, in *J R A S*, 1919, S. 429—35; A. A. Semenow, *Opisaniye ismā'il. rukopisey* (Beschreibung der Handschriften, die der Autor dem Asiatischen Museum geschenkt hat), *Bull. Acad. Petrograd*, 1918, S. 2171—2202; Semenow hat noch folgende Artikel veröffentlicht: *Is oblasti religioz. vozreniy Shughnān. ismā'il.*, in *Mir Islama*, 1912, S. 550; *Šaikh Djalal al-Din Rūmī po predstavleniyam Shughn. ismā'il.*, in *Zap.*, XXII; *Razskaz Shughn. ismā'il. o šaikh Bahā al-Din*, in *Zap.*, XXII. (V. MINORSKY)

**SHŪL**, 1. Land in China. Nach Qudāma (ed. de Goeje, S. 264) eroberte es Alexander der Grosse und erbaute daselbst die beiden Städte Shūl und Khumdān. Die letztere ist mit Si-ngan-fu identifiziert worden (de Goeje, Tomaschek, Yule). In Shūl sieht Marquart (*Osteuropäische Streifzüge*, Leipzig 1903, S. 90 und *Erānsahr*, Berlin 1901, S. 316) das türkische Wort *Çöl*, das er mit „Sand“ (Wüste?) übersetzt, indem er darin eine Übersetzung des chinesischen *Sha-čou* (Sandbezirk) erblickt. Nach Bretschneider (*Mediaeval Researches*, II, 18) wurde *Sha-čou* „sand-city“ (Marco Polo: Sachiū) im Jahre 622 A. D. gegründet. Sozusagen aus Verlegenheit läßt Marquart noch eine schlechte Schreibweise gelten: Shūl anstelle von Sūk = Suk-čū (Su-čou).

Es fragt sich noch, ob dieses „Shūl“ sich nicht eher auf irgend eine soghdische Kolonie bezieht (vgl. das soghdische \*Sulik aus \*Sughdik, tibetisch Shulik, R. Gauthiot, *Grammaire Soghdienne*, 1923, S. vi).

2. Ein Stamm in Persien, siehe SHŪLISTĀN.

**SHŪLISTĀN**, „Land der Shūl“, Bezirk (*Bulūk*) in der Provinz Fārs.

Man muss drei Epochen in der Geschichte dieses Bezirks unterscheiden: Die vor der Ankunft der Shūl, die ihrer Herrschaft (seit dem VII. = XIII. Jahrh.) und die seiner Besetzung durch die Mamassani-Luren zu Beginn des XII. (XVIII.) Jahrhunderts.

Zur Zeit der Sāsāniden umfasste die *Kūra Shāpūr-Khūra* den Bezirk. Die Gründung seiner Hauptstadt Nawbandagan (Nawbandjān) wird Shāpūr I. zugeschrieben. Diese wichtige Stadt, die an der die Provinz Fārs mit Khūzistān verbindenden Strasse liegt, wurde von 'Othmān b. Abi 'l-'Ās im Jahre 23 (643) erobert (Ibn al-Athīr, III, 31); sie wird oft von den arabischen Historikern und Geographen erwähnt. Der Bezirk wird von den Wasserläufen bewässert, die später den Fluss Zohra bilden, der an Zaidūn und Hindiyan vorbeifliesst. In dem alten *Fārs-nāma* (S. 151) trägt der Fluss von Nawbandjān den Namen Khwābdān. Diese Wasserläufe werden bis ins einzelne im *Fārs-nāmayi Nāširī*, II, 326 beschrieben. Der Hauptstrom kommt von Ardakān her und heisst heute Āb-i Fahliyan oder Āb-i Shūr. Das Tal Shi'b-i Bawwān, unge-

fähr 15 Kilometer nördlich von Nawbandjān, wird wegen seines Klimas und seiner reichen Vegetation von den Muslimen zu den vier Paradiesen auf Erden gezählt (*Fārs-nāma*, S. 147; Bode, I, 233). Ein anderer berühmter Ort des Bezirkes ist die Festung Kal'ayī-safid (nach Art von Kilāt-i Nādirī in Khorāsān) auf dem ausgedehnten flachen Gipfel (7 Kilometer im Umkreis) eines fast unzugänglichen Berges; die Perser wollen darin den im *Shāh-nāma* (Mohl, II, 92; Vullers, I, 448) erwähnten Safid-diz erkennen; sie wurde von Timūr im Jahre 795 (1393) erobert.

Manchmal heisst der Bezirk Nawbandjān auch Anburān, aber das *Nushat al-Kulūb* läßt die Stadt Anburān von Nawbandjān abhängen.

Nawbandjān blühte bis zum Interregnum, das dem Sturz der Būyiden folgte, als Abū Sa'd, der Führer eines Teiles der Shabānkāra, die Stadt zerstörte. Sie erstand aufs neue unter dem Atābeg Čā'ūli († 510 = 1116/7), der die Provinz Fārs für die Seldjuken verwaltete, verfiel aber alsdann wieder in Trümmer.

Die Beschreibung der Provinz Fārs (*Fārs-nāma*), die bei Lebzeiten des Čā'ūli abgefasst wurde, kennt die Bezeichnung Shūlistān, d. h. „Land der Shūl“, noch nicht. Dieser Stamm wohnte zuerst in der Provinz Luristān, die um das Jahr 300 (912) zur Hälfte unter seiner Herrschaft war. Der grosse Führer (*Pishwā*) der Shūl war Saif al-Din Mākān Rūzbihāni, dessen Vorfahren dieses Gebiet seit der Sāsānidenzeit regiert hatten; diese Rūzbihāni gehörten zu den Lur-Stämmen. Jedoch erwähnt Hamd Allāh Mustawfī neben diesem *Pishwā* einen Statthalter (*Hākim*) des „Wilāyet“ der Shūl namens Nadjm al-Din. Seit dem Jahre 500 (1106) begannen kurdische und andere, vom Djabal al-Summāk (in Syrien) kommende Stämme die Provinz Luristān zu überfluten. Aus diesen Kurden ging die Dynastie der Atābegs von Gross-Luristān hervor. Unter dem Atābeg Hazārāsp (600—50 = 1203—52) drängten die Neugekommenen die Shūl in die Provinz Fārs zurück.

Gegen Ende des VII. (XIII.) Jahrh. erwähnt Marco Polo (Yule-Cordier, I, 83—85) unter den acht „Königreichen“ Persiens *Kohestan*, was das neue, von den Shūl besetzte Gebiet um Nawbandjān herum bezeichnen kann. Die alte chinesische, von Bretschneider (*Mediaeval Researches*, II, 127) untersuchte Karte hat zwischen Shirāz und Kāzrūn ein *She-la-tsz'*, das wohl der Provinz Shūlistān entspricht. Obgleich die islamischen Geschichtsschreiber keine Dynastie Shūl kennen, hatte der Stamm zur Zeit Mustawfī's Erbstatthalter, die von Nadjm al-Din Akbar abstammten (*nawādagān*). Ein neues Verwaltungszentrum ersetzte Nawbandjān; nach dem Feldzug von 795 (1392/3) liess sich Timūr in Mālāmīr-i Shūl nieder („die Besetzung des Emir der Shūl“ zum Unterschied von Mālāmīr = Īdhādj); die Lage dieses Ortes zwischen zwei Wasserläufen entspricht Fahliyan, dem heutigen Hauptort des Bezirkes.

Die Shūl müssen eine bestimmte ethnische Einheit gebildet haben. Die Geschichte der Kurden von Sharaf al-Din erwähnt sie nur zufällig, vielleicht weil der Verfasser sie von seiner Kategorie „Kurden“ ausschloss. Ibn Battūta (Defrémery, II, 88), der im Jahre 748 (1347) den Shūl in Shirāz und in seiner ersten Etappe auf dem Wege von Shirāz nach Kāzrūn (Dasht-i Ardjan?) begegnete, nennt sie einen „persischen Stamm (*min al-A'ādfim*)“, der die Wüste bewohnt und gottesfürchtige Men-

schen aufweist“. Die persischen Wörterbücher erwähnen eine besondere Mundart *Shūli* (Vullers, II, 181: „eine Abart des *Kimūdi* und *Shahri*, die in Fārs gesprochen werden“). *Shihāb al-Dīn al-‘Omari* († 749 = 1348) bemerkt, dass die *Shūl* „sehr enge Beziehungen zu den *Shabānkāra*“ haben, und bestätigt ihren Edelmuth und ihre Gastfreundschaft. Ihr kriegerischer Charakter ist aus der Bemerkung des *Rashīd al-Dīn* ersichtlich, der die Tataren, die fähig sind, „wegen weniger Worte“ sich einander zu töten, mit den „Kurden, *Shūl* und Franken“ (Bérezine, VII, 62) vergleicht. Im Jahre 617 (1220) riet der Atābeg von Luristān, *Hazārasp*, dem *Khārizmshāh* *Muḥammad*, sich hinter der Gebirgskette *Tang-i Talū* (Balū? „Eiche“) zu verschanzen und dort gegen die Mongolen „100 000 Luren, *Shūl*, Männer aus Fārs und *Shabānkāra*“ (*Djuwainī*, *GMS*, XVI/2, 114) zu mobilisieren. *Rashīd al-Dīn* (Quatremère, S. 380) erwähnt unter den tapferen Vorkämpfern von *Mawṣil* im Jahre 659 (1260): „die Kurden, Turkmenen und *Shūl*“.

Da sie an der grossen Strasse wohnten, waren die nomadischen *Shūl* selbst Überfällen ausgesetzt; der Atābeg von Luristān, *Yūsuf Shāh* (673—87 = 1274/5—1288), griff sie an und tötete den Bruder ihres Führers *Naḍīm al-Dīn* (*Tārīkh-i guzida*, S. 543); im Jahre 755 (1354) züchtigte sie der *Muzaffaride* *Shudjā‘-Shāh* nach ihrem Angriff auf *Shīrāz* (a. a. O., S. 660) aufs strengste; im Jahre 796 (1393/4) plünderte auf seinem Wege ‘*Omar Shaikh*, der in der Nachhut seines Vaters *Timūr* marschierte, alle nicht unterworfenen „Luren, Kurden und *Shūl*“ (*Zafar-nama*, S. 615).

Das Nomaden- (oder Halbnomaden-)Leben und der kriegerische Charakter der *Shūl*, die nahe Verwandtschaft ihrer Sprache mit dem Persischen, die Streifzüge ihrer Nachbarn — alle diese Faktoren mussten einerseits zur Versprengung der *Shūl*, andererseits zu ihrer Assimilation und schliesslichen Verschmelzung beitragen. Heute findet man ihre Spuren nur noch in der Toponymie von Fārs: *Shūl-i Gap* — ein Gebirge im Norden von *Būshir*; *Darshūli* — Name einer Abteilung des türkischen Stammes *Qashkā‘i*; *Shūl* — ein Dorf in der Nähe von *Daliki* und ein anderes im NNW. von *Shīrāz*. Dieses letztere *Shūl* im Osten und ausserhalb des *Bulūk* *Shūlistān* mag das letzte Bollwerk des verschwundenen Stammes darstellen. Herzfeld, der den Sondercharakter der Bauten dieses Dorfes hervorhebt, sagt, dass seine Einwohner persischen Ursprungs sind und den reinen persischen Typ bewahrt zu haben scheinen. Nach Bode heisst der Fluss *Āb-i shūr* („bitteres Wasser“) auch *Shakar-āb* („süßes Wasser“); dieser Widerspruch erklärt sich aus der Vermengung der beiden Wörter *Shūr* und *Shūl*, um so eher als einer der bedeutendsten Nebenflüsse dieses Stromes im *Fārs-nāmāyī Nāṣirī* den Namen *Rūd-khānāyī Shūl-i Kāmfirūz* trägt (Wells: „the Sul stream“).

Zur Zeit der letzten *Safawiden* (*Fārs-nāmāyī Nāṣirī*, II, 302) oder nach dem Regierungsantritt *Nāḍirs* (Bode, I, 266) war *Shūlistān* von neuen Eindringlingen besetzt: den *Mamassani*-Luren, nach denen der Bezirk jetzt *Bulūk-i Mamassani* heisst. Seine Ausdehnung beträgt heute ungefähr 156 × 96 km mit folgenden Grenzen: im Osten *Kāmfirūz* und *Ardakān*; im Norden und Westen: *Razgird* und die Güter der *Kūh-Gālū‘ī* (*Kūh-Gilūga*)-Luren; im Süden: *Kāzrūn* und das Gebirge *Marrā-Shigift* (der Nordabhang des *Marwak* in *Dašt-i Ardjān*). Von den 6 Kantonen des Bezirks tragen

vier (*‘ar-bunī‘a*) die Namen der *Mamassani*-Stämme: *Bakesh*, *Djāwidi*, *Dushmanziyārī* und *Rustam*. In diesen Kantonen zählt man 58 Dörfer und 5 000 Familien. Die Stämme werden von ihren erbberechtigten *Kalāntar* regiert. Die *Mamassani* behaupten, die Annalen ihres Stammes zu besitzen und leiten ihren Ursprung aus *Sistān* her (*J. Morier* in *J R G S*, 1837, S. 232—42); diese Legende klammert sich an den Namen *Rustam*, den der eine der vier Stämme trägt. Die Sprache der *Mamassani* ist ein lurischer Dialekt.

Die beiden anderen Bezirke sind *Kākān* (im Norden), der von den *Kashkūli*-Türken dem *Qashkā‘i*-Stamm abgekauft worden ist, und *Fahliyān*, der mit seinen 7 wieder aufblühenden Dörfern das Verwaltungszentrum des *Bulūk* ist. Zur Zeit der *Safawiden* soll diese Stadt 5 000 Häuser gezählt haben, von denen 1840 nur noch 60—70 vorhanden waren (von persischen *Saiyids* bewohnt).

Litteratur: *Ibn Bakhī*, *Fārs-nāmā*, ed.

*Le Strange* (*GMS*, New Ser. I, 1921), S. 146, 151; *Rashīd al-Dīn*, *Djāmi‘ al-Tawārikh*, ed. Bérezine in den *Trudi vost. otdeleniya*, V (1858), 49; XV (1888), 95; dasselbe, ed. Quatremère (Paris 1836) I, 380—2, 440 mit einem umfangreichen Kommentar; *Shihāb al-Dīn al-‘Omari*, *Masālik al-Absār fi Mamālik al-Amṣār*, Übers. Quatremère, *N E*, XIII (1838), 352; *Ḥamd Allāh Mustawfī*, *Tārīkh-i guzida*, *GMS*, XIV/1, 537, 539, 540, 543, 660—1; derselbe, *Nuṣṣat al-Kutūb*, ed. *Le Strange*, *GMS*, XXIII/1, 127, 129; *Ibn Baṭṭūta*, *Voyages*, ed. Deffrémery, II, 1854, S. 88; *Sharaf al-Dīn ‘Alī Yazdī*, *Zafar-nāmā* (Bibl. indica, Calcutta 1885), I, 599, 615; *Ḥasan Ḥusainī Fasā‘ī*, *Fārs-nāmāyī Nāṣirī*, *Tihārān* 1313, II, 302, 322 (der Verfasser spricht von der Existenz einer anderen Stadt *Nawbandjān* im Bezirk *Fasā‘*).

*Macdonald Kinneir*, *Geographical Memoir of the Persian Empire*, London 1813, S. 73; von Bode, *Travels in Luristan*, London 1845, I, 210—51, 262—75 (*Kāzrūn*-*Bahrām*-*Nawbandjān*-*Fahliyān*-*Bāshṭ*); *Justi*, *Kurdische Grammatik*, St. Petersburg 1881, S. XXI; *H. L. Wells*, *Surveying tours in southern Persia*, in *P R G S*, V (1883), 138—63 (*Bahbahān*-*Bāshṭ*-*Telespid*-*Pul-i Mūrṭ*-*Shūl*-*Shīrāz*); *Curzon*, *Persia and the Persian question*, London 1892, II, 318—20; *Le Strange*, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 264—7; *Herzfeld*, *Eine Reise durch Luristān*, *Peterm. Mitt.*, LIII (1907), 72—90 (*Bāshṭ*-*Pul-i Mūrṭ*-*‘Alī-ābād*-*Shūl*-*Shīrāz*); *O. Mann*, *Kurdisch-Persische Forschungen*, Abt. II, *Die Mundarten der Lur-Stämme*, Berlin 1910, S. XV, XVI, 1—59 (*Mamassani*-*Texte*); *G. Demorgny*, *Les tribus du Fārs*, in *R M M*, XXII (1913), 85—150.

Kartographie: in den Arbeiten von Bode, Wells und Herzfeld; die Karte von Haussknecht-Kiepert (Berlin 1882).

(V. MINORSKY)  
**SHURĀT** (A., sg. *Shārī*). Diesen Namen gaben sich die intransigenten *Khāridjiten* [s. d.].

Die religiöse Benennung ist dem *Kor’ān* (IV, 76) entnommen und bezeichnet „diejenigen, welche ihr Leben an Gott verkaufen“, indem sie geloben, auf Leben und Tod gegen ihre Feinde zu kämpfen.

Die ersten *Shurāt* wurden von ‘*Alī* in der Schlacht von *Nukhaila* ausgerottet. Ihr berühmtester Märtyrer war *Abū Bilāl Mirdās b. Djawād* aus dem Stamme *Rabī‘a*. Sie schwuren, für die Sache der



Gerechtigkeit zu kämpfen, wenn auch ohne Hoffnung, „bis dass nur drei von ihnen übrig blieben“.

Dieser Zustand einer äussersten politischen Spannung oder *Shirā* steht in der Terminologie der *Khāridjiten* im Gegensatz zu den Zuständen des „Sieges“ (*Zuhūr*), der „Verteidigung“ (*Daf*) und des „Geheimnisses“ (*Kitmān*).

Der Name *Shurāt* ist in erweitertem Sinne einer Anzahl *khāridjitischer* Rechtsgelehrter aus ‘Omān, Sidjīstān, ‘Adharbāidjān, Shahrizōr und ‘Okbarā — wie z.B. *Djubair b. Ghālib* und *Qaṭalūṣī* — beigelegt worden, welche die Berufung zum *Shirā* gerechtfertigt haben.

Der malaiische Brauch des *Amok* hat bisweilen die Form des *Shirā* angenommen, so bei den Muslimen auf den Philippinen.

*Litteratur*: Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 577; Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flügel, S. 236—37; Abū Zakariyā Shammākhī, *Chronique*, Übers. Masqueray, Algier 1878, S. 272—355; Ibn ‘Abd Rabbihi, *al-Ikd al-farīd*, Kairo 1316, II, 138. (L. MASSIGNON)

**SHURṬA**, Polizei, Polizeibeamter. Das Wort *Shurṭa* (seltener *Shurāṭa*), im Pl. *Shurāṭ*, bedeutet eigentlich „auserlesene Mannschaft, die die Schlacht eröffnet“, „Leibwache“ und wird dann auch im Sinne von „Polizei“, „Gendarmerie“ gebraucht; ein einzelner Polizeibeamter heisst ebenfalls *Shurṭa* oder auch *Shurṭī* (*Shurāṭī*). Der Titel *Ṣāhib al-Shurṭa* „Befehlshaber der Leibwache“ bezeichnete anfangs den Statthalter einer Provinz oder einer Stadt, der sowohl die religiösen als auch die weltlichen Angelegenheiten entschied, wurde aber in der ‘Abbāsiden-Zeit einem besonderen Beamten vorbehalten, der für die Ordnung und die öffentliche Sicherheit verantwortlich war und dessen Aufgabe demnach derjenigen eines jetzigen Polizeipräsidenten entsprach. Unter den ‘Abbāsiden, den spanischen Omayyaden und den Fātimiden im Maghrib und Ägypten hatte der *Ṣāhib al-Shurṭa* grössere Befugnisse als der *Kādi*, insofern er berechtigt war, auf blossen Verdacht hin einzuschreiten, noch vor Beibringung des Beweises eine Strafe über einen zu verhängen usw. Im übrigen waren nicht sämtliche Mitbürger, sondern nur das niedere Volk, in erster Linie alle verdächtigen Individuen und anruchigen Personen, ihm unterstellt. In Spanien wurde aber zwischen *al-Shurṭa al-kubrā* („die grosse *Shurṭa*“) und *al-Shurṭa al-ṣuḡhrā* („die kleine *Shurṭa*“) unterschieden; der Vertreter der ersteren konnte sogar gegen die hohen Würdenträger gerichtlich vorgehen, wenn sie sich etwas zu schulden kommen liessen, während die letztere ausschliesslich für die niederen Volksklassen bestimmt war. Zur Zeit Ibn Khaldūn's hiess der *Ṣāhib al-Shurṭa* in Spanien *Ṣāhib al-Madīna*, in Tunis *Hākīm* und bei den Mamlūken in Ägypten *Wālī*.

Aus der Bedeutung „Polizist“, „Scherge“ entwickelte sich im Spanisch-Arabischen diejenige von Henker, und in „Tausend und einer Nacht“ kommt *Shurṭī* neben *Harāmī* „Räuber“ im Sinne von „Schelm“, „Spitzbube“ vor. Im modernen Ägyptisch-Arabischen heisst *Shurāṭī* „Taschendieb“.

*Litteratur*: Lane, *Lexicon*; Dozy, *Supplément*; Ibn Khaldūn, *Muqaddima* (ed. Quatremère), I, 400, II, 30 (Übers. von de Slane, I, 452, II, 35); v. Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, 182, 190; Huart, *Histoire des Arabes*, I, 363. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**SHUSHTAR**. [Siehe **SHUSTER**.]

**SHUSHTARĪ**, ABU ‘L-HASAN ‘ALĪ B. ‘ABD ALLĀH, mystischer Dichter aus Andalusien, Schüler des Ibn Sab‘īn, Verfasser der vulgararabischen *Muwashshahāt*; geboren zu Yodar bei Guadix (Wādī ‘Ash) um das Jahr 600 (1203), gestorben zu Tīna (bei Damiette) am 17. Šafar 668 (16. Okt. 1269). *Shushtari* war zuerst Schüler des Ibn Surāka von Jativa, welcher ihm die ‘*Awārif al-Ma‘ārif*‘ des Suhrawardī al-Baghdādī erklärte; sodann scheint er in den Orden der Madaniya eingetreten zu sein. Er lebte in der Folgezeit in Rabat, Meknes (welches er zitiert in seinem Lied: „Ein *Shāikh* aus dem Lande von Meknes — Geht singend durch die Sūk. — Was verlangen die Menschen von mir? — Und was verlange ich von ihnen?“) und in Fes. Dann reiste er in den Osten; im Jahre 650 (1252) ist er in Damaskus bei einem sonderbaren Dichter Naḍīm b. Isrā‘īl (gest. 676 = 1277), aus dem Orden der Rifā‘iya Ḥarīriya (*Dirwān*, in Konstantinopel, Hs. Aya Šūfiyā 1644). Im Jahre 651 (1253) lässt er sich in Mekka nieder, dort trifft er den schon mit 38 Jahren berühmten Ibn Sab‘īn an; obgleich er älter war, wird er dennoch sein Schüler; er empfing seine *Khirka Sab‘īniya* (von ihm wissen wir durch Ibn Taimiya, dass sein *Dhikr* war: *laisa illa ‘llāh*, und dass sein Isnād „unter anderen Gottlosen, z.B. Sokrates, auf Ḥal-lādī zurückging). Als Ibn Sab‘īn verfolgt und unter Polizeiaufsicht gestellt wurde, führte *Shushtari*, nachdem er seinen Platz an der Spitze der *Mutadjarriḍin* eingenommen hatte, vor seinem Tode 400 Adepten nach Ägypten, darunter Abū Ya‘qūb b. Mubashshir, den Einsiedler von Bāb Zuwaita (Kairo).

Maḳḳārī, zählt von ihm fünf Werke in Prosa auf, von denen nur noch eins, eine *Risāla Baghdādīya* über die Armut, existiert (Escorial, Ms. 763, Fol. 75<sup>a</sup>—78<sup>b</sup>). Wenn sein Name noch lebendig ist, so ist dies seinem *Dirwān*, seiner vulgararabischen Sammlung der *Muwashshahāt*, zu verdanken; es sind kurze Gedichte in ergreifender und völlig moderner Art, für die später (nach Ibn ‘Abbād Rundī) Melodien eingeführt wurden. Noch heute singt man, um die „Ekstase“ in den Sitzungen der *Shādhiliya* von Syrien auszulösen, sein „*Alifūn kabla lamāni*, — wa-Ha‘ūn kūrāt al-‘aini“ (welches Ibn ‘Adjiba kommentiert hat). — *Shushtari* hat auch *Qaṣīden* in klassischem Arabisch hinterlassen; die bekannteste ist die *Lāmiya ‘isawīya*, welche Nābulusī kommentiert hat.

*Litteratur*: Ghubrinī, ‘*Unwān al-Dirāya*, Ms. Paris 2155, Fol. 72<sup>b</sup>—74<sup>a</sup>; Ibn al-Khaṭīb, *Iḥāṭa*, Ms. Paris 3347, Fol. 208<sup>a</sup>—212<sup>a</sup>; Ibn ‘Abbād Rundī, *Rasā’il kubrā*, lith. Fes 1320, S. 198; Maḳḳārī, *Analecta*, ed. Dozy, I, 583—4; Brockelmann, *G A L*, I, 274.

(L. MASSIGNON)

**SHUSHTARĪ**, SAIVID NŪR ALLĀH B. ŠARĪF AL-MAR‘ASHĪ, shī‘itischer Schriftsteller, der sowohl die Imāmiten gegen die sunnitischen Polemiker als auch die Mystik gegen den Antimystizismus der meisten imāmischen Gelehrten verteidigte. Er war Kādi von Lahore, wurde auf Befehl des Djihāngīr als Häretiker verurteilt und im Jahre 1019 (1610) zu Tode gegeisselt. Dies ist der „dritte Märtyrer“ (*Shahid thālith*) der Imāmiten. Er hat zwei wichtige Werke hinterlassen: in persisch das *Madjālīs al-Mu‘minin* (beendet in Lahore im Jahre 1013 = 1604), eine biographische, auf gute Quellen zurückgehende Sammlung über die Hauptmartyrer des imāmischen und mystischen

Islām, und in arabisch das *Iḥḥāk al-Ḥaḥḥ*, eine Abhandlung über imāmītische Apologetik.

*Litteratur*: Kieu, *Catal. Persian Mss. British Museum*, London 1879, I, 337; Goldziher, *Beiträge zur Literaturgeschichte der Shī'a und der sunnitischen Polemik*, S B Ak. Wien, 1874, S. 486 f. (L. MASSIGNON)

**SHUSTER** oder **SHÜSTER**, bei den Arabern **TUSTAR**, Stadt in der persischen Provinz 'Arabistān, dem früheren Khūzistān; sie liegt ungefähr 49° ö.L. 32° n.Br. auf einem Felsen. An der Westseite dieses Felsens entlang fliesst der Kārūn, dessen Mittellauf einige Kilometer nordwärts der Stadt beginnt. Diese Lage gibt der Stadt eine grosse kommerzielle und strategische Bedeutung; sie hat ebenfalls die grossen Wasseranlagen ermöglicht, welche der Stadt eine besondere Berühmtheit verliehen haben. Die wichtigsten Züge dieser Anlagen sind: 1. der jetzt Āb-i Gerger und im Mittelalter Masrūkān genannte Kanal, der etwa einen halben Kilometer oberhalb der Stadt links vom Kārūn abbiegt, dann nach Süden fliesst an der Ostseite des Stadtfelsens entlang, um schliesslich bei Band-i Kīr, wo das alte 'Askar Mukram lag, sich wieder mit dem Hauptarm zu vereinigen; 2. der Band-i Kaīsar genannte grosse Sperrdamm, der über eine Breite von ungefähr 400 Meter westlich der Stadt durch den Hauptfluss (jetzt *Shāṭaiṭ* oder *Nahr-i Shuster* genannt) gezogen ist; er trägt eine Brücke, die zur Verbindung der Stadt mit dem Westufer dienen soll, die jetzt aber durch eine bedeutende Öffnung durchbrochen ist; 3. ein Kanal genannt *Mīnāw* (von *Mīyān-āb*); er fängt oberhalb des Sperrdamms an als ein Tunnel, der durch den westlichen Teil des Felsens gehauen ist, wo sich die Zitadelle der Stadt befindet; dann fliesst er nach Süden, wo er ursprünglich zur Bewässerung des südlich der Stadt gelegenen Gebietes dienen sollte.

Shuster, ebenso wie die Wasserwerke, existierten schon in vorislāmischer Zeit. Schon Plinius (XII, 78) kennt eine Stadt Sostra, und sie erscheint als *Shōsthar* in der von Blochet veröffentlichten *Liste géographique des villes de l'Iran (Recueil de Travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes, XVII, 1895, No. 46)*; sie ist ebenfalls bekannt als nestorianischer Bischofssitz in der syrischen Literatur (Marquart, *Ērānshahr*, S. 27). Auch die spätere persische Tradition betrachtet Shuster als eine uralte Stadt (siehe auch Abu 'l-Fidā', *Taḥwīm al-Buldān*, ed. Reinaud, S. 315); man findet diese Tradition bei den arabischen Geschichtschreibern und Geographen und am vollständigsten im *Tadhkira-i Shūshṭar* von 'Abd Allāh al-Shūshṭarī (siehe die *Litteratur*). Nach dieser Überlieferung wäre die Stadt vom mythischen König Hūsheng gegründet worden nach der Erbauung von Shūsh (Susa); der Name Shūshṭer wäre durch das Komparativsuffix *-tar* von Shūsh abgeleitet und sollte heissen „noch schöner“ mit Beziehung auf die Lage der Stadt; Marquart (*a. a. O.*) betrachtet den Namen ebenfalls als von Shūsh abgeleitet und sieht in *-tar* ein die Richtung anzeigendes Suffix. Die arabische Namensform Tustar wird gewöhnlich als eine Arabisierung von Shūshṭer aufgefasst (u. a. Yāqūt, I, 848). Die Quellen berichten, dass Shuster in der Gestalt eines Pferdes gebaut sein soll. Weiter berichtet die Tradition, dass der Kanal Mīnāw, früher Nahr-i Dāriyān genannt, schon von Dārā dem Grossen angelegt worden ist und dass der Sāsānide Ardashīr I. zum ersten Mal

die Initiative zum Bau eines Sperrdamms unterhalb der Mündung dieses Kanals ergreifen hat, nachdem der Dāriyān durch die Ausschleifung des Flussbettes wieder trocken geworden war. Die Arbeiten wurden aber erst unter Shāpūr II. ausgeführt u. zwar durch dessen Kriegsgefangenen, den römischen Kaiser Valerian und dessen römischen Gehilfen (vgl. auch Tabarī, I, 827 und Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab*, II, 184); zu diesem Zweck hat man erst den Āb-i Gerger gegraben, um die Wassermassen des Kārūn abzuleiten, und nachher sei dann der nach dem Kaiser benannte Band-i Kaīsar gebaut worden, während das Flussbett oberhalb des Damms mit grossen Steinquadern gepflastert wurde, um jeder weiteren Ausschleifung vorzuzukommen; dieses Flussbettpflaster nannte man *Shādirwān*, und dieses Wort wurde auch zur Bezeichnung des Sperrdamms gebraucht. Zum Schluss hätte man den Gerger dann wieder abgesperrt. Seit dem VIII. (XIV.) Jahrh. erhielt der Āb-i Gerger den Namen Dū-Dānig und der Hauptarm den Namen Čahār-Dānig, weil die beiden Arme je zwei und vier Sechstel der Wassermasse aufnahmen. Diese grossen Wasserwerke haben im Mittelalter immer grosse Bewunderung hervorgerufen und gelten den arabischen Schriftstellern als Weltwunder (vgl. u. a. Ḥamza al-Isfahānī und Ibn Baṭṭūṭa). Obgleich die Historizität der angeführten Tradition in manchen Beziehungen sehr zweifelhaft ist, ist es doch nicht unwahrscheinlich, dass römische Kriegsgefangene am Bau tätig gewesen sind (Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, S. 37); die Ortsüberlieferung schreibt den Römern auch die Einführung einer Anzahl von Gewerben (u. a. die Herstellung des *Dibādj* genannten Brokats) und Sitten zu.

Die Stadt wurde unter dem Khalifat 'Omars vom Prophetengenossen al-Barā' b. Mālik erobert, dessen Grab dort in den folgenden Jahrhunderten gezeigt wurde. Die Überlieferung will auch, dass die Eroberer in Shuster den Sarg des Propheten Dāniyāl gefunden hätten, der dann später nach Shūsh überführt worden sei. Unter den Omayyaden wurde die Stadt ein Stützpunkt der Khāridjiten; der Khāridjite Shabīb hatte daselbst sein Hauptquartier; nach seinem Tode nahm jedoch al-Ḥadjdād die Stadt wieder ein. Bei dieser Gelegenheit wurde die damals über den Sperrdamm laufende Brücke zerstört. Unter den Khalifen war Shuster Hauptort einer der sieben Provinzen (es werden auch mehr genannt; vgl. Maḳdisi, S. 404), in die Khūzistān damals eingeteilt war. Als Baghdād das Reichszentrum wurde, geriet Shuster unter die direkte Einflussphäre der Hauptstadt; es gab enge Beziehungen zwischen beiden Städten und im IV. (X.) Jahrh. trug ein Baghdāder Stadtviertel, in dem die Kaufleute und die angesehenen Persönlichkeiten aus Khūzistān ansässig waren, den Namen Maḥallat al-Tustariyīn. Unter den 'Abbāsiden wurde die älteste Moschee Shusters gebaut; sie wurde gegründet unter dem Khalifen al-Mu'tazz (252—55 = 866—69), jedoch erst vollendet unter al-Mustarshid (512—29 = 1118—35). In der Zeit des Ḥallād gab es aber auch noch einen Feuertempel in Shuster (Massignon, *La passion d'al-Ḥallāj*, I, 92).

In islāmischer Zeit sind Shuster und Ahwāz immer die wichtigsten Städte Khūzistāns gewesen; Ḥamd Allāh Mustawfī nennt Shuster die Hauptstadt dieser Provinz. Sie wurde von Timūr erobert und blieb unter der Timūridenherrschaft, bis sie im Jahre 820 (1514) in die Hände einer shī'itischen Dynastie von Saiyids unter der Oberherrschaft



der Safawiden übergang; Shuster wurde damals ein Brennpunkt schi'itischer Propaganda. Nachher haben mehrere Gouverneure dort kleine Dynastien gegründet; die Stadt genoss eine Zeitlang grossen Wohlstand unter Wākhshī-tū Khān (1042—78 = 1632—67), dessen Nachkommen nach ihm bis zum Ausgang der Safawidenzeit regierten. Im Anfang des XIX. Jahrhunderts gehörte die Stadt zu den von Muḥammed 'Alī Mirzā, Sohn des Fath 'Alī Shāh, verwalteten Provinzen; dieser Fürst liess u. a. den Damm und die Brücke wiederherstellen, und Shuster soll zu seiner Zeit 45 000 Einwohner gehabt haben. Nachher ist die Zahl bedeutend zurückgegangen, denn 1836 gibt Rawlinson 15 000 Einwohner an; Curzon schätzte 1890 die Einwohnerzahl auf 8 000. Das von der Stadt eingenommene Areal ist aber verhältnismässig viel grösser; sie ist jedoch nach der Aussage Sykes die am stärksten verfallene Stadt ganz Persiens. Diese Bezeichnung dürfte auch für den heutigen Stand der Wasseranlagen zutreffen. Die Häuser der Stadt sind mit Steinen und Ziegeln gebaut und enthalten alle hier *Shewādān* genannte Keller, worin die Einwohner vor der ausserordentlichen Sommerhitze Schutz suchen.

Die Einwohner selbst sind ein Gemisch von iranischen (bzw. proto-iranischen) und arabischen Elementen. Mitte des XIX. Jahrh. gab es noch eine ziemlich grosse Anzahl von Šābier genannten Mandäern; Layard zählte deren im Jahre 1840 noch 300 bis 400 Familien (siehe auch die Beschreibung, die 'Abd Allāh al-Shūshṭārī auf S. 24 seiner Chronik von ihnen gibt); jetzt sind die Mandäer, gleichwie überall auf persischem Gebiet, wohl ganz verschwunden. Spätere Reisende (Curzon, Sykes) rügen den Charakter der Shūshṭārī wegen ihres Fanatismus, während bei den Persern ihre Frömmigkeit der Stadt den Ehrennamen Dār al-Mu'minīn eingebracht hat. Shuster gehört aber auch zu den persischen Städten, deren Einwohner wegen ihrer Albernheit bekannt sind (Christensen, *Acta Orientalia*, III, 31). Sie leben meist vom Handel; der jetzige Zustand der Stadt scheint aber die alte Tradition zu bestätigen, der zufolge Shuster immer eine ärmliche Stadt bleiben wird. Ende des vorigen Jahrhunderts ist Shuster an Stelle von Dizful Hauptstadt der Provinz 'Arabistān geworden.

**Literatur:** Saiyid 'Abd Allāh al-Shūshṭārī, *Tadhkirat-Shūshṭār*, *Bibliotheca Indica*, N<sup>o</sup> 206, Calcutta 1914—24, enthält eine historische und topographische Beschreibung Shusters bis zum Jahre 1169 = 1755 (der Autor starb 1173 = 1759). Die arabischen Geographen sind benutzt worden von Le Strange, *The Lands of the Eastern Califate*, Cambridge 1905, S. 233 ff., und P. Schwartz, *Iran im Mittelalter*, IV, Leipzig 1924, S. 313 und 351 ff.; Ritter, *Erdkunde*, IX, Berlin 1840, S. 178 ff.; J. Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane*, Paris 1887; Curzon, *Persia*, London 1892, II, 363 f.; P. M. Sykes, *Ten Thousand Miles in Persia*, London 1902, S. 252 f.; E. Herzfeld in *Petermann's geographische Mitteilungen*, LIII, Gotha 1907. Für die ausgedehnte Literatur über die Wasseranlagen sei verwiesen auf den Artikel KĀRŪN und dessen bibliographische Übersichts.

(J. H. KRAMERS)

**SHU'UBIYA.** Sūra XLIX des Kor'an lehrt die Brüderlichkeit und Gleichheit aller Muslime; Vers 13 lautet: „und wir machten euch zu *Shu'ub* und *Kabā'il*, damit ihr einander kennt“. — „Jeder

kenne den andern“, erklärt Baiḍāwī diese Stelle (ed. Fleischer, II, 276, 17), „nicht um sich gegenseitig mit den Vorfahren und den Stämmen zu rühmen und einander den Rang streitig zu machen“. Offenbar wurde *Shu'ub* im Arabischen für nicht-arabische Stämme (*al-'Adjam*) gebraucht zum Unterschiede von *Kabā'il*, der Bezeichnung für arabische Stämme (*Lisān*, I, 482, 15); daher wurde von den Nicht-Arabern diese Kor'an-Stelle den Arabern vorgehalten, um deren Stolz ihnen gegenüber zu bekämpfen. Die *Shu'ubiya* war daher jene Richtung, welche entweder in dieser Weise Einspruch erhob oder welche die Nicht-Araber über die Araber stellte oder welche allgemein die Araber verachtete und geringschätzte (*Lisān*, I, 482, 12 ff.; Lane, S. 1557c). Ein Anhänger dieser Richtung war ein *Shu'ubi*. Dies äusserte sich in verschiedenen Formen. Im Osten bei den Persern und den Khāridjiten bedeutete es eine bestimmte dynastische und politische Richtung, für die Perser auch eine religiöse Richtung, welche Häresie und Zindikismus in sich schloss. Sie stand im Zusammenhang mit den Shi'iten und anderen Schismatikern. Bei den Nabatäern war es der alte Gegensatz zwischen der bebauten Scholle und ihrer Bauernschaft gegen die Wüste. Es war daher ein mehr oder weniger glücklicher Versuch der verschiedenen unterworfenen Rassen, ihre Eigenart zu bewahren und zumindest zwischen Arabertum und Islām zu unterscheiden. In Persien bedeutete dies sogar die Wiederbelebung des Persischen als Litteratursprache und die Beschränkung des Arabischen auf das theologische Schrifttum. In Spanien dagegen übernahm die *Shu'ubiya* die gesamte arabische Zivilisation, rühmte sich ihrer Beherrschung des Arabischen (*al-'Arabiya*) und ihrer islāmischen Orthodoxie, wies aber den Anspruch der arabischen Rasse auf Überlegenheit zurück. Die Bewegung hat daher eine gewisse Verwandtschaft mit dem modernen Nationalismus in den islāmischen Ländern.

**Literatur:** Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 147—216; ders., *Die Shu'ubiya unter den Muhammedanern in Spanien* in *ZDMG*, LIII, 601—20. (D. B. MACDONALD)

**SIAK SRI INDRAPURA**, Landschaft mit Selbstverwaltung (Sultanat) im Bezirk Běngkalis im Gouvernement „Oostkust van Sumatra“, liegt an der Ostküste von Mittel-Sumatra und umfasst hauptsächlich das Stromgebiet des Siakflusses; ausserdem gehören einige vor der Küste liegende Inseln dazu (eine genaue Angabe des Gebietes des Sultans findet man in dem 1916 zwischen der Regierung von Nied.-Ostindien und der inländischen Selbstverwaltung von Siak Sri Indrapura abgeschlossenen Kontrakt, veröffentlicht in *Kroniek 1917 van het Oostkust van Sumatra-Instituut*). Es besteht in einer sehr breiten, fruchtbaren, hier und da sumpfigen, alluvialen Küstenstrecke, die von vielen grösseren und kleineren Flüssen durchschnitten wird; der Boden steigt ganz allmählich nach Westen an und ist grösstenteils noch bewaldet. Der bedeutendste Fluss ist der Siakfluss (an welchem der Hauptort Siak Sri Indrapura mit einem grossen, modernen Sultanspalast liegt), der bis tief ins Binnenland hinein bei jeder Gezeit schiffbar und demzufolge von grosser Wichtigkeit ist für den (meist von Chinesen betriebenen) Transithandel von Singapore nach der Westküste von Sumatra. Die Landschaft ist nur dünn bevölkert, und die Bewohner sind weder fleissig noch wohlhabend. Sie leben

hauptsächlich von der Fischerei (bei der sie aber von den Chinesen verdrängt werden) und von dem Einsammeln von Waldprodukten (unter diesen sind besonders wichtig die Blätter der *Nipah-palme*, welche als Material für Dachbedeckung benutzt werden); sie bauen Reis, fast ausschließlich auf trockenen Feldern, jedoch genügt die Ernte bei weitem nicht für ihre eignen Bedürfnisse; aus Singapore werden bedeutende Quantitäten Reis eingeführt, aus Malakka Kokosnüsse. Gemüsezuucht treiben nur die Chinesen. — In der Bevölkerung unterscheidet man deutlich zwei Hauptbestandteile: a. einige Stämme, die als Abkömmlinge der ursprünglichen Bewohner der Ostküste von Sumatra betrachtet werden; b. einen anderen Teil, den man meistens mit dem Namen „Malaïen“ bezeichnet. Zur ersten Gruppe gehören: 1. die Orang Talang am Mandau-Fluss und in der Waldgegend zwischen Siak und Kampar; sie zerfallen in vier Gruppen und sind angeblich Abkömmlinge von Untertanen des früher mächtigen Reiches Gasip, dessen Sitz sich am gleichnamigen Fluss befand und das der Überlieferung nach von den Atschinesen zerstört wurde; 2. die Orang Sakei am Ober-Mandau und im angrenzenden Rokangebiet; 3. die (allmählich aussterbenden) Orang Akit, gleichfalls am Mandau; 4. die Orang Utan und Orang Rawa, auf den Inseln bei der Mündung des Siak- und Kamparflusses. Diese Stämme sind noch sehr primitiv; somatisch sind sie von den Malaïen verschieden, und es wird insonderheit von den Orang Akit berichtet, dass sie einen Negrito-Typus haben und eine auffallende Ähnlichkeit zeigen mit den Sëmag von der Malaïischen Halbinsel. Einige führen noch ein mehr oder weniger nomadenhaftes Leben; Landbau wird wenig oder gar nicht betrieben, sie leben vom Fischfang und von allem, was der Wald gibt. Es heisst, die Orang Talang und die Sakei seien zum Islām übergetreten; aber ihre Kenntnis von dieser Religion ist nur sehr gering und, wie die anderen obengenannten Stämme, hängen sie noch stark an ihren heidnischen Gewohnheiten. Im Familien- und Erbrecht folgen sie der Minangkabauischen mütterlichen *Adat*. Der andere Teil der Bevölkerung, die Malaïen, ist heute von sehr gemischter Zusammensetzung; sie stammen von Immigranten von der West-Küste (in dem grössten Teil der Landschaft ist das Minangkabauische die Volkssprache) und aus Djohor, jenseits der Strasse von Malakka. Mit diesen ist auch ohne Zweifel der Islām in dieses Gebiet gekommen. — Zwischen Siak und Minangkabau sollen schon vor Zeiten Beziehungen bestanden haben; zu Anfang des XVII. Jahrhunderts stand Siak unter der Obergewalt des Maharadja von Minangkabau, der es jedoch dem Sultan von Djohor als Lehnsgut überlassen hatte. So geschah es denn auch, dass die Niederl. Ostind. Kompagnie, als sie 1689 zum ersten Mal in dieser Gegend ein Handelskontor eröffnete, dies auf Grund eines Kontraktes mit diesem Sultan tat. Man kann sagen, dass Siak 1721 unabhängig wurde, als Radja Këtjil (einer Chronik nach ein Sohn des Sultans Mahmūd von Djohor, nach einer andern ein Minangkabauischer Abenteurer), dem es anfangs gelungen war, von Siak aus den regierenden Sultan von Djohor zu entthronen, gezwungen wurde, wieder nach Siak zu fliehen, sich aber dort Djohor gegenüber zu behaupten wusste. Jangdipertuan Bësar Sharif Kāsim 'Abd al-Djalil Saif al-Din, der jetzt (seit 1915) unter der Oberhoheit des Niederl.

Ind. Gouvernements die Landschaft regiert, ist ein indirekter Nachkomme von diesem Radja Këtjil.

*Litteratur:* E. Netscher, *De Nederlanders in Djohor en Siak (1602—1865)*, in *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, XXXV (1870); E. Netscher, *Aanteekeningen omtrent Midden-Sumatra*, in *Verh. Bat. Gen.*, XXXIX (1880); J. S. G. Gramberg, *Geographische aanteekeningen betreffende de residentie Sumatra's Oostkust*, in *Tijdschr. Aardrijksk. Genootsch.*, VI (1882), 100, 183; I. A. van Rijn van Alkemade, *Verslag eener reis van Siak naar Paja Kombo*, in *Tijdschrift Aardrijksk. Genootsch.* 2. Serie, II (1885), 202; H. A. Hijmans van Anrooij, *Nota omtrent het Rijk van Siak*, in *TBGK W.*, XXX (1885), 259; I. A. van Rijn van Alkemade, *Reis van Siak naar Poelau Lawan*, in *Tijdschr. Aardrijksk. Genootsch.* 2. Serie, III (1887), 100; Max Moszkowski, *Auf neuen Wegen durch Sumatra* (1909); *Kroniek van het Oostkust van Sumatra-Instituut* (1916 und 1917). (W. H. RASSERS)

**SIAM.** Der Islām hat in Siam keinen einzigen Proselyten gewonnen. Die Siamesen von Thai- (d. h. die Masse der Bevölkerung), laotischer, birmanischer und Mön-Herkunft, die in alter Zeit zum Buddhismus übergetreten sind, haben dort hartnäckig an ihrem Glauben festgehalten. Im Gegensatz zu den Ereignissen im westlichen Indonesien scheint im Menamtale der buddhistische Glaube mit der vom Propheten Muḥammed gepredigten Lehre gänzlich unvereinbar zu sein.

Die siamesischen Muslime setzen sich zusammen aus Malaïen, eingewanderten Javanesen, Afghānen und zum grössten Teil aus indischen Muslimen. Die meisten wohnen in Bangkok. Die ersten sind die Nachkommen von Kriegsgefangenen, die im Verlauf zahlreicher Feldzüge der Thai auf der malaïischen Halbinsel nach Norden gebracht wurden. Der erste dieser Feldzüge fällt in das Ende des XIII. Jahrh., was uns durch die berühmte Inschrift von Rāma Kāmheng bezeugt wird (vgl. G. Coedès, *Recueil des inscriptions du Siam*, I, *Inscriptions de Sukhodaya*, Bangkok 1924, S. 48). Weitere zahlreiche Feldzüge brachten den Siegern, welche die malaïische Halbinsel völlig erobert hatten, eine bedeutende Zahl von Gefangenen ein. Ein arabischer nautischer Text aus der ersten Hälfte des XVI. Jahrh. gibt denn auch genau an, dass „Singapur das letzte Land von Siam im Süden ist (vgl. Gabriel Ferrand, *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV. et XVI. siècles*, II (Paris 1925), Fol. 71<sup>v</sup>. Z. 6)“.

Die Javanesen, die Afghānen und andere Muslime Indiens kamen nach Siam, um dort Handel zu treiben. Schon 1870 erwähnt *The Siam directory* eine beträchtliche Zahl „muslimischer Kaufleute“, deren Anzahl sich 30 Jahre später noch bedeutend vermehrt hatte (vgl. *The directory for Bangkok and Siam for 1898*). Zu diesen fremden Muslimen kommen noch einige Araber aus Haḍramūt (über diese vgl. die klassische Arbeit von L. W. C. van den Berg, *La Haḍramout et les colonies arabes dans l'archipel indien*, Batavia 1886).

Die Sunniten sind in der Minderheit. Der grösste Teil der in Siam wohnenden Muslime sind Shi'iten. Die 'Ashūrā'-Prozession am 10. Muḥarram zur Erinnerung an den Tod des Hasan und Husain wird jährlich abgehalten. Diese Zeremonie, bei der



ich in Persien zugegen war (vgl. meinen Artikel *La procession sanglante* in *Revue de Paris*, März 1908, S. 405—15), erregt in Bangkok bei Siamesen wie Europäern, die Gelegenheit haben, Zeuge davon zu sein, das gleiche Gefühl des Schreckens. Wie in Persien gehen auch hier der Prozession an den ersten neun Tagen des Muḥarram Schaulstellungen voraus, die an die Ereignisse erinnern sollen, die dem Tode des Husain vorangingen [vgl. 'ASHURĀ' und MUḤARRAM]. Die Räumlichkeit, in der diese Schaulstellungen stattfinden, wird wie in Indien *Imām-Bārā*, „das Haus des Imām“ d. h. des Kḫalifen, genannt.

Die in Siam wohnenden Muslime fasten während des Ramaḍān oder geben wenigstens vor, zu fasten, aber dies Fasten ist lange nicht so streng wie im Islāmlande. In Bangkok hat man vor allem die schlemmerhaften Gastmahle und Lustbarkeiten beibehalten, die jede Nacht von Sonnenuntergang an stattfinden. Bei dieser Gelegenheit werden besonders Datteln gegessen zur Erinnerung daran, dass dies, wie man sagt, die Lieblingsspeise des Propheten war.

Das *ʿId al-Fiṭr* oder *ʿId al-saḡhīr* (vgl. II, 473), welches das Ramaḍān-Fasten abschliesst, gibt Gelegenheit zu grossen Festen und Vergnügungen, die sich an die örtlichen Sitten und Gebräuche anschliessen. Das *ʿId al-Kurbān* oder Opferfest, das auf den 10. *Dhu l-Hiǧǧa* fällt (vgl. ʿID AL-ADḤĀ), wird ebenfalls mit grossen Tieropfern in grosser Feierlichkeit begangen.

Die Moschee von Bangkok ist ein verhältnismässig junger Bau. Sie ist klein, schlecht imstande und liegt in der Unterstadt.

Die in Siam wohnenden Muslime — man sollte nicht von siamesischen Muslimen sprechen; denn abgesehen von den Malaien der Halbinsel, welche siamesische Untertanen sind, hat, so weit ich wusste, noch niemand etwas von einer Konversion eines buddhistischen Siamesen zum Islām gehört — die „siamesischen Muslime“ in diesem Sinne sind eher siamesiert, um mich so auszudrücken, als sie die Thai, Laotier, Birmanen und Mön, in deren Mitte sie wohnen, islāmisiert haben. Im Jahre 1898 hatte ich Gelegenheit, in Bangkok einen Gesandten des *Shāikh al-Islām* aus Konstantinopel anzutreffen, der die Aufgabe hatte, alle muslimischen Gemeinschaften des Fernen Ostens zu besuchen. Man betrieb damals die panislāmische Politik des Sultans ʿAbd al-Ḥamid, und der türkische Kḫalife wollte genau darüber informiert sein, wie seine propagandistischen Pläne in Indien, Siam, Indochina und China aufgenommen wurden. Dieser Gesandte kehrte vollkommen enttäuscht von China zurück und machte mir gegenüber kein Hehl daraus, dass seine angeblichen Glaubensbrüder in Bangkok nur dem Namen nach Muslime waren. „Selbst diejenigen, die sich für Sunniten ausgeben“, fügte er hinzu, „sind in Wirklichkeit Ungläubige“. Tatsächlich hat der Islām in Siam keine Vergangenheit, keine Gegenwart und wahrscheinlich auch keine Zukunft.

Das Vorhergehende beruht auf persönlicher Erinnerung. Dazu kommen übereinstimmende Auskünfte, die mir in liebenswürdiger Weise zwei englische Kollegen erteilten: C. Otto Blagden und B. O. Cartwright, dieser Professor des Malaischen, jener Professor des Siamesischen an der *School of oriental Studies* in London. Meines Wissens erwähnen weder die alten Reisebeschreibungen noch die neueren Werke eigentliche siamesische Muslime.

In einem Brief des Fernão Mendes Pinto an die Jesuiten in Portugal aus Malakka vom 5. Dez. 1554 heisst es: „Es gibt jedoch, liebste Brüder, augenblicklich in dieser Stadt Siao [= Siam, es handelt sich hier um Ayuthia, die alte Hauptstadt] sieben Moscheen mit türkischen und arabischen Seelsorgern (*cacizes*) und in der Stadt dreissigtausend muslimische Familien (*trinta mil fogos*), eine grosse Schande für die Streiter Christi...“ (vgl. Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, ed. J. J. de Brito Rebello, IV [Lissabon 1910], S. 161)\*. Im dritten Bande derselben Ausgabe (*a. a. O.*, S. 37) ist ebenfalls die Rede von einem gewissen Heredim Mafamede, d. h. *Khair al-Din Muḥammed*, einem türkischen Kapitän, der im Jahre 1538 mit der gegen die Portugiesen in Indien ausgeschiedenen ägyptischen Flotte von Suez aufbrach und dessen Schiff sich verirrt und in Tenasserim landete. *Khair al-Din* trat in den Staatsdienst und wurde Beamter an der Grenze der Lauhós [zweifelloos Laos] mit einem jährlichen Gehalt von 12 000 Cruzado. In beiden Fällen handelt es sich um nach Siam eingewanderte Muslime. Es versteht sich von selbst, dass man die Zahl von dreissigtausend im XVI. Jahrh. in Ayuthia wohnenden muslimischen Familien nicht buchstäblich nehmen darf. Wir wollen uns hier nicht weiter mit den Muslimen der malaisischen Halbinsel beschäftigen, welche in den Föderierten Provinzen wohnen, zu denen sie auch in ethnographischer, sprachlicher und religiöser, wenn auch nicht in politischer Beziehung gehören. Zu dieser Gruppe müssen sie also gerechnet werden. (GABRIEL FERRAND)

SIBAWAIHI war der Spottname des bedeutenden Grammatikers der Schule von Baṣra, dessen eigentlicher Name Abū Bishr ʿAmr b. ʿOṭmān b. Kaṇbar lautete und der ein Mawla des arabischen Stammes al-Hārith b. Kaʿb war. Sein Spottname soll nach den arabischen Philologen die Bedeutung von „Duft eines Apfels“ haben, doch kann man diese Erklärung unmöglich annehmen, da sich nirgendwo die Angabe findet, dass das Wort jemals mit einem Doppel-B ausgesprochen worden ist; nach Analogie zahlreicher früher Namen von Persern, die die Endsilbe *oe* enthalten, lässt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit behaupten, dass das Wort *Sībōz* ausgesprochen wurde und ein Kosewort im Sinne von „Äpfelchen“ war. In Bezug auf sein Geburts- und Todesjahr sind wir sehr im Unklaren; ebenso wenig wissen wir etwas Genaueres über die Ortlichkeiten, wo er geboren war und wo er starb. Nach den zuverlässigsten Quellen scheint er in al-Baidāʾ (im Bezirk von Shirāz in der Provinz Fārs) das Licht der Welt erblickt zu haben. Als Jüngling begab er sich nach al-Baṣra, wo er unter den bedeutendsten Gelehrten studierte, unter denen al-Kḫalil b. Aḥmed hervorragte, ein Mann, dessen Bedeutung für die arabische Grammatik bis auf den heutigen Tag kaum genügend gewürdigt worden ist. Al-Kḫalil starb im Jahre 175 (791), und das früheste für den Tod Sibawaihi's angegebene Jahr ist 177 d. H.; er soll damals erst 33 Jahre alt gewesen sein, so dass er möglicherweise während der letzten 10 Lebensjahre al-Kḫalil's dessen Unterricht genossen hat. Ibn Kḫallikān und andere warten jedoch mit einer ganzen Reihe von anderen Daten auf. Ibn Kānī z. B. gibt sogar das unmögliche frühe Jahr 166 an, während sich bei anderen die Jahre 188 und 180 finden; Ibn al-Djauzi gibt das Jahr 194 und sein Lebensalter mit 32 Jahren an, eine Angabe, die ebenfalls unmöglich ist wegen

des uns genau bekannten Todesdatums des *Khalil*. Ebenso grosse Verwirrung herrscht bezüglich des Ortes, wo er gestorben ist, doch nennen die besten Gewährsmänner die Stadt Sāwah. Nach dem *Ta'rikh Baghdād* des *Khaṭīb* hat Ibn Duraid behauptet, dass er in *Shirāz* gestorben ist und dass sich dort sein Grab befindet. Da Ibn Duraid lange Jahre in Fārs lebte und bei weitem der bedeutendste Vermittler der in der Schule von Baṣra gepflegten Wissenschaften ist, dürfen wir wohl ohne weiteres annehmen, dass seine Angabe die Richtige trifft. Sibawaihi ist unter den arabischen Gelehrten eine höchst bemerkenswerte Gestalt, und wäre es nur aus dem einfachen Grunde, dass das Lebenswerk eines Mannes, der kein hohes Alter erreicht hat, so allgemeine Verbreitung gefunden hat; haben doch die arabischen Gelehrten den hochbetagt gestorbenen Männern und ihren Werken stets einen übertriebenen Wert beigelegt. Al-Khalil muss schon tot gewesen sein, als Sibawaihi seine gelehrte Disputation mit al-Kisā'i in der Gegenwart des Wazir Yaḥyā b. Khālīd al-Barmakī (gestorben 182) über die Zunburiya-Frage hatte, und in der al-Kisā'i über Sibawaihi durch die Entscheidung eines Beduinen, der von dem skrupellosen Gegner wahrscheinlich zu diesem Zwecke bestellt worden war, den Sieg davontrug. Sibawaihi empfing von Yaḥyā ein wertvolles Geschenk; doch hatte ihn die Niederlage in dieser Disputation so tief getroffen, dass er in seine Heimat zurückkehrte und niemals wieder in den Irāk zurückkam. Er soll vor Kummer gestorben sein.

Die Ergebnisse seiner Studien legte Sibawaihi in einem grossen Werk über arabische Grammatik (die älteren Biographen haben es auf 1000 Blätter geschätzt) nieder; dies ist nicht nur das umfangreichste Werk seiner Art, das die wissenschaftliche Tätigkeit der Schule von Baṣra uns hinterlassen hat, sondern auch zu allen Zeiten die Grundlage für sämtliche arabischen Nationalgrammatiker gewesen und hat den Ehrennamen *al-Kitāb* „das Buch“ erhalten. Wie schon erwähnt, hatte Sibawaihi unter al-Khalil seinen Studien obgelegen, doch hörte er auch die Vorträge von Yūnus b. Ḥabīb, 'Isā b. 'Omār und Abu 'l-Khaṭṭāb al-Akhfash. Ausserdem soll der Grammatiker Abū Zaid al-Anṣārī den Anspruch erhoben haben, dass Sibawaihi auf ihn Bezug nehme, wenn er in seinem Buch sagt, dass er eine bestimmte Erklärung von „einem Mann, auf den ich mich verlassen kann“ gelernt habe. Die allgemeine Ansicht verbindet mit dieser Person jedoch al-Khalil, und wir können nicht umhin, dieser allgemeinen Ansicht mehr Überzeugungskraft zuzuschreiben als vereinzelt gelegentlichen Angaben bei den Biographen. Doch beweist dieser Streit sehr deutlich, dass die hervorragendsten Gelehrten den grössten Wert darauf legten, ihren Namen im Zusammenhang mit dem Buch genannt zu wissen. Es steht ziemlich fest, dass Sibawaihi keine Gelegenheit fand, auf Grund seines eigenen Werkes zu lehren oder es Schülern vorzutragen. Diese Aufgabe blieb seinem Lehrer al-Akhfash vorbehalten, der nach Sibawaihi's Tod das Werk einer gründlichen Durchsicht unterzog. Nicht nur unter den Angehörigen der Schule von Baṣra wurde das Buch mit grösstem Eifer studiert, vielmehr erfahren wir aus einem interessanten Bericht, dass al-Djāḥiẓ dem Wazir Ibn al-Zaiyāt ein Exemplar zum Geschenk machte, das von der Hand des kufischen Grammatikers al-Farrā' geschrieben, von al-Kisā'i verglichen und schliesslich von dem

Geschenkgeber selbst durchgesehen worden war und natürlich als ein unersetzlicher Schatz betrachtet wurde. Wenn auch Sibawaihi das Arabische mit einem deutlichen fremden Akzent gesprochen hat, so ist doch sein Buch zu aller Zeit als ein Muster eines guten Arabisch angesehen worden. Als eines der frühesten Bücher des arabischen Schrifttums ist es in seiner Ausdrucksweise häufig sehr wortreich und wegen seiner gehäuften Argumente ermüdend, aber es finden sich in ihm zahllose Beispiele aus dem Korān und über 1000 Verse aus der ältesten Dichtung, von denen 50 unbekannten Dichtern angehören, die aber in späteren grammatischen Werken als gewichtige Beweise für die grosse Autorität des Buches angeführt werden. Diese Verse fanden einen sehr fähigen Kommentator in Abū Sa'īd al-Ḥasan b. 'Abd Allāh al-Sirāfi (gest. 368 = 978/9), der in ähnlicher Weise eine Reihe der berühmtesten Werke der Schule von Baṣra kommentierte. Später wurden die Kommentare zu dem Werke ausserordentlich zahlreich, und unter den Anhängern der Schule von Baṣra gibt es kaum einen, der nicht durch Kommentierung oder Ergänzungen zu dem Inhalt des Werkes beigetragen hätte. Es mag genügen, hier einige Namen der bedeutendsten Gelehrten anzuführen, die ihre ganze geistige Kraft auf die Erklärung des Werkes verwendeten: al-Mubarrad (gest. 284 = 897); 'Alī b. Sulaimān al-Akhfash (gest. 315 = 927); al-Rummanī (gest. 384 = 994); Ibn al-Sarrādj (gest. 316 = 928); al-Zamakhshari (gest. 538 = 1143/4); Ibn al-Ḥādhib (gest. 646 = 1248/9); Abu 'l-'Alā' al-Ma'arri (gest. 449 = 1057) u. a. In Spanien wurde das Buch sehr eifrig studiert; der Spanier Abū Bakr al-Zubaidī (gest. 379 = 989/90) verfasste ein kleines Werk *al-Istidrāk*, in welchem bei Sibawaihi fehlende grammatische Formen zusammengestellt werden (hrsg. von Guidi, Rom 1890); von al-'Alam besitzen wir einen Kommentar. Während im Osten das Buch von späteren und ausführlicheren Grammatiken verdrängt wurde, scheint das Studium des Werkes im Maghrib weiterhin betrieben worden zu sein, und obwohl einige Biographien von Maghribinern uns berichten, dass al-Makkūdi (gest. 801 = 1398/9) als letzter das Buch Sibawaihi's in Fās gelehrt habe, so geht doch aus den lithographierten Ausgaben grammatischer Werke späterer Autoren in Fās hervor, dass noch zu einem viel späteren Zeitpunkt das Buch dort mit grossem Interesse studiert wurde; Handschriften des Werkes sind in den Bibliotheken der geistigen Hauptstadt des Westens erhalten.

Ausser den von den europäischen Gelehrten erläuterten Bruchstücken besitzen wir drei gedruckte Ausgaben des Werkes und eine Übersetzung ins Deutsche. Von diesen ist die Kairoer Ausgabe mit den Kommentaren des Sirāfi und al-'Alam vielleicht die beste, da die Ausgabe von Derenbourg (*Le Livre de Sibawaihi*, Paris 1883 ff.), die Kalkuttaer Ausgabe von 1887 und die deutsche Übersetzung von Jahn, Berlin 1894 ff., keineswegs frei von Irrtümern sind.

*Litteratur:* *Fihrist*, S. 51; Ibn Khallikān, *Kairo* 1310, I, 385; Zubaidī, *Ṭabaqāt*; Anbārī, *Nuḥa*, S. 71—81; Suyūṭī, *Buḥya*, *Kairo* 1326, S. 366 und viele andere biographische Werke; Ḥādjdjī Khalifa, *Kashf al-Zunūn*, Konstantinopel, II, 281—3, wo zahlreiche Kommentare aufgezählt werden ebenso wie bei Brockelmann, *GAL*, I, 100—2; Flügel, *Gramm. Schulen*, S. 42—5.  
(F. KRENKOW)



**SIBIR WA-IBIR**, Bezeichnung für Sibirien in der Mongolenzeit; in dieser Form bei Shihāb al-Dīn al-ʿUmārī (vgl. Brockelmann, *GAZ*, II, 141; Text bei W. Tiesenhäuser, *Sbornik materialov, otnosyashikhsya k istorii Zolotoi Ordı*, S. 217 oben); dieselbe Quelle hat auch *Bilād Sibir* oder *al-Sibir* (*ibid.*, Zeile 6 und S. 221 unten). Häufiger *Ibir-Sibir*; so Rashīd al-Dīn, *Djāmī al-Tawārīkh*, ed. Berezin, in *Trudı Vost. Otd. Arkh. Obsh.* VII, 168 (*Ibir Sibir*, im Zusammenhang mit dem Volk der Kırkız und dem Fluss Angara erwähnt) und das chinesische Yüan-shi (*I-bi-rh Si-bi-rh*, angeführt bei Bretschneider, *Med. researches etc.*, II, 88; vgl. auch *ibidem*, S. 37). Dasselbe Wort hat auch im Beginn des XV. Jahrhunderts Johann Schiltberger gehört, der es in der Form *Bissibur* oder *ibissibur* wiedergibt (Schiltberger, *Reise in den Orient*, München 1814, S. 73 ff. u. 99, zitiert von Quatremère). Eine Zusammenstellung von Texten, in welchen derselbe Ausdruck gebraucht wird, gibt Quatremère (*Histoire des Mongols de la Perse par Raschid-eldin*, S. 413 ff.), der darin (wohl nicht mit Recht) eine Erinnerung an die alten Völkernamen Abar (Awaren) und Sabir (bei Masʿūdī, *Tanbih*, ed. de Goeje, S. 83, 16: Sabir; so sollen die Khazaren sich selbst genannt haben) sieht. (W. BARTHOLO)

**SIBT.** [Siehe IBN AL-DJAWZĪ, AL-MĀRDĪNĪ, AL-TA ĀWIDHĪ.]

**AL-SID** (span. el Cid), der Cid, der Name, mit dem man den berühmtesten und volkstümlichsten Helden der kastilianischen Ritterschaft bezeichnet. Er hat im islamischen Spanien in der zweiten Hälfte des V. (XI.) Jahrh. eine ausschlaggebende Rolle gespielt, und man kann heute seine Gestalt ziemlich gut umreißen, indem man alle Legenden beseitigt, mit denen man sein Leben und seine Taten ausgeschmückt hat. Es ist das Verdienst des holländischen Gelehrten R. Dozy, im Jahre 1844 die Gothaer Handschrift der *Dhakhira* des Ibn Bassām untersucht und dabei folgendes festgestellt zu haben: Der Bericht über den Cid in der *Cronica general* Alfons des Weisen, den man bis dahin für reine Erfindung angesehen hatte, ist aus dem Arabischen übersetzt worden, wahrscheinlich aus einem Werk des Valencianers Muhammad b. Khalaf b. Alkama (428—509 = 1036/7—1116) mit dem Titel *al-Bayān al-wāḍiḥ fi ʿl Milamm al-fāḍih* (vgl. auch F. Pons Boigues, *Ensayo bibliográfico*, S. 176—7, N<sup>o</sup> 140), und dieser Bericht stammt aus der Zeit des Cid. Dieser Geschichtsforscher konnte somit die Biographie des Cid gestützt auf sichere und authentische Grundlagen wiederherstellen und durch eine Reihe unumstösslicher Schlussfolgerungen zeigen, wie alle romanhaften Veränderungen an der Persönlichkeit des Cid, die man lange für glaubwürdig hielt, sich gebildet hatten und den legendären Cid der Poesie und des Theaters entstehen liessen.

Der Ritter, der mit richtigem Namen Rodrigo Diaz de Vivar hiess, war der Sprössling einer vornehmen kastilianischen Familie und wurde in Burgos in der ersten Hälfte des XI. Jahrh. geboren; man kann nicht genau das Jahr angeben, in dem er das Licht der Welt erblickte, die einen sagen 1026, die andern 1040. Man weiss, dass er sich schon 1064 auf der Seite Sanchos II. von Kastilien in einem Kriege hervortrat, den dieser Fürst mit Sancho von Navarra führte. In dieser Zeit besiegte er einen Ritter aus Navarra im Einzelkampf; dieser Erfolg trug ihm im kastilianischen Heere, dessen kommandierender General (oder der „Standarten-

träger des Königs“) er war, den Titel Campeador ein (lateinisch *campeator*, von den Arabern wiedergegeben als **الكنبىطور**, *al-Kambeyaṭūr*, im Span.

Arabischen gleich *Mubārız* oder *Barrāz*, „der Kämpfe, der aus den Reihen tritt, wenn zwei Heere sich gegenüberstehen, um einen Feind zum Einzelkampf herauszufordern“). Kurze Zeit später machte Sancho sich, dank den Ratschlägen des Rodrigo Diaz, zum Herrn des Königreichs Leon, indem er seinen eigenen Bruder Alfons in Burgos gefangensetzte. Dieser konnte zum muslimischen König von Toledo al-Maʿmūn, von der Dynastie der Banū Dhī ʿl-Nūn, entfliehen. Am 7. Okt. 1072 wurde Sancho von Kastilien vor Zamora, das er belagerte, ermordet. Die vornehmsten Ritter Kastiliens traten darauf in Burgos zusammen, um einen neuen Herrscher zu wählen. Ihre Wahl fiel gegen ihren Willen auf König Alfons von Leon, den Flüchtling in Toledo, aber sie bestimmten, von ihm den Eid zu fordern, dass er an der Ermordung Sanchos unbeteiligt gewesen wäre. Rodrigo Diaz empfing diesen Schwur aus dem Munde Alfons VI. in der Kirche Santa Agueda oder Gadea zu Burgos. Der neue König von Kastilien trug ihm stets einen geheimen Groll nach, da er sich durch diesen Eid gedemütigt fühlte, aber um den damals sehr einflussreichen Ritter an sich zu fesseln, gab er ihm seine Base Jimena Diaz, die Tochter des Grafen von Oviédo, zur Frau (1074). Einige Jahre später schickte Alfons VI. ihn zu dem Abbäiden-Herrscher von Sevilla al-Muʿtamid (s. den Art. SEVILLA), um den Tribut einzuziehen, zu dem dieser islamische Fürst als Gegengabe für das nominelle Bündnis mit Kastilien verpflichtet war. Einen Zusammenstoss zwischen den Abbäiden-Truppen und denen des Ziriden-Fürsten von Granada ʿAbd Allāh b. Bādis konnte er nicht verhindern; die Schlacht fand bei Cabra statt; Rodrigo nahm tätigen Anteil daran und machte mehrere christliche Ritter zu Gefangenen, die mit dem Ziriden-Fürsten verbündet waren, unter anderen den Grafen Garcia Ordoñez, einen Fürsten von Geblüt, dem er bald die Freiheit wiedergab. Er selbst begab sich nach Kastilien zurück, nachdem er sich des eigentlichen Zwecks seiner Sendung zu al-Muʿtamid mit Erfolg entledigt hatte. Wahrscheinlich auf Anstiften des Garcia Ordoñez beschuldigte dann Alfons VI. Rodrigo Diaz, er habe sich einen Teil der Geschenke, die man ihm in Sevilla zur Übermittlung an den König gegeben hatte, angeeignet. Er nahm die erste Gelegenheit wahr — einen Feldzug gegen die Muslime in Toledo ohne seine Einwilligung —, um ihn in Ungnade fallen zu lassen und ihn aus seinem Reiche zu verbannen (1081).

Von diesem Zeitpunkt an begann das „Condottiere“-Leben des kastilianischen Ritters, der, wie es der Zufall brachte, die Muslime oder seine eigenen Glaubensgenossen bekämpfte, sei es auf Rechnung Dritter oder auf seine eigene Rechnung.

Nach einem erfolglosen Versuch beim Grafen von Barcelona bot Rodrigo Diaz seine Dienste dem Hüdiden-Herrscher von Saragossa [s. d.] Aḥmed b. Sulaimān al-Muḥtadīr an. Dieser ging darauf ein, ihn mit seinen Söldnern in sein Heer aufzunehmen. In demselben Jahre starb er; sein Sohn Yūsuf al-Muʿtamin folgte ihm in Saragossa in der Herrschaft, während sein anderer Sohn al-Mundhīr Denia, Tortosa und Lerida erhielt. Die beiden Brüder bekriegten sich bald untereinander. Rodrigo blieb bei al-Muʿtamin

in Diensten, während al-Mundhir sich mit dem König von Aragon Sancho Ramirez und mit dem Grafen von Barcelona Ramon Berengar II. verbündete. Rodrigo Diaz trug bald über die Feinde seines Herrn, trotz ihrer zahlenmässigen Überlegenheit, bei der Burg Almenar nordwestlich von Lerida einen glänzenden Sieg davon, bemächtigte sich einer reichen Beute und nahm sogar den Grafen von Barcelona gefangen, dem er bald grossmütig die Freiheit wiedergab. Er kehrte im Triumph nach Saragossa zurück, wo der Hüdiden-Herrscher ihn mit Geschenken und Ehren überschüttete; er hatte sich dadurch ein Ansehen und einen Einfluss ohnegleichen bei seinen muslimischen Soldaten erworben, die ihn von nun an *Saiyidi*, „mein Herr“, vulg.-arab. *Sidi* nannten, was man im Spanischen durch *mio Cid* wiedergab (das berühmte Gedicht vom Cid war ursprünglich betitelt *El Cantar de mio Cid*); und bald überwog der Beiname (mit oder ohne Gebrauch des Possessivums). Rodrigo Diaz war dank seiner militärischen Gaben in den Augen der Muslime Spaniens ein unüberwindlicher Kämpfer und Feldherr geworden, der Cid Campeador.

Im Jahre 1084 nach einer vorübergehenden Versöhnung mit Alfons VI. bedeckte sich der Cid in Aragon aufs neue mit Ruhm für al-Mu'tamin. Als dieser Fürst im folgenden Jahre starb, trat er in den Dienst seines Sohnes und Nachfolgers Ahmed al-Musta'in II. und trachtete von nun an danach, das muslimische Königreich Valencia zu erobern.

Dieses unabhängige Fürstentum, das beim Sturz des Omayyaden-Khalifats von Cordoba ein Enkel des berühmten Hādijb al-Manšūr, der 'Āmiride 'Abd al-'Aziz, gegründet hatte, war 1065 mit dem Königreich Toledo vereinigt worden. Als 1074 der Dhu 'l-Nūnide Yahyā b. Ismā'il al-Kādir als Nachfolger seines Grossvaters al-Ma'mūn den Thron von Toledo bestieg, ernannte er zum Gouverneur von Valencia Abū Bakr b. 'Abd al-'Aziz, der sich fast unmittelbar darauf für unabhängig erklärte und sich mit Alfons VI. von Kastilien verbündete. Aber 1085 machte dieser sich kein Gewissen daraus, Valencia an al-Kādir zu verkaufen, der diese Stadt zehn Jahre vorher eingeblüht hatte und der im Austausch dafür seine Hauptstadt Toledo dem christlichen Könige auslieferte. Der islamische Fürst, der von einem kastilianischen Heere unter der Führung des Generals Alvar Fañez unterstützt wurde, konnte ohne Schwertstreich seinen Einzug in Valencia halten, aber er entfremdete sich sogleich die gesamte Bevölkerung der Stadt. Als der Almoraviden-Sultan Yūsuf b. Tāshfin sich nach Spanien einschiffte, um die Christen zu bekämpfen, und sie bei Zallāka (23. Okt. 1086) in die Flucht schlug, berief Alfons VI. Alvar Fañez aus Valencia ab, und al-Kādir musste vor den wiederholten Angriffen des Fürsten von Tortosa al-Mundhir zu gleicher Zeit den König von Kastilien und al-Musta'in von Saragossa um Hilfe bitten. Dieser letztere erblickte darin eine gute Gelegenheit, al-Kādir seines Königreichs zu berauben, und verständigte sich insgeheim mit dem Cid, um sich der Stadt zu bemächtigen, wobei die gesamte Beute dem Condottiere zufallen sollte. Aber dieser, für die Geschenke empfänglich, die al-Kādir ihm machte, weigerte sich, seine Hand an die Stadt zu legen, und lieferte Alfons einen neuen Beweis von Vasallentreue. Dann machte er mit seinem Heere Streifzüge durch das ganze Gebiet von Valencia

und begab sich 1089 wieder nach Kastilien, wo er mit Ehren von seinem Oberherrn empfangen wurde. Mit seinem damals 7 000 Mann starken Heere eroberte er darauf die Levante von Andalusien zurück.

Al-Musta'in von Saragossa, der die Abwesenheit des Cid ausnutzte, hatte mit Berengar von Barcelona, der Valencia belagerte, ein Bündnis geschlossen. Der Graf von Barcelona zog sich vor dem Cid zurück, der al-Kādir versprach, gegen eine monatliche Zahlung von tausend Dināren seine Hauptstadt gegen jede feindliche Unternehmung zu verteidigen. Kurze Zeit darauf verlangte Alfons vom Cid, ihm gegen Yūsuf b. Tāshfin Beistand zu leisten, und als er fand, dass sein Vasall wenig Eile an den Tag legte, zu ihm zu stossen, überwarf er sich aufs neue mit ihm. Darauf verwüstete der Cid, der in Wahrheit der Anführer einer vollkommen unabhängigen Schar war, im Jahre 1091 das ganze östliche Gebiet von Orihuela bis Játiva mit Feuer und Schwert, marschierte auf Tortosa zu, schlug den Grafen von Barcelona und schloss einen Vertrag mit ihm. Bald suchten auch die islamischen Fürsten von Tortosa seinen Schutz nach. Diesen bewilligte er ihnen gegen Zahlung eines regelmässigen Tributs. Zu dieser Zeit hatte sich der Cid ausser den Summen, die er vom Grafen von Barcelona und von den islamischen Fürsten von Tortosa und Valencia empfing, auch noch die arabischen Herren von Albarracin (al-Sahla), Alpuente (al-Būnt), Murviedro (Murbaitar, heute Sagunto), Segorbe (Shubrub), Jerica (Shāriqa) und Almenara tributpflichtig gemacht.

Indessen vertiefte sich der Zwist zwischen dem Cid und Alfons VI., und der König von Kastilien beschloss, um dem wachsenden Einfluss seines zu mächtigen Vasallen ein Ende zu machen, ihm Valencia zu nehmen. Stark geworden durch das Bündnis mit Pisa und Genua, begann er die Stadt zu Wasser und zu Lande zu belagern, als der Cid beschäftigt war, den islamischen Fürsten von Saragossa gegen den christlichen König von Aragon zu unterstützen. Als der Cid hörte, was sich ereignete, verliess er mit seinem Heere Saragossa und verwüstete die Grafschaft Najera und Calahorra, das Lehen seines geschworenen Feindes Garcia Ordoñez. Die Stadt Logroño in der Rioja wurde von ihm vollständig zerstört, und Alfons VI. musste die Belagerung Valencias erfolglos aufgeben.

Während seiner Abwesenheit liess der Cid den muslimischen Offizier Ibn al-Faradj bei al-Kādir in Valencia zurück. Dieser wurde im November 1092 im Verlauf eines Aufstandes der Bevölkerung getötet. Der Kādī Ibn Djahhāf hatte diesen Aufstand angezettelt und trat an die Spitze der Bürgerschaft als Präsident der Republik (*Djamā'a*) Valencia mit einem bloss dem Namen nach fungierenden Vertreter der almoravidischen Regierung an seiner Seite. Einige Monate später, im Juli 1093, marschierte der Cid mit seinem ganzen Heere auf die Hauptstadt zu, bemächtigte sich mühelos der Vorstädte Villanueva und al-Kudya und willigte ein, mit Ibn Djahhāf zu unterhandeln, während er eine strenge Blockade vor der Stadt aufrecht erhielt. Valencia erlitt von da an die schlimmsten Entbehrungen, und die Hungersnot begann, die Einwohner zu dezimieren. Unter dem Druck dieser Ereignisse musste das Oberhaupt der Republik Valencia die Stadt am 15. Juni 1094 dem Cid übergeben. Der Campeador tat der Bevölkerung kein Leid an, die sich für die erwiesene



Rücksicht dankbar zeigte und aufrichtige Achtung vor ihrem neuen Herrn gewann. Dieser indes zögerte nicht, den ehemaligen Präsidenten Ibn Djaḥḥāf bald darauf zur Strafe lebendig verbrennen zu lassen.

Von da an war der Cid unumschränkter Herrscher von Valencia. Nachdem er durch einen entscheidenden Ausfall dem Belagerungsversuch einer almoravidischen Armee ein Ende gemacht hatte, dachte er nur noch daran, sein Herrschaftsgebiet zu vergrössern. Im Jahre 1098 hatte er Almenara und Murviedro erobert. Jedoch er alterte und fühlte, dass seine Laufbahn sich ihrem Ende näherte. Er brauchte kaum noch etwas zu wünschen. Die Hauptmoschee in Valencia hatte er in eine Kirche umgewandelt und das Bistum der Stadt wiederhergestellt, mit dem er Hieronymus von Périgord betraute. Endlich hatte er sich aufrichtig mit seinem Lehnsherrn Alfons von Kastilien versöhnt und sich mit zwei königlichen Häusern der Halbinsel verbunden, indem er seine Töchter Maria mit Ramon Berengar III. und Christina mit dem Infanten von Navarra Ramiro verheiratete. Da wollte er Játiva (Shāṭiba, s. d.) den Almoraviden entreissen, aber sein Heer wurde zurückgeschlagen. Voll Zorn und Schmerz starb der Cid bald darauf (Mitte 1099).

Nach dem Tode des Cid leistete seine Gattin Jimena noch ungefähr zwei Jahre lang den unaufhörlichen Angriffen der Almoraviden Widerstand. Valencia wurde Ende 1101 von dem lamtünischen General al-Mazdali eingeschlossen. Sie hielt die Belagerung sieben Monate hindurch aus, aber auf den Rat Alfons VI., der gekommen war, um sie zu befreien, entschloss sich Jimena, Valencia zu räumen, und ordnete eine Feuersbrunst für den Augenblick ihres Aufbruchs an. Als die almoravidischen Truppen am 5. Mai 1102 in die Stadt einzogen, fanden sie nur Trümmer vor. Jimena nahm die Leiche des Cid mit sich nach Kastilien; sie wurde in der Nähe von Burgos, im Kloster San Pedro von Cardena, bestattet. Jimena selbst wurde dort ebenfalls begraben, als sie fünf Jahre später starb (1104).

**Litteratur:** Das Hauptwerk über das Leben und die geschichtliche Rolle des Cid ist: R. Dozy, *Le Cid d'après de nouveaux documents*, Leiden 1860, wieder abgedruckt in *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen-âge*, 3. Aufl., Paris-Leiden 1881, II, 1—233. Arabische Quellen, die mehr oder weniger ausführlich den Cid erwähnen: Ibn Bas-sām, *Dhakhira*, (Hs., Gotha 266), arab. Text u. Übers. bei Dozy, *a. a. O.*, S. 8—28 u. III—xviii; Ibn Kardabūs, *K. al-Iktifāʿ*, *ibid.*, S. xviii—xxvii; Ibn al-Abbār, *al-Hullat al-siyarāʿ*, *ibid.*, S. xxviii—xxxii; al-Maḥḥārī, *Nafḥ al-Ṭib*, *Analectes* . . . , II, 754 u. *ibid.*, S. xxxi—xxxiii; ein anonymes unediertes Fragment in *Ibn al-Idhārī*, *al-Bayān al-mughrib*, Bd. III, hrsg. u. übers. v. E. Lévi-Provençal (im Druck), Anhang I (Kapitel über Ibn al-Djaḥḥāf). — Vgl. auch die späteren Abhandlungen in *Revue Hispanique*, XX (1909), 316—428; XXIII (1910), 424—76; *Bulletin Hispanique*, XVI (1914), 80—86. Eine vollständige Bibliographie der abendländischen Werke über den Cid findet sich bei B. Sanchez Alonso, *Fuentes de la Historia española*, Madrid 1919, N<sup>o</sup>. 648—83. Vgl. neuerdings auch A. Gonzalez Palencia, *Historia de la España musulmana*, Barcelona 1925, S. 75—7. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

AL-ŠIDDĪK (wahrscheinlich das aramäische *šad-dik*), Beiname des ersten Khalifen Abū Bakr, bedeutet „der überaus Wahrheitsliebende“ und „der, welcher jederzeit die Wahrheit annimmt oder sich dafür einsetzt“.

Nach Ibn Ishāk erhielt Abū Bakr diesen Beinamen, weil er, als der Glaube der Muslime an Muḥammed durch seinen *Mirʾādī*-Bericht erschüttert war, bezeugte, dass des Propheten Beschreibung von Jerusalem völlig der Wahrheit entspreche, und weil er dadurch ihren Glauben an ihn wiederherstellte. Eine andere Tradition berichtet, dass Muḥammed sich bei Gabriel über die Glaubenslosigkeit seines Volkes beklagte; der Erzengel erwiderte: „Abū Bakr glaubt an dich (*yusaddīkuka*), denn er ist al-Šiddīk“.

Der Ausspruch in Sūra XXXIX, 34: *Wa-ʿlladhī djaʿa bi ʿl-šidki wa-šaddaka bihi*, der wiedergegeben wird durch: „Aber derjenige, welcher die Wahrheit brachte, und derjenige, welcher sie als Wahrheit aufnahm“, wird in einer dem ʿAlī b. Abī Ṭālib zugeschriebenen Tradition auf Muḥammed bzw. Abū Bakr bezogen; diese Erklärung scheint von dem Beinamen des Abū Bakr beeinflusst zu sein.

Im Korʾān wird das Epitheton *al-Šiddīk* nur Yūsuf beigelegt (XII, 46) im Sinne von „wahrheitsliebend“. *Šiddīk* in Verbindung mit *Nabī* wird angewandt auf Idris (XIX, 57) und Ibrāhim (XIX, 42); die Jungfrau Maryam wird *šiddīka* genannt (V, 79), und treue Gläubige heissen allgemein *al-Šiddīkūn* (LVII, 18 und IV, 71).

Diejenigen, welche von Abū Bakr abzustammen behaupten, werden gewöhnlich *al-Bakrī al-Šiddīkī* genannt; wenn nur eins von diesen *Ansāb* der Kürze halber gebraucht wird, so wird *al-Šiddīkī* bevorzugt.

**Litteratur:** Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 264; Tabarī, *Tarīkh*, ed. de Goeje, I, 2133; Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, III/1, 120; Lane, *Lexicon*, IV, 1667 a und 1668 b, c; Barbier de Meynard, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe*, in *J A*, 10. Ser., X, 62; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig 1926, S. 49; Fränkel, *De vocabulis in ant. carm. arab. et in Corano peregrinis*, Leiden 1880, S. 20.

(V. VACCA)

ŠIDDĪK ḤASAN KHĀN AL-ḲANNAWĎĪ, SAIIYID ABU ʿL-ṬAYYIB, *Nawwāb Amir al-Mulk Wālā Djaḥ Bahādur*, indischer Gelehrter, wurde zu Barēli (Bareilly), U. P., Sonntag den 19. Djumādā I, 1248 (14. Oktober 1832), als jüngster Sohn des Saiyid Awlād Ḥasan Khān aus Ḳannawḍj, U. P., und seiner Gattin Nadjb al-Nisāʾ aus Barēli geboren. Sein Ahnherr war der 785 (1384) gestorbene Djalāl al-Dīn Djaḥāniyān Djaḥāngasht, dessen Grossvater, Saiyid Djalāl Gulsurkh, 653 (1255) von Bukhārā nach Indien kam. Šiddīk Ḥasan studierte hauptsächlich in Dehli. Als junger Mann trat er in den Staatsdienst von Bhōpāl ein und heiratete die Tochter des damaligen Ministers von Bhōpāl, Djamāl al-Dīn Khān (1861), wurde zweiter Gemahl der Begüm von Bhōpāl (1870) und nahm teil an der Regierung des Staates. Er förderte kräftig die arabistische und islāmisch-religiöse Wissenschaft und veröffentlichte eine grosse Anzahl Werke. Sein Sohn Nawwāb Saiyid ʿAlī Ḥasan Khān hat eine ausführliche Biographie des Gelehrten unter dem Titel *Maʾāthir-i Šiddīkī* veröffentlicht, worin (Teil IV Anhang) er 222 Arbeiten (Arabisch 74, Persisch 45, Urdu 103) aufgeführt hat; darunter auch 25, die noch nicht publiziert sind. Die An-

griffe van Dyke's gegen ihn sind wenig berechtigt. Siddīq Ḥasan starb in Bhōpāl am 20. Februar 1890.

*Litteratur:* Ed. van Dyke u. Muḥammed 'Alī al-Biblāwī, *Iktifā' al-Ḥunū' bi-mā huwa maḥbū'*, Kairo 1896, S. 106, 118, 313, 496, 497; Brockelmann, *GAZ*, II, 503, sowie S. 418; Clement Huart, *History of Arabic Literature*, London 1903, S. 432–33, 434; 'Alī Ḥasan Khān, *Ma āthir-i Siddīqī*, Lakhnā' 1924–25; Raḥmān 'Alī, *Tadhkirat-i 'Ulama-i Hind* 2, Lakhnā' 1914. (A. SIDDĪQI)

**SIDJĪL**, ein geheimnisvolles Wort im Kor'an, Sūra XI, 84; XV, 74; CV, 4; es wird abgeleitet vom persischen سنگ und نيل

„Stein“ und „Ton“ und bedeutet „Steine gleich Klumpen von trockenem oder gebackenem Ton“. Dies wird durch Sūra LI, 33–4 bestätigt: „Von deinem Herrn bezeichnete Ziegel auf sie werfen“. Kommentatoren fügen hinzu, dass die Steine im Höllenfeuer gebacken sind, und erklären „Von deinem Herrn bezeichnet“ (XI, 84 und LI, 34) damit, dass auf den Steinen die Namen der Personen standen, für die sie bestimmt waren.

Andere nicht allgemein zugelassene Interpretationen von *Sidjīl* sind: was geschrieben oder vorgeschrieben ist (offensichtlich beeinflusst durch seine Ähnlichkeit mit *Sidjill*, s. d.); Hölle oder der unterste Himmel (in diesem Falle wurde das Wort als eine andere Form von *Sidjīn* angesehen, s. d.). Man hat es auch in Verbindung gebracht mit von der Wurzel *s-dj-l* abgeleiteten Adjektiven.

*Litteratur:* Lane, *Lexicon*; al-Ṭabari, *Tafsīr*, Kairo 1328, XII, 57; al-Suyūṭī, *K. al-Itkān*, Kairo 1318, I, 139; A. Siddīqī, *Studien über die persischen Fremdwörter im klass. Arabisch*, Göttingen 1919, S. 73; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig 1926, S. 11. — Über die Hypothese, dass in Sūra CV diese Steine eine Pockenepidemie versinnbildlichen, vgl. Caetani, *Annali dell' Islām*, I, *Introduzione*, S. 147, und Fernandez y Gonzalez, *La aparición de la viruela en Arabia in Revista de ciencias históricas*, V (1887), 201–216. (V. VACCA)

**SIDJĪN**, eines der geheimnisvollen Wörter im Kor'an, LXXXIII, 7 und 8: „Wahrlich, das Verzeichnis der Bösen ist sicher in *Sidjīn*. Und was lehrt euch verstehen, was *Sidjīn* ist? Ein geschriebenes Buch“. Von den Kommentatoren wird es erklärt als ein Ort, wo ein Register über die Taten der Bösen aufbewahrt wird, und auch als dieses Register selbst. Es soll ein Tal in der Hölle sein; die siebte und unterste Erde, wo Iblis gefesselt ist; ein Felsen unter der Erde oder unter der siebten Erde; ein Ort unterhalb Iblis, wo die Seelen der Bösen sich befinden; ein Register, das die Taten der Bösen, der *Djinn* und der Menschen oder der Teufel und der Ungläubigen enthält. Ohne Artikel ist es ein Name für das Höllenfeuer. Auch in der Bedeutung von etwas Schwerem, Heftigem, Ernstem, Dauerndem oder Ewigem (durch die Ähnlichkeit mit *Sidjīl* [s. d.] beeinflusste Interpretationen, das seinerseits irrtümlich mit der Wurzel *s-dj-l* in Verbindung gebracht wurde).

Obwohl der *Itkān* es unter die nicht-arabischen Wörter einordnet, wird keine annehmbare Etymologie beigebracht; Dvořák nimmt es nicht unter seine *Fremdwörter* auf; auf der anderen Seite geben Lexikographen es als ein Synonym von

*Sidjīn* „Gefängnis“ an; dies letzte Wort hat augenscheinlich die bei den islamischen Kommentatoren vorherrschende Interpretation, dass es ein Ort sei, wo das Register der Bösen aufbewahrt wird, eher beeinflusst als die Erklärung, dass es dieses Register selbst sei. Der Kor'antext lässt beide Erklärungen zu, und die meisten europäischen Übersetzer sind Marracci gefolgt und haben das letztere vorgezogen.

*Litteratur:* Lane, *Lexicon*; al-Ṭabari, *Tafsīr*, Kairo 1328, XXX, 60; al-Suyūṭī, *K. al-Itkān*, Kairo 1318, I, 139; Marracci, *Refutatio Alcorani*, 1698, S. 787. (V. VACCA)

**SIDJILL**, eines der geheimnisvollen Wörter des Kor'an in Sūra XXI, 104: „An dem Tage, an welchem wir den Himmel falten wie die *Sidjill* für die Bücher“. Abgeleitet von *sigillum* über *στυλλιον*, wird das Wort im Arabischen für schriftliche Entwürfe von Verträgen, Protokolle eines Kaḏī, in denen seine Entscheidungen niedergeschrieben sind, und allgemein für ein Schriftstück, eine Liste oder geschriebene Rolle gebraucht. Lexikographen und Kommentatoren des Kor'an, welche das Wort für ein Fremdwort ansahen, haben es entweder für Abessinisch oder für Persisch gehalten, da eine von diesen beiden Sprachen in der Regel für ein fremdartig klingendes Wort verantwortlich gemacht wird. Sie haben auch versucht, die Bedeutung dieses Wortes aus dem Zusammenhang im Kor'an abzuleiten; so erklären sie es als den Namen eines Engels, welcher die schriftlichen Aufzeichnungen der menschlichen Werke zusammenfaltet, oder als den eines Schreibers von Muḥammed, oder dass es ganz allgemein „Mann“ in der abessinischen Sprache bedeute. Solch ein Schreiber oder Engel, bemerkt al-Ṭabari, wird nirgendwo erwähnt, während *Sidjill* im Sinne von „geschriebenes Dokument“ im Arabischen wohl bekannt ist. Die darauf folgenden Worte: *li'l-Kutub* stehen nach al-Ṭabari für *'ala 'l-Kutub*.

*Litteratur:* Lane, *Lexicon*; al-Ṭabari, *Tafsīr*, I. Aufl., Kairo 1328, XVII, 78; al-Suyūṭī, *K. al-Itkān*, I. Aufl., Kairo 1318, I, 139; Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, s. v. *sigillum*; Fränkel, *De vocabulis in ant. carm. arab. et in Corano peregrinis*, Leiden 1880, S. 17. (V. VACCA)

**SIDJILMĀSA** (auch Sadjal- und -māssa geschrieben), alte Stadt in Marokko, heute in Ruinen, früher Hauptstadt von Tāfilālat. Sie lag ungefähr 315 km SSÖ. von Fās, am Rande der Ṣaḥarā', am linken Ufer des Wādi Ziz, 31° 8' n.Br. und 4° 11' w.L.

Sidjilmāsa ist vielleicht im Altertum gegründet worden. Ohne Zweifel braucht man sich nicht an die von Leo Africanus aufgezeichnete Lokaltradition zu halten, nach der die Stadt von Alexander (= Dhu 'l-Karnain) gegründet worden wäre, um dort die Kranken und Krüppel seines Heeres unterzubringen. Indessen hat uns derselbe Verfasser eine andere Tradition erhalten, welche die Gründung der Stadt einem römischen General zuschreibt, der von Mauritien her, ganz Numidien eroberte und bis Māssa, einer Ortschaft in Sis am Atlantischen Ozean, vordrang; damals soll er die Stadt *Sigillum mese* [= Massae] gegründet haben, so genannt, weil sie das Siegel seines Sieges bildete. Man findet in dieser Sage ein fernes Anklingen an die römischen Feldzüge des Suetonius Paulinus und Hasidius Geta (im Jahre 41), im Süden des marokkanischen Atlas.



Aber wenn die Stadt wirklich schon im Altertum bestanden hat, so muss sie zur Zeit der Ankunft der Muslime vollständig zerstört gewesen sein, da uns al-Bakrī berichtet, dass Sidjilmāsa im Jahre 140 (757/8) gegründet wurde und dass ihre wachsende Ausdehnung den Verfall der benachbarten Städte Tudgha und Ziz herbeiführte. Ihre Gründung war das Werk aufständischer Miknāsa-Berber, die den Irrglauben der Šufriya angenommen und sich von den arabischen Statthaltern al-Kairawān's unabhängig gemacht hatten.

Seit dem Jahre 155 (771/2) wurde die Stadt und das dazu gehörende Gebiet von der Miknāsa-Dynastie der Banū Midrār beherrscht; sie erreichte ihre Blütezeit unter Muḥammad b. al-Faṭḥ b. Maīmūn b. Midrār, mit dem Beinamen al-Šakīr li 'llāh, der zur Orthodoxie zurückkehrte, den Titel eines *Amīr al-Mu'minīn* annahm und Münzen mit seinem Namen prägen liess. Dieser wurde im Jahre 347 (958/9) bei der Belagerung und Eroberung durch den 'ubaiditischen General Djawhar gefangen genommen. In der Folgezeit rissen andere Angehörige der Banū Midrār die Herrschaft über die Stadt wieder an sich; aber im Jahre 366 (976/7) wurden sie von Khazrūn b. Falfal al-Maghrawī endgültig abgesetzt, der an der Spitze der Zanāta-Berber für den omaiyadischen Herrscher von Cordoba kämpfte.

Khazrūn und seine Nachkommen waren zuerst einfache Statthalter von Sidjilmāsa im Namen der Omaiyaden von Cordoba; bei deren Sturz erklärten sie ihre Unabhängigkeit und begründeten die Dynastie der Banū Khazrūn. Indessen wurden die Einwohner der Stadt durch ihre Tyrannei und Ruchlosigkeit gezwungen, 'Abd Allāh b. Yāsīn, den Anführer der Almoraviden-Bewegung, zu ihrer Hilfe herbeizurufen; dieser bemächtigte sich im Jahre 445 (1053/4) oder 447 (1055/6) der Stadt Sidjilmāsa und brachte alle Maghrawa um, die er vorfand.

Dies bedeutete das Ende der Unabhängigkeit Sidjilmāsa's; seitdem war die Stadt und ihr Gebiet, wenigstens theoretisch, vom marokkanischen Reiche abhängig; aber durch ihre abgelegene Lage am Rande der Wüste blieb sie immer ein Herd von Aufständen und Empörungen, die teils von den örtlichen Statthaltern, die sich unabhängig machen wollten, teils von den unruhigen arabischen Stämmen der Umgebung, teils von den Bewohnern selbst angefaßt wurden, die der Forderungen der Zentralgewalt überdrüssig stets zur Unterstützung von deren Feinden, den Königen von Tlemcen oder den zum regierenden Herrscherhause gehörenden Prätendenten, bereit waren.

Im Jahre 541 (1146/7), nach dem Verfall der Almoraviden-Dynastie, ergriffen die Bewohner Sidjilmāsa's die Partei des Aufwieglers Muḥammad b. Hūd al-Hādī, der bereits Sūs und Dar'a zur Empörung veranlaßt hatte; aber er wurde von dem Führer der Almohaden, Abū Ḥafṣ, vernichtend geschlagen, der sich alsdann der Stadt bemächtigte.

Im Jahre 640 (1242/3) lieferte der Statthalter der Almohaden in Sidjilmāsa, 'Abd Allāh b. Zakariyā al-Khazradjī, die Stadt dem Ḥafsiden-Fürsten Abū Zakariyā aus, der sich gerade der Stadt Tlemcen bemächtigt hatte; aber der Almohaden-Sultan 'Alī al-Sa'īd eroberte die Stadt zurück.

Im Jahre 653 (1255/6) besetzte der Mariniden-Fürst Abū Yaḥyā b. 'Abd al-Ḥaḡḡ Sidjilmāsa. Nach 655 (1257/8) jedoch ersuchte ein Teil der Bewohner den 'Abd al-Wādid von Tlemcen, Yaḡmurāsan, sich der Stadt zu bemächtigen; Abū

Yaḥyā kam dem zuvor und besetzte die Stadt; Yaḡmurāsan musste sich damit begnügen, sie ohne Erfolg zu belagern.

Im Jahre 657 (1258/9) machte sich der Mariniden-Statthalter al-Ḳiṭrānī unabhängig; aber das Volk erhob sich gegen ihn und rief die Almohaden herbei.

Im Jahre 660 (1261/2) belagerten die Mariniden-Truppen vergeblich Sidjilmāsa. Später, unter dem Druck des arabischen Stammes Munabbāt, erkannten die Bewohner die Oberhoheit Yaḡmurāsan's an. Als aber der Mariniden-Sultan Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaḡḡ den ganzen Maghrib unterworfen hatte, griff er Sidjilmāsa an, bei dessen Belagerung zum ersten Mal die Artillerie in Marokko zur Anwendung kam; die Stadt wurde im Šafar 673 (Aug./Sept. 1274) erobert. Die 'Abd al-Wādid-Statthalter, die Garnison, sowie die Führer der Munabbāt wurden niedergemetzelt und die Einwohner zu Sklaven gemacht.

Mit diesem Geschehnis beginnt der Verfall Sidjilmāsa's. Man findet wohl noch hier und dort ihren Namen in der Geschichte der inneren Kriege Marokkos, und sie scheint sehr unter dem Druck der benachbarten arabischen Stämme, besonders dem der Ahlāf, gelitten zu haben. Ibn Baṭṭūṭa, der Sidjilmāsa im Jahre 752 (1351/2) aufsuchte, sagt, dass sie zu den schönsten Städten gehöre. Aber Leo Afrikanus, der in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts 6 Monate in dieser Gegend verbrachte, berichtet, dass die Stadt infolge eines Aufstandes der Bevölkerung, die ihren Beherrscher getötet hatte, vollständig zerstört wurde und dass sich die Einwohner aufs Land oder auf Burgen (*Kṣūr*) zurückzogen, wo sie zum Teil unabhängig, zum Teil den Arabern tributpflichtig lebten. Daher darf man sich auch nicht von den modernen marokkanischen Geschichtsschreibern irre führen lassen, die Sidjilmāsa oft im Sinne von „Gebiet von Sidjilmāsa“ oder in der Bedeutung „Tāfilalat“ gebrauchen.

In der Geschichte hören wir zum letzten Mal von Sidjilmāsa in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts, als sich ihre *Šurafa'* infolge des Niedergangs der sa'dischen *Šarif*en unabhängig machten und die gegenwärtige Dynastie der 'Alawiden oder Filāla (vgl. FILĀLA, *ŠHORFA'*) gründeten.

Die arabischen Geographen haben uns ein glänzendes Bild von dem Sidjilmāsa des Mittelalters hinterlassen. Inmitten einer sehr gut bewässerten und daher fruchtbaren Ebene gelegen, war es von Gärten und Obstbäumen umgeben, die sich mehr als 4 Farsakh von der Stadt entfernt am Wādi Ziz entlang zogen. Man erntete dort in grosser Fülle die kostbarsten Sorten von Weintrauben und Datteln, die schon allein die Hauptnahrung der Bevölkerung lieferten; Getreide wuchs dort sehr gut; ohne zu säen, konnte man drei Jahre hintereinander ernten. Die Umgebung lieferte ausserdem Baumwolle, Kümmel, römischen Kümmel und Henna, was man nach dem ganzen Maghrib exportierte. Als Absonderlichkeiten dieser Stadt heben die arabischen Autoren hervor, dass es dort keine Fliegen gab, dass man dort Hunde, sowie eine Sorte grosser Eidechsen (*Ḥirḥaww*) ass und dass die meisten Einwohner kranke Augen hatten. Die einzige bemerkenswerte Industrie war die Herstellung herrlicher Stoffe aus sehr feiner Wolle, welche die Frauen vorzüglich zu spinnen verstanden. Die stark bevölkerte und weit ausgedehnte Stadt bestand aus Festungswerken, Prachtbauten

und Haus-ern. von denen jedes inmitten eines Gartens lag.

Die Lage am Tore der Ṣaḥarā' machte aus Sidjilmāsa einen hervorragenden Sammelpunkt für die Karawanen, die ins Land der Neger zogen, besonders nach Ghāna, oder für die, welche von dort zurückkamen. Die Datteln bildeten den Hauptgegenstand des Exports; aus dem Sūdān kamen Sklaven, Goldstaub, Elfenbein, Ebenholz und Felle.

Die Einwohner der Stadt beschränkten sich nicht auf einen einträglichen Handel in der Stadt; sie begaben sich selbst in den Sūdān und bewiesen auf ihren Reisen grosse Kühnheit. Von Sidjilmāsa führten mehrere Strassen nach den Hauptpunkten Nord-Afrikas: nach Dar'a, Aghmāt, Warika, Fās, Tābahrit (dem Hafen der Gegend von Nadrūma), Udja, Tlemcen und sogar durch die Wüste nach Kairo und nach Bahnāsa.

Sidjilmāsa bildete mit Fās einen der beiden grossen Sammelpunkte der marokkanischen Mekkapilger, und seine Einwohner stellten oft den *Amir Rikāb al-Ḥaǧǧi*. So hatte einer von ihnen zu Beginn der Marinidenzeit Gelegenheit, mehrere Mal in dieser Stellung in den Ḥiǧāz zu kommen, und machte in Yanbū' al-Naḥil die Bekanntschaft des Saiyid al-Ḥasan b. Kāsim, eines ḥasanidischen Šarifen, den er bat, ihn nach Sidjilmāsa zu begleiten, damit dank seiner *Baraka* die Früchte der Palmen in der Stadt reif werden könnten. Der Šarif sagte zu, kam im Jahre 664 (1265/6) nach Sidjilmāsa und wurde der Ahnherr der *Šurafa' Sidjilmāsiyūn*, welche Marokko die seit 1075 (1664) herrschende Dynastie gaben.

Heute geben die Eingeborenen den Ruinen von Sidjilmāsa, die 1828 von René Caillié, dann 1864 von Rohlf's und 1893/4 von W. Harris besucht wurden, die euphemistische Bezeichnung *el-Mdina 'l-Amra* „die bevölkerte Stadt“; die Ruinen liegen auf einer Strecke von ca. 7 km am östlichen Ufer des Wādi Ziz; man sieht dort nur noch ein Minaret, eine Brücke über den Ziz und allenthalben gewaltige Blöcke abgeschlagenen Stampflehms.

*Litteratur* Vgl. die Indices zu al-Bakrī, al-Iḍrī, Abū'l-Fidā, al-Dimashqī, al-Mas'ūdī, Ibn Baṭṭūṭa, Ibn al-Aḥmar, *Kawāṭ al-Naṣīm* (ed. Margais, Algier 1917), *al-Daḥīrat al-saniya* (ed. Ben Cheneb), al-Zayānī (ed. Houdas), al-Ifrānī (ed. Houdas), Aḥmed al-Nāṣirī, *Kitāb al-Istīḥṣā* Teil-Übers. in *Archives Maroc.* N. XXX, XXXI; Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Paris 1924; Wāṣit Shah, *Abrege*, S. 104; Yāqūt, *Mu'jam*, s. v.; Ibn Khaldūn, *Ibar*, Übers. De Slane, Index; Leo Africanus, ed. Schefer, III, 221, 223, 227—30; Gerhard Rohlf's, *Reise durch Marokko*, Bremen 1868, S. 61; W. B. Harris, *Taflet*, London 1895, S. 229, 261—7, 273—5, 283—5. (GEORGE S. COLIN)

**SIDON**, die alte ruhmreiche Handelsstadt Phöniziens, deren Name schon in den Tell Amarna-Urkunden als Šidūnu erscheint, hat in der islamischen Welt nur eine bescheidene Rolle gespielt. Sie heisst bei den Arabern Ṣaidā'. Nach Balādhuri wurde sie von Yazid b. Abi Sufyān mühe-los erobert, der spätere Kḥalife Mu'āwiya soll dabei die Vorhut geführt haben. Das wird gegen 637 n. Chr. gewesen sein. Die arabischen Geographen geben wenig über Ṣaidā'. Sie erwähnen, dass es zum Verwaltungsgebiete von Damaskus gehörte; Kūdāma bemerkt, dass es der Kriegshafen dieses Gebietes war, auch Mukaddasī nennt es befestigt. Ibn Khordādhbih weist darauf hin, dass die Strasse

von Antiochien nach Ghazza die Stadt berührte. Nach Ibn al-Faḥīh gehörte Ṣaidā' zu den bewundernswerten Städten und edlen Provinzen; wahrscheinlich gründet sich dies Urteil ausschliesslich auf literarische Überlieferung. Mukaddasī tadelt die Sprache der Einwohner als besonders „wüst“.

Erst in der Zeit der Kreuzfahrer tritt die Stadt etwas mehr hervor. Bei den Kreuzfahrern erscheint der Name mit Umdeutung der arabischen Namensform Ṣaidā' als Sagitta (Sagette, Sayette). — Nach Yāqūt soll die Stadt auch Irbil geheissen haben. — Nach Kreuzfahrerberichten befreite sich die Stadt 1107 durch Zahlung einer Geldsumme von der Belagerung. Nach arabischer Darstellung zog Balduin im Jahre 501 d. H. (1107/8) ab, als seine Flotte von der ägyptischen geschlagen war und von Damaskus ein muslimisches Heer zum Entsatze nahte. Erobert wurde die Stadt nach fränkischen Berichten am 19. Dezember 1111 (Ibn al-Aṭhīr gibt an: 20. Djumādā I 504, das entspricht dem 4. Dez. 1110). Die Belagerung währte 47 Tage, von der Seeseite umschlossen 60 fränkische Schiffe die Stadt, es waren normannische und venetianische, und zu Lande war Balduin von Jerusalem herangerückt. Die Stadt ergab sich unter günstigen Bedingungen, die auch zunächst eingehalten wurden, später legte jedoch Balduin den zurückgebliebenen Einwohnern eine Schatzung von 20 000 Dināren auf, die den Wohlstand der Stadt vernichtete. 1187 besetzte Saladin die Stadt (nach Ibn al-Aṭhīr: am 21. Djumādā I 583, d. i. 30. Juli 1187); die Kreuzfahrer hatten die Stadt kampflös geräumt, Saladin liess die Befestigungswerke zum grössten Teile zerstören. Im Oktober 1197 (Dhu 'l-Ḥiǧǧa 593 d. H.) kam es bei Ṣaidā' zu einem heftigen Kampfe zwischen Kreuzfahrern und Muslimen, der bis in die Nacht währte und unentschieden blieb. Darauf liess al-Malik al-ʿAdil den Rest der Befestigungswerke von Ṣaidā' zerstören. 625 (1228) wurde Ṣaidā' von den Kreuzfahrern besetzt und aufs neue befestigt. Es folgen 1249 eine Eroberung durch Aiyūb, 1253 Besetzung und Befestigung durch Ludwig IX. von Frankreich, 1260 Verheerung durch die Mongolen, im gleichen Jahre Übergang in den Besitz der Templer, die bis 1291 hier blieben, und 1291 die letzte Eroberung durch die Muslime und Schleifung der Befestigung durch al-Aṣḥraf. Später erfuhr die Stadt durch den Drusenfürsten Fakhr al-Dīn (1595—1634) manche Förderung. Sein Schloss ist zwar verfallen, aber der von ihm für die europäischen Händler errichtete Handelshof besteht noch jetzt als Khān Fransāwī. Leider veranlasste ihn die Besorgnis, die türkische Flotte könnte Ṣaidā' als Stützpunkt wählen, dazu, den südlichen Hafen, den sogenannten ägyptischen, unbrauchbar zu machen. 1791 verwies Djezzār Pasha die französischen Händler aus der Stadt. 1840 beschossen englische und österreichische Kriegsschiffe die Stadt.

Die heutige Stadt liegt auf der Stätte des alten Sidon, reicht jedoch weniger weit ins Binnenland. Der Küste vorgelagert ist eine Halbinsel, in deren Schutze sich der grössere südliche, jetzt unbenutzbare und der kleinere nördliche, jetzt für kleinere Schiffe noch zugängliche Hafen befinden. Der letztere wird auch durch eine Klippenreihe etwas gegen die Brandung geschützt. In der Nähe der Einfahrt liegt eine kleine Insel, die Kal'at al-Bahr, die mit dem Festlande durch eine steinerne Brücke verbunden ist. Weiter im NW ist noch eine grössere Insel dem Festlande vorgelagert, el-



Djezire. Südlich der Stadt, auf einem künstlichen Hügel erhebt sich die Zitadelle Kal'at al-Mu'ezze. Die Hauptmoschee war früher die Kirche der Johanniter-Ritter, die Moschee Abū Nakhla, eine Kirche des hl. Michael. Auf der kleinen Insel stehen die Ruinen des Château de Saint Louis, das bei der Beschussung von 1840 z. T. zerstört wurde. Die Stadt hat etwa 12000 Einwohner, darunter 7000 Muslime und Metawile, 2000 griechisch-katholische Christen und Maroniten und 600 Israeliten.

Die römisch-katholische Kirche, die Amerikanische Mission und die Alliance Israélite unterhalten hier Erziehungsanstalten.

Grosse Gärten umgeben die Stadt auf der Landseite. Orangen, Zitronen, Granatäpfel, Feigen, Mandeln und Birnen gedeihen hier. Die Bedeutung der Stadt als Handelsplatz ist gering. Die hier gewonnene Seide wird wenig geschätzt. Ausserdem gelangen Trauben, Getreide, Baumwolle und Galläpfel zur Ausfuhr.

Auf geistige Bestrebungen weist es, dass hier im Jahre 1921 die Wissenschaftslehre des arabischen Philosophen al-Fārābī, das *Kitāb lḥsā' al-'Ulum*, im Rahmen einer Zeitschrift 'Irḥān erstmalig gedruckt wurde.

Das bei Nābigha al-Dhubyānī (ed. Ahlwardt, I, 6) genannte Šaidā' suchte man im Hawrān.

**Litteratur:** al-Balādhuri, *Futūḥ*, ed. de Goeje, S. 126; de Goeje, *BGA*, Indices, s. v.; Ibn al-Athir, *Kāmil*, ed. Tornberg, Register, 357 f.; Yāqūt, ed. Wüstenfeld, III, 439 ff.; Gildemeister in *ZDPV*, VIII, 23 f.; Baedeker, *Palästina und Syrien*; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui* (1884), S. 94 ff.; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, London 1890, Register. (P. SCHWARZ)

ŠIFA kommt im Korān nicht vor, aber der Infinitiv *wasf* wird einmal und das Imperfekt des I. Stammes dreizehnmal gebraucht in der Bedeutung „als eine Beschreibung feststellen, zuschreiben“, wobei stets etwas Falsches und Unwahres in dem Begriff eingeschlossen liegt. So von Allāh in Sūra VI, 100; XXIII, 93; XXXVII, 159, 180; XLIII, 82, alles einander ähnliche feststehende Redewendungen; dies ständig in dem Begriff liegende Unwahre wird in den *Mufradāt* des Rāghib al-Iṣbahānī (S. 546, s. v.) verwandt, um klar zu machen, dass alle Beschreibungen Allāhs unhaltbar sind. a) In der Grammatik bedeutet Šifa ein Epitheton (über das Epitheton im Gegensatz zum Adjektivum s. Lumsden, *Arabic Grammar*, S. 266 ff.), und so wird es in der *Alfiya* (ed. Dieterici, S. 225, 3) definiert als „etwas, das auf eine Vorstellung (*Ma'nan*) und zugleich auf ein Wesen oder eine Substanz (*Dhāt*) hinweist“, und im *Mufaṣṣal* (ed. Broch<sup>2</sup>, S. 46, 9) als „ein Nomen, das einen der „Zustände“ (*Aḥwāl*) eines *Dhāt* bezeichnet“. Im weitesten Sinne umfasst es das aktive und passive Partizipium, die diesem Partizipium angelegenen Epitheta (*al-Šifāt al-muḥabbaha*; Wright<sup>3</sup>, I, 133 ff.; *Mufaṣṣal*, 101, 5 ff.), das comparative *af'alu* und, allerdings nicht ganz zweifelsfrei, die *Nisba*; über diese letztere vgl. *Mufaṣṣal*, S. 46, 17. Wenn das aktive Partizipium seinen Verbalcharakter aufgibt und zu einem Substantivum erstarrt, so wird es eine *Šifa ḡhālība* (Baidāwī zu Sūra, XXVII, 77; ed. Fleischer, II, 74, 9). In der Syntax wird der Relativsatz, dessen Leitwort nicht determiniert ist und für den kein Relativum gebraucht wird, von den Nationalgrammatikern nicht als eine *Šila*, sondern nur als eine beschreibende Ergänzung, eine

*Šifa*, betrachtet. b) Eine eingehende Erörterung über die Lehren der logischen Analyse der Eigenschaften und der Beschreibungen in der Philosophie und der scholastischen Theologie findet sich im *Dictionary of techn. terms*, S. 1489—96 (unter *wasf*). Dort finden sich die Klassifikationen, wie sie von den verschiedenen orthodoxen und häretischen Schulen vertreten werden. c) Die *Šifāt* Allāhs sind von seinen Namen (*Asmā'*) wohl zu unterscheiden. Die Namen sind die Epitheta (wie die obigen *Šifāt*), die ihm im Korān als Beschreibungen seiner Person beigelegt werden, in Anlehnung an den weitverbreiteten Gebrauch solcher Epitheta in der alten Dichtung. Über diese Namen vgl. vor allem al-Ghazālī, *Al-Maḥṣad al-asnā*. Aber seine *Šifāt* sind im strengsten Sinne die abstrakten Eigenschaften, die hinter diesen Epitheta liegen, wie *Kudra* hinter *kadīr* und *ʿIlm* hinter *ʿalim*. Ein sehr wichtiges Problem für die Theologen ist die Beziehung dieser *Šifāt* zu seinem *Dhāt*. Nach langen Streitigkeiten ergab sich schliesslich die orthodoxe Lehre, dass diese *Šifāt* von Ewigkeit sind, in seinem Wesen liegen und weder Er, noch etwas anderes als Er sind (*lā huwa wa-lā ḡhairuhu*); vgl. Taftazānī zu Nasafī, *Aḡā'id* mit Supercommentaren, Kairo 1321, S. 67 ff. und den Kommentar des Djurdjānī zu al-Idjī, *Mawāḳif*, Bulaq 1266, S. 479 ff. Einerseits wollte man die innere Einheit der Persönlichkeit Allāhs aufrechterhalten, andererseits den Beschreibungen Allāhs im Korān Gerechtigkeit widerfahren lassen und bestimmen, was von ihnen primär und notwendig sei und was von ihnen als blosse Bindeglieder mit der materiellen Welt zu betrachten sei. Es war ein Kampf mit ungläubigen Philosophen, mit Mu'tazilitischen Häretikern und, innerhalb des orthodoxen Islām, zwischen den Anhängen des Ash'arī und des Maturīdī; vgl. Louis Massignon, *La Passion d'al-Hallaḡ*, S. 568, 571 und besonders 645 ff. und die Übersetzung aus Nasafī und Fuḡālī in Macdonald, *Development of Muslim Theology*, S. 309, 319 ff. Ebenso Sanūsī, *Prologomènes Théologiques*, ed. und übers. von Luciani, S. 162—216. Durch all diese Werke zieht die Ansicht der *Mufradāt* (s. o.), dass Beschreibungen Allāhs im besten Falle unzulänglich und irreführend, im schlimmsten Falle unmöglich seien. Über Allāhs mystische Offenbarung seiner selbst vermittelt seiner *Šifāt* vgl. Massignon, S. 514 und R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, S. 90, 98.

**Litteratur:** ist im Artikel angegeben.

(D. B. MACDONALD)

ŠIFFĪN, bei Theophanes, *Chronographia*, ed. de Boor, I, 347: Σαπφῖν, in einer syrischen Inschrift aus dem Anfang des IX. Jahrhunderts *šf'* (Chabot im *JA* 1900, S. 285), ein Ort nicht weit vom rechten Ufer des Euphrat, westlich von Raḡḡa, zwischen ihm und Balis, vom Fluss durch ein einen Pfeilschuss (nach *BGA*, VII, 22<sup>15</sup>, s. v. a. fünfhundert Ellen) breites, zwei Parasangen langes, mit einem Dickicht von Weiden und Euphratpalmen bewachsenes Sumpfland voll Wasserlachen getrennt, durch welches nur ein einziger gepflasterter Weg zum Euphrat führte. Berühmt wurde der Ort durch die grosse Schlacht zwischen 'Alī und Mu'āwiya im Jahre 37 (657). Als 'Alī auf seinem Marsche von Kūfa hier ankam, hatten die Syrer sich schon bei der dort gelegenen Ruinenstadt aus der Römerzeit gelagert, und eine Truppenabteilung unter Abu 'l-A'war hatte den Weg zum Euphrat besetzt. Trotz seinen Vorstellungen und seinem Hinweis

darauf, dass er nicht gekommen sei, um zu kämpfen, sondern um sich mit Mu'āwīya zu verständigen, gab dieser nicht nach, obschon sein kluger Ratgeber 'Amr b. al-'Āṣi ihm dazu riet. 'Alī liess dann seine Truppen angreifen, und es gelang ihnen, die Syrer trotz der ihnen geschickten Verstärkungen zurückzuwerfen und Herr über den Zugang zum Fluss zu werden, wonach er einen neuen Beweis seiner Ritterlichkeit gab, indem er den syrischen Wasserträgern gestattete, Wasser neben den seinigen zu schöpfen, was zur Folge hatte, dass seine Leute und die Syrer auf harmlose Weise fraternisierten. Es verging nun einige Zeit mit Verhandlungen, die sich aber zerschlugen, da Mu'āwīya hartnäckig darauf bestand, dass der Khalīf die Mörder 'Othmāns ausliefern sollte, was er weder wollte noch konnte. Die Verhandlungen wurden indessen fortgesetzt, und wenn ein Streit auszubrechen drohte, gelang es den Friedensliebenden in beiden Heeren, ihn zu verhindern. Dieser Zustand soll nach Dinawari, S. 180f. in den beiden Monaten Rabi' II. und Djumādā I. des Jahres 36 gedauert haben. Das würde jedoch eine viel zu lange Zeit für die Präliminarien der nach Ya'qūbi (*Tanbih*, S. 295, *Ta'rikh* II, 219) Anfang Šafar beginnenden Schlacht ergeben und wird korrigiert durch die Angabe Ya'qūbis, wonach der Kampf um den Zugang zum Wasser in den Dhu 'l-Hidjja fiel. Unrichtig ist es wohl auch, wenn Tab. I, 3272 erzählt wird, dass 'Alī und Mu'āwīya in diesem Monat wiederholt, bisweilen zwei Mal am Tage, hervorragende Männer mit Fussvolk und Reitern ausschickten, die gegeneinander kämpften, was jedoch zu keiner allgemeinen Schlacht führte, da beide Parteien sich vor deren verhängnisvollen Folgen fürchteten. Es liegt wohl hier, wie Wellhausen vermutet, eine Verdoppelung der später stattfindenden Kämpfe vor. Um jede Möglichkeit zu einer Verständigung offen zu halten, einigte man sich, in dem altheiligen Friedensmonat Muḥarram des Jahres 37 (19. Juni bis 18. Juli 657) einen Waffenstillstand zu halten. Als aber auch dies Mittel versagte, wurde endlich am Anfang des Šafar der Krieg erklärt, und die Schlacht bei Šiffin begann. Sich von dieser ein klares Bild zu machen, ist nicht leicht, da die Erzähler von einer Menge Einzelkämpfen berichten, die keinen Überblick gestatten und nur zur Verherrlichung der einzelnen Stämme dienen. Auch enthalten sie ganz abweichende Angaben über die Grösse der Heere und über die Aufstellungen der Abteilungen und ihre Anführer. Gekämpft wurde der alten Sitte gemäss so, dass die Stämme für sich operierten, weshalb es eine kluge Massregel war, wenn 'Alī die zu seinem Heere gehörenden Teile der einzelnen Stämme so aufstellte, dass sie sich ihren eigenen Stammesgenossen gegenüber befanden. Die immer aufs neue anfangenden und im Umfange wachsenden Kämpfe waren nach allen Angaben blutig, und verschiedene namhafte Männer fanden ihren Tod darin, so u. a. auf Seiten 'Alis 'Ammār b. Yāsir und Ḥāšim b. 'Uṭba, auf Seiten Mu'āwīyas 'Umars Sohn 'Ubaidallāh (vgl. das Klagelied auf ihn: Ya'qūt, III, 403). Eine bedeutende Stütze hatte 'Alī in dem tapferen und kriegserfahrenen al-Ashtar [s. d.], der den 'Irakensern freien Zugang zum Wasser verschafft hatte und sich nun in mehreren Einzelkämpfen auszeichnete.

Der Ausgang der Schlacht wird folgendermassen erzählt. Nachdem eine Zeitlang unentschieden gekämpft worden war, gelang es al-Ashtar in der sogenannten *Lailat al-Harir* (von *harra*, winseln,

knurren, vgl. Ya'qūt IV, 970), d. i. die Nacht auf Freitag d. 10. Šafar = 28. Juli (s. Ahlwardts *Anonyme Chronik*, S. 349, 3; nach Tab. II, 727, 11, die Nacht auf Donnerstag) und am folgenden Morgen, die Syrer so in die Enge zu treiben, dass Mu'āwīya den Mut verlor und an Flucht dachte, wovon ihn nur die Erinnerung an einige Verse von Ibn al-Itnāba abhielt (*Kāmil*, ed. Wright, S. 53, 753: Tab. I, 3300, 12). In diesem gefährlichen Moment gab der schlaue 'Amr b. al-'Āṣi ihm den Rat, einige Korānhandschriften an Lanzen spitzen zu befestigen, um dadurch symbolisch auszudrücken, dass der Kampf aufhören und die Entscheidung dem Buche Allāhs überlassen werden sollte, im Gegensatz zu 'Alī, der das Gottesurteil in dem Ausfall des Kampfes suchte (Tab. I, 3322 f.). 'Amrs Berechnung, dass dieser Vorschlag eine Spaltung unter den Leuten 'Alis hervorrufen würde, erwies sich als richtig. Eine grössere Anzahl unter ihnen erklärte, dass ein solcher Appell an die Entscheidung Allāhs nicht zurückgewiesen werden dürfe; und so wurde 'Alī, der glaubte, schon gesiegt zu haben, gezwungen, den sich heftig sträubenden al-Ashtar zurückzurufen, womit der Kampf aufhörte. Ebenfalls ging die Mehrheit in seinem Heere auf den Vorschlag Mu'āwīyas ein, dass jede der streitenden Parteien einen von zwei Schiedsrichtern wählen sollte, die später zusammenkommen sollten, um nach den Worten des Korān ein Urteil zu fällen. Die Syrer wählten, wie zu erwarten, 'Amr, während dagegen dem Khalīfen der ihm wenig günstig gestimmte Abū Mūsā [s. d.] aufgezwungen wurde. Der Vertrag wurde nach Tab. I, 3340 am 13. Šafar 37 (31. Juli 657; nach Dinawari, S. 210, 5 erst am 17. Šafar) unterschrieben, wobei 'Alī, eingedenk Muḥammeds Nachgiebigkeit bei Hudaibiya, darauf verzichtete, sich als Khalīf zu unterzeichnen. Darauf trennten sich die Heere und zogen nach Hause, 'Alis Truppen in tiefer Missstimmung, so dass sie, obschon unbesiegt, den Eindruck machten, als hätten sie eine Niederlage erlitten.

So unterhaltend diese Geschichte mit ihren Pointen und ihrer scharfen Charakteristik der auftretenden Personen ist, so ist es zweifelhaft, ob sie ohne weiteres als geschichtlich betrachtet werden darf. Alle Darstellungen, die uns zur Verfügung stehen, verraten Vorliebe für 'Alī und Antipathie gegen Mu'āwīya und namentlich gegen 'Amr, dem gern alles Böse zugeschrieben wird; und wir vermissen deshalb sehr eine Darstellung von der gegnerischen Seite, die eventuell als Korrektiv dienen könnte. Aber auch ohne eine solche können wir auf einige Punkte hinweisen, die es wahrscheinlich machen, dass hier eine tendenziöse Färbung vorliegt, wie es unstreitig bei der Erzählung vom Schiedsgerichte in Adhrūh [s. d.] der Fall gewesen ist, und dass namentlich dem bösen Geiste Mu'āwīyas, 'Amr, eine zu effektvolle Rolle zuerteilt worden ist. Selbst wenn man annimmt, dass er es war, der die Demonstration mit dem Korān vorgeschlagen hat, und dass die dafür nötige Anzahl Handschriften im syrischen Heer vorhanden waren — nach Dinawari, S. 201 war sogar der in Damaskus aufbewahrte Musterkorān (s. d. Art. KORĀN) darunter, der auf fünf Lanzen spitzen von fünf Männern getragen wurde — so ist es klar, dass dies Mittel nur Wirkung üben konnte, wenn eine empfängliche Stimmung vorhanden war, sodass sie nur veranschaulichte, was viele Gemüter bewegte. Und dass dies wirklich der Fall war,



geht aus mehreren Andeutungen hervor. Nicht nur 'Alī war bestrebt, den verhängnisvollen Krieg zu vermeiden, wo die Gläubigen sich bekämpften und Mitglieder desselben Stammes, ja nahe Verwandte wie Vater und Sohn (Dinawari, S. 184) einander gegenüberstanden, sondern auch die Mehrzahl der Truppen empfanden das Unnatürliche und Verderbliche darin. Deshalb dauerte es so lange, ehe der Kampf wirklich begann, und deshalb schloss man im Muharram einen Waffenstillstand als letzten Versuch. In dieser Beziehung bietet Dinawari einige Züge, die die Darstellung Mikhnaḥs bei Ṭabari wesentlich ergänzen. Während bei diesem die *Ḳurrā'*, Ḳorānreizitoren, ein eifrig kämpfendes Korps mit eigenen Anführern bilden (Tab. I, 3273, 2, 3283, 11, 3289, 5, 3292, 16, 3298, 5, 3304, 10, 3323, 3), und von den Ḳorānreizitoren im syrischen Heer nur selten die Rede ist (3312, 15), sind bei Dinawari diese frommen Leute (vgl. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, S. 189) eifrige Friedensstifter, denen es einmal gelingt, einen ausbrechenden Kampf zu verhindern (Dinawari, S. 181, 1 ff.). Sie waren sofort bereit, auf den Appell an den Ḳorān einzugehen; und ihrem Einfluss war es wesentlich zu verdanken, dass der Kampf so schnell unterbrochen wurde (eb., S. 204); und als man sich über den Appell geeinigt hatte, verhandelten sie mit den syrischen Ḳorānreizitoren vor den beiden Fronten und empfahlen die Wahl von zwei Schiedsrichtern (eb., S. 205). Hat also 'Amr wirklich die Demonstration vorgeschlagen (von einem ähnlichen Gebrauch des Ḳorān bei der Kamelschlacht erzählt Tab. I, 3186, 3188 f.), so hat er damit nur einen Gedanken veranschaulicht, der von vielen geteilt wurde und deshalb schnell Anklang fand. Auch ist es wohl möglich, dass die wirkungsvolle Pointe in der Überlieferung, dass 'Alī schon den Sieg in den Händen hatte, als 'Amr ihn ihm durch seinen teuflischen Rat entriß, zu den ausschmückenden Zügen gehört, womit die 'Alībewunderer sich später den unglücklichen Ausgang der Schlacht zurechtlegeten. Aber andererseits ist es freilich klar, dass Mu'āwiya allen Vorteil von dem Appell an den Ḳorān hatte, während er für 'Alī einen schweren Schlag bedeutete, so dass es kein Wunder war, dass kluge Leute wie er und 'Amr energisch dafür eintraten, besonders wenn sie befürchteten, dass die Schlacht eine für sie ungünstige Wirkung nehmen konnte. Man muss sich ja vor allem klar machen, dass der Kampf garnicht der Frage galt, wer von den beiden Gegnern *Khalīf*e werden sollte. Dass Mu'āwiya weitgehende ehrgeizige Pläne hegte, ist wohl möglich, aber er war viel zu klug, um sie schon damals zu verraten. Er hielt sich streng an seine Rolle als Rächer 'Othmāns und erklärte sich willig, 'Alī zu huldigen, falls er die Mörder des *Khalīf*en ausliefern wollte. Das gab ihm eine moralische Stütze, während es gleichzeitig, da 'Alī dies Verlangen nicht erfüllen konnte, ein gutes Mittel war, einen Friedensschluss zu verhindern. Für 'Alī war der Appell an den Ḳorān geradezu vernichtend; denn sollte erst durch ein Befragen des heiligen Buches untersucht werden, ob sein Auftreten beim Mord 'Othmāns ihn unwürdig machte, *Khalīf*e zu sein, so war er de facto, jedenfalls vorläufig abgesetzt, während Mu'āwiyas Stellung vom Ausfall des Schiedsgerichtes unberührt blieb. Endlich kommt noch in Betracht, dass nach mehreren Anzeichen 'Alīs Position unter seinen eigenen Untergebenen, trotz aller persönlicher Sympathie für ihn, eine

ziemlich schwache geworden war, indem die schweren Anklagen gegen ihn auch auf ihm wohlwollende Personen Eindruck gemacht hatten, sodass sie schliesslich wünschen mussten, dass eine höhere Autorität Klarheit schaffen möchte. Wäre Recht und Unrecht so einfach und klar auf die beiden Gegner verteilt, wie es nach den Erzählungen den Anschein hat, würden wohl Söhne von Abū Bakr und 'Omar es kaum mit Mu'āwiya gehalten haben.

Bestätigt wird die hier vorgetragene Auffassung auf willkommene Weise durch eine auf al-Zuhri zurückgehende, sehr nüchterne Überlieferung bei Ibn Sa'd, IV/II, 3, wo von der Kriegsmüdigkeit beider Heere und ihrer Unlust, weiteres Blut zu vergiessen, die Rede ist, was 'Amr veranlasste, Mu'āwiya vorzuschlagen, die Ḳorāne ausbreiten zu lassen (*sic*) und die Irākenser zum Buch Allāhs zu rufen, um dadurch eine Spaltung unter ihnen zu bewirken. Als 'Alī die Schlawheit seiner Leute sah, kam er der Aufforderung Mu'āwiyas entgegen, und auf seine Frage, wer nach dem Ḳorān entscheiden sollte, war es, dass Mu'āwiya die Wahl von zwei Schiedsrichtern vorschlug. Hier fehlt also vollständig der dramatische Zuschnitt der gewöhnlichen Erzählung.

Dass man neben der dem 'Amr zugeteilten Rolle auch eine Erklärung der für 'Alī unglücklichen Wendung der Schlacht in der Behauptung eines begangenen Verrats suchte, war zu erwarten. Die Anklage richtete sich gegen al-Ash'ath, dessen Vergangenheit ihr allerdings eine gewisse Wahrscheinlichkeit verleihen konnte (s. d. Art.). Dass er energisch für den Appell eintrat, erzählen alle Quellen. Nach Dinawari, S. 201 fürchtete er, dass eine Fortsetzung des Kampfes Einfälle von Seiten der Feinde des arabischen Reiches veranlassen könnte, was Mu'āwiya bestätigte, als es ihm erzählt wurde. Nach Tab. I, 3332 f. erbot er sich, zu Mu'āwiya zu gehen, um seine weiteren Vorschläge zu erfahren, was 'Alī billigte. Dagegen berichtet Ya'qūbī, II, 220, dass Mu'āwiya mit ihm korrespondierte, um ihn auf seine Seite zu bringen, und dass er damit drohte, 'Alī zu verlassen, falls dieser den Appell abwies, wodurch der *Khalīf*e gezwungen wurde, darauf einzugehen, da al-Ash'aths jamanische Stammesgenossen erklärten, ihm folgen zu wollen. Nach allem, was oben dargelegt ist, ist eine solche Erklärung des Geschehenen indes überflüssig, und es spricht entscheidend dagegen, dass al-Ash'ath fortwährend im Dienst 'Alīs blieb.

Wie weit andere in ihrem Bestreben, den für 'Alī kompromittierenden Ausgang der Schlacht zu erklären, gehen konnten, zeigt Ṭabari, I, 3346 f., wo 'Alī die Unterbrechung des Kampfes damit motiviert, dass er es nicht wagte, das Leben der beiden Enkelkinder des Propheten aufs Spiel zu setzen.

*Litteratur:* B G A, I, 23, 76; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 402 f.; *Anonyme arabische Chronik*, ed. Ahlwardt, S. 349, 3; Ṭabari, ed. de Goeje, I, 3265—3333; al-Yā'qūbī, *Ta'rikh*, ed. Houtsma, II, 218 ff.; Dinawari, ed. Guirgas, S. 178—205; Mas'ūdī, *Tanbih*, ed. de Goeje, S. 295; ders. *Murūdj*, ed. Barbier de Meynard, IV, 333 ff., 345 ff.; Ibn Sa'd, ed. Sachau, IV/II, 3 f.; Ibn 'Abd Rabbihi, *al-Ikd al-farid*, Kairo 1317, II, 202; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendlande*, I, 319—24; Muir, *Annals of the early Caliphate*, 1883, S. 376 ff.; Wellhausen, *Das arabische Reich*, 48—52; ders.,

*Die religio-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Abh. Ges. Wiss. Gött., N. F., V, N<sup>o</sup>. 2.), S. 5 ff. (FR. BUHL)

AL-SİFR (A.), das Leere, Übersetzung des Sanskr. *sunya*, in der indisch-arabischen Rechenkunst Bezeichnung der Null, zugleich Ursprung der abendländ. Wörter *cifra*, *Ziffer*, *cipher*, *chiffre* und *zéro* mit ihren Ableitungen (entziffern usw.). Die Frage der Einführung bzw. Erfindung der Ziffern und der Null ist ungeachtet aller paläographischen und mathematikgeschichtlichen Forschung noch immer nicht befriedigend aufgeklärt. In den ältesten uns bekannten Urkunden bedienen sich die Araber, wenn sie die Zahlen nicht ausschreiben, der griechischen Zahlbuchstaben, später erst bricht sich daneben die arabische Buchstabenbezeichnung Bahn. Mit den indischen Ziffern und dem Rechnen nach indischer Weise werden die arabischen Mathematiker zur Zeit al-Ma'mūn's durch den Ostperser Muḥammad b. Mūsā al-Kh̄wārizmī [s. d.] bekannt gemacht. Die älteste arabische Null findet sich in der Jahreszahl 260 einer Papyrusurkunde (873/4 n. Chr.). Die älteste einwandfreie Nachricht über das indische Rechnen mit den neun Zeichen hat F. Nau bei dem Syrer Severus Sabokht (um 662) entdeckt. Man darf daraus nicht schliessen, dass die Null, jener fundamentale Fortschritt in der Zahlbezeichnung, damals noch nicht im Gebrauch gewesen sei, denn auch später werden die neun Zeichen, die wir jetzt Ziffern nennen, von dem besonderen Zeichen für das Leerbleiben von Stellen unterschieden; wir wissen ausserdem, dass Brahmagupta, der indische Astronom, geb. 598, ausdrücklich Regeln für das Rechnen mit der Null aufstellte. Über die Beziehungen zum Abacus und den Gegensatz der Abacisten und Algorithmiker vgl. die unten angegebene Literatur. Die Form der Null ist bei Indern und Westarabern ein Kreis, bei den Ostarabern ein Punkt, vermutlich also auch in persisch-indischer Überlieferung. Merkwürdig sind die wie diakritische Punkte untergesetzten Nullen im *Fihrist* I, 18 f.

*Litteratur:* M. Cantor, *Vorlesungen über Gesch. d. Mathematik*, I<sup>3</sup>, 511, 603, 609, 711 usw.; J. Ruska, *Zur ältesten arab. Algebra und Rechenkunst* (SB. Heid. Ak. 1917, Abh. 2), S. 36 ff.; G. R. Kaye, *Indian Mathematics*, London 1915; H. Wieleitner, in den *Unterrichtsb. f. Math. u. Natw.*, 1919, S. 56—61; J. Tropke, *Geschichte der Elementar-Mathematik*, I, 15 ff. und die weitere in diesen Werken angeführte Literatur. (J. RUSKA)

ŞİHR, Zauber, Magie. In dem folkloristischen Problem der Beziehung zwischen Magie und Religion deckt sich die Anschauung des Islām unzweifelhaft mit der Behauptung R. R. Marets, dass nämlich „Religion und Magie zwei Formen eines ursprünglich einzigen und unteilbaren sozialen Phänomens seien; die primitiven Menschen hatten eine Institution, durch die sie mit dem Übernatürlichen in Beziehung traten; in dieser lagen die Keime zu beiden, zu Magie und Religion, die sich allmählich voneinander schieden; Magie und Religion geniessen nicht das gleiche Ansehen; die Religion ist immer das Höhere, der allgemein anerkannte Kult; aber zwischen dem, was sicher zur Religion und dem, was sicher zur Magie gehört, liegen zahllose unbestimmbare Dinge (z. B. die „weisse Magie“), die von der Religion weder allgemein anerkannt, noch wie alles unstreitig Magische verurteilt werden“ (*Enc. Britannica*, 11.

Aufl., XVII, 305<sup>b</sup>). Dies stimmt genau für den Volksglauben im Islām, wie für den allgemein so genannten orthodoxen Islām. Der Islām ist ein System des reinen Supranaturalismus; für ihn besteht eine körperliche, sinnlich wahrnehmbare und dahinter eine Geisterwelt, zu der man entweder durch Magie oder durch Religion in Beziehung treten kann. Wenn wir versuchen, die genaue Beschaffenheit jener Geisterwelt zu bestimmen, entstehen Theorien, welche die Trennung zwischen Magie und Religion herbeiführen. Welches ist der Ursprung und das Wesen dieser Geister? Wie unterscheiden sie sich untereinander? Worin besteht ihre Handlungsfreiheit? Auf welche Weise können sie erreicht und beherrscht werden? Kann solch ein Umgang mit ihnen das Verhältnis zu Allāh beeinflussen und die ewige Seligkeit gefährden? Denn im Islām, bei Orthodoxen wie bei Häretikern, dreht sich alles um Allāh und das Verhältnis zu ihm.

Wenn wir die vom Christentum und Judentum übernommenen Elemente beiseite lassen, so bestand zu Muhammeds Zeit in Arabien, der ursprünglichen Heimat des Islām, die Geisterwelt aus Allāh, den Stammesgöttern und den Djinn; die Verbindung zwischen ihnen und den Menschen bildeten die *Kāhīn's* (vgl. oben II, 669), die Zauberer und Wahrsager, die Dichter und Wahnsinnigen; an all diesen haben die verschiedenen Geister eine Art unumschränkten „Besitz“, im Sinne des modernen Spiritismus. Daher ist „Magie“ als Begriff der modernen Folkloristik bestimmt weiter gefasst als das arabische *Şihr*, wörtlich „Zauber“, wenn man *Şihr* genau umgrenzt; aber Einblicke in den näheren Sachverhalt nötigen uns, *Şihr* im weiteren Sinne zu nehmen, und der Islām selbst hat es sehr oft, ja für gewöhnlich, ebenso gemacht. In seinem Kommentar zum *Ihyā'* (I, 217 u.) führt Murtaḍā al-Zabīdī einen Ausspruch des Tādj al-Dīn al-Subkī an: „*Şihr*, *Kahāna*, Astrologie und *Şimiyā'* sind alle aus demselben *Wādī'*“. Als sich der Islām dann über Arabien hinaus verbreitete, kam er in Berührung mit all den supranaturalistischen Anschauungen, magischen Künsten und Riten der verschiedenen Rassen und Länder, die er eroberte; diese wurden mit den kor'ānischen und arabischen Vorstellungen und Gebräuchen verschmolzen und bildeten eine Mischung heterogener Art hinsichtlich des Wortschatzes, der religiösen Gebräuche und Gefühle und sogar der fundamentalsten Vorstellungen. Dies wurde voll und ganz von den Muslimen selbst anerkannt, die, wie wir sehen werden, die verschiedenen Arten der Magie auf die verschiedenen Rassen zurückführen. Die Verschmelzung ging in zwei Richtungen vor sich: (1.) der Aberglaube und die Nomenklatur Arabiens wurden den nicht-arabischen und sogar den nicht-semitischen Völkern aufgedrängt und (2.) wurde der Islām sogar in seinen Grundanschauungen aufs stärkste von vollkommen anders gerichteten Glaubensarten beeinflusst. Vgl. die Artikel RUDĪĦ, DĪAFER, DĪADWAL, DĪJINN, FAL, FIRASA, GHĪL, HĀRŪT und MĀRŪT, 'IFRĪT, KĀHIN und die Litteratur dazu.

Aber etymologisch bedeutet *Şihr* Magie im engeren Sinne, den „Zauber“. Die Lexica behaupten, dass es die Verwandlung (*Şarf*) eines Dinges aus seiner wahren Natur (*Ḥaqīqa*) oder Form (*Şūra*) in etwas anderes sei, das unwirklich oder eine blosser Erscheinung (*Khayāl*) ist; *Takhyl* wird im Anschluss an Sūra XX, 69 oft hierfür gebraucht,



und es mag das bezeichnen, was wir heute „Hypnotismus“ nennen; aber die mehr rationalistischen Denker versuchten, es auf einfache Gaukelei (*Khilāf*, *Shāwadh*), Täuschung des Auges (*al-takhayyulāt wa l-akhdh bi l-ʿayn*) durch Gewandtheit der Hände und blumenreiche Sprache zu beschränken. So gewinnt das Wort den subtilen Sinn vom Wirken in der Natur, wie die Nahrung im Körper (dafür wird sogar Imr al-Kāis im *Lisān*, VI, 12 u. angeführt, aber hier scheint eher die Grundbedeutung *ṣarf* vorzuliegen), und von der Schönheit des Ausdrucks, so wie wir von der „Zauberkraft der Worte“ sprechen (*ṣaḥāḥ*, s. v.; Rāghib al-Isbāḥānī, *Mufrādāt*, S. 224 f.; *Lisān*, VI, 11—13; Lane, S. 1316 ff.). Im Korʾān sind aber die diesbezüglichen Stellen viel zu bestimmt, als dass sie eine solche Auslegung zuließen. Für Muḥammed und seine Umgebung war *Sihr* etwas Wirkliches, wenn auch das darin und dadurch Verkündete grösstenteils falsch sein mochte. Psychologisch betrachtet, rief das *Sihr* einen starken Eindruck von Hypnotismus hervor, und vom religiösen Standpunkt aus nahm Muḥammed fast genau dieselbe Stellung ein, wie heute die römisch-katholische Kirche gegenüber dem Spiritismus. Im Korʾān bildete den Hintergrund die Geisterwelt der *Djinn* und der *Shaiṭān* — offenbar ungläubige und böse *Djinn*. In diesem Zusammenhang ist bei weitem der wichtigste Korʾān-Vers, II, 96: „Und sie [Ungläubige im allgemeinen und Juden im besonderen] folgten dem, was die *Shaiṭān*'s unter der Regierung Sulaimān's [oder: wider die Regierung Sulaimān's] zu rezitieren pflegten — und Sulaimān war kein Ungläubiger, sondern die *Shaiṭān*'s waren Ungläubige —, indem sie die Leute Zauberei (*Sihr*) lehrten; und [sie folgten dem,] was den [oder: durch die] beiden Engeln in Bābil, dem Harūt und Mārūt, offenbart war; und die beiden lehren keinen, bevor sie nicht zu ihm gesagt haben: „Wir sind nur eine Versuchung (*Fitna*); sei also kein Ungläubiger“. So lernten sie [die Zuhörer] von den beiden, wie man einen Mann von seinem Weibe trennt, doch fügen sie damit keinem ohne Allāh's Erlaubnis Schaden zu. Sie lernen, was ihnen schadet und ihnen nichts nützt, indem sie wohl wissen, dass derjenige, der es kauft, keinen Anteil im Jenseits hat. Um Schlimmes fürwahr verkaufen sie sich selbst, wenn sie es gewusst hätten“. Der grammatische Aufbau dieser Stelle ist sehr nachlässig, und in der Übersetzung sind mehrere unklare Punkte, mehr als hier angeführt sind. Trotz Baiḍāwī's knappem Stil nimmt seine Erklärung mehr als eine Seite ein (ed. Fleischer, I, 76, 2—77, 7) und im *Kashshāf* des Zamakhsharī (ed. Lees, I, 93—95) anderthalb Seiten. In den grösseren Kommentaren wird sie als *locus classicus* über Magie ausführlich behandelt; so bei Ṭabarī, *Tafsīr*, I, 334—53 und Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafatih* (Kairo 1307), I, 427—40. Aber der Hauptgedankengang ist nicht misszuverstehen. Die *Shaiṭān*, sagen diese Kommentatoren, sind die Urheber der Zauberei; sie lauschten an den Mauern des Himmels (siehe unten) und verwebten das mit Lügen, was sie hier gehört hatten; dies überbrachten sie dann den *Kāhin*'s und schrieben Bücher darüber; und diese Bücher lehrten sie den Menschen, indem sie sie ihnen vortrugen. Dies war zur Zeit Sulaimān's sehr verbreitet, und zwar derart, dass man darin die Quelle seiner Kenntnisse und seiner Macht über die Natur und die *Djinn* zu erblicken glaubte. Die Juden sagten sogar, dass Sulaimān

kein Prophet, sondern ein Zauberer war (Rāzī, S. 428). Dieser Vers ist eine Antwort an sie. Über Harūt und Mārūt siehe die betreffenden Artikel. An anderer Stelle im Korʾān (XXXVII, 6; XLI, 11; LXVII, 5; LXXII, 8, 9) wird gesagt, dass die *Djinn* neben dem unteren Himmel (*al-Samāʾ al-dunyā*) zu sitzen pflegten (*kunnā naḥḥudū*) und dort den himmlischen Heerscharen (*al-Malaʾ al-aʿlā*) lauschten (*istamaʿa, istaraḥa al-Samāʾ*) und dass sie mit Lichtern (*Maṣābih, Shihāb*) fortgejagt wurden, die zum Schmuck aufgestellt waren, aber von den wachhabenden Engeln (*Haras, Raṣad, Hifz*) wie Steine (*Rudjūm*) nach ihnen geschleudert wurden. So pflegten sie regelmässig zu lauschen, aber jetzt (*al-āna*, LXXII, 9) — offenbar seitdem Muḥammed gesandt war — haben sie bemerkt, dass die Engel besonders wachsam ihnen gegenüber sind. Im *Kashshāf* (S. 1535) findet man eine eingehende Erörterung über Sūra LXXII, 9; dort werden alte Verse und Traditionen über diesbezügliche Auffassungen der Araber in der *Djāhiliya* wiedergegeben. Diese Araber hatten solche Sternschnuppen gekannt und hatten ihre eigenen Ansichten darüber. Aber mit der Geburt Muḥammeds erhöhte sich die Wachsamkeit der Engel bedeutend. Doch kann dies nur eine geraume Zeit gedauert haben, denn die ganze spätere Geschichte der Magie stellt die *Djinn* so dar, als führen sie fort, zu lauschen und den *Kāhin*'s und Zaubernern Nachrichten zu überbringen. Ferner kennen die *Djinn* (XXXIV, 13) nicht das Verborgene (*al-Ghaib*), wenigstens nicht genau, obgleich die bösen *Djinn* die Feinde der Propheten (VI, 112) beeinflussen und vom rechten Wege ablenken. Im Korʾān wird an einer bedeutsamen Stelle (XXVI, 221—5) berichtet, wie die *Shaiṭān*'s zu allen grossen Lügern (*Affāk*) herniedersteigen (*tanazzala*) und ihnen mitteilen, was sie gehört haben, und dass die meisten von ihnen (den grossen Lügern der Menschen oder der *Shaiṭān*'s) Lügner sind oder dass der grösste Teil der Nachrichten erlogen ist. Auch die irrenden Dichter folgen ihnen (offenbar den *Shaiṭān*'s), wandern in jedem *Wādī* umher und tun niemals, was sie sagen. Dies wird von den Kommentatoren (Baiḍāwī, II, 61, 15—62, 7; noch ausführlicher und besser im *Kashshāf*, II, 1012—4), wohl mit gutem Recht, mit den *Djinn* in Zusammenhang gebracht, die auf das Gespräch der Engel lauschen, es umkehren, mit Lügen vermischen und zu den *Kāhin*'s, falschen Propheten und Dichtern herniederbringen. Über solche von den *Djinn* eingegebene Dichtungen siehe Goldziher, *Abhandlungen zur arab. Philologie*, I, 1—121 und besonders S. 27, Anm. 2.

Im Korʾān kommt nur Sūra II, 96 das Wort *Sihr* in Bezug auf Sulaimān vor, aber es sind mehrere Stellen vorhanden (XXI, 81—2; XXXVII, 15—45; XXXIV, 11—3; XXXVIII, 29—39), die ausführlich von seiner Weisheit, seinen Kenntnissen und seiner Macht über die Welt handeln; der spätere Islām führte alle erlaubte oder „weisse“ Magie auf ihn zurück. Sonst kommen *Sihr* und die davon abgeleiteten Wörter noch im Zusammenhang mit den Geschichten von Mūsā, ʿIsā und Muḥammed selbst vor. Auf die Geschichte von Mūsā und seine Kämpfe mit den Magiern Pharaos beziehen sich fast alle Anspielungen in folgenden Suren: VII, 110, 113, 117, 129; X, 77, 78, 80, 81 (aber Vers 2 bezieht sich auf Muḥammed); XVII, 103 (aber Vers 50 auf Muḥammed); XX, 59, 60, 66, 69, 72—4; XXVI, 33, 34, 36, 37,

39, 40, 45, 48 (aber die Verse 153, 185 auf Muḥammed); XXXVII, 13; XXVIII, 36, 48; XL, 25; XLIII, 48 (aber Vers 29 auf Muḥammed); LI, 39. Nur in V, 110 wird die Zauberei mit 'Isā in Zusammenhang gebracht. Auf Muḥammed beziehen sich die Stellen VI, 7; X, 2; XI, 10; XV, 15; XVII, 50; XXI, 3 f.; XXIII, 91; XXV, 9; XXVI, 153, 185; XXXIV, 42; XXXVII, 15; XXXVIII, 3; XLIII, 29; XLVI, 6; LII, 15; LIV, 2; LXI, 6; LXXIV, 24. Es finden sich einige bestimmte Redewendungen und Phrasen: *Sihr* wird in Sūra XX, 77, 78; XLIII, 29; XLVI, 6, *al-Ḥaqq*, („der Wirklichkeit“) und in Sūra LII, 15 der Wirklichkeit der Hölle (*al-Nār*) gegenübergestellt. — „Im Feuer werden sie gefragt werden: „Ist dies Zauberei?“; Augen werden bezaubert in Sūra VII, 113 (Mūsā) und ähnlich XV, 15, „unsere Blicke (*Abṣārūnā*) hat man berauscht (*sukkirat*), und wir sind ein verzaubert (*mashūr*) Volk“, d. h. wir sind hypnotisiert (von den Mekkanern); Muḥammed ist „ein verzauberter Mann“ (XVII, 50; XXV, 9), ebenso Mūsā (XVII, 103); Muḥammed ist „stark verzaubert“ (*musahhar*) in Sūra XXVI, 153, 185; in der Mūsā-Geschichte wird durch *Sihr* (XX, 69) eine Erscheinung hervorgerufen (*khayyala*); in Sūra XXI, 3 ff. werden mehrere Anklagen gegen Muḥammed vorgebracht, nämlich dass seine Sendung *Sihr* ist; dass sie ein „Bündel von Träumen“ (*Aḍghath Aḥlām*), d. h. wirren und unwahren Träumen ist; dass er sie erfunden hat (*iftarāhu*); dass er ein Dichter ist (*Shā'ir*); man verlangt von ihm ein Zeichen, *Āya*, wie die früheren Propheten es gaben; in Sūra XXXVIII, 3 ist Muḥammed ein „lügenhafter Zauberer“ (*Sāḥir kadhdhāb*) und ebenso Mūsā in Sūra XL, 25; in Sūra LI, 39 ist Mūsā ein *Sāḥir* und ein *Madjnūn*, der von einem *Djinnī* besessen ist; *Sihr* wird sehr häufig *mubīn* „offenkundig“, *muftarā* „erfunden“ (XXVIII, 36) genannt und *mustamirr* „ausdauernd, fest“ oder „ununterbrochen, aufeinander folgend“ oder „schnell dahineilend“ (LIV, 2); in Sūra LXXIV, 24 (wohl die älteste Belegstelle im Kor'an) wird die Sendung Muḥammeds *Sihr yu'thar*, eine von irgend jemand „herrührende oder gelernte Zauberei“ genannt; in Sūra XXVI, 36 scheint *Sahḥār* einen „erfahrenen Zauberer von Beruf“ zu bezeichnen (Mūsā-Geschichte).

Die Stellen, welche die Zauberei mit Muḥammed in Beziehung bringen, sollen gründlicher untersucht werden: sie werden manchen Einblick in die Anschauungen seiner Zeit und in seine eigene Stellungnahme dazu gewähren. Die traditionelle Auslegung von Sūra LXXIV, 24 in der *Sira* (siehe Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 171 f.; Baidāwī, ed. Fleischer, II, 368, 15 ff.; *Kaṣṣhāf*, ed. Lees, II, 1548 f.) bemüht sich, zwischen dem *Kāhin*, dem *Madjnūn*, dem *Shā'ir* und dem *Sāḥir* zu unterscheiden, indem sie für die Definition von *Sihr* offenbar Sūra II, 96 benutzt; aber aus dem tatsächlichen kor'anischen Gebrauch geht hervor, dass solche Unterscheidungen unmöglich sind, und dass diese vier Arten als Verbindungsglieder zwischen der Geisterwelt und unserer Welt aufs engste verbunden waren. *Kāhin* kommt nur zweimal im Kor'an vor, in beiden Fällen von den Mekkanern für Muḥammed gebraucht, das eine Mal (LII, 29) in Verbindung mit *Madjnūn* und das andere Mal (LXIX, 42) mit *Shā'ir*. Muḥammed wird ein *Sāḥir* in Sūra X, 2, XXI, 3 ff. und XXXVIII, 3 genannt; in Sūra XVII, 50 und XXV, 9 ist er „bezaubert“ (*mashūr*) und in Sūra XXVI,

153, 185 „stark bezaubert“. Diese beiden letzten auf Muḥammed angewandten Ausdrücke wurden anscheinend nicht gern gehört, denn die Kommentatoren geben eine abweichende Bedeutung an, „einer, der Lungen besitzt“, d. h. ein gewöhnlicher, sterblicher Mensch. Mehrere Male werden der Kor'an, seine Sendung und seine Beweise als Zauberei hingestellt, so in Sūra XI, 10; XXXIV, 42; XLIII, 29; XLVI, 6; LIV, 2; LXI, 6; LXXIV, 4. Aber Muḥammed gab sonst keinerlei Anzeichen, als ob er ein Zauberer wäre. Er war kein Wundertäter wie Mūsā, Sulaimān und 'Isā. In Sūra XXV, 9 ist er nur „ein bezauberter Mann“; kein Engel wird gesandt, um mit ihm zu gehen, noch wird ihm ein Schatz (*Kanz*) zugeworfen, noch hat er einen Zaubergarten, aus dem er essen kann, d. h. einen wirklich vorhandenen. In Sūra XXI, 3 ff. bewirkt er keine *Āya* in diesem Sinne. In Sūra VI, 7 heisst es: wenn ein wirkliches Buch auf *Kirfās*, das mit Händen berührt werden könnte, auf ihn herabgesandt worden wäre, so würde man auch dieses *Sihr* genannt haben; d. h. solch ein Zeichen geschah nicht. An zwei Stellen, die mit Zauberei in Zusammenhang stehen (X, 2; XXXVII, 15), sind die Kommentatoren, z. B. Zamakhsharī und Baidāwī, fest davon überzeugt, dass eine Anspielung auf Wunder vorliegt (*U'mu khawāriḡ li 'l-Āda*); aber der ganze Zusammenhang des Kor'an und sogar die Stellen selbst zeigen, dass es sich um einen Hinweis auf die Offenbarungen handelt, von denen die Mekkaner glaubten, dass sie von der Zauberei herrührten. In solchem Falle muss *Sihr* mit der Art und Weise, auf welche die Offenbarungen vor sich gingen, in Zusammenhang stehen. In Sūra XXI, 3 versichern die Mekkaner, dass dieselben wirre und unwahre Träume seien; und es gibt Stellen im Kor'an, die zeigen, dass die Offenbarungen, wenigstens manchmal, als sogenannte „unbewusste Rede“ erscheinen. In Sūra XX, 113 und LXXV, 16 wird der Prophet gewarnt, sich mit der Verkündung des Kor'an zu übereilen, wenn derselbe durch ein bewusstes Bewegen seiner Zunge geoffenbart wird; d. h. er muss ihm sein Sprachorgan ganz überlassen und ihn mit seiner eigenen Schnelligkeit herauskommen lassen (vgl. Bukhārī, *Tawḥīd*, Bāb 42). In Sūra V, 101 werden die Herumstehenden und Zuhörer gewarnt, bei Offenbarungen unvermutet Fragen an den Propheten zu richten, als wenn er ein gewöhnlicher Wahrsager wäre. Im Zustand der unbewussten Rede wird er ihnen gewiss antworten, und zwar die volle Wahrheit, aber sie wollen diese Antworten ja nicht. Eine Unmenge von Traditionen hierüber siehe bei Ṭabarī, *Tafsīr*, VII, 48—52 und eine sehr klare Darlegung bei Baidāwī, I, 275 f.; die rationalistischeren Kommentatoren, wie z. B. Zamakhsharī und Rāzī, liebten offenbar dieses Thema nicht. Über die unbewusste Rede im späteren Islām siehe den Artikel FIRĀSA; der Islām hat dieses Phänomen voll und ganz gebilligt und beschrieben.

Aus all diesem geht deutlich hervor, was zum Verständnis dieser Stellen nötig ist; im Kor'an müssen wir den klaren Sinn des Textes mit dem in Einklang bringen, was wir jetzt über abnorme psychologische Erscheinungen wissen. Die oben erwähnten Erscheinungen können in weitgehendem Masse von jedem bestätigt werden, der einen Fall des sehr verbreiteten „unbewussten Schreibens“ kennt, was aufs engste mit der viel selteneren unbewussten Rede zusammenhängt. Aber für die



frühen muslimischen Ausleger war es nötig, eine möglichst strenge Unterscheidung zwischen den Erscheinungen Muḥammed's und denen der anderen Vermittler mit der Geisterwelt zu machen. Dies taten sie, indem sie die Offenbarung durch Djibril nachdrücklichst als Gegensatz hinstellten zur unbewussten Rede durch einen besessenen Geist. Wahrscheinlich gibt es im Kor'an, wie unzweifelhaft auch im Alten Testament, noch viele andere Belegstellen für solche Erscheinungen, die in ähnlicher Weise verdunkelt worden sind. *Sihr* war dann einerseits Zauberei und unwirksam, und andererseits durchaus wirklich. Für Muḥammed war heidnische Offenbarung, insofern sie von der Geisterwelt kam, wirklich, aber insofern sie durch ihre Vermittler, die Geister und Menschen, verdreht und erweitert war, falsch. Bei Muslim, *Zuhd*, Trad. 73, findet sich eine lange Geschichte von einem heidnischen König, seinem Zauberer (*Sāḥir*), einem Mönch (*Rāhib*) und einem *Ḡulām*. Der springende Punkt ist, dass das Heidentum *Sihr* und *Kufr* ist, gerade so wie Baiḍāwī (I, 76, 7) bei Sūra II, 96 *Sihr* und *Kufr* einander gleichstellt und beide Wörter mit *Kāhāna* zusammenbringt.

Bei den Traditionen über diesen Gegenstand ist es unmöglich festzustellen, was auf Muḥammed zurückgeht und was in späteren Glaubenskämpfen entstand; vieles scheint mit seinem in der Regel starken gesunden Menschenverstand unvereinbar. Ich möchte auf eine Stelle mit ganz verschiedenartigem Inhalt bei Muslim, *Salām*, Trad. 40 ff. hinweisen, wo bunt durcheinander gewürfelt über Medizin (*Ṭibb*) und Zaubermittel (*Rukwa*), über erlaubte und unerlaubte Magie, Gift, *Shaitān's*, *Ḡhul's*, *Kāhāna*, *Ṭaira*, *Fa'l* gesprochen wird. Bei Muslim, *Imān*, Trad. 108 heisst es: jeder, der *muṭīrān bi-naw'ī kadhā*, „wir erhalten von solch einem Sterne Regen“ sagt, ist ein Ungläubiger; ferner Mu., *Imān*, Trad. 337 f.: diejenigen, die ihr Vertrauen auf Allāh gesetzt und weder Ätzen noch Zaubersprüche angewandt, noch den Flug der Vögel beobachtet haben, sind die 70000 Muslime, die ohne Abrechnung und ohne Bestrafung in das Paradies eingehen werden. Die Medizin u. ä. wird bei Bukḥārī im *Kitāb al-Ṭibb* und die Auslegung von Träumen u. ä. im *Kitāb Ta'wīr al-Ru'yā* behandelt. Über das Sehen des Propheten im Traum und über das Träumen im allgemeinen siehe Muslim, *Ru'yā*, Trad. 1 ff. Alle diese Dinge standen im Denken der Muslime in enger Verbindung, und sind es heute noch.

Aber obgleich Muḥammed von der Realität dieser Erscheinungen vollständig überzeugt war, sei es als Zauberei, sei es als verfälschte Offenbarung ungläubiger Geister, so hatten die ersten rationalistischen Theologen (*al-Mu'tazila*, *Ahl al-Kalām*; s. oben, II, 719 ff.) doch viele Zweifel. Dies tritt sehr deutlich bei Ibn Kṭaiba (gest. 276 = 889), *Mukhtalif al-Hadith* (Kairo 1326), S. 220—35 hervor; siehe darüber Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 136 ff. Die Mu'taziliten griffen, aus Gründen der Vernunft und der Überlegung (*ʿAql*, *Nazar*), die Traditionen an, die besagen, dass Muḥammed bezaubert gewesen sei; das war unmöglich bei einem Propheten, der unter Allāhs Schutz stand (*ma'sūm*). Auch die Zauberei, von der im Kor'an, z. B. in der Geschichte von Mūsā, gesprochen wird, war nichts als Gaukelei (*Takhyīl*); die beiden Engel in Sūra II, 96 waren zwei Männer mit Namen Malik, und der Vers war anders zu

verstehen. Hiergegen führt Ibn Kṭaiba das allgemeine Zeugnis aller Hl. Schriften und Propheten und den einhelligen Glauben an die Zauberei bei den verschiedensten Völkern an; ebenso das ausdrückliche Zeugnis von Sūra CXIII und CXIV, den beiden *Mu'awwidhāt*; ferner noch einige Traditionen, besonders eine seltsame Geschichte über ein Weib, das nach Bābil ging, um von Hārūt und Mārūt die Magie zu erlernen, hierauf reuig den Propheten in al-Madina aufsuchte, ihn aber tot fand und 'A'isha ein Geständnis ablegte, indem sie ihr die ganze Geschichte erzählte. Es ist eine sehr sonderbare Geschichte mit folkloristischen Elementen über die Bereitung des zauberischen *Sawīḳ*; sie erinnert an die „Geschichte von Badr Bāsim“ in Tausend und eine Nacht und die *Khurāfāt* des Muḥammed b. Salama (*The Earlier History of the Arabian Nights*, in *J R A S*, 1924, S. 374—79). In ausführlicherer Form steht dieselbe Tradition bei Ṭabari (gest. 310 = 923), *Tafsīr* I, 347 f.; ferner bei Thālabī (gest. 427 = 1036), *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā'* (Kairo 1314), S. 30 ff.; bei Rāzī (gest. 606 = 1209), *Mafāṭih*, I, 454, 19—28 steht eine stark sophistisch und philosophisch gehaltene Darstellung derselben Geschichte. Im übrigen weichen die Geschichten alle sehr voneinander ab; die verschiedenen Abfassungen wurden offenbar mit der Magie in Übereinstimmung gebracht, die dem jeweiligen Schreiber bekannt und zu seiner Zeit gang und gäbe war. Ferner erzählt al-Sharīshī sie in seinem Kommentar zu den *Maḳāmāt* des Ḥarīrī (Kairo 1314), I, 211. Jedoch scheint sie von der Tradition nicht übernommen worden zu sein. Von den grossen alten Sammlungen bringt nur der *Musnad* von Aḥmed b. Ḥanbal (gest. 241), II, 134 etwas über Hārūt und Mārūt, aber diese Geschichte ist nicht darin enthalten (nach Mitteilung von A. J. Wensinck).

Im *Fihrist* (zwischen 377 und 400 [987—1010] verfasst) finden wir die Magie völlig entwickelt und eine reiche Litteratur darüber. Die Hauptstelle findet sich im zweiten *Fann* der achten *Maḳāla* (ed. Flügel, S. 308 ff.). Die Stellungnahme des Verfassers, Muḥammed b. Isḥāq, der anscheinend Shī'ite und daher wenigstens mu'tazilitisch angehaucht war (vgl. KALĀM, oben II, 720<sup>b</sup>), geht aus seiner Darlegung hervor. Er sagt, dass alle Zauberer, erlaubte und unerlaubte, versichern, die Zauberei würde durch den Gehorsam der Geister den Zauberen gegenüber bewirkt. Die erlaubten Zauberer, die er *Mu'azzimūn* (von *'Azīma*, „Zauber“; weder das Wort noch seine Wurzel kommt im Kor'an in diesem Zusammenhang vor) nennt, behaupten, dass sie die Geister bezwingen, indem sie Allāh gehorchen und ihn anflehen, indem sie den sinnlichen Begierden entsagen, Demut üben und durch Beschwörungen bei Allāh Einfluss auf die Geister zu nehmen suchen; die Geister gehorchen dann entweder infolge der Beschwörungen, aus Gehorsam Allāh gegenüber oder aus Furcht, weil in der besonderen Eigenschaft (*Khāṣṣiya*) der göttlichen Namen etwas verborgen liegt, was sie unterwürfig macht. Unerlaubte Zauberer, die er *Ṣaḥāra* (Pl. von *Sāḥir*) nennt, erklären, dass sie die Geister durch Opfer (*Ḳarābīn*) und schlechte Taten, die Allāh missfallen, in ihre Gewalt bekommen, so entweder durch Ausserachtlassung des Ritualgesetzes oder durch wirklich verbotene Handlungen, wie z. B. Blutvergiessen, Heirat in der nächsten Verwandtschaft usw. So verfährt man offen (*ṣāḥir*) in Ägypten und den angrenzenden

Ländern, und es bestehen sehr viele Bücher darüber. Das Bābil der Zauberer ist in Ägypten; Ibn Ishāk hat es von einem erfahren, der dort gewesen war und Überlebende (*Bakāyā*), männliche und weibliche Zauberer, gesehen hatte. Man muss bedenken, dass der Schreiber wahrscheinlich in Bagdad weilte; dies ist auch die Ansicht des übrigen islamischen Ostens über Ägypten. Alle diese erlaubten und unerlaubten Zauberer versichern, dass sie Siegel (*Khawātīm*), verschiedene Arten von Zauberformeln (*ʿAzām*, *Ruḩa*, *Ḥizāb*), magische Kreise (*Manāḍil*), Weihrauch (*Dakḥan*) usw. benutzen. Eine Partei der Philosophen und Sternanbeter, so fährt er fort, versichert, dass sie Talismane für die verschiedensten Zwecke unter Beobachtung der Sterne herstellen; diese werden auf Steine, Gemmen und Ringsteine (*Fuṣṣūs*) eingegraben. Dies ist eine unter den Philosophen weit verbreitete Kunst; die Inder glauben daran und tun damit wunderbare Dinge; die Chinesen wenden Kniffe (*Ḥiyāl*) an und haben ihre besondere Zauberkunst; die Inder pflegen vor allem den „Hypnotismus“ (*ʿIlm al-Taḥakkum*; vgl. *J R A S*, 1922, S. 516, *Wahm in Arabic and its Cognates*), indische Bücher darüber sind ins Arabische übersetzt worden; die Türken besitzen eine Wissenschaft der Zauberei; von einer zuverlässigen Person war Ibn Ishāk versichert worden, dass sie wunderbare Dinge sinnlich wahrnehmbarer Art vollbrächten, wie z.B. die Vernichtung von Armeen, das Erschlagen der Feinde, das Überschreiten der Flüsse, das Zurücklegen grosser Entfernungen in kurzer Zeit usw. Die Talismane in Ägypten und Syrien sind zahlreich und allen klar erkennbar, aber die Wirkung ist im Laufe der Zeit verloren gegangen.

Die erlaubte Zauberei, die der *Fihrist* „den lobenswerten Weg“ (*al-Ṭarīqa al-maḥmūda*) nennt, wird auf Sulaimān b. Dāwūd zurückgeführt, der zum ersten Male die Geister (*al-Djinn wa 'l-Shayāṭīn*) bezwang und sich dienstbar machte; dasselbe wird für die persische Zauberei von Djāmshīd gesagt. Über Djāmshīd als Begründer der Wissenschaft und Beherrscher der *Djinn* siehe *Fihrist*, S. 12, 21 ff., S. 238, 20; ausführlich handelt über seine Stellung im persischen Mythos und seine Verwechslung mit Salomon besonders E. G. Browne, *Literary History of Persia*, I, 112–14. Es bestand offenbar eine ausgedehnte, Sulaimān zugeschriebene Litteratur über die Magie in hebräischer und persischer Sprache, die dieser Verwechslung ihre Entstehung verdankt; drei seiner Sekretäre, welche die Bücher zusammengeschrieben, werden mit Namen genannt; weitere Einzelheiten über die Namen dieser Bücher finden sich in dem langen Zitat aus Djawbarī, *Kitāb fī Kashf al-Asrār* (erste Hälfte des VII. Jahrh. d.H.) bei de Goeje, *Gauharī's „entdeckte Geheimnisse“* in *ZDMG*, XX, 486 ff.; vgl. auch Fleischer in *ZDMG*, XXI, 274. Ein kleiner Teil dieses Textes wurde in Kairo (*Maṭbaʿat al-naḍjāh*, o. J., 32 S.) gedruckt, unter Weglassung der Einleitung und zwar nur bis *Bāb IV* im *Faṣl IV*, augenscheinlich mit noch anderen Auslassungen. [Es existiert auch eine vollständige Ausgabe davon ohne Angabe des Druckers oder Ortes, sondern datiert: Djumādā II, 1302. Vgl. ferner die technische, nicht-philologische Studie des Buches auf Grund eines gedruckten Textes sowie mehrerer Hss. von Eilhard Wiedemann in *Beitr. zur Gesch. der Naturwissenschaften*, XXV, S. 206–32]. Dann gibt der *Fihrist* ein Verzeichnis über 70 Namen von Geistern (*ʿAfārit*), die zu Sulaimān

kamen und denen er unter Anrufung der Namen Allāhs Verträge (*ʿUḥūd*, *Mithāk*) aufdrängte. Diese *ʿUḥūd* spielen auch fernerhin eine grosse Rolle. Eine winzige, undatierte Kairiner Lithographie von 16 Seiten hat sie als Amulet: *Ḥidjāb al-sabʿ ʿUḥūd al-sulaimāniya li-Saiyidnā Sulaimān b. Dāwūd*. In einer anderen Liste von sieben Stück sind sie besonders mit den Wochentagen in Verbindung gebracht. Diese kann durch die Darstellung bei Kazwīnī, *ʿAdjāib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, S. 371 ff., die die *Djinn* auch der Macht Sulaimāns unterworfen sein lässt, erweitert werden. Weitere Listen und Beschreibungen befinden sich bei Damirī, *Ḥayāt al-Hayawān* (Kairo 1313), I, 177–87; Übers. Jayakar, I, 448–80. Dann zählt der *Fihrist* die Namen einiger berühmter Zauberer mit den Titeln ihrer Werke auf, von den Griechen bis auf seine Zeit. Dies kann in einigen Punkten durch Djawbarī's Verzeichnis berichtigt und ergänzt werden. All diese, sogar der Grieche Arios, Sohn des Stephanos, schlossen sich eng dem Salomonischen System an und beherrschten die Geister auf Grund seiner Verträge mit denselben. Der letzte ist ein gewisser Abū ʿAmr ʿOṭmān b. Abī Raṣāṣa, ein Mann von bedeutendem Rufe unter seinen Kollegen, der Verfasser vieler Bücher und der Vollbringer wunderbarer Werke, den Ibn Ishāk persönlich gekannt hatte und zu dem er einst sagte: „Ich wollte, du wärest frei von jeder Beschäftigung mit dieser Angelegenheit“ (*ana unazziḥuka ʿan al-taʿarruḍ li-ḥādha 'l-shaʿn*); worauf der Magier antwortete: „Ich bin einige 80 Jahre alt; wenn ich nicht gewusst hätte, dass dies Wirklichkeit sei, würde ich es aufgegeben haben, aber ich zweifle nicht daran“, und Ibn Ishāk konnte daraufhin nur sagen: „Bei Allāh, mögest du nicht gedeihen!“ — nämlich in deiner Zauberei.

Die unerlaubte Zauberei, „der tadelnswerte Weg“ (*al-Ṭarīqa al-maḍḥmūma*) oder die Methode der *Sahāra* genannt, wird in ähnlicher Weise auf Iblis durch seine Tochter oder seines Sohnes Tochter, Baidḥakh (siehe BUDŪḤ) zurückgeführt. Sie hat über dem Wasser (*ʿala 'l-Māʾ*) einen Thron (*ʿArsh*); vgl. den *ʿArsh* des Iblis auf dem *Baḥr* bei Muslim, *Ṣiḥāf al-Munāfiqīn*, Trad. 58 und den *ʿArsh* Allāhs *ʿala 'l-Māʾ* in Sūra XI, 9 mit der Tradition bei Bukḥārī, *Tawḥīd*, B. 22. Wenn der Jünger der Magie (*Murīd*, so wie ein ṣūfischer Novize) für sie getan hat, was sie auch immer verlangt, kommt er ihr nahe, und sie macht ihm untertan, wen er auch immer will, und erfüllt ihm seine Bedürfnisse, und durch keinerlei Schranke (*Ḥidjāb*) wird derjenige von ihr getrennt, der ihr Tier- oder Menschenopfer bringt, obgleich er die Grundforderungen des kanonischen Gesetzes ausser acht lässt und eine Handlung begeht, die der Vernunft nach verabscheuungswürdig ist. [Der unzusammenhängende Charakter dieser Darstellung ist wahrscheinlich damit zu erklären, dass Ibn Ishāk mehrere Berichte durcheinander warf]. Andere sagen, dass Baidḥakh Iblis selbst ist. Wieder andere, dass sie auf ihrem Thron sitzt und dass der *Murīd* zu ihr gebracht wird, um ihr zu gehorchen und dass er sie anbetet. Einer dieser *Sahāra* hatte Ibn Ishāk erzählt, dass er sie im Schlaf wie im Wachen sitzend gesehen hätte und dass sie von Leuten ähnlich den Nabatäern des Sawād mit blossen Füßen und gespaltenen Fersen (*muṣḥakḥakī 'l-Aʿkāb*) umgeben sah; er erkannte sogar eine gewisse Person unter ihnen. Er (wahrscheinlich Ibn Ishāk's Berichterstatter) war einer der grössten der *Sahāra*



neuerer Zeit und pflegte aus der Tiefe eines Bassins (*kāna yunāṭiqū min taḥtī 'l-ḥast*; vgl. *kāna munāṭiqan*, S. 310, 18) zu sprechen. Es folgen die Namen einiger Berühmtheiten und verschiedener Bücher von ihnen; einer ist Yamanite, der vorgab, von einer gewissen Zauberin al-Zarkā<sup>3</sup> abzustammen (die yamanitische Prinzessin Turaifa? vgl. oben, II, 670a). Ein anderer ist Ibn Waḥshiya [s. d.], der behauptete, mit der alten chaldäischen Zauberkunst in Zusammenhang zu stehen; wahrscheinlich war er von den Nabatäern abhängig. Der *Fihrist* nennt ihn einen Šūfī und sagt, dass er Anspruch darauf machte, als *Sāḥir* angesehen zu werden, der sich mit *Ṭilasmāt* beschäftigte. Es folgt ein Abschnitt (312, 11–16) über einfache Gaukelei (*al-Ša'badha*). Dann ist wieder die Rede von der Zauberei, einschliesslich Kallisthenes, Apollonius von Tyana, Horus, Hermes und den Hauptvertretern der Magie in Indien. Über die Bedeutung der oben erwähnten „Kniffe“ (*Ḥiyal*) vergleiche man den Abschnitt über Mathematiker und Ingenieure (S. 265, 16; S. 271, 8). Weitere, meist anonyme Bücher über die Zauberkunst werden in dem *Fann* über vermischte Schriften angegeben: S. 314, 7–18; S. 317, 18; S. 318, 4. Da der Islām stets einen grossen Teil der unerlaubten Zauberei und Astrologie der chaldäischen Tradition zugeschrieben hat, ist der erste *Fann* der neunten *Maḳāla* (S. 318 ff.) über die Chaldäer im Harrān, die sich selbst al-Šābi'ūn nannten, in der Geschichte der Magie von grosser Bedeutung, so vor allem die Geschichte von dem Kopf, der die Zukunft betreffende Fragen beantwortete (S. 321, 12 ff.). Dasselbe gilt von der zehnten *Maḳāla* über Alchimie, wo wir wieder eine lange Notiz über Ibn Waḥshiya (S. 358) und seine Anhänger finden. Wie Ibn Khaldūn viel später feststellte, berühren sich das Šif'itentum, der Šūfismus, die Philosophie, Astrologie, Alchimie und die Magie; vgl. im *Fihrist* (S. 354 f.) die verschiedenen Aussagen über Djābir b. Ḥaiyān [s. d.], die ihm beigelegten Namen und Beziehungen.

Hatte der Verfasser des *Fihrist* augenscheinlich Zweifel an dem realen Hintergrund der Zauberkunst und verzeichnete er einfach biographische und bibliographische Tatsachen, so wie er sie fand, so war dies aber nicht der Fall bei al-Ghazālī (gest. 505/1111). Die Geisterwelt war ihm ernste Wirklichkeit; im ganzen *Iḥyā'* spricht er bis ins Einzelste von den *Djinn* und den *Šaiṭān* und ihrem Wirken (Macdonald, *Religious Attitude... in Islam*, S. 274 ff.); in seinem *Munqidh* (Kairo 1303, S. 46) legt er dem magischen Quadrat *Budūh* erprobte Wirksamkeit bei, und seitdem ist es nach ihm benannt worden; er schrieb über die Traumdeutung (*al-Taḥbīr fī 'Ilm al-Ta'bir*, Aleppo, *Maṭba'at al-Bahā'*, 1328; 30 S.). Kazwini schreibt in seinem *Adja'ib al-Makhlūqāt wa-Ṭḥār al-Bilād* (ed. Wüstenfeld, II, 272), dass al-Ghazālī den berühmten Okkultisten al-Tabasī (gest. 482 = 1089; *GAL*, I, 496) dazu bewegte, die *Djinn* für ihn zu beschwören. Er sah sie gleich Schatten an der Wand und als er sagte, dass er mit ihnen zu sprechen wünsche, erwiderte al-Tabasī, dass dies für ihn — d. h. für al-Ghazālī — die Grenze des Möglichen sei. Über diese Seite al-Ghazālī's und ihre Entwicklung in der Legende vergleiche Goldziher's Einleitung zu seinem *Livre d'Ibn Tounert*, Algier 1903, S. 15 ff. Dies will sagen, dass sein philosophischer Pragmatismus ihn dahin führte, all jenes Wirken in der Natur und im Menschen, wofür er gute Beweise fand, gelten zu lassen. Das *Budūh*-

Quadrat hatte „gewirkt“; darum glaubte er daran und an alles, was damit zusammenhing. Die Welt war voller Wunder, und dies war nur ein winziges davon. Aber als moralischer Philosoph musste er die ausübenden Magier prüfen und in Klassen einteilen. Dies tut er im Anfang des *Iḥyā'* (Kairo 1334, I, 15, 26; Ausgabe mit dem Kommentar des Murtaḳā al-Zabidī [† 1205 = 1791], I, 146, 216 ff.). Auf S. 15 behandelt er die moralische Klasseneinteilung der Wissenschaften (*al-'Ulūm*); sie gehen entweder auf die Propheten zurück oder nicht. Die es nicht tun (durch Vernunft, Experiment oder vom Hörensagen wie die Sprache entstanden), sind entweder lobenswert (*maḥmūd*) oder tadelnswert (*madhmūm*) oder erlaubt (*mubāḥ*); das Beispiel für die tadelnswerten ist die zwiefache Wissenschaft der Zauberei, einschliesslich der Talismane und der Gaukelei. Auf S. 26 spricht er über weitere Einzelheiten, um zu erklären, inwiefern eine „Wissenschaft“ tadelnswert sein kann, da er sieht, dass sie das Wissen (*'ilm*) über die Beschaffenheit eines Dinges und eine der Eigenschaften (*ṣifāt*) Allāhs ist. Sie ist nicht an sich (*li-'ainihi*) tadelnswert, erklärt er, sondern in Bezug auf die Menschen in dem einen oder anderen der drei Fälle: 1.) sie richtet entweder in dem, der sie ausübt, Schaden an oder in einem anderen — z. B. Magie; 2.) meistens (*fī ghālīb al-amr*) schadet sie dem, der sie ausübt — z. B. Astronomie; 3.) wenn derjenige, der sich damit beschäftigt, keinen wirklichen wissenschaftlichen Gewinn daraus ziehen kann — z. B. scholastische Theologie oder Medizin für den Laien in diesen Wissenschaften. Dies ist offenbar die Grundlage jenes islamischen Nützlichkeitsprinzips, dem sogar ein so stark interessierter Forscher wie Ibn Khaldūn zum Opfer fiel (Macdonald, *Religious Attitude*, S. 119 ff.). Es fusst auf der Tradition: „Es gehört zur Lauterkeit des Glaubens eines Muslims, sich um das nicht zu kümmern, was ihn nichts angeht“ (*Min ḥusn islām al-mar'ī taṭkuku mā lā ya'nihi*; Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 157). Von der Magie also, obgleich sie, wie Korān und Tradition zeigen, wirklich besteht (*Ḥaqq*), sollte man die Finger lassen. Ferner beschreibt al-Ghazālī die Magie als eine Wissenschaft, die von den Besonderheiten der Dinge (*Djawāhir*) und Zahlen unter gewissen astrologischen Bedingungen Gebrauch macht; sie macht aus den Dingen eine magische Figur (*Haikal*; vgl. Dozy, *Suppl.*, II, 775 b; das Wort lässt die Juden als Urheber dieser Form der Magie erkennen) in der Gestalt der zu bezaubernden Person; eine astrologische Konstellation wird abgewartet und böse, Unglauben (*Kufr*) verratende Worte werden darüber ausgesprochen, wodurch die Hilfe der *Šaiṭān*'s gesichert wird; aus all diesem stellen sich sonderbare Wirkungen (*Aḥwāl gharība*) bei der zu bezaubernden Person ein, „indem Allāh den gewöhnlichen Lauf der Dinge beeinflusst“ (*bi-ḥukm idirā'i-lāhi 'l-'āda*). Murtaḳā al-Zabidī's Kommentar hierüber ist wert, nachgelesen zu werden. Seine Hauptautorität ist ohne Frage Fakhr al-Dīn al-Rāzī, den er noch weiter erläutert. Er zitiert aus dessen *Mulakhṣaṣ* und dessen *Sirr al-Makṭūm*, die nur handschriftlich vorhanden sind (*GAL*, I, 507), und aus Maslama al-Madrijī (gest. 398 = 1007; *GAL*, I, 243), *Ghāyat* (oder *Nihāyat*) al-Ḥakīm, das auch nur handschriftlich vorhanden ist. Aber wenn auch immer al-Ghazālī mit der ganzen Kraft seines Einflusses ein festes Lebensschema aufstellt, um die Seele zu läutern

und zu schützen — sein *Ihya'* ist vollständig von dem Gesichtspunkte aus abgefasst, dass die grosse Masse der islamischen Welt nichts davon haben würde. Die Scheidung in eine erlaubte und unerlaubte Magie, die im *Fihrist* ganz deutlich hervortritt, liess man unverändert; konnten doch die erlaubten Zauberei einwenden, dass ihre von Sulaimān, dem Propheten Allāh's, herrührende Kunst, strenggläubig und zugleich fromm wäre. Die Grenzen zwischen der erlaubten und unerlaubten Zauberei waren und sind noch heute sehr fließend, ebenso verschwommen wie die Stellung der Geister im Islām (s. *Djinn*, oben, I, 1091), wo viele *Djinn* „Gläubige“ sind, das Verhältnis der *Shaitān's* zu den *Djinn* unbestimmt ist und sogar von einem gläubigen Nachkommen des Iblis berichtet wird. Sogar die Scholastiker fanden in Ghazālī's Auffassung Schwierigkeiten. Man wies darauf hin, dass einerseits nur die Ausübung der Zauberei zu bösen Zwecken tadelnswert genannt werden könnte, und dass andererseits die Kenntnis der Magie für jeden, der zwischen den Ergebnissen der Zauberkunst und den offenbaren Wundern (*Mu'djizāt*) der Propheten und weiter noch den *ḫaṣiṣu'ar-rā', Karāmāt* [s. d.] der Heiligen (Baidāwī, ed. Fleischer, I, 76; Rāzī, *Mafātīḥ*, Kairo 1307, I, 434, 7 v. u. ff.) zu unterscheiden habe, unbedingt notwendig sei.

Das einzige gedruckte Material, das wir über die Stellungnahme Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (gest. 606 = 1209), abgesehen von gelegentlichen Mitteilungen wie bei Murtaḍā al-Zabīdī, besitzen, ist sein Kor'an-Kommentar, *Mafātīḥ al-Ghaib*, in dem er bei dem kor'anischen *locus classicus*, Sūra II, 96, ausführlich das Thema behandelt. Er war stark von mu'tazilitischen Auffassungen beeinflusst worden und hatte sich sogar einige davon zu eigen gemacht, hielt aber schliesslich an der Orthodoxie fest, mit einem Anstrich scholastischen Geistes und einer Vorliebe für analytisch-systematische Darstellungen (Goldziher in *Der Islam*, III, 238 ff.; ders. *Kor'ānauslegung*, S. 123, 203 und im Index unter *Mafātīḥ*). Seine Grundanschauung über die Magie geht aus seiner Behandlung der Geschichte der Frau hervor, die zu Hārūt und Mārūt in Bābīl ging, um von ihnen die Magie zu erlernen. Nachdem ihr „Glauben“ (*īmān*) sichtbar von ihr gegangen und zu den Himmeln aufgestiegen ist, sagen sie zu ihr: „Du brauchst ein Ding nur zu wollen, wie du es in deinem Geiste ausgemalt hast, und es geschieht“ (*Mā tuwāḍina ḥawā'is fa-tuḥawwirihī fī wahmiki illā kāna*; *Mafātīḥ*, I, 434, 26). Die Zauberei ist also im wesentlichen ein psychisches Arbeiten mit physischen Wirkungen; was sich auch immer der Zauberei in seinem *Wahm* vorstellt, tritt in Erscheinung. Auf S. 429—34 zählt Rāzī acht Gruppen (*Nawā'*) auf, für die der Name *Sihr* angewandt worden ist: (1.) Die alte chaldäische Magie, die auf der Verehrung und dem Einfluss der Sterne beruhte. Es folgt dann eine Darstellung und Widerlegung der mu'tazilitischen Stellungnahme zur Magie. (2.) Psychische Zauberkunst (*Sihr*, *Aṣḥāb al-Awḥām wa 'l-Nufūs al-Ḳāwīya* oder *Aṣḥāb al-Ruḳā*). Sie wird durch den Einfluss der menschlichen *Nafs* auf den eigenen Körper und den anderer gerechtfertigt; hierzu werden sieben Beispiele angeführt, und die Möglichkeit der Berührung mit den himmlischen Geistern (*al-Arḥāḳ al-ṣanā'iyya wa 'l-Nufūs al-falakiyya*) und deren Geflochtenheiten in der Zauberei werden besprochen. (3.) Dasselbe mittels der irdischen

Geister (*al-Arḥāḳ al-arḍiyya*), d. h. der *Djinn*. Diese Art (vgl. die erlaubte Magie im *Fihrist*) wird *al-Asā'im wa-Amal Tasḫīr al-Djinn* genannt. (4.) Die Gaukelei durch Festhalten und Lenken der Augen der Zuschauer (*al-Takḥaiyulāt wa 'l-Akḥdḥ bi 'l-ʿUyūn*). (5.) Wunderbare Vorrichtungen mit Hilfe von Maschinen, Automaten und verschiedenen wissenschaftlichen Kunstgriffen. (6.) Die Anwendung von betäubenden Arzneimitteln und Parfüms. (7.) Das Heranlocken der Dummen, indem man prahlerisch behauptet, den Allerhöchsten Namen zu besitzen und die *Djinn* in seiner Gewalt zu haben. (8.) Durch Verleumdung (*Namima*) und heimliches Zwietschachen. In der Darstellung im *Dictionary of technical terms* — ein modernes Sammelwerk, das hier fast ausschliesslich auf Rāzī zurückgreift — werden auf S. 648—53 nur die vier ersten dieser Kategorien genannt, und es wird gesagt, dass die Mu'taziliten nur die vierte Gruppe anerkannten. Im Kairiner Text des Rāzī (S. 434, 4 ff.) wird von den Mu'taziliten gesagt, dass sie alle Gruppen mit Ausnahme der 4., 6. und 8. verwarfen. Leugneten sie die 5. und 7.?

Von Ibn Khaldūn (gest. 808 = 1406) wird die psychische Einstellung Rāzī's noch eingehender behandelt und klargelegt, sodass sie schliesslich praktisch mit der modernen Lehre vom Automatismus zusammenfällt; so ist er der erste, der hauptsächlich in modernen Ausdrücken eine völlig rationalistische Erklärung „der Krystallomantie“ gab (*Muḥaddima*, ed. Quatremère, I, 191—5). Mit Ibn Khaldūn's Beschreibung und Erklärung vergleiche man Theodore Besterman, *Crystal-Gazing: a study in the history, distribution, theory and practice of scrying*, London 1924 und W. H. Worrel, *Ink, oil and mirror gazing ceremonies in modern Egypt*, in *J. Am. O.S.*, XXXVI, 37—53. So war Ibn Khaldūn, was die zweite und dritte Gruppe der Zauberei bei Rāzī betrifft, viel weiter als dieser gegangen. Denn obgleich er ein frommer Muslim war, der an Kor'an und *Sunna* festhielt, glaubte er doch fest an das, was er selbst erfahren und geprüft hatte. Wahrsager und Zauberei der verschiedensten Art hatte er kennen gelernt, auf die Probe gestellt und gelten lassen; er hatte Träume und fand sie bestätigt; von den Wundern der Heiligen war er fest überzeugt. Doch niemals hatte er einen *Djinn* oder einzelne Engel kennen gelernt, obgleich er sich gezwungen sah, das Vorhandensein grossen himmlischen Heerscharen (*al-Mala' al-a'la'*) mit himmlischem — und teuflischem — Einfluss auf die menschliche Seele zuzugeben. So rechnete er alle Kor'anstellen, die ihm entweder intellektuell oder, weil er keine Erfahrungen in den Dingen hatte, auf die sie sich bezogen, Schwierigkeiten bereiteten, zu den *Mutashābihāt*-Versen, jenen dunklen, schwer zu erklärenden Stellen, die den *Muḥkamāt*-Versen mit ihrer klaren und festen Bedeutung gegenüberstehen, indem er dabei einer Auslegung der Kor'anstelle, III, 5 folgt, die behauptet, dass niemand ausser Allāh den Sinn dieser Verse kenne (ed. Quatremère, III, 47; Art. *KALĀM*, oben II, 721b). So liegt die Hauptkraft der Zauberei in der *Nafs* des Zaubereis; der Zauberei wurde geboren, nicht gemacht. Er konnte seine eigene Kraft durch Heranziehung geheimnisvoller, äusserer Kräfte erhöhen, gleichviel ob diese nun in den Eigenschaften der Dinge oder Zahlen oder in anderen geistigen, nicht-wirklichen Wesen vorhanden waren. Für die Philosophen, sagt Ibn Khaldūn, besteht der Unterschied zwischen der



reinen Magie und der Kunst der Talismane darin, dass die reine Magie durch die Seele des Zaubers ohne irgend einen Helfer (*Mu'in*) bewirkt wird, dass er aber bei Talismanen die Hilfe der Sternenwelt heranzieht, sowie die Geheimnisse der Zahlen, die Eigenschaften der Dinge und die Konstellationen an der Himmelskugel, die die Welt der Elemente (unsere Welt) beeinflussen (III, 133). Anscheinend war Ibn Khaldūn selbst mit dieser Unterscheidung einverstanden, soweit er sie an Hand der Geschehnisse, die er selbst gesehen hatte, überprüfen konnte (III, 129 ff.). Aber er zog auch in Betracht, dass der ganze Apparat der Zauberkunst, wie z.B. bei der Geomantie, wo der Magier Punkte und Linien in den Sand schreibt und Figuren daraus konstruiert, um die Zukunft zu erraten, einfach dazu diene, in dem Zauberer einen hypnotischen Zustand hervorzurufen, währenddessen die Sinnesempfindungen ausgeschaltet und die Geisterwelt direkt erreicht wird. Wenn der Zauberer keinerlei Anzeichen solch eines hypnotischen Zustandes erkennen lässt, ist er ein Betrüger (Quatremère, I, 209). Ferner ist von al-Būnī (gest. 622 = 1225), indem er den Methoden einiger extremer Šūfī's (*al-Ghulāt, Ahl al-Tasarruf*) folgt, der Versuch gemacht worden, ein System der erlaubten Magie aufzustellen, auf Grund der Kräfte in den Buchstaben der göttlichen Namen, aus denen dann magische Quadrate und Talismane gebildet wurden. Dies nannte man *Simiyā*, *σημεία* (Dozy, *Suppl.*, I, 708<sup>b</sup>), ähnlich der jüdischen Kabbala, soweit sie den Buchstaben der göttlichen Namen Wunderkraft beilegte (vgl. C. D. Ginsburg, *The Kabbalah*, 2. Aufl., London 1920, S. 127 ff.); aber nach Ibn Khaldūn's Meinung war die *Simiyā* nichts als Zauberei, weil sie angab, ihre Kräfte von den Naturmächten und nicht von Allāh zu erhalten, wenn auch seine Namen gebraucht wurden; daher fiel sie unter die zu verurteilende Zauberei (ed. Quatremère, III, 137 ff., besonders S. 143 ff.). Das umfangreiche Buch dieses al-Būnī, *Shams al-Ma'ārif* (*G A L*, I, 497), ist das Zauberbuch aller der zahllosen Muslime, die heutigen Tages Magie studieren. Die beiden anderen Autoritäten in der Magie, auf die sich Ibn Khaldūn beruft, sind Djābir b. Haiyān und Maslama al-Madrijī.

Aus Ibn Khaldūn's Theorie geht klar hervor, dass er sich der Notwendigkeit gegenübergestellt sah, nicht nur dem Buchstaben des Gesetzes nach, sondern auch vom psychologischen Standpunkt aus zwischen dem Wirken der Magie und dem der Kräfte zu unterscheiden, die den Heiligen und Propheten innewohnen. Worin bestand der Unterschied zwischen der prophetischen, der heiligen und der magischen *Nafs*? Es war leicht festzustellen, wie er es auch tat (III, 134, 140), dass nämlich die eine von einem guten Menschen zu guten Zwecken in Bewegung gesetzt wird und die andere von einem bösen Menschen zu schlechten Zwecken, mit einer wesentlichen Verwandtschaft zwischen der *Nafs* und dieser äusseren Kraft, die ihr half — das war die alte gesetzmässige Unterscheidung; vgl. Baiḍāwī zu Sūra II, 96, Bd. I, 76, 9. Ebenso dass der Heilige seine Wunder und der Prophet seine überzeugenden Mirakel einzig und allein mit und durch Allāhs Hilfe vollbrachte, ohne zu irgend einem anderen Helfer — sei dieser nun ein Geist oder eine Naturkraft — Zuflucht zu nehmen. Aber die extremen Šūfī's nahmen für sich eine Macht über die natürliche Welt in Anspruch; wahrscheinlich waren sie Nachfahren der

wundertätigen Gruppe unter den Neuplatonikern. Und dann gab es noch die grosse Zahl der folkloristischen Heiligen, die tatsächlich Animisten waren und unter dem Deckmantel eines Muslim Wahrsagerei und Wundertun nach altem Glauben und Sitte weiter ausübten. Dies galt und gilt noch vor allem in Marokko mit seinem erblichen Heiligenstand. Auch seine eigene Theorie über die magische *Nafs* liess die altarabische Verwirrung in den Begriffen *Kāhin* und *Nabi* wieder aufleben. So kam es, dass die orthodoxen Muslime sich noch weiter dem Studium und sogar der praktischen Ausübung der Magie hingaben; es entstand jene völlige Verwirrung in den Anschauungen, die noch heutigen Tages über erlaubte und unerlaubte Magie herrschen.

Für weitere Einzelheiten über Ibn Khaldūn's Stellung zur Religion und Magie vergleiche man Macdonald, *Religious Attitude and Life in Islam*, Vortrag II—VI. Über Heilige und Magie im Islām siehe E. Doutté, *Les Marabouts*, Paris 1900; *Les Aissâoua*, Châlons 1900; *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1909 (das grundlegende Werk über die Magie im heutigen Islām); E. Westermarck, *The Moorish conception of holiness* (*Öfversigt of Finska Vetenskaps-Societeten's Förhandlingar*, LVIII, B, N<sup>o</sup>. 1), Helsingfors 1916; T. H. Weir, *The Shaikhs of Morocco*, Edinburgh 1904; Emily, Shareefa of Wazan, *My Life Story*, London 1911. Ein anderer Grund für das Fortbestehen der Magie bei der grossen Masse des islamischen Volkes ist in den vielen volkstümlichen Geschichten zu erblicken, in denen ungläubige *Djinn* und die Magie und die Talismane ungläubiger Zauberer von den stärkeren Talismanen überwältigt werden, die von den früheren Propheten überliefert worden sind. Zwei gute Beispiele für derartige Geschichten sind von Weil aus einer Gothaer Hs. übersetzt worden: *Die Abenteuer Alis und Zahers aus Damaskus* und *Die Abenteuer des Fischers Djandar* (sie stehen in seiner späteren Umarbeitung von Tausend und Eine Nacht, IV [Bonn 1897], S. 194—312). Die *Sira Saif b. Dhī Yazan* gehört auch hierher. Vielleicht haben diese Geschichten mehr als alles andere dem Geist der Muslime die Vorstellung eingeimpft, dass *Sihr* mit *Kufr* gleichzusetzen sei; jedoch liess die Tatsache, dass die orthodoxen Talismane ihrem Wesen nach ebenso sehr *Sihr* sind wie jene der Ungläubigen, eine Hintertür offen. Ein anderer Grund liegt ferner in der populären Vorstellung, als seien die Philosophen Zauberer. Diese überall verbreitete Tendenz ist im Islām, und hier besonders hinsichtlich Ibn Sinā's, sehr stark gewesen. Sehr weit verbreitet ist eine apokryphe Lebensgeschichte von Ibn Sinā als Zauberer (*Hikāyat Abū 'Alī b. Sinā*, osmanisch-türkische Lithographie von 1215 [?]; Äzarbäidjānisch, Kaṣān 1881; aus dem Türkischen ins Arabische übersetzt von Murād Efendi Mukhtār, Kairo 1305 u. ö.; vgl. Pertsch, *Verzeichnis der türk. Hss.*, Berlin 1889, S. 466; Chauvin, *Bibl. ar.*, V, 143). Demzufolge gibt es unter seinem Namen eine kleine magische Abhandlung über *Simiyā* mit dem Titel: *al-Kanz al-madfūn wa 'l-Sirr al-mašūn* (Kairo, Maṭba'at al-nadja, o. J., 32 S.), die das Resultat seiner Studien in der verzauberten Höhle im Maghrib sein soll, die die apokryphe Lebensgeschichte beschreibt.

In Korān und *Sunna*, in der orthodoxen Theologie, in der Mystik in all ihren Wandlungen bis zur pantheistischen Theosophie, in der Philosophie

und den Naturwissenschaften aller Gattungen, von rein experimenteller Psychologie bis zu den Spekulationen eines Pseudo-Ibn Sinā, in der primitiven animistischen Frömmigkeit, überall hat sich die Magie als eine Wahrheit immerwährend erhalten, wenn auch als eine recht zweischneidige.

Den augenblicklichen Stand der Magie in der islamischen Welt mag eine kleine Sammlung magischer Bücher zeigen, die der Verfasser 1908 in Ägypten zusammenbrachte und seitdem ergänzte: (1) Das grundlegende Werk ist noch immer das *Shams al-Ma'ārif* von al-Būnī (eine umfangreiche Lithographie in 4 Teilen auf 442 Seiten, geschrieen von Mirzā Ḥusain al-Shīrāzī, mit verschiedenen Daten aus den Jahren 1322 bis 1324), das mir als solches empfohlen wurde von einem eingeborenen Gelehrten, der ein Schüler Djamāl al-Dīn al-Afghānī's [s. d.] gewesen und jetzt Professor an einem staatlichen Lehrerseminar ist. (2) Eine andere umfassende Darstellung ist das *Mafatih al-Ghaib*, in 7 *Rasā'il* (Kairo 1327 = 1909; 232 S.) von Ahmed Mūsā al-Zarkāwī. Dieses Buch eines zeitgenössischen Okkultisten wurde mit einer grossen Liste von Subskribenten als Subskriptionswerk verlegt; es behandelt das ganze Gebiet von der Astronomie und Astrologie bis zur Geomantie, den magischen Quadraten und der Krystallomantie. Der Verfasser vertritt die Auffassung, dass sich die Erde bewegt, was er als die pythagoräische Ansicht kennt und aus dem Korān beweist. In dieser und anderer Hinsicht überragt er die kindische *Simiyā'* eines al-Būnī. Für das Jahr 1326 = 1908 besitze ich auch einen kleinen Kalender (*Natidja*) von ihm aus seinem zehnten Lebensjahre mit astrologischen und magischen Beilagen. (3) Zwei Abhandlungen über *Simiyā'* („erprobte“ *Mudjarrabāt*) wurden zusammen Kairo 1324 (1906) veröffentlicht: *Fath al-Malik al-mad'id* von Ahmed al-Dairabī (gest. 1151 = 1738; *G. A. L.* II, 323) und *al-Mudjarrabāt* von Muḥammed b. Yūsuf al-Sanūsī (gest. 892 = 1486; *G. A. L.* II, 252). Die erstgenannte muss sehr verbreitet sein, denn ich habe auch zwei gesonderte Drucke davon, Kairo 1323 u. 1325. (4) Zum *Simiyā'*-Typ gehört auch das *Kitāb al-fawā'id* von Ahmed b. 'Abd al-Latif al-Shardjī al-Yamanī (gest. 812 = 1410; *G. A. L.* II, 190). Kairo 1321, — ein sehr volkstümliches Buch in dritter Auflage. (5) Ein mehr praktisches, schönes und weniger überformtes Buch ist *Shumūs al-Anwār wa 'l-Kunūz al-Asrār* (wenigstens zwei Auflagen, Kairo 1322 u. 1325) von Ibn al-Hādjdj al-Tilimsānī (gest. 737 = 1336; *G. A. L.* II, 83; vgl. Goldziher im *ZDPV*, XVII, 115–22). (6) Zwei Bücher von einem gewissen Muḥammed al-Rahawī (?), *Al-Luṭu al-manẓum fi 'Ulum al-Ta'asim wa 'l-Nuḍum* und *Ghāyat al-amānī fi 'Ulum al-rūḥānī* (Kairo, o. J.) sind von der gleichen kabbalistischen Art; als seine Vorgänger bezeichnet der Verfasser al-Ghazālī, al-Būnī, Muḥyī al-Dīn Ibn al-Arabī (gest. 638 = 1240; *G. A. L.* I, 441 ff.; für diese Seite Ibn al-Arabī's vgl. die Abhandlung von H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften*, Leiden 1919), Shihab al-Dīn al-Kalyūbī (*G. A. L.* I, 103 [?]) und al-Shafrānī [s. d.]. (7) Von einem anderen zeitgenössischen, ägyptischen Okkultisten sind drei kleine Abhandlungen; dies ist Yūsuf Muḥammed al-Awghānīstānī (al-Afghānī [?]), bekannt unter dem Namen al-Hindī, von der Insel Shandawil im Šāfid, der aber als seine Adresse in Kairo die Wohnung (*Manzil*) 'Alī Efendi al-Naḥl's angibt, Darb al-Duḥdera N<sup>o</sup>. 8, in der

Atfat al-Shaikh Murshid, gegenüber der Moschee al-Shafrānī. Dort ist oder war er bereit, in seiner Kunst zu unterrichten und denen, die sich nach einer Prüfung als würdig erwiesen, die Erlaubnis zur Ausübung derselben zu erteilen. Seine Bücher sind: *al-Djauhar al-ghālī fi Khawāṣṣ al-Muthal-lath li 'l-Ghazālī* (über Ghazālī's magisches Quadrat siehe oben); *al-Asrār al-rabbāniya fi Tas-khīr al-Arwāḥ al-rūḥāniya* (über die Dienstbar-machung der *Djinn*); *al-Ināyat al-rabbāniya fi Mushāhadat al-Arwāḥ al-rūḥāniya* (über das gleiche Thema). Nur das letzte Buch hat als Druckjahr 1325 = 1907. (8) *Kitāb al-Fa'id al-mutawālī* (Kairo, o. J.) ist eine andere Abhandlung über Ghazālī's magisches Quadrat von Ahmed al-Dama-nhūrī (gest. 1192 = 1778; *G. A. L.* II, 371, unter dem Titel *ʿIqd al-Farā'id*). (9) Muḥammed Ibrahim al-Bannanī al-Laḳāzī, *al-Asrār al-ilāhiya fi 'l-Farā'id wa 'l-Awḥāb al-ūḥuniya*, Menūf 1323. (10) al-Hādjdj Sa'dān al-Zandjī, *al-Sirr al-rabbānī fi 'Ulum al-rūḥānī*, Menūf, o. J. (11) al-Hādjdj Sa'dūn b. al-Hādjdj 'Abd al-Kādir al-Hanāwī, *al-Fath al-raḥmānī fi 'Ulum al-rūḥānī*, Kairo, o. J. (12) al-Sāhir al-shahīr bi 'l-Hadhād, *Bahdjat al-Samī'in fi Tashkīr Mulūk al-Djinn al-jamā'in*, Kairo, o. J.; es gibt vor, ein sehr altes Buch von einem sehr berühmten Zauberer zu sein, über den ich aber nichts weiss. (13) al-Failusūf al-Yunānī al-Hakīm Hermes, *Kitāb al-sab' Kawākib al-saiyāra*, Kairo, o. J., Astrologie; vgl. *Fihrist*, S. 239, 3 ff.; 267, 12 ff.; 353, 9 ff. und die Anmerkungen. (14) Abū Ma'shar [Dja'far b. Muḥammed] al-Balkhī *Kitāb Taḥī al-Mawlūd li 'l-Riḍā' wa 'l-Nisā' ala 'l-Burūdj wa-Tawālī'ihā 'ala ḥalāltha Wudjuh*, Kairo, o. J. (gest. 272 = 885; *G. A. L.* I, 221; vgl. oben I, 105; über Albumasar vgl. *Fihrist*, S. 277 und den Index und die Anmerkungen; dieser Titel steht dort nicht); es hat eigenartige konventionelle Bilder der Tierkreiszeichen. Ein anderes Buch, das den gleichen Gegenstand behandelt — die Beeinflussung von Natur, Veranlagung und Schicksal von Männern und Frauen durch das Tierkreis-zeichen bei ihrer Geburt, verbunden mit arithmetischen Berechnungen und passenden Amuletten —, sicherlich von demselben Verfasser, ist *Hādḥā Kitāb . . . al-Yunānī al-Failusūf al-Shahīr bi-Abi Ma'shar al-Falakī al-kabīr* (Kairo, *Maṭba'at al-Ḥusainiya*, o. J.; in *Brills Cat.*, N<sup>o</sup>. 80 findet sich ein Druck dieses Werkes [N<sup>o</sup>. 33], Kairo 1288); anderer Drucker und Verleger, aber mit denselben Bildern der Tierkreiszeichen; auf S. 2. erklärt er, *Ashkāl ramliya* zu geben, sie weichen jedoch sehr von den üblichen geomantischen Figuren ab, wie sie sich in dem nächsten Buche finden. (15) Muḥammed al-Zanā'ī, *Kitāb al-Faṣl fi Usūl 'Ilm al-Raml*, Kairo, o. J.; über diesen Verfasser und seine Kunst siehe Ibn Khaldūn, ed. Quatremère, I, 204–9; Übers. de Slane, I, 233–41 und Anm.; ferner J. Payne, *Alaeddin and the enchanted lamp*, S. 199–201; vgl. auch *J. R. A. S.*, 1906, S. 121 ff.; *Z. D. M. G.*, XVIII, 177; XXV, 410; XXXI, 762; die Geomantie dieses Buches ist im wesentlichen dieselbe wie bei den modernen abendländischen Okkultisten, z. B. Franz Hartmann, *Principles of astrological geomancy*, London 1889. (16) Ein undatiertes und anonymes *Fa'l*-Buch, beschrieben im Artikel *FA'L*. Ein anderes, sehr einfaches Wahr-sage-Büchlein ist *Bahktak yā-bū bahktit* von Markus Djirdjis. Ein Kalender, *Takwīm al-Asrār al-khafiya*, für 1326, enthält sehr genau ausgearbeitete, Zukunft deutende Zusätze mit politischem Hintergrund.



(17) *Djalāl al-Dīn al-Suyūṭī* (gest. 911 = 1505), *Kitāb al-Rahma fī 'l-Ṭibb wa 'l-Ḥikma*, Kairo 1324 (*G A L*, II, 155, N<sup>o</sup>. 238); ein Gemisch von *Ṣimiyā* und Volksmedizin in 195 Abschnitten. (18) 'Abd al-Rahmān Ismā'īl, *Ṭibb al-Kikka* (2 Teile; Kairo 1310—12); ein Gegenstück zu allen oben genannten Büchern mit höchst sonderbaren Aufschlüssen über die im Volke verbreiteten abergläubischen Vorstellungen, besonders in Bezug auf die Medizin; der Verfasser hat an der medizinischen Akademie Kaṣr al-'Ainī studiert und schreibt mit der Entrüstung eines tüchtigen erfahrenen Arztes.

*Litteratur*: Der Natur der Sache nach ist sie sehr umfangreich; als Einführung diene die folgende Auswahl: In Hastings, *Dictionary of Religion and Ethics* finden sich sechs einschlägige Artikel: Carra de Vaux, *Alchimy (Muhammadan)* in Bd. I, 289—92; Theodor Nöldeke, *Arabs (ancient)*, Bd. I, 659—73; Carra de Vaux, *Charms and Amulets (Muhammadan)*, Bd. III, 457—61; Gaudefroy-Demombynes, *Demons and Spirits (Muslim)*, Bd. IV, 615—9; D. S. Margoliouth, *Divination (Muslim)*, Bd. IV, 816—8; D. S. Margoliouth, *Magic (Arabian and Muslim)*, Bd. VIII, 252—3; Brockelmann, *G A L*, die Abschnitte über *Natur- und Geheimpwissenschaften*; A. H. Frost, *Magic Squares*, in *Encyclopedia Britannica*, 11. Aufl., XVII, 310—3; Lynn Thorndike, *History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our Era*, 2 Bde., New York 1923; J. Ruska, *Arabische Alchemisten*, Heidelberg 1924 (*Heidelberger Akten der von Portheim-Stiftung*, VI, X); G. van Vloten, *Dämonen, Geister und Zauber in W Z K M*, VII, 169 ff., 233 ff.; VIII, 59 ff., 290 ff.; Reinaud, *Description des monuments musulmans du cabinet de M. le duc de Blacas*, 2 Bde. mit zahlreichen Abb. von Amuletten usw., Paris 1828. Über Amulette handelt auch: C. G. von Murr, *Beyträge zur arabischen Literatur*, Erlangen 1803, S. 32—7; von Hammer-Purgstall, *Die Geisterlehre der Moslimen*, Wien 1852; Rudolf Krehl, *Der Talisman James Richardson's erklärt*, Leipzig 1865; D. B. Macdonald, *Description of a silver amulet*, *ZA*, XXVI, 267—9; W. B. Stevenson, *Some specimens of Moslem charms*, in *Glasgow University Oriental Society, Studia Semitica et Orientalia*, Glasgow 1920, S. 84—114; vgl. ferner die Bibliographie im *Isl.*, XII, 360 f. und den Aufsatz von Bergsträsser, S. 227 ff.; Emile Mauchamp, *La Sorcellerie au Maroc*, Paris, Dorban-Ainé, o. J. Über Geisterspuk im heutigen Islām und seine Ausübung: Sophia Poole, *Englishwoman in Egypt*, London 1844, Briefe IV, XIV, XVII; Bayle St. John, *Two Years Residence in a Levantine Family*, London 1856, Kap. XX; J. S. Willmore, *Spoken Arabic of Egypt*, 2. Aufl., London 1905, S. 369—74 (mit Anwendung des *Khabaṭ* in Verbindung mit den *Djinn*, vgl. *Korān*, II, 276 und die Kommentatoren dazu; ferner Ibn Khaldūn, ed. Quatremère, I, 195; *Khabaṭ* ist also das arabische Äquivalent für das „Klopfen“ im abendländ. Spiritismus). Soweit ich sehe, kommt ein spiritistisches „Kabinet“ für Materialisationen nur vor bei Douṭṭé, *Magic et Religion*, S. 384 ff. Im Jahre 1908 hörte ich in Kairo von einem Fall automatischen Schreibens aus Ober-Ägypten; anderswo scheint es nicht vorzukommen; A. Goodrich-Freer (Hans Spoer), *The Occult in the Nearer East*, eine Reihe von Aufsätzen von

einem erfahrenen Folkloristen in *Occult Review*, 1905/6; ferner in *Folk Lore*, XV, XVIII, XXII. Das Hauptwerk über die *Djinn* ist: Muḥammed b. 'Abd Allāh al-Shiblī († 769 = 1367; *G A L*, II, 75), *Ākām al-Mardjān fī Ahkām al-Djānn*, Kairo 1326, bespr. von Noldeke in *Z D M G*, LXIV, 439 ff. und O. Rescher in *W Z K M*, XXVIII, 241—52. Für Traumdeutung ist Muḥammed b. Sīrīn († 110 = 728; *G A L*, I, 66; Ibn Khallikān, Übers. de Slane, II, 586; ed. Kairo 1310, I, 453) die am ältesten bezeugte Autorität. Unter seinem Namen geht *Ṭa'bir al-Ru'yā*, Kairo 1320, 56 Ss., und *Muntakhab al-Kalām fī Taṣīr al-Ahlām*, eine weit ausführlichere Abhandlung — beide nicht bei Brockelmann — am Rande des ersten Bandes von 'Abd al-Ghanī al-Nabulūsī († 1143 = 1731; *G A L*, II, 345, N<sup>o</sup>. 28), *Ṭa'bir al-Anām fī Ṭa'bir al-Manām*, Kairo 1320, 2 Bde., aber ein anderer Drucker. Am Rande des zweiten Bandes steht Khalīl b. Shāhin al-Zahīrī († 872 = 1486; *G A L*, II, 135), *al-Ishārāt fī 'Ilm al-Ibārāt*. Über den ganzen Gegenstand vgl. N. Bland, *On the Moslem Interpretation of Dreams in F R A S*, XVI, 153 ff.; O. Rescher, *Studien über den Inhalt von 1001-Nacht*, in *Isl.*, IX, 1—94; Richard Hartmann, *Eine islamische Apokalypse*, in *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft*, I, 3 (1924). (D. B. MACDONALD)

**ṢIHYAWN** ist 1. der arabische Name des Zion, hebräisch *Ṣiyon*, die arabische Form ist durch das aramäische *Ṣehyōn* bestimmt worden. Yākūt weiss darüber: „es ist ein bekannter Ort in Jerusalem, ein Stadtviertel, in dem die Ṣihyawn-Kirche sich befindet“. In der muslimischen Legende gilt „die Moschee am Berge Ṣihyawn“ als die Stätte, an der Maria, die Mutter Jesu, und Joseph als junge Leute im Heiligtum dienten. Erwähnt wird Ṣihyawn schon bei dem Dichter al-A'shā (Maimūn b. Kais) als eine Macht, die möglicherweise ein Heer gegen die Araber aufbietet; die Erklärer deuten das z.T. auf Byzanz. — Ṣahyūn soll nach Bekrī der Name eines Stammes sein, Ibn Doraid erwähnt ihn aber nicht.

2. Name einer Feste in Nordsyrien. Nach Yākūt ist es eine feste Burg in der Nähe des Mittelländischen Meeres, doch nicht unmittelbar an der Küste gelegen, im Verwaltungsgebiet von Hims. Nach Ibn al-Athīr und Yākūt war die Feste allseitig von tiefen Schluchten umgeben bis auf einen schmalen Zugang von Norden her, der etwa 60 Ellen breit war, aber von Menschenhand durch einen tiefen Graben gesichert worden war. Drei Mauern umgaben die Anlage, zwei deckten die Vorstadt, eine die Feste. Ibn al-Athīr spricht sogar von fünf Mauern. Während der Kreuzzüge war die Feste längere Zeit im Besitze der Franken. Im Jahre 584 (1188) begann Saladin bald nach dem 27. *Djumādā* I die Beschießung und eroberte die Feste bald nach dem 2. *Djumādā* II (24. und 29. Juli). Es entspricht das Sahiun der Kreuzfahrer und das heutige Ṣahyūn, etwa 22 km in der Luftlinie östlich der Hafenstadt Lādhiqiya.

*Litteratur*: Zu 1. Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 725; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, S. 612; Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 438; Tha'labī, *Kiṣaṣ al-Anbiyā*, Kairo 1324, S. 215.

Zu 2. Yākūt, III, 438; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, XII, 5. (P. SCHWARZ)

**SIKANDAR**. [Siehe ISKANDAR.]

**SIKH**, bedeutet wörtlich einen „Lernenden“, einen „Schüler“. Der Name wurde zum ersten Mal den Anhängern des Nānak gegeben, der die Sikh-Religion im XV. Jahrh. im Punjab begründete.

#### Geschichte.

Die Sikh-Religion wurde gleich dem Buddhismus als ein Protest gegen den geistigen Despotismus der Brahmanen und als eine Auflehnung gegen die einengenden Bestimmungen des Kastensystems und gegen die Übertreibung des Rituals der Hindū-religion begründet. Die neue Religionsgründung setzte sich als Ziel, soziale Gleichheit und allgemeine Brüderlichkeit zu lehren, indem sie zugleich das Sektiererwesen abschaffen und den Aberglauben bekämpfen wollte. Nānak, der Gründer dieser Religion, wurde im Jahre 1469 in Talwandi, einer kleinen Stadt unweit Lahore (die jetzt nach ihm Nankāna heisst), von Khatri-Eltern geboren. Er erhielt nur sehr wenig schulmässige Erziehung, doch war er von früher Jugend an zu Meditation und selbständigem Denken geneigt, und wie der arabische Prophet besass er von Natur einen recht gesunden Verstand. Gegen alle Arten weltlicher Beschäftigungen zeigte er eine lebhaftige Abneigung, und nur unter Überwindung starker Hemmungen liess er sich von seinem Vater überreden, nach Sultānpur (im heutigen Staate Kapūrthala) zu gehen, um in den persönlichen Dienst des Gouverneurs der Provinz, Nawāb Dawlat Khān Lodi, zu treten. Der Nawāb ernannte ihn zum Verwalter seines Haushaltes, und er entledigte sich seiner Pflichten mehrere Jahre lang zur Zufriedenheit seines Arbeitgebers. In seinen Mussestunden zog er sich in die Dschungeln zurück, um sich der Meditation hinzugeben; die Überlieferung erzählt, dass er bei einem dieser dem religiösen Nachdenken gewidmeten Ausflüge in einer Vision in die Gegenwart des Allmächtigen entrückt wurde und damals die Mission empfing, der Welt zu predigen, „dass es nur einen Gott gibt, dessen Name Wahrheit ist, der Schöpfer, der Furcht und Feindschaft nicht kennt, unsterblich, nicht geboren, in sich selbst daseiend, gross und voller Güte“. Nānak verliess nunmehr den Dienst des Nawāb und wurde im Alter von 30 Jahren ein öffentlicher Prediger. Er trat jetzt eine Reihe von Wanderungen an, in deren Verlauf er alle Teile Indiens besuchte, im besonderen die heiligen Plätze der Hindū und die Grabstätten islamischer Heiliger. Überall, wohin er kam, begann er Disputationen mit Priestern und Shaikh's, bewies die Unhaltbarkeit ihres Glaubens an Dogmen und Ritual und predigte die Notwendigkeit der Selbstverleugung, des sittlichen Lebenswandels und der Wahrhaftigkeit. Er soll auch durch Persien gewandert sein und Mekka und Baghdād besucht haben. In Persien und Afghanistan gelang es ihm, Bekenner zu gewinnen, sodass er sogar Diözesen (*Mandjīs*) einrichten konnte, vor allem in Būshahr und Kābul (Sewaram Singh, *Life of Guru Nanak*, S. 73). Es steht jedoch nicht fest, ob er genug Persisch oder Arabisch konnte, um vor der Bevölkerung dieser islamischen Länder predigen zu können. Die Angabe des *Siyar al-Muta'akkhirin*, dass Nānak zusammen mit einem Manne namens Saiyid Hasan Persisch und islamische Theologie studierte, wird von modernen Kritikern unter den Hindū und Sikh als unhaltbar abgelehnt. „Dies“, sagt einer von ihnen, „dürfte ein Versuch eines islamischen Schriftstellers sein, Nānak's spätere Grösse den Lehren

des Islām zuzuschreiben“ (G. C. Narang, *The Transformation of Sikhism*, S. 9). Macauliffe jedoch ist geneigt anzunehmen, dass Nānak „ein ganz guter Kenner des Persischen“ war (*The Sikh Religion*, I, 15), doch gibt er nicht an, aus welcher Quelle er seine Kenntnisse in dieser Sprache geschöpft haben soll.

Während der letzten 10 Jahre seines Lebens lebte Nānak in Kartārpur, einem Dorfe, das ihm zu Ehren von einem Millionär am Ufer des Rāwī angelegt worden war. Dort lehrte er weiter seine neue Religion den zahllosen Besuchern, welche seine Frömmigkeit von weit und breit anlockte. Er starb 1539 im Alter von 70 Jahren. Er hinterliess eine recht beträchtliche Zahl von Schülern (*Sikh*) und zwei Söhne, deren einer mit Namen Sri Čand die Sekte der Udāsi (s. unten) gründete.

Kurz vor seinem Tode ernannte Nānak einen seiner ergebenen Anhänger namens Angad (ein Khatri, wie er selbst) zu seinem Nachfolger als *Guru* (Apostel) der Sikh. Nachdem die feierliche Ernennung vollzogen war, erklärte er, dass Angad ihm gleich sei und dass sein eigener Geist in ihm wohnen würde. Nānak hatte bereits vorher die Seelenwanderung gepredigt, aber diese besondere Erklärung begründete unter den Sikh den Glauben, dass Nānak's Geist jedem nachfolgenden *Guru* übermittle würde; das ist der Grund, weshalb sie sämtlich den Namen *Nānak* als Autornamen in ihren Werken annahmen. *Guru Angad* bekleidete das Apostelamt 13 Jahre lang bis zu seinem 1552 erfolgten Tode. Die Überlieferung schreibt ihm die Erfindung der Gurmukhi-Buchstaben zu, in denen die heiligen Schriften der Sikh überliefert worden sind; doch ist besonders von Grierson und Rose nachgewiesen worden, dass die Gurmukhi-Schrift einen ganz anderen und früheren Ursprung hat (*JRAS*, 1916, S. 677; *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab*, I, 677). Die Tradition mag ihren Ursprung der Tatsache verdanken, dass *Guru Angad* diese Schriftart übernahm, als er das Leben und die Werke Nānak's darstellte.

Amar Dās, der dritte *Guru* der Sikh, wurde von Angad selbst ernannt. Er verwaltete sein Amt 22 Jahre (1552–74). Diese Periode ist durch die ersten Schritte zu einer religiösen und sozialen Organisation der Sikh gekennzeichnet. Die Ausbreitung seiner Religion wurde von ihm systematisch betrieben; mehr als 20 Diözesen (*Mandjīs*) wurden in verschiedenen Teilen des Landes eingerichtet, wo seine gläubenseifrigen Schüler das Evangelium der Sikhreligion predigten. Um unter der stets wachsenden Zahl seiner Anhänger die Gefühle der Gleichheit und der Brüderlichkeit zu stärken, richtete er einen öffentlichen Speisesaal (*Langar*) ein, wo alle zusammen speisten ohne Unterschied der Kaste oder Sekte. Amar Dās unterhielt freundliche Beziehungen zum Kaiser Akbar, der ihn in seiner eigenen Wohnung in Goindwāl (am Beās) besuchte und ihm eine grosse Besitzung schenkte. Diese Tatsache trug sehr dazu bei, sein Prestige zu erhöhen und die Zahl neuer Bekenner zu vermehren. Er bewahrte den Geist Nānak's in seinen eigenen ethischen Lehren, er verurteilte die abergläubischen Bräuche der Hindū, vor allem den Brauch der Witwenverbrennung (*satī*) und trat für die Wiederverheiratung der Witwen ein.

Amar Dās' Nachfolger war sein Lieblingsschüler und Schwiegersohn Rām Dās. Er konnte die Lehren der Sikhreligion noch weit erfolgreicher ausbreiten. Er hatte das grosse Glück, in Kaiser



Akbar einen wahren Bewunderer zu finden, der immerfort bemüht war, ihm seine Gunst zu erweisen. Der Kaiser gewährte ihm im Jahre 1577 ein grosses Stück Land zu Eigentum, auf dem Rām Dās den heiligen Teich auszugraben begann (für die religiösen Waschungen der Sikh bestimmt), der späterhin den Namen *Amrit Sar* „Nektarteich“ erhielt. Rings um den Teich gründete der Guru eine kleine Stadt, die er nach seinem eigenen Namen Rāmdāspur nannte und die späterhin sich zu der jetzt noch blühenden Stadt Amritsar entwickelte. Der Teich wurde von seinem Sohn Ardjan, dem 5. *Guru*, vollendet, der mitten drin das *Har Mandir* — den Gott geweihten Tempel — als einen gemeinsamen Ort der Gottesverehrung für die Sikh anlegte. Den Europäern ist dies Gebäude heutzutage als „der goldene Tempel vom Amritsar“ bekannt. Der *Guru* erklärte, dass „durch Baden in dem Teich des Rām Dās alle Sünden, die der Mensch begeht, hinweggespült werden sollen, und dass der Mensch durch Waschungen in diesem Wasser rein werden soll“ (Macauliffe, *a. a. O.*, III, 13). Auf diese Weise schuf er ein Mekka für die Sikh, einen Mittelpunkt ihres nationalen Lebens.

Ardjan folgte seinem Vater im Jahre 1581; von nun an wurde das Amt des *Guru* erblich. Ardjan war weiterhin bemüht, die Sikh als eine Gemeinschaft zu organisieren. Der grösste Dienst, den er der Sache der Sikhreligion erwies, war die Zusammenstellung des *Granth*, der Bibel der Sikh. *Guru Angad* hatte sich schon daran begeben, das Leben und die Werke Nānak's niederzuschreiben; Ardjan führte das Werk weiter fort und fügte noch die Hymnen der nächsten drei *Guru's*, die er sorgfältig gesammelt hatte, hinzu. Dazu fügte er schliesslich noch seine eigenen zahlreichen Schriften zusammen mit umfangreichen Auszügen aus den Werken verschiedener Heiligen der Hindū und des Islām, die vor Nānak gelebt hatten. „Eines der Ziele, die der *Guru* sich gesteckt hatte, war dies, der Welt zu beweisen, dass in der Sikhreligion kein Aberglauben lebe, und dass jeder gute Mensch ohne Rücksicht auf Kaste oder Glaube der Ehrerbietung würdig sei“ (Macauliffe, *a. a. O.*, III, 61). Diese Sammlung, die *Guru Ardjan* nach einigen Jahren der Arbeit im Jahre 1604 abschloss, trägt den Namen *Adi Granth* („die Alte Schrift“), zum Unterschied von dem *Dasam Granth* oder dem *Granth* des 10. *Guru* (s. u.).

Ardjan war ein Führer von ehrgeiziger Unternehmungslust. Er verband geschäftliche Interessen mit geistlicher Leitung; er sandte *Masand's* (Sammler oder Agenten) in verschiedene Bezirke des Landes, um die dem *Guru* zustehenden Abgaben einzusammeln, die bis dahin von den Anhängern nur freiwillig angeboten worden waren. Das brachte ihn zu Reichtum und damit auch zur Prachtentfaltung. Er legte sich selbst den Titel *Satā Pādshāh* „der wahre König“ bei, was seinen politischen Ehrgeiz deutlich erkennen lässt. Er ermutigte geschäftliche Unternehmungslust bei seinen Schülern und sandte einige von ihnen nicht nur in verschiedene Teile Indiens, sondern auch nach Afghānistān und Zentralasien, um Handel zu treiben und zu gleicher Zeit die Sikhreligion zu verbreiten. Im Jahre 1606 unterstützte Ardjan den Prinzen *Khusraw*, der sich gegen seinen Vater, den Kaiser *Djahāngir*, empört hatte, mit grossen Geldsummen. Nach der Niederlage des Prinzen wurde der *Guru* auf Befehl des Kaisers nach Lahore ins Gefängnis gebracht, wo er kurze Zeit darauf starb.

Während Ardjan's Sohn und Nachfolger *Hargovind* (1606—45) das Amt des *Guru* verwaltete, machte die Sikhreligion beträchtliche Fortschritte. Die ersten vier *Guru* waren friedliebende Lehrer der beschaulichen Ruhe und der Selbstverleugung gewesen; dann hatte Ardjan die Politik weltlicher Machtentfaltung begonnen, und nunmehr nahm *Hargovind* ganz offen die Politik eines aktiven Widerstandes auf, die den Beginn der kriegesischen Laufbahn der Sikh bezeichnet. Er war von Natur ein Krieger, der Jagd und männlichen Spielen leidenschaftlich ergeben. Systematische Einsammlung des Zehnten und anderer Opfergaben hatte ihm einen ungewöhnlichen Reichtum verschafft, und es dauerte nicht lange, bis er königliche Machtbefugnisse für sich in Anspruch nahm. Er nährte glühenden Hass gegen *Djahāngir*, dem er die Schuld am Tode seines Vaters beimaass; der Wunsch nach Rache war sicherlich eine der Ursachen dafür, dass er zu den Waffen griff. Er sammelte unter seiner Fahne Geächtete, Unzufriedene und Freibeuter, „baute die Festung *Hargovindpur* am *Beās*, von wo aus er seine Raubzüge in die Ebene unternahm. Er hatte achthundert Pferde in seinem Stall; dreihundert berittene Anhänger waren stets zu seinem Dienst bereit und eine Leibwache von sechzig Flintenschützen sorgte für die Sicherheit seiner Person“ (Cunningham, *History of the Sikhs*, S. 56). Die alarmierenden Nachrichten von der militärischen Organisation des *Guru* erreichten bald den Kaiser, der ihn an seinen Hof befahl und seine Gefangensetzung in der Feste von *Gwālār* anordnete. Er wurde zwar nach einiger Zeit aus seiner Haft entlassen, aber die Tatsache der Gefangennahme gab ihm einen weiteren Grund für seinen Wunsch nach Rache. Bald nach dem Tode *Djahāngir's* und der Thronbesteigung des Kaisers *Shāhdjāhān* nahm *Hargovind* eine herausfordernde Haltung an und erhob die Waffen gegen die Regierung. Im Verlauf von sechs Jahren besiegte er dreimal die vom Statthalter von Lahore gegen ihn ausgeschiedenen Truppen. Doch fürchtete er die Rache *Shāhdjāhān's* und zog sich in die Berge zurück, wo er bis zu seinem Tode im Jahre 1645 unbelästigt lebte.

Unter *Hargovind* machte die Sikhreligion eine einschneidende Umformung durch. Sie hörten auf, blosse Einsiedler zu sein, ihr *Guru* war nicht mehr ein blosser geistlicher Berater, sondern gleichzeitig auch militärischer Führer. Sie fühlten ihre Macht wachsen und erkannten die Möglichkeit eines künftigen politischen Aufstiegs.

Auf *Hargovind* folgte sein Enkel *Har Rai*, der im Gegensatz zu seinem Grossvater die beschauliche Ruhe liebte. Er pflegte sehr enge freundschaftliche Beziehungen mit *Dārā Shikōh*, dem ältesten Sohne *Shāhdjāhān's*, und als im Jahre 1658 *Dārā* von den Truppen seines jüngeren Bruders *Awrangzēb* verfolgt ins Exil wandern musste, half ihm *Har Rai* bei der Überschreitung des *Beās* und ermöglichte ihm, einen verhältnismässig sicheren Zufluchtsort zu erreichen. Natürlich zog er sich die Ungnade *Awrangzēb's* zu, der ihn nach Delhi befahl, damit er sich für diese Unbotmässigkeit verantwortete. Er sandte als seinen Stellvertreter seinen Sohn *Rām Rai*, der am Kaiserlichen Hof als Geisel für das friedliche Verhalten seines Vaters zurückgehalten wurde. *Har Rai* starb im Jahre 1661, und sein jüngerer Sohn *Har Kishan* (ein Kind von sechs Jahren) wurde sein Nachfolger. Dessen Anspruch auf das Amt des *Guru* wurde

von Rām Rai bestritten, der seine Sache vor Awrangzēb vortrug. Der noch unmündige Apostel wurde nach Delhi eingeladen, wo der Streit mit seinem Bruder geschlichtet werden sollte. Dort wurde er von den Blättern befallen und starb daran (1664).

Nach dem Tode Har Kishan's folgte ein Streit um die Nachfolgerschaft. Erst nach Überwindung einer heftigen Gegenbewegung wurde Tegh Bahādūr, ein Sohn Hargovind's, aus einer ganzen Anzahl von Bewerbern um den Thron des obersten Priesters als *Guru* anerkannt. Die Gegenkandidaten verfochten noch weiter ihre Ansprüche; einige von ihnen wurden sogar als Gegenguru's aufgestellt. Tegh Bahādūr zog sich ziemlich verbittert zu den Siwālik zurück und gründete dort Anandpur, eine Stadt, die in der späteren Geschichte der Sikh eine ziemlich bedeutende Rolle spielte. Sodann unternahm er eine ausgedehnte Reise durch Indien und besuchte das Deccan und Ostbengalen, wo bereits Bischofssitze der Sikhkirche bestanden. Im Verlauf seiner Reisen hielt er sich eine Zeitlang in Patna auf, dem Sitze eines der Erzbischöfe (*Takht*), wo sein Sohn Govind Rai, der künftige *Guru* und eigentliche Begründer der politischen Machtstellung der Sikh, geboren wurde (1666). Tegh Bahādūr's Einfluss als *Guru* erstreckte sich bis nach Ceylon im Süden und Assam im Osten. Nach einiger Zeit kehrte er ins Pundjāb zurück, wo er „sich und seine Anhänger durch Räubereien erhielt“. Er „gewährte allen Flüchtigen bereitwillig ein Asyl und seine Macht griff nachtheilig in den Wohlstand des Landes ein“ (Cunningham, *a. a. O.*, S. 64). Die kaiserlichen Truppen marschierten gegen ihn; er wurde gefangen genommen und nach Delhi gebracht, wo er auf Befehl des Awrangzēb hingerichtet wurde (1675). Die volkstümliche Überlieferung in den Gurmukhi-Chroniken berichtet, dass der *Guru* in Anwesenheit des Kaisers die Ankunft der Engländer und die durch sie drohende Vernichtung der Mughal-Macht prophezeit habe. Die von ihm bei dieser Gelegenheit herausgeschleuderten Worte „wurden zum Schlachtruf der Sikh bei dem Sturm auf Dihli unter General John Nicholson im Jahre 1857, und so erfüllte sich in grossartiger Weise die Prophezeiung des neunten *Guru*“ (Macauliffe, IV, 381).

Die Gestalt des Govind Rai, des Sohnes des Tegh Bahādūr, — nach der Hinrichtung seines Vaters wurde er im Jahre 1675 als *Guru* ausgerufen — ist vielleicht die glänzendste in der Geschichte der Sikh. Als er die Würde des Apostels übernahm, war er noch ein Knabe, aber am Ende seiner Laufbahn war es ihm gelungen, eine Gemeinschaft von blossen Gläubigen in eine Nation von Kriegern umzuformen, die fast ein Jahrhundert lang den Pundjāb beherrschen sollten. Der gewaltsame Tod seines Vaters scheint einen unauslöschlichen Eindruck auf sein junges Gemüt hinterlassen zu haben, sodass er gegen Awrangzēb Gefühle bittersten Hasses hegte. Aber die Macht des Kaisers war zu gross, als dass sie ihm die Möglichkeit der Rache übrig gelassen hätte. Er musste sich deshalb in die Berge zurückziehen, um sich eine Zeitlang in Frieden die notwendige Schulung zu erwerben, die ihn für die Aufgaben seiner Führerschaft befähigen sollte. Er lebte dort 20 Jahre lang, lag der Jagd ob und erwarb sich eine genaue Kenntnis der heiligen Sprachen der Muslime und Hindū's sowie ihrer Religionen; er nährte Rachegefühle und fasste Pläne für die Zukunft,

um die Mughal-Macht zu zerstören. Er machte sich an die Aufgabe, die Sikh zu einer Nation zu verschmelzen, indem er unter ihnen das Gefühl demokratischer Gleichheit förderte. Er nahm Hoch wie Niedrig in seine Schar auf und führte einen tatkräftigen Kampf gegen das Kastenwesen. Um Einheitlichkeit der geistigen Anschauungen wie ihrer äusseren Formen zu schaffen, führte er die *Pahul* genannte Initiationszeremonie oder Taufe ein, die auf folgende Weise vollzogen wurde:

„Der in die Gemeinschaft Aufzunehmende wird gebadet und mit frischen Kleidern versehen, dann nimmt er Platz inmitten einer Versammlung, die zu diesem Zwecke einberufen wird; etwas Zucker wird in einem eisernen Gefäss mit Wasser gemischt, und fünf Sikh rühren die Mischung abwechselnd mit einem zweischneidigen Dolch, wobei sie bestimmte Verse aus dem *Granth* singen. Darauf wird ein Teil der Lösung über Haar und Körper des Neuaufzunehmenden gesprengt, während ein anderer Teil zum Trinken dargereicht wird. Die *Raht* oder Regeln der Lebensführung der Sikh werden ihm dabei erklärt. Die Zuckerlösung heisst *Amrit* (Nektar); sie soll dem Neuaufgenommenen Unsterblichkeit verleihen, ihn zu einem *Singh* (Löwen) und einem echten *Kshatriya* machen“ (Rose, *Tribes and Castes of the Punjab*, I, 696). Nach dem Empfang des *Pahul* musste jeder Sikh sein Haupthaar ungeschoren halten und als eine Art Uniform die fünf *K's* tragen, d. h. fünf Dinge, deren Bezeichnung mit einem *K* beginnt, nämlich 1. *Kakh* oder kurze Hosen, 2. *Kirpān*, einen Dolch, 3. *Karā*, ein eisernes Armband, 4. *Kesh*, langes Haar und 5. *Kanghā*, einen Kamm. Die Bezeichnung *Singh* wurde dem Namen jedes getauften Sikh angefügt; der *Guru* selbst sollte in Zukunft *Govind Singh* heissen. Er nannte seine neu aufgenommenen Jünger die *Khālṣa* (die Reinen, Auserwählten, Befreiten) oder *Khālṣi* (von der arabischen Wurzel *khalāṣa* oder *khaluṣa*). Govind Singh entwarf das Programm seiner Politik in folgender Ansprache an die Sikh:

„Seit der Zeit Baba Nānak's ist *Čaranpahul* üblich gewesen. Man trank das Wasser, in dem die *Guru's* ihre Füsse gebadet hatten, ein Brauch, der grosse Demut beförderte; aber heutzutage können die *Khālṣa* nur durch Tapferkeit und Geschicklichkeit im Gebrauch der Waffen sich als Nation erhalten. Daher führe ich nunmehr den Brauch ein, mit Wasser zu taufen, das mit einem Dolche umgerührt worden ist, und damit verwandle ich meine Anhänger aus Sikh's in Singh's oder Löwen. Alle die, welche den Nektar des *Pahul* trinken, sollen sich vor Euren Augen aus Schakalen in Löwen verwandeln und sollen weltliche Macht hienieden und seliges Leben nach dem Tode erlangen“ (Macauliffe, V, 93). „Abschaffung des Kastenwesens, Gleichheit der Rechte gegenüber jedem andern wie gegenüber dem *Guru*, gemeinsame Gottesverehrung, gemeinsame Taufe für alle Klassen und endlich gemeinsame Tracht, das waren ausser der gemeinsamen Führerschaft und der Gemeinsamkeit der Ziele die Mittel, welche Govind anwandte, um unter seinen Anhängern Einigkeit zu erzielen, Mittel, durch die er sie in der Tat zu völliger Geschlossenheit verband, bevor sie gegen die Scharen des Grossmoghuls geführt wurden“ (Narang, *a. a. O.*, S. 82).

Durch seinen langen Aufenthalt in den Bergen wollte Govind Singh, abgesehen von seinem Wunsche, ungehindert Proselyten machen zu können,



sich den Beistand der zahlreichen Hauptlinge des Gebirgslandes gegen die von ihm als Tyrannei bezeichnete Herrschaft der Muslime sichern. Doch wurde er bei diesen Bemühungen vollkommen enttäuscht; denn die Rādja's in den Bergen, deren Dynastien seit unvordenklichen Zeiten in vollkommener Unabhängigkeit gelebt hatten, lehnten es allgemein ab, dass ihren Untertanen die Grundsätze demokratischer Gleichheit gelehrt würden, und so leisteten sie einmütig der religiösen Propaganda Govinds Widerstand. Da so der Versuch, ihre Unterstützung mit freundschaftlichen Mitteln zu erlangen, gescheitert war, versuchte er es mit Gewalt. Von seinem Stützpunkt in Anandpur aus leitete er räuberische Einfälle in ihre Besitzungen, bei denen er alles mitnahm, dessen er habhaft werden konnte. Die Rādjpūt-Häuptlinge von Bilāspur, Katōḍ, Handūr, Djasrota und Nālagarh vereinigten sich, um den Guru mit einem Heer von 10000 Mann anzugreifen. Er trat ihnen an der Spitze von 2000 Mann entgegen, unter denen sich 500 Pathān's befanden, die er in seinem Dienst hielt, und besiegte sie bei Bhangāni, hauptsächlich durch die Hilfe des Saiyid Budhū Shāh, des Häuptlings von Sādhora. Govinds Macht wuchs nun immer mehr; er besass eine Anzahl von sicheren Schlupfwinkeln in den Bergen, und seine räuberischen Einfälle in die benachbarten Gebiete wurden immer häufiger und heftiger. Die Rādja's wandten sich gemeinsam um Hilfe an Awrangzēb, der dem Statthalter von Sarhind den Befehl erteilte, mit jenen ein Bündnis zu schliessen und den Guru anzugreifen. In der nun folgenden Schlacht erlitt der Guru eine Niederlage und suchte in der Festung Anandpur Zuflucht (1701). Hier wurde er von dem Heere des Kaisers belagert, und zwar zog sich die Belagerung immer länger hin. Die Lebensmittel wurden immer knapper, und seine Anhänger liefen ihm davon. Seine Familie — seine Mutter, seine Frauen und seine kleinen Söhne — konnten nach Sarhind flüchten, wurden aber dort verraten; die beiden Kinder wurden getötet. Govind selbst entkam in Verkleidung; mit ein paar Getreuen floh er in die Festung Čamkaur (in dem heutigen Bezirk Amballa), heftig verfolgt von seinen Feinden. Er musste Čamkaur verlassen und noch einmal die Flucht aufnehmen. In Verkleidung wanderte er von Ort zu Ort, bis er die Einöden von Bhatinda, halbwegs zwischen Firozpur und Delhi, erreichte. Seine Anhänger sammelten sich noch einmal um ihn, sodass es ihm gelang, seine Verfolger an der Stelle zurückzuschlagen, die seitdem „Muktsar“ oder der „Teich der Rettung“ heisst, der zu Erinnerung an die in diesem Gefecht gefallenen Sikh angelegt wurde. Eine Zeitlang lebte er an einem Ort namens Damdana „halbwegs zwischen Hansi und Firozpur“, wo er predigte und das *Dasam Granth* (s. o.) verfasste, das von den Sikh als eine Ergänzung zu dem von Guru Arđjan verfassten *Adi Granth* angesehen wird. Unterdessen starb Awrangzēb, und ihm folgte sein Sohn Bahādurshāh auf den Thron, der im Gegensatz zu der von seinem Vater befolgten Politik sich den Guru zu versöhnen bestrebt war. Er übertrug ihm das militärische Kommando über den Deccan, und dorthin begab sich der Guru zur Übernahme seines neuen Amtes. Doch schon kurz nach seiner Ankunft wurde er von einem seiner afghānischen Diener aus persönlichen Gründen erdolcht; so starb er in Nānder an den Ufern des Godāwari (Okt.

1708). Auf dem Totenbett weigerte er sich, irgendetwas zu seinem Nachfolger zu bestimmen, doch riet er seinen Anhängern dringend, den *Granth* als ihren zukünftigen Guru und Gott als ihren einzigen Beschützer zu betrachten. So machte er der apostolischen Nachfolge ein Ende. Govind starb, ehe er sein Ziel erreicht hatte, „aber sein Geist überlebte ihn, um die Sikh mit Mut zu erfüllen“.

Govind Singhs Nachfolger, nicht als ein Guru, sondern als militärischer Anführer der Sikh, war Banda, ein Rādjpūt aus Kashmīr, der dem Bairāgi-Orden angehörte. Bei einer Begegnung mit Govind im Deccan wurde er für die Sikhreligion gewonnen; seitdem nannte er sich selbst *Banda*, „Sklave (des Guru)“. Banda wurde von Govind ins Pundjāb geschickt mit dem Auftrag, die Sikh zur Rache an den Mördern seiner Kinder aufzurufen und sie zu vereinigen, um den muslimischen Despotismus zu vernichten. Die Sikh „scharten sich um ihn, bereit, unter seinem Banner zu kämpfen und zu sterben“. Im Grunde seines Herzens war Banda sehr ehrgeizig, und unter dem Vorwand, die Befehle des Guru auszuführen, suchte er für sich selbst eine politische Machtstellung zu gewinnen. Er begann seine Unternehmungen im Pundjāb mit Strassenräubereien, wobei er die Beute freigebig unter seinen Anhängern verteilte. So zog er allerlei Verbrechernaturen an sich — „Strassenkehrer, Lederarbeiter und ähnliche Menschen, die unter den Sikh sehr zahlreich waren“. Die Muğhal-Macht bröckelte nach dem Tode Awrangzēb's sehr schnell ab; unaufhörliche Kämpfe unter seinen Söhnen und Enkeln wegen der Thronfolge liessen den Sikh Spielraum genug, ihre Macht auszudehnen, und die verbrecherischen Unternehmungen Banda's blieben ungestraft. Mit einer Schar von Freibeutern, die kein Gesetz achteten, zog er in der nächsten Umgebung von Delhi von Stadt zu Stadt, wobei er mitteillos plünderte und die Muğhammedaner zu Tausenden niedermetzte. Die Aussicht auf Beute und die heilige Pflicht der Rache wegen des Mordes an des Guru Kindern liessen die Zahl der Anhänger Banda's immer mehr anschwellen. Die fluchbeladene Stadt Sarhind, wo die Kinder den Tod erlitten hatten, wurde von ihnen im Mai 1710 gestürmt und der Plünderung preisgegeben. Die Sikh begingen schreckliche Grausamkeiten an den muslimischen Einwohnern der Stadt, die sie ohne Rücksicht auf Geschlecht und Lebensalter hinschlachteten. Ihre Zerstörungswut erstreckte sich sogar bis zu den Mauern von Delhi selbst. Der Kaiser Bahādurshāh, der im Deccan weilte, eilte auf die Nachrichten von diesen Grausamkeiten hin sogleich nach dem Pundjāb, um Gegenmassregeln zu ergreifen. Das kaiserliche Heer brachte Banda eine Niederlage bei, doch gelang es diesem, in die benachbarten Berge zu entkommen. Nach dem Tode Bahādurshāh's im Jahre 1712 entbrannte ein Thronfolgekrieg zwischen seinen Söhnen, aus dem Džahāndārshāh als Sieger hervorging. Doch wurde er schon nach einer kurzen Regierung von elf Monaten von seinen Neffen Farrukhsiyar ermordet, der nunmehr den entweihten Thron von Delhi bestieg. „Diese Erschütterungen im Reiche waren günstig für die Sikh“, die wieder einmal unter dem berücktigten Banda das Land zu verwüsten begannen. Farrukhsiyar beauftragte 'Abd al-Šamad Khān, den Statthalter des Pundjāb, den Grausamkeiten der Sikh eine Grenze zu setzen. Mit einem starken Heere ver-

folgte er Banda, der schliesslich in der Festung Gurdaspur am Ravi eingeschlossen wurde. Nach einiger Zeit wurde er aufgegriffen und als Gefangener nach Delhi gebracht, wo er zu Tode gefoltert wurde (1716).

Banda's Persönlichkeit zeigt absolut keine lebenswürdigen Züge. Selbst vom Standpunkt der Sikh aus verdient er keine Verehrung, denn seine Beweggründe waren egoistisch und seine Mittel skrupellos. Neben der Herrscherstellung strebte er danach, eine eigene Sekte zu gründen, und entgegen dem letzten Willen des sterbenden Govind Singh beanspruchte er für sich die Anerkennung als 11. Guru. Überdies veranlasste er einige weitere Änderungen in den Glaubenssätzen und den rituellen Zeremonien der Sikh, Tatsachen, die dazu führten, dass die überzeugten Anhänger Govind Singh's gegen seine Autorität sich auflehnten. Es besteht jedoch kein Zweifel, dass die aufregenden Ereignisse, die die Sikh unter seiner Führung durchzumachen hatten, ihnen eine beträchtliche kriegerische Schulung verschaffte.

Auf die Niederlage und den Tod Banda's folgte unter der Regierung des Farrukhsiyar eine Zeit heftiger Verfolgung der Sikh. Sie wurden geächtet; manche gaben ihren Glauben auf, die Glaubensstreuen aber mussten in den Wäldern und Bergen Zuflucht suchen. Mehrere aufeinanderfolgende Statthalter des Punjab, besonders Mu'in al-Mulk, besser bekannt als Mir Mannū, führten die von Farrukhsiyar angeordneten Repressalien durch, und eine Zeitlang schien es, als würde die Nation der Sikh ausgerottet werden. Doch bröckelte die Machtstellung der Mughal immer mehr ab, besonders im Punjab wurde sie durch die häufigen Einfälle Ahmed Shāh Abdālī's erheblich geschwächt. Die verworrenen Zustände im Punjab ermöglichten es den Sikh, allmählich wieder zum Vorschein zu kommen und sich wieder zu organisieren. Sie errichteten mehrere feste Plätze und verschafften sich reiche Mittel durch rücksichtslose Plünderung der schutzlosen Städte. Der Mittelpunkt ihrer nationalen Bestrebungen war Amritsar, das sie zu einer starken Festung ausbauten. Prinz Timūr, der das Punjab im Namen seines Vaters Ahmed Shāh regierte, war kein Freund der Sikh. Im Jahre 1756 unternahm er einen Angriff auf Amritsar, zertrümmerte den Har Mandar und füllte den heiligen Teich mit den Trümmern. Die Sikh sammelten sich in grossen Scharen, um für diesen Angriff Rache zu nehmen; es gelang ihnen, den Prinzen aus Lahore zu vertreiben, das sie eine Zeitlang besetzt hielten. Ihr militärischer Führer Djassā Singh Kalāl (der „Brauer“) prägte Münzen auf seinen Namen mit einer persischen Inschrift. Aber die Ankunft der Mahratta unter Raghoba im Jahre 1758 veranlasste ihren Rückzug aus Lahore. Infolge dieser Ereignisse kam der wilde Ahmed Shāh zum fünften Mal ins Punjab. Er brachte den Mahratta in der denkwürdigen Schlacht bei Pānīpat eine vernichtende Niederlage bei (1761). Sogleich nach seiner Rückkehr aus dem Punjab wurden die Sikh wieder unternehmungslustig und gewannen ihre verlorene Machtstellung zurück. Ahmed Shāh kehrte daher noch einmal zurück mit dem Entschluss, ihre Macht endgültig zu brechen und die Herrschaft über seine Gebiete zurückzugewinnen. In einer furchtbaren Schlacht in der Nähe von Ludhiāna (1762) brachte er ihnen unter blutigen Verlusten eine entscheidende Niederlage bei, doch musste er den Punjab bald wieder ver-

lassen, um einen Aufstand in Kandhār zu unterdrücken. Infolgedessen konnten sich die Sikh sehr bald erholen, so dass sie im Jahre 1763 Zain Khān, den afghanischen Statthalter von Sarhind, schlagen konnten; Sarhind wurde von ihnen geplündert und zerstört. Noch einmal ergriffen sie Besitz von Lahore, und diesmal war ihre Herrschaft von längerer Dauer. Sie versammelten sich in Amritsar und riefen die Herrschaft der Khāls im Punjab aus (1764). Die oberste Gewalt wurde einem nationalen Rat, dem Gurumatta, übertragen. Die Münzen der Sikh-Republik trugen folgende persische Inschrift:

*Diḡ u Bikh u fath u nuyrat bi-āhrang*

*Yāft aḡ Nānak Guru Govind Singh*

„Guru Govind Singh empfing von Nānak Kriegswaffen und steten Sieg“.

(Khazān Singh, *History of the Sikh Religion*, S. 264).

Jetzt, da die drohende Gefahr beseitigt war, wurden die Sikh untereinander uneins; sie schieden sich in eine Reihe von Staaten oder Konföderationen, die sogenannten *Misal*. Dieser *Misal* gab es zwölf, die unabhängig voneinander, jeder von seinem Häuptling (*Sardār*), regiert wurden; diese Häuptlinge unterstanden keiner Oberherrschaft mehr, und nichts verband die einzelnen ausser ihrer Religion. „Sie waren fast stets in Bürgerkriege verwickelt; in diesem Kampf um die Vorherrschaft bildeten und lösten sich bestimmte Gruppen“. Sie waren „nur lose organisiert, und ihre Machtstellung, ja sogar ihre Bezeichnung wechselte von Zeit zu Zeit“. Dreissig Jahre nach dieser Zeit wechselnder Herrschaft im Punjab erschien ein starker Mann auf der Bildfläche, der diese sich gegenseitig bedrängenden Gruppen zu einer geschlossenen Staatsmacht zusammenschmiedete. Dieser Mann war Randjit Singh.

Randjit Singh's Vater, Mahā Singh, war der Häuptling des *Misal* Sukerchakia mit dem Hauptquartier in Guḍjṛānwala, 40 Meilen nördlich von Lahore. Im Alter von 12 Jahren (im Jahre 1792) folgte er seinem Vater in der Häuptlingschaft. Nach und nach stieg er auf Grund seiner Charaktereigenschaften und genialen Fähigkeiten, mit denen die Natur ihn ausgestattet hatte, zur Macht empor. Im Jahre 1799 erwarb er auf Grund einer von Zamān Shāh (dem Enkel Ahmed Shāh Abdālī's, der auch jetzt noch als eigentlicher Herr des Punjab betrachtet wurde) gewährten königlichen Verleihung den Besitz Lahore's. Amritsar wurde von Randjit Singh im Jahre 1802 eingenommen. Der Besitz von Lahore und Amritsar, der beiden bedeutendsten Städte des Punjab, verlieh seiner Persönlichkeit besonderes Gewicht und vermehrte sein Prestige. Er nahm den Titel Mahārāja an und dehnte weiterhin seine Besitzungen aus, bis er schliesslich alle *Misal* seinen Gebieten angegliedert hatte. Mit den Engländern, deren Herrschaftsbereich damals bis zum Satlaj sich erstreckte, unterhielt Randjit Singh freundschaftliche Beziehungen. Ein im Jahre 1809 zwischen den beiden Mächten abgeschlossener Bündnisvertrag wurde von Randjit Singh sehr gewissenhaft beobachtet. Er organisierte eine starke Streitmacht; diese wurde von europäischen Generalen ausgebildet, vor allem von französischen, die vorher unter Napoleon gedient hatten und nach der Schlacht von Waterloo in den Punjab kamen, um in den Dienst des Mahārāja zu treten. Mit dieser Streitmacht gelang es ihm, den ganzen Punjab zu unterwerfen, sowie Kashmir (1819) und Peshāwar



(1834) seinem Reiche anzugliedern. Als er im Jahre 1839 starb, hinterliess er ein festgegründetes Königreich, das sich vom Satladj bis zum Hindu-kush erstreckte; doch unter seinen Erben besass keiner die notwendigen Fähigkeiten, um ein solches Reich zu verwalten. Drei seiner Söhne bestiegen in rascher Aufeinanderfolge den Thron; Verschwörungen bildeten sich überall und führten zu Ermordungen, Bürgerkriegen und furchtbarem Blutvergiessen. Die Herrschaft über das Heer ging verloren, und so wurde es ein Schrecken für das ganze Land. Der Hof gab schliesslich dem Heere eine andere Richtung für seinen Tätigkeitsdrang, indem er die Truppenführer aufreizte, den Satladj zu überschreiten und britisches Gebiet zu überfallen. Das führte zum ersten Krieg mit den Sikh (Dez. 1845), in dessen Verlauf die Sikh von dem englischen General Sir Hugh (später Lord Gough) in vier aufeinanderfolgenden Schlachten bei Ferozshāh und Mukki (in dem heutigen Distrikt von Firozpur), bei 'Aliwāl und Sobrāon in der Nähe von Ludhiāna geschlagen wurden (Jan./Febr. 1846). „Dieser Sieg eröffnete den Weg nach Lahore, das unmittelbar darauf von dem Generalgouverneur (Sir Henry Hardinge) besetzt wurde“. Das *Durbār* der Sikh erkannte den britischen Residenten (Sir Henry Lawrence) als Präsident des Regentschaftsrates für den minderjährigen Mahārāja Dalip Singh, den Sohn des Randjit Singh, an. Die Erhebung des Diwān Mubārāj, des Statthalters von Multān, gegen die Regierung in Lahore (1848) veranlasste die Sikh, noch einmal die Waffen gegen die Engländer zu erheben. Die Folge davon war eine formelle Kriegserklärung, und Lord Gough brachte dem Heere der Sikh zwei schwere Niederlagen bei, zuerst bei Chillianwāla, dann bei Gudjrat (zu Beginn des Jahres 1849). Der Punjab wurde den britischen Herrschaftsgebieten offiziell angegliedert, und damit ging die Zeit der Sikherrschaft zu Ende.

### Religion.

Die Sikh-Religion setzte sich zum Ziel, die religiösen Anschauungen der Hindū zu läutern. Die Lehre ihres Gründers war daher im wesentlichen negativen Inhalts. Er sprach sich scharf gegen die einschränkenden Bestimmungen des Kastenwesens und gegen abergläubische Ansichten aus. Er predigte die völlige Gleichheit der Menschen; er lehrte, dass bloss gewohnheitsmässige Gottesverehrung und Pilgerfahrten die menschliche Seele nicht wahrhaft erheben; dass der Geist und nicht die äussere Form der Andacht das Wesentliche sei. Es gibt keine Rettung ohne die wahre Liebe zu Gott und gute Werke in dieser Welt. Die Sikh-Religion verwirft gleich dem Islām die Götzenverehrung und lehrt einen strengen Monotheismus. Ihr Gott ist der Gott des ganzen Menschengeschlechtes und aller Religionen, er, „dessen Name Wahrheit ist, der Schöpfer, unsterblich, nicht geboren, in sich selbst dasseiend, gross und gütig“ (*Djāpājī* des Guru Nānak).

Grosser Wert wird gelegt auf die Erfurcht vor dem *Guru*, denn obwohl „Gott bei dem Menschen ist, so kann er doch nur vermittels des *Guru* geschaut werden“ (Macauliffe, II, 347). Die Sikh sind auch Anhänger der Lehre vom Karma und der Seelenwanderung.

Die Theologie Nānak's war nicht formal; sein einziges Ziel war, eine soziale und sittliche Reform herbeizuführen. Die Sikh-Religion blieb ein friedlicher und duldsamer Kultus, bis die gesellschaftliche

Tyrannie der Hindū und die politischen Reibungen mit den Muslimen sie in einen kriegerischen Glauben umwandelten. Govind Singh gestaltete die Sikh-Theologie mehr formal und erliess Vorschriften für die Lebensführung des Menschen im privaten und gesellschaftlichen Leben. Er untersagte den Genuss von Tabak und Wein; doch geben sich heutzutage die Sikh dem Weintrinken mit grösserer Freiheit hin.

Das heilige Buch der Sikh ist das *Granth*, dem sie eine grosse Verehrung erweisen. Der erste Teil, das sogenannte *Ādi Granth*, wurde, wie oben schon erwähnt, von dem fünften Guru Arđjan zusammengestellt. Es enthält die Hymnen der fünf ersten Guru, zusammen mit einer Auswahl aus den Schriften von Heiligen und Reformatoren vor Nānak, vor allem von Kabir, Nāmdew, Djai Dew, Rāmānand und Shaikh Farid. Das *Granth* ist ganz in Versen von verschiedenem Metrum abgefasst. Die Hauptmasse ist in archaischem Hindi in Gurmukhi-Buchstaben geschrieben; andere Teile sind in verschiedenen anderen indischen Dialekten und Sprachen einschliesslich des Sanskrits abgefasst; einige wenige Verse und Erzählungen sind in persischer Sprache (in Gurmukhi-Schrift). Der zweite Teil, das *Dasam Granth* (oder *Granth* des zehnten Guru), wurde von Govind Singh verfasst und umfasst im wesentlichen seine eigenen Schriften. Es besteht wie das *Ādi Granth* zum grössten Teil aus Hymnen zum Lobe Gottes, doch umfasst es auch die Autobiographie Govind Singh's, das *Vachitra Nātak* („das wunderbare Drama“), und verschiedene andere Schriften der Hindi-Dichter, die in seinem Dienst waren. Das vollständige *Granth* bildet in der Regel einen Quartband von etwa 1200 Seiten. Einige Kapitel daraus werden von den Sikh für den Gottesdienst benutzt und von dem einzelnen am Morgen, am Abend und vor dem Zubettgehen rezitiert. Solche Kapitel sind: (1) *Djāpājī* von Guru Nānak (siehe Macauliffe, I, 195—217); (2) *Āsa Ki Vār* von demselben (*ibid.*, S. 218—49); (3) *Djāpājī* von Guru Govind (*ibid.*, V, 261); (4) *Rahirās* (*ibid.*, I, 250—57); (5) *Sohila* (*ibid.*, S. 258—60) und (6) *Sukhmani* von Guru Arđjan (*ibid.*, III, 197 ff.). Sie werden auch bei der *Pahul*-Zeremonie, d. h. der Taufe, rezitiert.

Die kosmopolitischen Anschauungen Nānak's waren in gleicher Weise für Hindū's und Muslime annehmbar; zudem schrieb er keine besonderen Formen der Gottesverehrung vor, so dass es nicht überraschend ist, wenn er Anhänger aus beiden Religionsgemeinschaften gewann. Doch war es ohne Zweifel der Hinduismus — der Glaube seiner eigenen Eltern —, dessen Gesellschaftsordnung er neu zu gestalten suchte, so dass sich seine Lehren natürlich mehr an die Hindū als an die Muslime wandten. Die überwiegende Mehrheit seiner Anhänger kam aus den *Djāt*, *Arora*- und *Khattri*-Kasten; zu der letztgenannten gehörten alle *Guru* einschliesslich Nānak selbst. Für die Brahmanen und *Rājputen*, deren soziales Niveau sehr hoch war, waren die demokratischen Lehren der Sikh weniger annehmbar.

Die Sekten und Sektengliederungen der Sikh sind zahlreich, doch zerfallen sie in der Hauptsache in zwei Abteilungen: 1. die *Keshdhāri*, sonst auch „Singh“ genannt, und 2. die *Sahjdhāri*. Die ersteren stellen die getauften und daher strenggläubigeren Anhänger des Guru Govind Singh dar, während die letzteren ursprünglich diejenigen waren, die die Taufe ablehnten und

sich weigerten, sich den kriegerischen *Khālṣa* anzuschliessen. Andere wichtige Sekten sind folgende: 1. *Nānakpanthī*, „oberflächlich zu kennzeichnen als Sikh, die keine Singh sind, Anhänger der früheren *Guru*, die es nicht für notwendig halten, die von *Guru Govind Singh* geforderten Zeremonien und sozialen Bräuche zu befolgen. Es sind infolgedessen im wesentlichen negative Eigenschaften, die sie kennzeichnen; sie verbieten nicht das Rauchen; sie legen keinen Wert auf das lange Haar; sie sind nicht mit dem *Pahul* getauft usw.“. Mit anderen Worten, sie gehören zu der *Sahjdhārī*-Richtung. 2. *Udāsī* („die Verzichter“) gehören ebenfalls wie die *Nānakpanthī* der *Sahjdhārī*-Richtung an. Sie repräsentieren den von *Sri Čand*, dem Sohne *Nānak's*, gegründeten asketischen Orden. Sie bleiben ehelos; ihre Lehren sind sehr stark beeinflusst von den asketischen Glaubenssätzen der *Hindū*. 3. Die *Akālī* (Anbeter des *Akāl*, des unsterblichen, zeitlosen Gottes) unterscheiden sich wesentlich von allen anderen Sikh-Orden dadurch, dass sie eine von *Govind Singh* gegründete kriegerische Organisation darstellen. Sie sind strenggläubiger als die meisten anderen Sikh und bewahren noch heute den für sie charakteristischen kriegerischen Geist. 4. Die *Bandāī* oder *Bandāpanthī*, d. h. diejenigen, welche *Bandā* als den elften *Guru* anerkennen, während die *Djāt Khālṣa* überzeugte Anhänger der Lehren *Govind's* im Gegensatz zu den Neuerungen *Bandā's* sind. 5. Die *Mazhabī* (sprich: *Mazbī*) umfassen Angehörige der Strassenkehrer-Klasse, die durch die Annahme des *Pahul* zur Sikhreligion bekehrt wurden, während der Name *Rāmdāsī* (Anhänger des *Guru Rām Dās*, durch den sie zuerst bekehrt wurden) für die *Čamār* (Lederarbeiter) gebraucht wird, die den *Pahul* empfangen haben. Die Heiligtümer der Sikh sind über den grössten Teil des *Pundjāb* verstreut, doch liegen die bekanntesten in den Bezirken von *Amritsar*, *Gurdāspur* und *Firozpur*; die heiligsten Stätten sind der goldene Tempel in *Amritsar* und *Nankāna Šāhīb* (in der Nähe von *Lahore*), der Geburtsort *Nānak's*, wo alljährlich Märkte abgehalten werden, zu denen zahlreiche Sikh zu erscheinen pflegen.

Nach den Ergebnissen des indischen Zensus vom Jahre 1921 beträgt die Gesamtzahl der Sikh 3 238 803, von denen 3 110 000 (d. h. 96%) im *Pundjāb* wohnen; dort liegen die Hauptzentren in den Bezirken von *Amritsar*, *Ludhiānā* und *Firozpur* und in den Eingeborenenstaaten *Patāla*, *Nābha*, *Djind* und *Faridkot*. Die Zahl der Anhänger der hauptsächlichsten Sekten zeigt die folgende Übersicht:

Keshdhārī . . . . .	2 876 320
Sahjdhārī . . . . .	228 600
Djāt Khālṣa . . . . .	531 300
Nānakpanthī . . . . .	22 500

Seit der englischen Eroberung des *Pundjāb* (1849) sind die Sikh treue Untertanen der britischen Krone geblieben. Als Gemeinschaft geht es ihnen gut; an körperlicher Leistungsfähigkeit überlegen sie die übrigen Bewohner des *Pundjāb*. Heeresdienst als Beruf liegt ihnen besonders, und mit Recht zählt man sie zu den besten Soldaten des Ostens. Sikhregimenter haben den Alliierten im Weltkrieg ausgezeichnete Dienste geleistet.

Während der letzten vierzig Jahre haben die Sikh beachtliche Fortschritte gemacht. Heutzutage gibt es eine Reihe von wohlorganisierten Körper-

schaften, die planmässig an der gesellschaftlichen und erzieherischen Weiterentwicklung arbeiten. Vor dreissig Jahren wurde das *Singh Sabha* gegründet mit dem Ziel, die religiösen Lehren der *Khālṣa* zu verbreiten (Zentrale in *Amritsar*). Eine andere Gesellschaft, *The Chief Khālṣa Diwān*, sorgt für soziale Erneuerung und Verbreitung der Bildung; sie hat in allen Bezirken und Sikh-Staaten Ortsgruppen. Das *Sharomant Guruaṁwārā Parbandhak Committee* ist eine erst kürzlich begründete Institution mit der Absicht, die Verwaltung der Sikh-Heiligtümer in ihre Hände zu nehmen, während diese früher von erblichen *Hindū-Mahant* beaufsichtigt wurden. „Das Komitee repräsentiert in der Hauptsache die *Akālī*-Sekten, doch hat es von den Sikh Unterstützung erhalten in seinem Kampf für die Beaufsichtigung der Heiligtümer, der schon in grossem Masse erfolgreich gewesen ist“.

Die Sikh bilden heutzutage eine besondere Gemeinschaft, die sich von den *Hindū* völlig unterscheidet. Die Geburts-, Heirats- und Sterbefeilichkeiten werden nicht mehr von den Brahmanen sondern von den *Gyānī*, den berufsmässigen Deutern des *Granth*, vollzogen. Wie die *Hindū* verbrennen sie ihre Toten, im Gegensatz zu ihnen aber heiraten sie in späterem Lebensalter, und ihre Witwen können jederzeit wieder heiraten. Die Sikh nehmen auch an Zahl ständig zu, zum Teil dank dem Zufluss von Konvertiten aus den unterdrückten *Hindū*-Klassen. Der Mittelpunkt aller religiösen und sozialen Betätigungen der Sikh ist *Amritsar*, wo sie ein grosses Bildungsinstitut unterhalten, das der Universität *Lahore* angegliederte *Khālṣa College*. Eine andere ähnliche Einrichtung befindet sich in *Gudjranwālā*, während ihre Gemeindeschulen über die ganze Provinz verteilt sind.

*Litteratur*: 1. Englisch: *The Adī Granth*, engl. Übers. E. Trumpp, London 1877; M. A. Macauliffe, *The Sikh Religion*, 6 Bde., Oxford 1909; *Khazān Singh, History and Philosophy of the Sikh Religion*, 2 Tle., Lahore 1914; H. A. Rose, *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab*, 3 Bde., Lahore 1911—19. Bd. I, 676—730; Šewārām Singh Thapar, *Life of Sri Guru Nānak Dev*, Rawalpindi 1904; Gokul Chand Narang, *The Transformation of Sikhism*, Lahore 1912; W. L. McGregor, *The History of the Sikhs*, 2 Bde., London 1846; J. Malcolm, *A Sketch of the Sikhs*, London 1812; Sayyid Muhammed Latif, *History of the Panjāb*, Calcutta 1891, S. 240—571; J. D. Cunningham, *A History of the Sikhs*, ed. H. L. O. Garrett, Oxford 1918; Sirdar Attar Singh, *Sakhee Book or the Description of Guru Govind Singh's Religion and Doctrines*, Benares 1873; Bhagat Lakshman Singh, *The Life and Work of Guru Govind Singh*, Lahore 1909; E. Trumpp, *Die Religion der Sikhs*, Leipzig 1881; Gurmukh Singh, *A Brief History of the Harimandar or Golden Temple of Amritsar*, Lahore 1894; H. T. Princep, *The Origin of the Sikh Power in the Punjab*, Calcutta 1834; J. H. Gordon, *The Sikhs*, London 1904; H. Steinbach, *The Punjab, London 1845*; L. H. Griffin, *Ranjit Singh (Rulers of India)*, Oxford 1892; W. G. Osborne, *The Court and Camp of Runjeet Singh*, London 1840; G. Smyth, *History of the Reigning Family of Lahore*, Calcutta 1847; R. G. Burton, *The First and Second Sikh Wars*, Simla 1911; C. Gough and A. D. Innes, *The Sikh*



and the Sikhs Wars, London 1897; Viscount Hardinge, *Viscount Hardinge (Ruler of India)*, Oxford 1891.

II. Persisch: *Daḥistān ul-Madhāhib*, Bombay o. J., S. 178 ff.; Khāfi Khān, *Muntakhab al-Lubāb*, Calcutta 1869, II, 651 ff.; Batī Shāh, *Tārīkh-i Pundjāb*, III—V (vgl. den British Museum Persian Catalogue, S. 953<sup>a</sup>); Budh Singh, *Risala-i Nānak Shāh* (vgl. a. a. O., S. 860<sup>a</sup>); Bakht Mal, *Khālṣa Nāma* (a. a. O., S. 294<sup>a</sup>); Muftī 'Alī al-Dīn, *Ibrat Nāma* (s. India Office, Catalogue, N<sup>o</sup>. 504); Muḥammed Naḳī, *Shir Singh Nāma* (a. a. O., N<sup>o</sup>. 505); Kanahyā Lāl, *Tārīkh-i Pundjāb*, Lahore 1877; ders., *Randjit Nāma*, Lahore 1876; Sohan Lāl, *Umdat al-Tawārīkh*, das Tagebuch Randjit Singh's, 5 Bde., Lahore 1888. (MUHAMMAD IQBAL)

**SIKKA** (A., von *sakka*), Stempel, Prägung, Währnug, Münze im Allgemeinen; *Dār al-Sikka* = Münzstätte. In den Legenden der Münzen der Sultane von Dehli vom VI. (XIII.) Jahrh. wird al-Sikka ausschließlich auf Goldmünzen angewandt, während das entsprechende Wort auf Silbermünzen *al-Fidḍa* ist. Von 1320—88 wird Sikka sowohl auf Gold wie auf Silber bezogen; nach dem letztgenannten Jahre kommt die Legende nicht mehr vor. Abgesehen von dem Terminus *Sikka murādī* auf einer seltenen Münze des Humāyūn, findet das Wort sich erst wieder unter der Regierung des Mughal Shāh 'Ālam Bahādur (1119—24 = 1707—12), der auf seinen Münzen die Formel *Sikka* oder *Sikka muḥārak*, von seinen Titeln gefolgt, einführt; diese Formel blieb bis zum Ende der Dynastie in Gebrauch. Der persische Ausdruck *sikka zad* findet sich jedoch regelmässig auf den Doppelmünzen der Kaiser, von Džahāngir ab.

Im Anfang des XVII. Jahrh. wurde das Wort *Sikka* (*sikka*) von den Engländern in Indien aus einem nicht ganz sicheren Grunde auf die Rupie angewandt und zwar auf eine neugeschlagene, welche noch kleiner Entwertung anheimgefallen war. Die neue von der East India Co. im Jahre 1793 (um der damals herrschenden Verwirrung auf monetarischem Gebiet ein Ende zu machen) in Umlauf gesetzte Rupie wurde bekannt unter dem Namen „19 San Sikka“, weil sie vom 19. Jahre des Shāh 'Ālam II. datiert war; sie blieb 40 Jahre lang die Britisch-Indische Münzeinheit.

Über Egypten und Italien (*zecchino*) ist *Sikka* als *sequin* in das englische Lexikon gekommen, und dieses ist wieder in den Formen *chicken* und *chick* ins Englisch-Indische Vokabular übergegangen. (J. ALLAN)

**SILĀH-DĀR** (A.-P. „Waffenträger“), Offizier am Hofe der Mamlūken, der jedes Stück der Waffenrüstung des Sultān trug und es diesem reichte, wenn er es brauchte. Es gab deren mehrere; ihr Chef, *Amīr Silāh* genannt, führte die Aufsicht über das Zeughaus (*Silāh-khāna*), über alles, was dort gebraucht, was eingeliefert und was ausgegeben wurde; er gehörte zu den Hundert-Emiren (*Amīr mi'a*) und trug den Titel *Djānāb karīm 'alī*.

Die osmanischen Türken haben dieselbe Benennung unter der persischen Form *Siliḥ-dār* beibehalten. Der *Siliḥ-dār-āgha* und der *Čoka-dār-āgha* waren die beiden ersten Offiziere der Kammer des Sultān; in der Moschee reichten sie ihm dreimal Rosenwasser und Parfüm aus Paradiesholz. Während der Zeremonie des *Khirkā-i sharīf* [s. d.] stand der *Siliḥ-dār-āgha* neben der Reliquie; jedesmal,

wenn einer sie küsste, trocknete er sie mit einem Musselin-Tuch ab, das er dann dem betreffenden reichte. Neben ihm stand ein Offizier mit all diesen Tüchern. Am letzten Tage des Ramaḍān begab sich der Sultān nach dem Mittagsgebet in die Gemächer dieses Würdenträgers, und von einem höher gelegenen Kiosk aus wohnte er den Tomaḳ-Spielen (Lanzenbrechen) bei.

Die *Siliḥ-dāre* waren eine Reitertruppe, ebenso alt wie die Janitscharen; unter Muḥammed II. zählte sie 8000 Mann und unter Aḥmed III. 12 000 Mann. Ihr Führer hiess *Siliḥ-dār-āgha* wie der Waffenträger des Sultān, aber er genoss nicht die gleichen Vorrechte wie dieser.

*Litteratur* Maḳrīzī, *Histoire des Mamelouks*, Übers. Quatremère I/1, 159, Anm. 36; d'Ohsson, *Tableau de l'empire ottoman*, II, 363, 391; III, 46; VII, 365. CL. HUART.

**SILIWAN**. [Siehe MAIYĀFĀRIKĪN.]

**SILVES**, arabisch **SHILB** (Nisba: *Shilbī*), kleine Stadt im Süden von Portugal, ehemalige Hauptstadt der Provinz Algarve (ar. *al-Ḡharb*) und wichtige Metropole des Ḡharb al-Andalus während der arabischen Herrschaft. Zur Zeit des Idrīsī bildete sie einen Teil des Distrikts al-Shinshīn; in ihrer Umgebung lagen Gärten und Obstplantagen, sowie zahlreiche Wassermühlen. Sie besaß einen Flusshafen mit Holzplätzen, wo das Holz aus den Wäldern der Gegend für den Export fertig gemacht wurde. Ihre Feigen waren berühmt. Ihre Bevölkerung, die für yamanitisch gehalten wurde, sprach ein sehr reines Arabisch und stand im Ruf eines guten Geschmacks in den schönen Künsten und in der Poesie. Die Stadt wurde in einem Gedicht des 'Abbādidens-Herrschers al-Mu'tamid gefeiert (vgl. R. Dozy, *Script. ar. loci de Abbad.*, I, 391).

Mit dem Sturz des Omayyaden-Khalifats in Spanien wurde Silves, wie viele kleine Städte der Halbinsel, die Hauptstadt eines einzigen unabhängigen Staates mit der vorübergehenden Dynastie der Banū Muzain, über welche die jüngste Entdeckung eines historischen Fragments zum ersten Mal einige genaue Aufschlüsse bringt. Im Jahre 440 (1048/9) erklärte sich der Qāḍī der Stadt zum unabhängigen Herrscher; er nannte sich Abu 'l-Aṣṣbagh 'Isā b. Abī Bakr Muḥammed b. Sa'īd b. Džamil b. Sa'īd (Verfasser eines Kommentars zum *Muwaffa'* des Mālik b. Anas) b. Ibrāhīm b. Abī Naṣr Muḥammed b. Ibrāhīm b. Abī 'l-Djūd Muzain. Er legte sich den ehrenvollen Titel al-Muzaḥfar bei und organisierte seinen Staat, indem er seinem mächtigen Nachbarn, dem Fürsten von Sevilla, al-Mu'tadīd, von der Dynastie der 'Abbādidens, Misstrauen entgegenbrachte. Aber dieser Fürst griff ihn sofort an und tötete ihn schliesslich im Verlaufe einer Schlacht Ende 445 (April 1053). Der Sohn des Abu 'l-Aṣṣbagh, Abū 'Abd Allāh Muḥammed, wurde sein Nachfolger unter dem ehrenvollen Titel al-Nāṣir; er erwarb sich die Liebe seiner Untertanen und starb im Rabi' II. 450 (Juni 1058); auf ihn folgte sein Sohn 'Isā al-Muzaḥfar II. Dieser wurde wie sein Grossvater unverzüglich von al-Mu'tadīd angegriffen, der ihn in Silves einschloss und ihn von jeder Lebensmittelfuhr zu Land abschloss. Die Stadt wurde belagert und ihre Bollwerke durch Kriegsmaschinen und Sappen zerstört. Der Fürst von Silves wurde im Shawwāl 455 (Oktober 1063) in seinem eigenen Palast vom Sieger enthaupet. Mit ihm erlosch die unbedeutende Dynastie der Banū

Muzain, nachdem sie nur 15 Jahre bestanden hatte. Gegen Ende der Almoraviden-Dynastie wurde Silves der Ausgangspunkt zweier Revolten: der des Abu 'l-Kāsim Ahmed b. al-Husain Ibn Kisiy (Kasi) und der des Abu 'l-Walid Muhammed b. 'Omar Ibn al-Mundhir. Im Jahre 586 (1190) schliesslich bemächtigte sich Sancho I., König von Portugal, der Stadt Silves, die kurz danach von dem Al-mohaden Abū Yūsuf Ya'qūb eingenommen wurde. Einige Jahre später kam sie endgültig unter portugiesische Herrschaft.

*Litteratur:* al-Idrīsī, *Ṣifat al-Andalus*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 179—80, Übers., S. 217; Ya'qūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, s. v.; Abu 'l-Fidā, *Taḳwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, Paris 1840, S. 167; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algier 1924, S. 87; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, XII, 37 = Übers. Fagnan, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, S. 608—9; Ibn al-'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, III, ed. u. Übers. E. Lévi-Provençal (im Druck), Index; E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire al-mohade*, Paris 1926, Index; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, IV, 301; F. Codera, *Decadencia y desaparición de los Almoravides en España*, Saragossa 1899, passim; David Lopés, *Os Arabes nas obras de Alexandre Herculanio*, Lissabon 1911, S. 76—7, 100 ff.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**AL-SIMĀK**, „der Hervorragende“, Name des hellsten Sterns im Sternbild der Jungfrau (1.2 Grösse). Die Jungfrau (*al-'Adhrā'*) wird seit alters her als weibliche Person dargestellt, die mit der linken Hand eine Ähre (*Sumbula*) hält. Vielfach heisst auch das Sternbild Sumbula. Dicht bei dieser Hand steht al-Simāk (griechisch *στάρχυς*, lateinisch *Spica*). Aus dem arabischen Wort al-Simāk ist im Abendlande *Azimech* oder *Eltsamach* geworden. Indem man sich al-Simāk dem Arktur im Sternbild des Bootes durch Gegenüberstellung verbunden dachte, unterschied man zwischen *al-Simāk al-a'zal* (der unbewaffnete Simāk = Spica) und *al-Simāk al-rāmiḥ* (der Simāk mit der Lanze = Arktur [1.2 Grösse]). Aus dem adjektivischen Bestandteil der arabischen Bezeichnung des Arktur, *al-Rāmiḥ* wurde der *Aramech* des Abendlandes. Als gemeinschaftlicher Name beider Sterne 1. Grösse kommen auch die Dualformen *al-Simākān* und *al-Anharān* (die Taghellen oder die Regenbringenden) vor. Al-Simāk ist die 14. Mondstation.

Unser Sternbild der Virgo hatte im Babylonischen das Ideogramm AB.SIM (= *shirru* = das an Halmen stehende Getreide). Auch Spica allein hiess so. Die Sterne ξ, ν, β virginis wurden von den Babyloniern dem „Löwen“ zugeteilt. Es gehörte das Sternbild der Virgo der Göttin Shala (Gemahlin des Wettergottes Adad) mit der *Shubultu* (Kornähre) an.

*Litteratur:* F. W. V. Lach, *Anleitung zur Kenntniss der Sternnamen* (Leipzig 1796), S. 86 ff.; L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen* (Berlin 1809), S. 51 ff., 168 ff.; F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel* [Ergänz.] (Münster 1913), S. 9, 25, 32, 63, 158 ff.; *Description des étoiles fixes* usw. von 'Abd al-Rahmān al-Sūfi, Übers. H. C. F. C. Schjellerup, St. Petersburg 1874, S. 158.

**SIMANCAS**, kleine Stadt im Norden Spaniens, 11 km südöstlich von Valladolid, heute

berühmt durch ihr Schloss, in welchem die Archive des Königreichs Spanien aufbewahrt werden. Ihr Name findet sich im *Kitāb al-'Ibar* des Ibn Khaldūn in der arabischen Transkription *Shant Mānkas*. Bei Simancas erlitten im Jahre 327 (939) die Heere des Omayyadenkhalifen 'Abd al-Rahmān III. durch den christlichen König Ramiro II. eine schwere Niederlage. Diese Schlacht war aber nur das Vorspiel zu einem noch blutigeren Treffen: der „Schlacht des Grabens“ (*Waḳ'at al-Khandak*) oder Schlacht bei Alhandega, welche kurz danach im Süden von Salamanca an den Ufern des Tormes stattfand.

*Litteratur:* *Akhbār Maḳīmā'a*, ed. Lafuente y Alcantara, Madrid 1867, S. 155—6; al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard u. Pavet de Courteille, I, 363, III, 72; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, VIII, 268 = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Teil-Übers., E. Fagnan, S. 324; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, Ausg. Kairo, IV, 129; al-Maḳḳarī, *Nafḥ al-'Iṭib* (*Analectes*...), I, 228; R. Dozy, *Hist. des Musulmans d'Espagne*, III, 62; ders., *Recherches sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, 3. Aufl., I, 156—70.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**SIMAW**, Ortschaft in Kleinasien, 132 km südöstl. von Kutahia, 176 km südl. von Brussa gelegen, Sitz eines Kā'immaḳām, Hauptort des gleichnamigen Kaḍā. Simaw hat heute etwa 6000, meist muhammedanische Einwohner und macht einen verfallenen Eindruck. In früherer Zeit spielte es eine beträchtliche Rolle. Es ist das *Σύναος* der Alten, von dem sich heute noch mannigfache Spuren (Ruinen, Inschriften usw.) erhalten haben. In byzantinischer Zeit war Simaw Sitz eines Bischofs. Im Jahre 783 (1381/2) wurde Simaw von Murād I. erobert und dem osmanischen Reich einverleibt; vgl. *ʿAshīḳpashazāde*, *Ta'riḫh* (Stambul 1332), S. 57, 3. Simaw, das neun grosse, drei kleine Moscheen, 4 Medresen und ein Derwischkloster besitzt, ist der Geburtsort mehrerer für das islamische Glaubensleben bedeutsamer Männer; so kamen dort *Shaiḫh* 'Abd Allāh Ilāhī (gest. 896 = 1490/1), ferner Kara Shams al-Dīn (vgl. *Ewliyā*, *Siyaḥetnāme*, III, 377) und vor allem der durch seinen Aufstand berühmte *Shaiḫh* Badr al-Dīn Maḥmūd, der „Sohn des Richters von Simaw“ (vgl. *IBN KĀDĪ SIMAWNA*, oben S. 416; dazu F. Babinger im *Isl.*, XI (1921), S. 1 ff., XII (1921), S. 103 ff.) zur Welt. Simaw wurde in neuerer Zeit von verschiedenen abendländischen Reisenden besucht und beschrieben, so von W. J. Hamilton, A. D. Mordtmann d. Ä., K. Buresch, Th. Wiegand, A. Philippson u. a. Die Reste der einstigen Befestigungsanlage, von denen sich ausser in der den Ort überragenden, später umgestalteten Burg noch Trümmer auf einem kleinen Hügel unweit der Ortschaft erhalten haben, verdienten ebenso wie die in die Moscheen eingemauerten antiken Inschriften eine gründlichere Untersuchung. Simaw, das heute abseits des Weltverkehrs liegt, wird dereinst durch die Bahnlinie Balikesri-Ushak (fälschlich *Ushshak*) dem Verkehr erschlossen werden. In der Nähe liegt der sog. Simaw Gölü, der See von Simaw.

*Litteratur:* V. Guinet, *La Turquie d'Asie*, IV, 222 f.; W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor*, II, 124 (London 1842); K. Buresch, *Aus Lydien*, S. 142 ff. (Leipzig 1898); Th. Wiegand in *Athenische Mitteilungen*, XXIX (Athen



1904), S. 324 (mit Abbildung); A. D. Mordtmann, *Anatolien*, hrsg. von F. Babinger (Hannover 1925), S. 40, 41 (vgl. *Das Ausland*, 1855, S. 614). (FRANZ BABINGER)

**SĪMIYĀ**<sup>2</sup>, in seiner Bildung wie *Kibriyā*<sup>2</sup>, kommt schon im Altarabischen vor neben *Simā*, *Simā* (Sūra XLVIII, 29 usw.; Baidāwī, ed. Fleischer, I, 326, 14, 15) im Sinne von „Marke, Zeichen, Kennzeichen“ (Lane, S. 1476<sup>a</sup>; *Ṣaḥāḥ*, s. v., Ausgabe Bülāḳ 1282, II, 200; *Ḥamāsa*, ed. Freytag, S. 696; *Lisān*, XV, 205). Aber als Bezeichnung für bestimmte Gebiete der Zauberei hat das Wort einen ganz anderen Ursprung; in diesem Sinne ist es durch Vermittlung des syrischen **ܣܡܝܐ** von **ܣܡܝܐ** herzuleiten und bedeutet „Zeichen, Buchstabe des Alphabets“ (Dozy, *Suppl.*, I, 708<sup>b</sup> und die dort gegebenen Belege; Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, II, 2614). In den syrisch-arabischen Wörterbüchern wird das syrische Wort regelmässig durch das arabische *ʿAlāma* wiedergegeben; *Simiya*<sup>2</sup> wurde offenbar als terminus technicus übernommen. Payne Smith gibt, offenbar im Anschluss an Bruns, als vorwiegende technische Bedeutung „Chiromantie“; bei Boethor, *Dictionnaire français-arabe* (I, 154<sup>b</sup>) wird unter dem Wort *chiromancie Simiya*<sup>2</sup> als eine der drei arabischen Entsprechungen gegeben. Bei Barhebraeus (gest. 685/1286) werden die syrischen und arabischen Formen durcheinander gebraucht (*Chron. Syr.*, Pariser Ausgabe, S. 14, 7; *Mukhtaṣar*, ed. Pococke, S. 33); nach diesen Stellen wurde die Wissenschaft (*ʿIlm*) zur Zeit des Moses von einem gewissen **ܣܡܝܐ**, **أونيوس**, „erfunden“, ein Name, den Bruns und Kirsch mit „Eunumius“ wiedergeben, der aber sonst völlig unbekannt zu sein scheint. Der *Muḥiṭ al-Muḥiṭ* (II, 1032<sup>b</sup>) vermutet eine Ableitung von **ܣܡܝܐ**, „Name Allāhs“;

die Namen Allāhs spielen sicherlich in der *Simiya*<sup>2</sup> eine wichtige Rolle (vgl. Doutté, *Magie et Religion*, S. 344, der auch auf Seite 102 die Vermutung ausspricht, dass die Form des Wortes durch das Wort *Kimia*<sup>2</sup> beeinflusst worden ist; vgl. jedoch oben).

Abgesehen von der zweifelhaften Bedeutung „Chiromantie“ wurde das Wort und wird es noch auf zwei ganz verschiedene Zweige der Magie angewandt; es lässt sich nicht bestimmt erweisen, welche dieser beiden Bedeutungen, falls überhaupt eine von ihnen, Barhebraeus im Auge hatte.

1) Heutzutage wird es sehr weitgehend von dem Gebiet gebraucht, das häufig als „natürliche Magie“ bezeichnet wird, das aber offensichtlich nichts anderes als Hypnotismus ist. Ibn Khaldūn gibt in seiner *Muḥaddina* (ed. Quatremère, III, 126) dies als die dritte Art der Zauberei (*Siḥr*) an und sagt, dass die Philosophen (*al-Falāsifa*) es *Ṣaʿwādha* und *Ṣaʿwādha* nennen (vgl. Lane zu diesen Worten, S. 1559<sup>a</sup>; an dieser Stelle ist es sehr interessant zu beobachten, wie er in einem Zeitalter, das die Hypnose als solche noch nicht kennt, sich abmüht, eine Vorstellung vom Hypnotismus zu geben). Ibn Khaldūn bezeichnet diesen Zustand sehr klar als das Wirken der *Nafs* des Zaubers auf die Einbildungskraft eines anderen Menschen; dies Wirken überträgt gewisse Vorstellungen und Gebilde, die alsdann den Sinnen des anderen Menschen übermitteln sich äusserlich in Erscheinungsformen objektivieren, die keine äusserliche Realität besitzen. Gute Beschreibungen solcher Fälle finden sich in Lane, *Arabian Nights*, Kap. I, Anm. 15,

II; *Modern Egyptians*, Kap. XII; Ibn Baṭṭūta, Pariser Ausgabe, III, 452, f., IV, 277 f.; Nöldeke, *Doctor und Garkoch*, S. 5 u. 6. Vgl. auch Doutté, S. 102 und 345 f.; er nennt es auch *Nirandj*; *Muḥiṭ*, II, 1032<sup>b</sup>; Chauvin, *Bibl. ar.*, VII, 102 und die dort angegebenen Nachweise.

2) Über die zweite Bedeutung des Wortes handelt ausführlich Ibn Khaldūn in einer besonderen Abteilung seines Werkes (ed. Quatremère, III, 137 ff.; Übers. de Slane, III, 188 ff.; in der Folio-Ausgabe Bülāḳ 1274, S. 242 ff.; in der Quart-Ausgabe von Bülāḳ, S. 420 ff.; nicht in den Bairüter Ausgaben). Zu Ibn Khaldūns Zeit (gest. 808/1405) wurde diese zweite Art der Magie deutlich *Simiya*<sup>2</sup> genannt; gegenwärtig gibt es eine Fülle von gedruckten Abhandlungen darüber, die ein weitgehendes Interesse finden. Für eine Reihe von diesen vgl. die Nummern 1, 3, 4 in der Liste der Zaubeliteratur im Art. *Siḥr*; aber überhaupt alle Bücher über die erlaubte Magie werden von ihr beeinflusst; das *Zāʾirāja* [s. d.] stellt eine besonders komplizierte Form davon dar. Ibn Khaldūn zieht es vor, ihr die Bezeichnung „Wissenschaft von den geheimen Kräften der Buchstaben“ (*Ḥurūf*) beizulegen, weil *Simiya*<sup>2</sup> ursprünglich ein umfassenderer Ausdruck war, der auf die Gesamtwissenschaft von den Talismanen angewandt wurde; dieser eingeschränkte Gebrauch kam erst in der extremen Šūfī-Schule auf, deren Anhänger behaupteten, die materielle Welt vermittels dieser Buchstaben und der aus ihnen gebildeten Namen und Zahlen beherrschen (*taṣarrafa*) zu können. So wurde dieser Zweig der Magie als eine für fromme Muslime mögliche Beschäftigung betrachtet. Aber die Šūfī's, die dieses Studium aufnahmen, gehörten der spekulativen und pantheistischen Richtung an und massen sich an, die Welt der Elemente zu beherrschen und in ihre Ordnung einzugreifen (*Khawāriḳ al-ʿĀda*); sie behaupteten, dass alles Dasein in einer ganz bestimmten Stufenfolge von einer letzten Einheit abstamme (die neuplatonische Kette); dafür schufen sie ein System von Fachausdrücken und verfassten eine Menge von Abhandlungen. In ihrem System tritt die Entelechie (*Kamāl*) der göttlichen Namen ihre Wanderung an mit Hilfe der Geister der Sphären und der Sterne, und die innere Natur und die geheimen Kräfte der Buchstaben kreisen in den aus ihnen gebildeten Namen. Dann kreisen sie in ähnlicher Weise in den wechselnden Zuständen des vorübergehenden Seins (*al-Akwān*) in dieser Welt, und diese *Akwān* gehen von der ersten ursprünglichen Erschaffung (*al-ʾIdāʾ*) in die verschiedenen Phasen dieser Schöpfung über und bringen ihre Geheimnisse klar zum Ausdruck. Dies scheint zu bedeuten, dass die Buchstaben die ursprünglichen Geheimnisse der Schöpfung und die verborgenen Kräfte enthalten, die beständig in den *Akwān* kreisen, und dass die göttlichen Namen und Anreden (*Kalimāt*; s. d.) aus den Buchstaben ihren Ursprung nehmen; daher können die Welt der Elemente und die *Akwān* in ihr durch diese Namen und Anreden kontrolliert werden, sofern sie von übersinnlichen Seelen (*Nufūs rabbāniya*) gebraucht werden. Das ist die Lehre al-Būnī's, Ibn ʿArabi's und ihrer Nachfolger. Hinsichtlich der Natur und des Ursprungs dieser geheimen Kraft in den Buchstaben herrscht Meinungsverschiedenheit. Einige schreiben sie der Natur oder dem Aufbau der Elemente (*Mizādj*) zu und teilen die Buchstaben entsprechend den vier Elementen in vier Klassen ein.

Andere sehen die Ursache in einer numerischen Beziehung (*Nisba* 'adadiya'), die sich auf den Wert der Buchstaben als Zahlen (*Abjad*) gründet. Ibn Khaldūn gibt zu, dass solch eine Krontrolle über die Welt der Materie möglich ist, jedoch nur durch göttliche Gnade in den *Karamāt* der *Walī's* [s. d.], wenn aber Menschen, die jene göttliche Gnade und Erleuchtung nicht besitzen, dieselbe Macht vermittelt dieser Namen und Anreden auszuüben suchen, so sind sie nicht besser, als die, welche durch Talismane Zauber üben, abgesehen davon, dass sie ohne die berufliche Ausbildung und ohne das System dieser Zauberer arbeiten. Sie können vielleicht durch den Einfluss der menschlichen *Nafs* und Absicht (*Himma*) — das ist für Ibn Khaldūn die Grundlage all solchen Wirkens, sei es erlaubt oder unerlaubt — Wirkungen erzielen, aber diese Wirkungen sind verächtlich, gemessen an denen der berufsmässigen Zauberer. Ibn Khaldūn missbilligt infolgedessen diesen von al-Būnī und anderen gemachten Versuch, eine fromme und erlaubte Magie einzuführen; doch steht es ausser Frage, dass al-Būnī sein System im Islām zur Geltung gebracht hat. In der islāmischen Literatur gibt es eine Fülle von Beispielen für diese Form der Magie; eine Reihe von Belegen findet sich z. B. in der längeren Redaktion der „Vierzig Wezīre“ in der Übersetzung von Petis de la Croix (*Histoire de la Sultane de Perse et des Visirs*), vgl. vor allem die ausführliche Darlegung auf S. 186 ff. der Amsterdamer Ausgabe von 1707. Die beste Beschreibung und eine gut nachempfundene Darstellung dieses Geisteszustandes, der in den Buchstaben Beziehungen zum Weltall und eine Wissenschaft vom Weltall sieht, findet sich bei Louis Massignon, *Al-Hallaj*, S. 588 ff.; vgl. auch Doutté, S. 172 ff. Es ist klar, dass diese Gedankenwelt eine Schwester der jüdischen Kabbala ist, eines alphabetischen und wundertätigen Typus, der sich an die göttlichen Namen knüpft und lehrt, dass die Wissenschaft von den Buchstaben die Wissenschaft von den Wesen der Dinge ist und dass Gott vermittelt der Buchstaben, die Welt schuf und weiterhin kontrolliert und dass der Mensch durch entsprechende Kenntnis der Buchstaben die materiellen Dinge beherrschen kann (vgl. C. D. Ginsburg, *The Kabbalah*, S. 127 ff.; den Art. *Kabbala* von H. Loewe in Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VII, 622–8).

*Litteratur* ist im Artikel angegeben.

(D. B. MACDONALD)

**SĪMURGH** (P.), ein sagenhafter Vogel. Das Wort ist eine Zusammensetzung aus *Murgh* (Vogel) und dem neupersischen Äquivalent für Pehlewī *Sēn* (awestisch *Saēna*, der Name eines grossen Raubvogels, wahrscheinlich des Adlers). Verwandt mit dem iranischen Wort ist das Sanskrit-Wort *gyena* (Falke); ob das armenische *ցն* (Geier) und das griechische *ἰκτινός* dazustellen sind, ist zweifelhaft. Das awestische Wort begegnet einmal in Verbindung mit *Mērēgha* (Vogel), und einmal ohne dieses (vgl. Bartholomae, *Altiran. Wb.*, Sp. 1548); im Pehlewī finden sich sowohl *Sēn* wie auch *Sēnmurgh*. Im Awestischen sind die Belege für *Saēna* sehr dürftig; einmal wird der Țzed Wērēthraghna damit verglichen (*Yasht*, XIV, 41), und in Abschnitt 17 des späten und nicht sehr originalen *Yasht* XII wird bei einer Anrufung des Țzed Rashnu der Baum des *Saēna* erwähnt, der mitten im See Wourukasha steht. Dieser Baum heisst Wispōbish („alle heilenden Kräfte in sich

bergend“), und er enthält die Samen aller Pflanzen. Aus dem awestischen Text kann man nicht mit Sicherheit herauslesen, welches eigentlich die genaue Beziehung des *Saēna* zum Baume ist; vielleicht dass, wie in dem Pehlewī *Mēnōk-i Khrat*, von vornherein darin liegt, dass der Nistplatz des Vogels auf jenem Baum sich befindet (vgl. *Sacrae Books of the East*, V, 89, Anm. 1). Wie dem auch sei, auf jeden Fall muss im XII. *Yasht* der *Saēna* eine sagenhafte Figur sein. Das *Bundahishn* sagt, dass der *Sēn* zweier verschiedener Arten (wörtlich: Anblicke, *Āwēnāk*) der erste unter den Vögeln war, aber er ist nicht dem Range nach der erste (*Rat*) der Vögel, denn diese Würde gehört dem *Karshift*-Vogel (*Pahlavi Text Series*, III, 121). Die persische Epik vermittelt eine lebendigere Vorstellung von dem Simurgh, die weniger von der zoroastrischen Theologie und Kosmologie beeinflusst ist. In der Heldensage der Iranier gibt es zwei Simurgh's, nämlich den vogelartigen Schutzgeist des Zāl und Rustam, und zweitens einen riesenhaften Vogel, der von Isfandiyār getötet wurde. Der erste Simurgh lebt nach dem *Shāhnāma* auf dem Berge Alburz, fern von den Wohnplätzen der Menschen; sein Nest hat Säulen aus Eben- und Sandelholz; ausserdem gehört Aloeholz zu dem Baumaterial seines Nestes. Einmal wird das Nest sogar *Kākh* genannt; für diesen gewaltigen Vogel (*Haibat-i Murgh*) ist dies furchtbare Nest (*Hawl-i Kunām*) wohl passend. Wenn der Simurgh sich nähert, dann verdunkelt sich die Luft; der Vogel gleicht einer Wolke, „deren Regen aus Korallen besteht“. Zāl, der Sohn des Sām, der nach seiner Geburt auf Befehl seines Vaters ausgesetzt wurde, wurde von dem Simurgh aufgefunden, der ihn zu seinem Nest hinauftrug und dort aufzog. Eine Stimme vom Himmel verkündete dem Vogel den künftigen Ruhm des Geschlechtes des Zāl. Der Simurgh besitzt die Gabe des Redens wie die Menschen, und so konnte er den jungen Zāl das Sprechen lehren. Später brachte der Vogel den Jüngling zu seinem Vater Sām. Der Vogel hatte dem Zāl den Namen Dastān-i Zand gegeben. Beim Abschied gab der Simurgh dem Jüngling eine von seinen Federn; wenn er zufällig einmal in Zeiten der Not und Gefahr des Vogels Hilfe nötig haben sollte, so brauchte er sie nur (zum Teil) zu verbrennen, um dieses herrliche Wesen sogleich sich nähern zu sehen (*bibīnī ham andar zamān farrī man*). Später, als er bei der Geburt von Zāl's Sohn, dem berühmten Rustam, vermittelt der Zaubersfeder herbeigerufen wurde, gab Simurgh den Rat, die Mutter zu betäuben und dann ihre Seite aufzuschneiden; er gab auch das Kraut an, das mit Milch und Moschus gemischt, die Wunde heilen würde; dann sollte noch die Narbe mit einer Feder des Vogels gerieben werden. Zum zweiten und letzten Male wurde Simurgh herbeigerufen, als Rustam seinen Kampf mit Isfandiyār ausfocht; der Vogel zog die Pfeile aus den Körpern Rustams und seines Pferdes *Rakhsh* heraus und heilte die Wunden, auch diesmal mit Hilfe seiner Federn. Dann warnte er den Helden, dass der Mensch, der Isfandiyār töten würde, in dieser und der künftigen Welt elend sein würde. Rustam indessen bestand darauf, die Mittel zu erhalten, durch die er seinen Gegner überwinden könnte. So führte ihn der Simurgh innerhalb einer einzigen Nacht an den Ort, wo der verhängnisvolle Baum wuchs; aus einem seiner Zweige sollte der Pfeil geschnitten werden, durch den Isfandiyār



getötet werden konnte (*Shāhnāma*, ed. Vullers-Landauer, S. 133 ff., 222 ff., 1703 ff.). Im Gegensatz zu diesem guten Simurgh, der *Shāh-i Murghān* (a. a. O., 139, 101) und *Farman-ravā* (222, 1666; 1706, 3701) genannt wird und der das Geheimnis des Schicksals kennt (*Rāz-i Sipihr*, nämlich die Tatsache, dass der, welcher Isfandiār erschlägt, verflucht werden wird: 1705, 3691), ist der andere Simurgh, den Isfandiār im Verlaufe seiner sieben Abenteuer tötet, ein unheilstiftendes Ungeheuer. Er lebt auf einem Berge; er gleicht einem fliegenden Berge oder einer schwarzen Wolke; mit seiner Klaue kann er Krokodile, Panther, ja sogar einen Elefanten in die Luft entführen. Er hat zwei Junge, die so gross sind wie er selbst; wenn sie fliegen, so werfen sie einen riesigen Schatten. Isfandiār erschlug dieses Wesen durch eine besondere List, indem er nämlich eine Art von Schlachtwagen (*Gardūn*) benutzte, der über und über mit scharfen Waffen gespickt war. Der Leichnam des Ungetüms bedeckte eine ganze Ebene (*Shāhnāma*, ed. Vullers-Landauer, S. 1597 ff.). An einer Stelle (1598, 1763) wird dieser Vogel ebenfalls *Farman-ravā* genannt.

Ausser dem Namen besteht keine grössere Ähnlichkeit zwischen dem awestischen *Saēna* und dem Simurgh des Epos, wenn sie auch einige gemeinsame Züge aufweisen. Beide wohnen fern von der Welt der Menschen (über die Beziehung des Wourukasha zum Albus siehe den Art. KĀF); mit der heilenden Kraft des Vogels im Epos lässt sich die Beziehung des *Saēna* zum Arzneibaum vergleichen; anderseits steht der Simurgh selbst in Beziehung zu dem vorhänghisvollen weit entfernten Baum am See von Čin, wo der gefährliche Zweig wächst, mit dem Isfandiār getötet werden kann. Federzauber ist auch dem Awesta bekannt, jedoch nicht in Verbindung mit dem *Saēna*. In *Yasht*, XIV, 34 ff. wird ein Federzauber gegen Feinde gelehrt: er besteht darin, dass man den Körper mit einer Feder vom Raubvogel *Wārē(n)gan* reibt; das Tragen einer solchen Feder als Amulett wird ebenfalls erwähnt. In demselben *Yasht* (45 und 46) wird, um sich den Sieg in der Schlacht zu sichern, empfohlen, vier Federn fliegen zu lassen, wobei man einen besonderen Zauberspruch murmelt, ein Zauber, der auch in Lebensgefahr hilft. Doch zeigt sich hier ein grosser Unterschied: die Federn sind nicht von dem *Saēna*, sie werden nicht verbrannt, und die ganze Handlung hat nicht das Ziel, irgendjemand herbeizurufen. Der Awesta-Vogel gehört zu dem guten (nicht-ahrimanischen) Teil der Schöpfung, wenn er auch kein Fürst (*Rat*) unter den Vögeln ist. Dass der epische Simurgh *Shāh-i Murghān* genannt wird, ist wohl bloss dichterischer Vorstellung zuzuschreiben. Der Simurgh, der in der Geschichte von Zāl und seinem Sohn erscheint, kann wohl als eine Art guter Genius betrachtet werden (vgl. auch Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, S. 10, 59). Wenn der böse Simurgh in dem Abenteuer Isfandiārs nicht ein blosser Zusatz zu der älteren epischen Überlieferung ist, (denn man vermutet mit guten Gründen, dass die Abenteuer Isfandiārs eine Nachahmung von Rustams sieben Heldentaten sind), so liesse sich die Stelle im *Bundahishn*, dass dieser Vogel zwei Anblicke (Arten) aufweist, zum Vergleich heranziehen, so dass auch in der zoroastrischen Lehre zwei Arten von *Saēna* (*Sēn*) unterschieden werden wären. Diese Angabe in dem Pehlewi-Text ist jedoch zu unbestimmt, als dass man in dieser Hinsicht grossen Wert auf sie legen könnte.

Die Rolle des Simurgh als eines Schutzgeistes der Helden (für eine mögliche Parallele in der dynastischen Überlieferung der Achaemeniden vgl. Nöldeke, a. a. O., S. 4) findet sich im Awesta nicht. Da es sehr wahrscheinlich ist, dass der Sagenkreis von Rustam und seiner Familie ursprünglich nicht der zoroastrischen Überlieferung angehörte (Nöldeke, a. a. O., S. 9), so muss dieser wesentliche Zug des epischen Simurgh ebenfalls auf nicht-zoroastrischen Ursprung zurückgehen. So ist es wohl möglich, dass zwei verschiedene Sagenvorstellungen in einem einzigen Namen zusammengefloßen sind. Der awestische *Saēna* entspricht ursprünglich vielleicht einem der vogelartigen Wesen der arischen Mythologie. Wir können indessen vermuten, dass er die meisten seiner Wesenszüge im Verlaufe der Anpassung an die zoroastrische Kosmologie verloren hat. Es gibt einige Ähnlichkeiten zwischen den iranischen Vorstellungen und gewissen Zügen in der indischen Vogelmythologie: der *Saēna* lebt weit weg auf dem Baum im See Wourukasha, und ein König der Vögel (*Pakṣirāt*, ist damit Garuda gemeint?) lebt ebenfalls in weiter Ferne in dem *varṣa Hiraṇmaya* (*Mahābhārata*, VI/viii, 5 ff.). Nach dem *Mēnōk-i Khrat* bricht der *Sēn*, wenn er sich auf seinem Nest niederlässt, tausend Zweige von dem Arzneibaum ab; anderseits ist die Geschichte von Garuda wohl bekannt, der einen Zweig von dem Rauhiṇa-Baum abreisst und entführt (*Mahābh.*, I/xxix, 39 ff.; vgl. E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, S. 21). Vielleicht darf man auch die Tatsache noch heranziehen, dass, wie der *Saēna* in einer gewissen Beziehung zu den Heilkräutern, Garuda zum *Amyta*, dem Unsterblichkeitsrank, und der *Çyena*, der in *Rgveda*, IV, 26 und 27 erwähnt wird, zu dem *Soma* steht. Doch sind diese schwachen Ähnlichkeiten vielleicht nur zufällig; jedenfalls genügen sie nicht, um einen Vergleich der iranischen mit der indischen Sage in diesem Falle zu rechtfertigen. Über die Möglichkeit einer Deutung des *Sēn* als eines Sonnenvogels vgl. A. J. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, 1921, S. 42.

Anderseits ist ein wesentlicher Zug des epischen Simurgh die Beschützung des ausgesetzten Knaben Zāl und späterhin seine Funktion als Schutzgeist von Zāl und Rustam. Er muss daher in eine Reihe gestellt werden mit den zahlreichen schützenden Tieren, denen wir in den Erzählungen aus der Jugend einiger geschichtlicher oder sagenhafter Helden wie Cyrus, Romulus usw. begegnen. Jedoch ist zu beachten, dass dieser Simurgh auch Züge rauheren Wesens aufweist.

Thaʿālibī gibt in seiner Geschichte der persischen Könige das Wort Simurgh durch *ʿAnḳā* [s. d.] wieder. In der nichtepischen persischen Literatur ist der Wohnort des Simurgh der sagenhafte Berg Kāf (was ursprünglich vielleicht dasselbe wie Albus ist; zu dieser Frage vgl. den Art. KĀF; Wensinck, a. a. O.). Eine rationalistischere Ansicht ist z. B. die von Hamdallāh Mustawfi (*Nuzhat*, ed. Le Strange, I, 232; II, 225), der behauptet, dass das Nest des Simurgh auf der Insel Rāmnī (Sumatra) zu finden ist.

In der mystischen Literatur ist der Simurgh als ein Symbol der Gottheit aus *ʿAṭṭār, Manṭiq al-Tair* wohl bekannt. Der Name des Vogels erscheint überdies in der persischen Literatur sehr häufig in poetischen Gleichnissen. Von zahlreichen Beispielen seien einige wenige hervorgehoben: Rūmī, *Mathnawī*, I, ed. Nicholson, I, 1441, 2755, 2962; Ruckert, *Grammatik, Kheṭerik und Pectik der Per-*

ser, S. 20: Azrakī (bei 'Awfī, *Zubāh*, II, 89), wo das synonyme 'Ankā gebraucht wird.

(V. F. BÜCHNER)

**SINAL.** [Siehe AL-ṬŪR].

**SĪN**, zwölfter Buchstabe des arabischen Alphabets, mit dem Zahlenwert 60. Für Paläographisches, siehe oben I, 401 sowie ARABIEN, Tafel I. Sin entspricht: a. Äthiopisch *Sāt*, Assyrisch *sh*, Hebräisch und Aramäisch *š*, während *Shin*, Äth. *Sawt*, Hebr. *š* und Aram. *š* entspricht; b. Hebr. *š* und Aram. *š*.

*Litteratur:* W. Wright, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Cambridge 1890, S. 57 ff.; C. Brockelmann, *Grundriss der vergl. Grammatik der sem. Sprachen*, Berlin 1908, I, 128 ff.

**SĪNĀN**, gewöhnlich *KODJA MI'MAR SĪNĀN* geheissen, der grösste Baukünstler der Osmanen. SĪnĀn stammt aus Kaşariya [s. d.] in Anatolien, wo er angeblich am 9. Radjab 895 (15. April 1589) als Sohn christlicher Griechen zur Welt kam. Seinen Vater hiess man später 'Abd al-Mennān, der wirkliche Name ist nicht bekannt. Die nichttürkische Herkunft (*mühnedi*) steht ausser aller Frage und wird nicht nur von seinen Zeitgenossen, sondern auch von allen ernsthaften türkischen Gelehrten nicht bestritten. Der junge SĪnĀn kam mit der Knabenlese (*Dewşirme* [s. d.]) nach Stambul ins Serai, ward Janitschar, zeichnete sich in den Feldzügen gegen Belgrad (1521) und Rhodos (1522) durch Tapferkeit aus und wurde zum *Zenberekdji Bashī*, d. i. Oberfeuerwerker, befördert. Im persischen Kriege (1534) zeigte er besondere künstlerische Fertigkeit, als er Fahren zum Übersetzen über den Wansee herstellte, die sich als besonders brauchbar erwiesen. Er stieg weiter im Rang und wurde schliesslich zum sog. *Şubazhī*, Stadtvogt, erhoben. Als Selim I. gegen die Walachei zog, befand sich SĪnĀn im Gefolge. Er errichtete eine Brücke über die Donau, die ihm weitere Bewunderung eintrug und schliesslich seinen Ruhm begründete. Von nun an wurde er ausschliesslich mit Moschee- und Palastbauten betraut, die ihm die Sultane sowie die Grossen des Reiches in Auftrag gaben. Dass er sich, wie oft zu lesen ist, schon unmittelbar nach Selims I. Tod mit dem Bau der sog. Selimiye beschäftigt, die sich in Stambul auf der Höhe des fünften Stadthügels erhebt und die bereits 1522 vollendet ward, ist schon aus zeitlichen Gründen ausgeschlossen. In schwindelnd rascher Folge kamen seit Ende der dreissiger Jahre die weiteren Schöpfungen des Meisters zustande, die meist auf Geheiss Sulaimāns d. G. an allen Ecken des Reiches entstanden. Nur die allergrössten Moscheebauten seien genannt: 1539 die Moschee der Roxelane (*Khāşşeki Khurrem*), 1548 die Prinzenmoschee, 1550—56 die Sulaimāniye, 1567—74 die Selimiye zu Adrianopel, auf Befehl Selim's II. erbaut. Das sind seine Glanzleistungen. Daneben steht eine Unzahl von kleinen Moscheen, Palästen, Schulen, Brücken, Bädern usw. Der Dichter Muşţafā Sā'ī, sein Biograph, zählt auf: 81 Moscheen, 50 Kapellen, 55 Schulen, 7 Korān-Schulen, 17 Armenküchen (*Imāret*), 3 Krankenhäuser, 7 Wasserleitungen, 8 Brücken, 33 Paläste, 18 Einkehrhäuser, 3 Speicher, 33 Bäder, 19 Grabdome (*Türbe*), zusammen 334 Bauwerke. Dreiviertel Jahrhundert hindurch war SĪnĀn allerorten tätig, von Bosnien bis nach Mekka. Mit einer unvergleichlichen Leich-

tigkeit, so äussert sich Corn. Gurlitt, spielte SĪnĀn auf dem Werkzeug des Kuppelbaues. Über vier-, sechs- oder achteckiger Grundform entwickelte er seine Raumgestalten, immer hinstrebend auf eine feierliche, grosse Saalwirkung, auf eine die betenden Herrscher und ihre Heerscharen umschliessende, einheitliche Architektur. Es ist vorwiegend Raumkunst, die ihn beschäftigt, und über die er leicht das Äussere vernachlässigt. Aber überall tritt, so meint Gurlitt, die Eigenart türkischen Wesens hervor, überall schafft er Mustergebilde, die so wenig byzantinisch wie persisch, so wenig syrisch wie seldjukisch, die vielmehr türkisch sind (vgl. C. Gurlitt, *Konstantinopel*, Berlin 1909, S. 94). SĪnĀn standen zahlreiche Schüler zur Seite. darunter Ahmed Agha, Kemāl al-Din, der wegen Freigeisterei hingerichtete (vgl. *Hadikat al-Djawiāni*, I, 198) Dā'ūd Agha, Yetim Baba 'Alī, Yūsuf und der junge SĪnĀn, der häufig mit ihm verwechselt wird und zu dessen Unterschied er später *kođja*, der „alte“ SĪnĀn benannt wurde. Yūsuf, sein Lieblingsjünger, soll der Baumeister jener Paläste in Delhi, Agra und Lahore sein, die Kaiser Akbar [s. d.] ihre Entstehung verdanken. Beinahe neunzig Jahre alt starb der Michelangelo der Osmanen, auch hierin diesem vergleichbar, am 12. Djumādā I 986 (17. Juli 1578) zu Stambul. Hinter seinem Meisterwerk, der Sulaimān-Moschee, nahe dem ehemaligen Gebäude des *Shāikh al-Islām*, wurde er neben einer von ihm gestifteten Kapelle, Schule und einem Springbrunnen beigesetzt. Der Jahrszahlvers (*Tārīkh*) ergibt zwar eindeutig als Todesjahr 986 (vgl. *Isl.*, IX, 247 f., wo die Quellen zusammengestellt sind), doch wird von Ahmed Refik Bey, *Ālimler ve-San'atkarlar*, Stambul 1924, S. 33 Anm., angenommen, dass im sog. *Tārīkh* der Vokal *ī* mit dem Zahlenwert 10 ausfiel, sodass sich als Todesjahr 996 (1588) ergäbe, was auch in Ziffern beigeschrieben zu sein scheint. Da das *Tārīkh* von Muşţafā Sā'ī (gest. 1004 = 1595; vgl. *Ridā, Tedhkir*, 51), einem berühmten *Nakāsh* seiner Zeit, herrührt, so muss dieser Fehler im wichtigsten Vers zum mindesten befremdlich erscheinen.

Im nachstehenden folgt eine genaue Liste sämtlicher Bauten SĪnĀns auf Grund der von Muşţafā Sā'ī (gest. 1595) gelieferten Angaben:

#### I. MOSCHEEN (*Djāmi*):

1) Sulaimāniye, Stambul, 2) Shehzāde-Moschee, Stambul, 3) M. der *Khāşşeki Khurrem*, Stambul, 4) M. der Prinzessin Mihr-u Māh, beim Adrianopeler Tor, Stambul, 5) M. der Mutter 'Othmān Shāh's, Aḳ Serai, Stambul, 6) M. der Tochter Bāyezīds II., Yeñi Baghçe, Stambul, 7) M. des Ahmed Pasha, Top kapu, Stambul, 8) M. des Rustem Pasha, Taht al-kāfe, Stambul, 9) M. des Mehmed Pasha, Kadirgha limani, Stambul, 10) M. des Ibrahim Pasha, beim Silwri-Tor, Stambul, 11) M. des Piāle Pasha, Stambul, 12) M. des 'Abd al-Rahmān 'Celebi, bei Mollā Kurānī, Stambul, 13) M. des Mahmūd Agha, Stambul, 14) M. des Oda bashī, bei Yeñi kapu, Stambul, 15) M. des *Khodja Khosrew*, bei *Kodja Muşţafā Pasha*, Stambul, 16) M. der Hammāmi *Khaṭun*, Sulu Monastir, Stambul, 17) M. des *Defterdar* Sulaimān 'Celebi, Usküblü 'eshmesi, Stambul, 18) M. des Ferākh Kiaya, Balat, Stambul, 19) M. des Dragoman Yūnus Bey, Balat, 20) M. des Khurrem 'Awsh, bei Yeñi Baghçe, Stambul, 21) M. des SĪnĀn



Agha, bei Kādî çeshmesi, Stambul, 22) M. des Akhî Çelebi, Izmir iskelesi, Stambul, 23) M. des Sulaiman şubashî, bei Un kapu, Stambul, 24) M. des Zāl Pasha, Eiyüb, 25) M. des Shāh Sultān, Eiyüb, 26) M. des Nishāndjî bashî, Eiyüb, 27) M. des Emîr-i Bukhārî, beim Adrianopeler Tor, Stambul, 28) M. des Merkez Efendi, beim Yeñi kapu, Stambul, 29) M. des Çawsh bashî, Südlüdje, Stambul, 30) M. des Nūr Shaikh-zāde Husain Çelebi, zu Kiremidlik, 31) M. des Kāsim Pasha, beim Arsenal, Stambul, 32) M. des Mehmed Pasha, beim 'Azablār kapusu, Stambul, 33) M. des Kılıdji 'Alî Pasha, bei Top-khāne, Stambul, 34) M. des Muhyî al-Dîn Çelebi, bei Top-khāne, 35) M. des Mollā Çelebi, zwischen Top-khāne und Beshik Tash, 36) M. des Ebu 'l-Faql, bei Top-khāne, 37) M. des Prinzen Djihāngir, Top-khāne, 38) M. des Sinan Pasha, Beshik Tash, 39) M. der Sultānin, Skutari, 40) M. des Shemsî Ahmed Pasha, Skutari, 41) M. des Iskender Pasha, Kanlıdja, 42) M. des Mustafa Pasha, in Gebize, 43) M. des Pertew Pasha, in Izmid, 44) M. des Rustem Pasha, in Şabandja, 45) M. des Rustem Pasha, Şamanlū, 46) M. des Mustafa Pasha, Boli, 47) M. des Ferhād Pasha, in Boli, 48) M. des Mehmed Beg, in Izmid, 49) M. des 'Othmān Pasha, in Kaishariya, 50) M. des Hādjdjî Pasha, in Kaishariya, 51) M. des Djenābi Ahmed Pasha, in Angora, 52) M. des Mustafa Pasha, in Erzerum, 53) M. des Sultān 'Alā al-Dîn, in Çorum, 54) M. des 'Abd al-Selām, Izmid, 55) M. des Sultān Suleimān, in Iznik (aus einer verbrannten byzant. Kirche erbaut), 56) M. des Khosrew Pasha, in Halep, 57) die Kuppeln des Heiligtums in Mekka, 58) M. des Sultān Murād Khān (III.), in Maghnisa, 59) Wiederherstellung der M. des Orkhan Ghāzi, Kutahia, 60) M. des Rustem Pasha, Bulawadin, 61) M. des Husain Pasha, Kutahya, 62) M. des Sultān Selīm (II.), Kara Buñar, 63) M. des Sultān Sulaimān auf dem Gök mejdān in Damaskus, 64) M. des Sultān Selīm (II.), in Adrianopel, 65) M. Tashlîk, für Mahmūd Pasha, in Adrianopel, 66) M. des Defterdār Mustafa Pasha, in Adrianopel, 67) M. des 'Alî Pasha, in Baba eskisi, 68) M. des Mehmed Pasha, in Hafsa, 69) M. des Mehmed Pasha, in Lüle Burghas, 70) M. des 'Alî Pasha, in Eregli, 71) M. des Bosniaken Mehmed Pasha, in Sofia, 72) M. des Şūfî Mehmed Pasha, in der Herzegovina, 73) M. des Ferhād Pasha, in Çataldja, 74) M. des hingerichteten Mustafa Pasha, in Ofen (Budapest), 75) M. des Firdūs Bey, in Isbarta (Kleinasien), 76) M. des Memî kiaya, in Ulaşlu, 77) M. des Tatar Khān, in Gözleve, 78) M. des Rustem Pasha, in Rusçuk, 79) M. des Wezîr 'Othmān Pasha, in Trikala (Thessalien), 80) M. der Khāşşeki Khurrem, in Adrianopel, 81) M. der Sultān wālide, in Skutari.

## II. KLEINE MOSCHEEN (*Mesdjid*):

1) Kapelle des Rustem Pasha, Yeñi Baghçe, Stambul, 2) K. des Ibrahim Pasha, am 'Isa kapu, Stambul, 3) K. des Mustā Çiwizāde, beim Topkapu, Stambul, 4) K. des Emîr 'Alî, beim Zollhaus (*Gömrük-khāne*), Stambul, 5) K. des Baumeisters Sinān, beim Gebäude des Shaikh ul-Islām, 6) K. des Oberjägers (*Awıdji bashi*),

beim Zollhaus, Stambul, 7) K. des Defterdār Sharifzāde Efendi, Stambul, 8) K. des Defterdār Mehmed Çelebi, Stambul, 9) K. des Hafiz Mustafa Efendi, bei Yeñi Baghçe, Stambul, 10) K. des Simkesh bashî, am Bazar des Lutfi Pasha, Stambul, 11) K. des Khodjagizāde, bei den *Tetimme* der Moschee Mehmeds II., Stambul, 12) K. des Çawsh, am Siliwri-Tor, Stambul, 13) K. der Tochter des Çiwizāde Dāūd Pasha, Stambul, 14) K. des Takiyedji Ahmed, ebenda, 15) K. des Sarf Hādjdjî Naşūh, Stambul, 16) K. des Schlächters (*Kaşşāb*) Hādjdjî 'Iwad (eig. 'Awḍ), Stambul, 17) K. des Kochs (*Tabbākh*) Hādjdjî Hamza, bei Agha çairi, Stambul, 18) K. des Hādjdjî Hasan, 19) K. des Ibrahim Pasha, beim Kum kapu, Stambul, 20) K. des Bairām Çelebi, Wlanga, Stambul, 21) K. des Shaikh Ferhād, ebenda, 22) K. des Kurekdji bashî (Befehlshabers der Ruderer), vor dem Kum kapu, Stambul, 23) K. der Werkstätte (*Kārkhāne*) der Damastwirker (*Kemkhadjilar*), Stambul, 24) K. der Werkstätte der Goldarbeiter (*Kuyumdjilar*), Stambul, 25) K. auf dem Hersek-Hippodrom (*Hersek bodromu*) unweit der Aya Sofia, Stambul, 26) K. des Yaya bashî am Fenār kapu, Stambul, 27) K. des 'Abdi şubashî, im Sultān-Selim-Viertel, Stambul, 28) K. des Hādjdjî Ilyās, beim Bad des 'Alî Pasha, 29) K. des Husain Çelebi, bei der Selimiye, Stambul, 30) K. des Dukhānizāde, bei Kodja Mustafa Pasha, Stambul, 31) K. des Kādizāde, beim Çukur hammāmî, Stambul, 32) K. des Mufî Hāmid Efendi, beim 'Azablār hammāmî, Stambul, 33) K. beim Tüfenk-khāne, ausserhalb der Mauern (*Hişār*), 34) K. des Serai aghası, am Adrianopeler Tor, Stambul, 35) K. des Aufsehers der Metallgiesser (*Dokmedjiler bashi*), in Eiyüb, Stambul, 36) K. des Arpađi bashî, Eiyüb, 37) K. des Arztes Kaisūnizāde, in Südlüdje, Stambul, 38) K. des Schneehändlers (*Kardji*) Sulaimān, in Eiyüb, 39) K. des Schneehändlers (*Kardji*) Sulaimān, in Stambul, 40) K. des Ahmed Çelebi, in Kiremidlik, 41) K. des Yahyā kiaya, im Viertel Kāsim Pasha, Stambul, 42) K. des Shehr emini (Stadaufsehers) Hasan Çelebi, ebendort, 43) K. des Sehil Bey, Top-khāne, Stambul, 44) K. des Ilyāszāde, ebendort, 45) K. des Bazar bashî Memî kiaya, in Skutari, 46) K. des Mehmed Pasha, ebenda, 47) K. des Hādjdjî Pasha, in Skutari, 48) K. des Serāđj khāne, in Khāşköi, Stambul, 49) K. des Sarraf, ausserhalb Top kapu, Stambul, 50) K. des Rūznāmedjî 'Abdi Çelebi, in Şulu monastir.

## III. SCHULEN (*Medrese*):

1) Sch. des Sultān Sulaimān, in Mekka, 2) Sechs Schulen, errichtet auf Befehl Sultān Sulaimāns, in Stambul, 3) Sch. des Sultān Selim I. (!) beim Köshk der *Khālidjilar* (Teppichwirker), 4) Sch. des Sultān Selim II., Adrianopel, 5) Sch. des Sultān Selim II., in Çorlu, 6) Sch. des Prinzen Mehmed, in Stambul, 7) Sch. der Khāşşeki Khurrem, auf dem Weibermarkt (*'Awret bazarı*), Stambul, 8) die *Kahriye* genannte Sch. der Khāşşeki Khurrem, bei Sultān Selim, Stambul, 9) Sch. der Sultānmutter, in Skutari, 10) Sch. der Prinzessin Mihr-u Māh, in Skutari, 11) Sch. der Prinzessin Mihr-u Māh, am Adrianopeler Tor, Stambul, 12) Sch. des Mehmed Pasha, Kadyrgha limani,

13) Sch. des Mehmed Pasha, in Eiyüb, 14) Sch. der Mutter des 'Othmân Shâh, Ak serai, Stambul, 15) Sch. des Rustem Pasha, Stambul, 16) Sch. des 'Alî Pasha, Stambul, 17) Sch. des hingerichteten Mehmed Pasha, Topkapu, Stambul, 18) Sch. des Şüfi Mehmed Pasha, Stambul, 19) Sch. des İbrâhîm Pasha, Stambul, 20) Sch. des Sinân Pasha, Stambul, 21) Sch. des Iskender Pasha, (in Stambul?), 22) Sch. des 'Alî Pasha, in Baba eskisi, 23) Sch. des Ägypters Muştafâ Pasha, in Gebize, 24) Sch. des Ahmed Pasha, in Izmid, 25) Sch. des Kâsim Pasha, (in Stambul?), 26) Sch. des İbrâhîm Pasha, beim 'Isâ-Tor, Stambul, 27) Sch. des Shemsî Ahmed Pasha, in Skutari, 28) Sch. des Kîpu aghasi Dja'fer Agha, (in Stambul?), 29) Sch. des İfoitenaghâs Mahmûd Agha, (in Stambul?), 30) Sch. des Ma'tûlzâde Emîr Efendi, (in Stambul?), 31) die Umm weled genannte Sch., (in Stambul?), 32) Sch. des Oberjägers (*Avdî baskî*), (in Stambul?), 33) Sch. des Muftî Hâmid Efendi, (in Stambul?), 34) Sch. des Heeresrichters Firûz Agha (!), in Stambul, 35) Sch. des Khodjizâde, bei Sultân Mehmed, Stambul, 36) Sch. des Aghazâde, in Stambul?, 37) Sch. des Yahyâ Efendi, in Stambul, 38) Sch. des *Defterdâr* Abd al-Salâm Bey, in Stambul, 39) Sch. des Tûti kâdî, in Stambul, 40) Sch. des Arztes Mehmed Çelebi, in Stambul, 41) Sch. des Husain Çelebi, in Stambul, 42) Sch. des Emîn Sinân Efendi, in Stambul, 43) Sch. des Shâh-kûli, in Stambul, 44) Sch. des Dragoman Yûnus Bey, in Stambul, 45) Sch. des Schneehändlers (*Kardji*) Sulaimân Bey, in Stambul, 46) Sch. der Hâdjîdji Khaṭun, in Stambul, 47) Sch. des *Defterdâr* Sherifzâde, in Stambul, 48) Sch. des Richters Hekim Çelebi, 49) Sch. des Baba Çelebi, in Stambul, 50) Sch. des Kirmasî (!) Çelebi, erneuert, 51) Sch. des *Segban* 'Alî Bey, beim Zollhaus, in Stambul, 52) Sch. des *Nishândjî* Mehmed Bey, zu Altî mermer, 53) Sch. des *Bezeştân ketkhudasî* Husain Çelebi, in Stambul, 54) Sch. der Gulfum Khaṭun, in Skutari, 55) Sch. des Khosrew kiaya, in Angora.

#### IV. KORÂN-LESCHULEN (*Dâr ul-Kur'ân*):

1) K. des Sultân Sulaimân, Stambul, 2) K. der Wâlide Sultân, Skutari, 3) K. des Khosrew kiaya, Stambul, 4) K. des Mehmed Pasha, Eiyüb, Stambul, 5) K. des Muftî Sa'îd Çelebi, Küçük Karamân, Stambul, 6) K. des Bosniaken Mehmed Pasha, Stambul, 7) K. des Muftî Kâdizâde Efendi, Stambul.

#### V. GRABKAPELLEN (*Türbe*):

1) G. des Sultân Sulaimân Khân, Stambul, 2) G. des Sultân Selim (II.) Khân, Stambul, 3) G. des Prinzen Mehmed, Stambul, 4) G. der Prinzen, Stambul, 5) G. des Rustem Pasha, *Shehzâde bashî*, Stambul, 6) G. des Khosrew Pasha, Stambul, 7) G. des Ahmed Pasha, Topkapu, Stambul, 8) G. des Mehmed Pasha, Eiyüb, Stambul, 9) G. der Söhne des Siyâwush Pasha, Eiyüb, Stambul, 10) G. des Zâl Mahmûd Pasha, Eiyüb, Stambul, 11) G. des Khair al-Dîn Barbarossa, Beshiktash, Stambul, 12) G. des Yahyâ Efendi, Beshiktash, Stambul, 13) G. des Shemsî Ahmed Pasha, Skutari, 14) G. des Beylerbeyi von Zypern 'Arab Ahmed Bey, Stambul, 15) G. des Kîlîdji

'Alî Pasha, Eiyüb, Stambul, 16) G. des Pertew Pasha, Eiyüb, Stambul, 17) G. der Prinzessin Shah Khoban, Gattin Latfi Pasha's, Yeñi Baghçe, Stambul, 18) G. des Hâdjîdji Pasha, Skutari, 19) G. des Ahmed Pasha, am Adrianopeler Tor, Stambul.

#### VI. KRANKENHÄUSER (*Timâr-khâne, Tab-khâne*):

1) K. des Sultân Sulaimân, Stambul, 2) K. der Khâşşeki Khurrem, Stambul, 3) K. der Sultân Wâlide, in Skutari.

#### VII. WASSERLEITUNGEN (*Kemer*):

1) Derbend kemer, 2) Uzun kemer, 3) Mu'allak kemer, 4) Göründje kemer, 5) Wasserleitung bei Müderris köyi, 6) Sammelbecken (*Havuz*), 7) Wiederaufbau von Uzun kemer.

#### VIII. BRÜCKEN:

1) Br. bei Büyük Çekmedje, 2) Br. bei Silivri, 3) Br. des Muştafâ Pasha über die Maritza, 4) Br. des Mehmed Pasha, in Meremere, 5) Br. des Oda bashî, Halkall, 6) Br. des Pfortenagha (*Kapu aghasî*), Harâmî deresi, 7) Br. des Mehmed Pasha, in Sinânlî, 8) Br. des Grosswezirs Mehmed Pasha bei Vişegrad, Bosnien (vgl. M. Hoernes, *Dinarische Wanderungen*, Wien 1888, S. 245).

#### IX. ARMENKÜCHEN (*Imâret*):

1) A. des Sultân Sulaimân, Stambul, errichtet 962 (beg. 26. Nov. 1554), 2) A. der Khâşşeki Khurrem, in Mekka, unweit der Ka'ba, 3) A. des Sultân Selim, Kara Buñar, 4) A. des Prinzen Sulaimân, Stambul, 5) A. des Sultân Sulaimân, Çorlu, 6) A. der Prinzessin Mihr-u Mâh, in Skutari, 7) A. der Sultân Wâlide, in Skutari, 8) A. des Sultân Murâd-III., Maghnisa, 9) A. des Rustem Pasha, in Rusçuk, 10) A. des Rustem Pasha, in Şabandja, 11) A. des Mehmed Pasha, in Burghas, 12) A. des Mehmed Pasha, in Hafsa, 13) A. des Muştafâ Pasha, in Gebize, 14) A. des Mehmed Pasha, in Serajevo (Bosna Serai), 15) A. des Muştafâ Pasha, in Kiwetin (?), 16) A. des Sultân Sulaimân, in Damaskus, 17) A. am Brückenkopf von Muştafâ Pasha köprüsü.

#### X. SPEIKER (*Ma'âzen*):

1) Sp. in Ghalata, 2) Sp. am grossherrlichen Arsenal, Stambul, 3) Sp. im Serai, Stambul.

#### XI. EINKEIHKHAUSER (*Karavanseraî*):

1) E. des Sultân Sulaimân, Stambul, 2) E. des Sultân Sulaimân, in Büyük Çekmedje, 3) E. des Rustem Pasha, in Tekfûr daghî (Rodosto), 4) E. des Rustem Pasha, auf dem Trödelmarkt (*Bit bazarî*) in Skutari, 5) E. des Rustem Pasha, in Ghalata, 6) E. des 'Alî Pasha, auf dem Trödelmarkt in Skutari, 7) E. des Pertew Pasha, auf dem Platze Ebu'l-Wefâ, Stambul, 8) E. des Muştafâ Pasha, in Ilghün, Anatolien, 9) E. des Rustem Pasha, in Ak biyîk, Anatolien, 10) E. des Rustem Pasha, in Samanlî, 11) E. des Rustem Pasha, in Şabandja, 12) E. des Rustem Pasha, in Eregli (Karamân), 13) E. des Rustem Pasha, in Karishdiran, Bulgarien, 14) E. des Khosrew kiaya, Ipsala, 15) E. des Mehmed Pasha, in Burghas.



- 16) E. des Rustem Pasha, in Adrianopel, 17) E. des 'Alî Pasha, in Adrianopel, 18) E. des Mehmed Pasha, in Hâfa.

## XII. PALÄSTE (Serai):

1) Wiederaufbau des alten Serai, Stambul, 2) Neues Serai, Stambul, 3) S. in Skutari, 4) S. in Ghalaṭa, 5) Wiederaufbau des S. am At maidān, Stambul, 6) S. am Yeñî kapu, Stambul, 7) S. in Kandillî, 8) S. bei Fener baghçe, Stambul, 9) S. im Garten des Iskender Çelebi, in Skutari, 10) S. in Halkallî bei Stambul, 11) S. des Rustem Pasha, am At maidān, Stambul, 12) S. des Mehmed Pasha, bei Aya Sofia, Stambul, 13) S. des Mehmed Pasha, Skutari, 14) S. des Rustem Pasha, in Skutari, 15) Erstes S. des Siyāwush Pasha, in Skutari, 16) Zweites S. des Siyāwush Pasha, in Skutari, 17) S. des Siyāwush Pasha, in Stambul, 18) S. des 'Alî Pasha, in Stambul, 19) S. des Ahmed Pasha, am At maidān, Stambul, 20) S. des Ferhād Pasha, Viertel Sultān Bāyezid, Stambul, 21) S. des Pertew Pasha, am Platz Ebu 'l-Wefā, Stambul, 22) S. des Sinān Pasha, am At maidān, Stambul, 23) S. des Süfi Mehmed Pasha, Viertel Kōdja [Muṣṭafā] Pasha, Stambul, 24) S. des Maḥmūd Agha, Yeñî Baghçe, Stambul, 25) S. des Mehmed Pasha, in Halkallî bei Stambul, 26) S. der Prinzessin Shāh Khobān, Gemahlin Lutfi Pasha's, im Viertel Kāsim Pasha unweit Kāsim çeshmesi, Stambul, 27) S. des Pertew Pasha, vor Shehzāde, Stambul, 28) S. des Ahmed Pasha, auf dem Landgut (Çiftlik), 29) Erstes S. des 'Alî Pasha, Eiyüb, 30) Zweites S. des 'Alî Pasha, Eiyüb, 31) S. des Mehmed Pasha, auf dem Landgute (Çiftlik) des Rustem Pasha, 32) S. des Mehmed Pasha, in Serajevo (Bosna Serai), 33) S. des Rustem Pasha, auf dem Landgute des Iskender Çelebi.

## XIII. BADER (Hammām):

1) B. des Sultān Sulaimān, Stambul, 2) Drei Badehäuser im grossherrlichen Palast, 3) B. des Sultān Sulaimān, Kaffa, Krim, 4) Drei B. im Palaste zu Skutari, 5) B. der Khāṣṣeki Khurrem, bei der Aya Sofia, Stambul, 6) B. der Khāṣṣeki Khurrem, im Judenviertel (Yehūdiler), Stambul, 7) B. der Wālide Sultān, in Skutari, 8) Sultān-Bad (Sultān-hammām), Kara Buṅar, 9) B. der Wālide Sultān, bei Djubbe 'Alî (gew. Djubbali), Stambul, 10) B. der Prinzessin Mihr-ı Māh, beim Adrianopeler Tor, Stambul, 11) B. des Lutfi Pasha, ebenda, 12) B. des Mehmed Pasha, Ghalaṭa, Stambul, 13) B. des Mehmed Pasha, in Adrianopel, 14) B. des Ibrāhīm Pasha, beim Siliwri-Tor, Stambul, 15) B. des Pfortenagha (Kapu aghası), Şulu Monastir, 16) B. des Kōdja Muṣṭafā Pasha, Yeñî Baghçe, Stambul, 17) B. des Sinān Pasha, in Beshik Tash, Stambul, 18) B. des Mollā Çelebi, in Fündüklü, Stambul, 19) B. des Admirals 'Alî Pasha, Top-khāne, Stambul, 20) B. desselben, Fener kapu, Stambul, 21) Bad des Mufti, auf dem Arzneihändler-Markt (Ma'djündjî çarshısı), Stambul, 22) B. des Mehmed Pasha, in Hâfa, 23) B. des Merkez Efendi, Yeñî kapu, Stambul, 24) B. des Nishāndjî bashî, Eiyüb, Stambul, 25) B. des Khosrew Pasha, Orta köy, 26) ein B. in Izmid, 27) B. in Çatal-dja, 28) B. des Rustem Pasha, in Şabandja,

29) B. des Husain Bey, in Kaşariya, 30) B. des Şarî kürz (Şarî güzel, vgl. oben IV, 184), Stambul, 31) B. des Khair al-Din Pasha, beim Zollhaus (Gömrük-khāne), Stambul, 32) B. des Khair al-Din, in Zeirek, 33) B. des Ya'kūb Agha, Top-khāne, Stambul.

*Litteratur:* Eine die Lebensgeschichtliche und künstlerische Seite Sinān's erschöpfend behandelnde Monographie fehlt bisher völlig, desgleichen eine baugeschichtliche Aufnahme der heutzutage noch vorhandenen Bauten Sinān's. — Die Hauptquelle bildet neben der Autobiographie des Sinān, *Tedhkiret ül-Ebniye* ([Stambul], o. J., 16 Ss. kl. 8°) bisher die Schrift des [Muṣṭafā] Sā'i, *Tedhkiret ul-Būnyān-i Kōdja Mīmār Sinān*, Stambul 1315, İkdām-Druckerei, 72 Seiten 8°. Die in beiden Ausgaben enthaltenen Listen der Bauten Sinān's weichen in manchem voneinander ab. — Ewliyā Çelebi, *Siyāhetnâme*, scheint Sā'i's Schrift gekannt zu haben. Hinweise auf Sinān bei Ewliyā Çelebi: I, 140 (*Travels*, I, 1, S. 69); I, 147, 148 (*Tr.*, I, 1, S. 73); I, 150 (*Tr.*, I, 1, S. 75); I, 155 (*Tr.*, I, 1, S. 79, 80); I, 159 (*Tr.*, I, 1, S. 81); I, 163 (*Tr.*, I, 1, S. 82 f.); I, 307 (fehlt *Tr.*); I, 308 (*Tr.*, I, 1, S. 167); I, 309 (*Tr.*, I, 1, S. 168); I, 310 (*Tr.*, I, 1, S. 169); I, 311 (*Tr.*, I, 1, S. 169); I, 312 (*Tr.*, I, 1, S. 169); seine sämtlichen Moscheebauten in Konstantinopel aufgezählt: I, 313 f. = *Travels*, I, 1, S. 170 f.; Bau in Brusa (Karawānserai des 'Alî Pasha; fehlt bei Muṣṭafā): II, 19; Bauten in Izmid: II, 64 = *Travels*, II, 1, S. 31. — Die allermeisten Konstantinopeler Moscheebauten Sinān's werden genauer beschrieben in Hāfiẓ Husain Efendi aus Aiwānserai (lebte 2. Hälfte des XVIII. Jahrhunderts), *Garten der Moscheen (Hadiqat al-Djawi'mi)*, mit den Zusätzen des 'Alî Sā'i, gedruckt zu Stambul 1281; Auszüge daraus schon bei J. v. Hammer, *G O R*, IX (Pesth 1833), S. 47—144 (Moscheen), S. 148 ff. (Hochschulen, Medresen); *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, hrsg. von H. Grothe, XI (1914), S. 67 ff. (F. Babinger); *Isl.*, IX, 247 f. (F. Babinger); *Yeñî Medjmi'a*, Stambul 1917, 13. Heft, S. 249—52 und 14. Heft, S. 269—79 (Ahmed Refik Bey; mit Abbildungen); Ahmed Refik, *'Alimler we-Şan'atkiarlar* (Stambul 1924), 3 ff. — Über die Schüler Sinān's vgl. *Quellen zur osmanischen Künstlergeschichte in Jahrbuch der asiatischen Kunst*, I (Leipzig 1924), S. 35 ff. — Die beiden oben erwähnten *Tedhkiret's* befinden sich handschriftlich in Kairo, National-Bibliothek (vgl. 'Alî Ef. Hilmi ed-Daghestāni, *Fihrist* [Kairo 1306], 231 [in einer alten *Madjmi'a* vereinigt]). (FRANZ BABINGER)

**SINÂN PASHA**, Name mehrerer Wezire des osmanischen Reiches, meist christlicher Herkunft (worauf schon der Name Sinān [al-Din Yūsuf] weist; vgl. *Isl.*, XI, 20, Anm. 1 sowie J. v. Hammer, *G O R*, II, 536, Anm. a). Die bedeutendsten sind:

1) **KHODJA SINÂN PASHA**, Wezir unter Mehmed II., dem Eroberer. Mollā Sinān al-Din Yūsuf Pasha ist ein Sohn des bekannten Mollā Khidr Beg, der, ein Sohn des Richters von Siwri Hisār Djelāl al-Din, seinen Stammbaum auf den bekannten Khodja Naṣr al-Din zurückführt. Sein 863 (1458/9) verstorbener Vater war der erste Richter von Stam-

bul (vgl. auch den Art. KHIJR BEG). Sinân Pasha ist, vermutlich um 1438, in Brussa geboren, genoss in der Jugend den Unterricht seines Vaters, kam später in die Umgebung Sultan Mehmeds II., dessen Lehrer und Berater er wurde. Nach einem wohl irrigem Bericht wurde er nach der zweiten Amtsentsetzung des berühmten Grosswezirs Mahmûd Pasha [s. d.] dessen Nachfolger, fiel aber 881 (1476/77) in Ungnade und wurde erst später, nach einer seltsamen Kur, die der Grossherr an ihm vornehmen liess (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, II, 241), als *Müderriis* in Siwri Hîşâr und in Adrianopel wieder angestellt. Sultan Bâyezid, der ihn in Gnaden aufgenommen hatte, verlieh ihm einen ausreichenden Ehrensold. 887 (1482/3) wurde er zur Ruhe gesetzt, im Jahre darauf jedoch als *Müteşarrif* von Gallipoli abermals beschäftigt. Er starb am 24. Şafar 891 (1. März 1486) zu Gallipoli, wo er in einer von Mahmûd II. im Jahre 1247/48 (1832) wiederhergestellten Türbe ruht. Seine beiden Brüder waren ebenfalls mit dem Pashatitel ausgezeichnet, nämlich Ahmed Pasha und Ya'kûb Pasha (vgl. Tashkopruzâde-Medjdi, I, 196, 197). Mollâ Sinân Pasha, von seinen Zeitgenossen einfach *Khodja Pasha* geheissen, war ein bedeutender Gelehrter und Verfasser mehrerer Werke, die sich mit Mathematik, Metaphysik, Sternkunde, Ethik und Heiligenlegende befassen. Er schrieb einen Kommentar zum astronomischen Werk Çaghmîni's (*Şarh-i Çaghmîni*), eine Erläuterung zu al-Idrîsî's *Mawâkıf fî 'Ilm al-Kalâm*. Sein Buch *Ma'ârif-i Sinân* beschäftigt sich mit der Ethik und unter dem Titel *Tadhkirat al-Awliyâ* schrieb er eine Heiligenlegende (Urschrift in der Bücherei Nûr-i 'othmâniye zu Stambul). Eine Gebetsunterhaltung aus seiner Feder, *Munâdjât*, wurde zu Stambul gedruckt (Ebu'l-Ziyâ-Druckerei).

*Litteratur*: Tashkopruzâde-Medjdi, *al-Shakâ'ik al-mu'māniya* I, 193—195 (Stambul 1269); darnach 'Âli, *Kunh al-Akhbâr* (ungedruckter Teil) sowie Sa'd al-Din, *Tadj al-Tawârikh*, II, 498—500; Brusali Mehmed Tâhir, *'Othmânî Müellîfleri*, II, 223 ff. (gründlich); Mehmed Thüraiya, *Sidjill-i 'othmânî*, III, 103 f.; *Sâdnâme* von Edirne v. J. 1310; über die Grabstätte Sinân Pasha's sind abweichende Angaben im Umlauf. Das Grab (*Türbe*) ist indessen in Gallipoli, nach Mitteilung J. H. Mordtmann's, noch vorhanden; vgl. auch Ewliyâ, *Siyâhetnâme*, V, 418 (Kloster, *Tekke*), 419 (Armenküche, *'Imâret*), 420 (Grabstätte), dagegen aber Brusali Mehmed Tâhir, *a.a. O.*, II, 224, Anm. 1.

II) KHÂDİM SINÂN PASHA, Grosswezir unter Selîm I. Sinân al-Din Yûsuf Pasha war vermutlich christlicher Abkunft, bekleidete zunächst das Amt eines Statthalters von Rumelien, später von Anatolien. In der Schlacht von Çaldîrân (23. Aug. 1514) befehligte er mit Glück den rechten Flügel des siegreichen osmanischen Heeres und wurde, als der viermalige Grosswezir Hersekoghlu Ahmed Pasha am 9. Ramađân 920 (28. Okt. 1514) plötzlich seiner Stellung entsetzt wurde, dessen Nachfolger. *Poi fa Bassa Sinan un suo schiavo qual era imbrador* (d. i. *emirachor*, Stallmeister) *e aveva 7 aspri addi, e il legler beg di Natolia moro*, berichtet der venedische Bailo Antonio Giustinian, unter dem 1. März 1516. Beim Feldzug gegen Syrien und Ägypten wurde Sinân Pasha zum Oberbefehlshaber des Heeres ernannt; am 29. Dhul-Hidjja 923 (22. Jan. 1517) befehligte er in der Schlacht von Ridâniya die anatolischen Truppen, fand aber im persönlichen Kampf mit Sulţân Tûmân

Bây den Tod. Sein Nachfolger im Grosswezirat wurde Yûnus Pasha [s. d.].

*Litteratur*: J. v. Hammer, *G O R*, II, 421, 462, 492, 496, 662; Mehmed Thüraiya, *Sidjill-i 'othmânî*, I, 105; die bei Jorga, *G O R*, II, 330, Anm. 1 verzeichneten italienischen Quellen; *Hadikat al-Wuzarâ*, 21 f.

III) KOLJA SINÂN PASHA, funfmaliger Grosswezir des osmanischen Reiches. Sinân Pasha ist albanischer Herkunft; er kam als Sohn eines Bauern in Dibra (Debr), nach andrer Angabe in Delvino zur Welt (vgl. Jorga, *G O R*, III, 170, ohne Quellenangabe; *nato vicino a Delvion all' incontro di Corfû* nach dem Bericht des Bailo Matteo Zane v. J. 1594; vgl. E. Alberi, *Relazioni*, Florenz 1855, III/III, 420). Er kam bei der Knabenlese (*Dewşirme* [s. d.]) ins Serai, wurde unter Sulaimân d. Gr. *Çişnegâr Bashî*, Obersttruchsess, rückte später zum *Mir-i Liwâ* von Malaţia, Kaştamûni, Ghazza, Tarabulûs (Tripolis in Syrien), Erzerum und Haleb empor, wurde im Frühjahr 1568 Statthalter von Ägypten (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, III, 551). Von hier aus unternahm er Eroberungszüge nach dem Yemen, dessen Besitz er dem osmanischen Reiche sicherte. Der osmanische Dichter Nihâlî besang in einem *Fethnâme-i Yemen* betitelten Gedicht das Ereignis (Handschrift, viell. Autograph auf der Wiener National-Bibliothek, vgl. G. Flügel, *Katalog*, I, 640 f.), während der arabische Geschichtsschreiber Mahmûd Kutb al-Din al-Makkî in einem Sinân Pasha gewidmeten Werk *al-Barq al-Yamânî fî 'l-Fath al-'Othmânî* (vgl. S. de Sacy, *NE*, IV, 473; Teil-Ausgabe mit portugies. Übertragung von D. Lopez, Lissabon 1892) in Prosa ausführlich diesen und die anschliessenden Feldzüge Sinân Pasha's beschreibt. Über weitere Ruhmesredner auf Sinân Pasha, vgl. J. v. Hammer, *G O R*, III, 560, 779, nach 'Âli, *Kunh al-Akhbâr*. Im Jahre 979 (1571/2) wurde Sinân Pasha abermals zum Statthalter von Ägypten bestellt, im Feldzuge gegen Tunis im Frühjahr 1574 wurde ihm der Oberbefehl über die osmanischen Landtruppen übertragen. Goletta (Halk al-Wâdi) wurde nach einmonatiger Belagerung erstürmt, Tunis dem osmanischen Reiche einverleibt. Sinân Pasha, der 980 (1572/3) sechster Wezir geworden war, rückte zwei Jahre hernach zum Wezir der Kuppel (*Kubbe Wesiri*) empor. Im Lenz 1580 führte er das osmanische Heer nach Georgien; der 14. Radjab 988 (25. Aug. 1580) brachte ihm die Ernennung zum Grosswezir anstelle des verstorbenen Ahmed Pasha. Georgien wurde zwar erobert, aber nicht unterjocht, sodass sich schon unmittelbar nach Beendigung des Feldzuges Schwierigkeiten ergaben, die am 20. Dhul-Ka'da 990 (5. Dez. 1582) Sinân Pasha's Absetzung und Verbannung nach Dimotika, später nach Malghara (d. i. Μεγάλη Καρπά) zur Folge hatten (vgl. Selaniki, *Târikh*, S. 170; Gio. Tom. Minadoi da Rovigo, *Historia della guerra fra Turchi et Persiani*, Turin 1588 und Venedig 1594, wo, aus eigenem Erlebnis, der persische Feldzug eingehend dargestellt wird). Durch Frauengunst und ein Geschenk von 100 000 Dukaten gelang es ihm aber bald, die Verweisung nach Malghara mit der Statthalterschaft von Damaskus zu vertauschen (vgl. Selaniki, S. 215; *G O R* IV, 185), von wo er im Djumâdâ II 997 (April 1589) als Grosswezir nach Stambul zurückkehrte. Der ungeheueren Reichtum, den er damals schon besass und der später fabelhaften Umfang annahm, setzte ihn instand, namhafte Spenden (z. B. ein



Grossadmiralsschiff samt sieben Galeeren) zu machen und Prachtbauten aufzurichten. Das herrlich ausgestattete, nach ihm benannte Köshk des Serai am Ufer des Goldenen Hornes, das im Frühjahr 1827 erst zerstört wurde (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, IV, 187, Anm. d), verdankt ihm seine Entstehung. Er nahm auch den alten Plan wieder auf, mittels eines vom See von Şabandja [s. d.] nach dem nikomedischen Meerbusen zu grabenden Kanals eine Verbindung des Schwarzen Meeres mit dem Golf von Nikomedien herzustellen, wobei er sich der Kunst des Architekten Sinân [s. d.] bedienen wollte. Der Kriegsläufe wegen scheiterte das grosszügige Unternehmen indessen (vgl. auch Hâdjidi Khalifa, *Djihannumâ*, S. 666 sowie die unter ŞABANDJA verzeichnete Litteratur!). Am 11. Shawwâl 999 (2. Aug. 1591) fiel Sinân Pasha wieder in Ungnade und wurde seines Amtes enthoben. Aber schon am 25. Rabi' II 1001 (29. Jan. 1593) wurde er, gelegentlich eines Janitscharenaufstandes, zum dritten Mal als Grosswezir berufen. Von nun an war sein Trachten darauf gestellt, sich Kriegslorbeeren im Westen des Reiches, vorab in Ungarn zu suchen. Im Frühjahr 1593 leitete er denn auch persönlich den Oberbefehl des Heeres im ungarischen Feldzug, den er mit der Einnahme zahlreicher Schlösser und Festungen beschloss. Ein Monat nach dem Tode Murâds III., am 6. Djumâdâ II 1003 (16. Febr. 1595), musste er das Reichssiegel von neuem aus den Händen geben und wiederum in die Verbannung nach Malghara gehen, freilich nur für wenige Monate. Schon am 29. Shawwâl 1003 (7. Juli 1595) löste er seinen Nebenbuhler und Verwandten Ferhâd Pasha wieder ab, und einige Wochen später begann er den Heerzug gegen die abgefallene Walachei. Dessen wenig rühmlicher Ausgang sowie der Verlust von Gran, der der Untätigkeit seines Sohnes Mehmed Pasha, des Beglerbegs von Rumelien (vgl. die bei J. v. Hammer, *G O R*, IV, 645 f. erwähnten Urkunden), zugeschrieben ward, veranlassten am 16. Rabi' I 1004 (19. Nov. 1595) seine nochmalige Absetzung und Verweisung nach Malghara. Als aber sein Nachfolger Lala Mehmed Pasha am dritten Tag nach seiner Ernennung starb, wurde, zum fünften Male, das Reichssiegel Sinân Pasha anvertraut. Er trug sich gerade mit dem Plan, Erlau in Ungarn zu erobern, als er am 4. Sha'bân 1004 (3. April 1596) starb. Er wurde in eigener Türbe im Stadtviertel Şofiler zu Stambul beigesetzt. — Sinân Pasha war eine ungewöhnlich grausame, halsstarrige, selbsüchtige und dabei unwissende Persönlichkeit, in deren Verurteilung sich die osmanischen (besonders 'Âlî) wie die abendländischen Berichterstatter durchaus einig sind. Er war gefürchtet bei den europäischen Botschaftern an der Pforte; nicht alle vermochten ihm so scharf und treffend zu erwidern wie der kaiserliche Botschafter Dr. jur. Barthol. Pezzen (vgl. *Des Freyherrn von Wratislaw merkwürdige Gesandtschaftsreise nach Constantinopel*, Leipzig 1787, S. 138; engl. Ausgabe, London 1862, hrsg. von A. H. Wratislaw). Die venedischen Baili stimmen alle überein in der Schilderung des gewaltigen Mannes, so etwa Constant. Garzoni (1573, bei Albèri, *Relazioni*, III/I, 411), Antonio Tiepolo (1576, bei Albèri, *a. a. O.*, III/II, 153 f.), Lor. Bernardo (1592, bei Albèri, *a. a. O.*, III/II, 358: *fu fatto massul* [d. i. *ma'zûl*, abgesetzt] *per causa della caicadin* [d. i. *Kaya Khaṭûn*]), Paolo Contarini (1583, bei Albèri, *a. a. O.*, III/III, 240),

Giov. Moro (1590, bei Albèri, *a. a. O.*, III/III, 329, 372 f.), Matteo Zane (1594, bei Albèri, *a. a. O.*, III/III, 420 ff.). Sein Äusseres wird (1573) beschrieben: „ein junger starker Mann mit einem dicken schwartzen Bart“ (bei St. Gerlach, *Tage-Buch*, Frankfurt a/M. 1674, S. 31, 109; vgl. dazu C. Garzoni, *a. a. O.*, III/I, 411: *non molto grande di persona, con barba lunga, castagna, di bella e grata presenza*). Sinân Pasha war unermesslich reich, sein Nachlass wird ausführlich beschrieben bei H. F. v. Diez, *Denkwürdigkeiten von Asien*, Berlin 1811, I, 101 ff., vgl. Pertsch, *Türk. Hss. Berlin*, S. 79: Hs. 39, Bl. 105<sup>a</sup>, dazu J. v. Hammer, *G O R*, IV, 258 f. Ein Bruder Sinân Pasha's war der auf Befehl Sulaimâns d. Gr. hingerichtete Beglerbeg Ayâs Pasha (gest. 975 = 1568), der zwei Söhne hinterliess: Maḥmûd Pasha (vgl. *Sidjill-i 'othmânî*, IV, 314) und Muştafâ Pasha (ebenda, IV, 380). Über Ayâs Pasha, der nicht mit dem gleichnamigen Grosswezir, der ebenfalls Albaner (aus Valona) war, verwechselt werden darf, vgl. *Sidjill-i 'othmânî*, I, 447.

*Litteratur* (ausser der oben genannten): die von J. v. Hammer meistens ausgezogenen osmanischen Geschichtswerke, ferner *Hadiqat al-Wuzarâ*, S. 35 ff.; Hâdjidi Khalifa, *Fedhlike*, I, 76 f., darnach wörtlich Mehmed Thûraiya, *Sidjill-i 'othmânî*, III, 103 f. — Eine arab. Lebensbeschreibung Sinân Pasha's in der *Hs. Wetzstein 409* (Ahlwardt, VII, N<sup>o</sup>. 8471) auf Bl. 135<sup>b</sup>. — Über Sinân's Sohn, den Beglerbeg Mehmed Pasha, vgl. J. v. Hammer, *G O R*, X, 527 unten (Register!) sowie *Sidjill-i 'othmânî*, IV, 139; er starb im Djumâdâ I 1014 (Sept.-Okt. 1605). Zu Sinân Pasha's Verwandten zählte übrigens der Grosswezir Ferhâd Pasha, der seinerseits wieder mit Pertew Pasha verwandt war (vgl. Marcantonio Domini [1562] bei Albèri, *Relazioni*, III, 3, S. 188 oben: *questo Pertaff passa gli anni 55: è albanese e parente del magnifico Ferrat bassa, essendo maritato nella madre di sua moglie*).

(FRANZ BABINGER)

**SIND** besteht aus dem Gebiet am Unterlauf und dem Delta des Indus (Sindhu), von dem die Provinz ihren Namen erhalten hat, und liegt zwischen 20° 35' und 28° 39' n.Br. und zwischen 66° 40' und 71° 10' ö.L.

Die Arier hatten sich am Indus vor 1000 v. Chr. und um 500 v. Chr. angesiedelt. Darius Hystaspes eroberte das Tal, aber die persische Herrschaft über Sind hörte auf, als Alexander der Grosse 325 v. Chr. das Land durchzog. Nach seinem Abzug wurde es zuerst dem Mauryareich einverleibt, dann dem der baktrischen Griechen. Vom I. Jahrhundert vor bis zum VII. Jahrhundert nach Christus fielen in Indien verschiedene Horden aus Zentralasien ein. Von diesen siedelten sich die Ephthaliten oder weissen Hunnen in Sind an und gründeten die Râi-Dynastie, der durch die Usurpation des brâhmanischen Ministers Çat ein Ende gemacht wurde. Während der Regierungszeit seines Sohnes Dâhir fielen die Araber in Sind ein. Im Jahre 92 (711) fiel Muḥammed b. Kâsim Thakifî auf Befehl des Khalifen al-Walid in das Land ein, um die Misshandlung einiger muslimischer Kaufleute, die keine Entschädigung erhalten hatten, zu rächen. Er eroberte den Seehafen Daibul, die Stadt Nerankot (das heutige Haidarâbâd) und Râwar, wo er Dâhir eine entscheidende Niederlage zufügte und ihn erschlug. Schliesslich nahm er die Hauptstadt

Aror oder Alor ein und im Jahre 713 Multān, wo viele Reichtümer in seine Hand fielen. Er hatte kaum Zeit gehabt, Ordnung in die eroberten Länder zu bringen, als er von Sulaimān, der 96 (715) auf al-Walid gefolgt war, abgesetzt wurde. Da er ein Schützling des al-Hadjdjadī war, der sich durch seine Grausamkeit viele Feinde gemacht hatte, wurde er zu Wāsiṭ am Tigris zu Tode gemartert.

Sind wurde nun von einer Reihe muslimischer Gouverneure beherrscht, die die Verwaltung hauptsächlich in den Händen der Eingeborenen liessen, welche freie Religionsübung genossen. Die Machtstellung der Khalifen über die Provinz wurde aber nach und nach schwächer und war 257 (871) gänzlich erschlaft. Zwei arabische Häuptlinge gründeten in Multān und Manṣūra unabhängige Staaten; aber als Maḥmūd von Ghazna seine Einfälle in Indien machte, hielt Abu 'l-Faṭḥ Dā'ūd, der Gouverneur von Multān und Sind, noch den Schein der Ergebenheit dem Khalifen gegenüber aufrecht. Seine Zuehörigkeit zur Sekte der Karmaten kostete ihm den Thron, und Maḥmūd setzte einen eigenen Gouverneur in Multān ein. Im Jahre 445 (1053) warfen die Sumra, ein Rādjputstamm, das Joch des Farrukhzād ab und richteten ihre Herrschaft über Unter-Sind auf, während der obere Teil der Provinz den Ghaznawiden unterworfen blieb und mit dem Rest ihrer Besitzungen von Mu'izz al-Dīn Muḥammad b. Sām erobert wurde. Dessen Statthalter Nāṣir al-Dīn Kaḇāča unterwarf sich der Hoheit des Kuṭb al-Dīn Aibak von Dihlī; doch erlitt er hernach eine Niederlage durch Shams al-Dīn Īltutmish, dessen Obergewalt anzuerkennen er sich weigerte. Zu Beginn des VIII. (XIV.) Jahrh. fielen die Truppen des 'Alā' al-Dīn Khaladjī über die Sumra her und zerstörten ihre Hauptstadt; aber im Jahre 734 (1333) ergriffen die Sammā, ein Rādjputstamm, der den Islām angenommen hatte, die Zügel der Regierung und stellten einen eigenen Herrscher mit dem Titel Djām auf. Muḥammad b. Tughlaḳ von Dihlī starb im Ṣafar 752 (März 1351) an den Ufern des Indus während der Verfolgung eines Rebellen, dem die Sammā Aufnahme gewährt hatten, und Sind kämpfte erfolgreich zusammen mit den oberherrlichen Truppen, bis die Sammā durch Firūz, Muḥammeds Nachfolger, zu Gehorsam und Botmässigkeit zurückgebracht waren. Als die Macht von Dihlī sank, lebte die der Sammā wieder auf, und der grösste ihres Geschlechts war Djām Nanda oder Nizām al-Dīn, der 46 Jahre regierte und im Jahre 915 (1509) starb. 926 (1520) fiel Shāh Beg Arghūn in Sind ein — er war von Bābur aus Kandahār vertrieben worden —, und es gelang ihm, in Sind festen Fuss zu fassen. Djām Firūz, der letzte Herrscher der Sammā, wurde nach Guḍjarāt vertrieben, wo er starb. Humāyūn, der von Shīr Shāh aus Hindustān vertrieben war, machte zwei ergebnislose Versuche, Sind zu erobern — während des zweiten Versuchs wurde sein Sohn Akbar zu Umarkot im Jahre 949 (1542) geboren —, aber er wurde gezwungen, nach Persien zu entfliehen. Nach dem Tode Shāh Hasans, des letzten Arghūn-Herrschers, im Jahre 961 (1554) wurden die Tarkhān, eine andere kurzlebige Dynastie, die Beherrscher von Sind. Sie waren Zeugen der Plünderung von Thatha durch die Portugiesen im Jahre 1555. Im Jahre 1592 jedoch schlug Akbar den Mirzā Djāni Beg Tarkhān und nahm Sind in seinen Besitz, das in das *Sūda* Multān einverleibt

wurde. Die Provinz war ein Teil des Reiches, aber wegen ihrer Abgelegenheit blieb die Lokalverwaltung vielfach in den Händen der Einheimischen. Im XVII. Jahrhundert wurden die Dāudputra in Unter-Sind mächtig; ihnen folgten die Kalhora, von denen sie 1701 aus Shikārpūr verdrängt wurden und denen von Awrangzēb eine grosse Menge Land verliehen wurde. Die nächsten vierzig Jahre hindurch vergrösserten die Kalhora ihre Macht, aber 1740 zog sich Nūr Muḥammad Kalhora den Unwillen des Nādir Shāh zu, an den der westlich vom Indus gelegene Teil von Sind abgetreten worden war. Er wurde zur Übergabe von Shikārpūr und Sibī, sowie zur Zahlung eines schweren Tributs gezwungen. Im Jahre 1754 vertrieb Aḥmed Shāh Durrānī (Abdālī), an den Sind beim Tode des Nādir Shāh übergegangen war, Nūr Muḥammad nach Džaisalmer, wo er starb. Doch dessen Sohn Muḥammad Murād Yār Khān brachte die Afghānen zur Ruhe und erhielt das Königtum zurück. Im Jahre 1768 gründete sein Bruder und Nachfolger Gulām Shāh Haidarābād an der Stelle von Nerankot. Die Beziehungen der Kalhora zur englischen East India Company, die 1772 in Thatha eine Faktorei eröffnete, waren alles andere als freundlich, und die Faktorei wurde 1775 geschlossen. Einige Jahre später entfachte Mir Bidjār, ein Häuptling des Balūcen-Stammes Tālpūr, einen Aufstand, und die Kalhora schlossen das Kompromiss, dass sie ihn zum Minister ernannten. Er wurde aber 1781 ermordet, nachdem er ein afghānisches Heer in der Nähe von Shikārpūr geschlagen hatte, und sein Sohn 'Abd Allāh Khān Tālpūr vertrieb 'Abd al-Nabī, den letzten Kalhora, nach Kalāt. 'Abd al-Nabī erhielt seinen Thron wieder und liess 'Abd Allāh hinrichten, aber ein Verwandter des letzteren, Mir Faṭḥ 'Alī, schlug ihn und zwang ihn schliesslich, in Djodhpūr seine Zuflucht zu suchen, wo seine Nachkommen noch immer eine angesehene Stellung behaupten. Im Jahre 1783 machte sich Faṭḥ 'Alī, der erste der Tālpūr Mire, zum Rā'is von Sind. Die Geschichte des Landes unter seinen neuen Herrschern ist verwirrend infolge der Aufteilung des Gebietes auf die verschiedenen Glieder der Familie: 1) auf den Zweig von Haidarābād oder Shāhdādpūr, der in Zentral-Sind regiert; 2) auf den Zweig von Mirpūr oder Manikānī, der seinen Sitz in Mirpūr hat, und 3) auf den Zweig Suhrābānī, der in Khairpūr herrscht.

Die ersten Beziehungen der englischen East India Company zu den Miren von Sind waren unbefriedigend; es entstanden Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem Durchzug britischer Truppen durch die Provinz beim Ausbruch des ersten afghānischen Krieges im Jahre 1838. Dies führte zu der Einführung einer gewissen englischen Aufsicht. Die Mire waren jetzt zugänglich, aber ihr Heer erhob sich gegen die Engländer und wurde 1843 von Sir Charles Napier bei Miāni geschlagen. Mir 'Alī Murād aus der Suhrābānī-Linie blieb den Engländern ergeben und durfte sein Fürstentum Khairpūr behalten. Der Rest von Sind dagegen wurde annektiert und ist seitdem britische Provinz. Unter der Verwaltung von Sir Bartle Frere blieb es während des Aufstandes von 1857 ruhig, und das einzige britische Regiment in der Provinz konnte für die Unterdrückung des Aufstandes an anderer Stelle frei gemacht werden.

*Litteratur:* *Cainama*, handschriftlich: Muḥammad Maṣmūm Shāh, *Tārīkh-i Sind*, hand-



schriftlich; Khwādja Nizām al-Dīn Aḥmed, *Ṭaṣāḡat-i Akbari*; Shaikh Abu 'l-Faḍl, *Ā'm-i Akbari*, Übers. Blochmann und Jarrett, beide in *Bibliotheca Indica*; Muḥammed Kāsim Firīshṭa, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, lith., Bombay 1832; R. F. Burton, *Scinde, or the Unhappy Valley*, London 1851; ders., *Scinde revisited*, London 1877; M. R. Haig, *The Indus Valley Delta Country*, London 1894; H. G. Raverty, *The Mihran of Sind and its Tributaries in J A S B*, LXI, 1893; *The Imperial Gazetteer of India*, Oxford 1908, XXII, 389. (T. W. HAIG)

**SINDIBĀD-NAME** (Syntipas), eine Sammlung sehr verbreiteter Erzählungen, mit der sich die Folkloristen seit Pétis de la Croix sehr viel beschäftigt haben. Das Hauptthema darin ist folgendes: ein König vertraut dem weisen Sindibād die Erziehung seines Sohnes an. Dieser erhält von seinem Lehrer den Befehl, sieben Tage Stillschweigen zu bewahren; während dieser Zeit wird er von der Favoritin verleumdet, und der König ist im Begriffe, ihn töten zu lassen. Sieben Wezire erreichen einen Aufschub der Todesstrafe, indem jeder eine oder zwei Geschichten erzählt, und am achten Tage wird der Prinz, dem die Zunge wieder gelöst ist, als unschuldig erkannt. Dieser Zyklus trägt auch den Namen „Geschichte der sieben Wezire“ [vgl. auch SHAIKHZĀDE 2. unten IV, 304 f.]. — In einer anderen Fassung (Geschichte der zehn Wezire, *Bakhtiyār-Nāme*) klagen zehn Wezire einen Prinzen an, dem sie die Gunst des Königs verschmerzen wollen, und der Prinz verteidigt sich, indem er Geschichten erzählt. Das von Pertsch untersuchte *Ṭūṭi-Nāme* ist eine ähnliche Sammlung.

Das Buch über Sindibād wird von al-Mas'ūdī (IV. = X. Jahrh.) neben den *Tausend und eine Nacht* angeführt; in späterer Zeit wurde es in *Tausend und eine Nacht* aufgenommen, aber es bewahrte seine Selbständigkeit. Man findet es in allen orientalischen Literaturen: im Syrischen, Hebräischen, Griechischen, Pehlevi, Persischen, Arabischen und Türkischen, und es ist in die abendländischen Literaturen des Mittelalters übergegangen; man kennt französische, lateinische, italienische, katalanische, slavische, armenische und deutsche Übersetzungen. Indien besitzt Erzählungen gleicher Art; Benfey hat den Syntipas von einem indischen Vorbild, das wir nicht besitzen, dem *Siddhapati*, ableiten wollen; doch läßt sich diese Herleitung aus Indien nicht einwandfrei nachweisen. Man könnte anderseits darauf hinweisen, dass die Moral dieser Erzählungen und der charakteristische Zug der Schweige-Prüfung an die pythagoreische Tradition erinnere.

**Litteratur:** Die Ausgaben von *Tausend und eine Nacht* und *Cent et une Nuits*, Übers. Gauthier-Demombynes, Paris 1911, eine Sammlung, die eine ältere arabische Fassung der „Geschichte von den sieben Weziren“ enthält als die erhaltenen persischen Versionen. Chauvin, *Bibliographie des Ouvrages Arabes*, VIII, Lüttich 1904; Clouston, *The Book of Sindibād*, Glasgow 1884; René Basset, *Deux manuscrits d'une version arabe inédite du recueil des Sept Vizirs*, J A, X. Serie, II, 1903; ders., *Contes arabes, histoire des dix vizirs* (Übers.), Paris 1883; Comparetti, *Researches respecting the Book of Sindibād*, London 1882; H. A. Keller, *Le Roman des Sept Sages*, Tübingen 1836.

(B. CARRA DE VAUX)

**SINDJĀBĪ** (SENDJĀBĪ), kurdischer Stamm in der persischen Provinz Kirmānshāh. Im Sommer schlagen die Sindjābī ihre Zelte in der Ebene Māhidasht und im Bezirk Djwānrū auf; im Winter ziehen sie in die Gebiete südlich vom Alwand (kurdisch: Halawān, abgeleitet von dem alten Hulwān; s. SARPUL), einem linken Nebenfluss des Diyāla, in welchen er in der Nähe von Khānīkīn mündet. Dort erstrecken sich ihre Weideplätze von Sarpul bis zu den Bergen Ak-dagh, Baghce und Kaṭār (südlich von Khānīkīn), und im Süden erreichen sie Kal'a-i naft. Die türkisch-persische Grenzberichtigung vom Jahre 1913 hat einen Teil dieser Überwinterungsgebiete des Stammes auf türkischer Seite gelassen; indessen wurde der Nachteil dieser Teilung auch offiziell anerkannt. Auf dem rechten Ufer des Alwand nehmen die Sindjābī einen schmalen Streifen nördlich und westlich von Kaṣr-i Shīrīn ein, bis an die gegenwärtige Grenze zwischen Persien und dem Irāk; dort haben sie einige 10 Dörfer inne.

Der Stamm setzt sich aus 12 Unterstämmen zusammen (Čalabī, Daliyān, Seimenewend, Surkhe-wend, Haḡḡ-Nazar-khānī u. a.). Die Zahl ihrer Familien dürfte kaum 2500 überschreiten, von denen höchstens 500 wirklich Sindjābī sind; der Rest besteht aus einverleibten Stämmen: Luren (Arkawāzī, Watkawend), Djāf-Kurden (Barāz) und Gūrān (Tufangči). Ungefähr 1500 Familien der Sindjābī-Gruppe überwintern am Alwand. Nach Soane sprechen die Sindjābī *Kurdi*, d. h. den Dialekt, der nicht zur Kurmāndji-Gruppe gehört.

Die Führer der Sindjābī haben oft das Amt eines Gouverneurs des Grenzbezirks Kaṣr-i Shīrīn versehen. Der Stamm stellt der Regierung ein Kontingent von 200 irregulären Kavalleristen.

Das *Sheref-nāme* erwähnt die Sindjābī nicht. Nach ihren eigenen Angaben haben sie in Bayāt in der Nähe von Shīrāz gewohnt, von wo sie ihr Führer Bakhtiyār-Khān in die Provinz Kirmānshāh kommen liess, wo sie eine Zeitlang mit den Gūrān zusammenlebten. Dies erklärt auch ihren Übertritt zur Religion der Ahl-i Haḡḡ (s. ALI-ILĀHĪ), obwohl sie sich äusserlich öfters zur Zwölfer-Shī'a (Ithnā-'Ashari) bekennen. Unter Hasan-Khān Čalabī, dem Sohn des Bakhtiyār-Khān, schlossen sie sich zu einem besonderen Stamme zusammen. Der Sohn des Hasan-Khān, Shīr-Khān Šamšām al-Mamālīk, wurde im Jahre 1905 ihr Führer und starb achtzigjährig im Jahre 1915. Seine Söhne Kāsim-Khān, 'Alī-akbar-Khān u. a. spielten eine gewisse Rolle bei den militärischen Operationen in den Jahren 1916–18, indem sie sich auf die Seite der Türken stellten und gegen die Engländer und Russen eine feindliche Haltung einnahmen.

**Litteratur:** Čuikov, *Putevoi journal*, St. Petersburg 1875, passim; E. Soane, *In disguise to Mesopotamia and Kurdistan*, London 1912; A. Orlov, *Putevyie dnevniki de 1913 in Materialy po Vostoku*, II, Petersburg 1915; H. Rabino, *Kermānshāh*, in *R M M*, März 1920 (mit zahlreichen Belegen). (V. MINORSKY)

**SINDJĀR**, Name einer Distrikthauptstadt in Diyār Rabī'a [s. d.] (Balad Sindjār) und des nördlich an ihr vorbeiführenden Gebirgszuges (Djabal Sindjār). Die Stadt, die mit dem antiken Singara identisch ist, liegt ganz wenig östlich von 42° ö.L. (Greenw.) und unter 36° 22' n.Br. in einem Einschnitt des parallel zum Djabal Sindjār südlich von ihm verlaufenden Gebirgszuges Ṭawḡ (heute Ṭōḡ gesprochen), durch

den der Nahr Tharthār nach Süden in die Steppe austritt. Über die angebliche Schiffbarkeit des Flusses im Mittelalter vgl. Sarre-Herzfeld, *Arch. Reise*, I, 193 f. Wie die Mauern beweisen, war die Stadt früher viel grösser als jetzt. Ihre Blüte war durch ihre günstige geographische Lage sowie dadurch bedingt, dass sie allein in einer Wüstenumgebung an einem fruchtbaren Bergesabhang lag. Das Ackerland wurde nach Ibn Hawkal z.T. künstlich bewässert, so dass dort Früchte aller Art wuchsen. Als Poststation an einer der beiden grossen Strassen von Mōṣul nach Beled (Balaṭ, Eski Mōṣul, s. ESKI) zum Khābūr [s. d.] und weiter nach Ra's al-'Ain hatte Sindjār Gelegenheit, mit eigenen Erzeugnissen einen ausgedehnten Handel zu treiben. Heute haben sich die Verhältnisse völlig verschoben. Insbesondere weisen Sarre-Herzfeld darauf hin, dass im Gegensatz zu der Angabe der Geographen, in Sindjār sei eine ausgedehnte Dattelpalmenkultur zu Hause, es dort heute keine einzige Palme mehr gebe und dass die Fruchtgrenze der Dattelpalme heute erheblich weiter südlich verlaufe. Doch berichtet auch Sachau noch von fruchtbaren Feldern in der Umgebung der Stadt. — Die Bewohner von Djabal Sindjār und der Stadt sind Kurden, die zur Sekte der Yazidi gehören. Yaziditisch war die Gegend schon im Mittelalter.

**Litteratur:** Die alte Geschichte von Singara ist bei Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet* (1911 ff.), I, 203 skizziert. Die Angaben der mittelalterlichen Geographen sind bei Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (1905), S. 98 f. zusammengestellt; daselbst und bei Sarre-Herzfeld, I, 204 alle notwendigen Quellenzitate. Für die Geschichte der Stadt unter dem Islām gilt das im Art. SARŪDĠ Gesagte. Einige Träger der Nisbe *Sindjārī* zählt al-Sam'ānī (*G M S*, XX, 1912), Fol. 312a–b auf. Den neueren Zustand von Djabal und Balad Sindjār beschreibt ausführlich E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien* (1883), S. 322 ff.; eine Anzahl Einzelbemerkungen bei M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* (1899), Index s. vv. Beled (hält die verschiedenen Orte dieses Namens nicht auseinander) und Gebel Singār. Die obige Darstellung verdankt am meisten der ausführlichen Beschreibung von Gebirge, Stadt und Denkmälern (unter Auseinandersetzung mit den Quellen und der Litteratur) bei Sarre-Herzfeld, Index s. v. Djabal Sindjār, Nahr Tharthār und Sindjār (in den Zitaten aus Bd. II l. 355, 7); daselbst auch weitere Litteratur. — Karten in den genannten Werken. Gesamtansicht der Stadt bei Sarre-Herzfeld, III, Taf. LXXXIV. — Zu den Yazidī von Sindjār vgl. Pognon, *Sur les Yazides du Sindjar*, *RO C*, X (1915/17), H. 3 (Referat von Strothmann in *Isl.*, XIII [1923], S. 371); Pauly-Wissowa, *Realenz. d. class. Altertumsw.*, s. v. Singara, Συγγαρά.

(M. PLESSNER)

**ŠINF** (A.). (Pl. *Aynat*; — Synonyma: *Ḥuḡa*; *Kar*; Pl. *Karat*; *Ḥanfa* in Marokko).

**Geschichte.** Die Organisation der Arbeit und der Zusammenschluss der Arbeiter in Zünften geht in den islamischen Städten auf das III. (IX.) Jahrh. zurück und schliesst sich eng an eine halb religiöse, halb soziale Bewegung von gleich starker Initiative, der der Ḳarāmaten, an. Damals verur-

sachten zur Zeit des 'Abbāsiden-Khalifats in der Tat die industrielle Entwicklung und die zunehmende Zusammenballung der Menschen in den Städten erste soziale Krisen: den Sklavenkrieg der Zindj [s. d.] in Baṣra, Aufstände in Baghdād in den ersten dreissig Jahren des IV. (X.) Jahrh., schliesslich anti-arabische nationalistische Reaktionen (*Shu'ūbiya*) in den Provinzen.

Die zumftmässige Organisation ḳarāmatischen Ursprungs fand ihre volle Entfaltung in denjenigen islamischen Ländern, die dem neuen, aus der Propaganda ihrer Parteigänger hervorgegangenen Staat untertan waren, nämlich unter dem Fātimiden-Khalifat in Kairo (IV.—VI. = X.—XII. Jahrh.). Im Jahre 567 (1171) aber wurden die Zünfte infolge der Rückeroberung Ägyptens durch den orthodoxen Sunnismus schwer getroffen. Die einer strengen Polizeikontrolle unterworfenen Zünfte verloren eine nach der anderen alle Vorrechte. Ihre Organisation bestand in sehr bescheidener Weise noch bis in die letzten Jahre des XIX. Jahrhunderts fort, besonders im osmanischen Reich, im Pundjāb, in Persien und in Turkeṣtān (Ḳudsi hat die im Jahre 1883 in Damaskus noch bestehenden Zünfte beschrieben).

Seit dem Jahre 1917 zeigen die alten islamischen Zünfte die Tendenz, sich in *Naḳābāt* oder Syndikate für die neuen Handwerke umzubilden, die von der Dritten Internationale (Moskau) abhängen. Dieser Prozess ist in Java seit 1920 zu beobachten, dann in Bokhārā, in Teherān, in Ägypten und schliesslich in Tunis seit 1924.

**Gebäude.** Der älteste Bericht über die islamische Zunftorganisation befindet sich, leider in allzu abstrakter Form, in der achten *Risāla* der *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā* (IV. = X. Jahrh.), mit hellenistischen Ideen durchsetzt, die vermuten lassen, dass gewisse byzantinische Einrichtungen sich erhalten haben.

Vom XV. Jahrhundert an haben wir zahlreiche Handschriften sozusagen „Katechismen“ für die Aufnahme in die Zünfte, mit dem Titel: *Kutub al-Futuwwa* (s. d.; türkisch: *Futuwwet-nāme*; persisch: *Kashnāme*). Sie ermöglichen es uns, die Rangordnung der Grade zu erkennen (*Naḳīb*; Syn.: *Pir*, *Arif*, *Amin*); sie beschreiben uns die Zeremonie der Aufnahme (*Shadd*; s. d.); aber sie geben uns keinen Aufschluss über die reguläre Tätigkeit des Zunft-Gerichtshofes und über seine Zuständigkeit: wir können Einzelheiten darüber nur aus den historischen oder juristischen Texten und aus den Reiseberichten des Ibn Djabair, Ibn Baṭṭūta u. a. zusammensuchen.

Der Meister heisst *Mu'allim*, sein Stellvertreter *Khalifa*, der Lehrling *Muta'allim*, der Arbeiter *Šānī*. Die Mitglieder jeder Zunft verpflichten sich, das Fabrikationsgeheimnis zu wahren und gute Arbeit zu einem angemessenen Preise zu liefern: die Gesamtheit der mündlich überlieferten Bräuche heisst *Dustūr*, ein Wort, das seit 1908 in der Bedeutung „politische Verfassung“ berühmt geworden ist und schon in ältester Zeit bei den Handwerkern gebraucht wurde.

Es haben sich seit dem III. (IX.) Jahrh. zu Zünften zusammengeschlossen: die islamisierten Klienten (*Mawālī*), Freigelassene und Bekehrte, nicht aber die arabischen Eroberer, noch deren Söldner und Sklaven. Neben den Klienten haben sich unter ihrem Schutz jüdische und christliche Zünfte gebildet, da die islamischen Staaten die Industrie und den Handel mit wert-



vollen Metallen und Arzneien für diese allein reserviert haben.

Da es zehn Jahrhunderte lang keine technische Umwälzung im islamischen Handwerk gegeben hat, so lässt sich beim Studium der örtlichen Verteilung der verschiedenen Zünfte in den islamischen Städten, sei es in Fēs oder Baghdād, Damaskus oder Kairo, als allgemeines Prinzip eine Stetigkeit in der topographischen Verteilung der Handwerkerzünfte in einer bestimmten islamischen Stadt erkennen; die wichtigsten festen Merkmale sind der Platz für den Geldwechsel neben der Münze, der Versteigerungsmarkt und der Gerichtshof des Muhtasib; die *Kaišāriya* [s. d.] zugleich allgemeines Warenlager und Stoffbörse; der Garnmarkt; schliesslich die von Anfang an zunftmässig aufgebaute Universität (karmatische Propaganda). Man kennt auch noch andere Merkmale wirtschaftlichen Ursprungs: die Spezialmärkte für den Verkauf der vom Lande eingeführten Erzeugnisse oder für die Auslandswaren: die grossen Karavansereien (*Kāhān*, *Okāla* usw.).

Eine gewisse Anzahl von Bedingungen spezifisch islamischen Ursprungs behindern den Arbeitsbetrieb, die technische Ausrüstung und die Ergänzung der Arbeiter. Zunächst die Institution der *Hubūs* (oder *Awkāf*), unveräusserliche Güter wie Wasserkanaäle, Mühlen, Bäder, Gärten, Brücken, Kloaken; die Verwaltung der *Hubūs* lastet ebenfalls sehr auf den Zünften hinsichtlich der Läden und Werkstätten, die, soweit sie Immobilien sind, fast sämtlich „hubüsiert“ sind. — Dann die Institution der *Hisba* oder „Marktkontrolle“, die einem *Muhtasib* anvertraut ist. Diese in den ersten Jahrhunderten rein kanonische Einrichtung, die vom IV. (X.) bis zum VI. (XII.) Jahrhundert, der grossen Blütezeit der Zunft-Freiheiten, ausser Gebrauch gekommen war, wurde im VI. (XII.) Jahrhundert vom Staate aus politischen Gründen wieder eingeführt, um die Zünfte, die besonders in Ägypten, Syrien und der Türkei karmatischer und revolutionärer Sympathien verdächtig wurden, genau überwachen zu können. Die „Handbücher“ für die *Hisba* (von Nibrāwī und anderen verfasst) bestätigen dies; in Marokko z. B. ging der Muhtasib so weit, einen obligatorischen „Marktbericht“ einzuführen, während er nach dem frühen islamischen Recht im Gegenteil dazu verpflichtet gewesen wäre, den Zünften die Festsetzung bindender Preise (*Tas'ir*) für die Lebensmittel zu verbieten.

Hinsichtlich der Zünfte gibt es einen ganzen Komplex moralischer Probleme; die islamische Literatur ist reich an Dokumenten über Zünfte von Schwindlern und Betrügnern, über unmoralische und verbrecherische Handelsgesellschaften; die Theologen und Rechtsgelehrten haben uns Sammlungen von Gewissensfragen und stillschweigenden Vorbehalten (*Hiyal*) hinterlassen, auf deren Bedeutung Schacht kürzlich hingewiesen hat.

**Litteratur:** Man findet eine *Bibliographie générale de l'histoire du travail dans le monde musulman* in *R M M*, LVIII, Kap. 3 und eine chronologische Übersicht, ebenda, LIII, 19–21.

Die Beziehungen zur Dritten Internationale sind dargelegt in *R M M*, LI, LII u. LVIII.

Eine Ergänzung zur Bibliographie findet sich oben im Artikel SHADD. (LOUIS MASSIGNON)

**SINGAPUR** (aus dem Sanskrit *Sinhapura*, „Löwenstadt“), eine Insel mit gleichnamiger Stadt, 1° 17' n. Br. und 103° 50' ö. L., an der Südspitze der malaiischen Halbinsel; von

dieser ist sie durch eine schmale Wasserstrasse getrennt, die neuerdings durch einen Damm überbrückt wurde, über den die Bahn nach Bangkok führt. Im Mittelalter war Singapur ein berühmter Hafen für den Handel zwischen Indien und China; sein ursprünglicher Name Tēmasek wird durch chinesische, javanische und malaiische Quellen belegt. Ursprünglich ein Teil des südlichen Sumatrarreiches Sri Vidjaya (Palembang), erfreute es sich nur kurze Zeit faktischer Unabhängigkeit (ungefähr von 1250 an?). Ganz im Anfang des XIV. Jahrhunderts wurde es von den Siamesen erfolglos belagert. In dem javanischen Gedicht *Nāgarakṛtāgama* (1365) wird es unter dem Namen Tumasek als Vasall des javanischen Reiches Madjapahit bezeichnet, und etwa 1377 wurde es von den Javanesen zerstört. Danach wurde es von Malakka verdrängt und sank zu einem verhältnismässig unbedeutenden Platz herab, obwohl vorbeifahrende Schiffe sich dort gelegentlich noch mit Wasser, Holz und anderem Proviant versahen und obwohl es unter den islamischen Sultanen von Malakka (bis 1511) und unter ihren Nachfolgern, den Sultanen von Johor, einen *Shāhbandar* (Hafenbeamten) hatte. Am 6. Februar 1819 wurde von Sir Thomas Stamford Raffles im Namen der Ostindischen Gesellschaft in Singapur eine britische Niederlassung gegründet, und zwar an der Stelle der alten mittelalterlichen Hafenstadt, nur einen kleinen Teil der Insel umfassend; aber durch den Vertrag von 1824 kam die gesamte Insel mit den dazu gehörigen Inselchen unter die völlige Souveränität Grossbritanniens.

Zur Zeit der britischen Eroberung gab es dort nur einige Hundert Einwohner, teils Muslime (Malaien), teils umherziehende See-Zigeuner (Orang Laut), die hauptsächlich in ihren Booten lebten. Die Stadt wuchs schnell. Der Handel liegt hauptsächlich in den Händen von Europäern und Chinesen, obwohl andere Rassen wie Inder und Araber auch daran teilnehmen. Dreiviertel der Einwohner sind Chinesen. Im Jahre 1921 belief sich die Bevölkerung innerhalb der Stadt auf 350 355, die der gesamten Insel auf 418 358. Von diesen sind 64 65 000 Muslime, deren Mehrzahl, nämlich 53 595, als Malaien angegeben werden (freilich sind darunter nur 33 184 wirkliche Malaien, dagegen 13 328 Javanesen, 6 582 Boyanesen, 1 142 Buginesen, 349 Banjaresen und einige andere). Die übrigen Muslime umfassten einige 9 000 Inder und etwa 1 200 Araber. Die meisten sind Sunniten nach der Schule des Shāfi'i. Singapur hat auf der einen Seite Beziehungen zu den Muslimen Arabiens und Indiens, auf der anderen Seite zu denen der malaiischen Halbinsel und von Niederländisch-Ost-Indien und bildet so, obwohl in der Hauptsache von Nicht-Muslimen bewohnt, ein wichtiges Verbindungsglied für die islamische Propaganda und für den Pilgerverkehr nach Mekka.

**Litteratur:** W. Makepeace, G. E. Brooke u. R. St. J. Braddell, *One Hundred Years of Singapore*, London 1921; C. B. Buckley, *An Anecdotal History of Old Times in Singapore*, Singapur 1902; L. Mills, *British Malaya 1824–1867* (= *Journal of the Malayan Branch, R A S*, Singapur 1925, III/II), S. 49 ff.; R. O. Winstedt, *Malaya*, London 1923, S. 143 ff.; R. J. Wilkinson, *A History of the Peninsular Malays*, Singapur 1923, S. 78 ff.; F. A. Swettenham, *British Malaya*, London 1907, S. 62 ff.; T. J. Newbold, *Political and Statistical Account*

of the British Settlements in the Straits of Malacca, London 1839, I. 206—398.

(C. O. BLAGDEN)

**ŞİN-I KALÂN** (eig. „Gross-China“), arabisch-persische Bezeichnung (durch arab. *Şin* wird bekanntlich pers. *Čin* wiedergegeben) für die chinesische Hafenstadt Kanton in der Mongolenzeit; ist besonders aus dem Reisebericht von Ibn Baṭṭūta (vgl. oben II, 391) bekannt (ed. Defrémery und Sanguinetti, IV, 271 f.), wird aber auch sonst sowohl von islamischen (Rashid al-Dīn, Waṣṣāf) wie von abendländischen (Odoric de Pordenone, Marignolli, auch Carta Catalana) Schriftstellern gebraucht; vgl. die Zitate bei H. Yule, *Cathay and the way thither*, London 1866, S. 105, dazu Rashid al-Dīn, *Djāmi‘ al-Tawārikh*, ed. Blochet (1911), S. 493. Für Şin-i Kalân gebraucht Ibn Baṭṭūta noch die Bezeichnung Şin al-Şin; dieser letztere Name ist nach Yule aus Idrisi (vgl. oben II, 480 f.) entlehnt, von welchem im äussersten Osten des chinesischen Reiches eine grosse Handelsstadt unter dem Namen Şiniya al-Şin beschrieben wird (*Géographie d’Edrisi*, Übers. A. Jaubert, Paris 1836—40, I, 193 f.).

(W. BARTHOLD)

**SİNÜB**, Stadt und Seehafen an der Nordküste Kleinasien, zwischen den Mündungen des Sakariya und des Kızıl İrmak, ungefähr gleich weit von den Häfen Şamsūn und Ineboli entfernt, 124 km nordöstlich von Kaşamūni. Es ist die im Altertum berühmte Stadt Σινώπη, deren Namen sie bewahrt hat; den islamischen Schriftstellern ist sie bekannt unter dem Namen Sanūb (Abu ‘l-Fidā’, S. 392 und Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī, *Masālik al-Absār*, N E, XIII, 361), Şanūb (Ibn Baṭṭūta, II, 348), Sināb (Anon. Giese, S. 34; Urudj Beg, ed. Babinger, S. 73), Sinūb (‘Ashik Pasha Zāde, und weiter alle türkischen Geschichtsschreiber und sonstigen Schriftsteller). Die Stadt liegt auf einer Landenge, die vom Festlande in nordöstlicher Richtung abzweigt und in die Halbinsel Boz Tepe Adası ausläuft. Diese Lage hat der Stadt zwei Seehäfen verschafft, aber nur der Hafen südlich des Isthmus wird wegen seiner grösseren Sicherheit seit dem Altertum benutzt. Das Küstengebiet hinter Sinūb wird von einer grossen Gebirgskette abgeschlossen, die das Zentralplateau von Anatolien begrenzt und die gerade im Süden der Stadt besonders schwer zu übersteigen ist.

Die Geschichte Sinopes ist sehr alt. Sinope war schon ein sehr wichtiger Hafen für den Karawanenhandel aus Mesopotamien und Cilicien, bevor es im VIII. Jahrhundert vor Chr. eine griechische Kolonie der Milesier wurde. Herodot, Xenophon und Strabo beschreiben sie, aber zur Zeit des letzteren war sie nicht mehr der bedeutende Endpunkt für den Kontinentalhandel (siehe Ramsay, *Historical Topography of Asia Minor*, London 1890, S. 27). Trotzdem hat die Stadt ihre Bedeutung bewahrt. Im II. Jahrhundert v. Chr. war sie die Residenz des Königs Mithridates von Pontus, und nach der Eroberung durch Lucullus im Jahre 70 hatte sie als römische Kolonie eine jahrhundertlange Blüte und hiess nun Colonia Julia Felix. Als unter der byzantinischen Herrschaft die hellenistische Kultur im Innern Kleinasien nach und nach aufhört, bleibt Sinope eine Handelsstadt ersten Ranges. Infolge des Einfalls der Sarazenen in Kleinasien im Jahre 832 wurde Theophobos, der Kommandant der „persischen“ Hilfstruppen des Kaisers, für kurze Zeit zum König von Sinope

ausgerufen; von dieser Episode wird in den byzantinischen Geschichtswerken des Symeon Magister und Theophanes Continuatus berichtet.

Da sich die Eroberung Kleinasien durch die Seldjuken während des ersten Jahrhunderts auf das Innere der Halbinsel beschränkte, blieb Sinope bei Byzanz, aber es diente gleichzeitig auch den Kaufleuten des Seldjuken-Reiches als Hafen, die sich dort nach der Krim einschifften (Heyd, *Histoire du commerce du Levant*, I, 298). Im Beginn des XIII. Jahrhunderts kam die Stadt in den Besitz des Reiches der Komnenen von Trapezunt. Ihnen nahm der Seldjuken-Sultan ‘Izz al-Dīn Kaiḩubādī die Stadt ab. Ibn Bibī, der diese Eroberung mit allen Einzelheiten beschreibt (*Recueil des historiens des Seldjoucides*, ed. Houtsma, IV, 54 ff.), gibt den 26. Džumādā II. 611 als Datum der Eroberung an, was dem 2. November 1214 entspricht (dieser Tag ist ein Sonntag, während Ibn Bibī von einem Sonnabend spricht). Der Seldjuken-Sultan hatte dabei aus dem Zwist der beiden griechischen Kaiserreiche seinen Nutzen gezogen, aber der eigentliche Vorwand für die Eroberungen waren Einfälle, die sich der Herrscher von Sinūb (bei Ibn Bibī und Barhebraeus, *Chronicon*, ed. Bedjan, S. 429 heisst er: Kir Aleks d. i. Kyr Alexis Komnenos, siehe Fallmerayer, *Gesch. des Kaisertums Trapezunt*, München 1827, S. 94) in das türkische Reich erlaubt haben soll. Abu ‘l-Fidā’ scheint ebenfalls auf diese Eroberung anzuspielen (*Tā’rikh*, Konstantinopel 1286, III, 122, unter dem Jahre 611, siehe Fallmerayer, *a. a. O.*, S. 96). Jedenfalls ist es ungenau, dass Alexis von den Seldjuken getötet wurde, wie Barhebraeus es berichtet. Die byzantinischen Geschichtsschreiber wissen von der Einnahme Sinopes nichts.

Die Stadt erhielt eine Seldjuken-Garnison, und die Kirche wurde in eine Moschee verwandelt. Etwas später erhielt der berühmte Wezir Mu‘īn al-Dīn Sulaimān Perwāne die Stadt als erbliches Lehen. Er baute dort eine schöne Moschee, die von Ibn Baṭṭūta beschrieben wird. Ungefähr um dieselbe Zeit zog Rubruquis auf seinem Wege nach Russland durch die Stadt (er nennt sie Sinopolis). Nach Münedjdjim Bāshī (III, 31) folgte auf Perwāne in der Herrschaft über Sinūb sein Sohn Mu‘īn al-Dīn Muḩammed (676—96 = 1277/8—1296/7) und dann sein anderer Sohn Muḩaddhib al-Dīn Maṣ‘ūd; bei dessen Tode im Jahre 700 (1300/01) sollen seine Besitzungen an die Herren von Kaşamūni gekommen sein. Aber eine andere Quelle (‘Alī, *Kunh al-Akhbār*, V, 22 nach Ruḩī) berichtet, dass nach der Absetzung des Sultans ‘Alā’ al-Dīn (im Jahre 707 = 1307) Ghāzān Khān alle Gebiete im Norden und Nordwesten Kleinasien dem Ghāzī Ćelebi, dem Sohne des Seldjukenkultans Maṣ‘ūd, übertrug. Dieser Ghāzī Ćelebi ist eine wohlbekannte Persönlichkeit, vor allem durch seine unerschrockenen Seeräuberereien (er tauchte unter das Wasser, um die Kiele der feindlichen Schiffe zu zerstören), die er gegen die Genuesen und Griechen von Trapezunt unternahm, mit denen er übrigens bisweilen verbündet war. Ibn Baṭṭūta (*a. a. O.*) und wahrscheinlich auch Abu ‘l-Fidā’ (*Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud und de Slane, S. 393) machen indessen den Ghāzī Ćelebi zu einem Nachkommen Perwāne’s. Nach seinem Tode wurde Sinūb von Shudjā’ al-Dīn Sulaimān Pasha, dem Beherrscher von Kaşamūni, eingenommen (s. İSFENDİYAR OĞLU). Kurze Zeit nach diesem Ereignis besuchte Ibn Baṭṭūta die Stadt (um 740 = 1340). Das VIII. (XIV.)



Jahrhundert hindurch bewahrte die Stadt ihre Bedeutung als Handelshafen, da sie mit dem Innern des Landes durch eine Strasse verbunden war, die nach Iznik und Brusa führte (Taeschner, *Das anatolische Wegenetz*, I, 196). Der Handel lag hauptsächlich in den Händen der Genuesen, die dort wahrscheinlich seit 1351 ein Konsulat hatten; es gab dort auch eine genuesische Kolonie (Heyd, *a. a. O.*, I, 550). Sinüb war der letzte Zufluchtsort der Isfendiyār Oghlu, als der osmanische Sultan Bāyezid I. sie angegriffen hatte; nach den alten osmanischen Chroniken überliessen sie ihm schliesslich im Jahre 797 (1394/5) die Stadt (‘Āshīk Pasha Zade, S. 72; Anon. Giese, S. 34). Nachdem Timur im Jahre 805 (1402/3) diese Dynastie wieder aufgerichtet hatte, kam Sinüb aufs neue unter ihre Botmässigkeit. Über diesen Hafen konnten nun die Aufständischen, die sich gegen die ‘Othmānlī empört hatten, wie der Shaikh Bedr al-Dīn (vgl. Babinger, in *Isl.*, XI, 60), unter dem Schutz der Isfendiyār Oghlu entkommen. Jedoch erst im Jahre 862 (1458) verleihte Muḥammed II. endgültig die Stadt seinem Reiche ein, indem er mit Isfendiyār Oghlu Ismā‘il Beg einen Vertrag schloss, der dafür Lehen in Rūm-ili empfing. Dieses Ereignis wird von allen türkischen Geschichtsschreibern berichtet, ebenfalls von den byzantinischen Schriftstellern Dukas und Chalkondylas; letzterer erwähnt furchtbare Verteidigungsmassnahmen, die man in der Stadt ergriffen hatte.

Unter osmanischer Herrschaft ist die Stadt niemals wieder ein bedeutender Seehafen geworden. Im Jahre 1614 hatte sie unter einem Einfall der Donkosaken zu leiden (Na‘īmā, I, 298), ein Einfall, der energische Verteidigungsmassnahmen zur Folge hatte. Ewliyā Ćelebi (II, 73) berichtet, dass es dem Kommandanten verboten war, sich von der Zitadelle weiter, als ein Kanonenschuss reichte, zu entfernen, und dass die Angriffe der Kosaken mit der Regierung Murāds IV. ihr Ende nahmen. Das einzige wichtige Ereignis, das sich nach jener Zeit abspielte, war die Seeschlacht vom 30. November 1853 zwischen den Russen und einer türkischen Flotille auf der Reede von Sinüb. Die Türken wurden völlig geschlagen, und die Stadt durch die Beschiessung teilweise zerstört. Dies Ereignis wurde eine der unmittelbaren Ursachen des Krimkrieges (von Rosen, *Geschichte der Türkei*, Leipzig 1867, II, 194).

Nach den Verwaltungsreformen im türkischen Reich wurde Sinüb die Hauptstadt eines Sandjak und des *Merkez Kaṣā* dieses Sandjaks im Wilāyet Kaṣtamūnī; die andern Kaṣā dieses Sandjak sind Boyābād und Istefān. Die Bevölkerung der Stadt wird von Cuinet auf 9749 Seelen angegeben, von denen 5041 Muslime sind. Wie aus den Beschreibungen hervorgeht, hat sich das Äussere der Stadt in den letzten Jahrhunderten wenig geändert. Die Zitadelle befindet sich im Westen der Stadt und wird von riesigen Mauern aus byzantinischer Zeit umgeben; von der Halbinsel Boz Tepe aus gesehen, macht die Zitadelle nach Ewliyā den Eindruck einer Schiffbrücke. Cuinet berichtet von anderen Resten älterer Bauwerke. Die Viertel, die von den griechischen Christen bewohnt werden, liegen ausserhalb der Stadtmauern auf Boz Tepe zu; diese Viertel haben am meisten unter der Beschiessung von 1853 zu leiden gehabt. Unter den Moscheen erwähnt Ewliyā Ćelebi an erster Stelle die Sultān ‘Alā’ al-Dīn Dījāmī; er gibt eine ausführliche Beschreibung des *Minbar*, das ein

Wunderwerk aus Marmor war. Nach Hādjī Khalifa soll Sulaimān I. den Plan gehabt haben, dieses *Minbar* für die Sulaimāniya-Moschee nach Konstantinopel zu schaffen; aber als man es fortbringen wollte, soll es einen Riss erhalten haben, so dass der Sultan auf sein Vorhaben verzichtete. Ausserdem besitzt die Stadt viele alte Moscheen und Türben (u. a. eine des Saiyid Ibrāhim Ballāl und eine der Sultān Khātūn), deren Studium ohne Zweifel wichtige Ergebnisse über die Geschichte der Stadt liefern würde. Die Industrie, die Sinüb besonders bekannt gemacht hat, ist die Goldschmiedekunst (besonders die Herstellung von Filigranen). Früher wurden auf den Werften von Sinüb die grossen türkischen Kriegsschiffe gebaut, wozu man das Holz der südlichen Gebirge verwendete. Gegen Ende des XIX. Jahrhunderts war der Umschlag im Hafen von Sinüb geringer als in Samsūn und Ineboli. Man hat den Handel der Stadt heben wollen, indem man eine Fahrstrasse von Sinüb nach Amasia baute, aber dieser Weg ist nur bis Boyābād fertig gestellt worden.

*Litteratur:* W. Th. Streuber, *Sinope, ein historisch-antiquarischer Umriss*, Basel 1855; Ewliyā Ćelebi, *Siyāhatnāme*, II, 73; Hādjī Khalifa, *Dīhān-numā*, Konstantinopel 1140, S. 649; C. Ritter, *Erdekunde*, Berlin 1858, XVIII, 773 ff.; Sāmī, *Kāmūs al-‘Alām*, IV, 2787; V. Cuinet, *La Turquie d’Asie*, IV, 440, 562, 575; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 144, 157; Hamilton, *Researches in Asia Minor*, London 1842, I, 307–13; H. von Moltke, *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei*, Berlin 1893, S. 208. (J. H. KRAMERS)

SIPĀH [Siehe СЕПОВ.]

SİPIHR, „Himmelssphäre“, Schriftstellername des persischen Historikers und Literaten Mirzā Muḥammed Taḳī von Kāshān. Nach einer studienreichen Jugend in seiner Geburtsstadt liess er sich für dauernd in Tīhrān nieder, wo er an dem *Poeta laureatus* (*Malik al-Shi‘arā*) Faṭḥ ‘Alī Khān eine Stütze fand. Muḥammed Shāh ernannte ihn nach seiner Thronbesteigung (1250 = 1834) zu seinem Privatpanegyristen (*Maddāhi khāṣṣa*), sowie zum Sekretär und Beamten der Finanzverwaltung (*Munshī wa-Mustawfi-i Dīwān*). Derselbe Herrscher beauftragte ihn mit der Abfassung einer Weltgeschichte. Nāṣir al-Dīn Shāh ermunterte ihn gleichfalls zu diesem Unternehmen, und im Jahre 1272 (1855) verlieh er ihm den Titel *Lisān al-Mulk* („Die Sprache des Staates“). Sipīhr starb um 1296 (1878). Gobineau, der ihn gekannt hatte, spricht von seinem „Ernst als Gelehrter und Beamter“, der im Gegensatz stand zu „der leichten und heiteren Art“ seines Fachgenossen Rizā-kulī Khān Hidāyat.

Sein Buch *Barāhīn al-‘Adjam* (im Jahre 1251 beendet) behandelt die persische Metrik. Die Darstellung wird durch Beispiele aus der klassischen Poesie erläutert. Es scheint, dass der *Dīwān* des Sipīhr niemals veröffentlicht worden ist; seine in den Anthologien (*Madjma‘ al-Fuṣṣḥā*) angeführten Verse ermangeln, obwohl sie von poetischem Geschick zeugen, dennoch der Originalität und des guten Geschmackes. Das Geschichtswerk des Sipīhr trägt den anspruchsvollen Titel *Nāsikh al-Tawārīkh* („Abrogator der Chroniken“); nach den indischen Katalogen umfasst es 14 umfangreiche Bände, deren letzter mit der Zeit des 5. shī‘itischen Imām

Muḥammed Bākīr (gest. 113 = 731) aufhört. Der Stil dieses Werkes wird in Indien offenbar sehr geschätzt; dort hat man Auszüge daraus veröffentlicht, um sie als Text für Prüfungen im Persischen zu verwenden; aber die heutigen Perser beurteilen ihn sehr streng, indem sie ihm viele Ungenauigkeiten und Anachronismen vorwerfen. Von grösserer Bedeutung ist der fünfte (?) Band, der entgegen dem ursprünglichen Plan des Werkes die offizielle Geschichte der Kaḍjāren vorwegnimmt. Sie setzt sich aus drei Teilen zusammen und reicht bis 1267 (1851), mit einem späteren Zusatz, der die Ereignisse bis 1273 (1857) weiterführt. Diese Chronik hat besonders den Historikern der Bābi-Bewegung als Quelle gedient: Gobineau, Kazembek und E. G. Browne. Letzterer beurteilt gerecht die Offenherzigkeit und Wahrhaftigkeit des Siphir („scarcely surpassed by the witty and sarcastic de Gobineau“), mit welcher er einerseits die Fehler gewisser offizieller Repräsentanten Persiens und andererseits den Mut und den Heroismus der Anhänger der Sekte beschreibt.

Werke: *Barāhin al-ʿAdjam fi Ḳawānīn al-Muʿjam*. 8°. 165 Blätter, Tihṙān 1272; *Nāsikh al-Tawārīkh*, I, Teil 1 u. 2, Folio, Tihṙān 1285; *Sanīʿ al-Dawla*, *Mirʿāt al-Buldān*, III, 98, gibt unter den Ereignissen des Jahres 1287 den Druck des V. Bandes des *Nāsikh al-Tawārīkh* an; alle 14 Bände sollten in Tihṙān erscheinen. Bd. II, Teil 6 (Martyrium des Ḥusain) erschien in *Nāsikh al-Tawārīkh*, Bombay 1309, Folio 24—552; *Intiḵhābat-i Nāsikh al-Tawārīkh*, Lahore 1904, 200 Ss.

Litteratur: Gobineau, *Trois ans en Asie*, Paris 1859, S. 454, 461—2; ders., *Les religions et les philosophies*, Paris 1866, S. 157; Rizā-ḳulī Khān, *Maḍjmaʿ al-Fuṣḥāʾ*, Tihṙān 1295, II, 150—81; E. G. Browne, *A Traveller's Narrative*, Cambridge 1891, II, 173—84; ders., *A History of Pers. Liter. in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 326, 344, 413; Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Pers. MSS.*, London 1895, S. 89; E. Blochet, *Catalogue des Manuscrits Persans*, Paris 1905, II, 255—6; E. Edwards, *A Catalogue of the Persian printed books*, London 1922, S. 527. (V. MINORSKY)

**SIRA** (A.), die traditionelle Biographie Muḥammeds. Wie es scheint, ist dies Wort zum ersten Male als Titel einer besonderen Schrift am Anfang von Ibn Hishām's Werk (ed. Wüstenfeld, S. 3, 4: *hādḫā kitāb siratī rasūlī ʿUḫī*) verwendet worden, aber es wird auch anderwärts als Bezeichnung für die Prophetenbiographie bezeugt: In dieser Bedeutung findet man es schon bei al-Wāḳidī (Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, II 4, 18: *man rasūl ʿI-sira*) und bei seinem Schüler Ibn Saʿd (ebd., III 11, 152: *hā ulāi a lam bi ʿI-sira wa ʿI-maḡḥat min ḡhairihim*). In derselben Zeit hatte übrigens das Wort *Sira* schon allgemein den Sinn „Biographie“: man weiss um das Vorhandensein einer *Sira Muʿāwiya wa-Banī Umayya* von ʿAwāna al-Kalbī (gest. 147 = 764 od. 158 = 774/5) oder von Mindjāb b. al-Ḥārith (al-Tamīmī, gest. 231 = 845/6) (*Fihrist*, S. 91, 18). Die Bedeutung „Biographie“ ist seinerseits hergeleitet aus der Bedeutung „Lebensumstände“, „Lebensweise“, die das Wort *Sira* hat und die sich ganz natürlich aus der Bedeutung der Wurzel *s-y-r* „sich hinwenden“, „reisen“ entwickelt hat (in *Sūra* XX, 22 findet man *Sira* im Sinne von „Daseinsform“, „Gestalt“). Anscheinend hat man anfangs für die Prophetenbiographie die Pluralform *Siyar* vorgezogen. Den

Erzählungen über das Leben Muḥammeds ist sie wahrscheinlich beigelegt worden nach dem Vorbild der *Siyar al-Mulūk*, die ihren Ursprung im Pehlevi haben und die den Arabern seit dem Auftreten des Islām bekannt waren (vgl. Nöldeke, *Gesch. der Perser u. Araber*, S. XIV—XVIII). In den meisten Zeugnissen, die wir über die frühesten litterarischen Produkte der Araber über die Biographie Muḥammeds besitzen, findet sich der Terminus *Siyar* stets verbunden mit dem Ausdruck *Maḡāzī*, „militärische Unternehmungen“ (vgl. A. Fischer bei Nöldeke-Schwally, *Gesch. d. Qorāns*, II, 221); diese doppelte Benennung vermag uns über den verwickelten Ursprung der *Sira* Auskunft zu geben.

**I. Ursprung und Charakter der Sira.** Der Gedanke, das Leben des Propheten von seiner Geburt bis zu seinem Tode in einer zusammenhängenden und einheitlichen Erzählung zusammenzufassen, ist weder frühzeitig noch spontan in der islamischen Welt entstanden. Es ist ganz natürlich, dass die Taten und Reden des Stifters der neuen Religion unmittelbares Interesse erregten und sich einen Platz im Gedächtnis seiner Zeitgenossen und mehr noch bei den Gläubigen der zweiten Generation erobert haben; aber es ist auch nicht minder wahr, dass dieses Interesse eine Prägung hatte, die alles andere ist als „historisch“ in unserem Sinne. Vielmehr handelte es sich einerseits darum, praktische Regeln für Kult und religiöses Recht nach der Lehre und dem Beispiel des Meisters festzulegen, und andererseits sollten nach dem Brauch des vorislamischen Arabiens die kriegerischen Taten der Muslime unter der Führung ihres Oberhauptes verherrlicht werden; denn dieser Führer wurde von den meisten seiner Anhänger als ein *Amīr* angesehen, dem Weisheit und Kühnheit, vom göttlichen Beistand begünstigt, die glänzendsten Erfolge gesichert hatten, dessen Bild aber nicht merkbar verschieden gewesen sei von dem der Amire in der *Djähiliya*. Von diesen beiden Motiven hat das erste, wie man weiss, den Anstoss zur Bildung der *Sunna* gegeben, und zwar in ihrer typischen Form des normativen *Ḥadīth* [oben II, 200—6], das, obgleich es wie eine Sammlung von biographischem Material aussieht, in Wirklichkeit einen ganz anderen Charakter und ein ganz anderes Ziel hat. Das zweite Motiv hat seinerseits eine überreiche Fülle von Erzählungen hervorgebracht, die sich auf die medinensische, ganz von militärischen Unternehmungen ausgefüllte Periode in Muḥammeds Laufbahn beziehen. Diese Erzählungen bilden in der Tat nur die Fortsetzung und Weiterentwicklung der Litteratur über die *Aiyām al-ʿArab* [oben I, 230—1], deren charakteristische Züge schon in vorislamischer Zeit feststanden: sie haben mit dieser gemeinsam die naive Frische im Stil, das Bestreben, die Erzählung in eine Menge von Einzelepisoden zu zerlegen, die lose untereinander verbunden sind, die Überfülle an Zitaten aus den Dichtern (s. J. Horowitz in *Islamica*, II [1926], 308—12), die sogar häufig den primitiven Kern haben bilden müssen, um den sich später die Prosaerzählung gelagert hat. Man darf dieser Art Schaffen einen historiographischen Zug nicht absprechen; aber, wohl verstanden, handelt es sich dabei nicht um Geschichte, die chronologisch verankert oder nach einem vorläufigen Plan angeordnet ist: vielmehr haben wir es mit einer Reihe von „Kriegserinnerungen“ zu tun, wo sich neben getreuer Wiedergabe (wiewohl oft subjektiv) und



neben lebenswahrer Beschreibung des einen Ereignisses Ungenauigkeit und Entstellung des anderen findet, und wo vor allem eine Verknüpfung der Geschehnisse und eine synthetische Betrachtung des geschichtlichen Werdegangs vollkommen fehlen.

Ganz anderer Art ist der Ursprung der Prophetenbiographie im eigentlichen Sinne. Diese verdankt ihre Entstehung der Umbildung der Person Muhammads in Lehre und Glaube des Islām und dem entscheidenden Einfluss, den die heterogensten Elemente auf diese Umbildung gehabt haben. So kommt für das Aufblühen der Legende, die sich um die Person Muhammads gerankt und die sein persönliches Gepräge von seiner Kindheit (ja selbst schon vor seiner Geburt) an bis zu seinem Tode völlig umgebildet und entstellt hat, in erster Linie folgender begünstigender Faktor in Betracht: die Berührung mit dem Judentum und dem Christentum und der Wunsch, dem Bilde von den Stiftern dieser beiden Religionen mit Erfolg das Bild vom Stifter des Islām entgegen zu stellen. Der Prophet, der während seiner irdischen Laufbahn so deutlich erklärt hatte, dass er sich nur für einen Menschen wie alle anderen halte, musste schliesslich die sichtbare Verkörperung göttlicher Vollkommenheiten darstellen. Sein Leben wurde ein Abbild vom Leben Moses und Christi und hat bis in die kleinsten Einzelheiten das Gepräge von etwas Übernatürlichem erhalten (s. die grundlegende Arbeit von T. Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glaube seiner Gemeinde*, Stockholm 1918 [*Archives d'Études Orientales*, XVI], vor allem das I. Kap.).

Wie haben wir uns den Hergang dieses Prozesses vorzustellen, der kaum ein Jahrhundert nach Muhammads Tod in seinen Hauptzügen abgeschlossen erscheint? Enthält nun die einheitliche Erzählung, die das Ergebnis dieses Prozesses ist, neben Elementen, deren erdichteter und sagenhafter Charakter nicht bezweifelt werden kann, noch Nachrichten, die auf glaubwürdiger Überlieferung beruhen und in denen die tendenziösen Umbildungen und die zur Verherrlichung dienenden Zusätze immerhin noch einen Kern historischer Wahrheit bestehen lassen? Hier liegt ein Problem für die historische Kritik, das noch weit von seiner endgültigen Lösung entfernt ist, obgleich es von den grossen europäischen Islāmforschern der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts aufgeworfen wurde. Übrigens gehört diese Frage mehr in das Gebiet der Erforschung von Muhammads Persönlichkeit und der Ursprünge des Islām, als in die Beschäftigung mit der Entstehung und der literarischen Redaktion der Sira, die Gegenstand dieses Artikels ist. Es darf genügen, daran zu erinnern, dass der Einfluss jüdischer und christlicher Traditionen (sei es dass man Erzählungen aus dem Alten und Neuen Testament nachbildete, sei es dass man aus *Midrash* und *Haggādā* einerseits, aus den apokryphen Evangelien und der christlichen Hagiographie anderseits entlehnte) schon von Sprenger vermutet worden ist. Ferner hat Noldeke (*Z.D.M.G.* LII [1898], 16–33) in der Analyse der Berichte über die Bekehrung der ersten Gläubigen als erster gezeigt, dass die Sira, weit davon entfernt, eine authentische Überlieferung zu bieten, oft in der Form wirklich historischer Berichte nur Tatbestände vorwegnimmt, die sehr viel später sind als die geschilderten Ereignisse; die Geschichte vom ersten Auftreten des Islām ist zurecht gemacht und idealisiert wor-

den, zum grösseren Ruhm der Familien und der Personen, die in der Geschichte des arabischen Reiches die erste Rolle gespielt haben. Vor allem bedeutet aber die glänzende Studie Goldzihers über den Charakter des normativen Hadīth (*Muhamm. Studien*, Bd. II) eine entscheidende Wendung im kritischen Studium der Sira. Man hat in der Tat erkannt, dass letztere in der litterarischen Gestalt, in der sie auf uns gekommen ist, lediglich eine Sammlung von erzählendem Hadīth ist, dessen Bildungsprozess sich nicht wesentlich von dem des eigentlich lehrhaften Hadīth unterscheidet; im einen wie im andern Fall bietet der Isnād in seinen am weitesten zurückliegenden Gliedern keinerlei Gewähr für Glaubwürdigkeit; im einen wie im andern Fall enthält der Text mehr als einen historischen Bericht, nämlich eine lehrhafte Formulierung oder eine polemische Spitze (s. vor allem Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 28–58). Die Analyse der Sira ist von P. H. Lammens in einer Reihe von Arbeiten bis zu den äussersten Konsequenzen durchgeführt worden (*Qoran et tradition*, in *Recherches de Science religieuse*, 1910, N<sup>o</sup>. 1; *Mahomet fut-il sincère?*, ebd., 1911, N<sup>o</sup>. 1 u. 2; *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sira*, in *J.A.*, 1911, I, 209–50; *Fāṭima et les filles de Mahomet*, Rom 1912; *Le bercail de l'Islam*, Rom 1914, usw.). In diesen Arbeiten bemüht sich der gelehrte Jesuit, zu zeigen, dass das ganze Gebäude der islāmischen Überlieferung über das Leben des Propheten, mindestens für den Zeitausschnitt vor der Hidjra, jeder Grundlage entbehrt: jeder Umstand bei einem Ereignisse, wie ihn die Sira berichtet, jedes sog. historische Detail sei nur das Ergebnis einer subjektiven Auslegung eines entsprechenden Korānverses. Hieraus habe die medinensische Schule (wo der religiöse Eifer um das Andenken an den Propheten sich am lebendigsten erhalten hat) durch eine Art „frommen Betrugs“ und unter Verwendung von allen möglichen gelehrten Kombinationen und fremden Elementen gefolgert, welchen Verlauf das Leben Muhammads „gehabt haben müsse“, ohne dass in der historischen Überlieferung irgendeine Stütze für die Wahrheit der erzählten Tatsachen vorhanden gewesen sei. Die Sira wäre also im wesentlichen nur ein grosser „korānischer Midrash“, der in allen Stücken zu dem Zweck hergestellt sei, den Propheten zu verherrlichen und diese oder jene religiöse oder politische These zu stützen. Das radikale Vorgehen von Caetani und Lammens, das sich bis auf die scheinbar belanglosesten Einzelheiten aus dem Leben Muhammads erstreckt, einschliesslich seines Namens und seiner Herkunft, ist einer Reihe von Gelehrten als zu weitgehend erschienen (vgl. de Goeje in *Centenario Amari* [Palermo 1910], I, 151–8; Noldeke in *WZKM*, XXI [1906], 297–312; *Isl.*, IV [1913], 205–12. V [1914], 160–70; Becker in *Isl.*, IV [1913], 263–9 = *Islamstudien* [Leipzig 1924], I, 520–7; eine populäre Darstellung dieser Frage in meiner Schrift: *Storia e religione nell' Oriente semitico* [Rom 1924], S. 111–37). Immerhin, wenn es beiden auch nicht gelang, endgültig über die Meinung derer zu siegen, die annehmen, dass selbst in dem Teil der Sira, der sich auf das Leben Muhammads vor der Hidjra bezieht, eine gewisse Zahl von Nachrichten ihren Wert als historische Berichte behalten, so hat sich doch der sie leitende Grundgedanke als ausserordentlich fruchtbar erwiesen: Einzeluntersuchungen haben für beson-

dere Stellen der Sira die Midrashmethode klar gelegt, die bei ihrer Bildung vorgeherrscht hat (s. vor allem Schrieke in *Isl.*, VI [1915], 1—30; Bevan in *Beih. z. Zeitschr. f. alttest. Wiss.*, XXVII [1914], S. 51—61; Horovitz in *Isl.*, V [1914], 41—53, IX [1919], 159—83, XII [1922], 184—9). Ja sogar der Charakter gelehrter Kombination scheint sich, wenn auch nicht auf die ganze Geschichte der medinensischen Periode, so doch wenigstens auf einige Episoden dieser Zeit zu erstrecken (s. Horovitz in *Isl.*, XII [1922], 178—83; Vacca in *RSO*, X [1923], S. 7—200).

Die Entstehung der Sira bis zu dem Zeitpunkt ihrer „kanonischen“ Redaktion muss man sich also wahrscheinlich folgendermassen vorstellen: Die ständig wachsende Verehrung für die Person Muḥammeds hat um ihn eine Legende hagiographischen Charakters aufkommen lassen, in der neben einigen mehr oder weniger umgestalteten geschichtlichen Erinnerungen Episoden entstanden, die der religiösen Tradition der Juden und Christen stark nachgebildet waren (vielleicht auch der iranischen, obgleich in sehr viel beschränkterem Masse). Dieses Material wird in den Schulen der *Muḥaddithūn* zu Medina geordnet und systematisch verarbeitet mit Hilfe eines spitzfindigen und an Kombinationen reichen Midrash solcher Korānstellen, in denen die Auslegung Anspielungen auf bestimmte Ereignisse im Leben des Propheten zu entdecken glaubte. Auf diese Weise hat sich die Geschichte der mekkanischen Periode gebildet. Der religiöse Pragmatismus hat sich ferner auch der Erzählungen über die medinensische Periode bemächtigt und deren Charakter oft ziemlich tiefgreifend umgestaltet. Aber auf diesem Gebiet traf er mit viel genaueren historischen Angaben zusammen, die damals schon nach den Gepflogenheiten und dem Stil der Erzählungen über vorislāmische militärische Unternehmungen ausgearbeitet waren. Aus dem Zusammenwirken dieser verschiedenen Elemente geht die Sira in ihrer allgemein herrschenden Gestalt hervor, wie man sie in ihren Hauptlinien schon zu Beginn des zweiten Jahrhunderts d. H. festgelegt findet.

II. Die litterarische Redaktion der Sira. Als erste haben die *Kuṣṣās*, die berufsmässigen Erzähler, die gleich nach den ersten Eroberungen der Araber in der ganzen islāmischen Welt auftauchten (vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 161—6), Erzählungen über das Leben Muḥammeds verfasst und verbreitet; sie hatten sie wahrscheinlich nach dem Muster der biblischen Legenden und der Erzählungen iranischen Ursprungs, die den grössten Teil ihres Repertoires bildeten, redigiert. Daraus ging eine Litteraturgattung hervor, die mehr dem historischen Roman als der Geschichte gleicht: ein Erzeugnis dieser Art Litteratur dürfte das *Kitāb al-Maghāzī* von Waḥb b. Munabbih (34—110 = 654/5—728/9) gewesen sein, der seinen Ruhm hauptsächlich den Arbeiten über biblische und südarabische Geschichte verdankte. Vor allem aber wurde, wie oben gezeigt, in Medina das Studium der Sira in engster Verbindung mit der religiösen Überlieferung ununterbrochen gepflegt. Der älteste Verfasser eines Werkes über das Leben Muḥammeds, 'Urwa b. al-Zubair (23—94 = 643/4—712/3), war als Rechtsgelehrter ebenso bekannt wie als Historiker. Dieser Sohn des berühmten Prophetengenossen nahm nur in geringem Masse teil an der politischen Tätigkeit seiner Brüder 'Abd Allāh und Muṣ'ab. Er

hatte sich rechtzeitig mit den siegreichen Omayyaden ausgesöhnt und lieferte dem K̄halifen 'Abd al-Malik auf dessen Verlangen zahlreiche Aufklärungen über mehrere Punkte, die sich auf die Anfänge des Islām bezogen (zitiert bei al-Tabarī, vgl. Caetani, *Annali*, Index zu den Bänden I—II; Fück, *Muḥammad b. Ishāq*, S. 8, Anm. 22). Seine Tätigkeit als Biograph erschöpft sich übrigens nicht in diesem Briefwechsel; denn er hat ausserdem seinen Schülern die von ihm gesammelten Aufzeichnungen in mündlicher, durch den *Isnād* verbürgter Überlieferung übermittelt; und seitdem bildet der *Isnād* ebenso die Methode der Sira wie die des *Ḥadīth*. Wir sehen in der Tat, dass ein Zeitgenosse des 'Urwa, Abān b. 'Uthmān (22—105 = 642/3—723/4), ein Sohn des K̄halifen, die gleiche Gepflogenheit angenommen hat; dieser war gleichfalls in Medina ansässig und seine Unterweisungen über das Leben des Propheten wurden von seinem Schüler 'Abd al-Raḥmān b. al-Mughira (gest. vor 125 = 742/3) in einem Buche gesammelt. Diese ersten litterarischen Erzeugnisse (zu den beiden erwähnten Namen kann man noch Shuraḥbīl b. Sa'd [gest. 122 = 740] hinzufügen, dessen Einfluss anscheinend mittelmässig gewesen ist) tragen alle den Titel *Maghāzī*, der, so wie man ihn angesehen hat, auf lange Zeit hin vorbildlich geblieben ist und aus dem man die Vermutung herleiten kann (wie man es in gleicher Weise auch aus den erhaltenen Bruchstücken folgern kann), dass ihr Inhalt sich hauptsächlich auf die öffentliche Laufbahn des Propheten bezog. Eben diesen Titel *Maghāzī* tragen ausnahmslos auch die Erzeugnisse aus der zweiten und dritten Generation der Geschichtsschreiber: man kann neben 'Āṣim b. 'Omar b. K̄atāda (gest. zw. 119 [737] und 129 [746/7]) die berühmten Namen eines Ibn Shihāb al-Zuhri (51—124 = 671—741/2) und eines Mūsā b. 'Uqba (gest. 141 = 758/9) nennen, die einen sehr starken Einfluss auf die ganze spätere Überlieferung ausgeübt haben. Ein Bruchstück der *Maghāzī* des Mūsā, die als besonderes Werk herausgegeben wurden, ist auf uns gekommen und von Sachau veröffentlicht worden (*SB Pr. Ak. W.*, 1904); doch ist es nicht umfangreich genug, um uns über den Charakter und die Anlage dieses Werkes mehr Aufschluss zu geben als die Stücke, die in den Werken jüngerer Schriftsteller Aufnahme gefunden haben.

Zur selben Zeit wurde das *ʿIlm al-Maghāzī* auch ausserhalb Medinas gepflegt (Sulaimān b. Ṭarḫān [44—143 = 604—760 I] in Baḡra, Mamar b. Rāshid [gest. 152 = 769] in Ṣan'ā'). Aber alle diese Werke wurden von dem Werke des Muḥammed b. Ishāq (gest. 150 oder 151 = 767 od. 768) in den Schatten gestellt. Dieser verkörpert gleichzeitig den Endpunkt in den Arbeiten der medinensischen Überlieferung und den Ausgangspunkt für eine neue Gestaltung der Sira. In der Tat, während seine Vorgänger die Geschichte des Propheten anscheinend als ein zwar erhabenes, aber allein stehendes Phänomen angesehen haben, hat Ibn Ishāq als erster den Islām und seinen Stifter in einen weltgeschichtlichen Zusammenhang gestellt: das Erscheinen des Islām bildet nach ihm Fortsetzung und Schluss der „heiligen Geschichte“ der Juden und Christen, einer heiligen Geschichte, die aus dem göttlichen Schöpfungswerk und aus der Predigt der Propheten vor Muḥammed entspringt; Muḥammed erscheint aber gleichzeitig auch als der ruhmreichste Vertreter des Arabertums durch



den das Zeitalter der arabischen Weltherrschaft eröffnet wird. Dieser Charakter des Ibn-Ishāq'schen Werkes tritt, wohl gemerkt, nicht aus einer ausdrücklichen Formulierung der Grundgedanken hervor; seine Arbeit beschränkt sich wie die seiner Vorgänger und Nachfolger auf Sammlung und Anordnung des Quellen-Materials. Aber die stark voneinander abweichenden Titel, unter denen sein Werk erwähnt wird (*Mubtada' al-Khalq*, *al-Mabda' wa-Kiṣaṣ al-Anbiyā'*, *al-Maghāzī wa 'l-Mab'ūth wa-Mabda' al-Khalq*, *al-Maghāzī wa 'l-Siyar*, *al-Sira wa 'l-Mubtada' wa 'l-Maghāzī*, *Kitāb al-Khulafā'*), zeigen zur Genüge seine Absicht. Diese Titel können sich einmal auf verschiedene Teile eines einheitlichen Werkes, einer wirklichen Darstellung der Weltgeschichte, beziehen. Wahrscheinlicher jedoch stellen sie nicht die Überschrift für ein oder mehrere Bücher dar, die der Verfasser selbst *in extenso* veröffentlicht hat; sondern sie deuten entsprechend dem Charakter der litterarischen Produktion der Araber zur Zeit des Ibn Ishāq (d. h. im wesentlichen die Niederschrift mündlicher Unterweisung zu sein) summarisch die gesamte historiographische Tätigkeit Ibn Ishāq's an, von der seine verschiedenen Schüler den einen oder anderen Teil gesondert redigiert und überliefert haben. Dies erklärt das tatsächliche Vorhandensein einer von den anderen Teilen des Werkes abgetrennten „Sira des Ibn Ishāq“ in der bekannten Rezension des Ibn Hishām. Wie heute allgemein anerkannt ist, hat uns Ibn Hishām den ursprünglichen Text des Ibn Ishāq nahezu unversehrt erhalten. Anderen Teilen seines Werkes ist das gleiche Glück nicht beschieden gewesen, so dem *Kitāb al-Mubtada'* und dem *K. al-Khulafā'*, die wir nur in Bruchstücken besitzen, soweit sie bei jüngeren Schriftstellern, vor allem bei al-Ṭabari, erhalten sind.

Ibn Ishāq hat also ein Werk von grösseren Ausmassen schaffen wollen, als es die *Maghāzī* seiner Vorgänger gewesen waren; daraus erklärt sich, dass bei ihm die Verwendung des Isnād eine derartige Veränderung erfahren hat, dass die scholastische Tradition des *ʿIlm al-Hadīth* daran stärksten Anstoss nahm und ihm einstimmig den Titel eines glaubwürdigen *Muḥaddith* verweigert hat (vgl. die von Wüstenfeld in der Einleitung zu seiner Ibn Hishām-Ausgabe gesammelten Texte). Dieses aberkennende Urteil wurde bereits zu Lebzeiten des Ibn Ishāq von keinem geringeren als dem grossen Rechtsgelehrten Mālik b. Anas ausgesprochen, und die Folge davon war, dass Ibn Ishāq sich gezwungen sah, seine Unterweisungen in Medina einzustellen und nach dem Irāk überzusiedeln. Jenes Verdikt ist umso bedeutsamer, als es die reinliche Scheidung des historischen Hadīth von dem rein lehrhaften anzeigt. Selbstverständlich findet man auch in den Sammlungen des eigentlichen Hadīth, wie in denen des Bukhārī, Muslim usw., vortreffliche biographische Nachrichten (besonders in den Büchern über die *Maghāzī* und die *Manāqib*). Aber die Tatsache, dass beide Litteraturgattungen derartiges Material umfassen, lässt ihren Unterschied nur umso besser hervortreten.

Die Überfülle und Verschiedenartigkeit des Materials, das Ibn Ishāq zusammengetragen hat, zwang ihn, den Kreis seiner Gewährsmänner zu erweitern und zahlreiche nicht genügend gestützte Traditionen aufzunehmen; er ist dann aber selbst so vorsichtig gewesen, die nicht immer ganz einwandfreie Quelle für einige seiner Nachrichten anzugeben, besonders

wenn diese, wie es oft bei ihm vorkam, auf jüdische oder christliche Gewährsleute zurückgingen. Ganz im Gegensatz zu dem bei seinen Vorgängern anscheinend herrschenden Brauch unterliess er es auch nicht, die Poesie heranzuziehen, um alle Auskunftsmöglichkeiten auszuschöpfen (man hat ihn sogar beschuldigt, dass er eine Anzahl apokrypher Verse aufgenommen habe). Ferner schickte er der Erzählung über das Leben des Propheten zahlreiche Angaben über Genealogien und ältere Geschichte voraus. Alles in allem ist Ibn Ishāq im Vergleich zu seinen Vorgängern ein wirklicher Geschichtsschreiber; in ihm kommt die Biographie von der religiösen Art der *Muḥaddithūn* mit der Biographie der episch-legendären Art der *Kuṣṣāṣ* zur endgültigen Verschmelzung. Ebenso wie dieser originale und persönliche Charakter im Werke des Ibn Ishāq die feindliche Haltung der Traditionsschulen erklärt, so rechtfertigt er auch den ungeheuren Erfolg, den dieses Werk Jahrhunderte hindurch genossen hat, sodass es nicht nur die gleichartigen Werke, soweit sie schon vorhanden waren oder bald folgten (wie die *Maghāzī* des Abū Ma'shar, gest. 170 [786/7], und des Yaḥyā b. Sa'īd b. Abān, gest. 194 [809/10]) verdrängt, sondern auch einen entscheidenden Einfluss auf die ganze spätere Entwicklung der Sira gewonnen hat. Neben der Rezension des Ibn Hishām ist die Biographie Ibn Ishāq's zum grössten Teil von al-Ṭabari in seine beiden grossen Sammelwerke, den *Ta'rikh* und den *Tafsīr*, aufgenommen worden, und durch Vermittlung dieser beiden Schriftsteller ist dieses Werk zur Hauptquelle der neueren Geschichtsschreibung geworden.

Neben Ibn Ishāq nimmt nur ein einziger anderer Schriftsteller eine kaum geringere Bedeutung ein: Muḥammad b. ʿOmar al-Wāḳidī (130—207 = 746/7—823). Dessen Tätigkeit als Prophetenbiograph ist durch drei verschiedene Kanäle auf uns gekommen: durch das *Kitāb al-Maghāzī* (eine gekürzte Übersetzung von Wellhausen, Berlin 1882; leider gibt es noch keine vollständige Textausgabe), das von Muḥammad b. Shudjā' al-Thaljdī (181—261 = 797—874/5) überliefert worden ist; durch die *Sira*, die den *Ṭabaḳāt* seines Schülers und Sekretärs Muḥammad b. Sa'd (gest. 230 = 845) (Ibn Sa'd, ed. Sachau, Bd. I u. II) vorausgeht, wo sich neben Traditionen, die auf al-Wāḳidī zurückgehen, andere verschiedenen Ursprungs finden; endlich durch die *Ṭabaḳāt* selbst, besonders in den Bd. III u. IV, die vor allem für das Verhältnis Muḥammeds zu seinen Gefährten in Betracht kommen, sowie für den Anteil, den letztere in der Geschichte des Islām vor dem Tode des Propheten gehabt haben. Mit al-Wāḳidī verliert die Sira diese Einheit und diese Eingliederung in die Weltgeschichte, die Ibn Ishāq ihr gegeben hatte, obgleich auch er, zweifellos nach dem Beispiel des Ibn Ishāq, ein *Kitāb al-Ta'rikh wa 'l-Mabda' wa 'l-Maghāzī* (*Fihrist*, S. 98 u.) verfasst hat; sie gibt sich vielmehr als eine Sammlung von losgelösten Einzeldarstellungen, deren umfangreichste sich mit der öffentlichen Wirksamkeit Muḥammeds befassen: mit seinen Feldzügen, seinem Briefwechsel und den Gesandtschaften, die er empfing oder abschickte. Im Vergleich zu Ibn Ishāq zeigt al-Wāḳidī wenig Sinn für die Poesie. Viel Interesse hat er dagegen für die Chronologie, deren systematische Behandlung bekanntlich auf ihn zurückgeht. Andererseits hat al-Wāḳidī mit der Sammlung der Traditionsangaben

über die Prophetengefährten auf dem Wege über Ibn Sa'd, der das von seinem Lehrer gelieferte Material geordnet und erweitert hat, einen neuen Zweig der Hilfswissenschaften des *ʿIm al-Ḥadīth* begründet, dessen Entwicklung ganz ausserordentlich war: nämlich des *ʿIm al-Ridāl*, die Biographie und Kritik der Traditionarier.

Nach al-Wākidī (neben Ibn Ishāk die zumeist benutzte Quelle der folgenden Geschichtsschreiber seit al-Balādhurī, dessen *Sira* in seinen *Ansāb al-Ashraf* fast ganz auf ihn zurückgeht, vgl. de Goeje in *ZDMG*, XXXVIII [1884], 387—90) wurde die *Sira* Jahrhunderte hindurch nicht mehr in Arbeiten von grosser Bedeutung behandelt (man weiss verhältnismässig wenig von den Arbeiten des bekannten Geschichtsschreibers al-Madaʿīnī [gest. 225 = 840] über die *Sira*; *Fihrist*, S. 101); das Interesse der Schriftsteller richtet sich wieder auf die *Dalāʾil al-Nubuwwa* und auf die *Shamāʾil* (vgl. Andrae, *Die Person Muhammads*, S. 57 ff.), ein Zweig, der sich von der *Sira* löste, um eine selbständige Entwicklung zu nehmen, während die historische Biographie nach dem Beispiel des Ṭabarī in die grossen welthistorischen Darstellungen einmündet. Die zahllosen Sammlungen von Biographien der Prophetengefährten enthalten zuweilen historische Nachrichten über die *Sira*, die von denen abweichen, die aus den bekannten Quellen des Ibn Ishāk und des Wākidī geschöpft sind, und von denen einige in sehr frühe Zeit zurückgehen. Wenn man einmal Werke wie das *Isṭiʿāb* des Ibn ʿAbd al-Barr, das *Usd al-Ghāba* des Ibn al-ʿAthīr, die *Iṣāba* des Ibn Ḥadjar u. a. auf diese Nachrichten hin untersuchen würde, so würde man zu wichtigen Ergebnissen kommen; jedenfalls aber handelt es sich nur um ein zerstreutes und bruchstückhaftes Material. Noch dürftiger wird die Ausbeute sein, die man aus den Kommentaren zur *Sira* des Ibn Hishām erzielen könnte; deren bekanntester ist der *Rawḍ* des Suhailī (508—81 = 1114—85; s. Brockelmann, *GAL*, I, 135, 413). Die riesigen Kompilationen einer weit jüngeren Zeit bieten eine unglaubliche Menge von Nachrichten, die ihre Verfasser, getrieben vom Gelehrten-eifer, alle ihnen zugänglichen Quellen vollständig auszuschöpfen, mit Fleiss zusammengetragen haben. Im wesentlichen gehen sie nicht über das hinaus, was Ibn Ishāk und al-Wākidī bereits bieten. Das meiste, das man darin findet, ist nur Legende spätem Ursprungs, die zwar zweifellos für die Geschichte der Bildung und Entwicklung des Kultes von Muhammad Persönlichkeit grosse Bedeutung hat, die aber für seine tatsächliche Geschichte gänzlich wertlos ist; oder es handelt sich um geringfügige Varianten schon bekannter Erzählungen. Von diesen späten Sammelwerken, deren Aufzählung zu weit führen würde, seien nur genannt: die *Uyūn al-Athar* von Ibn Saiyid al-Nās (661 [1263] od. 671—734 = 1273—1334; Brockelmann, *GAL*, II, 71), die *al-Mawāhib al-laduniya* von al-Ḳastallānī (851—923 = 1448—1517; Brockelmann, II, 73), die *al-Sirat al-Shaʿbiya* von Shams al-Dīn al-Shaʿmī (gest. 942 = 1536; Brockelmann, II, 304), die *al-Sirat al-Halabiya* von Nur al-Dīn al-Halabī (975—1044 = 1567—1634; Brockelmann, II, 307) und die Kommentare zu den beiden ersten Werken *Nūr al-Nibrās* von Sibṭ Ibn al-ʿAdjamī (gest. 841 = 1438; Brockelmann, II, 67) und *Sharḥ al-Mawāhib* von al-Zarkānī (gest. 1122 = 1710; Brockelmann, II, 319). Die Auszüge und die poe-

tischen Bearbeitungen der *Sira*, an denen die arabishe Litteratur so reich ist, haben natürlich keinerlei historischen Wert.

**Litteratur** (ausser den bereits im Artikel erwähnten Werken): Ḥādjdī Khalifa, ed. Flügel, III, 634—6; Wüstenfeld, *Die arab. Geschichtsschreiber* (*Abh. G. W. Gott.*, XXVIII—XXIX, 1882), passim; Sprenger, *Das Leben u. die Lehre des Muhammad*, Berlin 1869, III, LIV—LXXVII; Caetani, *Annali dell' Islām* (Mailand 1905), I; Nöldeke-Schwally, *Gesch. d. Islām*, Leipzig 1919, II, 129—44; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, ed. Sachau, II/1 (Leiden 1909), Einleitung (Horowitz), III/1 (Leiden 1904), Einleitung (Sachau); Nallino, *Il prof. Gabrieli e una inedita dissertazione di laurea intorno ad una fonte araba della biografia di Maometto*, Rom 1918; G. Gabrieli, *Ancora intorno alla primitiva biografia di Maometto*, Rom 1919 (zwei Streitschriften, die übrigens zahlreiche Belege und einige gute Beobachtungen enthalten); J. Fück, *Muhammad Ibn Ishāk, Literarhistorische Untersuchungen*, Frankfurt a/M. 1925 (enthält auch eine gute kritische Übersicht über die Literaturgeschichte der *Sira* vor Ibn Ishāk); Ahlwardt, *Verzeichniss d. arab. Handschriften*, Berlin 1897, IX, 110—87. (G. LÉVI DELLA VIDA)

**SĪRĀDĪ AL-ḲUTRUB**, „Lampe des Kobolds“ oder nach Idriṣī „des Leuchtwürmchens“ (die andern Bedeutungen von *Ḳutrūb* s. Lane, VII, 2543), Bezeichnung der *Mandragora* (*Mandragora officinalis* L.), einer im ganzen Mittelmeergebiet heimischen Solanacee mit rübenförmigen, häufig zweiteiligem, dicht mit Wurzelfasern bedecktem Wurzelstock, der einen Schopf grosser eiförmiger, buchtiger Blätter trägt, zwischen denen die achselständigen gestielten glockenförmigen Blüten herauskommen. Die Früchte sind rotgelbe, etwa kirschgrosse Beeren, die seit alter Zeit zu medizinischen und magischen Zwecken, als Gift, Narcoticum und zu Liebeszaubern verwendet worden sind, so schon im A. T. unter dem Namen *Dūdāʾīm* (I. Mos. 30, 14). Nach al-Tamīmī heisst die Pflanze auch *Yabrūh al-Waḳūd* und *Shadjarat al-Ṣanam*. Sie ist die Königin der 7 Mandragora und nach Hermes das Kraut, das Salomon unter seinem Siegel trug und mit dem er sich die Djinn dienstbar machte. Darum ist die Pflanze auch heilkräftig für alle durch böse Geister verursachten Krankheiten, sowie gegen Lähmung, Krämpfe, Epilepsie, Verlust des Gedächtnisses usw. Nach Ibn Sīnā gibt man dem Kranken, um ihn bei schweren Operationen unempfindlich zu machen, Mandragora ein. Am wichtigsten als Zaubermittel sind die unter dem Namen Alraune bekannten Wurzeln, über deren Ausgrabung schon bei klassischen Schriftstellern seltsame Geschichten erzählt werden (Plinius, *Hist. nat.*, XXV, 94; Josephus, *Bell. Jud.*, VII, 6).

**Litteratur**: Abū Maṣʿūd Muwaffaq, Übers. von Achundow, in Roberts *Hist. Stud. a. d. pharm. Inst. d. K. Univ. Dorpat*, III, 1893, s. v. *Luffāh*, S. 266, 402; al-Ḳazwīnī, *ʿAdjāib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, I, 297, s. v. *Luffāh*; Ibn al-Baitār, Übers. v. Leclerc, II, 246; I. Löw, *Die Flora der Juden*, III, 363—68. Zahlreiche Abbildungen bei von Hovorka und Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin*, I, 14 ff. (J. RUSKA)

**SĪRĀF**, Stadt in Persien, am Persischen Golf, ehemals ein Handelshafen von grosser Bedeutung (IV. = X. Jahrh.). Die mehrstöckigen



Häuser waren aus dem Holz der indischen Eiche oder anderen aus Zangbār eingeführten Hölzern gebaut. Sie wurde mit Wasser versorgt durch gefasste Quellen auf den Džamm-Bergen, die nahe bei der Stadt liegen. Das Aufblühen eines Emporiums auf der Insel Kais [s. d.] hat ihren Ruin herbeigeführt, indem diese den Handel mit Indien an sich riss. Die Insel hatte keinen eigentlichen Hafen, und die Schiffe gingen, um gegen die Winde geschützt zu sein, in einem 12 km entfernten Meeresarm vor Anker. Die Reisenden, welche von Sīrāf abfuhren, begaben sich nach Maskat, Kulam, nach den Nikobarischen Inseln, ja sogar bis nach Kalah auf der malaiischen Halbinsel, von wo sie dann in einem Monat Kanton erreichten. Der Handel bestand hauptsächlich in der Ausfuhr gerippter Stoffe für Badetücher (*Fuwat*), von Perlen, Tuch und Wagen, und in der Einfuhr von *Berbekār* (Indische Gewürze, *BGA*, IV, 187). Die Bewohner widmeten sich dem Seehandel und blieben jahrelang unterwegs; sie hatten beträchtliche Reichtümer angesammelt, indem sie die Gewürze und andere Handelswaren aufstapelten; sie hatten prächtige Häuser errichtet, aber sie waren berüchtigt wegen ihrer Geilheit und ihres Mangels an Überlegung. Übrigens war es der heisseste Ort des ganzen Gebietes, sodass man nicht einmal die Mittagsruhe dort geniessen konnte. Unter den Sāsāniden war es die Hauptstadt des Bezirkes Ardashīr-Khurra; unter den Buwāhididen begann ihr Niedergang; durch ein siebentägiges Erdbeben zerstört (366 oder 367 = 977), wurde es später wieder aufgebaut. Seine Ruinen sind heute noch bei Bender-Tāhiri zu sehen (Le Strange in seiner Übersetzung von Hamdallāh Mustawfī, *Nuzhat*, S. 116, Anm. 2).

Eine Legende erzählt, dass der mythische König Kai-kā'ūs, als er sich zum Himmel erheben wollte, in dieses Land fiel und darum bat, ihm Milch und Wasser zu bringen; sie wurde erfunden, um eine Volksetymologie zu rechtfertigen (persisch: *Shīr* „Milch“, *Ab* „Wasser“); nach Yāqūt sprachen die Kaufleute den Namen der Stadt *Shīlāw* aus, was dieser Etymologie nahekommt. Man sagt noch, dass dort auf dem Grunde des Meeres eine Süsswasserquelle sich befinde.

*Litteratur:* Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 211 = Barbier de Meynard, *Dict. de la Perse*, S. 331; *BGA*, Ištākhrī, S. 34, 106, 127, 138; Ibn Hawkal, S. 39, 198; Muqaddasī, S. 34, 36, 258, 426; Sam'ānī, *Ansāb*, Fol. 321v; Abu 'l-Fidā', *Géographie*, I, 326; Hamd Allāh Mustawfī, *Nuzhat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 117; Übers., S. 116; Sāmī, *Kāmūs al-A'lām*, IV, 2747; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 258, 259, 293, 296.

(CL. HUART)

**SĪRĀFĪ, I.** ABŪ SA'ĪD AL-ḤASAN B. 'ABD AL-LĀH B. AL-MARZUBĀN AL-SĪRĀFĪ wurde vor 290 (903) in der kleinen Stadt Sīrāf am Persischen Golf geboren; der Wazīr 'Alī b. 'Isā gab das Jahr 280 als das genaue Datum an (Yāqūt, *Irshād*, III, 123). Seine ersten grammatischen und juristischen Studien trieb er in seiner Vaterstadt, aber noch vor seinem zwanzigsten Lebensjahr ging er über See nach 'Omān, wo er sich dem ḥanafitischen Recht widmete. Später kehrte er nach Sīrāf zurück und ging von dort nach al-Mu'askar, wo er arabische Grammatik unter Mabramān studierte (vgl. Zubaidī, *Ṭabaqāt*, N<sup>o</sup>. 44; Suyūṭī, *Bughya*, S. 74). Darauf ging er nach Baghdād, studierte

dort hauptsächlich unter Abū Bakr Ibn Duraid, wurde einer der bedeutendsten Schüler dieses hervorragenden Gelehrten und verbreitete dessen Werke. Er beschränkte sich jedoch nicht nur auf sprachliche Studien, sondern wurde eine Autorität in allen Zweigen der Wissenschaften, wie sie damals getrieben wurden. Er studierte die Korān-Wissenschaften unter Abū Bakr b. Mudjahid, Grammatik unter Abū Bakr b. al-Sarrādj, Mathematik unter dem oben schon erwähnten Mabramān, Traditionswissenschaft unter Abū Bakr b. Ziyād al-Nisābūrī und Muḥammed b. Abi 'l-Azhar. Er stand in dem Rufe, ein Mu'tazilī gewesen zu sein, was sich aber aus seinen Schriften nicht erweisen lässt. Über vierzig Jahre erteilte er in der Ruṣāfa-Moschee zu Baghdād Rechtsentscheidungen (*Fatwā*), und der Oberrichter Abū Muḥammed b. Ma'rūf bestellte ihn bei mehr als einer Gelegenheit zu seinem Stellvertreter für den Ostteil der Stadt Baghdād. Auch wurde er aufgefordert, einen Posten in der Staatskanzlei zu übernehmen, er lehnte aber dieses Anerbieten ab. Die meisten Biographen schildern ihn als einen sehr frommen Mann, der seine Zeit mit Gebet und Fasten zubrachte, jedes Geschenk von seiten der Grossen zurückwies und, wie man erzählt, täglich zehn Manuskriptseiten abzuschreiben pflegte, die er für zehn Dirhem verkaufte, was für seinen Lebensunterhalt genügte. Yāqūt erzählt uns dagegen, man habe ihn beschuldigt, sich wertvolle Manuskripte von zwei Buchhändlern geliehen zu haben, und, da er entweder zu knauserig oder zu arm war, habe er seine Schüler veranlasst, Abschriften davon anzufertigen. An deren Ende schrieb er hin, das Werk sei von ihm durchgesehen; solche Abschriften erzielten später infolge Sīrāfī's Ansehen einen höheren Preis als die Originale. Obgleich er ein Rechtsgelehrter der ḥanafitischen Schule war, wurde seine persönliche Ansicht hoch geschätzt. Von solch einer persönlichen Entscheidung über ein berauschendes Getränk berichtet Yāqūt; obgleich er sich dabei zu einigen anerkannten ḥanafitischen Schulhauptern in Gegensatz stellte, sind seine Worte in bezug auf diesen Fall eine durchaus gesunde Entscheidung. Sein Ruf als Gelehrter war so gross, dass er häufig Briefe von Herrschern und Ministern aus den verschiedensten Teilen der islāmischen Welt empfing. Der Sāmāniden-Fürst Nūḥ b. Naṣr sandte ihm einen Brief, der über 400 Fragen enthielt; er redete ihn als *Imām* an, während der Beherrscher von Dailam ihn in einem ähnlichen Briefe *Shāikh al-Islām* nannte; andere Briefe kamen von dem ägyptischen Wazīr Ibn Khinzāba u. a. Von den zehn Werken, die seine Biographen dem Titel nach nennen, ist nur sein Kommentar über das „Buch“ des Sibawaihi leicht zugänglich. Dies Werk erfreute sich schon zu seinen Lebzeiten eines grossen Ansehens, und sein Zeitgenosse Abū 'Alī al-Fārisī, ebenfalls ein hervorragender Gelehrter der Schule von Baṣra, zeigte offen seinen Neid. Dieser versuchte mit seinen Anhängern lange Zeit hindurch, einer Abschrift habhaft zu werden in der Absicht, darin einige Irrtümer zu finden, die sie vor aller Öffentlichkeit herausstellen könnten. Als Abū 'Alī im Jahre 368 (978/9) eine Abschrift für 2000 Dirhem kaufen konnte, fand er die gewünschten Irrtümer nicht darin; es war aber auch schon zu spät, um Sīrāfī zu widerlegen, da dieser in demselben Jahre am Montag den 2. Radjab (3. Febr. 979) in Baghdād starb und auf dem Khaizurān-Friedhof begraben wurde. Wie

schon erwähnt, werden von seinen Biographen zehn selbständige Werke angeführt: 1) Ein Kommentar über das „Buch“ des Sibawaihi, der in Kairo 1317 gedruckt und von Jahn für die Übersetzung des „Buches“ benutzt wurde (Berlin 1894); 2) Ein Kommentar zu dem Gedichte *al-Makšūra* des Ibn Duraid; 3) *Alfāt al-Ḳaṭ' wa 'l-Waṣf*; 4) *al-Iknā' fi 'l-Nahw*, ein grammatisches Werk, das unvollständig blieb und von seinem Sohn Yūsuf zu Ende geführt wurde. Letzterer erklärte, sein Vater habe die grammatische Wissenschaft durch dieses Werk zu leicht gemacht. 5) *Shawāhid Sibawaihi*, Erklärungen der Verse, die in dem „Buch“ des Sibawaihi angeführt sind. 6) *al-Madkhal (al-Mudkhal) ilā Kitāb Sibawaihi*, eine Einleitung in das „Buch“ des Sibawaihi. 7) *al-Waḳf wa 'l-Ibtidā'*, wahrscheinlich ein Werk über die korrekte Korānlesung. 8) *Ṣan'at al-Shi'r wa 'l-Balāgha*, über korrekte Abfassung der Poesie und Prosa; 9) *Akhhār al-Nuḥāt al-Baṣriyyin*, Biographien von Grammatikern der Baṣrischen Schule, oder besser Anekdoten über sie mit Angaben über ihre litterarischen Fehden, wie man aus Auszügen bei Yāqūt und anderen Autoren schliessen kann. Dies Buch ist erhalten; eine gute Handschrift befindet sich in Konstantinopel. Suyūṭi erzählt uns, er habe eine Abschrift benutzt, die einen stattlichen Band bildete. 10) *Kitāb Dīazirat al-'Arab*, ein geographisches Werk, das Yāqūt für sein geographisches Lexikon ausgezogen hat. Nicht erwähnt wird von den Biographen sein Kommentar zu den Versen in Ibn Duraid's grossem Wörterbuch *Dīamhara*; ich habe die gesamte Leidener Handschrift dieses Werkes kollationiert; meiner Schätzung nach ist über ein Drittel des zweiten und dritten Bandes der *Dīamhara* mit dem Kommentar zu den vielen angeführten Versen ausgefüllt. (Der erste Band dieser Handschrift enthält diesen Kommentar nicht). Die Methode ist denkbar pedantisch. Jedes Wort wird erklärt; selten findet man eine Auskunft über den geschichtlichen Hintergrund, sondern in sehr vielen Fällen sieht man deutlich, dass Sīrāfī eifrig Ibn Duraid nach einer Erklärung gefragt hat; der ganze Kommentar macht den Eindruck, dass es Sīrāfī's ganzer Beitrag zu dem Werke gewesen ist, solche nachträglichen Erläuterungen niederzuschreiben, die sich in anderen Handschriften der *Dīamhara* nicht finden. Ausserdem schreibt man Sīrāfī einige mittelmässige Verse zu; ferner ist er der Gegenstand eines Spottgedichtes seines grösseren Zeitgenossen Abu 'l-Faradj al-Iṣbahānī, mit dem er einen Streit gehabt hatte.

**Litteratur:** Alle biographischen Werke über Grammatiker, Traditionarier und hanafitische Rechtsgelehrte; besonders: *Fihrist*, S. 62; Anbārī. *Nuḥāt al-Alibbā'*, S. 379; Suyūṭi. *Bughyat al-Wu'at*, S. 221; Yāqūt, *Iṣṭiḥṣāt*, III, 84—125; Kurashī, *Dīawāhir al-Mudī'a*, Haidarābād 1332, I, 196; Ibn Ḥadjar, *Lisān al-Mizān*, II, 218; Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Kairo 1310, I, 130; Flügel, *Klassen der hanafitischen Rechtsgelehrten*, S. 107; Brockelmann, *GA L*, I, 113 u. a.

2. YŪSUF B. AL-ḤASAN AL-SĪRĀFĪ, der Sohn des vorigen. Er folgte nach dem Tode seines Vaters diesem als Lehrer und vollendete dessen grammatisches Werk, die *Iknā'*. Er genoss nicht das Ansehen seines Vaters, aber drei seiner Werke, in ihrer Art denen des Vaters ähnlich, werden erwähnt: 1) Ein Kommentar über die in dem „Buche“ des Sibawaihi angeführten Verse; 2) Ein Kommentar

über die im *Iṣlāḥ al-Mantiḳ* des Ibn al-Sikkīt angeführten Verse, und 3) ein Kommentar über die Verse, die sich im *Gharīb al-Muṣannaf* des Abū 'Ubaid al-Ḳāsim b. Sa'llām finden. Er lebte in Baghdād und starb dort im Rabi' I 385, im Alter von 55 Jahren (vgl. Suyūṭi, *Bughyat al-Wu'at*, S. 421). (F. KRENKOW)

**SĪRAT 'ANTAR**, der 'Antarroman gilt mit Recht als Vorbild des arabischen Ritterromans. Diese Sira veranschaulicht ein halbes Jahrtausend arabischer Geschichte mit einer Fülle alter Überlieferungen. Schon die Erzählung im *Kitāb al-Aghānī* über die Art, wie 'Antar, der Sohn einer Sklavin, für sein rettendes Eingreifen zur Zeit der höchsten Not in den Stammesverband der Banū 'Abs aufgenommen wurde, trägt das Gepräge einer wohl kraftvollen, doch bereits sagenhaften Überlieferung. Die Sira 'Antar geht weit über alle unbewusste Sagengestaltung hinaus. Mit kühnem Griff wird 'Antar, der Einzelheld, zum Vertreter des gesamten Arabertums, 'Antar, der Heide, zum Vorkämpfer des Islām erhoben. So spiegeln sich nun im Roman die Schicksalswendungen des Arabertums und des Islām durch ein halbes Jahrtausend: Die Stammesfehden der alten Araber; die Kämpfe gegen die äthiopische Herrschaft in Arabien; Arabiens, vorzüglich 'Irāqs, Botmässigkeit unter persischer Oberhoheit; die Siege des jungen Islām über Persien; die eigenartige geschichtliche Lage der Juden in Arabien bis zum VII. Jahrhundert; die Eroberungen des Christentums unter den Arabern, besonders in Syrien; die anhaltenden Kämpfe des persischen, später des muhammedanischen Morgenlandes gegen Byzanz; das siegreiche Vordringen des Islām in Nordafrika und in Europa; unverkennbar spiegeln sich auch die Kreuzzüge wider. Mannigfach sind die Berührungen zwischen Morgenland und Abendland. Der Roman strömt in glatter Reimprosa hin, in welche über 10 000 Verse eingeflochten sind. Die seit dem Jahre 1286 der Hidjra vorliegenden orientalischen Drucke teilen die Sira in 32 Bändchen, welche, ähnlich wie die einzelnen Nächte von 1001 Nacht, niemals beim Abschluss einer Erzählung enden.

Inhalt. Durch zahlreiche sagenhafte Überlieferungen führt uns der Roman aus der Vorzeit in die Zeit, wo König Zuhair über die Banū 'Abs herrscht. Der 'absitische Held Shaddād erbeutet auf einem Streifzug die Negersklavin Zabība (im XVIII. Band werden wir durch die Entdeckung überrascht: Zabība ist eine geraubte Königstochter aus dem Sūdān), von der ihm 'Antar geboren wird. 'Antar zerreisst als Säugling die stärksten Windeln, mit zwei Jahren stürzt er die Zelte um, mit vier tötet er einen grossen Hund, mit neun einen Wolf, als junger Hirt einen Löwen. Bald rettet er seinen bedrängten Stamm, wofür er von seinem Vater anerkannt und in sein Geschlecht aufgenommen wird. Er wirbt um 'Abla, die Tochter seines Onkels; dieser sagt sie ihm in der Stunde der Not zu; nachdem aber die Gefahr durch 'Antar abgewendet ist, stellt er ihm halsbrecherische Ehebedingungen. 'Antar erfüllt alle, führt aber 'Abla erst nach den Wundertaten von 10 Bänden heim. Der Kreis der Ereignisse erweitert sich unablässig. Im eigenen Stamme hat 'Antar erst den Widerstand seines Vaters zu besiegen, dann die Feindseligkeit der Angehörigen 'Abla's niederzuringen, seine Gegner, darunter den Dichter 'Urwa b. al-Ward, zu gewinnen, die Ränke der Banū Ziyād, Rabi's und 'Umāra's zu hintertrei-



ben. In den Fehden zwischen den Bruderstämmen 'Abs und Fadhāra erweist sich 'Antar als der Hört der Banū 'Abs. Ausserhalb seines Stammes bekämpft und bezwingt 'Antar die gewaltigsten Helden und macht sie zu seinen Freunden: Duraid b. al-Šimma, Mu'ammār, Hānī' b. Ma'sūd, den Sieger über die Perser bei Dhū Kār, 'Amr b. Ma'dikarib, 'Amir b. al-Tufail, 'Amr b. Wudd, den Ritter des Ḥarām, Rabi'a b. Muqaddam, das Vorbild des arabischen Ritters, und viele andere. Im Ḥaram von Mekka heftet er seine Mu'allaka fest, nachdem er die anderen Mu'allakadichter im Wettgesang, alle Gegner im Zweikampf besiegt und ein Examen aus der arabischen Synonymik bei Amrillais bestanden. Von Mekka zieht er nach Khaibar, zerstört die Stadt der Juden. Doch auch ausserhalb Arabiens wird 'Antar geführt. Um Anlässe dazu wird die Sira nicht verlegen. 'Abī's Vater fordert als Morgengabe Aṣāfir-Kamele, die nur bei Mundhir, dem König von Ḥira, gezüchtet werden. So gelangt 'Antar nach dem Irāk. Von da wird er nach Persien berufen, um den griechischen Kämpfer Badramūt zu bestehen. Seither bleibt er mit den Königen des Irāk, mit Mundhir, Nu'mān, Aswad, 'Amr b. Hind, Iyās b. Kābiša und mit deren Wezīren, vorzüglich mit 'Amr b. Buḳaila, in ständiger Fühlung. Ebenso steht er in dauerhafter Beziehung zu den Šāhs, zu Khusrāw Anōsharwān, Khudāwend (einen Šāh dieses Namens kennt die Geschichte der Sāsāniden nicht), Kawādh (wahrscheinlich Kawādh Shīroe), bald als gefürchteter Gegner, bald als rettender Bundesgenosse. Um die Braut eines Freundes 'Antars wirbt auch der syrische Königssohn. 'Antar zieht nach Syrien, tötet den Nebenbuhler seines Freundes, besiegt den König Hārith al-Wahhāb (Aretas), wird aber dessen Freund, nach Aretas' Tod auf der Prinzessin Ḥalīma's Flehen auch Vormund des minderjährigen Königs 'Amr b. Hārith und derart Herrscher über Syrien. Hier gerät 'Antar auch mit den Franken in Berührung, bald als Feind, bald als ihr Verbündeter gegen die Perser. Syrien steht unter byzantinischer Botmässigkeit. Für die Dienste, die 'Antar hier dem Christentum leistet, wird er vom Kaiser Radjīm nach Konstantinopel geladen und hier bewundert und gefeiert. Dagegen lehnt sich der Frankenkönig Lailamān auf und fordert vom Kaiser die Auslieferung 'Antars. Da führt 'Antar gemeinsam mit Heraklius, dem Sohne des Kaisers, das byzantinische Heer ins Frankenland, unterwirft die Franken dem Kaiser, dringt in Spanien ein, besiegt den König Santiago, durchzieht als Sieger dessen Provinzen in Nordafrika, von Marokko bis Ägypten. Wie er von diesen Eroberungen für Byzanz nach Konstantinopel zurückkehrt, wird ihm hier aus Dankbarkeit ein Reiterstandbild errichtet; als Nebenfiguren umgeben ihn seine beiden Brüder, die ihn nach Byzanz begleitet haben. Kurz vor seinem Tode kommt 'Antar noch nach Rom. Der König von Rom, Balkām b. Markas, wird von Bohemund bedrängt; 'Antar tötet Bohemund und befreit Rom. Auf einem Rachefeldzug gegen Sūdānesen dringt 'Antar von Königreich zu Königreich immer tiefer in Afrika bis zum Reich des Negūs vor. Da entdeckt er im Negūs den Grossvater seiner Mutter Zabiba. Noch phantastischer erscheinen die Feldzüge gegen Hind-Sind, gegen den christlichen König Lailamān im Lande Baidā, im Lande der Dämonen. Der Tod 'Antars erfolgt durch Wizr b. Djabir, genannt Asad al-Rahiṣ. 'Antar hatte ihn

wiederholt besiegt, gefangen genommen und jedesmal freigelassen. Wizr fühlt sich durch diese Grossmut gedemütigt und erneuert stets seinen Angriff. Endlich blendet ihn 'Antar. Geblendet lernt Wizr den Vogel, die Gazelle nach dem Geräusch mit seinem Pfeile zu treffen. Auch 'Antar wird von seinem vergifteten Pfeile getroffen. Doch Wizr stirbt in dem Wahne, sein Pfeil sei fehlgegangen, noch vor 'Antar. Sterbend, ja sogar noch tot auf seinem Pferde Abdjār sitzend, hält 'Antar die Feinde von den Seinigen fern. 'Antars Ehe mit 'Abīa war kinderlos. Doch seinen geheimen Ehen und Liebesabenteuern entstammen mehrere Kinder, darunter zwei Christen u. zw. Kreuzfahrer: Ghadanfar, Löwenherz, Sohn 'Antars und der Schwester des Königs von Rom, die 'Antar in Rom geheiratet und in Konstantinopel gelassen hatte, sowie Djufrān (= Geoffroi, Gottfried), der Sohn 'Antars von einer fränkischen Prinzessin. Die Kinder 'Antars rächen und betrauern den Tod ihres Heldenvaters. Dann kehrt Ghadanfar und Djufrān nach Europa zurück. 'Abs bekehrt sich zum Islām.

Bestandteile. Zur Entstehung des Romans haben hauptsächlich beigetragen: 1. Das arabische Heidentum; 2. Der Islām; 3. Persische Geschichte und Heldensage; 4. Die Kreuzzüge. 1. Dem arabischen Heidentum ist zu danken: der kriegerisch-ritterliche Beduinengeist des Werkes, die meisten der handelnden Personen mit oft geschichtlichen Grundzügen ihres Wesens, die Fehden der Bruderstämme 'Abs und Fadhāra. Im Anschluss an den Wettlauf zwischen Dāhis und Ghabra, die kraftvollsten Akhbār al-'Arab, wie König Zuhairs Ehe mit Tumādīr, Zuhairs Tod, Mālik b. Zuhairs Tod, Hārith und Lubna, Djaida und Khālīd, köstliche Anekdoten über Hātīm Tayīf, die herrliche Gestalt Rabi'a b. Muqaddams u. a. 2. Dem Islām gehören an: die Einleitung mit einem reichen Abrahammidrasch, wiederholte Muḥammed- und 'Alilegenden, der Abschluss des Werkes, der zum Islām hinüberleitet; die Tendenz des Werkes, dass 'Antar eigentlich den Islām vorbereitet: 'Antars Siegeszüge durch Arabien, Persien, Syrien, Nordafrika, Spanien präformieren die Eroberungen des Islām. Einzelheiten (Traducianismus) verleihen der Sira leisen shī'itischen Anflug. 3. Persische Wirkung äussert sich in der Kenntnis persischer Geschichte und Heldensage, teilweise auch der persischen Sprache, der Auffassung vom Königtum von Gottes Gnaden, des persischen Hoflebens und Hofzeremoniells (Throne, Kronen, Reichsteppich), der Hofjagden (Jagdfalken, Jagdpanter), der Vogelpost, der persischen Ämter und Würden (Wezīr, Mōbedān Mōbed, Marzpān, Pehlewān, Augen und Ohren des Šāh), sogar der Sahāridja (Truchsessin). 4. Christentum und Kreuzzüge. Die Sira weiss von Christen im Syrien der Sāsāniden, in Byzanz, bei den Franken. Die Franken treten als Kreuzfahrer auf (selbst das Kreuz auf der Brust kennt der Roman), Kämpfer um Shīloe und Jerusalem. Djufrān (Gottfried) belagert Damaskus und schickt Heeresabteilungen gegen Antiochien. Die Sira kennt das Kreuz, die Kleidung der Priester und Ordensbrüder, den Ordensgürtel (in welchem der 'Antaroman neben dem Kreuze das bedeutendste Sinnbild des Christentums sieht), den Hirtenstab, die Glocke (den Schlägel), Weihrauch, Taufwasser, Totengebete, Ölung, Abendmahl, von Feiertagen: Weihnachten, Palmsonntag, weiss, dass bei den Franken die Geistlichen als Erste gelten in Kirche, Staat und Kunst, dass Ehen zwischen Geschwisterkindern

unstatthaft sind, scheint auch den Kirchenbann zu kennen, schildert einen spanischen Wallfahrtsort und Wallfahrtstag. Die Christen schwören bei Jesus, Maria, den Evangelien, bei Johannes dem Täufer (Māri Hanna al-Ma'madān, Yukhna), bei Lukas (Lūka), Thomas (Mar Tōma), Simon. In Byzanz herrscht Kaiser Radjim, sein Sohn heisst Heraklius. In Rom ist Balkām b. Markas König. Die christlichen Herrscher Nordafrikas bekommen Namen mit der im Griechischen und Lateinischen beliebten Endung -s: Martos, Kardus, Hermes Ibn al-'Urnūs, Kindaryas b. Kirmās, Sindaris, Theodoros. Der König von Spanien heisst Santiago. Von den Namen der fränkischen Fürsten und Fürstensöhne ist bloss Bohemund sicher. Die Namen seiner Brüder Mübert, Sübert, Kübert, sowie des Prinzen „Shübert vom Meere“ weisen die vielleicht häufigste Endung der altfranzösischen Namen auf. 'Antars Sohn von der fränkischen Prinzessin heisst Djufrān, worin Gottfried von Bouillons altfranzösischer Name (Jofroi, Jefroi, Geffroi) steckt. Da der 'Antarroman Europa überhaupt nicht, die Europäer aber recht gut kennt, muss der Verfasser sie ausserhalb Europas beobachtet haben, natürlich zur Zeit der Kreuzzüge. Bohemund wird von 'Antar getötet, Gottfried wird 'Antars Sohn, der als Kreuzfahrer nach Asien kommt, dort seine Abstammung erfährt, den Tod seines Vaters rächt und dann nach Europa zurückkehrt. Selbst der Name des Bettlerkönigs im Heere von Peter von Amiens: „Tafur“ scheint in der Sira erhalten: „Dāfur“ heisst der Usurpator, der den minderjährigen Königssohn 'Amr vom syrischen Throne verdrängt, doch von 'Antar gestürzt wird. Sowohl was Verständnis als auch was Billigkeit fürs Christentum anbelangt, steht das Bild, welches die Sira 'Antar geschaffen, hoch über dem Bilde, das die christliche Epik des Mittelalters vom Islām entwirft, indem sie die Muḥammedaner Götzen anbeten lässt, wie Apollo, Cahu, Gomelin, Jupiter, Margot, Malquedant, Tervagant u. a. Der 'Antarroman betrachtet die Kreuzzüge nicht ohne Verständnis und Anerkennung. Wohl werden auch Kreuzfahrer gerügt, die ins heilige Land ziehen, um Beute zu erjagen und der Strafe zu entgehen. Doch die Franken kämpfen für Gott-Vater, für den Sohn, für die Verbreitung des Glaubens.

Folkloristische und litterarische Parallelen. Folkloristisches bietet sich im 'Antarroman auffällig wenig, doch darunter manches Beachtenswerte: eine grossartige Hexenküche, treffliche Beispiele für sinnbildliche Rede, für Eideslisten, Omina, *life-tokens*. Die meisten Übereinstimmungen mit sonstiger erzählender Dichtung können für epische Gemeinplätze gelten: Kraft und Wuchs des Helden, Wundertaten, Löwentötung, *Mu'ammari'n* (dem 'Antarroman ist Langlebigkeit ebenso geläufig wie dem *Shāhnāma*), Träume, Gesichte, Amazonen, Kampf zwischen Vater und Sohn, das Kudrumotiv der bräutlichen Treue, das Dummlingmotiv. Entlehnungen sind nur wenige nachzuweisen: der selige und unselige Tag Nu'māns, *Khusraws* Gerechtigkeitsglocke (das Motiv der Sage von Kaiser Karl und der Schlange), Himmelsflug in einem von Adlern getragenen Kasten, einige afrikanische Überlieferungen (wohl geographischen Werken über Afrika entlehnt). Auch zu europäischen Sagen gibt es Beziehungen. Die wunderbaren Zeichen bei der Geburt Karls des Grossen (im Pseudo-Turpin) gleichen denen, welche unser Roman von Muḥam-

meds Geburt berichtet, doch hat Pseudo-Turpin zweifellos aus älterer Quelle geschöpft. Aus Erz verfertigte künstliche Vögel, die mittels Glocken und Orgelpfeifen in verschiedenen Tönen singen, beschreibt sowohl die französische und deutsche Epik, wie auch der 'Antarroman wiederholt. Doch haben wir es hier mit einem geschichtlichen Wunderwerke des Chrysotrikliniums in Konstantinopel zu tun, dessengleichen sich schon im Ktesiphon der Sāsāniden, wie auch in der Residenz der Tatarenkhāne vorfand. Einige Übereinstimmungen verblüffen. Hārith al-Zālim schlägt sein Schwert Dhu'l-Hiyāt, damit es nicht in Feindeshand gerate, an den Felsen: der Felsen wird gespalten, das Schwert bleibt unversehrt, — ganz wie Rolands Durandal. 'Antar belehrt seinen Sohn Ghadbān, der *Khusraw* töten und die Herrschaft an sich reissen will, über das Königtum von Gottes Gnaden ebenso wie Girard de Viane seinen Neffen Aimeri, der Karl den Grossen töten will. 'Antars Pferd Abdjar rennt nach seines Herrn Tod, um niemandem anzugehören, in die Wüste; ebenso wie Renaud de Montauban's Baiart in den Ardennenwald entflieht. Höchst beachtenswert ist die Parallele zwischen dem Zweikampf Rolands mit Olivier einerseits, 'Antars mit Rabī'a b. Muḥaddam andererseits; das Schwert des einen Kämpfers bricht entzwei, der grossmütige Gegner sorgt für ein anderes; die Zweikämpfer versöhnen und verschwägern sich. Doch derartig dichterische Gestaltung entspringt ähnlicher ritterlicher Gesinnung, den Beziehungen des Ritters zu seinem Schwert, zu seinem Pferd, zu seinem Herrn, zu seinem Gegner.

Das Rittertum in der Sira 'Antar. Die Sira ist als Ritterroman bekannt, — mit Recht. Im arabischen Heidentum hiess der Inbegriff der Mannestugend: *Muruwwa*, *Futuwwa*, daneben ist dem 'Antarroman viel geläufiger: *Furusīya*, nebst *Farāsa* und *Tafarrasa*. Der Ritter heisst *Fāris*. 'Antar führt den Namen „Vater der Ritter“: *Abu 'l-Farāsīn*, manchmal *Abu 'l-Fursān*, *Abu 'l-Fursān*, *Fāris al-Fursān*, *Afrasu*. Nicht jeder ist Ritter, der ein Pferd besteigt. Als Rittertugenden gelten: Mut, Treue, Wahrheitsliebe, Schutz der Witwen, Waisen, Armen ('Antar veranstaltet für sie besondere Mahlzeiten), Grossmut, Frauenverehrung (mit Frauenschutz beginnt und beendet 'Antar seine Heldenlaufbahn, er schwört bei 'Abla, bei 'Ablas Auge, siegt mit 'Ablas Namen), Freigebigkeit besonders gegen Dichter. Die Ritter selbst sind zugleich auch Dichter, besonders Dichter vom Hīdjāz, die sich in der Sira 'Antar zu Hunderten finden. Auch Institutionen des Rittertums kennt der 'Antarroman. Wir begegnen Pagen und Knappen, nicht nur den *Sahāridja* in Ktesiphon, 'Antar selbst erzieht mehrere Tausend Knappen. Selbst grossangelegte Turniere schildert die Sira 'Antar: im Hīdjāz, in Hīra, in Ktesiphon, die herrlichsten in Byzanz, wo 'Antars Lanze 476-mal den Ring trifft. Manche Züge haben diese Spiele mit den europäischen Turnieren gemeinsam: Kampf mit abgestumpften Waffen, Ringstechen, Verzierung und Beflaggung des Kampfplatzes, Anwesenheit der Frauen und Mädchen. Diese Übereinstimmungen fanden die entgegengesetztesten Erklärungen. Einerseits sah Delécluze in 'Antar das Vorbild des europäischen Ritters, in der Sira 'Antar die Schatzkammer, aus der Europa seine ritterlichen Begriffe schöpfte, andererseits fand Renaud im 'Antarroman bloss die europäischen Vorstellungen, Gebräuche



und Veranstaltungen der Ritterlichkeit nachgeahmt (J A, 1833, I, 102—105). Darin hat man den springenden Punkt für die Frage nach der Entstehung des 'Antarromans gesehen.

**Entstehung.** Die Sirat 'Antar selbst äussert sich gern und oft über sich selbst. Sie gibt an, sie sei von al-Ašma'ī zur Zeit des Khalifen Hārūn al-Rašīd an dessen Hofe in Baghdād verfasst, Ašma'ī habe 670 Jahre gelebt, davon 400 in der Džāhiliya, habe 'Antar und seine Zeitgenossen persönlich gekannt, habe die Abfassung im Jahre 473 (1080) abgeschlossen, er habe die Überlieferungen aus dem Munde 'Antars, Ḥamza's, Abū Ṭālib, Ḥatīm Ṭaiyis, Amrillā'is, Hānī b. Ma'sūd's, Ḥāzims aus Mekka, 'Ubaida's, 'Amr b. Wudds, Duraid b. al-Šimma's, 'Amir b. al-Ṭufails aufgezeichnet. Kurz, wir bekommen einen Roman über die Entstehung des Romans. Die unablässig erwähnten *Rawi*, *Nākil*, *Muṣannif*, *Ṣaḥib al-Ṭibarat*, Ašma'ī und die andern Tradenten haben dieselbe Bedeutung für den 'Antarroman wie bei Firdawsi die Dihkane, Pehlewi-Bücher, die greisen Gewährsmänner, wie für die französische Epik die Chroniken von Saint-Denis. Ebenso ist es blosses Spiel, Fiktion, wenn die Sirat 'Antar uns vorpiegelt, sie liege in einer doppelten Fassung vor, in einer hiǧāzischen und einer irākischen. Die Erdichtung einer hiǧāzischen Fassung will glauben machen, Ašma'ī habe in Hiǧāz von 'Antar und seinen Gefährten die Nachrichten gesammelt, die im Roman verarbeitet sind. Hiǧāz als Heimat des Romans ist glatt erfunden. Hingegen dürfte Irāk wirklich einen bedeutenden Anteil an der Abfassung der Sirat 'Antar haben. Für die Zeit der Entstehung des 'Antarromans haben wir folgende Anhaltspunkte: 1. In einem Religionsgespräch zwischen einem Mönch und einem Muslim (*Das Religionsgespräch von Jerusalem um 800 D. aus dem Arabischen übersetzt* von K. Vollers, *Ztschr. f. Kirchengesch.*, XXIX, 49) erwähnt der Mönch die Kunststücke 'Antars. 2. Um die Mitte des XII. Jahrhunderts schildert der zum Islām bekehrte Jude Samaw'al b. Yahyā al-Maghribi seinen Werdegang und erzählt, er habe in seiner Jugend lange Erzählungen geliebt wie die von 'Antar (*MGWJ*, 1898, XLII, 127, 418). 3. Die inneren Zeugnisse des Werkes selbst. Das Auftreten Bohemunds, Djufrāns (Gottfried von Bouillon), vielleicht auch des Bettlerkönigs Tafur versetzt uns in die Zeit nach dem ersten Kreuzzug, also frühestens in die erste Hälfte des XII. Jahrhunderts. Die Abfassung von 'Antargeschichten muss also — nach dem Zeugnis des Religionsgesprächs in Jerusalem — im VIII. Jahrhundert bereits im Flusse gewesen sein. Nach dem Zeugnisse Samaw'al b. Yahyās lag Mitte des XII. Jahrhunderts bereits ein 'Antarwerk von grosser Ausdehnung fertig vor, das also, falls Bohemund und Djufrān dort bereits auftraten, zu Anfang des XII. Jahrhunderts abgeschlossen sein dürfte. Dabei konnten die Meddāhs auch seither manches hinzugefügt, besonders die Islāmisation weitergeführt haben. Der anorganisch angefügte Abrahammidrasch, die Muḥammed- und 'Alillegenden können jeder beliebigen Zeit angehören. Ein Ur-'Antar kann mit philologischer Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden. Im XXXI. Bande überblickt der sterbende 'Antar in seinem Schwanengesange seine Heldenlaufbahn. Stolz besingt er seine Siege in Arabien, Irāk, Persien und Syrien. Doch er gedenkt weder Byzanz, noch des Frankenreichs, noch Roms, weder Spaniens,

noch Fez, Tunis, Barka's, Ägyptens, weder Hind-Sind's, noch des Sudans und Äthiopiens. Dieser Ur-'Antar mag im Irāk (unter persischem Einfluss oder gar im Wettbewerb mit persischer Heldendichtung) entstanden sein. Auch von Kindern schweigt der Schwanengesang, er weiss nur von einer Liebe 'Antars. Dieser Ur-'Antar verdient daher den Titel: 'Antar und 'Abū. Der genealogische Trieb verfallender Epik liess später königliche Ahnen im Sudan, königliche Abkömmlinge in Arabien, Byzanz, Rom und dem Frankenreiche finden. Dann fanden die Kreuzzüge ihren Widerhall und ihre Gegenwirkung im 'Antarroman: die Kreuzfahrer kommen vom Frankenlande über Byzanz nach Syrien, 'Antar zieht in einem auf dem Kopf gestellten Kreuzzug aus Syrien über Byzanz ins Frankenreich und lässt, wenn schon nicht den Islām, so doch das Arabertum über europäisches Christentum obsiegen. Der ganze geographische und geschichtliche Gesichtskreis des Romans wird mit 'Antars Taten ausgefüllt.

Wie es scheint, wird der 'Antarroman in Europa zuerst im Jahre 1777 in der *Bibliothèque universelle des Romans* erwähnt (J A, 1834, XIII, 256); in die europäische Wissenschaft wurde er im Jahre 1819 durch Hammer-Purgstall, in die vergleichende Literaturgeschichte 1851 von Dunlop-Liebrecht (*Geschichte der Prosadichtungen*, Vorrede, XIII—XVI) eingeführt. Die Untersuchung der wissenschaftlichen Probleme, die an die Sirat 'Antar anknüpfen, wurde von Goldziher (vorzüglich in seinen ungarischen Arbeiten) angeregt. Lange Zeit bildete die Sirat 'Antar einen beliebten Gegenstand der französischen Forschung. Im J A wurde das Werk vielfach besprochen, teilweise übersetzt; Lamartine erglüh in Bewunderung und Begeisterung für 'Antar (*Voyage en Orient: Vie des grands Hommes I.; Premières Méditations Poétiques*, Première Préface). Taine stellt 'Antar neben die grössten epischen Helden, neben Siegfried, Roland, Cid, Rustem, Odysseus und Achilles (*Philosophie de l'Art*, II, 297). Diese Anerkennung ist nicht unverdient. Mit verschwenderischer Vorstellungskraft, mit einer Erzählungskunst, die 32 Bände hindurch nicht erlahmt, in unerschöpflich reichem, dichterischem Vortrage entwirft uns die Sirat 'Antar das wechselvolle, farbenreiche Bild eines überaus anziehenden Zeitalters.

**Litteratur:** Eine reiche Zusammenstellung der Litteratur über die Handschriften, Ausgaben, Übersetzungen und Besprechungen der Sirat 'Antar bietet V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes* usw., III; *Louqmāne et les fabulistes*. Barlaam, 'Antar et les Romans de chevalerie, Lüttich—Leipzig 1898, S. 113—26. Dazu kommt: I. Goldziher, *Der arabische Held 'Antar in der geographischen Nomenclatur* (*Globus*, LXIV, 1893, No. 4, S. 65—7); ders., *Ein orientalischer Ritterroman* (*Pester Lloyd*, 18. Mai 1918); B. Heller, *Der arabische 'Antarroman* (*Ungarische Rundschau*, V, 83—107); ders., *Arab 'Antarregény* (Budapest 1918); ders., *Der arabische 'Antarroman, ein Beitrag zur vergleichenden Litteraturgeschichte*, Hannover 1927. (BERNHARD HELLER)

**SĪR-DARYĀ**, grosser Fluss in Mittelasien, mündet, wie sein Schwesterstrom, der Amū-Daryā (vgl. I, 356 ff.), in den Aral-See (vgl. I, 436 ff.). Als Quellfluss wird jetzt von der europäischen Wissenschaft der durch das Gebiet Djet-Su (früher Semirietje) und den nord-östlichen Teil des

Gebiets Farghāna (vgl. II, 64) fließende Narfn betrachtet; der einheimischen Bevölkerung galt als oberer Lauf des Sīr-Daryā stets (sowohl im Mittelalter wie in der Neuzeit) der Qarā-Daryā im süd-östlichen Teil von Farghāna. Der Qarā-Daryā fließt nach der Vereinigung seiner beiden Quellflüsse Qarā-Kuldja und Tar bei der (jetzt zum Dorfe herabgesunkenen) Stadt Uzgend vorbei, weshalb er zuweilen „Fluss von Uzgend“ genannt wird. Die Gegend zwischen dem Qarā-Daryā und dem Narfn heisst persisch Miyān-Rūdān, türkisch İki-Şu-Arasl. Die Länge des Sīr-Daryā von dem Zusammenfluss des Qarā-Daryā mit dem Narfn bis zur Mündung beträgt mehr als 2800 km. Der Stromlauf hat in Farghāna eine südwestliche, später grösstenteils eine nordwestliche Richtung. Sowohl von Osten wie von Westen (in Farghāna von Nord und Süd) strömen dem Sīr-Daryā in seinem oberen und mittleren Lauf aus den benachbarten Gebirgen zahlreiche Flüsse zu, von denen heutzutage nur drei (der Cirtik, der Keles und der Arls) den Hauptstrom erreichen. Von den arabischen Geographen werden noch einige Zuflüsse in Farghāna genannt, welche jetzt zum Teil in den südlich vom Sīr-Daryā fließenden grossen Kanal Shahr-i Khān einmünden; dieser Kanal ist aus dem Qarā-Daryā, wie der Yangi-Arfl aus dem Narfn, erst im XIX. Jahrhundert abgeleitet worden. Ob im Mittelalter irgend welche grössere Kanäle aus dem Sīr-Daryā selbst, etwa zur Bewässerung der sogenannten „Hungersteppe“ zwischen Cīnaz und Djizak, abgeleitet worden sind, kann nicht bewiesen werden. Was von Muḳaddasī (nur in der Handschrift von Konstantinopel, BGA, III, 22, m) über den angeblich 140 Farsakh langen Arm oder Kanal (Khālīdī) zwischen Khodjend und Uşrūshana gesagt wird, wird durch keine anderen Quellen bestätigt. Für Irrigationszwecke sind die Zuflüsse des Sīr-Daryā immer von unvergleichlich grösserer Bedeutung als der Hauptstrom gewesen; auch hat der Sīr-Daryā in seinem unteren Lauf, im Gegensatz zum Āmū-Daryā, wenigstens in geschichtlicher Zeit, keine Delta-Oase von Bedeutung gehabt.

In Westeuropa wird der Sīr-Daryā auch heute häufig mit seinem altgriechischen Namen Jaxartes genannt; es wird eine Pahlawiform Jakhšart angenommen und von J. Marquart (*Die Chronologie der alttürkischen Inschriften*, Leipzig 1898, S. 6) als *yakhsha arta* = „wahre, echte Perle“ erklärt. Gegen diese Erklärung spricht die Tatsache, dass in den zahlreichen mit „arta“ zusammengesetzten Personen- und geographischen Namen das Adjektivum „arta“ immer am Anfang des Wortes steht. Doch scheint das Wort *yakhsha* „Perle“ in dem Namen tatsächlich enthalten zu sein; dieselbe Bedeutung haben sowohl der chinesische (Cin-tu-ho) wie der alttürkische (Yin-tü-ügüz) Name des Flusses. Die chinesische Transkription des einheimischen Namens wird durch *Yao-sha* (E. Bretschneider, *Med. Researches from Eastern As. Sources*, London 1888, I, 75), *Yau-sha* (F. Hirth, *Nachworte zur Reise nach Tibet*, S. 81. in W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, zweite Folge, St. Petersburg 1899) oder *Yo-sha* (E. Chavannes, *Documents sur les Touk-tschou (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg 1903) wiedergegeben. In islamischer Zeit scheint im Lande selbst der Anfangslaut *y* verloren gegangen zu sein; die arabischen (*Kanūn Mas'ūdī* von Birūni bei A. Sprenger, *Post- und Reiserouten* usw., Leipzig 1864, S. 32)

und persischen (*Hudūd al-'Ālam*, Handschrift des Asiat. Mus., f. 24<sup>b</sup>) Handschriften haben *Khashart*; dieselbe Form und nicht, wie Marquart (*Die Chronologie* usw., S. 5) annimmt, *Yakhshart* stand wohl bei Ibn Khordādhbeh, BGA, VI, Text, 178, 2. Mit dem Worte *Sīr*, obgleich dieser spätere türkische Name nicht vor dem XVI. Jahrhundert nachgewiesen werden kann, wird der von Plinius 6, 16, 18 (vgl. A. Forbiger, *Handbuch der alten Geographie*<sup>2</sup>, Hamburg 1877, II, 77) erwähnte Name *Silis* zusammengestellt. Von Ibn Khordādhbeh (BGA, VI, 178, 4) wird noch der auch in chinesischer Transkription (*K'an K'it*) erscheinende, wohl nur am mittleren Lauf des Flusses gebrauchte Name *Kankar* erwähnt; vgl. *Daryā-i Gang* nach Firdawsī in *GIPh*, II, 445. Von den Arabern ist wie der Name *Djaihūn* für den Āmū-Daryā so der Name *Saihūn* für den Sīr-Daryā eingeführt worden (vgl. die Namen *Djaihān* und *Saihān* im südöstlichen Grenzgebiet Kleinasien). Im *Nushat al-Kulūb* von Hamd Allāh Kazwini (ed. Le Strange, 217, 16, Übers. und Anmerkung *ibid.* II, 210) erscheint der sonst wohl nirgends vorkommende Name *Gul Zaryūn*; von Blochet (bei Le Strange, l. c.) wird dieser Name als mong. *gul serikūn* = „kalter Fluss“ erklärt, wohl irrtümlich, da die Wortfolge umgekehrt sein müsste. Gewöhnlich wird der Fluss in arabischen und persischen Quellen nach den an seinen Ufern gelegenen Städten und Gegenden genannt, besonders häufig „Fluss von Khodjend“ (Khodjend ist heutzutage die einzige unmittelbar am Ufer des Sīr-Daryā gelegene Stadt); dieser Name ist auch von den Mongolen übernommen worden (E. Bretschneider, *Med. Res.*, a. a. O. in chinesischer Transkription *Ho-shan-mu-lien*, für mong. *miirān* = „Fluss“). Andere Bezeichnungen: Fluss von Banāket der Fanāket (bei Yāqūt, *Mu'djam*, I, 740: Banākit), nach der angeblich von Čingiz Khān zerstörten (von den Zeitgenossen wird über diese Zerstörung nichts berichtet) Stadt am rechten Ufer, in der Nähe der Einmündung des Angren; Fluss von Shāhrukhiya, nach der von Timūr im Jahre 794 (1392) an der Stelle des zerstörten Banāket erbauten Stadt (*Zafar-Nāma*, Calcutta 1888, II, 636); Fluss von Akhsikat (*ibid.* I, 441) oder Akhsikath (vgl. I, 247); Fluss von Čāc oder Shāsh, nach der grossen Kulturoase am Cirtik. Die letzte Stadt am Sīr-Daryā, arab. al-Qaryat al-Haditha, pers. Dih-i Naw (Gardizi bei Barthold, *Oriental Researches in Srednyuyu Aziyu*, S. 83), türk. Yangikent, später in Geschichtswerken (*Ta'rikh-i Djahān Gushā*, I, 69 unten) und auf Münzen zuweilen Shahrkent, war 1 Farsakh vom Ufer des Flusses und 2 Tagereisen von seiner Mündung entfernt (heute Ruinen Djankent). Die Ruinen sind im Jahre 1867 von P. Lerch untersucht worden, die dort gefundenen Münzen sind aus dem VIII. (XIV.) Jahrhundert. Um diese Zeit soll der Fluss hier seinen Lauf verändert und den Aral-See nicht mehr erreicht, sondern nach einigen Berichten sich im Wüstensande verloren, nach anderen mit dem Āmū-Daryā vereinigt haben; zu den Nachrichten darüber vgl. oben I, 358 und 436. Dagegen nennt Abu 'l-Ghāzī im XI. (XVII.) Jahrhundert den Aral-See „Meer des Sīr“ (Sīr Teñizi) und weiss nichts darüber, dass der Fluss den See jemals nicht erreicht habe.

Im IV. (X.) Jahrhundert wird der Sīr-Daryā neben dem Āmū-Daryā als schiffbarer Fluss erwähnt (BGA, III, 323, 1); in Zeiten „des Friedens oder des Waffenstillstands“ wurden zu Was-



ser Lebensmittel nach Qaryat al-Hadītha gebracht (*ibid.* II, 393, 4). Tatsächlich wird die Schifffahrt durch die beim Dorfe Qosh-Tegermen, 25 km unterhalb von Khodjend, beginnenden Stromschnellen von Begowat unterbrochen. In islamischen Quellen scheinen diese Stromschnellen nirgends erwähnt zu sein; in der bekannten Erzählung von Djuwainī (*Tārīkh-i Djahān Gushā*, I, 71 f.) über die Belagerung von Khodjend durch die Mongolen im Jahre 1220 und die abenteuerliche Flucht des Befehlshaber Timūr Melik wird eine ununterbrochene Schifffahrt von Khodjend bis zu den Städten am unteren Lauf des Sīr-Daryā vorausgesetzt (vgl. z.B. d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, I, 225 f.). Nach der Begründung der russischen Herrschaft am unteren Lauf des Sīr-Daryā (seit 1847) ist der Versuch gemacht worden, dort die Dampfschifffahrt einzuführen; die Dampfer der Aral-Flottille führen auch den Sīr-Daryā hinauf und hatten bei der von den Russen gegründeten Stadt Kazalinsk ihren wichtigsten Ankerplatz. Nach Abschaffung der Flottille (1882) sind solche Versuche, trotz einzelner Projekte, nicht mehr gemacht worden; der Verkehr auf dem Sīr-Daryā wird jetzt nur durch Boote einheimischer Konstruktion (Kayik) unterhalten.

*Litteratur:* W. Barthold, *Turkestan v epokhu mongolskago nashestiya*, St. Petersburg 1898—1900, II, 155 ff.; derselbe, *K istorii orosheniya Turkestana*, St. Petersburg 1914, S. 129 ff.; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 476 ff.; L. Kostenko, *Turkestanskiy Krai*, St. Petersburg 1880, I, 230 ff.; V. Masalskiy, *Turkestanskiy Krai*, St. Petersburg 1913, S. 131 ff., 568 ff.; L. Berg, *Aralskoje Morje*, St. Petersburg 1908, S. 122 ff., 213 ff.; N. P. Puzirevskiy, *Sīr-Darya, ieya jizneskiya svoistva i sudokhodnost* (*Izv. Geogr. Obšč.*, 38, 1902, S. 503 ff.); D. N. Lyushin, *Ot Činaza do Perovska po Sīr-Darye* (*Izv. Turkest. Otd. Geogr. Obšč.*, 9, 1913, S. 84 ff.).

(W. BARTHOLD)

**AL-SĪRDJĀN**, Stadt in Persien, in der Provinz Kirmān, in der Nähe der Grenze mit Fārs. Früher hiess sie al-Qasrānī, „die beiden Schlösser“, und war die Hauptstadt von Kirmān. Sie hat breite Strassen, gut bewässerte Gärten und ein gesundes, mildes Klima. Palast und Hauptmoschee wurden von dem Buwaihiden ʿAḡud al-Dawla erbaut. Die Kanäle, welche die Stadt mit Wasser versorgen, wurden von den Šaffāriden ʿAmr und Tāhīr, den beiden Söhnen des Laith, gegraben. Da es dort wenig Holz gab, sind hier alle Häuser mit Ziegeln gedeckt. Die Stadt hatte acht Tore, zwei Märkte, den alten und den neuen, und zwischen beiden die Hauptmoschee. Das Minaret trug ein holzgeschnitztes Türmchen, gebaut von ʿAḡud al-Dawla, der auch einen in der Nähe des Bāb Ḥakīm gelegenen Palast errichtet hatte. Es werden Getreide, Baumwolle und Datteln angebaut; es gibt dort Baumwoll- und Kursī (Pult-) Fabriken wie in Kūm, jedoch nicht so gute.

Al-Sirdjān war die Hauptstadt von Kirmān zur Zeit der ʿAbbāsiden bis zu den Buwaihiden, deren Statthalter seine Residenz nach Bardasir, dem heutigen Kirmān, verlegte. Im Anfang des VIII. (XIV.) Jahrh. befand sie sich in der Gewalt der Muzaḡfariden. Die Oberhoheit Timurs erkannte sie nicht an; im Jahre 796 (1394) wurde sie von ʿOmar Šaikḥ erfolglos belagert, musste sich aber nach zwei Jahren infolge von Hungersnot ergeben. Seitdem blieb sie verfallen. Ihre einstige Lage

zeigen die Trümmer, die der Major Sykes im Jahre 1900 in Kalʿa-i Sang fünf Meilen östlich von Saʿidābād, der heutigen Hauptstadt, entdeckte (*Ten Thousand Miles in Persia*, London 1902, S. 431).

*Litteratur:* Yāqūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 263 (vgl. 106 u. 265) = Barbier de Meynard, *Dict. de la Perse*, S. 333; B G A (*Ishtakhrī [Šīradjān]*), S. 167; Ibn Ḥawḡal [*Sīradjān*], S. 223; Muḡaddasī, S. 464; Samʿānī, *Ansāb* (G M S, XX), Fol. 322r; Abu l-Fidā, *Géographie*, I, 336; Ḥamd Allāh Mustawfī, *Nuḡhat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 141; Übers. S. 119; Sāmī, *Kāmūs al-ʿĀlām*, IV, 2751; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 300—2, 311, 320.

**SIRHĀN** WĀDĪ, Name einer Senke in Nordarabien, die sich vom Süden des Hawrān in einer Länge von 280 km und einer Breite von 2 bis 20 km gegen Südosten hinzieht. Ihr Nordende wird durch die Feste al-Azraḡ, ihr Süden durch die Brunnen Maikūʿ bezeichnet. Die ganze Senke ist sehr wasserreich und zur Besiedelung gut geeignet. Bei al-Azraḡ befindet sich sogar ein grosser, ständiger Teich, der einzige in ganz Nordarabien. Falls Leben und Eigentum der Bewohner gesichert sind, können die zehn grösseren und kleineren Ortschaften in dieser Senke, die heute noch bewohnt sind, sogar noch ausgedehnt werden. Unter den jetzigen Verhältnissen haben die Bewohner aber viel von den Nomaden zu leiden; denn das Wādī Sirhān bildet für diese den natürlichen Zugang nach Syrien. Auch die Handelskarawanen, die von Gerrha und Babylon nach Syrien zogen, benutzten den Weg durch das Wādī Sirhān, dessen historische Rolle als Karawanenstrasse sich sogar noch weiter zurückverfolgen lässt; denn bereits assyrische Könige waren bemüht, diese wichtige Handelsstrasse zu überwachen, und sahen sich gelegentlich gezwungen, sogar militärisch hier einzugreifen. Unternahm doch das Heer des Königs Assarhaddon einen Kriegszug gegen die im Wādī Sirhān wohnenden Bāzu und Khazū, die Būz und Hazō der Bibel (Gen. XXII, 21 f.; Hi. XXXII, 2; Jer. XXV, 23), an deren Oasen heute noch die Ortsnamen Biz und Hoḡowza erinnern. Zur Nabatäerzeit bildete das Wādī Sirhān die Ostgrenze zwischen den Nabatäern und Nomaden und führte den Namen „Syrmaion pedion“. In islamischer Zeit war das Wādī Sirhān die vielumstrittene Grenze zwischen den Stämmen al-Ḳāin und Kalb und hiess Baṭn al-Sirr; es diente auch fernerhin als natürliche Verkehrsstrasse zwischen al-Ḥīra bzw. al-Kūfa und Syrien. Ihr folgten auch die Pilgerkarawanen, um über Taimāʿ nach al-Medīna zu gelangen. Heute gehört das Wādī Sirhān dem Stamme der Ruwala von den ʿAneze und bildet die Grenze zwischen deren Gebiet und jenem der Ahl ash-Shemāl (Beni Šakhr und Ḥwētāt b. Djād). Nach Absatz 1 des Hadda-Vertrages vom 2. November 1925 fielen fast vier Fünftel des Wādī Sirhān dem Sultan von Nejd zu, während die Nordwestecke beim englischen Transjordanlande verbleibt.

*Litteratur:* Artemidoros bei Strabo, *Geographica*, XVI, 4, 18; Plinius, *Nat. Hist.*, VI, 144—46; Stephanus Byzantius, *Ethnicorum quae supersunt*, ed. A. Meineke, Berlin 1849, I, S. 593; al-Muḡaddasī, B G A, III, S. 250; al-Ḥamdānī, *Šīfa Djazīrat al-ʿArab*, ed. D. H. Müller, Leiden 1884—91, S. 206; al-Yāqūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, I, 232, 490; II, 48,

728; IV, 49 f., 669, 927; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 208; al-Ṭabārī, ed. de Goeje, I, 3410, 3447; III, 33; Abu l-Fa'adī, *Al-Ḥamī*, Bulāq 1285, XV, 46; Mehmed Edīb, *Manāzil*, Konstantinopel 1232, S. 68; Fr. Delitzsch, *Wolag das Paradies*, Leipzig 1881, S. 306 f.; F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, II, München 1925, S. 590; *Agreements with the Sultan of Nejd regarding certain questions relating to the Nejd-Trans-Jordan and Nejd-Iraq frontiers*, *White Paper Cmd.* 2566, London 1925, S. 2 f.; Alois Musil, *Map of Northern Arabia*, New York 1926, i 5—m 9 und ders., *Arabia Deserta*, New York 1927. (ADOLF GROHMANN)

**SIRWĀH**, Name zweier Ruinenstädte in Sudarabien.

1. Eine grosse Ruine im Gebiete der Beni Djebr (*Khawlān*), eine Tagereise westlich von Mārib im Wādī Wakīfa gelegen. Das Kastell dieser Stadt, die E. Glaser für die älteste Stadtanlage der Sabäer hält, ist in der sabäischen Inschrift Bibliothèque Nationale No. 2 neben den beiden alten Schlössern Saḥān und Ghundān erwähnt. Die Stadt Sirwāh (*hagarān Sirwāh*) ist in den Inschriften Glaser 904, 13, 1571, 4 genannt; ihrer wird auch in der spätsabäischen Dambruchinschrift von Mārib, Glaser 618, 30 gedacht, sie hatte also auch noch im V. Jahrhundert n. Chr. eine gewisse Bedeutung, wenn auch damals von einer Rivalität mit Mārib keine Rede mehr sein konnte. Das bedeutendste Gebäude der heute in Ruinen liegenden Stadt ist der grosse, vom Priesterfürsten Yada'il Dhārīh erbaute Tempel des Almaḳah, der ebenso wie jener von Mārib egyptisch ist. In der Mitte dieses Tempels steht ein 5,2 m langes, 86 cm hohes und 44 cm dickes Steinprisma, dessen beide grosse Flächen mit der berühmten, mehr als 1000 Worte umfassenden alt-sabäischen Inschrift Glaser 1000 bedeckt sind. J. Halévy, der die Ruinenstätte besuchte, sah noch zahlreiche Monolithpfeiler, zum Teil aufrecht zum Teil umgestürzt, die lange Inschriften trugen. Die Hauptsäulengruppe trägt heute, ebenso wie jene bei Mārib, den Namen 'Arsh Bilḳis (Thron der Bilḳis). Der Tempelruine gegenüber liegt auf einem Hügel die alte Burg von Sirwāh, die zu al-Hamdān's Zeit noch zum Teil erhalten war. Auch um sie ist ein Kranz von Legenden gewoben. Man erzählt, die Djinn hätten sie für Dhū Bata' erbaute, andere sagten, sie sei auf Geheiss Salomos von den Dämonen für Bilḳis, die Königin von Saba, errichtet worden. Nach dem sudarabischen Gelehrten Nashwān al-Himyarī wäre 'Amr Dhū Sirwāh al-Malik b. al-Hārith b. Malik b. Zaid b. Sadad b. Himyar al-Aḡhar, einer der acht Kurfürsten, der Erbauer gewesen. Das ist aber wohl Spekulation der sudarabischen Genealogen. Den Namen Sirwāh haben schon die arabischen Philologen mit *Ṣarḥ* „hoher, emporragender Bau“ erklärt und als „Schloss, Kastell“ gefasst. E. Osiander und nach ihm A. v. Kremer haben dazu mit Recht äthiopisch *Ṣerḥ* „Burg“ gestellt. Bei Sirwāh befand sich eine Goldwäscherei, die noch Halévy in Betrieb sah. Dass dort Gold gefunden wurde, wusste schon al-Hamdān.

2. Ruine im Gebiete der Beni Arḥab, nordöstlich von Nāṭī in der Nähe von Medr, westlich vom Djebel Etwa. Am besten ist der alte Tempel erhalten, der jetzt als Mesdjid (Moschee) bezeichnet wird und in der Mitte des weiten Ruinenfeldes steht, 27 Schritte lang und 19 Schritte breit ist. Die Mauern des

Tempels verlaufen von Südost nach Nordost und senkrecht auf diese Richtung, sind 1,2 m breit; die äussere Mauer ist aber zum Teil eingestürzt und nur in einer Höhe von 1—1,5 m erhalten. Die Steine sind sehr sorgfältig behauen. Diese Umfassungsmauer ist von zwei Toren durchbrochen, einem 1 m breiten in der Westfront, einem 1,45 m breiten in der Ostfront. An der Südseite ist eine 1,45 m breite Nische in der Aussenseite der Mauer ausgespart, der eine etwas schmalere Nische in der Innenseite der Nordmauer entspricht. Den Innenraum füllt in der oberen Hälfte ein von Säulen eingefasstes Sanktuarium, dem ein gleichfalls von Säulen eingefasstes Bassin vorgelagert ist. Die Säulen des Sanktuariums sind bis auf zwei zerstört. Diese sind 2,5 m hoch, 16-kantig, nach oben zu sich verdickend, das aufruhende Kapitell besteht aus sechs Abteilungen und ist abgerundet, ringsherum dem Schaft der Säule entsprechend kaneliert. Die Säulen um die Zisterne sind acht-kantig, doch gleichfalls zerstört. Im Westen des Tempels dehnte sich allem Anscheine nach die alte Stadt aus. Jetzt erheben sich dort 6—8 m hohe Ruinenhögel, aus denen Gemäcker bildende, gewaltige Zyklopenmauern emporragen. Die Ruine, im Munde der Beduinen als *Ḥadjar Arḥab* bezeichnet, ist der Versammlungsplatz des gesamten Stammes Arḥab bei der Beratung und Entscheidung wichtiger Angelegenheiten. Dieser Brauch mag auf eine Erinnerung an alte Zeiten zurückgehen, in denen der Tempel vermutlich im Kultus und Rechtsleben der Bevölkerung eine hervorragende Rolle spielte.

*Litteratur:* Zu 1. Inschriften. Glaser 618 bei E. Glaser, *Zwei Inschriften über den Dambruch von Mārib*, *M V A G.* VI (1897), S. 45; ders., *Sammlung Eduard Glaser I*, *Eduard Glaser's Reise nach Mārib*, hrsg. v. D. H. v. Müller und N. Rhodokanakis, Wien 1913, S. 149; Glaser 904 bei N. Rhodokanakis, *Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den sudarabischen Urkunden* (*SB Ak. Wien*, CLXXVII/2 [1915]), S. 16; Glaser 1571 bei N. Rhodokanakis, *Katabanische Texte zur Bodenansicht*, I (*SB Ak. Wien*, CXCIV/2 [1919]), S. 77—81; *Bibl. Nat.*, No. 2 bei E. Glaser, *Die Messenier in Arabien und Afrika*, München 1895, S. 108, vgl. M. Hartmann, *Der islamische Orient II, Die arabische Frage*, Leipzig 1909, S. 140, 158, 392; eine Zusammenstellung des inschriftlichen Materials bei J. H. Mordtmann und D. H. Müller, *Sabäische Denkmäler* (*Denkschr. d. K. Akad. d. Wissensch. in Wien*, XXXIII [1883]), S. 98, 99. al-Hamdānī, *Ṣifa Džazīrat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, Leiden 1884—91, S. 102, 110, 203; D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Sudarabiens nach dem Tāh al-Hamdānī*, I (*SB Ak. Wien*, XCIV [1879]), S. 304, 397—99, II (*SB Ak. Wien*, XCVII [1881]), S. 959, 967; 'Azim-uddīn Aḥmed, *Die auf Sudarabien bezüglichen Angaben Naṣṣār's im Sami al-Uṭun* (*G M S.* XXIV), S. 5, 60, 70; Yāḳūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 383; *Marā'id al-Iṭīlā'*, ed. T. G. J. Juynboll, II, 154; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 464, 601; *Le tūḥfat al-albāb de Abu Ḥamid al-Anṣārī al-Gannāṣī dite d'après les Mss.* 2107, 2108, 2170 de la bibliothèque nationale et le Ms. l'Alger par G. Ferrand, *J A.* CCVII (1925), S. 220; R. Brünnow, *Chrestomathie aus arabischen Prosaschriftstellern*, Berlin 1895, S. 21; E. Osiander, *Zur himjarischen Altertums- und Sprachkunde*, *Z D M G.* X (1856),



S. 71; A. v. Kremer, *Über die südarabische Sage*, Leipzig 1866, S. 112, Anm. 1; J. Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*, *J. A.*, VI. ser., Bd. XIX (1872), S. 52, 54, 57, 67, 68; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, Bern 1875, S. 55, 56, 283; E. Glaser, *Skizze der Geographie und Geschichte Arabiens*, I, München 1889, S. 67, 68, 83, II, Berlin 1890, S. 58, 59, 63; C. Landberg, *Arabica*, V, Leiden 1898, S. 81, 82; E. Glaser, *Reise nach Märib*, S. 76, 110; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, Wien 1922, I, 174; F. Hommel, *Ethnologie und Geographie des alten Orients (Handbuch der Altertumswissenschaft)*, begr. v. Iwan v. Müller, III. Abtlg. I. Teil, Bd. I, München 1926), S. 668, 669.

Zu 2. J. Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*, S. 17; E. Glaser, *Meine Reise durch Arab und Hāschid, Petermanns Mittheilungen*, XXX (1884), S. 172, 182; ders., *Geographische Forschungen im Yémen 1884* (Manuskript), Bl. 103. (ADOLF GROHMANN)

**SIRWĀL** (A.), Hose. Hosen sind kein ursprünglich arabisches Kleidungsstück, sondern erst importiert, wahrscheinlich aus Persien. Schon seit alter Zeit haben andere Völker von Persien die Sache und das Wort übernommen, und es scheint fast, als ob Persien überhaupt das Ursprungsland der Hosen ist (vgl. auch Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber z. Z. der Sasaniden*, S. 136<sup>3</sup>). So sind auf altpers. Zārawāro und neupers. Shelwār (wird aus *Shel* = Schenkel und einem Suffix *-wār* erklärt), griech. σαράβαρ oder σαράβαλλα, lateinisch *sarabala* (vielleicht auch aramäisch *Sarbalin*, Daniel III, 21; vgl. syrisch *Šarbalin*) sowie arabisch *Sirwāl* zurückzuführen; auf Sirwāl gehen dann wieder die entsprechenden Wörter der Ungarn, Polen, Russen, Tataren, Sibirier, Kalmücken im Osten sowie der Spanier und Portugiesen im fernen Westen zurück. In der Wortbildung ist Sirwāl wohl von dem (als Erweiterung der Wurzel *s-b-l* gedeuteten und dann ursprünglich semitischen) Wort *Sirbāl* für Kleidungsstück im allgemeinen beeinflusst. Dieses kommt in der altarabischen Dichtung und im Korʾān vor, nicht aber *Sirwāl*.

Die arabischen Nationalgrammatiker haben die Erinnerung an den persischen Ursprung des Wortes noch bewahrt. Wie öfters Lehnwörter, so zeigt auch Sirwāl im Arabischen mannigfache Bildungen: sing. *Sirwāl(-a)*, *Sirwāl(-a)*, *Sirwāl*, dialektisch *Širwāl*, modern auch *Šarwāl*, wobei immer noch die Frage ventiliert wird, ob es triptot oder diptot sei; plur. *Sarāwīl* und pl. pl. *Sarāwīlāt*, beides auch mit *Šin*, daneben dialektisch *Sarāwīn*, nur diptot, aber meist (wie in manchen andern Sprachen die Worte für Hosen) in singularischer Bedeutung gebraucht, und im Geschlecht zwischen masc. und fem. schwankend; Deminutiv *Suraiyīl*, pl. *Suraiyīlāt*. Als denominatives Verb ist (*ta*)*sarwala* gebildet.

Wann das Wort ins Arabische und die Sache in das Kulturgebiet des Islām eindrang, läßt sich nicht genau festlegen, doch dürften die Muslime schon in der Frühzeit des Islām, spätestens bei der Eroberung Persiens, damit bekannt geworden sein. Die *Hadīthe* führen es wie gewöhnlich auf den Propheten Muḥammad zurück, ja sogar den vorislamischen Propheten haben sie Hosen angezogen. Ein *Hadīth* lautet: Der erste, welcher Hosen anzog, war der Prophet Abraham, daher wird er am jüngsten Tage der erste sein, der bekleidet

wird. Ein anderes *Hadīth*: Moses hatte an dem Tage, da Gott mit ihm redete, ... Hosen aus Wolle an. Vom Propheten Muḥammad wird in einem *Hadīth* erzählt, dass er bei den Leinenhändlern Hosen gekauft habe. Doch darüber, ob er sie wirklich angezogen habe, ist man unsicher: einmal antwortet er auf die Frage, ob er sie anziehe: Ja, auf der Reise und zu Hause, bei Nacht und bei Tage; mir wurde befohlen, mich zu bedecken, und ich kenne nichts besser Bedeckendes als diese. Nach einem andern *Hadīth* empfiehlt er das Tragen von Hosen mit den Worten: Weicht ab von den Buchbesitzern, die da keine Hosen tragen und keinen *Isār*. Andere Berichte stellen aber entschieden in Abrede, dass er sie getragen habe, und auch vom *Khalifen* ʿOṭmān wird es bestritten. Die vermittelnde Ansicht ist, Hosen zu tragen sei erlaubt, *ubīḥā*, *lā Baʿsa bihi*.

Im Gegensatz zu den Männern, für welche alles bisherige galt, wird den Frauen das Tragen von Hosen in allen *Hadīthen* befohlen. So heisst es: Zieht Hosen an, denn sie sind die best bedeckenden Kleider, und schützt damit eure Frauen, wenn sie hinausgehen. Oder: Gott erbarmt sich der mit Hosen bekleideten Frauen (*jarḥamu ʿlāhu ʿl-muṭasarwilāti min al-nisāʾ*). Oder: Eines Tages kam eine Frau vorbeigeritten und fiel herab. Der Prophet wandte sich ab, um sie nicht zu sehen, und ist erst beruhigt, als man ihm sagt: sie ist *muṭasarwila*. Weitere *Hadīthe* schreiben die Länge der Hosen vor: bis auf die Fussknöcheln, nicht länger; höchstens als Schutz gegen Insekten doch etwas länger, aber nicht auf der Erde schleppend.

Dem *Muḥrim* ist es verboten, (neben andern Kleidungsstücken), Hosen zu tragen. Aber auch schon die *Ṣalāt* in Hosen ist nach der strengen Auffassung *makrūh* und soll wiederholt werden, und auch für den *Muʿadhdhin* gelten Hosen als nicht passend.

Die Praxis hat sich wenig um alle Einschränkungen gekümmert, und zahlreiche Notizen in der historischen und geographischen Litteratur, in Reisebeschreibungen wie auch in Adabbüchern usw. zeigen, dass Hosen wohl schon seit den ersten Jahrhunderten in den meisten islamischen Ländern getragen worden sind. Ganz vereinzelt findet man die Nachricht, dass in einer Gegend (z. B. in Indien) statt der Hosen eine sogenannte *Fūṭa* getragen wurde. Das Wort *Fūṭa* ist indischen Ursprungs und bezeichnet ein blosses Tuch ohne Naht, das vorne und hinten am Gürtel befestigt war. Eine solche *Fūṭa* — besonders berühmt waren die jemenischen — trugen auch in Gegenden, wo Hosen gebräuchlich waren, die Damen im Negligé zu Hause statt der Hosen (vgl. auch Ibn al-Ḥādīdj, *K. al-Mudkhal*, Kairo 1320, I, 118).

Die orientalischen Hosen sind je nach den Gegenden ausserordentlich verschieden. So kommen alle möglichen Weiten vor, von weiten Pumphosen an, die erst ganz unten über den Füßen zusammengezogen sind, bis zu enganliegenden Formen, die eher Unterhosen ähnlich sehen und auch als solche von europäischen Reisenden beschrieben werden. Ebenso die verschiedensten Längen, von Kniehosen, besonders für Militär, bis zu unter die Füßen gehenden Schlepphosen. Die Farben hatten ausser Modegründen (zeitweise galten nur Naturfarben für fein und überhaupt keine künstlichen) auch politische Gründe: Die Farbe der Abbāsiden war z. B. schwarz, die der Fāṭimiden weiss. An Stoffen waren z. B. eine berühmte persische Spezialität

die seidenen Hosen, in Ägypten und den umliegenden Ländern war das weisse ägyptische Leinen beliebt, rote Lederhosen als Tracht der Dirnen am Lichtermarkt in Kairo werden erwähnt u.a.m.

Im Gegensatz zur europäischen Art werden die Hosen im Orient unter den andern Kleidungsstücken auf dem blossen Leib getragen (s. Djahiz, *K. al-Tādī*, ed. Zeki Pacha, S. 154 unten: das Hemd und die Hosen sind *Shi'ār*, die andern Kleidungsstücke *Dithār*, werden darüber getragen), auch haben sie vorne keine Öffnung und keine Knöpfe und werden nicht durch Hosenträger, sondern durch einen um den Leib gebundenen besondern Hosengürtel gehalten, die sogenannte *Tikka* (modern *Dikka*). Obwohl die Tikka durch die andern Kleidungsstücke verdeckt und nicht zu sehen waren, wurde damit ein ganz besonderer Luxus getrieben, sie wurden mit Inschriften geschmückt, meist Versen erotischen Inhalts, und am berühmtesten und kostbarsten waren die aus persischer Seide in Armenien hergestellten Tikas. Ihrer Beliebtheit taten die Verbote der *Fukahā*, sie zu tragen, kaum Abbruch. Tausend Hosen aus Brokat mit tausend Hosenträgern von Seide aus Armenien (*alf sarāwīl daibaḡiya bi-alf tikka ḥarīr ermenī*) befanden sich nach Makrizi, II, 4 unter dem Nachlass eines ägyptischen Grossen, vgl. auch Ibn Khallikān (*Bulāḡ* 1299), I, 110; tausend Tikkas mit Edelsteinen bekam die Tochter des Khumārawaih b. Aḥmed b. Tūlūn bei ihrer Hochzeit: die Tikka diente auch als Liebesbote, den die Dame ihrem Verehrer zukommen liess.

Aus praktischen Gründen gehörten Hosen zur Kleidung der Krieger. Schon von den omaiyadischen Kriegen berichtet Ṭabarī, dass sie Sarāwīl trugen, die aus einem groben Tuch *Mish* hergestellt waren. Unter diesen trugen sie noch eine ganz kurze Unterhose, *Tubbān*, die aus einem Haargewebe verfertigt war. Als der Islām die altorientalische Sitte übernahm, Ehrenkleider zu verleihen, gehörten auch die Hosen dazu, ja gerade sie wurden bisweilen als das wertvollste Stück davon angesehen, was man mit der kultischen Schätzung des Phallos im Heidentum hat begründen wollen. Ursprünglich sollten die verliehenen Ehrenkleider nicht neu, sondern von dem Schenker getragen sein, mindestens sollte er sie einmal angehabt haben.

Als eine Art Uniformteil und Ehrenkleid spielen die Hosen eine ganz besondere Rolle in den islamischen *Futuwwa*-Bünden. Bei der offiziellen Aufnahme eines neuen Mitgliedes in die Zunft ist in der Einkleidungszeremonie *Shadd* [s. d.] ein fester Bestandteil die Bekleidung mit den *Sarāwīl al-Futuwwa*, oft kurz *Futuwwa* genannt. Auch hier wird Gewicht darauf gelegt, dass der *Kabīr* sie entweder vorher selbst getragen haben oder doch wenigstens in sie hineingefahren sein soll, sodass er sie mit dem Knie berührt hat. Die *Sarāwīl* haben stellenweise für die *Fityān* eine ähnliche Bedeutung gehabt, wie die *Khirkā* [s. d.] für die Sūfis. Man schwor seinen Eid bei den *Sarāwīl* (dieser Eid ist allerdings nach Ibn Taimiya ungültig), man durfte sie auch neben dem Becher *Ka's* in sein Wappen aufnehmen.

Eine gewisse politische Bedeutung bekam die Bekleidung mit den *Sarāwīl al-Futuwwa* unter dem „Reformator der Futuwwa“, dem 'Abbāsiden-Khalifen Nāṣir, über dessen *Sarāwīl*-Verleihungen einige Nachrichten in den Historikern erhalten sind. Er schickte Gesandtschaften an die kleinen

Teilfürsten in Syrien, Persien, Indien mit der Aufforderung, sich und die Grossen ihres Landes für den Khalifen mit den *Sarāwīl al-Futuwwa* zu bekleiden. Dies erfolgte in feierlicher zeremonieller Weise, und dadurch stellten sie sich unter den Schutz des Khalifen als Oberherrn der *Fityān*. Derselbe Nāṣir scheint das Recht der Verleihung auf einige wenige beschränkt zu haben, und seine Nachfolger haben es ebenfalls für sich in Anspruch genommen. Aber auch andere taten es, so 2 Jahrhunderte nach Nāṣir der Sultan Ashraf von Ägypten.

Als die *Futuwwa*-Bünde entarteten, nahmen auch Organisationen mit politischen und sonstigen Zielen vor allem die äusseren Zeremonien an und hielten streng auf die Bekleidung mit den Hosen. So schon die Zunft der Diebe in Baghdād unter Muktafi und eine Nabawiya genannte geheime sunnitische Verbindung in Damaskus mit anti-shi'itischer Tendenz, von der Ibn Djubair berichtet. Doch beim Niedergang der *Futuwwa* hatte man später kein richtiges Verständnis mehr für das ursprünglich ritterliche Abzeichen der *Sarāwīl*, und zusammen mit der *Khirkā* der Sūfis verschmolz es zu einer sogenannten *Khirkat al-Futuwwa*.

Für den Ausdruck *Sarāwīl al-Futuwwa* kommt auch *Libās al-Futuwwa* in derselben Bedeutung „Hose“ vor, und im ägyptischen Arabisch bekam *Libās* ganz allgemein die Bedeutung „(Unter-)Hose“ (d. h. der Männer; für die der Frauen gibt es ein fremdes neues Wort: *Shintiyān*). Dieser Umstand ist ein Kriterium für die Feststellung der ägyptischen 1001-Nacht-Texte gewesen: sie ersetzen das Wort *Sarāwīl* der ausserägyptischen Texte ausnahmslos durch *Libās*.

In manchen Ausdrücken kommt *Sirwāl* bildlich gebraucht vor. So ist *Musarwal* (eine Taube) mit behederten Beinen, (ein Pferd) mit weissen Beinen, (ein Baum) mit Zweigen unten am Stamm. *Shirwāl al-Āḡī* „Gaunerhose“ und *Sarāwīl al-Ṭukūk* „Kuckuckshosen“ (= *linaria elatine*) sind Pflanzennamen. (Dagegen *Sarwal* oder *Serwāl* oder *Serwīl* für „Zypresse“ ist aus dem bekannten Wort *Sarw* mit nachgestelltem Artikel *al* entstanden und hat mit *Sirwāl* nichts zu tun).

**Litteratur:** Ausser den allgemeinen Wörterbüchern siehe Dozy, *Suppl.*, s. v. *Sirwāl* und *Futuwwa*; ders., *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements*, s. v. *Sirwāl*, *Libās*, *Tikka*, *Fūṭa*, vgl. auch *Mī'zar*, *Tubbān*, *Djakhshir*, *Ḥizza*, *Hikw*, *Sikān*, *Shintiyān*, *Nuḡba*, *Kalṣa*, sowie Gesenius, *Thesaurus*, s. v. *srbīl*; Ibn Sida, *Mukhaṣṣaṣ*, IV, 83. — Sprachliches und Hadīthe siehe in der Spezialschrift *Muntakhab al-Aḡāwīl fi-mā yata'allaq bi'l-Sarāwīl* von Dja'far b. Idrīs al-Kattānī, 10 Seiten Lith., Fez o. J. Bukhārī hat ein *Bāb al-Sarāwīl*, ed. Krehl, IV, 77. Auch Suyūṭī schrieb ein Buch *fi'l-Sarāwīl*, s. die Berliner Hs. Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 5455. — Notizen aus Historikern und Geographen sammelt ausser Dozy, *Vit.* auch Mez, *Renaissance*, S. 96, 314, 368 f., 399, 436. — Über Aufschriften auf Tikas s. al-Washshā, *K. al-Zarf wa'l-Zurafa*, Kairo 1324, S. 102, 141. — Über die verschiedenen Kleiderfarben: al-Ṭabarsī, *K. Makārim al-Aḡlāk*, Kairo 1311, S. 35. — Militär: N. Fries, *Das Heerwesen der Araber zur Zeit der Omayyaden*, Kieler Diss. 1921, S. 30. — *Futuwwa*: Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*, S. 49 f., 162, 187, 198 f., 204 ff. Blochet, *Histoire d'Égypte de Makrizi*, S. 297. —



Modernes Ägypten: Lane, *Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter*, übersetzt von Zenker I, 25 ff. — Mekka: Snouck Hurgronje, *Mekkanische Sprichwörter*, No. 57 (auch: *Verspr. Geschriften*, V, 84 f.). — Marokko: L. Brunot, *Noms des vêtements masculins à Rabat, in Mélanges René Basset*, I, Paris 1923, S. 87 ff., besonders S. 95, 107. — Abbildungen: A. Rosenberg, *Geschichte des Kostüms*, Tafel 296, 374 ff.; Tilke, *Orientalische Kostüme in Schnitt und Farbe*, Berlin 1923. Vgl. auch Tilke, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des orientalischen Kostüms*, Berlin 1923, S. 25, 32.

(WALTHER BJÖRKMAN)

**SIS**, Stadt in Kleinasien, auch Sisiya genannt, (Mittel-)Lateinisch Sisia und Sis; in französischen Quellen des Mittelalters finden sich neben den gebräuchlichen Formen auch Assis und Oussis. Die einleuchtendste Erklärung der letztgenannten Formen wäre von *al* (dem arabischen Artikel) + *Sis*; jedoch begegnet in arabischen Quellen der Name häufiger ohne als mit Artikel (eine andere Erklärung dieser Formen im *Rec. des Hist. des Croisades, Doc. Arm.*, II, S. XII). Sis ist die ehemalige Hauptstadt des kilikisch-armenischen Königreiches, 65 km nordöstlich von Adana, 290 m über dem Meeresspiegel. Die Stadt liegt am Abhang eines alleinstehenden Berges, der zur Tauruskette gehört. Der Fluss Sis entspringt im Antitaurus; nach seiner Vereinigung mit einem anderen Wasserlauf, dem Deli Şu, mündet er in den Djaihan (Pyramus).

Für die vormittelalterliche Zeit ist über diese Stadt nichts bekannt. Die versuchten Identifizierungen mit antiken Orten (einige dachten an Flavia, andere an Pindenissus) sind sehr zweifelhaft.

In der byzantinischen Zeit hören wir, dass die Araber vergeblich τὸ Σίσιον κάστρον in Kilikien im 6. Jahre der Regierung des Kaisers Tiberios III. Apsimaros = 703 belagern (Theophanes, *Chronographia*, ed. de Boor, I, 372). Im lateinischen Text der *Chronographia Tripartita* des Anastasius (Theophanes, ed. de Boor, II, 237) heisst es: *expugnansque Sisui castrum*. Man achte hier auf die Form des Namens der Ortschaft wie auf die Tatsache dass *expugnans* eine falsche Interpretation von *πολιορκήσας* im Text des Theophanes ist.

In der Abbasiden-Zeit jedoch gehörte Sis zum islamischen Reich; es wurde unter die *Thughūr al-Sha'miya* gerechnet. Zur Zeit der Regierung des al-Mutawakkil wurde es unter der Leitung des 'Alī b. Yaḥyā al-Armani wieder aufgebaut, nachher aber von den Byzantinern verwüstet (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 170). Es gibt auch eine auf al-Wāḳidi zurückgehende Tradition über eine Auswanderung der Bewohner von Sis nach *Aṭā al-Rūm* in den Jahren 194 oder 193 (809—10 oder 808—9), ein Ereignis, das in Zusammenhang stehen mag mit dem Verlust der Ortschaft durch die Griechen in der Zeit zwischen den Regierungen des Apsimaros und des al-Mutawakkil (al-Balādhuri, a. a. O.; vgl. Yāḳūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, III, 217, wo irrtümlich die Jahre 94 und 93 angegeben werden). Ferner wird Sis erwähnt in den Kriegen des Ḥamdāniden Saif al-Dawla mit den Byzantinern. Jener Fürst baute 'Ain Zarba (Anazarba) wieder auf, sandte seinen *Ḥāḍib* mit einem Heer und liess das byzantinische Gebiet verwüsten; die Griechen nahmen dann aus Rache im Jahre 351 (962) die Feste Sis (*Ḥiṣn Sisiya*; Ibn al-Aṭṭār, ed. Thornberg, VIII, 404).

Offenbar war also Sis im frühen Mittelalter eine befestigte Grenzstadt.

Die ununterbrochene Geschichte von Sis beginnt um das Ende des XII. Jahrh. christlicher Zeitrechnung, als es die Residenz der armenischen Könige von Cilicien geworden war (der Rubeniden und der Lusignan). Aber bereits vor dieser Zeit wird es bisweilen in den Annalen des cilicischen Königreiches erwähnt. Es wird unter den von den armenischen Fürsten Thoros und Stephanos eroberten Orten aufgeführt (Chronik des Kirakos von Ganjak, unter 562 armenischer Zeitrechnung = 1113/4). Ferner gehörte Sis zu den Städten, die unter dem Erdbeben des Jahres 1114 gelitten haben (Chronik des Matthäus von Edessa, unter 563 armenischer Zeitrechnung). Narses von Lambron, der im Jahre 1177 schrieb, klagt darüber, dass in der königlichen Residenz (*Ishkhanianist*) Sis kein Bischof und keine passenden Kirchen sind. Es überrascht, dass schon im Jahre 1177 die Stadt als königliche Residenz erwähnt wird, denn es muss Leo II. (1187—1219) gewesen sein, der aus strategischen und politischen Gründen die Residenz von Anazarba nach Sis verlegte. Von der Zeit dieses Herrschers an wird das Königreich Cilicien von islamischen Autoren nicht nur *Bilād al-Arman*, sondern auch *Bilād Sis* genannt; ein von Saint Martin (II, 436 f.) zitiierter armenischer Geograph (XIII. Jahrh.?) identifiziert auch die Namen Cilicia und Sis.

Leo II. liess in der Stadt viele neue Gebäude errichten. Die Chronik des Konnetabels Sēmbat spricht schon unter dem Jahre 624 armenischer Zeitrechnung (1175/6) von der neu erbauten (*no-rashin*) Stadt Sis im Zusammenhang mit der Ermordung des Rubenidenfürsten Mleh (in Hethums Chronik irrtümlich in das Jahr 613 armenischer Zeitrechnung [1164] gesetzt; auch wird Sis als der Ort erwähnt, wo jenes Ereignis stattfand). Wenn die ziemlich späte Chronik des Sēmbat hier mit Recht den Ausdruck „neu erbaut“ gebraucht, müssen schon vor der Zeit Leo's II. umfangreiche Erneuerungen stattgefunden haben.

Dieser Fürst, der im Jahre 1198 zum König gekrönt wurde (er selbst führte wie die älteren Rubeniden vorher nur den Titel Baron), verlegte, wie oben gesagt, die königliche Residenz nach Sis. Seine Krönung muss in Tarsus stattgefunden haben (ein späterer Chronist, Johan Dardel, gibt irrtümlich die Stadt Sis dafür an), aber die Stadt Sis wird schon in einem von dem Katholikos Grigor IV. († 1189) verfassten Gedicht über die Einnahme Jerusalems durch Šalāḥ al-Dīn die „Metropolis“ Leo's genannt (in diesem Gedicht ist die Form *Sisuan* bemerkenswert; *Rec. des Hist. des Croisades, Doc. Arm.*, I, 301). In Sis fand im Jahre 1212 die Krönung von Leo's Grossneffen und Mitregenten Ruben statt. Wilbrand von Oldenburg war Zeuge dieser Zeremonie und gibt in seiner *Peregrinatio* einen kurzen Bericht über die Stadt: „es war die Hauptstadt des Königs (*capitanca civitas domini regis*), mit vielen und wohlhabenden Einwohnern. Sie hatte keine Mauern, *unde potius eam villam quam civitatem nuncuparem*. Aber es war dort ein armenischer Erzbischof und ein griechischer Patriarch. Dann erwähnt der Reisende die Feste Sis (*castrum... super se situm in monte valde munitum*); die Stadt steigt amphitheatralisch den Berg hinauf. Die Ortschaft gehörte in alter Zeit dem Darius, der von Alexander besiegt wurde“. Diese sonderbare Be-

merkung mag von einer Reminiszenz an Alexanders Sieg am (cilicischen) Issus herrühren. Es ist bemerkenswert, dass in der oben erwähnten Elegie des Grigor nach der Erwähnung von Sis gesagt wird, an dieser Stelle hätten die Krieger Alexanders auch den Darius besiegt. In der Umgebung der Stadt, so fährt Wilbrand fort, liess der König einen Lustgarten von unbeschreiblicher Schönheit anlegen.

Es ist erstaunlich, dass die Stadt keine Mauern hatte. Scheinbar hielt man die Feste zur Verteidigung für ausreichend. Noch im Jahre 1375, als die Stadt von den Ägyptern genommen wurde, gab es keine Stadtmauern; der königliche Palast war zusammen mit einigen andern Gebäuden mit einer Mauer umgeben. Dieser Komplex wurde anscheinend von Johan Dardel die „bourg“ genannt; er ist von der Burg auf dem Berge wohl zu unterscheiden.

Die Könige von Cilicien hatten überdies eine Sommerresidenz im Taurus, nördlich von Sis, Barjberd, die auch ihr Schatzhaus war. Ebenso verlassen in heutiger Zeit die Bewohner von Sis während des Sommers die ungesunde Stadt, um Sommerwohnungen (*Yaylak*) in den Bergen zu beziehen.

Die politische Geschichte von Sis ist natürlich aufs engste verknüpft mit der allgemeinen Geschichte des cilicisch-armenischen Königreiches. Das Hauptmoment ist dabei der Existenzkampf dieses Königreiches gegen das ägyptische Sultanat. Daher ist es nicht zu verwundern, dass die Hauptereignisse, die mit der Stadt verknüpft sind, Angriffe und Verwüstungen durch die Mamlukenheere sind. Andere Feinde waren von geringerer Bedeutung: ein Angriff der Turkmenen im Jahre der Thronbesteigung Leo's II. (1187) wurde von diesem zurückgeschlagen, aber die Turkmenen blieben während der Regierung der folgenden Könige eine Gefahr für das cilicische Königreich. Jedesmal wenn eine kräftige Regierung fehlte, benutzten diese Nomaden die Gelegenheit, sich auf Weideplätzen festzusetzen: in der ersten Hälfte des XIX. Jahrh. haben sie den faktischen Besitz des Territoriums Sis.

Beim ägyptischen Angriff von 1266 wurde die Stadt Sis mit ihrer Kathedrale niedergebrannt, und die königlichen Gräber wurden entweiht. Andere ägyptische Einfälle in das Gebiet von Sis fanden in den Jahren 1275, 1276, 1298 und 1303 statt; im letztgenannten Jahr wurde die Stadt selbst vom Feinde geplündert. Im Jahre 1321 litt die Umgebung wieder unter dem feindlichen Angriff; diesmal war es der Mongolenstatthalter von Rüm, Timurtash, der anscheinend auf Anstiften des ägyptischen Sultan al-Malik al-Nasir seine Verwüstungen bis in das Gebiet von Sis ausdehnte. Einen ähnlichen Einfall machte auf Befehl desselben Sultan der damalige Statthalter von Aleppo im Jahre 1340; die Einfälle des Emirs von Aleppo wiederholten sich in den Jahren 1359 und 1369; in beiden Fällen wurde die Stadt genommen. In der Zwischenzeit hatte Sis unter der grossen Epidemie zu leiden, die während derselben Zeit in Europa unter dem Namen „Schwarzer Tod“ bekannt ist (1348).

Das Ende des cilicischen Königreiches stand jedoch bevor. Der letzte König Leo VI. (von Lusignan) wurde auf seine Hauptstadt Sis beschränkt; nach dem Rückzug der Ägypter fielen die Turkmenen in das Land ein. Darauf kam in den Jahren 1374 und 1375 die Katastrophe. Belage-

rungen von Sis während dieser Jahre durch die Ägypter und die schliessliche Einnahme der Stadt, wobei der Feind durch den Verrat einiger Adliger und des Katholikos unterstützt wurde, werden ausführlich in der Chronik des Johan Dardel beschrieben, der seit 1377 während der Gefangenschaft Leo's VI. in Kairo dessen Kaplan war.

Aus der Kirchengeschichte von Sis während der Zeit des cilicischen Königreiches seien folgende Tatsachen erwähnt. Bald nach der Zeit, für welche Narses von Lambron über den trostlosen Zustand der kirchlichen Dinge in der Stadt klagt, ist Sis (für 1198 wird der erste Erzbischof erwähnt) Erzbistum, jedoch abhängig von dem Bistum Anazarba. Auch einige Kirchenkonzile haben in Sis stattgefunden, z.B. 1238 unter der Regierung Hethums I., als das Dogma von dem Processus Spiritus sancti nach griechischer Lehre angenommen wurde; im Jahre 1307 (19. März): dies Konzil erstrebte eine Einigung mit Rom, aber eine Anerkennung seiner Beschlüsse konnte nur innerhalb der Stadt Sis selbst erzwungen werden. Zwei Jahre später (1309) trat ein anderes nicht vom König berufenes Konzil in Sis zusammen, um gegen die Neuerungen von 1307 Stellung zu nehmen; aber der König Awshin liess es auflösen und die beteiligten Geistlichen gefangen setzen. Eine andere Synode wurde im Jahre 1342 in Sis unter der Regierung Konstantins IV. abgehalten.

Die Patriarchen des cilicisch-armenischen Königreiches nahmen im Jahre 1292 ihren dauernden Sitz in Sis. Am 29. Juni dieses Jahres war Rüm Kal'a, der ehemalige Sitz des Patriarchates, von den Ägyptern genommen worden. So verlegte der neue Patriarch (Grigor VII.) seine Residenz nach Sis. Seine Nachfolger blieben dort sogar nach dem Sturz des Königreiches und nach der Wiederherstellung des Patriarchensitzes Edjmiacin (1441), was natürlich in der armenischen Kirche ein Schisma hervorrief. Die Hauptreliquie, welche die Patriarchen von Sis bewahrten, war die rechte Hand das hl. Grigor, des Apostels der Armenier. Sie wurde im Jahre 1292 mit andern Reliquien durch den König Hethum II. den Ungläubigen abgenommen.

Nach der ägyptischen Eroberung hatten die Patriarchen zunächst keine feste Residenz. Nur um ihre kirchlichen Pflichten zu erfüllen, z.B. die Weihe des heiligen Öles (*Myzon*) vorzunehmen, kamen sie in die Stadt Sis. Unter der Regierung der Rubeniden und Lusignan befand sich die Wohnung der Patriarchen innerhalb der Umwallung der königlichen Residenz. Nach der Periode ihres ziellosen Umherschweifens erhielten die Patriarchen von der ägyptischen Regierung die Erlaubnis, in der Stadt zu wohnen. Zunächst war diese Residenz des Patriarchen ein gewöhnliches Haus. Im Jahre 1734, lange nach der türkischen Eroberung, gründete der Patriarch Lucas ein Kloster, das bis 1810 der Sitz des Patriarchates gewesen zu sein scheint; damals gründete der Patriarch Kirakos ein Kloster, in dem das Patriarchat sich befand bis zu der Zeit, als V. Langlois Sis besuchte (1853). Kurz vor 1874 wurde der Patriarch aus Sis vertrieben und begab sich nach 'Ain Tab.

Aber wenn auch die Kirchengeschichte der Stadt Sis bis in die moderne Zeit reicht, so wurde Sis in politischer Beziehung doch bald unbedeutend. Gleich nach der ägyptischen Eroberung blieb Sis die Hauptstadt einer neuen Provinz, welche Ayās, Tarsūs, Adana, Maşīşa und Ramaḍāniya umfasste,



aber in Abhängigkeit von Aleppo. Im Jahre 893 (1488) wurde Sis während des Krieges zwischen Bāyazīd II. und Ägypten von den Osmanli's genommen. Nachher gehörte die Stadt zum Reich der Turkmenen-Dynastie Ramađānoghlu, deren Glieder jedoch seit der Zeit des fünften Fürsten, Khalil b. Maḥmūd, Vasallen der Pforte waren. Hādjī Khalifa stellt in seinem *Djihan-numā* die einstige Blüte des Gebietes um Sis den unkultivierten Zuständen seiner Zeit gegenüber.

Unter osmanischer Verwaltung gehörte Sis zum Wilāyet Ādana und zum Sandjak Kozan. Als Langlois den Ort besuchte, fand er ein Dorf vor mit etwa 200 von Türken und Armeniern bewohnten Häusern, mit einer *Masjid* und einem *Bazār*. Faktisch war der Turkmenen-Beg des Kozanoghlu-Stammes der Herrscher, denn der Pasha von Ādana genoss in Sis überhaupt kein Ansehen. Zudem zahlte das Dorf der Pforte keinen Tribut. Es fanden sich dort noch verschiedene Überreste vergangener Zeiten, aber der Palast des cilicisch-armenischen Königs war verfallen. An seiner Stelle stand das Kloster, in dem der Patriarch residierte. Die dazu gehörende Kirche ist dem St. Grigor Illuminator und dem Descensus Filii Unigeniti geweiht. Der Schatz dieser Kirche enthält unter anderen Reliquien die rechte Hand des Hl. Grigor und zwei Evangelien aus dem XIV. Jahrh. christlicher Zeitrechnung. Die Archive und die Bibliothek des Patriarchates fand Langlois in einem traurigen Zustande. Andere zum Teil nach dem Mittelalter wiederhergestellte Kirchen sind der Hl. Sophia (die *Çaḥil Kilise*), dem Hl. Sergius, den Hl. Petrus und Paulus (vollständig verfallen), der Heiligen Jungfrau, dem Hl. Jakobus (verfallen) geweiht. Die von Leo II. erbaute Bergfeste in Sis (*Sis Kal'asi*) war noch ganz gut erhalten.

Nach einem Bericht aus dem Jahre 1894 (Sāmi Bey Frasherī) hatte Sis damals ca. 3 500 Einwohner, 2 Masjid's, 3 Kirchen und 3 Medresen. Das dazu gehörende Gebiet ist zwar fruchtbar, aber nicht genügend bebaut; doch gibt es in der Nachbarschaft viele Gärten.

*Litteratur:* Ritter, *Erdkunde*, X, 597, 621 f., 916; XIX, 67—96; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 141; J. Saint Martin, *Mémoires hist. et géogr. sur l'Arménie*, 1818—19, I, 198, 200, 390, 392, 397, 400 f., 446; II, 436 f.; V. Langlois, *Voyage dans la Cilicie*, 1861, S. 380 f.; C. Favre und B. Mandrot, *Voyage en Cilicie* [*Bulletin de la Soc. de Géographie*, 1878, Serie VI, Bd. XV], S. 116 f.; *Recueil des Historiens des Croisades: Documents arméniens*, Index; J. v. Hammer, *G O R*, II, 292, 298, 601; III, 70 f.; *Peregrinatores Medii aevi quattuor*, rec. J. C. M. Laurent, Leipzig 1864, S. 177, 179; Ḥamdallāh Mustawfī, *Nuzhat al-Kulūb*, ed. Le Strange, I, 100, 264; II, 100, 258; Hādjī Khalifa, *Djihan-numā*, S. 602; Sāmi Bey Frasherī, *Kāmus al-Ālām*, IV, 2759. (V. F. BÜCHNER)

**SISAM.** [Siehe SAMOS].

**SISAR**, Ortschaft in Persisch-Kurdistān, das an Hamadān, Dainawar und Ādharbāidjān angrenzt. Die arabischen Geographen lokalisieren Sisar an der Strasse Dainawar-Marāgha, 20—22 *Farsakh* (3 Tagemärsche) nördlich von Dainawar (Ibn Khurdādhbih, S. 119—21; Kūdāma, S. 212; Muḥaddasi, S. 382). Nach Balādhuri (ed. de Goeje, S. 310) lag Sisar in einer Talsenkung (*Khifād*), die von 30 Hügeln umgeben war, daher der per-

sische Name: „30 Gipfel“. Bei genauerer Bezeichnung hiess es „Sisar Ṣadkhāniya“ (*wa-kāna Sisar tud'ā Sisar Ṣadkhāniya*), was Balādhuri mit Recht als Sisar „mit den 100 Quellen“ erklärt. In der Tat bedeutet *Khāni* im Persischen (*K'āni* im Kurdischen) „Quelle“. Andererseits verlegen die Geographen (Ibn Khurdādhbih, S. 175; Ibn Rusta, S. 89) die Quellen des Safid-rūd (Kizil-uzān) „an das Tor“ oder „in den Engpass“ (Bāb) von Sisar (Mas'ūdi, *Tanbih*, S. 62; in der *Nāhiya* Sisar). Schliesslich lässt Mas'ūdi (S. 53) den Diyāla von den armenischen Bergen (?) und aus „dem zu Ādharbāidjān gehörigen Sisar“ kommen.

Aus diesen verschiedenen Zeugnissen geht hervor, dass Sisar nicht weit von der Wasserscheide des Kizil-uzān (Südarm) und des Gāwarūd (Diyāla) gelegen war, d. h. in der Nähe des Bergrückens Kargābād, von wo zahlreiche Wasserläufe in entgegengesetzten Richtungen verlaufen. Nach der scharfsinnigen Hypothese G. Hoffmanns könnte selbst der Name der Stadt Senna eine Kontraktion des alten Ṣadkhāniya sein. Das alles ist aber kein Beweis dafür, dass das heutige Senna an der gleichen Stelle wie die Stadt Sisar liegt.

Bemerkenswert ist, dass, wenn auch Ibn Khurdādhbih und Kūdāma die Entfernung zwischen Dainawar und Sisar mit 20—22 *Farsakh* angeben, der gesamte Abstand zwischen Dainawar und Marāgha bald auf 50—52 *Farsakh* (bei denselben Autoren), bald auf 60 *Farsakh* (Muḥaddasi, S. 384; Iṣṭakhri, S. 194) geschätzt wird. Wenn auch ein Irrtum von 8—10 *Farsakh* möglicherweise auf die Route Dainawar-Sisar gerechnet werden könnte, so müsste man den letzteren Ort nach Norden zu auf die Wasserscheide der nördlichen Zuflüsse des Sirwān (Diyāla) und der des Kizil-uzān verlegen; noch heutzutage gibt es dort zahlreiche Ortsnamen wie Čihil-čashma („das Gebirge mit den 40 Quellen“), Hazār-kāniān („das Dorf mit den 1000 Quellen“).

Die Ortschaft Sisar (Balādhuri, S. 130) bestand anfangs nur aus Weideplätzen, die dem Khalifen Maḥdi (158—69 = 775—85) gehörten. Dieses Grenzgebiet (*Hadd*) zwischen drei grossen Provinzen bildete bald den Zufluchtsort zahlreichen Gesindels (*al-Sa'ālik wa 'l-Dhu'ār*), und der Khalife ermächtigte seine Beamten, dort eine Stadt zu erbauen. Der staatliche Besitz bildete ein Gebiet (*Kūra*) für sich und wurde durch folgende Landbezirke (*Rustāk*) vergrössert: 1. Māipahradj, das von Dainawar abgetrennt wurde, 2. Djūdhama (?), das man von der *Kūra* Barza in Ādharbāidjān abtrennte, und 3. Khānidjar (?). Hārūn al-Rashīd legte eine Garnison von 1000 Mann nach Sisar. Darauf wurde Sisar der Schauplatz von Kämpfen zwischen einem gewissen Murra al-Rudaini al-'Idjli und den Khāridjiten des 'Othmān al-Awdi (Yākūt, III, 216; al-Balādhuri, p. 311). Der Khalife al-Ma'mūn übertrug die Verwaltung von Sisar dem Humām b. Hāni' al-'Abdi.

Im VII. (XIII.) Jahrh. fügt Yākūt den Nachrichten bei Balādhuri fast nichts neues hinzu. Im VIII. (XIV.) Jahrhundert erwähnt Ḥamdallāh Mustawfī Sisar nicht mehr. Dagegen spricht er von dem „Gebirge Sinā“, das die Grenze von Ādharbāidjān bildet, und von dem „Bergrücken Sinā“ in den Gebirgen Kurdistān, wo sich die Quelle des Taghatū befinden soll. Obgleich das *Djihan-numā* auf der Karte die genaue Lage und den Namen Taghatū angibt, bietet es im Text die irrtümliche Lesart: *N F T W*, die Norberg in seiner Übersetzung (Lund 1818, I, 547) mit Neftu

wiedergibt. Quatremère führte die Lesart Naghatū ein, die sich in einer Ausgabe des Mirkhond findet. G. Hoffmann nahm die Identität dieses Flusses mit Khorkhora (einem rechten Nebenfluss des Djaghātū) an. Jedenfalls gibt es keinen Beweis für das tatsächliche Vorkommen des Namens Naghatū, und im Text des Mustawfi ist nur angedeutet, dass zu seiner Zeit die Grenze zwischen Adharbāidjān und „Sina“ durch die Wasserscheide zwischen dem Taghatū (s. SĀWDJ-BULĀK) und dem Bāna gebildet wurde. In der Tat war der letztgenannte Ort lange von Senna abhängig. So war mit dem VIII. (XIV.) Jahrhundert der Name Sinā (Sinna, Sina) an die Stelle des Namens Sisar getreten; für die spätere Geschichte siehe SENNA. Über das Auftauchen einer Stadt mit dem Namen Senna ist zu bemerken, dass Khusrew Pasha während des Feldzuges von 1630 Hasanābād zerstörte, das den Fürsten von Ardlān (Hammer, *GOR*<sup>2</sup>, 1840, III, 87) als Residenz diente. Vierzig Jahre später spricht Tavernier (*Les six voyages*, Paris 1692, I, 197) schon von seinem Besuch bei Sulaimān-Khān in *Sneirne* (= Senna).

Der Name Sisar auf Haussknechts Karte (G. Hoffmann, S. 256) hat nichts mit Sisar zu tun: er bezieht sich auf den Bergrücken nördlich von Sinna, der in Wirklichkeit auf Kurdisch Sīm-sā („der Holzschuhe trägt“) heisst. In der Nähe von Sardasht gibt es heute ein Dorf Sisar, ferner ein anderes südlich von Bāna auf dem Abhang des Sūr-kew (s. SĀWDJ-BULĀK). Beide können aber nur das häufige Vorkommen dieses Namens bestätigen, was ja auch die Araber zwang, ihr Sisar durch Šadkhāniya näher zu bestimmen.

Zu bemerken ist noch, dass die volkstümliche Etymologie von Sisar (nach Balādhuri „30 Hügel“) offensichtlich nicht für eine zu eventuelle Gleichsetzung von Sisar (oder einem der Sisar?) mit dem Šissirtu (Šisiri) der assyrischen Zeit spricht. Šissirtu war eine Festung im Lande Kharkhar (vgl. den Flussnamen Khorkhora nördlich von Senna!) und lag an der Grenze des Landes Ellipi. Die vorgeschlagenen Identifikationen aller dieser Namen gehen noch sehr weit auseinander; vgl. Bilerbeck, *Das Sandschak Suleimania*, Leipzig 1898, S. 127, 133, 158; Justi, *Grundriss d. iran. Philol.*, II, 404; de Morgan, *Mission scientifique*, IV, 404; Streck in *ZA*, XIV, 138—9, XV, 349, 379; Thureau-Langin, *La huitième campagne de Sargon*, Paris 1912, Karte; Forrer, *Die Provinzeinteilung d. assyrischen Reiches*, Leipzig 1921, S. 90, 92—3, 95, 102, 120. Die Gleichsetzung von Šissirtu mit Izirtu, der Hauptstadt der Mannäer (Streck in *ZA*, XIV, 139), bleibt gleichfalls Hypothese. Grundsätzlich ist nichts dagegen einzuwenden, wenn der Gleichklang Šissirtu-Sisar den Assyriologen als Stützpunkt in einem Gebiete dient, in dem noch alles ungewiss ist.

*Litteratur:* Ausser den arabischen Geographen und al-Balādhuri (nach den Ausgaben von de Goeje): Hamdallāh Mustawfi, *Nuḥat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 85, 224; Hādjdji Khalifa, *Djikhān-numā*, Stambul 1145, S. 388; Quatremère, *Hist. des Mongols de la Perse*, Paris 1836, I, Fol. 297<sup>v</sup>; G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten pers. Märtyrer*, Leipzig 1880, S. 255—6; Marquart, *Erānsahr*, Berlin 1901, S. 18; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 190; Schwartz, *Iran im Mittelalter*, Leipzig 1921, IV, 479. (V. MINORSKY)

**SĪSTĀN** oder **SEJESTĀN** (von Sakastāna, Land der Sakai, vgl. seinen antiken Namen Sakastane) auch NIMRŪZ genannt („Mittag“ = Südländ, nämlich südlich von Khurāsān; dieser Name begegnet häufig im *Shāhnāme* wie auch auf den Münzen der Kayāni-Häuptlinge [*malik*] von Sīstān, vgl. *JRAS*, 1904, S. 669) ist der Grenzbezirk zwischen Persien und Afghānistān. Er umfasst ein Gebiet von rund 7006 engl. Quadratmeilen, von denen 2847 zu Persien und 4159 zu Afghānistān gehören; die Bevölkerung beläuft sich auf ungefähr 205000 Seelen (im Jahre 1906, vgl. Mac Mahon in *Geogr. Journal*, XXVIII, 213).

Das Gebiet wird zwischen diese beiden Länder durch die (theoretische) Grenzlinie aufgeteilt, die von der Sīstānmission im Jahre 1872 festgelegt wurde; diese Linie verläuft „vom Band-i Sīstān am Hēlmand zum Kūh-i Malik Siyāh, einem Berge westlich vom Gawd-i Zariḥ“ (Yate, *Khurasan and Sistan*, S. 92). F. J. Goldsmid, der Führer der Mission, unterschied das „eigentliche Sīstān“ von dem „äusseren Sīstān“; das erstere entspricht ungefähr dem zu Persien gehörigen Teil des Gebietes. Es ist der wichtigere Teil von Sīstān; seine Grenzen sind nach Goldsmid die folgenden: im Norden und im Westen der Naizār und der Hāmūn; im Osten der alte Lauf des Hēlmand und im Süden eine Linie, die den vom grossen Sīstānkanal bewässerten Teil einschliesst. Dies Gebiet ist demnach auf drei Seiten von Wasser eingeschlossen und kann in gewissem Sinne eine Halbinsel genannt werden. In den Senkungen (Hāmūn), in die die Flüsse sich ergiessen, liegen zwei Lagunen, die vom Harūd Rūd und dem Farāḥ Rūd (beide kommen aus dem Norden) bezw. vom Hēlmand und dem Khashrūd (die vom Süden bezw. vom Osten kommen) gebildet werden. Südlich von diesen Seen erstreckt sich das Naizār, ein mit Sumpfrohr bedeckter Landstrich. Zu den Zeiten, wenn der Hēlmand Hochwasser führt, vereinigen sich die beiden Lagunen, und die Überschwemmung bedeckt dann auch das Naizār. Ein nordsüdlich sich erstreckendes Gebiet westlich der beiden Lagunen (das Hāmūn-i Farāḥ) steht dann gleichfalls unter Wasser, sodass sich ein grosser See bildet, der schliesslich seine immer mehr anschwellenden Wasser durch ein Shēla genanntes Flussbett in eine dritte Senkung ergiesst, das Gawd-i Zariḥ (die Vokalisation des Wortes Zariḥ ist nicht völlig sicher; moderne Reisende schreiben auch Zirah. Im *Shāhnāme* [ed. Vullers-Landauer 1373, 1971] reimt der Name auf *giriḥ*). Vgl. die Artikel AFGHĀNISTĀN, HĀMŪN und HĒLMAND, und vor allem Sykes, *Ten Thousand Miles in Persia*, S. 364 ff.

Die Wasserversorgung und infolgedessen die Kultivierung der Landschaft Sīstān hängt im wesentlichen vom Hēlmand ab. Daher wird seit ältesten Zeiten die Wasserverteilung durch ein System von Dämmen und Kanälen geregelt. Der Fluss hat zu verschiedenen Malen seinen Lauf geändert; diese Tatsache und die weitere, dass während Timurs Einfall in Sīstān viele Dämme und Kanäle zerstört worden sein müssen (so wird z. B. berichtet, dass der Band-i Rustam von ihm zerstört wurde), erklären, dass in Sīstān so viele Ruinen von Städten und Dörfern zu finden sind, die von ihren Bewohnern verlassen wurden, weil in ihrer Umgebung die Bearbeitung des Bodens unmöglich geworden war. Das wichtigste Werk für die Wasserregulierung aus späterer Zeit ist der grosse Band-i



Sistān (oder Band-i Amīr), bei Kūhak. Der Emir der Kā'in, dem der Statthalter von Persisch-Sistān unterstellt ist, hatte diesen Damm sechs oder sieben Jahre, bevor Goldsmid in Sistān war, errichten lassen. Eine Beschreibung dieses Dammes findet sich in *Eastern Persia*, I, 281 ff.

Sistān hat Alluvialboden und besteht hauptsächlich aus Sand, der mit Ton gemischt ist. Ein Teil der Oberfläche weist Flugsand auf. Im Ganzen ist das Land eben, doch gibt es einige niedrige Höhenzüge. Die höchste Erhebung ist der Kūh-i Khwādja (ca. 120 m hoch), der in dem Landstrich zwischen dem Hamūn-i Farāh und dem Gawd-i Zarih liegt; bei völliger Überschwemmung, liegt dieser Hügel mitten im Wasser. Er hat seinen Namen von dem Heiligtum eines Lokalheiligen, das am Nordende seines Plateaus liegt. Zur Zeit der Frühlings-Tagundnachtgleiche (*Nawrūz*) feiert die Bevölkerung ein primitives Fest, wie es scheint, zu Ehren dieses Khwādja; Sykes vermutet, dass in diesen Feierlichkeiten vorislāmische Bräuche sich erhalten haben. Der Kūh-i Khwādja ist befestigt.

Sistān erhält seine Fruchtbarkeit durch die Ablagerungen, welche die Überschwemmungen des Hēlmand und des Kanalsystems zurücklassen. Das wichtigste Landesprodukt ist Getreide, doch werden auch Bohnen, Baumwolle, Ölsaaten und Melonen gezogen. Futter für Grossvieh ist reichlich vorhanden; in Sistān werden Kühe sowohl wie Pferde in grosser Zahl gezüchtet, obwohl das Gebiet wegen seiner Pferdekrankheiten und giftigen Fliegen berüchtigt ist. Von den wildwachsenden Pflanzen verdienen die Tamarisken Erwähnung: an den Ufern eines der Kanäle, des Mādār-i Āb, wachsen sie in riesigen Mengen; Sykes sagt davon: „Eine der wenigen Dschungeln, die ich in Persien gesehen habe“.

Bäume gibt es nur wenige in Sistān, ausgenommen in Miyān Kangī, dem Landstrich zwischen dem Rūd-i Pariyān (dem Hauptflussbett, durch das der Hēlmand sich in das Hamūn ergiesst) und dem Siksar (einem Nebenfluss des Rūd-i Pariyān; vgl. die Karte von Sistān zu Mac Mahon's Artikel im *Geogr. Journal*, XXVIII).

In früheren Zeiten muss die Dattelpalme, die jetzt nicht mehr zu finden ist, in Sistān vorhanden gewesen sein (Yate, *Khurasan and Sistan*, S. 94). Über die Schlangen- (über das häufige Vorkommen von Schlangen in Sistān vgl. auch al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 400, 402) und Vogelarten dieses Landes vgl. *Eastern Persia*, I, 273. Über das Klima haben die europäischen Reisenden nur wenig Gutes zu berichten gewusst. Der Winter ist kalt, aber nicht ungesund; zwischen März und August weht dann ein Nordwestwind, der sogenannte *Bād-i šad u bist Rūz* (der Wind der 120 Tage), der die Luft von den aus dem stagnierenden Marschwasser aufsteigenden Miasmen reinigt, die in den übrigen Jahreszeiten Fieber verursachen. Der Sommer ist heiss und unangenehm. Rawlinson sagt über das Klima, dass „Sistān heutzutage ein entsetzlich ungesundes Land ist, das nur ein paar Monate im Jahre bewohnbar ist“.

Die Bevölkerung Sistāns besteht im wesentlichen aus Tādjik; ausserdem gibt es Balōči und Kā'inī, die in das Land eingewandert sind; schliesslich hat Nādir Shāh einige Nomadenstämme aus Shirāz gezwungen, nach Sistān auszuwandern. Genealogische Einzelheiten für einige Sistān-Familien (z.B.

die geschichtlich wichtige Kayānī, die von den mythischen iranischen Königen abstammten beanspruchten) und einige in Sistān hausende Balōči-Stämme findet man in *Eastern Persia*, I, 415 ff.

Die Šaiyād (Fischer und Vogelsteller), die südlich von Hāmūn und Naizār wohnen und eine eigene Sprache sprechen, werden von einigen Gewährsmännern als die Ureinwohner des Landes betrachtet. Sie gewinnen ihren Lebensunterhalt im Sommer durch Fischfang im See und im Winter durch Vogelfang. Jeder Familiengruppe unter ihnen (*Maḥalla*) wird ein Wasserabschnitt zugeteilt (Yate, *Khurasan and Sistan*, S. 80). In ihrer Nachbarschaft, aber von ihnen deutlich zu unterscheiden, lebt eine Gruppe von Menschen namens *Gāwdār* (Rinderhirten). Sykes (*Ten Thousand Miles*, S. 367) vermutet, dass einer der Sistānistämme, die Sarbandi, mit den Brahōi verwandt ist und deshalb vielleicht der Urbewölkerung des Landes angehört; doch ist einmal die Frage der Rassenzugehörigkeit der Brahōi ausserordentlich schwierig (vgl. den Artikel BALŌČISTĀN) und zum andern besteht ein triftiger Grund zu der Annahme, dass die Sarbandi (ebenso wie die *Shahraki*) aus dem westlichen Iran eingewandert sind.

Die Sprache der Bewohner von Sistān wird beschrieben als eine „Art verderbten Persisch, ähnlich dem in Khurāsān gesprochenen Persisch“ (*Eastern Persia*, I, 259). Für die Ortsnamen, die aus sprachgeschichtlichen Gründen von Bedeutung sind, vgl. Bellew, *From the Indus to the Tigris*, S. 269 f. Die Bevölkerung lebt wirtschaftlich elend, da alles Land und Wasser der Regierung gehören. Der Handel wird im wesentlichen durch Karawanen vermittelt, die von den verschiedenen Dörfern gemeinsam nach Quetta und Bender-Abbās geschickt werden; sie bringen auf der Rückreise Waren mit, die in Sistān fehlen, z.B. Tee, Indigo, Zucker usw. (vgl. Yate, *Khurasan and Sistan*, S. 83 ff.).

Die ursprüngliche Hauptstadt von Persisch-Sistān *Sihkūha*, wurde in den Schatten gestellt von *Nuṣratābād* (erbaut um 1870). *Sihkūha* soll (1872) etwa 1200 Erdhütten gezählt haben, von denen Curzon im Jahre 1892 nur noch die Hälfte bewohnt fand. Die Stadt *Nuṣratābād* (die zu Goldsmids Zeit *Nāṣirābād* hiess) wurde von dem Emir der Kā'in gegründet, als sich das Bedürfnis nach einer Residenz für die persische Regierung in Sistān herausstellte. Die „neue Stadt“ (*Shahr-i nav*) hat nach und nach das Dorf *Husainābād* umschlossen, in dessen Nachbarschaft man mit der Anlage von *Nāṣirābād* begonnen hatte. Die „neue Stadt“ wird von Kā'inī und Leuten aus Khurāsān bevölkert, *Husainābād* jedoch enthält noch die ursprüngliche Sistānbevölkerung. Das Fort von *Nuṣratābād* trägt den Namen *Shahr-i qadīm* („die alte Stadt“). Die Stadt, die eine Garnison beherbergt, ist der Verwaltungsmittelpunkt von Sistān. Ein anderer Name für *Nuṣratābād* ist *Shahr-i Sistān*: dieser Name ist unter den Einwohnern selbst fast ausschliesslich im Gebrauch. Die übrigen Dörfer Sistāns haben kaum irgend welche Bedeutung. In der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts wurde das Land von einem Stellvertreter des Emir der Kā'in verwaltet; der Titel des Statthalters von Persisch-Sistān war *Hashmat al-Mulk*. Er war der Regierung verantwortlich für eine Zahlung von 12 000 *Tūmān*, während die Steuereinkünfte (zum grössten Teil in Naturalien) auf 24 000 *Kharwar* (zu je 649 engl. Pfund) Getreide im Jahr festgesetzt wurden; darüber hinaus wurden noch 2 600

*Tūmān* in Bargeld erhoben (Vate, *Khurasan and Sistan*, S. 83).

Afghanisch-Sistān mit seiner Hauptstadt Khakānsūr am Khashrūd umfasst das Gebiet auf dem rechten Ufer des Hēlmand und östlich von der östlicheren der beiden Lagunen (Hāmūn-i Pūza) hinauf bis zu dem Distrikt Djuwain im Norden. Ebenso gehört zu Afghanisch-Sistān der Landstrich, der sich vom linken Ufer des Hēlmand bis zur Grenze von Balōčistān erstreckt. In diesem Teil des Landes liegt der Gawd-i Zarih. Ackerbau trifft man im Gebiet von Khakānsūr und an den Ufern des Hēlmand. Die Bevölkerung setzt sich aus denselben Elementen wie in Persisch-Sistān zusammen, nur dass hier natürlich auch Afghanen sich mit ihnen gemischt haben. In den Landstrichen östlich des Hēlmand fand Mac Mahon zahlreiche Ruinen wie auch Spuren von alten Kanalsystemen und Flussläufen. Er vermutet, dass „dies nicht nur ein früheres Delta des Hēlmand gewesen sein wird, sondern dieses Delta auch vom Hēlmand in einer der, wie die vorhandenen Ruinen beweisen, blühendsten Zeiten der Geschichte Sistāns benutzt wurde“ (*Georg. Journal*, XXVIII, 219). Für alle Einzelheiten muss auf Mac Mahon's Aufsatz selbst verwiesen werden.

Geschichtlicher Abriss. Das Land am Unterlauf des Hēlmand (Etymandros) ist im Altertum als Drangiana bekannt. Dies Wort ist in Parallele gestellt worden mit der altirānischen Bezeichnung für „See, Meer“, awestisch *zrayah-*, altpersisch *d(a)rayah-*; doch da diese Ableitung nicht völlig sicher ist, können wir nur sagen, dass das Land seinen Namen von dem Volke der Drangai [andere Formen: Zarangai, Zarangaioi, Sarangai; altpersisch: *Z(a)ra(n)ka-*] erhalten hat. Der Name Sakastane (oder Paraitakene) bezeichnet nach Isidorus von Charax das Grenzland am mittleren Lauf des Hēlmand. Man muss im Auge behalten, dass das Wort Sakastane vor der Zeit des Isidorus nicht belegt ist; es wird daher allgemein angenommen, dass dieser Name daher rührt, dass die Sakai dies Land um 128 v. Chr. erobert haben. F. W. Thomas (*JRAS*, 1906, S. 181 ff.) hat den Nachweis versucht, dass die Sakai in diesen Landstrichen schon zur Zeit der Achämeniden sesshaft waren, und dass das späte Auftauchen des Namens Sakastane sich daraus erklärt, dass sie nicht vor der Partherzeit zu politischer Macht gelangten [vgl. die Artikel DRANGAI, SAKAI, SAKASTANE, CARCOË in Pauly-Wissowa, *Realenzykl.*<sup>2</sup>; Bartholomae, *Altir. Wörterbuch*, s. v. *zra(n)ka*].

Das Awesta kennt den Hēlmand unter dem Namen *Haētumant* („reich an Dämmen“), ebenso den See *Kasaoya-*, der von diesem Fluss gebildet wird. Dieser See muss daher das Hāmūn-System sein. In ihm liegt, nach der zoroastrischen Überlieferung, die Saat Zoroasters verborgen, aus der in der Zukunft drei Söhne geboren werden sollen, deren dritter der Erlöser sein wird (Pehlewi: *Sōsh-yāns*). In die Umgebung dieses Sees verlegt die Tradition auch den Ursprung der sagenhaften Kawa-Dynastie (Kayāni). Alle diese Tatsachen führen uns auf die Vermutung, dass Sistān im Altertum einer der Hauptsitze der zoroastrischen Religion war. Über seine Beziehungen zur iranischen epischen Überlieferung vgl. weiter unten.

Für die ältere Geschichte der Sakai vgl. den Artikel AFGHANISTAN und die Artikel SAKAI und SAKASTANE in Pauly-Wissowa, *Realen.*<sup>2</sup>

Der Name Sakastane (Sakastan, Sidjistan)

bezeichnete im Altertum und Mittelalter ein umfangreicheres Gebiet als die modernen Bezirke Persisch- und Afghanisch-Sistān (vgl. al-Tabari, I, 2705: *ja-kānat Sadjistan az am min Khurāsān*); das geht schon hervor aus der Tatsache, dass der Name ursprünglich den Saka-Staat am Mittellauf des Hēlmand bezeichnet. Es ist unmöglich genau anzugeben, welche Gebiete in den verschiedenen Zeiten zu Sistān gerechnet wurden. Allem Anschein nach wurde ein weites Gebiet im Osten bis hinauf nach Kandahār zu bestimmten Zeiten auch Sistān genannt.

Ardashīr, der Gründer der Sāsāniden-Dynastie, eroberte unter anderem auch Sakastān. Die Verbindung mit dem persischen Reich kann nicht sehr eng gewesen sein, denn die Sakai erscheinen in der Geschichte der Sāsāniden-Herrscher eher als Verbündete denn als Untertanen. So erklärt sich, dass von einer zweiten Eroberung des Landes durch Bahrām II. berichtet wird, der seinen Sohn, den künftigen König Bahrām III., mit dem königlichen Titel *Sagānshāh* als Statthalter dieses Gebietes einsetzte. Unter der Regierung Shāpūr's II. jedoch erscheinen die Sakai noch einmal als Verbündete, nicht als Untertanen. Zur Sāsānidenzeit hatte das Christentum in seiner nestorianischen Form in Sakastān Fortschritte gemacht, so dass dort sogar ein Bistum errichtet wurde (Pauly-Wissowa, *Realen.*<sup>2</sup>, Ia, 1812). Als die Muslime Persien eroberten, wandte sich Yazdidjird III., nachdem er aus Kirmān vertrieben worden war, nach Sakastān, dessen König ihm zuerst seinen Schutz gewährte; als aber der Sāsānide in rücksichtsloser Weise auf die Steuerrückstände aufmerksam machte, entzog ihm der König seinen Schutz (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 315). Allerdings lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, ob der damalige „König“ von Sakastān ein Statthalter der Sāsāniden mit dem Titel *Shāh* oder ein nationaler Herrscher war, der der persischen Regierung nur zur Tributzahlung verpflichtet war.

Die arabische Eroberung Sistāns begann im Jahre 23 (643/4); damals unternahmen 'Āsim b. 'Amr und 'Abd Allāh b. 'Umair einen Einfall in das Land, bei dem sie Zarandj (die alte, heute in Trümmern liegende Hauptstadt von Sistān) belagerten; schliesslich schlossen die Bewohner von Sistān einen Vertrag mit den Arabern, nach dem sie den *Kharādj* bezahlen sollten. Im Jahre 30 (650/1) sandte der Befehlshaber eines islamischen Heeres, das in Kirmān ein Lager bezogen hatte, al-Rabi' b. Ziyād al-Hārithi nach Sistān. Al-Rabi' durchquerte die Wüste zwischen Sistān und Kirmān (den *Dasht-i Lūt*) und erreichte Zālīk, das als eine 5 Farsakh von der Grenze Sistāns entfernte Festung beschrieben wird; dieser feste Platz wurde eingenommen; auf seinem weiteren Vormarsch unterwarf al-Rabi' zwei weitere Orte, Karkūya und عيسوم (oder nach Yākūt عيسوم — die Vokalisation ist unsicher), ohne jegliches Blutvergießen. Nach seiner Rückkehr nach Zālīk versuchte er noch einmal Zarandj zu erobern. Bevor er die Stadt erreichte, wurden unter heftigen Kämpfen einige unwichtigere Örtlichkeiten eingenommen (Zūshī, Nāshrūdī und Sharwādī); der *Marzbān* Aparwēz, der Verteidiger von Zarandj, hielt die Stadt so hartnäckig, dass er erst nach längerer Zeit gezwungen werden konnte, sie den Muslimen auszuliefern. Indessen erwies sich die Stadt Zarandj als ein sehr unsicherer Besitz für die Eroberer, denn zwei Jahre später trieben die Einwohner die



arabische Besatzung wieder hinaus. Die Stadt wurde von dem neuen Statthalter in Sistān, 'Abd al-Rahmān b. Samura, zurückgewonnen. Dieser Feldherr unterwarf auch Bust (das im Mittelalter zu Sistān gerechnet wurde) und Zābul. Als gegen Ende von 'Othmāns Khalifat 'Abd al-Rahmān durch einen andern Statthalter ersetzt wurde, brach in Zaranđ wiederum eine Empörung aus. Während des Khalifates 'Alī's blieb die Lage in Sistān unsicher; daraufhin sandte zur Regierungszeit Mu'āwiya's der Statthalter von Baṣra den 'Abd al-Rahmān b. Samura wiederum nach Sistān. Dieser tatkräftige Feldherr unterwarf das Land und durchzog es bis nach Kābul; er unterwarf auch Zābulistān, das sich empört hatte. Diese Erfolge bewogen den Khalifen, 'Abd al-Rahmān zu seinem unmittelbaren Stellvertreter in Sistān zu ernennen; er blieb dort, bis Ziyād b. Abī Sufyān den al-Rabi' b. Ziyād al-Harithi an seiner Stelle ernannte. 'Abd al-Rahmān starb in Baṣra im Jahre 50 (670). Als er Sistān verlassen hatte, vertrieb der König von Kābul die Muslime aus seinem Lande; der neue Statthalter von Sistān hatte sich gegen den iranischen Fürsten *Rutbil* (es ist das kein Eigenname, sondern ein Titel wie *Ikhshid* und ähnliche) zu wehren, der Zābulistān und Rukhkhadj (das damals zu Sistān gerechnet wurde) eroberte und bis nach Bust vordrang; dort wurde er von al-Rabi' geschlagen. Als dieser ebenfalls von Ziyād b. Sufyān seines Amtes entsetzt worden war, schloss der nächste Statthalter von Sistān mit *Rutbil* Frieden. Doch blieb dieser Fürst bis zu seinem Tode ein ständiges Element der Unruhe (er starb zur Zeit, als 'Abd al-'Aziz b. 'Abdallāh b. 'Amir *Walī* von Sistān war). Ein zweiter *Rutbil* (Sohn des vorigen!) wahrte seine Selbstständigkeit gegenüber den Muslimen in Sistān und Zābulistān, vom Khalifat des 'Abd al-Malik b. Marwān bis zur Regierungszeit al-Manṣūr's. Gelegentlich jedoch zahlte der Iranier Tribut; in den letzten Jahre der Omayyadenherrschaft stellte er diese Zahlungen jedoch vollständig ein. Unter al-Manṣūr ergriff die islamische Regierung strenge Massregeln gegen ihn; aber die Fürsten von Sistān zahlten, wie es scheint, nichtsdestoweniger ihre Tribute an die *'Amil* des al-Mahdī und al-Rashīd recht unregelmässig.

Unter al-Ma'mūn wurde die Tributzahlung (*Iṭwā*) auf den doppelten Betrag gesteigert; während seines Khalifates bekehrte sich der König von Kābul zum Islām, und ebenfalls unter al-Ma'mūns Herrschaft erhielt Kābul (und natürlich auch Sistān) Anschluss an die staatlichen Posttrouten. (Für die Geschichte der Eroberung und der Statthalter von Sistān unter den Omayyaden und 'Abbāsiden vgl. al-Tabari, I, 2705 f.; al-Balādhuri, S. 392 ff.).

Im Mittelalter wurden die Bezirke Zābulistān, Dāwar und Rukhkhadj zu Sistān im weiteren Sinne gerechnet. Zu den bekannteren Städten gehörten Farāh, Djuwain, Bust und Ghazna. Die Ost-Grenze lässt sich nicht genau beschreiben. Im Norden grenzte es an Khurāsān, im Westen an Kūhistān und die grosse Wüste von Kirmān, im Süden endlich an Makrān. Doch wird nicht immer dieses umfassende Gebiet unter dem Namen Sistān verstanden; al-Muḥaddasī z. B. sagt, dass einzelne Gewährsmänner Bust und Ghazna unter dem Namen Kābulistān zusammenfassen, diese beiden Länder also nicht zu Sistān rechnen. Unter den Örtlichkeiten in Sistān erwähnt al-Muḥaddasī Zaranđ, Kuwain, Zanbūk, Ḳarnīn, Karwādikan u. a. Die Hauptstadt war Zaranđ, nahe am Sanārūd-Kanal,

eine bedeutende Stadt, die nicht nur Baulichkeiten der beiden ersten Ṣaffāriden-Fürsten Ya'qūb und 'Amr, sondern auch solche der Sāsāniden Ardashīr und Khusrāw I. aufwies (al-Muḥaddasī, S. 306). Zaranđ wurde von Timur eingenommen und zerstört (787/1383); seidem ist es eine Ruine geblieben (vgl. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 335, Anm. 1).

Sistān hat in der mittelalterlichen Geschichte nur ein einziges Mal eine bedeutende Rolle gespielt. Das war zur Zeit der Ṣaffāriden, deren Begründer Ya'qūb b. Laith selbst aus Sistān stammte (er war in Ḳarnīn geboren). Sistān war der Mittelpunkt dieser Dynastie (vgl. ṢAFFĀRIDEN, 'AMR B. AL-LATH). Nach dem Zusammenbruch der Ṣaffāriden gehörte Sistān nacheinander zum Herrschaftsbereich der Sāmāniden und der Ghaznawiden (in Sistān sind Münzen von Subuktigin und Mahmūd gefunden worden, vgl. *JRAS*, 1904, S. 681). Jedoch hatte das Land seine einigen einheimischen Herrscher (*Malik*) unter der Oberhoheit der grösseren Dynastien. Unter dem Sāmāniden Naṣr b. Aḥmed wurde der Ṣaffāride(?) Aḥmed zum Statthalter seines Heimatlandes Sistān ernannt (309 = 921/22). Auf Aḥmed folgte sein Sohn Khalaf, der von dem Ghaznawiden Mahmūd abgesetzt wurde; dieser übertrug die Herrschaft über das Land auf seinen (Mahmūd's) Bruder Naṣr. Späterhin, in der Seldjuken-Periode, erhielt ein Nachkomme Khalafs namens Tāhir die Herrschaft über Sistān von den Seldjuken übertragen. Dieser Tāhir ist es, den die *Ṭabaḳāt-i Nāṣiri* als den ersten Kayāni *Malik* von Sistān betrachten. Hier heisst es nämlich: „Diese Maliks behaupteten, aus dem Geschlechte des Kai Kā'ūs zu sein“.

Es ist jedoch sehr zweifelhaft, ob sie aus demselben Geschlecht stammen wie die Kayāni-Familie, die zur Zeit der Ṣaffāriden und später in Sistān herrschte. In welchen Beziehungen die Ṣaffāriden zu diesen mittelalterlichen Königen von Sistān stehen, ist ebenfalls sehr unklar; es ist sehr fraglich, ob die Linie, aus der Tāhir stammt, ihren Ursprung wirklich von al-Laith, dem Vater des grossen Ya'qūb, herleitet. Tāhir starb im Jahre 480 (1087). Im folgenden wird nach den *Ṭabaḳāt-i Nāṣiri* eine Liste seiner Nachfolger bis zur Zeit des Einfalls der Horden des Gingizkhān gegeben. Die Chronologie ist sehr unsicher und zum Teil recht unwahrscheinlich; für alle Einzelheiten muss man die *Ṭabaḳāt* selbst zu Rate ziehen. Die Reihenfolge ist: Tādj al-Dīn I. Abū 'l-Faṭḥ 480/1087—559/1163. Shams al-Dīn Muḥammed 559/1163—?. Tādj al-Dīn II. al-Malik al-Sa'īd ? —612/1215 (vgl. GHÖRIDEN), Bahrām Shāh al-Malik al-Ghāzi 612/1215—618/1221.

Nach Bahrāms Tod stritten sich seine Söhne Rukn al-Dīn und Nuṣrat al-Dīn um die Herrschaft. Schliesslich blieb der erstere siegreich; jedoch kamen beide Brüder bei den von den Mongolen veranlassten blutigen Metzelen um. Es scheint daher, dass der *Ta'rikh-i Djahān Gushā* (I, 118) die Wirklichkeit weniger zuverlässig beschreibt, wenn er andeutet, dass der Mongoleneinfall Sistān nicht in dem Masse wie andere Länder schädigte, dass vielmehr die Verwüstungen durch die Mongolen nur die Grenzen des Landes erreichten. Von Djuwain, das im Mittelalter zu Sistān gerechnet wird, erzählt der Verfasser des *Ta'rikh-i Djahān Gushā* (a. a. O.) ausdrücklich, dass es von den Mongolen eingenommen wurde; die *Ṭabaḳāt-i Nāṣiri* (übers. von Raverty, S. 198) berichten, dass

Sistān von ihnen in barbarischer Weise verwüstet wurde. Das ist nicht verwunderlich, da der Herrscher von Sistān, Bahrām Shāh ein Verbündeter des Khwārizm Shāh war.

Nach dem Abzug der Mongolen aus Sistān wird die Geschichte des Landes sehr undurchsichtig. Verschiedene Persönlichkeiten kämpften um die Herrschaft; schliesslich gehört das Land zu den Gebieten des Harawī-Herrschers Shams al-Dīn Muḥammed Kurt. Doch hat es auch im späteren Mittelalter einheimische Fürsten von Sistān gegeben (für ihre Münzen vgl. *JRAS*, 1904, S. 669. Es gibt eine handschriftliche Genealogie dieser Herrscher, das *Shaharat al-Muluk*).

Nachdem Sistān einen Einfall der Čaghatāi hatte über sich ergehen lassen müssen (700 = 1300/1), erlitt das Land noch einmal empfindliche Schädigungen durch die Scharen Timurs. Dieser Eroberer legte Zarandj in Trümmer und nahm den Malik Kutb al-Dīn Kayāni gefangen (785 = 1383); er war es auch, der das Kanalsystem des Landes zerstörte. Doch bis zur Zeit der Šafawiden hatte Sistān noch seine einheimischen Herrscher, neben denen ein wilder unruhiger Adel lebte; der Malik Mu'izz al-Dīn Ḥusain z.B. wurde vom Adel ermordet (859 = 1455).

Der Šafawiden-Shāh Ismā'il eroberte Sistān im Jahre 914 (1508/9), und die Fürsten von Sistān blieben Vasallen des persischen Reiches bis zum Einfall der Afghānen unter Mir Maḥmūd (ca. 1134 = 1722). Der Kayāni Muḥammed sicherte sich selbst auf Grund eines illoyalen Vertrages mit dem Afghānen-Herrscher den Besitz Sistāns und eines Teiles von Khorāsān; infolgedessen stürzte er den damaligen Herrscher, seinen Verwandten Asad Allāh Kayāni. Nādir Kūli Khān, der Truppenführer des Shāh Tahmāsp, liess Muḥammed hinrichten, gestattete jedoch dem früheren König, Asad Allāh, die Rückkehr auf den Thron von Sistān. Dieser Malik starb jedoch kurz darauf; ihm folgte sein Sohn Ḥusain. Dieser empörte sich gegen Nādir, der ihn und seine Brüder Faṭḥ 'Alī und Luṭf 'Alī mehrere Jahre lang in der Festung Kūh-i Khwādja belagern liess. Schliesslich unterwarfen sie sich und blieben Nādirs Vasallen. Dieser Feldherr, der damals noch im Dienst des Shāh Tahmāsp stand, wurde von diesem Monarchen in aller Form in die Herrschaft über Sistān zusammen mit Khorāsān, Mazandarān und Kirmān eingesetzt (1143 = 1730). Nach dem Tode Nādirs (der seit 1148 = 1736 Shāh von Persien war) kam Sistān unter die Lehnsoberherrschaft Ahmed Shāhs, des Durrāni-Herrschers von Afghānistān. Dieser Fürst heiratete die Tochter des damals herrschenden Malik von Sistān, Sulaimān Kayāni, des Sohnes und Nachfolgers von Ḥusain. Sulaimāns Nachfolger, Bahrām, der sich durch die von Nādir als Kolonisten aus Persien nach Sistān gebrachten Sarbandi- und Shahraki-Stämme belästigt fühlte, rief einen Balōči-Häuptling zu Hilfe; diese Vorgänge veranlassten Timūr Shāh, den Nachfolger des Ahmed Shāh, den Kayāni abzusetzen und einen Shahraki-Häuptling als Herrscher in Sistān zu ernennen. Nach dessen Ermordung (um 1191 = 1777) wurde Bahrām wieder eingesetzt, jedoch unter der Oberaufsicht des afghānischen Statthalters von Lāsh. Unaufhörlich tobten Unruhen in Sistān. Der letzte Kayāni, der eine gewisse wirkliche Herrschaft ausübte, war Bahrāms Nachfolger Djalāl al-Dīn. Dieser wurde von den Sarbandi vertrieben (1838). Seitdem wurde die Herrschaft

in Sistān von den örtlichen Stammeshäuptlingen ausgeübt, und das Land wurde zum Zankapfel zwischen Herāt und Kandahār, bis der Sarbandi-Häuptling 'Alī Khān sich mit der persischen Regierung verbündete, die persische Flagge auf der Zitadelle von Sihkūha hisste und seine Söhne als Geiseln nach Mashhad sandte (1853). So war 'Alī in Wirklichkeit ein persischer Statthalter in Sistān geworden; die Bewohner von Sistān lehnten jedoch seine Herrschaft ab und empörten sich. 'Alī Khān fand bei Gelegenheit eines nächtlichen Angriffs auf Sihkūha den Tod; ihm folgte in der Herrschaft sein Neffe Tādī Muḥammed, der zunächst von Persien unabhängig war (1858). Bald darauf jedoch eröffnete er Verhandlungen mit der persischen Regierung, und im Jahre 1862 erklärte er sich zum persischen Untertan, da er ein Vorrücken des Emirs von Afghānistān, Dōst Muḥammed Khān, in der Richtung aus Herāt fürchtete. Dōst Muḥammed Khān starb im Jahre 1863; sein Nachfolger war Shēr 'Alī Khān. Mit dem Beginn dieser Herrschaft fällt zeitlich zusammen ein scharfer Gegensatz zwischen Tādī Muḥammed Sistāni und den Offizieren, die die persische Regierung aus Tih-rān geschickt hatte; dieser Zwischenfall veranlasste die führenden Sistāni, ihre Blicke nach Afghānistān zu lenken. Da aber Shēr 'Alī mit seinen eigenen Angelegenheiten überreichlich zu tun hatte und der Bevölkerung von Sistān keine wirksame Hilfe leisten konnte, so wandte sich Tādī Muḥammed wiederum an Persien. Schliesslich nahm das Heer des Shāh Sistān ein (1865); zwei Jahre später wurde Tādī Muḥammed entthront und Sistān unter die Herrschaft eines persischen Statthalters gestellt, der den Titel *Hashmat al-Mulk* trug. Diese Streitigkeiten zwischen Persien und Afghānistān führten schliesslich zu dem britischen Schiedsspruch und der Grenzfestsetzung durch die Sistānkommission vom Jahre 1872, die von Sir Frederick J. Goldsmid geführt wurde. Die persischen Streitkräfte räumten infolge dieser Regelung den Teil von Sistān, den sie am rechten Ufer des Helmand besetzt hatten; die Grenzen wurden genau festgelegt, wobei der Teil, den man als „eigentliches Sistān“ bezeichnete, Persien überlassen wurde. Da die Grenzen nicht in ihrer ganzen Ausdehnung genau festgelegt worden waren, musste die Grenzregelung durch die Mission Mac Mahon zu Ende geführt werden (1903/5).

Sistān in der iranischen epischen Überlieferung. Sistān ist die Heimat des grössten iranischen epischen Helden, Rustams und seiner Familie. Ursprünglich gehört Rustam nicht in den Kreis der awestischen Heldensage; doch wird er mit ihr durch eine künstliche Genealogie in Verbindung gesetzt, die seinen Vater Zāl durch das Medium awestischer Helden von Djamshid (Yima) abstammen lässt. Diese von Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, 2. Aufl., S. 9 f. aufgestellte These hat grössere Wahrscheinlichkeit für sich als die entgegengesetzte Ansicht, nach der Rustam mit dem awestischen Helden Kərəsāspa (vgl. G. Hüsing, *Krsaspa im Schlangenleibe*, S. 2 und die dort zitierten Quellen) gleichzusetzen ist, so dass er nach dieser Ansicht in den awestischen Sagenkreis hineingehörte. Die Erzählung von Rustam gehört vielleicht ursprünglich den alten Bewohnern der Drangiana an und nicht den Sakae (vorausgesetzt, dass dieses Volk nicht vor dem Jahre 128 v. Chr. im Hämūnland erschienen ist); vgl. Nöldeke, *a. a. O.* Das *Shāhnāma* (ed. Vullers-Landauer, S. 1637, 2495)



schildert Rustam als Herrscher in Zābulistān, Bust, Ghazna und Kābulistān, d. h. in Sistān im umfassendsten Sinne. Er weigert sich, dem iranischen König Gushtāsp Gehorsam zu erweisen, da er diesen als einen Emporkömmling betrachtet (*Shāhnāma*, S. 1637, 2496). In Firdaws's Epos wird er jedoch nicht als ein Ungläubiger dargestellt; diese Vorstellung begegnet vielmehr nur bei al-Dinawari und stellt anscheinend eine rationalistische Deutung der alten Überlieferung dar, die nur von einem Kampfe zwischen Rustam und dem Hauptvorkämpfer zoroastrischen Glaubens, Isfandiyyār, weiss.

Schon in frühen Zeiten finden wir Namen und Geschehnisse der Rustamsage in Sistān lokalisiert. Die arabischen Eroberer fanden in der Gegend von al-Karyātān den Stall für Rustams Pferd (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 394); in Karkūya, nördlich von Zaranj, gab es im Mittelalter einen Feuertempel, dessen Kuppeln angeblich von Rustam errichtet worden waren (Pauly-Wissowa, *Realenz.* 2, unter CARCOË). Solche Angaben sind für die Geschichte der epischen Überlieferung wichtiger als solche ähnlicher Art, die von modernen Reisenden mitgeteilt werden, da diese letzteren unter der Bevölkerung eine in den meisten Fällen mit den Angaben im *Shāhnāma* übereinstimmende Tradition vermuten; und es scheint in der Tat, dass diese Lokalisierungen aus dem *Shāhnāma* einfach entlehnt worden sind. Hierunter fällt es, wenn z. B. die Bewohner von Sistān den Kūh-i Khwādja unter andern Namen als Kūh-i Rustam bezeichnen und seine Zitadelle mit dem befestigten Zufluchtsort des Raubritters Kuk-i Kūhzād gleichsetzen, eine Burg, die nach einer unechten Episode des *Shāhnāma* von Rustam erobert wurde (Yate, *Khurasan and Sistan*, S. 86; Sykes, *Ten Thousand Miles in Persia*, S. 378 f.). Das würde sogar eine aus einer interpolierten Stelle des *Shāhnāma* entlehnte Überlieferung voraussetzen. Eine in Trümmern liegende Burg Kal'a-i Sām gibt es zwischen Dawlatābād und Sihkūha (Sykes, *a. a. O.*, S. 380): Sām ist der Grossvater Rustams, gehört jedoch in die künstliche Genealogie des Helden, die im *Shāhnāma* aufgestellt wird. Es gab auch einen von Garshāsp errichteten Staudamm, der später auf Befehl von Shāhrukh, dem Sohne Timurs, zerstört wurde (*Eastern Persia*, I, 286). Garshāsp (der awestische Kērēsāspa) ist ebenfalls einer der Vorfahren Rustams, gehört jedoch auch seinerseits zu jenem künstlichen Stammbaum. Lokalisierungen dieser Art können uns daher nichts über eine frühere Form der Sage bieten, als wir sie aus der literarischen Überlieferung kennen. Nur im folgenden Falle scheint es sich um eine Ausnahme von dieser Regel zu handeln: der Ort Hawḍ-i dār „soll der Ort sein, wo der Leichnam von Firāmurz, dem Sohne Rustams, von seinem Feinde Bahrām (lies: Bahman), dem Sohne Isfandiyyār, auf einem Pfahl aufgespießt wurde“ (*Eastern Persia*, I, 256). Hier ist eine Verschiedenheit von der Überlieferung im *Shāhnāma*, denn nach dem Epos wurde Firāmurz gefangen genommen, mit dem Kopf nach unten aufgehängt und durch Pfeilschüsse getötet (1753, 93 ff.); später aber gestattete der König (Bahman) die Bestattung seines Leichnams (1755, 118).

Hinsichtlich der allgemeinen Topographie mag schliesslich noch darauf hingewiesen werden, dass das *Shāhnāma* den Gawd-i Zarih zu kennen scheint: Kai Khusrāw überschreitet den *Ābi Zarih* bei der Verfolgung Afrāsīyābs, doch muss man annehmen, dass Firdawsī, oder vielmehr seine Quelle, keine

rechte Vorstellung von der wirklichen Lage der Dinge hatte, da Khusrāw nach dem Epos mehrere Monate lang segeln muss (1363, 1971 ff.). Übrigens kennt das *Shāhnāma* auch den Hēlmand (in der Form *Hirmand*: 1750, 36).

*Litteratur*: Ritter, *Erdkunde*, VIII, 149 ff.; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 334 ff.; Marquardt, *Erānshahr* (Index s. v. *Sagastān* usw.); Barbier de Meynard, *Dictionnaire . . . de la Perse*, S. 300 ff.; *Eastern Persia, an Account of the Journey of the Persian Boundary Commission 1870-1872*, London 1876, I, 255 ff., 395 ff., 415 ff.; J. P. Ferrier, *Caravan Journeys*, London 1857, Kap. XXVII und XXVIII; H. W. Bellow, *From the Indus to the Tigris*, 1874, Kap. VII. und VIII; C. E. Yate, *Khurasan and Sistan*, 1900, Kap. VII und VIII; Sven Hedin, *Zu Land nach Indien durch Persien, Seistan, Belutschistan* (1910, mir unzugänglich); A. Hamilton, *Afghanistan*, 1906, S. 211 ff.; P. M. Sykes, *Ten Thousand Miles in Persia*, 1902, S. 361 ff.; G. N. Curzon, *Persia and the Persian Question*, 1892 (Index); Ellsworth Huntington, *The Basin of Eastern Persia and Sistan in Exploration in Turkestan (Expedition of 1903 under the Direction of Raphael Pumpelly)*, Washington 1905; *Tabakāt-i Nāṣiri*, Übers. Raverty, 1881-97, S. 183 ff.; *JRGS*, XLIII (1873), S. 65 ff., 272 ff.; XLIV (1874), S. 145 ff.; *The Geographical Journal*, IX (1897), S. 393 ff.; XXVIII (1906), S. 209 ff., 333 ff. (V. F. BÜCHNER).

**SITT AL-MULK** oder **SAIYIDAT AL-MULK**, „Dame des Reiches“, die königliche Prinzessin, Schwester des al-Hākim bi-Amri 'llāh, des VI. Fātimiden-Khalifen. Historiker nennen sie auch Sitt al-Mulūk und Sitt al-Naṣr. Sie war eine kluge Frau und eine ausserordentlich tüchtige Regentin, wie sich während der kurzen Zeit ihrer Regentschaft zeigte. Verläumderische Zungen haben ihre Ehre angegriffen und ihr sogar die Ermordung ihres Bruders, des Khalifen, in die Schuhe geschoben. Der volkstümlichen Erzählung nach hatte al-Hākim die Gewohnheit, während seiner Reisen durch sein Königreich von seinen Untertanen Bittschriften anzunehmen, die er später in seinen Mussestunden durchsah. Die Ägypter zögerten nicht, diese Gelegenheit zu benutzen, ihm heimlich gemeine Verse und verläumderische Anklagen zuzusenden. So erhielt er bei einer Gelegenheit in Miṣr ein Schriftstück, in dem seine unverheiratete Schwester Sitt al-Mulūk und ihre angeblichen Galanterien denunziert wurden. Als der Khalife dies las, wurde er zornig, belagerte die Stadt und ging so weit, seiner Schwester mit dem Tode zu drohen, wenn nicht ein bestimmter Beweis erbracht würde, dass sie *virgo intacta* wäre. In dieser höchsten Not soll Sitt al-Mulūk sich mit einem der Oberhäupter der Kitāma-Berber, Yūsuf Saif al-Dawla b. Dawwās, verschworen haben. Sie suchte ihn eines Abends allein und verkleidet auf und wies auf ihre gemeinsame Gefahr hin, auf ihres Bruders wahnsinniges Verhalten, seine Gottlosigkeit und Tyrannei. Ihre einzige Hoffnung auf Sicherheit läge darin, dass sie ihn los würden und seinen Sohn auf den Thron setzten. Sie soll ihm versprochen haben, dass, wenn ihr Plan gelänge, er Oberbefehlshaber des Heeres werden würde und die vollständige Aufsicht über den jungen Khalifen erhielte. Er willigte ein. Zwei Männer wurden zur Ausführung der Tat gedungen. Eines Nachts (27. Shawwāl 411 = 13. Febr. 1021),

als al-Hākim sich mit einem Burschen auf seinem grauen Esel nach dem Djabal Muḳattam zurückzog, um den Saturn zu verehren und Zwiesprache mit Satan zu halten, wurde er von diesen Mietlingen gestellt und umgebracht. Danach wurden seine verstümmelten Überreste heimlich zu Sitt al-Mulk gebracht, die sie in ihrem Palast begrub. Als die Tat ruchbar wurde, gab sie Ibn Dawwās und die beiden Mörder als die Schuldigen an; diese wurden sofort getötet (de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, I, S. CCCCXIII, Anm.).

Dies ist jedenfalls der volkstümliche Bericht des Verbrechens, aber der wahre Bericht scheint bei Makrīzī (*al-Khiṭaṭ*, I, 354) vorzuliegen; danach wurde im Monat Muḥarram 415 d. H. ein Mann festgenommen, welcher bekannte, dass er allein schuldig wäre und zum Beweis einen Teil von al-Hākims Kopf und ein Stück von dem Kopfputz des verrückten Khalifen vorwies. Er erklärte, er habe ihn „um Gottes und der Religion willen“ getötet, und auf die Frage, wie er es denn getan habe, zog er einen Dolch hervor, stiess ihn sich ins Herz und sagte: „Ich tötete ihn so“. Al-Hākims Sohn, al-Zāhir, der auf ihn folgte, war ein Jüngling von sechzehn Jahren. Folglich wurde seine Tante, Sitt al-Mulk, Regentin. Während ihrer vierjährigen Regentschaft brachte sie den Staat wieder in Sicherheit und Ordnung, füllte den Staatsschatz und organisierte das Heer. Ihre Regierung war streng aber heilsam, und die Untertanen hatten Achtung vor ihr. Gewissenlose Staatsbeamte wurden unparteiisch bestraft. In Ägypten oder in den Provinzen gemachte Versuche, einen Aufstand zu machen, unterdrückte sie in den Anfängen. Durch Intrige bemächtigte sie sich des 'Abd al-Rahmān, des aufstündischen Statthalters von Damaskus, den al-Hākim zu seinem Nachfolger (*Wali 'l-'Ahd*) bestimmt hatte. Sie liess ihn in Kairo gefangen setzen. Als sie dann hoffnungslos erkrankte, liess sie ihn erschlagen. Drei Tage danach starb sie (415 = 1024).

*Litteratur:* Abu 'l-Maḥāsīn b. Taghri Birdī, *al-Nuḍjān al-Zāhira* (Univ. of California Publications), II, 70–81. 129 ff.; Abu 'l-Faradj, *Chronicon Syriacum*, ed. Bruns und Kirsch, S. 223 ff.; Ibn Khaldūn, *Ta'rikh*, IV, 61; Ibn al-Athīr, *Ta'rikh*, IX, 108 f.; Ibn Khallikān, *Biogr. Dict.*, Übers. de Slane, III, 453; al-Kindī, *The Governors and Judges of Egypt*, ed. Guest, S. 608; Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiden Chalifen*, S. 214 ff.; de Sacy, *Religion des Druzes*, I, S. CCCCVI ff.; ders., *Chrestomathie Arabe*, I, 111, 196, 204; Huart, *Histoire des Arabes*, I, 347; S. Lane-Poole, *A History of Egypt*, S. 120, 134 ff.; Quatremère, *Mémoires Géogr.* I, 324 ff. (J. WALKER)

**SĪWA**, Oasengruppe im Norden der Libyschen Wüste. Siwa bildet durch seine Lage am Kreuzungspunkt zweier grosser nach Westen führender Strassen der Libyschen Wüste den Schlüssel zu Ägypten. Nach Süden zu verbindet es die Oasenkette: Bahariya, Farāfra, Dākhlā, Khārga, mit dem alten Theben. Nach Norden zu bildet eine Fahrstrasse, die heute von Automobilen benutzt wird, den raschen Verbindungsweg mit der Küste des Mittelländischen Meeres, und zwar nach Marsā Matrūh, dem Paroethonium der Alten. Siwa ist der Mittelpunkt der Wüstenstrasse von Awdjila nach Ägypten über Djalo, Djaghbūb einerseits, Meghāra und Kerdāsa anderseits. 200 Meilen liegt es vom Meer entfernt, 260 von Awdjila, 80 von

Djaghbūb, 270 vom Delta, 200 von Bahariya. Nach Westen zu bildet Siwa den Endpunkt Ägyptens und den Anfangspunkt der Berberei.

Siwa und die verschiedenen Oasen, die unter diesem Namen zusammengefasst sind, nehmen den tiefsten Teil einer Bodensenkung ein, die von Westen nach Osten verläuft und die 20 Meter unter dem Meeresspiegel liegt. Bei einer Länge von 35 Meilen von Maghāra nach Zaitūn, hat diese Senkung wenig ausgesprochenes Gepräge, ausgenommen nach Norden zu, wo die Marmarica, die ganz mit *Gūr* bedeckt ist, deutlich die geologische Grenze bezeichnet. Nach Süden zu wurde sie vom Sande verweht; jenseits davon beginnt der Libysche *Erg*, der grösste aller bekannten *Erg*. Der Grund der Talmulde ist nicht gleichmässig eben: *Gūr* ragen wie Inselchen aus dem Palmgarten hervor. Zwei von ihnen bieten den jetzt bewohnten *Kṣūr* Schutz, nämlich Siwa und Aghurmī, die zwei Meilen voneinander entfernt sind.

Kaum ein Viertel der Talmulde ist bebaut. Das Übrige ist Wüste oder wird von Salzseen eingenommen; die beiden grössten liegen westlich von Siwa und östlich von Aghurmī. Das magnesium- oder schwefelhaltige Wasser ist von grösster Klarheit und wird in ziemlicher Fülle von zahlreichen Quellen geliefert, die von sehr tiefliegendem Grundwasser gespeist werden. Die bedeutendste von ihnen, *Tiṭ n-tmuss*, scheint schon von den Römern vortrefflich in Stand gehalten worden zu sein; sie weist noch Einfassungen aus schönen Steinen auf. Der stark mit Salz durchtränkte Boden bringt ein dorniges Gewächs hervor, den *Afsur*; im Sand gedeiht *Espartogras* (Alfa).

Die Zahl der Bewohner schätzt man auf ungefähr 4000; diese leben zerstreut in den Oasen oder zusammen in den *Kṣūr* Siwa und Aghurmī. In diese Zahl sind eingeschlossen die Leute von Gara (*Umm al-Ṣaghā'ir*, der „Mutter der Kleinen“); dies ist der Name für ein armseliges Dorf, das man gewöhnlich zu der Siwagruppe rechnet, obwohl es 65 Meilen östlich davon liegt. Siwa allein zählt mehr als 3000 Seelen, einschliesslich der zahlreichen Sudanesen, die hauptsächlich für Erdarbeiten verwendet werden.

Der Marktflecken Siwa liegt zum grossen Teil in Trümmern; er erhebt sich auf einer langen schmalen *Gāra*, die der Marmarica parallel läuft. Die Mauern der Häuser wachsen aus den Felswänden heraus und bilden ein Bollwerk aus roter Erde von höchst malerischer Wirkung; es ist an der Ostecke ungefähr 60 Meter hoch, an der Südseite ist es teilweise zerstört. Das Innere ist ein Labyrinth von engen, krummen und dunklen Gassen, die grösstenteils von einem Gebälk aus Palmstämmen bedeckt sind, das den darüber errichteten Gebäuden als Fussboden dient. Die Oberstadt ist fast ganz von den heutigen Kṣūrbewohnern verlassen, die sich am Fuss des Felsens in der Nähe der Gärten leichter zugängliche Behausungen erbaut haben; sie ruft aber noch die Erinnerung an eine nur wenig entfernte Zeit wach, wo die Sorge um die Verteidigung im Vordergrund stand.

Aghurmī, das dicht gedrängt auf einem Felsenplateau liegt, beherrscht die Palmenoase von allen Seiten. Das Dörfchen hat seinen berberischen Namen bewahrt: *Aghrem* oder *Ighrem* bezeichnet nämlich ein *Kṣar*, eine Ortschaft, und das Diminutivum *Tiḡkremt*, das bei den marokkanischen Berbern geläufig ist, bedeutet eine Burg, eine Festung, einen Hof, der mit Ecktürmen ausge-



rüstet ist und Mauern mit Schiesscharten hat. In Aghurmi finden sich die letzten Überreste des Jupiter-Ammentempels: einige Mauerstücke aus riesigen Steinen, die bei den ärmlichen Bauten der Eingeborenen benutzt sind.

Die Kšūrbewohner von Siwa sind eine sesshafte und gartenbautreibende Bevölkerung; sie bewohnen im allgemeinen ziemlich geräumige Häuser, die ein Terrassendach haben und aus salzhaltiger Schlammerde, selten aus Steinen errichtet sind. Man hat verschiedene Arten von Häusern, von der bewohnten Erdhöhle an bis zu dem modernen Landhaus und der älteren Behausung, die mehrere Stockwerke hoch ist. Das Erdgeschoss dient als Stall, das erste Stockwerk als Speicher, das zweite als Wohnung. Für die Bauart ist kennzeichnend das pyramidenförmige Aussehen aller Bauten; sie sind breit an der Basis und werden nach oben zu schmaler.

Die Bodennutzung besteht hauptsächlich im Anbau von Dattelpalmen. Deren Zahl beträgt mehr als 160 000. Die Dattelernte fängt im Oktober an; man pflegt die Datteln im Freien in einer Art Speicher zu lagern, der *Lhawsh* heisst; dort verfügt jeder Eigentümer über einen freien Platz, dessen Grösse sich nach dem Ertrag seiner Ernte richtet. Der Boden wird mit der Hacke bearbeitet; die Verwendung des Pflugs kennen die Kšūrier nicht. Sie verwenden den Esel, der von guter Rasse ist, weniger das Kamel, das in dieser Gegend selten vorkommt.

Das Hauptnahrungsmittel bildet die Dattel, zusammen mit Brot aus Gerstenmehl. Sie verzehren ausserdem Reis, Kuskus an Festtagen, Kamelfleisch und ausnahmsweise Hammelfleisch. Ihr Lieblingsgetränk ist Tee, den sie *Shāhin* nennen, ebenso Palmwein, den sie an Festtagen und an den Tagen der Quellenreinigung in grossen Mengen zu sich nehmen. Der Knoblauch hat fast Tabu-Charakter. Jedes Jahr im Oktober verbringen sie eine Woche in ihren Gärten; während der ersten Tage ernähren sie sich fast ausschliesslich von Knoblauch, aber im übrigen Teil des Jahres nehmen sie nichts mehr davon.

Die Industrie ist sehr unentwickelt. Die Männer flechten Körbe und Matten, Gegenstände aus Espartogras mit farbigen Mustern aus Alfafasern und Palmblättern. Die Neger stellen ein beliebtes Öl mit Hilfe grober Geräte, Mühlen und Pressen her. Eine Frau in Aghurmi verfertigt irdenes Geschirr und verziert es mit rot und schwarz nach einem altägyptischen Verfahren, das bei den Berbern bis Tanger noch gebräuchlich ist. Die Frauen weben, wenn auch wenig, Kittel in farbigen Mustern, die *Djubbe* genannt werden und die das wichtigste Kleidungsstück der Eingeborenen bilden.

Die anderen Kleidungsstücke, der *Hā'ik aharām* und das doppelte weisse und rote Kāppchen werden aus Tripolis eingeführt; die lange Hose, die Weste und das Schuhwerk kommen aus Alexandrien. Die Frauen tragen ebenfalls eine Hose, einen schwarzen Kittel (*Akber*), der mit farbiger Stickerei verziert ist, ein Kopftuch und einen langen Schleier aus Baumwolle, in den sie sich beim Ausgehen ganz einhüllen. Am seltensten von ihren silbernen Schmuckstücken ist eine schwere Halskette (*Aghrao*), die die jungen Mädchen bis zu ihrer Verheiratung tragen und an der früher ein anderes rundes Schmuckstück hing, „der Schild der Jungfräulichkeit“. Die Frauen

sind nicht tätowiert; sie beschweren ihre Knöchel nicht mit Fussringen — letztere sind den kleinen Mädchen vorbehalten — und sie schmücken ihre Nase auch nicht mit einem Ring oder einem Stock wie die Nubierinnen und die Beduinenfrauen an der Küste. Sie brauchen weniger Henna als die Maghribinerinnen, aber sie verbrauchen viel *Kuhul* und *Suāk*, um den Lippen eine lebhaftere Farbe zu geben, und zinnoberrote Schminke, um die Wangen zu färben.

Der Islām der Bewohner von Siwa macht einen etwas entarteten und sektenhaften Eindruck. Ein Teil der Leute sind Mitglieder des Sanūsī-Ordens, der andere gehört der Medānī-Sekte an. Ihren Ortsheiligen bezeugen sie grosse Verehrung; ihnen zu Ehren begehen sie jährlich Feste mit einer Reihe von Zeremonien, *Mōled* genannt; das bedeutendste Fest ist das des Sidi Shimān, des Schutzheiligen der Stadt. Dieser Mann soll im XV. Jahrhundert in Siwa gelebt haben, soll aber aus dem Stamme der Banū Sālim im Hīdžāz gebürtig gewesen sein. Von der Wichtigkeit dieses Festes legt der Glaube Zeugnis ab, dass die schlimmsten Unglücksfälle über das Land hereinbrechen würden, wenn es nicht jedes Jahr mit grosser Pracht begangen würde. Tatsächlich hat dieses Fest einen unbestreitbar agrarischen Charakter, und es ist wenigstens anfangs recht ausschweifend. Das Fest findet nach Beendigung der Ernte statt, dauert drei Tage und spielt sich teilweise auf den Dreschtennen, teilweise am Grabe Sidi Slimāns ab. Die Fellāhen essen zunächst auf den freien Plätzen in ihren Gärten einen Hammel, der am Vorabend im *Kšar* geschlachtet worden ist, und betrinken sich mit Palmwein. Sie begeben sich in Gruppen mit Flötenspiel dorthin, hinter einem jungen Burschen her, dem sie Frauenkleidung angezogen haben. Abends kehren sie unter Fackelbeleuchtung zurück, nachdem sie an der Tmūssi-Quelle rituelle Besprengungen vorgenommen haben.

In Siwa werden die beiden kanonischen Feste ebenso wie im ganzen Islām begangen. Die Reichen allein schlachten auf ihrer Terrasse den Hammel des 'Ed Kabīr, dessen Fleisch sie in kleine Stücke schneiden und verzehren. Nach einem Brauch, der überall in der Berberei beobachtet wird, bewahren sie, im Gegensatz zu den orthodoxen Riten, einen Teil ihres Opfers auf, das sie am 'Ashūrā-Tag verzehren. Dieses Fest ist das volkstümlichste des Jahres; in ihm lebt das alte Fest der Sommer-sonnenwende fort. Die Häuser werden an diesem Tage mit grossen Palmzweigen geschmückt. Die Kinder ziehen singend die ganze Nacht hindurch umher und tragen dabei brennende Fackeln und kleine Bildwerke (*Beṣbaṣa*), die mit ölgetränkten Lappen geschmückt sind.

Die verschiedenen Familienereignisse, Geburt, Beschneidung, Hochzeit und Begräbnis, werden von Bräuchen begleitet, die letzten Endes auf Magie zurückgehen. Am 3. und 7. Tage nach der Geburt eines Kindes werden wichtige Zeremonien vorgenommen. Der 7. Tag insbesondere ist der Tag des ersten Moscheebesuchs der Wöchnerin und der Beilegung des Namens. Das erste Abschneiden des Haars folgt unmittelbar darauf, wenn es sich um ein erstgeborenes Kind handelt.

Die jungen Mädchen werden vor der Pubertät im Alter von 8 oder 9 Jahren verheiratet. Der Brautpreis übersteigt in keinem Falle 120 ägyptische Piaster, aber der Bräutigam ist verpflichtet, seiner Zukünftigen Schmuckstücke und Kleider zu

schenken, über deren Zahl und Wert bei den Heiratsverhandlungen gefeilscht wird. Am Hochzeitstage wird bei Sonnenuntergang die Braut in grosser Pracht zur Tmüssi-Quelle geführt, in die sie früher den Schild der Jungfräulichkeit von ihrer schweren silbernen Halskette hineinwarf. Darauf wird sie wieder sogleich nach Hause geführt, wo eine Friseurin die Brautschmückung vornimmt. Am folgenden Tag zur ersten Stunde besuchen die mit dem Bräutigam befreundeten und verwandten Frauen die Braut und beginnen einen Scheinkampf mit ihren Familienangehörigen, nach welchem sie von einer Negerin auf den Schultern getragen das Hochzeitshaus erreicht.

Die Polygamie ist sozusagen unbekannt, aber die Leute trennen ihre Ehe mit so grosser Leichtigkeit und so oft in ihrem Leben, dass man keine reinliche Scheidung zwischen Ehe und Prostitution ziehen kann.

Die Sitte verpflichtet die Männer, an dem Begräbnis aller Verstorbenen teilzunehmen. Während sie auf dem Friedhofe sind, führen die Frauen die Witwe zur Tmüssi-Quelle, wo sie sie waschen und in Trauergewänder kleiden. Darauf schliessen sie die Witwe in ihre Wohnung ein. Man betrachtet sie nun als eine *Ghūla*, eine Menschenfresserin. Niemand, die nächsten Verwandten ausgenommen, darf während der Zeit ihrer gesetzmässigen Zurückgezogenheit zu ihr kommen. Am Abend des letzten Tages kündigt ein öffentlicher Ausruf an, dass die *Ghūla* sich anschickt auszugehen. Er bezeichnet sogar den Weg, den sie einschlagen wird, um sich nach der Quelle, das Ziel ihres ersten Ausgangs, zu begeben. Aus Furcht, ihr zu begegnen, gehen die Leute in die Gärten und kehren erst am Abend daraus zurück. Nachdem sie durch das Bad von dem ihr anhaftenden Übel befreit ist, tritt sie wieder in die Gemeinschaft ein und kann sich bei passender Gelegenheit gleich wieder verheiraten.

Die Kšürir glauben an Schätze, die in Höhlen vergraben sind, und an Städte, die von den Seen oder vom Wüstensande bedeckt sind. Sie bevölkern die unterirdische Welt mit *Dynūn* und *Afrīt*, die manchmal menschliche oder tierische Gestalt annehmen oder in Staubwirbeln einherziehen. Jedes Unheil, von dem sie, ihr Vieh und ihre Ernten betroffen werden, schreiben sie dem bösen Blick zu. Sie schützen sich davor, indem sie Amulette tragen und indem sie Eselsknochen oder am Feuer geschwärzte Töpfe an den Mauern ihrer Häuser und an den Stämmen ihrer Palmbäume aufhängen. Sie behaupten, der Strauss verstehe die Sprache der Menschen. Auch für sie kündigt der Hund, der den Mond anbellt, und das heulende Käuzchen den nahen Tod an.

**Sprache.** — Die Leute von Siwa sind nach Art ihrer Brüder, der Tuāreg, der Kabylen und Berāber, eifrige Erzähler und Dichter. Von ihrer volkstümlichen Litteratur, Erzählungen, Legenden und Liedern, im Berber-Dialekt sind nur einige seltene Proben bekannt. Im täglichen Gebrauch wird das Arabische in den Oasen gesprochen und verstanden zusammen mit den Berberischen, das die Muttersprache bleibt. Das Berberische wird nicht nur in Siwa, Aghurmī und Gāra, sondern auch noch in Maṣṣiyat al-ʿagūza und in der Oase Baḥariya gesprochen; letztere bildet nach Osten die äusserste Grenze des berberischen Sprachgebiets.

Die Wörter und die wenigen Redensarten, die von den Reisenden, die Siwa im letzten Jahrhundert besucht haben, mitgeteilt werden, genügen

nicht, um den Dialekt von Siwa zu charakterisieren. Die Orientalisten Hanoteau, Stumme und vor allem R. Basset, die sich damit befasst haben, konnten einige dieser Wörter auf heute noch bekannte berberische Wurzeln zurückführen. Hornemann hatte als erster ihren Zusammenhang mit der Sprache der Tuāreg und der Leute von Twāt, d. h. mit dem Berberischen erkannt. Aber schon arabische Schriftsteller, al-Maḥrizī als erster, haben erklärt, dass die Bewohner von Sentariya berberischen Ursprungs seien, und haben sogar ihren Dialekt auf die Senedgruppe zurückgeführt.

Die Arabisierung des Dialekts, die in einem solchen Grade bei einem andern Dialekt unbekannt ist, charakterisiert diesen am deutlichsten. Der Wortschatz ist weitgehend beeinflusst worden. Man wird nur mit Mühe einige hundert berberische Wörter aufzählen können. Selbst die Morphologie scheint in einigen Fällen davon berührt worden zu sein. Die Phonetik dagegen ist in ihren Hauptzügen berberisch geblieben und zeigt gemeinsame Punkte mit dem Dialekt von Tripolis und Südtunesien.

Grammatische Formen und syntaktische Eigenheiten, die man für fast durchgängige Eigentümlichkeiten dieser Dialekte hält, werden im Siwi nicht mehr beachtet. Man findet keine Spur mehr von der Partizipialform oder von der Passivform mit *t*, noch von den Partikeln *d* und *n*. Die Femininformen des Imperativ und Aorist sind mit Ausnahme der dritten Person Singular auch verschwunden. Die Negation übt auf gewisse Verbalwurzeln im Praeteritum keine vokalische Veränderung aus und zieht das Pronomen im Akkusativ und im Kasus obliquus nicht an sich. Vielmehr behalten diese stets ihre feste Stelle hinter dem Verbum. Der Anfangsvokal des Nomens erleidet keine Veränderung, wenn das Nomen von einer Präposition abhängig ist oder von einem Verbum regiert wird und nachgestellt ist.

Die Erforschung des Dialekts von Siwa ist gerade seiner ausgesprochenen arabischen Beeinflussung wegen recht interessant. Aber es ist klar, dass sie nur durch Vergleichung mit denjenigen Dialekten betrieben werden kann, die dem Eindringen des Arabischen einen stärkeren Widerstand entgegengesetzt haben. Vermutlich wird dieser Dialekt sehr bald ganz verschwunden sein. Die Einrichtung einer Schule, in der arabischer Unterricht nach modernen Methoden von ägyptischen Lehrern erteilt wird, muss seinen Untergang nur beschleunigen.

**Geschichte.** — Siwa ist historisch der Mittelpunkt der östlichen Ṣaḥarā. Die Ägypter nannten es: *Seḳet-imit*, das „Palmenfeld“, die Griechen und Römer: *Ammonium*, die früheren arabischen Schriftsteller: *Sentariya*. Der jetzige Name scheint dem *Sua* bei al-Yaḥḩūbi und dem *Tiswa* bei Ibn Khaldūn zu entsprechen; beide Namen gehen auf den Namen des Berber-Stammes der Banu 'l-Waswa zurück, die nach al-Maḥrizī die Luwāta der Provinz Manūf waren.

Das alte Siwa verdankte sein ausserordentliches Aufblühen einem widerköpfigen Gott, dem Ammon, den schon die Ägypter mit ihrer grossen Gottheit in Theben, Ammon-Ra, gleichsetzten, als sie zu verhältnismässig später Zeit in der Mitte des VI. Jahrh. v. Chr. tatsächlich die libyschen Oasen in Besitz nahmen. Zu dieser Zeit war der Ruhm des libyschen Ammon schon fest begründet. Ungefähr ein Jahrtausend lang kamen von allen Seiten der alten Welt berühmte Leute, um sich von ihm Rat zu holen. Er war ein Orakelgott,



der die Zukunft enthüllte. Im Jahre 331 v. Chr. landete Alexander der Grosse in Paroethonium mit einem Heere, das von einem unerwarteten Regen in der Wüste vom Verdursten errettet wurde, und vernahm hier zu seiner Befriedigung, dass er wirklich ein Sohn des Zeus sei. Die Ansiedler von Kyrene und die Griechen von Athen bezeugten diesem Gott grosse Verehrung. Sie setzten ihn mit Zeus gleich, ebenso wie sie den König der Götter, den Ammon von Theben, mit ihrer höchsten Gottheit gleichgesetzt hatten. Die phönizischen und karthagischen Ansiedler räumten ihm auch einen Platz in ihrem Pantheon ein und identifizierten ihn ziemlich bald mit ihrem Ba'al Hammon, nach Gsell wegen der zufälligen Namensähnlichkeit. Diesen Orakelgott der grossen Oase hatten die Römer im Auge, wenn sie von Jupiter Hammon sprachen.

Um den Ursprung des libyschen Ammon zu erklären, muss man sich auf Mutmassungen beschränken. Oric Bates meint, das Orakel sei anfangs ein Totenorakel gewesen. Es ist indessen ziemlich sicher, dass der Widder in alter Zeit der Schutzgott der libyschen Herden gewesen ist, dessen Charakter im Laufe der Jahrhunderte sich verändern konnte. Er hatte in geschichtlicher Zeit solare Züge. Der Kultus, mit dem man ihn verehrte, die Art, in der er seine Orakel erteilte, sind hauptsächlich ägyptischen Gepräges.

Spuren dieser Zeiten sind hauptsächlich die Ruinen des Tempels von Aghurmī und die Reste eines andern kleinen Tempels, der einige hundert Meter von dem jetzigen Dorfe entfernt ist und bei den Eingeborenen unter dem Namen *Omm al-bida* bekannt ist. Sie bestehen aus einem Mauerstück, das aufrecht inmitten eines aufgewühlten und mit grossen Steinen bedeckten Bodens steht und das völlig mit Kartuschen, Hieroglyphen und Darstellungen ägyptischer Götter bedeckt ist. Soweit man es beurteilen kann, gehört dieses Bauwerk der sogenannten ptolemäisch-römischen Zeit an. Die Hügel von Takrūr weiter südlich enthalten eine Reihe Gräber, die regelrecht in den Kalkstein hineingehauen sind. Einige sind noch mit einer schönen Einfassung aus Steinen aus der gleichen Zeit verziert, die als Eingang zum Grabe diente. Ausserdem beherbergen die *Gūr*, die wie eine Art Flankendeckung der Marmarika daliegen, Hunderte von gleichen Gräbern. Siwa ist ein grosser Begräbnisplatz. Einer seiner *Gūr* trägt sogar den halb berberischen, halb arabischen Namen *Adrār Imutā*, der „Totenhügel“, und Tausende von Gebeinen liegen noch auf dem Boden umher.

Die Römer nahmen die Grosse Oase in Besitz. Unter Augustus machten sie daraus einen Verbannungsort für ihre politischen Gefangenen. Mit dem IV. Jahrhundert drang das Christentum seinerseits in die Oase ein. Etwas später ohne Zweifel wagen die Bewohner von Siwa zusammen mit den an der Küste wohnenden Maziken (Imāzighen) einen Angriff auf das byzantinische Reich, das von allen Seiten bedroht war. Als um 640 das muslimische Heer in Ägypten eindrang, lebten die Leute von Siwa wahrscheinlich in Freiheit und Unabhängigkeit.

Es ist unbekannt, wie die islāmische Eroberung in den libyschen Oasen vor sich ging. Die arabischen Geschichtsschreiber und Geographen berichten darüber nur in Erzählungen oder Legenden, die ohne besonderes Interesse sind. Siwa ist zu weit von der grossen Heerstrasse entfernt, die

damals die Eroberungsheere und die wandernden Stämme nach dem Maghrib al-Aḡṣā führte. Es ist anzunehmen, dass vereinzelt arabische Stämme sich an den Zugängen der Oasen niederliessen und sich später mit der Bevölkerung vermischten, die bis heute berberisch geblieben ist.

Am Anfang des XVIII. Jahrhunderts brachen Bürgerkriege zwischen den Charbīyūn oder den „Leuten des Westens“ und den Sharkīyūn oder den „Leuten des Ostens“ aus. Diese Streitigkeiten, die heute kaum beigelegt sind, führten 1820 zur Besetzung des Landes durch die Türken.

Europäische Reisende beginnen am Ende des XVIII. und besonders am Anfang des XIX. Jahrhunderts Siwa aufzusuchen. Der erste ist Brown im Jahre 1792; Horneman folgt 6 Jahre später; Cailliaud im Jahre 1819, Bricchetti-Robecchi, der Baron de Minutoli, 1820—21, dann Scholz, Bayle St. John, Pacho, Hamilton im Jahre 1852, u. a. Alle, oder fast alle, hatten Anlass, sich über die feindselige Haltung der Bevölkerung ihnen gegenüber zu beklagen.

Um 1838 hielt sich Muḥammad al-Sanūsī mehrere Monate in Siwa auf. Er verkündete dort seine Lehren und gewann Anhänger. Am Ḳṣār al-Ḥasūna zeigt man die Grotte, die ihm als Betplatz diente.

Während des Weltkrieges bekamen Siwa und die Oasenlinie wieder strategischen Wert. Der Anführer der Sanūsī Saiyid Aḥmed tritt in den Kampf gegen die Anglo-Ägypter ein. Im Jahre 1915 bemächtigt er sich Sellūm's, das von den Engländern geräumt war, aber als er vor Matrūḥ geschlagen worden war, flüchtete er nach Siwa, von wo aus er einen neuen Angriff gegen Ägypten in Dakhla und Kharga organisierte. Er gewinnt Siwa in den ersten Tagen des Jahres 1917 zurück. Seine letzten Truppen werden in Girba von den Engländern, die in Automobilen herbeigeschafft worden waren, überrumpelt. Dadurch war er zur Flucht gezwungen; mit Mühe und Not erreichte er die Küste, wo ein Unterseeboot ihn nach Konstantinopel brachte. Sein Vetter Sidi Muḥammad Idris, ein Enkel des grossen Sanūsī, folgte ihm, und mit ihm herrscht wieder Frieden in der Libyschen Wüste.

*Litteratur:* Cailliaud, *Voyage à Mervé, au fleuve Blanc et au-delà du Fazoq*, Paris 1820, I; Bricchetti-Robecchi, *Sul dialetto di Siuwah*, in *R R A L*, V/1, Fasc. IV, Rom 1889; René Basset, *Le dialecte de Syouah* (= *Publications de l'Ecole des Lettres d'Alger*), Paris 1890; G. Steindorff, *Durch die Libysche Wüste zur Ammono-oase*, Leipzig 1904; O. Bates, *Siwans Superstitions* in *Scient. Journal*, V, Cairo 1911, N<sup>o</sup> 55; C. V. B. Stanley, *The Oasis of Siwa* in *J. Afr. S.*, XI (1912), N<sup>o</sup> 43, S. 290 ff.; N<sup>o</sup> 44, S. 438 ff.; O. Bates, *The Eastern Libyans*, London 1914; H. Stumme, *Eine Sammlung über den berberischen Dialekt der Oase Siwa* in *Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, LXVI, 1914; Maḥmūd Muḥammad 'Abd Allāh, *Siwan Customs* in *Harvard African Studies*, Cambridge Mass. 1917, I, 1 ff.; W. Seymour Walker, *The Siwa Language*, London 1921; C. Dalrymple Belgrave, *Siwa, the Oasis of Jupiter Ammon*, London 1923; E. F. Gautier, *Le Sahara* (Collection Payot), Paris 1923; Henri Basset, *Quelques notes sur l'Ammon libyque* in *Mélanges René Basset*, I, Paris 1923; E. Laoust, *Un voyage à Siwa* in *Bull. de la Société de Géographie du Maroc*, 2. Aufl., Rabat 1926.

(E. LAOUST)

**SİWAS**, türkisches Wilāyet. Bis zu der neuen Verwaltungseinteilung der Türkei war es das ausgedehnteste Wilāyet von Anatolien (Sāmi Bey Frāsheri, *Kānūs al-A'lām*, IV, 2794). Es liegt zwischen 38° 30' und 41° n.Br. und zwischen 35° 30' und 39° ö.L. Es entspricht zum Teil dem alten Kappadocien. Im Norden wird es begrenzt durch die Wilāyets Kaşamūni und Trapezunt, im Osten durch die Wilāyets Erzerūm und Ma'mūret al-'Aziz, im Süden stösst es an die Wilāyets Aleppo und Adana, im Westen an Angora und Kaşamūni.

Die Gesamtoberfläche betrug etwa 83 700 qkm; die Bevölkerung belief sich Ende des XIX. Jahrh. auf 1 086 015 und setzte sich folgendermassen zusammen: 839 514 Muslime, darunter 279 834 Shi'iten, namentlich Kizilbash; 129 523 gregorianische Armenier; 30 433 protestantische Armenier; 10 477 Katholiken; 76 068 orthodoxe Griechen.

Das Wilāyet wurde in vier Sandjak eingeteilt: Siwās, Tokad, Amāsia, Kara Hişar Sharki, unterteilt in *Kazā's* und *Nāhiya's*; die Hauptstadt war die Stadt Siwās (Sebaste).

Das Gebiet des alten Siwās-Wilāyets wird von Gebirgsketten durchschnitten. Der Antitaurus zieht sich mit einem seiner Zweige von Süden nach Nord-Osten. Eine andere Kette umschliesst das Wilāyet nach Norden hin in ost-nordwestlicher Richtung nach Trapezunt zu. Zu den höchsten Erhebungen gehören der Kara Bel mit 3 276 m und der Yildiz Daglı mit 2 500 m.

Das Gebiet ist reich an Flüssen; einer der bedeutendsten ist der Kizil İrmak (der Iris der Alten); er entspringt auf dem Kizil Daglı im Sandjak Siwās und mündet in das Schwarze Meer nördlich von Bafra. Sein wichtigster Nebenfluss, der Yildiz İrmak, kommt vom Yildiz Daglı. Der Yeshil İrmak (der Halys der Alten) entspringt in der Nähe von Erzindjan, fliesst durch Keldik, von wo er den Namen Keldik İrmak führt, fliesst durch die Wilāyets Siwās und Trapezunt und mündet in das Schwarze Meer östlich von Şamsūn; er nimmt den Çekerek İrmak auf, der viel Wasser von dem Tozanlı Şu erhält.

Dies Wilāyet ist zwar arm an Verkehrswegen, aber dennoch fruchtbar. Es bringt hauptsächlich Weizen und Gerste hervor. Tokad hat eine blühende Teppich-Industrie, und Kupfer aus den Arghana-Minen wird dort verarbeitet. Das Klima ist ausserordentlich warm im Sommer, namentlich in Amāsia; in der nördlichen Gebirgsgegend ist es im Winter kalt.

Das gegenwärtige Wilāyet Siwās entspricht dem alten Sandjak gleichen Namens und umfasst folgende neun Kazā: Hafik (Koç Hişar), Zāra, Diwrihi, Gherun, Darende, Kankal, Şehir Kışla (Temim), Veñi Khān (Yildiz Eli) und 'Azizīye. Es ist reich an Minen: Kupfer in Hafik, Antimon, Kupfer und silberhaltiges Blei in Zāra; 16 Steinsalzbrüche mit einer jährlichen Ausbeute von 410 300 türkischen Pfund.

Das neue verkleinerte Wilāyet hat heute (1925) 377 570 Einwohner auf 34 450 qkm; 60 458 wohnen in der Hauptstadt Siwās. Es gibt dort 100 öffentliche Schulen mit 6790 regelmässigen Schülern (*Türk İymleri ve Salnamesi*, 1925—1926, Konstantinopel 1926, S. 654).

Die Gegend wurde unter den Seldjuken islamisiert, als Siwās mit einer Bevölkerung von 200 000 Seelen seine Blütezeit erreicht hatte. Es kam später in die Hände kleiner türkmenischer Herren

und für eine bestimmte Zeit unter die Herrschaft des Kađi Burhān al-Din, dem es Yildirim Bāyazid I. nahm (das Jahr ist unbestimmt; nach verschiedenen Historikern zwischen 794 und 799, so von 'Ashik Pasha Zāde, Konstantinopler Ausgabe, und *Tawārikh-i Ali 'Othmān*, ed. Giese, S. 47, bis Khodja Sa'd al-Din, I, 133 ff.; Münedjdjim Bashl, III, 308; Hammer, *G O R*, I, 189 nennt das Jahr 1392; Yorga, I, 308 sagt um 1398).

Von Tamerlan eingenommen und geplündert (Ertoghul, der Sohn des Bāyazid fiel 1401 bei der Verteidigung von Siwās), kam es wieder in die Hände der Osmanen, erreichte aber nie wieder seine frühere Blüte, wenn auch Ewliyā Çelebi, der im Jahre 1060 (1650/1) diese Gegend bereiste, den Wohlstand des Landes rühmt. Das *Iyāla* Siwās wurde damals von einem Pasha regiert, der in der Festung der Stadt lebte, und umfasste 48 Ziāmet und 928 Timār; es wurde in 7 Sandjak eingeteilt: Amāsia, Çorum, Boz Oğ, Diwrihi, Djanik, Arabghir, Siwās.

Das Gebiet wurde in den Kriegen gegen aufständische Häuptlinge oft verwüstet, ebenso wieder Ende des XIX. Jahrh. während der Feldzüge gegen Çapan Oghlu.

Eine neue Epoche des Wohlstandes wird anbrechen mit dem Bau der Angora-Siwās und der Şamsūn-Siwās-Eisenbahnen, der dank der kemalistisch-republikanischen Regierung schon Fortschritte macht.

*Litteratur*: ausser der im Artikel angegebenen: Cuinet, *La Turquie d'Asie*, V, 613—779; 'Ali Djewād, *Djoghrafiya Lughatı*, Konstantinopel 1314, II, 464—73; Ewliyā Çelebi, *Siyāhetnāme*, III, 195 ff. (E. Rossi)

**SIWRI HİŞAR**, auch SIFRI HİŞAR geschrieben, d. h. Festung (vgl. Ahmed Wefik, *Lehce-i 'Othmāni*, S. 459), Name zweier Ortschaften in Klein-Asien.

1. Kleine Stadt inmitten der Hochebene, die im Süden und im Osten durch den Oberlauf des Sakariya und im Norden durch den Pursak begrenzt wird, etwa 135 km südwestlich von Angora. Siwri Hişar liegt auf der Nordseite der Güneş Daglı-Kette. Auf diesem Gebirge wurde die Zitadelle der Stadt errichtet. Die Stadt ist nicht älter als die Seldjukenzeit und enthält keine archäologischen Überreste. Aber Kazwini (*Kosmographie*, ed. Wüstenfeld, S. 359) und Hamd Allāh Mustawfi (ed. Le Strange, S. 99) kannten sie schon als befestigte Stadt. Im XIV. Jahrh. gehörte sie zu den Besitzungen der Karamān-oghlu, die es nach der Eroberung Timurs von neuem besetzten. Dieser hat dort sogar für einige Jahre sein Hauptquartier aufgeschlagen. Aber unter dem Sultan Muhammed I. wurde Siwri Hişar den osmanischen Besitzungen angegliedert (so u. a. nach 'Ashik Pasha Zāde, den *Tawārikh-i Ali 'Othmān*, ed. Giese und 'Ali, *Kunh al-Akhbār*, V, 177). Im XVII. Jahrh. gehörte die Stadt zum Sandjak Khudawendigiar (Hadjdji Khalifa, *Djihan-numā*, S. 656); aber bei der neuen osmanischen Verwaltungseinteilung wurde es der Hauptort eines Kazā im Sandjak Angora. Gegen Ende des XIX. Jahrh. hatte die Stadt etwa 11 000 Einwohner, darunter 4 000 Armenier (Sāmi). Es findet sich dort eine dem Seldjuken-Wezir Amin al-Din Mikā'il zugeschriebene Moschee, der eine Bibliothek von 1 500 Bänden angeschlossen ist. Die Hauptindustrien sind Goldschmiedekunst und Weberei.

Siwri Hişar liegt an keiner der grossen Strassen



Anatoliens — erst seit dem Bau der Bahn nach Angora, die dem Pusağ entlang läuft, hat der nördliche Teil des Kaṣā einen neuen wirtschaftlichen Aufschwung genommen —, aber in der Nähe befinden sich Spuren grosser Kulturzentren des Altertums und der byzantinischen Zeit. Das sind vor allem die Ruinen von Pessinus, in der Nähe des Dorfes Bālā Hīṣār, 4 Stunden süd-östlich von Siwri Hīṣār (Texier, *Description de l'Asie Mineure*, II, Taf. LXII); und im Süden auf dem andern Ufer des Saḳariya bei Hādjdī Hamza die Reste der byzantinischen Stadt Amorium, bei den Orientalen bekannt unter dem Namen 'Ammūriya (s. AMORIUM).

*Litteratur:* Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 153; Ritter, *Erdbunde*, Berlin 1858, IX/1, 525, 577; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, Paris 1892, I, 287; Sāmī, *Kāmūs al-A'lām*, IV, 2582.

2. Kleine Stadt am Nord-Gestade des Golfs von Kuṣh Adasī (Scalanova), südlich von Wurla. Heute ist es der Hauptort eines Kaṣā im Sandjaḳ Izmir. Unter Bāyezid II. war es das Nest des Piraten Kara Ṭurmuş (von Hammer, *G O R*, II, 346). Ewliyā Čelebi ist im Jahre 1670 durch diesen Ort gekommen (nach Taeschner, *Das anatolische Wegenetz*, II, 39). Sāmī (*Kāmūs al-A'lām*, IV, 2582) gibt als Einwohnerzahl 3640 an.

(J. H. KRAMERS)

SIYĀLKŪT, offiziell STALKOT geschrieben, ist eine unter 32° 30' n.Br. und 74° 32' ö.L. liegende Stadt im Pandjāb, deren Gründung von der Legende dem Rādja Sālā, dem Onkel der Pāndawas, und deren Wiederherstellung zur Zeit des Wikramāditya dem Rādja Sālīwāhan zugeschrieben wird. Sālīwāhan hatte zwei Söhne: Pīran, der durch eine böse Stiefmutter getötet und in einen Brunnen nahe bei der Stadt, der heute noch von Pilgern aufgesucht wird, geworfen wurde, und Rasālu, der mythische Held der Pandjāb-Volkssagen, der in Siyālkūt regiert haben soll. Im Jahre 790 n. Chr. wurden die Feste und die Stadt mit Hilfe der Ghandauris des Yūsufzāi-Landes von Rādja Narawt zerstört; die Festung wurde erst von Mu'izz al-Dīn Muḥammad b. Sām wiederaufgebaut, um die unruhigen Khokar in Schach zu halten, welche die schwache Herrschaft der letzten Ghaznawiden dem kraftvolleren Regiment ihrer Besieger vorzogen. Unter Akbar wurde Siyālkūt das Hauptquartier eines Sarkār oder Steuerdistriktes, und in der Mitte des XVII. Jahrh. fiel es in die Hände der Rājpūt-Fürsten von Djamū. Der Wall im Mittelpunkt der Stadt, der von den Ruinen einer Festung gekrönt wird, soll nach dem Volksglauben die Lage der Burg Sālīwāhan's bezeichnen; aber in Wirklichkeit sind es die Reste der Festung Muḥammad b. Sām's. In Siyālkūt befindet sich auch der Schrein Bābā Nānak's, des ersten Sikh-Gurū; dort wird ein jährlicher Jahrmarkt abgehalten. Im Jahre 1849 ging der Distrikt mit dem Rest des Pandjāb in die Hände der Engländer über; die alte Festung, die jetzt geschleift ist, wurde von einer kleinen Schar Europäer bei dem Aufstand von 1857 tapfer verteidigt.

*Litteratur:* Minhādī al-Dīn, *Ṭabaḳāt-i Nāsiri*, Ed. und Übers. H. G. Raverty (*Bibliotheca Indica*); Shaikh Abu 'l-Faḍl, *Ā'in-i Akbari*, Ed. und Übers. Blochmann und Jarrett (*Bibliotheca Indica*); J. R. Dunlop-Smith, *District Gazetteer, Official Publication*, 1894—1895; *Imperial Gazetteer of India*, XXII, 334, Oxford 1908. (T. W. HAIG)

SIZILIEN. Die Geschichte Siziliens spiegelt die Geschichte der abendländischen Kultur im Kleinen wieder. Es liegt im Herzen des Mittelländischen Meeres, und es ist in gleichem Masse der Mittelpunkt der Kriege, des Handels und der Kultur des Mittelalters. Die Phönizier, Griechen, Römer und Muslime begegneten sich in ihrem Ausbreitungsdrange an dieser Stelle, hier kämpften sie ihre Schlachten, und hier gingen sie zu Grunde. Die frühesten Zeiten der sizilischen Geschichte sind einigermassen dunkel; wir wissen nur wenig von der Verschmelzung der Sikuler und Sikaner, von den Niederlassungen phönizischer Kaufleute auf den Vorgebirgen und entlang der Küste. Eine neue Zeit brach an, als die griechischen Stadtstaaten ihre Hände nach neuen Landgebieten ausstreckten und sich in Naxos (735 v. Chr.), Korkyra und Syrakus (734) niederliessen. Durch die Jahrhunderte hindurch ging die Kolonisation ununterbrochen weiter, so dass das griechische Element auf der Insel allmählich sehr stark wurde. Bei dem Beginn des Peloponnesischen Krieges (427) schien es, als ob der athenische Traum von der Eroberung Siziliens sich verwirklichen sollte. Das Ergebnis war jedoch weder der Sieg Athens noch die Oberherrschaft Korinths, vielmehr die Ausbreitung der antiken Kultur. Dann kam die Zeit, als Hannibal die Insel zum Schauplatz seiner phönizischen Tapferkeit machte. Im Jahre 409 unterwarf er Selinus und Himera, worauf er nach Karthago zurückkehrte. Damit begann der Kampf zwischen Griechenland und Karthago, ein Kampf, der für Jahrhunderte der Geschichte des Landes den Stempel aufdrücken sollte. Dionysius I. und II., Dion, Timoleon und Agathokles, Pyrrhus und Hiero II. standen alle während ihrer Regierungszeit unter der ständigen Drohung von semitischen Angriffen, und erst als Rom seinem afrikanischen Nebenbuhler den Todesstoss versetzt hatte, konnte sich Sizilien des Friedens erfreuen. Und dennoch entfaltete sich während dieser ganzen langen Zeit der Geist der griechischen Zivilisation in den Häfen von Syrakus, in den Rüstkammern von Tauromenium, in den Tempeln von Selinus und den Hirtengedichten Theokrits. Und selbst dann, als Griechenland und Karthago Rom hatten weichen müssen, lebte Sizilien noch völlig im griechischen Geiste. Wenn auch die Herrschaft Roms nicht drückend war, so war doch der Anteil der Sklaven an der Bevölkerung der Insel so stark — bedingt zum Teil durch die eigenartige Geschichte des Landes, zum Teil durch die Nachfrage Roms nach sizilischem Getreide —, dass im Jahre 132 und 102 Aufstände ausbrachen. Rom jedoch sank vor Vandalen und Gothen in Trümmer, und Sizilien musste in gleicher Weise die Barbarei der einen und die ganz unerwartete Toleranz der anderen erleben. Dann aber kam Belisar, um noch einmal die Macht Roms wieder aufzurichten und mit ihr die Lethargie der römischen Dekadenz.

Inzwischen hatte sich eine grosse Bewegung in Arabien ausgebreitet, die, wenn auch anfangs von religiöser Begeisterung getragen, ebenso sehr das Überströmen einer Rasse und den Dammbruch eines Völkerstromes darstellte. Muḥammad starb im Jahre 632, aber sein politisch-religiöser Kreuzzug ging nach seinem Tode weiter. In Syrien drangen unter dem Zepter Mu'āwiya's die bewaffneten Scharen der Muslime bis nach Alexandria vor, wo die Flotte der Byzantiner vernichtet wurde (652) und die Herrschaft über das Meer in die Hände der

Araber fiel. Im gleichen Jahre wurde der erste Angriff auf Sizilien unternommen; obwohl kein arabischer Geschichtschreiber etwas davon erwähnt, so genügt doch das Zeugnis des Theophanes. Der Exarch Olympius verteidigte die Insel, doch gelang es den Plünderern, ihre Beute zu sichern und mit Schiffen voll Gütern an lebendigen Menschen, an Gold und Silber nach Damaskus abzusegeln. Sie kamen wieder, um die Herrlichkeiten der Stadt Syrakus zu kosten; sie wurde geplündert und verwüstet. Diese Raubzüge waren jedoch nur vereinzelte Unternehmungen, die dem Überschuss an kriegerischer Kraft ohne bestimmten Plan entsprangen. Sie waren nicht Glieder in einem überlegten politischen Zusammenhange. Die Tage der Omayyaden-Macht gingen vorüber, und nun machte sich die Kraft des Islām aus einer anderen Gegend her als Syrien geltend. Und da fanden Araber und Berber mit sicherem Instinkt ein neues Betätigungsfeld auf den Inseln des Mittelländischen Meeres. Von den Tagen Mūsā's an suchten die Korsaren alle diese Küsten heim und erfüllten die Inselbewohner Korsikas, Sardinien und Siziliens mit unaufhörlicher Angst. Im Jahre 705 wurde Syrakus wiederum geplündert, diesmal von Afrikanern, die von Zeit zu Zeit das ganze Jahrhundert hindurch zu diesem Beutefeld zurückkehrten und endgültige Anstrengungen machten, die Insel in Besitz zu nehmen. So drohend wurde diese Gefahr, dass der Patrizius Gregorius es für richtig hielt, im Jahre 813 mit den Sarazenen einen Vertrag auf zehn Jahre zu schliessen, den sie auch loyal einhielten. Aber der Preis, der ihnen winkte, war doch zu verlockend. Die Bitte um Hilfe gegen Michael den Stotterer, die Euphemius von Syrakus im Jahre 827 an sie gelangen liess, war ein erwünschter Vorwand für eine vollständige Besetzung der Insel. Ziyādat Allāh, der Aghlabide von Kairawān, sandte am 13. Juni hundert Schiffe von Susa aus, und nunmehr begann die wirkliche Eroberung Siziliens. Euphemius verschwindet von dem Schauplatz, und zwei Jahrhunderte lang sind die Sarazenen allein die Herren der Insel.

Asad b. al-Furāt stand an der Spitze einer buntgemischten Streitmacht. Der unbezähmbare Kampfesgeist des Hofes von Kairawān wurde den Heeresabteilungen eingeflösst, die aus Yemen und Khorāsān, aus Syrien und dem Maghrib kamen, alles reine Glückssritter. Sie griffen die erste Stadt auf der Insel, Mazara, an und zerstörten sie. Dann versuchten sie ihre Kraft im Ansturm auf Syrakus, aber die Pest räumte furchtbar unter ihnen auf und beraubte sie sogar ihres Anführers. Die Lage in der Heimat war gefährdend geworden. Kein Khālid erschien in ihren Reihen, um ihnen Siegesglauben einzuflöszen. Sie mussten die Belagerung aufgeben. Ihre Niedergeschlagenheit ging in Verzweiflung über, als sie den Rückzug durch die griechische Flotte verlegt sahen, und so mussten sie sich in die Berge zurückziehen und sich in der Stadt Mineo befestigen. Dort hielten sie aus, bis eine Flotte mit spanischen Abenteurern auf der Bildfläche erschien und sie mit Lebensmitteln und dem notwendigen Kriegsgeschütz versah. Aber der Hof in Kairawān fühlte sich jetzt wieder in Sicherheit, und da er noch immer erobderungsdurstig war, sandte er eine gewaltige Flotte von dreihundert Schiffen mit 20000 Mann aus. Unter der Führung von Āsbagh belagerten und erstürmten sie Ghāluhiya; dann aber erreichte

die Pest wiederum, was die sizilischen Waffen nicht vermocht hatten. Jedoch folgten weitere und zwar erfolgreiche Unternehmungen. Eine Heeresabteilung schloss Palermo ein und zwang es zur Übergabe. Der Fall dieser Stadt, dem die Einnahme vieler kleinerer Städte folgte, bezeichnet einen wirklichen Fortschritt in der Geschichte der muslimischen Eroberung der Insel. Er bedeutete einen ausserordentlich wichtigen Ausgangspunkt für die weitere Unterjochung. Die Stadt wurde die Residenz des Emīr. Die Herrschaft der Sarazenen über Sizilien war damit endgültig aufgerichtet. Seitdem fühlten sich die Angreifer in der Tat ihrer neuen Besitzung so sicher, dass die sich gegenseitig zu Angriffen herausforderten; und damit beginnt die Geschichte des sizilischen Schismas, das die islamische Verwaltung des Landes bis zu ihrem Ende ständig gefährdend überschattete. Die spanischen und afrikanischen Bevölkerungselemente befanden sich in fortwährender gegenseitiger Reibung, und all diese Zustände wurden noch verschlimmert durch die Unterscheidung von Yemeniten und Omayyaden, Persern und Berbern. Um 840 war ein Drittel der Insel in den Händen der Muslime. Bald danach sandte Neapel Hilferufe, und der Kriegeruf der Araber dröhnte wieder von den Hängen des Vesuv, schallte hin über die Ebenen Kalabriens und entlang den Küsten des Adriatischen Meeres. Im Jahre 846 wurde sogar Rom von muslimischen Horden bedroht; seine Tore wurden von Plünderern angegriffen, die, da sie nicht eindringen konnten, alles draussen dem Schwerte überantworteten; Vergewaltigung und Heiligtumschändung waren an der Tagesordnung. So wurden die Kirchen Sankt Peter und Sankt Paul nicht nur zerstört, sondern entweiht. Und wiederum kam eine neue Streitmacht aus Kairawān. Im Jahre 875 führte Dja'far eine gut ausgerüstete Truppenmacht gegen Syrakus, und nach dreijähriger Belagerung fiel diese grosse Stadt, die so reich war an Erinnerungen der vergangenen Menschheitsgeschichte und Kultur, in die Hände des Eroberers. Es spielt sich alles in der gleichen Weise immer wieder ab; auf die Eroberung folgt die grausame Plünderung, es folgt aber auch der Hass und die Eifersucht, die Parteibildung und die Zersplitterung. Doch gab dieser Sieg dem Plünderer ein neues Vorrecht; auch waren die Herzöge von Spoleta und Toskana an der Teilung der Beute beteiligt. So vollständig und gefestigt war die Machtstellung des Aghlabiden, dass Papst Johann VIII. es für das Klügste hielt, ihm während zweier Jahre einen Tribut zu zahlen. Der Halbmond hatte in der Tat das Kreuz in den Schatten gestellt.

Noch gab es einige wenige Städte, die sich dem Eroberer noch nicht gebeugt hatten. Es gelang den Sarazenen nicht, jeden Platz an der ausgedehnten Küste zu unterwerfen, und selbst innerhalb der grossen Zentren, wie Palermo erhob der Aufruhr sein Haupt. Im Jahre 900 stürzten gefährliche Unbotmässigkeiten den Frieden der Hauptstadt. Gefährdender jedoch als dies waren die Anzeichen innerhalb des muslimischen Kriegslagers. Was bis dahin nur vernehmbares Murren und geheimgehaltene Bewegungen gewesen war, wuchs sich nun zum Bürgerkrieg aus. Ibrāhīm erschien selbst in Sizilien, um seinem Namen wieder das gebührende Ansehen zu verschaffen, und in der Tat fielen unter dem mächtigen Eindruck seiner Anwesenheit Tauromenium und Rametta (908), doch war sein Tod nur das Signal zum weiteren



Vernichtungskampf, der die Besiedlung des östlichen Siziliens unmöglich machte. Mit einem Seufzer der Erleichterung schlossen die Muslime im Jahre 956 einen Vertrag mit dem Kaiser Konstantin Porphyrogenitus, und als sie 963 bzw. 965 Taormenium und Rametta zurückgewonnen hatten, war der Kampf der Muslime in Sizilien zum erfolgreichen Ende gebracht. 138 Jahre lang hatten sie um die Herrschaft über die Insel gekämpft, und weitere 73 Jahre sollten sie sich ihrer erfreuen. Während dieser langen Zeit wurden die Gehirne und die Herzen der Bewohner Siziliens von der Kultur des Ostens erfüllt, und es entstand eine seltsame Mischung mit dem kostbaren Erbe Griechenlands und Roms. Das Aufeinanderprallen der Geister erzeugte einen Lebensstypus, wie er in der Geschichte seinesgleichen nicht hat. Hier herrschte der ganze Mystizismus des Ostens, die ganze Schönheit Griechenlands und die ganze kraftvolle Aktivität der Römer. Gegenseitige Duldung war der einzige Weg zum Frieden, und wenn die Geschichte Siziliens auf keinem andern Wege sich bedeutungsvoll entwickelt hat, so doch sicher auf diesem Wege zur Toleranz.

Nach 17 Jahren der Ruhe klopfte wiederum ein Feind an die Tore Siziliens, aber Otto II., der zwar ein abendländisches Reich hinter sich hatte, musste geschlagen den Kampf aufgeben. Erst als der oströmische Kaiser Basilius II. im Jahre 1027 seine zerstreuten Heeresteile zu einem endgültigen Angriff auf die schrecklichen Blutsauger seiner Herrschaftsgebiete sammelte, rückte ein Erfolg in den Bereich der Möglichkeiten. Wenn er auch selbst den Abschluss seiner Unternehmungen nicht erlebte, so führte doch sein Feldherr Maniakes den Eroberungsplan mit Erfolg durch. Begünstigt durch die Unzufriedenheit Abu 'l-A'far's schritt er vier Jahre lang von Sieg zu Sieg; um 1042 standen Messina, Syrakus und zahlreiche andere Städte unter christlicher Oberherrschaft. Maniakes jedoch wurde auf Grund von Befürchtungen am byzantinischen Hofe zurückbeordert und musste sein Werk unvollendet zurücklassen. Sofort gewannen die Muslime wieder an Boden; es schien, als wenn das byzantinische Reich imstande wäre, der herausfordernden Haltung der Eindringlinge gebührend entgegenzutreten. Im Jahre 1060 jedoch schlug endlich die Entscheidungsstunde, der Mann des Schicksals erschien. Messina, das sich immer noch der drohenden Einnahme durch die Sarazenen erwehrte, rief den normannischen Grafen Roger von Hauteville zu Hilfe. Von seiner gefestigten Machtstellung in Italien aus hatte der Normanne nur auf den günstigen Augenblick gewartet, um seine Hand auf die Insel zu legen. So kam er dem Ruf der Bürger nach, nahm die Stadt in Besitz und machte sie zur Hauptstadt seines Königreiches. Um 1071 war Palermo gefallen, und im Jahre 1078 wurde Taormenium den Händen der Muslime entwunden. 1085 wurde Syrakus erobert. Malta, das von den Sarazenen im Jahre 870 eingenommen worden war, wurde von Roger im Jahre 1090 zurückerobert; so wurde in wenigen Jahren die Eroberung der ganzen Insel vollendet. Die Normannenherrschaft dehnte sich über die ganze Insel aus. Normannische Barone nahmen die Burgen in Besitz, normannische Truppen hielten die festen Punkte besetzt. All der Glanz der vergangenen Generationen schien vorüber zu sein.

Und doch fand die arabische Kultur gerade im

Herzen der Normannenherrschaft einen für ihre Entfaltung besonders günstigen Boden. Bisher hatten die Araber inmitten des Blutvergiessens und der hemmungslosen Räubereien die schönen Künste des Friedens vergessen, jetzt aber, als die Ereignisse sie zur Besinnung auf sich selbst zwangen, entdeckten sie die Schätze ihres Schrifttums und ihrer Dichtung, ihres Rechts und ihrer Wissenschaft. Sie waren nicht nur losgelöst von allem Kampf, sie wurden vielmehr von Roger ganz ausgesprochen gefördert, der trotz seines christlichen Glaubens von bemerkenswerter Vorurteilslosigkeit war und die Bekenner des Islâm ermutigte, ihre geistigen Gaben zu pflegen, wenn nicht gar ihren Glauben zu verbreiten. Es wurde sogar gegen ihn die Anklage erhoben, dass er selbst Muslim geworden wäre. Da er selbst ohne die feineren Güter der Kultur war, betrachtete er die Grösse des arabischen Geistes und seiner Gelehrsamkeit mit vorurteilslosen Augen, und er weigerte sich, diesen Geist zu unterdrücken. Er gab den Muslimen die volle Freiheit ihrer Religionsübung, und er verhinderte die Christen sogar, unter ihnen Anhänger zu werben. Unter dem normannischen Feudalsystem ruhte das Joch seiner Herrschaft sehr leicht auf ihrem Nacken. Er hielt das muslimische Verwaltungssystem aufrecht, ja sogar dieselben muslimischen Beamten durften unter ihm ihr Amt weiterführen. Die Kaufleute von Palermo sollen im wesentlichen Muslime unter normannischer Herrschaft gewesen sein, und seine besten Bankiers gehörten sicherlich diesem Glauben an. Das Land wurde fast vollständig von Mauren bestellt, die in Spanien wohl gezeigt hatten, mit welcher ausserordentlichen Geschicklichkeit sie dem Lande seine besten Erträge abzugewinnen vermochten. Papyrusstaude, Zuckerrohr, Flachs und Oliven wuchsen im Überfluss auf der Insel; wo der Wasservorrat nur karg war, wurden grosse Bewässerungssysteme angelegt; kurz: jeder Teil des Landes wurde nutzbringend verwertet. Im Tal von Mazara sollen in jener Zeit nicht weniger als 2 Millionen Menschen gelebt haben. Die medizinische Wissenschaft wurde eifrig gepflegt, so dass der Hof Rogers ebenso wegen der Geschicklichkeit wie wegen der Zahl seiner Ärzte berühmt war. Die arabische Sprache blühte dort als Hauptverkehrssprache wie als Amtssprache. Dort tönten die goldenen Lieder und Romanzen mit ihrem Duft der arabischen Wüste angenehm und lieblich in den Ohren von Griechen und Normannen. Dort wurden die Meisterwerke von Plato und Aristoteles übersetzt. Dort eröffneten die arabischen Ideale ritterlichen Lebens, die ja jede ihrer Erzählungen in jeder Zeile durchziehen, Roger und seinem Hof einen neuen Weg europäischen abenteuerlichen Schicksals, das seinem Namen und seinem Hause neuen Glanz verschaffen sollte.

Keiner sah klarer als Roger, welch kostbares Gut der Besitz Siziliens war, und so tat er gut daran, das Land vor politischen Intrigen und religiösen Rivalitäten zu bewahren. Aber bald kam der Tag herauf, wo seine Söhne ihr Erbteil verachteten, und so geriet nach und nach islamisches Denken, Sprache, Wissenschaft und Kultur in Misskredit und fiel schliesslich der Vergessenheit anheim. Aber „solange als Griechen und Sarazenen geschützt und begünstigt wurden, solange war Sizilien das glanzendste aller europäischen Königreiche“. Doch erst als der Islâm die Fackel seines

geistigen Lebens und seiner Bildung weitergereicht hatte, neigte er sein Haupt und sank nieder auf dem herrlichen Boden Siziliens.

*Litteratur:* Der beste moderne Gewährsmann ist Michele Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 1854, 3 Bde und *Biblioteca arabica ossia raccolta di testi arabi che toccano la geografia, storia, biografia e la bibliografia della Sicilia*, 1857. — Vgl. auch Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. Bury, Bd. VI; S. P. Scott, *History of the Moorish Empire in Europe*, 1904, 3 Bde; Idrisi, *Sifat al-Maghrib*, ed. und Übers. Dozy und de Goeje, 1866; Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, ed. Tornberg und Fagnans Auswahl der auf das Abendland bezüglichen Stellen; Ibn Baṭṭūta, *Pariser Ausg.* (T. CROUTHIER GORDON)

**SKANDERBEG** ist der Name, unter dem der albanesische Nationalheld des XV. Jahrh. überall in Europa bekannt ist. Es ist die italienische oder lateinische Verballhornung seines Beinamens Iskender Beg, den er erhalten haben soll, als er in seiner Jugend am osmanischen Hofe diente; dieser Name enthält eine Anspielung auf den Namen Alexanders des Grossen. Sein eigentlicher Name war Georg Kastrioti aus der Familie der Kastrioti, die serbischen Ursprungs war und sich erstmals die Herrschaft über den Epirus und Südalbanien verschafft hatte. Um 1404 geboren, wurde er mit seinen drei älteren Brüdern von seinem Vater dem Sultan Murād II. als Geisel gegeben, so dass er als *İç Oghlan* am Hofe in der islamischen Religion erzogen wurde. Durch seine Fähigkeiten gelangte er in ziemlich frühem Alter zu der Würde eines *Sandjak Beg*. Er spielte noch keine Rolle während der Feldzüge von 1435 und 1436, als die Generale 'Ali und Turākhān eine teilweise Unterwerfung der Albanesen ins Werk setzten. Seit dieser Zeit residierte Skanderbeg in Dibra in Zentral-Albanien und zeigte sich den Türken gegenüber als mehr oder weniger treuen Vasallen, obwohl er schon zu den Venezianern und den Ungarn Beziehungen unterhielt. Sein erster Aufstand gegen die türkische Herrschaft fand im Jahre 1443 statt nach der Niederlage, welche die Türken gegen die Ungarn bei Nish erlitten hatten. Durch eine List bemächtigte er sich der Stadt Kroya (türkisch Akça Hisār) in der Gebirgsgegend nicht weit von der Küste zwischen Durazzo und Alessio. Hier schlossen die Häuptlinge der albanesischen Clans ein Bündnis mit ihm, und hier entstand das Zentrum seiner Macht. Er war damals zum Christentum zurückgekehrt, wodurch er sehr deutlich Stellung gegen die Türken nahm. Einem türkischen Heere unter 'Isā Beg gelang es nicht, die Stadt zu nehmen. Skanderbeg griff auch die venezianischen Besitzungen an der Küste an, aber im Jahre 1448 wurde zwischen ihm, dem Sultan und Venedig ein Friede geschlossen. Dieser Friede dauerte aber nicht lange. Murād II. selbst leitete in den Jahren 1449 und 1450 Feldzüge in Albanien. Die Türken nahmen u. a. Dibra und Setigrad. Dennoch wusste Skanderbeg sich zu halten dank der gebirgigen Natur des Landes und trotz der zeitweiligen Fahnenflucht seines Neffen Hamza, der sich während dieser Jahre mit den Türken verbündet hatte. Er hatte ein Bündnis geschlossen mit dem König von Neapel, dessen Souveränität er anerkannte. Ausserdem wurde er von dem Papst und den Ungarn unterstützt, so dass er bei erneutem Be-

ginn der Feindseligkeiten im Jahre 1455 den türkischen Generalen meist Widerstand leisten konnte. Im Jahre 1460 jedoch zwang der Sultan Muḥammed II. Skanderbeg, einen Waffenstillstand zu schliessen und Tribut zu zahlen. Der Albanerhäuptling begab sich darauf nach Italien, wo er bei dem König von Neapel in militärische Dienste trat. Bald danach kehrte er in sein Vaterland zurück, wo er mit Unterstützung von Venedig und anderen christlichen Mächten den Kleinkrieg gegen die Türken von neuem aufnahm. Schliesslich unternahm Muḥammed II. im Jahre 1466 einen zweiten Feldzug nach Albanien. Es gelang ihm, das Land zu unterwerfen, und er gründete dort inmitten von Albanien die befestigte Stadt Ilbaṣan (*Il baṣan* d. h. „das Land beherrschend“). Im folgenden Jahre starb Skanderbeg; er soll am 18. Januar 1467 in Alessio gestorben sein.

In Europa hat man sich viel mit der Geschichte Skanderbegs beschäftigt seit der sehr umständlich geschriebenen und nicht immer glaubwürdigen Biographie von Barlesio von Scodra, der in der zweiten Hälfte des XV. Jahrh. lebte. Andere Quellen sind die byzantinischen Autoren Chalkokondylas, Phrantzes und Kritobulos sowie venezianische Dokumente (publiziert in Zagreb von Ljubić in den *Monumenta spectantia historiam Slavorum Meridionalium*). Die türkischen Quellen dagegen, die Chronisten der ersten Periode (u. a. 'Ashīk Pasha Zāde, S. 124, 133, 169 und die *Tawāriḫ-i 'Alī 'Othmān*, ed. Giese, S. 66, 70, 73, 113) ebenso wie die Historiker der folgenden Jahrhunderte (u. a. Müneddjīm Bāshī, III, 352, 361, 383) sind sehr unklar und stimmen in den Daten mit den abendländischen Quellen nicht überein. Die türkischen Berichte erwähnen nur den ersten Aufstand des *Khā'in* Iskender vom Jahre 846 (1442/3), den Feldzug des Sultan Murād vom Jahre 851 (1447/8) und den letzten Feldzug Muḥammeds II. vom Jahre 871 (1466/7).

Innerhalb zehn Jahren nach dem Tode Skanderbegs wurde ganz Albanien Muḥammed II. untertan. Trotzdem ist die Erinnerung an den grossen albanesischen Nationalhelden bei den Türken wie bei den Albanesen lebendig geblieben. Nach ihm wurde die Stadt Scodra von den Türken Iskenderiye genannt. Gegen Ende des XIX. Jahrh. hat ihm der albanesische Muslim Na'im Beg Frāsherī (der Bruder des Sāmi Beg) ein grosses albanesisches Epos gewidmet unter dem Titel „Skender Beg“, das in Bukarest im Jahre 1898 erschien.

*Litteratur:* Marini Barletti Scodrensis, *De vita et laudibus Scanderbegii sive Georgii Castriotae Epirotarum Principis libri XIII*, Strassburg 1539 (dies Werk wurde später mehrmals gedruckt und in verschiedene moderne Sprachen übersetzt); Joan Ochoa Lesalde, *Cronica del esforçado Principe y capitán Jorge Castrioti Rey de Epiro à Albania, tratucada de lengua portuguesa*, Madrid 1592; von Hammer, *GOR*, I, 480 ff.; II, 46, 91 ff.; Georges T. Petrovitch, *Scander-beg, Essai de bibliographie raisonnée; ouvrages sur Scander-beg écrits en langue française, anglaise, allemande, latine, italienne, etc.*, Paris 1881; J. Pisko, *Skanderbeg, Historische Studie*, Wien 1894; Sāmi, *Kāmus al-'Ālām*, II, 927; Jorga, *Geschichte des osmanischen Reiches*, I, 449, 453; II, 83, 93, 137, 141.

(J. H. KRAMERS)

**SKUTARI** [siehe ÜSKÜDAR.]



**SLAWEN.** Das arabische Wort für „Slawe“, *Ṣaqlāb*, seltener *Ṣaqlāb* (auch *Ṣaqlāb*) oder *Ṣiqlāb*, plur. *Ṣaqlāliba*, ist wohl aus dem Griechischen (Σαλαβῖνοι, Σαλαβῖοι) entlehnt. Slawische Söldner waren im VII. Jahrhundert n. Chr. in den östlichen Grenzprovinzen des byzantinischen Reichs angesiedelt worden, so dass die Araber die Slawen schon während ihrer ersten Kämpfe gegen die Byzantiner kennen lernten. Maslama soll während seines Feldzugs gegen Konstantinopel (715—17) gleich nach Überschreitung der byzantinischen Grenze eine „Stadt der Slawen“ (*Madīnat al-Ṣaqlāliba*) erobert haben (*Fragm. hist. Arab.*, ed. de Goëje, I, 25, 4). Andere Slawen sind von den Arabern im Reiche der Khazaren (zwischen dem Kaukasus und dem unteren Lauf der Wolga) vorgefunden worden. Während der Regierung des Khalifen Hishām (724—43) soll Marwān b. Muḥammed (der spätere Khalife Marwān II.) aus dem Khazarenlande 20 000 Slawen weggeführt und in Kakhethien (*Khākhīt*) angesiedelt haben; dort „töteten sie ihren Emir und flohen, worauf er (Marwān) sie erliefte und tötete“ (Balādhuri, S. 208 oben); doch werden diese Slawen noch unter den vom Khalifen Manṣūr (754—75) an der byzantinischen Grenze in Kilikien angesiedelten Kolonisten erwähnt (ebenda, S. 166). Stets wird die rote (oder rötliche) Haar- oder Gesichtsfarbe der Slawen hervorgehoben, so schon im I. Jahrhundert d. H. im *Dīwān* des Akḥṭal (vgl. oben I, 247 f.), ed. Ṣāliḥānī, Bairūt 1891, S. 18, 5. Trotz dieses körperlichen Merkmals sind die Slawen als Nachkommen Japheths (arab. *Yāfath*) mit den Türken zusammengestellt worden. Jeder der drei Söhne Noahs sollte wieder drei Söhne gehabt haben; Wāḥb b. Munabbih (bei Tabari, I, 211, 13) nennt als Söhne von Japheth nur Türk, Gog und Magog, dagegen werden schon von Saʿīd b. Musaiyab (gestorben 95 = 713/4) als Nachkommen von Japheth neben den zu einem Volke vereinigten Gog und Magog die Türken und Slawen genannt (al-Bakrī bei Kunik und Rosen, I, 18), ebenso von Ibn Ishāq (Tabari, I, 211 f.) und von Gardīzī (bei Barthold, *Öljet* usw., S. 80) mit Berufung auf Ibn al-Muḥaffaʿ (vgl. oben II, 430). Von Saʿīd b. Musaiyab wird hinzugefügt, alle drei Söhne von Sem (die Vorfahren der Araber, Perser und Griechen) seien wohl geraten, dagegen sollen die Söhne von Japheth wie die von Ham nichts getaucht haben. Der im VI. (XII.) Jahrhundert unter türkischer Herrschaft schreibende anonyme Verfasser des *Mudjmīl al-Tawārikh* (Text bei Barthold, *Turkestan* usw., I, 19) macht unter den Söhnen von Japheth eine Ausnahme für Türk und Khazar; sie sollen vernünftig, dagegen soll an ihren Brüdern nichts Gutes gewesen sein. Nach einer von Ibn al-Muḥaffaʿ erzählten Sage soll Japheths Sohn Ṣaqlāb durch Hundemilch ernährt worden sein; damit wird eine persische Etymologie (*Sek* = Hund, *Leb* = Lippe) verbunden (Gardīzī bei Barthold, *Öljet*, S. 85). In derselben Quelle (ebenda, S. 86 oben) werden die Kirgizen wegen ihrer „roten Haare und weissen Haut“ als Abkömmlinge der Slawen bezeichnet. „König der Slawen“ wird von Ibn Faḍlān (vgl. oben II, 398), nicht nur bei Yāqūt (*Muʿdjam*, I, 723, 11), sondern, wie jetzt festgestellt ist, auch in der ursprünglichen *Risāla* (*Bulletin de l'Acad.* usw., 1924, S. 244) der Fürst der Bulghār an der Wolga genannt; ebenso muss wahrscheinlich die Nachricht über die Raubzüge der Khwārizmier gegen die Bulghār und Slawen

bei Ibn Hawḳal (*BGA*, II, 281, 13) erklärt werden; wahrscheinlich werden auch diese Slawen Untertanen des Fürsten der Bulghār gewesen sein. Auf denselben Fürsten bezieht sich vielleicht auch die Erzählung von Yaʿqūbī (ed. Houtsma, S. 598 unten) über den „Herrscher“ (*Ṣāḥib*) der Slawen, dessen Hilfe, zugleich mit der Hilfe des „Herrschers der Griechen“ und des „Herrschers der Khazar“, ein kaukasisches Volk um 240 (854/5) gegen die Araber anrufen haben soll (andere Erklärung bei J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig 1903, S. 200). Dagegen bezieht sich die Erzählung von Ṭabari (III, 2152) unter 283 (896) über den Feldzug des „Königs der Slawen“ gegen Konstantinopel auf den Krieg zwischen dem Zaren der Donau-Bulgaren Simeon (890—927) und dem Kaiser Leo VI. im Jahre 893. Für die Bevölkerung des heutigen Süd-Russland ist die Bezeichnung „Slawen“ allmählich durch die Bezeichnung „Russen“ verdrängt worden. Der in seinem Unterlauf als Arm der Wolga betrachtete Don wird zuerst (*BGA*, V, 271, 3; VI, 154, 12) „Fluss der Slawen“ (*Nahr al-Ṣaqlāliba*), später (ebenda, II, 276, 16, auch der anonyme Verfasser des persischen *Hudūd al-ʿĀlam*, vgl. *Zap.*, X, 137) „Fluss der Russen“ (*Nahr al-Rūs*) genannt.

Die Verwandtschaft der Slawen mit den Völkern des Westens scheint zuerst von Ibn al-Kalbi (Hishām b. Muḥammed, vgl. II, 737) beachtet worden zu sein; mit Berufung auf seinen Vater soll er die Slawen als Brüder der Armenier, Griechen und Franken und Nachkommen von Yūnān b. Yāfath bezeichnet haben (Yāqūt, *Muʿdjam*, III, 405, 8). Genauere Nachrichten über die Slawen als Nachbarn der Griechen scheinen in den Werken des im Jahre 845 aus achtjähriger byzantinischer Gefangenschaft zurückgekehrten Muslim b. Abi Muslim al-Djarmī enthalten gewesen zu sein; mit Berufung auf Muslim wird von Ibn Khordādhbeh (*BGA*, VI, 105, 15) ein „Land der Slawen“ (*Bilād al-Ṣaqlāliba*) westlich von Mazedonien erwähnt. Bei Masʿūdī (*Murūdj*, III, 66) erscheinen die Franken, Slawen, Longobarden, Spanier, Gog, Magog, Türken, Khazaren, Burdjān (vgl. I, 820), Alanen und die (spanischen) Djalālika (Galizier) als Nachkommen von Yāfath. An einer anderen Stelle (IV, 38 f.) werden die Gebiete dieser Völker in geographischer Reihenfolge von O. nach W. betrachtet; das Gebiet (*ʿAmāl*) der Slawen erscheint hier zwischen dem Gebiet der Burdjān und dem Gebiet der Griechen. Die rötliche Farbe (*Shukra*) wird als Kennzeichen der Slawen und Griechen erwähnt (III, 133). Die Bulghären und Slawen sollen grösstenteils das Christentum angenommen und sich dem Herrscher (*Ṣāḥib*) von Rom, der Hauptstadt der Franken, unterworfen haben (*BGA*, VIII, 181 f.); als Wohnsitze eines grossen Teiles dieser Völker werden die Ufer der Donau bezeichnet (ebenda, S. 183 unten; vgl. die noch weniger klaren geographischen Vorstellungen im *Hudūd al-ʿĀlam*; in der Handschrift steht für Dūnā: Dūtā, nicht Rūtā wie *Zap.*, X, 133 ff.). Die Griechen, Römer, Slawen, Franken und die ihnen benachbarten Völker des Nordens sollen eine gemeinsame Sprache gesprochen und ein gemeinsames Reich gebildet haben (*BGA*, VIII, 83, 9). Die ausführlichsten Nachrichten über die Slawen in Europa finden sich in dem von al-Bakrī (vgl. I, 631 f.) ausgeschriebenen Reisebericht des spanischen Juden Ibrāhīm b. Yaʿqūb vom Jahre 965;

es werden dort sowohl die Slawen am Adriatischen Meer wie das Grenzland der Slawen im Nordosten, das Gebiet des polnischen Fürsten Mieszko (Mshkh), etwa 960 bis 992, des Nachbarn der Russen und Preussen, erwähnt. Dagegen erwähnt Idrisi ein Land der Slawen (*Bilād al-Ṣaḡāliba*) nur auf der Balkanhalbinsel im Zusammenhang mit Venedig (*Géographie d'Edrisi*, Übers. A. Jaubert, Paris 1836—40, II, 286); in der Beschreibung der slawischen Länder von Böhmen bis Polen (*a. a. O.*, II, 375 ff.) wird über die gemeinsame slawische Herkunft der Bevölkerung dieser Länder nichts gesagt. Seitdem verschwinden die Worte *Ṣaḡlab* und *Ṣaḡāliba* allmählich aus der islamischen Literatur und werden nur in Zitaten aus älteren Werken gebraucht. Auch in den Berichten über die europäischen Feldzüge der Mongolen bei Djuwaini (*G. M. S.*, XVI, 224 f.) und Rashīd al-Dīn (ebenda, XVIII, 43 ff.) kommt das Wort „Slawen“ nicht vor. Aus der modernen europäischen Wissenschaft, wahrscheinlich aus dem Französischen, ist das heutige türkische *Islāw* entlehnt.

Wie die Türken wurden auch die Slawen zuweilen als Sklaven in die islamischen Länder eingeführt, besonders als weisse Eunuchen (vgl. *B. G. A.*, III, 242, 5; V, 84, 1; VI, 92, 5). Wie aus türkischen so wurden auch aus slawischen eingeführten Sklaven besondere Heeresabteilungen gebildet, deren Anführer sich unter günstigen Umständen zu einer fürstlichen Stellung emporschwingen konnten. Über Slawen im Dienste der Fātimiden in Ägypten vgl. z. B. K. Inostrancew in *Zap.* XVII, 29 u. 86; über Slawen in Spanien z. B. Dozy, *Recherches* usw. 3, Paris—Leiden 1881, I, 227 f. (Fürst Khairān von Almería, vgl. oben I, 329) und 235 f. (die Slawen als Bundesgenossen der Araber gegen die Berber).

**Litteratur:** A. Garkavi (Harkavy), *Skazaniya musulmanskiikh pisatelei o slavyanakh i russkikh*, Petersburg 1870; dazu „*Dopolneniya*“, 1871; A. Kunik und V. Rosen, *Izvestiya al-Bekri i drugikh avtorov o Rusi i Slavyanakh*, 2 Teile, Petersburg 1878—1903; Fr. Westberg, *Ibrahim Ibn-Ḥakub's Reisebericht über die Slawenlande aus dem Jahre 965*, Petersburg 1898 (*Mém. de l'Acad.* etc., 8. Serie, III, Nr. 4); ders., *Beiträge zur Klärung orientalischer Quellen über Osteuropa* (*Bull. de l'Acad.* etc., 1899, S. 211 ff., 275 ff.); ders., *K analizu vostochnikh istochnikov o vostochnoi Evrope* (*Ž. M. N. Pr.*, neue Serie, XIII, 364 ff.; XIV, 1 ff.); J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig 1903. (W. BARTHOLD)

**AL-SLĀWĪ** (oder AL-SALĀWĪ), SHIHĀB AL-DĪN ABU 'L-'ABBĀS AHMED B. KHĀLID B. HAMMĀD AL-NĀSIRĪ, marokkanischer Geschichtsschreiber, geboren in Salé (Slā) am 22. Dhu 'l-Hijda 1250 (20. April 1835), gestorben in derselben Stadt am 16. Djumāda I 1315 (13. Oktober 1897). Der Stammbaum dieses Schriftstellers geht in gerader Linie auf den Begründer der marokkanischen Bruderschaft Nāsiriya, Ahmed b. Nāsir, zurück, der in seiner Zāwiya Tāmgrūt im Tale Wādī Dar'a (Drā) begraben worden ist. Er studierte in seiner Heimatstadt, die damals noch einigen Ruf als Gelehrtenstadt genoss und den Eindruck einer kleinen Filiale von Fās, der Hauptstätte der Gelehrsamkeit des Landes, erweckte. Seine hauptsächlichsten Lehrer waren dort Muḥammed b. 'Abd al-'Aziz Maḥbūba und der Ḳāḍī Abū Bakr b. Muḥammed 'Awwād. Ohne seine

theologische und rechtswissenschaftliche Ausbildung zu vernachlässigen, studierte er eingehend die arabische Profanliteratur. Etwa vierzig Jahre alt trat Ahmed al-Nāsiri al-Slāwī in die Justizverwaltung des Sharifen und zwar als Notar oder Verwalter der staatlichen Domänen. Er hatte dort mit Unterbrechungen mehr oder weniger wichtige Posten inne. Von 1292 bis 1293 (1875—6) lebte er zunächst in al-Dār al-baiḍā' (Casablanca), dann hielt er sich zweimal in Marrākush auf, wo er in der Vermögensverwaltung des Herrscherhauses verwandt wurde. Darauf wohnte er einige Zeit in al-Djadida (Mazagan) als Zollbeamter. Später hielt er sich noch einige Zeit in Tanger und Fās auf, und am Ende seines Lebens kehrte er in seine Vaterstadt zurück, wo er sich der Lehrtätigkeit widmete. Nach seinem Tode wurde er auf dem Friedhof in Salé ausserhalb des Tores Bāb Ma'allka begraben. Wie man sieht, war al-Nāsiri al-Slāwī alles in allem nur ein kleiner Beamter des Sharifen, daneben Literat und Geschichtsschreiber. Ausser seinem Geschichtswerk, das ihm eine gewisse Berühmtheit auch ausserhalb Marokkos eingetragen, hat er mehrere Arbeiten hinterlassen, die ohne Zweifel genügt hätten, um ihn bekannt zu machen und ihm einen ziemlich ehrenvollen Rang unter den maghribinischen Schriftstellern seiner Zeit zu sichern. Es sind ausser sechs kleineren Schriften, die ich in meinen *Historiens des Chorfa* (S. 353, Anm. 1) aufgeführt habe: 1. ein Kommentar der *Shamaḥmaḥiya*, eines Gedichtes des Ibn al-Wannān, den er mit *Zahr al-Afnān min Ḥadiḳat Ibn al-Wannān* betitelte (lith. Fās 1314, 2 Bände); 2. ein Überblick über die Schismata und Häresien des Islām mit dem Titel *Ta'ḍim al-Minna bi-Nuṣrat al-Sunna* (Hss. in Rabat, N<sup>o</sup>. 66; vgl. meinen *Catalogue*, I, 23); 3. eine Monographie über das vorgebliche Sharifen-Haus Nāsiriya, dem er selbst angehörte: *Tuḥfat al-muḥtari fi 'l-Nasab al-djā'farī* (lith. Fās o. J., 2 Bd., französische Inhaltsangabe von M. Bodin, *La Zaouia de Tamgrout*, in *Archives Berbères* 1918). Dieses Werk, das der Verfasser im Jahre 1309 (1881) beendete, ist eine gute Geschichte der Zāwiya Tāmgrūt mit vielen interessanten Nachrichten; diese entschädigen für alle Erörterungen, durch die der Geschichtsschreiber mit Hilfe von wenig stichhaltigen Gründen die Glaubwürdigkeit seines Familienstammbaums darzulegen versucht.

Das Hauptwerk des Ahmed al-Nāsiri al-Slāwī ist das *Kitāb al-Istikṣā li-Aḥbār Duwal al-Maghrib al-aḳṣā*. Die Veröffentlichung dieses Werkes war ein Ereignis ohne gleichen in der maghribinischen Geschichtsschreibung. Der Verfasser bietet nicht nur eine kurze Chronik, sondern eine vollständige Geschichte seines Landes, die überdies im Orient selbst gedruckt ist. Da seit seinem Erscheinen von den europäischen Orientalisten auf dieses Werk hingewiesen wurde, erregte es sofort die Aufmerksamkeit der Geschichtsschreiber Nordafrikas. Für deren Arbeiten wurde es eine um so häufiger benutzte Quelle, als eine französische Übersetzung in den *Archives Marocaines* bald das letzte Viertel des Werkes — die Geschichte der 'Alawiden — auch den Nicht-Arabisten zugänglich machte.

Man bemerkte schnell die Ähnlichkeit dieser Chronik mit den andern Erzeugnissen der maghribinischen Geschichtsschreibung: sie war lediglich eine Kompilation, deren schätzenswertes Verdienst es war, in einem fortlaufende Text Angaben über



die politische Geschichte zu bieten, die sich zerstreut in den früher im Lande verfassten Chroniken oder biographischen Sammlungen finden. Anzuerkennen ist jedoch, dass al-Slāwī unter seinen Landsleuten der erste war, der sich nicht scheute, die Sache einigermaßen erschöpfend darzustellen, die andere vor ihm nur in Teilen behandelt hatten. Doch lag darin noch nicht sein Hauptziel; anderwärts (a. a. O., S. 357—60) habe ich dargelegt, dass der Ausgangspunkt für die Kompilation des *Kitāb al-Istiqṣā* eine ziemlich umfangreiche Arbeit über die Mariniden-Dynastie von Marokko war. Für diese Arbeit, der er den Titel *Kaṣf al-ʿArin fi Luyūth Banī Marin* gab, hatte er vor allem historische Arbeiten des Ibn Abī Zarʿ und des Ibn Khaldūn herangezogen. Da seine Versetzungen nach den verschiedenen Hauptstädten Marokkos ihm Gelegenheit gaben, auch Quellen über andere Dynastien Marokkos kennenzulernen, kam ihm der Gedanke, eine vollständige Geschichte Marokkos zu schreiben. Sein Werk schloss er am 15. Dju-mādā II 1298 (15. Mai 1881) ab, vor dem Ende der Regierung des ʿAlawiden-Sultan Mawlāy al-Hasan, dem er es widmete. Dafür erntete er aber keinen Dank. Nach dem Tode dieses Herrschers beschloss der Verfasser, seine Chronik in Kairo drucken zu lassen, nachdem er sie bis zum Jahre der Thronbesteigung des Sultan Mawlāy ʿAbd al-ʿAziz weitergeführt hatte. So erschien das *Istiqṣā* im Jahre 1312 (1894) in Kairo im Umfange von 4 Bänden.

Für die von al-Nāsirī al-Slāwī benutzten arabischen Quellen, aus denen er zahlreiche Stellen dem Sinne nach oder wörtlich übernahm, muss ich auf die oben erwähnte Arbeit verweisen. Unser Chronist war der erste marokkanische Schriftsteller, der auf den Gedanken kam, ausser arabischen Quellen auch europäische zu benutzen; aber nur blosser Zufall hatte ihn damit bekannt gemacht: es handelt sich einmal um die Geschichte von Mazagan (ar. al-Djadida) unter portugiesischer Herrschaft mit dem Titel *Memorias para historia da praça de Mazagão* von Luis Maria do Couto de Albuquerque da Cunha (Lissabon 1864), sodann um die *Descripción historica de Marruecos y breve reseña de sus dinastías* von Manuel P. Castellanos (Santiago 1878; Orihuela 1884; Tanger 1898).

In der ganzen Art der Behandlung verfährt al-Nāsirī al-Slāwī in seiner Chronik genau so wie die Geschichtsschreiber seines Landes. Aber er vertritt bisweilen einen gewissen kritischen Sinn. Vor allem merkt man ihm dabei an, dass er zum Literaten berufen war und zum Geschichtsschreiber durch die besonderen Umstände geworden war. Manchmal zeigt er sogar eine ziemlich grosse geistige Selbständigkeit und eine gewisse Weite des Blickes. Sein Stil ist klar und gefeilt und nimmt nur selten Zuflucht zur gekünstelten Ausdrucksweise der Metaphern und der Reimprosa. Dieser Schriftsteller ist vielleicht derjenige moderne marokkanische Geschichtsschreiber, der in der leichtesten und gefälligsten Form seine Sprache gehandhabt hat.

Der vierte Band der arabischen Ausgabe des *Istiqṣā* ist von E. Fumey übersetzt worden, unter dem Titel *Chronique de la dynastie ʿalaouie au Maroc* in *Archives Marocaines*, IX und X, Paris 1906—7. Der erste Band ist soeben in derselben Zeitschrift von A. Graulle und G. S. Colin übersetzt worden (Band XXX und XXXI, Paris 1923, 1925).

*Litteratur:* Eine Gesamtdarstellung des Lebens und der Werke des al-Nāsirī al-Slāwī findet sich in E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa: essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XV<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1923, S. 350—68. Dort findet man in den Anmerkungen die ganze Litteratur über diesen Schriftsteller. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**SMALA.** 1. Französisierte Form des algerisch-arabischen *Zmāla*, „Lager eines Stammes oder einer bedeutenden Persönlichkeit, seine Familie, sein Gefolge und seine Diener sowie die Lasttiere umfassend“. Dies Wort hat in die französische Umgangssprache Eingang gefunden durch die berühmte Smala des ʿAbd al-Kādir b. Muḥyi ʿl-Din [s. d.], deren Einnahme im Jahre 1843 grosses Aufsehen erregte.

2. In Algerien wurden unter türkischer Herrschaft solche Stämme *Zmāla* (Pl. *Zmūl*) genannt, die eine Art berittene Gendarmerie bildeten [vgl. die Art. DWĀIR und ZMĀLA].

(G. S. COLIN)

**SMYRNA.** [Siehe IZMİR.]

**SOFĀLA,** Bezirk und Stadt in Ostafrika, im südlichen Teil der portugiesischen Kolonie Mozambique.

Im allgemeinen leitet man Sofāla von der arabischen Wurzel *safala* „niedrig sein“ ab und stützt sich für diese Etymologie auf die Masʿūdī-Stelle (*Murūdj*, I, 331—32): „Allemaal wenn ein Gebirge sich weit unter das Meer erstreckt, gibt man ihm im Mittelmeer den Namen *al-Sofāla*“. Abgesehen von dem unterseeischen Gebirge ist diese Interpretation nicht unhaltbar: die Gegend von Sofāla ist in der Tat ein niedrig gelegenes Gebiet. Aber man darf nicht vergessen, dass der Name des ehemaligen indischen Hafens Surparaka bei Bombay ebenfalls als Sofāla ins Arabische übergegangen ist und dass niedrig gelegene Gebiete hier nichts damit zu tun haben. Es ist darum nicht ausgeschlossen, dass Sofāla eine Bantu-Ortsbezeichnung sein kann, die allerdings weder durch orientalische Texte noch durch Berichte abendländischer Reisender belegt ist. Da die arabischen Geographen zwei Häfen Sofāla kannten, beide am Indischen Ozean und beide verhältnismässig nahe beieinander — nach der ptolomäischen Vorstellung vom Indischen Meer, die sie sich zu eigen gemacht hatten —, unterschied man das Sofāla Indiens, das ehemalige Surparaka, und das Sofāla der Zeng (vulgo: Zengdj) oder Sofāla des Goldes, einer Bezeichnung für die Ostküste Afrikas.

Masʿūdī (943) berichtet in seinen *Murūdj*, I, 233, das Land Sofāla liege am äussersten Ende des Zeng-Landes (vgl. ZENDJ) und in den niedrigsten [= den südlichsten] Teilen des Zeng-Meeres. Es ist dem Wāk-wāk-Lande benachbart. Im dritten Bande desselben Werkes (S. 6) wird gesagt, die Zeng hätten sich in Ostafrika bis nach Sofāla hin festgesetzt, das die äusserste Grenze des von ihnen bewohnten Gebietes und das Ziel der Schiffe aus ʿOmān und Sirāf sei. Das Zeng-Meer endet mit dem Lande Sofāla und Wāk-wāk. Es ist ein Land, das Gold und andere Kostbarkeiten im Überfluss hervorbringt. Das Klima ist heiss und der Boden fruchtbar. Dort bauten die Zeng ihre Hauptstadt; dann wählten sie einen König, den sie *Wāklimi* nannten [lies: „dessen Name in ihrer Sprache *Wafaleme* „Könige“ ist, im Singular *Mfaleme*“ — der edierte Text hat

fälschlich *مقلبي* für *مقلبي* bzw. *مقلبي*; daraus erhellt, dass die Ostküste Afrikas südlich des Äquators schon im X. Jahrh. von Bantu-Negern bewohnt war].

In seinem *Buche über die Wunder Indiens* erzählt der Kapitän Bozorg b. Šharyār aus Rām-hormoz, dass ein Kapitän aus 'Omān namens Ismā'īlūye zwei Mal durch Sturm nach Sofāla in Zeng verschlagen wurde (das erste Mal im Jahre 310 [922]; das zweite Mal einige Jahre später), das von menschenfressenden Negern bewohnt war (S. 51 ff., 177). In diesem Land gibt es Vögel, die mit dem Schnabel oder den Krallen Tiere ergreifen, sie durch die Luft forttragen und sie fallen lassen, um sie zu töten und zu zerreißen (S. 64; dies ist offenbar eine Anspielung auf den Riesenvogel *Rokh*). Eine Person hat erklärt, sie habe dort ein Tier in Gestalt einer Eidechse gesehen, dessen Männchen zwei Penis und dessen Weibchen zwei Scheiden habe; sein Biss ist unheilbar; Schlangen und Vipern gibt es dort in grossen Mengen (S. 173). Im Jahre 334 (945) kamen die Waḳwāk (*sic!*) und plünderten manche Städte und Flecken von Sofāla der Zeng (S. 175). Ein Vogel dieses Landes, dessen Namen der Gewährsmann des Kapitāns Bozorg vergessen hatte, fing einen Elefanten und riss ihn in Stücke und war gerade dabei, ihn zu verschlingen, als man ihn fing (S. 178). Diese Anekdote erinnert ebenfalls an die Legende vom *Rokh*.

„Ich glaubte“, sagt al-Birūnī (ca. 1030) in seinem Buch über Indien (ed. und Übers. Sachau, S. 100 des Textes und Band I, 204 der Übers.), „der *Gaṇḍa* sei dasselbe Tier wie der *Karkadann* [Rhinozeros, aus dem Sanskrit *Khaḍgadanta* „Zahn (in Form) eines Säbels“], bis irgend jemand, der Sofāla der Zeng besucht hatte, mich darüber belehrte, dass der *Kark* (oder *Karkadann*), dessen Horn zur Herstellung von Messerstielen benutzt wird, sich eher der unten gegebenen Beschreibung nähert. In der Zeng-Sprache [d. h. im Bantu] nennt man den *Karkadann*: *Impela*“ [genauer *Mpela*, vgl. Suaheli *Pera*, Makua *Pela*].

Auf Seite 135 des Textes (I, 270 der Übers.) heisst es, dass „man auf dem Meere über Sofāla der Zeng hinaus nicht fahren kann. Kein Schiff, das dies verwegene Abenteuer gewagt habe, ist zurückgekehrt, um erzählen zu können, was es gesehen hatte“. Weiter (S. 253 des Textes; II, 104 der Übers.) berichtet al-Birūnī, dass, wenn Somanāth der Kathiawar so berühmt geworden ist, dies daher komme, dass es ein Hafen der Seeleute und ein Hafen (wörtl. die Station) derer ist, die häufig Reisen zwischen Sofāla der Zeng und China machen.

Nach Idrīsī (1154) gibt es im Lande Sofāla berühmte Eisenlager und Gold im Überfluss (Übers. Jaubert, I, 65, 66, 78, 79). Von den Städten dieses Gebietes nennt der sizilische Geograph Djabasta und Daghūta, deren Lesung aber unsicher ist und die nicht zu identifizieren sind.

Nach Yākūt (*Mu'djam*, III, 96) ist Sofāla die letzte bekannte Stadt des Zeng-Landes. Man erzählt darüber dieselben Geschichten wie über das Goldland im südlichen Maghrib. Die Kaufleute bringen ihre Waren und legen sie dort hin. Sie [entfernen sich dann nicht weit davon,] warten eine gewisse Zeit und kehren zurück. Die Eingeborenen haben neben jede Ware ihr Äquivalent in Landesprodukten niedergelegt (man nennt dies

geheimen Handel, der auch anderswo für eine grosse Anzahl von Völkern belegt ist). Das Sofāla-Gold ist bei den Kaufleuten, die mit den Zeng Handel treiben, bekannt.

Die arabische Handschrift 2234 der Pariser Nationalbibliothek trägt die Überschrift: „Buch, das 'Alī b. Sa'īd al-Maghribī al-Andalusī aus der Geographie [des Ptolomäus] in sieben Klimata zusammengestellt und ausgezogen hat, und er hat die genauen Längen und Breiten nach dem Buche des Ibn Fāṭima hinzugefügt“. Ibn Sa'īd (XIII. Jahrh.) erklärt, man kenne die Städtenamen von Sofāla nicht. Ihre Hauptstadt ist Šayūna (zweifellos das *Chiona* des Barros, Dekade II, Buch I, Kapitel II, S. 22 der Ausgabe von 1777, die der portugiesische Geschichtsschreiber zwischen Malindi und Monbasa legt), die unter dem 99. Längengrad und unter 2° 30' geographischer Breite liegt, im sechsten Abschnitt der bewohnten Welt unterhalb des Äquators. „In dieser Stadt wohnt der König der Sofāliten. Diese und die Zeng beten Götzen und Steine an, die sie mit dem Fett grosser Fische einschmieren. Ihre Einnahmequellen sind das Gold und das Eisen. Sie bekleiden sich mit Pantherfellen. Pferde gibt es in ihrem Lande nicht. Ihr Heer besteht aus Infanterie“. Weiter fügt der Verfasser im gleichen Abschnitt hinzu: „Am Nordfusse des Repentir-Gebirges (Djabal al-Nadāma) und an der Kōmr-Strasse (Strasse von Mozambique) liegt die Stadt Djāghūta. Es ist die letzte Stadt von Sofāla und der letzte bewohnte Ort in den Gebieten, die an dies Indische Meer angrenzen. Sie liegt unter dem 109. Längengrad und unter dem 12. Grad [südlicher] Breite“ (vgl. meine *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient*, Paris 1914, II, 325 u. 327).

In seinem *Kitāb Athār al-Bilād* (S. 29) berichtet al-Ḳazwīnī (1203–83), Sofāla sei die letzte bekannte Stadt des Zeng-Landes, wo es Goldminen gäbe, und wo man geheimen Handel triebe. Er erzählt von einem *Hawāy* genannten Vogel, der besser spricht als der Papagei und nur ein Jahr lebt (S. 20 desselben Bandes am Schluss der Notiz über Zābag [fälschlich Zānag geschrieben], d. h. Sumatra, ist die Rede von demselben Vogel [nach der Aussage des Zakariyā' b. Muḥammad b. Ḳhāḳān], dessen Name *Hawārī* geschrieben wird, der „kleiner als die Taube ist mit weissem Hals und Bauch, schwarzen Flügeln, roten Füßen und gelbem Schnabel. Er spricht noch besser als der Papagei“; ferner spricht er von weissen, roten (Var. gelben) und grünen Papageien. „Muḥammad b. al-Djāhm sagt über Sofāla: ich habe Leute gesehen, die Fliegen assen. Sie glauben, dies bewahre sie vor Augenkrankheiten; sie sind in der Tat von Augenübeln ganz verschont“.

Abu 'l-Fidā' (1273–1331) widmet Sofāla nur einige Zeilen: „Nach dem *Kānūn al-Mas'ūdi* von al-Birūnī“, sagt er, „liegt Sofāla unter dem 50. Längengrad und dem 2. Breitengrad südlich vom Äquator. Sofāla liegt im Lande Zeng. Nach dem Verfasser des *Kānūn* sind die dort wohnenden Menschen Muslime“. Abu 'l-Fidā' wiederholt die Mitteilungen des Mas'ūdi und Ibn Sa'īd und schliesst: „Ich mache noch darauf aufmerksam, dass Sofāla auch ein Land in Indien ist (*Géographie d'Aboulfeda*, II/1, 222–3)“.

Shihāb al-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Dimishqī (um 1325) erwähnt den Namen Sofāla dreimal. Im vierten Abschnitt des zweiten Kapitels,



der über die Edelsteine handelt, berichtet er nach Aristoteles folgendes: „Der Ölstein ist rot mit einem bläulichen Schimmer; legt man ihn in Öl, so öffnen sich seine Poren und das Öl dringt ganz tief ein. Er kommt aus Sofāla der Zeng. Wenn man ihn über ein Kleidungsstück mit Ölflecken streicht, saugt er das Öl restlos auf“.

In seinem *Nuḥat al-Kulūb* berichtet Ḥamdallāh Mustawfi, in Sofāla der Zeng gäbe es eine Höhle, die eine Ausdehnung von nahezu fünfhundert Parasangen in jeder Richtung habe. Wegen der grossen Menge Flugsand in diesem Lande, wegen der Hitze und der Trockenheit ist es nur dünn bewohnt (Cl. Huart, *Documents persans sur l'Afrique in Recueil de mémoires orientaux publié par les professeurs de l'Ecole des langues orientales à l'occasion du XIV<sup>e</sup> congrès international des orientalistes réuni à Alger*, Paris 1905, S. 94—5. Diese Stelle findet sich nicht in der Ausgabe und Übersetzung von Guy Le Strange, *GMS*, XXIII).

„Sofāla des Goldes“, sagt Ibn al-Wardī (um 1340; ed. Kairo 1328, S. 51 u.), „ist dem Lande der Zeng benachbart. Dies ist ein ungeheuer grosses Land mit Gebirgen, welche Eisenlager enthalten, die von den Bewohnern ausgebeutet werden. Die Inder kommen zu ihnen und kaufen dies Eisen zu einem sehr hohen Preise, obwohl es auch in ihrem Lande Eisenlager gibt; aber das Eisen aus den Lagern von Sofāla ist besser, reiner und geschmeidiger. Die Inder läutern dies Eisen und verarbeiten es zu scharfem Stahl [d. h. Handwerkszeug und sehr scharfe Waffen]. In diesem Lande (Indien) werden hergestellte Säbel und anderes in grossen Mengen hergestellt. Eines der Wunder des Landes Sofāla ist es, dass man dort auf dem Boden Goldklumpen in Mengen findet; das Gewicht jedes Klumpen beträgt 2, 3 und mehr *Mithqāl*. Trotzdem schmücken sich die Bewohner nur mit Kupferschmucksachen, die sie mehr schätzen als Gold. Das Land Sofāla grenzt an das Land der Waḳwāk“.

Ibn Baṭṭūta (ca. 1355; *Rihla*, II, 192) sagt nur, die Stadt Sofāla liege eine halbe Monatsreise [südlich] von Kulwā [lies: Kilwa].

Ibn Ḳhaldūn (ca. 1375) ist in seiner *Muḳaddima* (Übers. I, 119) nicht viel ausführlicher. „Weiter östlich [= südlich] von Moḳadishō (Magadoxo) liegt das Land Sofāla, unmittelbar an der Süd- [= West-]Küste dieses Indischen Meeres, im siebten Abschnitt des ersten Klima. Endlich, im Osten [= Süden] von Sofāla an derselben südlichen [= westlichen] Küste, stösst man auf das Land der Waḳwāk“.

Nach Bākuwī (Anfang des XV. Jahrh.; in *NE*, II [1798], 401) ist Sofāla eine Stadt des Landes der Zeng, das durch seine Goldminen bekannt ist. Das Gold dieses Landes ist von den Kaufleuten sehr begehrt. Es gibt dort eine Vogelart, die besser spricht als der Papagei (dies ist der *Hawārī*, von dem oben in dem Auszug aus Ḳazwīnī die Rede ist).

In seinem *Umdat al-maḥriya fi Daḳḳ al-ʿUlūm al-baḥriya* (Gabriel Ferrand, *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, II: *Le pilote des mers de l'Inde, de la Chine et de l'Indonésie*, Paris 1925, Fol. 29v) verlegt der *Muʿallim* oder Steuermann Sulaimān al-Maḥri (erste Hälfte des XVI. Jahrh.) den Hafen Sofāla unter die 6. *Iṣbaʿ* des Grossen Bären, etwa 18 Grad südlicher Breite, während die genaue Breite 20° 13' ist. Sonderbarerweise aber gibt der Text genau an, Sofāla liege den Inseln Timor von Indonesien gegenüber, die 10° weiter nach Norden liegen.

Um 1490 wird Sofāla von Pedro da Covilhan besucht. Aber dies war zweifellos nicht das erste Mal, dass ein europäischer Reisender sich nach Süd-Ost-Afrika begab; denn der Steuermann Ibn Mādjīd sagt ausdrücklich in zwei Versen einer nautischen Abhandlung, die vom 18. *Dhu 'l-Ḥiǧǧa* 866 = 13. Sept. 1462 datiert ist: „Man sagt, dass in alten Zeiten die Schiffe der Franken nach Madagaskar kamen und ebenfalls an die Küste von Zeng und West-Indien, nach dem, was die Franken berichten“. M. E. spielen diese beiden Verse an auf die Reise des Pseudo-Brocardus (wahrscheinlich der Dominikaner Guillaume Adam) im ersten Viertel des XIV. Jahrh. In dem Bericht dieses Ordensmannes heisst es denn auch, dass zu dieser Zeit „*mercatores vero et homines fide digni passim ultra versus meridiem procedebant, usque ad loca ubi asserebant polum antarcticum quinquaginta* [lies: *triginta*] *quatuor gradibus elevari*“. Aber die Frage wird weiter unten noch ausführlicher behandelt [vgl. ZENG].

Am 18. Mai 1506 brach Pero d'Anhaya oder da Nhaya mit sechs Schiffen von Lissabon auf, um in Sofāla eine Festung zu bauen. Castanheda (Buch II, Kap. X, S. 34 der Ausgabe von 1833) berichtet über die Aufnahme, die ihnen der König Ḳufe (lies: Yūsuf) bereitete. Aber dieser Herrscher gehörte der königlichen Familie Kilwa an, und seine Umgebung bestand aus Mauren, d. h. aus Muslimen. Dieser Bericht sagt uns also nichts über die Eingeborenen des Landes.

Barros (Dekade I, Buch X, Kap. I, S. 372—88) gibt an, das grosse Königreich Sofāla liege auf einem Inselland, zwischen den beiden Armen des Flusses Kuama und dem Meer und habe mehr als 650 Meilen Umfang. Es ist so bevölkert, dass die Elephanten es verlassen. Die Eingeborenen sagen, jedes Jahr stürben vier- bis fünftausend Elephanten, was die Tatsache erklärt, dass man eine solche Menge Elfenbein nach Indien ausführt. Die nächsten Goldminen befinden sich in Manica, das etwa fünfzig Meilen westlich von Sofāla liegt. Das Gold findet man hier als Staub [oder in Klumpen] zu 6—7 Spannen [= etwa 1,60 m—1,90 m]. Die entfernteren Minen liegen 100 bis 200 Meilen von Sofāla. Es gibt noch andere in dem Lande Toroa, das auch Königreich Butua genannt wird. Dort findet sich eine viereckige Festung aus behauenen Steinen, ein sehr guter Bau aus Steinen von einer erstaunlichen Grösse, die durch keinerlei Bindemittel miteinander verbunden sind. Die Mauer der Festung ist mehr als 25 Spannen breit [etwa 6,75 m], aber die Höhe entspricht nicht der Breite. Auf dem Tore dieses Gebäudes befindet sich eine Inschrift, die einige gebildete muslimische Kaufleute gesehen haben; sie konnten sie aber weder lesen noch angeben, in welchen Schriftzeichen sie geschrieben ist [die Angabe ist ungenau; denn in dieser Gegend hat man überhaupt keine Inschrift gefunden]. Rings um dieses Gebäude findet man auf Anhöhen noch andere, die in derselben Art erbaut sind; an einem von diesen ist ein Turm von mehr als zwölf Klaftern. Alle diese Bauten werden von den Eingeborenen *Symbaoe* [lies: *Zimbabwe*] genannt, was nach ihnen „Hof“ bedeutet [königliche Residenz; *Zimba-bwe* heisst weiter nichts als „Steinhaus“; in der östlichen Bantu-Sprache gibt man jedem Haus, in dem ein König oder sonst ein Oberhaupt wohnt, diesen Namen].

Im XVI. Jahrh. war Sofāla der einzige Aus-

fuhrhaften für Gold aus diesem Gebiet geblieben. Nach und nach gehen die Kaufleute mehr nach Quelimane im Norden von Zambeze, und um die Mitte des XVII. Jahrh. beläuft sich die jährliche Ausfuhr aus Sofala nur auf 500 *Pasta* (etwa 170 kg), während die von Quelimane auf 3000 *Pasta* (ungefähr 1020 kg) gestiegen ist. Hundert Jahre später existiert Sofala nicht mehr.

Die alten portugiesischen Berichte und einige europäische Gelehrte verlegen das biblische Ophir nach Sofala, von wo die Flotten Salomons und Hiram's alle drei Jahre mit einer Schiffsladung Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen zurückkehrten (I. Reg. X, 22; II. Chr. IX, 21). In einer kurzen, aber gehaltvollen Studie hat Sylvain Lévi (*Autour du Bâveru-jātaka*, in *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, Paris 1913—14) gezeigt, dass Ophir nicht in Indien gesucht werden kann. Nichts berechtigt bis heute, anzunehmen, dass es in Sofala lokalisiert werden kann.

Die ehemalige Stadt Sofala scheint sehr bedeutend gewesen zu sein, wenigstens nach den Überresten der weitläufigen Häuser, die von dem Reichtum seiner Bewohner des XVI. Jahrh. zeugen. Sie wurde später verlassen und in der Umgebung wieder aufgebaut. Das neue Sofala wurde im Jahre 1764 als kleine Stadt angegeben. Sie lag unter 20° 13' geogr. Breite und unter 34° 45' geogr. Länge. Sie erstreckte sich in einer Länge von 252 Klaftern und in einer Breite von 60 Klaftern und hatte 35 Häuser, davon eins aus Stein und Kalk, zwei aus Holz mit Ziegeldächern und 32 aus Holz mit Strohdächern; das berühmte mittelalterliche Emporium ist seit dem XVI. Jahrh. bedeutungslos. Im Jahre 1883 spricht João de Andrade Corvo von dem alten Königreich Sofala, das unter der arabischen Herrschaft so reich war. Im Jahre 1889 schreiben die Verfasser der *Elementos para um dicionário chorographico da provincia de Moçambique* melancholisch: „Das Gebiet Sofala, an historischen Traditionen so reich, ist [heute] arm an Erwerbsquellen und verlassen“.

**Litteratur:** Mas'ūdi, *Murūdī*, ed. u. Übers. Barbier de Meynard u. Pavet de Courteille, I, III; Bozorg b. Šariyār, *Livre des merveilles de l'Inde*, ed. P. A. van der Lith, franz. Übers. L. Marcel Devic, Leiden 1883—86; al-Birūnī, *India*, London 1887; engl. Übers. Sachau, London 1910; Idrīsī, Übers. Jaubert, I, Paris 1836; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wustenfeld, III; Zakāriyā b. Muḥammed b. Maḥmūd al-Ḳazwīnī, *Āthār al-Bilād*, ed. Wustenfeld, Göttingen 1848; Abu 'l-Fidā', *Taḳwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. Mac Guckin de Slane, Paris 1840; Bd. II/1, Übers. Reinaud, Paris 1848; Abū 'Abd Allāh Muḥammed al-Dimishqī, *Cosmographie*, Petersburg 1866, Übers. Mehren, u. d. T.: *Manuel de cosmographie du moyen-âge*, Paris 1874; Ibn al-Wardī, *Ḳharīdat al-Adjā ib wa-Farīdat al-Ghara'ib*, Kairo 1328; Ibn Baṭṭūṭa, *Rihla*, ed. C. Defrémery u. B. R. Sanguinetti, II, Paris 1877; Ibn Khaldūn, *Muḳaddima*, I, ed. Quatremère, Paris 1858; Übers. de Slane, Paris 1863; Bākuwī, *Kitāb Talkhīs al-Āthār wa-Adjā'ib al-Malik al-ḳahhār*, Übers. Guignes, in *NE*, II, 1789; Conde de Ficalho, *Viagens de Pedro da Covilhã*, Lissabon 1898, S. 99 ff.; G. Ferrand, *Les Bantous en Afrique orientale*, in *J. A.* 1921, S. 162—65; ders., *Une navigation européenne dans l'Océan Indien au XVI<sup>e</sup> siècle*, in *J. A.* 1922, S. 307—9; [Pseudo-] Brocardus, *Directorium ad passagium faciendum*,

in *Recueil des historiens des Croisades, Documents arméniens*, Paris 1906, II, 384, S. CXLVIII ff.; João de Barros, *Da Asia*, Dekade I, Neudruck von 1778 (zuerst gedruckt Lissabon 1552); João de Andrade Corvo, *Estudos sobre as provincias ultramarinas*, II, Lissabon 1883; Joaquim José Lapa u. Alfredo Brandão Cró de Castro Ferreri, *Elementos para um dicionário chorographico da provincia de Moçambique*, Lissabon 1889; Manuel Barreto, *Informação do estado e conquista dos rios de Cuama vulgar e verdadeiramente chamados Rios de Ouro ao conde visorei João Nunes da Cunha*, datiert vom 11. Dezember 1667, in *Boletim Soc. Geog. de Lisboa*, 1883, S. 33 ff.; A. P. de Paiva e Pona, *Dos primeiros trabalhos dos Portuguezes no Monomotapa: o Padre D. Gonçalo da Silveira, 1560*, Lissabon 1892; T. Lopes, *Navegação as Indias orientais*, portugiesisch geschrieben, aus dem Portug. ins Ital. und ins Portug. zurückübersetzt, in *Collecção de noticias para a historia e geographia das Nações ultramarinas que vivem nos dominios portuguezes*, 2. Aufl., Lissabon 1867, II, 160 ff.; João de Empoli, *Viagem as Indias orientais* aus dem Ital. übersetzt in *Collecção de noticias*, *ibid.*, S. 225; *The Book of Duarte Barbosa*, engl. Übers. M. Longworth-Dames, *Hakluyt Soc.*, 2. Ser., N<sup>o</sup>. XLIV, London 1918, I, 6 ff.; *Le Congo, la véritable description du royaume africain appelé, tant par les indigènes que par les Portugais, le Congo, telle qu'elle a été tirée récemment des explorations d'Edouard Lopez, par Philippe Pigafetta, qui l'a mise en langue italienne*, franz. Übers. nach der latein. Ausg. der Gebrüder De Bry von 1598, nach den portug. Reisen, besonders der von Edouard Lopez im Jahre 1578, von Léon Cahun, Brüssel 1883, S. 193 ff.; R. C. F. Maughan, *Zambezia*, London 1910, S. 38—41; R. N. Hall, *Prehistoric Rhodesia*, London 1909; David Randall-Maciver, *Mediaeval Rhodesia*, London 1906 (mit guten Photos der Zimbabwe genannten Bauten. Einige Autoren sehen diese Bauten als sehr alt an, andere dagegen als relativ jung. Keine dieser beiden Thesen ist bisher durchschlagend bewiesen worden); L. M. Devic, *Le pays des Zends*, Paris 1883 (das klassische Werk über die Ostküste Afrikas in Mittelalter); Guillaum, *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale*, I, Paris 1856; F. Storbeck, *Die Berichte der arabischen Geographen des Mittelalters über Ostafrika*, in *MSOS As.*, XVII (1914), 97—169. (GABRIEL FERRAND)

**SOFTA**, volkstümliche Aussprache des pers. pass. *sūkhte* vom pers. Zeitwort *sūkhtan*, brennen, entzünden, also eigentlich ein Entbrannter, Entflammter, nämlich von der Liebe zu Gott oder zur Wissenschaft. Mit *Softa* bezeichnet man vorzüglich im Türkischen den Studenten (ar. *Ṭālib*) und zwar den Anfänger in den Wissenschaften, zumal der Gottesgelehrsamkeit. Nach seiner ersten Ausbildung nannte man den Studierenden meist *Dānishmend*. In der osmanischen Geschichte spielen Aufstände von *Softa's*, die sich zusammenroteten, hin und wieder eine gefährliche Rolle.

**Litteratur:** Die Wörterbücher und J. v. Hammer, *G O R*, II, 238; IV, 346; sowie ders., *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung*, II, Wien 1815, S. 402; Murad Efendi (= Franz v. Werner), *Türkische Skizzen*, II, 90 ff. (Leipzig 1877). (FRANZ BABINGER)



**SOGHD**, AL-SOGHD oder AL-SÖGHD, Landschaft in Mittelasien. Derselbe Name (altpersisch Suguda, jung-awestisch Sughda, griechisch Sogdion oder Sogdianoï, Landesname Sogdiane) bezeichnete im Altertum ein den Persern (mindestens seit Dareios I., 522—486) unterworfenen Volk iranischer Herkunft, dessen Gebiet sich, nach griechischen Berichten, vom Oxus (s. AMŪ-DARYĀ) bis zum Yaxartes (s. SĪR-DARYĀ) erstreckte. Ausführliche Nachrichten über die Sprache und besonders über die Kalenderausdrücke und Feste der soghdischen Zoroastrier gibt in islamischer Zeit al-Birūnī [s. d.], *Chronologie orientalischer Völker*, ed. Sachau, Leipzig 1878, besonders S. 46 f., 233 ff. Dank den Angaben über das Soghdische bei al-Birūnī ist es den Iranisten unserer Zeit (besonders F. C. Andreas und F. W. K. Müller) möglich gewesen, die Sprache zahlreicher in Chinesisch-Turkestan gefundener handschriftlicher Fragmente (Handelsurkunden, buddhistische, manichäische und christliche Texte) als „Soghdisch“ zu erkennen. Wie im Altertum so werden die Soghdier auch bei Birūnī (*a. a. O.*, S. 45, 21) neben den Khwārizmianern als einheimisches zoroastrisches Kulturvolk in Mā warā' al-Nahr genannt. Nachrichten über vorislamische soghdische Kolonien in entfernten Gegenden finden sich nicht nur in chinesischen sondern auch in islamischen Quellen, vgl. *Hudūd al-'Ālam* (einzige Handschrift Tumanskiy, jetzt im Asiatischen Museum in Leningrad) bei W. Barthold, *Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften*, S. 4, Anm. 1, Anhang zu W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, Neue Folge, Petersburg 1897 über die Soghdier im Lande der Tughuzghuz (s. GHUZZ) und Mahmūd Kāshghari (*Dirwān Lughāt al-Turk*, Konstantinopel 1333, I, 31 und 391 f.) über die soghdischen Ansiedler (Sughdāk, wie in den Orkhon-Inschriften) in Bālāsāghūn [s. d.], welche „türkische Kleidung und Sitten“ angenommen hatten, und über die soghdisch und türkisch sprechende Städtebevölkerung von Bālāsāghūn bis Isfadjāb oder Sairām (zur Bezeichnung des letzteren als „weisse Stadt“ vgl. ebenda, III, 132). Auch die von R. Gauthiot nachgewiesene Tatsache, dass die Uighuren ihre Schrift von den Soghdienern entlehnt hatten, scheint schon in islamischer Zeit bekannt gewesen zu sein; vgl. Fakhr al-Dīn Mubārak Shāh (Beginn des VII./XIII. Jahrhunderts) bei E. D. Ross in *‘Adjab Nāma, A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, S. 405 unten. Türkisch *Kent* in der Bedeutung „Dorf, Stadt“ wird schon im *Kandīya* (Text bei W. Barthold, *Turkestan v epokhu mongolskago nashestviya* I, Petersburg 1898, S. 48) als soghdisches Lehnwort bezeichnet.

Als Landesname wird das Wort Soghd in islamischer Zeit in viel engerer Bedeutung als im Altertum gebraucht. Nach Ištākhrī (*B G A*, I, 316) umfasste das eigentliche Soghd die Gegenden östlich von Bukhārā von Dabūsiya bis Samarkand; daselbst wird gesagt, dass andere noch Bukhārā, Kishsh (Kash, s. d.) und Nesef zu Soghd rechneten. Kash erscheint zuweilen als Hauptstadt von Soghd, so *B G A*, VII, 299, 19 (Ya'kūbī); es ist möglich, dass der älteste chinesische Name für die Gegend von Kash, Su hiai (alte Aussprache: Su-git), den Namen Soghd wiedergibt; so J. Marquart, *Chronologie der alttürkischen Inschriften*, Leipzig 1898, S. 57. An einer anderen Stelle wird von Ya'kūbī (*B G A*, VII, 293) Samarkand als Hauptstadt von

Soghd bezeichnet; Kash und Nesef werden zu Soghd gerechnet, doch Bukhārā wird davon getrennt. Was sich Birūnī geographisch unter dem Namen „Soghd“ dachte, ist nicht bekannt; wo bei ihm irgendein soghdisches Fest mit einer bestimmten Gegend verbunden wird, handelt es sich stets um irgendein Dorf im Gebiete von Bukhārā. Von Nershakhi (ed. Schefer, S. 47) werden einige Ausdrücke in der Landessprache von Bukhārā angeführt und von F. Rosenberg (*Prace Lingwistyczne, ofiarowane J. Baudouinowi de Courtenay*, Krakau 1921, S. 94 ff.) als soghdisch erklärt. Auch nach Ištākhrī (S. 314) wurde in Bukhārā soghdisch gesprochen. Für Mahmūd Kāshghari (I, 391 f.) ist Soghd das Land zwischen Bukhārā und Samarkand. Die moderne einheimische Topographie bezeichnet als Soghd nur einen Teil des Gebiets von Samarkand und unterscheidet zwischen „Halb-Soghd“ (Nīm Sughud) auf der Insel zwischen den beiden Armen des Zarafshān (Aḳ Daryā und Karā Daryā) und „Gross-Soghd“ (Sughud-i Kalān) nördlich vom Aḳ Daryā. Die Sprache der Soghdier scheint früher als die Sprache der Khwārizmier, wie andere iranische Dialekte, zum Teil durch die persische Literatursprache, zum Teil (besonders in den Kolonien) durch das Türkische verdrängt worden zu sein. Die von F. C. Andreas „Mittelsoghdisch“ genannte Sprache lebt heute nur in einem einzigen „neusoghdischen“ Dialekt, dem isolierten Yaghnoḳi (vgl. *G I Ph*, I, Th. II, S. 291), fort.

*Litteratur*: F. W. K. Müller, *Die „persischen“ Kalenderausdrücke im chinesischen Tripiṭaka* (*S B Pr. Ak. W.*, 1907, XXV); F. C. Andreas, *Zwei soghdische Excurse zu Vilhelm Thomsens: Ein Blatt in türkischer Runenschrift* (ebenda, 1910, XV); R. Gauthiot, *De l'alphabet sogdien* (*JA*, 10, XVII, 81 ff.); derselbe in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1913, S. 671 ff.; derselbe, *Essai de grammaire sogdienne*, I, *Phonétique*, Paris 1914—23; P. Tedesco in *Z. f. Indologie*, IV, 1925, S. 95; F. A. Rosenberg, *O sogdiycah* (*Zap. Kollegii Vostokovedov*, I, 1925, S. 81 ff.); V. L. Vyatkin, *Material k istoričeskoj geografii Samarandskago vilajeta* (*Sprav. Knizka Samark. Oblasti*, VII, 1902), S. 57 ff. (W. BARTHOLD)

**SÖGÜD**, kleine Stadt, Hauptort eines gleichnamigen Kazā im Sandjak Ertogrul im Wilāyet Khudāwendigīār in Kleinasien. Sie liegt südlich vom Sakariya zwischen Lefke und Eski Şehir und ist von beiden Orten eine Tagereise weit entfernt (*Djihān-Numā*). Söğüd lehnt sich amphitheatralisch an die Hänge einer sehr tiefen und engen Bergschlucht an. Die Umgebung der Stadt gehört zu dem fruchtbaren Gebiet, das den Übergang bildet zwischen dem Zentralplateau von Anatolien im Süden und den Ufern des Unterlaufes des Sakariya im Norden. Es ist das ehemalige Gebiet von Sultan Öñü, das in der osmanischen Geschichte als Wiege der Macht der Dynastie 'Othmān's berühmt geworden ist. Nach der einstimmigen Tradition der türkischen Historiker hat Ertogrul, der Vater des 'Othmān, dies Gebiet von dem Seldjuken-Sultan 'Alā' al-Dīn als Lehen erhalten. Die Tūmānidj- und Ermeni-Berge seien das Yailā des Stammes Ertogrul, und Söğüd sei ihr Yurt gewesen ('Ashik Pasha Zāde, S. 4 und Orudj Bey, ed. Babinger, S. 7, 83). In Söğüd befindet sich die Türbe des Ertogrul. Dies Grab-

mal hat eine kleine Kuppel und liegt zwei Meilen von der Stadt entfernt etwas links von der Strasse nach Lefke. Nach der Tradition soll auch einer der Brüder des 'Othmān, Sarlyati oder Sawdji, hier an der Seite seines Vaters bestattet worden sein. Es wird auch überliefert, dass 'Othmān selbst in dieser Türbe und nicht in Brussa beigesetzt worden sei (Ritter).

Über die vorosmanische Zeit findet man in dem *Taḳwīm al-Tawāriḫ* des Ḥādīdjī Khalīfa die legendäre Notiz, der Khalīfa Ḥārūn al-Rashīd habe im Jahre 181 (797) Söğüd erobert. Der Name Söğüd ist rein türkisch und bedeutet „Weide“ (*salix*); die älteste Form scheint Söğüddjūk oder Söğüt djūk gewesen zu sein (so *Tawāriḫ-i Āl-i 'Othmān*, ed. Giese; Orudj Bey und noch im XVIII. Jahrh. Mehmed Edib; vgl. auch Taeschner, *Das anatolische Wegenetz*, I, 101). Die heutige Aussprache ist Söwüt.

Eine der vier *Djāmi'* von Söğüd wird Ertogrul zugeschrieben und eine andere dem Sultan Muḥammed I. Seit der Einnahme von Konstantinopel liegt die Stadt an der Hauptpilgerstrasse nach Mekka. Sie ist nie gross gewesen; im XVII. Jahrh. zählte Ewliyā dort 700 türkische Häuser, und zu Beginn des XIX. Jahrh. hatte sich diese Zahl kaum vermehrt (vgl. die Berichte der Reisenden bei Ritter). Gegen Ende dieses Jahrhunderts gibt Sāmi als Bevölkerungszahl die Ziffer 5 000 an. Die Umgebung von Söğüd ist immer berühmt gewesen durch ihre in Essig eingemachten Traubenkonserven (*Üzüm Turşus*). Ausserdem gibt es dort Seidenraupenzucht und in der Stadt Webereien.

*Litteratur:* Ḥādīdjī Khalīfa, *Djihan-numā*, S. 642, 656; Ewliyā Celebi, *Siyāhat-nāme*, III, 11, 506; von Hammer, *G O R*, I, 45; Ritter, *Erdkunde*, Berlin 1858, IX/1, 622 ff.; Cl. Huart, *Konia, la Ville des Derviches Tournours*, Paris 1897, S. 32–5; Sāmi, *Ḳāmūs al-A'lām*, IV, 2587.

(J. H. KRAMERS)

**ŞOHĀR.** [Siehe ŞUHĀR].

**ŞOKOLLI MUHAMMED PASHA**, mit dem Beinamen ṬAWİL, „der Lange“, einer der berühmtesten Grosswezire des Osmanischen Reiches. Er wurde in den ersten Jahren des XVI. Jahrh. in dem Dorfe Sokol in Bosnien geboren. Seine Familie führte den Namen Sokolewitsch, wovon Şokolli die türkische Form ist. Nach einer um 1570 unter dem Titel *Djāwāhir al-Manāḫib* (vgl. *T O E M*, N<sup>o</sup>. 29, S. 257 ff.) verfassten lobrednerischen Biographie, die als die Hauptquelle für die Jugend Şokolli's gilt, soll Sokol so viel bedeutet haben wie „Falkennest“. Er war der älteste Sohn und wurde seinen Eltern durch das *Dewshirme* in den ersten Regierungsjahren Sulaimān's I. genommen. Seine aussergewöhnlichen Eigenschaften verschafften ihm im Serāy-Dienst wichtige Stellungen, wo er schliesslich das einflussreiche Amt eines *Ḳapudji Kāyas* bekleidete. In dieser Zeit liess er seine Eltern nach Konstantinopel kommen sowie seine beiden Brüder — die bald danach starben — und einen Vetter, der später Muṣṭafā Pasha, Beglerbeg von Budin, werden sollte. Im Jahre 953 (1546) schied Şokolli als *Ḳapudān Pasha* und Nachfolger von Barbaros Khair al-Dīn Pasha aus dem Serāy-Dienst aus, was eine aussergewöhnliche Beförderung war. In dieser Eigenschaft machte er Expeditionen in das Gebiet von Tripolis. Schon drei Jahre später wurde er zum Beglerbeg von Rūm-ili ernannt. Er nahm an verschiedenen Feldzügen teil; so be-

mächtigte er sich im Jahre 959 (1552) Temesvár's in Ungarn. Im Jahre 961 (1554) begleitete er den Sultan Sulaimān nach Persien (Einnahme von Nakhčewān) und rückte danach zum Range eines *Wazīr-i Thālith* auf. Als der Streit zwischen den Prinzen Selim und Bāyezid ausbrach (1559), befehligte Şokolli die Truppen, welche Selim gegen seinen Bruder Beistand leisteten; seit dieser Zeit war er Selim besonders verbunden und heiratete im Jahre 969 (1562) dessen Tochter Esmikhān, die 40 Jahre jünger war als er. Er wurde noch *Wazīr-i Thānī* und schliesslich im Juni 1565 anstelle des verstorbenen Ahmed Pasha zum Grosswezir ernannt.

Şokolli war Grosswezir bis zu seinem Tode im Jahre 1579. Er hat also dies Amt bekleidet während der letzten fünfzehn Monate der Regierung Sulaimān's, während der ganzen Regierung Selim's II. und während der vier ersten Jahre Murād's III. Den grössten Teil dieser Periode war Şokolli der eigentliche Herrscher im Reich (*Pādishāh-i ma'newī*, vgl. u. a. Pečewi, I, 44), namentlich unter der Regierung Selim's II., der sich kaum um Staatsgeschäfte kümmerte. Durch seine langjährigen Erfahrungen und seine Klugheit war Şokolli der gegebene Mann, um die glorreiche Tradition der Zeit Sulaimān's zu festigen. Seine Hauptsorge galt der Erhaltung des Friedens und der inneren Ordnung. Obwohl von ihm keine hervorragende Tat bekannt ist, war er doch die Triebfeder aller grossen Ereignisse seiner Zeit. Sehr charakteristisch für ihn ist die Art und Weise, wie er den Tod Sulaimān's vor Szigeth geheim halten liess, bis der neue Herrscher Zeit gehabt hatte, sich zum Heere zu begeben; und dann, als Selim II. sich weigerte, gegen den Rat des Şokolli, das Geschenk aus Anlass des Regierungsantrittes zu bewilligen, mischte dieser sich erst im letzten Augenblick ein, um den Aufstand der Janitscharen niederzuhalten. Nach seiner Rückkehr aus dem Szigeth-Feldzuge nahm der Grosswezir an keiner militärischen Expedition mehr teil; die Urkunden dieser Zeit zeugen jedoch von seiner rührigen Tätigkeit in allen Zweigen der Verwaltung. Während seines Grosswezirates erlebte das Reich und namentlich die Hauptstadt die glorreichste Zeit ihrer Geschichte, während die alten einfachen Traditionen noch stark genug waren, den schon entstehenden sittlichen Verfall aufzuhalten. Der einzige ernsthafte Widerstand, dem Şokolli in seiner inneren und äusseren Politik begegnete, ging von dem Kreise von Intriganten aus, der von dem Juden Yūsuf Nāsī, dem Günstling Selim's II., und dessen jüdischer Favoritin angeführt wurde. Die jüdischen Bankiers hatten die Leitung des Zollwesens und beherrschten das ganze wirtschaftliche Leben, und Şokolli war nicht imstande, diesem Einfluss, der sich u. a. in der Verschlechterung des Münzwesens äusserte, ganz das Gegengewicht zu halten.

In der äusseren Politik Şokolli's sieht man wahrscheinlich mit Recht eine panislāmische Tendenz. Bis zum letzten Jahre seines Grosswezirates wurde der Friede mit Persien (geschlossen im Jahre 961 [1554] in Amasia) nicht gebrochen, obwohl das Reich sich bemühte, den muslimischen Herrschern von Indien und Indonesien gegen die Portugiesen (über die Expedition nach Atjeh vgl. *T O E M*, N<sup>o</sup>. 10) sowie auch den Khāns von Transoxanien gegen die Russen zu Hilfe zu kommen. Auch in seiner europäischen Politik war Şokolli friedliebend;



er war beständig auf der Hut vor dem Russland Iwans des Schrecklichen, vor Österreich und Spanien, und er hoffte, diese Mächte durch die Freundschaft mit Polen und Frankreich in Schach zu halten. Dennoch hat er die Expedition gegen Cypern und den Seekrieg gegen Venedig und — eine Folge davon — gegen die anderen Mächte nicht verhindern können. Die Eroberung der Insel Cypern war hauptsächlich dem Einfluss des Yüsuf Nâsi und dessen Freunde beim Sultan zu verdanken. Allein nachdem einmal der Entschluss gefasst war, setzte der Grosswezir alles aufs Spiel, um den Erfolg der Expedition zu sichern; so war es auch seiner unermüdlichen Tatkraft zu verdanken, dass nach der Zerstörung der türkischen Flotte im Golf von Navarino (7. Okt. 1571) in weniger als einem Jahr eine neue Flotte gebaut wurde. Weniger glücklich war Şokolli in anderen mehr friedlichen Unternehmungen wie dem Bau eines Kanals zwischen Wolga und Don und der Durchstechung des Isthmus von Suez. Überdies war er auf dem Gebiete der diplomatischen Verhandlungen sehr geschickt; er führte sie mit Höflichkeit und Feinheit (für einen Gesandten von Venedig liess er sein Bild malen, das sich später in der Sammlung des Erzherzogs Ferdinand befand) und bisweilen mit grösster Rücksichtslosigkeit. Der mit Venedig geschlossene Friede (7. März 1573) überliess der Türkei die Insel Cypern; es war, als ob die Schlacht bei Navarino garnicht stattgefunden hätte.

Şokolli nahm eine eigenartige persönliche Stellung ein. Er war weder ein Freund des Volkes noch beim Sultan besonders beliebt, aber jedermann hatte Achtung vor ihm. Wie es seinem Charakter entsprach, beschützte er Litteratur und Dichtung nicht (Gibb, *HOP*, III, 7), trotzdem hat ihn der Dichter Bâkî in seinen *Kasiden* verherrlicht. In seinem Palais in Stambul (später vom Sultan Ahmed I. angekauft, um dort seine Moschee zu bauen) machte Şokolli einen ungeheuren Aufwand. Durch seinen grossen Einfluss wusste er sich seine Feinde fern zu halten, ohne dass er wahre Freunde gehabt hätte. Er verstand es, Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, welche andere einflussreiche Persönlichkeiten seiner Zeit wie Lala Mustafa Pasha und Siyân Pasha hätten hoch kommen lassen können. Seine intimsten Vertrauten waren sein Schreiber Feridün Bey, der spätere *Re'is al-Kuttâb*, und sein *Ki'aya* Dja'far Agha. Im übrigen wird Şokolli als ein gewissenhafter und unbestechlicher Mann geschildert. Das hinderte ihn aber nicht, grossartige Geschenke anzunehmen, die ihn zusammen mit seinen eigenen Einkünften zu einem der reichsten Männer machten. Die abendländischen Quellen werfen ihm Geiz vor, aber ebenso richtig ist, dass Şokolli ausser zwei Moscheen in der Hauptstadt — der Moschee und Tekke im Kadırga-Viertel und der Moschee und Medrese in 'Azab Kapu (vgl. *Hadikat al-Djawi'ami*, I, 193) — in der Provinz viele Gebäude für das allgemeine Wohl hat errichten lassen, namentlich Karawanseräen. Ausserdem wurde ihm wohl mit Recht der Vorwurf gemacht, dass er seine zahlreichen Verwandten und Landsleute zu sehr begünstigte; er liess sie von Bosnien kommen, und viele von ihnen haben wichtige Stellungen inne gehabt. Der Geschichtsschreiber Pecewili İbrâhim war der Sohn einer Kusine des Şokolli.

Nach dem Regierungsantritt Murâd's III. nahm der grosse Einfluss Şokolli's ab. Die Günstlinge des neuen Sultans wie Şhemsî Pasha erreichten es,

dass Şokolli's Protegierte abgesetzt wurden. Aber noch bevor der Grosswezir selbst abgesetzt wurde — eine Absetzung, die sich als unvermeidbar erwies —, wurde er das Opfer eines Attentats am 11. Okt. 1579. Eine als Bettler verkleidete Person näherte sich ihm, als er den *Divân* verliess, und erdolchte ihn. Şokolli wurde in einer Türbe beigesetzt, die er in Aiyüb hatte errichten lassen (vgl. u. a. Ewliyâ Çelebi, *Sivâhatnâme*, I, 408).

*Litteratur*: Die Hauptquellen für das Leben des Şokolli sind die *Ta'rikh* von Pecewî, Selânikî und 'Âli (*Kunh al-Akhhâr*, der ungedruckte Teil), *Tuhfat al-Kibâr* von Hâdjî Khalifa. Andere Biographien finden sich bei Muneddjîm Bashi, *Şahâ'if al-Akhhâr*, III, 532 ff.; 'Othmân Zâde, *Hadikat al-Wuzerâ*, Konstantinopel 1271, S. 32 ff.; Thüreiyâ Efendi, *Sidjill-i 'Othmânî*, IV, 122; Hâfiz Husain al-Awanserâyî, *Hadikat al-Djawi'ami*, Konstantinopel 1281, I, 193. Unter den zeitgenössischen Quellen des Abendlandes sind besonders zu nennen: Gerlach, *Tagebuch*, Frankfurt 1674, und Alberi, *Relazioni*. Alle diese Quellen sind von den modernen Historikern benutzt worden, wie von Hammer, *G O K*, III u. IV; Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, III (bei S. 165 ff.); Brosch, *Geschichte aus dem Leben dreier Grosswesire*, Gotha 1899; Ahmed Refik, *Şokollî*, Konstantinopel 1924 (gute Charakteristik Şokolli's und seiner Zeit auf Grund urkundlichen Materials, dessen Herkunft aber selten angegeben ist); über die *Pençe* Şokolli's vgl. von Kraelitz-Greifenhofst in *MOG*, II (1923–26), S. 261.

(J. H. KRAMERS)

**SOKOTO** oder **SAKATU** ist eine Ortschaft im westlichen Gebiet der Hausa an einem linken Nebenfluss des Niger namens Gulbi-n-Sokoto, was in der Hausa-Sprache Sokoto-Fluss heisst. Wie es scheint, hatte diese Ortschaft vor dem XIX. Jahrh. wenig Bedeutung. Jedenfalls war sie viel weniger bekannt als die übrigen Städte im Hausa-Gebiet namentlich Zanfara, Gober oder Tessawa, Katsena, Zinder, Kano und Zegzeg oder Zaria. Sie gehörte zum Königreich Gober, in dem wie auch in den anderen Hausa-Staaten damals sehr wenig Muslime, fast lauter Fremde, wohnten. Mitten unter den Eingeborenen, die wie noch heute, hauptsächlich Ackerbau und Handel trieben, befanden sich einige Kolonien von Pöl- oder Fulbe-Hirten. Im Jahre 1801 oder 1802 wurde Sokoto die Hauptstadt eines Reiches, das von einem zur Kaste der Törodbe (Sing. Törodo) gehörenden Tukulör-*Shaikh* aus Fûta-Tôro (Senegal) gegründet war. Dieser Eroberer hiess Usmânu ('Uthmân) und war der Sohn eines gewissen Muhammed mit dem Beinamen Fodjo, d. h. „der Gelehrte, der Rechtsgelehrte“. Der *Shaikh* Usmânu war in der Absicht, eine Pilgerfahrt nach Mekka zu machen, von Hause aufgebrochen. Als er sich im Jahre 1801 in Gober befand und dort den Islâm predigte, kam eine Fulbe-Abordnung zu ihm, um seinen Schutz anzurufen gegen den König von Tessawa, dessen Hirten sich zu beklagen gehabt hatten. Usmânu, der nur einen Vorwand suchte, den heiligen Krieg zu beginnen, nahm für diese Leute Partei; denn er betrachtete sie als Landsleute, da die Pöl und Tukulör, obwohl sie sehr verschiedenen Ursprungs sind, dieselbe Sprache sprechen. Er sammelte ein Heer von Parteigängern und marschierte gegen den König von Tessawa, was damals Yunfa war, und besiegte ihn.

Im Verfolg seiner Eroberung zögerte er nicht, sich zum Herrn der übrigen Hausa-Königreiche zu machen, ebenso wie mehrerer benachbarter Provinzen (Liptako, Kebbi, Yauri, Nupe, Kororofa, Bautshi, Adamawa). Den Bewohnern zwang er den islamischen Glauben auf und setzte an die Spitze jedes Königreiches und jeder Provinz eine Art Statthalter, *Amīru* genannt, die er aus seiner Familie oder seiner Kaste auswählte. So wurde zugunsten einer kleinen Tukulör-Aristokratie der Tōrodo-Kaste ein Militär-Reich geschaffen, das fast sämtliche Länder im Süden der Sahara umfasste zwischen dem östlichen Ufer des Niger (an den es sogar im Westen in Liptako stiess), der Benue, dem Logone und dem Tshad, aber mit Ausnahme von Bornu, in das zwar die Usmānu-Truppen auch einen Einfall gemacht hatten, dem es aber gelungen war, im Jahre 1810 seine Unabhängigkeit wiederzuerlangen. Gewöhnlich nennt man dies alles zusammen das Sokoto-Reich, weil der *Shaikh* Usmānu in der östlichen Vorstadt von Sokoto, in Wurno, seine Residenz hatte und weil dort seine Nachfolger wohnten.

Nach dem Tode des Usmānu jedoch (1816 oder 1818) teilte sich das Reich in drei verbündete Staaten: das West- oder Gando-Reich, umfassend Kebbi, Yauri, Nupe und Liptako; das Ost- oder Yola-Reich, umfassend Kororofa und Adamawa, und das Mittel- oder Sokoto-Reich, umfassend die gesamten Hausa-Länder und Bautshi. Abdullāhi, der Bruder des Usmānu, erhielt den Oberbefehl über das Gando-Reich, während das Yola-Reich an Modibba Adama fiel, nach dem es genannt wurde (Adamawa), und das Sokoto-Reich an Muḥammed Bello, den Sohn des Usmānu, der von 1816 oder 1818 bis 1837 dort herrschte.

Er hatte um die Erhaltung seiner Autorität zu kämpfen. Überall fielen die Eingeborenen vom Islām ab und machten Aufstände, wobei sie von den Tuareg und dem Sultan von Bornu unterstützt wurden. Nach einigen Rückschlägen konnten die Truppen des Muḥammed Bello seine Macht wieder befestigen. Er war ein mittelmässiger Krieger und mischte sich selbst nicht gerne in die Kämpfe, aber er war ein hervorragender Schriftsteller. Er verfasste eine beträchtliche Anzahl von Arbeiten in arabischer Sprache, Poesie und Prosa, u. a. eine Geschichte des Südan, die nicht ohne Wert ist. Er protegierte die Gelehrten, nahm den englischen Forscher Clapperton mit grosser Achtung auf (1828) und zeichnete sich durch eine rücksichtslose Kontrolle der Akten der Behörden aus, die diese Aufsicht sehr fürchteten.

Sein Bruder und Nachfolger Atiku (1837—43) trat als Sittenverbesserer auf und machte sich dadurch sehr unbeliebt beim Volke, dass er den Tanz und die Musik verbot. Sein Puritanismus hinderte aber seine Statthalter nicht, sich jeder Art von Ausschweifung und Erpressung hinzugeben, was einen Aufstand der Provinzen Gober und Katsena zur Folge hatte.

Unter der Regierung des 'Aliyu (1843—60), eines Sohnes des Muḥammed Bello, der in Sokoto die Forscher Overweg (1851) und Barth (1852 und 1854) empfing, nahmen die Wirren und Unruhen immer mehr zu. Nach und nach zerbröckelte die Autorität des Kaisers und ging auf die verschiedenen *Amīru* der Provinzen über. Die letzten fünf Herrscher aus der Tōrodo-Dynastie — Ahmedu, der Sohn des Atiku (1860—66), 'Aliyun-Karami, Sohn des Bello (1866—67), Ahmedu-Rafāye (1867—

72), Abubakari (1872—77) und Moyasu (1877—1904) — zeigten sich zur tatkräftigen Regierung eines Landes unfähig, das zu gross und zu schlecht organisiert war. Mit einem einzigen Schlage brach es im Jahre 1904 allein dadurch zusammen, dass Truppen des Sir Frederick Lugard in Sokoto einmarschierten.

Heute gehört die Stadt Sokoto zu der britischen Kolonie Nigeria, während das übrige Gober mit dem Hauptort Tessawa einen Teil der französischen Niger-Kolonie bildet.

*Litteratur:* Brass, *Eine neue Quelle zur Geschichte des Fulreiches Sokoto in Isl.*, X (1920), 1—73, wo die weitere Litteratur aufgeführt ist; Clapperton, *Second Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, Übers. Eyriès und de la Renaudière, Paris 1829; H. Barth, *Reisen und Entdeckungen*, Gotha 1858, IV, 107 ff., 540; V, 326 ff.; *Tadhkirat al-Nisyan fi Akhbār Mulūk al-Sūdān*, Übers. O. Houdas, Paris 1901, S. 303; C. H. Meck, *The Northern Tribes of Nigaria*, London 1925. (MAURICE DELAFOSSE)

**SOKOTRÄ**, Insel im Indischen Ozean, an der Ostseite des Golfes von 'Aden, ca. 230 km vom Rās 'Asir (Kap Guardafui) entfernt, zusammen mit den kleineren Inseln der gesamten Gruppe, besonders 'Abd al-Kūrī, den „Brüder“, nämlich Semḥa und Dersi, ferner Sambūya (Sambūniya), Saboyna der älteren Karten seit Wellsted) und den Farūn-Felsen, die geographische und geologische Fortsetzung des Küstenstriches des Nord-somalilandes, bei einer Länge von 132 km (vom Rās Shoab im Westen bis zum Rās Redrese im Osten) und einer Maximalbreite von 40 km mit einem Flächenraume von 3 579,2 km<sup>2</sup>, äusserlich durch die langgestreckte Form des horizontalen Durchschnittes charakterisiert (die Massangabe „about 240 miles“ für die Entfernung vom Kap Guardafui bei Th. Bent, *Southern Arabia*, London 1900, S. 345, der die Länge und Breite der Insel richtig mit 72 und 22 „miles“ [also = deutschen Seemeilen zu 1,852 km] angibt, enthält eine Verschreibung). Sokoträ war dem klassischen Altertum als Dioskorides-Insel bekannt, *νῆσος . . ἡ Διοσκορίδου καλουμένη* im *Periplus maris Erythraei*, 30 (die Handschrift gibt *Διοσκορίδα*; C. Müller, *Geographi Graeci minores*, I, 280 hat im Text *Διοσκορίδου*, doch s. seine Anmerkung; Fabricius in seiner Ausgabe, Leipzig 1883, ediert *Διοσκουρίδου*) nach der Erwähnung des Sachalitischen Busens (Küste von *Shehr*, ostwärts vom Rās el-Kelb) und des Vorgebirges Syagros (Rās al-Fartak) angeführt als Gebiet des Königs des Weihrauchlandes, des in *Σάββαβα* (*Shabwat*) residierenden Eleazos (27; über die handschriftlich überlieferte genitivische Namensform *Ἐλεάζου* des auch inschriftlich bezeugten Königs Il'azz, welche Fabricius fälschlich, nach dem Vorgange C. Müller's zu § 26, in *Ἐλισάρου* änderte, s. die Artikel ELEAZOS und ELISAR in Pauly-Wissowa's *Realenzyklopädie der klass. Altertumswiss.* [im folgenden *RE*]), ferner *Διοσκορίδους νῆσος* bei Ptolemaeus VIII, 22, 17, dazu *Διοσκουρίδου ἡ πόλις* VI, 7, 45 (var. *Διοσκορίδους πόλις*), die älteste und im Altertum einzige Erwähnung der Hauptstadt Sokoträ's, *ἡ νῆσος ἡ καλουμένη Διοσκορίδους* bei Cosmas Indopol. S. 178 (wegen der Namensform vgl. das Stichwort *Διοσκουριάς* bei Stephanus Byzantinus). Dieselbe Insel nennen Plinius, *nat. hist.* VI, 153: „clara (insula) in Azanio mari Dioscurida“ (ebenso auch Ammian. Marc. XXIII, 6, 47) und Kirchenschrift-



steller (s. später); die ganze Inselgruppe meint Agatharchides (erhalten im Auszuge bei Diodor und Photius; s. o. den Art. SABA<sup>2</sup>, S. 7b), § 103, der auf die Beschreibung des Landes Saba<sup>2</sup> die Bemerkung folgen lässt, dass nahe der Küste die νῆσοι εὐδαίμονες liegen, die älteste Belegstelle für SoĶotrā und die Nachbarinseln, die Agatharchides als zu Sudarabien gehörig betrachtet. Man darf annehmen, dass SoĶotrā auch unter den von Theophrast, *hist. plant.*, IX, 4, 10 erwähnten Weihrauchinseln bei Arabien mitbegriffen ist. Über die Zusammenstellung der Dioscorides-Insel mit SoĶotrā vgl. Ritter, *Erdkunde*, Berlin 1845, XII, 64, 336 (nach Vincent u. a.), C. Müller, *a. a. O.*, 190 u. a. Etymologisch hat den Inselnamen, der in der Form SuĶutrā bei den Arabern erscheint (Yāqūt, *Mu'djam*, führt neben der regelmässigen Form III, 101 auch SuĶutrā<sup>2</sup> an, I, 543 auch SuĶūtārā<sup>2</sup>; Ibn Roste *B G A*, VII, 82: SuĶut(a)ra; über die Nebenform UsĶutrā s. *Kāmūs*, I, 381 und *Tādĵ al-ʿArūs*, III, 273), schon Bochart, *Geographia sacra*, Leiden 1692, I/1, 436, vom indischen *dvīpa sukhatarā* („glückliche Insel“) hergeleitet, und diese Namensklärung, welche zur Bezeichnung bei Agatharchides (vgl. *Εὐδαίμων Ἀραβία*) bestens stimmt, haben Bohlen, *Das alte Indien*, Königsberg 1830, II, 139, Benfey in Ersch-Gruber's *Enzyklopädie*, Sect. II., Bd. VII, 30, C. Müller, *a. a. O.*, I, 280 (vgl. Ritter, *a. a. O.*) und Neuere vertreten (Bent, *a. a. O.*, S. 391 kannte nicht die Literatur vor Schweinfurth). Die griechische Benennung entstand, wie nicht wenige andere gräzisierende Umnamungen orientalischer Etyma, durch volksetymologische Angleichung des fremdsprachlichen Namens an eine dem griechischen Anschauungskreise geläufige mythologische Figur, nach der auch der *Διοσκόρων λιμὴν* (Ptolemaeus IV, 7, 5), Hafen an der Westküste des Roten Meeres, seinen Namen hat, — um so leichter, als eine solche Benennung auch inhaltlich an der bei den Griechen verbreiteten Vorstellung von der für die Schifffahrt glückverheissenden Wirkung des Erscheinens des Zwillingsgestirns der Dioskuren einen Rückhalt hatte. Zur indischen Herkunft des Namens stimmt die Meldung des *Periplus* (30), dass die Insel auch von Indern bewohnt ist (noch heute wohnen Hindu's auf SoĶotrā), dass Schiffer aus Indien daselbst landen, welche Reis, Getreide, das auf der Insel nicht wachse, indische Baumwolle und Sklavinnen absetzen und dafür Schildkröten einhandeln (31), und die Nachricht des Agatharchides (Diodor, III, 47), dass auf den νῆσοι εὐδαίμονες indische Kaufleute verkehrten. Im Altertum hatte SoĶotrā, besonders als Weihrauchinsel bekannt, infolge seiner Lage an der Einfahrt ins Rote Meer trotz des Mangels an geeigneten Häfen eine Bedeutung als Handelsstation für den Seeverkehr zwischen Indien, Arabien und Ostafrika (Azania, Küstenstrich vom Rās ʿAsīr bis Zanzibar). Die Meinung Bents, *a. a. O.*, S. 391, SüĶ, der noch heute erhaltene Name der Ruinenstätte der alten Hauptstadt, das Zoko der Portugiesen des XVI. Jahrhunderts, sei ein Überrest der ursprünglichen indischen Namensform, ist wenig ansprechend; die Vermutung Sprenger's, *Die alte Geographie Arabiens*, Bern 1875, S. 88, dass der Name SoĶotrā vielleicht von *Kāfir*, der vulgären Bezeichnung für das Harz des Drachenblutbaumes, abzuleiten sei, ist schon aus sprachlichen Gründen haltlos. Auch die Annahme F. Hommel's, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, München 1904, S. 212, Anm. 2,

dass SoĶotrā irgendwie mit Skudru = Thrakien zusammenhänge und die Insel ihren Namen von griechisch-thrakischen Kolonisten bekommen haben dürfte, lässt sich nicht aufrecht erhalten.

Mit SoĶotrā stellte W. Götenshef die Zauberinsel A-a-pen-enka oder Pa-anch (Insel des Genius), den Wohnsitz des Königs des Weihrauchgebietes, zusammen, über den das altägyptische Märchen des nach Petersburg gelangten Papyrus (französische Übersetzung Götenshef's in den *Verhandlungen d. V. Orientalistenkongresses*, Berlin 1882) aus der Zeit des Mittleren Reiches (ungefähr Anfang des II. Jahrtausends) berichtet. Dieser in der Hauptsache annehmbaren Zusammenstellung pflichtete G. Schweinfurth bei, zuerst in einem Vortrage in der 56. Versammlung deutscher Naturforscher zu Freiburg i. B. (*Ein Besuch auf Socotra*, Freib. i. B. 1884), hierauf in *Erinnerungen von einer Fahrt nach Socotra* (s. Westermann's *Monatshefte*, XXIV, (1891), 603 ff., XXXV, 29 ff.); ferner E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, Berlin 1890, II, 182 f., und *Das Weihrauchland und Socotra*, Sonderabdruck aus der Beilage zur *Allgemeinen Zeitung*, N<sup>o</sup>. 120 und 121, München 1899, S. 4, 11, Hommel [s. unten] u. a. Ausserdem erklärte Glaser *Weihrauchland*, S. 4 und *Punt, MVA G*, IV (1899), 43 die von Diodor, V, 41 f. (nach Euhemerus) beschriebene Insel Παρχαία (auch Ἰερά genannt) für identisch mit der Weihrauchinsel Pa-anch, also auch mit SoĶotrā. Vor ihm hatte schon Ritter, *a. a. O.*, S. 364, die Möglichkeit erörtert, die sagenhafte Weihrauchinsel Panchaia, welche auch Strabo, Plinius, römische Dichter u. a. erwähnen, in der Nähe SoĶotrā's anzusetzen. Der Anklang des Namens Panchaia an Pa-anch verdient immerhin Beachtung; auch die im Märchen erwähnten Produkte der Pflanzenwelt stimmen zur Flora SoĶotrā's (vgl. Glaser, *Weihrauchland*, S. 3 f.). Unhaltbar ist aber die Vermutung Glaser's, *Weihrauchland*, S. 20 f., 23, dass der alte ägyptische Name SoĶotrā's in Wirklichkeit nicht Pa-anch, sondern Panach oder Ponech, d. i. „die punische Insel“, gelaute habe und dies auch die Grundbedeutung von Panchaia sei, ebenso sein Versuch, damit seine Behauptung zu stützen, dass die ursprünglichen Bewohner Sudarabiens und SoĶotrā's Phönikier waren und sämtliche Habashiten (*a. a. O.*, S. 12 f.), die sudarabischen und soĶotrānischen nicht minder als die afrikanischen, direkte Abkömmlinge der Phönikier oder des Puntvolkes (vgl. seine *Skizze*, II, 250, 297 f.; *Punt*, S. 1, 31, 65) und auch die Sprache SoĶotrā's habashitisch, eine Tochtersprache des Phönikischen. Ungeachtet des romanhaften Charakters der Erzählung des Euhemerus über Panchaia bildet jedenfalls den realen Hintergrund der Schilderung des Landschaftsbildes eine bestimmte Insel. Zu den Übereinstimmungen in den verschiedenen Nachrichten über dieselbe Insel gehört auch die Tatsache, dass Diodor, V, 41 von dem Reichtume Panchaia's an Weihrauch, an Myrrhenbäumen vorzüglicher Beschaffenheit und an allerlei anderen Arten von Räucherwerk spricht, was mit den neueren Beobachtungen auf SoĶotrā vollkommen zusammenstimmt; die reiche Vegetation Panchaia's preist Diodor, V, 43 (VI, 1); über die eigentümlichen Reize der Flora SoĶotrā's sprechen Wellsted, *Report* (s. unten), S. 145 f.; Schweinfurth, *a. a. O.*, S. 614, 620 ff., 38, 42 ff.; Bent, *a. a. O.*, 367 ff. (über den Palmenreichtum Yāqūt, *a. a. O.*, III, 102 nach al-Hamdānī [*Šifat*, S. 53; s. unten], *Tādĵ*, *a. a. O.*). Zu den gemein-

samen individuellen Zügen in der weit verzweigten Tradition über die Insel, welche in ihrem Zusammenschlusse ein hervorstechendes Moment für die wechselseitigen Identifikationen bilden, zählt auch der Umstand, dass einerseits nach der in diesem Zusammenhange bemerkenswerten Angabe des *Periplus* 30 auf der Dioskorides-Insel sich sehr viele Schlangen finden, anderseits das ägyptische Märchen dem königlichen Genius der Zauberinsel Schlangengestalt gibt; Plinius, VI, 169 (ebenso Mela, III, 8) nennt unter den Bewohnern der Tiogodytie die *Panchaia, quos Opia phages vocant, serpentibus vesci adsueta*, ein Volk, welches denselben Namen trägt wie die Bewohner Panchaia's. In der sagenhaften Beschreibung der beiden Nachbarinseln Panchaia's (Diodor, V, 41 f.) sind dann zwei Eilande in der Nachbarschaft Sokoträ's gemeint, ähnlich wie in der Mitteilung des Agatharchides über die *νησοι εὐδαίμονες*. Hommel, der die Vorstellung der Griechen von Panchaia in den Rahmen seiner in der Schrift *Die Insel der Seligen*, München 1901, begründeten Darlegung der Geschichte der Vorstellung von der Insel der Seligen in den verschiedenen Literaturen des Altertums einfügte (S. 1, 14 f., 32), erklärte (S. 15) „das kleine, 50 m hohe Klippeneiland“ nach der Beschreibung Schweinfurths für die nach Diodor 7 Stadien von Panchaia entfernte kleine Insel. Da Panchaia als sagenhafte Dublette der Dioskorides-Insel sich von dieser im geographischen Bilde des Altertums allmählich ablöste, ist es nicht verwunderlich, dass manche, wie Diodor und Plinius, beide Inseln für sich erwähnen. Die von Glaser, *Skizze*, S. 337, 432, *Weihrauchland*, S. 11, und Bent, *a. a. O.*, S. 345 empfohlene Identifikation Sokoträ's mit Izkuduru der Naks-i-Rustam-Inschrift des Darius hat nichts für sich als die äussere Namensähnlichkeit. Dafür, dass das *Ἰντρ* (vielfach *to-Nuter* gelesen, „Götterland“) der altägyptischen Denkmäler, Bezeichnung des an Aromaten reichen Landes Punt, die meist auf Südarabien bezogen wird, auf Sokoträ gehen soll, wie Mariette Bej (bei Bent, *a. a. O.*, S. 343) meinte, spricht kein brauchbares Indizium von Gewicht, wenn man auch zugeben kann, dass die Insel als Weihrauchland schon den alten Ägyptern bekannt war. Für die Identifikation Sokoträ's mit *Σανζία* bei Pausanias, VI, 26, 9 (Hommel, *Grundriss [Ethnologie]*, München 1926, S. 650) fehlt es an der nötigen Grundlage.

In den Kreis der verschiedenen litterarischen Ausdrucksformen für die sagenhaft glückliche Weihrauchinsel bezog Hommel in seiner eben angeführten Schrift auch die Phaeakeninsel der Odyssee ein und ausserdem (S. 23 f.) das Land der Seligen im X. und XI. Buche des babylonischen Nimrod-Epos. Während in seinen Ausführungen über die mythologische Rolle, welche Sokoträ als Paradiesinsel schon im frühesten Altertum bei Babyloniern und Ägyptern gespielt haben soll (s. dazu seine *Glossen und Exkurse* IV, *Neue kirchl. Ztschr.*, II, 1892, S. 881 ff., 899 f.), gar manches nur als phantasievolle Hypothese gewertet werden kann, darunter auch seine etymologisierende Kombination des ägyptischen Namens der „Insel der Geister“, „*ἰντρ*“ mit *Ἰντρ*, aus *ἰντρ-ἰντρ*, gelührt seinem Hinweise auf die Ähnlichkeit des eigentlichen Namens der Phaeakeninsel, *Σχερία*, mit *Shihr* [s. d.] (Sāhil), dem alten Namen der hadramitischen Weihrauchküste, ernste Beachtung, zumal da sich *Σχερία* nach Form und Bedeutung aus dem Griechischen nicht befriedigend erklären lässt. In

Weiterführung dieses Deutungsversuches habe ich in *R E* s. v. SABA, Sp. 1405 ff., unter Heranziehung des dem Namen Sokoträ zugrundeliegenden etymologischen Sinnes, welcher dem Grundgedanken der dichterischen Vorstellung von der Phaeakeninsel entspricht, und der inhaltlichen Übereinstimmungen fast jedes Satzes der ägyptischen Märchenerzählung von dem auf die Geisterinsel verschlagenen Seefahrer mit dem mythischen Gehalte der Odysseusabenteuer auf der Phaeakeninsel wahrscheinlich zu machen gesucht, dass Sokoträ das wirkliche Urbild war, welches für das von Sage und Dichtung ausgestaltete epische Bild der Phaeakeninsel, das anerkannterweise orientalisches Kolorit zeigt, den lokalen Hintergrund abgab.

Von den arabischen Geographen berichtet al-Hamdānī, *Šifa Džazīrat al-ʿArab* (ed. D. H. Müller, Leiden 1884), S. 53, in Kürze über die Nationalität und Religion der Bewohner Sokoträ's, dass auf der Insel Vertreter aller Mahrastämme leben und die Zahl der Waffenfähigen gegen 10000 betrage; sie seien Anhänger des Christentums; Kisrā (Khusraw) habe eine Anzahl Byzantiner dorthin verpflanzt; dann haben sich mahritische Stämme neben ihnen niedergelassen, von denen ein Teil zum Christentum übertrat. Dasselbe teilt Yāqūt, *Mu'djam*, mit, dessen Bericht III, 102/3 mit al-Hamdānī, *a. a. O.*, S. 52, 17—53, 8 wörtlich übereinstimmt (vgl. al-Kazwīnī, *Kosmographie*, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1848, II, 54); vorher verzeichnet er, in Übereinstimmung mit der von den Bewohnern ʿAden's vertretenen Ansicht, nach welcher keine Byzantiner auf die Insel gekommen seien, auch die Annahme, dass die Sokotrāner Griechen aus der Zeit Alexanders des Grossen seien (verworfen dargestellt bei Glaser, *Skizze*, S. 184). Mit diesen Mitteilungen über die Herkunft der Inselbewohner lässt sich die alte Nachricht des *Periplus* 30 zusammenstellen, dass die wenig zahlreichen Bewohner der Insel eingewandert sind, gemischt aus Arabern, Indern und auch Griechen, welche des Handels wegen dorthin fahren, die damit in sprechender Übereinstimmung stehende Angabe bei Diodor, V, 42, dass auf der Insel Panchaia nebst den Eingeborenen noch Inder, Skythen und Kreter (Griechen) wohnen, endlich die Meldung des Agatharchides 103 über den Seeverkehr nach den *νησοι εὐδαίμονες* aus Indien, der Persis, Karamanien und dem übrigen nahen Festlande. Noch in der Jetztzeit wohnt auf Sokoträ ein Mischvolk, in welchem namentlich an der Nordküste neben Einheimischen Araber, Somäli, Sawāhili und indische Elemente vertreten sind. Die Griechen hatten nach dem oben erwähnten Zeugnisse des Cosmas, der das sokotrānische Griechentum mit Recht auf die Kolonisation durch die Ptolemaer zurückführt, ihre Sprache bewahrt und waren Christen, welche ihre Priester aus der Persis bekamen. Glaser's Mutmassung, *Skizze*, S. 184 (158), dass eine oder die andere der drei von Plinius, *Nat. hist.*, VI, 159 erwähnten griechischen Städte Arabiens, Arethusa, Larisa, Chalkis, auf Sokoträ zu suchen sei, ist grundlos. Al-Idrīsī, dem übrigen Nachrichten über den Seeverkehr zwischen Sokoträ und der Mahraküste zur Verfügung standen, brachte (Übers. Jaubert, Paris 1836, I, 48) so wie Yāqūt, *a. a. O.*, III, 102, die Fabel von dem Eroberungszuge Alexanders gegen Arabien wegen des Reichtums an Weihrauch mit Sokotrā in Verbindung, welches wegen der dort wachsenden vorzüglichen Aloë auf Aristoteles' Rat mit Griechen kolonisiert wurde (ebenso der *Tadj al-Arīs*, *a. a. O.*). Die Christianisierung



der Insel dürfte von den abessinischen Herrschern, welche Arabien vorübergehend eroberten, ausgegangen sein. Zu den Berichten über das Christentum daselbst bei Africanus, Theodoret, al-Mas'ūdī, Abu 'l-Fidā' und seinem Zeitgenossen Marco Polo s. Bent, *a. a. O.*, S. 344. Als das Persertum und nach ihm der Islam in Arabien die Oberhand gewann, wurde das Christentum auf der Insel immer mehr zurückgedrängt. Die gänzliche Auflösung der Kirche erfolgte verhältnismässig spät; die letzten Spuren sind im Anfange des XVII. Jahrhunderts nachweisbar (nach den Meldungen des Karmeliterpaters Vincenzo; vgl. Bent, S. 355).

Für die Verhältnisse der Schifffahrt nach Sokotrā ist bezeichnend die weitere Angabe al-Hamdānī's *a. a. O.* (und Yākūt, *a. a. O.*), dass, wer von 'Aden nach dem Lande al-Zindj (Küste Zanzibar gegenüber, Land der Sawāhili) fährt, zunächst die Richtung nach 'Omān einschlägt und die Insel Sokotrā zu seiner Rechten lässt, dann aber, bis er sie hinter sich hat, um sie herum ins Meer von al-Zindj einbiegt. Sprenger bemerkt, *a. a. O.*, S. 87 richtig, dass dieser Umweg durch das Vorherrschen des Südwindes an der ostafrikanischen Küste bedingt ist und nicht, wie al-Hamdānī, *a. a. O.*, S. 52, meinte, dadurch, dass der Busen von 'Aden durch eine Barriere von den Gewässern von al-Zindj abgesperrt sei (s. darüber auch Yākūt, *a. a. O.*). Auf der Fahrt von al-Zindj bleibt nach al-Idrīsī, Ibn Baṭṭūṭa, dem *Kāmus* und dem *Tādī*, *a. a. O.*, Sokotrā zur Linken. Auch wer von 'Aden nach Sokotrā wolle, fahre bis zum Rās al-Fartak längs der arabischen Küste (Sprenger, *a. a. O.*). Das mag auch der Grund sein, weshalb im Altertum die Bestimmung der Lage der Insel nach diesem Vorgebirge orientiert wurde, wie im *Periplus* 30, nach welchem die Insel zwischen dem Syagros und dem afrikanischen Vorgebirge Aromata (Kap Guardafui), jedoch näher dem ersteren, gelegen sei (in Wahrheit liegt sie dem letzteren näher), und bei Plinius, VI, 153, der die Entfernung Sokotrā's vom „promontorium Syagros“ leidlich richtig mit 280 Meilen angibt. Aus der Richtung des Seeweges östlich um die Insel herum dürfte sich auch der Umstand erklären, dass sie in der Karte des Ptolemaeus zu weit vom Vorgebirge Syagros nach Westen gerückt erscheint. Auf eine direkte Fahrt geht die im *Tādī*, *a. a. O.* verzeichnete Berechnung zurück, nach welcher Sokotrā von Mokhā drei Tage und Nächte entfernt ist. Die Längenausdehnung der Insel ist bei Ptolemaeus (vgl. Sprenger, *a. a. O.*), aber auch bei al-Hamdānī zu gross, mit 80 Parasangen angegeben; sie beträgt kaum ein Drittel davon.

Zu den Detailangaben der griechischen Litteratur über Sokotrā, welche durch neuzeitliche Beobachtungen ihre Bestätigung und Erklärung gefunden haben, gehört auch die Mitteilung des *Periplus* 30, dass die wenig zahlreichen Bewohner an der Nordseite der Insel zu finden sind; noch heute sind weitaus die meisten und bedeutendsten Niederlassungen, auch die Hauptstadt Tamarida („Dattelstadt“; der einheimische Name lautet: Hadibo), an der Nordküste gelegen; die Westküste ist weniger leicht zugänglich, und auch die übrigen sind schwach bevölkert. Die bei Agatharchides 103 sich findende Erwähnung weisser Rinder, deren Kühe keine Hörner haben, hat man auf die Zebus bezogen (Ritter, *a. a. O.*, XII, 249; vgl. Bent, *a. a. O.*, S. 367 über höckerlose Kühe).

Die erste genauere Kunde über Sokotrā knüpft sich an die Fahrt des Schiffes Palinurus von der

südarabischen Küste nach der Insel im Jahre 1834 unter der Führung des Captain Haines, der im Auftrage der East India Company eine Küstenvermessung vorzunehmen und das Material für den Entwurf einer Seekarte bereitzustellen hatte. Der Lieutenant J. R. Wellsted lieferte die erste topographische Aufnahme des Inneren, welche begreiflicherweise ganz unvollständig war. Er hat die geographischen und naturwissenschaftlichen Ergebnisse dieser Bereisung der Insel niedergelegt in seinem *Report on the Island of Socotra*, *J. A. S. B.*, IV, 1835, S. 138 ff., *Memoir on the Island of Socotra*, *J. R. G. S.*, V, London 1835, S. 129 ff. und in kürzerer Form in *Travels to the city of the Caliphs*, II, London 1840. Die Insel, die, wie sich schon aus diesen ersten Mitteilungen ergab, für naturwissenschaftliche Forschung viel versprach, wurde in botanischer, zoologischer und geologischer Hinsicht im Jahre 1880 von J. B. Balfour untersucht (*On the Island of Socotra*, *Rept. Brit. Assoc. for the Advancement of Science*, 1881, S. 486 ff.); die petrographische Ausbeute seiner Reise wertete T. G. Bonney, *On a collection of Rock Specimens from the Island of Socotra*, *Philos. Transactions of the Roy. Soc.*, CLXXIV, London 1883, S. 273 ff. Im Jahre 1881 durchforschte die Riebeck'sche Expedition, an der G. Schweinfurth teilnahm (s. *Das Volk von Sokotra*, in *Unsere Zeit*, 1883, seinen oben erwähnten Vortrag aus dem Jahre 1883 und seine *Erinnerungen* [s. S. 515<sup>b</sup>]), im Verlaufe von ungefähr 5 Wochen die Umgegend der Stadt Tamarida (vgl. die Abbildung *Westerm. Monatsh.*, XXXV, 33, ferner 41 u. 49) und den zunächst gelegenen Teil des Hagehergebirges. Die Verarbeitung der botanischen Beobachtungen Schweinfurth's übernahm Balfour (vgl. dessen *Botany of Socotra*, *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, XXXI, 1888), die der mineralogischen Sauer (vgl. *Zeitschr. d. deutschen geol. Gesellsch.*, XL, 1888, S. 138 ff.). Im Winter 1897 durchquerte Th. Bent mit seiner Frau die Insel zwei Monate lang, mit besonderer Berücksichtigung archäologischer Spuren; sein nach seinem Tode von seiner Frau herausgegebenes Reisewerk (s. oben, S. 514<sup>b</sup>) enthält unter anderem eine gute Karte Sokotrā's. Sein Begleiter, der Zoologe Benett, erstieg zum erstenmal, soviel wir wissen, den Gipfel des Hageher (nach ihm im Jahre 1899 die beiden Wiener O. Simony und F. Kossmat). Im November 1898 ging im Auftrage der Wiener Akademie der Wissenschaften auf dem schwedischen Dampfer „Gottfried“ eine Expedition ab, mit der Bestimmung, Südarabien und Sokotrā in archäologischer, ethnologischer und naturwissenschaftlicher Beziehung zu untersuchen. Die Expedition (Landberg, D. H. Müller, Simony, Kossmat, Jahn und Paulay) traf bei ihrer Ankunft in 'Aden, wo sich ihr W. A. Bury anschloss, H. O. Forbes und Ogilvie-Grant an, die für die Museen von London und Liverpool zoologische und botanische Sammlungen in Sokotrā vorzunehmen hatten. Nach dem unerwarteten Abbruche der Forschungsreise in Südarabien begab sich die Mehrzahl der Wiener Forscher im Januar 1899 nach Sokotrā, wo sie zwei Monate verblieben, um namentlich den bis dahin nur ungenügend bekannten Süden und Westen aufzusuchen, im selben Monate auch nach Semḥa und 'Abd al-Kūrī. Die naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse dieser Expedition sind im 71. Bande der *Denkschriften der Ak. Wien, mathem.-naturwissenschaftliche Klasse*, 1907 (s. *Litteratur*),

niedergelegt, die der beiden Mitglieder der englischen Expedition in Forbes, *The natural History of Sokotra and Abd el-Kuri*, Liverpool 1903 Sprachaufnahmen aus dem Munde von Eingeborenen hat, mit Übersetzung und Erklärungen, D. H. Müller veröffentlicht in *Die Mehri- und SoĶotri-Sprache. Schriften der sudarabischen Expedition*, Ak. Wien, Bd. IV, VI, VII, 1902, 1905, 1907. Bent teilt ein kleines Vokabular mit (a. a. O., S. 440 ff.) Durch diese neuen Studienergebnisse sind zahlreiche Lücken der bisherigen Kenntnisse SoĶotrā's ausgefüllt und alte Irrtümer berichtigt. So ist nunmehr der alte Zweifel an dem Vorkommen des Weihrauchs auf SoĶotrā behoben und Ritters Behauptung, a. a. O., XII, 362, hinfällig geworden, dass Theophrast's Urteil über die Güte des Weihrauchs auf dieser Insel durch Juba widerlegt sei, welcher erklärte, dass auf den Inseln kein Weihrauch vorkomme (Plin. XII, 32). Die Angabe Theophrast's ist bestätigt (vgl. bereits Glaser, *Skizze*, S. 183), und auch Bent spricht a. a. O., S. 344, von drei vorzüglichen Arten von Weihrauch, mehreren Arten von Myrrhe usw. und (S. 380 ff.) von Tälern voll Weihrauch, Myrrhe und anderen Aromaten, während noch Glaser, *Weihrauchland*, S. 4, erklärt hatte: „SoĶotrā hat keine Myrrhe“. Die Mitteilung Ch. I. Crutten den's, *Narrative of a Journey from Mokhá to Šan'á*, *JRG S.* VIII, 1838, S. 278 f., über das Vorkommen des Weihrauchbaumes auf SoĶotrā war unsicher, weil er ihn *Sabūr* oder *Sabbur* nannte, dieser Ausdruck aber (*Šabir*, [s. d.], *Šubr*) die „Aloë“ bezeichnet. Jetzt wird auch die Nachricht Diodors (s. o., S. 515<sup>b</sup>) über die Menge von Weihrauch auf Panchaia verständlich. Nach den authentischen Nachweisungen trägt von Weihrauchbaumarten nur SoĶotrā die zwei Spezies „*Boswellia Socotrana*“ und „*Boswellia Ameerio Balfour fil.*“ (Genaueres über die Fundstellen: Vierhapper in der unter *Litteratur* angeführten Abhandlung, S. 374 f. des schon erwähnten Sammelbandes). Der soĶotrānische Name für den Weihrauchbaum ist *Šherhom Di-šáhez*. Al-Hamdānī spricht (a. a. O., S. 51, 53) von der Spezies der soĶotrānischen Myrrhe, ebenso al-Muĳaddasī, *BGA*, III, 98 (vgl. Bent, a. a. O., S. 380, 384). — Reichliches Vorkommen der Aloë bezeugt al-Hamdānī, S. 53; die soĶotrānische Art wird als die beste überhaupt und als besonderer Handelsartikel hervorgehoben (auch *Ķāmūs*, *Tādĵ*, a. a. O. u. a.; über die gleichartigen Zeugnisse von al-Nuwairī, Ibn Sina u. a. s. E. Wiedemann, *Beiträge, SBPMS. Erl.*, XLVIII, 1916, S. 20). Der einheimische Name der Aloë Socotrana ist nach Wellsted *Tayof*, richtiger *Tāif* bei Bent, S. 381, *taif* bei Glaser, *Weihrauchland*, S. 4, d. i. *Tāif* nach D. H. Müller, der arabische *Subal*. Eine ausgezeichnete Art sah in Menge Bent, S. 344, 377 (vgl. Wellsted, *Report*, S. 143 u. a.). Über Fundstellen der Aloë Perryi Bak. s. Vierhapper, a. a. O., S. 336, über die Gewinnung des Harzes Bent, S. 381 (vgl. damit Wiedemann nach al-Nuwairī, a. a. O.). Aloë wird noch heute aus SoĶotrā exportiert, wenn auch nicht mehr in so reichem Ausmasse (Bent, a. a. O.; vgl. Wellsted, a. a. O., S. 143; Schweinfurth, a. a. O., S. 42; A. Grohmann, *Sudarabien als Wirtschaftsgebiet*, Wien 1922, S. 163 f.) wie früher (s. noch C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 284). — Die Feststellung des Drachenbaumes auf SoĶotrā, *Draco Kinnabari*, aus dessen Harz das sogenannte Drachenblut gewonnen wird, von dem auch Plinius (13, 7; 33, 115 f.) spricht, erinnert

an das Zeugnis des *Periplus*, 30, dass auf der Insel „auch das sogenannte indische Drachenblut (*κιννάβαρι τὸ λεγόμενον Ἰνδικόν*) gedeiht, das an den Bäumen in Tränenform gesammelt wird“. Über das Drachenblut auf SoĶotrā, das unter anderen al-Hamdānī, a. a. O., S. 53 erwähnt (ebenso *Ķāmūs* und *Tādĵ*), s. Wellsted, *Report*, S. 144; Crutten den, a. a. O.; Schweinfurth, a. a. O., S. 624, 38; Bent, S. 344, 379, 384 (s. die Abbildung zu S. 387); Glaser, *Weihrauchland*, S. 4; besonders genau Vierhapper, a. a. O., S. 336 ff. mit Abbildung. Der arabische Name für das Harz ist *Dam al-Aḳḳwain* (*Aḳḳawain*, s. *Ķāmūs*), daneben (vulgär, Sprenger, a. a. O., S. 88) *Ķāṭir* (*al-Ķāṭir al-Makkī* verzeichnet *Tādĵ*), der soĶotrānische *Ēdah* (*Aida*); Wellsted, a. a. O. [der *Dam Khoheil* als arabische Bezeichnung angibt]; Bent S. 379; vgl. al-Hamdānī, S. 53), d. i. *Idīḥah* bei Müller zur al-Hamdānī-Stelle, VI, S. 34; über noch andere Benennungen bei al-Nuwairī s. Wiedemann, a. a. O., S. 22. Die Bezeichnung als „Träne eines indischen Baumes“ nach Abū Ḥanīfa al-Dinawarī (ebd.) erinnert an das *δάκρυ* des *Periplus* (s. o.) und das *δάκρυον* des Weihrauchs auf Panchaia bei Diodor, V, 41 (vgl. Dioskurides, I, 23). Über die Gewinnung des Harzes s. Bent, S. 381 f. Der Export des Drachenblutes aus SoĶotrā (darüber auch der *Ķāmūs* und *Tādĵ*) ist, da der Drachenbaum auch in Hadramūt, Indien und anderswo wächst, in der Gegenwart stark zurückgegangen (Zusammenfassung der früheren Nachrichten bei Grohmann, a. a. O., S. 121).

Die Bevölkerungszahl SoĶotrā's wird auf ca. 13 000 Muḥammedaner angegeben. Das Küstenvolk im Norden treibt ein wenig Bodenkultur; schon der *Periplus*, 30, meldet, dass auf der Insel kein Getreide und kein Wein gedeiht; Wellsted, a. a. O., S. 146, und Schweinfurth, a. a. O., S. 620, berichten nur über wilde Weinreben auf SoĶotrā. Mit der Mitteilung al-Hamdānī's, a. a. O., S. 53, dass an die Küste 'Anbar angeschwemmt wird, lässt sich die Angabe über die Gewinnung des 'Anbar bei al-Masūdī, I, 136 und bei Marco Polo (s. Bent, S. 344) vergleichen (über Amber auf SoĶotrā vgl. Wellsted, a. a. O., S. 160; D. H. Müller, a. a. O., VI, 109 f.). Von den drei Städten, welche im *Tādĵ* angeführt werden, ist z. B. Minēsa (als Wohnsitz des Königs von al-Zindĵ bezeichnet) auf den Karten (Minesha bei Bent) nachweisbar. Die Sitten der Bevölkerung schildert Bent, S. 347 ff. Handelsbeziehungen lassen schon die spärlichen Nachrichten der Alten (des *Periplus* und Agatharchides; s. oben) sowie die erwähnten Notizen im *Ķāmūs* und *Tādĵ* erkennen. Bent spricht, S. 346, 357, davon, dass die soĶotrānische Butter, jetzt fast der einzige Exportartikel, auf den Märkten der Küsten Arabiens (Masĳat) und Ostafrikas (Zanzibar) geschätzt ist. Dass die Ausfuhr von Aromaten abgenommen hat, ist schon erwähnt worden. Eine Erschwerung des Verkehrs bildet der Umstand, dass die den Monsunen ausgesetzte Insel keine Bucht hat, die sich als beständiger Ankerplatz eignet. Deshalb und infolge seiner Lage ist SoĶotrā von den Strassen des Weltverkehrs abgeschlossen und dient meist nur zur Verproviantierung für Indiefahrer und Walfänger. Tamarida hat noch die beste Reede; östlich davon liegt der Bender Delēsha. — Der Osten der Insel ist wasserreicher und zeigt kräftigen Pflanzenwuchs; auf diesen Teil bezieht sich auch die Angabe des *Periplus*, dass die Insel wasserreich ist und (perennierende) Flüsse hat. Auch im *Tādĵ* ist das Vor-



handensein von fließenden Gewässern hervorgehoben. Ruinen im Osten, z. B. beim Rās Momi, beweisen auch, dass es hier einst eine höhere Kultur gegeben hat.

Das SoĶotri nimmt eine singuläre Stellung unter den semitischen Sprachen ein, eine Folge der Rassenbildung der Bevölkerung, und lässt sich nicht leicht in eine sprachliche Genealogie einreihen. Die Mitteilung des Philostorgius (Glaser, *Weihrauchland*, S. 25), dass die Bewohner SoĶotrā's syrisch sprechen, enthält ein begreifliches Missverständnis und hat mit der Tatsache, dass das SoĶotri lautliche Analogien mit dem Aramäischen zeigt, nichts zu tun. Es ist einerseits mit den beiden anderen Mahrasprachen, dem Mehri und Shhauri, andererseits mit dem yemenischen Arabisch verwandt, aber doch auch von ihnen charakteristisch verschieden. Ibn al-Mudjāwir berichtet, das die Mahra auch SoĶotrā bewohnen und eine eigene Sprache haben, welche kein Fremder versteht (Sprenger, *a. a. O.*, S. 91). Beachtenswert sind die Berührungen mit dem Äthiopischen (vgl. Hommel, *Grundriss*, S. 153; Glaser, *Weihrauchland*, S. 18). Die schon S. 515<sup>b</sup> erwähnten Kombinationen Glaser's, der die Sprache als „habashitisch“ erklärt (*a. a. O.*, S. 12 ff.), ein erst von ihm konstruierter Begriff, der bei ihm bald eine einzelne Sprache, bald ein Sprachkollektivum bedeutet, sind unhaltbar. Er erwähnt sogar die Möglichkeit (S. 24), auch die Minäer, Sabäer und Katabānān als Descendenten der Phöniker gelten zu lassen, und fasst das angeblich in SoĶotrā erhaltene Habashitische als direkten Abkömmling des Phönikischen auf. Die Sprache der Habashāt ist uns gänzlich unbekannt. Die Erklärung D. H. Müller's, dass das Mehri und SoĶotri Tochttersprachen des alten Minäisch-Sabäischen seien, wogegen sich Glaser wendet (S. 18), und dass andererseits das SoĶotri aus dem Mehri hervorgegangen sei (*a. a. O.*, VI, S. 372), ist freilich änderungsbedürftig. Reich an linguistischem Material sind M. Bittner's Monographien: *Charakteristik der Sprache der Insel SoĶotra*, in *Anz. Wien*, 1918, N<sup>o</sup>. VIII; *Vorstudien zur Grammatik und zum Wörterbuche der SoĶotri-Sprache*, I, S B A K, *Wien*, CLXXIII, 4, 193; II, ebd., CLXXXVI, 4, 1918; (ferner Studien zum Mehri und Shhauri, ebd., CLXII, 1909 ff. [genauer angeführt in seiner *Charakteristik*, S. 48, Anm. 2]). Er charakterisiert das SoĶotri als Schwester der beiden anderen Mahrasprachen (vgl. D. H. Müller, *a. a. O.*, VI, S. X.). Das SoĶotri, wie es namentlich von den alteinsässigen beduinischen Bergbewohnern gesprochen wird, dürfte die erhaltene Form des Idioms einer Urbevölkerung sein, welches wohl aus Südarabien herstammend, mit den gleichzeitigen Formen des Mehri und Shhauri verschwistert war und mit diesen zusammen eine Gruppe bildete, die als altsüdarabische Schwestersprachen dem Minäo-Sabäischen zur Seite gestellt werden darf. Die Vereinigung der Urelemente, des eigentlich SoĶotranischen, mit dem Mahritischen und Arabischen zu einem Sprachganzen kann immerhin als erhaltene versprenzte Spur der Wanderung einer alten Sprache Südarabiens nach Abessinien aufgefasst werden.

Kleine Inschriftenfragmente hat schon Wellsted bemerkt und Riebeck sowie Schweinfurth (in seinem Tagebuch) teilweise (die von Eriosh) kopiert (s. Glaser, *Skizze*, S. 184). Eine Felseninschrift bei Ķalansiya erklärte Bent, S. 351 für späthimyarisch oder äthiopisch; die Wiedergabe seiner Kopie

(Tafel IV der „Appendices“) zeigt deutlich sabäische Buchstabenformen. Die Schrift der Graffiti bei Eriosh, welche Riebeck für griechisch gehalten hatte, ist nach Bent, S. 354 äthiopisch. Die von ihm kopierten Schriftzüge von Kamelmarken (gleichfalls im Anhang reproduziert) sind offenkundig sabäisch.

Geographisch gehört SoĶotrā zu Nordostafrika, politisch seit jeher zu Südarabien. Auch in dieser Hinsicht hat sich die abgelegene Insel im Laufe der Jahrhunderte wenig verändert (Bent, S. 345, 392). Die Sprachverhältnisse lassen engere Beziehungen zu Mahra annehmen. Zur Zeit des *Periplus* (s. SABA<sup>2</sup>, S. 9<sup>b</sup>) war sie vom Könige von Ḥaḍramōt, dem Herrn des Weihrauchlandes, abhängig (s. oben, S. 514<sup>b</sup>). Sabbatha, dessen Residenzstadt (= Shabwat), erklärte C. Landberg, *Arabica*, Leiden 1898, V, 239, unrichtig für Sabta im Wādī Djerdān; auch die Behauptung M. Hartmann's, *Die arabische Frage in Der islamische Orient*, II, Berlin 1909, S. 434: „Kennzeichnend ist die Notiz § 31 [des *Periplus*], SoĶotrā unterstehe wie Azania dem Charibaēl usw.“ ist unrichtig, wie der klare Wortlaut des *Periplus* zeigt, in welchem die Abhängigkeit Azanias von Charibaēl mit der Abhängigkeit SoĶotrā's von Eleazos verglichen wird. Auch C. Müller irrte in seiner Bemerkung zu SoĶotrā (Karte XI und XIII seines Atlas zu den *Geographi Gr. minores*): „Charibaeli subiecta“. Über die Stellung des Eleazos zum sabäisch-himyarischen Reiche ist aus dem *Periplus* zu entnehmen, dass Eleazos unabhängig in Ḥaḍramōt, dem Nachbarreiche Saba<sup>2</sup>'s, regierte. In neuester Zeit wieder ist irtümlich aus den Angaben des Plinius, VI, 154, XII, 52, zugleich unter Heranziehung einer alten unberechtigten Textänderung, Sara statt Saba bei Plinius (s. SABA<sup>2</sup>, S. 6<sup>a</sup>), geschlossen worden, dass Ḥaḍramōt, welches nach den Inschriften von Saba<sup>2</sup> unabhängig war, diese Selbständigkeit bald einbüßte; denn bei Plinius seien die Atramiten (d. i. Ḥaḍramōtiten) als Gau der Sabäer bezeichnet. Gerade das Umgekehrte ist richtig: Seit Juba's Zeit hat eine Emanzipation Ḥaḍramōt's von Saba<sup>2</sup> stattgefunden, und im *Periplus* steht Ḥaḍramōt unter einem eigenen König, welcher selbständig neben dem Himyarenkönig auftritt (s. den Art. SABA in *RE*, Sp. 1475). Eleazos hatte, nach dem *Periplus* 31, die Einkünfte der Insel verpachtet und das Land unter Bewachung gestellt, vielleicht gegen die Himyaren (vgl. Glaser, *Skizze*, S. 186).

Arabische Händler sind, wie zur Zeit des *Periplus*, so auch in der Neuzeit auf SoĶotrā tätig, ebenso wie in Zanzibar. Von arabischer Vorherrschaft über die Insel spricht, wie der *Periplus*, auch Yaĳūt und von einer Beeinflussung durch das Arabertum kann man bis in das XIX. Jahrhundert hinein sprechen. Die Insel ist wegen ihrer Lage und Hafennähe bis zur neueren Zeit wenig bekannt gewesen. Im Mittelalter war sie als Schlupfwinkel von Seeräubern verrufen (noch nach Ibn Baṭṭūṭa's Meldung, bei Bent, S. 344 angeführt). Die erste Berührung mit Europa erfolgte mit der Besetzung durch die Portugiesen (1507), welche jedoch nicht von Dauer war. Längere Zeit übte der Imām von Maskat, dann der Sultān von Ķishn eine Souveränität aus. Noch im XVII. Jahrhundert fanden sich christliche Missionare ein. Am Anfang des XIX. Jahrhunderts brauste der Sturm der Wāhhābiten auch über die friedliche Insel hinweg. Noch für das Jahr 1834 bezeugt E. Roberts, *Embassy to the Eastern Courts* usw., New York 1837, S. 361, in Übereinstimmung mit Wellsted, *Travels*, I, 51, die politische und

wirtschaftliche Abhängigkeit Sokoträ's vom Imām von Oman. Im Jahre 1835 machte für kurze Zeit England seinen Einfluss daselbst geltend, indem die Englisch-Ostindische Kompagnie dort eine Kohlenniederlage errichtete. Dies hörte auf, als die Engländer 1838 'Aden besetzten. 1876 lebte aus politischen Gründen das englische Interesse an der Insel wieder auf, und die britische Regierung ging mit dem Herrn der Insel, dem Sultān von Kishin, ein ihre Einflussphäre sicherndes Vertragsverhältnis ein. Der auf der Insel residierende Sultān war ein Verwandter des Herrn von Kishin. 1886 wurde Sokoträ als Dependenz von 'Aden englisches Protektoratsgebiet und gehört zum Bombay-Gouvernement des Kaisertums Indien.

**Litteratur:** Die Namen der hauptsächlichsten Bücher und Schriften (Wellsted, Bent, Schweinfurth, D. H. Müller, Glaser, Bittner, Kossmat, Forbes) sind, sowie die verstreuten Mitteilungen der arabischen Geographen und Nationallexika, mit den bibliographischen Angaben im Artikel selbst angeführt. Ausserdem kommt für die frühesten Erkundungen in Betracht Yule, *Marco Polo*, 1903, S. 406 ff.; für die Portugiesenzeit *Commentarios do grande Affonso d'Alcoque* [1557], (*Commentaries . . . translated by*) W. de G. Birch, London 1875—1884, passim; für die Zeit zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts der Bericht über die französische Expedition nach Yemen i. J. 1708 im *Voyage nell' Arabia Felice*, Venedig 1721 (J. de la Rocque, *Voyage de l'Arabie heureuse*, Paris 1716, S. 222 ff.). Eine gute Bibliographie bis auf seine Zeit bietet J. Jackson, *Socotra, Notes bibliographiques*, Paris 1892. Hier sei noch für literaturgeschichtliche Fragen der Abschnitt Νῆσοι εὐδαίμονες des Art. SABA in *R. E.* s. v., Sp. 1402 ff., erwähnt, ferner, zur Ergänzung der geologischen Speziallitteratur: F. Kossmat, *Vorläufiger Bericht der geologischen Untersuchungen in Sokotra*, S. B. Ak. Wien, mathem.-naturw. Kl., CLXXXIX, 9, 1894, S. 73 ff.; H. O. Forbes, *The English Expedition to Socotra*, in *G. J.*, XIII (1899), I. W. Gregory, *A Note on the Geology of Socotra in Geol. Magazine*, IV. Bd., VI (1899), 529 f. — Von dem schon erwähnten Sammelbande LXXI der *Denkschriften Ak. Wien* befassen sich mit Sokoträ die Artikel (vorgelegt 1901—1906): F. Kossmat, *Geologie der Insel Sokotra*, S. 1 ff. (mit Karte, deren topographische Grundlage mit Benutzung der nach den Aufnahmen Haines' und Wellsted's gezeichneten Admiralty Chart und der Balfour'schen Karte hergestellt ist, die orographischen Verhältnisse dagegen nach eigenen Beobachtungen); A. Pelikan, *Petrographische Untersuchungen*, S. 63 ff.; I. Steiner, *Bearbeitung der . . . auf Sokotra . . . gefundenen Flechten*, S. 93 ff.; F. Kohl, *Hymenopteren auf Sokotra*, S. 123 ff.; F. Vierhappel, *Beiträge zum Kenntnis der Flora Südarabiens und der Inseln Sokotra, Semha und 'Abd el-Kürī*, S. 321 ff. In diesem Zusammenhange ist auch zu nennen Wettstein in *Vegetationsbilder*, 3. Ser. 5. T., Jena 1906. Der Art. SOKOTRÄ in der *Encyclopädia Britannica*, 11. Aufl., 1911, mit besonderer Berücksichtigung der physikalischen, geologischen, klimatologischen, zoologischen und botanischen Verhältnisse stammt grossenteils von Forbes. — Gute geographische Angaben enthält der von der englischen Admiralität herausgegebene *Pilot of the Gulf of Aden* (d. a. u. und über A. Jahn's *Annalen* s. Kossmat,

a. a. O., S. 9) Vgl. endlich den Art. MAHRA. (J. TKATSCH).

**ŞOLAK** war in der alten Militär-Organisation des Osmanischen Reiches der Name der zur Leibgarde des Sultans gehörenden Bogenschützen. Das Wort *Şolak* ist ein altes türkisches Wort und bedeutet „linkshändiger“; die Beziehung dieser Bedeutung zu der Stellung eines Bogenschützen ist nicht klar. Die *Şolak* gehören zu den Janitscharen; sie bilden vier *Orta* (das 60. bis 63.) von je hundert Mann unter dem Kommando eines *Şolak Başlı* und zweier Leutnants (*Rek'ab Şolaglı*). Sie dienen jedoch ausschliesslich als Leibgarde, eine Funktion, die sie mit den *Peik* [s. d.] teilen. Sie sind ebenso gekleidet wie die Janitscharen, nur tragen sie eine Mütze (*Usküf*) mit einem langen Federbusch. Die *Şolak* sind immer zu Fuss und umgeben den Sultan, den sie auch in den Krieg begleiten.

**Litteratur:** d'Ohsson, *Tableau de l'Empire Othoman*, Paris 1820, III, 90, 291; von Hammer, *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, Wien 1815, II, 50, 210; Ricaut, *Histoire de l'Etat de l'Empire Ottoman*, Paris 1670, S. 345; Ahmed Dje-wād, *Tārīkh-i 'Askar-i 'Othmānī*, Konstantinopel 1897; A. H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Cambridge (Harvard) 1913, S. 129. (J. H. KRAMERS)

**ŞOLAKZADE**, osmanischer Geschichtsschreiber. *Şolakzade's* eigentlicher Name ist Mehmed, sein *Makhlās* Hemdemi. Er scheint der Sohn eines *Şolak* gewesen zu sein und kam in Istanbul zur Welt. Über seine Lebensschicksale ist nicht viel bekannt. Er dürfte die Beamtenlaufbahn eingeschlagen haben. Als Todesjahr wird 1068 (1657/8) überliefert. Seiner musikalischen Fähigkeiten wegen führte er den Beinamen *Mişkalī* (auch *Mithkalī*), von *Mişkal*, *Mithkal*, einer Art Hirtenflöte; vgl. Ewliya, *Siyāhetnāme*, I, 446, 509, 636 (Stellen, von denen wenigstens die zweite sich auf den Geschichtsschreiber beziehen muss).

Mehmed *Şolakzade* ist der Verfasser einer gedrängten osmanischen Reichsgeschichte, die er während der Regierung Sultan Mehmeds IV. niederschrieb. Die vorhandenen Handschriften reichen meist bis zum Jahre 1054. Der Titel des Werkes lautete ursprünglich *Fihrist-i Şāhān*. Wegen seiner knappen, leicht verständlichen Darstellung fand es weite Verbreitung und ist ein volkstümliches Buch bis heute geblieben. Den Wert einer selbständigen Geschichtsquelle kann es jedoch nicht beanspruchen, ausgenommen für die Regierungszeit Murāds IV. Fortsetzungen dazu verfassten Sirri Efendi (gest. 1142 = 1729) sowie Munif Pasha. Das Werk liegt im Druck vor: Istanbul, 1297 (1880), 6 + 12 + 773 Ss., 8°. Ein früherer Steindruck 1271 (1854) ist niemals vollendet worden. Über Hss. des Werkes vgl. F. Babinger, a. a. O., S. 224 f.

**Litteratur:** J. v. Hammer, *G. O. R.*, III, 424 (Hemdemi); Djemāl al-Din, *Ainā-i Zurefā*, S. 35 f.; Mehmed Thureiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 171; Brusall Mehmed Tāhir, *Othmanlı Müellifleri*, III, 80; F. Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen* (Leipzig 1927), S. 224 f. (FRANZ BABINGER)

**SOLIMAN.** [Siehe SULAIMĀN.]

**ŠÖMAI**, kurdisches Gebiet in Persien an der türkischen Grenze. Im Kurdischen bedeutet



Šomāi „Aussicht“ (vgl. das persische *Sūma*: „terminus, finis, scopus“, Vullers, II, 352). Im Norden wird Šomāi durch die Gebirge Bere-dī, Undjalīk und Aghwān von dem Zola-čai-Becken (Shepirān, Salmās) getrennt. Im Osten trennt es der Kanton Anzal vom Urmia-See. Im Süd-Osten liegt das Shaikh-Bāzid-Gebirge, im Süden der Kanton Brādōst, im Südwesten die Kotūl-Bergspitze. Nach Westen dringt das Defile Bānegā bis in das Innere des türkischen Gebietes ein (die türkischen Kantone Bāzīgā, Gewer). Manchmal umfasste Šomāi die Kantone Shepirān und Anzal-i bālā.

Šomāi wird durch die nördlichen Nebenflüsse des Nāzlu-Čai bewässert, von denen mehrere das Hauptbecken entwässern und einer (Hasanī, Berdūk) aus dem Bānegā-Defile kommt. Sie vereinigen sich östlich von Berdūk, wenden sich nach Brādōst, nehmen dort den aus dem Bāzīgā-Defile kommenden Nebenfluss auf, vereinigen sich mit dem Nāzlu-Čai und münden in den See im Nordosten der Urmia-Ebene.

Nach dem *Sharaf-Nāme* standen an der Spitze von Šomāi und Brādōst zuerst Nachkommen der kurdischen Dynastie Hasanōya (Hasanwaihiden), die nach der Niederlage, die der Būyide Shams al-Dawla im Jahre 405 (1014) dem Hilāl b. Badr (vgl. u. II, 300) beigebracht hatte, sich nach Norden geflüchtet hatten. Im Anfang des XVI. Jahrh. erwähnt das *Sharaf-Nāme* aus dieser Familie den Ghāzi-Kīrān b. Sultān Aḥmed, der wegen seiner Heldentaten von Shāh Ismāʿil I. die Kantone Šomāi, Tergever und Döl erhalten hatte, dann aber zu Sultan Selīm überging. Seine von dem Wālī von Wān abhängigen Nachkommen teilten sich in einzelne Zweige. Der letzte vom *Sharaf-Nāme* erwähnte Mir von Šomāi ist Awliyā Beg (seit 985 = 1577).

Als im Jahre 1065 (1654) Awliyā Čelebi durch das Gebiet zwischen Wān und Urmia kam, lag die Burg Ghāzi-Kīrān auf einem Felsen, der über der Urmia-Ebene hing, während den westlichen Teil von Šomāi der Pinyānīsh-Stamm inne hatte (der heutige Pinyānīsh-Stamm lebt in der Türkei in den Kaza Gewer und Albak). Der Herr von Berdūk hiess Čolaq („einarmig“) Mir ʿAziz; diese Burg lag etwas stromabwärts (*ashgha*) von Kalʿa-i Pinyānīsh, das mit Bānegā (5–6 km stromaufwärts von Berdūk) identifiziert werden kann.

Es ist nicht ganz klar, ob die Mir von Šomāi, die kurz nach dem Besuch des Ewliyā Čelebi sehenswerte Baudenkmäler errichteten, zu dem gleichen Pinyānīsh-Stamm gehörten. In Berdūk sieht man eine Moschee (*Kubba*) aus weissen und schwarzen Steinen und einen Friedhof mit dem Grab des Nazar Beg, des im Jahre 1071 (1660) gestorbenen Sohnes des Ghāzi Beg. Sein Sohn Sultān Taḳī Sultān, dessen Titel verrät, dass er die Macht gefestigt hatte — denn *Sultānīk* bezeichnet das Lehen, für welches man die Investitur bekommen hat —, baute die sehr imposante und malerische Burg Bānegā. Ihr Baujahr 1078 (1667) kann sich übrigens auf einen Wiederaufbau des alten Kalʿa-i Pinyānīsh beziehen. Auf dem Felsen sieht man am Eingange des Turmes die Überreste einer Inschrift mit grossen Lettern *Šāhib Mālīk ... Sultān Murād bin Sultān ...* (?). Unterhalb der Burg befindet sich ein *ʿIbādat-Khāna*, das von einem gewissen Zāl-i ʿAdil (1103 = 1691?) erbaut wurde, und eine Moschee. Der Stil dieser Bauten erinnert an den der Burg Maḥmūdī (Kho-shāb) östlich von Wān (vgl. Binder, S. 126–28).

Im Jahre 1136 (1736) erhielt das erbliche Oberhaupt des Sandjak Šomāi, Khātīm Khān, als Belohnung für geleistete Dienste von der osmanischen Regierung die benachbarten Kantone: Salmās, Kerdkāzān (?), Karabāgh und Anzal (vgl. v. Hammer, *G O R* 2, IV, 211).

Im XIX. Jahrh. ergreifen die durch die Perser ermutigten Shakāk nach und nach Besitz von Šomāi. Nach Derwish-Pasha wurde Bānegā von ʿAlī Agha Shakāk zerstört (um 1257 = 1841).

Im Jahre 1851 sprach Čirikow noch von einem gewissen Parrow Khān, „erblichem Statthalter von Šomāi“, der sich inzwischen Brādōst's bemächtigt hatte. Im Jahre 1893 töteten die Shakāk in Gunbad den letzten Vertreter der Familie der Mir, einen gewissen Kīlīdj-Khān.

Unter den Altertümern von Šomāi verdienen Erwähnung: 1. die Burg Zandjir-Kalʿa (zwischen Šomāi und Salmās); sie muss dem „Shaddādī“-Bau in Karnī-Yarīk entsprechen, den Ewliyā Čelebi (IV, 281) erwähnt, und dessen Name (*alias*: Farhād-Kapu) sich bei Blau in *Peterm. Mitt.*, 1863, S. 201–10 wiederfindet; 2. eine in den Felsen gehauene Kammer auf dem Berge Kotūl; 3. ähnliche Kammern am Austritt des Nāzlu-Čai in die Urmia-Ebene. All diese Bauten müssen aus der wannischen Zeit stammen (vgl. Minorsky, *Kelashin*, in *Zapiski*, XXIV (1917), 190).

*Litteratur*: *Sharaf-nāma*, I, 296–300; Ewliyā Čelebi, *Siyāhet-nāme* (Stambul 1315), IV, 277–83; Derwish Pasha, *Rapport officiel du commissaire pour la delimitation turco-per-sane en 1269/1852*, Stambul, Matbaʿa-i ʿamire, 1286, Neudruck Stambul 1321; Čirikow, *Putevoy journal* (St. Petersburg 1875), S. 573–5; H. Binder, *Aus Kurdistan* (Paris 1887), S. 108–12; V. Minorsky, *Materiali po Vostoku*, II, 477. (V. MINORSKY)

**SOMALILAND**, ein ausgedehntes Land in Ost-Afrika, das von den Somali bewohnt wird.

a. Geographischer Umriss. Somaliland umfasst den Rand des äthiopischen Hochlandes, senkt sich ostwärts nach dem Golf von ʿAden und südwärts nach dem Indischen Ozean hin. In dem Becken des Golfes von ʿAden am Ostrande des Hochlandes in kurzer Entfernung von der Meeresküste erhebt sich eine Kette felsiger und unfruchtbarer Berge (die höchste Erhebung dieser Kette scheint ungefähr 1800 m zu betragen), darunter der charakteristische Būr Naso Hablōd, „Mädchenbusen-Hügel“ und der Hadaftimo. Diese Kette läuft fast parallel mit der Küste des Golfes von ʿAden und fällt bei den Vorgebirgen Guardafui (Ra's ʿAsir) und Hāfūn zum Indischen Ozean hin ab. Hinter dieser Bergkette erhebt sich allmählich das äthiopische Hochland, das dann in seinem südlichen Teil von den oberen Tälern des Shabēlla und des Djub durchfurcht wird. Das Land wird von den Eingeborenen seiner Natur entsprechend in drei Gebiete eingeteilt: *Gūban* (wörtlich: verbranntes Land), das Gebiet der Sandbänke und Dünen an der Küste mit heissem Klima, nur einige Monate während und nach der Regenzeit als Weideland geeignet; *Ogo* (wörtlich: oberes Land), das Gebiet der oben genannten Berge mit gemässigerem Klima, aber dennoch für Ackerbauzwecke wenig wertvoll; das Gebiet der *Tog* („Giessbäche“), das Tal zwischen den Bergen und dem Hochland, in das die Flüsse, die zu beiden Seiten der Senkung entspringen, fliessen und so im Norden den Tog Dēr, „den tiefen

Giessbach“, und im Süden den Tog Nūgāl bilden. Dies ist der beste Teil des nördlichen Somalilandes, besonders für Vieh- und Pferdezucht geeignet. Mehr im Innern, westlich der Tog-Zone, wird der Teil des Somalilandes, der auf dem äthiopischen Hochland liegt, von den Ogadē bewohnt, einem Stamm, dessen Name etymologisch wahrscheinlich „die Hochländer“ bedeutet. Der Landstrich am Indischen Ozean unterscheidet sich stark von den nördlichen Gebieten; der südliche Teil des Hochlandes fällt nicht jäh nach dem Meere zu ab, sondern senkt sich allmählich; seine letzten Ausläufer liegen 200—300 Meilen von der Küste entfernt. Ferner bestehen seine Wasserläufe nicht aus kurzen, reissenden Strömen, sondern aus grossen Flüssen, die nicht nur zeitweise, sondern das ganze Jahr hindurch fliessen, wenn auch mit veränderlichem Wasserstand.

Die Somali-Eingeborenen unterscheiden hier vier Gebiete, von der Küste des Ozeans aus ins Innere des Landes: zuerst die beweglichen Sandbänke (somalisch: *Ba'ad*) an der Küste, dann die Hügel oder schmalen Ebenen von weissem, kaum gefestigtem Sand (somalisch: *'Arra 'ad*, „weisses Land“), dann der kieselartige rote Sand mit Dschungeln, vielfach mit Akazien bestanden (somalisch: *'Arra gudud*, „rotes Land“), dann längs der Flüsse ein Streifen Alluvial-Bodens (somalisch: *'Arra madō*, „schwarzes Land“), der verhältnismässig reich an fruchtbarer Erde ist, ein besonders für Ackerbau geeignetes Land.

Aber in dem Gebiet zwischen dem Djub und dem grossen unteren Bogen des Shabēlla liegt ausser dem oben genannten „schwarzen Land“ ein anderes sich weithin erstreckendes Gebiet „roten Landes“, von den Eingeborenen *Dōy* genannt, das weidereichste im südlichen Somaliland. Quer über das *Dōy* läuft von Nordosten nach Südwesten eine Reihe Granithügel, die sich von den Ufern des Shabēlla bis zu den Ufern des Djub bei Būr Mēldāk erstreckt. Über das *Dōy* hinaus, mehr im Inland selbst, findet man die „Schwarz-Land“-Gebiete von Būr Hakkaba und des Baiqōwa-Plateaus (330 m hoch). Von da aus erhebt sich der Boden allmählich bis zu dem Gebiete der Bokokol-Quellen in der Nähe der Grenze von Ogadē.

Fluss-System. Die Hochflut der beiden grossen Flüsse Somalis und ihre durchschnittliche Wassermenge ist direkt von dem Regen, der auf das äthiopische Hochland fällt, abhängig und wird nur sehr wenig von dem lokalen Regen in Somaliland beeinflusst. Hochfluten finden zweimal im Jahre statt, der kleinen und grossen Regenzeit in Süd-Abessinien entsprechend. Dies ist ein sehr günstiger Umstand für den Ackerbau, weil die abessinische grosse Regenzeit in die Zeit vom 15. Juni bis zum 15. September fällt, die aber in Somaliland gerade die trockenste Zeit ist; so können die Hochflut und zuweilen die Überschwemmungen der Flüsse wenigstens von einigen Stämmen als Ausgleich für die Schäden des Somalissommers angesehen werden.

Der Fluss, der auf europäischen Landkarten als Juba und von den Arabern als Djub bezeichnet wird, wird von den Somali Wēbi Ganāna genannt; dieses Wort enthält in Wirklichkeit eine Doppelbezeichnung, da *Ganān* oder *Ganāl* in den Galla-Borana-Dialekten und in einigen Sidāmā-Sprachen „Fluss“ bedeutet. (Der Name ist grammatisch ein Plural, entsprechend der allgemeinen Regel der kushitischen Sprachen, dass alle Namen, die flüssige

Substanzen bezeichnen, nur im Plural gebraucht werden dürfen).

Der andere Somali-Fluss, auf europäischen Landkarten Shebeli genannt, ist bei den benachbarten Eingeborenen als Wēbi-ga, „der Fluss“, bekannt. Man gab wahrscheinlich deshalb diesem Fluss seinen heutigen Namen, weil die Ogadē-Eingeborenen ihn den ersten Reisenden, die von der Küste des Golfs von Aden her kamen, als Wēbi Shabēlla bezeichneten, „der Fluss des Shabēlla-Gebietes“, der durch Shabēlla fliesst, durch das reichste und bekannteste Land, dessen oberes Tal von diesem Fluss durchquert wird. Daher muss die gewöhnliche Übersetzung des Namens als „der Fluss der Leoparden“ zum mindesten verbessert werden in „der Fluss des Landes der Leoparden“. (Shabēlla bedeutet wörtlich: „wo Leoparden sind“).

Die gewöhnlichste Vegetation bildet das Sumpfdickicht aus dornigen Akazien, das in den „weissen“ Ländern weniger dicht als in den „roten“ ist; hohe Bäume, besonders Maulbeerfeigenbäume, findet man an den Flüssen; sie bilden zuweilen kleine Wälder in einer Ausdehnung von ungefähr einer Meile auf beiden Seiten der Flüsse. Sorghum Dura (somalisch: *Misingo*) und indisches Korn (*Gallay*) werden in den „schwarzen“ Ländern angebaut; Dura, Hirse (*Wamba*) in den „roten“ und „weissen“ Ländern, Sesam und in einigen Distrikten süsse (amerikanische) Kartoffeln (somalisch: *Batāto*) und Maniok (somalisch: *Mahōg*), Baumwolle und Zuckerrohr in europäischen Ansiedlungen (deren bedeutendste die von S. Kgl. Hoheit, dem Herzog der Abruzzen, Luigi von Savoyen, gegründeten S.A.I.S. Ansiedlungen und die von dem Grafen De Vecchi errichteten Djināla-Niederlassungen sind). Die allgemeine physikalische Beschaffenheit von Somaliland, wie sie oben beschrieben ist, war in vergangenen Zeiten sehr günstig für die Verteidigung der Eingeborenen gegen fremde Eindringlinge; denn bevor man die einzige Zone, die wirtschaftlich wertvoll ist, nämlich die „schwarzen“ Länder, erreicht, muss man die sandige Wüste der Küste und dann das Sumpfdickicht der „roten“ Länder durchqueren, wo das charakteristische beduinische Scharmützel, das aus dem Hinterhalt heraus mit List ausgefochten wird, durch dieselbe natürliche Beschaffenheit des Bodens stark unterstützt wird.

6. Politische Einteilung. Somaliland wird heute eingeteilt in:

I. Französisch-Somaliland, *Côte Française des Somalis* (5 790 Quadratmeilen, 65 000 Einwohner), wird von einem Zivil-Gouverneur verwaltet. Seine Grenzen sind festgelegt: gegen das italienische Eritrea durch die französisch-italienischen Protokolle vom 24. Januar 1900 und 10. Juli 1901; gegen British-Somaliland durch die englisch-französische Übereinkunft vom 2. und 9. Februar 1888; gegen Abessinien durch das französisch-abessinische Übereinkommen vom 20. März 1897. Trotz ihres Namens wird nur der südliche Teil der Kolonie von den Somali bewohnt, die nördlichen Gegenden von Danākīl. Die Hauptstadt ist Djibūti (8 500 Einwohner), ein Hafen mit beträchtlichem Verkehr, der besonders dank der französischen Eisenbahn Djibūti-Addis-Ababā blüht.

II. British-Somaliland, Protektorat (68 000 Quadratmeilen, 300 000 Einwohner), von einem Zivilgouverneur verwaltet. Seine Grenzen sind festgelegt: gegen Französisch-Somaliland durch die oben genannte Übereinkunft, gegen Abessinien durch



die Britisch-Abessinischen Protokolle vom 14. Mai und 4. Juni 1897, gegen Italienisch-Somaliland durch das englisch-italienische Übereinkommen vom 5. Mai 1894. Die Hauptstadt ist Berbera (30 000 Einwohner).

III. Italienisch-Somaliland (140 000 Quadratmeilen, 650 000 Einwohner). Die Kolonie, die von einem Zivilgouverneur verwaltet wird, wird eingeteilt in das nördliche Italienisch-Somaliland, nämlich die Protektorate der beiden Somali-Sultanate Madjertēn und Hobya, und das südliche Somaliland, das früher als Banādir bekannt war. Die Grenze gegen Britisch-Somaliland ist durch das oben genannte Übereinkommen festgelegt, die gegen Abessinien durch den Italienisch-Äthiopischen Vertrag vom 16. Mai 1908, die gegen Italienisch-Oltre-Giuba durch den Djub. Die Hauptstadt ist Makdishū (21 000 Einwohner).

IV. Italienisch-Oltre-Giuba, „jenseits des Djub“ (25 000 Quadratmeilen, 90 000 Einwohner). Das ist das Gebiet, das von Grossbritannien durch den Vertrag von 15. Juli 1924 Italien zugestanden wurde. Die Hauptstadt ist Kismāyū (12 000 Einwohner). Aber dieses Gebiet ist jetzt völlig der Kolonie Italienisch-Somaliland einverleibt und wird seit dem 30. Juni 1926 von demselben Gouverneur verwaltet.

V. Abessinisch-Somaliland, nämlich Ogadēn. Es wird in zwei Lehen eingeteilt: das erstere umfasst das obere Shabēlla-Tal und hängt von dem Lehnsinhaber von Harar ab (augenblicklich Rās Tafari, dem rechtmässigen Erben des abessinischen Thrones); letzteres umfasst das Becken des Djub und ist von dem Lehnsinhaber des Konsō-Gebietes abhängig (augenblicklich Fitāwrāri Habta Giyorgis).

VI. Kenya-Colony: die Distrikte Tanaland, Northern-Frontier und der Teil des früheren Jubalandes, das nicht Italien zugestanden wurde, haben eine Somali Nomaden- und Hirten-Bevölkerung.

c. Ethnographie. Die Somali lassen sich in drei Gruppen einteilen: Die Nord-Somali, die von den anderen Edji genannt werden, die Hawiya und die Sab.

1. Die Nord-Somali, die grösste Gruppe, werden eingeteilt in Isāk, Dir und Dārōd. 1. Die Dir, die nach der Überlieferung die erste Nord-Somali-Gruppe sein soll, die in das heutige Somaliland eingewandert ist, sind jetzt über das ganze Somali-Gebiet verstreut, da sie wahrscheinlich von nachfolgenden Eindringlingen vertrieben wurden. Von den Dir leiten sich folgende Stämme ab: die Isā in Französisch-Somaliland, die Bīmāl in Italienisch-Somaliland, die Faḳi Muḥammed in dem mittleren Tale des Shabēlla, in der Nähe der Grenze zwischen Italienisch-Somaliland und Ogadēn. Ausser diesen Stämmen findet man kleine Gruppen von Dir-Familien, die mit zahlreichen Stämmen anderen Ursprungs zusammen leben, in Ogadēn, Italienisch-Nord-Somaliland und Oltre-Giuba.

2. Die Isāk bewohnen den westlichen Teil von Britisch-Somaliland und die Handelsplätze an jener Küste: Zeila (arabisch: Zailā; somalisch: Awdal; im Galla: Afdali), Berbera und Bulahār. Ihre Hauptstämme sind die Habar Auwal, die Habar Yūnis, die Habar Dja'lo und die Habar Garḥadjis. Isāk-Gruppen wohnen auch in Oltre-Giuba, besonders frühere Beamte der britischen Kolonialverwaltung mit ihren Familien; eine andere grössere Isāk-Gruppe befindet sich in 'Aden, wo sie meist Arbeiter oder Bootsleute im Hafen sind.

3. Die Dārōd, traditionelle Feinde der Isāk, bilden die zahlreichste Somali-Gruppe. Sie bewohnen den östlichen Teil von Britisch-Somaliland, Nord-Italienisch-Somaliland, Oltre-Giuba, die Somali-Distrikte in Kenya-Colony und fast die ganze Somalizonzone des äthiopischen Hochlandes. Die wichtigsten Dārōd-Gruppen sind 1. die Kaballallaḥ, die in Komba und Kūmada eingeteilt werden. Die Komba umfassen den Geri-Komba-Stamm, welcher in der Nähe von Harar wohnt, und die alte Föderation der Harti-Stämme, nämlich die Madjertēn, die ganz Nord-Italienisch-Somaliland bewohnen, die Warsangali und die Dūlbahanta, die den östlichen Teil von Britisch-Somaliland in Besitz haben, und die Dishisha, die mit den Madjertēn zusammenleben. Die Kūmada umfassen ausser den kleinen Gruppen Galimēs, Waitēn, Ba'ad und Djidwāk den grossen Stamm Ogadēn und nehmen ferner den grössten Teil von Abessinisch-Somaliland und die Zentralgebiete von Oltre-Giuba ein. 2. Die Sadda, deren Hauptstamm die Marrehān bilden, die einen Teil von Nord-Italienisch-Somaliland und die nördlichen Gebiete von Oltre-Giuba bewohnen. Dārōd-Familien (Madjertēn) haben die kleinen Inseln Bakā und Abbā Gubbā in Italienisch-Dankalia (Eritrea) in Besitz genommen.

II. Die Hawiya bewohnen das ganze Shabēlla-Tal in Italienisch- und Abessinisch-Somaliland. Nach der Lokaltradition sind den Hawiya in ihrem jetzigen Gebiete die Adjurān vorangegangen, die ein Stamm verwandten Ursprungs und wahrscheinlich ihre erste Gruppe sind, die nach dem Fluss zu einwanderte. Die Adjurān sind jetzt zerstreut und in vier Hauptgruppen geteilt: die erste wohnt mit ihren Freigelassenen an der Grenze zwischen Italienisch- und Abessinisch-Somaliland, die zweite im unteren Shabēlla-Tal, südlich von Afgōy, die dritte in der Nähe des Djub in dem Territorium Bārdēra, die vierte in Kenya-Colony, im nördlichen Grenz-Distrikt. Das Gebiet, das die erste Gruppe bewohnt, wird Shabēlla genannt (siehe oben); da die Adjurān dort verhältnismässig wenig zahlreich sind und der grösste Teil des Stammes aus alten Sklaven oder Freigelassenen besteht, nennen die Ogadēn diese Gruppe die Addōn, nämlich „die Sklaven“, die dann von einigen Ethnologen unrichtigerweise als Bantustamm oder als ein Bantu sprechendes Volk angesehen worden sind. Die anderen wichtigsten Hawiya-Gruppen sind: die Gaggundābe, welche die Stämme Djidla, Djadjēle, Bādi 'Adda, Gāldja'el umfassen und das südliche Shabēlla-Gebiet bis Mahaddāy in Italienisch-Süd-Somaliland bewohnen; die Gurgate, welche die Stämme Habar Gidir, Abgāl (eine sehr zahlreiche Gruppe von Stämmen, wie die Wa'esla, die Dārūd, die 'Elī, die Mantān, die Yūsuf, die Agon-Yar, die Warsangali-Abgāl), die Mōbūlēn, die Wa'dān und die Hilibi in sich schliessen; sie nehmen die Zone von der Südgrenze der Gaggundābe bis zum Ozean und dem Sab-Gebiet ein.

III. Die Sab, die das Land zwischen dem Hawiya-Gebiet und dem Djub bewohnen, werden eingeteilt in die Rahanwēn und in eine zweite Gruppe, die den Namen Digil angenommen hat, die aber der gemeinsame Vorfahr beider sein wollte. Die Digil umfassen folgende Hauptstämme: Djiddu, Tunni, 'Irrola und Dabarra. Die Rahanwēn umfassen zwei Stammgruppen: die Siyyēd („die acht“) und die Sagāl („die neun“); die wichtigsten Stämme

sind die Elāy, die Lisān, die Haryēn, die Hadāmo, die Lubāy, die Galadi und die Gēlidla. Während die anderen Somalistämme nach dem Prinzip eines gemeinsamen Ursprunges von demselben Vorfahr, dessen Name gewöhnlich wie der des Stammes ist, gebildet sind, bestehen die Rahanwēn-Stämme ausser einer sehr kleinen Gruppe von Abkömmlingen der Rahanwēn, aus Familien oder Abteilungen verschiedenen Ursprungs, die unter einem gemeinsamen Namen vereinigt sind. Ausser diesen grossen Gruppen und einigen Stämmen unbestimmter Herkunft, wie die Garra, die abgesondert in Südsomaliland, in Kenya-Colony (nördlicher Grenzdistrikt) und in Abessinisch-Somaliland wohnen (es ist zu bemerken, dass die beiden letzten Gruppen bis vor kurzem Somali und Galla sprachen), sind zu erwähnen: die Freigelassenen, die ausgestossenen Gruppen und die Bevölkerung der Küstenstädte. Die Sklaven, die zum grössten Teil von Bantu-Negern abstammen, aber heute ganz somalisiert sind, die von ihren Herren freigelassen wurden oder ihnen entsprangen, haben in einigen Gebieten Stämme gebildet, wie die Shidla im mittleren Shabēlla-Tal; die Elāy-Freigelassenen auf dem Plateau von Baiḍowa, die unabhängig von ihren früheren Herren in den „schwarzen“ Ländern von Būr Hakkaba leben; und die sogenannten Wagōsha im unteren Djub-Tal. Die ausgestossenen Gruppen, das sind diejenigen, die ihres Handels wegen als unrein betrachtet werden, wohnen mit den Stämmen der oberen Kaste zusammen, denen sie unterworfen sind. In Nord-Somaliland führen die niederen Kasten den gemeinsamen Namen Sab, der im Gegenteil, wie wir oben gesehen haben, in Süd-Somaliland der Name einer Stammgruppe ist. Sie umfassen: die Yibir (Zauberer), die Midgan (Jäger) und die Tūmal (Schmiede). Bei den Hawiya führen die niederen Kasten den allgemeinen Namen Bon, der in Wirklichkeit der Name eines Bantu-Volkes in Kenya-Colony ist; sie umfassen: die Eila (Jäger), die Maddarrāla und die Gaggāb (Lohgerber), die Dardow (Weber), die Yaḥar (Zauberer), die Tūmal und Kālmashuba (Schmiede). Die niederen Kasten der Sab sind: die Ribi (Jäger) und die Warabay (Schmiede).

Die Küstenstädte werden von Somali-Stämmen des Inlandes und von Familien bewohnt, die jetzt somalisiert, aber von verschiedenartigster Herkunft und zum grössten Teil nach Somaliland eingewanderte Araber oder Bantu sind; einige Familien pflegen persischen Ursprung für sich in Anspruch zu nehmen; ausserdem gibt es noch einige andere Familien, die der Überlieferung nach aus Madagaskar stammen.

d. Sprache. Die Somali-Sprache gehört zu der Familie der kushitischen Sprachen und zwar zu der Gruppe, die von Reinisch als „Nieder-Kushitisch“ bezeichnet wird und ist ferner mit den Saho-ʿAfar, Bedawiye und Galla-Sprachen verwandt. Das Somali, das im Laufe seiner Geschichte weniger als das Galla von nicht-kushitischen Sprachen beeinflusst worden ist, hat in seine Phonetik nicht die typisch konsonantischen Laute aufgenommen, auf die ein Verschluss der Stimmritze folgt, die echten konsonantischen Diphtonge, die den Galla- und einigen Sidāma-Dialekten gemeinsam sind und die, wenn auch in verschiedenem Masse, in die modernen semitischen Sprachen Abessiniens aufgenommen worden sind. *ḥ* ist daher im Somali ein velarer Explosivlaut, der wie im Arabischen ausgesprochen wird;

*q* ist ein praecacuminaler Laut und neigt dialektisch zu einer Wandlung in *r*, *ṛ*. Auch ist bemerkenswert, dass im Somali eine sehr weitgehende Neigung zur Palatalisierung besteht und zwar nicht nur unter dem Einfluss der Vokale *e*, *i*, sondern auch des liquiden *l*, wie dies bei dem femininen Artikel *-ta* und dem Suffix der Reflexivform *-l* der Fall ist, die zu *-sha*, *-sh* palatalisiert werden, wenn ihnen ein Schluss *-l* der Substantiva oder Verben vorangeht (*lsha* und *lsh* werden dann durch Assimilation zu *sha*, *sh*). Während andere Somali-Dialekte die laryngalen *h*, *ʿ* beibehalten, hat der Sab-Dialekt *h* in *h* und *ʿ* in *ʿ* verwandelt. Was die Morphologie anbetrifft, so findet man im Somali beide Arten der Konjugation, die im Kuschitischen gebräuchlich sind, nämlich durch Präfixe und Suffixe oder durch Suffixe allein, während das Galla dagegen nur die zweite Art beibehalten hat. Wenn man auf der anderen Seite das Somali und das ʿAfar-Saho vergleicht, so scheint es, dass in letzterer Sprache die Konjugation durch Präfixe und Suffixe häufiger ist als die andere (vielleicht wegen des starken Einflusses der benachbarten semitischen Sprachen), während das Somali typischerweise die oben genannte Konjugation durch Präfixe und Suffixe nur in fünf Verben beibehalten hat (die indessen die gewöhnlichsten Gedanken ausdrücken), nämlich: sein, dasein, wissen, kommen, sagen. Es ist zu beachten, dass schon in den Hawiya- und Sab-Dialekten sogar zwei jener Verben zu finden sind, die in beiden Konjugationen gebraucht werden. Die Somali-Syntax gibt der Sprache einen besonderen Charakter und macht sie für Ausländer ziemlich schwierig (es gibt keine Deklination, eigenartiger Gebrauch der Präpositionen, die nicht vor oder hinter das Substantiv, sondern alle vor das Verb ans Ende des Satzes gestellt werden). So wird z. B. unser Satz: „das Kamel und das Pferd wurden mit diesem Strick gebunden“ übersetzt: *Harregan Rattiga tyo Faraska ā lo gu ka la heray*, das heisst wörtlich: „Dieser Strick das Kamel und das Pferd sie wurden mit-von-durch gebunden“ („von-durch“ drückt hierbei den Gedanken aus, dass die beiden Tiere nicht zusammengebunden wurden, sondern jedes einzelne mit einem Stück des betreffenden Strickes). Der Genetiv, der im Saho-ʿAfar dadurch ausgedrückt wird, dass das Wort für das Besitztum vor das Wort für den Besitzer gestellt wird, im Galla dagegen dadurch, dass man das Wort für den Besitzer vor das Wort für das Besitztum stellt, wird im Somali wie im Galla ausgedrückt oder noch häufiger dadurch, dass man zuerst den Namen des Besitzers voranstellt, dem der Name des Besitztums mit dem possessiven Adjektiv folgt; so wird z. B. „das Haus ʿUmars“ ausgedrückt durch: „ʿUmar Haus“ oder: „ʿUmar sein Haus“.

Die Somali-Dialekte werden den ethnographischen Einteilungen entsprechend nach den Gruppen: Isāk, Dārōd, Hawiya und Sab unterschieden. Die Isāk-Dialekte haben das ursprüngliche *q* als praecacuminalen Laut beibehalten; sie bilden die Durativverben mit dem Suffix *-ay*; sie unterscheiden bei den Pronomina zwei erste Personen Pluralis: das inklusive „wir“ (das ist derjenige, der spricht und der hört) und das exklusive „wir“ (das ist derjenige, der spricht, und eine andere Person). Die Dārōd-Dialekte verwandeln das praecacuminale *q*, wenn es zwischen zwei Vokalen steht, in *ṛ* (Ogādēn-Dialekt) oder *r* (Madjertēn-Dialekt); ihre Durativverben werden durch das Suffix *-hay* gebildet; sie haben auch die oben



erwähnten beiden „wir“ beibehalten. Die Hawīya-Dialekte verwandeln intervokalisches *q* in *r*; sie bilden ihre Durativverben durch den Infinitiv mit dem folgenden Verbum *hay*; sie haben nicht das doppelte „wir“. Die Sab-Dialekte haben den Modus Relativus auf *-aw* beibehalten, der in anderen Somali-Dialekten in den Jussiv auf *-o* verwandelt worden ist; der negative Imperativ wird durch das Präfix *in-* gebildet, dem das Verb mit dem Suffix *-oy* folgt (in den anderen Dialekten wird in diesem Falle das Präfix *ha-* verwandt, dem das Verb mit dem Suffix *-in* folgt).

Bezüglich des Wortschatzes ist das Somali sehr wenig vom Arabischen beeinflusst worden, und selbst wenn arabische Lehnwörter aufgenommen wurden, so wurden sie vollständig der Phonetik des Somali unterworfen. Ebenso wenig hatte das Galla, wenn wir den gemeinsamen Ursprung berücksichtigen, die Sab-Dialekte vielleicht aufgenommen, grossen Einfluss auf das Somali: dennoch können wir im Somali-Wortschatz einige Beweise für die alte Nachbarschaft der Somali und der Sidāma vor dem grossen Galla-Einfall finden.

e. Geschichte. Mögen auch die Eingeborenen-Legenden die Geschichte der Somali islamisiert haben, indem sie ihren Ursprung von 'Aḳil b. Abi Tālib, dem Vetter des Propheten, ableiten, und was man auch auf der anderen Seite von der Frage denken mag, ob die hamitischen Völker von Asien nach Afrika gekommen sein können, so besteht jedoch kein Zweifel darüber, dass die Somali ihr gegenwärtiges Gebiet durch verschiedene aufeinanderfolgende Invasionen von Gruppen besetzt haben, die sich einander drängten und stiessen, die aber alle von der afrikanischen Küste des Golfes von 'Aden ausgingen. Dann zogen die Dir ab, von anderen somalischen Eindringlingen vertrieben, und ein Teil von ihnen erreichte durch Ogaḍān und das Gebiet zwischen *Djūb* und *Shabēlla* dessen unteres Tal und gründete den Stamm der Bimāl. Vom Golf von 'Aden gingen die Sab aus, die sich dem *Djūb*-Becken zuwandten, von dem Plateau am Wēb-Tal herunterzogen, plötzlich eine Richtung östlich der Nachbarschaft der Mārilla einschlugen, in ihr heutiges Gebiet einfelen und gegen die Wardāy, ein Galla-Stamm, kämpften. Von derselben nördlichen Küste zogen die Isāk und die Dārōd ab, um ihre Wohnsitze zu erobern, indem sie die Dir und Galla vertrieben. Von Norden kamen auch die Hawīya, die zuerst nördlich von Marēg halmachten, während ihre Brüder Adjurān das *Shabēlla*-Tal den Galla und *Djiddu* wegnahmen. Dann rückten dieselben Hawīya nach dem Flusse zu vor und vertrieben dort die Adjurān. Daher können wir in der Geschichte der Besetzung des Somali-Gebietes zwei Perioden unterscheiden: die Kriege gegen die Galla und dann die Kriege unter den Somali-Gruppen selbst, die sich einander bekämpften, um die besten Sitze zu erlangen. Aber eine ausserordentlich interessante schriftliche Überlieferung (es gelang mir, eine arabische Handschrift davon zu beschaffen) berichtet uns von dem Krieg, der vor den Kämpfen der Somali-Legenden ausgefochten wurde; es ist der Krieg zwischen den Galla-Eindringlingen und den Zandj (der Bantu-Bevölkerung), die das Stromgebiet des *Djūb* bewohnen. Die Reihenfolge der Eroberer des Somalilandes ist also folgende: Bantu-Neger, dann kushitische Galla, dann kushitische Somali.

Während jene Völker in der Besetzung des Bin-

nenlandes einander folgen, stand das Gebiet an der Meeresküste seit vielen Jahrhunderten in engen Handelsbeziehungen mit Arabien. Dieser Handel, der schon mit den Handelskolonien des süd-arabischen Königreiches begonnen hatte (s. HĪMYAR), wurde in islamischer Zeit noch intensiver betrieben. Resultate dieser arabischen Kolonisation waren die beiden kleinen Staaten Zaila' und Maḳdishū, die im allgemeinen von lokalen Dynastien somalisierter Araber oder von Somali, die stark von arabischer Kultur beeinflusst waren, gebildet und regiert wurden. Das Königreich Zaila', das seit dem XIV. Jahrhundert blühte, konnte leben und gedeihen dank des binnenländischen Handels, wobei es von den vielen islamischen Staaten Süd-Abessinien unterstützt wurde, bis seine Kraft während des grossen Krieges gegen Abessinien unter dem Oberbefehl des Grān (siehe auch ABESSINIEN, HARAR, ZAILA') sich erschöpfte. Maḳdishū jedoch hatte nur eine kurze Blütezeit im XIV. Jahrhundert; dann begann fast plötzlich sein Verfall, da die Bevölkerung nicht imstande war, den misstrauischen Widerstand der Somali-Beduinen, die das Binnenland bewohnten, zu beseitigen. Durch manche Wechselfälle hindurch blieb Maḳdishū unter der Dynastie der Muzaḳfar bis zum XVI. Jahrhundert unabhängig; im XVI. Jahrhundert wurde es von dem Imām von 'Omān besetzt, der nach wenigen Jahren die ganze Banādir genannte Küste mit Maḳdishū seinen Einwohnern überliess und nur von ihnen verlangte, dass sie ihn als ihren Beherrscher anerkannten. Als der Staat Maḳat in die Sultanate 'Omān und Zanzibār geteilt wurde (Anfang des XIX. Jahrhunderts), wurde Maḳdishū Zanzibār zugeteilt, und dann versuchten die Sultāne ihre Herrschaft dadurch zu stärken, dass sie einen *Wālī* mit Garnisonen in Maḳdishū, Marka und Brāwā einsetzten. Aber nach kurzer Herrschaftszeit (ungefähr 60 Jahre) verkaufte Zanzibār jene Städte an Italien.

Nichtsdestoweniger hatten sich die Somali-Stämme des Binnenlandes viele Jahrhunderte hindurch völliger Unabhängigkeit erfreut. Somali-Traditionen haben keine Erinnerung an den grossen Galla-Einfall in Abessinien aufbewahrt, der im XVI. Jahrhundert die Somali von den Sidāmā trennte und sie von jenen kleinen Kulturzentren abschnitt. Jedoch ist die Hypothese zu beachten, ob die Spuren einer der gegenwärtigen Somali-Kultur überlegenen Kultur, die man in manchen Gebieten des Binnenlandes findet und die von den Eingeborenen den Adjurān oder den Madinla zugeschrieben werden, nicht eher ein Werk der Somali sind, die schon in enger Beziehung zu den Arabern der Südküste standen, als ein Werk der Eingeborenen, die von der Kultur der nördlichen Sidāmā-Staaten beeinflusst waren.

Das Somali-Binnenland blieb bis gegen Ende des XIX. Jahrhunderts unabhängig, als Frankreich (1884), England (1884) und Italien (1889) ihre gegenwärtigen Kolonien in Besitz nahmen.

f. Islām. Die Somali sind alle Muslime und folgen dem Madhhab des Shāfi'. Weder der Imām von Maḳat noch die Sultāne von Zanzibār hatten während ihrer kurzen Herrschaft über die Somali-Küste in irgendeiner Weise ihre Ibāditischen Ansichten unter der Somali-Bevölkerung verbreitet. Als daher der *Wālī* des Sultān aus Somaliland zurückgezogen wurde, blieb dort keine Spur der Ibādiya mehr. Unter den Arabern, die neuerdings in Somaliland als Soldaten (*Askari*) oder Arbeiter in europäischen Siedlungen einwanderten, finden

sich einige Zaiditen, die jedoch im allgemeinen ihren Glauben nicht öffentlich bekennen.

Die Verschiedenheit in Gestaltung und Geschichte der Küstenbevölkerung von der des Binnenlandes verursachte auch einen verschiedenartigen Einfluss des Islām auf sie. Die Küstenstädte, die seit vielen Jahrhunderten in Beziehung zu den arabischen Zentren islāmischer Kultur standen, deren Bewohner Handelsleute waren und durch die Bande des Bürgerrechtes, aber nicht durch Stammesverwandtschaft zusammengehalten wurden, sind natürlich leichter für den Islām gewonnen worden als die Stämme des Binnenlands, die unabhängig, feindlich und misstrauisch gegenüber der Küstenbevölkerung waren und in ihrem grossen Gebiet durch das Band gemeinsamen Ursprungs fest verbunden waren. Die islāmische Propaganda war dort gezwungen, gegen das alte Heidentum und das Gewohnheitsrecht der Stämme zu kämpfen. Bei dieser Lage der Dinge waren die Hauptstütze für die Verbreitung des Islām im Binnenland die religiösen Bruderschaften. Wir müssen hier nun einige Ausführungen über jene drei Elemente der religiösen Gebräuche und Anschauungen bei den Somali machen: die Überreste des alten Heidentums im Binnenland, die islāmische Kultur an der Küste und die religiösen Bruderschaften.

Als Überrest des alten Heidentums kann man die Zeremonie des *Sār* betrachten, der vielleicht ein alter geheiligter Tanz ist. Die Eingeborenen scharen sich in einem Kreis zusammen, und der Chor beginnt nach einem bestimmten Rhythmus zu singen. Einer oder viele der Singenden fallen ohnmächtig auf den Boden. Die anderen „schlagen den *Sār*“, indem sie singen und die Hände zusammenschlagen oder mit den Füßen klappern oder Trommeln und Pauken schlagen. Dann erhebt sich die ohnmächtig gewordene Person allmählich vom Boden, nimmt einen Dolch in die Hand und tanzt mit gezücktem Dolch in dem Kreis, bis sie wieder ohnmächtig niedersinkt, sich aber sofort wieder vollständig hergestellt erhebt. Der *Sār* wird auch mit einer brennenden Fackel statt eines Dolches getanzt; bei den Sab geht der Tänzer aus dem Kreis heraus, läuft in das nahe Sumpfdickicht und kommt von da unter lautem Schreien zurück, indem er seinen mit Blut bespritzten Dolch zeigt, das das Blut des getöteten Genius sein soll. Siehe auch den Artikel *ZĀR*.

Eine andere heidnische Zeremonie ist die Feier des Neujahrstages bei den Somali. Die Somali haben ein Sonnenjahr von 365 Tagen. Sieben Jahre bilden einen Zyklus; jedes Jahr hat den Namen eines Wochentages; jeder Zyklus den des bedeutendsten Ereignisses, das in seinem Verlaufe vorkommt: so nennen die Hawiä ein Jahr „Montag der schwarzen Sonne“ *Isnīnta Orrāḥ madō* (sicherlich wegen einer Eklipse so bezeichnet); die Sab sprechen von *Sabdi Farandji*, dem Jahr „Samstag des Europäers“, und spielen damit auf die Reisen des Kapitāns Bottego in ihrem Lande an. Der erste Tag des neuen Jahres wird durch das *Dabshid*, ein familiäres und sehr populäres Fest, gefeiert. Jede Familie zündet ein Freudenfeuer in der Nähe ihrer Hütte an, und der Familienvater springt von einer Seite auf die andere über das Feuer oder schleudert seinen Speer dadurch. Dann folgen öffentliche Tänze und Prozessionen singender Jünglinge und Opfer.

Wir müssen hier den Volksglauben an die

Fortdauer des materiellen Lebens nach dem Tode erwähnen und die Notwendigkeit, den Toten Nahrung und Kleidung zu beschaffen, indem man in der Nähe des Grabes Opfer an Vieh darbringt und Fleisch und Stoffe an die Armen verteilt, die, wie man glaubt, „dafür Sorge tragen, dass die Nahrung die Toten erreicht“. Daher kommt die Gewohnheit, in Testamenten einen Teil des Erbes für die Feier solcher Zeremonien zu bestimmen („das, womit man beerdigt wird“), und die liebevolle Sorge der Söhne und Verwandten „das Grab zu fegen“, das heisst, gelegentlich solche Opfer darzubringen. Andere Spuren heidnischer Gedanken finden sich in der magischen Macht des erblichen Stammesoberhauptes, dessen Auge für ihn das ist, was die Sonne für den alten Himmelsvater der heidnischen Kuschiten war. Das „hitze Auge“ des Oberhauptes bewirkt Fruchtbarkeit des Viehes oder nimmt sie hinweg, verursacht Dürre, heilt oder ruft Krankheiten hervor. Anstelle der alten heidnischen Zauberer traten islāmische Gelehrte, obgleich sie ihren Namen *Wadād* beibehielten und auch zu magischen Handlungen herangezogen werden können. Sühnesegen wird wie im Heidentum durch Speien erteilt. Kopf, Unterleib und Pfoten der geschlachteten Tiere werden im Somali-Islām im Einklang mit heidnischem kushitischem Glauben als unreines Fleisch betrachtet.

Die Somali-Namen des Himmelsgottes (*Ebba* und *Wak*) werden heute auf Allāh übertragen; selbst der Name des heidnischen Genius (*Gūl*; Galla: *Kollō*; Amharisch: *Kollē*) wird in modernen Dialekten zur Bezeichnung von „Glück“ verwandt.

Ein noch stärkerer Widerstand wurde dem Islām durch das Gewohnheitsrecht bei den Somali entgegengebracht, das auf einer dem vor-islāmisch-arabischen Leben sehr ähnlichen sozialen Stufe steht und daher oft dem islāmischen Gesetz direkt zuwiderläuft. Wir können hier die charakteristischen Vorschriften über das Levirat anführen und den Preis, den die Witwe den Verwandten des verstorbenen Gatten bezahlen muss, wenn sie wünscht, sich zum zweiten Male mit einem anderen Manne als mit dem Bruder des Verstorbenen zu verheiraten (jedoch ist zu bemerken, dass bei den Somali die Söhne des zweiten Gatten, des Bruders des Verstorbenen, nicht als Söhne des ersten und Fortsetzung seines Geschlechtes betrachtet werden, wie es bei den Semiten der Fall ist, sondern die Abkömmlinge des ersten Gatten werden im Gegenteil als Söhne des zweiten angesehen); die Heirat durch Raub; den Blutpreis, der bei den Somali als Loskaufpreis des Mörders von einem Rechte angesehen wird, das das Verbrechen den Verwandten des Getöteten über die Person des Mörders ex delicto gibt; die Frau, die vom Erbrecht ausgeschlossen ist; die ausgestossenen Gruppen, die man nicht heiraten, mit denen man auch nicht in irgendeiner Weise in Berührung kommen kann, da man glaubt, dass sie sich für immer in ritueller Unreinheit (*Nidjāsa*) befinden (beachte die geschickte Islāmisierung des alten Brauches); die Exogamie, die bis heute bei den nördlichen Stämmen zu finden ist, und die bemerkenswerten Spuren von Heiraten, die eher zwischen zwei Stämmen als zwischen einzelnen Personen abgeschlossen werden.

An der Küste jedoch, in den Zentren islāmischer Kultur, bilden Werke islāmischer Gelehrten besonders nach dem Anwachsen des Handels



in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts eine kleine lokale Literatur, die in arabischer Sprache besonders mystische Gegenstände behandelt. Die wichtigsten gedruckten Werke sind: *al-Madjmū'at al-mubāraka* von Shaikh 'Abdallāh b. Yūsuf, einem Eingeborenen der Shēkhāl-Gruppe, der sein Werk in Kairo drucken liess, und die *Madjmū'at al-Kaṣā'id* von Shaikh Kāsim b. Muḥyi 'l-Din, einem Eingeborenen aus Brava (Barāwā). Das letztere Werk ist nur eine Gedichtsammlung vieler Somali-Autoren; *al-Madjmū'at al-mubāraka* jedoch besteht aus fünf Abhandlungen des Shaikh 'Abdallāh über das *Taṣawwuf*; aber ihre wirklich interessante Seite liegt in der dritten und vierten Abhandlung; erstere ist betitelt: *al-Sikkīn al-dhābiḥa 'ala 'l-Kilāb al-nābiḥa*, „das Messer, das die belenden Hunde schlachtet“, und die letztere *Naṣr al-Mu'minin 'ala 'l-Maradāt al-mulḥidin*, „Sieg derjenigen, die an die Rebellion der Häretiker glauben“, die heftige Angriffe gegen die Tariqa Ṣālihiya enthält. Ein anderer ausgezeichnete Gelehrter der Somali war Shaikh Awēs (Uways) Muḥammed al-Barāwī, der ausser zwei Gedichten, die in der obengenannten *Madjmū'at al-Kaṣā'id* veröffentlicht sind, fünf Gedichte in Somali-Sprache verfasste, die er als einziger mit arabischen Buchstaben schrieb; eines jener Gedichte ist gegen die Anhänger des Mad Mulla gerichtet. Auch ist Shaikh 'Abd al-Rahmān al-Zailā'i zu erwähnen, der viele mystische Gedichte in arabischer Sprache schrieb (das am meisten verbreitete ist das *Sirādī al-'Uḳūl wa 'l-Sarā'ir fi 'l-Tawassul bi-Shaikh 'Abd al-Kādir*, „Lampe des Geistes und die Geheimnisse des mystischen Fortschrittes“ vermittelt des Shaikh 'Abd al-Kādir [al-Djilānī]\*). Ein anderer Somali-Gelehrter ist Shaikh 'Abd al-Rahmān b. 'Abdallāh, ein Eingeborener der Shānshia-Gruppe in Maḳdishū und allgemein als Shaikh Sūfi bekannt; er ist der Verfasser des *Shadjarat al-Yaqīn*, des „Baumes der Erkenntnis“ oder des *al-Nubdhat al-yaqīna fi Mu'djizāt khair al-Barīya*, „der gewisse Anteil an den Wundern der besten unter den Geschöpfen“, in *al-Madjmū'at al-mubāraka* veröffentlicht und in den Mystik-Schulen der Somali sehr verbreitet.

Eine Handschrift, die in Brava aufgefunden wurde, enthält eine Übersetzung der *Ḥamāsiya* des al-Būṣirī in Suaheli-Versen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass durch weiteres Nachsuchen noch andere ältere Handschriften oder arabisch-somalische Dokumente ans Licht gebracht werden können.

In Somaliland findet man vier islāmische Bruderschaften: Die Qādiriya (s. ABD AL-QĀDIR AL-DJILĪ oder DJILĀNĪ); die Aḥmediya, welche die mystische Regel des Ahmed b. Idrīs befolgt, der in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts in Ṣabya in 'Asir starb; die Ṣālihiya, eine neuere Abzweigung der Aḥmediya (ihr Gründer und Leiter war Muḥammed Ṣāliḥ, der seinen Sitz in Mekka hatte und ein Schüler des sudanesischen Mystikers Ibrāhīm al-Raḥdī war, eines Schülers des Ahmed b. Idrīs); die Rifā'iya, welche die Vorschriften von Saiyid Ahmed al-Rifā'i befolgt. Die Qādiriya, die fast alle Gelehrte, die oben als Verfasser mystischer Werke erwähnt worden sind, unter ihre Anhänger zählt, ist die gelehrteste und modernisierteste Somali-Bruderschaft; sie besitzt nur wenige Landsiedlungen und hat keine landwirtschaftliche Organisation, sondern widmet sich mehr der Lehrtätigkeit als dem Ackerbau. Die Qādiriya in Somaliland ist seit vielen Jahren von der Ṣālihiya durch starke Meinungsverschiedenheiten getrennt; zuerst

richtete die Qādiriya Angriffe gegen Mad Mulla, der seinen Feldzug dadurch, dass er erklärte, ein wahrer Schüler des Muḥammed Ṣāliḥ zu sein, eröffnet hatte (s. MUḤAMMED B. 'ABDALLĀH HASSĀN), und der den Shaikh Awēs b. Muḥammed al-Barāwī von den Anhängern Mulla's im Jahre 1327 (1909) ermorden liess. Die Streitigkeiten begannen, wenn auch in weniger rauher Art, von neuem nach der Veröffentlichung von Shaikh 'Abdallāh's Buch (*al-Madjmū'at al-mubāraka*) und eines Gedichtes von Shaikh Kāsim Muḥyi 'l-Din al-Barāwī, in dem die Ṣālihiya durch den Refrain: *lakum Dinukum wa-lī Dini!* beleidigt wurde. Die Ṣālihiya war dagegen besonders damit beschäftigt, politischen Einfluss auf die Stämme zu erlangen und eine Organisation von Ackerbaugemeinschaften besonders an den Ufern der Flüsse zu bilden. Die Mulla-Bewegung, die Rebellion von Saiyid Muḥammed Yūsuf gegen Abessinien im Wēb-Tal im Jahre 1917 wurden von Ṣālihiya-Führern geleitet. Auf der anderen Seite sind die „schwarzen Länder“ im Shabēlla-Tal, die am besten für den Ackerbau geeignet sind, die aber früher von den Somali-Beduinen unterschätzt und nur zur Viehzucht verwandt wurden, in vielen Gebieten das Ziel der Ṣālihiya-Wünsche gewesen, die geschickt genug waren, aus Streitigkeiten zwischen den Stämmen oder anderen politischen Umständen Vorteil zu ziehen; so hat die Ṣālihiya es zu erreichen versucht, dass ihnen die für den Ackerbau am besten geeigneten Gebiete von den Stämmen zugestanden wurden. Die Aḥmediya ist weniger zahlreich und trachtete wie die Ṣālihiya danach, Land zu erwerben, obgleich sie im allgemeinen mehr auf Lehren eingestellt ist als die Ṣālihiya. Während die Qādiriya und die Aḥmediya keine regelrechte hierarchische Verfassung haben, wird die Ṣālihiya in Italienisch-Somaliland von dem Oberhaupt der Zāwiya „Miṣra“ (im mittleren Shabēlla-Tal) geleitet, der im ganzen Gebiet der Vertreter des Muḥammed Ṣāliḥ ist.

Einheimische Gerichtsbarke't wird in Italienisch-Somaliland von einem muslimischen Qādi gehandhabt ausser bei gewissen Verbrechen und Fällen politischen Interesses. Der Urteilsspruch des Qādi beginnt mit dieser Formel: *Bismi 'llāhi al-Rahmān al-Rahīm! innanī aḥkumu bi-Shari'at al-Islām bi-stikhlāf al-Malik al-mu'ṭam, Malik al-Iḳāliya* usw.: „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen! Ich richte nach dem Gesetze des Islām, bevollmächtigt von seiten des grossen Königs, des Königs von Italien...“.

*Litteratur:* Geographie: Ausser den alten Werken von Guillaing, *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique Orientale*, Paris 1856; und Burton, *First Footsteps in East Africa*; V. Bottego, *Il Giuba esplorato*, Rom 1895; L. Vannutelli und C. Citeri, *L'Omo*, Mailand 1899; U. Ferrandi, *Lugh, emporio commerciale sul Giuba*, Rom 1903; C. Citeri, *Alle frontiere meridionali dell' Etiopia*, Mailand 1912; Robecchi Brichetti, *Somalia e Benadir*, Mailand 1899; ders., *Nel paese degli Aromi*, Mailand 1903; R. E. Drake Brockmann, *British Somaliland*, London 1917; A. Hamilton, *Somaliland*, London 1911; A. Donaldson Smith, *Through unknown African Countries*, London 1897; E. Hoyos, *Zu den Aulihan*, Wien 1895; F. Jousseau, *Impression de voyage en Apharras (Côte française des Somalis)*, Paris 1915; F. Storbeck, *Die Berichte der arabischen Geographen des Mittel-*

*alters über Ostafrika*, in *MSOS As.*, XVII (1914); Stefanini u. Paoli, *Ricerche geologiche, idrologiche etc. nella Somalia Italiana*, Florenz 1916.

Ethnologie und Gewohnheitsrecht: P. Paulitschke, *Ethnographie Nord-Ost-Afrikas*, Berlin 1893; E. Cerulli, *Il diritto consuetudinario della Somalia Italiana settentrionale*, Neapel 1919; ders., *Testi di diritto consuetudinario dei Somali Marrëhân*, in *R S O*, VII (1918); M. Colucci, *Principii di diritto consuetudinario della Somalia Italiana i gruppi somali e la proprietà*, Florenz 1924; E. Cerulli, *Note sul movimento musulmano nella Somalia*, in *R S O*, X (1923).

Sprache: Hunter, *A grammar of the Somali language*, Bombay 1880; A. W. Schleicher, *Die Somalisprache*, Berlin 1892; L. Reinisch, *Schleicher's Somalixtexte*, Wien 1900; Fr. E. de Larajasse und C. de Sampont, *Practical grammar of the Somali language*, London 1897; Fr. de Larajasse, *Somali English and English Somali dictionary*, London 1897; L. Reinisch, *Somalixsprache*, 3 Bde., Wien 1901—3; A. Jahn, *Somalixtexte*, Wien 1906; J. W. C. Kirk, *A grammar of the Somali language*, Cambridge 1905; E. Cerulli, *Note sui dialetti somali*, in *R S O*, VIII (1921); M. von Tiling, *Somali-Texte*, Berlin 1925.

Geschichte: Ausser den Blau-Büchern des Britischen Auswärtigen Amtes oder des Kolonial-Amtes über Somali-Dinge und den Grün-Büchern des Italienischen Auswärtigen Amtes und den offiziellen Berichten der Gouverneure über Italienisch-Somaliland an das Parlament siehe die Artikel HARAR, MUHAMMED B. 'ARDALLAH HAS-SÄN und ZAILA. — Vgl. neuerdings noch: E. Cerulli, *Iscrizioni e documenti arabi per la storia della Somalia*, in *R S O*, XI (1926); ders., *Le popolazioni della Somalia nella tradizione storica locale*, in *R R A L*, Rom 1926.

(ENRICO CERULLI)

**SONGHÖY.** Der Name Songhoy (Songoi) oder Songhay bezog sich ursprünglich wahrscheinlich auf den Teil des Nigertales, der zwischen dem Bourem- und Say-Bogen liegt, auf die Bevölkerung dieses Gebietes sowie auf ihren Staat. Als dieser Staat sich später stromaufwärts bis zum Debo-See und stromabwärts bis zum äussersten Norden der heutigen französischen Kolonie Dahomey ausgedehnt hatte, wurde der gleiche Name auf das so vergrösserte Königreich, auf die Gesamtheit seiner Bewohner sowie auf die Sprache angewandt, die von den meisten gesprochen wurde, die Sprache von Dyenne, Timbuktu, Gāo, des Dendi und des Zerma- oder Djerma-Landes.

Der Staat Songhoy soll im VII. Jahrh. unserer Zeitrechnung von einer Persönlichkeit berberischen Ursprungs gegründet sein, dessen Dynastie bis zum Jahre 1000 zuerst in Gungiya oder Kukiya auf der Insel Bentia (150 km stromabwärts von Gāo), dann in Gāo selbst oder Gāogāo regiert hat. Die Fürsten dieser Dynastie trugen bis zum Jahre 1335 den Titel *Dja* oder *Za* und dann den Titel *Sonni*, *Sun*, *San* oder *Shi*. Man nimmt an, dass der unter dem Namen Alyaman bekannte Begründer des Königreiches Christ war. Der erste seiner Nachfolger, der zum Islām übertrat, war der *Dja* Kosoy oder Kosay, der im XI. Jahrh. regierte um die Zeit der Verlegung der Hauptstadt nach Gāo.

Im Jahre 1325 wurde Songhoy dem Mandingo-Reich von Mali einverleibt, dessen Herrscher da-

mals der berühmte Gongon Mūsā oder Kankan Mūsā war. Als dieser im selben Jahre von seiner Pilgerfahrt nach Mekka zurückkehrte, begab er sich nach Gāo und nahm dort die Huldigung seines neuen Vasallen, des *Dja* Asiboy oder Asibay, entgegen, dessen beide Söhne er als Geiseln mit an seinen Hof nahm. Der eine von diesen, 'Ali Kolon, entfloß später aus der Hauptstadt von Mali, kehrte nach Gāo zurück, liess sich zum König proklamieren und nahm den Titel *Sonni* an (1335).

Im Jahre 1464 oder 1465 trat ein anderer *Sonni* 'Ali, genannt 'Ali Ber ('Ali der Grosse), die Regierung an. Er befreite Songhoy von der Vorherrschaft der Mandingo und erweiterte die Grenzen des Reiches beträchtlich stromabwärts sowie namentlich stromaufwärts von Gāo, indem er nacheinander Timbuktu (1468) und Dyenne (1473) in Besitz nahm. Ihn kann man als den eigentlichen Gründer des vergrösserten Songhoy ansehen. Er machte aus dem kleinen Vasallen-Königreich ein grosses bedeutendes Reich. Jedoch hat dieser Fürst im Lande keinen guten Ruf hinterlassen. Die Chronisten von Timbuktu beschuldigen ihn der Grausamkeit, der Gottlosigkeit und Liederlichkeit; und obwohl selbst, wenigstens dem Namen nach, Muslim, habe er die Gelehrten und Derwische verfolgt. Er starb 1492, und zwar ertrank er durch einen Unglücksfall in einem Strom. Mit seinem Sohn und Nachfolger Bakari oder Bari, der nur ein paar Monate regierte, erlosch im Jahre 1493 die Dynastie al-Yaman, die ungefähr neun Jahrhunderte lang die Herrschaft inne gehabt hatte.

Der beste General des 'Ali-Ber, ein Sarakolle aus der Silla-Abteilung, der Muḥammadu Türe hiess, bemächtigte sich im Jahre 1493 des Thrones und begründete eine neue Dynastie, die der Askiya. Unter seiner besonders glänzenden Regierung erlebte Songhoy seine Blütezeit. Ganz und gar dem Islām ergeben, obwohl duldsam gegen die Heiden, machte der Askiya Muḥammadu im Jahre 1496—7 die Pilgerfahrt nach Mekka, trat auf seiner Reise in Beziehung zu Persönlichkeiten von der Art eines al-Suyūṭī, dessen Ratschläge er nachsuchte, und empfing in der heiligen Stadt auf den Vorschlag des 'Abbāsiden-Khalifen von Agypten al-Mutawakkil aus den Händen des Gross-Scharif Mulay al-'Abbās die Khalifen-Investitur für die Takrūr-Länder (d. h. Sūdān). Der Gross-Scharif ging sogar so weit, dass er einen seiner Neffen mit Namen Ahmed al-Sekli als offiziellen Vertreter des Hidjāz nach Gāo schickte. Der berühmte Reformator von Tlemcen, al-Meghīlī, stand in dauerndem Briefwechsel mit dem Askiya Muḥammadu, den er sogar im Jahre 1502 in Gāo besuchte. Durch eine Reihe siegreicher Expeditionen dehnte dieser Fürst die von seinem Reich abhängigen Gebiete weiter aus, im Westen bis zum unteren Senegal, im Osten bis zum Air und den Bornu-Grenzen, im Süden bis nach Segu. Sein Reich nahm im westlichen Sudan die Stelle ein, die zuvor das Reich Mali inne gehabt hatte. Zu gleicher Zeit organisierte er seine Staaten in bemerkenswerter Weise. Er schuf ein stehendes Heer, eine Verproviantierungsflotte auf dem Niger, ein Steuer- und Pachtsystem in natura zur Versorgung des Staatsschatzes, und richtete genau abgegrenzte Militär-, Staats- und Verwaltungsämter ein, Provinzialregierungen, Justizämter und einen Polizeidienst. Mit seiner ganzen Macht und mit allen Mitteln protegierte er die Gelehrten, indem er sie mit Freiheiten und Ehrungen überschüttete.



Er begünstigte den Aufschwung der Schulen von Timbuktu, das zu einem wirklichen intellektuellen Brennpunkt und zu einem angesehenen Zentrum islamischer Kultur wurde.

Leider hatte dieser ausgezeichnete Herrscher nur mittelmässige oder bisweilen sogar abscheuliche Nachfolger. Er wurde blind und wurde im Jahre 1528 oder 1529 von seinem eigenen Sohn Mūsā entthront, darauf im Jahre 1531 von seinem Neffen Bengan-Korey auf eine Insel im Niger verwiesen und fand im Jahre 1538 ein klägliches Ende. Von 1528 oder 1529 bis 1591 folgten auf dem Thron von Gāo nacheinander acht Herrscher. Zum grössten Teil waren sie grausam, egoistisch und ausschweifend, töteten sich untereinander und waren in der Hauptsache darauf bedacht, ihren Begierden und Leidenschaften zu frönen. Das von dem Gründer ihrer Dynastie vollbrachte grandiose Werk liessen sie verkümmern. Nur der Askiya Dā'ūd (1549–83), einer der Söhne des Muḥammadu, versuchte gegen den durch seine Brüder und Vettern hervorgerufenen Verfall anzugehen. Aber dieser trat nach ihm umso schärfer wieder hervor.

Mittlerweile schickte der Sultan von Marokko Aḥmed al-Manṣūr al-Dḥahabī, dessen Absichten auf die Salzminen von Teghazza, die damals zu Songhoy gehörten, und auf das Gold des Sūdān gerichtet waren, im Jahre 1590 eine Expedition von 3 000 Mann nach Gāo, zum grössten Teil abtrünnige Spanier, unter dem Kommando des Pasha Džüder. Die Expedition verlor unterwegs durch Anstrengungen, Hunger und Durst zwei Drittel ihres Bestandes. Aber mit den tausend Mann, die übrigblieben und die den Vorteil hatten, über Feuerwaffen zu verfügen, besiegte Džüder ohne Mühe am 12. März 1591 bei Tondibi ein wenig nördlich von Gāo einige 40 000 Infanteristen und Reiter, die nur mit Wurfgeschossen, Pfeilen, Säbeln und Lanzen bewaffnet waren und die die Truppe des letzten Askiya Ishāk bildeten. Džüder drang schliesslich ohne Schwertstreich in Gāo ein, legte den Sitz seines Kommandos nach Timbuktu, wo er einen von ihm bestimmten Askiya einsetzte, der nichts war als ein Instrument in seinen Händen. Das Gebiet stromabwärts von Gāo, das die marokkanischen Truppen nicht unterwerfen konnten, blieb unabhängig und bildete ein kleines Königreich, Dendi genannt, das von Askiya, die von Muḥammed abstammten, regiert wurde. Aber der Staat Songhoy hatte aufgehört zu existieren. Wenn man seine endgültige Errichtung von dem Sonni 'Alī-Ber an rechnet, hatte er 127 Jahre bestanden (1465–1591).

*Litteratur:* 'Abd al-Raḥmān al-Sa'dī, *Ta'rikh al-Sūdān*, Übers. Houdas, Paris 1900; M. Delafosse, *Haut Senegal Niger*, Paris 1912; Maḥmūd Kālī, *Ta'rikh al-Fattāh*, Übers. Houdas und Delafosse, Paris 1913.

(MAURICE DELAFOSSE)

**SÖSÖ** — oder SÜSÜ nach der Aussprache der Malinke — ist eine Ortschaft im französischen Sūdān, einige 200 km nord-nord-östlich von Bamako, welches früher der Hauptstadt eines Königreiches war, in dem Sarakolle wohnten und regierten. Das Königreich Sösö war ursprünglich abhängig von dem bekannten Ghāna-Reich. Es machte sich unabhängig, als gegen Ende des XI. Jahrh. dies Reich infolge der Einnahme seiner Hauptstadt durch die Almoraviden (1076) zerfiel. Die damals in Sösö regierende Dynastie gehörte zu einer islamischen Sarakolle-Familie, den Djariso.

Sie wurde um 1180 durch einen Krieger gestürzt, der ebenfalls Sarakolle war, aber der heidnischen Religion angehörte. Er gehörte zur Kaste der Schmiede und hiess Džara Kante. Dessen Nachfolger, bekannt unter dem Namen Sumanguru (oder Sumahoro) Kante, führte das bis dahin bescheidene Reich Sösö zu ziemlicher Bedeutung. Er vergrösserte es nämlich um mehrere Provinzen, an die es im Norden und Süden grenzte. Das waren vor allem Waghadu oder Baghana mit Kumbi, der Hauptstadt des alten Ghāna-Reiches, und Manding oder Mali, zu beiden Seiten des oberen Niger, stromaufwärts von Bamako. Nach dem Zeugnis des Ibn Khaldūn bemächtigte sich das Heer von Sösö im Jahre 1203 der Hauptstadt von Ghāna. Eine irrige Interpretation dieser Ibn Khaldūn-Stelle hat diese Eroberung bisweilen der Völkerschaft der Sūsū oder Sösö zugeschrieben, die stets im Fūta-Djallon oder an dessen Westabhängen ansässig war in einer Entfernung von mindestens 500 km südwestlich von Sösö und die mit dieser Stadt nur zufällig den Namen gemeinsam hat. Der König von Sösö, der Heide war, verfolgte die Muslime von Ghāna. Um seinen Verfolgungen zu entgehen, wanderten diese um 1224 nach Biru oder Wālata aus, das sie zu einem Zentrum islamischen Lebens machten.

Nach der Einnahme von Kumbi eroberte Sumanguru Kante das Land Manding. Eine Tradition berichtet, dass er die elf Könige, die von etwa 1224 bis 1230 einander auf dem Thron von Manding folgten, nacheinander, wie sie in der Regierung aufeinander folgten, getötet habe. Aber schliesslich scheiterte er an dem Widerstand des zwölften, der von Ibn Khaldūn Māri-Djata genannt wird und im ganzen West-Sūdān unter dem Namen Sun-Djata oder Son-Djata bekannt ist, aus der Familie der Keyta. Diesem Fürsten gelang es, zahlreiche Anhänger zu gewinnen nicht nur in Manding, sondern auch in den Nachbarprovinzen, die ebenso wie sein eigenes Land danach verlangten, von der blutigen Tyrannei des Königs von Sösö frei zu werden, und so zog er gegen ihn zu Felde. Die beiden Heere stiessen am Niger bei Kirina nicht weit von Kulikoro zusammen (um 1235). Nach der Legende soll Sun-Djata sich seines Gegners dadurch entledigt haben, dass er einen Pfeil auf ihn abschoss, der anstelle der Spitze den Sporn eines weissen Hahnes hatte, der das *Tana* (Tabu) des Sumanguru war; der Gegner soll, vom Pfeile getroffen, vor aller Augen verschwunden oder in einen Felsen verwandelt worden sein, den man noch heute zeigt, wie er das Dorf Kulikoro überragt. Auf jeden Fall gelang es Sun-Djata, Manding von der Vormundschaft von Sösö zu befreien. Er bemächtigte sich dieses Ortes und des ganzen Landes, dessen Hauptstadt er war, und verfolgte seine Eroberungen in nördlicher Richtung bis zu der ehemaligen Hauptstadt von Ghāna, die er um 1240 einnahm und von Grund auf zerstörte. So setzte er an die Stelle der vorübergehenden Hegemonie des Sösö-Staates die Hegemonie von Manding.

*Litteratur:* Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, Übers. de Slane, Algier 1852–56; G. Adam, *Légendes historiques du Pays de Nioro*, in *Revue Coloniale*, Paris 1904; M. Delafosse, *Traditions historiques et légendaires du Soudan Occidental*, in *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, Paris 1912; ders., *Haut Senegal*, Paris 1912.

(MAURICE DELAFOSSE)

**SPAHI.** [Siehe SEPOY.]

**SPARTEL**, Kap am äussersten Nord-Westen von Marokko und Afrika, etwa 10 km westlich von Tanger. Al-Idrisi nennt es nicht; al-Bakri kennt es als einen in das Meer vorspringenden Berg, 30 Meilen von Arzila und 4 von Tanger, der Süsswasserquellen hat und auf dem sich eine als *Ribāʿ* dienende Moschee befindet. Gegenüber an den Küsten von Andalusien ist der Berg al-Agharr (= Tarf al-Agharr > Trafalgar). Der Name *Ishbartāl* (wahrscheinlich verwandt mit dem lateinischen *spartar*, „Ort, der Überfluss hat an Spartgras“), den ihm al-Bakri gibt, ist bei den Eingeborenen nicht mehr bekannt.

*Litteratur:* al-Bakri, *Description de l'Afrique Septentrionale*. Alger 1911. S. 113.

(G. S. COLIN)

**ŚRI WIDJAYA**. [Siehe ZĀBAG.]

**ŞU** (r.), Wasser, Flüssigkeit, auch in Zusammensetzungen.

**ŞUBA** ist ein arabisches Substantiv, das von der Verbalwurzel *şūba, yaşūbu* („es strömte heraus“) abgeleitet ist und ursprünglich einen Haufen Weizen, Datteln, Erde usw. bedeutet. Unter der Regierung Akbar's wurde es zur offiziellen Bezeichnung der grossen Provinzen Indiens, auf die die Historiker vorher Wörter wie *Shikḥ*, *Khiṭṭa* usw. angewandt hatten. Akbar's Reich bestand zuerst aus zwölf und schliesslich aus fünfzehn *Şūba*'s, die entweder nach ihrer Hauptstadt benannt wurden, wie Dihlī, Āgra und Ilāhābād, oder nach den alten Namen der Landstriche, die sie einnahmen, wie Pandjāb, Bangāl, Berār, Mālwa und Guḍjarāt. Nachdem Awrangzēb Bidjāpūr und Gulkunda erobert hatte, zur Zeit, als das Reich der Timūriden seine grösste Ausdehnung erreichte, wurden weitere *Şūba*'s hinzugefügt. Von den Engländern ist das Wort oft unrichtigerweise auf den Statthalter eines *Şūba* angewandt worden. Der Irrtum scheint aus der Bezeichnung *Şāhib-Şūba* entstanden zu sein, das „Herr einer Provinz“ bedeutet und gleichbedeutend mit *Şubadār* [s. d.] ist, dessen erster Wortteil augenscheinlich irrtümlicherweise als reiner Ehrentitel aufgefasst wurde.

*Litteratur:* Die arabischen Wörterbücher; *Shaiḫ* Abu 'l-Faḍl, *Ā'in-i Akbari*, Text und Übers. Blochmann und Jarrett (*Bibliotheca Indica*); H. Yule und A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, ed. Wm. Crooke, London 1903.

(T. W. HAIG)

**ŞUBADĀR**, Gouverneur einer Provinz oder *Şūba*. Akbar war es, der als erster das Reich regelrecht in Provinzen einteilte, die *Şūba* genannt wurden; aber während seiner Regierung war der Titel *Şubadār* nicht gebräuchlich; im *Ā'in-i Akbari* wird der Gouverneur einer Provinz *Sipāh-Sālār* (Oberbefehlshaber) genannt. Seine Nachfolger verwandten die Bezeichnung *Şubadār* oder *Şāhib-Şūba* (Herr einer Provinz); aber der Gebrauch dieser Titel war weder allgemein noch fest. Der Gouverneur oder Vizekönig des Dakan wird gewöhnlich *Şubadār* genannt; aber die Gouverneure von Awadh und Bangal werden im XVIII. Jahrhundert öfter *Nawwāb-Wazīr* und *Nawwāb-Nāẓim* genannt. Europäer, wie Orme, der selbst in dieser Beziehung sündigt, bemerkt, ein *Şubadār* würde oft *Şūba* genannt. Die Quelle dieses Irrtums ist unzweifelhaft die Form *Şāhib-Şūba*, deren erster Bestandteil irrtümlicherweise als reiner Ehrentitel aufgefasst wurde. Der Titel *Şubadār* scheint von Europäern auch auf untergeordnete Beamte, wie

z. B. auf Gouverneure von Städten oder Distrikten (*Sarkār*) angewandt worden zu sein.

Der Titel *Şubadār* ist seit der Bildung einer Eingeborenen-Armee in Indien auch auf den obersten indischen Offizier einer Sepoy-Kompanie oder einer Truppe regulärer, aber nicht irregulärer, Kavallerie übertragen worden und zwar bei der ursprünglichen Zusammensetzung solcher Kompanien oder Truppen auf den heutigen Hauptmann. Dieser Gebrauch des Titels und seine frühere Anwendung auf Zivilbeamte ist vielleicht der in Indien allgemeinen Gewohnheit zuzuschreiben, unbedeutenden Personen Höflichkeitstitel zu verleihen; aber etymologisch kann *Şūba* ebenso richtig auf eine Kompanie als auf eine Provinz angewandt werden.

*Litteratur:* *Shaiḫ* Abu 'l-Faḍl, *Ā'in-i Akbari*, Übers. Blochmann und Jarrett (*Bibliotheca Indica*); P. E. Roberts, *A Historical Geography of the British Dependencies*, VII, India, Oxford 1916; H. Yule und A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, 2. Aufl. von Wm. Crooke, London 1903; V. A. Smith, *The Oxford History of India*, Oxford 1919; W. H. Moreland, *From Akbar to Aurangzeb*, London 1923; ders., *India at the Death of Akbar*, London 1920.

(T. W. HAIG)

**ŞUBAIṬILA** (Şbeitla oder Henshīr Şbeitla, das alte Sufetula), Stadt in Tunis, 130 km S.W. von Kairawān und 92 km O.S.O. von Tebessa, inmitten einer grossen Ebene auf einem Plateau, das im Osten vom Wād Şbeitla umgeben ist. Die antike Stadt ist oft beschrieben worden namentlich von Guérin, Tissot, Saladin, Diehl und Merlin. In der Geschichte des islamischen Afrika wird sie nur für die Zeit der Eroberung kurz erwähnt; ihre Rolle dabei ist ziemlich mangelhaft beschrieben. Im Jahre 26 (646/7) traf das von 'Abd Allāh b. Sa'd befehligte 20 000 Mann starke Heer vor Subaitila (Balādhuri verlegt das Treffen nach 'Aḳūba) auf den byzantinischen Patricius Djurdjir (Gregorios), der über 120 000 Mann verfügte. Djurdjir hatte im Jahre vorher gegenüber dem Kaiser von Konstantinopel seine Unabhängigkeit erklärt (die Tatsache wird von Theophanes, *Chronographia*, Bonner Ausg., I, 525 bezeugt), und nach einigen Autoren soll er Subaitila zu seiner Hauptstadt erwählt haben. Das Treffen wurde zu einem Triumph für die Muslime; Djurdjir fand dort den Tod, Subaitila wurde zerstört (oder erhielt einen islamischen Statthalter).

Die ziemlich ins einzelne gehenden Berichte der arabischen Autoren namentlich des Ibn 'Idhārī und des al-Nuwairī sind offensichtlich voll von legendären Zügen (die Tochter des Djurdjir, die sich ohne Schleier auf der Spitze eines Turmes zeigt und dem zur Ehe versprochen wird, der Ibn Sa'd tötet). Insbesondere scheint die dem 'Abd Allāh b. al-Zubair zugewiesene Rolle mit Absicht in das beste Licht gerückt zu sein. Er ist es, der dem Führer des Feldzuges das taktische Vorgehen im Kampfe angibt; er tötet durch eine List Djurdjir mit eigener Hand; er verheimlicht bescheiden seine glänzende Tat und wird dazu bestimmt, dem Khalifen die Neuigkeit zu übermitteln. Auch ist es wenig wahrscheinlich, dass der Patricius nicht Karthago, sondern Subaitila zum Sitz seiner Regierung erwählt habe. Die über afrikanische Verhältnisse wenig unterrichteten Muslime hatten Interesse daran, den Glauben zu erwecken, dass die Hauptstadt des Landes schon dem ersten Ansturm



erlegen sei. Man kann annehmen, dass der Patriarch Gregorius infolge des ersten Auftauchens islamischer Truppen sich an diesen wichtigen Punkt einer der von Süden kommenden Strassen begeben hatte, „um der Eingeborenen-Bevölkerung, deren Hilfe er suchte, näher zu kommen“ (Diehl) und um das damals fruchtbare und bevölkerte Zentral-Tunis zu schützen. Sicher ist, dass Şubaiṭila schon Ende des VI. Jahrh. ein stark befestigter Platz gewesen ist. Die Verteidigung wurde erleichtert durch eine Reihe kleiner Forts, welche um ein Zentral-Reduit herum lagen, das selbst durch den Hof der drei Tempel des Kapitols gebildet wurde.

*Litteratur:* Guérin, *Voyage en Tunisie*, I, 376 ff.; Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, II, 613 ff.; Saladin in *Archives des missions*, 3. Serie, XIII, 68 ff.; Diehl, *Afrique byzantine*, S. 278 ff.; A. Merlin, *Forum et églises de Sufetula* (*Notes et Documents*, V), Paris 1912. Über die Rolle Şubaiṭila's nach der islamischen Eroberung: Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, I, 4, 6; Übers. Fagnan, I, 4, 7; al-Nuwayrī bei Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, Übers. de Slane, I, 320; al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy u. de Goeje, S. 110; Übers., S. 128; de Slane, *Lettre à M. Hase*, in *J. A.*, II (1844), 328 ff.; Fournel, *Les Berbères*, I, 112—13.

(GEORGES MARÇAIS)

**ŞU BASHĪ**, alter militärischer Titel in den Ländern türkischer Zivilisation. Obgleich die spätere volkstümliche Etymologie in seinem ersten Bestandteile stets das Wort *Şu* „Wasser“ zu erkennen glaubte, ist diese Interpretation wahrscheinlich falsch. Im alten Ost-Türkischen bedeutet *Su* (sehr wahrscheinlich ein chinesisches Lehnwort) „Heer“ und *Su-bashĭ* demzufolge Heerführer (vgl. Maḥmūd Kashgharī, *Diwān Lughat al-Turk*, III, 156; Houtsma, *Ein türkisch-arabisches Glossar*, Leiden 1884, S. 14, 30). Es ist trotzdem nicht erstaunlich, dass man diesen Titel mit dem Wort für „Wasser“ in Zusammenhang gebracht hat, weil in der Tat die Kontrolle über die Verteilung des Wassers zu Bewässerungszwecken oft in den Händen eines sehr einflussreichen Beamten lag (vgl. z. B. al-Makdisī, S. 330, wonach der *Amīr*, der die Wasserverteilung in Merw kontrollierte, 10 000 Mann zu seiner Verfügung hatte). In Turkestan wie in Kleinasien gab es immer Beamte, welche die Bewässerung zu kontrollieren hatten (vgl. z. B. Skrine u. Ross, *The Heart of Asia*, London 1899, S. 332 und für Kleinasien Ahmed Refik, *Soğollu*, Konstantinopel 1924, S. 108). Diese Beamten nennen sich aber immer *Mir-āb* und niemals *Şu-bashĭ*. Es gibt auch eine Erklärung des Titels aus dem Arabischen, indem man ihn von dem arabischen Wort *sū* „schlecht“ ableitet. Dagegen erklärt Muḥammad Ḥafid in seinem *al-Durar al-muntakhabāt al-manṭḥūra fī Iṣlāḥ al-Ghalaṭāt al-mashḥūra*, S. 260, *Su-bashĭ* für eine Übersetzung des persischen *Ser-bāk* (vgl. auch von Hammer, *Staatsverfassung*, II, 121).

*Şu Bashi* ist in der Militär- und Polizeiverwaltung des osmanischen Reiches ein sehr verbreiteter Titel geworden, aber in Kleinasien kommt er schon in der Seldjukenzeit vor. Im XIII. Jahrhundert kennt Iba Bibi (Houtsma, *Recueil de t. rel. à l'hist. des Seldj.*, IV, 210) einen *Su-bashĭ* der Stadt Khar-pūt, der wahrscheinlich vom Sultān von Konya abhängig war. Jede nur etwas bedeutende Stadt hatte einen *Şu-bashĭ*; als *‘Othmān* sich seiner ersten

Residenz Karadja Hişār bemächtigt hatte, war eine seiner ersten Handlungen, seinen Vetter Alp Gündüz mit dem *Şu-bashĭlik* zu bekleiden (*Tawārīkh-i Āl-i ‘Othmān*, ed. Giese, S. 7; Urudj Beg, ed. Babinger, S. 12).

In dem Masse, wie sich die osmanische Herrschaft befestigte, ergab sich eine Differenzierung der Aufgabe und der Stellung der *Şu-bashĭ* in den Provinzen und in der Hauptstadt. In den Provinzen erhielten sie eine Stellung in der Lehnverfassung, was auch für den militärischen Ursprung ihres Amtes spricht. Die *Şu-bashĭ* hatten selbst Lehnsgüter (*Timār*) und übten die Polizeikontrolle über die anderen *Sipāhī* und die Bewohner des ihnen anvertrauten Distriktes aus. In den Provinzen unterstanden sie einem *Ālāy Beg*, der seinerseits dem Sandjak Beg (s. SANDJAK) unterstand. Diese *Şu-bashĭ* besaßen mehrere Vorrechte, die je nach den verschiedenen Provinzen voneinander abwichen: sie hatten ein Anrecht auf eine bestimmte Höhe der vom Volke erhobenen Steuern und Geldstrafen (vgl. z. B. *Kānūn-nāme-i Āl-i ‘Othmān*, ed. ‘Arif Bey, Konstantinopel 1330, Anhang zu den Nummern 13 und 14 des *TOEM*, S. 28).

In der Hauptstadt ist der *Şu-bashĭ* einer der hohen Polizeioffiziere geworden, die dem *Çāush Bashi* zur Seite standen, dessen Amt das eines Polizeiministers darstellte. Mit dem *Mukair* (*Muḥdīr*) *Agha* und dem *‘Ases Bashi* zusammen war er vor allem für die Ausführung der Gerichtsurteile verantwortlich, sowie ganz allgemein für die Befolgung der in der Stadt erlassenen Polizeivorschriften. Im übrigen wird der Titel *Şu-bashĭ* gebraucht, um einen bestimmten militärischen Grad in der Kavallerietruppe der *‘Ulāfedjī* zu bezeichnen.

*Litteratur:* Ricaut, *Etat présent de l'Empire Ottoman*, Paris 1670, S. 345; von Hammer, *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, I, 370; II, 121, 240; d'Ohsson, *Tableau de l'Empire Othoman*, III (Paris 1820), S. 341, 380 ff.; Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Cambridge (Harvard) 1913, S. 129. (J. H. KRAMERS)

**ŞUBĤ.** [Siehe ŞHAFAK.]

**ŞUBĤA** (A.), auch SEBHĀ ausgesprochen, Rosenkranz, der augenblicklich bei fast allen Klassen der Muslime in Gebrauch steht, mit Ausnahme der Wahhābiten, die ihn als eine *Bid‘a* ablehnen. Es scheint, dass er zuerst in Süfi-Kreisen und in den unteren Klassen benutzt wurde (Goldziher, *Rosaire*, S. 296). Opposition gegen ihn machte sich erst im XV. Jahrhundert bemerkbar, als al-Suyūṭī eine Apologie des Rosenkranzes schrieb (Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 1. Aufl., S. 165). Augenblicklich ist er der gewöhnliche Begleiter der Pilger (vgl. Mez, *Die Renaissance des Islāms*, S. 441) und der Derwishe.

Der Rosenkranz besteht aus drei Perlengruppen, die aus Holz, Knochen, Perlmutter usw. angefertigt sind. Diese Gruppen werden durch zwei grössere Perlen (*Imām*) voneinander getrennt, während ein viel grösseres Stück als eine Art Griff dient (*Yad*; Snouck Hurgronje, im *Int. Arch. f. Ethnographie*, I, 154 und Tafel XIV, N<sup>o</sup>. 12). Die Zahl der Perlen variiert in jeder Gruppe (z. B. 33 + 33 + 34 oder 33 + 33 + 31); im letzten Falle werden die *Imāme* und die *Yad* als Perlen gerechnet. Die Gesamtsumme 100 stimmt mit der Zahl Allāhs und seiner 99 schönen Namen überein. Der Rosenkranz dient zur Aufzählung dieser

Namen; aber er wird auch zum Hersagen der Lobpreisungen (*Dhikr*) und der Formeln am Schluss der *Ṣalāt* benutzt. Lane (*Manners and Customs*, Register) erwähnt eine *Sebha*, die aus 1000 Perlen besteht und bei Begräbniszeremonien für die dreimal 1000 Wiederholungen der Formel: *Lā ilāha illa 'llāh* verwandt wird.

*Masābih* (Plural von *Misbaha*) werden schon im VIII. Jahrhundert erwähnt (vergleiche A. Mez, *Die Renaissance des Islāms*, S. 318). Goldziher (*Vorlesungen*, S. 165) hält es für sicher, dass der Rosenkranz von Indien nach West-Asien kam. Doch Goldziher selbst hat auf Traditionen hingewiesen, die den Gebrauch kleiner Steine, Dattelerkerne usw. erwähnen, um Lobpreisungen wie *Takbīr*, *Tahlīl*, *Tasbīh* aufzuzählen.

Von solchen Traditionen seien folgende erwähnt: „von Sa'd b. Abi Waqqāṣ...., dass er den Gesandten Gottes begleitete, als er eine Frau aufsuchte, die ihre Lobpreisungen an Kernen oder kleinen Steinen, welche vor ihr lagen, auf sagte. Er sprach zu ihr: „Soll ich dir sagen, was leichter und nützlicher ist? „Ehre sei Allāh“ in Übereinstimmung mit der Zahl dessen, was er auf der Erde schuf; „Ehre sei Allāh“ in Übereinstimmung mit dem, was er im Himmel schuf; „Ehre sei Allāh“ in Übereinstimmung mit der Zahl dessen, was zwischen diesen liegt; „Ehre sei Allāh“ in Übereinstimmung mit dem, was er noch schaffen wird. Und in derselben Weise: *Allāh akbar*, *al-Hamdu li 'llāhi* und „es gibt keine Macht und keine Gewalt ausser bei Allāh“ (Abū Dā'ūd, *Witr*, Bāb 24; Tirmidhi, *Da'awāt*, Bāb 113).

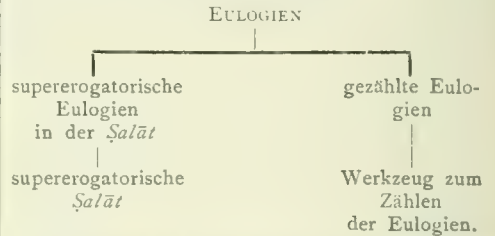
Die Tendenz dieser Tradition wird durch die folgende erklärt: Ṣafiya sprach: „Der Gesandte Gottes trat ein, während vor mir 4000 Kerne lagen, die ich zum Aufsagen von Lobpreisungen benutzte. Ich sagte: „Ich verwende sie zum Hersagen von Lobpreisungen“. Er antwortete: „Ich will dich eine noch grössere Anzahl lehren“. Sprich: „Ehre sei Allāh“ in Übereinstimmung mit der Zahl dessen, was er erschuf“ (Tirmidhi, *Da'awāt*, Bāb 103).

Auf einen anderen Gebrauch weist die Tradition hin, nach der der Gesandte Gottes „die *Tasbīh* zählte“ (Nasā'ī, *Sahw*, Bāb 97). Das hier angewandte Verbum ist *ʿaḩada*; dass es durch „aufzählen“ übersetzt wird, hat seinen Grund in der Tatsache, dass die Lexika ihm, unter anderem, diese Bedeutung geben. Vielleicht beruht dies wiederum auf Überlieferungen, wie die eben angeführte und die folgende: „Der Gesandte Gottes sprach zu uns (den Frauen von al-Medina): Übt *Tasbīh*, *Tahlīl* und *Takdīs*, und zählt diese Lobpreisungen an euren Fingern auf; denn diese werden Rechenschaft ablegen müssen“ (Abū Dā'ūd, *Witr*, Bāb 24; Tirmidhi, *Da'awāt*, Bāb 120). Nach Goldziher wird in diesen Traditionen das Aufzählen von Lobpreisungen an den Fingern dem Aufzählen an Steinen usw. gegenübergestellt. Es gibt jedoch eine Tradition, die es in Frage zieht, ob „*ʿaḩada*“ in den erwähnten Verbindungen die Bedeutung „aufzählen“ hat und nicht seine eigentliche Bedeutung „binden“. Ich meine eine Traditionen bei Ibn Sa'd (VIII, 348), nach welcher Fātima bint Kais mit Hilfe von Fäden, in welchen sich Knoten befanden, Lobpreisungen aufzusagen pflegte (*bi-Kḩuyūf mukḩid fāḩa*).

Der Ausdruck *Subha* kommt in den klassischen Traditionen in der Bedeutung „Rosenkranz“ nicht vor; er wird oft im Sinne von supererogatorischem

*Ṣalāt* verwandt; z. B. *Subḩat al-Duḩū* (Muslim, *Musāfirūn*, Trad. 81). Al-Nawawī erklärt den Ausdruck durch *Nāfila* (Kommentar zu Muslim, *Ṣaḩīḩ*, Kairo 1283, II, 204). Ibn al-Aḩīr, *Nihāya*, s. v. fragt, wie es komme, dass die Begriffe *Nāfila* und *Subha* übereinstimmen. Er antwortet: „Lobpreisungen (*Subha*) sind supererogatorische Zusätze zu den supererogatorischen *Ṣalāt*'s. So kam es, dass supererogatorische *Ṣalāt*'s *Subha* genannt wurden“.

Wenn Ibn al-Aḩīr recht hat, so schlug die semasiologische Entwicklung von *Subha* zwei Wege ein:



*Litteratur*: Goldziher, *Le rosaire dans l'Islam*, in *RHR*, XXI, 295 ff.

(A. J. WENSINCK)

**SUBĤĀN ALLĀH**, „Preis Allāhs!“, eine im Kor'an häufige religiöse Formel. Es ist ein Akkusativ des Ausrufes, von einer Wurzel, die im Arabischen nicht vorkommt (das Verbum *sabbaha* erklären die Grammatiker richtig als denominiert), sondern als Lehnwort auf das aramäische, auch ins Hebräische und Äthiopische aufgenommene *shebah*, „lobpreis“, zurückgeht. Wahrscheinlich fand Muḩammed den Ausdruck irgendwo bei den „Schriftbesitzern“ vor, da es nicht wahrscheinlich ist, dass er selbst eine solche Form von einem nicht arabischen Verbum sollte neugebildet haben. Für einen ausgebreiteten Gebrauch spricht auch das in einem Vers von al-Aḩṣḩā vorkommende *subḩāna* ohne Genitiv mit folgendem *min* als Verwunderungsausruf (Ibn Ya'ish, ed. Jahn, S. 43, 5, 148, 1 u. a.). Als stehende Formel wird es im Kor'an Moses (VII, 140), Jesus (V, 116), den Seligen im Paradiese (X, 10) und auch den Engeln (II, 30; vgl. XXVII, 8) in den Mund gelegt. Es wird bei verschiedenen Anlässen gebraucht um die Ergriffenheit des Redenden von Allāhs überwältigender Grösse und seinen wunderbaren Taten auszudrücken. So: „Preis dem, der seinen Knecht in der Nacht reisen liess“ (XVII, 1), „Preis dem, der uns dies alles unterlegt hat“ (XLIII, 12), „der die Paare geschaffen hat“ (XXXVI, 36), „in dessen Hand die Herrschaft über jedes Ding ist“ (XXXVI, 83), „Preis Allāhs (d. h. preiset ihn) morgens und abends“ (XXX, 16); wenn die Frommen die Kor'an-Vorträge hören, fallen sie auf ihr Gesicht und sagen: „Preis unserem Herrn!“ (XVII, 108); auch steht es bei dem Bekenntnisse einer Verirrung: „Preis Allāhs! wir haben Unrecht getan!“ (LXVIII, 17 ff.). Als Ausdruck für Allāhs absolute Erhabenheit und Vollkommenheit kommt es aber besonders vor, wo etwas abgewiesen wird, worüber Allāh erhaben ist, und was sein Wesen verletzen würde, vgl. XVII, 45, wo es mit *ta'ūḩa* verbunden ist. Das Abgewiesene wird dann öfters mit *ʿan* eingeführt, XXI, 22; XXXIX, 67; LII, 43; LIX, 23. So gebraucht Muḩammed gern die Formel, wenn er in den mekkanischen Suren die Verehrung anderer Götter neben Allāh als eine Blasphemie bekämpft, IX, 31; XII, 108; XVI, 1; XVII, 45 usw., oder wenn er den Gedanken perhorresziert, dass Allāh einen Sohn (II, 110;



IV, 169; V, 116; XXXIX, 6; XI, III, 82) oder Söhne und Töchter (VI, 100; XVI, 59; XXXVII, 157, 180) haben sollte. Hierher gehört es auch, wenn die Frommen sagen: du hast die Welt nicht unnütz (*bātilan*) geschaffen, *subhānaka* (wie bist du darüber erhaben! III, 188), oder wenn Moses erkennt, dass Gott nicht geschaut werden kann (VII, 140), oder wenn Muḥammed das Verlangen seiner Landsleute nach Mirakeln abweist, weil er nur ein Mensch und ein Sendbote ist (XVII, 95). Auf diese Weise kann der Ausdruck beinahe zu einem: „Gott behüte!“ abgeschwächt werden (XXIV, 15).

Das abgeleitete *sabbāḥa* hat früh die Bedeutung: „beten“ bekommen, besonders von den supererogatorischen Gebeten, *Subḥa*; so Ḥassān b. Thābit in Nöldeke, *Delectus*, S. 77, 14 (nicht bei Hirschfeld); vgl. Lane, *Lexicon*. (FR. BUHL)

**SUBḤĪ MUḤAMMED**, türkischer Geschichtsschreiber. Er wurde Anfang des XVIII. Jahrh. (das Datum wird nicht angegeben) als Sohn des Beylikdji Khalil Fehmī Efendi geboren. Er schlug die Beamtenlaufbahn ein und begann mit dem Amt eines *Diwān Kātibi*. Bald danach, vor 1150 (1737), wurde er als Nachfolger des Shākīr Ḥusain Bey zum *Waḳ'a-Nuwīs* ernannt und hatte neben dieser Stellung zugleich andere Ämter inne bis zum Ende des Jahres 1156 (Februar 1744), als er zum *Beylikdji* ernannt wurde. Da erhielt Süleimān 'Izzī das *Waḳ'a-Nuwīslik*. Subḥī Efendi starb im Šafar 1183 (Juni 1769). Sein *Ta'riḫ* wurde im Jahre 1198 (1785) zusammen mit dem seiner beiden Vorgänger Sāmī und Shākīr in Konstantinopel gedruckt; das letzte Jahr seiner Chronik ist das Jahr 1156. Seine türkischen Biographen loben seinen Stil und seine Gedichte.

*Litteratur*: Djemāl al-Dīn, *‘Othmānī Ta’riḫi we-Mu’erriḫleri*, Konstantinopel 1314, S. 48; Thüreiyā Efendi, *Sidḡill-i ‘othmānī*, III, 220; von Hammer, *G O R*, VII, 437, 472; VIII, 39, 336; F. Babinger, *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert*, Leipzig 1919, S. 22.

(J. H. KRAMERS)

**AL-SUBKĪ**, *Nisba* von dem Orte *Subk* im Distrikte *al-Manūfiya*, dem Distrikte von *Manūf*, Memphis (‘Alī Pašha Muḥārāk, *al-Khiṭaṭ al-djādida*, Bülāḳ 1305, XII, 7).

A. Die shāfi‘itische Gelehrtenfamilie al-Subkī (die zu einzelnen Personen des Stammbaumes gesetzten Ziffern verweisen auf die Ausführungen unten; zum Ganzen vergl. F. Wüsten-

feld, *Die Akademien der Araber und ihre Lehrer*, S. 119).

1. Šadr al-Dīn Abū Zakariyā’ Yahyā, Qāḍī von al-Maḥalla und dann Professor in Kairo, gest. 725 (*Academien*, N<sup>o</sup> 183).

2. Taḳī al-Dīn Abū ‘l-Faṭḥ Muḥammed, geb. 704, Professor in Kairo und Damaskus, gest. 744; verfasste einen *Ta’riḫ*; Briefwechsel mit ihm Ahlwardt, N<sup>o</sup> 8471, 24 (*Academien*, N<sup>o</sup> 97; *al-Khiṭaṭ al-djādida*, XII, 8).

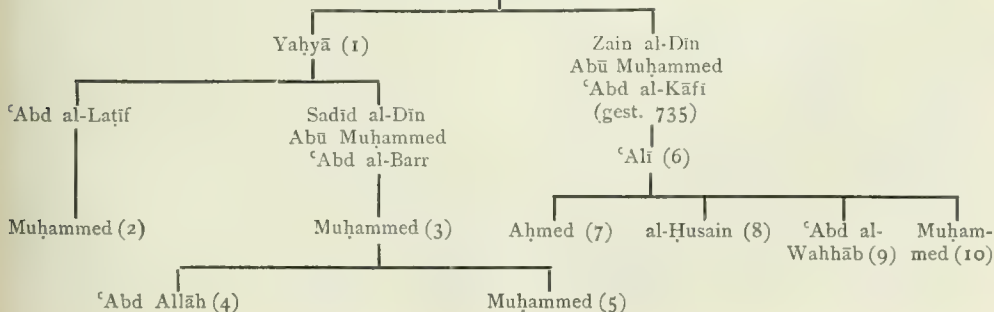
3. Bahā’ al-Dīn Abū ‘l-Baḳā’ Muḥammed, geb. 708, Professor, Qāḍī und Ḥākim in Damaskus und Kairo, Wakil des Sultāns und Khaṭīb an der Umayyadenmoschee in Damaskus, gest. 777; drei begonnene Schriften hat er nicht vollendet (*Academien*, N<sup>o</sup> 52; *al-Khiṭaṭ al-djādida*, XII, 8).

4. Walī al-Dīn Abū Darr ‘Abdallāh, geb. 735, Professor, Qāḍī, Khaṭīb und Staatsbeamter in Damaskus, gest. 785 (*Academien*, N<sup>o</sup> 98).

5. Badr al-Dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammed, geb. 741, Professor, Muftī und Qāḍī in Kairo, Damaskus u. a., Khaṭīb an der Umayyadenmoschee; wegen des Einflusses, den er seinem Sohne Djalāl al-Dīn auf seine Geschäfte zugestand, unbeliebt; gest. 802 oder 803 (*Academien*, N<sup>o</sup> 53; *al-Khiṭaṭ al-djādida*, XII, 8).

6. Shaikh al-Islām Taḳī al-Dīn Abū ‘l-Ḥasan ‘Alī, geb. 683, studierte hauptsächlich in Kairo, Professor, Muftī und Qāḍī in Kairo und Damaskus, Ḥākim in Damaskus, Khaṭīb an der Umayyadenmoschee, gest. 756; verfasste mehr als 150 Schriften, von denen in Ergänzung der Liste des Erhaltenen bei Brockelmann, *G A L*, II, 87 f. hier folgende genannt seien: 5) gedruckt Ḥaidarābād 1315, Bülāḳ 1318; 12) auch Ahlwardt, N<sup>o</sup> 9399; 16) die eine Kašide auch in Ahlwardt, N<sup>o</sup> 8482, fol. 41a; 18) Antworten auf juristische Fragen Ahlwardt, N<sup>o</sup> 5026, 1; 19) *al-Durr al-naẓīm fī Tafsīr al-Ḳor’ān al-‘aẓīm* (nicht vollendet); 20) *Tafsīr „yā ayyuha ‘l-Rusulu kulū min al-ṭaiyibāti“ al-āya* (Ḳor’ān, XXIII, 53); 21) *al-Itihādī fī Sharḥ al-Minhādī* (Brockelmann, I, 395, Z. 12 [nicht ganz genau]; nicht vollendet; vergl. unten N<sup>o</sup> 7, 2); 22) ein Kommentar zum *al-Muḥadḍḥab* des al-Širāzī (nicht vollendet; vergl. Brockelmann, I, 387, 9, 1); 23) *al-Raḳm al-ibṛāzī fī Sharḥ Muḥṭaṣar al-Tibṛīzī* (vergl. Brockelmann, I, 393, 24); 24) *Raḳ‘ al-Šhiḳāḳ fī Maṣ’alat al-Ṭalāḳ*; 25) *al-Taḥḳīḳ fī Maṣ’alat al-Ṭalāḳ*; 26) *Bayān Ḥukm al-Raḳ‘ fī l-tirād al-Šarī‘ ala ‘l-Šarī‘*; 27) *Munyat al-Bāḥith ‘an Ḥukm*

Ḍiyā’ al-Dīn Abū ‘l-Ḥasan  
‘Alī b. Tammām b. Yūsuf b.  
Mūsā b. Tammām b. Ḥam-  
mād b. Yahyā b. ‘Othmān  
b. ‘Alī b. Suwār b. Selim  
al-Anṣārī al-Khazradjī



*Dain al-Wārith*: 28) *al-Riyāḍ al-anīka fī Ḳisimat al-Ḥarīka*; 29) *al-Sawm al-sāhib fī Ḳadū* *Dain al-Ḡhāib*; 30) *al-Ḥaṭṭ al-muḥṣiḥ fī Mirāth Ibn al-Muṭṭiq*; 31) *Ḥaṣl al-Maḳāl fī Ḥadīṣa 'l-Ummāt*; 32) *al-Ḳawāl al-ṣaḥīḥ fī Ṭayīn al-Dhābiḥ*; 33) *Ḳaṣf al-Daṣā'is fī Ḥaṣm al-Kamā'is*; 34) *al-Ṭarīka al-naḡa fī 'l-Musāḳāt wa 'l-Muḥabara wa 'l-Muḥāsana*; 35) *Nūr al-Ra'ī fī 'l-Kalām 'alā mā rawahu 'l-Rabī*; 36) *al-Liṭā' bi-Baḳā al-Djanna wa 'l-Nār*; 37) *al-Ḳawāl al-ma'mūn fī Ṭamīḥ Dā'ud*; 38) *Ḡaṣnat al-Imām al-Ḳāḍi fī Abī Bakr wa 'Omar wa 'Othmān wa 'Alī*; 39) *al-Ittiṣāḳ fī Baḳā Waḍiḥ al-Iṣṭikāḥ*; 40) *Aḥkām 'akull' wa 'alāhi mā yadull*; 41) *al-Ḥina fī Iḥadat 'law' li 'l-Imtina'*; 42) *al-As'ila fī 'l-Arabiya*; 43) *al-Djād al-ḡalī fī 'l-Faḳ' bain al-Kinaya wa 'l-Ta'riḍ*; 44) *al-Iktināṣ fī 'l-Faḳ' bain al-Ḥaḡr wa 'l-Iḥṭiṣā'*; 45) *Ḥiya al-Nuṣūs fī Ṣan'at Ḥfa al-Durūs*; viele kleineren Schriften stehen in der Sammlung seiner *Fatwā* (*Academien*, N<sup>o</sup>. 49; *al-Khiṭaṭ al-djadida*, XII, 7; Ḥādjī Khalifa, ed. Flügel, Index, N<sup>o</sup>. 8765; Brockelmann, II, 86, 9, woselbst weitere Litteraturangaben; ausführliche Biographie in den *Ṭabaḳāt* seines Sohnes [hier N<sup>o</sup>. 9]).

7. Bahā' al-Dīn Abū Ḥamid Aḥmed, geb. 719, Professor, Mufti und Ḳāḍi in Kairo und Damaskus, gest. in Mekka 773; verfasste 1) einen unvollendeten Kommentar zum *al-Hāwī* des al-Kazwini (vgl. Brockelmann, I, 394, 29, I); 2) eine Ergänzung zum unvollendeten *Minḥādī*-Kommentar seines Vaters (oben N<sup>o</sup>. 6, 21); 3) *Djani' al-Tanḳuḍ* oder *al-Munāḳaḍāt* (Ḥādjī Khalifa, ed. Flügel, VI, 157); 4) *Arūs al-Afrāḥ fī Sharḥ Tal-khīs al-Miftāḥ* (vergl. Brockelmann, I, 295, 10); 5) einen unvollendeten Kommentar zum *Mukhtaṣar der Ḳāfiya* des Ibn al-Ḥādjib von al-Baiḍāwī (vgl. Brockelmann, I, 305, 6); 6) eine *Ḳaṣida* über die Bedeutungen des Wortes *'Ain* (Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 7065, 1 sowie in 6973, 3 und in 7334); 7) ein Rätselgedicht über den Nil (mit Antwort des Ṣalāḥ al-Dīn al-Safādī [Brockelmann, II, 31, 3] darauf: Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 7866, 1 sowie in 6111); 8) ein weiteres Gedicht von ihm Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 8471, 28; 9) Schreiben an ihn Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 7869 und 8471, 24 (*Academien*, N<sup>o</sup>. 50; *al-Khiṭaṭ al-djadida*, XII, 8; Ḥādjī Khalifa, ed. Flügel, Index, N<sup>o</sup>. 1899).

8. Djamāl al-Dīn Abū 'l-Ṭaiyib al-Ḥusain, geb. 722, Professor in Kairo und Damaskus, hier auch stellvertretender Ḳāḍi; gest. 755, noch zu Lebzeiten seines Vaters; verfasste ein Buch über die Leute mit dem Namen al-Ḥusain b. 'Alī (Ḥādjī Khalifa, ed. Flügel, V, 159); Briefwechsel mit ihm Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 8471, 24 (*Academien*, N<sup>o</sup>. 73; *al-Khiṭaṭ al-djadida*, XII, 8).

9. Tādj al-Dīn Abū Naṣr 'Abd al-Wahhāb, geb. 727 (oder 728 oder 729), Professor, Mufti, Ḳāḍi und Ḥākim in Damaskus und Kairo, *Ḳhaṭib* an der Umayyadenmoschee; 769 musste er etwa 80 Tage im Gefängnis zubringen, wusste sich aber zu rehabilitieren; gest. 771 an der Pest; zur Liste seiner erhaltenen Schriften bei Brockelmann, II, 89 f. sei hier nachgetragen: 1) Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 4401 ist Autograph von 762; der Kommentar des al-Zarkāshī auch Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 4402; gedruckt mit dem Kommentar des al-Maḥalli und dem Superkommentar des al-Banānī auch Bülāḳ 1297 und 1891, mit demselben Kommentar und den *Takrīrāt* des 'Abd al-Rahmān al-Sharḥīnī Kairo 1309 und 1318; 7) ed. D. W. Myhrman, *Luzac's Semitic Text Series*, XVIII, London 1908; mit Kür-

zungen aus dem Arabischen übersetzt von O. Reischer, Konstantinopel 1925; 8a) lies Leiden, N<sup>o</sup>. 897; gedruckt Kairo 1324; daraus auch M. Enger, *De text et scriptis Maccenki commentatio*, 1851; 8b) auch Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 10036; 8c) lies Gotha, N<sup>o</sup>. 1762; 10) auch Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 941; 11) zu streichen; 12) auch Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 8465, Fol. 108a; 16) *Kitāb al-Aḡbāḥ wa 'l-Naḡā'ir*, Stellen daraus Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 4611; 17) ein Kommentar zum *al-Minhādī* des al-Baiḍāwī (vgl. Brockelmann, I, 418, 11); 18) *Ḳawāl Ḥalab*; 19) *Ḳaf' al-Ḥādīḳ 'an Mukhtaṣar Ibn al-Ḥādjib* (vgl. oben N<sup>o</sup>. 7, 5); 20) ein Gedicht über Fremdwörter im Ḳor'an, Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 725, vgl. 724; 21) Verse von ihm Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 5967, 1; 22) *al-Durur al-lawāmī*; 23) Schreiben an ihn Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 7869; 24) Trauergedicht auf ihn in Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 7868 (*Academien*, N<sup>o</sup>. 51; *al-Khiṭaṭ al-djadida*, XII (sic), 8; Wüstenfeld, *Der Imām al-Schāfi'i*, I, 10 ff.; Ḥādjī Khalifa, ed. Flügel, Index, N<sup>o</sup>. 8704; Brockelmann, II, 89 f., wo weitere Litteratur genannt ist).

10. Muḥammed: an ihn ist die ermahnende *Ḳaṣida* seines Vaters (vgl. oben N<sup>o</sup>. 6, 4) gerichtet. B. Shihāb al-Dīn (oder Sharaf al-Dīn) Aḥmed b. Ḳhalil b. Ibrāhim al-Miṣrī al-Shāfi'i, gest. 1032, 93 Jahre alt; verfasste 1) eine Glosse zum *Kitāb al-Shifā* des al-Ḳāḍi 'Iyād (Brockelmann, I, 369, 5, 1, h); 2) *Faḥ al-Muḳit fī Sharḥ al-Taḥḥit 'ind al-Ṭabīṭ* (Brockelmann, II, 151, 130b); 3) *Faḥ al-Ḡhīyūn fī Manẓūmat al-Kubūr* (ebd. 4); 4) *Faḥ al-Mubīn bi-Sharḥ Manẓūmat Ibn 'Imād al-Dīn* (vgl. Brockelmann, II, 94, 4; ihm etwa zu Unrecht zugeschrieben? vgl. ebd. c [Pertsch, N<sup>o</sup>. 1080]); 5) *Ḥadiyat al-Iḥwān fī Masā'il al-Islām wa 'l-Istīḍān*; 6) *Manāsik al-Ḥādīdj al-kabīra* und 7) *al-saḡhīra*; 8) ausserdem hat er *Fatwā's* von al-Ramlī (vgl. Brockelmann, II, 321, 13) gesammelt (*al-Khiṭaṭ al-djadida*, XII, 8 f.; Biographie auch Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 8471, 15b).

C. Über den modernen Ägypter Aḥmed Bey al-Subki b. Aḥmed b. Sulaimān 'Udjaila vgl. *al-Khiṭaṭ al-djadida*, XII, 9. (JOSEPH SCHACHT)

SŪDA, Stadt im Yemen in Südarabien. Sie liegt auf einem von Südwest nach Nordost verlaufenden, in der Mitte zu einer Spitze sich verjüngenden Felsrücken. In der Mitte und zugleich dem höchsten Teile der Stadt erhebt sich das Schloss (*Ḥuṣn*), ein mächtiger hochragender Bau mit einem treppenartigen Zugang auf der westlichen Seite, der gegenwärtig verschüttet ist. Auf der Westseite liegt auch ein kleines Plateau mit einer hübschen Zisterne, westlich davon steht ein Turm, ebenso auf dem Südrande des Felsens. Die Stadt erstreckt sich nach Nordosten und Südwesten bis zum Schlosse, der nordöstliche Teil liegt höher, der südwestliche fällt stufenförmig ab. Die Stadt hat ihren Zugang vom Südwesten, in der gleichen Richtung liegt auch der Markt, der aus einigen elenden Buden in der Nähe der Moschee besteht. Die Wasserversorgung erfolgt durch 4—5 gut zementierte, regelmässig elliptische, kreisrunde oder viereckige Zisternen im Norden und Nordwesten des Schlosses. Die Stadt ist von reichen Kulturen umgeben. In den etwas tiefer liegenden Gegenden, so im Wādi Bait Kilāb und der unmittelbaren Umgebung von Sūda, wird Sorgho gebaut, in den höher gelegenen wie dem Djebel 'Ayalī Yazid, Djebel Benī Ḥādīdjādj Gerste, Weizen u. dgl., ausserdem Kaffee, der als der beste des ganzen Yemen gilt, besonders im 200—300 m tiefer ge-



legenen Wādi Thedje und Wādi Shamayān. Auch Bananen gedeihen vortrefflich. Der Anbau erfolgt durchweg auf Terrassen, die völlig horizontal angelegt, die Berge gleichsam mit hypsometrischen Linien einfassen und von der nächstfolgenden durch eine senkrechte feste Steinmauer, die oft 4–6 m hoch ist, abgetrennt werden.

*Litteratur:* E. Glaser, *Geographische Forschungen im Jemen* 1883/84, Bl. 43<sup>r</sup>, 44<sup>v</sup>.

(ADOLF GROHMANN)

**SÜDÂN.** Der arabische Ausdruck *Bilād al-Sūdān* bedeutet eigentlich „Land der Schwarzen“. Man sollte deshalb meinen, dass das davon abgeleitete Wort Sūdān sämtliche afrikanischen, von Negern bewohnten Gebiete bezeichnen müsse. Jedoch hat der Gebrauch bei den Arabern wie bei den Europäern dies Wort auf den nördlichen Teil dieser Gebiete oder allgemeiner gesagt, auf die an den südlichen Rand der Sahara angrenzende Zone Afrikas, in die der Islām gedrungen ist, beschränkt. Gewöhnlich wird diese Zone in drei Gebiete geteilt: Westlicher Sūdān, der die Flussbecken des Senegal, der Gambia, der oberen Volta und des mittleren Niger umfasst; Mittlerer Sūdān mit dem Tschadseegebiet; Östlicher oder Ägyptischer Sūdān, der auf das obere Niltal beschränkt ist. Dabei ist zu beachten, dass für die Engländer das Wort „Sudan“ allein die allgemeine Bezeichnung für den Ägyptischen Sūdān ist und dass die Franzosen mit „Soudan Français“ offiziell eine ihrer Kolonien bezeichnen, die in Wirklichkeit nur einen kleinen Teil des ihnen gehörenden grossen Sūdāngebietes ausmacht. Hier ist unter Sūdān die Gesamtheit der südlich der Sahara und der Lybischen Wüste gelegenen Länder zu verstehen, vom Atlantischen Ozean im Westen bis zu den Westgrenzen Äthiopiens im Osten, wobei die Südgrenze annähernd dem 10° nördl. Breite folgt.

Es ist wahrscheinlich, dass schon im frühesten Altertum zwischen dem Sūdān und der Mittelmeerküste Afrikas Beziehungen bestanden haben. Die alten Ägypter verschafften sich Sklaven aus dem Sūdān, indem sie in das Land der Schwarzen Expeditionen unternahmen, sie unterhielten auch Handelsbeziehungen mit diesem Lande. Von den phönizischen Kolonien, besonders von Karthago ausgehende Karawanen tauschten im Sūdān Gold, Elfenbein und Sklaven gegen Stoffe, Kupfer und Glaswaren. Dieser Verkehr, der sich zu gleicher Zeit durch das Niltal und durch die Sahara vollzog, währte unter der griechisch-römischen Herrschaft und auch später, nach der Eroberung und Islāmisierung Nord-Afrikas durch die Araber, fort. Ohne Zweifel besuchten seit dem Ausgang des VII. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung die Muslime Ägyptens, Ifrikiya's und des Maghrib die grossen sudanesischen Märkte; einige hatten sich sogar dort niedergelassen, indem sie die Stelle eines Geschäftsvertreters und Lagerhalters für ihre Landsleute an den Küsten des Mittelländischen Meeres versahen. Aber nach Aussage der arabischen Schriftsteller, die zuerst von dem Lande der Schwarzen sprechen, scheint es, dass diese Muslime sich nur mit kommerziellen Dingen beschäftigt haben, ohne irgendeine religiöse Propaganda zu unternehmen, und dass die Ausbreitung des Islām unter den Bewohnern des Sūdān erst im XI. Jahrhundert begonnen hat. Einige Traditionen lassen zwar den Eroberer 'Oḳba b. Nāfi' bis zum Sūdān vordringen, aber man muss sie wohl als falsch ablehnen.

Es wird daher wohl nicht nötig sein, ausführlich darzulegen, dass vor dem XI. Jahrhundert in diesen Gebieten weder eine Zivilisation, die diesen Namen verdient hätte, noch eine politische Organisation bestand. Wenn auch viele Fürsten, welche die verschiedenen sudanesischen Provinzen vom XI. Jahrhundert ab beherrschten, Muslime waren, so ist es doch nicht immer und nicht überall so gewesen. Denn mehrere Sūdānstaaten, darunter die bedeutendsten, bestanden schon vor Beginn der Islāmisierung des Landes, hatten schon vor dieser Zeit eine manchmal bedeutende Machtstellung, sowie grossen Ruf erlangt und Einrichtungen besessen, die später von den islāmischen Fürsten gerne übernommen wurden, und die man noch heute in den heidnisch gebliebenen Staaten, wie den Königreichen der Mōsi an der oberen Volta, findet, Einrichtungen, wie sie al-Bekrī im XI. Jahrhundert für das heidnische Königreich Ghāna beschrieben hat.

Die damalige Religion aller Sūdānbewohner war augenscheinlich dieselbe, wie man sie heutigen Tages bei denjenigen unter ihnen antrifft, die nicht von der Islāmisierung berührt worden sind, d. h. eine Art Animismus, der zu gleicher Zeit auf dem Kult der Vorfahren und auf dem der Naturgeister aufgebaut ist. Indessen war das Christentum in einige Gebiete des Sūdān vorgedrungen: es war in Nubien vom IV. bis zum VII. Jahrhundert vorherrschend, und es wird behauptet, dass die Fürsten berberischer Herkunft, die im VII. Jahrhundert das Königreich Songhoy gegründet haben sollen, Christen waren.

Der Islām muss sich schon ziemlich früh bei den Nūba oder Nubiern des Niltales durchgesetzt haben; dagegen hat er anscheinend erst nach langer Zeit die Provinzen des östlichen Sūdān erfasst, die in einiger Entfernung vom Hauptarme des Stromes lagen; dort wurde der Islām erst um das XVI. Jahrhundert durch arabische Stämme eingeführt, die um diese Zeit nach Südwesten vorstießen und mit den Schwarzen dieses Gebietes in Berührung kamen. Der westliche Teil des Sūdān hat zu allererst ein starkes und anhaltendes Gepräge der Lehre Muḥammeds erhalten. Ihm wurde der Islām um die Mitte des XI. Jahrhunderts nicht durch die Araber gebracht, sondern durch die Berber der Sahara, die um diese Zeit die almoravidische Bewegung hervorriefen.

Um diese Zeit blühte im westlichen Sūdān das Königreich Ghāna, das zu unbekannter Zeit von Fürsten gegründet worden war, die angeblich der weissen Rasse angehört haben; damals aber waren die Herrscher dieses Reiches Schwarze vom Stamme der Sarakolle (*alias* Soninke oder Wākore oder Marka), die in Kumbi, südsüdwestlich von Wālata, in der Provinz Waghadu oder Baghana residierten und die verschiedene Titel *Tunka*, *Kayamaḡha* und *Ghāna* trugen. Diesen letzten Ausdruck, den die Herrscher auf ihre Hauptstadt ausdehnten, gebrauchten die arabischen Schriftsteller zur Bezeichnung der Stadt Kumbi. Ghāna dehnte seine Oberhoheit, ausserhalb der Grenzen des eigentlichen Königreiches, auf den grössten Teil des westlichen Sūdān aus, vor allem über die Goldminen am linken Ufer des oberen Senegal, wie über die meisten Berberstämme der Sahara und besonders auf den Stamm Lemtuna und dessen Hauptstadt Awdaghost, die wahrscheinlich in einiger Entfernung südwestlich von Tīshīt (Tichit) lag.

Im Jahre 1042 verliess der berberische Refor-

mator 'Abdallāh b. Yāsīn das *Rihāṭ* oder Kloster, das er auf einer Insel des unteren Senegal eingerichtet hatte, und fing an, sowohl den Berbern von Adrār und Tagant, wie den Negern von Takrūr (Fūta-Tōro), den Vorfahren der heutigen Tokoror oder Tukulör, und einigen anderen Völkern des Sūdān, die damals mehr oder weniger direkte Vasallen von Ghāna waren, den Islām zu predigen. Seine Predigten hatten umso mehr Erfolg, als sie sich sowohl an Weisse wie an Schwarze wandten, die danach verlangten, das Joch oder die Oberhoheit der Sarakolle von Kumbi abzuschütteln, die damals gleichsam das Bollwerk des Heidentums waren. Der König von Takrūr und seine Familie nahmen ohne Zweifel als erste unter den Schwarzen den Islām an und versorgten sogar das almoravidische Heer mit Truppen. Der König von Manding oder Mali, der am oberen Niger residierte, trat bald ebenfalls zum Islām über; in die gleiche Zeit setzt man auch die Bekehrung des Königs von Songhoy, der in der Gegend von Gāo am mittleren Niger wohnte. Indessen wurde Awdaghost, das Ghāna treu geblieben war, angegriffen und im Jahre 1054 von 'Abdallāh b. Yāsīn eingenommen; während Yūsuf b. Tashfin um das Jahr 1076 an der Spitze der Hauptgruppe der Almoraviden Marokko eroberte und sich anschickte, in Spanien einzufallen, bemächtigte sich sein Vetter Abū Bakr b. 'Omar vom Stamme der Lemtuna, im Verein mit den am Rande des Sūdān wohnenden Almoraviden der Stadt Kumbi und machte der langen Herrschaft des Königreichs Ghāna ein Ende. Mit Gewalt zur Annahme der neuen Religion gezwungen, nahmen die Sarakolle in Massen den Islām an und begannen ihn in den verschiedenen Königreichen auszubreiten, deren Herren sie geblieben waren, und die infolge des Sturzes von Ghāna, ihres Oberherrn, sich unabhängig gemacht hatten; nämlich in den Königreichen oder Provinzen Djāra oder Kanyaga (in der Nähe des heutigen Nyoro), Gumbu (südlich von Kumbi), Sōsō (zwischen Gumbu und Bamako), Djakha oder Djā (der westliche Teil von Māsina) usw. Der plötzliche Tod Abū Bakr b. 'Omar's im Jahre 1087 und der Abzug der letzten almoravidischen Truppen nach Norden, die ihn gestützt hatten, konnten es nicht verhindern, dass die Islāmisierung weiter um sich griff; seit dem Ausgang des XI. Jahrhunderts trugen muslimische Djula, die von den Sarakolle von Djakha bekehrt worden waren, den neuen Glauben bis in die Nähe des Urwaldes an der Goldküste, wo sie Kolanüsse zu kaufen pflegten.

Darauf trat ein Stillstand ein. Dann, um das Jahr 1224, bildete sich in Wālata ein Mittelpunkt religiösen und geschäftlichen Lebens und dehnte sich bald auf Timbuktu und besonders auf Djenne aus. Im folgenden Jahrhundert wurde dann Timbuktu die islāmische Metropole des westlichen Sūdān. Das Reich der Manding, dessen Hegemonie die von Ghāna abgelöst hatte, erlebte damals seine Blütezeit. Im Jahre 1325 liess der berühmte Gongon-Mūsā (vollständig Kankan-Mūsā), der zu dieser Zeit der Herrscher dieses Staates war, in Gāo und in Timbuktu von einem aus Granada stammenden Araber, den er aus Mekka mitgebracht hatte, stufenförmige Moscheen mit einem Minaret in Pyramidenform erbauen. Er führte auf diese Weise im Sūdān einen architektonischen Stil ein, der sich rasch verbreitete und durch den Glanz, den er dem Islām zu geben wusste, stark dazu bei-

trug, seine Ausbreitung in den nigerischen Ländern zu befestigen. Unter seinem Nachfolger wurden dann dauernde diplomatische Beziehungen zwischen dem Sūdān und Marokko angeknüpft.

Die Fortschritte des Islām wurden Ende des XV. und Anfang des XVI. Jahrhunderts besonders durch die Politik des bedeutendsten Fürsten von Songhoy, des *Askia* Muḥammadu Tūre, noch stärker. Dagegen erlitt er um die Mitte des XV. Jahrh. einen merklichen Rückschlag am Senegal, und zwar infolge der Eroberung von Takrūr oder Fūta-Tōro durch die Truppen der Pöl und Mandingo von Koli-Tengella und infolge der Einführung einer heidnischen Pöl-Herrschaft in diesem Lande, die sich dort von 1559—1776 behauptete. Ebenso — gerade das Gegenteil von dem, was man erwarten würde — wurde die Eroberung von Songhoy und Timbuktu durch eine marokkanische Expedition im Jahre 1591 die Ursache für eine Abnahme des islāmischen Glaubens am mittleren Niger und für den Verfall von Timbuktu als religiösem und geistigem Mittelpunkt.

Übrigens darf man nicht glauben, dass der Islām sämtliche Sūdānbewohner erfasst hätte. Nach Aussage der arabischen Geschichtsschreiber und Geographen, sowie der Lokalchronisten, hatte die neue Religion vor allem unter den Königen und den hohen Würdenträgern Anhänger gefunden; mit Ausnahme einiger Stämme, wie der Tukulör, Sarakolle, Djula und Songhoy, war die grosse Masse der Bevölkerung, abgesehen von den grossen Städten, heidnisch geblieben.

Im XVIII. und XIX. Jahrhundert hatte der Islām im westlichen Sūdān seinen grössten Erfolg, und er machte auffallendere Fortschritte, als er es je seit der Almoravidenzeit getan hatte. Die feurige Begeisterung und mystische Veranlagung der Tukulör-Kaste der Tōrode (im Singular Tōrodo) von Takrūr bildete die Haupttriebfeder dieser Bewegung. Sie hatte um 1720 durch die Schaffung einer Art theokratischer Herrschaft in Fūta-Djallon begonnen. Sie wuchs durch die Gründung einer ähnlichen Theokratie in Fūta-Tōro im Jahre 1776, im Anschluss an einen Sieg der islāmischen Tukulör über die bis dahin heidnisch gebliebenen Pöl, deren grösster Teil damals gezwungen wurde, zum Islām überzutreten. Nach und nach wurden die Wolof am unteren Senegal auch für den Islām gewonnen. Bald tauchen bei den Tōrode von Fūta-Tōro und den Pöl von Māsina Propheten auf. Zuerst war es der Tukulör Usmānu Fōdjo, der den Heiligen Krieg zwischen dem Niger und Tschadgebiet predigte, einen Teil der Hausa zum Islām bekehrte und das Reich Sokoto gründete (1802). Dann war es der Pöl Seku-Ḥamadu Bari, der in Māsina dem Islām den Vorrang verschaffte, indem er dort eine Stadt namens Hamdallāhi erbaute (1810). Schliesslich war es der Tukulör al-Ḥādī 'Omar, der sich anlässlich seiner Wallfahrt nach Mekka (1820) mit dem Titel eines Khalifen der Tidjāniya für den Sūdān belehnen liess und im Jahre 1838 mit einer Reihe von Predigten und Kriegen begann; er wurde dadurch zum Herrn von Manding (1848), von Kaarta (1854), von Sēgu (1861) und schliesslich von Māsina (1862) und hinterliess bei seinem Tode (1864) ein ungeheures Reich, in dem der Islām eine Art Staatsreligion bildete; aber dieses Reich sollte beim Vordringen der französischen Eroberung zusammenbrechen (1890—1893). Kurz darauf (1898) wurde der Versuch des Mandingo-Eroberers Samōri Tūre,



ein anderes islamisches Reich zwischen dem oberen Senegal und der oberen Volta zu schaffen, durch dessen Niederlage endgültig zum Scheitern gebracht; er selbst wurde von den französischen Truppen gefangen genommen.

Im mittleren Sudân begegnet man dem Islām auch schon seit dem XI. Jahrhundert. Er war in Känem während der Regierungszeit Umé's eingeführt worden; dessen Dynastie, die dem Heidentum treu geblieben war, wurde im Jahre 1194 von einer eingeborenen islamischen Dynastie, der der *May*, gestürzt, die ihre Hauptstadt gegen Ende des XV. Jahrhunderts nach Bornu verlegte. Aber erst zu dieser Zeit schlug der Islām, als er sich zu beiden Seiten des Tschadsees festsetzte, in dieser Gegend feste Wurzeln. Erst zu Ende des folgenden Jahrhunderts, während der Regierungszeit des *Mbang* 'Abdallāh (1561—1602), gewann er die Baghirmi für sich, und erst Anfang des XVII. Jahrhunderts brachte ihn der Prediger Sāleh, der arabischen Ursprungs gewesen sein soll, nach Wadāy, wo er nicht vor dem Jahre 1635 festen Fuss fasste. Viel später erst dehnte sich die Islamisierung durch den Abenteurer Rabah weiter nach Süden aus (1878—1900).

Im östlichen Sudân bildeten die Nūba bis zum XVI. Jahrhundert fast die einzige eingeborene islamische Bevölkerung. Um diese Zeit wurde Dār-Fūr von dem Begründer einer neuen Dynastie, namens Solun-Slimān, zum Teil zum Islām bekehrt, nachdem es wie Wadāy und Kordofān lange unter der Herrschaft heidnischer Tundjūr-Fürsten gestanden hatte, die asiatischer Herkunft gewesen sein sollen. Einer seiner Nachfolger, Teherāb, eroberte im XVIII. Jahrh. Kordofān und bekehrte die Koldādji dieses Landes. Die Islamisierung im östlichen Sudân machte gegen Ende des XIX. Jahrhunderts zusehends Fortschritte und zwar unter dem Einfluss des Mahdī Muḥammed Aḥmed aus einer nubischen Familie von Dongola, der Kordofān, Dār-Fūr, Baḥr al-Ghazāl, Sennār und schliesslich Khartūm an sich (1881—85) riss, sowie unter dem Einfluss seines Khalifen 'Abdallāh aus einem Baggāra-Stamme von Dār-Fūr, der bis in die Provinz Äkatoria erobernd vordrang (1892), um dann im Jahre 1898 von Kitchener aus Khartūm verjagt und in Kordofān im Jahre 1899 von den Truppen des Obersten Wingate getötet zu werden.

Heute (1925) umfasst der Sudân in seiner Gesamtheit eine Bevölkerung, die man ungefähr auf 25 oder 30 Millionen Seelen veranschlagen kann und die ungefähr zu gleichen Teilen aus Muslimen und Animisten besteht. Die Muslime sind in den meisten grossen Zentren vorherrschend, während sie ausserhalb der Städte verhältnismässig wenig zahlreich sind. Einige Stämme sind indessen ganz oder zum grössten Teil islamisiert; das sind von Westen nach Osten die Wolof, Tukulūr, Sarakolle, Djula, Songhoy, Kanūri und Känembu, Tēda oder Tubu, Māba, Kondjāra, Koldādji, Nūba und noch einige andere von geringer Bedeutung. Einige Stämme sind zum Teil islamisch, zum Teil heidnisch, wie die Pöl oder Fulbe, Mandingo oder Malinke, Sorko oder Boso, Hausa, Baghirmi usw. Viele sind schliesslich in ihrer Gesamtheit oder zum grössten Teil Animisten, wie die Serēr, Djola oder Flup, Basari und Konyagi, Bambara, Bobo, Dogon oder Tombo, Samo, Mōsi, Gurunsi, Lobi, Dagāri, Senufo, Busanse, Gurmantshe, Berba, Kambari, Bautshi, Mandara, Musgu, Mundang und die

zahllosen Völkerschaften des mittleren und östlichen Sudân, die von den Muslimen unter den Namen Kāfiri, Kirdi, Fertit, Djenakhēra u. a. zusammengefasst werden.

Das Arabische hat als gesprochene Sprache im Sudân nur sehr wenig Verbreitung gefunden; es hat nur die Landessprachen der islamischen Sudānbewohner durch religiöse Ausdrücke bereichert. Diese gehören wie die der animistischen Sudānbewohner alle zur negro-afrikanischen Sprachgruppe. Dagegen bedienen sich alle etwas gebildeten Muslime im Sudân des Arabischen als Schriftsprache, und es besteht, besonders seit dem XV. Jahrhundert, eine wirklich sudānesische Litteratur in arabischer Sprache. Manchmal werden, wenigstens bei den Pöl und den Hausa, die arabischen Schriftzeichen für die einheimischen Sprachen benutzt.

*Litteratur:* Westlicher Sudân: 'Abd al-Rahmān al-Sa'dī, *Ta'rikh al-Sudān* (Übers. Houdas), Paris 1900; Maḥmūd Kālī, *Ta'rikh al-Fattāh* (Übers. Houdas u. Delafosse), Paris 1913; *Tadhkirat al-Nisyan* (Übers. Houdas), Paris 1901; Mungo Park, *Travels in the Interior of Africa*, London 1799; René Caillé, *Journal d'un voyage à Timbuctou et à Senne dans l'Afrique centrale*, Paris 1830, 3 Bde.; H. Barth, *Reisen u. Entdeckungen in Nord- u. Central-Afrika*, Gotha 1857—58, 5 Bde.; E. Mage, *Voyage dans le Soudan Occidental* (1863—66), Paris 1868; Binger, *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Massi*, Paris 1892, 2 Bde.; A. Hacquard, *Monographie de Tombouctou*, Paris 1900; Ch. Monteil, *Monographie de Dienné*, Tulle 1903; ders., *Les Khassonké*, Paris 1925; ders., *Les Bambara de Segou et du Kaarta*, Paris 1924; M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, Paris 1913, 3 Bde.; M. Delafosse u. H. Gaden, *Chroniques du Fouta Sénégalais*, Paris 1913. — Zentral- u. östlicher Sudân: Bruce, *Voyage aux sources du Nil, en Nubie et en Abyssinie pendant les années 1768 à 1772* (Übers. Castera), Paris 1790—92; Denham, Clapperton und Oudney, *Voyages et découvertes dans le Nord et dans les parties centrales de l'Afrique* (Übers. Eyriès und de Larmandière), Paris 1826, 3 Bde.; Ibn Omar El Tounsy, *Voyage au Darfour* (Übers. Perron), Paris 1845; ders., *Voyage au Ouaday* (Übers. Perron), Paris 1851; d'Escayrac de Lauture, *Mémoire sur le Soudan*, Paris 1855—56; H. Bath, *Reisen u. Entdeckungen in Nord- u. Central-Afrika*, Gotha 1857—58, 5 Bde.; G. Nachtigal, *Sahara und Sudan*, Berlin 1879—80, 3 Bde.; Jules Borelli, *Ethiopie méridionale*, Paris 1890; Brichetti-Robecchi, *Tradizioni storiche, raccolte in Ombia*, Rom 1891; C. H. Robinson, *Hausaland*, London 1896; R. C. Slatin-Pascha, *Feuer u. Schwert im Sudan*, Leipzig 1896; engl. Übers. F. R. Wingate, 5. Ausg., London 1897; E. Gentil, *La chute de l'empire de Rabah*, Paris 1902; H. Carbou, *La région du Tchad et du Ouadai*, Paris 1912, 2 Bde.; A. Schultze, *Das Sultanat Bornu*, Essen 1910; engl. Übers. P. A. Benton, London 1913; G. Bruel, *L'Afrique Équatoriale Française*, Paris 1918. (MAURICE DELAFOSSE)

**SUEZ**, Hafenstadt an der ägyptischen Grenze, im äussersten Teile des Golfes von Suez auf einer dünnen, sandigen Ebene, in deren Westen sich die dunklen 'Atāka-Berge befinden. Wegen ihrer physikalischen Umgebung hat sie den Beinamen „die Steinige“ *al-Hadžar* erhalten (s. Napo-

leon, *Description de l'Égypte, État Moderne*, I, 185). Sie liegt 80 Meilen südöstlich von Kairo und 2 Meilen nördlich von Port-Ibrāhīm, dem Hafen am Süd-Eingang des Suez-Kanals, und zwar 29° 58' 59" n.Br. und 32° 35' ö.L. Die Zahl der Bevölkerung beläuft sich auf ungefähr 20 000. Durch ihre Lage am Kanal (der 1869 eröffnet wurde) ist sie aus einem Dorf in eine ansehnliche Stadt verwandelt worden. Heute ist sie ein Gouvernement (*Muḥāfiẓ*). Die alte Stadt ist aus Ziegelsteinen erbaut, die an der Sonne getrocknet sind; sie erstreckt sich weithin und bietet einen öden Anblick. Dort befinden sich mehrere ärmliche Moscheen. In dem europäischen Viertel sind grosse Geschäfte und Warenhäuser erbaut worden. Die Stadt ist eine Quarantänestation für die Mekkapilger.

Das moderne Suez umfasst die Lage mehrerer früherer Städte. Altägyptische Überbleibsel sind gefunden worden, und auf einer nahen Anhöhe (*Kīm al-Ḳulzum*) liegen die Ruinen der ptolemäischen Festung *Κλύσμα* (*Clysmæ Praesidium*, das *Ḳulzum* der arabischen Geographen). Vorher jedoch hatte Ptolemäus Philadelphus (ca. 230 v. Chr.) in der Nähe die Stadt Arsinoë (*Ἀρσινόη*), die spätere Cleopatris (*Κλεώπατρίς*), gegründet.

In früh-christlicher Zeit bestand hier eine Kolonie von Eingeborenen, die sich hauptsächlich mit Fischfang und Schmuggel beschäftigten. Unter islamischer Herrschaft wurde die Stadt reich, mit Ausnahme der Mamlūkenzeit, in der ihrem Wachstum Einhalt geschah. Durch die Entdeckung des Seeweges nach Indien ging ihr Wohlstand weiter zurück. Noch einmal blühte sie unter Selim I. (1517) als Hafenort auf. In dieser Zeit wurde das Wasser von dem *Bīr Suez*, das sich in einer Entfernung von 1¼ Meile auf dem Weg nach Kairo befand, durch eine Wasserleitung, von der noch Spuren übrig sind, in die Stadt geführt. Dieses Wasser war nach 'Alī Bey (*Travels*, II, 30) salzig. Ferner wurde Wasser (ungefähr 8 Meilen weit) von den in der Legende (Ibn al-Wardī, *Pertes des Merveilles*, in *NE*, II, 31) gefeierten Quellen des Moses (*Uyūn Mūsā*) herbeigebracht. 'Alī Bey erklärt, dass die Brunnen ein „unangenehmes und übelriechendes Wasser“ lieferten. Jedoch wurde in neuerer Zeit, im Jahre 1863, ein Frisch-Wasser-Kanal zwischen Kairo und Suez gegraben.

Zu Beginn des XIX. Jahrhunderts war die Stadt noch einmal in Verfall geraten und unbedeutend geworden (Alī Bey, *ibid.*, II, 29). Aber sie blühte wieder auf, als im Jahre 1837 der Überland-Postweg zwischen England und Indien eröffnet wurde und noch mehr nach der Fertigstellung des Kanals.

Eine Etymologie des Namens Suez findet man bei Napoleon, *a. a. O.*, I, 87. Yāqūt, der sich auf die Autorität von al-Muhallabī stützt, erwähnt das Vorhandensein eines magnetischen Felsens (*magh-nāḥīs*) in der Nachbarschaft, dessen Kraft durch Einreiben mit Knoblauch bzw. Essig vermindert oder vermehrt wird.

Ein alter Kanal, der, obgleich er viel älter ist als die römische Besetzung, den Namen *Ammis Trajanus* führte, bestand einst zwischen dem Nil und dem Roten Meer. Eins seiner Enden befand sich bei *Ḳulzum*. 'Amr b. al-'Āṣ eröfnete diesen alten Wasserweg wieder, damit Kornzufuhren direkt nach den *Haramain* verschifft werden konnten (Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, S. 345 ff.). Bald danach wurde er wieder verstopft, bis er unter al-Mahdī (ca. 780) wiederhergestellt wurde.

Im Jahre 971 nahm Hasan der Karmāte die Stadt ein. Während des Mittelalters ging der Handel der Inder beständig durch die Stadt. Karawanen von Farma (*Pelusium*) nahmen vier, die von Kairo drei Tage in Anspruch (vgl. J. M. Hartmann, *Edrisi Africa*, S. 449; Yāqūt, *Muḍjam*, s. v.).

*Litteratur*: ausser den oben angegebenen Werken: Ṭabari, *Annales*, ed. de Goeje, Index; Mas'ūdī, *Murūdj*, I, 237, 241; III, 55 f.; IV, 97 ff.; 'Abd al-Laṭīf, *Relation de l'Égypte*, S. 142, 179; al-Ḥamdānī, *Šiṣa Dījazirat al-'Arab*, ed. Müller, Index; Ibn Iyās, *Ta'rikh Miṣr*, I, 154, 287; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥādḍara fī Akhbār Miṣr wa 'l-Ḳāhira*, I, 68 f.; Muḥammed Amin al-Ḳhādīj, *Manāḥij al-'Uṣmān fī 'l-Mustadrak 'alā Muḍjam al-Bulḍān*, Kairo 1325, II, 255 ff.; E. Blochet, *Histoire de l'Égypte de Makrizī*, p. 153 f.; Nāṣir-i Khosraw, *Safar-nāma*, ed. Schefer, p. 122, 123, 285; Quatremère, *Mémoires Géographiques*, S. 151 ff.; Amélineau, *Géogr. de l'Égypte à l'époque copte*, S. 227 ff.; S. Lane-Poole, *Hist. of Egypt*, S. 20, 41—42, 106, 304; Butler, *Babylon of Egypt*, S. 12, 24; Dozy und de Goeje, *Description de l'Afrique par Edrisi*, p. 25, 164; Boinet Bey, *Dict. Géogr.*, s. v.; Ch. Fürer, *Itinerarium*, 1621, S. 34, 41; G. Joudet, *Le port de Suez*, 1919; Baedeker, *Ägypten*, Leipzig 1913, S. 179 f.; C. Bourdon, *Anciens Canaux... de Suez*, 1925; Wallis-Budge, *By Nile and Tigris*, I, 152; Ibn 'Abd al-Hakam, *Futūḥ Miṣr*, ed. Torrey, S. 164; *B G A*, S. 196.

(J. WALKER)

ŠUFĪ. [Siehe TAŠAWWUF.]

AL-ŠUFRIYA, einer der Hauptzweige der Khāridjiten. Die historiographische Tradition, die schon um die Mitte des II. Jahrhunderts bei Abū Mikhnaḥ (al-Ṭabari, *Annales*, II, 517 ff.) festgelegt ist, verlegt ihr Auftreten in das Jahr 65; damals trennte sich der Tamimite 'Abdallāh b. al-Šaffār, ein Khāridjite aus Baṣra, von seinem Glaubensgenossen Nāfi' b. al-Azrak infolge der Streitfrage über das *Istī'rād* (Ermordung der Gegner und deren Familien), die letzterer predigte, und allmählich auch von 'Abdallāh b. Ibād, der die Lehre verteidigte, dass die nicht-khāridjitischen Muslime nicht als Ungläubige angesehen werden dürften. Der Bericht Abū Mikhnaḥ's spiegelt, worauf Wellhausen mit Recht hingewiesen hat, einen Pragmatismus wieder, der in den drei grossen khāridjitischen Gruppen, Šufriya, Azrakīya [I, 563/4] und Abādīya oder Ibādīya [I, 3/4; II, 372/3] das gleichzeitige Ergebnis eines Prinzipienstreites sieht. Ein anderer Historiker, al-Balādhuri (ed. Ahlwardt, S. 82—3), nennt als Gründer der Šufriya einen 'Ubaida b. Kaḇiṣ; die theologischen Quellen dagegen schreiben diese Rolle einem Ziyād b. al-Aṣfar zu, nach dem die Šufriya auch den Namen Ziyādīya (al-Baghḍādī, *Firaḳ*, S. 70; al-Shahrastānī, ed. Cureton, S. 102; al-Kh̲wārizmī, *Mafātīḥ al-'Ulūm*, ed. Van Vloten, S. 25; al-Sam'ānī, *Anṣāb*, Fol. 354a) erhalten hätte, oder einem al-Nu'mān b. Šufr (Maḳrizī, *Khitaṭ*, II, 354 unten = 2. Auflage IV, 178 unten); alle diese Personen sind aber in gleicher Weise unbekannt. In Wirklichkeit nehmen die Šufriya erst im Monat Šafar 76 an der khāridjitischen Bewegung teil, als nämlich der grosse von Šāliḥ b. Musarriḥ (oder Musarraḥ; vgl. Ṭabari, II, 881 Anm. g) entfachte Aufstand ausbrach, der nach dem Tode des letzteren von Šahīb b. Yazid al-Shaibānī [IV, 261—62] geleitet wurde. Šāliḥ b. Musarriḥ, der



von seinen Anhängern wie ein Heiliger betrachtet wurde und dessen Grab lange Gegenstand der Verehrung war (Ibn Kūtaiba, *Maʿārif*, ed. Wüstenfeld, S. 209 = Ibn Duraid, *Iṣṭiṣṣāk*, ed. Wüstenfeld, S. 133), stellt den Typ eines Anhängers asketischer Tendenzen dar, der zum Propagandisten wird und schliesslich trotz seines Quietismus in den Strudel des blutigen Kampfes hineingezogen wird; er wird uns in einem Bericht, der aller Wahrscheinlichkeit nach authentisch ist (Ṭabarī, II, 886), als Gegner der terroristischen Methoden der Azrakiten hingestellt, was stets das charakteristische Merkmal der şufritischen Lehre war, wenn auch ihre Anhänger dies in der Praxis nicht immer befolgt haben.

Nach der Niederlage Šabīb b. Yazīd's war die Şufriya noch in den Aufstand des al-Daḥḥāk b. Kais [I, 930] verwickelt, der gegen Ende der Omayyadenzeit ausbrach. Zur gleichen Zeit findet man sie in der ganzen islāmischen Welt verbreitet: sie wird im Maghrib seit dem Jahre 117 (Ibn al-Aṭṭār, *Kāmil*, ed. Tornberg, V, 153 unten) genannt, wo sie im Jahre 153 unter der Führung Abū Qurra's den ʿAbbāsiden-Statthalter ʿOmar b. Ḥafṣ töteten (Ṭabarī, III, 370—71) und sich im Jahre 155 der Stadt Sijilmāsa bemächtigten, wo sie sich lange Zeit unabhängig hielten (Ibn al-ʿAdhārī, *Bayān al-Mughrib*, ed. Dozy, I, 58 ff.; Ibn al-Aṭṭār, VI, 4 ff., 53); sie wetteiferten mit den Ibāditen bei der allgemeinen Erhebung der Berber und wurden schliesslich von den Ibāditen aufgesogen, die allein in Nord-Afrika wie anderswo fortbestanden. Ein anderer Kampf zwischen den Ibāditen und der Şufriya, wobei letztere vernichtet wurde, fand in ʿOmān statt, wohin sich die Şufriya im Jahre 134 geflüchtet hatte, nachdem sie von dem ʿAbbāsiden-Feldherrn Khāzim b. Khuzaima geschlagen worden war (Ṭabarī, III, 78).

Die Şufriya sind vor allem als Theoretiker des Khāridjitentums von Bedeutung; sie scheinen die ersten gewesen zu sein, die versucht haben, eine Systematik ihrer religiösen Lehren zu schaffen; schon einer ihrer ersten Imāme, der Dichter ʿImrān b. Ḥiṭṭān (gest. 84), wird als Rechtsgelehrter und Theologe gerühmt. Andere Namen şufritischer Traditionarier und Theologen werden von al-Djāḥiẓ (*Bayān*, I, 131—3; II, 120—7) in seiner Liste khāridjitischer Gelehrter genannt: unter anderen Shubail b. ʿAzra al-Dubaʿi (gest. 140), der auch als Lexikograph und Dichter bekannt war (vgl. Wüstenfeld, *Geschichtsschreiber*, No. 20, wo die Nisba zu verbessern ist; Ibn Duraid, S. 193; Ṭabarī, II, 1913; Djāḥiẓ, *Ḥayawān*, I, 152; Ibn Ḥadjar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, IV, 310, usw.), al-Kāsim b. ʿAbd al-Raḥmān b. Šadiḳa, Mula il usw. Die wichtigsten Glaubenssätze, welche die Şufriya von den extremen Azrakiten trennt, ohne jedoch die Mässigung der Ibāditen zu erreichen, sind nach ʿAbd al-Kāhir al-Baghḍādī und al-Shahrastānī die Zulassung des *Kuʿūd* (der vorübergehende Verzicht auf den Krieg gegen die anderen Muslime; vgl. Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 527, 595, 10, 604, 10) und der *Taḥiyya* (Verheimlichung des Glaubens), die Ablehnung der Lehren des *Iṣṭirāḍ* und der Verdammung der Kinder der Ungläubigen. Daher ist auch in der Sittenlehre der Şufriya die khāridjitische Schärfe etwas gemildert; eine ihrer Unterabteilungen behauptete, dass die Sünden aus dem Sünder weder einen Ungläubigen (*Kāfir*) noch einen Polytheisten (*Mushrik*) machen, solange es sich um Vergehen

handele, für die das religiöse Gesetz eine bestimmte Strafe vorsehe (*Ḥadd wāḳiʿ*: dieser Ausdruck ist in der Übersetzung des Shahrastānī von Haarbrücker, II, 154 missverstanden), sondern dass dieses nur in den Fällen eintrete, für die das Gesetz keine Strafe vorsehe. Andere Abweichungen der Şufriya beziehen sich auf Einzelfragen in Ritus und Recht.

Als religiöse Schule scheint die Şufriya vor allem im östlichen Teil der islāmischen Welt vorherrschend gewesen zu sein, wo sie sich ziemlich lang behauptete; nach Ibn Ḥazm (gest. 456 *al-Faṣṭ* fi ʿl-Milal, IV, 190—1) war sie die einzige Gruppe der Khāridjiten, die zu seiner Zeit noch neben den Ibāditen bestand. Das lässt uns vermuten, dass eine allmähliche Verschmelzung der anderen khāridjitischen Schulen mit der Şufriya stattgefunden haben muss; dies dürfte noch durch die Tatsache bestätigt werden, dass Ibn Ḥazm die Schulen der Thaʿāliba, ʿAdjārida [I, 149; II, 381], Bailhasiya [I, 617] mit ihren Unterabteilungen zu den Şufriya zählt, während ʿAbd al-Kāhir al-Baghḍādī und al-Shahrastānī diese als unabhängige Schulen betrachten.

Der Ursprung des Namens der Şufriya ist sehr umstritten: die Etymologien, die ihn von den angeblichen Begründern (Ibn al-Şaffār, al-Aṣfar, Ibn Şufr) ableiten, scheinen gekünstelt zu sein; vollkommen irrig, obwohl auf den berühmten Philologen al-Aṣmaʿi zurückgehend, ist die Ableitung, welche die Vokalisierung Şifriya zulässt und den Namen mit dem Wort *Şifr* „Null“ in Zusammenhang bringt und sich auf eine Anekdoten stützt, nach der ein gefangener Şufrite von einem seiner Leidensgefährten mit den Worten angefahren worden sein soll: „Du zählst wie eine Null in der Religion!“ (*Lisān al-ʿArab*, VI, 135 = *Taḍj al-ʿArūs*, III, 337). Eine spätere Etymologie verdient mehr Glauben, obgleich auch sie nicht über jeden Zweifel erhaben ist: nämlich die Ableitung des Namens von *şufr*, „der gelben Farbe“, die ihr Gesicht infolge ihrer Andachtsübungen angenommen haben soll (al-Balādhuri, ed. Ahlwardt, S. 82—3; al-Mubarrad, *Kāmil*, S. 604, 9—11, 615—16; vgl. Ṭabarī, II, 881, 14, wo von Šaliḥ b. Musarriḥ gesagt wird, dass er ein Mann mit „gelblichem Gesicht“ war [*musfarr al-Waḍḥ*]). Diese etymologische Unsicherheit ist im übrigen nur die Folge des Dunkels, das über dem Ursprung der Bewegung selbst ruht: Šaliḥ b. Musarriḥ, der anscheinend ihr wirklicher Anstifter gewesen ist, wird von der späteren Şufriya als solcher nicht anerkannt, die als ihren ersten Imām ʿImrān b. Ḥiṭṭān nennen (al-Baghḍādī, *Firaḳ*, S. 71); al-Baghḍādī (S. 89) trägt bedenken, Šaliḥ die Eigenschaft eines Şufri zuzuschreiben, und al-Shahrastānī (S. 95) sagt, indem er die Schule der Šaliḥiya erwähnt, dass sie zu keiner der bekannten khāridjitischen Gruppen zähle.

Nach al-Makrīzī (*Khitaṭ*, II, 354 unten = 2. Auflage, IV, 179) sollen die Şufriya auch den Namen *al-Nukkār*, „die Leugner“ geführt haben, weil sie (wie übrigens auch alle anderen Khāridjiten) einen Teil der Haltung ʿOthmān's, ʿAlī's und ʿĀ'isha's missbilligten; aber die bei Dozy, *Supplément*, II, 722<sup>b</sup> (die sich ohne Ausnahme auf den Maghrib beziehen) angeführten Stellen zeigen, dass es sich um eine den Khāridjiten ganz allgemein beigelegte schimpfliche Bezeichnung handelt.

*Litteratur:* Siehe Artikel KHĀRIDJITEN.  
(G. LEVI DELLA VIDA)

**ŠUFURŪY** (vulgo ŠEFUR, Nisbe ŠEFURĪ), kleine Stadt im Norden Marokkos, 33 km süd-östlich von Fās (Fes), 800 m hoch, am Fusse der nördlichen Ausläufer des Mittleren Atlas. Die vom Wādī Šufurŷ bewässerte Stadt ist von prachtvollen Obstgärten umgeben, in denen namentlich Kirschbäume gezogen werden. Die Viertel sind: im Norden Tāḡsebt und Shebbāk, im Osten die Ḳaṣba oder Festung, im Süden Meṣbāh und Zemrīta, das von allen Seiten Mellāh oder das Judenviertel umgibt. Die Stadt erhält Schutz durch eine hohe Umfassungsmauer, die im XIX. Jahrh. von dem Sultan Mawlāy Sulaimān restauriert wurde; dieser errichtete auch eine Moschee und ein *Ḥammām*. Die Bevölkerung beläuft sich auf mehr als 8000, darunter 3000 Israeliten.

Die Hauptheiligtümer von Šufurŷ sind Sidi Bū-Serghūn, Sidi Bū-ʿAlī und Sidi Bū-Medyeen. Das erste ist das bedeutendste; Ende des Sommers ist eine Quelle in der Nähe des Heiligtumes Gegenstand eines Wasserkultes; diese Quelle hat die Eigenschaft, Wahnsinnige und Idioten zu heilen. Diese heiligen Orte wurden im Jahre 1179 (1765/6) von der Sultanin Fāṭima bint Sulaimān besucht, die extra von Marrakesh nach Fās gekommen war, um die Heiligtümer der Gegend aufzusuchen.

Aus der Umgebung von Šufurŷ, aus dem Berberstamme der Ait Yūsī, stammt der gelehrte Polygraph al-Ḥasan b. Maṣʿūd al-Yūsī (gest. 1102 = 1691); sein Grab befindet sich in der Sidi Laḥsen genannten *Zāwiya* im Süd-Westen der Stadt; es steht noch in hoher Verehrung bei den Ait Yūsī, die jedes Jahr dorthin ein *Mawsim* machen.

Über das Gründungsdatum von Šufurŷ weiss man nichts. Leo der Afrikaner (der es *Sefroi* nennt) sagt, es sei von den „Afrikanern“ gegründet, was für ihn so viel heisst wie: sein Ursprung verliert sich in graue Vorzeit. Zu der Zeit, als Idrīs II. Fās gründete, scheint es schon bestanden zu haben; dieser liess sich unverzüglich in Kampf ein mit den Bewohnern der Gegend von Šufurŷ und von al-Bahālil, einer Gegend, die ziemlich stark vom Judentum durchsetzt gewesen zu sein scheint. Er bekehrte sie zum Islam. Die Erinnerung an das ehemalige Vorhandensein einer jüdischen Bevölkerung ist erhalten in dem Namen des Wādī ʿl-Yahūdī (Name des Wādī Šufurŷ in seinem unteren Teil) und durch den Kaf al-Yahūd genannten Grotte, die von seiten der Juden der Stadt Gegenstand eines wahren Naturkultes ist.

Die schnell entstandene Bedeutung von Fās, der neuen und ganz nahe gelegenen Hauptstadt, musste den Verfall der alten Berberstadt herbeiführen. Šufurŷ dagegen, der notwendige Durchgangsort für die Karawanen, die nach Sidjilmāsa zogen, behielt immer eine gewisse Lebenskraft; es war ferner der von der Natur gegebene Ausgangspunkt für die Erzeugnisse des Mittleren Atlas, die für Fās bestimmt waren: Früchte, Wolle, Häute und Zedernholz.

Im Jahre 407 (1016/7), als das Omayyaden-Khalifat von Cordova stürzte, wurde Šufurŷ, welches von dem Herrscher von Fās, al-Muʿizz b. Zirī, abhängig war, diesem von Wānūdīn b. Ḳhazrūm al-Maghrawī, dem Herrscher von Sidjilmāsa und Darʿa, entrissen. Im Jahre 455 (1063) nahm Yūsuf b. Tāshfīn Šufurŷ im Sturm und machte alle Maghrawa, die sich dort eingeschlossen hatten, nieder. Im Jahre 536 (1141) wurde Šufurŷ den Almoraviden durch ʿAbd al-Muʿmin genommen.

Al-Bakrī (XI. Jahrh.) sagt von Šufurŷ nur, es liege an der Strasse von Fās nach Sidjilmāsa und sei eine von Festungswällen umgebene Stadt mit Wasserläufen und Bäumen. Im XII. Jahrh. schildert al-Idrīsī sie und sagt, es sei „eine kleine Stadt mit städtischer Zivilisation, wo es nur wenig Märkte gibt. Seine Bewohner sind zum grössten Teil Ackerbauern, die viel Getreide ernten. Sie haben auch zahlreiche Herden, Gross- und Kleinvieh. Das Wasser des Landes ist süss und reichlich vorhanden“.

Šufurŷ hatte viel unter Bürgerkriegen zu leiden, welche unter der Dynastie der Banū Wattās und den Saʿdiern das Gebiet von Fās verwüsteten. Nach dem Regierungsantritt der ʿAlawiden hatte sie noch unter den Kriegen zu leiden, welche diese Sultane mit den aufständischen Berbern des Mittleren Atlas führen mussten.

Im Jahre 1096 (1684/5) kam Mawlāy Ismāʿīl auf seinem Kriegszug gegen die Stämme des Mittleren Atlas und der oberen Molouya durch Šufurŷ. Im Jahre 1736 wurden die Bewohner der Stadt und der Umgebung vom Sultan Mawlāy Muḥammad b. Ismāʿīl mit dem Beinamen Ibn ʿArabiya niedergemacht; er war zornig darüber, dass die benachbarten Berber seinem aufständischen Bruder Mawlāy ʿAbd Allāh Hilfe gewährt hatten; die Köpfe wurden nach Fās gebracht. Im Jahre 1811 kamen die Berber im Verlauf ihres grossen Aufstandes bis nach Šufurŷ und umzingelten ein gegen sie entsandtes Heer; sie plünderten das Lager und verwüsteten die ganze Gegend. Im Jahre 1235 (1819/20) liess der Sultan Mawlāy Sulaimān in Šufurŷ dreihundert Personen aus dem benachbarten aufständischen Stamm der Ait Yūsī festnehmen.

*Litteratur:* al-Idrīsī, *Sifat al-Maghrib*, Text S. 76, Übers. S. 87; al-Bakrī, *Description de l'Afrique Septentrionale*, 1911, S. 146; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, II, 359; Marmol, *Description de l'Afrique*, IV, Fol. 162; De Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*, Paris 1888, S. 37–9; E. Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris 1905, S. 394–7; T. Brunot, *Cultes matrisistes à Sefrou*, in *Archives Berbères*, III (1918), 137–43; Geisser u. Bachelot, *Notice sur le Cercle de Sefrou*, in *Bulletin de la Société de Géographie du Maroc*, III, 29–31.

(GEORGES S. COLIN)

**SUFYĀN AL-THAWRĪ**, ABŪ ʿABD ALLĀH SUFYĀN B. SAʿĪD (nach einigen Saʿd) B. MASRŪḲ AL-THAWRĪ AL-KŪFĪ, berühmter Theologe, Traditionarier und Asket des II. Jahrhunderts d. H. Seine Nisbe al-Thawrī kommt nach der herrschenden Ansicht der Biographen von den Thawr b. ʿAbd Manāf . . b. al-Yās b. Muḍar, die zu seiner Ahnenreihe gehören (vgl. Wüstenfeld, *Register zu den genealog. Tabellen d. arab. Stämme u. Familien*, 1853, S. 452; Ibn Duraid, *Ishtikāk*, ed. Wüstenfeld, 1854, S. 113; Samʿāni, *Ansāb*, GMS, XX, fol. 117a). Ibn Ḳhallikān, *Wafayāt*, ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 265 (Übers. v. De Slane, I (1842), S. 576 ff.) gibt als Geburtsjahr „95, 96 oder 97“ an; in allen anderen Quellen wird dagegen übereinstimmend 97 (715–6) genannt (Caetani, *Chronographia Islamica*, I, 5, S. 1180, N<sup>o</sup>. 26 setzt Sufyāns Geburt nach einer einzigen handschriftlichen Quelle ins Jahr 96). Seinen ersten Unterricht im *Ḥadīth* empfing Sufyān von seinem Vater, einem gelehrten Kufenser, der 126 starb (nach anderen 128, vgl. Caetani, *l. c.*, S. 1607, N<sup>o</sup>. 73) und in den noch zu zitierenden biographischen



Lexicis verschiedentlich unter seinen Autoritäten angeführt wird. Sufyān gehörte zu den alten Frommen, die ihre Abneigung gegen das Regime dadurch zum Ausdruck brachten, dass sie die Annahme von Staatsämtern ablehnten und sich dadurch den Hass des Hofes zuzogen. Ibn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, VI, ed. Zetterstēen, 1909, S. 258, teilt mit, dass Sufyān zwar einmal von einem Wālī Geld und Geschenke angenommen, dies aber nachher unterlassen habe. Im Jahre 150 verliess er Kūfa und begab sich, wie so viele andere (vgl. Mez, *Die Renaissance des Islāms*, 1922, S. 209), nach ausserhalb des Irāk, um der Ernennung zum Ḳāḍī auszuweichen. Er zog nach dem Yemen und ernährte sich als Kaufmann, indem er anderen Kaufleuten Waren in Kommission gab und jährlich mit ihnen abrechnete, so dass er schliesslich ein Vermögen von gegen 200 Dināren besass (nach Ibn Kūtaiba, *Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, 1850, S. 250, betrug sein Vermögen bei seinem Tode 150 Dināre in Waren). Aber auch dort war er vor den Verfolgungen seitens des Baghdāder Hofes nicht sicher. Er wurde gesucht und begab sich nach Mekka. Der Emir von Mekka, Muḥammed b. Ibrāhīm, musste ihn auf Befehl des Ḳhalifen im Jahre 158 (im Jahre des Regierungswechsels al-Manṣūr/al-Mahdī; daher schwanken die Quellen, welcher Ḳhalif den Befehl gegeben hat) ausfindig machen (*yaṭlubuhū*, so die meisten Quellen; bei al-Nawawī, *Tahdhib al-Asmā'*, ed. Wüstenfeld, 1842—7, S. 287, und bei Ibn Ḥadjjar, *Tahdhib al-Tahdhib*, IV, 1325, S. 114, bekommen aber einige Holzhändler, die nach Mekka ziehen, von al-Manṣūr den Auftrag, ihn zu kreuzigen, *fa-ṣlibūhu*, was vielleicht nicht nur Schreibfehler ist, sondern auf anderer Tradition beruht). Der Statthalter führte jedoch den Auftrag nicht aus; nach Ibn Sa'd, *l. c.*, warnte er Sufyān, sodass er sich rechtzeitig verstecken konnte, während al-Ṭabarī, III, 385 f. berichtet, dass er Sufyān bereits gefangen genommen hatte, ihn aber dann wieder freilass. Das Ganze ist in den verschiedenen Quellen mit kulturgeschichtlich interessanten Einzelheiten verschiedentlich ausgeschmückt. Festzustehen scheint, dass Sufyān sogar genötigt war, bei der Ka'ba Schutz vor seinen Verfolgern zu suchen (Ibn Sa'd, S. 259). Schliesslich wurde ihm aber der Boden auch in Mekka zu heiss; und er begab sich nach Baṣra zu Yaḥyā b. Sa'id, wo ihn viele Rechtsgelehrte besuchten, um bei ihm *Ḥadīth* zu hören. Er musste auch in Baṣra seiner Sicherheit wegen sein Asyl wechseln. Hammād b. Zaid redete ihm zu, mit dem Hofe Frieden zu machen. Sufyān knüpfte schriftliche Verhandlungen an, die zu einem Erfolg führten; aber bevor er nach Baghdād reisen konnte, wurde er krank und starb, 64 Jahre alt, im Sha'bān 161 = Mai 778 (169 bei al-Dhahabī al-Suyūṭī, *Ṭabaḳāt al-Huffāz*, ed. Wüstenfeld, I (1833), S. 45, N<sup>o</sup>. 40, ist wohl nur Schreibfehler des Lithographen). So berichten denn die Quellen übereinstimmend, dass er sich bis zu seinem Tode vor der weltlichen Herrschaft versteckt hielt. Sein Sohn, den er über alles liebte, war vor ihm gestorben; so vermachte er sein ganzes Vermögen seiner Schwester und ihrem Sohne 'Ammār b. Muḥammed, hinterliess dagegen nichts seinem Bruder al-Mubārak (gest. 180). Sein Begräbnis fand, wie mehrere Quellen berichten, in der Nacht statt; sein Grab in Baṣra wird von den Geographen mehrfach erwähnt. Seine Vaterstadt Kūfa hat er seit 150 nicht wieder gesehen; vgl. Ibn Ḥadjjar, *l. c.*

Dies ist die Biographie Sufyāns, soweit sie

einigermassen in den Tatsachen gesichert ist. Bei der ausserordentlichen Autorität, die er genoss, konnte es aber nicht fehlen, dass sich eine grosse Menge legendärer Züge in sein Lebensbild einschlichen, denen gegenüber man sich, soweit sie sich nicht als offensichtliche Tendenzerfindungen oder als historisch unmöglich erweisen, mit einem allgemeinen Misstrauen begnügen muss. Am bezeichnendsten ist seine Unterredung mit dem Ḳhalifen al-Mahdī, wie sie aus al-Mas'ūdī, *Murūj*, VI, Paris 1871, S. 257 f., in die Sufyān-Biographie bei Ibn Ḳhallikān übergegangen ist. Sie ist — von anderen Gründen abgesehen — schon deshalb unhistorisch, weil die beiden sicherlich nie in ihrem Leben persönlich zusammengetroffen sind. Bei diesem einen Beispiel soll es sein Bewenden haben. Was sonst noch von Sufyāns Leben erzählt wird, soll im folgenden im Rahmen der verschiedenen geistigen Strömungen im Islām besprochen werden, die Sufyān als Autorität für sich reklamierten und die daher ein Interesse daran hatten, die betreffenden Züge aus seinem Leben zu kolportieren.

Als Traditionarier erhält er überall das grösste Lob wegen des ausserordentlichen Umfangs seines Wissens und seiner Zuverlässigkeit. Am prägnantesten ist das Urteil über ihn bei al-Dhahabī, *Mizān al-I'tidāl* (1325), N<sup>o</sup>. 3266: *ḥudjdja, ṭhabt*. Daneben werden ihm noch andere „Qualifikationen erster Ordnung“ zugesprochen, wie sie bei Goldziher, *Muh. St.*, II, 142 zusammengestellt sind. Verschiedentlich wird er höher gestellt als Mālik b. Anas. Der einzige Vorwurf, der ihn trifft, besteht im *Tadlis*, der direkten Zurückführung von Überlieferungen auf anerkannte Autoritäten, obwohl er sie nur indirekt oder von weniger anerkannten Tradenten empfangen hat (vgl. *Ḳāmūs* s. v. und Goldziher, *l. c.*, S. 48 nebst der dort zitierten Ibn Ḳhaldūn-Stelle). Ibn Ḥadjjar, *Ṭabaḳāt al-Mudallisīn*, Kairo 1322, S. 9, setzt ihn in die 2. Ordnung der *Mudallisīn*, d. s. diejenigen, deren *Tadlis* die Imāme ertragen haben, weil sie so bedeutende Persönlichkeiten waren und nur wenig betrogen haben (*ḳillat tadlisihī*), und beruft sich auf al-Nasā'ī (Brockelmann, *G A L*, II, 199) und al-Bukhārī [s. d.]. Sufyāns *Tadlis* ändert aber nichts daran, dass die Biographen sich in günstigen Traditionen über ihn überbieten. Er gehört zu den Ersten, die ihren Gedächtnisschatz an Traditionen schriftlich niederlegten; vgl. Abu 'l-Maḥāsīn, *Annales*, ed. Juynboll, I, 1855, S. 387 f. und Ḥādjdjī Ḳhalifa, ed. Flügel, I, 80 f. So zählt denn der *Fihrist*, ed. Flügel, I, S. 225, eine Anzahl Werke von ihm auf, nämlich: 1) *al-Djāmi' al-kabir*, 2) *al-Djāmi' al-ṣaḡhir*, 3) *K. al-Farā'id*, sowie 4) und 5) zwei Sendschreiben ohne Angabe des Inhalts. Dazu kommt sein Kor'ancommentar, *Tafsīr*, der nach Ḥādjdjī Ḳhalifa N<sup>o</sup>. 3248 von al-Tha'labī zitiert wird. Diese Bücher sind jedoch nicht erhalten; mehrere Biographen berichten, dass Sufyān auf seinem Totenbette einen Freund, dessen Name nicht feststeht (vgl. *Fihrist*, II, S. 98, Anm. 3 zu S. 225), beauftragte, sie zu verbrennen, was auch geschehen ist. Als Grund für diese Massregel gibt Ḥādjdjī Ḳhalifa, I, 126, an, dass er wegen der schwach bezeugten Traditionen Reue empfand, die in seinen Büchern enthalten waren; der oben erwähnte Vorwurf des *Tadlis* scheint ihm demnach nicht mit Unrecht gemacht worden zu sein. Die umfangreichste Aufzählung seiner Gewährsmänner und Schüler gibt Ibn Ḥadjjar, *l. c.*, S. 111 ff.; doch finden sich in anderen biographischen Quellen Namen, die dort

nicht verzeichnet sind. Als besten kufischen Isnād geben al-Nawawī und Ibn Ḥadjar an: Sufyān von Mansūr [b. al-Muʿtamir, s. Nawawī, S. 578] von Ibrāhīm [al-Nakhaʿī, s. Nawawī, S. 135] von ʿAlqama [al-Rāwī, s. Nawawī, S. 433] von Ibn Masʿūd [s.d.].

Als Faḳīh ist er Begründer eines Madhhab, das jedoch nachher untergegangen ist; vgl. Mez, *l. c.*, S. 202 f. und oben II, 109<sup>a</sup>. Er war strikter Anhänger der *Ahl al-Ḥadīth* [s.d.] und gehörte theologisch zu den *Ṣifāṭiyya*, d.h. er erkannte die im Korʾan erwähnten Eigenschaften Gottes als im wörtlichen Sinne vorhanden und ihm wesenseigentümlich an; vgl. al-Shahrastānī, *Mīlāl*, ed. Cureton, I, 65, 160 (Übers. v. Haarbrücker, I, 97, 242). Dass er Sunnit war, ist, wenn es noch nötig sein sollte, aus dem Glaubensbekenntnis zu beweisen, das er dem Shuʿaib b. Djarir diktieren lassen soll, vgl. al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Huffāz*, I, Haidarābād 1333, S. 193. Dort erklärt er, nachdem er von der Unerschaffenheit des Korʾan gesprochen hat, dass zum *Imān* [s.d.] *Ḳawātʾ*, *ʿAmal* und *Niyya* [s. SAHL AL-TUSTARĪ] gehöre, dass er zu- und abnehmen könne (vgl. Goldziher, *Vorlesungen*, 2. Aufl., 1925, S. 81), dass den beiden *Ṣaiḫh*'s (Abū Bekr und ʿUmar) der Vorrang gebühre (nämlich vor ʿAlī, vgl. C. van Arendonk, *De opkomst van het zaiditische imamaat in Yemen*, 1919, Index s. v. *ṣaiḫhs*, de beide), dass bei der kleinen Waschung (*Wuḍūʾ*) die Reinigung der Fussbekleidung statt der Füße selbst (*al-Mashʿ alā al-Khuffayn*) erlaubt sei (vgl. Goldziher, *l. c.*, S. 369), dass es besser sei, die Basmala leise zu rezitieren als laut (vgl. Goldziher, *Beiträge zur Literaturgeschichte der Sīʿa*, S.E.W.A. LXXVIII, 1874, S. 451 f., 457), dass man an die Vorherbestimmung [s. *Ḳadar*] glauben müsse, dass man am Freitag und an den beiden Festen hinter jedem Imām beten dürfe, sich aber sonst einen aussuchen müsse, zu dessen Frömmigkeit man Vertrauen hat und von dem man weiss, dass er Sunnit ist, und schliesslich, dass der *Djihād* bis zum jüngsten Tage fortbestehe (s. Hughes, *Dictionary of Islam*, 1885, S. 244<sup>a, b</sup>) und dass man sich jedem Inhaber der tatsächlichen Gewalt, er sei gerecht oder ungerecht, unterordnen dürfe. Man sieht leicht, dass eine ganze Reihe von diesen Artikeln bekannte Differenzpunkte zwischen Sunna und *Ṣhīʿa* darstellen, die sämtlich in sunnitischen Sinne entschieden werden. Trotzdem wird Sufyān Hinneigung zur *Ṣhīʿa* nachgesagt; so nennen die *Ṭabaqāt al-Huffāz*, *l. c.*, unter seinen Gewährsmännern den Imām Djaʿfar al-Ṣādiq [s.d.], Ibn Ḳutaiba, *Maʿārif*, S. 301, nennt ihn in einer Liste von *Ṣhīʿiten*, und al-Ṭabarī, III, 2516 bringt eine Überlieferung, nach der er *Ṣhīʿi* war, aber in Baṣra zwei Gelehrte traf, die ihn davon abbrachten. Aber auch als Zaidit ist er in Anspruch genommen worden, vgl. *Fihrist*, I, 178, dazu van Arendonk, *l. c.*, 284 und Index s. v.; „*Corpus Iuris di Zaid Ibn ʿAlī*“, ed. Griffini, 1919, S. CLXXV mit Anm. 3 und Index s. v. Dass es sich hier um Erfindungen handelt, ist zweifellos. Massignon, *La Passion d'al-Hallāj*, 1922, S. 72 will ihren Ursprung darin sehen, dass für diese Männer wie Sufyān, al-Ṣhāfi u. a. die Verehrung für den Propheten zugleich die für seine Familie implizierte, zu der ja auch die ʿAliden gehörten. Mir scheint aber die Erklärung, die Bergsträsser in seiner Besprechung des „*Corpus Iuris di Zaid Ibn ʿAlī*“, *l. c.*, 1922, Sp. 122 ff., gibt, viel einleuchtender, nämlich dass das *Corpus* in vielen Fällen mit den Juristen des ʿIrāq konform geht, zu denen ja auch Sufyān gehört. Da

auf diese Weise dieser oft dasselbe lehrte wie das *Corpus* (nur dass in Wirklichkeit letzteres der entlehrende Teil war), konnte er als Zaidit reklamiert werden. Ähnlich wird es sich mit seinem *Ṣhīʿitismus* verhalten. — Die oben erwähnte Forderung des ʿAmal als Bestandteil des *Imān* richtet sich gegen die Murdjiʿa; vgl. dazu Goldziher, *Vorlesungen*, 2. Aufl., S. 351, wo nach Ibn Saʿd erzählt wird, dass Sufyān sich weigerte, am Begräbnis eines Murdjiʿ teilzunehmen.

Dass Sufyān Asket gewesen ist, steht ausser Zweifel. Auch hierin können sich die Biographen nicht genug an Traditionen tun. Der beste Beweis für sein Asketentum ist aber wohl, dass er von den *Ṣūfis* als einer ihrer Vorläufer in Anspruch genommen wird. Farid al-Din ʿAṭṭār, *Tadhkirat al-Awliyāʾ* (ed. Nicholson, I, 1905, S. 188 ff.), widmet ihm einen Artikel von fast 9 Seiten, der allerdings nichts Charakteristisches enthält und von dem das gilt, was H. H. Schaefer, *Isl.*, XIV, S. 1, für die Biographien der alten Frommen bei ʿAṭṭār überhaupt gesagt hat, nämlich dass sie „stark in der Richtung auf einen einheitlichen Typus mystischer Frömmigkeit hin stilisiert“ sind. Immerhin wird Sufyān auch vom *Fihrist*, I, 183, in einer Liste von Asketen genannt, die den *Ṣūf* trugen; und Abū Naṣr al-Sarrādj, *Lumaʿ*, ed. Nicholson (*G.M.S.*, XXII, 1914), S. 22 führt ihn gar als Beweis für das hohe Alter der *Ṣūfiya* an. Seine Beziehungen zu al-Djunaid [s.d.] sind verschiedentlich Gegenstand der Erörterung, obwohl beide sich garnicht haben können; vgl. z.B. al-Hudjwiri, *Kashf al-Mahjūb*, übers. v. Nicholson (*G.M.S.*, XVII, 1911), S. 128. Offenbar ist nur die geistige Deszendenz gemeint; anders ist es auch garnicht zu verstehen, wenn Abu ʿl-Mahāsīn, *l. c.*, II, 213, berichtet, al-Hallādj [s.d.] habe mit Sufyān Berührung gehabt (*laḳīya*). Dagegen ist gegen die Glaubwürdigkeit der von demselben Autor, I, 424, mitgeteilten Nachricht, Sufyān habe Beziehungen zu dem im Libanon als Eremit wohnenden Asketen Shaibān al-Rāʿī (gest. 158) gehabt, nichts einzuwenden.

Diese Bemerkungen über Sufyān unter dem Gesichtswinkel bestimmter Strömungen der islamischen Geistesgeschichte können natürlich nicht mehr sein als eine Bereitstellung des Materials; sie können die Monographie über ihn nicht ersetzen, deren Notwendigkeit gerade durch die bunte Mannigfaltigkeit des Dargebotenen bewiesen werden soll.

*Litteratur:* Zu den Quellen ist zunächst zu bemerken, dass al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Huffāz*, I, S. 192, sich auf sein eigenes grosses Geschichtswerk bezieht, in dem er Sufyān sehr ausführlich behandelt habe. Der Band, in dem der Artikel stehen muss, ist aber unter den bei Brockelmann, *G.A.L.*, II, 47 genannten Handschriften der einzelnen Bände nicht aufgeführt. Ferner bezieht sich al-Dhahabī auf ein Buch über die *Manāqib* Sufyāns von Ibn al-Djawzi [s.d.], das aber nicht erhalten ist. — Die im Artikel zitierten biographischen, bibliographischen und historischen Werke enthalten fast sämtlich Artikel über Sufyān, die benutzt wurden. Soweit sie in europäischen Ausgaben vorliegen, sind sie auch in den Indices s. v. Sufyān für verstreute Einzelheiten aus seinem Leben und seiner Lehre zu vergleichen. Hingewiesen sei noch auf die Erzählung von seinem Zusammentreffen mit Mā shāʿa Allāh bei Ibn al-Ḳiftī, *Taʾrīkh*, ed. Lippert, S. 327, auf seine Ableh-



nung des Richteramts, wie sie bei al-Hudjwiri, *l. c.*, S. 93 berichtet wird, und auf seine Begegnung mit al-Manšūr (Ibn 'Abd Rabbihi, *ʿIqd*, II, Kairo 1331, S. 108). — Auch die genannten europäischen Werke sind ausser an den zitierten Stellen noch im Index zu vergleichen. Hinzukommt noch Goldziher, *Die Richtungen der islamischen KoranAuslegung*, Leiden 1920 (in den *Muh. Stud.*, II, fehlt im Index die Stelle S. 58; vgl. zu ihr D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, 1903, S. 97 f.); Browne, *l. c.*, *Hist. of Persia*, I (1909), 424—6 (S. 434 übernimmt er die bereits erwähnte Nachricht von Sufyāns Zusammentreffen mit al-Hallādj).

(M. PLESSNER)

AL-SUFYÂNÎ. [Siehe AL-MAHDÎ.]

SUGHĎ. [Siehe SOGHĎ.]

SUGHĎĀK, einst grosse Hafenstadt, jetzt kleiner Ort in der Krīm, griech. Σουγδαία oder Σουγδαία, auch Σουγδία, lateinisch und italienisch Soldaia oder Soldachia, altrussisch Surož; an die italienische Form schliesst sich wohl auch arab. Sholtāṭia bei Idrisi, Übers. Jaubert, II, 395, an. Der Name wird mit dem Landesnamen Soḡd [s. d.] in Mittelasien zusammengestellt und als iranisch erklärt; deshalb wird die Gründung den Alanen (s. ALLĀN) zugeschrieben. Die Alanen werden in dieser Gegend (östlich vom taurischen Khersonesos) noch im XIII. und XIV. Jahrhundert erwähnt. Wie die griechischen Städte hatte auch Sugdaia eine eigene Ära, nach welcher sich als Gründungsjahr das Jahr 212 v. Chr. ergeben würde; doch kommt der Name weder bei Ptolemaeus noch sonst bei irgend einem Geographen des Altertums vor und wird zuerst im VIII. Jahrhundert vom Anonymus aus Ravenna (*Ravennatis Anonymi Cosmographia*, ed. Pinder und Parthey, Berlin 1860, S. 175 f.: Sugdabon) erwähnt. Die Stadt hatte damals einen griechischen Bischof, stand aber nicht unter griechischer sondern unter khazarischer Herrschaft; erst nach der Vernichtung sowohl des Khazarenreiches wie des russischen Fürstentums T'mutarakan ist das ganze Südufer der Krīm an Byzanz gekommen. Während der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel gehörte diese Gegend zum Kaiserum Trapezunt. Zweimal, 1223 und 1238, ist SughĎāk von den Tataren heimgesucht worden. In die Zwischenzeit gehört wohl der von Ibn Bibi (s. d.; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjucides*, III, 329 ff.; IV, 134 ff.) ausführlich, doch ohne genaue Angabe des Datums beschriebene Einfall der Türken aus Kleinasien; dem von 'Alā' al-Dīn Kaiḡubād (616—34 = 1219—36) abgeschickten Feldherrn Ḥusām al-Dīn Čoban gelang es sowohl die Griechen in SughĎāk wie ihre Bundesgenossen, die Russen und die Kıpčak, zu besiegen. In SughĎāk wurden die Glocken zerschlagen, in weniger als zwei Wochen eine grosse Moschee erbaut, ein Mu'addhin, ein Khaṭīb und ein Qāḍī ernannt, auch eine militärische Abteilung zurückgelassen (*a. a. O.*, III, 358; IV, 138); doch scheinen die Türken bald vertrieben worden zu sein. Auch die Tataren wurden im Jahre 1249 gezwungen SughĎāk zu räumen, worauf der griechische Statthalter (*Sebastos*) die Bevölkerung zählen liess; das Ergebnis der Zählung war bloss 8300 Mann, was sich wohl nur auf die erwachsene Bevölkerung männlichen Geschlechtes beziehen wird. Trotz der geringen Bevölkerungszahl war damals SughĎāk für den Seehandel, besonders für den Handel Ve-

neds von grosser Bedeutung, was sowohl aus venetianischen Urkunden wie aus dem Bericht von Marco Polo (ed. Yule-Cordier, I, 2 ff.) zu ersehen ist. Von einem schweren Schlag wurde SughĎāk unter der Regierung des Khān der Goldenen Horde Özbek (712—41 = 1302—40) getroffen; am 8. August 1322 wurde die Stadt durch den von Özbek gesandten Kara-Bulat ohne Widerstand besetzt, alle Glocken wurden abgenommen, alle Heiligenbilder und Kreuze zerschlagen, alle Kirchen geschlossen. Im Frühling 1327 liess derselbe durch seinen Statthalter Tolaktemir die Zitadelle und mehrere Kirchen zerstören. Während der Reise des Ibn Baṭṭūta [s. d.] hatte „Surdāk“ (so wohl für Sudāk) das Aussehen einer türkischen und islamischen Stadt; es waren nur wenige griechische Handwerker zurückgeblieben; der Hafen wird von Ibn Baṭṭūta als einer der „grössten und besten“ geschildert; die Häuser waren meist aus Holz (*Rihla*, ed. Paris, II, 414 f.). Die christliche Herrschaft ist bald wiederhergestellt worden; besonders wichtig war die Eroberung von SughĎāk durch die Genueser im Jahre 1365 und der Vertrag zwischen Genua und den Tataren vom Jahre 1380. Der Bezirk von SughĎāk reichte damals westlich bis Alushta und umfasste 18 Dörfer, fast dieselbe Zahl wie das entsprechende türkische Qāḍıllık im Jahre 1774 (19); es werden dieselben Dörfer gewesen sein, da das westlichste dieser Dörfer, Alushta (arab. Shālīṣṭa), in genuesischer Zeit nicht zu dem Bezirk von SughĎāk gehörte. Seitdem gehörte SughĎāk bis zur türkischen Eroberung vom Jahre 1475 zum genuesischen Kolonialreich Gazaria oder Guzzaria und wurde durch einen besonderen, dem Konsul von Kafa unterworfenen Konsul verwaltet. In den Quellenberichten über die türkische Eroberung werden nur die Kämpfe um Kafa ausführlich geschildert; über den Fall von SughĎāk ist nichts Genaueres bekannt. Im Gegensatz zu Kafa ist SughĎāk weder unter türkischer noch später unter russischer Herrschaft zu einem neuen Leben erweckt worden. Von Broniewski (1578) wird SughĎāk als Ruinenstadt beschrieben. Die heute vorhandenen Ruinen (Abbildung z. B. Marco Polo, ed. Yule-Cordier, I, 3; Yul. Kulakovskiy, *Proshlyoe Tavriā*<sup>2</sup>, Kiew 1914, zu S. 120; L. Kolli, *Izv. Tavr. Arkh. Komissii*, XXXVIII, zu S. 1) gehören meist der genuesischen Zeit an.

*Litteratur* (ausser den unter BAGHČE SARĀI und Kafa angegebenen Schriften): V. G. Vasiliewskiy, *Istoricheskiya svedeniya o Surože (Trudī V. G. Vasiliewskago, III, Izd. Akademii Nauk, Petrograd 1915)*; P. Melioranskiy, *Seldžuk-Name, kak istočnik dlya istorii Vizantii v XII—XIII vekakh in Viz. Vremennik*, I, 613 ff.; L. Kolli, *Khristoforo Di-Negro posledniy konsul Sol'dai in Izv. Tavr. Uchenoy Arkh. Komissii*, XXXVIII, 1905, S. 1 ff. (W. BARTHOLD)

AL-SUHAIL, d. i. der Κάωβος (Canopus) des Altertums, der Stern α Carinae der modernen Sternkataloge, nach Sirius der hellste Fixstern am Himmel (Grössenklasse — 0.9), aber für alle Klimate nördlich des 37. Breitenkreises unsichtbar; denn ihm eignet eine Deklination von δ = — 52° 38' 52", während seine Rektaszension AR = 6h 22m 1s beträgt. So erhebt er sich in den nördlichen muhammedanischen Länderstrichen kaum über den Horizont und hatte z. B. ums Jahr — 2000 in Babel nur 2°.9 Kulminationshöhe. Er war deshalb auf der Spinne (al-Ankabūt) der arabischen Astro-

labien der südlichste der verzeichneten Fixsterne.

Der Name Suhail wurde von den Arabern mehreren Sternen des südlichen Himmels beigelegt; unter *Suhail al-Yaman*, *Suhail Ḥaḍār*, *Suhail al-Waḥn* und *Suhail* ohne weitere Determinierung wurde jedoch stets der Canopus verstanden; d. i. der helle, grosse Stern des südlichen Steuerruders im Sternbild *al-Safīna* (des Schiffes). Da Canopus für die nördlichen Teile des indischen Ozeans im S. S. O. auf und im S. S. W. untergeht, so wird nach G. Ferrand in der arabischen Nautik S. S. O. mit *Muṭālī' al-Suhail*, S. mit *Kuṭb al-Suhail* und S. S. W. mit *Maghrīb al-Suhail* bezeichnet. In Zentralarabien heisst der Canopus *Šihl*; er dient zur Orientierung nach dem Süden. Nach J. J. Hess sagen die Beduinen Innerarabiens: *ent nabl, n-Šihl fī wadīhek*. (Wenn du reitest, ist Canopus in deinem Gesicht).

Hinsichtlich der Ableitung und Bedeutung des Wortes *Suhail* sind verschiedene Vermutungen ausgesprochen worden. Ideler weist darauf hin, dass *Suhail* auch als Deminutiv von *sahl* (eben) aufgefasst werden könnte, findet aber die Erklärung Buttmanns am ungezwungensten, es habe *al-Suhail* diesen und die beiden Namen *Ḥaḍār* und *al-Waḥn* erhalten, weil er für die Länder, die sie ihm gaben, sich nur wenig über den Horizont erhebt; darum heisst er „der schwere, der irdische“; *Ḥaḍār* vom Boden, *Sahl* von der Ebene, über die er niedrig hingeht. Eratosthenes versichert, dass er aus diesem Grunde bei den Alten *περίγειος*, „terrestris“, genannt wurde.

Nach F. X. Kugler gehörte Canopus bei den Babyloniern zum Sternbild *mulNUNki* = *kEridu* (= Gestirn von Eridu, d. i. Vela + südl. Puppis + Canopus). Zu dem griechischen Wort *Kávwβoc* ist folgendes zu bemerken: *Kávwβoc* hiess der Steuermann des Schiffes, das den Menelaus nach Griechenland zurückbringen sollte. Ein Sturm verschlug das Schiff an die libysche Küste. Hier starb *Kávwβoc* an einem Schlangenbiss. Menelaus, tief betrübt über den Tod des vortrefflichen Freundes, liess ihm ein prächtiges Denkmal setzen und benannte die hier entstehende Siedlung der Spartiaten dem *Kávwβoc* zu Ehren *Kávwβoc*. Sie lag an der westlichen Nilmündung, wenige Bogenminuten nördlich von dem nachmaligen Alexandria. (Vgl. auch: Tacitus, *Ann.*, II, 60... „Condidere id [oppidum Canopum] Spartani, ob sepultum illic rectorem navis, Canopum; qua tempestate Menelaus, Graeciam repetens, diversum ad mare terramque Libyam deiectus est“).

Ein sicherer Nachweis des ägyptischen Namens für den Canopus ist bis jetzt nicht erbracht worden. In den Dekanlisten (vgl. Brugsch, *Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum*, S. 148, 173) gibt es einen Dekannamen *hri ib w<sup>c</sup>* (= „der im Bote“), aber dass das ein Steuermann, oder gar der Steuermann *Kávwβoc* sein sollte, lässt sich nicht erweisen, im Gegenteil, es ist unwahrscheinlich, da der Dekansterne doch wohl in der Nähe der Ekliptik zu suchen ist.

Nach Athanasius Kircher war Canopus der Gott des Feuchten und der Fruchtbarkeit, und da er sein Domizil im Nile hatte, in Ägypten der Gott des Wassers schlechweg, dem Poseidon und Neptun vergleichbar. So wurden ihm in der Astrologie, d. h. im Horoskop des Neugeborenen, naturgemäss auf die Nautik bezügliche Wirkungen zugeschrieben. Es findet sich bei Hieronymus Vitalis (*Lexicon Mathematicum* [Paris 1668], S. 63) folgende diesbezügliche Stelle: „Argo Navis sidus in caelo ad Australem plagam stellae continens secundum com-

munem, numero 45, at secundum Bayer 63. Omnes fere de natura Saturni, parvum Jovis; intra quas una fulgentissima in Canopo existans primae magnitudinis, arabice Rubail(!). Haec in Horoscopo, inquit Pontanus in Urania (cf. Pontanus, Giovanni Giovano da Caretto, *De rebus caelestibus*, lib. XIV, Florenz 1520), facit Nauclerum et praestat fortunam in navigationibus, praesertim si Veneris benigno radio fulciatur: At in occasu cum Saturno partiliter reperta, portendit mortem in aquis“.

Die Abhandlung des arabischen Astronomen und Leibarztes Sinān b. Thābit b. Qurra Abū Saʿīd († 943): „Über den Stern Kanopus“ existiert wohl nicht mehr.

*Litteratur*: L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, Berlin 1809, S. 249–251, 269; G. Ferrand, *L'Élément persan dans les textes nautiques arabes des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, in *J. A.*, 1924, S. 216 ff.; F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, Münster 1913, Ergänz. S. 175; Athanasius Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, Rom 1652, S. 207–212. — Über Dekane und Dekansterne vgl. F. K. Ginzl, *Handbuch der mathem. u. techn. Chronologie*, I, Leipzig 1906, S. 165 ff. (C. SCHÖV)

**ŠUHĀR**, Hafenstadt an der Küste von ʿOmān unter 24° 22' n.Br. und 56° 45' ö.L. mit etwa 7 500 Einwohnern. Der Hafen besitzt eine gute Reede und guten Ankergrund und ist im Norden und Westen durch das Vorgebirge Farḡsa, gegen Süden durch das Kap Suwāra ziemlich geschützt. Das bedeutendste Gebäude ist der Palast des Herrn der Stadt, der mit reicher Ornamentik geziert, mit Spitzbogen, runden schlanken Säulen, Kreuzgewölben, vorspringenden Balkons und Türmchen versehen ist. Eine dreifache Ringmauer umschliesst diesen auf einer kleinen Anhöhe innerhalb der Stadt stehenden Palast, um den ein Graben gezogen ist, der von einer Brücke überspannt wird, die zum inneren Tore führt. Auf der Mauer stehen alte Feldschlangen, vor dem Eingang vier grosse Kanonen. Vor dem Schloss liegt ein offener, von Bäumen bestandener Platz, der bis an die Mauern an der Seeseite reicht. Die Stadt ist durch Wälle geschützt, auf denen zum Teil noch alte Geschütze stehen, und gegen die Landseite durch einen Graben gesichert. Der Marktplatz ist gross und hat lebhaften Verkehr. Die Kašariya genannte, gewölbte, mit grossen Flügeltüren versehene Markthalle ist lang und geräumig; die meisten Handwerker sind Weber, Schmiede, Gold- und Silberarbeiter, Kupferschmiede und verstehen sich wohl auf ihr Gewerbe. Die Stadt bietet ein malerisches Bild. Die zwei- oder dreistöckigen Häuser sind oft durch Schwibbogen über die schmalen Gassen hin verbunden. Der Umkreis der Stadt dürfte etwa zwei englische Meilen betragen; sie ist durch eine breite Strasse mit den Nachbarorten sowie mit Maskat verbunden, das Hinterland ist sehr fruchtbar, gut bewässert und dicht bevölkert. Fischfang wird in grossem Massstabe getrieben und spielt in der Versorgung der Bevölkerung eine bedeutende Rolle.

Wenn auch A. Sprengers Zusammenstellung von Šuhār mit dem Oman des Plinius nicht aufrecht zu halten ist, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, dass wir es hier mit einer sehr alten Siedlung zu tun haben, die sich jedenfalls bis in die vorislamische Zeit zurückverfolgen lässt. Wie altherwürdig die Stadt nach Ansicht der arabischen Gelehrten war, sehen wir aus der Legende, die ihre Grün-



dung auf Šuhār b. Iram b. Sām b. Nuḥ zurückführt. Die Perser, die die Suprematie in dem nach ihnen genannten Golfe innehatten, haben wohl auch diesen Platz zunächst beherrscht. Persisch ist auch der alte Name der Stadt, Mazūn, den die älteren arabischen Schriftsteller noch erwähnen. In das Licht der Geschichte tritt Šuhār im Jahre 8 (629/30), in dem die Abgesandten des Propheten Muḥammed, ‘Amr b. al-‘Aṣ al-Sahmī und Abū Zaid al-Anṣārī, den beiden Fürsten der Stadt, Djaifar und ‘Abd (oder ‘Abbād), das Sendschreiben des Propheten überreichen. Sie nehmen Muḥammeds Vorschläge an und treten zum Islām über; der erstgenannte Sendbote des Propheten bleibt als Resident in ‘Umān. Der Name der Stadt wird dann in den Berichten über die Bestattung des Propheten wieder genannt, in denen es heisst, die Leiche des Propheten sei in zwei Šuhār’sche Gewänder gewickelt gewesen (andere Texte setzen dafür Šahūlische ein); offenbar gab es schon damals eine entwickelte Textilindustrie in der Stadt, die wohl auf persischen Einfluss zurückging. Die allgemeine Unruhe, die nach dem Tode des Propheten ganz Arabien erfasst, sprang auch auf ‘Umān und insbesondere auf Šuhār über. Im Kampfe gegen den Führer der heidnischen Partei in ‘Umān, Dhū ‘l-Taǧǧ Laḳīṭ b. Malik al-Azdi, dem die beiden Brüder ‘Abbād und Djaifar aus der Familie al-Djulanda als Führer der islāmischen Partei entgegentraten, mussten letztere zeitweilig Šuhār räumen und ins Gebirge fliehen. Es gelang ihnen aber vermutlich, nach Šuhār zurückzukehren und dort den Widerstand gegen die heidnische Partei zu leiten, bis die Stadt im Jahre 12 (633/34) durch die Muslime erobert wurde. Sie stand aber ebenso wie ganz ‘Umān nur in einem losen Verhältnisse zur Zentrale des islamischen Reiches. Das wurde erst anders, als der berichtigte umayyadische Statthalter Ḥaǧǧǧādǧ b. Yūsuf ‘Umān unterwarf und mit dem ‘Irāk vereinigte. Im Jahre 751 n. Chr. wurde das Land wieder unabhängig und erwählte sich seinen eigenen Herrscher in der Person des Djulanda b. Maṣ‘ūd al-Azdi, des ersten Imāms von ‘Umān. Residenz wurde aber nicht Šuhār, sondern Nazwa. Im X. Jahrhundert n. Chr. ist Šuhār bereits mächtig emporgeblüht. Es gilt als die bedeutendste Stadt von ‘Umān und zugleich als die schönste am persischen Golfe, blühend, gut bevölkert, reich und handelstätig, bedeutender als Zabīd oder Šan‘ā, gesund, mit wunderbaren Märkten und anmutiger Umgebung. Die wertvollen Häuser waren aus Backstein und Teakholz erbaut. Die grosse Freitagsmoschee lag am Meere, der prächtige Bau mit hohem Minaret stand an der Stelle, wo die Kamelin des Propheten niederkniete. Der Mihrāb war mit einer Wendeltreppe ausgestattet, die sich von verschiedenen Seiten in verschiedenen Farben, gelb, grün und rot präsentierte. Eine kleine Kapelle (*Muṣallā*) lag mitten in einem Palmenhain. Brunnen mit gutem Wasser und Süswasserkanäle sorgten für die notwendige Wasserzufuhr der Stadt, deren Klima als ausgezeichnet galt. Die geräumigen Bazare waren angefüllt mit den verschiedensten Waren. Šuhār galt als die Vorkammer Chinas und als der Stapelplatz des Ostens und des ‘Irāk und war auch für den jemenischen Handel wichtig. Im Handel mit dem Osten nahm es eine bevorzugte Stellung ein. Der Hafen, in dem ein lebhafter Verkehr von an- und auslaufenden Schiffen herrschte, war eine Parasange lang und ebenso breit. Die Handelssprache war, wie

al-Muḥaddasi ausdrücklich bemerkt, das Persische. Kaufleute aus allen Weltteilen kamen hier zusammen; mit Yemen und China, wohin man Expeditionen ausrüstete, bestand lebhafter Verkehr. Das reiche Land, das Datteln, Bananen, Feigen, Granaten, Quitten und andere Früchte lieferte, gedieh zu Wohlstand und Reichtum. Auch mit al-Bahrain, wohin von Šuhār aus die Strasse an der Küste über das Gebirge bis Dǧulfār führte, bestand lebhafter Verkehr. Aber bald setzte der Verfall ein. Der Feldzug des Kḫalifen Hārūn al-Rašīd sowie des al-Mu‘taǧǧid, welcher letzterer mit grösserem Erfolge die Vereinigung ‘Umāns mit dem Kḫalifate anstrebte, scheinen Šuhār ziemlich unberührt gelassen zu haben. In den Unruhen, die die Karmaten über das Land brachten, wurde Šuhār zerstört, aber dann wieder aufgebaut. Im Jahre 362 (972/73) fand vor Šuhār ein Treffen zwischen Abū Ḥarb, dem Feldherrn des ‘Aǧud al-Dawla, und den Zandǧ statt, welche letztere sich ‘Umāns bemächtigt hatten. Abū Ḥarb errang den Sieg und bemächtigte sich Šuhār’s, dessen Bewohner hatten fliehen müssen. Im Jahre 433 (1041/42) sandte dann der Būyide Abū Kālīǧǧār eine persische Armee zur See nach ‘Umān, das sich gegen ihn erhoben hatte. Die Flotte ging vor Šuhār vor Anker, besetzte die Stadt und brachte die Leute wieder zum Gehorsam zurück. Aber weder die Būyiden noch die Seldǧukenherrscher Persiens, die das Erbe der Kḫalifen von Baghdād angetreten hatten, haben etwas für den Aufschwung Šuhār’s getan. Um die Mitte des XII. Jahrhunderts n. Chr. war es dann mit dem Ostasienhandel Šuhār’s vorbei, seit ein jemenischer Gouverneur sich durch einen kühnen Handstreich der Herrschaft über den persischen Golf bemächtigt hatte und nun nicht nur den Seeverkehr erdrosselte, sondern auch die Küsten plünderte, so dass sich der Verkehr mehr und mehr ‘Aden zuwandte. Nach dem gut unterrichteten Ibn al-Muǧǧāwir war Šuhār im ersten Viertel des VII. Jahrhunderts d. H. (um 1225 n. Chr.) bereits zerstört und hatte seinen Handel an den persischen Stapelplatz Hurmuz verloren, sowie an den arabischen Hafen Kāḫāt. Später scheint sich Šuhār wieder erholt zu haben und wieder aufgebaut worden zu sein; denn Marco Polo erwähnt es unter dem Namen „Soer“ und berichtet, dass es Pferdehandel mit Malabar trieb. Auch Ibn Baṭṭūṭa erwähnt Šuhār in seinem Reisebericht. Am 16. September 1506 kreuzte eine portugiesische Flotte, die unter Albuquerque von Suḳuṭrā aus eine Expedition gegen Hurmuz unternahm, zum erstenmale vor der Stadt, die die Portugiesen „Soar“ nannten. Die Stadt ebenso wie die Festung wurde von ihnen besetzt. 1588 erbauten sie ein neues Fort, das zu Anfang des XVII. Jahrhunderts restauriert wurde und in einem Umkreis von acht Meilen mit Tamarisken sowie Getreide- und Gemüsegeldern umgeben war. Der Ertrag von Steuern und sonstigen Einnahmen war nicht unbedeutend und belief sich auf 1500 Xerafii. Als dann der Ya‘rubide Nāṣir b. Muṣṣṣid b. Sulṭān, der sich unter den Städten im Innern des Landes einen Anhang gewonnen hatte, die portugiesischen Besitzungen in ‘Umān angriff, konnten sich die Portugiesen nur noch in den befestigten Küstenstädten Šuhār, Maṣṣṣat, al-Maṣṣraḥ und Kāryāt behaupten. Ihr Einfluss auf dem flachen Lande war übrigens nie bedeutend gewesen. Um auch Šuhār zu gewinnen, liess Nāṣir b. Muṣṣid an der Küste ein Fort anlegen und bedrohte die Stadt. Sein Vorstoss war insofern erfolgreich, als

die Portugiesen nur die Zitadelle von Şuhār behaupten konnten und auch Qaryāt verloren. Eine Zeitlang vermochten sie dann, gegen Zahlung eines Tributs an den Imām, den befestigten Handelsplatz zu halten; um 1650 wurden sie endgültig vertrieben. Im Jahre 1724 wurde Şuhār von Khalaf b. Mubārak, dem Gegner des Muhammed b. Nāsir, erobert, ergab sich aber dann dem Ya'rubiden Saif b. Sulṭān. Im Jahr 1788 hatte Şuhār die Belagerung der Perser auszuhalten, die nach der Eroberung von Maskat vor Şuhār von dessen Gouverneur Ahmed b. Sa'id geschlagen, wiedergekehrt waren, um sich der Stadt zu bemächtigen. Die zähe Verteidigung unter Ahmed machte aber alle ihre Anstrengungen zunichte. Immerhin muss die Stadt stark gelitten haben — ihr bedeutender Handel war schon zuvor durch die Portugiesen zugrunde gerichtet worden —, denn nach C. Niebuhr war die Stadt von keiner grossen Bedeutung. Ein schwerer Schlag waren dann zu Anfang des XIX. Jahrhunderts die Überfälle der Piraten, die sich im Fort Shinās eingenistet hatten. Eine englische Intervention, die 1819 zu einer Seeschlacht zwischen den Piraten und den englischen Seestreitkräften vor Şuhār führte, brachte eine leichte Entspannung. J. R. Wellsted, der die Stadt im Jahre 1836 besuchte, beschreibt Şuhār als bedeutendste und bei weitem grösste Stadt an der dichtbesiedelten 'umānischen Küste zwischen Shinās und Birēma, die namentlich als Handelsort im Range zunächst unter Maskat stehe. Sie habe vierzig grosse Bangalas und unterhalte einen beträchtlichen Handel mit Persien sowohl wie mit Indien. Die Zahl der Einwohner einschliesslich der nächsten kleinen Dörfer schätzte Wellsted auf 9000, unter ihnen erwähnt er auch zwanzig Judenfamilien, die auch eine kleine Synagoge hatten und durch Geldverleihen ihr Dasein fristeten. Für die Bedeutung des Handels von Şuhār in der damaligen Zeit spricht auch der Umstand, dass der Shaikh der Stadt jährlich 10000 Dollars an Hafeneinkünften aus ihr bezog, während 1825 der Zoll, der aus Şuhār in die Kasse des Imāms von 'Umān floss, 24000 Kronthalern betragen hatte. Der am 8. Januar 1820 mit den Seeräubern von Seiten Englands abgeschlossene Vertrag verbürgte für geraume Zeit Ruhe und Sicherheit in den Gewässern des persischen Meerbusens, so dass die Entwicklung des Handels und Verkehrs der Hafenstädte gefördert wurde. Während aber der damalige Imām von 'Umān Saiyid Sa'id auf die Ausdehnung seiner Besitzungen in Ostafrika bedacht war und seine Abwesenheit seine Autorität untergrub, erhoben die Piraten neuerdings ihr Haupt, und es gelang einem ihrer Führer, Hamūd b. 'Azzān, sich Şuhārs und Rastāks zu bemächtigen. Der Imām Sa'id vermochte gegen diesen Gewaltstreich nicht viel auszurichten und sah sich 1834 gezwungen, den Rivalen anzuerkennen. Zwei Jahre später versuchte er, ihn mit Hilfe der Wahhābiten aus Şuhār zu verdrängen. Die Stadt wurde zu Lande und zu Wasser blockiert, doch kam es zu keinem entscheidenden Erfolge, da Sa'id befürchten musste, dass die eroberte Stadt nicht ihm, sondern dem Wahhābiten Faiṣal b. Turkī zufallen würde. Aus dieser Verlegenheit befreite Sa'id ein englisches Kriegsschiff, das Hamūd nach Maskat brachte, wo er einen Vertrag unterzeichnen musste, in dem er sich verpflichtete, nichts gegen Saiyid Sa'id zu unternehmen und sich nach verschiedenen Intrigen gezwungen sah, die Herrschaft in Şuhār seinem

Sohne Saif zu übergeben. Da dieser den eingegangenen Verpflichtungen gegen seinen Vater nicht nachkam und ihm den ihm gebührenden Anteil an den Einkünften vorenthielt, liess Hamūd seinen Sohn 1849 ermorden und trat nun selbst die Herrschaft an, wurde aber mit Bewilligung Englands von Sa'id verhaftet und eingekerkert. Sein Bruder Kais b. 'Azzān trat in Şuhār an seine Stelle, musste aber die Stadt 1852 unter dem Drucke militärischer Kräfte an Saiyid Sa'id übergeben und sich mit der Herrschaft über Rastāk begnügen. Von da an blieb Şuhār wieder mit dem Imāmat von 'Umān verbunden, das heute zum grössten Teile dem Reiche des Ibn Sa'id angehört.

*Literatur:* al-Iṣṭakhrī, *B G A*, I, 25; Ibn Hawkal, *B G A*, II, 32; al-Mukaddasī, *B G A*, III, 34, 67, 70 f., 92, 96; al-Mas'ūdī, *B G A*, VIII, 281; al-Hamdānī, *Ṣifa Djazirat al-'Arab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884—91), S. 125; Abu 'l-Fidā', *Kitāb Taqwīm al-Buldān*, ed. Ch. Schier (Dresden 1846), S. 75; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 368, 369; *Marāṣid al-Iṭ-ṭilā'*, ed. T. G. J. Juynboll (Leiden 1853), II, 147; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld (Göttingen 1876), I, 207, II, 599; al-Iḍrīsī, *Nuṣṣat al-Muṣṭafā'*, franz. Übers. v. Jaubert, II, 6; 'Azīm-uddīn Aḥmad, *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naṣṣān's im Sams al-'Uṭm* (G M S, XXIV, Leiden 1916), S. 16, 59; al-Dimishkī, *Kitāb Nuḥkhat al-Baḥr fī 'Adjā'ib al-Barr wa 'l-Baḥr*, ed. A. F. Mehren<sup>2</sup> (Leipzig 1923), S. 218; Ibn Hiṣḥām, *Sira*, ed. Wüstenfeld (Göttingen 1858—60), S. 1019; Abū Dharr, *Sharḥ al-Sira al-nabawiya*, ed. P. Brönkle, II (Kairo 1911), S. 462; *Lisān al-'Arab*, VI, 115; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, II, 285, VIII, 475, IX, 344; *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses por Fernão Lopes de Castanheda*, II (Coimbra 1552), K. 58; *L'Ambassade de Dom Garcia de Silva Figueroa en Perse* (Paris 1667), S. 388; *Decada primeira da Asia de João de Barros* (Lissabon 1628), IX, K. 1, Fol. 172; *Decada Segunda*, II, K. 1, X, K. 7; *Tercera decada da Asia de João de Barros* (Lissabon 1563), VII, K. 5; *Decada decima da Asia de Pêgo de Canto*, I, K. 7; *Decada XIII. da Historia da India por Antonio Bocarro* (Lissabon 1876), K. 157; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 296; C. Ritter, *Erdkunde von Asien*, VIII/1 (Berlin 1846), S. 375, 378, 382, 398, 476, 489 f., 498, 508, 526 f.; J. R. Wellsted, *Reisen in Arabien*, deutsch v. E. Rödiger, I (Halle 1842), S. 158—61; W. Gifford Palgrave, *Reise in Arabien* (deutsche Ausgabe), II (Leipzig 1868), S. 244—48; A. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients* (Abh. K M, III/3, Leipzig 1864), S. 109, 141, 146 f.; ders., *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 124, 300; ders., *Das Leben und die Lehre des Mohammad*<sup>2</sup>, III (Berlin 1869), S. 382, 442 f.; E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II (Berlin 1890), S. 76, 78; Th. Beut, *Southern Arabia* (London 1900), S. 49; L. Caetani, *Annali dell' Islām*, II (Mailand 1907), S. 208, 560, Anm. 3, 777—79 und Anm. 5; Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, II (Paris 1913), S. 76, 262 f., 267 f., 275—280; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England* (Hamburgische Forschungen, I, Braunschweig 1916), S. 155 f., 160—63, 170, 189; *Handbooks pre-*



*pared under the Direction of the Historical Section of the Foreign Office, No. 76, Persian Gulf* (London 1920), S. 32. (ADOLF GROHMANN)

**SUHRAWARD** war eine Stadt in Džibāl [s. d.], dem alten Medien. Die Etymologie des Namens hat zuerst Noldeke mit Suhrāb in Verbindung gebracht, und Marquart folgt ihm hierin, sodass also ältere Formen \**Suxrāp-kart*, \**Suhrāv-gerd* anzusetzen seien. Noldeke glaubt, dass der Eponymus der Stadt derselbe Suhrāb sei, der als persischer Statthalter über al-Hira [s. d.] geherrscht hat. Obwohl damit keineswegs gesagt ist, dass die Stadt erst zur Zeit dieses Statthalters gegründet wurde — dass gerade er und kein anderer der vielen bekannten Träger des Namens Suhrāb in Betracht kommt, ist ja überdies nur Vermutung —, möchte man die Gründung vielleicht doch nicht in eine allzufrühe Zeit verlegen. Die antiken Geographen scheinen die Stadt noch nicht gekannt zu haben; wenigstens ist kein antiker Name bekannt, den man dem Ort, den man in späterer Zeit als Suhraward kennt, geben könnte.

Die Lage Suhrawards ist nicht mit Sicherheit zu rekonstruieren. Wir müssen uns an die Angaben der islamischen Geographen halten, wonach die Stadt an der Strasse von Hamadhān nach Zandjān lag, und zwar südlich von Suṭāniya. Diese 30 *Farsakh* lange Strasse wurde nach al-Iṣṭakhrī in ruhigen Zeiten als kürzester Weg nach Ādharbaidjān benutzt; in unsicheren Zeiten musste man den Umweg über Kazwin wählen. Ibn Ḥawkal berichtet über die Benutzungsverhältnisse der beiden Strassen genau das Umgekehrte. Im IV. (X.) Jahrhundert befand sich die Stadt bereits in den Händen der Kurden; die Einwohner waren meist Häretiker, die ausgewanderten, mit Ausnahme solcher, die aus Mangel an Mut und Liebe zur Heimat in ihrer Vaterstadt blieben.

Von den Mongolen wurde die Stadt, die ehemals eine Mauer gehabt hatte, zerstört. Mustawfi findet sie als kleines Dorf, mit vielen mongolischen Dörfern rundherum. Infolge der Kälte des medischen Hochlandes gedieh dort nicht viel anderes als Getreide und kleinere Früchte.

**Litteratur:** Zur Etymologie vgl. Th. Noldeke, *Über iranische Ortsnamen auf kert und andre Endungen*, ZDMG, XXXIII (1879), S. 143 ff., bes. S. 147; ders., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* (1879), S. 346, Anm. 1; J. Marquart, *Erānšahr* (AGW Göt., N. F. III, No. 2, 1901), S. 238; Justi, *Iranisches Namenbuch*, s. v. Suhrāb. — Die Mitteilungen der islamischen Geographen sind bei G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (1905), S. 223 mit Stellenzitaten kurz verarbeitet, die der arabischen allein bei P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arab. Geographen*, VI (1926), S. 731 ff. ausführlich wiedergegeben. — Die einzige Karte, auf der der Versuch gemacht wurde, Suhraward einzuzichnen, ist Karte V des genannten Buches von Le Strange. — Über Männer aus Suhraward vgl. ausser den biographischen Werken noch Yāqūt, *Muḍjam*, s. v. Suhraward, und Samʿānī, *Ansāb* (GMS, XX), s. v. Suhrawardī. (M. PLESSNER)

**AL-SUHRAWARDĪ**, ʿABD AL-ḲĀHIR B. ʿABD ALLĀH (490/1097–562/1168), Šūfī und hanafitischer Jurist. Siehe Brockelmann, *GAL*, I, 436.

**AL-SUHRAWARDĪ**, SHIHĀB AL-DĪN ABŪ ḤAFṢ ʿOMAR B. ʿABDALLĀH, Šūfī und Theologe des

shāfiʿitischen Ritus, geboren im Jahre 539 (1145) in Suhraward in der Provinz Džibāl in Persien. Er machte seine ersten mystischen Studien unter seinem Onkel Abu ʿl-Nadǧīb — den er oft in seinen *ʿAwārif al-Maʿarif* erwähnt — und unter dem berühmten Shaikh ʿAbd al-Ḳādir al-Djili. Er liess sich in Baghdād nieder, wo er am Hof des Khalifen al-Nāṣir Aufnahme fand. Dort wurde er das Oberhaupt der Šūfīs und starb dort hochbetagt im Jahre 632 (1234). Während seines Aufenthaltes in Baghdād nahm Šaʿdī an den Vorlesungen des Suhrawardi teil, wovon er im *Bustān* (ed. Graf, S. 150) eine Anekdote erzählt. Suhrawardi, der verschiedene Male den *Ḥaǧǧ* machte, traf auf einer seiner Pilgerfahrten nach Mekka auch mit dem Dichter Ibn al-Fāriǧ zusammen (1231). Bei dieser Gelegenheit wurden die beiden Söhne des Dichters von dem berühmten Šūfī mit der *Khirka* bekleidet.

ʿOmar Suhrawardi vertritt den orthodoxen Šūfismus. Seine bekanntesten Bücher sind die *ʿAwārif al-Maʿarif* und das *Kaṣṣf al-Naṣāʾih al-imāniya wa-Kaṣṣf al-Faḍāʾih al-yūnāniya*, beide dem Khalifen al-Nāṣir gewidmet. Das erste ist eine der verbreitetsten Abhandlungen des Šūfismus. Es wurde in Kairo am Rande des *Ihyāʾ* des Ghazālī gedruckt und von H. Wilberforce Clarke (nach einer persischen Übersetzung) als Anhang zu seiner Übersetzung des *Hāfiẓ* (London 1891) ins Englische übertragen. Es ist in der Hauptsache eine Abhandlung über Moral und Praxis der Mystik, enthält aber gleichzeitig auch interessante historische Tatsachen und ist wertvoll für die Kenntnis der Terminologie des Šūfismus. Das *Kaṣṣf al-Naṣāʾih* ist eine polemische Schrift, die sich gegen das Studium der griechischen Philosophie wendet. Suhrawardi gibt darin nach dem Beispiel des *Kalām* und des Ghazālī eine Kritik der hellenisierenden Philosophen, verrät dabei aber ein viel geringeres philosophisches Verständnis als der Verfasser des *Tahāfut*. Sonderbar bei diesem Buche ist, dass der Khalife al-Nāṣir, der selbst lehrte, für Traditionen oft als Autorität angeführt wird.

**Litteratur:** Brockelmann, *GAL*, I, 440—41; Carra de Vaux, *Gazali*, Paris 1902, S. 235—41; ders., *Les Penseurs de l'Islam*, Paris 1923, IV, 199—207. (C. VAN DEN BERGH)

**AL-SUHRAWARDĪ**, SHIHĀB AL-DĪN YAḤYĀ B. ḤABĀSH B. AMĪRAK, mit dem Beinamen AL-MAḲṬŪL, wurde in der Mitte des VI. (XII.) Jahrh. geboren. Er studierte in Marāgha die Rechte und lebte als Philosoph und Šūfī zuerst in Iṣfahān, dann in Baghdād und Aleppo. In Aleppo wandte ihm anscheinend der Vize-König al-Malik al-Zāhir, der Sohn des Šalāḥ al-Dīn, in der ersten Zeit seine Gunst zu; als aber seine Mystik ihn den Gläubigen verdächtig gemacht hatte und die orthodoxe Partei seinen Tod gefordert hatte, liess al-Malik ihn im Jahre 578 (1191) hinrichten. Er war 36 oder 38 Jahre alt. Man gab ihm den Namen *al-MaḲṭŪl*, um anzudeuten, dass er nicht als Märtyrer (*Šahīd*) angesehen werden sollte.

Suhrawardi gibt sich als Peripatetiker und Šūfī aus. In seiner Interpretation des Aristoteles stand er unter dem Einfluss Ibn Sīnā's. Aber Ibn Sīnā bediente sich im allgemeinen, ganz wie die griechischen Kommentatoren des Aristoteles, aus denen er schöpft, der Mystik nur, um durch einige neuplatonische Lehren den Gedankengang des Aristoteles, wo er nach ihm Lücken hat, zu vervollständigen oder um monistische Tendenzen zu entwickeln, die

nach seiner Ansicht schon in dem Werk des Meisters enthalten sind. Dagegen findet man bei Suhrawardī neben peripathetischen Ideen jene ganze mystische Theosophie, die der Islam aus dem hellenistischen Synkretismus übernommen hat, jenes Gemisch von neuplatonischer Lehre, hermetischen Theorien, okkulten Wissenschaften, gnostischen Traditionen und neupythagoräischen Elementen. Für Suhrawardī und für andere islamische Mystiker, wie auch schon für den hellenistischen Synkretismus — hatte doch schon der Neuplatoniker Asklepiades eine Abhandlung „über die Übereinstimmung aller Religionen“ geschrieben —, sind alle philosophischen Systeme und alle Religionen nur der Ausdruck einer einzigen Wahrheit, und er nennt als seine Lehrer Agathodemon, Hermes und „die fünf grössten Philosophen Griechenlands“, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon und Aristoteles, ebenso wie Gāmāsp und Buzurgmīhr. In seinem Nationalstolz betrachtet er diese letzteren als die wahren Vorläufer der griechischen Denker (schon der jüdische Historiker Artapan, ein Jahrh. vor Chr., hatte erklärt, Moses sei der Lehrer des Orpheus und hiesse bei den Griechen Musaios); nach ihm haben diese beiden, weit davon entfernt, Dualisten zu sein, als erste die Wahrheit des notwendigen und des zufälligen Seins unter den Symbolen des Lichtes und der Finsternis ausgedrückt. Aber obgleich er die Übereinstimmung des Aristoteles und des Plato lehrt, gibt er in seinem Hauptwerk: *Kitāb Hikmat al-Ishrāḳ* (lith., Teheran 1316) der Polemik gegen Aristoteles einen breiten Raum. Sein extremer Liberalismus gestattet es ihm sogar, die Kritiken des *Kalām* an einigen Fundamentallehren der Logik und der Metaphysik des Aristoteles zu wiederholen, obwohl er an anderer Stelle die kritisierten Theorien lehrt, z.B. die Kritik des *Kalām* an der Definition des Seins (mit dem Argument — skeptischen Ursprungs —, dass man das Allgemeine nur durch vollständige Induktion der in unbegrenzter Zahl vorhandenen Einzelfälle finden könne) und an der Lehre von der Materie (mit dem Argument — stoischen Ursprungs —, dass das Mögliche keine objektive Existenz habe, ausser wenn es zugleich potentiell und wirklich sein würde). Im allgemeinen findet man häufig genug bei ihm jene Theorien und Argumente der Skeptiker und Stoiker, die der *Kalām* wieder aufgenommen hatte. Er lehrt z.B. die Theorie der Stoiker von der Identität des Nicht-Unterscheidbaren (von Leibniz wieder aufgenommen) und die Theorie der Stoiker oder der Skeptiker von der Subjektivität oder der Unmöglichkeit der Relationen, und er teilt mit dem *Kalām* den Optimismus der stoischen (oder neuplatonischen) Theodicee (Leibniz nahm sie wieder auf), „dass alles am besten ist in der besten der möglichen Welten“.

Das Charakteristischste seines Werkes aber ist seine Metaphysik des Lichtes, der Erleuchtung (*Ishrāḳ*). Es ist die neuplatonische Lichtlehre, ein geistiges Licht, das als Symbol der Emanation dient, aber zugleich als tiefe Realität der Dinge angesehen wird. Man findet diese Lehre, die in der christlichen und islamischen Mystik und Philosophie eine grosse Rolle gespielt hat, bei den meisten arabischen Philosophen, insbesondere bei al-Farābī, Ibn Sīnā und al-Ghazālī; aber keiner, glaube ich, hat sich die-es Symboles so bedient wie al-Suhrawardī. Notwendigkeit und Zufälligkeit, Sein und Nicht-Sein, Substanz und Accidens, Ur-

sache und Wirkung, Gedanke und Gefühl, Seele und Körper, alles erklärt er durch seine *Ishrāḳ*-Lehre; er betrachtet alles, was lebt oder sich bewegt oder existiert, als Licht, und sogar sein Gottesbeweis gründet sich auf dies Symbol. Hauptsächlich durch seine Metaphysik des Lichtes ist er der Nachwelt bekannt geworden; er ist der Gründer einer Sekte, deren Name *al-Ishrāḳīyūn* von dem *Ishrāḳ* abgeleitet ist, und der Derwishorden, dem ihm seine Gründung zuschreibt, nennt sich analog *Nūrbakḥshīya*.

*Litteratur:* Brockelmann, *G.A.I.* I. 437; Carré de Vaux, *La Philosophie Illuminative d'après Suhrawardi Maghtoul*, *J.A.*, Ser. IX, Bd. XIX (1902), 63—4; Muḥammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, London 1908, S. 121—50; S. van den Bergh, *De Tempels van het Licht door Soehrawardi*, in *Tijdschrift v. Wijsbegeerte*, X, Haarlem 1916, S. 30—59. Vgl. auch C. A. Nallino, *Filosofia „orientale“ od „illuminativa“ d'Avicenna in RSO*, X (1925), 433—67 (der Autor legt dar, dass Ibn Sīnā ein Buch über oriental. Philosophie — *Hikma mashriḳīya* — geschrieben hat, aber keins über die Lichtlehre). — Über die Metaphysik des Lichtes im allgemeinen vgl. Cl. Baumker, *Witelo*, in *Beitr. z. Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters*, III, 2, Münster 1908, S. 357 ff. (S. VAN DEN BERGH) **SHUHUF.** [Siehe **SAHĪFA.**]

**SŪḲ** (A.), Markt, häufig in Strassennamen von Städten und in Ortsnamen. Das Wort ist nach Fraenkel, *Die aram. Fremdwörter im Arab.*, Leiden 1886, S. 187, in dieser Bedeutung aus dem Aramäischen entlehnt. Zu dieser These ist F. besonders auch durch die Erwägung gekommen, dass „Märkte in diesem Sinne den ältesten Arabern gefehlt haben werden“. Das mag für die frühe Zeit, in der die Übernahme des Wortes von den Aramäern anzusetzen ist, zutreffen. Sicher ist aber, dass in Arabien schon vor dem Islam Märkte im echten Sinne vorhanden waren; vgl. darüber zuletzt H. Lammens, *La Marque à la ville de Thèbe* (*M.F.O.E.*, IX, 3, 1924), S. 57—58 (153—54); aus den von ihm zitierten Quellen geht hervor, dass *Sūḳ* nicht nur in der Bedeutung „Marktplatz“, sondern auch in der von „Markt“ gebraucht wurde.

Der an dem Begriff „Markt“ hängende Komplex von Problemen der islamischen Sozial-, Wirtschafts- und Rechtsgeschichte kann hier nur angedeutet werden. Vorarbeiten, die diese Fragen einer speziellen Behandlung unterziehen, existieren nicht; dagegen finden sich in vielen Werken verschiedenster Art gelegentliche Bemerkungen darüber, die ihre Stichhaltigkeit einer systematischen Untersuchung gegenüber noch zu erweisen haben werden. Das Wichtigste, was man bei einer solchen Untersuchung im Auge behalten muss, ist, dass der Islam in sehr kurzer Zeit ein ungeheures Gebiet erobert hat, dessen einzelne Teile, ehemals selbständige Reiche mit ganz verschiedener ökonomischer und juristischer Vergangenheit, mit einem Male zu einem einheitlich regierten Staat wurden, mit einem Recht, das kanonisch-einheitlich war und dessen Pflege von Organen der Zentralgewalt, nicht einer Selbstverwaltung wahrgenommen wurde. Die Bedeutung dieser Tatsache liegt darin, dass der Islam durch seine ganze Struktur die Entstehung von Stadtgemeinden verhinderte, die eine eigene Rechts-hoheit besaßen und von dieser auf dem örtlichen Markt Gebrauch machen konnten, so wie das im Abendland während des Mittelalters der Fall war.



Damit ist gegeben, dass im Islām das Bestehen eines Marktes von dem Schutz der Stadt, in der er sich befand, mindestens juristisch viel unabhängiger war als im Abendland, wahrscheinlich aber auch tatsächlich. Der Historiker des Marktes im *Dār al-Islām* wird also die Lokalgeschichte der Märkte in den verschiedenen Gegenden in die vorislāmische Zeit zurückzuverfolgen und festzustellen haben, in welcher Weise die islāmische Eroberung in diese Entwicklung verändernd eingreift, und schliesslich darnach fragen müssen, ob sich bei einer an möglichst vielen geographisch möglichst divergierenden Fällen durchgeführten Untersuchung typische Entwicklungen ergeben, die für bestimmte Teile des Reiches charakteristisch sind, und ob und wie sich diese Typen von den Märkten derjenigen Städte unterscheiden, die erst von den Eroberern oder jedenfalls nach der Eroberung gegründet worden sind. Eine solche Untersuchung wäre nicht nur sozial-, wirtschafts- und rechtsgeschichtlich sehr wichtig, sondern sie würde auch im besonderen Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis zwischen *Sharī'a* und Praxis liefern können, weiter zu der Frage, ob der Unterschied zwischen den Sekten und *Madhāhib* in den verschiedenen Teilen des Reiches auf gewissen Gebieten, etwa auf dem der Marktgeschichte, eine uneinheitliche Entwicklung des genannten Verhältnisses begünstigt hat, die nicht darauf zurückzuführen ist, dass die betreffenden Gegenden vor dem Islām zu verschiedenen Reichen gehört haben.

Die *Litteratur*, die zur Bearbeitung dieses Problems gehört, ist fast unübersehbar; es macht weniger Schwierigkeiten, die islāmischen Schriften aufzuzählen, die für unser Thema wertlos, als die, die dafür wichtig sind. Es kommt die ganze religionswissenschaftliche, historische, geographische und *Adab*-Litteratur, sowie die praktische Philosophie in Betracht, auch ein Teil der Poesie. In Wegfall kommt nur die Sprachwissenschaft, die theoretische Philosophie, die Mathematik und ein Teil der Naturwissenschaften, nämlich soweit ihre Gegenstände keine Marktware bilden können.

Viel kulturgeschichtliches Material steckt in modernen Reisebeschreibungen u. dgl.; hier ist man aber niemals historisch-genetischen Fragen nachgegangen. Einige Bemerkungen, die zum Ausgang der Untersuchungen dienen könnten, stehen bei Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Grundriss der Sozialökonomik*, III, 1922), S. 522 ff. (vgl. H. H. Schaeder in *Isl.*, XIV, 1925, S. 5 ff.) und in der posthumen *Wirtschaftsgeschichte* desselben Verfassers (1923), Index s. v. Vorderer Orient (jüngere Perioden).

Speziell zu nennen wäre noch al-Dimashkī, *K. al-Ishāra ilā Moḥāsīn al-Tidjāra*, vgl. H. Ritter, *Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft* (*Isl.*, VII, 1—91). Zum Amt des Marktaufsehers s. HISBA; zu einigen Traditionssätzen bezügl. des Marktes s. A. J. Wensinck, *Some Aspects of Gender in the Semitic Languages*, Register, s. v. SFK.

(M. PLESSNER)

**SUK AL-SHUYŪKH**, kleine Stadt im 'Irāk am rechten Ufer des Euphrat, etwa 40 km östlich von Nāširiya, gegenüber der Mündung des al-Bad'a-Kanals — der vom Shaṭṭ al-Hāy ausgeht in den Euphrat. Die Entfernung von Bašra beträgt etwa 140 km in gerader Linie. Die Stadt liegt in Anpflanzungen von Dattelpalmen, die sich den Fluss entlang ziehen; das die Stadt umgebende Sumpfgebiet, welches sich bis nach Bašra

hinzieht, macht die Luft ungesund. Suk al-Shuyūkh wurde in der ersten Hälfte des XVIII. Jahrh. als Markt (*Sūk*) des Bundes der Muntafik-Araber gegründet; 4 Stunden östlich von diesem Orte befand sich früher die Kūt al-Shuyūkh benannte Residenz des obersten *Shaikh* der Muntafik; der Plural *Shuyūkh* bezeichnet die Angehörigen des *Shaikh*. Gegen Ende des XVIII. Jahrh. war es eine kleine Stadt mit einer Moschee und einer Mauer aus gestampften Lehm (Beauchamp). Zu Anfang des XIX. Jahrh. wird sie beschrieben als eine Stadt mit einer Einwohnerschaft von 6000 Familien, die sehr schmutzig ist, aber einen ausgedehnten Handel mit Basra, ja sogar mit Būshir und Bombay unterhält. Nach Fraser verschmähte es der *Shaikh* der Muntafik, dort zu wohnen, aber zur Zeit Petermanns (1854) besass er in der Stadt ein Haus. Gegen Ende des XIX. Jahrh. wird die Bevölkerungszahl mit 12000 angegeben (Sāmi, Cuinet), darunter 2250 Sunniten mit zwei *Djāmi'* und 8770 Shi'iten mit nur einem Heiligtume (*Masdjid*). Im übrigen bestand die Bevölkerung aus Juden (280) und 700 Mandäern oder Šubbā. Diese letzteren wohnten grösstenteils in der Vorstadt Subbūye auf dem linken Ufer des Flusses. Vor 1853 belief sich die mandäische Bevölkerung auf etwa 260 Familien, in diesem Jahre aber wanderten infolge der Unterdrückung durch die Muntafik 200 Familien nach 'Amāra aus. Im Jahre 1854 stattete Petermann dem *Shaikh* Yahyā, ihrem Oberpriester, einen Besuch ab. Wie überall beschäftigen sich die Mandäer in Suk mit Goldschmiedearbeiten. Sie sind auch Grobschmiede und bauen einen bestimmten Typ von Barken.

Unter der türkischen Verwaltung war Suk al-Shuyūkh der Hauptort eines gleichnamigen *Qazā* im *Sandjak* Muntafik. Die zu beiden Seiten der Stadt wohnenden Stämme (Badūr und Banī Asad) sind Shi'iten. Die Einwohnerzahl des *Qazā* wird auf 50000 geschätzt.

*Litteratur*: Ritter, *Endkunde*, XI, 1000, 1008, der die früheren Reisenden zitiert; H. Petermann, *Reisen im Orient*, II (Leipzig 1861), 83—93; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, III (Paris 1894), 308 f.; Sāmi, *Qāmūs al-'A'lām*, IV, 2687; M. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1900, II, 72; E. Sachau, *Am Euphrat und Tigris*, Leipzig 1900, S. 72; W. Brandt, *Die Mandäer*, *Verh. Ak. Amst.*, N. R., XVI, 3, Amsterdam 1915, S. 57—8.

(J. H. KRAMERS)

**SUKAINA**, Tochter des al-Husain b. 'Alī b. Abi Tālib und der Dichterin Rabab bint Imr' al-Kais b. 'Adī b. Aws, die ihrer Tochter den Beinamen Sukaina gegeben haben soll (hin und wieder Sakina genannt, aber der *Qāmūs* hat: Sukaina). Der eigentliche Name der Sukaina soll Umāima (nach Ibn al-Kalbi bei Ibn Sa'd und im *Aghānī*) oder Umaina, wahrscheinlicher aber Amina oder Amīna (nach dem *Aghānī*) sein. Ihr Geburtsdatum ist unbekannt. Jedoch war sie beim Tode ihres Vaters noch ein kleines Mädchen (nach dem ausdrücklichen Zeugnis bei Tabari, II, 232, 10; ebenso Ibn al-Athir, *Kāmil*, IV, 73, beim Bericht über den Tod des Husain; derselbe Autor berichtet, dass Yazid die Überlebenden des Tages von Kerbelā — darunter Sukaina — unter gutem Schutz nach Medina bringen liess und dass deren Mutter ein Jahr danach vor Kummer gestorben sei; *a. a. O.*, IV, 75/76). Sukaina ist insbesondere berühmt durch ihre verschiedenen Ehen. Die Be-

richte über ihre Anzahl und Reihenfolge widersprechen einander vollständig. Nach dem *Aghānī* soll ein erster Plan, sich mit ihrem Vetter Hasan b. al-Hasan b. 'Alī zu vermählen, nicht verwirklicht worden sein, und dieser soll die Schwester der Sukaina, Fāṭima, geheiratet haben. Ibn Kūtaiba und Ibn Sa'd stellen Verzeichnisse ihrer Ehen auf; der erste drei mit verschiedener Reihenfolge, der zweite deren zwei; das *Aghānī* gibt sechs einander widersprechende Verzeichnisse. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als die älteste Reihenfolge anzunehmen, in welcher Ibn Kūtaiba und Ibn Sa'd einigermassen übereinstimmen und die auch Ibn Khallikān übernommen hat. Ihr erster Gatte wäre demnach Muṣ'ab b. al-Zubair b. al-'Awwām (gestorben im Jahre 70 oder 71 in einer Schlacht gegen 'Abd al-Malik b. Marwān; vgl. Ibn al-Athīr, IV, 263 ff.); Muṣ'ab soll Sukaina eine ansehnliche Morgengabe bewilligt haben, als sie ihm von ihrem Bruder 'Alī zugeführt wurde (vgl. die bei Tha'libī, *Laṭā'if*, S. 53 zitierten satirischen Verse); sie hatten eine Tochter, der Sukaina den Namen ihrer Mutter gab; diese Tochter heiratete den Bruder des Muṣ'ab und starb jung. Der zweite Gatte der Sukaina war, wie es scheint, 'Abdallah b. 'Othmān, der Neffe des Muṣ'ab b. al-Zubair; dieser Ehe entspross 'Othmān, genannt Kurain (und nach Ibn Sa'd noch zwei weitere Kinder: Hākīm und Rabiha), eine (nach dem *Aghānī*) bisweilen stürmische Ehe. Der dritte Gatte war nach Ibn Sa'd Zaid b. 'Amr b. 'Othmān b. 'Affān; das *Aghānī* schildert ihn als geizig und flatterhaft und spricht von häufigen Zwistigkeiten mit Sukaina, die ihn überlebte. Al-Aṣḥagh b. 'Abd al-'Aziz b. Marwān (gestorben im Jahre 86), der Bruder des 'Omar b. 'Abd al-'Aziz und seit 75 Statthalter von Ägypten, soll Sukaina geheiratet und dann verstossen haben, ohne die Ehe zu vollziehen (man braucht sich also nicht allzu sehr an die Widersprüche der Biographen über diesen Punkt zu halten: während Ibn Kūtaiba und danach Ibn Khallikān und Ṣafādī den al-Aṣḥagh zum dritten Gatten der Sukaina machen, geben Ibn Sa'd und ein im *Aghānī* zitierter Vers an, dass es der vierte Gatte gewesen sei). Übrigens soll Sukaina nach Ibn Sa'd unmittelbar nach Zaid b. 'Amr den Ibrāhīm b. 'Abd al-Rahmān b. 'Awf al-Zuhri geheiratet haben, mit dem sie drei Monate zusammen gewesen sein soll; sie wären geschieden worden auf Befehl des Hishām b. 'Abd al-Malik, was wenig wahrscheinlich ist; tatsächlich ist Ibrāhīm nach Ibn Ḥadjar und Ibn Kūtaiba (*Ma'ārif*) im Jahre 76 im Alter von 75 Jahren gestorben; diese Ehe läge also früher. Ibn Kūtaiba berichtet übrigens, ohne diesem Bericht Glauben beizumessen, dass Sukaina den 'Amr b. Hākīm b. Hizām zum Gatten gehabt habe. Man braucht auch nicht den Bericht des *Aghānī* zu unterdrücken, der sich auf eine Ehe der Sukaina mit ihrem Vetter 'Abdallāh b. Hasan b. 'Alī bezieht. Sukaina war nach allgemeinem Zeugnis eine der bedeutendsten Frauen ihrer Zeit. Einer der im *Aghānī* (XIV) angeführten Traditionarier erklärt sie für sittsam, feinsinnig und erfüllt von einer Vornehmheit, die jedoch eine Neigung zur Tändelei nicht ausschloss (Scherze und Täuschungen werden angeführt, namentlich XIV und XVII, 94, 97, 101). Die Schönheit ihrer Haare war berühmt; sie hatte eine besondere Art, sie anzuordnen. Später soll 'Omar b. 'Abd al-'Aziz diese Frisur ernstlich untersagt haben. Sie war sehr stolz, nicht allein auf ihre Schönheit, sondern

auch auf ihre Vorfahren (*Aghānī*, XIV, 164) und auf ihre Tochter, die Gefallen daran fand, viel Schmuck zu tragen. Sie hat auch bewiesen, dass sie mutig war, wenn man dem *Aghānī* (XIV) glauben darf, wo berichtet wird, mit welchem Gleichmut sie sich einer Augenoperation unterzog. Schliesslich war sie auch eine geistvolle Frau, eine leidenschaftliche Liebhaberin der Poesie und des Gesanges (zahlreiche Anekdoten im *Aghānī*). Sie verbrachte ihr Leben in dem Gebiet der heiligen Städte und starb in Medina am Donnerstag, dem 5. Rabi' I 117 (7. April 735). Ihre Beisetzung wurde um mehrere Stunden verschoben, weil der Statthalter befohlen hatte, auf ihn zu warten.

*Litteratur:* Tabari, Ibn al-Athīr, *Aghānī* (Index); Yāqūt (Index, und *Syria*, 1921, S. 221 ff.); Ibn Kūtaiba (*Ma'ārif*, Index); Ibn Sa'd, VIII, 348; Mas'ūdi, *Murūdj*, V, 252; Abu 'l-Mahāsīn, ed. Juynboll, Index; al-Dhahabī, ed. De Jong, s. v.; Ibn Khallikān, Übers. de Slane, I, 581; Ibn al-Fakīh (*BGA*), S. 186; Ibn al-Tiktākā', *Fakhrī*, Übers. Amar, S. 197; *Mustaṭraf*, Übers. Rat, I, 201; Tha'libī, *Rois des Perses*, S. 727; Tha'libī, *Laṭā'if*, ed. de Jong, Index; Zainab Fawwāz, *al-Durr al-manthūr*, S. 244; al-Shablandjī, *Nuṣṣa al-Aḥyā' fi Manāqib al-Fait al-Nabi 'l-mukhtār*, Kairo 1298, S. 259—63; Ṣafādī, Ms. Bibl. Nat. Paris 2064, Fol. 151v; Perron, *Femmes arabes*; Kremer, *Kulturgesch.*, II, 100; *J A*, 1832, S. 47, 50; 1884, S. 173, N<sup>o</sup>. 1. (H. MASSE)

**SUKKAR** — v. pers. *Shakar* oder *Shakkar*, aus sanskr. *Ṣarkarā*, prāk. *Sakkarā* — der ausgepresste Saft des Zuckerrohrs (*Qaṣab al-Sukkar*) und der feste Zucker. Vullers (II, 439) gibt nach dem *Bh* folgende Auskunft: „*Shakkar* ist in der Fachsprache der Ärzte der Presssaft einer Pflanze, dem Rohr (*Nay*) ähnlich, doch ohne Hohlung (in den Internodien), der nach dem Kochen fest wird. Nach Massgabe der Stufen (seiner Zubereitung) hat er verschiedene Namen. So heisst der (einfach eingedickte) noch nicht gereinigte: *Shakkar surkh* (roter Zucker); wenn er ein zweites mal gekocht und gereinigt worden ist, indem man ihn in ein Gefäss giesst, das die Unreinigkeiten sich absetzen lässt, nennt man ihn *Sulaimānī*; wenn man ihn nach nochmaligem Kochen in eine pinienzapfenähnliche Form (*Kalib ṣanawbarī*) giesst, heisst er *Fānīd*; wenn er, zum dritten mal gekocht, höchste Vollendung aufweist, nennt man ihn *Imūdī* oder Doppel-Ḳand; wenn man ihn in lange, an beiden Enden gleiche rohrartige Formen giesst, nennt man ihn *Ḳalam* (Stangen-zucker); wenn man ihn noch einmal kocht und in Glasformen giesst, wird er als *Nabāt-i ḳazzānī* (gewachsener Seidenzucker?) bezeichnet; wenn man ihn mit Wasser zum Kochen bringt und mit einem Spatel stark rührt, bis er fest wird, und dann in Fäden auszieht, nennt man ihn *Fānīd Ḳhaṣā'ī* und *Sandjārī* (*Sindjārī*?); wenn er beim dritten Kochen unter Zusatz von einem Zehntel seiner Masse frischer Milch zum Aufkochen gebracht wird, bis er fest wird, gibt man ihm den Namen *Tabarṣad* (Stückzucker)“. Die Bezeichnungen sind nicht alle klar. Das Wort *Fānīd* ist vom sanskr. *Phāṇita*, *Kand* oder *Kand* vom sanskr. *Khaṇḍa* (unter teilweisem Bedeutungswechsel) ins Persische gekommen. Wie *Sulaimānī* wahrscheinlich eine Handelsmarke bedeutet, die nach der Stadt Sulaimān in Khūzistān benannt ist, könnte *Sindjārī* auf das Gebiet von Sindjār zu beziehen sein. Statt *Ḳha-*



سُكَّرِ lesen andere *Ḥaṣā'inī*, was P. Schwarz als „für die Schatzkammern bestimmt“ übersetzen will; dann konnte *Sandjarī* auch „königlich“ bedeuten. Die Pinienzapfenform ist das Urbild unserer Zuckerhüte, die Kalamformen sind wohl zylindrisch gewesen; mit dem Namen *Ṭabarzād* „mit dem Beil gehauen“ wird von Hause aus das Steinsalz bezeichnet, der so benannte Zucker war also hart genug, um klein geschlagen werden zu müssen.

Eine wilde Stammform des Zuckerrohrs (*Saccharum officinale*) ist nicht bekannt, eine Züchtung aus dem verwandten weitverbreiteten *S. spontaneum* nicht gelungen. Das Stammland der Zuckerrohrkultur ist Bengalen; von da soll sie im VII. Jahrh. v. Chr. nach China gekommen sein. Herodot weiss noch nichts vom Zuckerrohr, auch nicht Ktesias, der Leibarzt des Artaxerxes Memnon (um 416), dagegen erwähnen Nearchos und Onesikritos, dass in Indien ein Schilf Honig hervorbringe „ohne Bienen“, und gleiches berichtet Megasthenes, der um 300 mehrfach als Gesandter nach Indien kam. Theophrast spricht von μέλι καλάριον (Beschaffenheit unbekannt, die Übersetzung „Rohrhonig“ ist zweifelhaft), spätere Schriftsteller bringen kaum etwas Neues; Plinius weiss nichts vom Zuckerrohr, dagegen tritt bei ihm und bei Dioskurides zuerst das Wort σάκχαρον auf, das eine Art geronnenen Honigs aus Indien und Yemen bezeichnet, der an einem Schilf gefunden wird und dem Salze ähnlich sieht. Im *Periplus* (um 77 n. Chr.) wird ein σάκχαρι genannt „Rohrhonig“ (s. oben) als Ausfuhrartikel der Stadt Barygaza (heute Baroach) erwähnt. Galenos stützt sich auf Dioskurides, macht aber von dem seltenen und schwer erreichbaren Stoff kaum Anwendung. Nach E. O. von Lippmann ist das Sakcharon kein Produkt aus Zuckerrohr und nicht unserm Zucker gleichzusetzen; das Wort heisst im Indischen nur etwas Sandiges, Körniges, Zerreibliches und ist nicht für Zucker charakteristisch. Die Reindarstellung des Zuckers wurde in Indien erst gegen 300 n. Chr. bekannt, die erste sichere europäische Erwähnung findet sich 627 n. Chr. anlässlich der Eroberung von Dastagird, der Residenz des Perserkönigs Khosraw II., wobei der Zucker unter den indischen Schätzen des Perserkönigs genannt wird. Man wird annehmen dürfen, dass die Zuckerbereitung mit der Kultur des Rohrs ziemlich gleichzeitig nach Persien gelangte, da in den feuchtheissen Niederungen des südlichen Mesopotamiens und Khūzistāns die besten Vorbedingungen für das Gedeihen der Pflanzungen gegeben waren. Anfangs nur im kleinen u. hauptsächlich zu medizinischen Zwecken oder als kostbare Süsigkeit kultiviert, wurde das Zuckerrohr nach der Eroberung Persiens in verhältnismässig kurzer Zeit durch die Araber überallhin verbreitet, wo die klimatischen Bedingungen den Anforderungen entsprachen, die die Pflanze stellte, also besonders nach Ägypten, längs der Nordküste Afrikas bis nach Marokko (Sūs al-aḡṣā), nach Spanien und nach Sizilien. Daneben blieben Indien und Persien immer noch Hauptgebiete der Erzeugung.

Die gesamten Quellen über die Geschichte des Zuckerrohrs und Zuckers, auch die orientalischen, sind, soweit sie bis 1890 zugänglich waren, von E. O. von Lippmann in seiner *Geschichte des Zuckers*, Leipzig 1890, verarbeitet. Eine vollständige Neubearbeitung des Gegenstands, die die seit 40 Jahren erschienene Litteratur berücksichtigt, ist in Balde zu erhoffen. Im folgenden Verzeichnis sind nur noch einige dem engeren Gebiet des

Islām und Persiens angehörige Arbeiten erwähnt.

*Litteratur:* E. Wiedemann, *Über den Zucker bei den Muslimen*, Beitr., III; ders., *Nachträge zu dem Aufsatz über den Zucker*, Beitr., LV; B. Laufer, *Sino-Iranica*, 1919, S. 376; P. Schwarz, *Die Zuckermühlen von Ahwāz*, im *Isl.*, VI (1915), S. 269; Immanuel Löw, *Der Zucker. Ein Kapitel aus der Flora der Juden*, in *Chem.-Ztg.*, LI (1927), S. 15. (J. RUSKA)

AL-SUKKARĪ, AL-ḤASAN B. AL-ḤUSAIN B. 'UBAYD-ALLĀH ABŪ SA'ĪD, arabischer Philologe, Schüler des Abū 'l-Faḍl al-Riyāshī, des Schülers des al-Aṣmā'i, der auch zuweilen fälschlich unter seinen Lehrern genannt wird, obwohl er schon aus zeitlichen Gründen nicht bei ihm gehört haben kann, sowie des Muḥammed b. Ḥabīb und des Abū Ḥatīm al-Sidjistānī, geb. 212 (827), gest. 275 (888). Seine wissenschaftliche Tätigkeit galt fast ausschliesslich der Sammlung und Herausgabe alt-arabischer Gedichte. Von den von ihm zusammengestellten *Diwān*en einzelner Stämme ist nur der der Hudhailiten unvollständig erhalten. Dass er sich für diese Ausgabe schon auf ältere Sammlungen stützen konnte (s. Goldziher, *DLZ*, 1895, S. 1451), ist sehr wahrscheinlich; wenn aber 'Abd al-Kādir al-Baghdādī in der *Khisānat al-Adab*, II, 317, 25, von einem aus dem Jahre 200 stammenden Exemplar redet, so kann das nicht ein Zitat aus dem Kommentar des al-Sukkari sein, da jenes Exemplar eine Beglaubigung von Ibn Fāris († 395/1005) trug, sondern er muss sein eigenes Exemplar des *Diwān*'s meinen. Ausser in den Ausgaben von Kosegarten, Wellhausen und Hell kennen wir Sukkari's Kommentar noch durch F. Bayraktarevič, *Abū Kebir al-Hudhaili, la ūmīyya, publiée avec le commentaire d'al-Sukkari, Anecdota Oxoniensia*, 1923. Von seinen noch oft zitierten *Aḫḫār al-Luṣūṣ* ist uns nur der *Diwān* des Ṭahmān, ed. W. Wright in *Opuscula arabica*, Leiden 1859, S. 76—95, erhalten. Von seinen Rezensionen der *Diwān*en einzelner Dichter haben wir nur noch den *Diwān* des Imra'alkais in der Leidener Hds. Warr. 901 (1. s. *Catalogus codd. ar. bibl. ac. Lugd. Bat.*, 2. Ausg. I, 347, N<sup>o</sup>. DLXIV, und vielleicht den des Kais b. Khaṭīm, s. ed. Kowalski, XXXIII. An der uns erhaltenen Rezension der *Nakā'id* durch Abū 'Ubaida ist er aber nur als Überlieferer von seinem Lehrer Muḥammed b. Ḥabīb beteiligt. Zitate aus anderen Werken in *GAL*, I, 108.

*Litteratur:* Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 78, 20—27; Ibn al-Anbārī, *Nuṣṣat al-Alibbā'*, S. 274/5; Yāqūt, *Irshād al-Arib*, ed. Margoliouth, III, 62—64; al-Suyūṭī, *Bughyat al-Wu'āt*, S. 208/9; Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, S. 89. (C. BROCKELMANN)

SUKMĀN (SUKMAN) B. ORTOḲ, MU'IN AL-DAWLĀ, Herr von Ḥiṣn Kaifā. Nach dem im Jahre 484 (1091/92) erfolgten Tode seines Vaters OrtoḲ erhielt Sukmān gemeinschaftlich mit seinem Bruder İlghāzī [s. d.] die Stadt Jerusalem vom Seldjūkenfürsten Tutuṣh b. Alp Arslān zu Lehen. Schon im Sha'bān 489 (Juli/August 1096) oder nach einer anderen, weniger glaubwürdigen Angabe im Jahre 491 (1098) wurde sie ihnen aber von den Fātimiden entrissen. Dann begaben sich die beiden Brüder zunächst nach Damaskus, worauf İlghāzī sich nach dem 'Irāḳ zurückzog, während Sukmān in Edessa eine Zufluchtsstätte fand. Nachdem die hauptsächlich aus Armeniern bestehende Bewohnerschaft dieses Ortes die Franken herbeigerufen und ihnen die Herrschaft übertragen

hatte, sammelte Sukmān ein Heer, um den Franken die Spitze zu bieten. Es gelang ihm auch, sich der Stadt Sarūdj zu bemächtigen, als er aber bald darauf mit dem Feinde zusammenstieß, wurde er geschlagen und musste die Flucht ergreifen (Rabī' I 494 = Januar 1101), worauf die Sieger ein fürchterliches Blutbad unter den Bewohnern der Stadt anrichteten. Nach einiger Zeit fiel Hiṣn Kaifā dem Sukmān zu. Der Emīr Kurbukā [s. d.], der in al-Mawṣil residierte, starb nämlich im Dhū 'l-Ka'da 495 (August/September 1102), und als sein Statthalter in Hiṣn Kaifā, Mūsā al-Turkmān, sodann mit Djekirmish, dem Herrn von Djazīrat Ibn 'Omar, in Streit geriet, fielen die Truppen von ihm ab und gingen zu Djekirmish über, weshalb Mūsā in seiner verzweifelten Lage Sukmān, der sich damals in Diyār Bekr befand, um Hilfe bitten und ihm Hiṣn Kaifā überlassen musste. In der Folge gelang es Sukmān, auch Mārdin unter seine Herrschaft zu bringen. Im Rabī' I 496 (Dezember 1102) ernannte der Sultān Barkiyārūk [s. d.] Gümüştegin al-Ḳaiṣarī zum Präfekten von Baghdād, obgleich Ilghāzī schon vom Rivalen Barkiyārūk's, dessen Bruder Muḥammed, mit der Verwaltung dieses Amtes beauftragt worden war. Mit Hilfe seines Bruders Sukmān und des Fürsten von al-Hilla, Ṣadaqa b. Maṣṣūr [s. d.], konnte jedoch Ilghāzī bald Gümüştegin vertreiben. Als die Franken im Jahre 497 (1104) gegen Harrān zogen, versöhnten sich die alten Feinde Sukmān und Djekirmish, die sich eben zu erneutem Kampf gegeneinander rüsteten. Schon unterhandelten die Einwohner von Harrān wegen der Übergabe mit den Franken, als die beiden Emire, die sich am Khābūr vereinigt hatten, rechtzeitig zum Entsatz heranrückten. Am Balikh, einem Nebenflusse des Euphrat, kam es zum Kampf, und hier erlitten die Franken eine vollständige Niederlage. Graf Balduin von Edessa und Joscellin wurden gefangen genommen, dagegen gelang es Bohemund und Tankred, sich unter grossen Schwierigkeiten nach Edessa zu retten. Trotz des glänzenden Sieges fehlte es aber wenig, so wäre die alte Eifersucht zwischen den beiden muḥammedanischen Befehlshabern wieder aufgelodert, weil die reiche Beute, die den Leuten Sukmān's in die Hände fiel, den Neid ihrer Kampfgenossen erregte, und nur den klugen Massregeln Sukmān's hatten es die Sieger zu verdanken, dass die drohende Gefahr glücklich abgewehrt wurde. Nachdem der Widerstand der Franken vorläufig gebrochen worden war, nahm Djekirmish von Harrān Besitz und wandte sich dann gegen Edessa. Hier führte Tankred das Kommando, während Bohemund sich in Antiochia aufhielt. Letzterer wurde sofort herbeigerufen, da aber schwierige Wege seinen Marsch verzögerten, beschloss Tankred alles auf einen Wurf zu setzen und machte eines Morgens früh einen kühnen Ausfall. Dadurch gelang es ihm, die Belagerer zu überrumpeln und sie in die Flucht zu schlagen. Bald darauf wandte sich Ibn 'Ammār [s. d.], der Herr von Tripolis, an Sukmān und bat ihn um Hilfe gegen die Franken. Sukmān erklärte sich auch dazu bereit und brach auf, um nach Damaskus zu ziehen, starb aber unterwegs (Anfang Ṣafar 498 = Oktober 1104). In Hiṣn Kaifā folgte ihm sein Sohn Ibrāhīm nach, in Mārdin sein Bruder Ilghāzī.

*Litteratur:* Ibn al-Adīm, *al-Kāmil*, ed.

Tornberg, X, passim; Abu 'l-Fidā', *Annales*, ed.

Reiske, III, 309, 319, 337, 343, 351; Ibn

Khaldūn, *Kitāb al-Istī'āz*, V, 210-12; Ibn al-

Ḳalānīsī, *Dhail Ta'rīkh Dimashq*, ed. Amedroz, S. 132-38, 143, 146 f., 158, 176; *Recueil des historiens des croisades, Histoire occidentale*, III, siehe Index, *Histoire orientale*, I, 3 f., 6-8, 197 f., 208-10, 221-23, 227; III, 462, 483, 486, 489, 494, 523, 527 f., 577-80; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 149 f., 153 f., 165-68, 185; Röhrich, *Gesch. d. Königreichs Jerusalem*, S. 49, 51, 55, 78, 283.

(K. V. ZEITERSTEFEN)

**SULAHFĀT**, die Schildkröte. Man unterscheidet die Land- und die Seeschildkröte, *al-barri* und *al-bahrī*. Über ihre Lebensgewohnheiten berichten al-Damiri und al-Ḳazwīnī ziemlich übereinstimmend dieselben Fabeln. Die Seeschildkröte erreicht die Grösse einer Insel. Da sie wegen der Härte und Kälte ihres Bauchschilds die Eier nicht ausbrüten kann, stellt sie sich den Eiern gegenüber auf, bis Gott die jungen ausschlüpfen lässt. Wenn die Eier ins Wasser fallen, werden Seeschildkröten daraus. Magische Eigenschaften nach dem *Kitāb al-Ḳhawāṣṣ* des Balinās und Heilwirkungen zählt al-Ḳazwīnī auf, letztere auch al-Damiri. Aus dem Schildpatt werden Kämme hergestellt. Die Dummheit der Schildkröte ist sprichwörtlich.

Sulahfāt ist auch der arab. Name des Sternbilds der Leier, entsprechend dem gr. *χελύς*.

*Litteratur:* al-Ḳazwīnī, *Aḡḡāṭ al-Makhluqāt*, I, 136. al-Damiri, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, übers. v. Jayakar, II/1, 55; L. Ideler, *Sternnamen*, S. 68.

(J. RUSKA)

**SULAIB**. Der generelle und eigentliche Name dieses in Zentralarabien und angrenzenden Gebieten hausenden arabischen Pariastammes, der gewöhnlich mit dem Namen Šulaib [sprich: Šlaib] bezeichnet wird, lautet (nach brieflicher Auskunft des Karmeliterpaters A. M. de St. Elie): Šulaba [spr.: Šleba]. Die Kollektivform wird vom Singular: Šulabī [spr.: Šlebiy], fem.: Šulabiya, abgeleitet. Der Plural: al-Šulabāt wird auch einmal (bei Wetzstein, *ZDMG*, XXII, 125) bezeugt. Hess kennt nur die Bezeichnung: Šluba. Die Diminutivform, die in Arabien gerne zur Verächtlichmachung oder Herabsetzung des Bezeichneten angewendet wird, lautet von Šulaba: Šulaib, bezw. sgl. m.: Šulaibī und fem.: Šulabiya [spr.: Šlaib, Šlaibiy und Šlaibiya]. Die Namenszusammensetzung mit „Banū“ und „Benī“, wie: Banū Šulaib u. a. findet sich auch vereinzelt, dürfte aber wohl nicht korrekt sein, da bei den arabischen geographischen Eigennamen in der Form oder Zusammensetzung dieser Namen seit der Zeit der ältesten Überlieferung keine wesentliche Änderung der einmal überlieferten Namensform erfolgte. Dies erstreckt sich sogar auf die Anwendung des arabischen Artikels: *al-*.

Über die Bedeutung und Ableitung ihres Namens existieren die verschiedensten Versionen. Die meiste Wahrscheinlichkeit dieser in der Abhandlung von Pieper (S. 65-9) aufgeführten Deutungen dürfte wohl diejenige für sich haben, die entweder das Wort *Šulaba* mit dem Totemismus in Verbindung bringt; denn das *Wasm* [s. d.] jenes Stammes soll nach einigen (St. Elie im *Machriq*, Wetzstein und Palgrave) das Kreuz (*el-Šalīb*; s. d.) sein, wogegen Huber (S. 197) als ihr Stammesabzeichen eine andere Figur, bestehend aus einem kürzeren Strich mit halbrunder, seitlich angesetzter Schlinge (*Meṣbā'*; nach Massignon, *Annuaire du Monde Musulman*, S. 82: *el-Medba*) bezeichnet; wahrscheinlich einen Stockschild, wie



ihn die Völkerschaften am oberen Nil und die Dinka führen. Eine weitere Stammesmarke ist: *el-Hāzim*, die wie ein „K“ aussieht und den Tieren auf den linken Schenkel aufgebrannt wird, während der *Meṣbā* auf Schenkel, Hals oder Wange angebracht wird (Massignon, *l. c.*, S. 75). Die andere, weniger wahrscheinliche Deutung, die nach Doughty (I, 283) und Pelly (189) der Etymologie der Beduinen angehört, leitet den in Frage stehenden Stammesnamen von dem Ausdruck: *Ṣulb el-ʿArab* (= the Arabs stock, from the back of the Arabs, kurz: Hefe der Araber) ab. Dagegen ist die arabische Ableitung von *Ṣulb* (= hart, abgehärtet, standhaft, scil. im Glauben; St. Elie im *Machrig*, S. 674) mit einigen Bedenken aufzunehmen, vielleicht einleuchtend, aber wohl kaum wissenschaftlich m. E. noch stichhaltig. Eine Verbindung des Namens Ṣulaib mit griechischen Göttern des Ackerbaues, die nach St. Elie (*l. c.*, S. 674) „Sulèves“ hießen, ist dagegen von vornherein abzulehnen, da wenig wahrscheinlich, dass die Ṣulaba als ein Jägervolk in der Hauptsache ehemals Götter der Landwirtschaft verehrt hätten. Auch an eine Ableitung des Namens der Ṣulaba von Ortsnamen, wie z. B. von Ṣulaib (Ṣolēb; St. Elie, *l. c.*, S. 674) ist nicht zu denken. Ein Patronym scheint ihr Name nicht zu sein, nicht etwa nur deshalb, weil die zusammengesetzte Bezeichnung Banū Ṣulaib u. a. kaum überliefert und unrichtig ist, sondern auch weil in den bisher bekannt gewordenen arabischen Sagen, ferner in den spärlichen Nachrichten der arabischen Historiker und Geographen nirgendwo des aus ihrem Namen ableitbaren entsprechenden Namens eines angeblichen Stammvaters (ihr sagenhafter Stammvater Dabʿān kommt hierbei nicht in Frage) Erwähnung geschieht. Die Hypothese ihrer Abstammung von den Kreuzrittern (*Ṣalibi*, *Ṣalibiya*; vgl. St. Elie, *l. c.*, S. 613; zuerst erwähnt i. d. Pariser Ztschr.: *Le Rosier de Marie*, 1864) ist aus praktischen Erwägungen heraus, und weil entsprechende geschichtliche Nachrichten gänzlich fehlen, sehr unwahrscheinlich.

Ihre Herkunft und Abstammung ist also dunkel, da, wie schon berichtet, die geschichtlichen Quellen über sie, wie gerade betreffs dieser wichtigen Punkte, sehr spärlich fließen, was nicht nur mit ihrer geringen Zahl und Bedeutung, vor allem auch mit ihrer gedrückten sozialen Stellung als verachteter und bloss geduldeter Pariastamm unter den Beduinen zusammenhängen mag. In der älteren arabischen Literatur werden sie nicht unter ihrem eigentlichen Namen Ṣulaba, Ṣulaib u. a. aufgeführt, sondern sie werden dort (laut brieflicher Mitteil. v. St. Elie) al-Zaʿānif genannt. Genealogien, auch in fiktiver Form, existieren meines Wissens nicht von ihnen. Ihre Sagen und die der Araber können für diesen Mangel nur einen sehr dürftigen Ersatz bieten. Gemeinsam ist ihnen allen — was sehr bedeutsam ist —, dass die Verfahren der Ṣulaba einst im Vergleich zu den heutigen Zuständen eine sozial und wirtschaftlich gehobene Stellung innegehabt hätten (St. Elie, *l. c.*, S. 675; Doughty, I, 283), die sie sich aber durch Überhebung u. a. verscherzten (Sündenfallmotiv; christl. Residuum?). Pelly, S. 189, berichtet, dass einst ein Araber mit seiner Mutter geschlechtlichen Verkehr gepflogen hätte, und die diesem Inzest entsprungenen Nachkommen seien die Ṣulaba. Ganz abgesehen davon, dass es in Arabien gang und gäbe ist, die Abstammung von

Gegnern und verachteten Personen herabzusetzen — auch über das Mass der Wahrheit hinaus —, so weist gerade diese von Pelly mitgeteilte Sage auf einen von Strabo (XVI, 4, 25) überlieferten bedeutungsvollen Umstand hin: nach ihm kannten die Nabatäer nach dem Tode des Vaters die Ehe mit der verwitweten Mutter, eine eigenartige Entartungsform der echt semitischen Rechtsinstitution des Levirats. Wright, S. 43, berichtet von einer anderen Sage, die für eine Datierung des Alters jenes Volkes bedeutsam sein dürfte: seine Vorfahren sollen während der Schlacht bei Kerbelāʾ (61 = 680) den Husain b. ʿAlī mit dessen Anhängern und Streitgenossen im Stich gelassen haben und somit die Mitschuld an ihrer Niedermetzlung tragen. Dies ist ungewöhnlich, da dies auf die *Shīʿa* und räumlich auf das Zweistromland hinweist.

Positivere Tatsachen lassen sich dagegen über den gegenwärtigen Zustand der Ṣulaba, ihre Gebräuche, Anschauungen, ihre gesellschaftliche Stellung unter den anderen Arabern usw. berichten. Bestimmend für ihr ganzes Sein und ihre Eigenarten ist der Umstand, dass sie, gleich den *Hūtāim* [spr.: *Hūtāim* oder *Hʿtāim*], ʿAkēl — Arabern und arabischen Zigeunern (Nawar, sgl.: *Nūrī*) —, ein Pariavolk sind.

Was ihr Verbreitungsgebiet anbetrifft, so erstreckt sich dieses über das ganze Innere des nördlichen und mittleren Teiles der arabischen Halbinsel. Die Südgrenze ihres Wander- und Wohngebietes dürfte im allgemeinen mit dem Wendekreis des Krebses oder mit der Südgrenze der fruchtbaren Zone des Nedjd identisch sein. Gegenteilige Behauptungen von Pelly, S. 189 und Doughty, I, 282, fallen m. E. nicht so sehr ins Gewicht, da bislang von ihrem Auftauchen in Süd-arabien und im Yemen von den Europäern, die diese Gegenden bereist haben, nichts berichtet wurde, was bei einem Volke mit derartig auffälligem Aussehen, wie bei den Ṣulaba, doch eigenartig ist. Natürlich soll hiermit ihr gelegentliches Vorkommen in jenen Gebieten nicht abgeleugnet werden. Ein Argument für diese Behauptung ist es ferner, dass die Ṣulaba zu den *Ahl el-Šemāl* gerechnet werden (vgl. Curtiss, S. 46, Note 2). Die grossen Städte am Rande der Steppen und Wüsten werden von den Wüsten-Ṣulaba nur gelegentlich, zwecks Einkauf von Lebensmitteln, Waffen (Wetzstein in der *ZDMG*, XI, 492), sowie Munition und anderer Lebensbedürfnisse, ferner zum Verkauf ihrer Erzeugnisse und Jagdbeute aufgesucht. Dagegen sind Teile von ihnen auch in den fruchtbareren Strichen von Mesopotamien, Syrien, Palästina und Transjordanien ansässig. Innerhalb des oben bezeichneten Gebietes, besonders in der Steppenzzone, wandern die Wüsten-Ṣulaba, je nach der Jahreszeit, nord- oder südwärts, indem sie den Wanderungen des Wildes, ihrer hauptsächlichsten Nahrungsquelle, folgen, die sich nach dem Fortschreiten oder Vergehen der Vegetation richtet. Sie sind, gleich den Beduinen, nicht sesshaft. Die wenigen Ṣulaba in den fruchtbareren Randgebieten der arabischen Wüsten fallen kaum in die Wagschale, zumal sie auch grossenteils Halbnomaden sind. Ihre Unstetigkeit und Wanderlust hängt mit ihrer Lebensweise und Lebenserwerb zusammen. Sie leben, im Gegensatz zu den Beduinen, in ihrer Mehrzahl fast ausschliesslich von der Jagd oder dem Handwerk. Diese Verhältnisse bedingen auch ihre grössere Zersplitterung auf ihren Wanderungen wie in ihrer Siedlungsweise, d. h. sie

schlagen sich — auch im Gegensatz zu den Beduinen — einzeln oder nur in geringerer Zahl vereinigt durchs Land, nach Raynaud und Martinet, S. 30—35, in Trupps von 2—3 Familien. Doch kann es sich auch ereignen, dass grössere Verbände, wenn auch seltener, wandernd oder zusammen zeltend angetroffen werden. Diese Sitte ist um so merkwürdiger, da in Arabien die Stämme um so angesehen und um so weniger Feindseligkeiten ausgesetzt sind, je stärker ihre Kopffzahl ist. Die Şulaba teilen diese Absonderlichkeit mit den anderen wandernden arabischen Pariastämmen. Jedoch sollen an bestimmten Örtlichkeiten innerhalb Arabiens die Şulaba zahlreicher vorkommen. Nach Doughty, I, 283 f., sollen dies vor allem die Oasen Taimā und Wedjh sein. Infolge ihrer dünnen Verteilung sind dementsprechend Schätzungen ihrer Gesamtzahl schwierig und differieren sehr in ihren Ergebnissen. St. Elie (*l. c.*, S. 678) schätzt gegen Ende 1898 (?) ihre Stärke auf über 700 Zelte, was wohl als mittlere Zahl den Tatsachen am ehesten entsprechen dürfte, denn Curtiss, S. 46, und Wedj 400 und Huber, S. 196, allein auf dem Gebiete von el-Hedjira oder el-Hedjira 1000 Zelte an. Letztere Angabe ist aber mit Bedenken aufzunehmen.

Sie spalten sich in verschiedene Unterstämme und diese wieder in Clans. Nach Raynaud und Martinet, S. 30—35, ergänzt nach den Berichten anderer und den briefl. Mitteilungen St. Elie's, des besten lebenden Kenners jenes Volkes, lassen sich die Şulaba seit dem letzten Jahrhundert in 3 Unterstämme, wie folgt, einteilen:

I. Unterstamm der Şulaib [Şläib], die sich einteilen in:

1. al-Mālik;
2. al-Tāmil [Tāmel] (= die Schamlosen);
3. al-Mādjid in Nieder-Mesopotamien oder dem Bilād al-Muntafik [dial. auch: al-Māyed];
4. al-Durāib [D'rāib] (= die Behenden, Flinken, Tätigen);
5. al-Kabwān (= die Treuen, Vertrauenswürdigsten) [dial.: al-Gabwān];
6. al-Bennāk [dial.: al-Bannāy] (= die das Rebhuhn mit ausserordentlicher Geschicklichkeit jagen);
7. al-Nāzim;
8. al-Ṭarfā';
9. al-Ḥāzim und
10. al-Subaiba [spr.: S'bāiba] (bei Raynaud und Martinet, *a. a. O.*, fälschlich: Sbeipat genannt).

II. Unterstamm al-Şaidān; Clan: al-ʿAmira und

III. Unterstamm al-Ghunmī oder al-Ghunaim, fälschlich auch: Banū Ghunaimī [Benī Gh'nāimi] genannt.

Einer anderen Einteilung auf geographischer Grundlage huldigt (laut briefl. Mitteilung) St. Elie:

1. Unterstamm der Wüsten-Şulaba oder Khalawiya [Khlāwīyā], sgl.: Khalawī [Khlēwī] oder Khalawa [Khlēwā], die in folgende Clans zerfallen:

1. al-Mādjid zu Nuḡra Banī Khālid im Nedjd;
2. al-Rashā'ida;
3. al-ʿAwāzim; die Rashā'ida und ʿAwāzim begegnen sich im Hinterlande von al-Kuwait;
4. al-Ḥāzim zu Nuḡhaib [N'khaib], zu Tubal [T'bal] und zu al-Salam, d. h. im Gebiet zwischen Nieder-Mesopotamien und dem Nedjd;
5. al-Sulaimān [S'lāimān] zu al-Shinbil [Shenbel];
6. al-Rāshid, in der Umgebung von al-Ḳasīm;

7. al-Hutaim (!) [H'taim] zu Ḥā'il und zu Madinat al-Rasūl und

8. al-Djamil, die mit den Mādjid zusammenkommen.

II. Unterstamm der Palästina-Şulaba oder al-Ghunmī [Ghenmī] mit den Clans:

1. al-Ghunmī in dem Shinbil; bei ihnen befindet sich der Oberhäuptling, der jetzt Mu'aidhif [M'aidhef] genannt wird und der gewissermassen die höchst-schiedsrichterliche und Appellationsstelle unter ihnen ist. Sie sind auch im Nedjd vertreten;

2. al-Sulaimān (vgl. oben: I, 5);

3. al-Tarābin, zwischen Jerusalem und der ägyptischen Grenze verstreut;

4. al-Khanādjira [Khanādjirā], Nachbarn der Tarābin;

5. al-Ma'āza, zwischen Ghazza und Ägypten und

III. Unterstamm der Şulaba Transjordanien, Syriens und Mesopotamiens oder die Şulabat ul-Sarḥān [Serḥān] mit den Clans:

1. al-Khuwaītāt [Khwaītāt], östlich des Jordans;

2. die Banū ʿAtīya;

3. al-Sharārāt [s. d.] und

4. die Banū Şakhar (!) [Banī Şakhar].

Diese drei Clans sind zwischen dem südlichen und östlichen Teil Transjordanien verstreut. Eine genauere Umschreibung und Umgrenzung des Stammes- und Rassebegriffes der Şulaba ist, wie aus obigem ersichtlich, dringend geboten, besonders die Feststellung, welche arabischen Pariastämme dazu zu zählen sind, wobei die Nawar (Zigeuner, s. d.) ausscheiden.

Verschiedene Unterstämme der Şulaba, besonders die in den fruchtbareren Gebieten zeichnen sich gegenüber den anderen (Wüsten-)Stämmen durch eine gewisse gehobene Lebenshaltung (z. B. als Kamelzüchter) oder durch einen besonderen Stammesstolz (wie die Ghunmī) aus, wobei die letzteren von einem, nicht ihrem Stamme angehörenden Şulaba-Heiratskandidaten einen höheren Brautpreis (*Mahr*; s. d.) fordern als von ihren eigenen Stammesangehörigen. Ihr Zusammengehörigkeitsgefühl als Volk ist nichtsdestoweniger vorhanden (siehe Pieper, S. 17).

Vom anthropologischen Standpunkte lässt sich betreffs ihrer Rassenangehörigkeit mangels zuverlässiger Quellen und wegen der einander widersprechenden Nachrichten über ihre körperliche Erscheinung nichts Einwandfreies sagen. Dies ist leider der wunde Punkt unserer gegenwärtigen Kenntnisse über diesen Volksstamm.

Nach St. Elie (*Machrig*, S. 676) sollen die Şulaba sich von den Beduinen in ihren somatischen Eigenschaften wesentlich unterscheiden und zwar durch die Kleinheit des Kopfes, Feinheit der Züge, Höhe und Breite der Stirn, durch ihre blauen Augen, helle Hautfarbe, blondes Haar, durch die ovale Form des Gesichtes, ihre zartere Haut, vor allem aber durch ihre zierlichere Gestalt. Nach St. Elie (briefl. Mitteil.) bedeuten auch unter den reinrassigen Arabern z. B. des Nedjd usw. gelegentlich vorkommende heller pigmentierte Individuen eine Ausnahme. Ferner sind die Şulaba sprichwörtlich hager. Diese Angaben St. Elie's (*a. a. O.*) werden nur zum Teil von anderen bestätigt, so von Blunt, II, 109; anderer Ansicht sind Wright, S. 48 und v. Oppenheim, I, 221. Zusammenfassend lässt sich von ihnen weiter berichten: sie haben eine straffe, aufrechte Körperhaltung, besitzen aber keine hohe Statur, sondern sind von



schwächlicher Gestalt. Blunt, II, 109 gibt als Grösse einer Şulabiya die Höhe von ca. 120 cm (?) an. Wegen dieser vagen Angaben lassen sich keine Rückschlüsse auf ihre Abstammung oder Rassenzugehörigkeit machen. Zuverlässige Masse fehlen leider z. Zt. noch vollständig; an Abbildungen ist einmal die kleine Skizze Euting's im zweiten Bande seiner Reisebeschreibung, ferner das einzige einigermaßen hinreichende Gruppenbild bei v. Oppenheim, I, 220, das aber weitergehenden Ansprüchen auch nicht mehr genügt, meines Wissens bekannt. Jedenfalls scheint nach allem, was bisher vorliegt, dieses Volk nach Christian (*Sitz.-Ber. Wien. Anthropol. Ges.*, 1923/24) und Littman (vgl. Pieper, S. 75) dem mediterranen Zweig der Menschenrasse und nach beiden soeben genannten auch der semitischen Rasse anzugehören.

Ihren Charaktereigenschaften nach unterscheiden sich die Şulaba wegen ihres naiv-heiteren und offenen Wesens sehr zu ihrem Vorteil von den verschlossenen, ewig misstrauischen Beduinen Arabiens. Sie sind musikalisch, dichterisch nicht unbegabt, weswegen sie auch als Sänger bei den Zelten der Beduinen ihr Brot verdienen, hilfsbereit, in allem sehr friedfertig, von sanftem und liebenswürdigem Wesen und gastfrei wie alle Orientalen. Nach brieflicher Mitteilung St. Elie's sollen sie dagegen unterwegs auf dem Marsche oder bei ihren Streifereien in der Wüste nicht sehr freigebig sein, sodass die Reisenden, die etwas von ihnen wünschen, sie bedrohen müssen. Ihr sittliches Niveau scheint, wie bei allen Pariavölkern, nicht sehr hoch zu sein.

Weit wichtiger für die Feststellung ihrer Rassenzugehörigkeit sind z. Zt. noch ihre Lebensweise, Sitten, Anschauungen und vor allem ihre Stellung unter ihren Wirtsvölkern. Gerade hierin prägt sich ihr Pariatum aus. Was ihre Lebensweise anbetrifft, so ist bereits erwähnt worden, dass sie ganz unsemisch (Christian, *a. a. O.*) — denn der echte Semite jener Länder gewinnt seinen Lebensunterhalt entweder als Viehzüchter oder als Händler, gegebenenfalls auch als Handwerker und als Krieger — ihren Nahrungserwerb in erster Linie durch die Jagd bestreiten. Vornehmlich ist es die Gazelle (*Gazella dorcas*, L.), die Säbelantilope oder Bakar Wahshi (*Oryx elgazel*, Pall.), der Steinbock (*Capra bedu nubiensis*, Hempr. und Ehrenb.), ferner an Niederwild das Wüsten- oder Spießflughuhn oder der Kaṭā-Vogel (*Pteroclidurus elchata*, L.), an Trappen z. B. die Hubārā (*Houbara undulata*, Jacq.) usw. Strausse (*Struthio camelus*, L.) kommen trotz gegenteiliger Versicherungen verschiedener Reisenden (z. B. Musil, III, 19) heute als Jagdwild nicht mehr wesentlich in Frage, da sie weit nach Süden zurückgedrängt sind. Ausser diesem Wilde dürfte als Nahrung alles in Frage kommen, was sich irgendwie dazu eignet, da sie nach Pariat keine religiösen oder durch Sitte oder Anschauung gebotenen Speiseverbote kennen; sie essen sogar Aas und die von den Arabern als unrein verpönten Hunde (Huber, S. 197; Doughty, I, 281 und Pelly, S. 189). Den näheren Verlauf einer Şulaba-Jagd, die entweder zu Fuss, vermittels Anschleichen, oder vom Rücken eines Esels ausgeübt wird, ersehe man bei Pieper, S. 31—34. Ein weiterer Haupterwerbszweig der Wüsten-Şulaba, von denen hier hauptsächlich die Rede ist, ist die Aufzucht und der Verkauf der wegen ihrer vortrefflichen Eigenschaften hochberühmten Şulaba-Esel, kurz auch Şulabi [Şlāibi]

genannt. Ihre Leistungsfähigkeit, Ausdauer und Ausseres schildern Musil, III, 291 und Butler, S. 524. Sie sind im allgemeinen hellfarbig, fast weiss. Jedoch berichtet Huber, S. 588 (vgl. Wright, S. 52), dass ein Clan der Şulaba am Djebel 'Awdjā gegen 1880 auch dunkelfarbige Esel züchtete. Nach Musil, *a. a. O.*, sollen die Şulaba Wildesel (*Equus asinus africanus*, Fitz.) einfangen und zur Zucht verwenden, wodurch die Leistungsfähigkeit ihrer Esel auf hoher Stufe gehalten wird. Wegen ihrer Vortrefflichkeit werden diese Tiere von den Städtern und Fellāhin der Randgebiete Arabiens, die nicht das Vorurteil der Beduinen gegen den Esel teilen, sehr geschätzt und unter dem Namen: Baghdād- oder Marokkaner-Esel bis nach Europa verhandelt. Daneben, aber nur selten — das sei hier ausdrücklich betont — züchten auch einzelne Şulaba, so die unter der Herrschaft des aufgeklärten und tatkräftigen Emir's von Hā'il, des bekannten Gegners der Wahhäbiten, Muḥammed b. Rašid, lebenden Teile jenes Volkes, Kamele (*Camelus dromedarius*, L.). Es sollen hier auf jede Familie durchschnittlich etwa drei bis vier dieser Tiere kommen. Dies ist jedoch eher als ein Ausnahmefall zu betrachten. Im allgemeinen würden die Şulaba, wenn sie einem grösseren Reichtum anhäufen oder besitzen würden, so in grösseren, auch für die räuberischen Beduinen begehrenswerten Haustieren (aber mit Ausnahme der von diesen verabscheuten Esel), nicht mehr jenen Schutz und Sicherheit vor ihren Angriffen geniessen. Diese Unbehelligkeit hat allerdings auch ihre materiellen Gründe: die Şulaba zahlen für die Weide-, Trift- und Aufenthaltserlaubnis ihren Wirten einen Tribut, die sogenannte „Bruderschaftssteuer“ (*Khuwwe*; vgl. bei Reynaud und Martinet, S. 32, die Liste ihrer 9 *Khuwwa*). Doch berichten Huber, S. 197 und Butler, S. 524, dass sie von einigen Beduinenstämmen angegriffen und verfolgt werden, so von den 'Adjmān und, aus religiösen Gründen, auch von den Kaṭān nach Huber und nach Butler aus Habsucht von den räuberischen 'Aneze [s. d.], sobald sie wohlhabend geworden sind. Sie halten ferner, wenn auch nicht so zahlreich wie die Beduinen, Schafe und Ziegen, weniger wegen ihres Fleisches, eher wegen ihrer Wolle, Milch und Milchprodukte. Als andere Berufe üben die Şulaba Tagelöhnerdienste bei den Fellāhin von Taimā' und anderen Oasen während der Datternte (Huber, S. 588) oder das Tischler- und das Schmiedehandwerk aus. Letztere Tatsache dürfte auch für die Annahme eines sehr hohen Alters jenes Volkes sprechen (vgl. Eisler, *Qenitische Weiheinschriften*, Freib./B., 1919, S. 741). Sie sind, wie die (arabischen) Zigeuner, mit denen sie als Rasse nichts gemein haben, da deren Herkunft und Geschichte durch die Arbeiten de Goeje's (*Bydr. tot de geschied. d. Zigeun. und Mémoire s. l. migrations d. Tsiganes* etc.) einwandfrei festgestellt wurde, geschickte Kesselflicker, verfertigen und bessern Waffen, Sicheln, messingenes Hausgerät (*Shughl al-Khāwiye*) und dergl. oder Holzgestelle für die Packsattel der Lastkamele, Flaschenzüge, Holzgefässe u. a. aus. Hierdurch sind sie den Beduinen unentbehrlich — ein weiterer Grund ihrer Unverletzlichkeit. Bekannt und willkommen sind sie ihnen wegen ihrer Quacksalberei an Menschen und Tieren (St. Elie, im *Machrig*, S. 680 f.), die teils durch Ausbrennen (*Kaiy*), teils durch Auflegen von Salben vollzogen werden; Manipulationen, die sich nach bestimmten,

nur dem Heilkundigen bekannten Regeln richten. Erwähnt werde noch ihre Wahrsagerei (Blunt, II, 110) und ihre Bettelhaftigkeit (Doughty, I, 284; Burckhardt, S. 14).

Ihre Kleidung und Wohnung ist äusserst primitiv. Sie tragen ein Fellkleid (*Farwa*), das aus 15—20 an der Sonne getrockneten Gazellenfellen, mit der Haarseite nach aussen zusammengeheftet wird (vgl. Abbild. b. v. Oppenheim, I, 220). Es ist, im Gegensatz zur *ʿAbbā* der Beduinen, an der Vorderseite nicht der ganzen Länge nach offen, sondern es hat eine Halsöffnung (*el-Djēb*) zum Hineinschlüpfen. Die Ärmel reichen bis zum Ansatz der Finger und verengen sich an den Knöcheln. Sodann ist dieses Kleidungsstück noch mit einer Kapuze versehen, was auf hamitisch-nordafrikanische Einflüsse hinweist. Die *Farwa* wird durch einen Gürtel aus gegerbtem Lammfell zusammengehalten. Unter diesem Kleidungsstück noch ein Hemd (*Thōbe*) oder darüber einen Mantel zu tragen, gilt bei ihnen als ein Luxus. Beide Geschlechter kleiden sich in der Regel fast gleich. Die *Šulaba* laufen meistens barfuss, doch tragen sie zum Schutze gegen Dornen und spitze Steine auch Sandalen (*Ḥ'āḥā*). Kopftuch (*Keffiye*) und Kopfstrick (*ʿUḳāl*) tragen die *Šulab* in gleicher Weise wie die anderen Beduinen Arabiens. Ihr Fellkleid ist auch insofern bemerkenswert, als es entweder ein Survival aus einer früheren Entwicklungsperiode oder eine Anpassung an die besonders gearteten Verhältnisse ist, unter denen sie zu leben gezwungen sind; vielleicht ist es auch ein Fingerzeig, der die Bestimmung ihrer evtl. Abstammung ermöglicht. Praktisch ist insofern ihre *Farwa*, als sie sich weniger als gewebte Stoffe abnutzt und sich den Licht- und Bodenverhältnissen durch ihre Wüstenfarbe anpasst, was auch bei der Jagd sehr dienlich ist und das Anschleichen des Wildes erleichtert.

Ihre Waffen sind alte Vorderlader mit 6 Zügen, die daher den (persischen) Namen *Šīsh-khān* (St. Elie, a. a. O., S. 677 f.) führen, ferner der *Mešbāʿ*, ein Stockschild (Christian, a. a. O.), von dem bereits die Rede war, sowie als Keulen der *Miḳyār*, der aus einem mit Asphaltknäuf versehenen kürzeren Holzstabe besteht, und die ganz aus Eisen grösstenteils in al-Ḳatīf (vgl. Abbild. b. v. Oppenheim, II, 103). Daneben sollen sich die *Šulaba* auch heute noch Pfeil und Bogen bedienen (Pieper, S. 22 und 32). Sie scheinen aber nicht in derselben Masse bewaffnet zu sein, wie es bei den Beduinen der Fall ist. Da sie äusserst friedfertig sind und sich nicht in die Fehden der arabischen Stämme einlassen, noch selbst solche eingehen, dürfte dieses auch für die *Šulaba* nicht erforderlich sein.

Sie leben, wie die Beduinen, in Zelten (*Bait*, *Byūt*), die entweder aus gewirkten Ziegenhaarmatten (*al-Tarāyeḳ*) oder, wie ihre Kleidung, aus den Fellen ihrer Jagdbeute hergestellt werden. Sie sind von wechselnder Grösse: Burckhardt, S. 24, traf einmal ein *Šulaba*-Zelt an, das nach seinen Angaben ungefähr 20—30 Familien beherbergen sollte. Die Reinlichkeit in und um diesen Behausungen ist nicht sehr gross (Wright, S. 51). Ausserdem benutzen sie auch Höhlen als Unterschlupf, ja als anspruchslose Naturkinder übernachten sie auf ihren Jagdstreifereien oft mitten in der *Khalā*.

Ihre Sitten lassen uralte christliche und sabische Elemente erkennen. Äusserlich sind sie heute Muslime. Nach St. Elie (briefliche Mitteilung) sollen die christlichen Residua erst während des letzten

Jahrhunderts verblasst sein; bis dahin hätten die *Šulaba* treu zum Glauben ihrer Vorfahren gestanden. So sollen nach St. Elie (briefl. Mittell.) Polygamie, Ehescheidung bzw. Verstossung, Beschneidung u. a. erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts unserer Ära bei ihnen Eingang gefunden haben. Ob diese Entwicklung mittelbar oder unmittelbar auf das Konto der Wahnhaften-Bewegung zu setzen ist, wie das Beispiel der Murrekede- oder Merrekede-Araber (vgl. Burckhardt, S. 145—146) es zeigt, bleibt einer späteren Untersuchung vorbehalten. Jedenfalls scheint das lange Festhalten an christlichen Glaubensvorstellungen und Gebräuchen nicht ohne Einfluss auf ihre Paria-Stellung unter den Beduinen gewesen zu sein. Vom Christentum sind nicht anzuzweifelnde Reminiszenzen in ihren Anschauungen und Sitten nachzuweisen, so die Verwendung des Kreuzes bei festlichen Gelegenheiten, die Vollziehung der Taufe am 10. oder 40. Tage nach der Geburt neben der Beschneidung, die sie auch kennen. Sie sollen nach Pelly, S. 189, das Kind sieben Mal bei der Taufe ins Wasser tauchen, entsprechend den Gebräuchen der Johanneschristen oder Mandäer. Die *Šulaba* glauben ferner an die Existenz eines höchsten Wesens. Beim Gebet recken sie ihre Arme seitwärts aus, so dass ihre Gestalt die Form eines Kreuzes bildet. Nach Pelly's Berichten, S. 189 f., haben die *Šulaba* in Harrān einen Wallfahrtsort und eine heilige Stadt und ihre dort wohnenden Stammesgenossen besitzen ursprünglichere und reinere Formen der Gebete und Psalmen, die in chaldäischer oder assyrischer (wohl ostaramäischer?) Sprache abgefasst sind, doch ist dies, wie der ganze Bericht Pelly's sehr anzuzweifeln, da sie nach den Berichten anderer (St. Elie, Curtiss, Littmann) heute keine eigene Sprache mehr haben, sondern ein beduinisiertes Arabisch sprechen. Sie hängen nach Pelly dem altarabischen Gestirndienst an. Sie verehren den Polarstern und einen Stern im Sternbild des Widlers. Sie beten, ähnlich den Juden, dreimal des Tags: bei Sonnenaufgang, bei Mittagshöhe und bei Untergang der Sonne. Sie haben Priester und Priesterinnen. Bei Doughty, I, 281, ist von einem gemeinsamen Patriarchen der *Šulaba* die Rede. Besondere Verehrung geniessen die Priesterinnen, die man nach Curtiss, S. 63, 286, *Faḳīra* nennt (Eremitinnen?). Diese heilen Kranke durch Handauflegen. Nach allem bleibt die Frage offen, ob die *Šulaba* heute nicht etwa Kryptochristen sind. Altsemitische Ideen offenbaren sich auch in ihrer Auffassung vom Opfer (Curtiss, S. 37, 107). Pieper, S. 39—56 beschreibt in seiner Abhandlung über die *Šulab* ihre Festlichkeiten und Tänze, die Moral ihrer Frauen, die Eheschliessung, Scheidung, Bestattung usw., deren nähere Schilderung die Kürze des zur Verfügung stehenden Raumes nicht gestattet. Doch sei hier noch erwähnt, dass sie der Vielweiberei huldigen, wenn diese auch unter ihnen wegen ihrer Armut selten vorkommt.

Das A und O bei der Erforschung dieses Stammes, eines der merkwürdigsten und interessantesten Vertreter der Paria unter den Völkern Vorderasiens, ist und bleibt, wie schon erwähnt, die Frage ihrer Rassezugehörigkeit. Pieper, S. 63, 70, 74 f., ist der Ansicht, dass man sie bis zur endgültigen Entscheidung dieser Frage als Semiten betrachten müsse. Diese Auffassung lässt sich aus vielen gewichtigen Gründen heute nur noch sehr schwer aufrechterhalten. Die strenge Abschliessung der übrigen Araber der Halbinsel,



die niemals eine Şulabiya ehelichen würden und die sich himmelhoch über jene Paria erheben dünken, spricht m. E. für eine nicht-arabische Abkunft. Gelegentliche Ausnahmen von diesen Mischehen kommen allerdings auch hier, wenn auch seltener, vor (Doughty, II, 461; Curtiss, S. 34, 46). Nach St. Elie (briefl. Mitteil.) sind sie allerdings unbedingt reinrassige Araber. Insofern könnte aber Pieper Recht haben, dass sich, wenn sie ursprünglich Nichtsemiten gewesen wären, ihr Habitus durch eine, wenn auch in den kleinsten Ausmassen im Laufe der Jahrhunderte und evtl. Jahrtausende erfolgte Blutmischung bis heute sehr arabisiert hat. Die Ansicht Blunt's und v. Oppenheim's, die Şulaib wären Zigeuner, weist Pieper mit Recht zurück (S. 69–73). Sehr viel Wahrscheinlichkeit hätte nach dem oben angeführten die Hypothese für sich, dass sie, in Anbetracht hamitischer Reminiszenzen, wie Felkleid mit Kapuze und dem Stockschild, ferner ihres Lebenserwerbs usw. durch Jagd, ein nach Arabien versprengeter, vielleicht hamitischer Völkerspitter sein könnten. Da St. Elie (siehe oben) auch Clans der Şulaba in Palästina und sogar auf der Halbinsel Sinai und an der ägyptisch-palästinensischen Grenze festgestellt haben will, so die Tarābin, al-Khanādjira und die Ma'āza, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch in der umgekehrten Richtung der arabischen Einwanderung nach Nordafrika hamitische Stämme nach Palästina und Arabien auf der alten Völkerstrasse der Sinaihalbinsel gezogen sein sollen. Nur fehlt als letztes Glied in dieser Beweiskette die geschichtliche Überlieferung. Für dieses schwer zu beschaffende Material könnten die sorgfältigen Untersuchungen ihrer somatischen Eigenschaften usw. nach den Methoden der Ethnologie einigen Ersatz bieten. Bei dieser Gelegenheit sei auch noch auf die Abhandlung Möller's (*Die Ägypter und ihre libyischen Nachbarn*, Z D M G. 1924, LXXVII, S. 45–59), vornehmlich auf die dort erwähnten Thuimah, hingewiesen, die nach Moller in mancher Beziehung eine geradezu frappierende Übereinstimmung mit den Şulaba aufweisen. Die heutige Stellung der Şulaib, ihre Sitten usw. sprechen m. E. für den Umstand, dass sie die Opfer einer grossen kriegerischen Völkerkatastrophe sind.

*Litteratur:* al-Bekri, *Geograph. Wörterbuch*, Göttingen—Paris 1877; al-Birūnī, *Chronologie orientalischer Völker*, ed. Sachau, 1878; Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, London 1879; ders., *A Pilgrimage to Nejd*, London 1879; Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahaby's*, London 1831; Curtiss, *Ursemitische Religionen im Volksleben des heutigen Orients*, Leipzig 1903; Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge 1888; St. Elie, *al-Şulaib, in Machrig*, I, No. 15; ders., *La Tribu des Şulaib*, Übers. v. Etienne Soubre, Löwen 1901; Euting, *Tagebuch einer Reise nach Innerarabien*, Leiden 1896 und 1914; Hess, *Beduinennamen aus Zentralarabien*, in *S B Ak. Heidelberg*, 1912; Hogarth, *The Penetration of Arabia*, London 1905; Huart, *Geschichte der Araber*, Übers. v. Beck u. Färber, Leipzig 1914—16; Huber, *Journal d'un voyage en Arabie*, Paris 1891; Jaussen, *Contumes des Arabes*, 1908; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, Leipzig 1866—71; Krause, *Paria der Gegenwart*, Leipzig 1903 (Diss.); Lammens, *Le berceau de l'Islam*, I, Rom 1914; *Les Arabes d'origine incertaine*, in *Lughat al-'Arab*, Baghdād 1911;

Musil, *Arabia Petriä*, in *S B Ak. Wien*, 1908; v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1899—1900; Palgrave, *A year's journey through Central and Eastern Arabia*, London 1865; W. Pieper, *Der Pariastamm der Şlīb*, in *M O*, XVII, 1923; Ratzel, *Völkerkunde*, II, Leipzig 1895; Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883; Sievers, *Allgemeine Länderkunde*, Bd. „Asien“, Leipzig 1904; Tabari, ed. de Goeje, *Indices*; Wright, *An account of Palmyra and Zenobia*, London 1895; Wetzstein in *Z D M G*, XI, 492 ff.; Pelly in *J R A S*, XXV (1865); Butler in *J R A S*, XXXIII (1909).

(PIEPER)

**ŞULAIḤI**, Name einer Dynastie, die als nominelle Vasallen der Fātimiden-Khalifen von Ägypten über Yemen herrschte. Der Gründer der Dynastie 'Alī b. Muḥammed war der Sohn des Muḥammed b. 'Alī, des Kādī von Harāz, aus dem Stamme Yām, der zu dem grossen Stamm Hamdān gehörte. 'Alī kam als junger Mann unter den Einfluss des shī'itischen Missionars 'Āmir b. 'Abd Allah al-Zawāhī, der angeblich im Besitze eines Exemplars des geheimnisvollen Buches *al-Djafr* war, in dem die Geschehnisse der shī'itischen Imāme niedergelegt waren. Durch emsige Studien gelang es 'Alī, ein ausgezeichnete Jurist zu werden, und 15 Jahre lang führte er die Pilger aus dem Yemen nach Mekka. Während der Pilgerfahrt des Jahres 428 (1037) eröffnete 'Alī 60 Männern seines Stammes Hamdān seine Absicht, die Herrschaft der Fātimiden im Yemen aufzurichten. Diese 60 Männer schwuren ihm Treue auf Leben und Tod, und nach ihrer Rückkehr nach Yemen, im folgenden Jahr nahm er und seine Anhänger Besitz vom Dorfe Mazar in den Bergen von Harāz westlich der Stadt Şan'a'. Sehr bald wurden sie von erbitterten Stammesangehörigen belagert, doch gelang es ihnen, in grösster Eile das Dorf so zu befestigen, dass die Eroberung sehr schwierig war. Zu Beginn seiner Laufbahn scheint er nur sehr geringen greifbaren Erfolg gehabt zu haben; die nach dem Zerfall der Ziyādi-Dynastie sich bildenden Königreiche konnten sich zum mindesten völlig behaupten, während das von dem abessinischen Sklaven al-Nadjdjāh in der Ebene (Tihāma) von Yemen begründete Königreich stets ein Hindernis für die Şulaiḥi war bei ihrem Bestreben, ganz Yemen unter ihre Herrschaft zu bringen. 'Alī gewann die Oberhoheit über die Tihāma und die Stadt Zabīd erst im Jahre 453 (1061) und zwar dadurch, dass er al-Nadjdjāh durch eine Sklavin, die er zu ihm gesandt hatte, vergiften liess. Dieses Ereignis war vermutlich (obwohl die Geschichtsschreiber sich über die Gründe in Schweigen hüllen) der Anlass dafür, dass der Zaiditen-Imām al-Kāsim b. 'Alī ein Heer unter dem Befehl seines Sohnes Dja'far gegen 'Alī schickte. Indessen überrumpelte 'Alī dieses Heer, und im Monat Şha'bān des gleichen Jahres schlug er Dja'fars Armee aufs Haupt, wobei Dja'far fiel. Darauf griff er die festen Plätze der Zaiditen-Imāme an und eroberte die feste Burg Yanā' auf dem Berge Ḥaḍūr. Nachdem er noch Ibn Abi Ḥāshid in der Nähe des Dorfes Şawf in die Flucht geschlagen hatte, marschierte er auf Şan'a' los und eroberte es im Jahre 455 (1063). Weiterhin setzte er sich die Eroberung der Stadt Zabīd in der Tihāma zum Ziel, zu deren Statthalter er im folgenden Jahr seinen Schwager As'ad b. Şihāb ernannte; ein Jahr später nahm er 'Aden

in Besitz, wo mit seiner Erlaubnis die beiden Söhne des letzten Herrschers al-Karam, al-Abbās und Mas'ūd, als Vasallen weiter herrschten zum Dank dafür, dass sie ihm bei der Eroberung von Zabid Hilfe geleistet hatten. Sie mussten darin einwilligen, seiner Schwiegertochter Saiyida einen jährlichen Tribut in Höhe von annähernd 100 000 Dinār zu zahlen; bis zum Tode 'Alī's wurde diese Zahlung regelmässig geleistet. Welchen Umfang die Machtfülle 'Alī's bis zu dieser Zeit angenommen hatte, geht aus der Tatsache hervor, dass er im Jahre 455 imstande war, Abū Hāshim Muḥammad als Herrscher von Mekka einzusetzen. Er sandte von dieser Zeit an alljährlich auch den Umhang für die Ka'ba und brachte die Schätze zurück, die von den Ḥasaniden nach dem Yemen entführt worden waren. Nur einige kleinere Fürstentümer blieben noch zu unterwerfen, und im Jahre 460 (1068), als ein gewisser Ibn Ṭarf als Herrscher von Zarā'ib mit Hilfe der von ihm herbeigerufenen Abessinier sich empörte, wurden dieser selbst und seine Verbündeten völlig geschlagen und dieses Bergland erobert. Nach diesen Ereignissen kehrte 'Alī nach Ṣan'ā zurück, das er während der nächsten 12 Jahre nicht mehr verliess. Die einzelnen Teile des Yemen wurden von zuverlässigen Statthaltern verwaltet; er befolgte die Vorsichtsmaßregel, die Fürsten der unterworfenen Gebiete in seiner Umgebung zu haben, ein System, das die Herrscher des Yemen bis auf den heutigen Tag nicht aufgegeben haben.

Im Jahre 473 verzichteten die Herrscher Mekkas auf die Erwähnung der Fātimiden-Khalifen in den öffentlichen Gebeten und nahmen statt dessen die Erwähnung der Abbāsiden-Khalifen von Bagdad wieder auf. Vermutlich war das die Veranlassung für 'Alī, Ṣan'ā zu verlassen und sich nach Mekka zu begeben unter dem Anschein, als wolle er die Pilgerfahrt unternehmen. In seiner Begleitung befanden sich die Fürsten, die in seiner Hauptstadt an seinem Hofe lebten, während er seinem Sohn al-Mukarram seine Vertretung in der Hauptstadt übertrug. Als sie das Gebiet von al-Mahdjam in der nördlichen Tihāma erreicht hatten, liess er das Lager in der Nähe des Brunnens Umm al-Duḥaim aufschlagen. In einem unbewachten Augenblicke wurde das Lager von Anhängern Sa'id's, des Sohnes von al-Nadjdjāh, überfallen; sie machten 'Alī und seinen Bruder 'Abd Allāh nieder, worauf sich eine Panik des ganzen Lagers bemächtigte. Sa'id schonte einige der als Geiseln in 'Alī's Gefolge befindlichen Fürsten, der grösste Teil der Truppen aber wurde niedergemacht. Unter den Gefangenen war die Königin Asmā', die Tochter Shihāb's und Mutter des Königs al-Mukarram, die er in die Hauptstadt seines Vaters, Zabid, die nunmehr ihre Tore dem Sieger Sa'id öffnete, mit sich nahm.

Asmā' wurde von Sa'id in strenger Haft gehalten; erst im Jahre 475 (1082/3) vermochte sie ihrem Sohne einen Brief zu senden des Inhalts, dass sie von Sa'id ein Kind erwarte. Sie schrieb das, um al-Mukarram anzuspornen, sie mit der grösstmöglichen Eile zu befreien. Die Herrschergewalt al-Mukarrams war inzwischen beträchtlich zusammengeschrunpft, da die meisten der Lehensfürsten sich wie die Herrscher von 'Aden unabhängig erklärt hatten. Er drängte seine Anhänger in Ṣan'ā, die Ehre ihres Stammes und Königs zu rächen. Sie zogen gegen Zabid, das von 20 000 Abessiniern verteidigt wurde, während das Heer

al-Mukarrams nur 6 000 Mann gezählt haben soll. Er selbst übernahm den Oberbefehl über das Zentrum, während sein Schwager As'ad b. Shihāb und ein Onkel der Königin die Flügel befehligten. Nach blutigem Kampfe wurde die Stadt im Sturm genommen, und al-Mukarram gelang es mit zwei Begleitern als Erster den Platz zu erreichen, wo seine Mutter stand. Er gab Anordnung, die Köpfe seines Vaters und seines Onkels, die auf Pfählen aufgesteckt waren, herunterzunehmen und ehrenvoll zu bestatten. Nachdem er seinem Schwager As'ad b. Shihāb zum Statthalter der Tihāma ernannt hatte, begab er sich mit seiner Mutter nach Ṣan'ā zurück. Dort starb Asmā' im Jahre 479 (1086); im gleichen Jahre führte al-Mukarram eine Münze, Maliki-Dināre, ein, die als Grundlage des Geldwesens sehr lange Zeit in Kraft blieb. Die Söhne al-Nadjdjāh's, die sich auf die Inseln des Roten Meeres geflüchtet hatten, kehrten im gleichen Jahre nach Zabid zurück, vertrieben As'ad und machten sich zu Herren der Stadt und der Tihāma. Al-Mukarram eroberte die Stadt zurück, und Sa'id, der Sohn al-Nadjdjāh's, wurde im Jahre 481 (1088) unter den Mauern der Stadt getötet, während sein Bruder al-Dhāiyāsh mit seinem Wezir über 'Aden nach Indien entkam. Doch blieben sie dort nur sechs Monate lang, dann kehrten sie nach dem Yemen zurück und gelangten von neuem in den Besitz der Stadt Zabid.

Al-Mukarram scheint ein unfähiger Herrscher gewesen zu sein, und wir geniessen das in der Geschichte des Islām einzigartige Schauspiel, dass eine Frau, die Königin Saiyida, in der Verwaltung der Staatsangelegenheiten die Hauptrolle spielt. Geboren im Jahre 444 wurde sie unter der Obhut der Königin Asmā' erzogen. Im Jahre 461 wurde sie mit al-Mukarram vermählt, dem sie vier Kinder, zwei Söhne und zwei Töchter, schenkte. Nach dem Tode seiner Mutter gab sich al-Mukarram starkem Weingenuß und Ausschweifungen hin; damals überliess er die Obhut des Staates seiner Frau, die für sich volle Handlungsfreiheit in Anspruch nahm. Eine ihrer ersten Staatshandlungen bestand darin, dass sie die Hauptstadt Ṣan'ā verliess und den Berg Dhū Djabla zu ihrer Residenz erkor; diesen Ort hatte 'Abd 'Allāh b. Muḥammad al-Şulāihî gegründet, der im Jahre 458 zusammen mit König 'Alī bei al-Mahdjam getötet worden war. So wurde denn die Hauptstadt des Landes nach Dhū Djabla verlegt; es entstand ein Palast und eine Hauptmoschee, in der Königin Saiyida später bestattet wurde. Auf sie geht die Anstiftung zur Ermordung des Sa'id b. Nadjdjāh zurück. Al-Mukarram starb im Jahre 484 (1091); da er keinen Sohn hinterliess (sie waren vor ihm gestorben), übertrug er das Amt des Dā'ī auf Saba', den Sohn des Aḥmed b. al-Muzaḥḥar b. 'Alī al-Şulāihî. Doch gelang es diesem nicht, Dhū Djabla in Besitz zu nehmen, wo die Königin Saiyida mit Zustimmung des Adels und der Masse der Bevölkerung herrschte. Saba' wandte daher zunächst seine Aufmerksamkeit auf die Eroberung der Tihāma und der Stadt Zabid, doch wurde er überraschenderweise von den Truppen des Dhāiyāsh angegriffen; er entkam nur mit dem nackten Leben nach seiner Festung Ta'kar. Er korrespondierte mit dem Fātimiden-Khalifen al-Mustansir, von dem er einen Brief erhielt, in welchem Saiyida aufgefordert wurde, Saba' zu heiraten. Dieser Brief wurde ihr nach Dhū Djabla übersandt, und nach langem Sträuben willigte sie in die Heirat ein,



und eine Mitgift wurde vereinbart. Saba<sup>1</sup> kam persönlich in ihre Hauptstadt, um den Ehevertrag einzugehen, aber ihr herrisches Auftreten und andere Gründe hielten ihn ab, den Ehevertrag zu erfüllen. Nach der ersten Nacht reiste er in seine Residenz zurück, ohne die Ehe vollzogen zu haben.

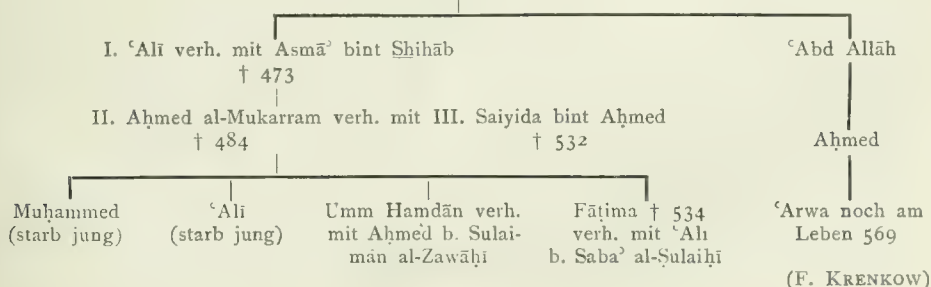
Nach diesen Ereignissen hielt sich die Königin in der Hauptsache an al-Mufaḍḍal, einen Sohn des Abu 'l-Barakāt, dem sie die Burg Ta'kar auf einem der höchsten Berggipfel der Tihāma überlassen hatte. Hier wurden die Schätze der Şulaihi aufbewahrt, und hier hielt sich die Königin während des Sommers auf, um für den Winter nach Dhū Djibla zurückzukehren. Durch Mufaḍḍal erhielt sie die Einkünfte aus 'Aden wieder, und er erzwang eine teilweise Unterwerfung des Unterlandes. Im Jahre 504 (1110/11) belagerte Mufaḍḍal die Stadt Zabīd, und diese seine Abwesenheit machten sich Leute aus dem Stamm Khawlān zunutze, um seine Festung in Besitz zu nehmen. Mufaḍḍal kehrte zwar sogleich zurück, starb aber unter den Mauern des Schlosses. Daraufhin marschierte die Königin selbst an der Spitze ihrer Truppen aus Dhū Djibla ab und gewann im folgenden Jahr am 12. Rabi' II durch eine List die Festung wieder zurück. Da die Khawlāni sich Ungerechtigkeiten gegen die Einwohner des Bezirks zu Schulden kommen ließen, beauftragte sie 'Amr b. 'Urfuṭa al-Djanbī, sie aus dem Lande zu jagen. Wiewohl nicht tatsächliche Herrscherin des Landes, verstand es die Königin doch, während der folgenden Jahre, eine Art Oberherrschaft über die verschiedenen kleinen Fürstentümer, die in allen Teilen des Landes sich gebildet hatten, auszuüben; das dauerte bis im Jahre 513 (1119) Ibn Nadjib al-Dawla im Yemen erschien, der von dem Fātimiden-Khalifen ausgesandt war, um während der nächsten 6 Jahre die kleineren Fürstentümer zu bekämpfen und sie nach und nach zum Gehorsam zu zwingen. Der alternden Königin gegenüber machte er im Jahre 519 den Versuch, ihr die Macht zu entwinden; als er sie an einem einsamen Platze einschließen wollte, ward ihr aber so lebhaft Unterstützung von seiten der verschiedenen Fürsten des Landes zuteil, dass er von seinem Plane Abstand nehmen musste. Als Ibn Nadjib al-Dawla begann, zu Gunsten des Gegenkhalifen Nizār im Yemen Intrigen zu spinnen, wurde er auf Anweisung des Khalifen al-'Āmir gefangen genommen und in Fesseln nach 'Aden geschickt, um von dort zu Schiff nach Ägypten gebracht zu werden. Zwar bereute die Königin ihr Vorgehen und wünschte, ihn zurückzuhaben; doch schifften sich seine Wächter mit ihm in 'Aden

nach Sawākin (Suakin) ein, wo das Schiff jedoch niemals ankam, da es unterwegs kenterte und mit der ganzen Besatzung unterging. Nach dem Falle dieses Ibn Nadjib al-Dawla ernannte die Königin an seiner Stelle einen gewissen Ibrāhīm b. al-Ḥusain al-Ḥāmidī; als sie jedoch von dem Tode des Khalifen al-'Āmir erfuhr, ersetzte sie ihn durch Saba<sup>2</sup> b. Abī Su'ūd, den Herrscher aus der Dynastie der Zurai'i [s. d.], die auf die Şulaihi folgten, bis das Land von Tūrānshāh erobert wurde. Die Königin lebte noch einige Jahre und starb 532 (1138), wodurch die Dynastie der Şulaihi ausstarb. Einige Fürsten behaupteten sich im Besitze abgelegener Festungen, und noch im Jahre 569 begegnet uns eine Prinzessin 'Arwa, Tochter des 'Alī b. 'Abd Allāh b. Muḥammed, als Besitzerin der Burg Dhū Djibla.

Es würde ein schiefes Bild geben, wenn man annehmen wollte, dass die Şulaihi mit Ausnahme des ersten Herrschers ganz Yemen in Besitz gehabt hätten. Das abessinische Herrschergeschlecht der Banu 'l-Nadīdjāh war praktisch während dieser ganzen Zeit im Besitz von Zabīd und des Unterlandes, während 'Aden und andere wichtige Punkte des Landes von verschiedenen kleineren Fürsten zum Teil in halber Unabhängigkeit beherrscht wurden. Die Geschichtschreiber berichten nur wenige Einzelheiten über die Zaiditen-Imāme, die ihr Hauptquartier in der Staat Sa'da hatten, aber auch sie scheinen einer unumschränkten Herrschaft sich erfreut zu haben. Obwohl die Şulaihi die Repräsentanten der shī'itischen Fātimiden-Khalifen von Ägypten waren, gab es doch eine beträchtliche Zahl Sunniten, wie schon aus der vorübergehenden Besetzung der Festung Ta'kar durch Angehörige des shāfi'itischen Stammes Khawlān hervorgeht. Der wichtigste Geschichtschreiber der Dynastie, 'Umāra, ist unglücklicherweise in seinem Bericht *Wafayāt al-A'yān* alles andere als klar, und die späteren Chronisten folgen meist seinen Angaben. Der Bericht bei Ibn Khaldūn ist, wie so häufig bei diesem Schriftsteller, sehr fragmentarisch und voller Fehler.

*Litteratur:* 'Omāra al-Hakamī, *Yaman and its early History*, ed. Kay, London 1892; Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Kairo 1310, I, 368; Djannadi, *Sulūk*, Ms. Paris 2127; und die von Kay in der Einleitung zu seiner *History of 'Omāra* aufgezählten Handschriften. In der John Rylands Library in Manchester liegt eine umfangreiche Geschichte des Yemen von einem Zaiditen-Imām, die vielleicht diese Periode weiter erhellen kann; leider ist es mir nicht möglich gewesen, sie zu benutzen.

Muḥammed



**SULAIM B. MANŠÜR.** Dieser mächtige und aufrührerische Stamm gehörte zur Gruppe der ʿKaisiten oder Kais-Ailān. Er tritt in der arabischen Geschichte erst gegen Mitte des VI. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung auf. Er zeltete auf beiden Seiten der Grenzen des Naǧd und des Hidǧāz; im Norden grenzte er an das Gebiet von Medīna und im Süden an das von Mekka. Im Osten stiess er an verwandte ʿKaisiten-Stämme: die Ghatafān, Hawāzin und Hilāl. Bis gegen Ende der Omayyadenzeit scheint sich das von den Sulaim bewohnte Gebiet sehr grossen Wohlstandes erfreut zu haben. Es bestand aus einer Reihe vulkanischer *Ḥarrā's*, Erzlagern, bewaldeten Gebirgen, Orten und Oasen, die klug ausgebeutet wurden: wie z.B. al-Rabadha, berühmt als Wohnsitz Abū Dharr's, Farān, Ma'dīn al-Borm, Šofaina, Sawārikiya usw. Die beiden letztgenannten Orte bestehen heute noch. Das Gebiet der Oase Sawārikiya erstreckte sich mehrere Tagemärsche lang hin, mit Bananen, Trauben, Granatäpfeln usw., ohne von den verschiedenen Palmenarten zu sprechen. Die Sulaim züchteten viele Pferde, was in der Wüste auch ein Zeichen grossen Wohlstandes ist.

Sie unterhielten die besten Beziehungen zu den Juden von Medīna. In Mekka begriffen die ʿkuraishitischen Führer und Finanzleute sehr bald die Notwendigkeit, mit den Sulaim, die über Bodenschätze verfügten und sowohl den Weg nach Medīna, wie den Zugang zum Naǧd und zum Persischen Golf beherrschten, Freundschaft zu halten. Viele mekkanische Familien hatten sich mit ihnen als *Ḥalif* verbunden und beuteten gemeinsam mit den Sulaim die Reichtümer des Bodens und des Erdinneren aus. Letztere werden durch das häufige Vorkommen des Namens *Ma'dīn*, Bergwerk, in den Ortsnamen der Sulaim bezeugt. Die wichtigsten dieser Mineralreichtümer waren Gold und Silber. Die Tradition bestätigt, dass ein sulaimitischer „Gefährte“ es nicht verabsäumte, den Zehnt der kostbaren Metalle, die er aus seinem Bergwerk gewann, Muḥammed zu senden. Die Bergwerke der Sulaim erleben unter dem Khalīfat Abū Bakr's einen Aufschwung; ihre Ausbeutung hielt zur Omayyaden Zeit an, und der Fiskus zog beträchtliche Einkünfte daraus.

Die Sulaim verehrten einen Stein oder Bātil, der Ḍamār hiess. Durch ihre Interessen mit Mekka verbunden, stellten sie sich zuerst dem Propheten feindlich gegenüber. Als sie aber den Triumph des Islām gesichert sahen, hingen ihm diese realdenkenden Beduinen ostentativ an. Im Jahre 8 (629—30) beteiligte sich ein starker sulaimitischer Truppen-Kontingent an der leichten Eroberung Mekkas und dann an der Schlacht bei Hunain. Nach dem Siege verlangten ihre Führer hartnäckig den Preis für ihre Hilfe, so unter anderen der Dichter 'Abbās b. Mirdās, der Sohn der Dichterin al-Khansā'.

Während der Unruhen in der Regierungszeit des dritten Khalīfen ergriffen die Sulaim im allgemeinen Partei für 'Othmān. Diese Haltung verschaffte ihnen die Gunst des Khalīfen Mo'āwiya I., der den Sulaimiten Abū 'l-A'war zu seinen besten Feldherrn zählte. Es war für die Politik der Omayyaden sehr wichtig, sich dieses stolzen Stammes, der längs des Wallfahrtsweges und in der Nähe der heiligen Städte wohnte, zu vergewissern, um die aufständische Bevölkerung zu überwachen. Dieses gute Einvernehmen bestand bis zum Tode Mo'āwiya II. Mit den anderen ʿKaisiten zusammen weigerten sich

die Sulaim, seinen Nachfolger Marwān I. anzuerkennen, und entschieden sich für den Gegenkhalīfen 'Abdallāh b. al-Zubair. Die Niederlage der ʿKaisiten bei Mardj Rāhiṭ rief die endgültige Spaltung zwischen den Yemeniten und ʿKaisiten hervor und eröffnete zwischen diesen beiden Gruppen der arabischen Rasse einen Krieg bis aufs Messer. Die beiden Sulaimiten 'Umar b. al-Ḥubāb und Dǧahḥāf b. Hukaim zeichneten sich dabei noch mehr durch ihre Wildheit als durch ihre Bedeutung aus. Die Dichtungen Akḥṭal's haben uns den Widerhall dieser erbarmungslosen Kämpfe aufbewahrt.

Nach der Hidǧra hatte sich ein Teil des Stammes im westlichen Mesopotamien niedergelassen. Im Jahre 109 (727) wurden etwa hundert sulaimitische Familien ermächtigt, nach Ägypten zu wandern, wo sie sich alsbald stark vermehrten. Im Jahre 230 (844/5) plünderten die Sulaim Arabiens zusammen mit den Hilāl die Stadt Medīna, was ihre blutige Unterdrückung zur Folge hatte. Unter den Fātimiden-Khalīfen Ägyptens ergriffen sie für die ʿKarmāten Partei und wagten sich an die Pilgerkarawanen heran. Dies wurde der Anfang einer Anarchie, unter der das sulaimitische Gebiet in Arabien sehr viel zu leiden hatte. In Ägypten brachten ihre ʿkarmatischen Sympathien sie in Konflikt mit den Khalīfen in Kairo. Im Jahre 444 (1052) schickte der Fātimiden-Khalīfe al-Mustanšir, der sich dieser zum störenden Element gewordenen Beduinen entledigen wollte, sie mit den Hilāl zusammen fort, um Nord-Afrika zu erobern, wo sehr viele Stämme mit den Sulaim verwandt sind. Über dieses kriegerische Herumziehen vergleiche den Artikel HILĀL.

*Literatur:* Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishṭīḳaḥ*, S. 187—89; al-Kindī, *The Governors and Judges of Egypt*, ed. Guest, S. 77, 297; Ibn 'Abd-rabbiḥi, *al-'Iqd al-farīd*, II, 63; Hamdānī, *Dǧazīra*, S. 132, 154, 170, 171, 183, 185, 205, 220; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 403; IV, 572; V, 865; Yā'qūbī, *Kitāb al-Bulḍān*, ed. de Goeje, S. 335; Wüstenfeld, *Register genealogisch. Tabellen*, S. 426—30; Wellhausen, *Rest. arab. Heidentums* 2. S. 68; Blau in *Z.D.M.G.* XLIII, 580; Lammens, *Le Bœreau de l'islam*, S. 99—100, 130; ders., *La Mecque à la veille de l'égire*, S. 196, 197, 198 (S. A. aus *M.F.O.B.* IX); ders., *Études sur le règne du calife Mo'āwiya 1er*, S. 43, 337, 423; ders., *Le Chantre des Omayyades, notes sur le poète arabe Akḥṭal*, S. 133 ff. (S. A. aus *J.A.*, 1894); G. Gabrieli, *I tempi, la vita e il canzoniere della poetessa araba Al-Ḥansā'*, Florenz 1899, S. II f., 67 f. (H. LAMMENS).

**SULAIMĀN B. AFD AL-MALIK.** umayyadischer Khalīfe. Sulaimān wurde im Jahre 60 (679/80) geboren; seine Mutter hiess Wallāda bint al-'Abbās b. Dǧaz'. Nach dem im Jahre 85 (704) erfolgten Tode des 'Abd al-'Azīz b. Marwān [s. d.] liess dessen Bruder, der Khalīfe 'Abd al-Malik, seinen Söhnen al-Walid und Sulaimān als Thronerben huldigen. Gegen Ende seiner Regierung wollte al-Walid im Einverständnis mit al-Ḥadǧǧādī b. Yūsuf [s. d.] und dem Statthalter von Khorāsān ʿKutaiba b. Muslim [s. d.] Sulaimān zugunsten seines Sohnes 'Abd al-'Azīz von der Thronfolge ausschliessen; er starb aber, ehe er die nötigen Schritte getan hatte, so dass Sulaimān ihm im 1ǧumādā II. 96 (Ende Februar 715) als Beherrscher der Gläubigen nachfolgte. Als dieser die Nachricht von dem Ableben seines Bruders erhielt,



befand er sich in der Stadt al-Ramla, die er selbst als Befehlshaber der muslimischen Truppen in Palästina gegründet hatte und die auch späterhin seine Residenz blieb. Sobald er die Regierung angetreten hatte, mussten die Anhänger des verstorbenen Ḥaǧǧǧād für die Feindschaft zwischen ihm und dem Khalifen büßen. Noch in demselben Jahre wurde der Statthalter von Medina ʿUṭh-mān b. Haiyān al-Murri abgesetzt, und das gleiche Schicksal drohte dem wackeren Kutaiba b. Muslim. Im Vertrauen auf die Anhänglichkeit seiner Truppen suchte er sie zu einer Empörung gegen Sulaimān zu bewegen; der dreiste Plan blieb aber erfolglos, und Kutaiba wurde überfallen und getötet. Zum Statthalter vom ʿIrāk statt Yazid b. Abī Muslim wurde im Jahre 96 (715) Yazid b. al-Muhallab ernannt, der zu den bittersten Feinden al-Ḥaǧǧǧādī's gehörte und mit dem grössten Eifer dessen Anhänger verfolgte. Da er aber fürchtete, dass seine strengen Besteuerungsprinzipien, die ohne Beeinträchtigung der Staatseinkünfte nicht zu ändern waren, ihn selbst ebenso verhasst wie einst al-Ḥaǧǧǧādī machen würden, bat er den Khalifen, ihn der Verwaltung der Finanzen zu entheben, worauf Sulaimān einen der Kanzleibeamten al-Ḥaǧǧǧādī's namens Šāliḥ b. ʿAbd al-Rahmān an die Spitze des Finanzwesens stellte. Die Sparsamkeit des letzteren sagte aber dem verschwenderischen Yazid nicht zu, weshalb dieser im Jahre 97 (715/16) den Khalifen durch List dahin brachte, dass er ihm auch die Statthalterschaft von Khorāsān neben der von al-ʿIrāk übertrug. Von da aus unternahm Yazid im folgenden Jahre eine Expedition nach Džurdžān und Ṭabaristān, jedoch mit ziemlich geringem Erfolg. Den Eroberer von Spanien Mūsā b. Nušair behandelte Sulaimān mit vieler Härte, und nach einigen soll er sogar die Ermordung dessen Sohnes ʿAbd al-ʿAzīz [s. d.] veranlasst haben. Der Krieg gegen die Byzantiner wurde von Sulaimān mit grosser Energie fortgesetzt, obgleich das Glück den muslimischen Waffen nicht besonders hold war. Im Herbst 97 (715) zogen Maslama b. ʿAbd al-Malik und ʿOmar b. Hubaira gegen das byzantinische Reich. Dann belagerten die Araber Amorium, allerdings ohne Erfolg. Nachdem ʿOmar und nach einer Angabe auch Maslama in Kleinasien überwintert hatten, wurden die militärischen Operationen im folgenden Sommer fortgesetzt, wobei Maslama Pergamos und Sardes eroberte. Ausserdem begannen die Araber Konstantinopel zu belagern. Schon im August erschien Maslama vor der Stadt, und nach einiger Zeit langte auch die muslimische Flotte an. Die Belagerung dauerte ungefähr ein Jahr; die Araber litten viel unter Kälte und Mangel an Proviant und hatten überhaupt keinen Erfolg. Zudem wurde auch ein Heer, das in das Land der Bulgaren einfiel, mit erheblichen Verlusten zurückgeschlagen. Im Šafar 99 (September/Oktober 717) starb Sulaimān in Dābiḳ, und etwa um dieselbe Zeit wurde die Belagerung aufgehoben. Obschon sein Bruder Yazid von ʿAbd al-Malik zum Khalifen designiert worden war, hatte Sulaimān seinem Sohn Aiyūb als Nachfolger huldigen lassen. Als aber dieser starb, bestimmte er im Einverständnis mit dem einflussreichen Theologen Radjā b. Haiwa seinen Vetter, den wegen seiner Frömmigkeit bekannten ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, zum Khalifen und erhielt deswegen den Beinamen Miftāḥ al-Khair „Schlüssel des Guten“. Aus den Schilderungen der arabischen Geschichts-

schreiber ergibt sich aber zur Genüge, dass Sulaimān trotz einer gewissen Frömmigkeit sowohl grausam als auch sinnlichen Genüssen ergeben war.

*Litteratur:* Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), N<sup>o</sup>. 278; Kutubi, *Fawā'id al-Wafayāt*, I, 177; Ṭabarī, ed. de Goeje, Index; Ibn al-Aṭhir, *al-Kāmil*, passim, besonders V, 5—9, 12, 14—20, 25—30; Balādhuri (ed. de Goeje), Index; Yaʿqūbī (ed. Houtsma), II, 335 f., 345, 351—62, 366, 369, 371; Masʿūdi, *Murūǧ al-Dhahab* (ed. Paris), Index; *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, I, 493, 508, 540 ff., 554—78; Muller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 417, 436 f.; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall*, 3<sup>rd</sup> ed., S. 333, 361, 372—80; Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Römern*, S. 439—42 (= *N G W Gött.*, 1901), und ders., *Das arabische Reich*, S. 160—65.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**SULAIMĀN** B. AL-AŠH'ATH. [Siehe ABU DĀWŪD].

**SULAIMĀN** B. DĀWŪD, der biblische König Salomon, spielt eine hervorragende Rolle in den islamischen Legenden. Wie die arabischen Geschichtsschreiber erzählen, gab es vier grosse Weltherrscher, von denen zwei Ungläubige waren, Nimrod und Nebukadnezar, während die beiden anderen rechtgläubig waren, nämlich Alexander der Grosse und Salomon. Unter diesen war der letztere die glänzendste Gestalt. Besonders betont wurden seine übermenschlichen Kräfte der Magie und der prophetischen Voraussage. Die rätselhaftesten Fragen und die seltsamsten Tatsachen waren ihm vertraut und konnten von ihm beantwortet werden. Aus seinen Augen sprach geistige Schärfe und Klarheit; Weisheit und Gerechtigkeit waren auf seiner Stirn eingegraben. Seine Kenntnis war tiefer als das Tal des Jordans. Im Kor'an selbst wird er häufig erwähnt, und zusammen mit Alexander geniesst er die Auszeichnung als wahrer Gesandter Allāhs zu gelten, als göttlicher Bote und Vorbild Muḥammeds. Die Stellen im Kor'an erzählen, wie er im frühen Lebensalter bereits seinen Vater David in geschickter Anwendung des Rechts übertraf (XXI, 78, 79). Und als David starb, wurde Salomon aus der Zahl der Söhne als Nachfolger gewählt (XXVII, 16). Er war mit wunderbaren Gaben ausgestattet. Gott hatte ihm geheime Kenntnisse verliehen. Er war mit der Sprache der Vögel und der Tiere vertraut (XXVII, 16, 19), eine Überlieferung, die auf I Reg. IV, 33 zurückgeht. Ein starker Wind war ihm untertänig (XXI, 81; XXXVIII, 36). Er wehte des Morgens einen Monat lang und des Abends ebenfalls einen Monat, während ein Springbrunnen geschmolzenen Kupfers hergestellt wurde, der ständig für ihn floss (XXXIV, 12). Legionen von Dämonen standen ihm zur Verfügung, um alle seine Wünsche auszuführen. Sie wurden z.B. dazu benutzt, um nach Perlen zu tauchen (XXI, 82; XXXVIII, 37). Die *ǧinn* waren gezwungen, seinen Willen auszuführen. Wenn sie den Gehorsam verweigerten, wurden sie mit den Qualen der Hölle bedroht (XXXIV, 12). Sie fertigten für ihn Schreine, Statuen und kostbare Gefässe an (XXXIV, 13). Seine Heere setzten sich zusammen aus Menschen, *ǧinn* und Vögeln. Der Wiedehopf (*Hudhud*) brachte ihm als erster Nachrichten vom Königreich Saba und seiner erlauchten Königin Bilqis. Salomon, als Prophet, wechselte mit ihr Briefe und forderte sie auf, den Islām anzunehmen. Und nachdem er ihr

seine Stärke und seine Weisheit vor Augen geführt hatte, gab sie ihm nach (XXVII, 20—44). Die Teufel versuchten häufig, ihn des Unglaubens zu überführen, jedoch vergeblich (II, 101). Einst vergass er die Erfüllung seiner religiösen Pflichten, und zwar als seine Bewunderung für seine Gestümpferde ihn seine Gebete vergessen liess. Zur Busse dafür opferte er sie, indem er ihnen Beine und Hälse abschneiden liess (XXXVIII, 31—33). Eine Zeit lang scheint er dem Götzendienst verfallen gewesen sein. Zur Strafe verlor er sein Königreich, sein Thron wurde von jemand in seiner eigenen Gestalt eingenommen. Nachdem er Verzeihung erbeten hatte, wurde er in seine Stellung wieder eingesetzt und zugleich ihm die göttliche Gunst im Paradies versprochen (XXXVIII, 34, 35, 40). Der Tod überraschte ihn, als er auf seinen Stab gelehnt stand, und niemand wusste von seinem Tode, bis ein Wurm sich einen Weg durch den Stab hindurchbohrte, sodass der Körper zusammenstürzte. In diesem Augenblick wurden die *Djinn* frei von ihrer Arbeit (XXXIV, 14).

Später hat die Legende all dieses Material noch übertrieben, das im wesentlichen rabbinischen Ursprungs ist. Salomons Macht über die *Djinn* und ihre Verwendung bei seinen grossen Bauten stammen aus dem *Midraš* zu Ecclesiastes, II, 8. Sein Königreich wird sogar zum Universalreich gemacht, vielleicht in Nachahmung der 40 (oder 72) Könige der Vor-Adamitischen *Djinn*, denen jeder den Namen Salomon trug (Lane, *Arabian Nights, Introduction*, Anm. 21; d'Herbelot, *Bibliothèque Orientale*, V, 372). Salomons berühmte Weisheit umfasste auch „die Weisheit“, um derentwillen Ägypten so berühmt war, d. h. die Geheimwissenschaften. Pythagoras soll seine Kenntnisse von Salomon in Ägypten erhalten haben (Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥādara fī Akhbār Miṣr*, I, 27). Salomon soll der Schüler von Mambres, dem ägyptischen Theurgisten gewesen sein (G. R. S. Mead, *Thrice-Greatest Hermes*, III, 283, Anm.). Daher sein Ruhm als Zauberer in allen Erzählungen. Diese seine Zauberkraft wurde mittels eines Talismanrings ausgeübt, auf dem der „erhabenste Name“ Gottes eingraviert war. Diesen Ring durfte auch sein Wezir Aṣaf b. Barakhiya benutzen, der den Thron der Königin Bilqīs von Sheba nach Jerusalem in einem Augenblick herüberbrachte. Salomon hatte die Gewohnheit, während der Waschungen den Ring vom Finger zu ziehen und beiseite zu legen, indem er ihn während der Zeit einer seiner Frauen, Amina, anvertraute. Šakhr, einer der satanischen Geister, nahm die Gestalt des Königs an, stahl den Zauberring und herrschte damit 40 Tage lang, während Salomon wie ein Ausgestossener umherwandern musste. Der Dämon jedoch verlor den Ring im Meer; Salomon erhielt ihn zurück, als er einen Fisch zerschnitt, der den Ring verschlungen hatte. Auf diese Weise kam er wieder zu seinem Thron. Es heisst, dass er in dieser Weise bestraft wurde für den Götzendienst seiner Gemahlin Dīrāda, der Tochter des Königs der Sidonier. Manche sagen, dass die menschliche Gestalt, die während der Zeit seinen Thron einnahm, sein eigener Sohn war, der dann starb. Der dreizehnte des Monats wird als Unglückstag betrachtet, weil er an diesem Tage von Gott in die Verbannung geschickt wurde. Das persische *Nawrūz*-Fest und die damit verbundenen Gebräuche sollen von der Rückkehr Salomons in seine Königswürde datieren (al-Bīrūnī, *Chronology*, ed. Sachau, S. 199). Weil er sich ge-

rühmt hatte, dass tausend Frauen ihm tausend kriegerische Söhne schenken würden, hatte er nur einen einzigen Sohn von missgestaltetem Körperbau mit nur einer Hand, einem Auge, einem Ohr und einem Bein. Da bat er demütig im Gebete zu Gott, und sein Sohn wurde gesund. Als grosser Krieger eroberte er zahlreiche Königreiche (Bai-ḡawī, V, 19).

Einige der wunderbaren Bauten, die Salomon auführen liess, mögen in Kürze Erwähnung finden. Kurz nach seiner Thronbesteigung befand er sich in einem Tal zwischen Hebron und Jerusalem, als er die Herrschaft über Winde, Wasser, Dämonen und Tiere aus der Hand der vier Engel, denen diese 4 Sphären unterstanden, empfing. Jeder von ihnen gab ihm einen Edelstein, den er in einen Ring einfügen liess, der zum Teil aus Messing, zum Teil aus Eisen bestand. Mit dem Messing siegelte er seine Befehle für die guten *Djinn*, mit dem Eisen die für die bösen *Djinn*. Das Siegel soll eine Alraune enthalten haben (Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, II, 390). Salomons Siegel (*Akhām Sulaimān*) ist ein ganz allgemeiner Zauber, in Gestalt eines sechszackigen Sterns, der häufig auf Trinkbecher eingeritzt wird. Der Tisch Salomons (*Mā'idat Sulaimān*) und andere wunderbare Reliquien fanden nach der Legende ihren Weg nach Spanien, wo sie bei der Einnahme Toledos von Ṭārik entdeckt wurden. Sie waren als Beute von Jerusalem entführt worden (Ibn al-Aṭṭir, *Annales du Maghreb*, ed. Fagnan, S. 37 ff.; Ṭabarī, *Chronique*, ed. Zotenberg, IV, 183; Dozy, *Recherches*<sup>3</sup>, I, 52). Der Tisch bestand aus grünem Beryll, hatte 360 Beine und war mit Perlen und Rubinen eingelegt. Es gab ausserdem noch einen Zauberspiegel, der alle Orte der Welt enthüllte (Carra de Vaux, *Abrégé des Merveilles*, S. 122).

Die Steinblöcke für den Tempelbau wurden mit Hilfe des wunderkräftigen Kiesels Samur (*Šamir*) behauen, den der Dämon Šakhr aus dem Besitze des Seeadlers herbeischaffte. Salomon schützte sich selbst gegen die Sonnenhitze unter einem Baldachin, der aus allen Vögeln der Luft sich zusammensetzte. Ein grünseidener Zauberteppich für Reisen durch die Luft wurde für ihn gewebt. Auf diesem Teppich konnte er mit seiner ganzen Ausrüstung Syrien Morgens verlassen und Afghanistan am Abend erreichen. Ungezählte Reichtümer an kostbaren Steinen, Gold und Silber wurden mit Hilfe der dienstfertigen *Djinn* angehäuft. Sie halfen ihm auch beim Bau der Paläste, Festungen, Bäder und Stauanlagen. Eine ganze Reihe von Resten dieser Bauten werden in Palästina, Arabien und anderswo gezeigt (vgl. *Revue des traditions populaires*, IX, 190; Nāṣir-i Khosraw, *Sefer-Nāma*, S. 56, 76, 84, 85). Er hatte 1000 glasgedeckte Häuser mit 300 Ruhelagern und 700 Frauen (Ṭaḥlabī, *Kiṣāṣ*, S. 204). Ausser dem Tempelbau, bei dem er die *Djinn* überlistete, wird auch die Akšāmoschee als sein Werk in Anspruch genommen (Mirkhond, *Rawḍat al-Šafā*, II/1, 76). Er soll sogar eine Moschee in Alexandria gegründet haben (Suyūṭī, *a. a. O.*, I, 37). Einen Teil seiner Mussezeit verbrachte er damit, die Kunst des Korbflechtens zu erlernen, damit er sich auf irgend eine Weise seinen Lebensunterhalt erwerben könnte, wenn es notwendig werden sollte (Mirkhond, *a. a. O.*, S. 79). Diese Überlieferung trägt ganz rabbinischen Charakter. Sein Thron bestand aus reinem Gold. Die ganze Natur stand so vollständig unter seiner Herrschaft, dass einmal sogar die Sonne still stand, damit er sein



Abendgebet sprechen konnte. Die bösen *Djinn* schloss er in Bleigefässe ein (vgl. Zach, V, 8). 'Aidhāb am Roten Meer wurde von ihm als Ort der Einkerkung für die Dämonen bestimmt (Nāṣir-i Khosraw, a. a. O., S. 297). Seine Kenntnis der Tiersprachen befähigte ihn gelegentlich, seine Barmherzigkeit zu zeigen. Einmal befahl er seinen bewaffneten Scharen seitwärts zu marschieren, um zu vermeiden, dass die Eier eines Vogels zertreten würden, während er bei einer andern Gelegenheit eine Ameisenkolonie schonte (Bīrūnī, a. a. O., S. 199; Sūra XXVIII, 17, 18).

Manche behaupten, dass er die arabischen und syrischen Schriftzeichen erfunden, sowie zahlreiche arabische Schriften über Zauberei abgefasst habe. Er wird mit *Djamshīd* verglichen, und zweifellos waren bei der Bildung der Salomonlegende iranische Einflüsse am Werk. Seine persönliche Erscheinung wird verschieden angegeben, z. B. als „ein Mann mit grossem Kopf auf einem Pferde reitend“ (Mirkhond, a. a. O., II/1, 83) und als „schön, wohlgebaut, von strahlender Schönheit mit reichem Haarwuchs und in weisse Gewänder gekleidet“ (Tha'labī, a. a. O., S. 254). Bei seinem Tode war er 58 Jahre alt; er hatte 40 Jahre lang regiert. Der Ort seines Grabes ist nicht genau bekannt. Einige verlegen es nach Jerusalem in die Kubbāt al-Ṣakhra; andere in die Nähe des Tiberiassees. Der Prophet sagte (nach Ṭabari, *Chronique*, I, 60): Es befindet sich „in der Mitte des Sees... in einem aus einem Felsen ausgehöhlten Palast. In diesem Palaste steht ein Thron, auf dem Salomon sitzt, mit dem königlichen Ring an seinem Finger, ganz als wäre er noch am Leben, beschützt von 12 Wächtern Tag und Nacht. Keiner ist jemals zu seinem Grabe gekommen ausser zwei Menschen, Affān und Bulūkiya (Lane, a. a. O., XX, 96; vgl. Mirkhond, a. a. O., S. 102—3).

Die Grabstätte wird auch auf die Andamanen-Inseln verlegt (*Les Merveilles de l'Inde*, S. 134). Salomon ist auch in die malaiische volkstümliche Überlieferung eingegangen. Vogelsteller verwenden seinen Namen, um Tauben in Schlingen zu fangen (Frazer, *Golden Bough*, III, 418; ders., *Folk-Lore in the O. T.*, II, 476 f.). Über Salomon und den bösen Blick vgl. W. B. Stevenson in *Studia Semitica et Orientalia*, Glasgow 1920, S. 104 f. und die dort gegebenen Hinweise. Die äthiopischen Legenden von Salomon und Makedā, der Königin von 'Azēb, findet man bei Bezold, *Kebra Negast*, und in Wallis Budge, *The Queen of Sheba and her only Son Menelik* (vgl. den Art. BILKIS). Beispiele für die Salomonischen Rätsel finden sich bei Tha'labī, a. a. O., S. 202; Jacques de Vitry, *Palestine Pilgrims' Text Soc.*, XXXI, 17.

**Litteratur:** Ausser den im Text erwähnten Werken sind die Kor'ānkommentare zu Rate zu ziehen; eine grosse Menge von Salomon-Legenden finden sich in Tha'labī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā'*, S. 200 ff.; vgl. auch Ṭabari, ed. de Goeje, Index; Ṭabari, *Chronique*, ed. Zotenberg, Index; Idrīsī, *Description de l'Afrique*, S. 140, 173, 188; Maṣ'ūdī, *Muwāḍḍ*, I, 110 ff.; al-Hamdānī, *Ṣifa*, ed. Müller, S. 141; Abu 'l-Fidā', *Ta'rikh*, S. 25, 67; Weil, *Biblische Legenden der Musulmänner*, S. 247 ff.; Grünbaum, *Neue Leiträge zur semitischen Sagenkunde*, S. 189 ff.; Salzberger, *Die Salomo-Sage in der semit. Lit.*; ders., *Salomos Tempelbau und Thron in der semit. Sagenlitteratur*; R. Färber, *König Salomon in der Tradition*; W. A. Clouston, *Flowers from a Per-*

*sian Garden*, S. 215 ff.; Baring-Gould, *Myths of the Middle Ages*, Index; Hanauer, *Folklore of the Holy Land*; Wallis Budge, *Alexander the Great*, Index; Seymour, *Tales of Solomon*; J. C. Mardrus, *The Queen of Sheba*; Gabrieli, *Fonti semitiche d'una leggenda Salomonica*, in *J A*, 1868, S. 475; 1881, S. 59; de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, S. 13; R. Basset, *Mille et Un Contes, Récits et Légendes Arabes*, I, 356; ders., *Contes populaires berbères*, S. 27.

(J. WALKER)

**SULAIMĀN** B. KUTULMISH, Ahnherr der Seldjüken in Kleinasien. Nachdem Kutulmish im Jahre 456 (1063/1064) im Kampfe gegen seinen Verwandten Alp Arslān gefallen war, trat sein Sohn Sulaimān an die Spitze der kleinasiatischen Seldjüken, und in einigen Jahren gelang es ihm, ein selbständiges Reich zu gründen. Von Malik Shāh, der im Jahre 465 (1072) seinem Vater Alp Arslān nachgefolgt war, wurde er mit der Führung des Krieges gegen die Byzantiner beauftragt und erhielt den Oberbefehl über sämtliche seldjüdische Truppen in Kleinasien. Hier war ein grosser Teil der armen Landbevölkerung in Abhängigkeit von den reichen Gutsbesitzern geraten, und viele Güter wurden durch Sklaven angebaut. Sulaimān erklärte diese gegen Entrichtung einer gewissen Steuer für frei und gewann dadurch ihre lebhaften Sympathien, während das Unglück die Byzantiner verfolgte. Ihr Feldherr Isaak Komnenos wurde zuerst durch eine Meuterei der normannischen Söldner geschwächt, dann aber bei Cäsarea von den Seldjüken geschlagen und gefangen genommen. Als sein Nachfolger Cäsar Dukas sich gegen die meuterischen Normannen wandte, nahmen sie ihn gefangen; dann brachten sie ihn auf ihre Seite und überredeten ihn, sich an ihrer Spitze gegen seinen Neffen, Kaiser Michael VII., zu empören. Diesem blieb jetzt nichts anderes übrig, als die Hilfe der Seldjüken anzurufen, und im Jahre 1074 (466/467) schloss er unter der Zustimmung Malik Shāh's einen Vertrag mit Sulaimān, der dem Kaiser Hilfstruppen zu schicken versprach und dafür die byzantinischen Provinzen erhielt, welche sich zur Zeit in den Händen der Seldjüken befanden. Dann wurde Dukas von den seldjüdischen Hilfstruppen gefangen genommen; nach einigen Jahren legte aber Michael die Regierung nieder und zog sich in ein Kloster zurück. Im Jahre 1079 (471/472) empörte sich Nikephoros Melissenos. Um seine Stellung zu stärken, verband er sich mit Sulaimān und schloss mit ihm einen Vertrag, demzufolge Sulaimān gegen Stellung von Hilfstruppen die Hälfte der Städte und Provinzen behalten sollte, die man im Kriege gegen Kaiser Nikephoros III. erobern würde. Demnach fielen mehrere Städte wie Kyzikos und Nikāa zu Anfang des Jahres 1081 (473) den Seldjüken in die Hände. Die letztere Stadt wählte Sulaimān zur Residenz. Im Jahre 477 (1084/1085) bemächtigte er sich auch der Stadt Antākiya. Der griechische Statthalter Philaretos, welcher dem 'Ukailiden Muslim b. Kuraish Tribut zahlte, war nämlich verweist, und in seiner Abwesenheit öffnete sein Sohn, den er hatte einkerkern lassen, im Einverständnis mit dem Stellvertreter des Philaretos den Seldjüken die Tore der Stadt. Dann geriet aber Sulaimān mit Muslim in Streit wegen der Bezahlung des Tributes, was mehrere gegenseitige Raubzüge veranlasste. Schliesslich kam es im Šafar 478 (Juni 1085) zu einem Treffen in der Nähe von Antākiya, in dem Muslim fiel. Dann zog Sulaimān nach Haleb

und begann diese Stadt zu belagern, musste aber nach einigen Wochen unverrichteter Sache zurückkehren. Nach einiger Zeit forderte er den Präfekten daselbst, Ibn al-Hutaiti al-'Abbāsi, nochmals auf, ihm die Stadt zu übergeben; dieser hielt ihn aber unter dem Vorwande, zuerst die Genehmigung Malik Šāh's einholen zu wollen, so lange hin, bis der Herr von Damaskus Tutuṣh b. Alp Arslān und der Emir Ortoḡ b. Aksab herbeikamen. Als Sulaimān mit ihnen zusammenstiess, ergriffen seine Truppen die Flucht, und er selbst blieb in der Schlacht (479 = 1086). Ob er von dem Feind getötet worden ist oder, wie einige angeben, sich selbst erdolcht hat, steht nicht fest.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭṭār, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), X, 89–91, 96 f.; Abu 'l-Fidā', *Annales* (ed. Reiske), III, 255, 261; Hamd Allāh Mustawfi-i Kazwini, *Ta'rikh-i Guzida* (ed. Browne), I, 444, 480 f.; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 129 f., 137; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, II, 89 ff.; Hertzberg, *Gesch. d. Byzantiner*, S. 254–256, 258–260, 274 f.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**SULAIMĀN** B. MIHRĀN. [Siehe AL-'A'MASH.]

**SULAIMĀN** B. ŠURAD AL-KHUZĀ'Ī, ŠHĪ'ite.

Er hiess ursprünglich Yaṣār; als er aber zum Islām übertrat, bekam er vom Propheten den Namen Sulaimān. In seinem Stamme genoss er grosses Ansehen, und als die Muslime begannen, sich in Kūfa niederzulassen, siedelte auch Sulaimān dorthin über. In der Kamelschlacht und bei Šiffin kämpfte er auf seiten 'Alī's. Nach dem im Radjab 60 (April 680) erfolgten Tode Mu'āwiya's erwies er sich als einer der eifrigsten Anhänger des Ḥusain [s. d.]; doch entsprach seine Ausdauer nicht der Energie, die er anfangs bekundete. Er gehörte zwar zu denjenigen, welche Ḥusain aufordneten, nach Kūfa zu kommen, um sich an ihrer Spitze gegen die Herrschaft der Umayyaden zu erheben; als aber Ḥusain, ihren Aufforderungen Folge leistend, sich der Stadt näherte, machte Sulaimān nichts, um ihm zu helfen. Nachdem jener am 10. Muḥarram 61 (10. Oktober 680) bei Karbalā' gefallen war, bereuten die Kūfier, die ihn aus Mekka herausgelockt hatten, ihre Feigheit und Untätigkeit und hielten sich für Sünder, deren Schuld nur durch Rache an seinen Mördern gesühnt werden könne, weshalb sie den Namen *al-Tawwābūn* "die Reuigen" erhielten. Nach einiger Zeit organisierten sie sich und wählten Sulaimān zu ihrem Oberhaupt. Keiner der Beteiligten war unter sechzig Jahre alt; doch hatten sie sich noch nicht über bestimmte Massregeln geeinigt, sondern die „Rache für Ḥusain“ schwebte ihnen als ein ziemlich dunkles Ziel in der Ferne vor. Ausserdem schrieb Sulaimān an Sa'd b. Ḥudhaifa b. al-Yamān in al-Madā'in und al-Muthannā b. Mukharriba al-'Abdi in Baṣra und versicherte sich ihrer Mitwirkung. Solange Yazid lebte, arbeitete man übrigens im Stillen; erst nach seinem Tod im Rabi' I. 64 (November 683) griff die Bewegung um sich. Als aber die Anhänger Sulaimān's 'Amr b. Huraith al-Makhzūmī, den Verweser des Statthalters 'Ubad Allāh b. Ziyād, welcher letzterer in Baṣra residierte, aus Kūfa vertreiben wollten, weigerte sich Sulaimān, ihnen Gehör zu schenken, und mahnte zur Vorsicht. Trotzdem wurde 'Amr b. Huraith von den Kūfiern vertrieben. Dann huldigten sie 'Abd Allāh b. al-Zubair als Khalifen, worauf er 'Abd Allāh b. Yazid al-Anṣārī zum Statthalter von Kūfa ernannte. Im Ramaḍān 64 (Mai 684) langte dieser in

Kūfa an, aber schon einige Tage vorher war auch al-Mukhtār b. Abi 'Ubad [s. d.] in der Stadt eingetroffen. Letzterer wollte Sulaimān verdrängen, und da er ihn bei den Šhī'iten wegen seiner Untätigkeit verdächtigte, verliessen viele Sulaimān und schlossen sich al-Mukhtār an. Als jener schliesslich offen hervortrat und seine Anhänger aufforderte, gegen 'Ubad Allāh b. Ziyād, der sich mit einem grossen Heere in Syrien befand, zu ziehen, legte auch der Statthalter 'Abd Allāh b. Yazid ihm keinerlei Hindernisse in den Weg, sondern versprach ihm sogar, die Šhī'iten zu unterstützen; zwischen Sulaimān und dem Statthalter fand jedoch später kein Zusammenwirken statt. Auch die Šhī'iten erwiesen sich weniger eifrig, als Sulaimān gehofft hatte. Als er am 1. Rabi' II. 65 (15. November 684) in al-Nukhaila bei Kūfa erschien, waren statt 16 000 Mann, die sich gemeldet hatten, nur 4 000 da. Es wurden sofort Boten zu allen Šhī'iten, die ihre Hilfe versprochen hatten, geschickt, und nach und nach trafen auch Verstärkungen ein. Am 5. Rabi' II. (19. November) brachen sie auf. In Karbalā' verweilten sie vierundzwanzig Stunden am Grabe Ḥusain's, bekannten ihre Schuld und bezeugten ihre Reue; dann zogen sie weiter. In Kaḥkisiyā angelangt, wurden sie von Zufar b. al-Ḥārith al-Kilābi, der dort den Befehl führte, mit Lebensmitteln versehen und erhielten Auskunft über die Bewegungen 'Ubad Allāh's, der in al-Raḡḡa stand. Dann setzte Sulaimān seinen Zug fort, bis er bei 'Ain al-Warda auf den Feind unter dem Befehl des Ḥusain b. Numair stiess. Die Schlacht begann am 22. Djumādā I. 65 (4. Januar 685) und dauerte drei Tage. Sulaimān fiel am dritten Tage im Alter von dreiundneunzig Jahren, und der wütende Kampf endete mit der völligen Niederlage der Šhī'iten. Ihre Anhänger aus al-Madā'in und Baṣra, die nicht rechtzeitig erschienen waren, mussten unverrichteter Sache zurückkehren.

*Litteratur:* Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* (ed. Sachau), IV, 11, 30; VI, 15 f.; Nawawi (ed. Wüstenfeld), S. 302; Ibn al-Aṭṭār, *Uṣd al-Ghāba*, II, 351; Ibn Ḥaǧǧar, *al-Isāba*, II, No. 7046; Tabarī, *Annales* (ed. de Goeje), II, passim; Ibn al-Aṭṭār, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), IV, Index; Ya'qūbi (ed. Houtsma), II, 270, 306, 308, 321; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, I, 352 ff.; Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, S. 61–73.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**SULAIMĀN** B. WAḤB B. SA'ID, ABŪ AYNŪB. 'abbāsider Wezir. Er gehörte einer Familie an, die sich ursprünglich zum christlichen Glauben bekannt hatte, später aber zum Islām übergetreten war. Sein Vater hatte zuerst bei dem Barmakiden Dja'far b. Yaḥyā [s. d.] und dann bei al-Faḍl b. Saḥl [s. d.] in Dienst gestanden; nach dem Tod des letzteren erhielt er die Statthalterschaft von Fārs und Kirmān. Im Alter von vierzehn Jahren wurde Sulaimān als Sekretär des Khalifen al-Ma'mūn angestellt; in der Folge trat er in Dienst bei den Generalen Itākh und Ašnās, welcher ersterer unter der Regierung al-Mutawakkils mehrere wichtige Ämter bekleidete, bis er schliesslich der Grausamkeit des Khalifen zum Opfer fiel. Schon unter al-Muhtadī (255–56 = 869–70) wird Sulaimān als Wezir erwähnt, und im Dhū 'l-Hiddjja 263 (August 877) verlieh ihm al-Mu'tamid dieselbe Würde. Er blieb aber nicht lange auf diesem Posten; schon im Dhū 'l-Ḳa'da 264 (Anfang August 878) wurde er abgesetzt. Sulaimān starb im Gefängnis im Šafar 272 (August



885); nach einer anderen Angabe soll er schon im Jahre 271 gestorben sein.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt al-Aʿyān* (ed. Wüstenfeld), No. 276 (de Slanes Übersetzung, I, 596); Tabari, *Annales* (ed. de Goeje), III, siehe Index; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), VII, passim; Ibn al-Ṭikṭakā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 337–41, 344, 347, 350, 373, 375.

2. Der Sohn des Vorigen, ʿUBAID ALLĀH B. SULAIMĀN, der ebenfalls seine öffentliche Tätigkeit als Sekretär begann, wurde im Šafar 278 (Juni 891) vom Khalifen al-Muʿtamid zum Wezir befördert und bekleidete diese Stelle auch unter der Regierung al-Muʿtaḍids. Er starb im Jahre 288 (900/1).

*Litteratur:* Tabari, *Annales* (ed. de Goeje), III, siehe Index; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), VII, 96, 219, 227, 309, 317, 328, 332, 336, 352; Ibn al-Ṭikṭakā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 337, 347–49, 373, 375.

3. Der Enkel Sulaimāns, ABU ʿL-ḤUSAIN AL-KĀSIM, folgte seinem Vater ʿUbaid Allāh als Wezir nach und nahm den Titel *Walī al-Dawla* „Reichsverweser“ an. Noch vor dem im Jahre 289 (902) erfolgten Tode al-Muʿtaḍids konspirierte al-Kāsim gegen dessen Sohn, den Thronfolger al-Muktafi, und nach dem Regierungsantritt des letzteren liess er verräterischer Weise den Statthalter von Fārs, einen Freigelassenen namens Bedr, ums Leben bringen, weil er ihn in sein Vertrauen gezogen hatte und fürchtete von ihm verraten zu werden. Al-Kāsim starb im Jahre 291 (903/4).

*Litteratur:* Tabari, *Annales* (ed. de Goeje), III, siehe Index; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), VII, 335, 352 ff., 369; Ibn al-Ṭikṭakā, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 349–53, 372 ff.; Weil, *Gesch. der Chalifen*, II, 514 ff., 539. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**SULAIMĀN I.**, der zehnte und bedeutendste osmanische Sultan, hat von 1520 bis 1566 regiert. Die Türken nennen ihn KĀNŪNĪ SULTĀN SULAIMĀN, und bei den abendländischen Autoren heisst er Soliman der Prächtige. Einige abendländische Geschichtsschreiber, wie Leunclavius und auch Jorga, bezeichnen ihn als Sulaimān II., der erste Sulaimān war nach ihnen der Sohn Bāyazīds I., der in Adrianopel seine Residenz hatte. In der Türkei indessen hat die Ansicht Oberhand behalten, dass Sulaimān der Gesetzgeber der erste Sultan dieses Namens ist; er wird immer **SULAIMĀN KHĀN** EWWEL genannt, und die zehn *Sherfe* der vier Minarets der Sulaimāniya-Moschee besagen nach *Ḥadiqat al-Djāvāmiʿ* (S. 16), dass Sulaimān der zehnte Sultan ist. Man hat sogar der Rolle, die die Zahl zehn in der Laufbahn dieses Sultans gespielt haben soll, eine ganz besondere symbolische Bedeutung beigelegt (Hammer, *G O R*, III, 4), und auch der Name Sulaimān ist als ein religiöses und nationales Symbol betrachtet worden; in den Urkunden, die von Sulaimān herühren, findet man häufig Anspielungen auf Korʾānstellen, wo von dem König-Propheten Sulaimān die Rede ist.

Sulaimān wurde im Jahre 900 (1494/5) geboren als Sohn des Sultans Selim und der ʿAʿīshe Sultān (gest. im Jahre 940 = 1533, vgl. *Sidjill-i ʿothmāni*, I, 49), der Tochter des Khān der Krim, Mengli Girāy, die wegen ihrer Schönheit berühmt war. Unter der Regierung seines Grossvaters Bāyazīd

hatte Sulaimān das Sandjak Kaffa zu verwalten, und unter Selim I. hatte er als Gouverneur seinen Wohnsitz in Maghnisā, ohne eine bedeutende Rolle im Staate zu spielen. So wusste man keineswegs, was man von dem neuen Herrscher zu erwarten hatte, als dieser am 30. Sept. 1520 acht Stunden nach dem Tode seines Vaters in der Hauptstadt anlangte.

Der hervortretendste Zug in der Laufbahn dieses Sultans, der nach den venetianischen Berichten von friedliebender Gesinnung war, ist, dass er persönlich an dreizehn grossen Feldzügen — zehn in Europa und drei in Asien — teilnahm; diese Feldzüge sind ebensovielen einzelnen Etappen in der Ausdehnung des Reiches an Macht und Gebiet. Ihre Schilderung fällt also zum grossen Teil mit der so wichtigen Militärgeschichte des Staates während seiner Regierungszeit zusammen. Der erste Feldzug war der Feldzug nach Belgrad; verursacht wurde er durch die schlechte Behandlung, die der König von Ungarn den türkischen Gesandten, die gekommen waren, um die Bezahlung des Tributs zu fordern, hatte zuteil werden lassen. Der Einnahme von Belgrad durch den Grosswezir Piri Pasha (am 29. Aug. 1521) ging die Einnahme von Sabacz (im Türkischen: Bögürcelen) an der Donau voraus; gleichzeitig wurde Syrmien von den türkischen Truppen verwüstet. Am 30. August zog der Sultan in die eroberte Stadt ein, die eine Garnison mit einem Sandjak-Beg erhielt. Im folgenden Jahre wurde die Insel Rhodos den Johannitern entrissen, die seit langem eine Gefahr für die osmanische Herrschaft waren, da sie die christlichen Korsaren begünstigten. Sulaimān brach am 15. Juni 1522 von Konstantinopel auf und zog durch Kleinasien bis zum Hafen Marmaris; die Flotte segelte unter dem Wezir Muṣṭafā Pasha ab; sie wurde durch ein ägyptisches Kontingent verstärkt, das von Khair Beg von Ägypten gesandt worden war. Die Belagerung war für die türkischen Truppen schwierig, und gegen Ende Oktober musste sich die Flotte nach Marmaris zurückziehen. Aber im Dezember ergab sich der Grossmeister des Ordens Villiers de l'Isle Adam (die Türken nannten ihn Migāl Mastūri nach dem griechischen Megalomastra) und verliess bald die Insel. Ein Sohn Djem's, des Bruders Bāyazīds II., der sich in der christlichen Armee befand, wurde getötet. Kurze Zeit nachdem der Sultan nach Konstantinopel zurückgekehrt war, ersetzte er am 27. Juni 1524 den Grosswezir Piri Pasha durch seinen Günstling Ibrāhīm Pasha, welcher der treue Gefährte Sulaimāns auf allen seinen Feldzügen bis zu seiner plötzlichen Hinrichtung im Jahre 1536 bleiben sollte. Das Band zwischen beiden wurde im Jahre 1524 noch durch die Heirat Ibrāhims mit der Schwester des Sultans verstärkt. Im Jahre 1525 begannen neue Kriegsrüstungen, ohne dass das Ziel schon allgemein bekannt war; ausserdem deuteten die Unterhandlungen mit Polen und Frankreich, die Kriegszüge in Kroatien, Slavonien und Dalmatien (besonders die des Pasha von Bosnien, der vergeblich versuchte, sich der Stadt Jaice zu bemächtigen) und ein Janitscharenaufstand in der Hauptstadt auf ein grosses militärisches Unternehmen hin. Im April 1526 brach Sulaimān mit Ibrāhīm auf; am 15. Juli kamen sie in Belgrad an, wohin sich auch eine Flotte Donau aufwärts begeben hatte. Am 30. Juli nahm Ibrāhīm Peterwardein (türkisch: Warādin) ein. Darauf überschritt die Armee bei Esseg die Drau und stiess

bei Mohács auf die ungarische Armee, die zahlenmässig und durch die Uneinigkeit ihrer Führer recht schwach war. Hier kam es am 28. August zu der berühmten Schlacht, die dem König Ludwig von Ungarn das Leben kostete und die zu gleicher Zeit die Widerstandskraft des Königreichs Ungarn vernichtete, das nun dem Einfall durch die Türken ausgesetzt war. Der Sultan und Ibrahim setzten unverzüglich ihren Vormarsch fort und besetzten am 11. September die Hauptstadt Buda (türkisch: Budin oder Budun), die trotz erlassener Befehle ein Raub der Flammen wurde. Diesmal war die Besetzung der Hauptstadt nicht von Dauer. Bald überschritt die türkische Armee die Donau und schlug den Rückweg über Szege din ein, während sie das Land verwüstete und den Widerstand brach, den einige bewaffnete Gruppen ihr entgensetzten. Im November war Sulaimân wieder in Konstantinopel, wo er sich um die Wirren in Kleinasien kümmern musste. Während der zweieinhalb Jahre, die bis zu dem zweiten Feldzug nach Ungarn verflossen, ging der Krieg in Bosnien, Dalmatien und Slavonien weiter; zu gleicher Zeit brach zwischen Ferdinand, dem späteren „römischen Kaiser“, und Johann Zápolya, dem Woywoden von Transylvanien (Erdel Bân), der Streit um die ungarische Königskrone aus. Alle beide schickten einen Gesandten nach Konstantinopel. Zápolyas Gesandter wusste das Wohlwollen des Sultans zu erwerben, der im Mai 1529 zu einem neuen Feldzug, dem Feldzug nach Wien, aufbrach. Am 10. August war er wiederum in Mohács, wo Zápolya, den Sulaimân als König von Ungarn (Král Yânûsh) anerkannte, seinem Lehnsherrn huldigte. Ibrahim Pasha wurde jetzt zum *Ser-asker* ernannt, und der Sultan brach auf, um seinen neuen Lehnsherrn in seine Hauptstadt zu führen, die von den Truppen Ferdinands besetzt war. Am 8. September ergab sich Buda, und Sulaimân setzte Zápolya als König von Ungarn ein, ohne dass er selbst bei der Feierlichkeit zugegen war. Am 27. September begann die türkische Armee die berühmte Belagerung von Wien, war aber gezwungen, am 15. Oktober die Belagerung aufzuheben und den Rückzug anzutreten, wobei sie die Umgebung der Stadt verwüstete. In den beiden folgenden Jahren nahm der Krieg mit Österreich seinen Fortgang, und die verschiedenen Gesandten König Ferdinands hatten keinen Erfolg. Sodann unternahm Sulaimân im Jahre 1532, wie es in den türkischen Quellen heisst, „den Feldzug nach Deutschland gegen den König von Spanien“ d. h. gegen Karl V., der auf *Şahib-î-Anlık* Anspruch erhob (Chronik des Rustem Pasha). Das denkwürdigste Ereignis dieses Feldzugs war die Einnahme von Güns (türkisch: Kösek), das lange belagert worden war (am 28. August). Während der drei folgenden Monate war Sulaimân in der Steiermark, wo seine Armeen das Land verwüsteten, ohne mit einer kaiserlichen Armee zusammen zu treffen. Auf die Rückkehr des Sultans nach Konstantinopel (im November) folgte bald ein Waffenstillstand mit Österreich (14. Januar 1533). Der sechste Feldzug Sulaimâns ist der Feldzug gegen Persien; die Ursache waren türkische Ansprüche auf den Besitz von Bitlis (dessen Gouverneur Ulama zu den Türken übergegangen war) und Baghdād. Der Grosswezir Ibrahim besetzte im Juli 1534 Täbriz, während der Sultan selbst dort im September seinen Einzug hielt. Von Tabriz aus zog die Armee über Hamalan nach

Baghdād, ohne dass Shāh Tahmāsp Widerstand geleistet hätte. Baghdād war ohne jede Verteidigung; Ibrahim besetzte die Stadt, und einige Tage später zog Sulaimân feierlich in Baghdād ein (30. Nov. 1534). Während der vier Monate, die er hier verbrachte, liess er das Mausoleum des Abū Hanifa erbauen; die Quellen berichten, dass er eine grosse Anzahl Heiligtümer in Baghdād, Nedjef, Kūfa und Kerbelā besuchte. Da die Perser die meisten türkischen Eroberungen wieder in ihren Besitz gebracht hatten, zog Sulaimân wiederum nach Persien, diesmal über Erbil und Marāgha bis nach Täbriz. Der Shāh wich auch diesmal wieder einer Schlacht aus, so dass die Türken die befestigten Orte von Ādharbāidjān und Īrāk-i Ādjemi einnahmen. Nur auf dem Rückweg hatte die Nachhut mit persischen Truppen zu kämpfen, u. a. bei Wān. Am 17. Januar 1536 war der Sultan wieder in Konstantinopel; zwei Monate später (am 15. März) fiel Ibrahim Pasha, der Grosswezir und vertraute Günstling des Sultans und bis dahin sein Begleiter auf seinen Feldzügen, in Ugnade und wurde hingerichtet. Seine Stelle erhielt Āyās Pasha. Im Jahre 1537 begleitete der Pādishāh das Unternehmen gegen die Insel Korfu; er selbst blieb dabei in Walona zurück. Die Türken mussten schliesslich am 7. September die Belagerung der Zitadelle auf der Insel abbrechen, die von den Venetianern verteidigt wurde. Dieser Feldzug ist besonders durch den Einfall der Türken in die Küstengegend von Apulien unter Luṭfi Pasha bekannt. Im folgenden Jahre veranlasste eine Empörung des Woywoden der Moldau den Sultan zum militärischen Eingreifen, an dem er ebenfalls selbst teilnahm und das mit der Einnahme der Hauptstadt Sučāwa endete. Nachdem ein neuer Woywode eingesetzt war und die Grenzen des Fürstentums neu bestimmt waren, kehrte Sulaimân nach Adrianopel zurück. Die beiden folgenden Feldzüge, die Feldzüge von 1541 und 1543 führten ihn wiederum nach Ungarn, wo nach dem Tode Zápolyas (1540) wieder Krieg ausgebrochen war. Die Witwe Zápolyas war nicht in der Lage, die Rechte ihres minderjährigen Sohnes gegenüber Ferdinand von Österreich zu verteidigen. So erschien Sulaimân im August 1541 vor Buda, das soeben von dem ungarischen Magnaten Peter Perenyi vergebens belagert worden war, annektierte die Stadt mitsamt dem Königreiche Zápolyas mit Ausnahme von Transylvanien, das der Königin-Witwe Isabella verbleiben sollte. Seit dieser Zeit war Buda die Residenz eines Beglerbegs, und seitdem begann in Ungarn die Einführung der türkischen Verwaltung. Die Einsprüche König Ferdinands waren vergebens, desgleichen sein Versuch, im Jahre 1542 Pest einzunehmen. Der Feldzug Sulaimâns vom Jahre 1543 war reich an Eroberungen; Valpo, Siklós, Fünfkirchen (Peč) und andere Städte wurden genommen. Der Pādishāh begab sich sodann nach Buda, worauf Gran (Esztergom, türkisch: Usturghān) und Stuhlweissenburg (Ustun Belgrad) besetzt wurden. Der Sultan kehrte nach Buda zurück, wo er die Donau überschritt, um am 11. November wieder in Konstantinopel zu sein. Nach diesem Feldzug trat in der militärischen Tätigkeit Sulaimâns eine Pause von fünf Jahren ein: Der Grosswezir Sulaimân Pasha — seit 1541 Nachfolger Luṭfi Pasha's, der seinerseits an die Stelle des Āyās Pasha († 1539) getreten war — wurde abgesetzt; mit seinem Amte wurde Rustem Pasha betraut, der sich mit Mihr-u-Māh, der



Tochter Sulaimâns und der Khurrem Sultân, verheiratet hatte. Von dieser Zeit an begann der Harem mehr Einfluss auf die Politik zu gewinnen. Infolgedessen spitzten sich die Beziehungen zu Persien mehr zu, während der Krieg in Ungarn durch einen siebenjährigen Vertrag mit Ferdinand von Österreich beendet wurde, der jährlich 30 000 Dukaten zu entrichten versprach. Den Anlass zu dem Feldzug Sulaimâns von 1548/49 gegen Persien gab Elkâs Mirzâ, der Bruder des Shâh Tahmâsp, der sich an den osmanischen Hof geflüchtet hatte. Der Sultan begab sich zuerst nach Erzerûm und sodann nach Tâbriz, ohne dass der Shâh ihm Widerstand leistete. Aber die Umstände zwangen die türkische Armee, sich in der Richtung auf Diyârbekr zurückzuziehen, während die persische Armee die Grenzstädte verwüstete. Sulaimân verbrachte den Winter in Aleppo und blieb im folgenden Jahr untätig. Nur der Wezir Ahmed Pasha machte in Georgien Eroberungen. Im Dezember war Sulaimân wieder in Konstantinopel. Die folgenden Jahre wurden von Kriegszügen ausgefüllt, die durch das Eingreifen Österreichs in Transylvanien verursacht worden waren. Transylvanien war bis dahin der einzige Teil Ungarns, der noch keine türkischen Armeen gesehen hatte. Der Sultan nahm an diesen Unternehmungen nicht teil; die Hauptrolle spielte hier Şokolli Pasha, der Beglerbeg von Rûm und spätere Grosswezir (Einnahme von Temesvár im Jahre 1551). Sulaimân hatte nicht mehr die Absicht, an dem neuen Feldzug nach Persien im Jahre 1553 teilzunehmen, zu dessen *Ser-asker* Rustem Pasha ernannt wurde. Aber die Gerüchte — die durch Rustem Pashas Vermittlung zu ihm drangen — über einen Aufstand, den der Prinz Muştafâ, der damalige Gouverneur von Amasia, mit Hilfe der Janitscharen vorbereitet haben sollte, bestimmten den Sultan, sich der Armee persönlich wieder anzuschliessen. Er brach am 28. August 1553 von dem Prinzen Selim begleitet auf. In Eregli in Karamanien kam es zu der plötzlichen tragischen Hinrichtung des Prinzen Muştafâ, der herbeigekommen war, um seinen Vater zu begrüssen (am 16. Oktober). Eine Folge dieser durch die Intrigen des Harems herbeigeführten Gewalttat war, dass Rustem Pasha vorübergehend durch Ahmed Pasha ersetzt wurde (bis zu dessen Hinrichtung am 28. Sept. 1555). Die grossen militärischen Unternehmungen begannen erst im Jahre 1554; ihr Ergebnis war die Zerstörung von Nakhçewân, Eriwân und Kara Bâgh (im Juli). Im September begannen die Friedensverhandlungen in Erzerûm, aber erst am 29. Mai 1555 wurde der Friede — der erste persische Friede — in Amasia geschlossen. In Amasia empfing der Sultan auch die bekannte österreichische Gesandtschaft unter Busbecq, die aber nur einen Waffenstillstand erreichen konnte. Im August kehrte Sulaimân nach Konstantinopel zurück. Bis zu seinem dreizehnten und letzten Feldzug, dem Feldzug nach Szigeth, vergingen zehn Jahre. Trotz der ununterbrochenen Unterhandlungen Busbecqs ging der Krieg mit Österreich weiter, weil die Türken auf ihren Ansprüchen bestanden, vor allem auf ihren Anspruch auf Szigeth, das im Jahre 1556 vergebens belagert wurde. Besonders der Grosswezir Rustem erwies sich als ein schwer zugänglicher Unterhändler. Erst nach seinem Tode (1561) wurde von seinem Nachfolger 'Ali Pasha, der entgegenkommender war, im Jahre 1562 der Friede geschlossen. Österreich musste auf Transylvanien ver-

zichten; nach dem Tode Ferdinands (1562) wurde dieser Friede von Maximilian erneuert. Dieser letzte Lebensabschnitt Sulaimâns wurde durch Khurrem Sultâns Tod (im April 1558) und durch den Streit zwischen den Prinzen Selim und Bâyezid verdüstert, der mit des letzteren Hinrichtung endete (s. den Art. SELİM II.). Im Jahre 1565 begannen die Feindseligkeiten mit Österreich von neuem und brachten den Christen einige Erfolge. Dies war für den schon bejahrten Sultan ein Anlass, sich noch einmal an die Spitze seiner Truppen zu stellen. Am 1. Mai 1566 verliess er Konstantinopel mit dem neuen Grosswezir Mehmed Şokolli (im Juli 1565 nach dem Tode 'Ali's ernannt). In Zemlin wurde Johann Sigismund, der Sohn Zápolyas, vom Sultan mit sehr grossen Ehren empfangen. Obgleich der Sultan ursprünglich die Absicht hatte, Erlau (Egri) anzugreifen, bestimmten ihn die erhaltenen Nachrichten, Szigeth (Sigetwâr) zu belagern, das von Nicolas Zriny verteidigt wurde. Die Belagerung begann am 2. August. Am 8. September wurde die Stadt von den Türken im Sturm genommen, aber der grosse Sultan erlebte die Einnahme nicht mehr; er war in der Nacht vom 5. auf den 6. September verschieden. Der Tod Sulaimâns wurde drei Wochen lang von Şokolli geheim gehalten, um Unruhen im Heere vorzubeugen und um Selim II. Zeit zu verschaffen, sich in den Besitz des Thrones zu setzen. Bei Belgrad traf Selim beim Heere ein; die Leiche Sulaimâns (das Herz war in der Nähe Szigeths in einem Mausoleum zurückgeblieben; vgl. Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit*, S. 24) wurde an der Spitze der Truppen nach Konstantinopel gebracht, wo sie in ihrer *Türbe* in der Sulaimâniya beigesetzt wurde.

Diese kurze Übersicht über die Feldzüge Sulaimâns I. zeigt die ausserordentliche Energie dieses grössten Sultans des osmanischen Reiches, wenn sie auch keineswegs ein vollständiges Bild von der Persönlichkeit dieses Herrschers gibt. Leider liefern uns die Quellen keine ausreichenden Berichte, um diese Persönlichkeit wieder neu erstehen zu lassen. Die türkischen Quellen enthalten selten etwas anderes als übertriebene Lobreden, während die europäischen Quellen, wenn sie auch mehr Kritik üben, weniger gut unterrichtet und häufig einseitig sind. Es fehlt indessen nicht an historisch beglaubigten persönlichen Zügen wie das kurze leidenschaftliche Gebet, das Sulaimân vor der Schlacht bei Mohács gesprochen haben soll (Hammer, *G O R*, III, 59), und die Demut, mit der er den Sargträgern Gül Baba's nach der Besetzung von Buda im Jahre 1529 half (Ewliya, VI, 248). Seine Frömmigkeit beweisen die acht Kor'anexemplare, die von ihm selbst abgeschrieben sind und die in der Sulaimâniya aufbewahrt werden, während seine islâmische Rechtgläubigkeit aus einigen *Ghazal* in seinem *Dîwân* hervorgeht. Ausserdem schildern die Quellen ihn als einen begeisterten Liebhaber der Jagd. Jedenfalls muss Sulaimân ein geborener Herrscher gewesen sein, von abstandheischender Würde, ehrfurchtgebietend inmitten seines glänzenden Hofes bei den Beschneidungsfesten seiner Söhne (z.B. im Jahre 1530) und den Hochzeiten seiner Schwestern. Die Leidenenschaften, die man von ihm kennt, sind die Zuneigung zu Ibrahim Pasha in seiner Jugend und die Liebe zu seiner Lieblingsfrau Khurrem Sultân, deren Einfluss sich in seiner Politik fühlbar machte. Ihre Kinder (die Prinzen Selim und Bâyezid und die Prinzessin Mihr-u-Mâh) hat er indessen nicht

am meisten geliebt. Sein Lieblingssohn war vielmehr Muḥammed, der ihn auf mehreren Feldzügen begleitete und dessen Tod er bei seiner Rückkehr von dem Feldzug nach Gran erfuhr (am 6. Nov. 1543). Für diesen Prinzen liess er die *Shehzāde Djāmi'i* in Stambul erbauen (1553 fertiggestellt). Für den Prinzen *Djihāngir*, der im Jahre 1553 kurze Zeit nach der Hinrichtung seines Bruders *Muṣṭafā* starb und der ebenfalls in der *Shehzāde Djāmi'i* beigesetzt wurde, wurde auf den Höhen von *Top-ḫāne* eine andere Moschee errichtet.

In der Geschichte des osmanischen Reiches bedeutet der Name *Sulaimān* I. mehr als der eines anderen Sultans; der Name bezeichnet eine ganze Epoche, die Epoche, in der das osmanische Reich zu einer in der christlichen Welt wie in der Welt des Islām unbestrittenen Grossmacht wurde und die in der politischen und kulturellen Entwicklung der folgenden Jahrhunderte ihre Spur hinterliess. Der Anteil, der *Sulaimān* selbst an dieser Entwicklung zukommt, ist schwer zu bestimmen. Indessen hat die Türkei während seiner Regierungszeit eine grosse Menge fähiger und bedeutender Männer gehabt, wie den *Kapudān Khair al-Dīn Barbaros*, den *Muftī Kemāl Pasha Zāde*, den Baumeister *Sinān* und viele andere; aber jeder von ihnen scheint nur auf seinem eigenem Gebiet eine Rolle gespielt zu haben. In der unmittelbaren Umgebung des Sultans fehlen — vielleicht ausser dem Grosswizir *Ibrāhīm Pasha* — die grossen Persönlichkeiten fast ganz.

Andererseits kann die Entwicklung des osmanischen Reiches unter *Sulaimān* vielleicht zum grössten Teil durch die Entwicklung des innerpolitischen Systems des Staates erklärt werden. Die Grundlagen zu dieser Entwicklung sind von den früheren Sultanen geschaffen worden, aber unter *Sulaimān* wurden die Staatseinrichtungen bis zu einem solchen Grade vervollkommenet, dass man mit Recht von einem „System“ sprechen kann. Nach dem Beispiel seiner Vorgänger vertiefte *Sulaimān* dieses System durch die Gesetzgebung der *Kānūne* [s. d.], die später in den verschiedenen *Kānūn-nāme's* (s. die *Litteratur*) vereinigt wurden; diese Tätigkeit als Gesetzgeber hat ihm den Beinamen *Kānūnī* eingetragen. Die *Kānūne* befassten sich hauptsächlich mit der Organisation des Heeres und der Militärlehen, mit der Regelung des Grundbesitzes, mit der Stellung der Untertanen und mit dem Strafrecht. Einer der Grundsätze dieses „Systems“ war die Ausbeutung des christlichen Elementes im Reiche durch das *Devshirme* und durch die Übertragung hoher Staatsämter an zum Islām abgefallene Christen; dies ist nicht ohne Einfluss auf die dadurch bedingte kulturelle Gestaltung geblieben.

Die Durchführung des neuen osmanischen Staatsideals vollzog sich indessen nicht, ohne auf Äusserungen und Widerstände der alten Ordnung der Dinge zu stossen, sowohl in den neu erworbenen Provinzen wie in Kleinasien. Zu diesen Widerständen — die sich vor allem zu Beginn der Regierungszeit zeigten — sind zu zählen: die letzten Unabhängigkeitsanwendungen der *Dhu 'l-Qadr Oghlu*, die von *Ferhād Pasha* im Jahre 1522 erstickt wurden, die Empörungen in *Iç İli* im Jahre 1527, sowie in demselben Jahre der Aufstand des *Kalender Oghlu*, der von *Ibrāhīm Pasha* unterdrückt wurde, und zweifellos auch der Janitscharenaufruf in Konstantinopel im Jahre 1525. Die Ordnung in den Provinzen wurde im Jahre 1521

von *Ghazālī*, dem Gouverneur von Syrien, erschüttert und in Ägypten durch die Versuche, unter *Kānsūh* und darauf unter dem Gouverneur *Ahmed Pasha* (1524) die Unabhängigkeit wiederzuerlangen. Ausserdem musste die Regierung mehrmals bei den dynastischen Schwierigkeiten in der Krim und in den Donaufürstentümern eingreifen.

Die ungeheure Ausdehnung, die das Reich unter *Sulaimān* erfuhr, ist ebenfalls eine Folge des Systems, besonders seiner militärischen Seite. Denn ein dauerhafter Friede war, wie es die zeitgenössischen Autoren (z. B. *Dernschwam*) durchblicken lassen, eine Unmöglichkeit; das Land hätte nichts gehabt, um die Janitscharen und das andere wilde Kriegsvolk zu ernähren und zu bezahlen. Die grossen Siege führten gleichzeitig zu einer grundlegenden Änderung in der internationalen Stellung des Reiches. Die christlichen Staaten hatten jede Hoffnung aufgegeben, die Türken aus Europa zu vertreiben. Unter *Sulaimān* wurde auch das berühmte Bündnis mit *Franz I.* von Frankreich geschlossen, der die Verhandlungen eröffnete, als er sich als Gefangener *Karls V.* in Italien befand. Ein Ergebnis dieses Bündnisses war die bekannte Kapitulation von 1535, welche die Privilegien der Franzosen im Reiche regelte, besonders die konsularische Gerichtsbarkeit. Diese Kapitulation wird als Ausgangspunkt des Kapitalrechts der folgenden Jahrhunderte zwischen den christlichen Staaten und der Türkei betrachtet, obgleich ähnliche Privilegien schon vorher von den osmanischen Sultanen anderen Staaten, besonders Venedig eingeräumt worden waren. Eine weitere Folge des französischen Bündnisses war, dass die Osmanen auf dem Mittelmeer eine rege Tätigkeit gegen die spanische Flotte unter *Andrea Doria* und gegen die Küsten Afrikas, Italiens und Dalmatiens entfalteten, besonders nachdem *Khair al-Dīn Barbaros Kapudān-Pasha* geworden war (1536—46); unter ihm fand auch die französisch-türkische Expedition gegen *Nizza* im Jahre 1543 statt. Auf dem Roten Meer und dem Indischen Ozean bekriegte eine türkische Flotte unter *Sulaimān Pasha* die Portugiesen (Belagerung von *Diu* im Jahre 1538); diese Unternehmungen brachten der Türkei den Besitz von 'Aden und des Yemens ein. Von 1550 ab verbreiteten der *Kapudān Piyāle Pasha*, *Torghud Re'is* und *Şāliḫ Re'is* den Ruhm der Osmanen auf dem Mittelmeer, besonders in den Häfen des Maghrib. Im Jahre 1565 kam es zu der grossen Expedition gegen die Insel *Malta*, bei der *Torghud Re'is* den Tod fand; der türkischen Flotte gelang es nicht, sich der Insel zu bemächtigen. In dieselben Jahre fallen auch die Unternehmungen und Abenteuer des *Pirī Re'is* und des *Sidi Re'is* im Indischen Ozean.

Neben dieser innen- und aussenpolitischen Entwicklung nahm das Reich auch einen kulturellen Aufschwung, von dem man sagen kann, dass er unabhängiger war als in den früheren Jahrhunderten. Die osmanische Kultur erhielt ihren eigenen Charakter, sowohl auf dem Gebiete der Litteratur als auch auf dem Gebiete der Kunst. Der Sultan *Sulaimān* hat an dem litterarischen Leben als Dichter unter dem *Takhalluṣ Muḥibbī* und als Beschützer der grossen Dichter seiner Zeit teil. Andererseits trugen er und seine ruhmreiche Regierungszeit dadurch zur Entwicklung der Litteratur bei, dass sie Dichter, wie *Bākī*, zu panegyrischen *Kaşiden* und zu den verschiedenen *Shehnāme's* und Prosaisten zu historischen Werken anregten (s. die *Litteratur*). Aber vor allem auf dem Gebiete der



Baukunst verdankt die türkische Kultur viel der Initiative Sulaimâns. Von den Moscheen, die er in seiner Hauptstadt erbauen liess, ist an erster Stelle die Sulaimâniya zu erwähnen, die zwischen 1550 und 1556 errichtet wurde und die die *Türbe* Sulaimâns enthält (die Sultane Sulaimân II. und Ahmed II. ruhen an seiner Seite); dann die Selimiye, zur Erinnerung an Selim I. erbaut und im Jahre 1522 vollendet; die *Shehzade Djami'i*, erbaut zwischen 1543 und 1548 zum Andenken an den Prinzen Muhammed (sie enthält auch das Grab des Prinzen Djihāngir); für letzteren wurde in Top-khâne eine Moschee erbaut (heute zerstört); die *Khasseki Djami'i*, im Jahre 1539 für Khurrem Sultân erbaut; und schliesslich zwei Moscheen, die eine in Stambul, die andere in Skutari, für die Prinzessin Mihr-u-Mâh, die Gattin des Rustem Pasha. Mit Ausnahme der Selimiye sind alle diese Moscheen das Werk des Baumeisters Sinân [s.d.], der noch eine grosse Anzahl anderer Moscheen ausführte, welche die Grossen des Reiches nach dem Beispiel des Sultans erbauen liessen. Zu den andern Bauwerken, die Sinân für Sulaimân ausführte, gehören die Wasserleitungen der Hauptstadt und der Palast in Skutari.

Zu den bedeutendsten Bauwerken, die auf Sulaimâns Veranlassung in grosser Menge in allen Provinzen errichtet wurden, gehören das Grab des Abû Hanîfa in Baghdâd, die Moschee über dem Grabe des Djalâl al-Dîn Rûmî in Konia, die Wiederherstellung der Mauern von Jerusalem (s. AL-KUDS), die Restauration der Ka'ba (nach Genehmigung durch ein *Fetwâ* des Abû 'l-Su'ûd), und die Wiederherstellung der Wasserleitungen in Mekka.

*Litteratur:* Die zeitgenössischen türkischen Quellen, die gedruckt oder übersetzt sind: die Chronik des Muhyî al-Din, die den letzten Teil der *Tawârikh-i Âli 'Othmân* bildet, ed. Giese, Breslau 1922, S. 138—53 (bis 960 1553); Kemal Pasha Zâde, *Ghâzewât-i Muhâc* oder *Muhâc-nâme*, Ed. und Übers. Pavet de Courteilles, Paris 1859; Rustem Pasha, *Ta'rikh-i Âli 'Othmân*, Übers. L. Forrer, *Die osmanische Chronik des Rustem Pasha* (bis 1561) in der *Türkischen Bibliothek*, XXI, Leipzig 1923; die letzten Regierungsjahre sind geschildert in: Selâniki, *Ta'rikh*, Konstantinopel 1281 (von September 1563 an); das „Tagebuch des Sulaimân“, das die letzten acht Feldzüge Tag für Tag beschreibt, ist zu finden bei: Feridûn, *Münshê'ât-i Selâfin*, Konstantinopel 1275, I, 507 (der Feldzug nach Belgrad), S. 529 (Rhodos), S. 554 (Mohács), S. 567 (Wien), S. 577 (Güns), S. 584 (Tabriz und Baghdâd), S. 598 (Walona), S. 602 (Moldau); der Feldzug nach Wien wurde veröffentlicht und übersetzt von F. A. Behrmann, *Suleiman des Gesetzgebers Tagebuch auf seinem Feldzuge nach Wien*, Wien 1858; die *Münshê'ât* des Feridûn enthalten ausserdem noch viele Urkunden aus der Regierungszeit Sulaimâns (I, 500—II, 86): Eine vollständigere Sammlung scheint sich in der Hs. N<sup>o</sup> 327 der Nationalbibliothek in Wien zu befinden (Flügel, S. 293): *Münshê'ât we-ba'zî Wakâ'i-i Sultân Sulaimân Khân*, die von Hammer für den elften Band der ursprünglichen Sammlung Feridûns hält (s. Selâniki, S. 137). Andere zeitgenössische Quellen, die noch nicht gedruckt sind: Lutfî Pasha, *Ta'rikh* (einzige in Europa befindliche Hs. in Wien, Flügel, N<sup>o</sup> 1010); der letzte Teil von 'Alî, *Künh al-Akhhâr*; Djalâl

Zâde Mustafâ Celebi, *Tabakât al-Mamâlik wa-Duradjât al-Masâlik* (bis 962 = 1554); Feridûn, *Ta'rikh Sultân Sulaimân* (bis 949 = 1552; Flügel, N<sup>o</sup> 998); mehrere *Ta'rikh-i Feth-i Rodos* (von Hammer kennt die von Ramadân und von Weisî, vgl. auch Flügel, N<sup>o</sup> 1067); Sinân Çawush, *Ghâzewât-i Usturghân we-Ustûn Belghrad* (so von Hammer, s. Flügel, N<sup>o</sup> 1003); endlich mehrere *Shehnâme*, von denen von Hammer die von Shemsî, Ahmed Paraparazâde und Mahremî anführt. Ein anderes *Shehnâme* ist das von Ifâtûn (zitiert von Ahmed Refik, *Şokollî*) und ein Gedicht *Djami' al-Maknûnât* in der Bibliothek zu Leiden (*Cat.*, III, 26); ein *Ta'rikh-i Sultân Sulaimân* in Wien (Flügel, N<sup>o</sup> 1006) hat einen mehr legendären Inhalt und gehört schon in das XVII. Jahrhundert. Die wichtigsten Schriftsteller nach dem Tode Sulaimâns sind: Peçewî, *Ta'rikh*, Konstantinopel 1284; Kara Celebi Zâde, *Sulaimân-nâme* (verfasst als Fortsetzung des *Tâdj al-Tawârikh* von Sa'd al-Din), Bülâk 1248 und vom gleichen Autor, *Rawdat al-Abrâr*, Bülâk 1248; Merâhî, *Feth-nâme-i Sigetwâr* (Hammer, *G O R*, III, S. VI und Flügel, N<sup>o</sup> 1002); dann die historischen Werke von Şolâk Zâde, Hâdjîdî Khalîfa, Münedjîm Bashî u. a. Ewliyâ Celebi ist manchmal auch eine Quelle für das Leben Sulaimâns.

Für die Staatseinrichtungen in der Zeit Sulaimâns ist eine wichtige Quelle Lutfî Pasha, *Aşaf-nâme*, Ed. und Übers. R. Tschudi in *Türkische Bibliothek*, XII, Berlin 1910 und die *Kânûn-nâme* Sulaimâns. Diese *Kânûn-nâme*, die zu verschiedenen Zeiten gesammelt und redigiert sind, befinden sich in grosser Anzahl in den Bibliotheken Konstantinopels; Ausgaben sind: 'Arîf Bey, *Kânûn-nâme-i Âli 'Othmân (ikinçî)*, redigiert von dem Nishândî Sidi Beg, in *TO E M*, N<sup>o</sup> 15—9 (Aug. 1912—April 1913) und *'Othmânî Kânûn-nâmeleri* (Redaktion des Abû 'l-Su'ûd und des Nishândî Ramadân-Zâde Muhammed) in *Millî Tetcibâter Medjmu'ası*, I. Konstantinopel 1331; Übersetzungen in: A. L. M. Petis de la Croix, *Canon du Sultan Soliman II, représenté à Sultan Murad IV pour son instruction, ou état politique et militaire tiré des archives les plus secretes des princes ottomans et qui servent pour bien gouverner leur empire*, Paris 1735; *Canon-nâme ou édit de Sultan Soliman concernant la police de l'Egypte* in Digeon, *Nouveaux contes turcs et arabes*, Paris 1781; teilweise in von Hammer, *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung*, Wien 1815, I, 384—427; andere Urkunden in: Ahmed Refik, *Onundîl 'Aşr-i Hidjride Istanbol Hayâtî*, Konstantinopel 1333.

Die türkischen Gedichte Sulaimâns (Muhibbî) sind gedruckt Konstantinopel 1308 u. d. T.: *Dîwân-i Muhibbî*. Ein Kommentar, in dem hervorragende Eigenschaften Sulaimâns beschrieben sind, ist von Ahmed b. 'Abd Allâh Fewiz u. d. T.: *Akhlâk-i Sulaimânî* (Flügel, N<sup>o</sup> 665) verfasst worden; G. Jakob, *Sultan Soliman des Grossen Divan in einer Auswahl . . . . herausgegeben*, Berlin 1903.

Unter den zeitgenössischen abendländischen Werken sind an erster Stelle zu erwähnen: die *Relazioni* der Gesandten Venedigs, veröffentlicht von Alberi, ferner die Berichte anderer Gesandten, wie Busbecq, zugänglich in Forster und Daniell, *The Life and Letters of Ogier Ghise-*

*lin de Busbecq*, London 1881: das *Tagebuch* seines Begleiters Hans Dernschwam, ed. Babin-ger, München und Leipzig 1923, ist mehr charakteristisch für die Beschreibung der Türkei in der Zeit Sulaimân's; Lewenklaw, in seiner *Neuue Chronica Türkischer Nation*, Frankfurt 1590 hat im Anhang wichtige Dokumente gegeben (u. a. S. 418 die Etappen des zweiten persischen Feldzugs); Boissard, *Vitae et Icones Sultanorum Turcorum*, Frankfurt 1596.

Die modernen Geschichtsschreiber nach von Hammer haben in gleicher Weise oder fast ausschliesslich die abendländischen Geschichtsquellen (ungarische, österreichische, rumänische u. a.) herangezogen: von Hammer, *G O R*, III, 1—495; Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1854, II, 611—936; III, 1—380; Kupelwieser, *Die Kämpfe Österreichs mit den Osmanen vom Jahre 1526—57*, Wien 1899; Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha 1909, II, III. — Neuere türkische Werke: Mehmed Thüreiyâ, *Sidjill-i 'othmânî*, I, 143; Nâmiğ Kemal, *'Othmânî Ta'rihi*, Konstantinopel 1326—28; Khair Allâh, *Devlet-i 'othmâniye Ta'rihi*, Konstantinopel 1292, XI; die Monographien des Historikers Ahmed Refik: *Şokollî, Kadınlar Saltanatı, Âlimler ve Şan atkâları*; Mehmed Zeki, *Mahtûl Shehâzâde*, Konstantinopel 1336.

A. H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleimân the Magnificent*, Cambridge Mass. 1913; A. J. W. Gibb, *H O P*, London 1904, III, 1—9; Hâfiz Hüsain al-Aiwân-serâyî, *Hadîkat al-Djewâmî*, Konstantinopel 1281, I, 14, 15, 16, 101; II, 72, 100, 186.

(J. H. KRAMERS)

**SULAIMÂN II.**, der zwanzigste osmanische Sultan, regierte von 1687 bis 1691. Er wurde im Jahre 1052 (1642) (am 15. Muḥarram = am 15. April, nach Hammer, *G O R*; am 25. Şafar = 25. Mai nach *Sidjill-i 'othmânî*) als Sohn des Sultan Ibrahim geboren. Nach der Thronbesteigung seines Bruders Muhammeds IV. führte er mit seinem Bruder Ahmed zusammen im Palast das Leben eines Gefangenen. Nach der Absetzung Muhammeds IV., die durch die Niederlage der türkischen Truppen bei Mohács veranlasst worden war, wurde Sulaimân am 8. Nov. 1637 auf den Thron erhoben, was hauptsächlich dem *Kâ'im-makâm* Köprülü Mustafa Pasha zu verdanken war. In der bedrängten Lage, in der das Reich sich befand, setzte man auf einen zweiten Sulaimân grosse Hoffnungen, aber dieser hatte nicht die erforderlichen Eigenschaften dazu. Er wird als ein Mann von entschlossenem und kriegerischem Wesen geschildert, und in der Tat hat er zweimal an der Spitze der Truppen gestanden; seine Kränklichkeit verhinderte ihn indessen, seine guten Vorsätze zu verwirklichen. Bald nach seiner Thronbesteigung kehrte das meuternde Heer aus Ungarn zurück, fiel in die Hauptstadt ein und gab sich unerhörten Ausschweifungen hin, bei denen der neue Grosswezir Siyâwush Pasha getötet wurde (24. Febr. 1688). Ein selbständiges Eingreifen der hauptstädtischen Bevölkerung brachte die Aufständischen endlich zur Ruhe, und der alte Nishândjî Ismâ'il Pasha wurde Grosswezir (Jorga, IV, 227, spricht noch von einem anderen Grosswezir, dem Sipâhî 'Ali Agha, der zwischen beiden das Amt bekleidet haben soll, aber die *Hadîkat al-Wuzarâ* erwähnt ihn nicht). Eine neue Militärrevolte räumte Ismâ'il Pasha in gleicher Weise

beiseite; sein Nachfolger wurde der ehemalige Janitschare Tekfur Daghlı Mustafa Pasha (Mai 1688). Inzwischen erlitten die türkischen Waffen in Ungarn (Verlust von Erlau im Dezember 1687) und in Dalmatien eine Niederlage nach der andern, während Yegen 'Othmân Pasha, der Beglerbeg von Rûm-ili, sich gegen die Regierung empört hatte; in Anatolien hatte er in Gedük Ahmed Pasha einen Parteigänger. Nach grossen Anstrengungen zur Beschaffung des nötigen Geldes verliess im Juli 1688 ein Heer die Hauptstadt. Der Sultan begleitete es, kam aber nicht viel weiter als bis Adrianopel, weil in der Zwischenzeit die Österreicher und ihre Verbündeten Belgrad (am 6. September) und Semendria erobert hatten. Im September sandte die Pforte Mavrocordato und Dhu 'l-Fakâr Efendi nach Wien, mit dem Auftrag, über einen Frieden zu unterhandeln; während aber die Verhandlungen sich hinzogen, ging der Krieg weiter. Schliesslich gelang es, die Rebellen Gedük Ahmed und Yegen 'Othmân entscheidend zu schlagen und zu töten. Im Dezember 1688 wurde grosser Kriegsrat gehalten, in dem u. a. beschlossen wurde, einen bestimmten Teil der Bewohner Konstantinopels in das Heer einzustellen. Anderseits erblickte man in der Hilfe Frankreichs, das den Kaiser von Deutschland angriff, eine Möglichkeit, die Macht der Türkei wiederherzustellen. Im Juni 1689 stellte sich Sulaimân an die Spitze eines Heeres, das er nur bis Sofia begleitete, als er von dem Verlust Szigeth's benachrichtigt wurde. Redjeb Pasha wurde *Ser'asker*. Nach einigen Erfolgen endete dieser Feldzug am 24. September mit einer grossen Niederlage der Türken bei Nish. Die Folge dieser Niederlage war die Hinrichtung Redjeb Pasha's; an seine Stelle trat der Grosswezir Köprülü Mustafa Pasha (7. Nov.). Dieser ergriff energische Massnahmen, um in der Armee und in den Finanzen wieder Ordnung zu schaffen, indem er u. a. eine Reihe neuer Steuern festsetzte. In der Tat wendete sich im Jahre 1690 das Glück den Türken wieder zu, die von einer tatarischen Armee unterstützt wurden. Sie nahmen Nish, Semendria und Belgrad (8. Okt.) wieder ein, desgleichen mehrere Städte Transylvaniens. In Albanien mussten die Venetianer ihre Eroberungen im Stich lassen. Der Feldzug von 1691 begann so unter günstigen Umständen; er endete indessen mit der Niederlage bei Szalankemen, wo Mustafa Köprülü den Tod fand. Aber der Sultan war schon vor dem Aufbruch des Grosswezirs gestorben (am 23. Juni 1691; nach den *Sidjill-i 'othmânî* am 15. Shawwâl = 12. Juli). Sein Bruder Ahmed II. wurde sein Nachfolger. Sulaimân II. ist in der Türbe Sulaimân's I. in der Sulaimâniye zu Konstantinopel beigesetzt. Zwei seiner Söhne sind ebenfalls Sultane gewesen: Mustafa II. und Ahmed III.

*Litteratur*: Die wichtigste türkische Quelle ist: Râshid, *Ta'rihi*, Konstantinopel 1282, II, 15—159; dann mehrere noch ungedruckte Werke: Defterdâr Muhammed Pasha, *Zubdat al-Wakâ'ât* (Flügel, Wiener Katalog, N<sup>o</sup>. 1079); Dhu 'l-Fakâr Efendi, *Sulh-nâma* (Flügel, N<sup>o</sup>. 1078); 'Abd al-Ghaffâr Kirimî, *'Umdat al-Tawârikh wa 'l-Akhhâr* (Bibliothek Es'ad Efendi in Konstantinopel, N<sup>o</sup>. 2331). Ausserdem: Mehmed Thüreiyâ, *Sidjill-i 'othmânî*, I, 44; von Hammer, *G O R*, VI, 499—560; Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, V, 145—50, 243; Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, IV, 225—54. (J. H. KRAMERS)



**SULAIMAN**, MAWLĀY ABU 'L-RABī' B. MUHAMMED, 'Alawiden-Sultan von Marokko, der vom Radjab 1206 (Marz 1792) bis zum 13. Rabī' 1 1238 (28. Nov. 1822) regierte. Als Sohn des Sultans Muḥammed b. 'Abd Allāh b. Ismā'il und einer freien Frau aus dem arabischen Stamme der Ahlāf verbrachte er seine Jugend in Sidjilmāsa, wo er sich dem Studium hingab, ohne an politischen Dingen teilzunehmen. Als beim Tode seines Vaters im Radjab 1204 (März-April 1790) die Regierung an seinen Bruder Yazīd fiel, kam Sulaimān in Begleitung von Angehörigen der arabischen und berberischen Stämme der Sahara aus Tāfilālat, um ihm die *Baī'a* der Bewohner von Sidjilmāsa zu überbringen. Als Mawlāy Yazīd bei Marrakesh (Ende Djumāda II 1206 = Febr. 1792) im Kampfe gegen Mawlāy Hishām, einen seiner Brüder, der gegen ihn aufständisch geworden war, fiel, geriet Marokko in Anarchie. Die Leute vom Hawz von Marrakesh blieben Mawlāy Hishām treu, während die vom Hibī und vom Djabal den Mawlāy Maslama, einen Halbbruder des Mawlāy Yazīd, zum Herrscher ausriefen. Die Bewohner von Fās, die Stämme aus der Umgebung der Hauptstadt sowie die 'Abid, die Wādāya und die Berber riefen den Mawlāy Sulaimān aus, den seine Kenntnisse und seine Frömmigkeit ganz besonders auszeichneten. Bald danach taten sich die 'Abid von Miknās und die Berber dieser Gegend mit ihnen zusammen, und der neue Sultan nahm ihren Treuschwur im Heiligtum des Mawlāy Idris am Montag, den 17. Radjab 1206 (12. März 1792), entgegen. Späterhin wurde er auch von den Banū Hasan und den anderen Stämmen des Gharb, ebenso wie von den Bewohnern von Sale und Rabat anerkannt.

Mawlāy Sulaimān war kaum feierlich ausgerufen, als er sich schon gegen seinen Bruder und Rivalen, Mawlāy Maslama, zur Wehr setzen musste; dieser wurde bald besiegt und begab sich in den Orient.

Gegen Ende des Jahres 1206 (1792) machte Mawlāy Sulaimān einen missglückten Feldzug, um die Angād, einen arabischen Stamm aus der Umgebung von Udja, zu strafen, welche die Karawanen und die Pilger ausplünderten.

Im Hawz von Marrakesh jedoch herrschte immer noch Mawlāy Hishām. Gegen Ende des Jahres 1207 (1793) sandte Mawlāy Sulaimān seinen Bruder, Mawlāy al-Taiyib, gegen die Shāwiya; er wurde aber geschlagen.

Im Jahre 1208 (1793/4) machten die Djabāla, Stämme, welche das Bergmassiv des Nordwestens bewohnen (Akhmās, Banū Yadar, Banū Gurfū, Ghazāwa usw.), auf Anstiften eines *Talib*, Muḥammed b. 'Abd al-Salām Zaiṭan al-Khumsī, einen Aufstand. Beim ersten Angriff wurden die Truppen des Mawlāy Sulaimān geschlagen, schliesslich aber unterdrückten sie die Aufstände; Zaiṭan wurde besiegt und begnadigt und zum Statthalter seines Stammes ernannt. Er wurde eine der besten Stützen der Regierung.

Mawlāy Hishām war immer noch mächtig im Hawz von Marrakesh, wo die Stämme Dukkāla, 'Abda, Ahmar, Shayādhima, Hāha und Raḥāmīna seinem Befehl unterstanden; aber bald entstand Zwietracht unter ihnen, und Mawlāy Sulaimān zog seinen Nutzen aus dieser Lage.

Er griff zunächst einen Teil der Shāwiya an, die er schlug. Im Jahre 1210 (1795/6) schickten die Raḥāmīna eine Abordnung zu ihm, um ihn aufzufordern, nach Marrakesh zu marschieren. Da

unternahm er wieder einen Feldzug gegen die Shāwiya, die er wiederum gänzlich schlug. Dann machte er einen Einfall in das Gebiet der Dukkāla und nahm Azammūr im Jahre 1211 (1796/7). Darauf wandte er sich gegen Marrakesh. Als er näher rückte, entfloh Mawlāy Hishām aus der Stadt in den Atlas; Mawlāy Sulaimān besetzte die Hauptstadt des Südens und dehnte seine Herrschaft aus über die Stämme Hawz, Dair, Sūs, Hāha und über die Stadt Mogador. Bald danach unterwarf sich der *Kā'id* der 'Abda, 'Abd al-Rahmān b. Nāṣir, der eine der treuesten Stützen des Mawlāy Hishām gewesen war, dem Sultan; Mawlāy Hishām, der nun allein stand, folgte bald seinem Beispiel; Mawlāy Sulaimān war unbestrittener Herrscher von ganz Marokko geworden.

Als seine Autorität einmal anerkannt war, unternahm Mawlāy Sulaimān einige weniger wichtige Feldzüge zur Sicherung der Grenzen seines Reiches.

Die Türken von Algier hatten Udja eingenommen und ihre Herrschaft auch auf die Nachbarstämme dieser Stadt ausgedehnt: im Jahre 1211 (1796/7) sandte Mawlāy Sulaimān Truppen gegen sie, welche dies Gebiet ohne jede Schwierigkeit zurückeroberten.

Im Jahre 1213 (1798/9) Expedition in den Sūs; 1215 (1800/1) unglücklicher Feldzug gegen den Berberstamm Ait-Umālū; 1216 (1801/2) Feldzug in das Gebiet der Dar'a (Drā) und 1217 (1802/3) gegen den Rif, um die Steuern einzutreiben. 1218 (1803/4) Feldzug gegen die Ait Idrāsan des mittleren Atlas und gegen die Sahara-Stämme (Tudgha, Farkala, Gharis, Tāfilālat).

Jetzt erreichte die Macht des Mawlāy Sulaimān ihren Höhepunkt; Marokko erfreute sich einige Jahre des Friedens und des Wohlstandes. Leider hielt diese Periode nicht an, und der Sultan hatte am Ende seiner Regierung fast jährlich Feldzüge zu unternehmen.

Im Jahre 1222 (1807/8) Expedition gegen die Tādla und gegen die Gurāra; 1223 (1808/9) ein neuer Feldzug gegen die Ait Umālū, welche diesmal zur Tributzahlung gezwungen wurden; 1224 (1809/10) Expedition gegen die Tādla und gegen die Ait Isrī; 1225 (1810/11) Feldzug gegen den Rif.

Bald danach änderte sich die Lage. Der Nationalaufstand der Berber des mittleren Atlas, die über die Bedrückung von seiten der arabischen Zentralgewalt aufgebracht waren, brachte das Reich in Gefahr und lieferte Marokko beinahe der Anarchie aus.

Im Jahre 1226 (1811/2) machten die Garwān und die Ait Umālū unter der Führung des Amhāuḥ einen Aufstand; ein erster Feldzug gegen sie scheiterte in Azrū.

Im Jahre 1227 (1812/3) entsandte der Sultan eine Expedition in den Rif mit dem Auftrage, gewisse östliche Stämme, namentlich die Gal'iya, zu züchtigen, weil sie trotz seines Verbotes den Christen Getreide verkauften. Dieser Feldzug war zwar von Erfolg gekrönt, zeitigte aber keine dauernden Ergebnisse, sodass schon im folgenden Jahre (1228 = 1813/4) der Sultan mit arabischen Kontingenten, die von den Banū Mālik und den Sufyān gestellt wurden, sich persönlich in den Rif begeben musste, das er mit Feuer und Schwert heimsuchte.

Im Jahre 1230 (1814/5) Expedition in das Gebiet von Marrakesh zur Bestrafung der aufsässigen Stämme Dukkāla, 'Abda und Shayādhima.

Im Jahre 1231 (1815/16) schickte der Sultan seinen Sohn Mawlāy Ibrāhīm, um verschiedene arabische und berberische Stämme der Sahara, die Šabāh und die Ait 'Atā zu züchtigen, da sie sich in den Besitz von Festungen (*Kuṣūr*) gebracht hatten, welche Mawlāy Ismā'īl in ihrem Lande errichtet hatte. Dieser Feldzug scheiterte; da musste der Sultan selbst einen zweiten Feldzug dahin unternehmen, wobei er vollen Erfolg hatte.

Der Feind aber, der Mawlāy Sulaimān die grössten Schwierigkeiten bereitete, war der Berberblock des mittleren Atlas, der sich wiederholt gegen das arabische Joch auflehnte und dabei häufig die Stadt Meknās in Gefahr brachte. Dem Sultan ist es nie gelungen, sie gefügig zu machen; ihr erbitterter Widerstand war die Ursache innerer Auseinandersetzungen, die das Ende seiner Regierung trübten.

Die Šanhādja des mittleren Atlas und namentlich das Bündnis der Ait Umālū von Fāzāz verweigerten ihre Unterwerfung unter die Zentralgewalt. Im Jahre 1234 (1818/9) beschloss der Sultan, sie mit arabischen und berberischen Truppen (Zammūr, Garwān, und Ait Idraṣān) zu unterwerfen; aber infolge des Abfalles der Zammūr wurde der Sohn des Sultans, Mawlāy Ibrāhīm, tödlich verwundet, und der Herrscher selbst wurde von einem Berber gefangen genommen, der ihn aber schliesslich wieder frei liess. Dieser Erfolg entfesselte den Nationalismus der Berber, die unter der Führung eines örtlichen *Murābiṭ*, Muḥammed U-Nāṣir Ām-lāuš, einen Aufstand machten, um gegen das ganze arabophone Element in Marokko zu kämpfen.

Die Niederlagen Mawlāy Sulaimāns hatten sein Ansehen vernichtet, das Ende seiner Regierung war nur noch eine Reihe von Revolten, die er kaum unterdrücken konnte.

Während der Sultan in Meknās war, das er gegen die Berber verteidigte, erhob sich die Bevölkerung von Fās gegen seinen Statthalter al-Saffār; daher kehrte er nach Fās zurück. Unterwegs wurde sein Heer von den Berbern angegriffen. Im Jahre 1235 (1819/20) wollte er den Hibt befrieden, dann brach er nach Marrākesch auf. Während seiner Abwesenheit plünderten die Wadāya Fās. Es entstand Zwietracht unter der Bevölkerung der Stadt, die schliesslich die Berber gegen die Wadāya um Hilfe anriefen. Bald fielen die Bewohner der Stadt im Einverständnis mit den Berbern von Mawlāy Sulaimān ab und wählten Mawlāy b. Yazīd zum Herrscher, der auch von einem Teil der Bewohner des marokkanischen Nord-Westens, namentlich von der Bevölkerung von Tetwān, anerkannt wurde. Als Mawlāy Ibrāhīm sich in diese Stadt begeben hatte, starb er, und sein Bruder Mawlāy Sa'īd wurde an seine Stelle gewählt. Da verliess der Sultan Mawlāy Sulaimān Marrākesch, um Fās zu belagern. Die Belagerung dauerte bis zum Radjab 1237 (März—April 1822). Während dieser Zeit liess der Sultan Tetwān angreifen und brachte Ruhe in das Gebiet von Tāza.

Nachdem Mawlāy Sulaimān Fās wieder eingenommen und im Norden den alten Zustand wiederhergestellt hatte, brach er nach dem Süden auf, wo er gegen den arabischen Stamm der Šarārīda in der Nähe von Marrākesch zu kämpfen hatte.

Des Herrschens müde, dachte Mawlāy Sulaimān daran, zugunsten seines Neffen Mawlāy 'Abd al-Rahmān b. Hishām abzudanken, als er am 13. Rabi' I 1238 (28. Nov. 1822) in Marrākesch starb, wo er auch begraben wurde.

Trotz seiner unglücklichen Regierung hat Mawlāy Sulaimān den Ruf einer grossen Frömmigkeit, Gerechtigkeit und grossen Wohlwollens hinterlassen; so hat er die nicht-islāmischen Steuern (*Mukūs*) abgeschafft. Er ist auch ein grosser Baumeister gewesen.

*Litteratur:* Abu 'l-Kāsim al-Zaiyānī, *al-Turđumān al-mu'rib*, ed. Houdas, Text, S. 92; Übers., S. 169; Muḥammed Akansūs, *al-Djaish al-aramram*, lith. Fās, 1336, I, 181; Aḥmed al-Nāṣirī, *al-Istikṣā'*, IV, 129—72; Übers., in *Arch. Marocaines*, IX, 384—99; X, 1—105. Sulaimān al-Hawwāt ist ein Lobdichter des Mawlāy Sulaimān, dessen nur handschriftlich existierende Gedichtsammlung historisch nicht von Interesse ist. (GEORGES S. COLIN)

**SULAIMĀN AL-MAHRĪ**, Lehrer der Schifffahrt (*Mu'allim al-Baḥr*) und Verfasser von Segelhandbüchern in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts.

Die arabische Handschrift 2559 der Nationalbibliothek in Paris enthält mehrere nautische Abhandlungen in Prosa und in Versen über den Indischen Ozean, das Südchinesische Meer und die Meere des asiatischen grossen Archipels. Der Verfasser der poetischen Abhandlungen ist der *Mu'allim* Ibn Mađjid (vgl. IV, 389 ff.). Die fünf Prosa-Abhandlungen sind von einem andern Lehrer der Schifffahrtskunde verfasst, nämlich von Sulaimān b. Aḥmed al-Mahrī al-Muḥammadi (Fol. 59v) oder Sulaimān b. Aḥmed b. Sulaimān al-Mahrī (Fol. 155r, hier fälschlich geschrieben: al-Mahrī). Nach der einen oder der andern Angabe über seine Abstammung war er der Sohn oder der Enkel eines Mahrī, d.h. eines Angehörigen des Mahara-Stammes in Süd-Arabien. Sonst wissen wir über Sulaimān nichts; seine Segelhandbücher enthalten keinerlei biographische Angaben. Sein türkischer Übersetzer, der Admiral Sidi 'Alī, der 1554 den *Muḥit* schrieb, behandelt ihn als bereits verstorben (vgl. *JASB*, 1834, S. 548). Eine der nautischen Abhandlungen ist von 1511 datiert; wahrscheinlich wurden also die Texte, um die es sich handelt, in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts veröffentlicht.

Die Hs. 2559 ist in kleinem Quartformat von 21,5 × 15 cm mit 187 Blättern und 15 Zeilen auf jeder Seite. Die fünf darin enthaltenen Abhandlungen von Sulaimān sind folgende:

1. *Kisāla Kāḥālat al-Šumūs wa-stichād al-Kawā'id al-Uṣūs*, Fol. 1v—3v. Gleich am Anfang heisst es: „Dieses Sendschreiben will über die [verschiedenen Arten] der bekannten Zeitrechnungen unterrichten, sowie über ihre Benutzung in der ganzen Welt; diese Zeitrechnungen sind: das Mondjahr, das Sonnenjahr, das byzantinische (*rūmiya*), koptische und persische Jahr“. Das Sendschreiben umfasst eine kurze Einleitung von 10 Zeilen und 6 *Faṣl* oder Abschnitte. Der erste Abschnitt behandelt das Mondjahr, der zweite die Grundlage des Sonnenjahrs, der dritte das Sonnenjahr, der vierte das byzantinische Jahr, der fünfte das koptische und der sechste das persische Jahr. Undatiert. Auf Fol. 1r, wo in anderer Schrift als die Handschrift selbst die Titel der verschiedenen Abhandlungen dieser Handschrift angegeben werden, trägt der obige Text den Titel: „Sendschreiben, das die Lehre von den Zeitrechnungen behandelt, d.h. die Kenntnis von der Grundlage der Jahre, die allgemein gebräuchlich sind“.

II. *Kitāb Taḥfāt al-Fuḥūl*, von Fol. 4r—10r



einschliesslich: auf Fol. 1<sup>r</sup> trägt dieser Text den Titel: "Sendschreiben, tatkräftigen Männern gewidmet, um ihnen die Kenntnis von den Grundlagen [der astronomisch-nautischen Wissenschaft] zu erleichtern". Diese Abhandlung zerfällt in 4 Zeilen Einleitung, 7 Kapitel und einen Schluss. Kapitel I behandelt die Beschreibung der Sphären und der in ihnen enthaltenen Sterne; Kapitel II die Einteilung des Kreises; die Gelehrten der astronomisch-nautischen Wissenschaft haben sich geeinigt, ihn in 32 Teile einzuteilen, die *Khann*, "[Himmels-]Windstriche", heissen, in Analogie zu den Windstrichen in der Schifffahrtskunde; Kapitel III handelt von den *Zām* = 3 Stunden Seeweg; Kapitel IV von den beiden Arten von Seereisen: der Reise längs der Küste, d. h. der Küstenschifffahrt, und der Reise ins offene Meer oder die Schifffahrt auf hoher See; Kapitel V von der Höhe der Sterne, um die geographische Breite eines Hafens zu bestimmen; Kapitel VI von den Abständen zwischen zwei Häfen, die in *Zām* angegeben werden; Kapitel VII von den Winden. Der Schluss dieser Abhandlung ist folgender: die Schifffahrtskunst beruht auf doppelter Basis, auf dem gesunden Menschenverstand und auf der Erfahrung.

Dieser Text trägt kein Datum, aber er ist später als IV, das auf Fol. 7<sup>r</sup>, Z. 1 zitiert wird, und später als III, das auf Fol. 5<sup>v</sup>, Z. 11 erwähnt wird; demnach muss er nach 1512 abgefasst sein.

Fol. 10<sup>v</sup> und 11<sup>r</sup> sind in der Handschrift unbeschrieben.

III. *Al-Umdat al-mahriya fī Ḍabṭ al-ʿUlūm al-bahriya*, von Fol. 11<sup>v</sup>—59<sup>r</sup> einschliesslich. Die Abhandlung zerfällt in 7 Kapitel, die wiederum in Abschnitte eingeteilt sind:

Kapitel I handelt von den Grundbegriffen [der astronomisch-nautischen Wissenschaft]. Es enthält folgende Abschnitte: *a.* über die Windstriche; *b.* über die Entfernungen der Sterne vom Äquator; *c.* über die Parallelkreise (*Madārāt*) der Sterne, in Graden ausgedrückt; *d.* über die Sterne, die sich in horizontaler Lage (*ʿIḍāl*) befinden, beobachtet an einem einzigen Brettchen; *e.* über den *Zām*; *f.* über den Führer der genauen Zahl der *Zām* zwischen den Windstrichen; *g.* über die genaue Zahl der *Tirfāt* (Koeffizient, der die Länge des Weges angibt, den man nach einem gegebenen Kap zurücklegen muss, um die gleiche Verschiebung in der Breite zu erhalten wie bei rein nördlichem Kurs); *h.* über die Grundlage [der Berechnung] der Höhe eines Sterns; *i.* über die Entfernungen.

Kapitel II handelt von den Namen der Sterne und was damit zusammenhängt. Es enthält folgende zwei Abschnitte: *a.* über die Zahl *Iṣbaʿ* (= 1° 37') zwischen dem Nordpol und dem *Gāh* oder Polarstern, dem Grossen *Farḡad* oder  $\beta$  des Kleinen Bären, dem *Mikh*, wörtl. dem Nagel = 122 (Piazzi) von Kepheus; *b.* über den Kreis, der durch den Grossen *Farḡad* um den Pol beschrieben wird.

Kapitel III handelt von den Seewegen in den Gegenden, die gegen und mit dem Winde liegen (d. h. nach der besonderen Ausdrucksweise des Verfassers, östlich und westlich von Kap Komorin). Das Kapitel enthält 7 Abschnitte: *a.* Routen aus dem Meer des Ḥidjāz; *b.* Route längs der Südküste Arabiens; *c.* Route an der Nordwestküste Indiens; *d.* Route an der Ostküste Afrikas vom Bāb-al-Mandab aus (eine andere Form für Bāb al-Mandab); *e.* Route auf hoher See von Khūriyā (vgl. oben, II, 1049, wo diese Inseln nach einer falschen Angabe mehrerer arabischer Geographen

ungenau Khūriyān-Mūriyān genannt sind) an der Südküste Arabiens nach Sokotrā; *f.* Routen mit dem Winde an der Ostküste Indiens; *g.* Route an der Küste von Siam (d. h. an der West- und Ostküste der Malaiischen Halbinsel, die früher ganz zu Siam gehörte), an den Küsten des eigentlichen Siam, Indochinas und Westchinas.

Kapitel IV handelt von den Routen längs den Küsten folgender Inseln: Komr oder Madagaskar, der Komoren (welche die vier Inseln umfassen: Anḡazidja oder Gross-Komoro, Mulāl oder Mohilla Dumūnī oder Anjuan, so benannt nach dem Namen ihrer Hauptstadt, und Mayotta); der kleinen Inseln östlich von Kap Amber und von Kap St. Marie (die beiden Kaps an der Nord- und der Südspitze von Madagaskar); der Zarin-Inseln oder Seychellen; Sokotrā; der Fāl oder Lakkediven; der Dib oder Malediven; Ceylon, der Andamanen und Nicobaren; der Inseln auf hoher See an der Küste Siams (d. h. an der Westküste der Malaiischen Halbinsel); Sumatra, Java; der südöstlichen Inseln: Gilolo; Farīyūk (Perioco der *Commentarios* des Albuquerque, Bd. III, Kap. XVIII [?]): Ghūr (= der nördliche Teil von Formosa), Molukken, Makassar (= Celebes), der Inseln Banda, Timūr-Lawt oder Timūr des Meeres, Timūr-kidul oder Südtimūr, Brunay oder Borneo.

Kapitel V handelt von den Breitengraden, die nach der Höhe des *Gāh* oder Polarsterns, nach der Höhe der *Farḡadain* (=  $\beta \gamma$  des Kleinen Bären) und nach der Höhe der *Naʿsh* (=  $\alpha \beta \gamma \delta$  des Grossen Bären) festgesetzt sind. Es enthält 7 Abschnitte, die die Breitengrade der Häfen des Roten Meeres, der Ostküste Arabiens und Westküste Indiens angeben; ferner der Häfen der Ostküste Afrikas und der Westküste Indiens und Ceylons; der Ostküste Afrikas südlich von Guardafui; des Bengalischen Meerbusens; der Inseln Ceylon, Sumatra und Java. In gleicher Weise behandelt es die *Bāshī* (Korrektur, die nach der Höhe des Polarsterns auszuführen ist) der 28 Mondstationen und die Höhen der bekannten Sterne.

Kapitel VI handelt von den Monsunwinden des Indischen Ozeans, deren Daten nach persischer Zeitrechnung angegeben sind. Die Monsunwinde zerfallen in zwei Kategorien. Die erste Kategorie ist ihrerseits wieder in zwei Arten eingeteilt. Die erste Art führt den Namen „Windkopf“ und umfasst folgende Monsune: der Monsun von ʿAden, um nach der Westküste Indiens zu fahren, der Monsun von Shīhr mit dem gleichen Ziel; der Monsun von Zufār, der Monsun der Sawāhil oder der äquatorialen Ostküste Afrikas ebenfalls mit dem gleichen Ziel; der Monsun der Sawāhil zur Südküste Arabiens; die Monsune von Gudjerat, von Konkan, von Malabar, von den Malediven, von Shīhr, von Zufār, von Maskat nach Malaka, Sumatra, Tenasserim, Bengalen; die Monsune von Zailaʿ und von Berbera zur Küste Südarabiens; der Monsun von ʿAden nach Hormuz.

Die zweite Art Monsune der ersten Kategorie sind die Monsune von Mekka (d. h. von Djidda), von Sawākin, Zailaʿ, ʿAden, Shīhr, Mashḡās, Zufār und Kalahāt nach der Westküste Indiens.

Die Monsune zu den Ländern unter dem Winde (d. h. östlich vom Kap Komorin) sind die Monsune von ʿAden, Shīhr, Mashḡās, Gudjerat, Konkan, Malabar, den Malediven nach Malaka, Sumatra, Tenasserim, Martaban und Bengalen; der Monsun von Bengalen nach der Westküste der Malaiischen Halbinsel; der Monsun von der Ostküste Afrikas

nach den Malediven; der Monsun von Sawāhīl zur Küste Südarabiens.

Die zweite Kategorie von Monsunwinden umfasst die Monsune von Gudjerat, Konkan und Hormuz zur arabischen Küste; von Gudjerat zur Ostküste Afrikas; von Bengalen, Malaka, Tenasserim, Martaban und Sumatra nach Mekka (d. h. nach Djidda), 'Aden und Hormuz; von Sumatra nach Bengalen; von den Malediven nach 'Aden und zur ganzen arabischen Küste; von Diyūl in Sind zur arabischen Küste; von Malindi in Ostafrika nach Madagaskar; von Kilwa nach Sofāla und von Sofāla nach Kilwa.

Kapitel VII handelt von den Reisen. Zunächst sind hier die Inseln und Eilande auf offener See an der arabischen und afrikanischen Küste des Roten Meers beschrieben. Daran schliessen sich sehr ausführliche Itinerare in folgenden Gegenden an: von Bāb al-Mandab zum Berg Zukur und nach Saibān im Süden des Roten Meeres; von Saibān nach Djidda; von Saibān nach Sawākin; von Djidda nach 'Aden; von Sawākin nach 'Aden; von Zaila nach Gudjerat; von Berbera nach Gudjerat; von Kishin an der südarabischen Küste nach Gudjerat; von Khalafat nach Gudjerat; von Zufār nach Gudjerat; von Kalahāt nach Gudjerat; von Maskat nach Gudjerat, Konkan und Malabar; von 'Aden nach Malabar; von 'Aden nach Hormuz; von Rās al-hadd nach Diyūl in Sind; von Diu nach Mashkās; von Diu nach Shihr und 'Aden; von Mahā'im, Shayūl (das Chaul unserer Karten) und dessen Umgebung zur arabischen Küste; von Diu zu den Malediven; von Dābūl zu den Malediven; von Diu nach Maskat und Hormuz; von Cambay nach 'Aden zum Endpunkt des Monsun; von Goa-Sindābūr nach 'Aden zum Endpunkt des Monsun; von Honūr und Bādkalā nach 'Aden zum Endpunkt des Monsun; von Kalikut nach Guardafui; von Diu nach Malaka; von Diu nach Bengalen, d. h. nach Shātīgām (sic!); von Malaka nach 'Aden; von Shātīgām zur arabischen Küste.

Im Schlusswort (*Khātima*) zählt der Verfasser die zehn Gefahren auf, welche die Seefahrer vermeiden müssen.

Diese Abhandlung hat als Datumsangabe (in Ziffern) den 21. Rabi' II 961 (27. März 1554); aber nach dem *Muḥiṭ* des Sidī 'Alī ist sie im Jahre 917 (1511, 2) verfasst (vgl. *J. A. S. B.*, 1834, S. 548); dieses Datum dürfte wohl als das richtige anzunehmen sein. Der türkische Admiral hat in der Tat im Jahre 1553 während seines Aufenthaltes am Persischen Golf die arabischen Dokumente, die er übersetzt hat, zusammengestellt. Das in der Hs. 2559 angegebene Datum ist zweifellos das der Abschrift des Originaltextes; denn Sulaiman war 1554 schon tot.

IV. *Kitāb al-Minhādī al-fakḥī fī 'Im al-Raḥī al-zākhīr*, von Fol. 59<sup>r</sup>–93<sup>r</sup>, Z. 3. Es besteht aus einer Einleitung, 7 Kapiteln und einem Schlusswort. Die Einleitung handelt von den Zām und den *Tirfāt*; Kapitel I von den Seewegen an den Küsten von Arabien, Makrān, Sind, Gudjerat, Konkan, Tulwān und Malabar; an der Somälküste und Ostküste Afrikas, der Ostküste Indiens, Bengalens, Siams (d. h. der Westküste der Malaiischen Halbinsel), Malakas; an der Ostküste der Malaiischen Halbinsel, an der Küste Indochinas, Westchinas und von einigen Routen auf hoher See.

Kapitel II handelt von den geographischen Breiten (*Kīyās*, wörtl. „Mass“) der Häfen an den be-

kannten und bewohnten Küsten. „Wisse“ sagt der Verfasser, „hinsichtlich der Beobachtung des Polarsterns gibt es Abweichungen zwischen den Leuten, die in den mit dem Wind liegenden Ländern, und denen, die in den gegen den Wind liegenden Ländern des Kap Komorin wohnen, was eben für gewisse Kaps gilt. Daraus ergeben sich Abweichungen über das Grundmass (d. h. für die Höhe des Polarsterns) zwischen den Bewohnern von Westindien (*al-Hind*, wie es in der nautischen Terminologie zu verstehen ist) und den Arabern. In meinem Buch *al-Umda* (oben N<sup>o</sup>. III) stimmen [die angegebenen Breitengrade] mit denen der *Ḥolā* überein; in dem vorliegenden Buch habe ich die Ansicht der Alten [Lehrer der Schifffahrt] über alle Küsten wiedergegeben, weil ich [diese Breiten] bei einigen Kaps kontrolliert habe, für die nach meiner Vermutung eine geringere als die tatsächliche Breite angegeben war . . . .“ Darauf folgen Abschnitte: *a.* über eine grosse Anzahl von Breiten, die man aus der Beobachtung des Polarsterns berechnet hat; *b.* über die *Farkadain* ( $\beta \gamma$  des Kleinen Bären); *c.* über die *Nā'sh* ( $\alpha \beta \gamma \delta$  des Grossen Bären); *d.* über die Höhen der bekannten Sterne.

Kapitel III enthält die Küstenbeschreibung der grossen bewohnten und bekannten Inseln: Madagaskar, die Seychellen, Soḳotrā, die Lakkadiven, die Malediven, Ceylon, die Andamanen und Nikobaren, die Takwa-Inseln an der Westküste der Malaiischen Halbinsel, Sumatra, Java und die südöstlichen Inseln (Timor, die Sandelholzinseln, Banda, die Molukken, die Insel Likyū [arabische Transkription des chinesischen *Lieou-Ōieou*, auch Ghūr (= Nordformosa) genannt], Gilolo, Fariyūk [?], Borneo und Makassar = Celebes).

Kapitel IV handelt von den Entfernungen zwischen Arabien einerseits und Westindien, den Häfen des Bengalischen Meerbusens, der Ostküste Afrikas und einigen Häfen von Sumatra, Java und Bali.

Kapitel V spricht von den Winden, den Zyklonen und den Gefahren, denen die Schiffe ausgesetzt sind. Kapitel VI handelt von den Landungsplätzen und den Landzeichen Westindiens, der arabischen Küste und der Ostküste Afrikas. Kapitel VII handelt von dem Eintritt der Sonne und des Mondes in die Tierkreiszeichen. Das Schlusswort enthält ausführliche Itinerare: von Diu nach Malaka, von Malaka zu den Malediven, von Diu zur Westküste Sumatras und zurück, nach Martaban, nach Tenasserim und nach Bengalen.

Dieser Text ist nicht datiert; aber er erwähnt *al-Umda* (III) auf Fol. 64<sup>r</sup>, Z. 13. Er ist also nach 1511 entstanden. In gleicher Weise erwähnt er II, das auf Fol. 60<sup>v</sup>, Z. 9 angeführt wird.

Fol. 93<sup>v</sup>–151<sup>r</sup> enthalten nautische Abhandlungen in Versen von Ibn Mādjīd, über die schon früher berichtet worden ist (oben IV, 392). Fol. 151<sup>v</sup>–154<sup>v</sup> einschliesslich sind unbeschrieben.

V. *Kitāb Sārah Taḥfāt al-Fuḥū' fī Tamhīn al-Uṣūl*, von Fol. 155<sup>r</sup>–187<sup>v</sup>, dem letzten Blatt der Handschrift. Am Schluss der kurzen Einleitung bemerkt der Verfasser: „[Den Inhalt] dieses Buches habe ich aus verschiedenen Wissensgebieten ausgezogen, und ich habe seinen Inhalt zusammengebracht [indem ich ihn entlehnte] aus meinen eigenen Werken und aus denen der Brüder [von der Bruderschaft der Lehrer für Schifffahrt] (Fol. 155<sup>r</sup>, Z. 3 unten).“

Kapitel I beschreibt die Himmelsphären und die



Sterne, die in ihnen enthalten sind (die Sphären des Mondes, des Merkur, der Venus, der Sonne, des Mars, des Jupiter, des Saturn und der Fixsterne), den Magnetstein und den Kompass. Kapitel II handelt von der Einteilung des Kreises. „Ich sage“, sagt der Verfasser auf Fol. 161r, Z. 3, „dass das II. Kapitel des vorliegenden Werkes die Beschreibung des Kreises enthält. Das Wort „Kreis“ bezeichnet hier den Kreis des Horizonts, der in 360 Teile eingeteilt ist; bei den Beobachtern d. h. bei den Astronomen heisst jeder dieser Teile ein Grad. Ich sage, dass die in der nautischen Wissenschaft Bewanderten sich darin einig sind, dass der Kreis [des Horizonts] in 32 Teile einzuteilen ist. Ich sage, dass die Lehrer der Schifffahrt auf dem Westindischen Meer sich einig sind. Diese Lehrer sind die Araber, die Bewohner von Hormuz, die Bewohner von Westindien, die Čola und die Zeng (oder Zendj). Das gleiche gilt für die Lehrer der Schifffahrt im Okzident, wie die Maghrebiner, Franken, Byzantiner (oder Römer), die ebenfalls den Kreis in 32 Teile einteilen. Die Chinesen dagegen und die Javaner — d. h. die Bewohner der südlichen Inseln — teilen den Kreis in 24 Teile ein. Das gleiche gilt für die Bewohner der nicht-arabischen Länder, wie Khorāsān und die benachbarten nicht-arabischen Länder. Und die Lehrer der Schifffahrt haben diese Teile *Khann* genannt, in Analogie zu den *Khann* (oder Windstrichen) in der Schifffahrt.....“. Das gleiche Kapitel beschäftigt sich dann mit dem *Išbaʿ* (wörtl. „Finger“ = 1° 37'). Kapitel III ist dem *Zām* gewidmet; Kapitel IV den Routen längs den Küsten und auf hoher See; Kapitel V den Höhen der Sterne; Kapitel VI den Entfernungen zwischen zwei Punkten; Kapitel VII den Winden. Das Buch endet mit einem Schlusswort.

Diese letzte, ebenfalls undatierte nautische Abhandlung ist jünger als das *Kitāb al-Minhādī* (IV), das auf Fol. 173r, Z. 8 und 184r, Z. 11 zitiert wird, und jünger als *al-Umda* (III), das auf Fol. 165r, Z. 9, 165v, Z. 8 und 181r, Z. 13—4 erwähnt wird. Der *Catalogue des manuscrits arabes* von de Slane gibt ungenau an, dass der Text dieser Abhandlung mit roter Tinte geschrieben sei: Nur die Titel der Kapitel, Abschnitte und Paragraphen sind mit roter Tinte geschrieben; der Text selbst ist wie in dem übrigen Teil der Handschrift mit schwarzer Tinte geschrieben.

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, was in diesem Artikel zu weitschweifig wäre, ist es angebracht, hier die hauptsächlichsten Methoden der arabischen Seeleute des XV. und XVI. Jahrhunderts anzuführen. Nach den nautischen Texten des Ibn Mādjīd und des Sulaimān al-Mahrī wurden die Breiten der Häfen des Indischen Ozeans im weiteren Sinne, d. h. der Häfen an allen Küsten zwischen Südafrika und der chinesischen Provinz Fou-kien (der Küsten des Festlandes und der Inseln des Indischen Ozeans im eigentlichen Sinne, des Roten Meeres, des Persischen Golfs, des Meeres von ʿOmān, des Bengalischen Meerbusens, des Südchinesischen Meeres und der Meere des grossen asiatischen Archipels) durch die Beobachtung von drei nördlichen Sternen oder Sterngruppen bestimmt: nämlich durch den *Gāh* (den Polarstern), die *Farḡadain*, „die beiden Kälber“ (=  $\beta\gamma$  des Kleinen Bären), und die Bahre, arabisch *al-Naʿsh* (=  $\alpha\beta\gamma\delta$  des Grossen Bären). Die Breite der Häfen, die zwischen den Parallelkreisen 32° 48' nördl. (= 17½ *Išbaʿ*) und 6° nördl. (= ungefähr 1 *Išbaʿ*)

des *Gāh* liegen, wird durch die Beobachtung des Polarsterns bestimmt; die Breite der Häfen, die zwischen den Parallelkreisen 6° nördl. (= 1 *Išbaʿ* des *Gāh* oder 8 *Išbaʿ* der *Farḡadain*) und 5° 21' südl. (= ungefähr 1 *Išbaʿ* der *Farḡadain*) liegen, durch die Beobachtung von  $\beta\gamma$  des Kleinen Bären; und die Breite der Häfen, die zwischen den Parallelkreisen 5° 21' südl. (= 1 *Išbaʿ* der *Farḡadain* oder 13 *Išbaʿ* des *Naʿsh*) und ungefähr 25° 16' südl. (= ¾ *Išbaʿ* des *Naʿsh*) liegen, durch die Beobachtung des *Naʿsh* des Grossen Bären. Das Ergebnis dieser Beobachtungen ist in den Segelhandbüchern in folgender Form niedergelegt: Ibn Mādjīd und Sulaimān al-Mahrī besprechen zunächst den Parallelkreis, um den es sich handelt, und zählen sodann alle Häfen auf, die auf dieser Höhe liegen, ersterer geht dabei von Westen nach Osten, letzterer von Osten nach Westen. So heisst es z. B. auf Fol. 64v, Z. 8 der Hs. 2559:

„[Dort, wo] der *Gāh* unter 11 *Išbaʿ* [Höhe über dem Horizont, ungefähr = 21° 14' nördl. Br.] steht, [liegen]: Der Hafen Kawshī (arabisierte Form des chinesischen 交趾 Kiao-čē, etwa das heutige

Hanoi in Tonkin), der in China (*sic*) gelegen ist, nämlich der Hafen des Sultans [des Landes]; dann *Šhatigām* = Chittagong in Ostbengalen (= Westküste von Birma); dann Rās al-Kanfār an der Westküste (des Bengalischen Meerbusens = Ostküste Indiens); dann Kanbāya (an der Spitze des gleichnamigen Golfs, an der Westküste Indiens); dann Rās Djaḡad (die Westspitze der Halbinsel Kathiawar); dann Rās al-Hadd (die Südostspitze Arabiens); dann al-Kahhāz [ein Kap] an der Küste des Hūdjaḡ; diesem Kap vorgelagert ist eine Klippe [namens] al-Būm; dann [das Kap] Dawāʾir an der afrikanischen Küste [des Roten Meers]....“. Die Aufzählung geht von ¼ zu ¼ *Išbaʿ*, von Norden nach Süden, bis zu 1½ *Išbaʿ* des Polarsterns, dessen Abschnitt bei dem Parallelkreis von ungefähr 6° nördl. endet. Der folgende Abschnitt trägt den Titel: „Abschnitt über die Höhe der *Farḡadain* von der Stelle an, wo der Polarstern unter 1 *Išbaʿ* steht, bis zum Ende der Beobachtungen, die mit diesen beiden Sternen angestellt werden“. In der Praxis ist 1 *Išbaʿ* des Polarsterns = 8 *Išbaʿ* von  $\beta\gamma$  des Kleinen Bären; diese beiden Ausdrücke sind vertauschbar. Bei dem Parallelkreis von 8 *Išbaʿ* = 6° nördl. beginnt dieser Abschnitt:

„[Dort, wo] die *Farḡadain* unter 8 *Išbaʿ* [Höhe über dem Horizont] stehen, [liegen]: Kēlantān in China (lies: an der Ostküste der Malaiischen Halbinsel); dann Kēdah an der Ostküste (des Bengalischen Meerbusens = Westküste der Malaiischen Halbinsel); dann die Inseln Perak (dem vorhin genannten Hafen vorgelagert); dann die Inseln Mās-fula und Gāmis-fula, sowie das Nordwestkap von Sumatra; dann Aīṭam an der Ostküste (wörtl. auf dem Rücken) von Ceylon; dann Tūṭāḡām an der Westküste von Ceylon; dann die Insel Kandikāl in den Malediven; dann der Anfang von Saif al-Ṭawīl (wörtl. das lange Ufer) an der Ostküste Afrikas....“. Diese Aufzählung geht von ¼ zu ¼ *Išbaʿ* bis zu 5 *Išbaʿ*; daran schliessen sich die Parallelkreise 4, 3, 2½ und 2 *Išbaʿ* an; der Abschnitt schliesst mit 1 *Išbaʿ* = 5° 21' südl. Der folgende Abschnitt trägt den Titel: „Abschnitt über die Höhe des *Naʿsh* auf den südlichen Inseln [Indonesiens], auf Madagaskar und an der Küste von Zeng (Zendj)“. 13 *Išbaʿ* des Grossen Bären = 1 *Išbaʿ* der „beiden Kälber“. Der Text

dieses Abschnitts beginnt erst mit folgendem Parallelkreis:

„[Dort, wo] die *Na'sh* unter 12 *Išba'* [Hohe über dem Horizont = 7° südl.] stehen, [liegen]: der Hafen Surabaya an der westlichen (hier liegt ein Irrtum vor, lies: nördlichen) Küste der Insel Java; ferner [die Insel] Sumbava, [die] Sandelholz [liefert], und westlich [wiederum ein Fehler, lies: östlich] von der Insel Java gelegen ist; ferner Monfia (die Insel Mafia auf unsern Karten) an der Küste von Zeng . . . . Die Aufzählung geht *Išba'* im *Išba'* weiter (die Lage Javas wird dabei ungenau immer in der Richtung von Norden nach Süden statt in der Richtung von Osten nach Westen angegeben) bis zu 1 *Išba'* und schliesslich 3 *Išba'* = ungefähr 25° 16' südl. Bei dem Parallelkreis von 1 *Išba'* heisst es im Text: „[Dort, wo] die *Na'sh* unter 1 *Išba'* [Hohe über dem Horizont] stehen, [liegen]: der Hafen Kūs (?) an der Ostküste Madagaskars; ferner die Kūrī (?) -Bucht an der Westküste derselben Insel; ferner der Hafen al-Shadjara (oder der Baumhafen) an der (östlichen) Küste (Afrikas)“. Und der Verfasser fügt hinzu: „Nach den Alten (Lehrern der Schifffahrt) ist [dieser Hafen] die letzte Insel (*sic*) an der Küste von Zeng; die Franken behaupten zwar, dass die [westliche] Küste [Afrikas wieder nach Norden zu ansteigt und] sich bis zu einer Stelle fortsetzt, wo die *Na'sh* unter 7 *Išba'* im Wasser stehen (= ungefähr 15° 7' südl.). Aber Allāh ist der Weiseste“. Ibn Mādjīd hat sich in dieser Hinsicht in Abschnitt 9 seiner *Hāwīya* (einem nautischen Gedicht, das vom 13. September 1462 datiert ist [Hs. 2292, Fol. 112r]) klarer ausgedrückt, wo es heisst: „... der wohlbekannte Hafen al-Shadjara liegt unter 1 *Išba'* des *Na'sh*. Die Gelehrten haben so die Lage dieses letzten Hafens bestimmt. Es gibt keinen andern Ort mit einem Namen . . . . Und es gibt südlich von diesen Ländern nichts mehr, denn dort endet die Küste von Zeng (oder die Ostküste Afrikas), und dort liegt die Meerenge, [die] zu dem Gebiet des Okzidents und der Franken [führt]. Es gibt im Süden [von Afrika] nichts ausser Klippen und Finsternissen, die der Schöpfer [allein] kennt. Manche behaupten, es gäbe dort noch Inseln, und das äusserste Ende der Küste läge unter 5 *Išba'* (18° 21' südl.), o du, der du am besten unterrichtet bist! Aber die Angaben der Berichterstatter stimmen nicht miteinander überein. Für unsere Irrtümer bitten wir Allāh um Vergebung“. Ich habe mich mit dieser Stelle im *J A*, 1922 (S. 307—309) eingehend beschäftigt und bin zu dem Ergebnis gekommen, dass der Hafen al-Shadjara mit dem Hafen Lourenço Marques identifiziert werden muss.

Wie oben schon gesagt, beschäftigen sich mehrere Abschnitte mit den Entfernungen zwischen zwei bestimmten Punkten. Folgender Abschnitt auf Fol. 81v, Z. 8 ff. ist besonders dadurch wichtig, weil es sich dabei um Häfen handelt, die an den beiden entgegengesetzten Seiten des Indischen Ozeans liegen, und weil es sich dabei um die Schifffahrt auf hoher See handelt von einem Ende zum andern, ohne die Fahrt unterwegs zu unterbrechen:

„Abschnitt über die Entfernungen [zwischen Häfen, deren Breite] durch die Beobachtung der *Farḡadain* [bestimmt ist, Häfen, die einerseits] an der Küste von Zeng und [andererseits] auf den Inseln Sumatra und Java [gelegen sind]:

„Unter 7 *Išba'* der *Farḡadain* (= 4° 24' nördl.): Von dem Atoll (*Fuḡḡat*) von Muḡbil (an der afrikanischen Küste) nach Mākūfāng (das *Mancōpa*

der alten portugiesischen Berichte; vgl. Barros, Dekade III, Buch V, Kapitel I; an der Westküste Sumatras beträgt der Weg 234 *Zām* = 29 Tage und 6 Stunden.

„Unter 6 *Išba'* der *Farḡadain* (= 2° 47' nördl.): von Muḡtī (an der afrikanischen Küste) nach Pančūr (Fanšūr oder Baros an der Westküste Sumatras) beträgt der Weg 248 *Zām* = 31 Tage.

„Unter 5 *Išba'* der *Farḡadain* (= 1° 10' nördl.): von Brāwa (oder Brāva an der afrikanischen Küste) zum Hafen Priaman (auf Sumatra) beträgt der Weg 264 *Zām* = 33 Tage.

„Unter 4 *Išba'* der *Farḡadain* (= 0° 30' südl.): von Malwān (an der afrikanischen Küste) nach Indrapura (auf Sumatra) beträgt der Weg 278 *Zām* = 34 Tage und 18 Stunden.

„Unter 3 *Išba'* der *Farḡadain* (= 2° 7' südl.): von Kitāwa (an der afrikanischen Küste; das Quitau bei Barros, Dekade II, Buch I, Kap. II) nach Sunda-bārī (wörtl. „die Strasse von Sunda“) beträgt der Weg 292 *Zām* = 36 Tage und 12 Stunden.

„Unter 2 *Išba'* der *Farḡadain* (= 3° 44' südl.): von Monbasa (an der afrikanischen Küste) nach Sunda (der westliche Teil von Java) beträgt der Weg 306 *Zām* = 38 Tage und 6 Stunden.

„Unter 1 *Išba'* der *Farḡadain* (= 5° 21' südl.): von der Grünen Insel (der arabische Name für Pemba an der afrikanischen Küste) zur Insel Bālī (östlich von Java) beträgt der Weg 317 *Zām* = 39 Tage und 15 Stunden“.

Die Segelhandbücher von Sulaimān al-Mahrī enthalten einige ausführliche Itinerare von beachtenswerter Genauigkeit. Als Beispiel sei hier das Itinerar von Diu nach Malakka (Fol. 88r, Z. 15 — Fol. 90r, Z. 3) wiedergegeben; die nautischen Ausdrücke des arabischen Textes sind mit den entsprechenden deutschen Ausdrücken übersetzt:

„Reise von Diu nach Malakka. Wenn du Diu verlassen hast, steure 2 *Zām* (= 6 Stunden) lang auf den Pol des Kanopus zu (= nach Süden); dann nach dem Aufgangspunkt (des *al-Ṭā'ir* = nach Osten), indem du 8 *Zām* (= 24 Stunden) von der Westküste Indiens bleibst. Setze deinen Kurs nach dem Kanopus fort (= nach Süden), bis du auf 9 (*sic*) *Išba'* der *Farḡadain* (= ungefähr 7° 37' nördl.) gelangst. Sodann steure nach dem Aufgangspunkt des Skorpions (= nach Süd-Osten), bis du auf etwas weniger als 7½ *Išba'* der *Farḡadain* (= 5° 12' nördl.) gelangst. Sodann steure 12 *Zām* (= 36 Stunden) lang nach dem grundlegenden Aufgangspunkt (*Maṭla' al-aṣṭī* = ganz nach Osten); darauf nach dem Aufgangspunkt des *Simāk* (= nach Ost-Nord-Ost), bis du auf 8⅓ *Išba'* (= 6° 33' nördl.) gelangst; dann [nochmals] ganz nach Osten, und du wirst auf den Süden der Insel Sargal (von den Nikobaren) zufahren. Wenn du dort Land erreicht hast, so lass die Insel zu deiner Linken (d.h. an Backbord, im Norden) liegen, und, wenn du daran vorbeigefahren bist, steure 4 *Zām* (= 12 Stunden) lang nach dem Aufgangspunkt des *al-Ṭīr* (= nach Ost-Süd-Ost); sodann steure auf den Ausgangspunkt des *al-Iklīl* zu (= nach Süd-Ost-¼-Ost), bis du auf 8 *Išba'* der *Farḡadain* (= 6° nördl.) gelangst. Sodann steure ganz nach Osten und achte gleichzeitig auf die Flut, um auf den vorderen Teil der Insel Perak zuzufahren, eine kleine Insel, die 8 *Zām* (= 24 Stunden) von der Küste entfernt liegt. Von Perak aus halte deinen Kurs nach Osten, [bis] du die Insel Pulo Pinang siehst. Wenn die Flut nicht nach Norden treibt und wenn du die Flut siehst, dann steure von dort nach dem Auf-



gangspunkt des *al-Tīr* (= nach Ost-Süd-Ost), und du wirst nach Pinang gelangen, einer langgestreckten Insel mit zwei gleichartigen Küsten; sie ist schwarz; man sieht sie von weitem. Wenn du nahe heran gekommen bist, steure nach dem Aufgangspunkt des Kanopus (= nach Süd-Süd-Ost) bis zur Insel (liess: zu den Inseln), [die] Pulo Sēmbilan [heissen], was [im Malaiischen] „die neun Inseln“ bedeutet. Du unterscheidest [sodann] an der Küste zwei Berge, die der Insel Pinang ähnlich sehen und die man für zwei Inseln halten könnte; sie liegen zwischen der Insel Pinang und [den Inseln] Dingding und heissen Fān-kūra. Nach diesen zwei Bergen gelangst du nach Dingding. Es sind zwei grosse langgestreckte Inseln von gleichem Umfang. Ihnen vorgelagert ist die Insel Taubūrak, eine kleine, runde Insel.

„Wisse, dass die Insel Pinang und [die Inseln] Dingding nicht weit vom Festland entfernt liegen und dass dort ein Riff ist. Nach Dingding gelangst du zu den Sēmbilan-Inseln, Inseln mit hohen Gebirgen; einige dieser Inseln sind sehr klein. Wenn du dort angekommen bist, dich mit Trinkwasser versehen hast und deine Reise fortsetzt, dann steure ungefähr 6 *Zām* (= 18 Stunden) lang auf den Pol des Kanopus zu (= nach Süden), und du wirst zur Insel Pulo Djumur gelangen. Zwischen [den Inseln] Sēmbilan und Djumur zeigt das Senkblei 35 Faden Tiefe an, bis du dich der Insel Djumur nāherst, wo sich grosse Tiefen finden. Die Brassertiefe steigt dann bis zu ungefähr 40 oder 50 Faden. In der Nähe von Djumur erblickst du am Horizont einen Teil des Festlandes, aber die [benachbarte] Küste von Sumatra ist nicht zu sehen. Bei klarem Wetter wirst du die Silhouette der Küste von Siam (= Westküste der Malaiischen Halbinsel) [und] die Gebirge, [in denen man] das Zinn [gewinnt], erblicken. Wenn du dich Djumur nāherst, segle an der Insel entlang und steure 1 *Zām* (= 3 Stunden) lang auf den Aufgangspunkt des *al-Iklīl* zu (= nach Süd-Ost- $\frac{1}{4}$ -Ost); sodann nach dem Aufgangspunkt des *al-Tīr* (= nach Ost-Süd-Ost). Wisse, dass unter dem Aufgangspunkt des Skorpion (= nach Süd-Ost) an der Insel Djumur ein Riff liegt, an dem das Meer brandet. Halte deinen Kurs nach Ost-Süd-Ost. Die Brassertiefe vermindert sich bis auf 18 Faden und noch weniger. Fahre fort, nach Ost-Süd-Ost zu steuern. Wenn [du dich von der Insel] Djumur [entfernt hast] und wenn sie dir auf der Oberfläche des Meers erscheint, dann hast du das Gebirge der Insel Pāsālār vor dir (wörtl. vor dem Vorderteil des Schiffes). Halte deinen Kurs nach Ost-Süd-Ost. Das Senkblei zeigt sodann 16 bis 17 Faden Tiefe an. Wenn die Brassertiefe weniger als 15 Faden beträgt, dann biege nach rechts ab (= nach dem Steuerbord, d.h. nach Westen); wenn sie über 18 Faden steigt, dann biege nach links ab (= nach dem Backbord, d.h. nach Osten). Diesen Kurs musst du nehmen. Hüte dich vor den Gezeiten, wenn du die Flut mit dem *Shawār*-Wind (Wirbelwind) gegen dich hast; wirf den Anker aus, sonst wird die Flut dich auf das Riff schleudern. Wenn du nahe bei der Insel Pāsālār bist und du das Land im Süden siehst, dann mache einen Bogen um das Riff mit 8, 7, 6 Faden Tiefe. Zuweilen zeigt das Senkblei ungefähr 9 Faden an. Der Punkt, auf den du abzielt, liegt an dieser Stelle. Dort nämlich liegt die Bank Kāfāṣī (= *Capacia der Commentarios* von Albuquerque, Bd. III, Kap. XVI und XLII;

Barros, Dekade II, Buch VI, Kap. II) und [dort gibt es] Riffe. Wenn du auf diesem Wege bist, dann fahre in derselben Richtung weiter, während der *Sanbūk* (hier im Sinne von „Schaluppe“) [der dir als Erkundungsschiff vorausfährt] von dem Augenblick an, wo du Djumur verlassen hast, vor dir bleiben muss; peile dauernd. Ich will noch folgendes sagen: wenn du an die Stelle gekommen bist, wo das Riff liegt — wo das Senkblei ungefähr 7 bis 8 Faden Tiefe anzeigt — und du den vorher angegebenen Kurs einschlägst, dann nimmst die Brassertiefe, nachdem du das Riff umsegelt hast, wieder zu und erreicht eine Tiefe von 15, 20, 25 Faden. Wisse, dass [jede Gefahr] vorüber ist und du dich nun in der Nähe des Landes befindest. Fahre jetzt längs der Küste und steure auf den Aufgangspunkt des Skorpion zu (= nach Süd-Ost) bei einer Tiefe von 25 Faden. Bisweilen gibt das Senkblei 30 Faden an, bisweilen 25 oder 20. Die Tiefe vermehrt oder vermindert sich um ungefähr 5 bis 6 Faden bei jedem Peilen. Ich nehme an, dass der Meeresgrund auf diesem Wege veränderlich ist. Wenn die Gezeiten (d. h. die Ebbe) dir wieder zusammen mit dem *Shawār*-Wind ungünstig sind, dann wirf Anker. [Wenn du dich wieder auf den Weg machst], folge den [früheren] Anweisungen, bis du nach Malakka kommst; vor diesem Hafen liegen die Inseln Pulo Sinā und die Insel Pulo Ani (?; der Name ist ohne diakritische Punkte geschrieben; vielleicht handelt es sich um das Pulo Aniol auf unseren Karten,  $8\frac{1}{2}$  Meilen von Malakka). Die *Sanbūk* (die Küstenfahrzeuge) werden in deine Nähe kommen. Triff die nötigen Vorbereitungen, um in den Hafen einzufahren . . . . .“.

Kapitel III desselben *Kitāb al-Minhādī* (III) enthält die Beschreibung der Hauptinseln des Indischen Ozeans. Die Insel Sumatra wird, um ein Beispiel herauszugreifen, folgendermassen beschrieben (Fol. 78r, Z. 10 bis 79v, Z. 6):

„Abschnitt über die Insel Sumatra. Sumatra beginnt im Nord-Westen dort, wo die *Farḡadain* unter etwas weniger als 8 *Iṣbaʿ* Höhe stehen (= etwas weniger als 6° nördl.). Westlich von diesem Kap liegt die Insel Gāmis-fula. Nahe bei diesem Kap, d. h. dem [Nord]kap von Sumatra, liegen die Mās-fula Inseln. [Ein Teil] dieser Insel ist gross, [ein Teil] klein. Über die südliche Breite der Insel Sumatra gibt es mehrere Ansichten, über die ich in [dem Werk] *al-ʿUmda* (III, Fol. 27v, Z. 6 ff.) berichtet habe. Die am meisten verbreitete Ansicht ist die, dass die Insel dort endet, wo die *Farḡadain* unter  $3\frac{1}{2}$  *Iṣbaʿ* Höhe stehen (= ungefähr 1° 17' südl.; dies ist jedoch ungenau: die Südspitze liegt ungefähr unter 6° südl.). Folgender Kurs ist an der Westküste einzuschlagen: von Gāmis-fula nach Mākūfāng auf den Aufgangspunkt des Kanopus zu (= nach Süd-Süd-Ost); von Mākūfāng nach Pančūr (oder Baros) auf den Aufgangspunkt des *al-Ḥimārāin* zu (= nach Süd-Ost- $\frac{1}{4}$ -Süd); von Pančūr nach dem südlichsten Punkt der Insel auf den Aufgangspunkt des Skorpion zu (= nach Süd-Ost). Folgender Kurs ist an der Ostküste einzuschlagen: von Gāmis-fula nach Mās-fula ganz nach Osten; von Mās-fula zum Hafen Sumatra (auch der Hafen Paṣe genannt; vgl. *Cartas de Affonso de Albuquerque*, Bd. I, 45) auf den Aufgangspunkt des *al-Djauwā* zu (= nach Ost- $\frac{1}{4}$ -Süd-Ost); vom Hafen Sumatra nach Pulo Barhala auf den Aufgangspunkt des *al-Iklīl* zu (= nach Süd-Ost- $\frac{1}{4}$ -Ost) — die *Farḡadain* ste-

hen dort unter 7 *Iṣba'* Höhe (= ungefähr 4° 24' nördl.) —; von Pulo Barhala zur Insel Djumur, gleichfalls auf den Aufgangspunkt des *al-Iklil* zu (= nach Süd-Ost- $\frac{1}{4}$ -Ost). Dieser Kurs [wird auch der Kurs] auf hoher See [genannt]. Der Kurs an der Ostküste Sumatras entlang ist der folgende: [vom Hafen] Sumatra nach 'Arūh (*sic*), wo die *Farḡadain* unter 6 $\frac{1}{2}$  *Iṣba'* Höhe (= 3° 34' nördl.) stehen, auf den Aufgangspunkt des Skorpion zu (= nach Süd-Ost); von 'Arūh in die Gegend von Rēkan, auf den Aufgangspunkt des *al-Djauwā* zu (= nach Ost- $\frac{1}{4}$ -Süd-Ost) — die *Farḡadain* stehen dort unter 6 $\frac{1}{4}$  *Iṣba'* Höhe (= 3° 2' nördl.). Von Rēkan aus verläuft das Land in der Richtung auf den [Süd]-Pol und seiner Umgebung bis zum äussersten Punkt der Insel. Man sagt so, man sagt aber auch anders.

„Die bekannten Häfen an der Westküste der Insel sind:

„Der Hafen Pančūr (oder Baros); dies ist der Hafen für *al-Haiy*-Kämpfer (*sic*), Gold und andere Erzeugnisse.

„Der Hafen Priaman, berühmt in aller Welt; [er liegt im Lande] Mankabwa (= Minangkabaw); dies ist der Hafen für Goldstaub und Aloe.

„Der Hafen Indrapura, der in dieser Zeit (= zu Beginn des XVI. Jahrh.) nicht mehr bekannt ist, aber einstmals berühmt war.

„Die Häfen an der Ostküste sind:

„Der Hafen Pedir am Abhang des Lāmurigebirges; dies ist der Hafen für Pfeffer.

„Der Hafen Sumatra (= Pasē), der bedeutendste von den Häfen der Insel; es ist eine grosse Stadt und der Hafen für Pfeffer, Seide und Gold.

„Der Hafen 'Arūh; es ist ein kleiner Hafen.

„Der Hafen Rēkan; es ist ein kleiner Hafen.

„Der Hafen Palembang, ebenfalls ein kleiner Hafen. Unter diesen kleinen Häfen befinden sich die Häfen für Benzoe gummi und für andere Erzeugnisse dieser Gegenden. Was die [geographische] Breite dieser Häfen betrifft, so habe ich sie schon in dem Kapitel über die Breiten angegeben, und ich brauche darauf nicht mehr zurückzukommen.

„ACHTUNG (dies Wort ist mit roter Tinte geschrieben, um den Leser auf diese Stelle besonders aufmerksam zu machen; in unsern modernen Segelhandbüchern ist dies Wort aus dem gleichen Grunde fett gedruckt). Wisse, dass an der Westseite der Küste Sumatras, die gegen das offene Meer gerichtet ist, eine Reihe von Inseln liegt. [Folgender ist] der Kurs auf hoher See: Von Gāmis-fula zu den Indrasābur-Inseln, welche die ersten sind, wenn man von Norden kommt, [ist der Kurs] auf den Untergangspunkt des Kanopus zu (= nach Süd-Süd-West) — diese Inseln liegen gegenüber von Makifāng —; der Abstand zwischen diesen beiden Punkten beträgt 8 *Zām* (= 24 Stunden). Sodann [liegt] im Süden eine grosse Insel mit grossen (lies: zahlreichen) Buchten und Häfen, Mikāmārūs genannt, wo die *Farḡadain* unter 6 $\frac{3}{4}$  *Iṣba'* Höhe (= 4° nördl.) stehen. Hier ist die Heimat der menschenfressenden Batak. — Wir rufen Allāh um Vergebung und Beistand an! — Die Entfernung zwischen dieser Insel und der Westküste Sumatras beträgt gleichfalls 8 *Zām* (= 24 Stunden). Wenn du von dieser Insel aus den Kurs auf den Aufgangspunkt des *al-Djauwā* zu (= Ost- $\frac{1}{4}$ -Süd-Ost) einschlägst, gelangst du zu einer Inselgruppe, zu der folgende Inseln gehören: Pulo Bāni (lies: Banyak), Pulo Lunbū, Pulo Lūlū, die Insel Talāgih und unbewohnte Inseln bis in

die Nähe der Küste. An der Küste liegt der Hafen *Shinkel* (*sic*), dort, wo die *Farḡadain* unter 6 $\frac{1}{2}$  *Iṣba'* Höhe (= 3° 34' nördl.) stehen. Es ist eine Stelle voll von Felsenriffen. Wenn man sich von diesen Inseln aus nach Süden wendet, liegt eine Insel gegenüber von Pančūr (oder Baros) — der Abstand zwischen diesen beiden Punkten beträgt ungefähr 8 *Zām* (= 24 Stunden); diese Insel führt den Namen Mankārūsh (*sic*). Wisse, dass der Kurs von Mankārūsh (*sic*) nach Pančūr nach dem Aufgangspunkt des *al-Tir* (= nach Ost-Süd-Ost) läuft; aber hüte dich wohl in diesen Gegenden vor gefährlichen Stellen!

„Zu den bekannten Inseln [in der Gegend von Sumatra gehören die folgenden]: die Insel Nias, die südlich (wörtl. oberhalb) vom Hafen Pančūr (oder Baros) liegt; die Insel Pāsālār, die im Süden [der Insel] Pančūr (sie trägt den gleichen Namen wie der vorhergenannte Hafen an der Ostküste) vorgelagert ist. Auf der letztgenannten Insel ist ein Wasserlauf, der niemals austrocknet. Aber wieviel andere Insel und Felsenriffe gibt es noch ausser denen, die wir erwähnt haben!“

Aus einigen Angaben über die geographischen Breiten ersieht man, dass die arabischen Seeleute über die Küsten von Sumatra und besonders über den südlichen Teil der Insel schlecht Bescheid wussten. Sulaimān verweist auf Angaben, die er in der *al-Umda* (III) über die Südspitze gegeben hat; man stellt in der Tat fest, dass er diese Gegend nicht selbst besucht hat und dass er sich damit begnügt, ebenso widerspruchsvolle wie ungenaue Informationen wiederzugeben. „Die Insel Sumatra“, sagt er auf Fol. 27<sup>v</sup>, Z. 7 ff., „endet im Süden bei Tikū-tarmad (?). Die Ansichten über die Breite dieser Stelle gehen auseinander: die einen behaupten, sie läge unter 4 *Iṣba'* der *Farḡadain* (= 0° 30' südl.) — es ist die Ansicht der meisten Bewohner Westindiens — die andern behaupten, unter etwas weniger als 4 *Iṣba'* — das ist die Ansicht der Araber und Čola — und noch andere, die diese Breite nachgeprüft (*sic*) haben, behaupten unter 3 $\frac{1}{2}$  *Iṣba'* (1° 16' südl.). Einige berichten, die Südspitze von Sumatra läge unter 3 *Iṣba'* (= 2° 7' südl.)“.

Mehrmals erwähnt der Verfasser die Ansicht der Čola über die Breiten einiger Häfen. Er hatte wohl die Segelhandbücher von Coromandel vor Augen, die sich mehr oder weniger mit den seinigen decken. Kein Indologe und kein Hindu, die ich darüber befragte, wussten, ob ein solches Werk vorhanden sei oder vorhanden gewesen sei. Es wäre ausserordentlich nützlich, wenn in Indien eine Nachfrage angestellt würde, um diese Werke wiederzufinden, deren Vorhandensein uns im XVI. Jahrhundert bezeugt ist (vgl. namentlich, Fol. 64<sup>r</sup>, Z. 13 ff.).

Auf Fol. 5<sup>v</sup>, Z. 1 gibt der Verfasser genau an, dass der Kreis (von 360°) in 224 *Iṣba'* eingeteilt ist, was 1° 37' für ein *Iṣba'*, 3° 14' für 2 *Iṣba'* usw. ergibt. In der letzten Abhandlung (Fol. 162<sup>v</sup>, Z. 1) wird dagegen gesagt, dass der Kreis in 210 *Iṣba'* eingeteilt wird, das wäre 1° 42' für ein *Iṣba'*. Dazwischen gibt Sulaimān an, dass die Einteilung in 224 *Iṣba'* die der Alten sei, aber dass man zu seiner Zeit, d. h. im Anfang des XVI. Jahrh., diese Einteilung auf 210 *Iṣba'* vermindert habe. Die erste Einteilung wird von Shihāb al-Dīn Aḥmed b. Mādjid in folgender Weise begründet: „Von einem Windstrich zum andern sind es 7 *Iṣba'*, von einer Mondstation zur andern 8 *Iṣba'*“; dies



führt für den Umfang auf die Zahl  $224: 7 \times 32$  Windstriche =  $8 \times 28$  Mondstationen =  $224 \text{ } \text{İşba}^c$  =  $360^\circ$ . Dies ist somit gut begründet; man sieht dagegen nicht ein, weswegen die Einteilung des Kreises später auf  $210 \text{ } \text{İşba}^c$  reduziert worden ist. Alle in diesem Artikel in  $\text{İşba}^c$  angegebenen Höhen sind auf der Grundlage von  $1 \text{ } \text{İşba}^c = 1^\circ 37'$ , in Grade umgerechnet.

*Litteratur:* Hammer, *Extracts from the Mohit, that is the Ocean, a Turkish work on Navigation in the Indian Seas*, *J A S B*, 1834, S. 545—53; 1836, S. 441—68; 1837, S. 805—12; 1838, S. 767—80; 1839, S. 823—30; L. Bonelli, *Del Muhiṭ o descrizione dei mari delle Indie dell' ammiraglio turco Sidi 'Alī detto Kīātīb-i-Rūm*, *R R A L*, 1894, S. 751—77; ders., *Ancora del Muhiṭ o descrizione dei mari delle Indie*, *ibid.*, 1895, S. 36—51; M. Bittner, *Zum Indischen Ocean des Seidi 'Alī*, *W Z K M*, N; M. Gaudetroy-Demombynes, *Les sources arabes du Muhiṭ turc*, *J A*, N. Serie, XX (1912), 547—50; G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles*, II (Paris 1914), 484—541; ders., *Les instructions nautiques de Sulaymān al-Mahri (XVII<sup>e</sup> siècle)*, in *Annales de géographie*, Paris 1923, S. 298—312; ders., *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, II: *Le pilote des mers de l'Inde, de la Chine et de l'Indonésie par Sulaymān al-Mahri et Šihāb ad-Dīn Aḥmad bin Majīd*, arab. Text, Paris 1925; ders., *L'élément persan dans les textes nautiques arabes des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, *J A*, 1924, S. 193—257; M. Bittner u. W. Tomaschek, *Die topographischen Kapitel des Indischen Seespiegels Muhiṭ*, Wien 1897.

(GABRIEL FERRAND)

**SULAIMÂN ÇELEBİ** (Emir), Sohn des Yildırım Bāyazid I., war Gouverneur von Şarukhān und Karasī; nach der Niederlage bei Angora kam er nach Adrianopel; er war Herr der europäischen Türkei und schloss Verträge mit dem Kaiser von Byzanz und mit Venedig (1403). Von 1406 an war er in Anatolien damit beschäftigt, seinen Bruder Mehmed Çelebi und in der europäischen Türkei seinen Bruder Mūsā Çelebi zu bekämpfen. Von seinen Anhängern verlassen, wurde er am 17. Febr. 1411 in dem Dorfe Dugundjilar ermordet. Sein Bruder Mūsā liess ihn nach Brussa bringen, wo er mit allen Ehren neben seinem Vater begraben wurde. Obwohl er mehr als sieben Jahre lang den europäischen Teil der Türkei verwaltet hat, rechnet man ihn nicht zu den osmanischen Sultanen.

*Litteratur:* Khodja Sa'd al-Dīn, *Tādj al-Tawārikh*, I, 218—20; Mehmed Thūreiyā, *Siddiq-i 'othmānī*, I, 42; Hammer, *G O R* 3, I, 217—300; Jorga, *Geschichte d. osm. Reiches*, I, 325 ff.; G. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen-âge*, Leipzig 1886, S. 267—69.

(ETTORE ROSSI)

**SULAIMÂN ÇELEBİ**, auch **SULAIMÂN DEDE** genannt, ist der früheste osmanische Dichter, von welchem ein türkisch verfasstes Originalgedicht erhalten und bis heute bekannt und beliebt geblieben ist. Türkische Dichtungen aus noch früherer Zeit sind teils Übersetzungen, wie das 1925 von Mordtmann herausgegebene *Suheil u-Newbehār* von Mes'ūd b. Aḥmed (VIII. Jh. d. H.) teils scheinen sie für immer verloren zu sein, wie

die des Mewlānā Niyāzi sowie die des Grossvaters unseres Dichters, **Šaikḥ** Maḥmūd Efendi, welcher dem Shehzāde Sulaimān Paşa b. Orkhān einen Glückwunsch (*Tahniya*) zur Eroberung Rumilis schrieb.

Über das Leben Sulaimān Çelebi's weiss man wenig. Seine Blüte fällt in die Zeit des Sultāns Yildırım Bāyazid (gest. 805 = 1403); er war in Brussa als Sohn Aḥmed Pašas, des Wezirs Murāds I., geboren und war Kḥalife des berühmten Kḥalweti-Šaikhs Emīr Sultān (gest. 833 = 1429). Später wurde er Imām des kaiserlichen Diwāns von Bāyazid und nach dessen Tode Imām an der grossen Bāyazid-Moschee in Brussa. Dort starb er im Jahre 825 (Chronogramm *Rāḥat-i Erwāḥ*) und ist westlich ausserhalb der Stadt am Wege nach Çekirdje begraben.

Sein einziges berühmtes Werk ist das *Mewlid-i Nebī* bezw. *Mewlid-i Peiğamberi*, betitelt *Wasīlet al-Nad̄jāt*. Es ist das älteste osmanische Beispiel dieser Literaturgattung der Lobgedichte auf Muḥammed und hat im Laufe des folgenden halben Jahrtausends schier zahllose (man spricht von über 100) Nachahmungen erfahren, welche aber nach dem einstimmigen Urteil der Osmanen nicht entfernt an dieses älteste Mewlid heranreichen. Daher wird auch dieses fast ausschliesslich bei allen Mewlid-Feiern am 12. Rabī' I. rezitiert (vergl. den Artikel MAWLID).

Über die Veranlassung zur Abfassung dieses Gedichts bringen die Quellen einen Bericht, welcher zwar eines legendenhaften Zuges nicht entbehrt, aber für den damaligen Gegensatz zwischen Arabern und Türken interessant ist. Ein Kḥaṭīb in Brussa legte Sūra II, 285 dahin aus, dass Gott keinem Propheten vor den andern einen Vorzug gebe, also auch nicht Muḥammed vor Jesus usw. Dies fand den hitzigen Widerspruch besonders eines Arabers aus Syrien, der nicht eher ruhte, als bis er in der Heimat ein *Fetwā* dagegen erhielt, und schliesslich den Brussaer Kḥaṭīb tötete. Dieser Streit soll die Veranlassung zunächst zu einem Verse, dann zu dem ganzen Gedicht gegeben haben, in dem die Einzigartigkeit Muḥammeds der durchgehende Leitgedanke ist.

Das in Methnewi-Versen geschriebene Gedicht umfasst etwa 600 Doppelverse, und in 18 Abschnitten ist nicht nur die Geburt des Propheten geschildert, sondern zunächst wird in einem Prolog nach dem üblichen Exordium die Lichttheorie von der Wanderung des göttlichen Lichts von Adam durch die ganze Reihe der Propheten bis auf Muḥammed entwickelt. Der Hauptteil berichtet über die Wunderzeichen, die im voraus auf die Geburt Muḥammeds hindeuten, die Freude der Engel, die Geburt selbst, Muḥammeds Eltern usw., ferner die volkstümlichen Wunder Muḥammeds, nämlich die Mondspaltung, sein Körper wirft keinen Schatten, Rosen wachsen, wohin sein Atem fällt. Dann wird eingehender die Himmelsreise (*Mī'rādī*) behandelt und zum Schluss Muḥammeds letzte Krankheit und Tod.

Der Stil ist sehr einfach und gerade dadurch reizvoll und von starker Wirkung, die Sprache reines Osmanisch im Dialekt von Brussa. Das Gedicht ist laut Angabe am Ende im Jahre 812 in Brussa abgeschlossen worden. Es gibt zahlreiche Handschriften, auch in europäischen Bibliotheken, aber anscheinend leider keine ganz alte, die für die sprachliche Erforschung eine sichere Grundlage bilden könnte. Es gibt übrigens auch Übersetzungen

des Gedichts, welche Tâhir (s. u.) aufzählt: nämlich eine bosnische, eine griechische, zwei verschiedene albanische und eine tscherkessische.

*Litteratur:* Latîfî, *Tedhkire*, S. 55—57; Ali, *Kunh ul-Akhhâr*, V, 115; 'Ashîk Çelebi, *Tedhkire*; Hâdjî Khalîfa, ed. Flügel, VI, S. 270, No. 13448; Ziyâ Pasha, *Âkharâbât*, Einleitung, S. 17 und III, 29—33; Sâmî, *Kâmûs al-A'lâm*, S. 2620; Nâdjî, *Esâmî*, S. 173; M. Thureiyâ, *Sadrill-i 'othmânî*, III, 76; Beligh-i Brusewî, *Güldeste-i Kiyâz-i 'Irân*, S. 145 ff.; Husein Wassâf Bey, *Wasilet al-Nadjiât*; Shihâb al-Din Sulaimân, *Ta'rikh-i Edebiyât-i 'othmâniye*, Stambul 1328, S. 32—6; Fâ'ik Reshâd, *Ta'rikh-i Edebiyât-i 'othmâniye*, Stambul o. J., S. 65—9; Köprülüzâde Mehmed Fu'ad und Shihâb al-Din Sulaimân, *Yeni 'othmanî Ta'rikh-i Edebiyât*, Stambul 1332, S. 142—50; 'Ali Emîrî, in der *'Othmanî Ta'rikh ve Edebiyât Medjmu'asi*, Heft 11; Brusalî Mehmed Tâhir, *'Othmanî Mu'ellifleri*, II, 221—23; Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, I, 67—70; Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, I, 232 ff. Siehe auch die Handschriftenkataloge von Berlin, Wien, München, London u. a. — Vgl. noch vor allem die Kieler Dissertation: Irmgard Engelke, *Sulajmân Tschelâbi's Lobgedicht auf die Geburt des Propheten (Mewlid-i Serif)*, Halle (Saale) 1926.

(WALTHER BJÖRKMAN)

**SULAIMÂN PASHA**, mit dem Beinamen KHÂDIM, „der Verschnittene“, türkischer General und Staatsmann aus der Zeit Sulaimân des Grossen. Er begann seine Laufbahn im Dienste des kaiserlichen Harem, den er mit Wezirrang verliess, um die Statthaltertschaft von Syrien zu übernehmen. Als *Mir-i Mirân* wurde er dann auf den wichtigen ägyptischen Statthalterposten berufen, den er zehn Jahre (931—41 = 1524—34) mit Umsicht und Kraft verwaltete. Er war der erste, der die späterhin für den türkischen Staat so wichtige jährliche Abgabe Ägyptens, den sog. ägyptischen Schatz, an die Pforte abführte.

Auf den Hilferuf des Fürsten von Gudjarat erhielt er von Sultan Sulaimân den Befehl, eine bedeutende Flotte in Suez auszurüsten und die türkische Macht im Roten Meere zu befestigen und die Portugiesen aus Indien zu vertreiben. Es war dies zu gleicher Zeit, während Khair al-Din Barbarossa [s. d.] die türkische Macht im Mittelmeer ausbreitete. Es gelang Sulaimân Pasha, „Aden und ganz Yemen dem osmanischen Reiche anzugliedern. Als ersten Statthalter im Yemen bestellte er Mustafâ Beg, den Sohn des Bîyîklî Mehmed Pasha. Doch die Belagerung Diu's in Indien blieb erfolglos, da er von den indischen Fürsten im Stich gelassen wurde.

Nach Konstantinopel zurückgekehrt, gehörte er dem aus vier Weziren bestehenden Wezir-Rate an, der damals die oberste Leitung bildete (Lutfî Pasha, Sulaimân Pasha, Mehmed Pasha und Rustem Pasha). Nach Lutfî Pasha's Sturz wurde er Grosswezir. Er bekleidete in wichtiger Zeit (Feldzug nach Ungarn) dies Amt vier Jahre (948—51 = 1541—44), bis er mit dem Wezir Khosrew Pasha wegen eines ungetreuen Pagen in Streit kam. Die gegenseitigen Vorwürfe über Amtsunterschleife endeten mit der Absetzung beider und der Anordnung einer Untersuchung. Sulaimân Pasha wurde nach Malghara verbannt, wo er 955 (1548) starb. Er war, im Widerspruch zu der herrschenden üblen Meinung von den Verschnittenen, klug, tatkräftig, gerecht.

*Litteratur:* Hâdjî Khalîfa (Khatib Çelebi), *Tuhfat al-Kibâr*, Konstantinopel 1241, Bl. 26; Übers. u. d. T. *Maritime Wars of the Turks* von J. Mitchell, London 1831; 'Othmân-zâde Tâ'ib Ahmed, *Hadiqat al-Wuzarâ*, Konstantinopel 1271, S. 28; Ahmed Rif'at, *Kawdat al-A'ziye*, Konstantinopel 1282, S. 111; 'Abd Allâh Khulûsî, *Dewhat al-Mulûk*, Konstantinopel 1267, S. 20; Sâmî, *Kâmûs al-A'lâm*, IV, 2618; Hammer-Purgstall, *G O R*; Zinkeisen, *Geschichte*; R. S. Whiteway, *Rise of Portuguese Power in India*, London 1899, S. 256—65. (TH. MENZEL)

**SULAIMÂN PASHA**, MALATIALI ERMENI, türkischer General und Staatsmann unter Mehmed IV. (1648—87). Aus Malatîa gebürtig, armenischer Herkunft, brachte er es vom Pagen zum *Silîhdâr* und wurde Statthalter in Erzerûm und Siwâs mit Wezirrang. Er wurde mit 'Â'îsche Sultân verheiratet. 1065 (1655) wurde er zum Grosswezir ernannt nach Murâd Pasha, doch blieb er bei den Wirren des Reiches infolge der Soldatenaufstände und der völligen Zerrüttung der Finanzen, denen gegenüber er ohnmächtig war, nur 10 Monate im Amt. Er wurde mehrfach verbannt und wieder auf hohe Posten berufen. 1098 (1687) starb er 80-jährig in Skutari, wo er begraben liegt.

*Litteratur:* 'Abdallâh Khulûsî, *Dewhat al-Mulûk*, Konstantinopel 1267, S. 28; Tâ'ib, *Hadiqat al-Wuzarâ*, Konstantinopel 1273, S. 101; Sâmî, *Kâmûs al-A'lâm*, IV, 2619; Râ'if, *Mir'ât-i Istanbul*, Konstantinopel 1314, S. 164; Hammer-Purgstall, *G O R*, III, 446. (TH. MENZEL)

**SULAIMÂN PASHA** (1316—59), der älteste Sohn des zweiten osmanischen Sultan's Orkhân (1326—1359) und der Nilüfer (Lülüfer), der Tochter des griechischen Herrn von Yar Hisâr. Sein jüngerer Bruder war Murâd Khân, der spätere Sultan. Von einem dritten Bruder Khalil und seiner romantischen Entführung durch einen griechischen Korsaren wissen nur die griechischen Quellen zu berichten (vgl. J. I. Hodjî Efendi, *Shehzâde Khalilîn sergüdheshti*, in *T O E M*, I, 239, 436 [Konstantinopel 1328/29]). Schon der Pasha-Titel, den er nach altem Brauche führt, kennzeichnet ihn als den älteren Bruder, wie das auch bei 'Alâ' al-Din Pasha (in alten Chroniken oft nur 'Alî Pasha genannt) der Fall ist, der im Gegensatz zu seinem jüngeren Bruder Orkhân den Pasha-Titel führte (Nâmîk Kemâl, *'Othmanî Ta'rikhi*, Konstantinopel 1326, I, 137; Ahmed Dje-wâd, *Ta'rikh-i 'Asker-i 'othmânî*, Konstantinopel 1299, S. 5).

Nach der üblichen Tradition gilt Sulaimân Pasha als der zweite Grosswezir des emporstrebenden türkischen Reiches nach dem Tode des ersten Grosswezir's, seines Oheims, des oben erwähnten 'Alâ' al-Din Pasha, der auf die ihm zustehende Sultans- oder richtiger Beg-Würde nach dem Tode 'Othmân's I. verzichtet hatte. Doch dürfte dies kaum völlig zutreffend sein, da die ältesten Quellen (Neshri, 'Ashîk Pasha-zâde, der Anonymus Giese) nur von dem allerdings von dem Vater angeordneten Thronverzicht des älteren Bruders wegen dessen unkriegerischen, dem beschaulichen Derwîshleben geltenden Neigungen zu melden wissen und von einer ausdrücklichen Ablehnung der ihm angeblich danach angebotenen Wezirschaft. Die von den Chronisten erwähnten, von ihm angeregten Reformen in Bezug auf Heeresorganisation, Kleiderordnung und Münzwesen lassen sich unschwer als die Ratschläge des älteren Bruders deuten.



Jedenfalls entspricht auch die angebliche Grossweirtschaft Sulaimān Pasha's durchaus nicht dem späteren Begriffe von diesem Amte. Er erhielt von seinem Vater von Anfang an einen seinen kriegerischen Neigungen und seinen Fähigkeiten entsprechenden starken Anteil an dem Ausbau und der Erweiterung des Reiches besonders als Heerführer bei den sich nötig machenden kriegerischen Operationen zugewiesen — noch bestand nicht die spätere traditionelle Angst vor der Betätigung der Sultansöhne auf wichtigen Posten — von der Eroberung Iznikmid's und Iznik's (Nicaea's) 1331 an bis zur Einbeziehung der europäischen Dardanellenküste in die osmanische Interessensphäre. Sulaimān gilt als der erste, der sich den Titel *Ser 'Asker* erwarb. Er führte die osmanischen Streitkräfte selbständig, um so mehr als Orkhān in der letzten Zeit überhaupt nicht mehr zu Felde zog. Seit 1338 hatte er die Statthalterschaft von Karasī inne.

Wie aus dem Fehlen jeglicher Nachrichten über kriegerische Unternehmungen zu schliessen ist, schien nach der freiwilligen Bindung Orkhān's durch Verträge und Anknüpfung verwandtschaftlicher Bande mit dem griechischen Herrscherhaus ungefähr 20 Jahre lang ein Stillstand in der Eroberungspolitik eingetreten zu sein, der zur inneren Konsolidierung verwendet wurde, bis unter geschickter Ausnützung des Zwiespalts im griechischen Reiche, in dem sich drei Kronprätendenten befandeten, aus Anlass des Zusammengehens der Byzantiner mit Genuesen und Venetianern, Sulaimān Pasha diese Stagnation zugunsten des weiteren Aufstieges des türkischen Reiches durch einen kühnen Handstreich unterbrach.

Auf Anregung seines Vaters ging Sulaimān 758 (1356) mit nur 80 Kampfgenossen, darunter Ewrenos Beg, Hādīdjī Ilbegi, Adje Beg, Ghāzī Fāzil Beg, in Ermanglung von Schiffen auf einfachen Flößen von der Halbinsel Kyzikos (Kapı daghı) aus auf das europäische Dardanellenufer hinüber und nahm durch Überraschung die Feste Čemeni (Tsympe), heute Wirandje Hişār, ein. Es war dies nach den etwa 18 türkischen Korsarenübergängen nach Europa der erste Übergang mit bleibenden Folgen. Sulaimān liess sofort Truppen und muhammedanische Ansiedler aus Kleinasien nachkommen und dehnte seinen Erfolg durch Einnahme weiterer fester Plätze aus, so besonders durch die von Gallipoli, dem Schlüssel der Dardanellen, und ganz Rumeliens, das er nach einer den Griechen gelieferten Schlacht durch Kapitulation gewann, von Malghara, Ipsala (Kypsele), Bulafr, Tekfur daghı (Rodostó) u. a. Die byzantinische Meldung von dem durch Erdbeben hervorgerufenen MauerEinsturz, der die festen Plätze wehrlos machte, ist offensichtlich ein tendenziöser Versuch, die verhängnisvollen Folgen der griechischen Politik zu verschleiern.

Sulaimān schlug seine Residenz in Bulafr auf, wo er ausser einer Moschee auch einen Palast erbaute (Moscheen hatte er auch in Brussa und Iznik errichtet). Bevor er aber seine weitergehenden umfassenden Pläne, die Eroberung von Rumelien, in die Tat umsetzen konnte, riss ihn 760 (1359) ein jäher Tod hinweg: er stürzte auf der Falkenjagd bei Bulafr tödlich mit dem Pferde (Neshri, *Djihān-numā* und Kīatib Čelebi, *Takwīm al-Tawārīkh*, Konstantinopel 1146, S. 94 geben das Jahr 760, während der Anonymus Giese und Leunclavius 759 und 'Othmān-zāde Tā'ib Ahmed,

*Hadīkat al-Wuzarā'*, Konstantinopel 1271, S. 5 das Jahr 761 geben).

Seinem angeblich schon früher geäusserten Wunsche entsprechend, wurde Sulaimān als der erste osmanische Prinz auf europäischem Boden in Bulafr bestattet. Es war dies ein Symbol für den festen Entschluss, den neu gewonnenen Boden nicht mehr aufzugeben. Das Vorhandensein seines Grabes machte auch den gleich nach seinem Tode bei verschiedenen seiner Waffengeführten aufgetauchten Gedanken, wieder nach Kleinasien zurückzuziehen, unmöglich. Erfolgreich wehrten sie den vereinten christlichen Ansturm ab.

Sulaimān's Grab ist tief in die türkische Volkspsyche eingedrungen: es galt und gilt noch heute als eine der heiligsten nationalen Wallfahrtsstätten, was besonders klar zum Ausdruck kam, als der Nationalheros der türkischen Freiheitsbewegung Nāmīk Kemāl hier beerdigt wurde [s. d.].

Das Grab einer Tochter Sulaimān's befindet sich in Aḳshehir (Ahmed Tewhīd in der *Revue Historique*, Konstantinopel 1907, No. 44, S. 106).

*Litteratur:* Ausser den oben zitierten Werken: Neshri, *Djihān-numā* (Handschriften in Wien, Konstantinopel: Bāyezīd-Moschee, 'Ali Emīri-Bibliothek, Antiken-Museum); J. Leunclavius, *Annales Sultanorum Othmanidarum*<sup>2</sup>, Frankfurt 1596, S. 10, 122; F. Giese, *Die alt-osmanischen anonymen Chroniken*, Breslau 1922 (Übersetzung: Abh. z. K. d. M., XVII/1, Leipzig 1925), S. 14 ff.; 'Ashīk Pasha-zāde, *Tārīkhī*, Konstantinopel 1332, S. 37; 'Othmān-zāde Tā'ib Ahmed, *Hadīkat al-Wuzarā'*, Konstantinopel 1271, S. 5; Khair Allāh Efendi, *Tārīkhī*, o. J. (1273), S. 83; 'Ali, *Kūnh ul-Aḳbbār*, Konstantinopel 1277, V, 44; Solak-zāde, *Tārīkhī*, Konstantinopel 1297, S. 22; Sa'd al-Din, *Tādj al-Tawārīkh*, Konstantinopel 1279, I, 58; Hāmīd Wehbī, *Meshāhīr-i Islām*, Konstantinopel 1301, III, No. 34, S. 1073; Ahmed Refīk, *Meshhūr 'Othmānlī Komandanları (Kutūb-khāne-i Hilmi, No. 14/15)*, Konstantinopel 1318, S. 19; Nāmīk Kemāl, *'Othmānlī Tārīkhī*, Konstantinopel 1326, I, 218; Ahmed Rif'at, *Lughat-i Tārīkhīye we-Djoghrafiye*, Konstantinopel 1300, IV, 58; Sāmī, *Ḳāmūs al-'A'lām*, Konstantinopel 1311, IV/1, 2618; Hammer-Purgstall, *G O R*; Zinkeisen, *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*.

(Th. MENZEL).

**SULAIMĀNĪYA (SULEMĀNĪ)**, Stadt und Bezirk in Süd-Kurdistan. Es ist zu unterscheiden zwischen dem eigentlichen *Ḳazā* Sulaimānīya (dem Kanton Sar-čīnār) und den Gebieten, die zuerst von den erblichen Pasha's und darauf von den osmanischen Mutaşarrıf's von Sulaimānīya abhängig waren.

Historisch umfasst das Gebiet Sulaimānīya zwischen der persischen Grenze, dem Diyala, den zu Kirkūk gehörenden Gebieten und dem Kleinen Zāb den Gebirgsknoten, wo die Gewässer entspringen, die nach Osten (Sirwān-System; vgl. SHAHRIZŪR), nach Süden ('Aḍam-System), nach Norden und Nordwesten (linksseitige Nebenflüsse des Kleinen Zāb; vgl. SĀWDJ-BULĀḲ) fliessen.

Die Gebirgsketten, welche die drei Flussbecken dieser linken Nebenflüsse des Tigris voneinander trennen, steigen allmählich aus der Ebene Mesopotamiens auf und haben die Hauptrichtung NW.-SO., die allen Gebirgsketten des westlichen Irān gemeinsam ist. Die einzelnen Teile der Südkette heissen Bāzīān, Bā-sirrā, Segirma, Ḳara-dagh und

Pāi-kūli. Südwestlich von dieser Linie an den Quellen des 'Aḍaim liegen die Bezirke Čamčamāl (gleichnamig mit dem Bezirk, in dem Bisutūn in Persien liegt), Ribāt u. a. Die zweite Gebirgsreihe trägt die Namen Tokma, Tashludja, Darmāzala (Gilzarda) u. a. Zwischen der ersten und der zweiten Kette liegen: im Westen die Ta'uk-čai-Quellen und im Osten das Naw-koḍi-Plateau, der Kanton Kara-dagh usw., die vom Āwi-dēwāna, einem Nebenfluss des Diyāla (Sirwān), bewässert werden. Die dritte Kette trägt die Namen Āzmir, Gwōza u. a. Nach Westen (auf der Seite des Kleinen Zāb) gabelt sie sich; in dem südlichen Teil liegt die weithin sichtbare Bergspitze Pir-'Omar-Gudrūn (2960 m), die der Mittelpunkt dieses ganzen Gebirgslandes zu sein scheint. Das Gebiet zwischen der zweiten und der dritten Kette wird nach Westen hin entwässert durch den Tābin-su (Doladrez), der in den Kleinen Zāb mündet, und nach Osten durch den Tandja-rō (Tādj-rūd), der sich in den Sirwān ergießt. An den Quellen des Tābin, der hinter dem Pir-'Omar Gudrūn entspringt, liegt der Bezirk Surdash; der Tandja-rō bewässert den Bezirk Sar-čīnār, in dem die Stadt Sulaimāniya liegt. Die Āzmir-Kette schickt nach Osten den Ausläufer Kuri-Kazāw, Ka'fa-Šārim usw. aus, der wieder mit der Awrāmān-Kette zusammentrifft [vgl. SENNA]. Südlich von diesem Ausläufer liegt das eigentliche Shahrizūr [s. d.]. Nördlich vom Āzmir liegen die Bezirke Serōtik und Shara-bāzar (Kara-Čwolān). Der durch Shara-bāzar fließende Fluss (Gawgasur) kommt aus den Awrāmān-Niederungen (dem Pirān-Tal) und nimmt auf der linken Seite den Serōtik und auf der rechten Seite den Kizildja auf. Dieser letzte Bezirk liegt nördlich von dem Gebirge (Sar-sir) und bildet das rechte Ufer des Kara-Čwolān; sein Verwaltungsmittelpunkt ist Pendjwin, von wo man auf persisches Gebiet gelangt. Vor seiner Vereinigung mit dem Kara-Čwolān nimmt der Kizildja auf der rechten Seite auf: den Tatan, welcher den Bezirk Shilēr (Taratūl) in dem von der persischen Grenze gebildeten Bogen entwässert, und die Flüsse des Bezirks Siwēl, dessen Verwaltungsmittelpunkt Shiwal ist. Im Gegensatz zu den Angaben der Karten münden die vereinigten Flüsse Kara-Čwolān und Kizildja in den Kleinen Zāb im Bezirk Māwat (etwas unterhalb Teyet; vgl. Čirikow, S. 556; Khurshid Efendi, S. 398; vgl. SĀWĎJ-BULĀK). Der Teil des Sulaimāniya-Bezirks zwischen dem linken Ufer des Kara-Čwolān und der Āzmir-Kette (die Bezirke Sargalu, Marga) ist noch wenig bekannt. Der Kleine Zāb bildet die natürliche Grenze zwischen Sulaimāniya und Koi-Sandjak, aber der auf dem rechten Ufer des Kleinen Zāb (zwischen Rāniya und der Kandil-Kette) gelegene Bezirk Piždar (Ka'fa-Diza) gehörte gewöhnlich zu Sulaimāniya. Ausserdem brachten sich die Bābān-Pasha's häufig in den Besitz benachbarter Bezirke (Khurshid Efendi, S. 246: die Bezirke Aghdjalār, 'Asker usw. hatten zu Koi-Sandjak gehört) und schickten Statthalter nach Koi-Sandjak usw. (vgl. Rich, I, 157, 313, 384).

Das Gebiet Sulaimāniya ist seit dem frühesten Altertum bekannt. Der Berg Nišir (in der Lullu-Sprache: Kiniba), auf dem nach der babylonischen Heldendichtung bei der Sintflut das Schiff des Gilgamesh halt machen musste, kann nur der Pir-'Omar-Gudrūn sein. Das Gebiet Sulaimāniya entspricht dem Lande Zamua, das von dem Volke Lullu bewohnt wurde und dessen südliche Grenze sich am Babite-Pass befand (heute Bazān). Im

Jahre 880 v. Chr. unterwarf Assurnāširpal alle Könige von Zamua. Eine in Darband-i Gawr (im Norden des Kara-Dagh) aufgefundene Stele scheint von einem König Lullu herzuführen. Brzozowski erwähnt ein anderes altes Relief am Eingang zum Darband-Defile, durch das der Kleine Zāb sich zum äussersten Nord-Westen des Sulaimāniya-Gebietes Bahn bricht. Herzfeld (*Isl.*, XI, 127) spricht von Ruinen in Sitak im Bezirk Serōtik. Im Jahre 745 verpflanzte Tiglat Pileser III. Armenier nach Mazamua (*māt-Zamua*, Forrer, S. 43), die im nördlichen Mesopotamien gewohnt hatten. Aus der Sāsānidenzeit hat man im äussersten Süd-Osten des Sulaimāniya-Gebietes das berühmte Denkmal von Pāi-Kūli (vgl. SHAHRIZŪR). In der Geschichte der syrischen Kirche gehört das Gebiet Sulaimāniya zur Diözese Bēth Garmai (Hoffmann, *Auszüge*, S. 253).

Für die islamische Zeit fällt die Geschichte des Gebietes zunächst zusammen mit der Geschichte von Shahrizūr. Vom Ende des XI. (XVII.) Jahrh. bis 1267 (1850) war Sulaimāniya mehr oder weniger autonom.

Die Lokalfürsten nannten sich Bābān. Dem *Sharaf-Nāma* zufolge hiess das erste Haupt und Eponym dieser Familie Pir Būdāk Babē (wahrscheinlich um 1500). Sein Stamm scheint im Westen vom Kandil seinen Wohnsitz gehabt zu haben (vgl. SĀWĎJ-BULĀK). Die direkten Nachkommen des Babē wurden bald durch ihre Diener ersetzt, aber diese zweite Linie starb auch aus, und um 1005 (1596) war der Stamm ohne anerkanntes Oberhaupt. Eine neue Linie (vom Clan Saķir, der zum Stamm Bilbās gehört, Rich, I, 270) ging aus dem Dorf Darishmāna im Bezirk Piždar hervor; sie leitete ihren legendären Ursprung von einem jungen „fränkischen“ Mädchen mit Namen Kēghān her, die ihr Ahnherr im Kampfe gefangen genommen hatte. Der wirkliche Begründer dieser dritten Dynastie, Baba Sulaimān tauchte, um 1088 (1677) auf und trat im Jahre 1111 (1699) am osmanischen Hof in Dienste. Rich (I, 381–85) gibt ein Verzeichnis seiner Nachkommen, das 17 Bābān-Pasha's enthält. Die Vertreter dieser Lokal-Dynastie lavierten geschickt zwischen den beiden rivalisierenden Mächten: der Türkei und Persien, aber in Wahrheit waren sie in erster Linie von den Pasha's von Baghdād abhängig, die ihrerseits von der Hohen Pforte ziemlich unabhängig waren. Mahmūd-pasha, der im Jahre 1820 Rich während seiner denkwürdigen Reise nach Kurdistan empfing und dessen kurdisches Nationalgefühl Rich (I, 322) zu wecken versuchte, unterwarf sich schliesslich den Persern. Diese fielen im Jahre 1842 in Sulaimāniya ein, um Mahmūd-Pasha wiedereinzusetzen, aber durch den Vertrag von 1847 gab Persien jeden Anspruch auf die Stadt und den Sandjak Sulaimāniya zugunsten der osmanischen Regierung auf (Text bei Čirikow, S. 631). Der letzte Statthalter aus der Familie Bābān 'Abd-Allāh Pasha wurde im Jahre 1267 (1850) von den Türken abgesetzt (Khurshid-Efendi, S. 209).

Erwähnt sei noch, dass die Familie Bābān nur eine Eroberer- und Kriegerkaste war. Neben den Bābān und unter ihrer Oberhoheit gab es noch einige andere Kriegerstämme (*'Ashirāt*), die von Rich, I, 280 und Khurshid-Efendi, S. 217 aufgezählt werden. Der wichtigste dieser Stämme ist Džāf (vgl. SENNE und SHAHRIZŪR). Später wird der aufständische Stamm Hamāwend von Čamčamāl



oft erwähnt, der aus dem persischen Kurdistan gekommen sein will (sein Name hat übrigens Ähnlichkeit mit denen der Lur-Stämme). Die Hamāwend stiegen bei ihren Razzias oft bis zu den Ufern des Trigris herunter (Cholet, *Arménie, Kurdistan et Mésopotamie*, Paris 1892, S. 295–311).

Neben den Clans, die ihre Stammesorganisation beibehalten hatten, bestand in Sulaimāniya wie anderswo in Kurdistan noch die Klasse der Bauern (*Gürān*, *Kelow-spī* "weisse Mützen", nach Rich, I, 80).

Anfangs war der Hauptort der Bābān in Shara-Bazār (*Shahr-i-bāzār*) in dem zuerst von Pir Būdāk Babē eroberten Tal. Aber Ibrāhīm Pasha verlegte seine Residenz in den Bezirk Sar-čīnār, wo er um 1199 (1784) (Rich, I, 387) die Stadt Sulaimāniya gründete anstelle des Dorfes Malik-Hindi (Malik-Kendi?), das um einen antiken Hügel erbaut war, der zu diesem Zweck abgetragen werden musste. Die Stadt wurde nach Büyükl Sulaimān Pasha (aus der Familie der georgischen Mamlūken) benannt, der 1780–1802 Statthalter von Baghdād war (Huart, *Histoire de Baghdād*, Paris 1901, S. 159). Um 1820 zählte die Stadt 2 000 muslimische, 130 jüdische, 9 chaldäische-katholische (die eine kleine Kirche hatten) und 5 armenische Familien — insgesamt 10 000 Seelen. In Sulaimāniya waren 5 Moscheen. Im Jahre 1868 zählte Lycklama in der Stadt 6 000 Kurden, 30 chaldäische Familien und 15 Juden.

Unter der osmanischen Verwaltung blieb Sulaimāniya der Herd einer kurdischen Bewegung. Die ortsansässigen Kurden stellten der Türkei eine grosse Anzahl Beamte und vor allem Offiziere. Mehrere Bābān haben sich in Konstantinopel hervor getan, wie z. B. Ismā'il Hakkī Pasha, Minister und jungtürkischer Diplomat von 1909–14. Nach der Absetzung der Bābān fiel den Ordens-Shaikhēn aus der Barzandja-Familie eine grosse politische Rolle zu. Deren Vorfahr, Hādjdjī Kaka Aḥmed, der im Rufe grosser Heiligkeit stand, ist in Sulaimāniya begraben.

Obwohl die Sieger von 1918 anfangs nur von der arabischen und armenischen Unabhängigkeit gesprochen hatten, hatte sich der Gedanke der kurdischen Emanzipation in der Zeit von 1917–20 den Weg gebahnt. Sulaimāniya sollte gegebenenfalls in „Süd-Kurdistan“ einbegriffen werden, dessen Autonomie in den Artikeln 62–4 des Vertrages von Sèvres (10. Aug. 1920) vorgesehen war. Dennoch wurde das Wilāyet Mōsul und mit ihm der Sandjak Sulaimāniya nach langen Unterhandlungen endgültig dem neuen 'Irāk-Staat einverleibt. Durch denselben Beschluss des Völkerbundes vom 16. Dez. 1925 wurde den Kurden eine gewisse lokale Autonomie zugestanden (Verwaltungsbeamte von kurdischer Herkunft, amtlicher Gebrauch der kurdischen Sprache, kurdische Schulen).

Die offiziellen Verhandlungen waren von bedeutenden Verwicklungen an Ort und Stelle begleitet. Sulaimāniya enthielt sich im Januar 1921 nicht nur der Teilnahme an der Volksabstimmung über die Wahl des Königs Faisal, sondern es kam auch in dem Gebiet zu zahlreichen Aufständen. Der Hauptanführer dieser aufriührerischen islamischen Bewegung, die offenbar auf die Schaffung eines kurdischen Staates hinausging, war Shaikh Mahmūd Barzandja. Zuerst machte er einen Aufstand am 21. Mai 1919 mit Unterstützung der Führer von Awrāmān [vgl. SENNA]. Schon am 18. Juni war Sulaimāniya von neuem von den Engländern be-

setzt, und Shaikh Mahmūd wurde nach Indien deportiert. Als jedoch infolge der drohenden Aufstände in Camčamāl und in Rāniya Sulaimāniya am 5. Sept. 1922 aufgegeben wurde, durfte Shaikh Mahmūd dahin zurückkehren. Im Oktober rief er sich zum „Hukmdār“ aller Kurden des 'Irāk aus. Infolge seiner verdächtigen Haltung wurde am 3. März 1923 auf Sulaimāniya ein Luftangriff gemacht, worauf Shaikh Mahmūd sich nach Sūrdāsh zurückzog. Am 16. Mai 1923 wurde Sulaimāniya wieder besetzt, aber bald wiederum geräumt. Da liess sich Shaikh Mahmūd am 11. Juli zum dritten Mal dort nieder und wurde tatsächlich auch von den Behörden in Baghdād anerkannt. Als er den Versuch machte, einen von Sulaimāniya abgetrennten Kanton zu besetzen, wurden erneut Luftangriffe gemacht (am 16. Aug., 25. Dez. 1923 und 25. Mai 1924). Das Hauptquartier des Shaikh Mahmūd wurde zerstört und er selbst nach der persischen Grenze zurückgedrängt. Infolge aller dieser Ereignisse schrumpfte die Bevölkerung der Stadt Sulaimāniya im Juli 1924 auf 700 Personen zusammen, aber im November betrug sie schon wieder 20 000. Das Liwā' Sulaimāniya, das aus 6 Kaḏā bestand, nämlich Sulaimāniya, Camčamāl, Halabdjia, Kaḏa-Diza (Piḏdar), Kara-dagh, und Shara-bazār — die wieder in je 17 Nāhiya zerfielen — hatte um 1924 eine Bevölkerung von rund 189 900 Kurden, 1 550 Juden und 75 Arabern.

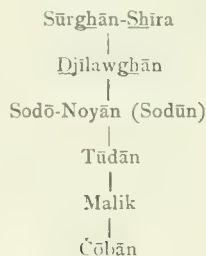
*Litteratur:* Vgl. die Artikel SĀWDI-BULAK, SENNA, SHAHRIZŪR. Für die alte Zeit: Billerbeck, *Das Sandschak Suleimania*, Leipzig 1898; Streck, *Armenien, Kurdistan und Westpersien*, in ZA, XV (1900), 257, 268, 275; E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches* (Leipzig 1920), S. 43, 88; C. J. Edmonds, *Two ancient monuments in Southern Kurdistan*, G J, 1925; in Wahrheit dürfte das Denkmal von Darband-i Gawr nicht verschieden sein von dem, das Jacquerez in V. Scheil, *Une saison de fouilles à Sippar janvier—avril 1894* (Derbend Giaour) beschrieben hat. Das Itinerar von Tavernier, *Voyages* (Paris 1692), I, 197 ff. im Jahre 1644 ist nicht klar; W. Heude, *Voyage up the Persian Gulf*, London 1819, S. 193 ff. (franz. Übers., Paris 1820, S. 269–97); Ibrāhīm-Khānčī-Dolān-Sulaimāniya-Suza (?)—Koi-sandjak; Ker Porter, *Travels in Georgia*, London 1822, II, 453 ff.; Rich, *Narrative of a residence in Koordistan*, London 1836, I, 51–184, 260–327, II, passim (Hauptwerk); Shiel, *Notes on a journey through Kurdistan*, im J R G S, VIII (1836), 101; W. Ainsworth, *Researches in Assyria*, London 1838, S. 27 u. passim; Ritter, *Erdkunde*, IX, Berlin 1840, S. 447–59, 565–639; Khurshid-Efendi, *Siyāhet-nāme-i Hudūd* (russ. Übers. 1877, S. 205–32); Lycklama a Nijholt, *Voyage en Russie, Paris—Amsterdam 1875*, IV, 75–84; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, Paris 1891, II, 868–73; Korab-Brzozowski, *Itinéraire de Souleimanieh en 1869*, in Bull. soc. géogr. de Paris, 1892, S. 250–64; Dickson, *Journeys in Kurdistan*, in G J, 1910, S. 376; A. Adamow, *Irak Arabski*, St. Petersburg 1912, S. 387 ff.; Soane, *To Mesopotamia and Kurdistan in disguise*, London 1926, S. 163–209; Société des nations, *Question de la frontière entre la Turquie et l'Irak*, C. 400. M. 147. 1925. VII; Report on Iraq administration, Okt. 1920–März 1922; dass., April 1922–März 1923; dass., April 1923–Dez. 1924 (offizielle Veröffentlichungen).

*Akten*: Haussknecht-Kiepert; Herzfeld (vgl. *SHAHRIZŪR*); Brzozowski; Société des Nations, C. 400. M. 147. 1925. VII.

(V. MINORSKY)

**SULDŪZ** (SULDŪS), 1. Stamm in der Mongolei. Nach Bérézine soll die mongolische Form des Namens *Suldes* (Plural von *sulda* „Glück“) lauten. L. Ligeti (*Die Herkunft des Volkennamens Kirgis*, in *Koresi Csoma-Archiv*, I. Budapest 1925) sieht in der Endung von *Suld-uz* ebenso wie in der Endung von *Kirgiz* die Überreste eines alten türkischen Pluralsuffixes (vgl. *biz* „wir“, *siz* „ihr“ usw.) und nennt als hypothetischen Singular den Namen eines kirghizischen Clan: Sult, Sultu. Rashid al-Dīn rechnet die Suldüz zu den *Dürükün*-Mongolen, d. h. zu den Mongolen „geringer“ Herkunft, im Gegensatz zu den „echten“ (*nirūn*) Mongolen, die jedoch durch Alān-Goā, den sagenhaften Ahnherrn Čingiz-Khān's, von den *Dürükün* abstammen.

Sürghān-Shīra Suldūs rettete eines Tages dem Čingiz-Khān während seiner Kämpfe mit den Tāi-čūt das Leben. Diese Tat verschaffte den Suldüz bei Čingiz-Khān und seinen Nachfolgern hohes Ansehen.



Die Kinder Sodō's kamen mit Hülāgū-Khān nach Persien, dessen Frau Yesūnciū (die Mutter Abagha's) eine Suldüz war. Malik soll das persische Kurdistan erobert haben. Im Jahre 688 (1289) unter dem Ilkhān Arghūn trat Čobān, der Sohn Malik's (vgl. I, 919), zum ersten Mal durch seine Tapferkeit hervor; er zeichnete sich auch fernerhin unter Ghazān und Uldjaitū aus. Kāshāni nennt in seiner Geschichte Uldjaitū's (Hs. der Nationalbibliothek in Paris, Supp. persan 1419, Fol. 6) Čobān (*amir-i buzurg muqaddam-i Tāzik wa-Turk*) bei der Aufzählung der Amire an zweiter Stelle nach Kutlughshāh Manķūt, aber er fügt hinzu, dass er durch seine Eigenschaften allen überlegen war. Es ist noch ein Brief des Papstes Johann XXII. vorhanden mit dem Datum: Avignon, den 22. Nov. 1321 und mit der Adresse „Zoban Begilay“ (Čobān?). Trotz Uldjaitū's Neigung zur Shi'a blieb Čobān Sunnite. Als der junge Abū Sa'īd 716 (1316) den Thron bestieg, wurde Čobān Reichsverweser und vermählte sich im Jahre 719 (1319) mit Sāti-beg, der Tochter Uldjaitū-Khān's. Der wachsende Einfluss der Familie Čobān's und die schlechte Führung einiger ihrer Mitglieder zogen ihnen die Abneigung des Monarchen zu. Eine Reihe von Verfolgungen setzte ein. Čobān flüchtete nach Herāt und wurde dort im Jahre 728 (1327) von Ghīyāth al-Dīn Kart ermordet. Eine kurzlebige, aber rührige Dynastie aus dem Stamme Čobān's (die Čobāni) kam in den unruhigen Zeiten ans Ruder, als die Dynastie Čingiz-Khān's in Persien ihr Ende fand. Unter den 18 Kindern Čobān's sind vor allem die folgenden bekannt: 1. Amīr Hasan; 2. Dimishk-khwādja, der von Abū Sa'īd im Jahre 727 (1327) hingerichtet wurde; 3. Ti-

mūr-tāsh, seit 718 Gouverneur von Kleinasien, empörte sich im Jahre 722, liess in seinem Namen Geld prägen und behauptete sogar, der Mahdī zu sein. Sein Vater brachte ihn zum Gehorsam zurück und stellte ihn wieder an seinen Posten, aber nach dem Tode Čobān's entflohr er nach Ägypten, wo der Mamlūke Nāṣir, der seine Popularität fürchtete und der dem Abū Sa'īd einen Gefallen erweisen wollte, ihn im Jahre 728 hinrichten liess; 4. die schöne Baghdād-khātūn, zuerst die Gattin des Hasan Buzurg Djālā'ir und später die Gattin des Abū Sa'īd; da sie im Verdacht stand, letzteren vergiftet zu haben, wurde sie nach der Thronbesteigung des Ilkhān Arpā hingerichtet.

Über Hasan Kūčik, den Sohn des Timūr-tāsh, der zwischen 738 und 744 in Tabriz, Sulṭāniya, Hamadān, Ķum, Kāshān, Raiy, Waramīn, Farāghān und Karadj herrschte, s. oben II, 298. Sein Bruder Malik Ashraf wurde sein Nachfolger. Seine Bedrückungen veranlassten den Kādī Muhyi 'l-Dīn, sich von Barda'a zu Djāni-beg, dem Khān von West-Kipčak, zu begeben. Djāni-beg zog ungesäumt gegen Malik Ashraf zu Felde; dieser wurde geschlagen, gefangen genommen und im Jahre 756 in Tabriz enthauptet.

Von nun an werden die Suldūs (Suldüz) nur noch gelegentlich von den Historikern erwähnt. Unter der Jahreszahl 807 (1404) berichtet Mirkhwānd von dem Befehl Timurs an die Khaladj in Sāwa, die Truppen des Pir 'Alī Suldüz in Raiy zu verstärken. Noch heutzutage gibt es unter den Shāh-sewān in Sāwa einen Stamm Suldüz.

Sehr merkwürdig war das Schicksal einiger Frauen der Čobāni. Ausser Baghdād-khātūn seien erwähnt: 1. Sāti-beg, die Witwe Čobān's, die zunächst die Gattin des Ilkhān Arpā wurde und darauf im Jahre 739 sogar von dem Enkel ihres ersten Gatten Hasan Kūčik auf den Thron gesetzt wurde; schliesslich vermählte letzterer sie mit dem neuen Thronanwärter Sulaimān, der zwischen 740 und 744 regierte. 2. Dilshād-khātūn, die Tochter des Dimishk-khwādja, verheiratete sich zuerst mit Abū Sa'īd (zu gleicher Zeit wie ihre Tante Baghdād-khātūn) und später mit Hasan Buzurg Djālā'ir. 3. Malik-'Izzat, die Gattin des Hasan Kūčik, die ihn auf eine unbeschreiblich grausame Art ermordete. Sie selbst wurde von den Verwandten ihres Gatten getötet: sie schnitten sie in Stücke, die sie verzehrten.

In der Mongolei sollen sich die Lager der Suldüz zur Zeit des Čingiz-Khān nicht weit vom Ononfluss befunden haben. Aber zur Zeit des Rashid al-Dīn lag der Yurt der Suldüz in der Nähe der Wälder, die von den Uriaūkit bewohnt werden. Das chinesische Verzeichnis der mongolischen Lager, das im Jahre 1867 veröffentlicht wurde (*Meng-gu-yu-mu-tsi*, russ. Übers. P. Popov, St. Petersburg 1895), erwähnt die Suldüz nicht mehr. In Turkestan werden zu Beginn des X. (XVI.) Jahrhunderts die Suldüz mit ihren Unterabteilungen (?) Nukuz und Tamadur unter den Truppen des Shaibāni genannt. Später schlossen sich die Suldüz wieder an Bābur an (*Shaibāni-nāma*, ed. Melioranski, St. Petersburg 1908, S. 137, 176; vgl. *Die Scheibaniade*, ed. H. Vambéry, Wien 1885, S. 273, 350). Zekī Walidī teilte mir mit: 1. Einige özbekische Genealogien (*Shadjara*) erwähnen die Suldüz unter den 92 Özbek-Clans; 2. die Bewohner des Bezirks Altin-kul in Farghāna sind Suldüz, und in Kīwa (Khwārizm) in der Nähe von Nukuz sollen noch Suldüz vorhanden sein.



*Litteratur:* Rashid al-Din, ed. Bérézine in *Trudy vostoč. otděl.*, vor allem VII (St. Petersburg 1861), S. 224 ff. u. Index der Bde. V (1858) u. XV (1888); Ibn Battuta (Defrémery), I, 172, II, 119—25. Weitere Belege in Art. HASANBUZURG und E. G. Browne, *A History of Persia under Tartar Dominion*, 1920, S. 54, 170. Die späteren orientalischen Schriftsteller erinnern sich des Suldüz-Ursprunges der Čüpāni: türk. Übers. des Munadjjim-Bašī (Konstantinopel 1285), III, 6: Asuldüz; Abu 'l-Ghāzī (ed. Granmaison, St. Petersburg 1871), I, 166: Suldüz. (Nach Vladimirtssev bezeichnet *Sülde* im Mongolischen: „le génie-protecteur habitant le drapeau“).

2. Bezirk von Āḥar bāidjān, südwestlich vom Urmiassee am Unterlauf des Gādir-čai, der hier auf der rechten Seite die Nebenflüsse Bāizāwa und Mamad-šāh erhält und in den See mündet. Im Westen grenzt er an Ušnū, das am Oberlauf des Gādir liegt; beide Gebiete sind getrennt durch die Darbandschlucht, durch die der Fluss hindurchfließt; im Norden grenzt Suldüz an den kleinen Landkreis Döl (vgl. Döl-i Bārik im *Sharaf-nāma*, I, 288), der zu Urmia gehört; im Süden und Osten an die Bezirke Paswa und Šhāri-wērān, die von Sāwdj-bulāk abhängig sind.

Suldüz ist eine fruchtbare Ebene, die viel Getreide erzeugt. Sie wird häufig von den Wassermassen des Gādir überschwemmt, der dicht vor der Mündung Sümpfe und Salinen (*Kopi*) bildet. Im Süden wird Suldüz von den Firangi-Höhen umsäumt, an deren Fuss zahlreiche kalkhaltige Quellen zu finden sind. Der Bergkamm Bahrāmlū, der Suldüz und Šhāri-wērān voneinander trennt, besteht ebenfalls aus Kalkstein.

Bekanntlich teilte Ghāzān im Jahre 703 (1303) seine Ländereien in Lehen ein. Es ist nun denkbar, dass seit jener Zeit der Name des Stammes (Suldüz, im Kurdischen Sundūs) an die Stelle des alten Ortsnamens getreten ist, den man heute nicht mehr kennt.

Nach dem *Sharaf-nāma* hatten zur Zeit der türkmenischen Dynastien (ungefähr im XV. Jahrhundert), d. h. als die Čöbāni schon längst ausgestorben waren, die Mukri-Kurden sich des Gebiets bemächtigt, dessen frühere Bewohner wahrscheinlich in Sklaverei gerieten. Die gleiche Quelle (I, 280) berichtet in einem verstümmelten Satz und ohne Datumsangabe, dass Pir Budāk aus dem kurdischen Stamme Bābān (Baḥe) Suldüz den Kizilbaş entrisen habe, was sich auf einen vorübergehenden Umschwung in den Grenzkämpfen zur Šafawidenzeit beziehen muss.

Im Jahre 1828 übertrug der Fürst 'Abbās-mirzā Suldüz 800 Karapapak-Familien (s. o., II, 800) als Lehen. Die Neuankömmlinge hatten das Recht, die Steuern (12 000 Tomān im Jahre) zu erheben und für sich zu behalten und sollten als Gegenleistung 400 Reiter der Regierung zur Verfügung stellen. Zu dieser Zeit lebten in Suldüz 4—5 000 Kurden- und Muḡaddam-Türken-Familien, aber nach und nach gingen die Ländereien in die Hände neuer šhi'tischer Herren über.

Die Karapapak bestehen aus folgenden Sippen: Tarkawūn, Sarāl, 'Arapli, Džān-Ahmedli, Čakhārli und Ulačli. Alle haben ihre Erbherrn behalten. Die Hauptsippe sind die Tarkawūn, welcher die Khāne angehören. Mahdī-khān, der Sohn des Naḡi-khān, hatte die Karapapak nach Suldüz gebracht. Sein Enkel Nadjaf-kulī war vor 1914 das Oberhaupt des Stammes, aber ein anderer

Khān versah die Regierungsgeschäfte. Ferner gehörte zu den Tarkawūn eine Agha-Familie, die zwar geringer als die Khāne, aber von grosser Bedeutung war; Aras-aghā war das Oberhaupt einer Hundertschaft von Reitern.

Heute gibt es in Suldüz 123 Dörfer mit 800 Familien. Der Hauptort ist Naghāda (Nahāda, Rawlinson schreibt Nākhoda?) mit ungefähr tausend Häusern. Der Marktflecken liegt am Bache Bāizāwa um einen alten künstlichen Hügel. Ein anderes bedeutendes Zentrum ist Rāhdāna (Rāh-dahna), wo eine gute Brücke über den Gādir führt, zur Verbindung von Urmia und Sāwdj-bulāk.

Das Dorf Khalifalu wird von den sunnitischen Kazakh bewohnt, die ebenfalls im Jahre 1828 aus der Gegend von Tiflis eingewandert sind.

Die Süd-Ostecke des Gebietes nimmt der Bezirk Mamad-šāh ein, dessen Name im *Sharaf-nāma* (I, 290) erwähnt wird. Die heutigen Bewohner sind Šhamsaddīnlu-Türken. Mit ihrem Führer Māsi-beg kamen sie zu gleicher Zeit wie die Kazakh nach Persien und erhielten von 'Abbās-mirzā drei Dörfer mit 100 kurdischen Bauernfamilien (*Ka'iyat*).

Die Zahl der sunnitischen Kurden aus den Stämmen Mamash, Zarzā und Mukri beträgt 2 000 Familien, was heute nur ein Viertel der Gesamtbevölkerung ausmacht. Zehn Dörfer (Ghilwān, Wazna usw.) werden vollständig von ihnen bewohnt, in anderen Dörfern (Čiāna, Naghāda, Mamiand usw.) leben sie mit den Karapapak zusammen.

Suldüz wird ebenso wie Ushrū unter den nestorianischen Bistümern aufgeführt (Assemani, IV, 423; Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten*, 1880, S. 204: Saldus, Saldös), aber im Jahre 1914 gab es in Naghāda nur noch 80 christliche Familien. Zahlreicher sind die Juden (in Naghāda 120 Familien); sie bilden wahrscheinlich den ältesten Bestandteil der heutigen Bevölkerung dieses Bezirks.

Die türkische Besetzung von 1908—12 wurde besonders peinlich von den šhi'tischen Karapapak empfunden, da die Türken in ihnen Helfershelfer des persischen Einflusses vermuteten. Die Türken versuchten, übrigens erfolglos, die Stammesorganisation zu erschüttern und die *Ka'iyat* davon abzusondern. Während des Weltkrieges wurde das Dorf Ḥaidarābād (am Urmiassee) in eine russische Navigationsbasis verwandelt, und eine Feldbahn wurde durch das Gebiet gebaut. Suldüz hat mehrmals seinen Herrn gewechselt, aber nach Abzug der Russen und Türken konnte es seit 1919 seinen Status quo ante wieder annehmen.

*Litteratur:* Rawlinson, *Notes on a Journey from Tabriz*, in *J R G S*, X (1840), 13—4; Ritter, *Erdkunde*, IX/II, 602, 939; Minorsky, *Materialy po izuč. Vostoka*, II (Petrograd 1915), S. 453—57. (V. MINORSKY)

**SULH**, Vergleich, der schon durch Korān IV, 127 als empfehlenswert bezeichnet wird, ist ein Kaufvertrag (*Ba'i*) mit dem Zwecke, eine Streitigkeit zu beseitigen (vgl. die römisch-byzantinische *transactio*, *διάπραξις*: *Cod.* 2, 4, 21; ferner *Dig.* 2, 15, 1). Für ihn gelten die Regeln des *Ba'i*, also ist *Kabūl* und *Idjāb* erforderlich. Es gibt drei Arten des Vergleiches: entweder erkennt der Beklagte die Klage zu Recht bestehend an (*Ikrār*), oder er bestreitet sie (*Inkār*), oder er schweigt dazu (*Sukūt*). Über die Zulässigkeit dieser drei Arten streiten sich die älteren Juristen: al-Šhāfi'i

und Ibn Abi Lailā verlangen ausdrückliche Anerkennung, während Abū Hanifa beim Ikrār die Möglichkeit eines Şulh ablehnt (al-Şāfiʿi, *K. al-Ummi*, III, 203), indem er den Grundsatz des römischen Rechtes: *confessus pro iudicato habetur* zur Geltung bringt (*Dig.* 42, 2, 3; vgl. *Cod.* 2, 4, 32). Für die Vertragsfähigkeit der Sich-Vergleichenden (*Muṣāliḥ*) gelten die allgemeinen Regeln, jedoch sind Volljährigkeit (*Bulūḡ*) und Freiheit nicht erforderlich. Die vergleichshalber gegebene Sache (*muṣālah ʿalaihi*) muss ein *Maʿ* sein, d. h. etwas, worüber ein Kaufkontrakt abgeschlossen werden kann, sei es eine Sache, eine Forderung oder ein Nutzniessungsrecht. Das für den Vergleich voraussetzende strittige Rechtsverhältnis (*muṣālah ʿanhu*) kann eine Sache (*Māl*) oder einen Rechtsanspruch aus Tötung oder Körperverletzung (*Diya* und *Kiṣās*) betreffen; jedoch kann niemals ein *Ḥaḳḳ Allāh* z. B. die Ḥadd-Strafe für Diebstahl oder Unzucht auf diese Weise abgelöst werden (vgl. *Cod.* 2, 4, 18). — Aufgehoben wird der Vergleich: 1) durch den Willen der Parteien, 2) durch Rückgabe der vergleichshalber gegebenen Sache wegen Mängel (*Khiyār al-ʿAib*) und 3) wenn zur Zeit des Vergleiches unbekannt gebliebene Umstände nachträglich zeigen, dass das Rechtsverhältnis nicht strittig sein konnte (z. B. Wiederauffindung eines Schuldbriefs). — Die Şāfiʿiten teilen den Vergleich ein in *Şulh al-Ibrāʾ*, Schulderrücklass, der als Schenkung (*Hiba*) betrachtet wird (vgl. *Dig.* 2, 15, 1), und *Şulh al-Muʿāwada*, bei dem an Stelle eines beanspruchten Gegenstandes ein anderer gegeben wird.

Der *Code Civil Ottoman*, Art. 1531—71 enthält im grossen und ganzen die Lehren der Ḥanafiten.

**Litteratur:** Ausser den einschlägigen Abschnitten der Fiḫ-Werke, besonders: al-Kāsānī, *Kitāb Badāʾiʿ al-Şanāʾiʿ*, Kairo 1910, VI, 39—56; Hahl, *Muḥtaṣar o sommario del diritto malichita*, Übers. Dav. Santillana, Mailand 1919, II, 335—43; Querry, *Droit musulman*, Paris 1871, I, 487—95; Sachau, *Muh. Recht*, Berlin 1897, S. 357 ff.; van den Berg, *Principes du droit musulman*, Algier 1896, S. 90 f.; Young, *Corps de droit ottoman*, VI, 387 ff.

(HEFFENING)

**AL-ŞULİ**, ABŪ BAKR MUḤAMMED B. YAḤYĀ, arabischer Schachspieler, Historiker und Litterat, gest. 335 od. 336 (946). Wie so viele jener Zeit war er kein Araber von Geburt; einer Legende nach stammt er von einem gewissen Şul, welcher wie sein Bruder Firūz türkischer Kleinfürst (*Malik*) in Djurdjān war. Beide nahmen den Islām unter Yazid b. Muḥallab an, mit welchem sie bis zu dessen Tode (102 = 720) eng verbunden waren. Ihre Nachkommen standen grösstenteils im Dienste der Khalifen als Sekretäre (*Kutib*); besonders berühmt war der Bruder des Grossvaters unseres al-Şulī, Ibrāhīm b. al-ʿAbbās, gest. 243 (857), dessen poetischen Nachlass sein Enkel gesammelt hat (*Aḡḡānī* I, IX, 15—35; Yāḳut, *Iṣṣād*, I, 260—77).

Abū Bakr war durchaus arabisiert; unter seinen Lehrern sind besonders Thaḡlab, al-Mubarrad, al-Sidjistānī, Abū ʿl-ʿAinā [s. d.], ʿAwn b. Muḥammed bekannt. Auf seine litterarischen Neigungen hat Ibn al-Muʿtazz [s. d.] sehr grossen Einfluss gehabt (z. B. al-Ḥuṣri, *Zahr al-Adab*, III, 298 f.). Seine nahen Beziehungen zum Hofe unter al-Muktafi (289—95 = 902—8) verdankt er seiner Meisterschaft im Schachspiel, in welchem er über den

Maestro jener Zeit, al-Māwardī, siegte. Sein Name ist nicht nur sprichwörtlich geworden, man hat sogar eine Legende erfunden, nach der er der Erfinder des Schachspiels ist (Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, 659, S. 52). Von ihm und seinem Vorgänger al-ʿAdlī ist ein *Kitāb fi ʿl-Şaḡrandī* in zwei Handschriften bekannt (Kairo und Konstantinopel; A. van der Linde, *Quellenstudien zur Geschichte des Schachspiels*, S. 21—2, 333—37. Eine Ausgabe von H. Gies und van der Linde war geplant; A. van der Linde, *Das erste Jahrtausend der Schachlitteratur*, 948). Seit der Zeit seiner Siege über al-Māwardī wurde er Höfling (*Nadīm*) der Khāfen; besonders nahe stand er seinem ehemaligen Schüler al-Rāḍī (322—29 = 934—40) (al-Masʿūdī, *Murūdj*, VIII, 311, 339; al-Tanūkhī, *Nishwar*, S. 145; vgl. Mez, *Die Renaissance des Islām*, S. 132). Doch musste er in seinem letzten Lebensjahre Zuflucht in al-Baṣra suchen, als er wegen einer Äusserung über ʿAlī verfolgt wurde (*al-Fihrist*, S. 150, 26); dort starb er in Verborgenheit.

Als Historiker ist al-Şulī besonders durch seine ʿabbāsische Geschichte bekannt *Kitāb al-Awrāk fi Akhbār ʿAl ʿAbbās wa-Aṣḥārihim*; der erste Teil war chronologisch geordnet, der zweite gab eine Auswahl von poetischen Werken der Glieder des Khalifenhauses sowie einiger anderer. Das Werk, mindestens fünf oder sechs Bände stark, ist unvollendet geblieben (*al-Fihrist*, S. 150, 27—151, 6) und bis jetzt nur in einigen Fragmenten bekannt. Handschriften des ersten Teiles sind in Leningrad (Oftentl. Bibliothek, Jahre 227—56, *Zapiski*, XXI, 101—2), Kairo (Azhar, *Taʾriḫ*, No. 443, Jahre 295—318, *Zapiski*, *ibid.*, S. 99—100), Konstantinopel (III. Teil, Rescher im *MFOB*, V/II, 1912, S. 523) und Paris (Bibl. Nat., fonds arabe 4836, Jahre 322—29) vorhanden, des zweiten in Kairo (Kgl. Bibliothek, *Taʾriḫ*, No. 594, Barthold in *Zapiski*, XVIII, 0148—0153 = Azhar, Adab, No. 487, *Zapiski*, XXI, 98—9) und Leningrad (*Zapiski*, XXI, 102—13). Nur wenige Teile des *Kitāb al-Awrāk* sind bis jetzt herausgegeben: so *Akhbār al-Hallādī* (*Zapiski*, XXI, 0137—0141; ausführlich analysiert bei L. Massignon, *La passion d'al-Hallāj*, passim), einiges aus *Akhbār Abān al-Lāhiqī* (A. Krimskij, *Abān al-Lāhiqī* usw., Moskau 1913, S. 1—43) und *Akhbār Ibn al-Muʿtazz* (*Zapiski*, XXI, 104—12). Nicht minder berühmt ist das *Kitāb al-Wuzarāʾ* von al-Şulī, vorläufig nur in Zitaten bekannt (von ihm selbst in *al-Awrāk* mehrmals genannt. S. weiter Yāḳut, *Iṣṣād*, II, 131—2, V, 320; vgl. Amar, *Al-Fakhrī, Archives Marocaines*, XVI, S. xxv). Von anderen Werken ist sein *Adab al-Kuttāb* vor kurzem von Muḥammed Bahdjat in Kairo (1341 = 1922) nach einer Baghdāder Handschrift herausgegeben; das Buch ist unter al-Rāḍī geschrieben (S. 163) und stellt ein litterarisch-technisches Handbuch für Kanzleien dar, eine Litteratur, die später sehr beliebt war und ihre Apogee im monumentalen *Subḥ al-Aʿshāʾ* von Kaḳḳashandī gefunden hat. (Merkwürdig ist, dass al-Kaḳḳashandī, obwohl er al-Şulī gut kennt, dieses Werk niemals zitiert).

Als Litterat hat sich al-Şulī durch eine Redaktion der Diwāne ʿabbāsischer Poeten besonders verdient gemacht; wie al-Sukkārī mit den alten, so hat al-Şulī sich mit *al-Muḥdathūn* beschäftigt. Seine *Akhbār Abi Tammām* sind handschriftlich in Konstantinopel vorhanden (Rescher in *MFOB*, V/II, 501—2). Unter seinen Redaktionen der Di-



wāne kann man solche von Abū Nuwās (E. Mittwoch, *Die literarische Tätigkeit Hamza al-Iṣḥāḥānis*, Berlin 1909, 42 ff.), Muslim b. al-Walid (De Goeje's Ausgabe, S. VIII), Ibn al-Mu'tazz (Brockelmann, *G A L*, I, 81), al-Buḥturi [s. d.], Ibn al-Rūmi (im Auszug in Kairo herausgegeben 1924), al-'Abbās b. al-Aḥnaf (*Aghani*, VIII, 15—25; XV, 141—4), al-Sanawbari (Mez, *Die Renaissance des Islams*, S. 250) und viele andere nennen (*al-Fihrist*, S. 151, 15—16; 161, 16, 21; 166, 2). Seine *Akhbār Shu'arā' Miṣr* werden von Yāqūt zitiert (*Irshād*, II, 5, 415—6; V, 454). Noch ein Dutzend anderer Werke hat er geschrieben, von denen wir wie häufig nur die Namen kennen (*al-Fihrist*, S. 151, 8—13; Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, 659, S. 51; Ḥādījī Khalifa, II, 598, 4095; III, 144; al-Sulī, *Adab al-Kuttāb*, S. 175; Abu 'l-'Alā', *Risālat al-Ghufrān*, S. 147, 8). Als Poet war al-Sulī nicht besonders berühmt, doch werden seine Verse vielfach zitiert (einige Proben hat M. Bahdjat gesammelt, *op. cit.*, S. 14—18).

Was seine Gewissenhaftigkeit betrifft, so wird al-Sulī nicht grade günstig beurteilt. Bekannt sind die ironischen Verse über seine Bibliothek (Ibn Khallikān, *op. cit.*, S. 54), welche zeigen, dass seine ganze Gelehrsamkeit von einigen Zeitgenossen nur als Kenntnis fremder Bücher betrachtet wurde. *Al-Fihrist* (S. 129, 27—28; 151, 6—7) und Yāqūt (*Irshād*, II, 58) haben seine *al-Awrāk* nur als grobes Plagiat aus den *Ash'ar Kuraish* von al-Marḥadī (so zu lesen bei *Fihrist*, S. 151, 6 statt al-Maridī) angesehen (vgl. aber das günstigere Urteil bei al-Mas'ūdī, *Murūj*, I, 16—17). Nochmals hat ihn derselbe Yāqūt einen Lügner genannt (*Irshād*, II, 10), und *al-Fihrist* hält sein Buch *Akhbār b. Harma* für misslungen (158, 24). Seine Prahlerei und sein schlechter Geschmack werden mehrmals gebrandmarkt (z. B. al-Djurdjānī, *al-Wisāṭa*, S. 260; Ibn al-Aṭhir, *al-Mathal al-sā'ir*, S. 289). Auch in der persischen Literatur des XI. Jahrhunderts ist seine Prahlerei bekannt (Abu 'l-Faḍl Baihaḳī bei Barthold, *Zapiski* XVIII, 0151). Viele Urteile über ihn sind unlängst von L. Massignon analysiert worden (*La passion d' al-Hallāj* II, 920 und passim). Dies alles zeigt zur Genüge, dass al-Sulī als Historiker von hervorragendem Talent nicht eingeschätzt werden kann: er war nur ein fleissiger Stoffsammler, der nicht immer imstande war, eigenes und fremdes Gut zu unterscheiden. Das hat aber seinen Einfluss auf die Literatur keineswegs gemindert; unter seinen unmittelbaren Schülern nennt man al-Dārakutnī, Ibn Shadhān, al-Marzubānī u. a.; noch wichtiger ist er als Quelle für eine Menge arabischer Historiker und Litteraten. Schon sein jüngerer Zeitgenosse 'Arīb [s. d.] hat ihn mehrfach buchstäblich abgeschrieben. 'Alī al-Iṣḥāḥānī zitiert ihn über 250 Mal als besonders wichtige Quelle für die Geschichte der 'abbāsiden Poeten (in Guidi's *Tables alphabétiques*, wie alle Isnāde nicht berücksichtigt).

*Litteratur*: *Kitāb al-Fihrist*, ed. Flügel, S. 150, 22—151, 16; 156, 4 6; al-Sam'ānī, *Kitāb al-Ansab*, *G M S*, fol. 357; Ibn al-Anbārī, *Nuḥat al-Alibbā'*, Kairo 1294, S. 343—45; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Wüstenfeld, 659, S. 51—5 = de Slane, III, 68—73; al-'Ainī, *Iqd al-Djūmān* (Asiat. Mus., 177), III, Fol. 14—5; Ḥādījī Khalifa, *Kashf al-Zunūn*, ed. Flügel, Index; Wüstenfeld, *Die Geschichtsschr. der Araber*, S. 37, 115; Brockelmann, *G A L*,

I, 143, 5; Bustānī, *Dā'irat al-Ma'ārif*, XI (1900), 68—69; Horowitz in *M S O S*, *Westas. St.*, X (1907), 25—38; Barthold in *Zapiski*, XVIII (1908), 0148—53; Krimskij, *Hamasa Abu Temmama Taiskago* (russisch), Moskau 1912, S. 15—19; ders., *Aban Lahikij* usw. (russisch), Moskau 1913, S. 9—11, 47—9; Zaidān, *Ta'rikh Adab al-Lughā al-'arabiya*, II, Kairo 1912, 174—75; Krackowskij in *Zapiski*, XVIII (1908), 77—78; XXI (1913), 98—115, 0137—40; Muḥammad Bahdjat al-Aṭharī, *Adab al-Kuttāb Ta'rif al-Sulī* (Kairo 1341), S. 8—18.

Über al-Sulī als Schachspieler s. besonders Werke von Antonius van der Linde, *Geschichte und Litteratur des Schachspiels*, Berlin 1874, I, 97—8, 106—7; *Quellenstudien zur Geschichte des Schachspiels*, Berlin 1881, S. 21—4, 333—37, 354—81; *Das erste Jahrtausend der Schachliteratur*, 83 und 948. Die Arbeiten von H. J. R. Murray sind mir leider unzugänglich geblieben. (IGN. KRATSKHOVSKY).

**SULTĀN** (A.), I. Titel, der seit dem IV. (XI.) Jahrhundert auftaucht, um einen mächtigen Fürsten, einen unabhängigen Beherrscher eines bestimmten Gebietes zu bezeichnen.

Das Wort kommt im Korān vor, aber meist im Sinne von etwas Moralischem oder Magischem, das durch Beweise oder Wundertaten beglaubigt und so in die Sphäre des Religiösen erhoben wird. Die Propheten haben diesen Sultān von Gott empfangen (siehe z. B. Sūra XIV, 12, 13), und die Götzendiener werden oft aufgefordert, einen Sultān zur Bestätigung ihres Glaubens vorzubringen. Deshalb bezeichnen die Wörterbücher (wie der *Tādj al-'Arūs*, V, 159) das Wort als ein Synonym mit *Hudjdja* und *Burhān*. Ausserdem gibt es sechs Stellen im Korān, wo Sultān die Bedeutung Gewalt hat; dabei handelt es sich aber immer um die geistliche Gewalt, die Iblis über die Menschen ausübt (Sūra XIV, 26; XV, 42; XVI, 101, 102; XVII, 67; XXXIV, 20). Nun ist es die Bedeutung Gewalt, vor allem Regierungsgewalt, die dem Worte Sultān in den ersten Jahrhunderten des Islām anhaftet. Wort und Bedeutung sind zweifellos aus dem Syrischen entlehnt, wo *Shultānā* die Gewalt und, wenn auch selten, sogar den Inhaber der Gewalt bezeichnet (Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, Col. 4179; Noldeke, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910, S. 39). Die korānische Bedeutung des Wortes muss wahrscheinlich gleichfalls von der Bedeutung „Gewalt“ hergeleitet werden (einige Lexikographen versuchen, „sie als die Mehrzahlform von *Salīṭ* Olivenöl“ zu erklären). Später hat man den Titel Sultān mit der ursprünglichen Bedeutung verbinden wollen, indem man ihn mit *dhu 'l-Hudjdja* (*Tādj al-'Arūs*, a.a.O.) umschrieb.

In der Hadith-Literatur bedeutet Sultān ausschliesslich Gewalt, und zwar fast durchweg Regierungsgewalt (der Sultān ist der *Walī*, für den es keinen anderen *Walī* gibt, al-Tirmidhī, I, 204), aber das Wort bezeichnet auch einige Mal die Gewalt Gottes. Die berühmteste Tradition ist indessen diejenige, welche mit den Worten anhebt: *al-Sultān Zill Allāh fi 'l-'Arḍ*, „Die Regierungsgewalt ist der Schatten Gottes auf Erden“ (s. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 61, und *Le sens des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu*, in *R H R*, XXX, 331 ff.). Al-'Uṭbī zitiert

diese Tradition zu Beginn des *Kitāb al-yamīnī*, und sein Kommentator al-Manīnī sagt, dass sie nach al-Tirmidhī und anderen auf Ibn ʿUmar zurückgehe (*Sharḥ al-yamīnī*, Kairo 1286, S. 21). Diese Tradition hat später eine gewisse Rolle in den Theorien über das Sultanat gespielt, weil man darin zu Unrecht eine Anspielung auf den Titel Sultān erblickte. Neben dem Hadīth kennt die arabische Literatur bis zum Ende des IV. Jahrhunderts das Wort Sultān lediglich im Sinne von Regierungsgewalt (unter den zahlreichen Belegen s. z. B. Yaḳūbī, *Kitāb al-Buldān*, S. 346, 349; Ibn ʿAbd al-Hakam, *Futūḥ Miṣr*, ed. Torrey, S. 183, wo es heisst, dass in alten Zeiten die Residenz des Sultān von Ifriqiya Karthago war, und ebenso Ibn Hawḳal, S. 143, wo al-Mawṣil der Sitz des Sultān und der *Diwāne* von al-Djazira genannt wird), oder sie meint damit die Persönlichkeit, die zu einer bestimmten Zeit die Verkörperung der unpersönlichen Regierungsgewalt darstellt, im Gegensatz zu der Bezeichnung *Amīr*, die weit mehr den Charakter eines Titels hat. Diese letztere Bezeichnung, die mitunter vollständiger durch *dhū ʿl-Sultān* (z. B. im Hadīth) wiedergegeben wird und die eigentlich von der ersten wenig verschieden ist, findet sich bereits in den ägyptischen Papyri des I. Jahrhunderts (für den Statthalter Ägyptens, s. Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens*, S. 90, Anm. 6) und in den folgenden Jahrhunderten gleichfalls einigemal für die Khalifen (der Khalife Maṣṣūr nennt sich *Sultān Allāh* in einer Khutba, Ṭabarī, III, 426; der Khalife al-Muwaffak führt den Namen Sultān, Ṭab. III, 1894; und noch im Jahre 387/997 der Khalife al-Kādir, al-ʿUṭbī, a. a. O., S. 265). Für diesen Brauch, eine Persönlichkeit mit dem Wort für ihre Würde zu bezeichnen, gibt es Parallelen in allen Sprachen (vgl. u. a. für die offizielle türkische Sprache: H. Ritter, in *Islamica*, II, 475). Ja, es scheint die assyrische Form *Siltān* für fremde Souveräne gebraucht worden zu sein (nach Ravaisse in *ZD MG*, LXIII, 330). Die Bedeutung *Gewalt*, *Regierung* hat sich übrigens in der arabischen Literatur bis auf unsere Tage erhalten.

Der Bedeutungswandel von einem unpersönlichen Repräsentanten der politischen Macht zu einem persönlichen Titel stellt eine Entwicklung dar, deren Etappen schwierig zu verfolgen sind. Nach Abschluss dieser Entwicklung machen einige Schriftsteller Angaben, die man aber nur mit Vorbehalt gelten lassen kann. So sagt Ibn Khaldūn (*Prolegomenes*, II, 8 in *NE*, XVII), dass der Barmakide Djaʿfar darum *Sultān* genannt wurde, weil er die mächtigste Stellung im Staate innehatte und dass später die grossen Usurpatoren des Khalifats *Laḳab*'s erhielten wie *Amīr al-Umarāʾ* und *Sultān*. Das Gleiche wird von den Būyiden berichtet (A. Muller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 568), und hinsichtlich der Ghaznawiden sagt Ibn al-Aṭhīr (IX, 92), dass Maḥmūd von Ghazna vom Khalifen al-Kādir den Titel *Sultān* erhalten habe. Diese Angabe wird von al-ʿUṭbī nicht bestätigt, der anlässlich der Verleihung verschiedener *Alḳāb* an Maḥmūd von seiten des Khalifen von einem solchen Titel nichts erwähnt. Es ist freilich anderseits wahr, dass al-ʿUṭbī selbst Maḥmūd stets al-Sultān nennt, in dem er diese Bezeichnung mit der Tatsache begründet, dass Maḥmūd ein unabhängiger Herrscher geworden war (a. a. O., S. 311); aber für al-ʿUṭbī kann Sultān noch nicht die Bedeutung eines offiziellen Titels

gehabt haben, wenn man bedenkt, dass er dem Khalifen denselben Beinamen gibt (vgl. unten). Daher ist der erste Ghaznawide, auf dessen Münzen der Titel zum ersten Mal auftaucht, Ibrāhīm (der 451—92 = 1059—99 regierte). Bei den Fātimiden lässt sich um 400 (ca. 1000) der Gebrauch des Beinamens *Sultān al-Islām* feststellen (Ibn Yūnus, Leidener Hs.), und noch um die gleiche Zeit begegnen wir dem Laḳab *Sultān al-Dawla* bei den Būyiden von Fārs (Sultān al-Dawla Abū Shudjāʿ, regierte 403—15 = 1012—24). Der gleiche Laḳab wurde vom letzten Būyiden al-Malik al-Raḥīm in Baghdād geführt, zu der Zeit, als der seldjuķische Usurpator Tughrl Beg im Jahre 447 (1055) vom Khalifen den Laḳab al-Sultān Rukn al-Dawla empfing (al-Rāwandī, *Rāḥat al-Sudūr*, *GMS*, S. 105; vgl. auch Ibn Taghribirdī, ed. Popper, S. 233).

Tughrl Beg ist auch der erste islāmische Herrscher, dessen Münzen den Beinamen oder vielmehr den Titel *Sultān* aufweisen, und dazu gleich in der Verbindung *al-Sultān al-Muʿazzam* (Stanley Lane Poole, *Catalogue of Oriental Coins*, II, 28). Dieser Umstand macht es sehr wahrscheinlich, dass die Seldjuķen die ersten sind, für die Sultān ein wirklicher Herrschertitel geworden ist; deswegen bedurfte es dabei der näheren Bestimmung durch *al-Muʿazzam*, um das Wort damit endgültig von seinem Gebrauch loszulösen; diese Entwicklung würde es zugleich erklärlich machen, warum das Wort *Sultān* sofort zum höchsten Titel wurde, den ein islāmischer Fürst erlangen konnte, während doch in den vorhergehenden Jahrhunderten jeder Inhaber der Regierungsgewalt mit diesem Wort bezeichnet werden konnte. Die für den Titel wesentliche Apposition *al-muʿazzam* wurde in der nicht-offiziellen Sprache bald ausgelassen. So kam es, dass Sultān mit den Seldjuķen ein wirklicher Herrschernamen wurde. Weder die Provinz-Dynastien der Seldjuķen (bei denen man indessen dem Eigennamen Sultānshāh begegnet) noch die Atabegs nach ihnen führten den Titel Sultān; sie begnügten sich mit Titeln wie *Malik* und *Shāh*. Erst in der Mitte des XII. Jahrhunderts nach dem Sturz der grossen Seldjuķen übernehmen die Khwārizmshāhs diesen Titel; indessen konnte der Khalife al-Nāṣir sich die Schwäche des Djalāl al-Dīn Khwārizmshāh zu Nutze machen, um die Anerkennung dieses Titels zu verweigern (Nasawī, *Vie de Djelal-eddin Mankobirti*, ed. Houdas, S. 247). Bald nannten sich die Seldjuķen von Rūm gleichfalls Sultān (auf ihren Münzen seit Kīlīdj Arslān II.). Fast zur gleichen Zeit ist der Titel in der Literatur für den ersten Aiyūbiden Ṣalāḥ al-Dīn in Gebrauch (Ibn Djubair, *Riḥla*, ed. Wright-de Goeje, S. 40), obwohl auf den Münzen der Aiyūbiden *Sultān* nie vorkommt; sie tragen vielmehr alle mit *al-Malik* zusammengesetzte offizielle Titel. In der Literatur des XIII. Jahrhundert endlich war Sultān zu einem Titel geworden, der die vollkommene politische Unabhängigkeit zum Ausdruck brachte; Ibn al-Aṭhīr (XI, 169) spricht von Baghdād und seiner Umgebung als dem Gebiete, wo der Khalife ohne Sultān regiert. Es ist nicht sicher, ob der Khalife in der letzten Zeit der ʿAbbāsiden von Baghdād bereits als die einzige Autorität betrachtet wurde, die den Sultāntitel verleihen konnte; man sieht indessen, dass nach dem Fall des Khalifats eine wachsende Zahl von islāmischen Machthabern sich diesen Titel aneignete. Im offiziellen Gebrauch war der Titel sehr oft mit einem Adjektiv wie



al-Aʿzam, al-ʿAdil usw. verbunden (eine vollständige Liste findet sich bei O. Codrington, *A Manual of Muslim Numismatics*, London 1904, S. 81—2). Im XIII.—XV. Jahrhundert waren es die Mamlüken-Sultāne Ägyptens, die dem Sultān-Titel den höchsten Glanz gaben; dann beginnt die Reihe der osmanischen Sultāne.

Nachdem die Sultāne Herrscher von allgemein anerkannter völliger Unabhängigkeit geworden waren, setzten sich Juristen und Historiker die Konstruktion von Theorien zur Aufgabe, um eine rechtliche Begründung für die Existenz derartiger Machthaber zu finden, weil dafür in der früheren Auffassung vom islamischen Kalifat kein Platz gewesen war (s. KHALIFA). Man findet diese Theorien bereits bei al-Māwardī, der in der Zeit der Būyiden schrieb und für den Sultān noch keine andere Bedeutung als die der Regierungsgewalt hatte, wie es aus dem Titel seines Werkes *al-Aḥkām al-sultāniya* hervorgeht. Al-Māwardī (ed. Enger, Bonn 1853, S. 30—1) sagt, dass der Khalife selbst dann sein Amt weiter ausüben kann, wenn einer seiner Untergebenen ihn beherrscht, vorausgesetzt, dass dessen Handlungen den Grundsätzen der Religion entsprechen. Al-ʿUtbi, der die Tradition zitiert, dass der Sultān der Schatten Gottes auf Erden ist (siehe oben), tut dies sehr wahrscheinlich darum, um das Unabhängigkeitsverhältnis Mahmüds von Ghazna zu rechtfertigen, dem er stets den Beinamen *al-Sultān* gibt; aber diese Anspielung auf die wohlbekannte Tradition ist mehr ein Spiel mit Worten als eine juristische Theorie. Für al-Ghazālī sind die „Sultāne seiner Zeit“, von denen er eine sehr schlechte Meinung hat (Goldziher, *Streitschrift des Ghazālī gegen die Bātinijja-Sekte*, Leiden 1916, S. 98), im allgemeinen die Repräsentanten der irdischen Gewalt. Erst unter den Mamlüken-Sultānen Ägyptens begegnen wir einer ausgesprochenen Theorie, die Khalil al-Zāhiri (*Zubdat Kashf al-Mamālik*, ed. Ravaisse, S. 89—90) vertritt; er lehrt, dass nur der Khalife (nämlich der am Hofe der Mamlüken) das Recht hat, den Sultāntitel zu verleihen, und dass infolgedessen dieser Titel in Wahrheit nur dem Sultān Ägyptens zukommt. Demgemäss nennen sich die Mamlüken in ihren Inschriften *Sultān al-Islām wa 'l-Muslimin* (van Berchem, *Inscriptionen aus Syrien, Mesopotamien und Klein-Asien*). Um dieselbe Zeit nennt Ibn ʿArabshāh in der Biographie des Sultān Djaḡmaḡ (*J R A S*, 1907, S. 395) den Sultān den Khalifen Gottes auf Erden in allen Regierungsangelegenheiten, während die ʿUlamā die Erben des Propheten in allen Religionsangelegenheiten sind; diese Formulierung enthält, ebenso wie die des al-ʿUtbi, eine geschickte Anspielung auf die Tradition (in einer anderen Form). Und endlich gibt al-Suyūṭī (*Ḥusn al-Muḥādḍara*, II, 91 ff.) eine Definition der Titel *Sultān* (das ist der, in dessen Besitzungen es *Malik's* gibt), *al-Sultān al-Aʿzam* und *Sultān al-Salāṭin*, das den höchsten Titel darstellt. Tatsächlich gab es in der Zeit der Mamlüken eine ganze Reihe islamischer Machthaber, die sich Sultān nannten; entsprechend der Theorie des al-Zāhiri hatten einige von ihnen beim Khalifen in Kairo sogar die Genehmigung nachgesucht, diesen Titel zu führen.

Vom Ursprung des Titels an kann man feststellen, dass alle grossen Herrscher, die ihn trugen, Sunniten waren, mit alleiniger Ausnahme der Khwārizmshāhe. Daher ist es durchaus kein zufäl-

liges Zusammentreffen, dass diese Entwicklung mit der religiösen Erneuerung des Islām in der Kreuzzugszeit parallel geht; die grossen Sultāne wurden zugleich die Verteidiger des sunnitischen Islām, und ebenso nahmen die mongolischen Herrscher bei ihrem Übertritt zum sunnitischen Islām den gleichen Titel an. Diese sunnitische Bedeutung des Titels hat sich besonders unter dem Sultanat der Osmanen ausgeprägt. Es scheint, dass einige Münzen von Orkhān bereits den Sultāntitel tragen (Stanley Lane Poole, *a. a. O.*), obwohl die ersten osmanischen Fürsten im allgemeinen als *Amir* betrachtet wurden (Ibn Battūṭa, II, 321). Bāyazid I. soll als Erster vom Khalifen in Kairo das Recht erhalten haben, sich Sultān zu nennen (von Hammer, *G O R*, I, 235). Nach dem Fall von Konstantinopel nahm Muḥammed II. den Titel eines *Sultān al-Barrain wa 'l-Bahrain* an (*G O R*, I, 88), aber selbst im osmanischen Reiche ist der Titel als Herrschertitel niemals so volkstümlich gewesen wie die Titel *Khunkār* und *Pādishāh*. Dagegen nimmt er im offiziellen Protokoll einen bedeutenden Platz ein, z.B. in der Formel *al-Sultān ibn al-Sultān* usw. vor den Namen der Herrscher. Nach der Ausrottung des Mamlüken-Sultanats durch die Eroberung Selims I. waren die osmanischen Herrscher unstreitig die grössten Sultāne des Islām geworden. Die Šafawiden Persiens nannten sich *Shāh*, und die Gegenüberstellung Sultān: Šāh entsprach von da an dem Gegensatz zwischen Sunniten und Shiʿiten. Freilich nannten sich die Šafawiden offiziell auch Sultān, z.B. auf ihren Münzen (R. S. Poole, *Catalogue of the coins of the Shahs of Persia*, London 1887), aber sie waren nur unter dem Titel *Shāh* bekannt.

In der Türkei ist Sultān stets ein hoher Titel geblieben. Ausser den Herrschern selbst waren es die Prinzen, die ihn trugen, und eine der Ursachen, weswegen der Grosswezir und Günstling Sulaimāns I., Ibrāhim Pasha, in Ungnade fiel, soll der Umstand gewesen sein, dass er sich selbst den Titel *Ser-askar Sultān* beilegte (*G O R*, III, 160). In der Zeit ʿAbd al-Ḥamīds II. war es den kleinen Fürsten, die in ihrem Land Sultān genannt wurden (wie in Ḥaḍramawt), nicht gestattet, diesen Titel zu führen, wenn sie Konstantinopel besuchten (Mitteilung von Prof. Snouck Hurgronje). Im Türkischen steht der Titel Sultān immer vor dem Namen des Herrschers oder des Prinzen, was auf seinen fremden Ursprung hinweist. Der wirkliche volkstümliche Sinn des Wortes im Türkischen ist der von „Prinzessin“ (vgl. z.B. die Erzählung *Söilemez Sultān* in Jacob, *Hilfsbuch*, II, 59 und den Gebrauch des Wortes in der erotischen Poesie); dies erklärt den Brauch, *Sultān* nach dem Eigennamen zu setzen, wenn dies Wort eine Prinzessin bezeichnet (siehe auch ʿAlī, *Kunh al-Akhbār*, V, 16). Aus dem gleichen Grunde wird Sultān dem Eigennamen nachgesetzt, wenn es sich um einen Mystiker handelt (siehe unten).

Dagegen bezeichnet in Persien Sultān Offiziere und Statthalter (ʿAlī, *a. a. O.*; *Z D M G*, LXXX, 330). Ewliyā Čelebi spricht von Sultānen in Persien im Sinne von kleinen Statthaltern (*Šiyāḥat-nāme*, II, 299, 305). Der einzige Fall, in welchem man dem Herrscher den Sultāntitel gab, ist der des letzten Qadjar Aḥmed I., der ihn bei seinem Regierungsantritt nach der Revolution von 1909 annahm.

In Ägypten ist der Titel seit den letzten Mamlüken verschwunden; nur während der kurzen Periode (1914—22) der Regierungszeit des Sultān Ḥusain

und zu Beginn der Regierung des Königs Fu'ād I. taucht er wieder auf (vgl. KHEDIVE).

Die Zahl der Dynastien, deren Herrscher den Sultānstitel trugen und noch tragen, ist sehr gross; nur in Nordafrika erscheint er verhältnismässig spät; in Marokko nahm zuerst die Dynastie der Shurafā' Sa'diya und Filāliya (seit der Mitte des XVII. Jahrh.) den Sultānstitel an.

II. Sultān ist auch ein Beinamen der mystischen Shaikhs. Dieser Brauch ist vor dem XIII. Jahrhundert nicht nachzuweisen und hat sich vor allem in Kleinasien und in den durch die osmanische Zivilisation beeinflussten Ländern verbreitet. Am Anfang der Entwicklung dieses Brauches können gewisse Beinamen gestanden haben, wie *Sultān al-ʿAshiqīn*, dem man dem mystischen Dichter Ibn al-Fārīd gab, und wie *Sultān al-ʿUlamāʾ*, den Bahā' al-Dīn Walad, der Vater des Djalāl al-Dīn Rūmī, trug. Aber die Entwicklung dieser mystischen Ehrenbenennung steht zweifellos unter dem Einfluss jenes Gedankens, der ungemein häufig in der mystischen Poesie zum Ausdruck kommt (Goldziher, *Vorlesungen*, S. 159 ff.), dass der Mystiker den Rang und die Macht eines Herrschers in der geistigen Welt innehat. Aus dem gleichen Ideenkreis ist auch der Titel *Khunjiār* (s. KHUDĀ-WENDIGĀR) zu erklären. Ewliyā Celebi (*Siyāhat-nāme*, III, 367 f.) stellt die Namen der Sultāne Muḥammeds II. und Bayazids II. mit zwei Mystikern zusammen und erklärt, dass diese alle grosse Sultāne waren. Ebenso entstanden Namen wie Dede Sultān und Baba Sultān. Der Shaikh Bedr al-Dīn, das Haupt der religiösen Revolutionsbewegung in Kleinasien im XV. Jahrhundert, hiess gleichfalls bei seinen Anhängern Sultān; Babinger (*Isl.*, XI, 74) sieht darin sogar ein Zeichen dafür, dass er als wirklicher Herrscher angesehen wurde. Es scheint, dass vornehmlich Bektashi's den Beinamen Sultān trugen; indessen bezeichnet er keineswegs einen besonders hohen Rang in diesem Orden; daher urteilt Babinger wohl richtig (*a. a. O.*), wenn er darin, mindestens für die spätere Zeit, nur einen „Kosenamen“ sehen will.

*Litteratur:* Weil, *Geschichte der Chalifen*, II, Mannheim 1848, S. 345; A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868, S. 421 ff.; Barthold, *Turkestan v epokhu mongolskago nashestviya*, St. Petersburg 1900, II, 285; C. F. Seybold, *Miscellen*, in *Z D MG*, LXII (1908), 563 f.; 714 f.; ders., *Nochmals Sultān*, in *Z D MG*, I. XIII (1909), 329 f.; C. H. Becker, *Barthold's Studien über Kalif und Sultān*, in *Islam*, VI, vor allem S. 356 ff.; A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, S. 133; T. W. Arnold, *The Caliphate*, London 1924, vor allem S. 202 ff.; Paul Wittek, *Islam und Kalifat*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LIII (1925), 414 ff. — Da es unmöglich ist, die Geschichte des Titels Sultān befriedigend zu untersuchen, ohne das reiche Inschriftenmaterial zu benutzen, so ist zu hoffen, dass die systematische Veröffentlichung dieses Materials nicht mehr lange auf sich warten lässt.

(J. H. KRAMERS)

**SULTĀN AL-DAWLĀ** ABU SHUJĀ B. BAHĀ AL-DAWLĀ, Būyide. Nachdem Bahā' al-Dawlā am 5. Djumādā II. 403 (= 22. Dezember 1012) in Arradjān gestorben war, folgte ihm sein Sohn Sultān al-Dawlā als Emir von Fārs und al-ʿIrāk nach. Dieser begab sich sofort von Arradjān nach Shirāz und ernannte seinen Bruder Djalāl al-Dawlā

[s. d.] zum Statthalter von Baṣra und seinen anderen Bruder Abu 'l-Fawāris zum Statthalter von Kirmān. Von den dailamitischen Truppen liess sich dieser zu einer Empörung gegen Sultān al-Dawlā überreden; er machte sich nach Fārs auf und zog in Shirāz ein, wurde aber sofort aus der Stadt vertrieben und musste sich nach Kirmān zurückziehen. Dann begab er sich nach Khorāsān und bat Sultān Maḥmūd b. Subuktegin, der sich damals in Bust aufhielt, um Hilfe. Dieser stellte ein Heer unter dem Oberbefehl des Emir Abū Sa'id al-Tā'i zu seiner Verfügung; Abu 'l-Fawāris nahm von Kirmān Besitz, wandte sich dann gegen Fārs und hielt seinen Einzug in Shirāz, während Sultān al-Dawlā sich in Baghdād befand. Nach der Rückkehr des letzteren kam es aber zum Kampf; Abu 'l-Fawāris wurde geschlagen und flüchtete sich nach Kirmān (408 = 1017/18), von den Truppen Sultān al-Dawlā's verfolgt, die in kurzem diese Provinz eroberten, während Abu 'l-Fawāris sich zuerst zu Shams al-Dawlā b. Fakhr al-Dawlā [s. d.] und dann zu Muḥaddhib al-Dawlā, dem Herrn von al-Baṭiḥa, flüchtete. Nach langen Unterhandlungen kam im Jahre 409 (1018/19) eine Vereinbarung zustande, der zufolge Abu 'l-Fawāris die Statthalterschaft von Kirmān behalten durfte, während er sich seinerseits zum Gehorsam verpflichtete. In demselben Jahre wurde Ibn Sahlān zum Statthalter von al-ʿIrāk ernannt. Da er sich bei den Türken sehr verhasst machte, beklagten sich diese bei Sultān al-Dawlā, der sie zu beruhigen suchte und Ibn Sahlān herbeirufen liess. Statt bei seinem Oberherrn zu erscheinen, flüchtete er sich aber nach al-Baṭiḥa, und als Sultān al-Dawlā seine Auslieferung verlangte, weigerte sich der Herr von al-Baṭiḥa al-Husain b. Bakr al-Sharābī, seinem Wunsche Folge zu leisten. Dann schickte Sultān al-Dawlā ihm ein Heer entgegen; al-Sharābī wurde geschlagen, und Ibn Sahlān entflohe nach Baṣra zu Djalāl al-Dawlā. Da die Truppen mit Sultān al-Dawlā unzufrieden waren und sich geneigt zeigten, seinen Bruder Muḥarrif al-Dawlā als ihren Herrn anzuerkennen, vereinbarten die beiden Brüder miteinander, dass letzterer die Statthalterschaft von al-ʿIrāk erhalten und keiner von ihnen Ibn Sahlān in seinen Dienst nehmen sollte. Nachdem aber Sultān al-Dawlā sich nach Tustar begeben hatte, ernannte er trotzdem Ibn Sahlān zum Wezir, was das Missfallen Muḥarrif al-Dawlā's erregte. Dann rüstete Sultān al-Dawlā ein Heer aus und beauftragte Ibn Sahlān, Muḥarrif al-Dawlā aus dem ʿIrāk zu vertreiben. Letzterer zog ihm aber entgegen; Ibn Sahlān wurde geschlagen und nahm seine Zuflucht nach Wāsit, wo er sich nach langer Belagerung im Dhū 'l-Hiǧdja 411 (April 1021) unterwerfen musste. Nach diesem Sieg nahm Muḥarrif al-Dawlā den Ehrennamen Shāhinshāh „König der Könige“ an, und im Muharram 412 (Mai 1021) liess er den Namen seines Bruders aus dem Kanzelgebet entfernen und durch den seinigen ersetzen. In demselben Jahre wurde Ibn Sahlān auf die Veranlassung Djalāl al-Dawlā's und Muḥarrif al-Dawlā's ergriffen und geblendet. Trotz des Missgeschickes Sultān al-Dawlā's erklärte sich jedoch ein Teil der Dailamiten in al-Aḥwāz für ihn, weshalb er seinen Sohn Abū Kalīdjār [s. d.] dorthin schickte, um von dieser Provinz Besitz zu nehmen. Im Jahre 413 (1022/23) wurde Friede unter der Bedingung geschlossen, dass Fārs und Kirmān von Sultān al-Dawlā und das ganze ʿIrāk von Muḥarrif al-Dawlā regiert werden sollten. Sultān al-



Dawla starb nach der gewöhnlichen Angabe in Shirâz im Shawwâl 415 (Dezember 1024/Januar 1025); nach einer anderen Angabe aber soll er erst im Sha'bân 416 (September/Oktober 1025) gestorben sein.

*Litteratur:* Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, ed. Tornberg, IX, passim; Abu l-Fidâ, *Annales*, ed. Reiske, III, 25, 47, 51, 63, 65; Ibn Khaldûn, *al-Ibar*, IV, 470–74; Hamid Allâh Mustawfî-i Kâzwinî, *Tawârikh-i Guzîda*, ed. Browne, I, 430 f.; Wilken, *Gesch. d. Sultane aus d. Geschl. Bujeh nach Mirchond*, Kap. XIII–XIV; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 52–54.

(K. v. ZETTERSTÉEN).

**SULTÂN ISHÂK** (häufiger S. SOHÂK, S. SOHÂK), eine Persönlichkeit, die im Mittelpunkt der Glaubenslehren der Ahl-i Haqq (vulgo: 'Alî Ilâhî, s. d.) steht. Die ersten Manifestationen Gottes (Khâwandigâr, 'Alî, Baba Khoshin) entsprechen den Stadien der *Sharî'a*, *Tarîqa* und *Ma'rifa*, aber die vierte Verkörperung, Sultân Sohâk, bedeutet die höchste Stufe der Gnosis — die *Haqîqa* [s. d.].

Alles deutet darauf hin, dass Sultân Ishâk eine historische Persönlichkeit war. Nach Ansicht der Ahl-i Haqq hat er im XIV. Jahrhundert gelebt. Er soll der Sohn eines Shaikh 'Isî und der Khâtûn Dâyira (Dayarâk), der Tochter des Hasan Beg Djalâ, gewesen sein. Von seiner Frau Khâtûn-Bashîr soll er sieben Söhne gehabt haben, die *Haft-tan* genannt wurden (zum Unterschied von einer andern Siebenzahl, die *Haft-tawâna* hiess). Wie jede der sieben Hauptemanationen wurde Sultân Sohâk von vier (fünf) Engeln begleitet: Benyâmin, Dâwûd, Muşţafâ Dawdân, Pîr Mûsî (und Khâtûn Dâyira), die mit verschiedenen Ämtern betraut waren.

Aus der Untersuchung der Eigennamen und der geographischen Bezeichnungen in dem Religionsbuch, das unter dem Namen *Sarandjâm* bekannt ist, ergibt sich, dass der Wirkungskreis des Sultân Ishâk den Teil Kurdistâns umfasste, der zwischen dem Zagros (Dâlahû) und dem Sirwânfluss (Diyâla) gelegen ist. Nach der türkischen Hymne, *Kutb-nâma*, bediente sich Sultân Ishâk der Gûrânî-Sprache, die eben die Sprache der Bewohner dieser Gegenden ist; diese Bewohner sind, obwohl sie der iranischen Rasse angehören, in sprachlicher und wahrscheinlich auch in ethnischer Hinsicht keine eigentlichen Kurden. Das Grab des Sultân Ishâk und seiner Gefährten befindet sich in Pardiwar auf dem rechten Ufer des Sirwân im Awramân-i luhûn [s. SENNA].

Die polemisch eingestellte Handschrift aus der Sammlung O. Mann (Preussische Staatsbibliothek, Hss. Acc. 1904, N<sup>o</sup>. 30, Fol. 8) nennt Sultân Sohâk *Djâma-yi Haqq* („Inkarnation [Gewand] Gottes“) und *Mukannîn-i Kânûn-i Haqîqa* („Gesetzgeber des Gesetzes der Haqîqa“). In der Tat stammen die meisten Riten der Sekte von ihm, wie z. B. die „Empfehlung des Hauptes [an einen Pîr]“ (*sar sipurdan*), die ein Symbol für den Vertrag ist, den die Gottheit (der „König der Welt“) mit Benyâmin geschlossen hat, bevor sie in der Gestalt des Sultân Ishâk wieder auf der Erde erschien: Benyâmin sollte die Rolle des Pîr, der „König der Welt“ die des *Tâlib* übernehmen, „denn“, so hatte er erklärt, „der *Tâlib* muss den Befehlen seines Pîr gehorchen; deine Befehle kann man ausführen; aber wenn ich der Pîr wäre und du der *Tâlib*, würdest du nicht ausführen können, was ich dir befähle“. Das klingt an die ismâ'itischen Glaubenslehren an, nach denen Gott seiner

Eigenschaften entblösst und die Schöpfung auf die „Weltvernunft“ (*al-Malak al-azîm*, 'Aql al-Kullî) zurückgeführt wird; vgl. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélites*, Paris 1874, S. 43, 162.

Sultân Sohâk wird von allen Zweigen der Sekte anerkannt, wenn sie auch über die späteren Manifestationen nicht einig sind.

*Litteratur:* Gobineau, *Trois ans en Asie*, Paris 1859, S. 347; Minorsky, *Materialy dlia izuč sekti Ludi Istînâ*, Moskau 1911, S. 41–54; Minorsky, *Notes sur la secte des Ahl-i Haqq*, in *R M M*, XI, 17, 37; XI.V, 103, 281; Saeedkhan, *The sect of Ahl-i Haqq*, in *M W*, XVII (1927), 31–41. (V. MINORSKY)

**SULTÂN ÖNÜ** ist der alte Name des nordöstlich von Eski Şehir gelegenen Teiles von Phrygien in Kleinasien, von wo die Herrschaft der Osmanen ihren Ausgang nahm. Der Name war schon zur Zeit der Seldjuken vorhanden, denn er begegnet in der Chronik des Ibn Bibi (ed. Houtsma in *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, III, 217) als ein Grenzland des Seldjukenreiches, dessen Schutz Grenzwächtern (*Uş Begleri*) wie Ertoghrlu anvertraut war. Von den frühosmanischen Geschichtsschreibern erwähnt Nashrî (ed. Nöldeke in *Z D M G*, XIII, 190) Sultân Önü als den Ort, wohin sich Ertoghrlu und sein kleiner Stamm nach ihrem Aufenthalt im Karadja Dagħ bei Angora begaben. Aber Nashrî sowohl wie Ibn Bibi schreiben: سلطان اوبونكه

(Dativ). Daher ist der Name wahrscheinlich zu erklären als der Grabhügel (*Öyük* oder *Oyük*) des Sultâns und nicht als des Sultâns Vorderseite, eine Deutung, zu der die spätere Schreibung اوكى Anlass gab (vgl. Leunclavius, *Historiae Musulmanae Turcorum*, S. 107); überdies erwähnt Ibn Battûta (II, 324, 342) zwei Persönlichkeiten mit der *Nisba* السلطانى اوبونكه, und J. H. Mordtmann hält es für ausgemacht, dass der Ortsname In Önü, der in derselben Gegend vorkommt, ursprünglich In Oyüü lautete; der Ortsname Boz Öyüü ist auf die gleiche Weise gebildet (Taeschner, *Das anatol. Wegenetz*, I, 122, Anm. 1). Die Geschichte, die von Hammer (*G O R*, I, 45) über die Gründe erzählt, weswegen Sultân 'Alâ' al-Dîn die Gegend Sultân Önü nannte, scheint in keinem frühen Geschichtswerke vorzukommen. Zu Ertoghrlus Zeit waren die Städte in diesem Landstrich noch in der Gewalt von christlichen Fürsten; nachdem jedoch diese Städte unter die unmittelbare Herrschaft seines Nachfolgers 'Othmân gekommen waren, machte er aus dem Gebiet einen Sandjak mit dem Namen In Önü und mit Karadja Hişâr als Hauptstadt. Dieser Sandjak wurde Orkhân übertragen und späterhin von diesem seinem Sohn Murâd ('Ashîk Pasha Zâde, *Tawârikh*, Konstantinopel 1332, S. 20, 38; *Tawârikh-i Alî 'Othmân*, ed. Giese, S. 7, 13; Orudj Beg, ed. Babinger, S. 15, 87, 89; Nashrî, ed. Nöldeke in *Z D M G*, XIII, 211). Es scheint, dass schon in diesen Chroniken, genau wie in späterer Zeit, der Ortsname In Önü häufig statt des Landschaftsnamens Sultân Önü gebraucht wurde (der letzte Name kommt nur zweimal in den *Tawârikh* vor, und beide Mal in einem Gedicht, vgl. Taeschner, *a. a. O.*). In späteren Jahrhunderten grenzte der Sandjak Sultân Önü nach Hâdjî Khalîfa, *Djihân-numâ*, S. 631 im Südosten an den Sandjak Kara Hişâr Şahîb und im Nordosten an den Sandjak Khudâwendigâr; in ihm lagen ausser

dem Hauptort Eski Şehir die Kaṣā's: In Önü oder Boz Öyük, Biledjik, Saidi Ghazi, Kaṣadja Şahr, Kaṣadjik, Sultân Önü und Ak Bilyik. Im XIX. Jahrh. kam der Name ausser Gebrauch: durch die neue Verwaltungseinteilung wurde Sultân Önü unter die Sandjaks Kutāhiya und Ertoghrlu aufgeteilt.

*Litteratur:* im Artikel selbst.

(J. H. KRAMERS)

**SULTÂN WALAD**, der ältere Sohn Djalāl al-Dīn Rūmī's und sein zweiter Nachfolger als Ordenschaikh der Mewlewī, wurde in Lāranda im Jahre 623 (1226) geboren, ehe die Familie Djalāl al-Dīn sich zu Konya niedergelassen hatte. Er war nach dem Vater Djalāl al-Dīn's Bahā' al-Dīn Walad genannt mit dem Beinamen Sultân al-'Ulamā'. Er wurde in der Umgebung der Şūfī, deren Mittelpunkt sein Vater war, erzogen und schien besonders mit Şhams al-Dīn Tabrizī verbunden gewesen zu sein, während sein jüngerer Bruder Ćelebi 'Alā' al-Dīn dessen Einfluss mehr abgeneigt war. Sultân Walad heiratete die Tochter eines anderen Adepten seines Vaters, die des Goldschmieds Şalāh al-Dīn Feridūn aus Konya. Nach dem Tode Djalāl al-Dīn's folgte ihm Sultân Walad nicht unmittelbar, sondern bestand darauf, dass Ćelebi Husām al-Dīn, bis dahin der *Wakil* des Meisters, die Leitung übernahm. Elf Jahre nachher starb Husām al-Dīn, und Sultân Walad übernahm seinen Platz bis zu seinem Tode, am 10. Radjab 712 (11. Nov. 1312). Nachfolger wurde sein Sohn Djalāl al-Dīn Amīr 'Arīf.

Sultân Walad scheint keine so überragende Persönlichkeit gewesen zu sein wie sein Vater. Die frommen Überlieferungen über sein Leben schildern ihn als einen beschaulichen Mystiker. Eine gewisse Tanzart wird nach ihm *Sultân Walad Dewrī* benannt (Brown, *The Darvishes*, ed. Rose, Oxford 1927, S. 252). Ausserdem verfasste Sultân Walad ein grosses *Mathnawī*, das auch *Walad-nāme* genannt wird und das er dem Mongolensultan Uljaitu Khān widmete (in drei Teilen: *Ibtidā-nāme*, *Intihā-nāme* und *Rebāb-nāme*), einen umfangreichen *Diwān* und ein Werk in Prosa mit dem Titel *Ma'ārif*. Das *Mathnawī* enthält viele wichtige Lebensdaten für Djalāl al-Dīn Rūmī; es kann gewissermassen als ein Kommentar zu dessen *Mathnawī-i ma'nawī* betrachtet werden.

Die Werke Sultân Walad's, von denen keines gedruckt worden ist, sind persisch geschrieben. Sie haben indessen eine besondere Bedeutung dadurch, dass sie türkisch und griechisch geschriebene Verse enthalten. Die türkischen Verse befinden sich im *Ibtidā-nāme*, *Rebāb-nāme* und im *Diwān*; ihre Bedeutung liegt darin, dass sie die ersten litterarischen Urkunden der türkischen Sprache in Kleinasien sind; aus diesem Grunde hat man die Sprache der Türken *seldjūk* genannt. Nur die 156 türkischen *Bait* des *Rebāb-nāme* sind bis heute veröffentlicht und untersucht worden (nach der Hs. in Wien, geschrieben im J. 767 [1366] und der jüngeren in St. Petersburg) durch von Hammer, Wickerhauser, Behrnauer, Radloff, Salemann, Künos, Smirnow, Foy und Gibb (vgl. *Litteratur*). Nach Köprülü Zāde Fu'ād Bey (*İlk Müttesawwifler*, S. 266 ff.) beginnt der Einfluss Mewlānā Djalāl al-Dīn Rūmī's auf die abendländische türkische Litteratur mit Sultân Walad. Dieser soll der erste Repräsentant der türkischen Poesie unter persischem Einfluss gewesen sein; während die andere Klasse, die der mystischen Volksdichter (*Āşhik*, im Gegen-

satz zu *Şhā'ir*), in derselben Zeit durch Yūnus Emre vertreten war. Die türkischen Verse des *Rebāb-nāme* stellen schon einen Versuch dar, das Türkische in dem Versmass *Ramāl* zu schreiben, in dem das *Mathnawī* des Mewlānā geschrieben ist. Die Sprache ist archaisch und eine Form des alten Dialekts der Oghuz. Die 23 griechischen *Bait* des *Rebāb-nāme* sind nach den Hss. in St. Petersburg, Budapest und Oxford (die in München und Gotha enthalten sie nicht) durch G. Meyer (*Die griechischen Verse im Rebāb-nāme in B Z*, IV [1895], 401 ff.) veröffentlicht worden.

*Litteratur:* Eflakī, *Menāķib al-'Arīfin*, Übers. Cl. Huart, *Les saints des derwiches tour-neurs*, Paris 1918—22, II, 262—94; Siṭṭasālār Feridūn b. Ahmed, *Menāķib-i Hadret-i Khudā-wendīgār*, Übers. Miḥḥat Behārī Husāmī, Selānik 1331; Ijāmī, *Nafahāt al-'Uns*, Calcutta 1859, S. 542—44; Bosna Serāyīl Sherifzāde Mir-Liwā Ahmed Faḍil, *Ḥaķā'ik-i Adhķār-i Mewlānā*, Konstantinopel 1283; Dawlatshāh, *Tadhķirat al-Shu'arā'*, ed. Browne, 1901, S. 200; Latīfi, *Tadhķere*, Konstantinopel 1314, S. 42; u. die anderen türkischen *Tadhķira*; H. Ethé, *Neupersische Litteratur* (in *Grundriss der ir. Phil.*), II, 290; E. J. W. Gibb, *A History of Turkish Poetry*, London 1900, I, 151—63; E. G. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920, S. 155; M. Hartmann, *Der Islamische Orient*, III, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Leipzig 1910, S. 193. — Über die seldjūkischen Verse: J. von Hammer in *Litterarische Jahrbücher*, Wien 1829; W. Radloff, *Über alt-türkische Dialekte*, I, *Die seldschukischen Verse im Rebābnāme*, *Mélanges Asiatiques*, X, St. Petersburg 1890; M. Wickerhauser, in *Z D M G*, XX, 547 ff.; F. Behrnauer, in *Z D M G*, XXIII, 201 ff.; C. Salemann, *Noch einmal die seldschukischen Verse*, *Mélanges Asiatiques*, X (1894), 173 ff.; J. Künos, in *Nyelotudományi Közlemények*, XX, 480—97; J. Thury, *Malādi on dördüncü Aşr sonuna kadar türk Lisānī Yādkārları*, in *Milli Tettebücler Mecmū'ası*, Nö. 4, 1331 (1915), S. 104; Smirnow, *Les vers dit Seldjouk et le christianisme turc*, in *Actes du XIème congrès international des orientalistes*, Paris 1899, S. 143 ff.; K. Foy, in *M S O S As.*, IV (1901), 235.

(J. H. KRAMERS)

**SULTÂNÂBÂD**. 1. Hauptstadt der persischen Provinz 'Irāk (*vulgo:* 'Arāk). Die Stadt wurde im Jahre 1808 von Yūsof Khān Gurdjī in der Südwestecke der Ebene Farāhān gegründet. Sie ist sehr regelmässig in Form eines Rechtecks angelegt; von ihren Mauern (2000 × 2666 Fuss) ist eine jede mit 12 oder 18 Türmen versehen. Die Zahl der Bewohner beträgt 25000 (Stahl).

Die Provinz, die heute den Namen 'Irāk ('Arāk) trägt, darf nicht mit den ausgedehnten Gebieten verwechselt werden, die die Geographen der Mongolenzeit mit dem Namen 'Irāk 'Adjamī (vgl. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 185—86) bezeichneten und die Kirmānshāh, Hamadān, Raiy und Isfahān umfassten. Die heutige Provinz 'Irāk liegt im wesentlichen in dem Bogen, den der Kara-su (Do-āb) südlich von Sāwa beschreibt. Der 'Irāk grenzt im Osten an Kūm, im Norden an Sāwa, im Westen an Malāyir (Dawlatābād) und im Süden an Borūdjird (den Bezirk Silākhōr) und die Bezirke Djāpalāgh und Kamara, über die hauptsächlich die ortsan-



sässigen Grundbesitzer aus der Bakhtiyārī-Familie Čahār-Lang die Aufsicht führen.

Der 'Irāk umfasst folgende Bezirke: 1. Farāhān (Zulfābād und Mushkābād) bildet mit 144 Dörfern die im Mittelpunkt liegende Ebene, deren spärliche Wasserläufe (Karah-rūd) in den abflusslosen Salzsee fließen, der zur Mongolenzeit den Namen Tsaghan-na'ur ("der weisse See") führte. Die alte Hauptstadt von Farāhān ist Sārūkh, 45 km nordwestlich von Sultānābād. Farāhān ist ein altes šī'itisches Zentrum. 2. Šharrāh (Čāvrāh). 3. Bozčalu und 4. Wafs mit 42 bzw. 52 und 12 Dörfern liegen westlich und nordwestlich von Farāhān. 5. Tafrīsh und 6. Aštīyān mit 16 bzw. 3 Dörfern liegen nördlich von Farāhān; Tafrīsh bildet eine Talmulde, die auf allen Seiten von Bergen umgeben ist; Aštīyān und Garakān ist als Heimat zahlreicher persischer Derwīshe und Staatsmänner bekannt. 7. Rūdbār mit 47 Dörfern liegt nord-westlich (?) von Farāhān; 8. Khālādīstān mit 90 Dörfern grenzt an die Bezirke Kum und Sāwa. 9. Kazzāz mit 150 Dörfern liegt südlich von Sultānābād an den Quellen des Ķara-šu (die fächerförmig angeordnet sind) und an den Quellen des Karah-rūd (Ķarakahriz). Dieser wichtige Bezirk, der bis in die Umgebung von Sultānābād reicht, scheint mit Karādī Abī Dūlaf der arabischen Geographen identisch zu sein (Le Strange, *The Lands*, S. 198 und Mustawfī Ķazwīnī, *Nuḡhat al-Ķulūb*, S. 69); das Rāsmand-Gebirge deckt sich mit dem heutigen Rāsband (Rāsband) [obgleich Mustawfī diesen Namen dem Kūh-i Šhāh-Zinda beizulegen scheint, der die Fortsetzung des Rāsbandgebirges nach Norden zu bildet]; die feste Burg Farzīn (vgl. *Djīhān-guḡūḡ*, *GMS*, XVI/2, S. 116: Farrazīn) soll im Farzī-Gebirge (nördlich von Tūla) liegen. Und schliesslich findet der Name der „Quelle des Kai-Ķhusrav“, die im Rāsmand entspringt, eine Erklärung durch die Ortslegende, nach der Kai-Ķhusrav im Šhāh-Zinda-Gebirge verschwunden sein soll (Čirikow, S. 186; vgl. *Šhāh-nāma*, ed. Mohl, IV, 266). 10. Saraband mit 130 Dörfern liegt südwestlich von Kazzāz an der Strasse nach Borūdīrd; der Bezirk wird von den Quellen des Karkhā (Āb-i Kulān usw.) bewässert. Neben den aufgezählten Bezirken rechnet man zuweilen noch folgende Bezirke zum 'Irāk: Dardjāzīn (Dargazīn) auf dem linken Ufer des Ķara-šu nördlich von Wafs und südlich von der Strasse Hamadān-Ķazwīn; Āsh makhōr, das von Borūdīrd abhängig ist; Kamara (mit der Hauptstadt Ķhumāin) und Nīmwar (am Anār-rūd), die heute beide dem Bezirk Maḡallāt einverleibt sind. Die Gesamtsumme der bewohnten Ortschaften der Provinz 'Irāk beträgt 686. Vor 1914 lieferte die Provinz an den Staatsschatz ein *Mālīyāt* von 80 000 *Tomān* und 16 000 *Ķharwār* Getreide. Fünf Sarbāz-Regimenter, jedes 800 Mann stark, wurden in der Provinz ausgehoben.

Die Provinz, die reich an landwirtschaftlichen Erzeugnissen ist, verdankt ihre Bedeutung vor allem ihren berühmten Teppichen (Sārūkh, Sultānābād usw.), die von europäischen und persischen Handelshäusern in Sultānābād ausgeführt werden. Die Bedeutung der Provinz 'Irāk wird noch zunehmen, wenn die Eisenbahnlinie Moḡhammara-Borūdīrd-Tīhrān (einstweilen ist nur der Entwurf vorhanden) die Provinz durchqueren wird. Die Bevölkerung ist in sehr überwiegender Mehrheit rein persischer Abstammung. In Khālādīstān

wohnen die Khālādī-Türken, die einen eigenartigen Dialekt sprechen (vgl. sĀWA; in diesem letzteren Bezirk liegt ebenfalls ein Khālādīstān [bei Kūshkak an der Strasse Tīhrān-Hamadān], wo jedoch ein „zentral-iranischer“ Dialekt gesprochen wird; vgl. Brugsch, *Reise d. k. preuss. Gesandt.*, I, 337—78 und Justi, *Kurdische Gramm.*, S. XXV). In Kazzāz gibt es 13 armenische Dörfer, deren Bewohner (im Jahre 1916 waren es 564 Häuser mit 2 959 Seelen) hier von den Šafawiden angesiedelt worden sind. In Kamara gibt es Armenier und Georgier sowie Türken, die von Timur aus Syrien in ihr Vaterland zurückgerufen wurden und deren Sprache dem Čaghatai nahesteht.

*Litteratur:* Ritter, *Erdkunde*, IX, 65—72; Bode, *Travels in Arabistan*, II, 311—17; Gusew, *Is Kasbina v Burudjird, Zap. Kavkaz. Otd. Geogr. Obšč.*, 1845, S. 262—67; Bode, *Is Isfahana w Hamadan, Bibliot. d'ia iteniya*, CIII, Januar 1854; Brugsch, *Reise d. k. preuss. Gesandtschaft*, Leipzig 1863, II, 7—14; Čirikow, *Putewoi journal*, 1875, S. 141—52, 181—87; H. Schindler, *Eastern Persian Irak*, London 1896, S. 129; Strauss, *Routen im westlichen Persien* (Karte), in *Pet. Mitt.*, 1905, Karte 21; Stahl, *Reisen in Zentral-Persien*, in *Pet. Mitt.*, 1905; Stahl, *Reisen in Nord-Persien*, in *Pet. Mitt.*, 1907 (Karten).

Über Karādī Abī Dūlaf siehe im Einzelnen P. Schwarz, *Iran im Mittelalter*, V, 574—82. Die Lage von Farzīn/Farrazīn ist entscheidend für die Lokalisierung von Karādī in Kazzāz (nach Yākūt liegt Farrazīn an der Pforte [am Defile] von Karādī). Dagegen kann die Vermutung von Houtum Schindler in *Z G Erdk. Berl.*, XIV (1879), 60, der Karādī am Ķardīfluss — der Ķulpāyagān (= Djarbādīhākan) bewässert — zu finden glaubt, nicht aufrecht erhalten werden. Sogar Burdī (10 Farsakh östlich von Karādī) soll westlich von Ķulpāyagān (am Djāpalak oder Burburūd) zu suchen sein.

2. Eine Stadt, die der mongolische İlkhān Uldjaitu im Jahre 711 (1312) in Čamčamal am Fusse des Bisutūnberges gründete. D'Ohsson, *Hist. des Mongols*, IV, 545; Mustawfī Ķazwīnī, *Nuḡhat al-Ķulūb*, S. 107; Rabino, *Kermanshah*, in *RM M.*, 1920, S. 14.

3. Mehrere bewohnte Ortschaften in Persien, z.B. die Hauptstadt des Bezirks Turshīz [s. d.] in Khorāsān. (V. MINORSKY)

**SULTĀNIYA**, Stadt im persischen 'Irāk; sie liegt ungefähr 15 km westlich von der Wasserscheide des Zandjānflusses, der zum Ķīzīl-Ūzān fliesst, und des Abharflusses, der in der Richtung nach Teheran verläuft. Der alte persische Name des Bezirks Sultāniya war Šahrūyāz. Er war zuerst von Ķazwīn abhängig. Die Mongolen nannten diese Ortschaft Ķunghur-ölöng („die Prairie der fuchsfarbigten Pferde“; ein Dorf Öläng gibt es noch heute südöstlich von Sultāniya). Die Stadt Sultāniya liegt 1 650—1 770 m über dem Meeresspiegel. Durch ihr erfrischendes Klima im Sommer und durch den Reichtum der Hochebene an Weiden und Jagden wurden vor allem die Mongolen dauernd hier festgehalten. Arghun begann hier als erster mit dem Bau einer Stadt, die eine Mauer (*Bārū*) von 12 000 Schritt im Umkreis hatte. Sein Nachfolger Uldjaitu vergrösserte im Jahre 705 (1305/6) zur Feier der Geburt seines Sohnes Abū Sa'īd die neue Stadt (bis zu einem Umfang von 30 000 Schritt) und machte sie zur Hauptstadt seines Reiches. Der Herrscher und seine Minister wetteiferten

miteinander, Sultāniya zu verschönern. Der Wazir Rashid al-Dīn allein erbaute ein Stadtviertel von 1000 Häusern (d'Ohsson, IV, 486; Hammer, *Geschichte d. Ilchane*, II, 184—6). Der Bau wurde um 713 (1313) vollendet und in pomphafter Weise gefeiert. Als Uldjaitu zur Shī'a übergetreten war, dachte er sogar daran, die sterbliche Hülle des Khalifen 'Alī und des Imām Husain nach Sultāniya zu bringen. Hamd Allāh Mustawfi sagt, dass man nirgends, Tabriz ausgenommen, so viele prächtige Gebäude wie in Sultāniya sah, und er lässt die fünf Hauptstrassen (*Shāh-rāh*) von Sultāniya auslaufen, als wenn es der Mittelpunkt Irans (*Miyān-i Irān-zamīn*) sei. Dass dies übertrieben ist, liegt klar auf der Hand; die „so wenig geeignete“ (P. della Valle) Lage der Stadt war die Hauptursache für ihren Verfall. Uldjaitu starb in Sultāniya und wurde in dem berühmten Mausoleum beigesetzt. In Sultāniya fand das *Kūrutai* des Abū Sa'īd statt, aber die Tatsache, dass 'Alī-shāh, der Minister dieses Herrschers, mit dem Bau einer prächtigen Moschee in Tabriz begann, scheint darauf hinzudeuten, dass der Vorrang wieder an die alte Hauptstadt zurückfiel.

Nach dem Sturz der Mongolen wechselte Sultāniya oft seinen Herrn und wurde zum Zankapfel zwischen den Suldzī, den Djālā'iriden und den Muza'fariden. Ein ehemaliger Hauptmann des Shaikh Uwais Djālā'ir mit Namen Sarīk 'Adil verschanzte sich um 781 in Sultāniya. Er brachte dem Muza'fariden Shāh Shudjā' eine Niederlage bei, aber später unterwarf er sich diesem und behielt seine Stellung bei. Kurze Zeit später liess Sarīk 'Adil in Sultāniya den Sultān Bāyazīd Djālā'ir zum Herrscher ausrufen; dessen Bruder Sultān Ahmed beklagte sich bei Shāh Shudjā' darüber, der Sarīk 'Adil aus Sultāniya entfernte. Dem Sohn eben dieses Sultān Ahmed entrissen die Truppen Timurs im Jahre 786 Sultāniya. Vorübergehend setzte Timur dort Sarīk 'Adil wieder als Gouverneur ein und scheint die Ruhestätte Uldjaitu's geschont zu haben (vgl. Olearius). Unter den Dörfern, die Timur in der Umgebung von Samarkand erbaute und nach berühmten Städten benannte, erhielt eins den Namen Sultāniya (Barthold, *Ulugh-beg*, S. 32). Von 795 ab kam Sultāniya wieder zum „Lehen des Hulagu“, das Timur seinem Sohne Mirān-shāh übertrug (*Zafarnāma*, I, 388, 399, 623). Clavijo, der im Jahre 1404 Sultāniya besuchte, berichtet, dass Mirān-shāh (seit 798 [1395] in Wahnsinn verfallen, der sich in der Zerstörung von Bauwerken äusserte, *Zafarnāma*, II, 221) die Stadt und das Schloss (*alcázar*) verwüstet hatte und die Ruhestätte Uldjaitu's entweihen liess („*el Caballero que yacía enterrado mandólo echar fuera*“). Trotzdem, fugt der Gesandte Heinrichs III. von Kastilien hinzu, wäre die Stadt sehr stark bevölkert gewesen und ihr Handel wäre bedeutender gewesen als der von Tabriz. Unter Tahmasp I. wurde das Mausoleum wiederhergestellt, und P. della Valle und Olearius sahen es in gutem Zustand. Aber allmählich wanderte der Handel nach Tabriz zurück, und als der politische Mittelpunkt nach Isfahān verlegt wurde, war die alte Hauptstadt des Uldjaitu völlig dem Untergang und dem Vergessenwerden geweiht. Nur zur Zeit des Fath 'Alī Shāh, als der Hof der alten Gewohnheit einer Sommerresidenz huldigte, wurde ein Jagdschloss in der Nähe von Sultāniya erbaut; das Material dazu wurde von den alten Gebäuden genommen. Nach dem russisch-persischen Kriege im Jahre 1828 wurde auch dieses neue Sultānābād

verlassen. Heute steht das grossartige Mausoleum mitten in einem ärmlichen Dorf; Houtum Schindler zählte um 1880 dort 400—500 Häuser.

Dieulafoy hält das Mausoleum für „das grösste und bedeutendste aller Bauwerke, die in Persien seit der Eroberung durch die Muslime erbaut wurden“, ein Urteil, das durch die Untersuchung von Sarre bekräftigt wird. Das Mausoleum hat die Form eines achteitigen Prismas von einer Grösse von 25,5 m (Abstand zwischen den gegenüberliegenden Seiten) und einer Höhe von 51 m (davon entfallen 20 m auf die Kuppel). Das Mausoleum ist aus Backsteinen erbaut, die mit prachtvollen blauen Fayencen bekleidet sind. Die Inschriften des Mausoleums sind, wie es scheint, niemals näher untersucht worden. Das Grab Uldjaitu's befand sich im Innern des Mausoleums. P. della Valle spricht von einer Kapelle, deren Tür mit einem schönen Gitter aus damasziertem Eisen verschlossen war. Nach Olearius ist dieses Gitter in Indien aus einem Stück geschmiedet worden. Die Moschee soll befestigt gewesen sein. Nach Mustawfi bestand das *Kal'a* (Clavijo: *alcázar*), das Uldjaitu als Ruhestätte (*Khawāb-gāh*) diente, aus behauenen Steinen. Olearius fand in Sultāniya etwa zwanzig Kanonen, die in der Safawidenzeit zur Verteidigung der alten Festung gedient hatten.

Tavernier hat in Sultāniya die Überreste von andern Moscheen gesehen, aber heute sind nur noch die Trümmer einer einzigen Moschee oder Madrasa vorhanden, in deren Nähe das Grab des Čelebi-oghlu (XIV. Jahrh.?) liegt; dies Grab hat die Form eines achteckigen Turms aus verzierten Ziegelsteinen, die so aneinandergesetzt sind, dass sie ein kufisches Motiv bilden. Aus dem XVI. Jahrh. stammt das Grab des Theologen Mullā Hasan Shīrāzī (mit Fayencen geschmückt), das Ismā'il I. erbauen liess. Von den Mauern, wo Morier die Inschrift mit dem Namen Uldjaitu's gesehen hatte, ist nichts mehr vorhanden.

*Litteratur*: Hamd Allah Mustawfi, *Nuzhat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 55 und Index; Hādjdji-Khalifa, *Djihan-numā*, S. 292; d'Ohsson, *Hist. des Mongols*, III, 505; IV, 59, 486; Hammer, *Gesch. d. Ilchane*, II, 244 und Index; Howorth, *History of the Mongols*, III, 628—33; Le Strange, *The Lands of the East. Caliphate*, S. 222 ff.; Clavijo, *Historia d. Gran Tamorlan*, Sevilla 1582 (ed. Srezniewski, *Sbornik otd. russ. yazyka Akad. nauk.*, St. Petersburg, XXVIII, 174—81); P. della Valle (1619), *Viaggi* (franz. Übers., Rouen 1745, IV, 62); Olearius (1637), *Ausführliche Beschreibung d. Reyse*, Schleswig 1663, Kap. 28 (mit einer Karte); Tavernier, *Les six voyages*, Paris 1692; Chardin (1671), *Voyages*, Paris 1811, II, 376 u. Karte XII des Atlas; Cornelis de Bruin, *Reizen over Moscovie door Persie*, Amsterdam 1714, S. 125; J. Morier, *Journey through Persia*, London 1812, S. 257—59; Jaubert, *Voyage en Arménie et en Perse dans les années 1805 et 1806*, Paris 1821 (Aradabil-Khalkhāl-Zandjān-Sultāniya); Ker Porter, *Travels*, London 1822, II, 275—76; Texier, *Description de l'Arménie* usw., Paris 1842, I, 53—8, II (Sultāniya-Hamadān); Flandin, *Voyage en Perse, Relation du voyage*, Paris 1851, I, 202—5; Flandin u. Coste, *Voyage en Perse ... pendant les années 1840 et 1841, Perse moderne*, Paris o. J., Tafel 11—2; P. Coste, *Monuments modernes de la Perse*, Paris 1867, S. 67; Dieulafoy, *Mausolée de Chah Khoda-Bendī*, in *Revue*



*génér. de l'architecture*, Paris 1883, S. 98—103, 145—51, 194—98, 242—43, Taf. 23—6; H. Schindler, *Reisen im n.-w. Persien*, in *ZG Erdk. Berl.*, 1883, S. 332; Madame Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane*, Paris 1887, S. 89 (dass. in *Tour du Monde*, 1886, II, 43—48); E. G. Browne, *A Year amongst the Persians*, London 1893, S. 75; Stahl, *Von d. kaukas. Grenze nach Kazwin*, in *Peterm. Mitt.*, 1902, S. 60—4 (Karte); Barthold, *Istor. geogr. očerok Persii*, St. Petersburg 1903, S. 40—1; Feuvrier, *Trois ans à la cour de Perse*, Paris 1906, S. 96; Sarre, *Denkmäler d. pers. Baukunst*, Berlin 1910, S. 16—23 u. 2 Tafeln; *British Mus. Cat. of Oriental Coins*, London 1890, X, S. CL.

(V. MINORSKY)

**SULŪK** (A., „reisend“), ein Ausdruck, der von den *Šūfī* gebraucht wird, um den Fortschritt des Mystikers auf dem Wege zu Gott zu bezeichnen; dieser beginnt mit seinem Eintritt in die *Tarīka* (Weg) unter der Leitung eines *Šaiḫh* und endet damit, dass er den höchsten geistigen Grad im Bereich seines Fassungsvermögens erreicht. *Sulūk* schliesst ein Suchen in sich, das bedachtsam unternommen und methodisch fortgesetzt wird; jeder, der es weiter verfolgt (*Sālīk*), muss jede Stufe oder Station (*Maḳāmāt*) — *Dhikr*, Vertrauen auf Gott, Armut, Liebe, Wissen usw. — durchschreiten und sich in jeder vervollkommen, bevor er sich mit Gott vereinigen kann (*Wāṣil*). Daher steht *Sulūk* im Gegensatz zu *Djadhba* (vgl. *MAḌJHUB*).

*Litteratur*: Ausser den in Artikel *MAḌJHUB* gegebenen Belegen vgl. *Djāmī, Nafahāt al-Uns*, Kalkutta 1859, S. 7 ff.; R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, S. 28 ff.; E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, S. 65 ff.

(R. A. NICHOLSON)

**AL-ŠUMAIL** B. HĀTIM ABŪ DJAWŠHAN AL-KILĀBĪ, berühmter arabischer Heerführer in Spanien. (Die Vokalisation des Namens al-Šumail ist durch die Transkription *Zumahel* bei Pseudo-Isidor von Beja gesichert). Al-Šumail war der Enkel des Šamir b. Dhī Djawshan aus Kūfa, des Mörders al-Ḥusain's in Karbalā' (s. oben, II, 360). Die Familie Šamir's hatte infolge der Gewaltmassregeln von seiten der *Šī'iten* Kūfa verlassen, um sich im Bezirk Kinnasrin niederzulassen (s. oben, II, 1098), und so kam es, dass al-Šumail in den *Djund* Kinnasrin bei der syrischen Armee eintrat, die von dem Omayyaden-Khalifen Hishām b. 'Abd al-Malik im Jahre 123 (741) nach Nordafrika gesandt wurde. Er folgte dem Glückstern seines Heerführers Baldj b. Bishr al-Kushairī, und wurde, als er sich in Spanien niedergelassen hatte, sogleich das Oberhaupt der *Kaisiten* des Landes mit Cordova als Sitz.

Infolge eines Streites mit dem Gouverneur von Cordova Abu 'l-Khaṭṭār al-Ḥusām b. Dirār al-Kalbī, der ihn beleidigte, beschloss al-Šumail, in seiner arabischen Eigenliebe gekränkt, sich gegen ihn zu erheben und die *Lakhmiden* und *Djdhāmiden* Spaniens mit in seinen Aufstand zu verwickeln. Den Oberbefehl über die aufständische Partei trug er dem Thawāba b. Salama al-Djdhāmī an; dieser siegte am Guadalete über Abu 'l-Khaṭṭār und wurde darauf in Cordova Gouverneur über das muslimische Spanien.

Nach dem Tode Thawāba's trat al-Šumail für die Ernennung eines Nachfolgers für diesen Gouverneur ein und wählte dazu eine Persönlichkeit, auf die er, wie er wusste, dauernd grossen Einfluss

behalten würde: Yūsuf b. 'Abd al-Rahmān al-Fihri. Diese Wahl rief zunächst Widerspruch hervor, aber als der ma'additische Stamm, der auf seiten Yūsufs und al-Šumails stand, über den yamanitischen Stamm unter Abu 'l-Khaṭṭār bei Secunda (Šhakunda) gesiegt hatte, war das Ansehen des neuen Gouverneurs gesichert, und dieser übertrug al-Šumail im Jahre 132 (789) den Oberbefehl über den Bezirk Saragossa. Er trat dort zur Zeit einer Hungersnot durch seine Freigebigkeit hervor, aber schliesslich belagerten ihn zwei aufständische Anführer in seiner Hauptstadt. Al-Šumail erbat sich Hilfe bei seinen kaisitischen Steuerpflichtigen, und seine Gegner hoben die Belagerung von Saragossa auf.

Die Geschichte al-Šumails bleibt in der Folge eng und dauernd mit der Geschichte Yūsuf al-Fihri's und 'Abd al-Rahmān al-Dākhil's, des Begründers des Omayyaden-Khalifats in Spanien, verbunden. Zunächst sagte er dem letzteren seine Unterstützung zu, liess aber später diesen Entschluss fallen; die näheren Umstände bei dieser Handlungsweise, über die uns die anonyme Chronik *Akhbār Maḏmū'a* eine anschauliche Erzählung überliefert hat, geben ein Bild von al-Šumails Unbeständigkeit und Kompliziertheit seines Charakters. Mittlerweile landete 'Abd al-Rahmān, als seine geheimen Botschafter von der Halbinsel zurückgekehrt waren, selbst im Rabi' II 138 (Sept. 755) in Almuñecar. Al-Šumail hatte seinen Oberherrn Yūsuf al-Fihri beredet, sich der beiden mächtigen kaisitischen Anführer Sulaimān b. Šhiḥab und al-Ḥusain b. al-Dadīn zu entledigen und dem neuen omayyadischen Anwärter die Verwaltung der beiden Gebiete anzuvertrauen, die von den *Djund's* von Damaskus und vom Jordan besetzt waren, und ihm seine Tochter Umm Mūsā zur Frau zu geben. Aber die Unterhandlungen scheiterten infolge der Ungeschicklichkeit des Gesandten, und die Feindseligkeiten zwischen Yūsuf und 'Abd al-Rahmān nahmen ihren Anfang; ersterer wurde bei Cordova geschlagen. Al-Šumail verlor in dieser Schlacht einen Sohn, und sein Palast in Secunda wurde geplündert. Er versuchte zusammen mit Yūsuf wieder die Oberhand zu gewinnen, aber beide mussten sich bald dem neuen Khalifen unterwerfen, und al-Šumail kehrte nach Cordova zurück, um sich dort niederzulassen. Da Yūsuf die Flucht ergriffen hatte, wurde al-Šumail als sein Mitschuldiger angeklagt und gefangengesetzt. Als Yūsuf nach einer Niederlage bei Toledo getötet und sein Haupt nach Cordova gebracht worden war, wollte 'Abd al-Rahmān auch mit seinem andern Feinde aufräumen, von dem er glaubte, dass er sich ihm nur äusserlich unterworfen hatte, und liess al-Šumail im Jahre 142 (759) erdrosseln.

*Litteratur*: *Akhbār Maḏmū'a*, ed. u. Übers. Lafuente y Alcantara (*Ajbar machmua*), Madrid 1867; Ibn al-Kūṭīya, *Tarīkh Faṭḥ al-Andalus*, Kairo o. J.; ed. u. Übers. Houdas, in *Recueil de Textes...* (PELOV, 3. Ser., V, Paris 1889), S. 219—80; ed. u. spanische Übers. J. Ribera (*Historia de la conquista de España*), Madrid 1926, Indices; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. R. Dozy, Leiden 1848, II, 34 ff., 44 f., 50 f.; Übers. E. Fagnan, Algier 1904, II, 49 f., 65 f., 75 f.; Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, III, 257, 353, 374, 381; *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Übers. Fagnan, Algier, Index; al-Maḳḳarī, *Nafḥ al-Tib (Analectes...)*, Leiden 1855—61, II, 24; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden 1861, I, 273 ff. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**SUMAISAT**, das alte Samosate, am rechten Ufer des Euphrat, heute Samsat (bei Cuinet: Simsat). Die Muslime eroberten es im Jahre 18 (639) unter der Führung 'Iyād's; durch seine Lage an der Grenzlinie zwischen dem Gebiet der Byzantiner und dem Gebiet der Araber wurde es oft von den gegnerischen Heeren verwüstet; die Byzantiner fielen hier in den Jahren 245 und 259 ein, und diese Einfälle trugen sehr zur Zerstörung der alten griechischen und römischen Stadt bei. Schliesslich wurde Sumaisat zum Schauplatz der Kämpfe der Kreuzzugszeit; Saladin bemächtigte sich im Jahre 584 (1188) der Stadt.

Heute ist Sumaisat ein Dorf von geringer Bedeutung; aber Yākūt nannte es eine *Madīna* und brachte unter ihren berühmten Bewohnern einen gewissen Abu 'l-Kāsim 'Alī b. Muḥammed al-Sulamī (gest. zu Damaskus im Rabī' I. 453) wieder in Erinnerung.

Unter den Osmanen war Sumaisat der Hauptort einer *Nāhiya* im *Kazā* Hişn-i Mansūr, im Sandjak Malāṭiya, im Wilāyet Ma'mūret al-'Aziz; jetzt gehört es zum Wilāyet Malāṭiya. Cuinet meint, es habe 800 Einwohner; früher lebten hier viele Armenier, aber heute besteht die Bevölkerung hauptsächlich aus Kurden.

*Litteratur:* Caetani, *Annali dell' Islām*, IV, 43; Ṭabari, ed. de Goeje, III, 1447, 1880; *Historiens des Croisades (Orient.)*, III, 191; Yākūt, *Muḍḡam al-Buldān*, III, 151—52; Cuinet, *Turquie*, II, 379; Sāmī, *Kamūs al-'Alām*, S. 2633. (EITORE ROSSI)

**SŪMANĀT**, oder besser Soma Nāth („Mondherr“), ist eine alte Stadt, die unter 20° 53' n.Br. und 70° 28' ö.L. im äussersten Osten einer Bucht an der Südküste Kāthiāwār's liegt. Am westlichen Vorgebirge der Bucht befindet sich die Hafenstadt Verāval, und an der Meeresküste, in der Mitte zwischen den beiden Städten, steht ein alter Tempel, der *Shiwa* geweiht ist. Die Stadt war das Ziel des berühmtesten Beutezuges Maḥmūd's von Ghazna nach Indien (1024). Der Eindringling erreichte bald Somanāth (1025), nahm die Stadt ein, entweihete den Tempel und zerstörte das Götzenbild, ein *Lingam*; zwei Stücke davon sandte er nach Ghazna, eins nach Mekka und eins nach Medina, damit sie von den Gläubigen mit Füßen getreten würden. Von der Geschichte Sumanāth's vor seiner Einnahme durch Maḥmūd ist wenig bekannt. Im VIII. Jahrh. befand es sich in den Händen der Čawada Rādjpūten, Vasallen der Čālūkyas oder Solankī von Kalyāni; aber als Maḥmūd im Jahre 1025 die Stadt verliess, setzte er einen islāmischen Regenten in diesem Distrikte ein. Die islāmische Herrschaft hatte aber keinen Bestand, und Kāthiāwār fiel in die Hände der Wādja Rādjpūten, die den Glanz des alten Tempels wiederherstellten; aber im Jahre 1298 wurde er von Ulugh Khān unter der Regierung 'Alā' al-Dīn Khaldjī's eingenommen und wieder entweihet. Er wurde der Herrschaft des Rādja von Gīrnār einverleibt, und als dieses Königreich im Jahre 1470 durch Maḥmūd Begarha von Guḍjarāt vernichtet wurde, ging er in den Besitz der islāmischen Könige jenes Landes über. Später wurde er zu verschiedenen Zeiten von dem *Shaikh* von Mangrol und dem Rānā von Porbandar beherrscht, wurde aber schliesslich von den Nawwāb von Džunāgarh erobert; in ihren Händen befindet er sich heute noch.

*Litteratur:* Muḥammed Kāsim Firīshta, *Ghazna-i Firīshta*, Bombay 1832. lith.: Khwādja Niḡam al-Dīn 'Alīmed. *Tarāḡat-i Akbari*

(*Bibliotheca Indica*): *Imperial Gazetteer of India*, Oxford 1908, XXIII, 74; vgl. auch MAḤMŪD von Ghazna und GUḌJARĀT. (T. W. HAIG)

**SUMATRA** ist mit einem Flächeninhalt von 440 000 qkm inbezug auf seine Grösse die fünfte Insel der Welt. Die Entfernung zwischen ihren äussersten Punkten im Norden und Süden beträgt  $\pm 1750$  km, und ihre grösste Breite beläuft sich auf  $\pm 400$  km. Der Äquator geht mitten durch die Insel, die zwischen 5° 39' nördlicher und 5° 57' südlicher Breite liegt. Für die Geologie, Hydrographie und Orographie, Geographie und Ethnologie, für die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse, Statistik, Verwaltung usw. darf man auf die grossen Enzyklopädien und auf Spezialwerke verweisen, die in der holländischen *Encyclopaedie van Nederlandsch Indië* s. v. Sumatra zusammengestellt sind. Der vorliegende Artikel wird daher auf eine Darstellung des Islām in Sumatra beschränkt sein, nämlich auf die Geschichte des Eindringens dieser Religion in Sumatra, die Bekehrung seiner heidnischen Bewohner, ihre besonderen religiösen Eigentümlichkeiten usw.

Der Name Sumatra scheint ursprünglich nur einen kleinen Ort bezeichnet und sich nachher auf die ganze Insel ausgedehnt zu haben. Spätere Namen werden in der folgenden historischen Skizze erwähnt. Den ersten Bericht über den Islām auf Sumatra gab der venezianische Reisende Marco Polo im Jahre 1292; er spricht von der Verbreitung des Islām in *Ferlac* (d. i. *Perlak*, Ach. *Peureulā*), einem aus den malaischen Chroniken wohl bekannten Namen. Seitdem man die alten islāmischen Grabsteine in Atjeh entziffert hat, ist es sicher, dass der Gründer des islāmischen Königreiches Samudra-Pasai im Jahre 1297 an der Nord-West-Küste von Atjeh starb. Daher ist es wahrscheinlich, dass die Bekehrung dieses Landes, wie man angenommen hat, zwischen 1270 und 1275 stattfand. Nord-Sumatra wird im IX. und X. Jahrh. von arabischen Autoren *Rāmi*, *al-Rāmi*, *al-Rāmi*, *Lamari* genannt; al-Idrisi nennt es auch *al-Rāmi* (XII. Jahrh.); al-Kazwini nennt es *al-Rāmi* (XIII. Jahrh.); Marco Polo erwähnt ausser *Ferlac* die Länder *Basma*, *Samara*, *Lambri*, *Fansur* u. a. Im XIV. Jahrh. wird von „Sumoltra“ berichtet, einem Staat, der sich im Kriege mit Lamori befindet. Der Sohn des Sultan Muhammed von Samudra (der 1326 starb) war Sultan Aḥmed, der wahrscheinlich noch regierte, als Ibn Baṭṭūta dort im Jahre 1345 ankam. Im Jahre 1365 erwähnt die javanische poetische Chronik *Nagarakertagama*: Aru, Tamiang, Perlak, Samudra, Lambri, Barat und Barus als Staaten, die alle dem Kaiserreich Madjapahit untergeordnet waren. In den Jahren 1416 und 1436 bezeichneten die Sekretäre des chinesischen Gesandten Cheng Ho Aru, Samudra, Lampoli u. a. als islāmische Länder; ihren Berichten zufolge muss es in Aru einen Sultan Husain gegeben haben. Man darf vermuten, dass der Name Samudra verallgemeinert und so als Bezeichnung für die ganze Insel verwendet wurde. Im Jahre 1432 nennt Nicolo de' Conti sie Taprobane „oder in der Sprache der Eingeborenen Sjamutera“. In späteren Zeiten war die arabische Bezeichnung für Java und Sumatra *Ḥāwa*; daher kommt der Ausdruck Java Major und Java Minor in den europäischen Quellen. Die moderneren einheimischen Namen sind: *Pulo Percha* (Sanskrit: *Merca* „Sterbliche, Menschengeschlecht“) oder *Pulo Andalas* (ein wohl bekannter Baum); dieser Name wurde gelegentlich



mit der arabischen Bezeichnung *Andalus* vertauscht. Nachdem die Portugiesen Malakka eingenommen hatten (1511), war es mit der Handelsbedeutung Samudra's zu Ende, und an seine Stelle trat Atjeh; dieses Land wurde bald das wichtigste in Nord-Sumatra. Über die Bekehrung Atjehs mögen folgende kurze Bemerkungen genügen; die malaiischen Chroniken können im grossen und ganzen nicht als glaubwürdig betrachtet werden. Die zuverlässigste von ihnen erwähnt als ersten König, der den Islām annahm: 'Ali Mughāyat Shāh (913–28 d.H.), den Eroberer von Pedir, Samudra usw. Während der Regierung des Sultan 'Ali Ri'āyat Shāh kam ein Gelehrter aus Mekka nach Atjeh und lehrte dort Metaphysik. Aber es waren sicherlich keine arabischen Prediger, die den Islām in Atjeh einführten. Es ist sehr wahrscheinlich, dass arabische Handelsleute den Islām in den ersten Jahrhunderten der Hidjra nach Sumatra brachten. Im II. Jahrhundert nach Chr. scheint der Handel mit Ceylon ganz in ihren Händen gelegen zu haben. Im VIII. Jahrhundert war eine grosse Anzahl arabischer Händler in China zu finden. Daher ist es sehr gut möglich, dass sie auch Handelsniederlassungen auf einigen Inseln an der Westküste Sumatras gründeten. Jedoch müssen Gelehrte vom Süden Indiens zum Archipel gekommen sein, wie man aus gewissen Besonderheiten des Dogmas und aus dem Sufismus, der jetzt in den islamischen Teilen Sumatras herrscht, schliessen kann. Der südindische Ursprung der indonesischen Form des Islām verrät sich in manchen Dingen; theologische, literarische und sprachliche Beweise stehen in reichlicher Anzahl zu Gebote; als Beispiele der letzteren Art können angeführt werden: die Bezeichnung für einen Theologen (*Labai*), die dem süd-indischen Ausdruck *Labai*, Juwelier, entspricht, und *Biyopari* = Sanskrit *Viyāpāri* = Kaufmann. Es ist kaum möglich, dass der Islām durch Zwang eingeführt wurde, und die allmähliche Ausbreitung des Islām über die östliche Insel muss das Ergebnis der Niederlassung von islamischen Handelsleuten, besonders Gudjaraten, ihrer Heirat mit malaiischen Frauen, der Verbesserung der Lage der Eingeborenen durch Annahme der Religion der einflussreichen Fremden, kurz, eines Prozesses friedvoller Durchdringung gewesen sein. Aber gleich zu Beginn seines Einflusses passte sich der Islām dem Glauben der Eingeborenen an, nämlich dem einheimischen Animismus, und machte dem Hinduismus grosse Zugeständnisse, wie deutlich daraus hervorgeht, dass die Sanskritwörter für Religion (*Agama*), islamisches Fasten (*Pu'wasa* = *Upavāsa*), Lehrer (*Guru*) und Schüler (*Sasiyan* = *Ḡiṣya*) noch in Gebrauch sind. In der Periode seiner grössten Macht (XVI. und XVII. Jahrh.) war Atjeh der wichtigste islamische Staat auf Sumatra und machte seinen Einfluss bei den heidnischen Bewohnern des Südens geltend; es ist daher als wahrscheinlich anzunehmen, dass durch Kriegszüge Proselytenmacherei einige Zeit lang unter den Batak und anderen heidnischen Völkern, wenn auch ohne bleibenden Erfolg, betrieben wurde. Es ist eine seltsame Tatsache, dass die Batak, die jahrhundertlang dem Eindringen des Islām hartnäckigen Widerstand entgegensetzten, im XIX. und XX. Jahrhundert den Bemühungen, die man zum Zwecke ihrer Bekehrung unternahm, mit Begeisterung entgegenkamen. Besonders die Karo- und noch mehr die Mandeling-Batak sind eifrige Muslime. Die Bemühungen der

malaiischen Unterbeamten der holländischen Regierung, der Wunsch, die gleiche soziale Stufe wie die gebildeten Beamten und Steuereinnahmer zu erreichen, und ferner der Antrieb, der der islamischen Propaganda durch die Einrichtung christlicher Missionen unter den Batak gegeben wurde, haben dem Islām den Weg bereitet. Auf der Insel Nias ist der gleiche Vorgang zu beobachten, dort bricht das Heidentum wie im Batakland vor den beiden höheren Religionen, dem Islām und dem Christentum, zusammen. Über die Einführung des Islām in das Land der Minangkabau (West-Sumatra), das früher ein Hindu-Königreich war, existieren keine geschichtlichen Nachrichten. Man darf vermuten, dass die neue Religion ihren Weg längs der Handelsstrassen von Pedir (Pidie) nach Priaman und anderen Häfen nahm und von der Küste aus in das Hochland des Inneren kam. Nach einigen spärlichen Daten ist der Islām wahrscheinlich nicht vor der Mitte des XVI. Jahrhunderts in das Minangkabauland gekommen. Man kann sich nicht auf die herrschende Tradition verlassen, die berichtet, dass Shaikh Ibrāhim, ein Mann aus Minangkabau, der die Glaubenssätze des Islām in Java kennengelernt hatte, diese bei seiner Rückkehr über Priaman und Tiku in sein eigenes Land eingeführt hat; aber dies kann auf den Weg hindeuten, auf dem der Islām seinen Eingang in diesen Teil des Landes nahm. Im Land der Minangkabau mit seiner streng matriarchalischen Gesellschaftsordnung und seinen primitiven malaiischen Erbschaftsgesetzen hing der Erfolg des Islām eine Zeitlang in der Schwebe, und offene Konflikte brachen als unvermeidlich im Kampfe gegen diese nichtorthodoxen Überreste aus. Der ernsthafteste war der lange blutige Krieg der Padri, die nach dem Namen Padari oder Pidari, d.h. Männern aus Pedir in Atjeh (nicht von dem portugiesischen *Padre* abzuleiten, wie man früher annahm), benannt waren; sie versuchten in der Mitte des XIX. Jahrhunderts auf gewalttätige Weise den orthodoxen Islām in ihre Heimat einzuführen. Aber ihren Bemühungen setzte der grösste Teil der Bevölkerung Widerstand entgegen; die Padri-Sekte verwickelte die holländische Regierung in einen wilden und langen Krieg, der, nachdem ihre Festung Bondjol im Jahre 1839 gefallen war, mit ihrer Niederlage endete. Eine grosse Anzahl der Minangkabau wanderte nach den Straits-Settlements, ihrem alten Zufluchtsort, aus. Gegenwärtig sind die Einwohner von Atjeh und Minangkabau die eifrigsten Anhänger des Propheten; erstere sind streng orthodox und haben zahlreiche shi'itische und mystische Elemente, die früher mit ihrem Glauben vermischt waren, aufgegeben; letztere halten sich beharrlich an ihre alten nationalen sozialen Gesetze und nehmen nur langsam die orthodoxen Dogmen an. In Palembang, einst das klassische malaiische Land unter Hindu-Herrschaft, verbreitete sich der Islām in verhältnismässig später Zeit; heute ist es aber vollständig islamisiert, ebenso wie das angrenzende Land Siak und die Sultanate an der Ostküste. Der südliche Teil Sumatras, die Lampung-Distrikte, wurde anscheinend von Predigern und einflussreichen Personen aus Banten (West-Java) islamisiert, einem Land, das heute die eifrigste Provinz auf der fast ganz islamisierten Insel Java ist. Die Bekehrung der weniger kultivierten Stämme, der Luba und Kubu, ist nur eine Frage der Zeit; der Prozess friedlicher Durchdringung hat begonnen und schreitet langsam, aber unvermeidlich fort.

*Litteratur:* C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*; ders., *Mekka*; T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*; Artikel *Sumatra* in *Encyclopaedie van Ned. Indië*, 2. Ausg.; C. Lekkerkerker, *Land en Volk van Sumatra*; Aufsätze in folgenden Zeitschriften: *IG, B T L V*, *T T L V* von C. Snouck Hurgronje, Th. W. Juynboll, J. P. Moquette, Ph. S. van Ronkel u. a.

(Ph. S. VAN RONKEL)

**SUMBAWA**, Insel im Malaiischen Archipel, in der Gruppe der Kleinen Sunda-Inseln, östlich von Lombok. Die Küstenlinie, besonders an der Nordseite, hat einen sehr unregelmässigen Verlauf; die grösste Bai ist die von Saleh, welche tief in das Land eindringt und die Insel gewissermassen in zwei Hälften teilt. Diese Teilung hat auch eine andere als rein geographische Bedeutung; in Sitten und Gebräuchen weichen die Bewohner der beiden Teile in mancher Hinsicht von einander ab, und auch der Menschentypus ist nicht genau derselbe: die Bevölkerung des westlichen Teiles unterscheidet sich durch ihre hellere Hautfarbe und längere Gestalt. Administrativ gehört die Insel zur Residentschaft „Timor en Onderhoorigheden“, und politisch besteht sie aus vier, von einheimischen Fürsten unter Oberhoheit des Niederl.-Indischen Gouvernements regierten Landschaften: die westliche Hälfte der Insel bildet das Sultanat Sumbawa, auf dem östlichen Teil befinden sich die beiden sehr kleinen Reiche Dampo und Sanggar und ganz im Osten das Sultanat Bima. Die Insel ist sehr gebirgig, und grössere, bei jeder Gezeit schiffbare Flüsse gibt es nicht. Der Boden ist nicht unfruchtbar, und die Bevölkerung lebt hauptsächlich von Landbau und Viehzucht; daneben hat auch das Sammeln von Waldprodukten Bedeutung. Ausgeführt werden u. a.: Reis, Pferde, Büffel, Wachs. Der grösste Teil der einheimischen Bevölkerung (an den Küsten sind viele Fremde ansässig: Makassaren, Buginesen, Saleieresen, Araber) gehört zu den sogen. Jungmalaien und ist in hohem Masse von Buginesen und Makassaren beeinflusst; daneben lässt sich jedoch noch deutlich eine ältere Schicht unterscheiden, wozu die Bewohner des Binnenlandes von West-Sumbawa und einige Stämme im Osten gehören und die anthropologisch grosse Ähnlichkeit mit den Sasakern von Lombok zeigt. Als die reinsten Vertreter dieser Gruppe dürfen die Dou Donggo (d. h. „Bergmenschen“) an der Westküste der Bima-Bai angesehen werden; sie leben streng isoliert von ihren Nachbarn und stehen kulturell viel tiefer; Heiraten von Dou Donggo mit Bimanesen kommen nicht vor. Während fast die ganze übrige Bevölkerung Sumbawas den Islām angenommen hat und sogar die religiösen Vorschriften mit relativ grosser Gewissenhaftigkeit beobachtet, sind die Dou Donggo Heiden geblieben; in diesem Heidentum wie auch in der sozialen Anordnung hat man mit grosser Wahrscheinlichkeit Spuren eines ursprünglichen Totemismus nachgewiesen. Die bimanesishe Gesellschaft ist merkwürdig durch eine scharfe Einteilung der Bevölkerung in 26 oder (die Adeligen mitgerechnet) 27 Klassen (*Dari*), die etwa als Gilden zu bezeichnen sind; diese *Dari* stehen unter der Oberhoheit von zwei Staatsbeamten (*Bumi*), und ihre Funktionen und sonstigen Verpflichtungen dem Staat gegenüber sind in bestimmter Weise geregelt. — Über die ältere Geschichte steht nur wenig mit Sicherheit fest. Einige auf der Insel ge-

fundene Altertümer zeugen von ehemaligem hinduistischem Einfluss; in der späteren Hinduzeit war bekanntlich Sumbawa dem javanischen Reiche Madjapahit unterworfen; im Jahre 1357 wurde Dampo von Madjapahit erobert. Anfang des XVII. Jahrhunderts, als die ersten Beziehungen der Holländer mit Bima angeknüpft wurden, standen die verschiedenen sumbawesischen Reiche unter Gowa (Makassar); in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts wurden sie gezwungen, die Souveränität der Niederl.-Ostindischen Kompagnie anzuerkennen. Nach einer (in den älteren Teilen nur mythologische Bedeutung habenden) bimanesischen Hofchronik haben bis jetzt 50 Fürsten über Bima regiert, und es war der 38<sup>ste</sup> dieser Herrscher, 'Abd al-Kāhīr, der um 1640 lebte, der erste muhammedanische Sultan.

*Litteratur:* H. Zollinger, *Verslag van een reis naar Bima en Soembawa, en naar eenige plaatsen op Celebes, Saleyer en Floris, gedurende de maanden Mei tot December 1847* (*Verhandel. Batav. Genootschap*, XXIII, 4); A. J. F. Jansen, *Hindoe-beelden van Soembawa*, (*T B G K W*, X, 374); H. Holtz, *Ondheden op Soembawa* (*T B G K W*, XI, 157); J. Th. Bik, *Aanteekeningen nopens een reis naar Bima, Timor, de Moluksche eilanden, Menado en Oost-Java, gedaan in 1821 en 1822 met den hoogleeraar C. G. C. Reinwardt* (*T B G K W*, XIV, 125); P. J. Veth, *De Onderhoorigheden van Madjapahit* (*Tijdschrift v. Nederl. Indië*, 1867, I, 88); A. Ligtvoet, *Aanteekeningen betreffende den economischen toestand en de ethnographie van het rijk van Soembawa* (*T B G K W*, XXIII, 555); D. F. van Braam Morris, *Nota van toelichting behoorende bij het contract gesloten met het landschap Bima* (*T B G K W*, XXXIV, 176); J. E. Jasper, *Het eiland Soembawa en zijn bevolking* (*Tijdschrift v. h. Binnenlandsch Bestuur*, XXXIV, 60); G. P. Rouffaer, *Oudjavaansche inscriptie in Soembawa* (*Notulen Batav. Genootschap*, XLVIII, 110); J. Elbert, *Die Sunda-Expedition des Vereins für Geographie und Statistik zu Frankfurt am Main*, II, 55—174 (Frankfurt a/M. 1912); *Encyclopaedie van Nederlandisch-Indië*,<sup>2</sup> (Haag—Leiden 1917—21), s. v. Bima, Dampo, Soembawa.

(W. H. RASSERS)

**SUNAN.** [Siehe SUNNA.]

**AL-SUNBULA**, die Ähre, gewöhnliche Bezeichnung des Sternbilds der Jungfrau, *al-Adhrā*<sup>2</sup>, nach dem glänzendsten Stern, der Ähre in der Hand der Jungfrau, der heute noch Spica heisst. Nach al-Kāzwinī besteht das Sternbild aus 26 Sternen, zu denen noch 6 ausserhalb der Figur gerechnet werden. Der Kopf der Jungfrau liegt südlich von *al-Sarfā* (β Leonis), die Füsse sind gegen die beiden Wagschalen der Wage gerichtet. Der hellste Stern heisst entweder ebenfalls *Sunbula*, oder *al-Simāk al-āzal*, der unbewaffnete Simāk, im Gegensatz zu *al-Simāk al-rāmīh*, dem lanzentragenden Simāk (*Aramech* der Sternkarten).

*Litteratur:* al-Kāzwinī, *Adya ib al-Makhlūkāt*, ed. Wüstenfeld, I, S. 36; L. Ideler, *Sternnamen*, S. 168, 172. (J. RUSKA)

**SUNBULIYA**, ein Zweig des Khalwatī-Ordens; er führt seinen Namen nach Sunbul Sinān al-Dīn Yūsuf, als dessen Geburtsort von den einen Bolu, von den anderen Marsuan angegeben wird. Sein Tod wird bei Sāmī, *Kāmūs al-A'lām* in das Jahr 936 (1529/30) verlegt; nach den *Shā-*



*kā'ik al-Na'māniya* jedoch (Übers. Rescher, Konstantinopel 1927, S. 224, 225) starb er vor 929 (1522/23), und dieser Autor, der sein Zeitgenosse war, erwähnt ihn unter den *Shaikhen* zur Zeit der Regierung Bāyazīds II. (gest. 918 = 1512); hierin folgt ihm der Autor des *Tādī al-Tawārīkh* (Konstantinopel 1279, II, 595), der ein halbes Jahrhundert später lebte. Auf der anderen Seite schreibt Hādīdjī Khalifa einem Sunbul Sinān b. Ya'qūb, der 989 (1581) starb, eine Abhandlung zur Verteidigung des Sūfi-Tanzes und eine „Kette“ der Khalwati-Shaikhe zu; das erste Werk war Sulaimān I. gewidmet (dessen Regierung im Jahre 926 [1520] begann) und legte dar, dass Selim I. um ein *Fatwā* über diesen Gegenstand gebeten hatte, um sein Vorurteil gegen diesen Brauch zu bestätigen. Es ist wahrscheinlich, dass sich Hādīdjī Khalifa im Datum irrt. Aus der kurzen Biographie, die in den *Shakā'ik* und im *Tādī* fast gleich lautet, geht hervor, dass er, nachdem er dem Mollā Afḍal-zāde (gest. 908 = 1502/3) angehangen hat, zu Celebi Khalifa übertrat (Rescher, S. 175: im *Mir'āt al-Muḥāsīd* fälschlich als Sunbul Nachfolger angegeben [nach Brown, *Darvishes*, ed. A. J. Rose, 1927, S. 455]), dessen Regel strenge Übungen verlangte. Nachdem er sich diesen unterzogen hatte, erhielt er die Erlaubnis, Schüler anzuwerben. Er verbrachte einige Zeit in Ägypten, wo er in der *Zāwiya* des Muṣṭafā Pasha wohnte und sich der Heranbildung von Schülern widmete. Nach dem *Tādī* befindet sich sein Grab in jener *Zāwiya*.

Sein Nachfolger war Muṣṭhā al-Dīn Markaz al-Lādiḳī (Rescher, S. 332), der im Jahre 959 (1552) starb. Ein anderer Schüler, Ya'qūb al-Kirmiyānī, der Zweifel über die Befähigung des Nachfolgers hegte, wurde durch einen Traum überzeugt, in dem der Prophet mit seinen Gefährten erschien und einer Predigt des Markaz beiwohnte. Der Turban des Propheten war grün und schwarz; die erste Farbe versinnbildlicht die Erfüllung des Gesetzes, die zweite die des „Weges“ (Peḳewī, *Tārīkh*, Konstantinopel 1283, I, 465).

Es ist schon einmal auf die strengen Übungen hingewiesen worden, die von Sunbul Sinān ausgeübt und anbefohlen wurden; Peḳewī (*u. a. O.*) erwähnt, dass Ya'qūb al-Kirmiyānī sein Fasten nur einmal während dreier Tage unterbrechen und nur einmal in sechs Monaten Wasser trinken durfte (!). Wie schon gesagt, hat er anscheinend den Tanz oder das Sich-Im-Kreis-Bewegen als religiöse Übung begünstigt. Depont und Coppolani (*Confréries*, S. 375) stellen fest, dass die Sunbuliya, obwohl sie Khalwati-Regeln beibehielt, Übungen der Rifa'iya und Sa'diya angenommen habe. Ihr Werk enthält eine Liste von 15 Sunbuli-*Tekye* in oder in der Umgebung von Konstantinopel; eine ähnliche Liste mit ihren Dhikr-Tagen gibt J. P. Brown, *The Darvishes*, 1868, S. 316; sie ist in H. A. Rose's Ausgabe des Werkes (1927, S. 480) neu geordnet. Der Orden scheint auf diese Stadt beschränkt zu sein. (D. S. MARGOLIOUTH)

**SUNBULZĀDE WEHBĪ**, türkischer Dichter und Gelehrter um die Wende des XII./XIII. Jahrhunderts der Hidsra (Endes XVIII. Jhrh.).

Mehmed b. Rāshid b. Mehmed Efendi Wehbī wurde in Mar'ash in der Provinz Aleppo geboren; er entstammte der dort angesehenen Familie der Sunbulzāde. Aus dieser Familie waren schon mehrere Muftis hervorgegangen, und auch der Grossvater unseres Dichters, Mehmed, war dort Mufti und hat mehrere Werke hinterlassen, so den *Sherh*

*al-Ashbāh al-musamma bi-Tarāfīkī 'Ilah*, *Nur al-'Ain* und *Kitāb al-Tanzihāt*. Auch sein Vater Rāshid war Gelehrter und wirkte in Aleppo mit dem Dichter Saiyid Wehbī zusammen. Als nun zu gleicher Zeit diesem ein Sohn starb und dem Rāshid einer geboren wurde, eben unser Dichter, da erhielt der Neugeborene den Dichternamen des Vaters des Gestorbenen: Wehbī. In seiner Vaterstadt war Sunbulzāde dann *Murid* des Ghalāṭali Tif(?) Efendi und erhielt von ihm die *Idjāze*. Darauf ging er nach Stambul und lebte dort zunächst als Gelegenheitsdichter von Chronogrammen u. a., später wurde er durch die Fürsprache vornehmer Gönner Kādi. Dann aber trat er in die Hodja-Laufbahn über und wurde speziell mit der Abfassung der wichtigeren Staatsschreiben beauftragt, wobei er sich so auszeichnete, dass der Sultan Muṣṭafā III. auf ihn aufmerksam wurde und ihn ehrte. Im Jahre 1190 (1776), zu Anfang der Regierung des folgenden Sultans 'Abd al-Ḥamid I., wurde er als Gesandter nach Isfahān zum Shāh Kerīm gesandt. Dabei kam es zu Differenzen zwischen ihm und dem Statthalter von Baghdād, 'Omar Pasha; Sunbulzāde beschwerte sich in Stambul über die Schwierigkeiten, die der Statthalter ihm bereitet habe, 'Omar Pasha dagegen bezichtigte ihn seinerseits des Hochverrats und eines unwürdigen Benehmens in Persien. Sunbulzāde wurde in Stambul zum Tode verurteilt und der Kurier mit dem Hinrichtungsbefehl ihm entgegengesandt, doch er wurde rechtzeitig gewarnt und in Skutari verborgen gehalten. Bald fiel 'Omar Pasha in Ungnade und Sunbulzāde's Unschuld kam heraus. Durch die „hallende“ (*Tannāne*) *Ḳāside* gewann Sunbulzāde sodann die volle Verzeihung des Sultans. In ihr schildert er nach einem überschwenglichen Preise des Sultans seine persische Reise, wobei fortwährend die Überlegenheit des türkischen Hofes sowie aller türkischen Verhältnisse über die persischen herausgestrichen wird.

Nach seiner Rückkehr wurde Sunbulzāde wieder Kādi und kam als solcher nach Eski Zagra in Ostrumelien. Hier war sein Ketkhudā der Dichter Surūrī. Die beiden Dichter verband enge Freundschaft, und sie sind auch stets gute Freunde geblieben, griffen sich aber in scherzhaften spielerischen Streitgedichten fortwährend an, welche mit ihren grotesken Vorwürfen und ihrem fortwährenden Einander-übertrumpfen-wollen höchst reizvoll sind. Man hat zum Vergleich etwa das arabische Dichterpaa Djarīr und Farazdaq herangezogen. Ihr gemeinsames Wirken in Eski Zagra fand jedoch damit ein jähes Ende, dass sie beide eingesperrt wurden, weil sie durch all zu freies Benehmen Anstoss bei der Bevölkerung erregt hatten.

Später finden wir Sunbulzāde wieder als Kādi auf der Insel Rhodos. In seine dortige Amtszeit fällt die Hinrichtung des von Russland an die Türkei verratenen unglücklichen Krim-Khāns Shāhīn Girāi auf Rhodos. Sunbulzāde fühlte sich veranlasst, dieses Ereignis in einer *Ḳāside* (betitelt *Taiyāre*, die Fliegende, weil darin viel von Vögeln geredet wird) zu verherrlichen; der glorreiche Stambuler Sultan wird wieder überschwenglich gepriesen, der arme Delinquent beschimpft — das Ganze sehr wenig geeignet, unserm Dichter Sympathien zu wecken.

Der Sultan Selim III. war litterarisch sehr interessiert und förderte die Dichter in jeder Weise. Ihm widmete Sunbulzāde seinen *Dirwān* und erhielt

reiche Belohnungen und Auszeichnungen. In dem *Diwân* hat er ausser Ghazelen und Vierzeilern eine grosse Anzahl kleinerer Gelegenheitsgedichte, besonders Rätsel und Chronogramme gesammelt.

Den Rest seines Lebens verbrachte Sunbulzâde wieder in Stribul, mit Dichten und Vergnügungen. Die letzten Jahre hatte er jedoch unter Krankheiten zu leiden, Gicht, Augenleiden, vielleicht Geistesverwirrung, und es heisst, er habe sieben Jahre lang zu Bett gelegen. Über 90 Jahre alt starb er am 14. Rabi' I. 1224 (28. April 1809). Sein Grab befindet sich in Topdjular vor dem Adrianopler Tor.

Ausser den bereits erwähnten Werken hat Sunbulzâde noch einige weitere verfasst: die *Lutfiye*, eine Nachahmung von Nâbi's *Khairiye*, ein gereimtes *Akhlaq*-Buch mit Ratschlägen für seinen Sohn Luftallâh, für das tägliche Leben wie auch speziell für dessen Studien. Das Gedicht ist kulturgeschichtlich von Interesse, der litterarische Wert ist nur gering: rühmt sich doch Sunbulzâde selbst, er habe es binnen einer Woche und obendrein im Fieber zusammengeschrieben. Es ist 1205 (1790) abgefasst und hat dem Sohn nicht mehr lange von Nutzen sein können, da dieser schon fünf Jahre später an der Pest starb.

Ein *Hikayecümme*, betitelt *Shevâk-Engiz*, wohl das dem Dichter kongenialste Werk unter all seinen Gedichten. Es ist eine Art *Munâzara* zwischen einem Weiberverführer und einem Päderasten, die dann aber den *Shaiikh* der Liebe um seine Entscheidung bitten. Dieser zeigt, wie wenig beide mit reiner, absoluter Liebe zu tun haben, und das Ganze klingt in einen Preis der Gottesliebe aus.

Die beiden folgenden Gedichte sind in erster Linie eine wissenschaftliche Leistung, und da sie noch heute in der Türkei als Schulbücher verwendet werden, vermitteln sie vor allem dem modernen Türken die Bekanntschaft mit Sunbulzâde. Die *Tuhfe* ist ein gereimtes persisch-türkisches Vokabular, im Jahre 1197 (1783) für seinen Sohn verfasst, in Nachahmung des ähnlichen Werkes des *Shâhidî* (XVI. Jahrhundert). Das Werk ist für seine Zeit vortrefflich und eine Frucht von Sunbulzâde's persischer Reise. Es enthält 58 *Kif'a's* nach verschiedenen Metren, davon das letzte ein doppelt gereimtes *Mathnawî* über die *Ishtihâti-Adjem*. Das arabische Gegenstück dazu ist die *Nukhba*, geschrieben 1214 (1799). Zu beiden gibt es Kommentare, vor allem den von Hayâtî Efendi, welcher auch wertvolle Nachrichten über Sunbulzâde's Leben enthält.

Es gibt noch weitere wissenschaftliche Arbeiten von Sunbulzâde, die aber mehr in Vergessenheit geraten sind: so machte er 1184 (1770) eine Übersetzung von einem Teil des *Ikûd al-Djumân* des 'Ainî, welche handschriftlich in der Es'ad Efendi-Bibliothek in Stribul erhalten ist.

Die osmanischen Kritiker stimmen darin überein, dass Sunbulzâde zwar die Sprache meisterte wie wenige andere, dass er jedoch nicht als ein wahrhaft grosser Dichter zu bezeichnen sei. Er war eben in erster Linie lebensfroher Geniesser, dann Gelehrter und ausserdem auch noch Gelegenheitsdichter, und zwar als solcher recht geschickt. Kennzeichnend für ihn ist sowohl die Wahl seiner Stoffe als auch die Ausführung. Diese beruht im Grunde auf eingehenden Kenntnissen, nicht aber auf dichterischem Empfinden. Auch den sprödesten Stoff weiss Sunbulzâde anscheinend ohne jede Mühe dichterisch zu formen, und wie von selbst strömen ihm immer

neue anmutige Wortspiele zu; deshalb gefällt er auch stets, trotz mangelnder wahrer dichterischer Kraft. Im letzten Grunde populär ist er aber nie geworden. Zusammenfassend vergleicht Ziyâ Pasha seine Gedichte mit wilden Rosen ohne Duft. Für die Kulturgeschichte ist seine genaue, im Lande selbst erworbene Kenntnis Persiens von Bedeutung, und es ist höchst interessant zu sehen, welchen Eindruck das damalige Persien auf einen geistig hochstehenden Türken machte. Hinweise auf Persien finden sich in reichstem Masse in allen seinen Werken.

*Litteratur*: Sâmi, *Kâmûs al-A'lâm*, S. 4707; Mu'allim Nâdjî, *Esâmî*, S. 336; Fa'tin, *Tedhkere*, S. 444; Ziyâ Pasha, *Khârâbât*, Einleitung, S. 17; Mehmed Thureiyâ, *Sidjill-i 'othmânî*, IV, 618; Brusallî Tâhir, *'Othmânî Müellifleri*, II, 236 f.; Shihâb al-Dîn Süleimân, *Tr'rikh-i Edebiyat-i 'othmânîye*, Stribul 1328, S. 247—52; Besim Atalâî, *Mar'ash Tar'rikhi ve-Djughrafiyâsi*, Stribul 1339, S. 138—40; Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, IV, 554—73; Flügel, *Katalog der Hss. in Wien*, I, 143, 675, 692; Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, IV, 242 ff. (beste Zusammenfassung auf Grund des bekannten Materials).

(W. BJÖRCKMAN).

**SUNKUR** (SONKOR), Bezirk zwischen Dainawar und Senna, der von Kirmânshâh abhängig ist. Durch seine Lage an der Strasse Dainawar-Âdharbâidjân muss er ungefähr der ersten *Marhala* an der Strecke Dainawar-Sisar entsprechen; als Name dieser *Marhala* werden angegeben: al-Djârba (Mu'kaddasî, S. 382), Khâbârdjân (Ibn Khurdâdhbih, S. 119; Kudâma, S. 212) u.a.; sie war 7 Farsakh von Dainawar entfernt (die heutige Entfernung zwischen den Ruinen von Dainawar und Sunkur beträgt gleichwohl nicht mehr als 25 km). Ferner ist es auch möglich, dass Sunkur dem Bezirk Mâibahradj (Balâdhuri, S. 310) entspricht, der unter dem Khalîfen al-Mahdi von Dainawar abgetrennt und mit Sisar vereinigt wurde; vgl. Schwarz, *Iran im Mittelalter*, IV, 477—9. In dem Namen des kurdischen Stammes Pairawand (Pahrawand) kann man ja eine Erinnerung an den alten Namen Pahradj („custodia, vigilia“) sehen; dieser Stamm ist wahrscheinlich nach Westen zurückgedrängt worden, denn er bewohnt heute die Westseite des Parrauberges (= Bisutûn), der süd-westlich von Dainawar liegt; vgl. Rabino, *Kermanchah*, in *RMM*, XXXVIII, 36.

Der leicht zu überschreitende Gebirgspass Melemâs auf der Höhenlinie Dälakhânî-Amrula trennt Sunkur von Dainawar. Im Nordosten wird Sunkur von dem Pandja-‘Ali-Gebirge (Hamdallâh Mustawfî, *Nuzhat al-Kulûb*, ed. Le Strange, S. 217: Pandj-Angusht) begrenzt, hinter dem die direkte Strasse Hamadân-Senna verläuft. Sunkur wird von den Quellen des Dainawarflusses bewässert, der dann in den Gamasâb (Karkhâ) mündet. Indessen schliesst sich an das eigentliche Sunkur der nördlichere Bezirk Kulyâ’î an, der am Oberlauf des Gâwa-rûd (s. SENNA) gelegen ist und dessen westliche Dependenzien Bilawar und Niyâbat (an der Strasse Kirmânshâh-Senna) sind; vgl. Rabino, *a. a. O.*, S. 12, 35. Sunkur hat seine Bedeutung dadurch erhalten, dass es an der Strasse gelegen ist, welche die muslimischen Pilger auf ihrer Reise von Tabriz nach Kirmânshâh benutzen; um das kurdische Gebiet von Senna zu vermeiden, macht die Strasse heute einen Umweg über Bidjâr (Garrûs) und Sunkur, von wo Kirmânshâh in einem einzigen Tage zu erreichen ist.



Die Bevölkerung dieses Gebietes setzt sich aus zwei verschiedenen Bestandteilen zusammen. Die Stadt (ungefähr 2 000 Häuser) ist von Türken bewohnt, die zur Mongolenzeit hierher gekommen sein sollen (auf dem Friedhof findet man kufische Inschriften). Ihr Anführer Sunkur wäre den Mongolen in Shirāz (?) untertan gewesen. Die Sprache der Stadtbewohner (ein turkmenischer Dialekt?) ist merkwürdig sowohl durch die Eigentümlichkeiten als auch durch den Verfall ihrer Formen. Den türkisch-osmanischen Formen *geliyorum* *gelirim* entsprechen die Formen *g'älöwram* *g'älürim*; *ma g'älöwram*, *sä g'älöwä*, *o g'älöwä*, *b'z g'älöwäkh*, *siz g'älöwäsis*, *olar g'älöwä*. „Komm“ – *g'ä*, „gehe“ – *g'i*; „ich will gehen“ – *isiyöwram g'iyäm*; „er auch“ – *o-ra* (= *o-da*); „seit vorgestern“ – *esra-gonnän bälü* usw.

Abgesehen von der Stadt wird der Bezirk (165 Dörfer) von kurdischen Landwirten bewohnt, deren Oberherrn zum kurdischen Stamm Kulyā'i gehören. Die heutigen Khāne sollen Abkömmlinge in achter Generation von Şafī-khān sein, der zur Zeit der letzten Şafawiden lebte. Im Jahre 1213 (1798) unterstützten 'Alī Himmat Khān Kulyā'i und sein Bruder Baba Khān (aus dem Clan Nāna-kali) den Thronanwärter Sulaimān Khān und wurden von Fath 'Alī Shāh hingerichtet (H. J. Brydges, *History of the Kajars*, London 1833, S. 58–9, 67). Die Kulyā'i sprechen einen kurdischen Dialekt, der dem *Kirmānshāhi* nahesteht, und man vermutet bei ihnen Neigungen zu den *Ahl-i Haqq* (= 'Alī-lāhi; s. d.). (V. MINORSKY)

**SUNNA** (A.), Gewohnheit, Handel und Wandel, Satzung. Das Wort wird in vielerlei Zusammenhang gebraucht. Hier soll nur Folgendes hervorgehoben werden. Im Kor'ān kommt Sunna gewöhnlich in zwei Verbindungen vor: *Sunnat al-Awwalin* „die Sunna der Früheren“ (VIII, 39; XV, 13; XVIII, 53; XXXV, 41) und *Sunnat Allāh* „Allāhs Sunna“ (XVII, 79; XXXIII, 62; XXXV, 42; XLVIII, 23). Die beiden Ausdrücke sind synonym, insoweit sie Allāhs Strafverfahren gegen die früheren Generationen bezeichnen, welche der Botschaft der zu ihnen gesandten Propheten nur Unglauben oder Spott entgegenbrachten. Die Ausdrücke finden sich denn auch hauptsächlich in den mekkanischen Sūren, in welchen die Prophetengeschichten das Hauptthema bilden. Sūra III, 131 kommt der Plural *Sunan* als Bezeichnung der Strafgerichte vor.

In bonam partem gebraucht kommt *Sunnat Allāh* Sūra XXXIII, 38 vor, wo es die Privilegien bedeutet, die Allāh den früheren Propheten zuerkannt hat.

Im *Ḥadīth* wird unter Sunna hauptsächlich Muḥammed's Sunna begriffen; Allāh ist durch sein Buch, Muḥammed durch seine Sunna mit der Gemeinde verbunden (vgl. Muslim, *Imān*, Trad. 246: „das Buch Allāhs und die Sunna eures Propheten“).

Nach der üblichen Erklärung umfasst die Sunna Muḥammeds sein Tun, sein Sprechen und sein unausgesprochenes Gutheissen (*F'īl*, *Ḳawāl*, *Taḳrīr*). Das Befolgen der Sunna könnte man in gewissem Sinne die „Imitatio Mohammedis“ nennen.

An und für sich jedoch ist das Wort farblos. Man spricht von guten und schlechten Sunna's, z. B. von der schlechten Sunna der *Djāhiliya* (Bukhārī, *Diyāt*, B. 9). Muḥammed prophezeit: „Wahrlich, ihr werdet die Sunan derjenigen, welche vor euch waren, nachahmen, Zoll für Zoll, Elle für Elle, Spanne um Spanne; ja, wenn sie

in das Loch einer Eidechse kriechen würden, so würdet ihr ihnen nachgehen“ (Aḥmed b. Ḥanbal, *Musnad*, II, 327).

Der Gegensatz zwischen guten und schlechten Sunnas findet seinen klassischen Ausdruck in der folgenden Tradition: „Wer im Islām eine schöne Sunna instituiert, so dass sie nach seinem Tode ausgeübt wird, dem wird ein Lohn gutgeschrieben gleich demjenigen aller, welche dieselbe ausgeübt haben, ohne dass von ihrem Lohn etwas abgezogen wird. Wer jedoch im Islām eine schlechte Sunna instituiert, so dass sie nach seinem Tode ausgeübt wird, dem wird eine Sünde ins Debet geschrieben gleich derjenigen aller, welche sie ausgeübt haben, ohne dass von ihren Sünden etwas abgezogen wird“ (Muslim, *Im*, Trad. 15).

Doch ist al-Sunna die charakteristische Bezeichnung für die Praxis und die Theorie der katholisch-muhammedanischen Gemeinde geworden. *Ahl al-Sunna wa 'l-Djama'a*, „die Leute der Sunna und der Gemeinschaft“, das sind diejenigen, die sich von dogmatischen und praktischen Abweichungen fernhalten. Der Ausdruck wird in diesem Sinne speziell im Gegensatz zu Shi'a [s. d.] gebraucht; die sunnitisch-shi'itische Zweiteilung des Islām ist auch im Westen in weiten Kreisen bekannt. Es wird deshalb grosser Wert auf das Befolgen der Sunna Muḥammeds gelegt: „Wer meiner Sunna überdrüssig ist, der gehört nicht zu mir“ (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 1). „Die vorgeschriebene *Ṣalāt*, der Freitag und der Ramaḍān sind eine Sühne für die Zeit bis zur nächsten *Ṣalāt*, zum nächsten Freitag und zum nächsten Ramaḍān, ausgenommen im Falle von Polytheismus, dem Brechen des Übereinkommens und dem Verlassen der Sunna . . . ; und das Verlassen der Sunna ist das Sichabtrennen von der Gemeinschaft“ (*Djama'a*; Aḥmed b. Ḥanbal, II, 229). Zu den sechs Kategorien, welche von Allāh, Muḥammed und allen Propheten verflucht werden, gehören auch diejenigen, die Muḥammeds Sunna aufgegeben haben (Tirmidhī, *Ḳadar*, B. 17). Kenntnis der Sunna ist eins der Kriterien bei der Entscheidung über das Imāmat bei der *Ṣalāt* (Tirmidhī, *Ṣalāt*, B. 60; Nasā'ī, *Imāna*, B. 3).

Die Genossen sind die Verbreiter der Sunna (Muslim, *Imān*, Trad. 80); ab und zu wird das Wort auf das Exempel der Genossen sowie der ältesten Generationen des Islām bezogen; bei Bukhārī, *Aḥkām*, B. 43 wird die Sunna Allāhs, seines Gesandten und der beiden Khālifen erwähnt; bei Tirmidhī, *Im*, B. 16 die Sunna Muḥammeds und der rechtgeleiteten Khālif.

So bekommt das Wort einen normativen Sinn; es wird berichtet, dass Muḥammed bei der Anordnung einiger Vorschriften gesagt habe: nach Belieben, damit keine (der Gemeinde lästige) Sunna entstehe (Bukhārī, *Tahadjud*, B. 35).

Das Oppositum zu Sunna im Sinne der durch Muḥammeds Beispiel oder die Tradition der Gemeinde geheiligten Theorie oder Praxis ist *Bid'a* (s. d.; vgl. z. B. Tirmidhī, *Im*, B. 16).

Die Sunna Muḥammeds im Sinne seiner Worte, Taten und schweigenden Gutheissens ist mündlich und schriftlich fixiert im *Ḥadīth* [s. d.]. Theoretisch sind also die Begriffe Sunna und *Ḥadīth* getrennt, praktisch decken sie sich oft, was schon aus der Tatsache hervorgehen dürfte, dass einige von den *Ḥadīth*sammlungen den Titel *Sunan* tragen (so die Sammlungen des Abū Dā'ūd, Ibn Mādjā und al-Nasā'ī).

Wenn man die theoretische und praktische Bedeutung der Sunna im Islam verstehen will, so muss man bedenken, dass der Kor'an zwar eine Quelle war, aus welcher sich ein grosser Teil der Praxis herleiten liess, dass jedoch andererseits Muhammad viele Fragen nicht durch Offenbarung, sondern durch Entscheidung von Fall zu Fall geregelt hatte, dass das Sprechen und Handeln des Propheten schon bei dessen Lebzeiten als „ein schönes Beispiel“ anerkannt war, und infolge dieser Anerkennung die Sunna des Propheten angeführt und schriftlich fixiert wurde, sei es auch nicht in gleich kanonischer Form wie der Kor'an. Der Hadith selber hat diese Seite der Sunna Muhammads in Traditionen beleuchtet: „Es kamen Leute zum Propheten und baten ihn: Schicke uns Männer, um uns Kor'an und Sunna zu lehren“ (Muslim, *Imāra*, Trad. 147). „Der Glaube hat sich niedergelassen in dem Herzensgrund der Menschen. Dann haben sie Kor'an und Sunna gelernt“ (Bukhārī, *Rikāḥ*, B. 35). 'Omar b. al-Khaṭṭāb sagte: „Es werden Leute kommen, mit euch zu disputieren über zweifelhafte Punkte im Kor'an. Beantwortet sie mit den Sunan, denn die Leute der Sunan wissen am besten Bescheid über den Kor'an“ (Dārimī, *Introductio*, B. 16).

Auch im Kor'an selber will man Hinweise auf die Bedeutung von Muhammads Sunna finden, wie der Befehl, an Allāh und Muhammad zu glauben (Sūra VII, 158; LXIV, 8), und das Gebet Ibrāhīms, als er den Tempel zu Mekka gründete: O Herr, sende zu ihnen einen Gesandten aus ihrer Mitte, um ihnen deine Verse vorzulesen und sie zu lehren das Buch und die Weisheit und sie zu reinigen (Sūra II, 123 und ähnliche Stellen).

So versteht es sich, dass auch im islāmischen System neben dem Kor'an die Sunna ein normatives Element wurde und dass die Vertreter des Systems als die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Elemente zu beantworten suchten. Diese Frage wird auch in Traditionen behandelt. Zunächst treten Kor'an und Sunna als gleichberechtigt auf. Khālid b. Usaid sagte zu 'Abd Allāh b. 'Umar: „Wir finden die *Ṣalāt al-Ḥaḍar* und die *Ṣalāt al-Khawf* im Kor'an, die *Ṣalāt al-Safar* jedoch nicht“. Ibn 'Umar antwortete: „Mein Vetter, Allāh hat Muhammad zu uns gesandt, als wir in vollständiger Unwissenheit waren; darum handeln wir so, wie wir Muhammad handeln sahen“ (Aḥmed b. Ḥanbal, II, 94). Deutlicher noch spricht eine andre Tradition: „Ein Verbot des Gesandten Allāhs steht einem Verbot Allāhs gleich“ (Dārimī, *Introductio*, B. 48). — Die Gleichsetzung von Kor'an und Sunna führt zu der Vorstellung, dass auch die Sunna offenbart sei: „Djibril war gewohnt, mit der Sunna zu Muhammad hinabzukommen, sowie er ihm den Kor'an zu bringen gewohnt war“ (Dārimī, *Sunan*, *Introductio*, B. 48). Dabei ist man jedoch nicht stehengeblieben; nicht der Kor'an sondern die Sunna ist die höchste normative Instanz (i. e.: *al-Sunna kaḍīya 'ala 'l-Kor'an*, *ṭa'ala 'l-Kor'an bi-Sunan* *'ala 'l-Sunna*).

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kor'an und Sunna wird ausführlich und prinzipiell in den Uṣul-Büchern behandelt. Shāfi'i in seiner *Risāla* führt aus, dass es Kor'anvorschriften gibt, deren allgemeine Form erst durch die Sunna präzisiert worden sei (S. 12), z. B. die im Kor'an vorgeschriebene Bestrafung des Diebes (Sūra V, 42) durch die Tradition, dass die Strafe nicht zu applizieren sei, wenn es sich um den

Diebstahl einer unbedeutenden Quantität handle (man vgl. z. B. Bukhārī, *Hudūd*, B. 13). Bekannt ist, dass Muhammad Zinā' eines *Ṭhaiyib* mit Steinigung bestrafte (man vgl. z. B. Bukhārī, *Djānā'iz*, B. 61), während Sūra XXIV, 2 hundert Geisselhiebe als Strafe für den *Zāni* und die *Zāniya* festsetzt.

Näher werden in der Sunna in ihrem Verhältnis zum Kor'an drei Arten unterschieden: 1. Diejenige, welche völlig mit dem Kor'an übereinstimmt. 2. Diejenige, welche eine Erklärung des heiligen Textes ist. 3. Diejenige, welche mit dem heiligen Text nicht direkt zusammenhängt (*Risāla*, S. 16). — Letztere Art wird jedoch nicht anerkannt von denjenigen, die der Sunna immer einen direkten Zusammenhang mit dem heiligen Text beilegen.

Das Verhältnis zwischen Kor'an und Sunna wird illustriert durch die Lehre vom *Nāsikh wa 'l-Man-sūkh* „dem Abrogierenden und Abrogierten“, sowie durch andere Beispiele von kor'anischen Geboten und Verboten. Hier soll noch darauf hingewiesen werden, dass al-Shāfi'i nicht unumwunden anerkennt, dass Kor'an durch Sunna abrogiert werden könne. Nach seiner Meinung kann Kor'an nur durch Kor'an und Sunna nur durch Sunna abrogiert werden (S. 16 f.). Doch gibt es Kor'an-verse, deren abrogierender Charakter mit Bezug auf andere Kor'anstellen erst klar wird durch Sunna (S. 18—21) oder durch Sunna und *Idjmā'* (S. 21 f.).

Man hat bekanntlich die *Uṣūl al-Fiḥh* nicht auf Kor'an und Sunna beschränkt. Doch hat man sich in weiten Kreisen dagegen gestraubt, dass den beiden historisch gegebenen, objektiven Normen so subjektive Elemente wie *Idjmā'* [s. d.] oder *Kiyās* [s. d.] hinzugegestellt werden sollten. Im *Hadith* findet man Spuren von dieser Opposition wieder: „Als Ibn Mas'ūd und Hudhaifa eines Tages zusammen waren, legte ein Mann ihnen eine Frage vor. Da sagte Ibn Mas'ūd zu Hudhaifa: Warum denkst du, dass die Leute uns darüber befragen? Er antwortete: Sobald sie es wissen, vernachlässigen sie es. Darauf sagte Ibn Mas'ūd zum Fragenden: Wenn ihr uns über eine kor'anische Sache befragt, die wir wissen, so werden wir euch Bescheid geben, ebenso über eine Sunna Muhammads. Euren Neuerungen stehen wir jedoch ratlos gegenüber“ (Dārimī, *Introductio*, B. 16). Bukhārī hat einem Kapitel seines *Ṣaḥīḥ* bezeichnenderweise den Titel gegeben: „Über das Festhalten an Kor'an und Sunna“.

Dieser Standpunkt ist jedoch von den vier *Madhāhib* aufgegeben; *Idjmā'* und *Kiyās* haben ihren Platz unter den *Uṣūl al-Fiḥh* bekommen. Abgesehen von der Shī'a sind die vier Wurzeln auch von den Khāridjiten und Wahhābiten nie anerkannt worden.

Mit dem Terminus Sunna in der *Uṣūl*-Lehre ist nicht zu verwechseln die zweite der fünf Kategorien, unter welchen die Handlungen vom gesetzlichen Standpunkt betrachtet werden und welche auch Sunna heisst. Siehe darüber SHARĪ'Ā.

*Litteratur*: Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche wet*, Leiden 1925, S. 34 ff.; I. Goldziher, *Hadith und Sunna in Muh. Studien*, II, 1—27; C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, I, 249; II, 36 ff., 72 f.; Mawlay Muḥ. A'ḷā b. 'Alī, *Dictionary of Techn. Terms*, S. 703 ff.; A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, s. v.; Ibn al-Subkī, *Djāmī al-Djāwāmī* mit dem Kommentar des



Banāni, Kairo 1318, II, 58—109; Mullā Khusrāw, *Mir'at al-Uṣūl*, S. 182—226.

(A. J. WENSINCK)

**ŠÜR** (TYRUS), Inselstadt Phöniziens. Seit der Amarnazeit war sie eine der reichsten Handelszentralen der syrischen Küste und entwickelte sich zur mächtigen Rivalin des benachbarten Sidon [s. d.] in der Herrschaft über die phönizischen Kolonien des Westens. Auch die Eroberung und Zerstörung durch Alexander den Grossen vermochte der blühenden Metropole nur kurze Zeit ihre Bedeutung zu rauben; doch blieb eine wichtige Folge, dass die Inselstadt seitdem durch den Alexanderdamm, der sich allmählich durch die Anschwemmungen der südwestlichen Küstenströmungen zu einer Landbrücke verbreiterte, mit dem Festlande verbunden blieb, auf dem schon seit uralter Zeit Palaityros (assyrisch *Ushū*) der Inselstadt gegenüberlag. In der römischen Kaiserzeit war Tyrus die weltliche und kirchliche Hauptstadt der Eparchie *Φοινίκη Παράλος*.

Nach der Einnahme von Damaskus eroberte Shurahbil b. Ḥasana unter den Städten des Bezirks al-Urdunn auch Šūr und Šaffūriya (al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 116; Caetani, *Annali dell' Islām*, II/II, § 321: III, § 107). Nach Ps.-Wāḳidī (*Futūḥ al-Sha'm*, Kairo 1278, II, 58 ff.) soll Šūr durch den Verrat des früheren Befehlshabers von Ḥalab, 'Abdallāh Yūkenā, gefallen sein. Von al-Wāḳidī und dem Tyrir Hishām b. al-Laith wurde berichtet, Mu'āwiya habe zur Zeit seiner Expedition nach Cypern im Jahre 27 'Akkā und Šūr wiederherstellen und im Jahre 42 persische Kolonisten aus Ba'lbakk, Ḥims und Anṭakiya in die Städte von al-Urdunn, nämlich Šūr, 'Akkā u. a. verpflanzen lassen (al-Balādhuri, *a. a. O.*, S. 117). Die Gewährsmänner des eben genannten Tyrirs berichteten: „Als wir in Šūr und den Küstenstädten unseren Wohnsitz aufschlugen, lagen dort arabische Truppen und noch viele Griechen; später kam Volk aus anderen Gegenden hinzu und siedelte sich mit uns zusammen an, wie dies auch in allen übrigen Küstenstädten Syriens geschah“. Im Jahre 49 unternahm die griechische Flotte einen Streifzug gegen die syrischen Küstenstädte, die damals noch keine Arsenalen besaßen (al-Balādhuri, *a. a. O.*; Maḥbūb von Manbidj, *Kitāb al-Unwān*, ed. A. Vasilev in *Patrol. Orient.*, VIII, 492); darauf richtete Mu'āwiya in 'Akkā Werften für den Bezirk al-Urdunn ein. 'Abd al-Malik b. Marwān liess Šūr, Kaišāriya und die Vorstädte von 'Akkā, die erneut in Verfall geraten waren, wiederherstellen (al-Balādhuri, *a. a. O.*, S. 117, 143). Als später Hishām b. 'Abd al-Malik von einem der Nachkommen des Abū Mu'ait Mühlen und Speicher in 'Akkā kaufen wollte, jener aber den Verkauf ablehnte, liess er die Arsenalen nach Šūr verlegen und dort Magazine und Docks errichten (al-Balādhuri, S. 117). Auch nach al-Wāḳidī wurde Šūr unter den Marwāniden anstelle von 'Akkā Flottenstation und blieb es seitdem (al-Balādhuri, S. 118; Ibn Djubair, ed. Wright, S. 305). Der Khalīf al-Mutawakkil verteilte später (247/8 H.) die Flotte und Seestreitkräfte auf alle syrischen Küstenstädte.

Die arabischen Geographen bezeichnen Šūr als eine Stadt der Seeküste (*al-Sawāḥil*) von al-Urdunn (der Jordanprovinz), die wohlbefestigt und stark bevölkert war und eine fruchtbare Umgebung besass. Die Inselstadt war vom Festlande aus nur durch ein Tor, zu dem eine Brücke führte, zugänglich und durch Mauern, die fast ringsherum un-

mittelbar aus dem Meere aufstiegen, befestigt; ein zweiter Stadtteil lag ebenso wie im Altertum ihr gegenüber auf dem Festlande. Die Brücke, die auch al-Muḳaddasī erwähnt, nennt al-Kāzwinī (ed. Wüstenfeld, II, 366, Z. 5 v. u. zu Tulaṭīla) den grössten Brückenbogen der Welt (Verwechslung mit der Sandjabrücke?). Auch der antike Aquädukt, der von *Σινδών* (jetzt Ra's el-'Ain oder al-Rashīdiye) her über Tall al-Ma'shūk zur Stadt führte, versorgte sie noch damals mit Wasser (al-Muḳaddasī, *BGA*, III, 163; Nāsir-i Khusrāw, ed. Schefer, S. 11). Nāsir-i Khusrāw, der 1047 n. Chr. Šūr besuchte, erwähnt die dortigen fünf- bis sechsstöckigen Häuser und ein reichgeschmücktes Maṣḥad am Stadttore; die Einwohner waren damals grösstenteils *shī'itisch*; nur der Kādī war Sunnit. In der Kreuzzugszeit rühmt al-Iḍrisī (1154 n. Chr.) die blühende Glasindustrie, die Töpferei und die Weberei kostbarer Kleiderstoffe in Šūr. Die Werften der Stadt werden von Ḳudāma erwähnt.

Seit der Tūlūnidenzeit stand Syrien fast ununterbrochen unter ägyptischer Oberhoheit, die unter den Fātimiden noch mehr befestigt wurde. Gegen den Khalīfen al-Ḥākim erhoben sich 388 (998) die Tyrir unter einem Bauern namens 'Alāḳa ('Ulāḳa) zu derselben Zeit, in der auch al-Ramla aufständisch war und die Burg von Fāmiya von dem byzantinischen General Dukas belagert wurde. Der Gouverneur von Syrien *Djaish* b. Muḥammad b. Samsām schickte den Ḥamdāniden Ḥusain b. 'Abdallāh b. Nāsir al-Dawla und den Eunuchen Fāṭik (*Var.*: Fā'ik) al-Barrāz gegen die Stadt. Als sie Šūr zu Wasser und zu Lande angriffen, rief 'Alāḳa den byzantinischen Kaiser um Hilfe an. Dieser sandte mehrere Schiffe, die aber in einer Seeschlacht vernichtend geschlagen wurden. Die Stadt, deren Einwohner daraufhin den Mut zu längerer Verteidigung verloren hatten, wurde eingenommen und geplündert, unter den Bewohnern ein grosses Blutbad angerichtet und 'Alāḳa in Ägypten gemartert und hingerichtet.

Doch wiederholten sich auch weiterhin die Revolten; so musste der Wezir Badr al-Djamālī 1089 n. Chr. Šūr, 'Akkā und Djubail dem Seldjūken-sultān Tutūsh entreissen, und sein Nachfolger al-Afdal Shāhānshāh bestrafte 490 (1097/8) einen neuen Aufruhr mit einem schrecklichen Blutbade, bei dem auch der Gouverneur der Stadt hingerichtet wurde. Dies geschah in demselben Jahre, in dem die Kreuzfahrer Konstantinopel verliessen. Im Namen des Khalīfen al-Musta'li (1094—1101) wurden in Šūr Münzen geschlagen.

Während die Stadt anfangs (1100—1) Balduin durch Geschenke freundlich zu stimmen suchte, beteiligte sie sich bald (1103) an der Verteidigung von 'Akkā und Tarābulus. Im Einverständnis mit Tughtakīn überfiel 500 (1106/7) der Emir 'Izz al-Mulk von Šūr die Kreuzfahrerburg Tibnīn (Toron), plünderte eine Vorstadt und massakrierte die Einwohner, kehrte aber eilends zurück, als Balduin von Tabariya aus gegen Šūr vorrückte. Der König erschien im folgenden Jahre vor den Mauern, baute ein Fort auf dem Tall al-Ma'shūka und lagerte einen Monat vor der Stadt; ihr Wālī musste durch Zahlung von 7000 Dināren seinen Abzug erkaufen.

Acht Tage nach dem Falle von Tarābulus erschien die mit Soldaten, Geld und Proviant für ein Jahr versehene ägyptische Flotte vor dieser Stadt. Auf die Nachricht von der Eroberung der Festung durch die Franken kehrte sie nach Šūr

zurück; die Subsidien wurden auf Šūr, Šaidā (Sidon) und Bairūt verteilt.

Balduin begann am 25. oder 27. Džumādā I. (27. oder 29. November 1111) Šūr von neuem zu belagern; er liess zwei Holztürme von 10 Ellen Höhe bauen, legte in jeden 1000 Krieger und liess sie gegen die Mauern heranziehen. Auf den Hilferuf der Tyrier zog Tuğhtakīn von Damaskus nach Bānīyās und schickte von dort Hilfstruppen aus, die den Franken die Zufuhr abschnitten, während er selbst gegen Šaidā vorrückte. Balduin hatte bereits zwei Mauern erstürmt, als der Gouverneur von Šūr, ‘Izz al-Mulk al-‘Azz, einen Kriegsrat abhielt, in dem ein Šaikḥ, der an der Verteidigung von Tarābulus teilgenommen hatte, sich erbot, die Belagerungstürme der Franken zu zerstören. Es gelang auch wirklich, beide in Brand zu stecken. Die Franken errangen bis zum Frühjahr 1112 keine nennenswerten Erfolge. Unterdessen rückte Tuğhtakīn nach Einnahme der Festung al-Djaish in der Damascene mit 20000 Mann heran und schnitt den Franken die Lebensmittelzufuhr ab. Als sie vom Meere her Proviant erhielten, verwüstete er die Umgegend von Šaidā. Am 10. Shawwāl (21. April) hob Balduin die Belagerung auf und zog nach ‘Akkā zurück. Die Einwohner von Šūr empfingen Tuğhtakīn mit reichen Gaben und stellten die beschädigten Wälle und Gräben ihrer Stadt wieder her. Nach seinem Abzuge überliess Tuğhtakīn Šūr wieder dem Khalifen; doch schon im folgenden Jahre beschlossen die Einwohner und ihr Gouverneur ‘Izz al-Mulk Anush-takīn al-Afdāl aus Furcht vor einem neuen Angriff der Franken, ihm die Stadt wieder auszuliefern. Tuğhtakīn schickte ihnen auf ihre Bitten den Emir Mas‘ūd mit Streitkräften zu ihrer Verteidigung; doch wurde weiter im Namen des Khalifen in den Moscheen gebetet und Münzen auf seinen Namen geprägt.

Der Wezir al-Ma‘mūn, al-Afdāl Nachfolger, sandte 516 (1122/3) eine wohlausgerüstete Flotte von 40 Galeeren unter Mas‘ūd b. Sattār nach Šūr; als der Kommandant Mas‘ūd zur Begrüssung auf den Schiffen erschien, wurde er in Ketten geschlagen und nach Ägypten gebracht. Dort erwies man ihm jedoch hohe Ehren und schickte ihn nach Damaskus zurück, wo man sich auf diplomatischem Wege wegen dieses Zwischenfalles entschuldigte. Tuğhtakīn antwortete höflich und stellte seine weitere Hilfe für die gemeinsame Verteidigung in Aussicht.

Die Franken erblickten jedoch in der Entfernung des tapferen Mas‘ūd ein glückliches Vorzeichen und bereiteten hoffnungsvoll eine neue Belagerung vor. Der ägyptische Befehlshaber erkannte die Ohnmacht der Besatzung und die ungenügende Versorgung der Stadt mit Lebensmitteln und wandte sich an den Khalifen um Unterstützung. Al-‘Amir entgegnete, er vertraue die Verteidigung Zāhir al-Dīn (Tuğhtakīn) an. Daraufhin besetzte dieser die Stadt wieder und setzte sie für die Verteidigung genügend instand. Im Monat Rabi’ I. (April 1124) begann die zweite Belagerung von Šūr. Venezianische Schiffe blockierten den Hafen, während die Landtruppen die Mauern mit einem Belagerungsturm angriffen. Damascenische Truppen zeichneten sich bei der Verteidigung durch besondere Tapferkeit aus. Die Belagerer sandten dem Tuğhtakīn einen Teil des Heeres entgegen, während die Venezianer die ägyptische Flotte fernhalten sollten. Nach wechselvollen Kämpfen beschlossen die Ty-

rier, nachdem bereits Hungersnot in der Stadt ausgebrochen war, unter annehmbaren Bedingungen sich zu ergeben. Nachdem Tuğhtakīn darüber mit den fränkischen Führern verhandelt hatte, wurde ihnen gestattet, mit ihrer Habe die Stadt zu verlassen oder gegen Zahlung von Lösegeld dort zu bleiben. So marschierten am 23. (oder 28.) Džumādā I. (9. oder 14. Juli 1124) die Einwohner zwischen den Truppen Tuğhtakīns und dem fränkischen Heere hindurch zur Stadt hinaus; sie wurden teils in Damaskus, teils in Ghazza angesiedelt. Seit dieser Übergabe, mit der die Macht der Kreuzfahrer in Syrien ihren Höhepunkt erreichte, blieb die Stadt bis 1291 in der Hand der Franken. Ibn al-Athīr beklagt ihren Fall als ein grosses Unglück der islāmischen Welt, da sie eine der schönsten und stärksten Städte sei, und fügt hinzu: „Hoffen wir, dass Gott der Allmächtige sie wieder unter die Herrschaft des Islām zurückbringt“.

Šams al-Mulūk (Būrī) von Damaskus verwüstete 528 (1133/4) nach einem Einfall der Franken in den Hawrān die Gegend von Tabariya, Šūr und das übrige Küstenland und kehrte mit grosser Beute über al-Ša‘rā zurück. Eine ägyptische Flotte erschien 550 (1155/6) im Hafen von Šūr, kaperte darin Schiffe, die christlichen Pilgern u. a. gehörten, und kehrte mit zahlreichen Gefangenen und reicher Beute heim. Unter einem Erdbeben hatten 552 (1157) Šūr, Šaidā, Bairūt, Tarābulus und andere Städte zu leiden.

Aus der Kreuzzugszeit stammen die Beschreibungen der Stadt von al-Idrīsī und Ibn Džubair. Der erstere rühmt dort die Glas- und Töpferwarenindustrie und die Herstellung eines ausserordentlich fein gewobenen, kostbaren Kleiderstoffes. Ibn Džubair, der 11 Tage in Šūr zubrachte, liefert eine ausführliche Beschreibung der Stadt und einer in ihr damals veranstalteten Festprozession. An der Landseite besass Šūr hintereinander 3—4 Tore. Das Seetor wurde durch 2 hohe Türme gebildet, zwischen denen hindurch man in einen Hafen (den alten „sidonischen“) gelangte, den schönsten aller Häfen der Küstenstädte. Auf drei Seiten umgaben ihn die Stadtmauern, auf der vierten eine Mauer und ein Bogengang, unter dem die Schiffe ankerten. Diesen Innenhafen konnte man durch eine mächtige Kette, die zwischen den beiden Türmen gespannt war, absperren.

Šalāḥ al-Dīn ging nach der Einnahme von Jerusalem und den meisten Küstenplätzen daran, Šūr zu belagern, und schlug vor der Stadt ein Lager auf (am 5., nach anderen am 9. Ramaḍān 583 = 8. bzw. 12. Nov. 1187). Zunächst wartete er auf das Heeresgerät und berief seinen Sohn Malik al-Zāhir aus Ḥalab und seinen Bruder Malik al-‘Adīl aus Jerusalem zu sich; auch sein zweiter Sohn al-Afdāl und sein Neffe Taqī al-Dīn waren bei ihm. Sogleich nach Eintreffen der Belagerungsmaschinen begann man, die Stadt von beweglichen Türmen aus mit Steinschleudern und Wurfmaschinen zu beschossen. Zehn Schiffe, die von ‘Akkā herbeigesegelt, blockierten den Hafen; sie wurden aber plötzlich von der fränkischen Flotte überfallen und teils zerstört, teils gekapert. Ein Sturm auf die Mauern wurde abgeschlagen. Wegen des heranahenden Winters beschloss ein von Šalāḥ al-Dīn einberufener Kriegsrat, die Belagerung bis zum nächsten Jahre aufzuschieben. Am 2. Dhu ‘l-Ḳa‘da 584 (= 3. Jan. 1188 nach Bahā’ al-Dīn; Ibn al-Athīr nennt den letzten Shawwāl = 1. Jan.



1188) trat Šalāh al-Dīn mit seinem Heere den Rückzug an. Kaum war die Stadt von ihrem Belagerern befreit, als auch schon Streitigkeiten um sie zwischen dem soeben aus der Gefangenschaft entlassenen König Guido von Lusignan und ihrem tapferen Verteidiger Konrad von Montferrat ausbrachen.

Das Misslingen der Belagerung der starken Hafenstadt bezeichnete den Umschwung in Šalāh al-Dīns Kriegsglück. Sie blieb damals neben Šakīf Arnūn (Belfort) die einzige Festung Syriens, die noch in der Hand der Franken war. Im tyrischen Hafen sammelten sich die mächtigen Streitkräfte des dritten Kreuzzuges; hierhin strömten die stets in ritterlicher Weise freigelassenen Besatzungstruppen der von Šalāh al-Dīn eroberten Städte zusammen; von hier aus wurde die Belagerung von 'Akkā in Angriff genommen, durch die der Khalife vollends von Šūr abgezogen wurde.

Am 15. Rabi' II. 588 (29. April 1192) wurde der Marquis Konrad, der jetzt als Titularkönig von Jerusalem in Tyrus residierte, von Ismā'īliern ermordet. Sein Nachfolger Heinrich von Champagne schloss mit Šalāh al-Dīn den Frieden von al-Ramla (Sept. 1192), nach dem die Küste von Yafa bis Šūr den Franken verblieb.

Als die Besatzung von Tibnā einen Streifzug gegen Šūr unternahm und die Umgegend verwüstete, begannen die Kreuzfahrer am 1. Safar 594 (13. Dez. 1197) diese Festung zu belagern. Auf das Gerücht vom Herannahen eines grossen Heeres unter al-Malik al-'Adil zogen sie jedoch wieder unverrichteter Sache ab. Im Šahān 597 (Mai/Juni 1201) wurde Šūr von einem Erdbeben heimgesucht; 600 (1203/4) von einem zweiten, bei dem die Festungsmauern einstürzten. Im Frieden zwischen Friedrich II. und al-Kāmil von Ägypten (1229) blieben ausser Jerusalem noch Šūr, 'Akkā und mehrere Küstenstädte Syriens in der Hand der Christen. In den letzten Jahrzehnten wurde die Macht der Franken noch durch unaufhörliche Kämpfe zwischen den Hafenstädten, der venezianischen und genuesischen Flotte geschwächt.

Der mächtige Baibars unternahm im Mai 1266 und 1269 Streifzüge gegen Šūr, den zweiten angeblich aus Zorn über die Ermordung eines Kaufmanns in Šūr, dessen Mutter ihm in Khirbat al-Luṣūṣ ihr Leid geklagt hatte. Doch bewilligte er 669 (1270/1) dem Fürsten der Stadt einen Vertrag, nach dem diesem 10 Distrikte des tyrischen Landgebietes zufielen, dem Khalifen 5 nach seiner Wahl, während der Rest unter gemeinschaftlicher Verwaltung stehen sollte. Margaret von Tyrus erkaufte im August 1285 von Kalā'ūn einen zehn-jährigen Frieden durch Zahlung der Hälfte ihrer Einkünfte und das Versprechen, niemals die Befestigungen der Stadt mehr instandzusetzen. Doch schon nach dem Fall von 'Akkā (1291) vermochten sich auch Šūr und die wenigen noch fränkisch gebliebenen Nachbarstädte nicht länger zu halten. Khalil liess nach der Einnahme von Šūr die Einwohner töten oder in die Sklaverei verkaufen und die Stadt selbst zerstören.

Noch zur Zeit von Abu 'l-Fidā' (1321), al-Kāshandī (um 1400) und Khalil al-Zāhirī (um 1450) lag sie völlig in Ruinen. Ibn Baṭṭūṭa (1355) sah von den alten Mauern und Hafenanlagen nur noch schwache Spuren. Seitdem blieb Šūr eine unbedeutende Ortschaft. Auch dem Drusenfürsten Fakhr al-Dīn (1595—1634) gelang es nicht, die Lage der Stadt zu bessern; ebensowenig dem Shaikh

Zāhir al-'Umar von 'Akkā und seinem Nachfolger Djezzār Pasha in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts. Neues Unheil brachte ein Erdbeben 1837 über Šūr. Die Stadt hat jetzt etwa 6 500 Einwohner (1840: 3 000; 1880: 5 000; 1900: 6 000); davon sind ungefähr die Hälfte Muhammedaner und etwas weniger Lateiner und unierte Katholiken, der Rest Juden.

*Litteratur:* al-Khwarizmi, *Kitāb Šurat al-Ard*, ed. v. Mzik in *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*, III, Leipzig 1926, S. 19 (N<sup>o</sup>. 260); al-Battānī, *Opus astronom.*, ed. Nallino, II, S. 39 (N<sup>o</sup>. 125), III, S. 237; al-Farghānī, *Elementa astron.*, ed. Goilius, S. 37; al-Istakhri, *B G A*, I, 59; Ibn Hawkal, *B G A*, II, 114; al-Muqaddasi, *B G A*, III, 163; Ibn Faḳih, *B G A*, V, 99, 105, 116, 123; Ibn Khurdādhbih, *B G A*, VI, 78, 98; Kudāma, *B G A*, VI, 255; Ibn Rusta, *B G A*, VII, 84, 97 (nach al-Farghānī); al-Ya'qūbi, *B G A*, VII, 327; al-Mas'ūdī, *B G A*, VIII, 43, 195; Nāsir-i Khusrāw, *Sefer-Nāme*, ed. Scheffer, S. 11; al-Idrisī, ed. Gildemeister in *Z D P V*, VIII, 11; Ibn Djbair, ed. Wright, S. 308 ff.; Yāqūt, *Mu'jam*, ed. Wüstenfeld, III, 433; Safī al-Dīn, *Marāṣid al-Iftilā'*, ed. Juynboll, II, S. 171; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 243; al-Balādhuri, *Futūḥ al-Buldān*, ed. de Goeje, S. 116 f., 143; Yahyā b. Sa'īd al-Anṭākī, ed. Rosen, S. 38 (= S. 57 f. der russischen Übers.) in *Zapiski Imper. Akad. Nauk*, XLIV (1883); Kreuzzugshistoriker (Abu 'l-Fidā', Ibn al-Athir, Ibn Muyassar, Abu 'l-Mahāsīn, Bahā' al-Dīn u. a.) im *Recueil des hist. orient. des croisades*, Bd. I und III, passim; Kamāl al-Dīn, *Zubda*, bei J. Müller, *Historia Merdasidarum*, Bonn [1829], S. 12, 40; al-Dimashqī, ed. Mehren, S. 213; Ibn Baṭṭūṭa, ed. Defrémery u. Sanguinetti, I, S. 130; Khalil al-Zāhirī, ed. Ravaisse, S. 44; al-'Umarī, *al-Ta'rif*, S. 183, bei R. Hartmann, *Z D M G*, 1916, S. 38, Anm. 9 und 10; al-Kāshandī, *Subḥ al-A'shā'*, IV, 153; Caetani, *Annali dell' Islām*, II/II, 1907, § 321, III, §§ 107, 320; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 342—45; Lane-Poole, *History of Egypt in the Middle Ages*, London 1901, passim; de Sacy, *Exposé de la relig. des Druzes*, I, S. CCLXXXIX, CCXII, CCLXXXIII; Leopold Lucas, *Geschichte der Stadt Tyrus zur Zeit der Kreuzzüge*, Berlin 1896; Wallace B. Fleming, *The history of Tyre (Columbia University Oriental Studies, Vol. X)*, New York 1915, S. 80—132. (E. HONIGMANN)

**ŠÜR**, ein Afghānenstamm, dem Šīr Shāh, der Besieger des Timuriden Humāyūn und Begründer der kurzlebigen Šūr-Dynastie in Dihli und Āgra, angehörte. Firishta bezeichnet in Anlehnung an ältere Quellen die Šūr als einen Afghānenstamm aus Roh, einem Hügelland, das jetzt der Aufenthaltsort von Grenzstämmen ist, über welche die britische Regierung wenig Gewalt, aber die afghānische noch weniger hat. Laut derselben Quelle leitet der Šūr-Stamm seine Herkunft von der Shansabānī-Dynastie von Ghūr ab; das scheint aber eine fiktive Genealogie zu sein, die wahrscheinlich erdichtet ist, um Šīr Shāh zu schmeicheln. Die Šūr sind eine Unterabteilung eines Stammes der Lodi oder Lūdi, dem Buhlul Lodi und seine beiden Nachfolger auf dem Throne von Dihli (1451—1526) angehörten. Nach dem Generalstabsarzt Bellew besteht der Lodi-Stamm aus drei grossen Teilen: den Siyānī, Niyāzī und

Dotāni; die Siyāni teilen sich in zwei Stämme, in die Parangī und Ismā'il; letzterer hat wieder drei Unterabteilungen: die Sūr, Lohani und Mah-pāl. Die Thronbesteigung Buhlul Lodi's in Dihli zog viele Afghānen nach Indien; unter ihnen befand sich eine Gruppe seines eigenen Stammes aus der Sūr-Abteilung; an ihrer Spitze stand Ibrāhīm Khān Sūr, der zuerst in den Hīṣār Firūza und Nārnaul-Distrikten als Beamter war. Er hatte vier Söhne: Hasan, Aḥmed, Muḥammed und Ghāzi; Hasan und Muḥammed begleiteten Djamāl Khān nach Djawnpūr, wo Muḥammed blieb, während Hasan die Lehen Sahsarām und Khawāṣṣpūr Tānda in Bihār erhielt. Er hatte vier Söhne: Farid und Nizām von seiner Frau, einer Afghānin, und Sulaimān und Aḥmed von einer Sklavin. Farid wurde schliesslich unter dem Titel Shīr Shāh Kaiser von Indien. Seine Charakterstärke und Herrscherfähigkeit unterdrückten jene Neigung zum Vernichtungskampf, die er als die Hauptsünde der Afghānen und als die Hauptquelle ihrer Schwäche erkannte; aber nach seinem Tode fehlte es an der geeigneten Persönlichkeit, die sie in Schranken hielt, und das Reich, das er durch seine Tapferkeit und Fähigkeit gewonnen hatte, ging bald infolge der Uneinigkeiten seiner Nachfolger verloren. Ihm folgte sein Sohn Djalāl Khān, der den Namen Islām oder Salīm Shāh annahm und neun Jahre lang regierte (1545—54); seine Kräfte wurden aber in einem Streit mit seinem älteren Bruder 'Adil Khān verschwendet. Salīm Shāhs junger Sohn Firūz wurde von seinem Onkel mütterlicherseits, Mubārīz Khān, dem Sohn von Shīr Shāhs jüngeren Bruder Nizām, getötet, und Mubārīz bestieg unter dem Namen Muḥammed Shāh 'Adil den Thron; er wurde aber von seinem eigenen Volk verächtlich 'Adali und von den Hindū *Andhali* („Blind“) genannt. Während seiner schwachen Regierung (1554—56) nahmen seine Vetter Ibrāhīm, der Sohn des Ghāzi Khān Sūr von Hindawn und Bruder Hasan Khāns, und Aḥmed, der Sohn des Aḥmed Khān Sūr, eines zweiten Bruders des Hasan, den Königstitel an; so waren zu gleicher Zeit drei Herrscher vorhanden, die nach der Herrschaft über Indien strebten: 1) Ibrāhīm Shāh, der von Dihli und Āgra Besitz ergriff, 2) Muḥammed Shāh 'Adil, der sich nach Čunār zurückzog, und 3) Aḥmed Sūr, der im Pandjāb den Titel Sikandar Shāh annahm; er vertrieb Ibrāhīm aus Dihli und Āgra und wollte gerade diese Länder besetzen, als Humāyūn im Jahre 1555 zurückkehrte und ihn vertrieb. Er floh nach Siwālīk und von da nach Bengal, wo er starb. Als Ibrāhīm Shāh von Sikandar aus Āgra vertrieben war, floh er nach Sambhal und von dort nach Kālpī, wo er von Hemū, dem Minister 'Adali's, besiegt wurde. Ibrāhīm floh dann zu seinem Vater Ghāzi Khān und dann nach Biyāna; dort belagerte ihn Hemū, der aber von 'Adali zurückgerufen wurde, um Muḥammed Khān Sūr, den Gouverneur von Bengal, zurückzutreiben, der nach Čunār vorrückte. Ibrāhīm folgte ihm, wurde aber besiegt und zog sich wieder nach Biyāna zurück und von dort nach Patna, wo er Rādjā Rāmčandra angriff, der ihn aber besiegte und gefangen nahm, ihn aber sehr ehrenvoll behandelte; er erhob ihn auf den Thron und erkannte ihn als seinen Herrscher an. Unterdessen griff 'Adali Muḥammed Sūr in der Nähe von Kālpī an und schlug ihn. Die Nachricht von Humāyūn's Rückkehr und von Sikandar's Niederlage und Flucht hatten nun Čunār erreicht; ihr folgte

die von Humāyūn's Tod; als 'Adali sie vernahm, schickte er Hemū mit 50000 Pferden und 500 Elephanten aus, um Āgra und Dihli wiederzuerobern. Er nahm beide Städte für sich ein, nicht für seinen Herrn, wurde aber von dem Heer Akbars, von dem Dihli und Āgra wiedererobert wurden, bei Pānipat besiegt und erschlagen. 'Adali wurde von Khidr Khān, dem Sohne Muḥammed Sūr's, der den Titel Bahādur Shāh angenommen hatte, besiegt und erschlagen. Ibrāhīm Sūr hielt sich einige Zeit in Mālwa auf und floh von dort nach Urisa, wo Sulaimān Kararāni ihn im Jahre 1567 verräterisch tötete.

*Litteratur:* 'Abd al-Kādir Badāoni, *Muntakhab al-Tawārīkh*, Text u. Übers. von G. S. A. Ranking, Bd. I; Khwādja Nizām al-Dīn Aḥmed, *Tabakāt-i Akbarī*, beide in *Bibliotheca Indica*; Muḥammed Kāsim Firishṭā, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832, lith.; Kalikaranjan Qanungo, *Sher Shah*, Kalkutta 1921; Richard Temple, *A New View of Sher Shah Sūr*, in *Indian Antiquary*, 1922; H. W. Bellew, *An Inquiry into the Ethnography of Afghanistan*, Oriental University Institute, Woking 1891.

(T. W. HAIG)

**SŪRA**, die Benennung der Abschnitte, woraus der Kor'an besteht. Im Kor'an selbst bedeutet das Wort sowohl in den mekkanischen wie in den medinensischen Teilen die einzelnen Offenbarungen, die Muḥammed nach und nach mitgeteilt wurden. So fordert er seine Gegner auf, eine Sūra gleicher Art wie die seinen zu produzieren, II, 21, X, 39, oder zehn solche Sūren zu bringen, XI, 16. Als Überschrift heisst es XXIV, 1: (dies ist) die Sūra, die wir herabgesandt und angeordnet, und worin wir deutliche Zeichen (*Āyāt*) herabgesandt haben. Die Munāfiqūn, heisst es IX, 65, fürchten, dass eine Sūra herabsteigen könne, die ihnen sagt, was in ihrem Herzen ist; vgl. IX, 87: wenn eine Sūra herabgesandt wird, die sie zu glauben und kämpfen befiehlt, usw. Von der verschiedenen Wirkung einer Sūra auf die Gläubigen und Ungläubigen ist IX, 125, 128; XLVII, 22 die Rede. Inhaltlich deckte sich das Wort also mit dem Ausdruck Kor'an in seiner ursprünglichen Bedeutung, aber im späteren Sprachgebrauch trennten sie sich, indem „Kor'an“ die Bezeichnung der gebuchten und gesammelten Offenbarungen wurde, während „Sūra“ von den Abschnitten des heiligen Buches gebraucht wurde, die zwar ursprünglich aus je einer Offenbarung bestanden, später aber durch Zusammenstellung mehrerer Offenbarungen oder Bruchstücken solcher gebildet wurden.

Woher Muḥammed das Wort entnommen hat, ist dunkel trotz der gemachten Versuche, seine Herkunft nachzuweisen. Nöldeke vermutet darin das neuhebräische *Shūrā*, Reihe; aber selbst wenn man das als „Zeile“ erklären dürfte, würde es nicht zu der ursprünglichen Bedeutung des Wortes führen, und es spricht auch dagegen, dass eine Sūra nach XXIV, 1 mehrere *Āyāt* enthielt. Vielleicht hängt das Wort irgendwie mit der Vorstellung Muḥammeds von dem himmlischen Buche (*al-Kiṭāb*) zusammen, dessen Inhalt ihm stückweise mitgeteilt wurde. Insofern könnte etwa: „Stück, Abschnitt“ oder ähnl. eine passende Bedeutung ergeben, die auch den späteren Sprachgebrauch erklären könnte; aber sprachlich lässt es sich nicht nachweisen, denn H. Hirschfelds Vermutung, dass es aus dem jüdischen *Seder* entstellt sei, ist wenig wahrschein-



lich. Zur Not könnte *sāra*, besteigen, losspringen auf, überwältigen (z.B. vom Weine) einen Begriff wie: *impetus*, plötzlich überwältigende Inspiration od. ähnlicher ergeben, aber als Ableitung davon wird nicht *Sūra*, sondern *Sawā* gebraucht.

Der autorisierte Korān enthält 114 Sūren, von denen die erste, *al-Fātiha* [s. d.], und die beiden letzten Beschwörungen als Einleitung und Abschluss in einem loseren Verhältnis zum übrigen stehen. Damit stimmt es, dass diese drei Sūren in der Korān-Redaktion des Ibn Mas'ūd gefehlt haben sollen. Überhaupt herrschte auf diesem Gebiete anfänglich eine gewisse Freiheit, sodass Ubaiy ausser den gewöhnlich rezipierten noch zwei besondere Sūren haben konnte. Auch war die Reihenfolge der Sūren nicht fest bestimmt, wenn auch dasselbe Ordnungsprinzip in den verschiedenen Redaktionen durchschimmert. Hierüber wie über die Namen der Sūren, ihre graphische Trennung und über die Buchstaben, die sich in den Überschriften von einigen darunter finden, vgl. d. Art. KORĀN.

*Litteratur:* Nöldeke, *Geschichte des Korans*, S. 24 f., 227 f., 320 ff.; zweite Ausgabe durch Schwally, I, 30 f., II/1, 30 ff.; H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran*, 1902, S. 2. (F. BUHL)

**ŠŪRA** (A.), Bild, Form, Gestalt, z.B. *Šūrāt al-Ard* „die Gestalt der Erde“, *Šūrāt Himār* „die Gestalt eines Esels“ (Muslim, *Šalāt*, Trad. 115) oder Antlitz, Angesicht (s. u.). *Tašwīra*, Plur. *Tašwīr* ist mehr Abbildung. Šūra und Tašwīra verhalten sich also zu einander wie hebr. *Demūt* und *Šelem*. Die biblische Vorstellung, nach welcher der Mensch nach Gottes *Šelem* erschaffen wurde (Gen. I, 27), ist höchstwahrscheinlich in den *Hadīth* übergegangen. Sie kommt, soweit mir bekannt, an drei Stellen im klassischen *Hadīth* vor; die Exegese ist schwankend und Auffassungen, wie sie die christliche Theologie von jeher gerne mit der erwähnten Bibelstelle verknüpft hat, im allgemeinen abhold. Bei Bukhārī, *Iti'ādhān*, B. I (vgl. Muslim, *Djanna*, Trad. 28) heisst es: „Allāh erschuf Adam nach (*alā*) seiner Sūra, seine Länge war sechzig Ellen“. Dazu äussert sich Kaṣṭallānī folgendermassen (IX, 144): „Das Suffix *seiner* weist auf Adam zurück; der Sinn ist also: Allāh erschuf Adam gemäss seiner, d. h. Adam's Form, nämlich vollkommen und proportioniert (vgl. auch *Lisān al-Arab*, VI, 143 f.). Es gibt aber auch andre Erklärungen. Eine andre Tradition lautet: „Man sage nicht: Möge Allāh dein Gesicht hässlich machen, sowie das Gesicht derjenigen, die dir ähnlich sind, denn Allāh erschuf Adam nach seiner Sūra“. In dieser Tradition weist das Suffix offenbar auf den Angeredeten zurück. Andre sagen: Das Suffix weist auf Allāh zurück, denn in einer Fassung lautet die Tradition: Allāh erschuf Adam in der Gestalt des Raḥmān, d. h. nach seinen Eigenschaften, wie Wissen, Leben, Gehör, Gesicht usw., obwohl die Eigenschaften Allāhs unvergleichlich sind. — Die Theologen teilen sich bezüglich der Exegese dieser Tradition in zwei Gruppen: die eine enthält sich jeder Auslegung aus Scheu vor Anthropomorphismus; die andre erklärt den Ausdruck als eine Andeutung von Adams Schönheit und Vollkommenheit, eine *Idāfat Takrīm wa-Taḥrīf* (wie *Naḩat Allāh*, *Bait Allāh*, sagt al-Nawawī, s. unten)“. — Soweit Kaṣṭallānī.

Die zweite Stelle, wo die Tradition vorkommt,

ist Muslim, *Birr*, Trad. 115: „Wenn einer mit seinem Bruder raucht, so soll er dessen Antlitz schonen, denn Allāh erschuf Adam nach seiner Sūra“. Al-Nawawī's Kommentar zu dieser Tradition deckt sich zum Teil mit dem soeben mitgeteilten Abschnitt bei Kaṣṭallānī. Nur folgendes sei hier angeführt: „Es sagt al-Māziri: Ibn Kūtaiba hat diese Tradition falsch interpretiert durch seine buchstäbliche Auffassung. Er sagt: Allāh hat eine Šūra, aber nicht wie sonstige *Šuwar*. Diese Auffassung ist offensichtlich falsch, denn der Begriff Šūra involviert Zusammengesetztheit, und was zusammengesetzt ist, ist erschaffen (*muḥdath*); Allāh aber ist nicht erschaffen, folglich ist er nicht zusammengesetzt, folglich ist er nicht *muṣawwar*. Ibn Kūtaiba's Auffassung gleicht derjenigen der Anthropomorphisten, welche behaupten: Allāh hat einen Körper aber nicht wie andre Körper. Sie stützen sich dabei auf die orthodoxe Aussage: Der Schöpfer ist Ding (*Šai'*), aber nicht wie andre Dinge. Das ist aber falscher Analogieschluss, denn *Šai'* involviert nicht den Begriff des Gewordenseins (*ḥudūth*), und was damit verkettet ist. Körper und Sūra dagegen involvieren Zusammenfügung und Zusammengesetztheit und dann auch *ḥudūth* usw.“

Wir haben weiter den Begriff Šūra im Zusammenhang mit dem Bilderverbot zu behandeln, das, insofern es im Westen bekannt ist, wie die meisten muslimischen Institutionen, auf den Korān zurückgeführt wird. Obwohl diese Auffassung zu den zahlreichen populären Irrtümern über den Islām gehört, so dürfen wir nicht verkennen, dass das Bilderverbot in einer Anschauung wurzelt, die auch im Korān zum Ausdruck kommt. Im korānischen Sprachgebrauch ist *ṣawwara* „bilden, formen“ synonym mit *bara'a* „schöpfen“: Sūra VII, 10: „Und wir haben euch erschaffen, dann haben wir euch gebildet, dann haben wir zu den Engeln gesagt“ usw. Sūra III, 4: „Er ist es, der euch bildet im Mutterschoß, so wie er will“. Sūra XL, 66: „Allāh ist es, der die Erde für euch zum Verbleib und den Himmel zum Gewölbe gemacht, euch gebildet und schön geformt hat“ (vgl. Sūra LXIV, 3). Sūra LIX, 24 wird Allāh *al-Khāliq*, *al-Bārī*, *al-Muṣawwir* genannt, d. h. nach Baiḍāwī „der den Beschluss erfasst, die Dinge zu erschaffen seiner Weisheit gemäss, der sie erschafft ohne Fehl, der ihre Formen und Qualitäten ins Dasein ruft, gemäss seinem Willen“.

Dieser Sprachgebrauch zeigt eine durchgehende Synonymik zwischen den Begriffen „Formen, Bilden“ und „Erschaffen, Schöpfen“. Auch in der älteren hebräischen Litteratur heisst Yahwe als Schöpfer *Yosef*, d. h. Töpfer. Die Wurzeln *ṣ-r* und *y-ṣ-r* sind im letzten Grunde auch miteinander verwandt.

Wenn nach dem Korān also Allāh der grosse Bildner ist, so knüpft sich daran im *Hadīth*, dass alle menschlichen Bildner Nachahmer Allāhs und als solche sträflich sind: „Wer ein Bild macht, dem wird Allāh als Strafe auferlegen den Odem, darin zu blasen; aber dazu wird er nie imstande sein“ (Bukhārī, *Buyū'*, B. 104; Muslim, *Libās*, Trad. 100). „Die Verfertiger dieser Bilder werden am Auferstehungstage dadurch bestraft werden, dass zu ihnen gesagt wird: Machet lebendig, was ihr erschaffen habt“ (Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 56). „Diejenigen, welche Allāh am strengsten bestrafen wird am Auferstehungstage, sind diejenigen, die Allāhs Schöpfungswerk nachahmen“ (Aḥmed b.

Hanbal, VI, 36). Solche werden die schlechtesten der Geschöpfe genannt (Nasā'i, *Musādīd*, B. 13), von Muhammed verflucht (Bukhārī, *Buyū'*, B. 25), den Polytheisten gleichgestellt (Tirmidhī, *Djahan-nam*, B. 1). Häuser, in welchen sich Bilder, Hunde und Verunreinigte befinden, werden von den Engeln der Gnade gemieden (Bukhārī, *Bad' al-Khalq*, B. 17 usw.). Letztere Aussage wird beleuchtet durch die Erzählung, wie 'Ā'isha einmal ein Polster (*Numruka*) gekauft hatte, auf dem Abbildungen angebracht waren. Als Muhammed das von auswärts sah, blieb er bei der Tür stehen, ohne einzutreten. Als 'Ā'isha auf seinem Gesicht Widerwillen las, sagte sie: O Gesandter Allāhs, ich wende mich voller Busse zu Allāh und seinem Gesandten, aber was habe ich verbrochen? Er antwortete: Was ist es mit diesem Polster? Sie sagte: Ich habe dasselbe für dich gekauft, um darauf zu sitzen und es als Kissen zu benutzen. Da antwortete der Gesandte Allāhs: Die Verfertiger dieser Bilder werden bestraft werden und zu ihnen wird gesagt werden: Machet lebendig, was ihr erschaffen habt. Und weiter sagte er: Ein Haus, in dem sich Bilder befinden, wird von den Engeln nicht betreten (Muslim, *Libās*, Trad. 96; vgl. 85; 87, 91—99; Bukhārī, *Libās*, B. 92; Ahmed b. Hanbal, VI, 172). Auch soll Muhammed die Bilder und Statuen aus der Ka'ba entfernt haben (Bukhārī, *Maghāzī*, B. 48). Es gibt darüber auch Nachrichten in der Sira. Hier möge nur noch eine merkwürdige Tradition angeführt werden, die mit der Christophoruslegende einige Ähnlichkeit zeigt. 'Alī erzählt: „Ich und der Prophet machten uns auf den Weg, bis wir die Ka'ba erreicht hatten. Da sagte der Gesandte Allāhs zu mir: Setze dich. Dann stand er auf meinen Schultern, und ich erhob mich. Als er aber sah, dass ich ihn nicht tragen konnte, stieg er hinab, setzte sich und sagte: Stehe auf meinen Schultern. Da stieg ich auf seine Schultern, er erhob sich, und es schien mir, dass ich das Himmelsgewölbe erreicht hätte, wenn ich gewollt hätte. Dann kletterte ich auf das Dach der Ka'ba, worauf ein kupfernes oder ehernes Bild war. Dann begann ich es loszulösen, an seiner rechten und linken Seite, vorn und hinten, bis ich es in meiner Macht hatte. Dann rief der Gesandte Allāhs mir zu: Wirf es herunter. Da warf ich es hinunter, so dass es zerbrach, wie eine Flasche zermalmt wird. Dann stieg ich von der Ka'ba hinab und ging eilig mit dem Propheten fort, bis wir uns in den Häusern verbargen, aus Furcht, dass uns einer treffen könnte (Ahmed b. Hanbal, I, 84; vgl. 151).

Nach dem Gesetz ist es verboten, lebendige, mit einem *Rūh* versehene Wesen abzubilden. Nawawī in seinem Kommentar zu Muslims *Ṣaḥīḥ* zu *Libās*, Trad. 81 (Kairo 1283, IV, 443) gibt folgende Zusammenfassung: Die Gelehrten unserer Schule sowie andre 'Ulamā' sagen: Das Abbilden lebender Wesen ist strengstens verboten und gehört zu den schweren Sünden, weil es mit der schweren, in den Traditionen erwähnten Strafe bedroht wird. Dabei ist es gleichgültig, ob der Anfertiger die Bilder auf mit Geringerschätzung benutzten oder auf andren Gegenständen angebracht hat, denn das Anfertigen an und für sich ist *ḥarām*, weil darin eine Nachahmung der schöpferischen Tätigkeit Allāhs liegt. Von diesem Gesichtspunkt aus besteht kein Unterschied darin, ob das Bild auf einem Kleide, Teppich, Münze, Gefäß, Wand oder sonstwo angebracht ist.

Das Abbilden von Bäumen, Kamelsätteln und sonstiger Dinge, abgesehen von animalischen Wesen, ist nicht verboten. — Soweit die gesetzlichen Bestimmungen über das Abbilden selbst.

Was das Benutzen von Gegenständen mit Abbildungen animalischer Wesen betrifft, so sind sie *ḥarām*, wenn sie an einer Wand aufgehängt werden oder wenn es ein Kleid, das getragen wird, oder eine Kopfbinde oder dergleichen ist, welche nicht gering-schätzig behandelt werden. Wenn die Abbildungen jedoch angebracht sind auf Teppichen, welche betreten werden, auf Kissen und Polstern und dergleichen, welche benutzt werden, so sind sie nicht *ḥarām*. Ob die Engel der Barmherzigkeit Häuser meiden, in denen solche Gegenstände sich befinden, davon wird gleich die Rede sein, so Allāh will.

In allen diesen Fällen ist es einerlei, ob die Abbildungen einen Schatten haben oder nicht. Es sagen einige der älteren Rechtsgelehrten: Verboten ist nur, was einen Schatten hat; gegen sonstige Abbildungen sind keine Bedenken. Das ist aber eine irrige Ansicht. Denn die Abbildung auf dem Vorhang wurde vom Propheten gerügt, und doch hatte sie ohne Zweifel keinen Schatten. Man denke an die anderen Traditionen, welche alle Abbildungen insgesamt verbieten.

Al-Zuhri sagt: Bilder sind ohne Ausnahme verboten, ebenso das Benutzen von Gegenständen, auf denen Bilder angebracht sind, sowie das Betreten eines Hauses, in dem Abbildungen sind, sei es dass sie auf einem Kleide gestickt oder nicht gestickt sind, sei es dass sie auf einer Wand, auf einem Kleide oder Teppich zu niedrigem Gebrauch oder nicht angebracht sind, auf Grund des Wortlautes der Traditionen, insbesondere der Tradition über die *Numruka* (Polster), welche Muslim verzeichnet (s. oben). Dies ist ein starker Standpunkt. Andre sagen: Erlaubt ist, was auf einem Kleide gestickt ist, ob es niedrige Dienste leistet oder nicht, ob es an einer Wand aufgehängt ist oder nicht. Sie halten für *makrūh* Bilder, die Schatten haben, oder Abbildungen auf Wänden oder dergleichen, ob sie gestickt sind oder nicht. Sie stützen sich für diese Ansicht auf Muhammeds Worte in einigen Traditionen im betreffenden *Bāb*: „ausser, was gestickt ist in einem Kleide“. Dies ist der Standpunkt des Kāsim b. Muhammed.

Der *Iḍmā'* verbietet alle Abbildungen, die Schatten haben, und erklärt das Verunstalten für *wādjib*. Es sagt der Kādī (Iyād): Abgesehen vom Spielen kleiner Mädchen mit Puppen und der Erlaubnis dazu. Mālik erklärt es jedoch für *makrūh*, dass ein Mann für seine Tochter eine Puppe kauft. Und einige behaupten, dass die Erlaubnis zum Spielen mit Puppen durch die Traditionen abgeschafft sei . . . . . (S. 447 f.). Diese Traditionen lehren in unzuverlässiger Weise, dass das Abbilden animalischer Wesen streng verboten ist. Was Abbildungen von Bäumen und dergleichen ohne *Rūh* betrifft, so ist weder ihre Anfertigung noch der Gelderwerb dadurch verboten. Obstbäume sind in dieser Hinsicht andren Bäumen gleichgestellt. Das ist die Ansicht aller 'Ulamā' ausser Mudjahid, der das Abbilden von Obstbäumen für *makrūh* hält. Der Kādī (Iyād) sagt: Mudjahid steht mit dieser Ansicht allein. Er beruft sich dafür auf die Tradition: Wer ist ungerechter, als wer meine Schöpfung nachahmt? (Muslim, *Libās*, Trad. 101; Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 56), während die Gesamtheit sich beruft auf die Tradition: Dann wird zu ihnen gesagt werden: Belebt (*ahyū*), was ihr erschaffen habet,



denn *ahyu* heisst: machet animalische Wesen (*Haywan*) mit einem *Ruh*. — Soweit al-Nawawi.

Ungeachtet der theologisch-juristischen Anschauung sind, wie beim Weinverbot, Zuwiderhandlungen nicht selten; man denke an die Freskos im Badeschloss 'Amra [s. d.], an die Miniaturen persischer und türkischer Handschriften, an türkische und ägyptische Briefmarken. Es gibt sogar Abbildungen von Muhammed aus späterer Zeit. Das stellt jedoch die Tatsache nicht in Abrede, dass es unter muslimischen Völkern keine Malerei oder Skulptur in bedeutendem Masse gegeben hat. Die Arabeske und die Kalligraphie können als ein Ersatz dafür angesehen werden. Strzygowsky hat die Abwesenheit menschlicher Figuren in der muslimischen Kunst aus deren Beeinflussung durch ein Kunstgebiet, in welchem die menschliche Figur aus andern Gründen fehlte, zu erklären versucht.

Auch gegen photographische Aufnahmen hat man lange Bedenken geltend gemacht (s. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II, 432 f.); gegenwärtig scheinen diese, wenigstens in gewissen Kreisen, zurückzutreten oder sogar ganz überwunden zu sein. In Kairo erscheint wöchentlich eine illustrierte Zeitschrift, *al-Muṣawwar*, die ganz nach westlichem Muster redigiert wird. Das alles bedeutet jedoch nicht, dass Uranschauungen auf diesem Gebiete ganz verschwunden sind. Chauvin erwähnt Beispiele von der Scheu gegen das Sichabbildenlassen, Beispiele, die auch im heutigen Westen ihre Gegenstücke haben. Auch hier kommt es vor, dass man sich weigert, sich abbilden zu lassen, weil man darin etwas wie einen an der Person verübten Raub fühlt.

Daneben kommt im Westen als bilderfeindliches Motiv auch der Wortlaut des zweiten Gebotes zur Geltung, obwohl die landläufige Exegese darin nur das Verbot der Bilderverehrung sieht. Es lässt sich fragen, ob das muslimische Bilderverbot durch die jüdische Auffassung des zweiten Gebotes beeinflusst worden sei. Aus der Litteratur (Flavius Josephus) einer- und den Münzen andererseits geht nämlich hervor, dass die jüdische Begrenzung des Bilderverbotes genau dieselbe war wie die muslimische: keine animalischen Wesen, dagegen Pflanzen und andre Gegenstände. Einerseits kann man jüdischen Einfluss auf das muslimische Bilderverbot annehmen, andererseits anerkennen, dass schon im Kor'an die Grundlage zu dieser Übernahme gegeben war. Auch die biblische Vorstellung der Schöpfung des Menschen als bestehend aus der Bildung des Modells und der Einblasung des Odems, wie sie aus dem Schöpfungsbericht bekannt ist, kommt auch im Kor'an vor (Sūra XV, 29; XXXVIII, 72), und gerade diese Vorstellung hat auf die Traditionen und die juristische Litteratur grossen Einfluss gehabt.

*Litteratur:* Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche wet*, Leiden 1925, S. 157 ff.; V. Chauvin, *La défense des images chez les Musulmans in Annales de l'Acad. d'arch. de Belgique*, 4. Serie, VIII, 229 ff.; IX, 403 ff.; Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, II, 88; ders., *Kuṣeḥr 'Amra und das Bilderverbot in der ZDMG*, LXI, 186 ff. = *Verspr. Geschr.*, II, 449 ff.; ders., *Mekka*, II, 219 und Anm. 3; A. J. Wensinck, *The Second Commandment in Med. Ak. Inst.*, Bd. LIN, Ser. A, No. 6; Lammens, *L'attitude de l'islam primitif en face des arts figurés*, in *JA*, II. Ser., VI (1915), 239—79; Goldziher, *Zum islam.*

*Bilderverbot*, in *ZDMG*, LXXIV (1920), 288; das Material des klass. *Ḥadīth* bei Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, unter *IMAGES*; Juristisches: Abū Ishāq al-Shīrāzī, *Kitāb al-Tanbīh*, ed. A. W. T. Juynboll, Leiden 1879, S. 206.

(A. J. WENSINCK)

**SURAJDIYA** (MAS'ALA) ist eine der wenigen klassischen „Fragen“ in der Rechtstheorie (*Uṣūl*), die in Erinnerung an einen ihrer ersten Verfechter eine eigene Bezeichnung erhalten hat (s. AK-DARIYA). Es handelt sich um eine psychologische Ausrede (*Dawr hukmī*), die einige Shāfi'iten (Muzanī, Ibn Suraidj und Ghazālī, der sie freilich zurücknahm) sich ausdachten, um durch Zurückführung auf einen Zirkelschluss (*Yamīn bi-Dā'ira*) eine Vertrags-Erklärung (*Ta'lik*) aufzuheben, die den Vertragschliessenden bei Wortbrüchigkeit verpflichtete, sich von seiner Lieblingsfrau zu scheiden (*Ṭalāq mu'allak* heisst es in der Initiation der Karmaten; s. KARMATEN). Snouck Hurgronje (*Atjehers*, V, 382 ff.) hat dargelegt, wie die Shāfi'iten auf Java den *Ta'lik* geschickt benutzt haben, um die Ehen zu sichern: er erlaubt der *Hulla* zu entgehen (vgl. Sūra II, 230).

*Litteratur:* Shā'rānī, *Mizān*, ed. Kairo, II, 115; Ibn Hadjar, *Tuhfat al-Minhādī* (mit der Glosse des Shīrwānī), ed. Kairo, VII, 112—13; Goldziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Batiniyya-Sekte*, 1916, S. 78—9; Massignon, *Passion d'al-Ḥallāj*, S. 586, 716, 787.

(L. MASSIGNON)

**SURAKARTA**, oder SURAKĒRTA, Name eines Reiches auf der Insel Java und seiner Hauptstadt, von zwei javanischen Fürsten, dem Susuhunan und dem Mangku-Negara, unter niederländischer Oberhoheit regiert. Zusammen mit dem gleichfalls von zwei Fürsten regierten Reiche (A)yogyakarta (-kērtā) ist es aus dem älteren Reiche von Mataram entstanden, das nach dem Untergange der Reiche von Dēmak und Padjang als dritter muhammedanischer Staat des eigentlichen Java auftrat. Der muhammedanische Charakter Matarams, zwar ziemlich oberflächlich und nur äusserlich, ging offiziell aus der Anerkennung des Susuhunan als muslimischen Herrschers seitens der Autoritäten Mekkas hervor und fand im Titel *Panata-gama* „Anordner der Religion (des Islām)“ seinen Ausdruck. Obgleich sich die Bevölkerung ihrer muhammedanischen Gesinnung wohl bewusst war, war das Reich nichtsdestoweniger in vielen Beziehungen, wie z. B. im staatlichen Aufbau, hindu-javanisch geblieben. Dasselbe kann von den Nachfolgerstaaten gesagt werden, am meisten vielleicht von Surakarta, wo gerade in den letzten Jahren ein reges Interesse an der älteren Kultur in gebildeten Kreisen und zwar unter dem Einfluss europäischer Studien wieder im Entstehen begriffen ist.

Das Reich Mataram, von Senapati um 1575 gegründet, erlebte unter Agung (1613—1645) seine höchste Blütezeit. Unter seinen Nachfolgern wuchs bald der Einfluss der souveränen holländischen Handelsgesellschaft (Vereinigende Oost-Indische Compagnie), welche, im Anfang des XVII. Jahrhunderts gegründet, um 1725 faktisch ganz Java beherrschte. Streitigkeiten um die Erbfolge veranlassten 1755 die schon oben erwähnte Teilung des Reiches in die Staaten Surakarta und Yogyakarta. Der Susuhunan, dessen Rang noch immer höher als der des Sultans angesehen wird, hatte schon 1744

einen Kraton im Dorfe Sala (öfters Solo geschrieben) gegründet, dessen Name, Surakarta, nach javanischer Gewohnheit an die Stelle des Namens des vorigen Kratons, Kartasura (aus Sanskr. *kyta* = u. a. blühend, und *gūra* = Held, heldenhaft, tapfer), trat. Nach dem Kraton wurden auch der Staat und das Dorf Sala offiziell Surakarta genannt, obgleich die heutige Stadt vom Volke immer noch Sala (Solo im Munde der Europäer) genannt wird. Schon bald nach der Reichsteilung erhielt einer der rivalisierenden Prinzen ein wichtiges Lehngut vom Susuhunan; dieses entwickelte sich allmählich zu einem selbständigen Fürstentum, dessen Herrscher aber, der Mangku-Negara, dem Susuhunan formell immer untergeordnet geblieben ist.

Die Geschichte des Reiches ist, entsprechend der yogyakarta'schen Geschichte, wegen der fortwährenden Gebietsänderungen ziemlich verwirrt. Sie geriet immer mehr unter holländischen Einfluss und hat für die Welt des Islām keine besondere Bedeutung. Wegen der Unmöglichkeit sie in kurzen Zügen zu skizzieren, muss hier auf die ausführlicheren Untersuchungen in holländischer Sprache verwiesen werden (vgl. die *Litteratur*).

Die heutige Stadt, welche jetzt ungefähr 130 000 Einwohner zählt, unter denen nur einige Tausend Europäer sind, ist immer der Mittelpunkt javanischen Kulturlebens geblieben. Das einheimische Kunstgewerbe wurde immer im Kraton gepflegt, hat aber wegen der oft scharfen europäischen Konkurrenz für Java selbst viel an Bedeutung eingebüsst. Die javanischen schönen Künste (namentlich Tanz und Musik) sind aber lebendig geblieben, und auch die javanischen Wissenschaften wurden, zum Teil bis zum heutigen Tage, offiziell betrieben. Das litterarische Leben, das mit dem Tode des letzten Pudjangga, Rangga-Warsita (*Pudjangga* war ursprünglich ein Priester, später Hofliterat; Sanskr. *Bhudjangga* = Schlange, Schlangendämon, woraus es sich in bisher noch nicht völlig aufgeklärter Weise entwickelt zu haben scheint), fast alle Bedeutung verloren hatte, scheint jetzt wieder einigermaßen aufzublühen und kann in modernerer Form unter dem Einfluss sich ausbreitender europäischer Bildung noch eine Zukunft haben. Neuerdings (1926) hat die holländische Verwaltung in Surakarta infolge ihrer für die javanische Kultur zentralen Lage eine höhere Schule gegründet, welche speziell die Aufgabe hat, einheimische Schüler zu orientalisch-klassischer Bildung zu erziehen.

Die Kratongebäude mit ihren alten Sitten und Gebräuchen, mit ihren Bēdayatänzen und Wayangspielen, mit ihren vielen Merkwürdigkeiten, ihrem Nachglanz früherer javanischer Herrlichkeit, bilden den grössten Reiz dieser Stadt. Für verschiedene Dienstzweige haben die Fürsten eigne Beamte, die mit ihren Familien in den Palästen wohnen und deren Zahl auf 15 000 geschätzt wird. Tatsächlich wird die Macht aber vom holländischen Residenten ausgeübt, der in gleichem Range neben dem Fürsten steht, ein Verhältnis, das wiederholt Streitigkeiten veranlasst hat.

*Litteratur*: ausserordentlich wertvoll für unsere Kenntnis der beiden einheimischen Staaten ist G. P. Rouffaers Artikel VORSTENLANDEN in der *Encyclopaedia van Nederlandsch-Indië*, erste Ausgabe. IV. 587a—653b, mit wichtigen Litteraturangaben. Allgemeiner: P. J. Veth, *Java* 2, II, 165 ff. (C. C. Berg)

**SURAT**, eine Stadt, die auf 21° 12' n.Br. und 72° 50' o.L. am Südufer des Tapti liegt

und 10 Meilen von seiner Mündung entfernt ist. Der Geograph Ptolemäus spricht von dem Handel von Pulipula, vielleicht Phulpāda, dem heiligen Teil der Stadt Sūrāt. Die älteren Hinweise der islamischen Geschichtsschreiber auf Sūrāt sind zu prüfen, da der Name mit Sorath (Saurāshtra) verwechselt wird; aber im Jahre 1373 erbaute Firūz Tughluq eine Festung, um den Ort vor den Bhil zu schützen. Die Gründung der modernen Stadt wird von der Überlieferung in den Anfang des XVI. Jahrhunderts gelegt; zu dieser Zeit wurde ihr Wohlstand von Gopī, einem reichen Hindū-Kaufmann, neu begründet, und im Jahre 1514 war sie schon ein berühmter Seehafen. In den Jahren 1512, 1530 und 1531 verbrannten die Portugiesen die Stadt; die gegenwärtige Festung wurde von Khudāwand Khān, einem türkischen Offizier, der im Dienste Mahmūds III. von Gudjarāt stand, im Jahre 1540 erbaut. Im Jahre 1572 fiel sie in die Hände der Mirzā; dann rebellierte sie gegen Akbar, der sie im folgenden Jahre belagerte und einnahm. 160 Jahre lang erfreute sich die Stadt, die als Abfahrtschiffhafen der Pilger „das Tor von Mekka“ und „der gesegnete Hafen“ genannt wurde, unter den Timuriden des Friedens und Wohlstandes. Ein englisches Schiff landete im Jahre 1608 zuerst bei „Swally Hole“ (Suwālī), einem Ankerplatz in der Nähe der Mündung des Tapti; aber die Engländer stiessen bei der Begründung einer Handelsniederlassung wegen der Feindschaft der Portugiesen auf grosse Schwierigkeiten. Es gelang ihnen jedoch, und ihre Stellung wurde durch den Vertrag gesichert, der im Jahre 1618 von Sir Thomas Roe aus Āgra zurückgebracht wurde. Im Jahre 1664 plünderte Shiwadī die Stadt drei Tage lang, konnte aber an die englischen und holländischen Handelsniederlassungen nicht herankommen, da diese von ihren Insassen tapfer verteidigt wurden. Von 1669 an war ein jährlicher Marātha-Überfall beinahe selbstverständlich; aber die Fremden verteidigten sich selbst. Im Jahre 1687 verdrängte Bombay Sūrāt als wichtigste englische Niederlassung an der Westküste, und im Jahre 1733 verkündete der islamische Statthalter seine Unabhängigkeit; aber im Jahre 1759 übernahmen die Engländer mit Zustimmung der Marātha die Verwaltung der Stadt, die im Jahre 1800 englisches Besitztum wurde. Die englischen und holländischen Friedhöfe weisen interessante Erinnerungsmale an europäischen Handel und Abenteuerlust in Indien auf.

*Litteratur*: Shaikh Abu 'l-Faql, *A'ini Akbari*, Übers. Blochmann und Jarrett; *Akbar-nama*: Khwādja Nizām al-Dīn Ahmed, *Tabaqat-i Akbari*, alle in *Bibliotheca Indica*; Muhammed Kāsim Fūshita, *Gulshani Ibrahimi*, Bombay 1832, lith.; *The Imperial Gazetteer of India*, Oxford 1908, XXIII, 153, 164. (T. W. Haig)

**SURURĪ**, Name mehrerer osmanischer Dichter, deren berühmteste folgende zwei sind:

I. MUŞLİH AL-DİN MUŞTAFĀ EFENDI, gen. SURURĪ, hervorragender Philologe und Erläuterer, aus Gallipoli, wo er als Sohn eines Kaufmannes oder Lehrers Shābān zur Welt kam. Er versah nach Abschluss seiner Studien die Stelle eines Hilfsrichters in Stambul, wurde 944 (1537) nach Vollendung der von Kāsim Pasha [s. d.] gestifteten Medrese deren erster *Müdrriis*, nahm im Jahr darauf seine Entlassung und begann auf Wunsch seines Gönners Kāsim Pasha als Naksh-bendi-Derwish Vorlesungen über Djālāl al-Dīn Rūmī's *Matnawī* abzuhalten. 950 (1543) ward er



der Lehrer des Prinzen Muṣṭafā [s. d.], des unglücklichen Sohnes Sulaimāns des Prächtigen [s. d.]. Nach des Prinzen Hinrichtung im Jahre 960 (1553) zog er sich von dieser Tätigkeit ins Privatleben zurück und starb am 7. Džumādā I. 969 (13. Jan. 1562) zu Stambul im Alter von 72 Jahren. Sein Grab befand sich an der heute verschwundenen, von ihm gestifteten kleinen Moschee im Viertel Kāsim Pasha zu Stambul; vgl. Hāfiẓ Ḥusain, *Ḥadīqat al-Djāwānī*, II, 4 f. und J. v. Hammer, *G O R*, IX, 106, N<sup>o</sup> 593. In dieser Moschee wurden ehemals seine sämtlichen Werke handschriftlich aufbewahrt. Über sein Grab vgl. noch Ewliyā, *Siyāḥetnāme*, I, 426. Surūrī war einer der grössten Philologen seiner Zeit und wohl der vorzüglichste Kenner des Persischen und seiner Litteratur, den die Türkei hervorgebracht hat. In seiner Eigenschaft als Prinzenlehrer verfasste er mehrere seiner berühmten Erläuterungsschriften, so den Kommentar zum *Bustān*, zum *Gulistan*. Am Ende seines Lebens (968) kam der Hāfiẓ-Kommentar zustande, der wohl der beste seiner Art ist; bekannt ist auch seine 956 (1549) für den Prinzen Muṣṭafā vollendete Metrik und Reimlehre *Baḥr al-Maʿārif* sowie sein *ʿAdjāib al-Makhlūqāt* betitelter Abriss der Kosmographie des Kāzwinī [s. d.]. Weniger geläufig ist seine Erläuterung zur weitverbreiteten Einleitung (*Isāghūjī*, gr. *εισαγωγή*) des Shaikh Athir al-Dīn Mufaḍḍal. Seine übrigen Werke sind fast ausnahmslos Erläuterungen zu arabischen und persischen Werken, ferner Übersetzungen. Er war des Türkischen wie des Arabischen und Persischen in seltener Vollendung mächtig.

*Litteratur*: J. v. Hammer, *G O R*, III, 318; ders., *Geschichte d. osman. Dichtung*, II, 287 ff.; Brūsali Mehmed Tāhir, *ʿOṯmānī Mūʿel-lifleri*, II, 225 f.; ʿAṭāʾī, *Dhail zu den Shaḥāʾik al-Nuṣmāniya*, S. 23 f.; Kinalizāde, *Tedhkir* (hsl.); Brockelmann, *G A L*, II, 438; Mehmed Thüreia, *Sidjill-i ʿoṯmānī*, III, 12; ʿAlī, *Kūnh al-Akhbār*, ungedruckter Teil (ausführlich).

II. SAYYID ʿOṬMĀN, gen. SURŪRĪ, der grösste osmanische Chronogramm-Dichter, meist Surūrī-i Muʿerrikh, d. i. Surūrī der *Tārīkh*-Verfasser geheissen. Sayyid ʿOṯmān wurde 1165 (1751) zu Adana (Südanatolien) als Sohn des Hāfiẓ Mūsā geboren. In jungen Jahren kam er, durch Vermittlung seines Stadtgenossen, des Richters Tewfik Efendi aus Adana, nach der Hauptstadt, wo er mit berühmten Litteraten in Beziehung trat und es schliesslich durch Tewfik Efendi's, des späteren Shaikh al-Islām, Zutun zum Richter brachte. Er befand sich lange Jahre in Gesellschaft des Dichters Sunbul-zāde Wehbī Efendi [s. d.], den er auch in die Verbannung nach Alt-Zaghra begleitete, wo er sich freilich mit ihm überwarf. Später siedelte er sich wieder in Stambul an, errichtete sich ein Haus und starb dort am 11. Šafar 1229 (2. Febr. 1814). ʿOṯmān Surūrī gilt als der hervorragendste osmanische Chronogrammschmied. Unzählig sind seine Jahrzahlreime (*Tawārīkh*), die er bei jeder Gelegenheit mit erstaunlicher Fertigkeit zu Papier brachte. Auch als Dichter tat er sich hervor, doch sind seine poetischen Erzeugnisse, wie es scheint, minder Art und lediglich seine Geschicklichkeit im Abfassen von Chronogrammen bewundernswert. Ihm folgten ʿIzzet Mollā [s. d.], sein Schüler, sowie Esʿad Efendi, der Reichsgeschichtsschreiber, in dieser Dichtungsart nach. Eine vollständige

Ausgabe seiner Werke fehlt, in seinem *Diwān* sind nicht immer seine Chronogramme enthalten. Ein Auswahl aus diesen bieten Ahmed Djewdet Pasha, *Surūrī Medjmuʿasi* (Stambul 1299) sowie Ebu ʿl-Diyā Tewfik, *Surūrī-i Muʿerrikh* (Stambul 1305).

*Litteratur*: J. v. Hammer, *Geschichte d. osman. Dichtkunst*, IV, 489 f.; Djewdet, *Tārīkh*, VI, 199; Mehmed Thüreia, *Sidjill-i ʿoṯmānī*, III, 13; Brūsali Mehmed Tāhir, *ʿOṯmānī Mūʿel-lifleri*, II, 238; Gibb, *H O P*, IV, 266 ff.; F. Babinger, *G O W*, Leipzig 1927, S. 379.

(FRANZ BABINGER)

AL-SŪS, Ruinenstätte in der persischen Landschaft Khūzistān oder ʿArabistān. Schon im frühen Altertum (mindestens seit dem 2. vorchristl. Jahrtausend) die Hauptstadt des Reiches Elam. Ihr biblischer und keilschriftlicher Name ist *Shūshan*; griechisch Σόσα; spätägyptisch *Swsh* (s. *Mitt. V A G*, III, 141; V, 6); syrisch und armenisch *Shōsh* (nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen Bischofsstadt in der Gegend von Mōsul; vgl. z. B. G. Hoffmann, *Auszüge aus syrisch. Akten pers. Märtyrer*, Leipzig 1880, S. 204; Sachau in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1919, S. 55); neupersisch *Shūsh*. Als Assurbanipal zwischen 642—639 v. Chr. dem elamischen Staate ein Ende machte, traf die Kapitale Susa das Schicksal einer gründlichen Zerstörung und Ausplünderung; s. dazu Streck, *Assurbanipal* (Leipzig 1916), S. cccxxxix f. Kyros hob die Stadt wieder aus dem Schutte und bestimmte sie zur Winterresidenz. In dieser Eigenschaft erlebte sie unter den prunkliebenden Grosskönigen aus dem Achämenidenhause eine neue Glanzperiode. Von den gewaltigen Reichtümern, die sich in diesen Jahrhunderten von neuem in Susa ansammelten, legt die ungeheure Beute, welche Alexander der Grosse im Jahre 331 von dort wegschleppen konnte, ein beredtes Zeugnis ab.

Unter den Sāsāniden liess, wie wir aus syrischen, byzantinischen und arabischen Quellen (s. dazu Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber zur Zeit der Sāsāniden*, Leiden 1879, S. 58) wissen, der tatkräftige Sapor II. (309—379) die bisherige Stadt Sūs wegen eines Aufruhrs durch 300 Elefanten zerstampfen und neben ihr eine neue Stadt erbauen, der er auch, nach der beliebten Sitte orientalischer Potentaten, einen neuen an ihn erinnernden Namen, *Irānshahr-Sābūr* (wahrscheinlich die Abkürzung 𐭠𐭣𐭥 auf sāsānidischen Münzen von Susiana), beilegte, der allerdings später wieder der älteren Ortsbezeichnung weichen musste. Sapor siedelte in seiner Neugründung auch römische Kriegsgefangene an. Diese verstärkten wohl das schon vorhandene, nicht unbeträchtliche christliche Element unter der Einwohnerschaft. Sūs ist in der syrischen Litteratur von 410—605 als Bischofssitz bezeugt; s. Guidi in *Z D M G*, XLIII, 414; Sachau, *a. a. O.*, S. 40.

In die Hände der Araber fiel Sūs im Jahre 17 = 638 (oder erst 639), als Abū Mūsā al-Ashʿari (s. o. I, 499) die Eroberung Khūzistān's leitete. Die von dem dortigen persischen Statthalter Hurmuzān befehligten Streitkräfte setzten den Muslimen in Sūs wahrscheinlich nur geringen Widerstand entgegen: so nach der von Guidi edierten syrischen Chronik (*Act. du 8<sup>e</sup> congrès internat. des Orientalist.*, 1891, Sonderdruck, S. 32) und dem aus dem VII. Jahrh. stammenden Geschichtswerke des Armeniers Sebēos (s. Hübschmann in *Z D M G*, XLVII, 625). Von schweren Kämpfen mit den Einwohnern

und einer Zerstörung der Stadt durch die arabischen Truppen, wovon der arabische Geograph al-Mukaddasi erzählt (vgl. Loftus, *a. a. O.*, S. 344), wissen wenigstens die älteren Historiker Balādhuri und Ṭabarī nichts (vgl. Schwarz, *a. a. O.*, S. 364). Unter dem Islām blieb Sūs gewiss noch mehrere Jahrhunderte ein bevölkerter, blühender Platz — wir kennen auch hier geschlagene Münzen (vgl. z. B. Loftus, *a. a. O.*, S. 400) —; aber es fungierte nicht mehr als die Hauptstadt der ganzen Landschaft Khūzistān oder Ahwāz; diese Rolle fiel nun der gleichnamigen Stadt Ahwāz (genauer Sūk al-Ahwāz; s. o. I, 220; II, 834) zu. Sūs blieb lediglich der Hauptort einer der sieben (und gelegentlich mehr) Provinzen dieser Landschaft. Zur Provinz Sūs gehörten kleinere Städte, wie das aus der syrischen Litteratur wohl bekannte Karkha (syrisch: Karkhā dhe Lēdhan). Im übrigen wurde Sūs nicht nur vom Regierungszentrum Sūk al-Ahwāz, sondern bald auch von anderen Ortschaften Khūzistāns an Bedeutung übertroffen, so von Tustar und 'Askar(a)-Mukram (s. d., I, 507; II, 834). Alle diese drei Plätze lagen am Flusse Kārūn (s. II, 834), nach dem sich während des Khalifates der politische und wirtschaftliche Schwerpunkt der ganzen Landschaft verschob.

Die arabischen Geographen heben von Sūs seine lebhafteste Gewerbetätigkeit, speziell die hochentwickelte Weberei, hervor. Die von hier stammende Seide war berühmt (vgl. dafür z. B. auch den *Dirwān* des Kais al-Rukaiyāt, ed. Rhodokanakis, N<sup>o</sup>. 63, 8 in *SB Ak. Wien*, 1909). Die hier wachsende Spezies von Zitronen erfreute sich ebenfalls eines besonderen Rufes; in der Umgebung der Stadt wurde im Mittelalter viel Zucker angebaut, noch mehr aber in der Stadt verarbeitet. Nach al-Mukaddasi war zu seiner Zeit (Ende des X. Jahrh.'s) die eigentliche Stadt schon verfallen; die Bevölkerung hätte in einer Vorstadt gewohnt. Idrīsī (s. die französische Übersetzung von Jaubert, Paris 1836 f., I, 381, 384) lässt Sūs allerdings um die Mitte des XII. Jahrh.'s noch sehr stark bevölkert sein, und der einige Jahre später Asien bereisende Benjamin von Tudela behauptet, dass hier nicht weniger als 7000 Juden, die 14 Synagogen besaßen, wohnten. Damals seien beide Ufer des Flusses „Ulai“ — gewiss der Shāwūr (s. u.) gemeint — durch eine Brücke verbunden gewesen; an der westlichen Flussseite war das Quartier der Armen (vgl. Ritter, *a. a. O.*, IX, 305 f.; Loftus, *a. a. O.*, S. 320). Der im XIV. Jahrh. schreibende persische Geograph Mustawfi schildert Sūs ebenfalls noch als blühende Stadt. Aber man darf doch einigermaßen bezweifeln, ob diese Charakterisierung für jene späte Zeit wirklich noch zutrifft und nicht vielmehr einfach aus den Werken von Vorgängern ausgeschrieben wurde. Sicher ist, dass Sūs seit dem XV. Jahrh. mehr und mehr völlig verödete, und damit stimmt auch der Befund der französischen Ausgrabungen, demzufolge die meisten der in Sūs aufgedeckten Reste der arabischen Zeit dem XIV. und XV. Jahrh. angehören (s. de Morgan, *Mém. de la Délég. en Perse*, VIII, 32). Im gewissen Sinne kann man das etwa  $3\frac{1}{2}$  St. nordöstlich davon gelegene Dizfūl (s. o. I, 1025), welches erst seit der Mongolenperiode mehr in die Höhe gekommen zu sein scheint und heute als die bedeutendste Stadt von Khūzistān ('Arabistān) gilt, als die Nachfolgerin des mittellalterlichen Sūs ansehen.

Sūs hat eine sehr günstige strategische und kommerzielle Lage; denn hier ist der Punkt, wo sich

die beiden Hauptflüsse der Landschaft Khūzistān, der Kārūn (s. II, 831 f.) und die Kerkhā (auch Kerkha geschrieben; s. II, 917 f.), am meisten nähern. Beide standen früher durch Kanäle miteinander in Verbindung. Das alte Susa lag zwischen zwei Armen der Kerkhā, dem westlichen, d. h. der heutigen Kerkhā (Choaspes der Klassiker), und einem jetzt verschwundenen, aber noch erkennbaren östlichen Zweig (keilinschriftl.: Ulai), der seinerseits mit dem Kārūn (Pasitigris, dem eigentl. Ulai, *Ευλαῖος*) in Verbindung stand. Die Trümmerhügel von Sūs beginnen etwa 18 km südwestl. von Dizfūl. Eine kleine Stunde östlich von ihnen eilt der Dizfūl-Rūd oder Āb-i Diz, ein Nebenfluss des Kārūn (s. o. II, 833b), durch die Ebene. Die Westseite des Stadtareals bespült, 90—250 m von den zwei westlichen Hauptbügeln entfernt, der schmale, aber tiefe Shāwūr (Shaur), der etwa  $2\frac{1}{2}$ —3 Stunden oberhalb der Ruinen von Sūs entsteht (s. II, 833b), jedoch nicht, wie man angenommen hat (gegen Schwarz, *a. a. O.*, S. 305; beachte Rawlinson, *a. a. O.*, IX, S. 70 und Layard, *a. a. O.*, XVI, 56), aus der Kerkhā selbst kommt. Hingegen verlässt ein jetzt trockener Kanal die Kerkhā etwas oberhalb des Quellortes des Shāwūr, umfließt das Stadtgebiet im Norden und Osten und verliert sich zuletzt im S.W. desselben in die zum Shāwūr sich hinziehenden Sümpfe. Dieser Wasserlauf ist der oben erwähnte alte östliche Kerkhā-Zweig. Die eigentliche Kerkhā ist von Sūs etwa  $3\frac{1}{2}$  km entfernt, während ihr früheres Bett (der alte westliche Hauptarm), heute ein von dickem Gestrüpp überwachsener Graben, sich nur  $\frac{1}{2}$  km westlich vom Shāwūr befindet; vgl. dazu Loftus, *a. a. O.*, S. 346.

Bei den arabischen Geographen heisst sowohl die Kerkhā, wie der Shāwūr, nicht selten der „Fluss von Sūs“; s. G. le Strange, *a. a. O.*, S. 233; Schwarz, *a. a. O.*, S. 304—5 und vgl. oben II, 833b, 918a.

Der Ruinenkomplex von Sūs ist ziemlich bedeutend (6—8 km Umfang). Erst seit dem Anfange des XIX. Jahrh.'s besitzen wir zuverlässige Nachrichten darüber durch europäische Reisende, nämlich von Kinneir und Monteith (1809), Gordon (1812), H. Rawlinson (1836), A. H. Layard (1840) und besonders von Loftus (1851—52). Die englischen Ausgrabungen unter des letzteren Leitung in den Jahren 1851—52, sowie namentlich jene der französischen Regierung, zuerst (1885/6) vom Ehepaar Dieulafoy, dann 1897—99 und später unter der Leitung von de Morgan und anderen unternommen, haben die topographischen und archäologischen Hauptfragen geklärt. Aus dem Trümmerfelde heben sich deutlich vier grosse künstliche Plattformen ab, die alle durch mehr oder minder breite Schluchten von einander geschieden sind. In geringer Distanz vom Shāwūr (90—250 m, nach Süden zunehmend) steigen zwei Hügel auf, ein grösserer nördlicher, annähernd ein 20 m über dem Flussbette liegendes Quadrat, welches den Palast der achämenidischen Herrscher birgt, und ein irregulärer kleinerer, jedoch höherer (bis 36 m über dem Shāwūr), der einst die auch von den griechischen Klassikern erwähnte Zitadelle trug, noch heute vom Volke Kāf-i Shush = „die Burg von Shush“ genannt. Östlich schliesst sich an diese zwei Hügel ein sie beide an Areal übertreffender von ungefähr rechteckigem Grundriss an, die von Loftus sogenannte grosse oder Zentral-Plattform, bis 21 m hoch und eine Fläche von mehr als 60



engl. acres (= über 25 ha) bedeckend. Im Osten folgt dann noch eine umfangreiche vierte Plattform, deren östliche und nördliche Grenzen nicht leicht zu bestimmen sind, da sie sich stufenförmig gegen die Ebene verlaufen. Zu diesen vier grossen Trümmerhügeln gesellen sich noch eine Reihe kleinerer, hauptsächlich im Osten und Nordosten. Wenn Benjamin von Tudela von einem Stadtviertel am Westufer des *Shāwūr* spricht (s. o.), so ist zu bemerken, dass von einer solchen der ärmeren Bevölkerung als Wohnsitz dienenden Niederlassung keine deutlichen Spuren, wenigstens in der Form ausgeprägter Schutthügel, zu konstatieren sind. Im Süden und Südwesten säumen das Ruinenfeld heutzutage Marschen mit üppigem Baumwuchs und Schilfbüsch.

Im Nordwesthügel fand Loftus eine Säulenhalle, ähnlich der in Persepolis, offenbar der Thronsaal, dessen Wände die heute im Louvre befindlichen Reliefs der Unsterblichen schmückten. Dieser Prunkraum gehörte zum Königspalaste, den Darius I. errichtete und den, nachdem er unter Artaxerxes I. durch einen Brand gelitten, des letzteren Enkel, Artaxerxes II. Mnemon, der für Susa eine besondere Vorliebe hatte, wiederherstellte. Das westliche Hügelpaar, nahe dem Flusse, wird der Sitz des Hofes und der Regierung gewesen sein, während wir in dem grossen östlichsten Hügel, wie wahrscheinlich auch im dritten, „der Zentralplattform“, die eigentlichen Stadtquartiere suchen müssen. Überreste einer mächtigen, aus der elamischen Periode (vor Assurbanipal) stammenden Umfassungsmauer der Stadt sind bei den Ausgrabungen zu Tage getreten; die nicht durch Wasserläufe gedeckten Seiten konnten ja leicht durch Fortifikationen gesperrt werden. Die von Assurbanipal zerstörte Stadt liegt im Durchschnitt 4–5 m unter dem Erdboden, begraben von dem Schutte der späteren Ansiedlungen aus der Achämeniden-, Seleuciden- und Sāsānidenzeit. Durch die englischen und französischen Ausgrabungen wurde eine grosse Menge inschriftlicher und rein archäologischer Objekte aus allen Epochen der susischen Geschichte bis herab auf die Herrschaft der Araber gewonnen. Dieselben befinden sich jetzt teils im Britischen Museum in London, teils im Louvre zu Paris. Vgl. für London: *Guide of the Babylon and Assyria. Antiquities in the British Museum*, 3. Aufl., 1921, bes. S. 175 f.

Etwa 150 m von der NW-Ecke des südwestlichen Hügels entfernt, liegt unmittelbar am Ufer des *Shāwūr* die Grabmoschee des Propheten Daniel, von den Persern meist *Pir* (= arab. *Shaykh*) oder *Paighambar* (= Prophet) *Dāniyāl* genannt, noch heute von zahlreichen Pilgern, Muslimen, Juden und Mandäern (*Ṣubbē*) besucht. Die heutige Anlage ist ein wenige Jahrhunderte alter Bau, bei dem allerdings als Werkstücke einige aus den Ruinen stammende Fragmente (Backsteine mit Keilschriften, Kapitäl u. a.) verwandt wurden; vgl. Rawlinson, *a. a. O.*, S. 69. Das Heiligtum besitzt einen geräumigen rechteckigen, von einer Mauer umschlossenen Hof, in den von der Flussseite her ein niedriger Torweg führt. Im Innern leiten auf zwei Seiten Bogengänge zum Sanktuarium, das sich im Westen des Hofes erhebt. Der eigentliche Grabraum ist düster und zeigt hinter einem durchbrochenen Holzgitterwerk einen Schrein aus geglättetem Zement. Über der Moschee steigt mitten aus der Dachterrasse, die in der heissen Jahreszeit den Wallfahrern als Schlafstätte dient, ein

in eine spitzpyramidale Zellenkuppel endigender, zuckerhutähnlicher Turm auf, oben von einem Halbmond gekrönt. Dieser merkwürdige, speziell bei Gräbern vorkommende Typus von Turmbauten ist auch sonst nicht selten im Irāk, in Khūzistān (vgl. z. B. I, 1026a und Herzfeld in *Petermann's Geogr. Mitteil.*, 1907, S. 62a, 75a), Lüristan und am Persischen Golfe anzutreffen; vgl. dazu F. Langenegger, *Die Baukunst des Irāk* (Dresden 1911), S. 115–16 und Herzfeld in *Sarre-Herzfeld, Archaeolog. Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, I (Berlin 1911), S. 231, 239, 246; II (1919), S. 177–78, 321.

Nach den Angaben verschiedener arabischer Schriftsteller, mit denen auch die oben erwähnte syrische Chronik übereinstimmt, soll der Sarg mit den Gebeinen Daniels bald nach der Einnahme der Stadt durch die Araber aufgefunden worden sein und zwar, wie einige Autoren (Balādhurī, ed. de Goeje, S. 378; Tabarī, *a. a. O.*, s. u.) angeben, in einer Kammer der Burg. Auf Anordnung des Khalifen 'Umar sei dieser Sarg in das trockengelegte Bett des *Shāwūr* gebracht und dann das Wasser wieder darüber geleitet worden (vgl. die arabische Legende vom ursprünglichen Grabe des Patriarchen Joseph im Nil bei Schwarz, *a. a. O.*, S. 361, Anm. 5 und Alarichs Beisetzung im Buzento). Die Stelle des Grabes im Flusse sei, wie al-Mukaddasī, S. 407 (u. vgl. S. 417) und Yāqūt, III, 189 betonen, nicht genau bekannt. Es wird aber von anderer Seite behauptet, dass die heutige Danielmoschee der wirklichen Grabesstätte im *Shāwūr* genau gegenüber liege. Die Versenkung des Danielschreines im Flussbett berichten ausserdem noch Iṣṭakhri, S. 92, Ibn Ḥawqāl, S. 174 und der im Jahre 314 (921) verstorbene Küfer Ibn Aṭṭam in seinen *Futūḥ*, welches Werk Muḥammad b. Aḥmed al-Mustawfī al-Harawī um 596 (1200) ins Persische übersetzte; s. den von W. Ouseley bei Walpole, *a. a. O.*, S. 429 f. mitgeteilten Abschnitt dieser persischen Übersetzung (wiederholt bei Loftus, *a. a. O.*, S. 318). Eine anders lautende Überlieferung (z. B. bei Kaẓwīnī, II, 114) will übrigens wissen, dass der Danielsarg nicht in Sūs, sondern in Tustar (heute *Shūsh*) gefunden wurde. Wir hören auch, dass eben wegen des Besitzes desselben beide Städte miteinander in Parteifehde lebten; vgl. *ZDMG*, LIII, 59 und Schwarz, *a. a. O.*, S. 357. Die Prophetenreliquien standen nämlich auch wegen der ihnen zugeschriebenen Kraft zur Fernhaltung jeglichen Unheils, namentlich der Regenlosigkeit (vgl. Balādhurī, *a. a. O.*; Mukaddasī, S. 417; Ibn Aṭṭam, *a. a. O.*), in hohem Ansehen. Der zwischen 1160 und 1170 n. Chr. Vorderasien bereisende Jude Benjamin von Tudela gibt einen von den arabischen Quellen abweichenden Bericht über das Schicksal des Danielschreines. Nach ihm stritten sich die Bewohner beider *Shāwūr* in Sūs lang um dieses segensbringende Palladium, bis man sich zuletzt einigte, es abwechselnd im links- und rechtsufrigen Stadtteile aufzustellen. Als der Seldjukensultān Sandjar (s. d.; gest. 1157) bei seinem Aufenthalte in Sūs von dieser Geschichte hörte, befahl er, dass der Sarg in einen zweiten aus Kristall gelegten und genau in der Mitte der die Flussufer verbindenden Brücke an eisernen Ketten aufgehängt würde. In diesem Zustande will ihn auch noch der Rabbi Petakhja aus Regensburg, der etwa ein Dezennium nach Benjamin von Tudela an Ort und Stelle weilte, gesehen haben.

Das heutige Danielheiligtum ist jedenfalls eine uralte Stätte religiöser Verehrung. In sāsānidischer Zeit galt es bald als das Grab des Kai Khusrāw, eines mythischen Königs der iranischen Sagen-geschichte (s. über ihn II, 683), bald als jenes des grossen Darius; vgl. Hübschmann in *ZDMG*, XI, VII, 625; Noldeke im *Grundriss der iran. Philol.*, II, 140 (= *Das iran. Nationalepos*, S. 11, bzw. 2. Aufl., S. 18) und Justi, *ebenda*, II, 486. Vielleicht stand an seiner Stelle früher ein elamisches Heiligtum zu Ehren der Athene oder Artemis-Anahita bzw. einer sich unter ihr verbergenden einheimischen Göttin (Kiririsha). Es wird überliefert, dass Artaxerxes II. in seinem Reiche, auch in Susiana, verschiedene Tempel einer solchen Gottheit errichtete bzw. wohl wiederherstellte (vgl. Justi, *a. a. O.*).

Es wurde schon oben erwähnt, dass es auch eine Tradition gab, welche das ursprüngliche Danielgrab in Tustar (Shūshter; s. d.) suchte, wo übrigens früher europäische Gelehrte irrigerweise geradezu das Susa der Alten lokalisieren wollten (vgl. Ritter, *a. a. O.*, IX, 304 und Benjamin von Tudela, ed. Asher, II, 152 f.; die noch bei Reclus, *Nouv. Géogr. univers.*, IX (1884), 191 und Banse, *Lexik. d. Geographie*, II (1923) 462 sich findende Erklärung des Namens Shūshter als "Klein-Susa" ist irrig). Es gibt daneben im Orient noch eine Reihe von Orten z. B. Sūsan [s. d.], die sich ebenfalls des Besitzes der Gebeine unseres Propheten rühmen.

Über das Danielgrab in Sūs vgl. Ṭabari, I, 840, 2566; Yāqūt, II, 533; III, 188, 189; Benjamin von Tudela, *a. a. O.*; Ouseley, *a. a. O.*; Loftus, *a. a. O.*, S. 311—323; Th. Dombart im *Jahrb. des histor. Vereins für Nördlingen und Umgeb.*, X (1927), 172—79. Im übrigen vgl. die unten verzeichnete *Litteratur* (besonders die Berichte von Rawlinson und Layard) und den Art. DĀNIYĀL, I, 952.

In der Nähe des Danielgrabes erhebt sich ein anderes verfallenes Heiligengrab (*Ināmzādeh*); s. Rawlinson, *a. a. O.*, IX, 70 und J. Dieulafoy, *A Suse*, S. 83. Ferner liegen östlich vom Ruinenfelde von Sūs, gegen Dizfūl zu, zwei weitere derartige Sanktuarien, von denen das eine als das des 'Abbās, das andere als das des Ibrāhīm al-Khalīl gilt; s. Loftus, *a. a. O.*, S. 345—6; Jéquier bei de Morgan, *Mémoire de la Délég. en Perse*, VIII, 31, 32 (spricht von dem Grabe zweier Brüder und dem eines Shaikh). Auch in diese beiden Heiligengräber sind Ziegel und Kapitäle aus der Achämenidenperiode verbaut. Den Ibrāhīm (Abraham; s. o., II, 458) lässt eine Überlieferung bei den Muslimen (s. Ṭabari, I, 252, 12) in Sūs geboren sein. In Übereinstimmung mit dieser Tradition hat man dann auch die Stätte des Feuerofens, in welchen, der islamischen Legende zufolge, Nimrūd den Ibrāhīm geworfen haben soll, nach Khūzistān (Mandjanik, südlich von Māl-Amir) verlegt; s. Rawlinson, *a. a. O.*, IX, 81 und Layard, *Early Ages*, I, 430 f. Sonst lokalisiert man diese Ibrāhīm-Erinnerungen meist im 'Irāk (in Kūthā, 'Aḳarkūf, Birs Nimrūd usw.). Erwähnt sei noch, dass die arabischen Quellen Sus, gleich Babil, zu den ältesten Städten der Welt rechnen und beide Orte von einem der mythischen iranischen Urkönige (Ōshhang oder Tahmīrath) gegründet sein lassen; s. Ṭabari, I, 171 und o., I, 570b.

Die Umgebung von Sūs leidet nahezu neun Monate lang unter der Gluthitze des iranischen Himmels. Im Januar entwickelt sich jedoch nach

den starken Winterregen eine üppige, fast tropische Vegetation. Der herrliche Wiesenteppich lockt dann die Nomaden herbei. Es lagern hier im Frühjahr hauptsächlich arabische Beduinen, die überhaupt in Khūzistān die Majorität bilden, weshalb diese Landschaft bei den Persern offiziell geradezu 'Arabistān (s. d. und o., II, 830a) heisst. Die Gegend von Sūs suchen vor allem die Stämme der 'Alī Kathīr und der Beni Lām [s. d.] auf. Über die 'Alī Kathīr, welche vor mehr als drei Jahrhunderten aus dem zentralarabischen Nadjd eingewandert sind, vgl. Layard, *a. a. O.*, XVI, 33, 56, 90; Loftus, *a. a. O.*, S. 327, 331, 356, 358, 381 f. und Schwarz, *a. a. O.*, S. 417. Von dem grossen 'Alī Kathīr-Stamme kommen für die Ebene von Sūs am meisten zwei seiner Unterabteilungen, die Ka'b und Zabbā (s. Layard, *a. a. O.*, S. 33), in Betracht. Die Ka'b waren ursprünglich Angehörige des gleichnamigen, mächtigen, am unteren Karūn zeltenden Ka'b-stammes; s. über diesen letzteren o., II, 834b, ferner Layard, *a. a. O.*, XVI, 8, 37—9, 41—45 und Loftus, *a. a. O.*, S. 285 f., 381, 390. Auch lürische Nomadenstämme finden sich öfters in der Ebene von Sūs ein. Anfangs Mai wird es daselbst totenstill; selbst der Wächter des Danielgrabes verlässt dann die von unerträglicher Hitze und den Miasmen der Sümpfe erfüllte Gegend.

In den von reichem Baumwuchs (besonders Akazien, Pappeln und Weiden) bestandenen Uferstrichen des Shāwūr, in der Wildnis des ehemaligen westlichen Kerkhā-Armes, wie in dem Gestrüpp der Sümpfe haust viel Raubgetier: Wildschweine, Wölfe, Hyänen, selbst Löwen.

*Litteratur*: BGA, passim (s. die Indices);

Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 188—191.

Im übrigen vgl. für die arabischen und persischen Quellen: G. le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge 1905), S. 240 und besonders P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arab. Geographen*, IV (Leipzig 1921), S. 313, 358—64 bzw. 370 (Provinz Sūs); A. v. Kremer, *Kulturgesch. des Orients unter den Khalifen* (Wien 1875—7), I, 294—5. J. M. Kinneir, *A Geogr. Memoir of the Persian Empire* (London 1813); W. Ouseley, *Travels in various Countries of the East* (London 1819), I, 422 f.; III, 564; R. Walpole, *Travels in various Countries of the East* (= *Memoirs relative to Turkey*, II), London 1820, S. 420—30; H. Rawlinson im *JRGS*, IX (1839), 68—71, 85—93 und A. H. Layard, *ebenda*, XVI (1846), 57, 93—94 und derselbe in *Early Adventur. in Persia, Susiana and Babylonia* (London 1887), I, 400, II, 295—304; C. de Bode, *Travels in Luristan and Arabistan* (London 1845), II, 186—200; W. K. Loftus, *Travels and Research. in Chaldaea and Susiana* (London 1857), S. 314—433; K. Ritter, *Erkundung von Asien*, IX, 294—323; J. Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane* (Paris 1887), S. 659 f.; J. Dieulafoy's Berichte im *Globus*, LII (1887), 305 f., 321 f., 337 f., 353 f., 369 f.; J. Dieulafoy, *A Suse* (Paris 1888); M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, Paris 1890—92. — Über die Ergebnisse der zuerst von de Morgan geleiteten archäologischen Expedition der französischen Regierung s. die *Mémoires de la Délégation en Perse* (Paris 1900 f., bis jetzt 17 Bände), besonders Bd. I, VII—VIII, XII—XIII; Heuzey in *Comptes rendus de l'Académie*, Paris 1898, S. 373 f.; *Revue Archéologique*, 1899 f. — Über das alte Susa



vgl. Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* (Leipzig 1881), S. 311—12, 326; F. Billerbeck, *Susa*, Leipzig 1893; M. Streck, *Assurbanipal* (= *Vorderasiat. Bibl.*, VII, 1916), S. CCCXXXIX f., 809, 813 (Ulai). — Keilinschriften aus Susa sind hauptsächlich gesammelt in *Vorderasiat. Bibl.*, I (Sumerisch-akkadische Königsinschriften von Thureau-Dangin, 1907), III (Achämenideninschriften von Weissbach, 1913) und in den Bänden der *Mémoires de la Délégation en Perse*.

(M. STRECK)

AL-SŪS AL-AḲṢĀ, Landstrich in Süd-Marokko, bildet eine dreieckige Ebene von etwa 200 km Länge bei einer wechselnden Breite von 40 bis 100 km mit einer Oberfläche von ungefähr 20000 qkm. Diese Ebene wird im Westen durch die Küste des Atlantischen Ozeans einge-  
fasst, im Norden von den letzten Ausläufern des Grossen Atlas, im Süden vom Anti-Atlas eingeschlossen und verengt sich bis zur Vereinigung dieser beiden Gebirgsketten. Sie wird durch den Wādī Sūs und seine Nebenflüsse bewässert.

Die arabischen Geographen des Mittelalters unterscheiden meistens zwischen al-Sūs al-AḲṣā, dem „äussersten Sūs“, und al-Sūs al-Adnā, dem „diesseitigen Sūs“. Zu dieser Zeit scheint man wohl unter al-Sūs al-Adnā den ganzen Norden Marokkos mit Tanger als Hauptstadt und unter al-Sūs al-AḲṣā die gesamten beiden Atlasgebirge verstanden zu haben. Nach Yāqūt betrug die Entfernung zwischen den beiden Sūs eine Reise von zwei Monaten. Die Bezeichnung al-Sūs al-Adnā scheint auf jeden Fall schon sehr früh endgültig durch Gharb ersetzt worden zu sein.

Dieselben Geographen rühmen alle die Vortrefflichkeit der Erzeugnisse des äussersten Sūs und stellen es als ein sehr bevölkertes Land hin. Al-Idrīsī spricht von den Cerealien, die dort gedeihen: wie Korn, Gerste und Reis, von den Früchten jeder Art, die dort im Überfluss vorkommen, wie Nüsse, Feigen, Trauben, Quitten, Granatäpfel, Zitronen, Pfirsiche, Äpfel und namentlich von seinem kostbaren Zuckerrohr. Zur Zeit, als er schrieb, stellte man in Sūs einen Zucker her, der fast in der ganzen Welt bekannt war. Auch webte man dort kostbare Stoffe. Derselbe Schriftsteller macht einige Angaben über die Bevölkerung, einer Mischrasse von Maṣmūda-Berbern. Er wirft ihr Mangel an Höflichkeit, Rohheit und Unverschämtheit vor. Die Kleidung der Männer besteht aus einem wollenen *Kisā*, der sie ganz umhüllt, mit einem wollenen *Mīṣar*, den sie *Asfāḳis* nennen, mitten auf dem Körper. Bewaffnet sind sie mit kurzen an der Spitze stählernen Wurfspießen. Sie trinken ein aus süßem Traubenmost hergestelltes Getränk, das sie *Anzīz* nennen und dessen Genuss sie soweit als erlaubt betrachten, als sie davon nicht betrunken werden.

Diese Berichte zeigen wohl, dass der Terminus al-Sūs al-AḲṣā sich damals auf eine viel weitere Gegend bezog, als heute darunter verstanden wird; er umfasste nicht nur das Tal des Wādī Sūs, sondern auch die Gebirgsländer in der Richtung des Hawz von Marrakesh, des Dra (Dar'a) und des Tāfilālt.

Der „Äusserste Sūs“ war als maghribinische Provinz stets sehr stark mit der Geschichte des ganzen Landes und der verschiedenen aufeinanderfolgenden Dynastien verbunden. Im Jahre 117 (735) wurde er durch Ḥabīb b. Abī 'Ubaida, dem Enkel des 'Uḵba b. Nāfi', erobert und islamisiert.

Unter den Idrisiden fiel er bei der Teilung anlässlich des Todes Idrīs II. im Jahre 213 (828) seinem Sohne 'Abd Allāh zu, gleichzeitig mit dem gesamten Grossen Atlas mit den Städten Aghmāt und Nafis. Er wurde alsdann eins der ersten Ziele der Almoraviden bei ihrem Vorstoss nach Norden. Im Jahre 451 (1059) bemächtigte sich der General Abū Bakr b. 'Umar der Städte Māsāt und Tārūdānt, jedoch war die Almoraviden-Herrschaft niemals sehr fest im Sūs, obwohl sich die Provinz im Jahre 478 (1085) dem Yūsuf b. Tāshfīn unterwarf.

Sūs spielte in den Anfängen der Almohaden-Bewegung im Maghrib eine grosse Rolle. Er war zugleich mit der Ebene von Marrakesh der Mittelpunkt des Almoravidenwiderstandes gegen die Ausdehnungsversuche der Gefährten des Maḥdi b. Tūmart ausserhalb des Grossen Atlas, wo die Bewegung entstanden war. Ein Sohn des Almoraviden-Fürsten 'Alī b. Yūsuf, Baggū, organisierte dort den Widerstand, und erst im Jahre 535 (1140/1) eroberte der Khalīf 'Abd al-Mu'min endgültig den ganzen Sūs. Während der ganzen Almohaden-Herrschaft war Sūs eine der wichtigsten Provinzen des Reiches. Bei ihrem Niedergang, unter der Regierung al-Murtaḍā's (646—65 = 1248—66) war sie der Schauplatz einer ausgedehnten Empörung, die von dem Aufwiegler 'Alī b. Yaddar geschürt wurde. Dieser, ein ehemaliger Würdenträger des Almohaden-Hofes, forderte, in dem Bestreben im Sūs ein kleines unabhängiges Königreich zu errichten, die zwischen Tlemcen und dem Rif sesshaften arabischen Stämme Dawī Ḥassān und Shabbānāt von der Gruppe Ma'ḳil zum Kampfe auf. Er hielt den Almohaden-Gouverneur von Tārūdānt in Schach, aber sein Glück währte nicht lange. Im Jahre 1266 entriß ihm der Almohaden-Fürst Abū Dabbūs mit Hilfe der Mariniden die Provinz wieder, indem er sich der Plätze Tizakht und Tiṣūniwin bemächtigte. Nichtsdestoweniger behauptete sich das unabhängige Königreich Sūs nach dem endgültigen Sturz der Almohaden unter den ersten Sultanen der Mariniden so gut wie möglich bis zur Regierungszeit des Abū 'l-Ḥasan 'Alī, der es für immer zerstückelte.

Seit 1504 fassten die Portugiesen an der Küste des Sūs in der Āgādir-Bucht Fuss und gründeten die Festung Santa Cruz. Dies war am Ausgange eines reichen Hinterlandes ein strategischer Punkt von grosser Wichtigkeit und auch ein bedeutender an der See gelegener Zufluchtsort, einer der besten an der atlantischen Küste Marokkos. Die Bewohner des Landes versuchten vergebens, die portugiesische Garnison zu vertreiben; um sie jedoch unaufhörlich beunruhigen und zu Lande blockieren zu können, errichteten sie in unmittelbarer Nähe des portugiesischen Platzes ein *Ribāṭ* oder Konzentrationslager der „Freiwilligen für den Glauben“, die der Reihe nach sich dort einige Wochen aufhielten und Handstreich gegen ihre christlichen Gegner versuchten oder sie meuchlings ermordeten. Zwischen dem Meere und Tārūdānt wurde alsbald eine *Zāwiya* das Haupt dieser lokalen Bewegung (*Djihād*), nämlich die *Zāwiya* Tedsī, die Wiege der sa'dischen Dynastie. Sie war durch ḥasanische *Shurfa* gegründet worden, deren Vorfahre Ahmed b. Muḥammed b. al-Ḳāsim im XII. Jahrhundert aus dem Hidjāz gekommen war und sich in dem Tal des Wādī Dar'a zu Tāgmāddart niedergelassen hatte. Seine Nachfolger wanderten nach dem Sūs und zwar nach Tedsī aus, begrün-

deten daselbst eine Familie und gewannen in dieser Gegend mit jedem Tag eine grössere Bedeutung. Am Anfang des XVI. Jahrhunderts wurde das Haupt der *Zāwiya* Muḥammed b. 'Abd al-Rahmān der wirkliche Führer des heiligen Krieges im Sūs; mit Hilfe seiner beiden Söhne Aḥmed al-A'radj und Muḥammed al-Shaikh bewies er eine grosse Aktivität und kündigte der Bevölkerung die Ohnmacht der regierenden Dynastie an. Er gelangte bald zu seinem Ziel. Die Stämme des Sūs riefen ihn im Jahre 1510 zu ihrem Sultan aus. Er starb bald und überliess seinen Söhnen die Sorge, sein Werk fortzusetzen. Der ältere, al-A'radj, der zu Lebzeiten seines Vaters den Titel eines Königs von Sūs angenommen hatte, setzte sich selbst zu Tārūdānt zum Herrscher ein, und es gelang ihm schliesslich, im Jahre 1541 die Portugiesen endgültig aus Āgādīr zu vertreiben.

Man sieht aus dem Vorausgegangenen, welch grossen Anteil Sūs am Aufkommen der ersten der beiden Sharifen-Dynastien Marokkos hatte. Die sa'dischen Sultane hatten immer die Augen auf diesen wichtigen Punkt ihres Reiches gerichtet. Muḥammed al-Shaikh al-Mahdi war der erste, der die Zuckerindustrie im Sūs wieder ausdehnte, er schuf so eine wichtige Einnahmequelle für den Staatsschatz. Besonders unter der Regierung des grossen Fürsten Aḥmed al-Manṣūr erfuhr diese Provinz ein Wiederaufblühen ihres Wohlstandes. Reguläre im Sūs ausgehobene Truppen lagen damals in Marrakesh in Garnison, und die Beziehungen zwischen der Hauptstadt und der Provinz waren niemals enger. Nach dem Tode al-Manṣūr's jedoch, als die Anarchie wieder begann, das Reich zu beherrschen, blieb Sūs den verschiedenen Aufwühlbewegungen nicht fern, die damals allenthalben entstanden. Der Prinz Zaidān, der auf den Thron Anspruch machte, errichtete dort sein Hauptquartier. Einige Jahre später fiel Sūs in die Hände des mächtigen Rebellen Abū Hassūn, der sich mit dem filālischen Sharifen von Sidjilmāsa verband. Aber dieses Bündnis war nur von kurzer Dauer, und die Anfänge der zweiten Sharifen-Dynastie Marokkos sind durch den Kampf gekennzeichnet, den dieser Abū Hassūn mit den 'Alawiden von Tāfilālt führte. Abū Hassūn folgte bei seinem Tode sein Sohn Abū 'Abd Allāh Muḥammed, über den der 'Alawiden-Sultan al-Kashid bald Herr wurde. Dieser unternahm 1670 einen Feldzug ins Herz von Sūs und bemächtigte sich des starken Platzes İlgh. Im folgenden Jahre sandten ihm die Bewohner von Sūs nach Marrakesh eine Deputation mit ihrer Unterwerfung. Diese sollte indessen nicht von langer Dauer sein; schon im Jahre 1677 musste der Sultan Mawlāi Ismā'il einen Feldzug gegen diese Gegend unternehmen und einen weiteren noch im Jahre 1682. Das Land wurde endlich befriedet, und am Ende seiner Regierung, als Mawlāi Ismā'il sein Reich unter einige seiner Söhne teilte, fiel Sūs mit Tārūdānt als Residenz an Muḥammed al-'Ālim. Dieser Fürst jedoch verwaltete sein Amt nur, um bald als Thronbewerber aufzutreten; von diesem Augenblick an sah jeder der aufeinanderfolgenden 'Alawiden-Sultane sich gezwungen, während seiner Regierung einen oder mehrere Aufstände im Sūs niederzuschlagen. Hier sind kurz aufzuführen die Unterdrückungsfeldzüge Mawlāi 'Abd Allāh's (1733), Mawlāi Sulaimān's (1802) und besonders die des Mawlāi al-Hasan in den Jahren 1882, 1886 und 1896. Endgültig ist Sūs befriedet worden seit der Errichtung des fran-

zösischen Protektorats in Marokko als Folge der Unternehmung im Jahre 1917.

Diese fortgesetzten Empörungen haben eine mehr oder weniger fortschreitende Verarmung des Sūs seit dem XVI. Jahrhundert zur Folge gehabt, und die begeisterten Beschreibungen der Geographen und Reisenden des Mittelalters sind nicht mehr zutreffend für die zweite Geschichtsperiode dieses Landes. Für eine Nutzbarmachung des Landes nach modernen Methoden ist gegenwärtig nur ein Abschnitt des Sūs geeignet, der wirklich reich sein könnte, nämlich der bewässerbare gerade Streifen, der den Ufern des Wādī Sūs entlang läuft und der auch nur im Norden dieses Wasserlaufes der Erweiterung fähig ist. Die Erzeugnisse des Sūs sind Getreide, *Argān*-Öl und Früchte. Die Viehzucht ist dort sehr beschränkt. Andererseits scheint Sūs zu einer wirtschaftlichen Zukunft berufen zu sein durch den Aufschluss seiner reichen Lagerungen an Kupfer (schon durch Eingeborene schwach aufgeschlossen), Blei, Salz, Gemme und phosphorsaurem Kalk.

Die Hauptstadt des Sūs ist gegenwärtig Tārūdānt, Sitz eines vom Sultan ernannten Pasha. Sie zählt ungefähr 7 000 Einwohner, von denen 1 000 Juden sind, die in einem Ghetto oder *Mellāh* zusammenwohnen. Diese Stadt scheint in sehr alter Zeit gegründet zu sein und hat seit den Almoraviden eine geschichtliche Rolle gespielt. Im Mittelalter war die Hauptstadt des Sūs bald Tārūdānt, bald Ighli. Nach dem Tode Mawlāi al-Hasan's am Ende des XIX. Jahrhunderts war Tārūdānt der Mittelpunkt der aufständischen Bewegung des Aufrührers al-Hiba, der sich dort so lange hielt, bis die Stadt durch die *Maḥalla* des Makhzen im Jahre 1913 eingenommen wurde. Sie ist mit einem grossen Wall aus Stampferde umgeben, der aus dem Ende des XVII. Jahrhunderts stammt.

Ausser Tārūdānt kann man die kleine Stadt Tīznit erwähnen, die 87 km südlich von Āgādīr und 20 km östlich der atlantischen Küste am Fusse des Anti-Atlas liegt. Ihre Einwohnerzahl beträgt 4 000. Sultān al-Hasan hat Tīznit bei seiner Expedition nach Sūs im Jahre 1882 gegründet. Endlich erwähnen wir noch ca. 25 km südöstlich von Tīznit die berühmte *Zāwiya* Sidi Aḥmed-ū-Mūsā in Tāzarwālt. Diese ist die Mutter-*Zāwiya* der Ulād-ū-Mūsā, die alle Berufsakrobaten sind und sich nicht nur in ganz Nord-Afrika, sondern auch in Europa betätigen.

An der Küste sind ausser Āgādīr [über diesen Hafen vgl. den besonderen Artikel] noch die kleinen Gemeinden Āglū und Māssāt zu erwähnen, die im Mittelalter verhältnismässig wichtige Punkte des maritimen Tauschhandels waren; sie wurden besonders von den genuesischen Seefahrern besucht, und bis dahin gingen verschiedene Karawanen des Sūdān.

Die Einwohner des Sūs sprechen einen Berber-Dialekt, der zur *Tashelḥait*-Gruppe gehört; aber die Arabisch-Sprechenden werden dort immer zahlreicher infolge der zeitweisen Einwanderung zahlreicher Landsleute, die in den Städten Marokkos ein Handwerk ausüben wollen.

*Litterature*: al-Idrīsī, *Šifāt al-Maghrib*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 61 ff., Übers., S. 71 f.; al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, S. 350; Yakut, *Muḥjam al-Buldān*, s. v.; al-Yaḥyā, *Description*, S. 130; Abu 'l-Fidā', *Taḥwīm al-Buldān*, Index; E. Fagnan,



*Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algier 1924, Index; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, *Histoire des Berbères*, Übers. de Slane, Karte u. Index; E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris 1927, Index; alle islamischen Historiker des Maghrib, *passim*; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI<sup>ème</sup> au XIV<sup>ème</sup> siècles*, Paris 1913, Index; H. de Castries, *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905 ff., *passim*, zahlreiche Dokumente zur Geschichte und Wirtschaftsgeschichte des Sūs; de Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*, Paris 1888; H. Deloncle, *Le Sous*, in *Bulletin de la Société de géographie commerciale de Paris*, 1881; A. Berbrugger, *Itinéraires et renseignements sur le pays de Sous et autres parties méridionales du Maroc*, in Renou, *Description géographique de l'empire du Maroc*; V. Demontès, *La Région marocaine du Sous*, in *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger*, 1901, IV, 536—82; A. Le Châtelier, *Tribus de Sud-Ouest marocain: bassins côtiers entre Sous et Djaa*, Paris 1891; E. Pröbster, *Der Sus-el-Aqsa, Sus, Marokko, Sahara in geographischer, wirtschaftlicher, religiöser und politischer Hinsicht*, in *N O*, VII (1920), 52—7; R. de Segonzac, *Excursion au Sous, avec quelques considérations préliminaires sur la question marocaine*, Paris 1901; ders., *Excursion dans la vallée de l'Oued Sous (Maroc)*, in C. R. de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 1900, S. 162—73; L. Thomas, *Voyage au Goundafa et au Sous*, Paris 1919; G. Kohlfs, *Voyage au sud de l'Atlas*; P. Schnell, *L'Atlas Marocain*; René Basset, *Relation de Sidi Brahim de Massat*, Paris 1883; Bourguignon, *La région du Sous*, in *Conférences franco-marocaines*; S. Cauvet, *La culture du palmier au Sous*, *R Afr.*, 1914, N<sup>o</sup> 292, S. 29—87; Delhomme, *Les armes dans le Sous Occidental*, *Arch. Berb.*, II (1917), 123—29; H. Dugard, *La colonne du Sous (janvier—juin 1917)*, Paris 1918; Gadiou, *La situation économique du Sous*, in *Revue de Géographie marocaine*, 1927, S. 137—65; H. M. Grey, *An account of the "Tourmaline" expedition to Sus*, 1897—98, London 1899; H. Lynes, *L'ornithologie des territoires du Sous*, Paris 1925; de Rochemonteix, *Documents pour l'étude du berbère: Contes du Sous et de l'oasis de Taflelt*, *J A*, XIII, 1889; René Basset, *Le Dialecte berbère de Taroudant*, *G S A I*, VIII (1895), 1—63; die Arbeiten von H. Stumme über die Berber-Dialekte Süd-Marokkos; E. Laoust, *Cours de berbère marocain: dialectes du Sous, du Haut et de l'Anti-Atlas*, Paris 1921; E. Destaings, *Étude sur la tachelhūt du Sous*, I, *Vocabulaire français-berbère*, Paris 1920; E. Gérenton, *Les expéditions de Moulay el Hassan dans le Sous*, in *Afr. Fr. R. C.* 1924, S. 269—86; L. Justinard, *Notes d'histoire et de littérature berbère*, in *Hespéris*, 1925, S. 227—38; ders., *Notes sur l'histoire du Sous au XI<sup>ème</sup> siècle*, *ibid.*, 1925, S. 265—76 und 1926, S. 545—53; ders., *Poèmes chleuhs recueillis au Sous*, in *R M M*, I, N<sup>o</sup> (1925), 63—108; E. Laoust, *Pêcheurs berbères du Sous*, in *Hespéris*, 1923, S. 237—64; R. Montagne, *Une tribu berbère du Sud-Marocain: Massat*, *ibid.*, 1924, S. 357—403; P. Ricard, *Les Guides Bleus: Maroc*, Paris 1918, S. 136 f.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

AL-SŪSAN, gemeinsamer Name für die weisse

und gelbrote Lilie wie für die blaublühende Iris, die durch den Zusatz *asmāndjūnī* näher bezeichnet wird und bei Ärzten auch *Irisā* heisst. Die Bezeichnung ist gemeinsemitisch, ob aber von *šēsh* „sechs“ abzuleiten, wie Löw will, erscheint mir wegen des überall bezeugten *ū* oder *ō* fraglich. Offizinell ist heute noch die Wurzel von *Iris florentina* L.

*Litteratur*: Ibn al-Baitār, Übers. Leclerc, II, 306; al-Kazwīnī, *ʿAdjāʾib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, I, S. 276; I. Löw, *Die Flora der Juden*, II, 1—4, 160—184. (J. RUSKA)

SŪSAN, Ruinenstätte am oberen Kārūn in Khūzistān, im Gebiete des Lürenstammes der Bakhtiyāren (s. o., I, 627), 5 Stunden von Dizfūl entfernt; s. schon o., II, 834. Der Ort führt bei den persischen Geographen auch die Namen ʿArūdī (oder ʿArūh?) und Djabalik. H. Rawlinson hat 1836 diese Ruinen entdeckt; dann besuchte sie Layard zweimal (1840, 1841) und berichtete die Beschreibung seines Vorgängers, der sich zum Teil nur auf Mitteilungen von Einheimischen stützte, in verschiedenen wesentlichen Punkten. Seitdem scheint kein europäischer Reisender mehr eine genauere Durchforschung der Lokalität vorgenommen zu haben.

Nach Layard scheinen die Ruinen zwei verschiedenen Epochen, der altpersischen und der sāsānischen, anzugehören. Am rechten Ufer des Kārūn gewahrt man da, wo der Fluss eine Biegung nach Westen macht und dadurch die Figur eines Halbkreises bildet, in der Ausdehnung von fast 3 km die Trümmer einer unbewohnten Steinmasse, welche die Lüren Māl-i Wirān = „Besitz in Ruinen“ nennen. Sie sollen von einer älteren, wahrscheinlich sāsānischen Stadt herrühren. An beiden Flussufern kann man die Züge sehr alter, gepflasterter Strassen verfolgen. In kurzer Entfernung von Māl-i Wirān, nordöstlich am Fusse der Hügel steht das Danielgrab, von den der ʿAlī Ilāhī-Sekte (s. I, 307) Sekte angehörigen Lüren als die Ruhestätte des alttestamentlichen Propheten verehrt. Sie nennen es das Grab des „grossen Daniel“ (Dāniyāl-i akbar) zum Unterschiede von jenem des „kleinen Daniel“ (Dāniyāl-i aṣghar) in Sūs. An der Authentizität des letzteren, als der wahren Sepultur des biblischen Propheten, halten jedoch Muslime, Juden und Mandäer, in Übereinstimmung mit der älteren christlichen Tradition, unbedingt fest (vgl. im übrigen den Art. sūs). Rawlinson schildert das Daniel-Heiligtum von Sūs als ein aus massiven weissen Marmorblöcken zusammengefügtes Gebäude mit einem grossen Wasserbassin an der Vorderseite. Letzteres wird von einem kleinen Flusse, der von den Hügeln herabkommt, gespeist. Die zahlreichen in dem Wasserbecken befindlichen Fische soll der Aberglaube des Volkes für heilig halten. Demgegenüber charakterisiert Layard das Grab als einen Lehm- und bestreitet die Existenz eines solchen Wasserreservoirs und eine allgemein verbreitete Annahme der Heiligkeit der Fische jenes Flüsschens. Beim Danielgrabe in Sūs galten allerdings diejenigen Fische, welche sich in der dieser geweihten Stätte benachbarten Strecke des Shawūrflusses aufhalten, schon im Mittelalter, wie wir aus den Berichten des jüdischen Reisenden Benjamin von Tudela und des persischen Geographen al-Mustawfī wissen (vgl. Layard, *a. a. O.*, XVI, 61), als unverletzlich — wohl ein Überrest des alten vorderasiatischen Fischkultes.

Nach Rawlinson sollten sich nahe dem Daniel-

grabe ein grosses Marmorstück mit vollständig erhaltener Keilinschrift und viele ähnlich gemischelte zerbrochene Tafeln befinden. Layard hat davon nichts gesehen, auch über den etwaigen Verbleib solcher Monumente nichts in Erfahrung bringen können.

Der Kārūn wird etwas unterhalb der Māl-i Wirān-Ruinen von furchtbaren Abgründen eingefasst. Wo die Felsen zurückweichen, erscheint adernfalls eine Trümmernasse aus roh behauenen Steinen, von den Lüren Masdjid-i Sulaimān (= Salomo-Moschee) genannt, offenbar ein sehr altes, aber unbedeutendes Bauwerk; Inschriften fehlen. Nahe dabei die Überreste einer sehr alten Bogenbrücke. Von weiteren Ruinen in und bei Süsan weiss Layard nichts. In einiger Entfernung folgt flussabwärts Süsan Surkh-Āb = „Rotwasser-Süsan“, das eine alte Ortslage bezeichnet.

Die Berge, welche das linke Kārūnufer begrenzen, führen den Namen Djildjir, Djiliwir, Djilwir oder genauer Gildjird, Gilgird (s. Rawlinson, *a. a. O.*, IX, 87; Layard, *a. a. O.*, XVI, 62, 80). Am Fusse derselben liegen die Überreste eines sāsānidischen Schlosses, die *Kal'a-i Gilgird*. Diese Gilgird-Bergkette trennt Süsan von den ca. 4–5 St. südöstlich davon gelegenen grossartigen Ruinen von Idhadj oder Māl-Amir [s. d.]. In der Kal'a-i Gilgird hat Rawlinson mit Recht jenes berühmte Staatsgefängnis der Sāsāniden wieder erkannt, in welchem unter anderen der von Kaiser Jovian den Persern preisgegebene armenische König Arsakes III. jahrelang als Gefangener schmachtete, bis er sich in dramatischer Weise nach einem feierlichen Mahle selbst das Leben nahm. Das τὸ λήθης φρούριον, „das Kastell der Vergessenheit“, in dem sich diese schauerliche von Prokopius (*Bell. Pers.*, I, 5, 12) erzählte Historie zutrug, kann nur auf persischem Boden gelegen haben. Unter besagtem Beinamen wird das Schloss von griechischen und armenischen Schriftstellern öfters erwähnt; die eigentliche Benennung, *Giligerda*, hat jedoch allein Theophylaktos Simokatta (III, 5) überliefert. Nach ihm, wie nach armenischen Autoren, muss man den Platz in der Susiana, unweit von Djundai-Sābūr [s. d.], suchen. Nach diesen Indizien hat dann Rawlinson die Identität von Γαργέρδα mit Kal'a-i Gilgird (geographische Position: östl. vom 50° ö.L., Greenw.; südl. vom 32° n.Br.) festgestellt. Den Ort kennt übrigens auch der arabische Geograph Yākūt (III, 303) als Kildjird. Der Name bedeutet „Lehmfestung (eigentl. aus Lehm gemacht)“, eine Bezeichnung analog den auf türkischem Sprachboden mehrfach vorkommenden Toprak-kal'a = „Erdfeste“. Es ist nach dem eben Dargelegten unhaltbar, wenn Ritter (XI, 83–84), dem noch in neuerer Zeit V. Chapot und Lehmann-Haupt (s. Streck, *a. a. O.*, LXVI, 308, Anm. 3) folgten, das „Schloss der Vergessenheit“ nach Nordmesopotamien verlegen wollten. Layard (*a. a. O.*, XVI, 64, 96) suchte es irrig in Dizfūl. Rawlinson war auch der Meinung, dass die Tradition vom Danielgrabe später von Süsan nach Süden an den Šāwūr gewandert sei und dass die Ruinen von Süsan das ältere Susa der assyrischen Zeit repräsentierten, während in den Trümmerhügeln von Sus die Stadt Susa der persisch-griechischen Epoche zu erkennen sei. Diese Ansetzung zweier verschiedener Susa, welche auch Ritter sympathisch erschien, muss entschieden abgelehnt werden; s. dagegen schon Layard, *a. a. O.*, S. 93 f.

Literatur: G. Le Strange, *The Lands*

*of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 245–46; H. Rawlinson im *JRGS*, IX (1839), 83–4, 85–8; A. H. Layard, *a. a. O.*, XVI (1846), 61–2, 80–1, 93–4, 96; A. H. Layard, *Early Adventures in Persia, Susiana and Babylonia* (London 1887), I, 399, 412–29, II, 14; K. Ritter, *Erkunde*, IX, 167–69, 311; N. 83–4; M. Streck in *ZDMG*, LXVI (1912), S. 308–9. (M. STRECK)

**SÜSÜ** oder sösö, ein Volkstamm, der einst die Urbevölkerung des Fūta-Djallon gebildet haben soll. Von da ist er zum Teil nach dem Westen und besonders nach dem Südwesten dieser Provinz zurückgedrängt worden, in das Gebiet des heutigen Französisch-Unter-Guinea. Teilweise sind die Süsü Muslime.

Fernerhin bezeichnet Süsü in der Mandingo-Sprache die sudanesishe Stadt Sösö [s. d.].

(MAURICE DELAFOSSE)

**SUTRA** (A.), Bedeckung, Schutz, Schirm, besonders bei der Šalāt, wo Sutra das Objekt andeutet, das derjenige, der sie verrichtet, vor sich setzt oder legt in der Richtung der Kibla, wodurch er sich einen ideellen Raum abgrenzt, innerhalb dessen er nicht gestört ist durch menschliche oder dämonische Einflüsse. „Die fiktive Begrenzung eines offenen Gebetsplatzes, die Sutra, scheint neben anderen Zwecken auch den zu haben, die Dämonen abzuhalten“ (Wellhausen, *Reste* 2, S. 158). Tatsächlich wird in einer Tradition derjenige, der sich mutwillig in diesen ideellen Raum hineindrängt, ein Šaiṭān genannt (Bukhārī, *Šalāt*, B. 100, vgl. Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, IV, 2; Tayālisī, *Musnad*, Haidarābad 1321, N<sup>o</sup>. 1342).

Das Wort kommt im Korān nicht vor. Im Hadith findet es sich oft in der Verbindung *salata (tasattara, istatara) bi-Thawab* in Traditionen, die die rituelle Waschung beschreiben, bei welcher man durch ein Kleid oder einen Vorhang seine Nacktheit verbirgt oder verbergen lässt (z. B. Bukhārī, *Šalāt*, B. 14; Ghust, B. 21; Muslim, *Haid*, Trad. 70, 79; Abū Da'ūd, *Tahara*, B. 123; *Manāsik*, B. 37). Ähnlich heisst *Sitr* der Vorhang, durch welchen Muḥammed seine Frauen den Blicken der Aussenwelt entzog (Bukhārī, *Maghāzī*, B. 56; *Nikāḥ*, B. 67).

So heisst es dann auch, dass einer die *Šalāt* verrichtet in der Richtung auf einen Gegenstand, der ihn von der Menge isoliert (*yasturuḥu min al-Nās*), so dass er von ihr nicht gestört wird (z. B. Bukhārī, *Hadj*, B. 53; Muslim, *Šalāt*, Trad. 259; Abū Da'ūd, *Manāsik*, B. 53).

Muḥammed soll in der Wahl seiner Sutra ganz frei gewesen sein: Lastkamele, Reittiere, Bäume, Sättel (Bukhārī, *Šalāt*, B. 98), ein Sofa (ebd., B. 99), die Lanze (*Harba*, B. 92), der Stock (*Anaza*, B. 93), die Säulen der Moschee (B. 95) werden erwähnt.

Der Hadith hat uns den Nachhall zweier Richtungen in Bezug auf die Sutra bewahrt, die eine gibt genaue Vorschriften, die andre sträubt sich dagegen.

Erstere ist bestrebt, genau festzulegen, welcher Abstand zwischen der Sutra und dem, der die Šalāt verrichtet, beobachtet werden soll (*Mamarr al-Šāt* „Raum zum Passieren für ein Schaf“, Bukhārī, *Šalāt*, B. 91; Muslim, *Šalāt*, Trad. 263, 264 usw.); sie lässt Muḥammed erklären, dass man keinen zwischen sich und seiner Sutra passieren lassen soll (Bukhārī, *Šalāt*, B. 100, 101; Muslim, *Šalāt*, Trad. 258–62 usw.), dass Vorübergehende, besonders Hunde, Esel und Frauen, die Šalāt ab-



schneiden: Es sagte der Gesandte Allāhs: „Wenn einer die Ṣalāt verrichtet, ohne dass sich vor ihm etwas wie das Ende oder mittlere Teil eines Satfels befindet, wird seine Ṣalāt durch einen vorübergehenden Hund, Esel oder Weib abgeschnitten“ (Tirmidhī, *Mawāḳit*, B. 136; Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 86).

Die andre Richtung dagegen erklärt, dass die Ṣalāt niemals durch Vorübergehende abgeschnitten wird (das ist auch Shāfi‘i’s Ansicht nach Tirmidhī’s Bemerkung zu *Mawāḳit*, B. 135). ‘Ā’isha ruft mit Entrüstung aus: „Ihr stellt uns Eseln und Hunden gleich; bei Allāh, der Prophet verrichtete die Ṣalāt, während ich auf dem Sofa lag, zwischen ihm und der Kibla“ (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 105). Dieselbe Tendenz hat eine Erzählung des Ibn ‘Abbās: Ich ritt hinter al-Faḍl auf einer Eselin; wir erreichten den Propheten gerade, als er mit seinen Genossen in Minā die Ṣalāt verrichtete. Wir stiegen dann ab und nahmen Platz in der Reihe, während das Tier zwischen den Leuten durchlief, ohne die Ṣalāt abzuschneiden (Tirmidhī, *Mawāḳit*, B. 135; vgl. Aḥmed b. Ḥanbal, II, 196).

Die Shāfi‘iten nennen die Sutra *Sunna*. Die verschiedenen Ansichten der Juristen findet man bei Nawawī in seinem Kommentar zu Muslims *Ṣaḥīḥ*, Kairo 1283, II, 76 ff.; vgl. auch Tirmidhī’s Bemerkungen zu B. 133—36 seines Kapitels *Mawāḳit al-Ṣalāt*.

Abū Ishāq al-Shīrāzī, ed. Juynboll, S. 29 spricht sich folgendermassen aus: Wenn jemand vorübergeht an einem, der die Ṣalāt verrichtet, und es befindet sich zwischen ihnen eine Sutra oder ein Stock, der ungefähr Armlänge hat, so ist das nicht *makrūh*. Ebenso wenig ist es *makrūh*, wenn kein Stock da ist, sondern eine Linie, die er gezogen hat in einem Abstand von drei Ellen. Wenn dagegen nichts derartiges da sein sollte, so wäre (das Vorübergehen) *makrūh*. Die Ṣalāt bliebe jedoch gültig.

Es sei noch erwähnt, dass die Sutra des Imām bei der Ṣalāt gilt für diejenigen, mit welchen er die Ṣalāt verrichtet (Bukhārī, *Ṣalāt*, B. 90).

*Litteratur*: Das Material des klassischen Hadīth bei A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muḥ. Tradition*, Leiden 1927, s. v.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Tuhfa*, Kairo 1282, I, 180 f.

(A. J. WENSINCK)

AL-SU‘UDĪ, SAIF AL-DĪN ‘ABD AL-LATĪF B. ‘ABD ALLĀH, Theologe, gestorben 736 (1335/6). Biographische Angaben scheinen bis heute nicht bekannt zu sein. Er bestritt die Lehren des Ibn ‘Arabī in einigen Kaṣiden, die sich in dem Werke des Sakhāwī, *al-Kawāḍ al-munabbī‘ au Tarḍamat Ibn ‘Arabī* (Hs. Berlin, Ahlwardt, *Verzeichnis*, N<sup>o</sup>. 2849, vgl. 7846<sup>4</sup>) finden. Ferner wird er (a. a. O., N<sup>o</sup>. 8379, vgl. N<sup>o</sup>. 3658) als Verfasser eines Gebetes (*Du‘ā*) erwähnt.

*Litteratur*: Brockelmann, *GAL*, II, 9.  
(C. VAN ARENDONCK)

AL-SU‘UDĪ, ABU ‘L-FAḌL AL-MĀLIKĪ, Theologe des X. (XVI.) Jahrhunderts. Er schrieb ein polemisches Werk (vollendet im Shawwāl 942 = April 1536) gegen die Christen (und Juden). Veröffentlicht wurde es nach den Handschriften in Leiden und Oxford von F. J. van den Ham (*Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos*, Leiden 1877—90); inhaltlich stellt es einen Auszug dar aus einem Werke des Abu ‘l-Baḳā’ Ṣāliḥ b. Ḥusain al-Djāfarī (geschrieben im Jahre 618 = 1221) mit dem Titel *Takḥḍīl man ḥarraf al-Indjīl*. Der Verfasser ist wahrschein-

lich mit Abu ‘l-Faḍl al-Faḍl al-Mālikī identisch, einem Diener (*Kḥādim*) des Ṣūfī-Shaikh Abu ‘l-Su‘ūd al-Djāriḥī (gest. einige Jahre nach 930 = 1523/4; vgl. al-Shā‘rānī, *Lawāḳīh al-Anwār fī Tabakāt al-Akhyār*, Kairo 1317, II, 113—4), den Ḥādīdj Khalifa (IV, 557, N<sup>o</sup>. 9521) als den Verfasser eines Kommentars zur *Ḥamziya* des al-Buṣīrī bezeichnet. Al-Su‘ūdī zitiert in seiner Polemik (S. 146, 14, 147, 4) Abu ‘l-Su‘ūd als seinen Meister (*Ustādh*), und al-Shā‘rānī (a. a. O., II, 113, 5 v. u.) erwähnt Abu ‘l-Faḍl al-Mālikī als einen ergebenen Schüler des Abu ‘l-Su‘ūd, von dem wahrscheinlich seine *Nisba* al-Su‘ūdī herrührt. Nach van den Ham (in der Vorrede seiner Ausgabe, S. 6) enthält sein Buch viele Stellen, die sich Wort für Wort in einer Gothaer Handschrift wiederfinden, nämlich in einem Kommentar der *Ḥamziya*, als dessen Verfasser Faḍl Allāh al-Mālikī genannt wird (Pertsch, *Die arab. Handschriften . . . zu Gotha*, IV, 294, N<sup>o</sup>. 2295).

*Litteratur*: ausser den oben zitierten Werken: Ḥādīdj Khalifa, *Kaṣḥf al-Zunūn*, ed. Flügel, II, 249, N<sup>o</sup>. 2736; Steinschneider, *Polemische u. apologetische Literatur in arabischer Sprache* (Abh. *KM*, VI, 3), Leipzig 1877, S. 36 (N<sup>o</sup>. 17), 141 (N<sup>o</sup>. 121), 409; F. Triebes, *Liber decem questionum contra Christianos auctore Ṣāliḥ ibn al-Ḥusain*, phil. Diss., Bonn 1897, S. V—VII; C. Brockelmann, *GAL*, I, 430; II, 329.

(C. VAN ARENDONCK)

SU‘UDĪ (oder ABU ‘L-SU‘UD) B. YAḤYĀ B. MUḤYĪ AL-DĪN AL-MUTANABBĪ AL-‘ABBĀSĪ AL-SHĀFI‘Ī AL-DIMASHQĪ, Schriftsteller, starb in Damaskus im Šafar 1127 (Febr. 1715). Er hatte mehrere Zweige der islāmischen Wissenschaften studiert, wobei ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī einer seiner Lehrer war. Al-Murādi erwähnt seinen *Diwān*, betitelt *Madā’ih al-Ḥaḍarāt bi-Lisān al-Iṣḥārāt*, und gibt einige Proben seiner Poesie. Nach dem gleichen Autor widmet ihm al-Muḥibbī einen Artikel in seinem *Nafḥat al-raiḥāna wa-Raḥḥat Ṭilā’ al-Ḥāna* (vgl. Brockelmann, *GAL*, II, 294). Zu seinen Werken gehört ein *Muwash-ṣaḥ* zum Preise der Stadt Damaskus, das sich in einer Handschrift der Preussischen Staatsbibliothek findet (Ahlwardt, *Verzeichnis*, N<sup>o</sup>. 6090, We 1120, Fol. 78<sup>a</sup>, vgl. N<sup>o</sup>. 8174<sup>2</sup>).

*Litteratur*: al-Murādi, *Silk al-Durar fī A’yān al-Karn al-thānī ‘aṣḥar*, Būlak 1301, I, 58—62; M. Hartmann, *Das arabische Strophen-gedicht. I. Das Muwaṣṣaḥ*, Weimar 1897, S. 83; C. Brockelmann, *GAL*, II, 279.

(C. VAN ARENDONCK)

ṢUWĀ‘. [Siehe ṣā‘.]

AL-SUWAIDIYA, Hafenstadt von Antākya, das 12 Mil vom Mittelländischen Meere entfernt lag. Die Stadt verdankte ihr Aufblühen der allmählich immer mehr zunehmenden Versandung des etwas nördlicher gelegenen Hafens von Seleukeia Pieria. Bereits seit Vespasians Zeit hatte man durch den Bau eines grossartigen Felsentunnels (der noch jetzt vorhanden ist und den Namen al-Gāris, d. i. pers. Čehriz oder Kariz, führt) versucht, von dem grossen Handelsemporium die Gefahr der Versandung seines Hafens abzuwenden, doch auf die Dauer ohne Erfolg. In frühislamischer Zeit wird Salūkiya noch mehrfach erwähnt (al-Balādhuri, ed. de Goeje, 148, 12: *Ḥiṣn Salūkiya*; al-Mas‘ūdī, *Murūdj al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard, II, 199; Yāqūt, *Muḍjam*, III, 126; Šafi al-Din, *Marāsid al-Iṭtilā‘*, ed. Juynboll, II, 47). Auch bei den Historikern der Eroberungsgeschichte ist statt Ka-

*laḳīya* oder *Malakīya* wohl *Salūḳīya* (im J. 21 H.) zu lesen (Caetani, *Annali dell' Islām*, IV, 506, § 81), und ebenso möglicherweise später das unbekannte al-Mālūniya, als in dessen Nähe gelegen Busai (Ποσειδών) und al-Ḳuṣai (j. Ḳal'at al-ʿaw) bezeichnet werden, wohin die Einwohner von Dār-ḳūsh auswanderten (Quatremère, *Hist. d. Sult. Maml.*, I, b, S. 266; van Berchem, *Voyage en Syrie*, I, 250, 6). Allmählich ging aber die Bedeutung der antiken Hafenstadt auf das südlichere al-Suwaidiya über, das nach den „Schwarzen Flüssen“ (den δύο Μέλαντες, noch jetzt Böyük und Küçük Ḳaraşu) und dem „Schwarzen Gebirge“ (Μαύρον oder Μελάντιον ορος, Montana Nigra, syr. Tūrā ūkāmā, d. i. dem Amanos) benannt war. Bei den älteren arabischen Geographen (z. B. al-Ḳhwarizmi, Ibn Ḳhurḍādhbih, al-Battāni) wird die Stadt noch nicht erwähnt. Erst kurz vor der Kreuzzugszeit scheint sie bekannter geworden zu sein, falls ihr Name in dem Συμφέσιον bei Georgios Kedrenos (Migne, *Patrologia Graeca*, CXXII, col. 97) zu erkennen ist (1030 n. Chr.). Anna Komnena (Alexias, II, ed. Bonn, 87, 21, 126, 22, 239, 8) nennt später die Stadt τῆς Ἀντιοχείας ἐπὶ τοῖς Σουδαί, λίμνῃ Σουδαί oder Σουέτιον. Erst mit der Gründung des Fürstentums Antiochia scheint ihre Blütezeit begonnen zu haben; nach Yāḳūt führten die Franken von dort ihre Waren nach Antākiya hinauf. Al-Idrisi rechnet von Ḥiṣn al-Suwaidiya 15 *mil* bis Ḥiṣn al-Ḥuryāda (الحرورية) bei Estori ha-Farkhī, Gorieta der italienischen Seekarten und Portulane) und 20 *mil* bis zum Djabal Ra's al-Ḳhanzīr. Nach dem benachbarten Heiligtum des jüngeren Symeon Stylites auf dem Djabal Mār Simʿān (Θαυμαστόν ὄρος) hiess al-Suwaidiya bei den Kreuzfahrern Portus Sancti Symeonis (Guil. Tyr., XIV, 5; XV, 13; XVII, 31). Später wird die Stadt nur noch selten genannt. Im Jahre 666 (1267/8) marschierte der Emir Badr al-Din über al-Suwaidiya gegen Antākiya (al-Maḳrizi, *Hist. des Sult. Maml.*, Übers. Quatremère, I/II, 52; auch II/1, 226 ist vielleicht al-Suwaidiya statt al-Suwaidā zu lesen).

Der Name es-Swēdiye hat sich bis jetzt erhalten; nach Martin Hartmann bezeichnet er jedoch „bald die wohlangebaute Ebene zwischen dem Orontes, dem Meere, dem Südfall des Djebel Mūsā und dem Westabhang des Djebel Mār Simʿān, bald die grösste Ortschaft dieser Ebene, ez-Zētūniye“; wie zu Barkers Zeit „kennt man auch heute nördlich vom Djebel al-Aḥmar und südlich und östlich vom Orontes es-Swēdiye fast nur als Namen eines Ortes, während die Bewohner der Ebene selbst und ihrer näheren Umgebung diesen Namen nie für ein bestimmtes Dorf gebrauchen, sondern darunter nur jene Ebene mit ihren durchaus von einander verschiedenen Ortschaften verstehen“.

*Litteratur:* al-Maḳdisi, *BGA*, III, 54; al-Idrisi, ed. Gildemeister, *ZDPV*, VIII, 1885, S. 23; Yāḳūt, *Muḍammas*, ed. Wustenfeld, I, 385; al-Dimishḳī, ed. Mehren, S. 206; Abu ʿl-Fidāʾ, ed. Reinaud u. de Slane, I, 233; II/II, 12; al-Maḳrizi, *op. cit.*; Ibn al-Shihna, ed. Baurat, S. 221; al-Ḳalḳashandī, *Subḥ al-Aḥla*, ed. Kuno, III, 237, IV, 129; Pococke, *Beschreibung des Morgenlandes*, II, S. 272 f.; Chesney, *JRGS*, VIII, S. 228—34; Barker, *Lares and Pylae*, London 1853, S. 267; K. Ritter, *Fortifik.*, XVII, S. 1218 f., 1222 ff.; Rey, *Les églises franques en Syrie*, Paris 1883, S. 201, 353; Chantre, in *Le tour du monde*, 1889, II, S. 224; Heyd, *Geschichte des Islamismus*,

Stuttgart 1879, I, 186; Röhrich, *ZDPV*, X, 273, Anm. 14; ders., *Regesta regni Hierosolym*, S. 5, N<sup>o</sup>. 35, Anm. 2; S. 148, N<sup>o</sup>. 555; Tomaschek, *SB Ak. Wien*, 1891, Abh. VIII, S. 73; Cuinet, *La Turquie d'Asie*, II, Paris 1899, S. 198; M. Hartmann, *ZG Erdk. Berlin*, XXIX (1894), 138, 511 f.; Alishan, *Sissouan*, Venedig 1899, S. 516; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 94. (E. HONIGMANN)

#### SUYŪṬĪ. [Siehe ASYŪṬĪ.]

AL-SUYŪṬĪ ABU ʿL-FAIḤ ALD AL-ḲAHMĀN B. ABĪ BAKR B. MUḤAMMAD DJALAL AL-DIN AL-ḲHUPAIRĪ AL-SHĀFĪʿĪ, der fruchtbarste Schriftsteller Ägyptens in der Mamlükzeit und vielleicht der arabischen Litteratur überhaupt, entstammte einer persischen, in Baghdād ansässig gewesenen Familie, die seit mindestens neun Generationen vor ihm zu Suyūṭi heimisch und im öffentlichen Leben dieser Stadt wie im Fürstendienst zu Ansehn gelangt war. Suyūṭi ward am 1. Radjab 849 (3. Okt. 1445) zu Kairo geboren, wo sein Vater als Lehrer des Fikh an der Madrasa al-Shaikhūniya wirkte. Nach dem frühen Tode seines Vaters im Safar 855 = März 1451 (s. seine *Bughyat al-Wiḍāt*, S. 206) nahm sich ein ihm befreundeter Süfi des Knaben an. Er begann seine wissenschaftlichen Studien im Jahre 864 (1460) und brachte sie auf einer Reise durch die Städte Ägyptens und auf der Pilgerfahrt nach Mekka im Jahre 869 (1463) zum Abschluss. Nach Kairo zurückgekehrt, trat er zunächst als Gutachter in Rechtsfragen auf und erhielt 872 (1467) auf die Fürsprache seines Lehrers al-Bulḳīni die ehemals von seinem Vater bekleidete Professur an der Shaikhūniya. 891 (1486) ward er an die vornehmere Madrasa al-Baibarsiya versetzt, aber im Radjab 906 (Febr. 1501) verlor er dies Amt, da man ihn der Untreue in der Verwaltung des Anstaltsvermögens bezichtigte. Er zog sich nun auf die Nilinsel al-Rawḍa zurück und liess sich auch, als sein Nachfolger drei Jahre später starb, nicht mehr bewegen, sein Amt wieder zu übernehmen. Er starb am 18. Djumādā I. 911 (17. Okt. 1505).

Suyūṭis Schriftstellerei, die er schon im Alter von 17 Jahren begonnen hatte, zeichnete sich durch ungemeine Vielseitigkeit aus. Die längste Liste seiner Schriften, die Flügel in den *Wiener Jahrb.*, 1832, Bd. 58—60 zusammengestellt hat, zählt deren 561 auf, doch stehn darin neben einer Reihe stattlicher Werke auch zahlreiche ganz kurze Abhandlungen. Suyūṭi setzte seinen Ehrgeiz darin, sich auf allen Gebieten der islamischen Wissenschaft zu versuchen; in der Tat hat er eine Anzahl von Kompilationen geschaffen, die auch uns heute noch als Ersatz verlorener Werke der klassischen Litteratur wie als Materialsammlungen von hohem Werte sind. Aus dem *GAL*, II, 145 vorgelegten Verzeichnis seiner noch erhaltenen Schriften sollen hier nur die berühmtesten Werke, namentlich soweit sie in Drucken zugänglich sind, hervorgehoben werden.

Alle auf die Auslegung des Ḳorʿāns bezüglichen Traditionen hatte er in seinem, wie es scheint, verlorenen Werke *Tardjumān al-Ḳorʿān fi ʿl-Tafsir al-musnad* zusammengestellt; er kürzte dies Werk, indem er statt der Isnāds nur die litterarischen Quellen nannte, in dem *K. al-Durr al-manthūr fi ʿl-Tafsir al-musnad*, Kairo 1314, 6 Bde. Einzelne dunkle Stellen behandelte er in seinen *Mufhammat al-Miḥan fi Muḥammat al-Ḳorʿān*, Bulak



1384, Kairo 1309, 1310. Die Veranlassung der einzelnen Sūren erörterte er in seinem *Lubāb al-Nuḥūl fī Ashab al-Nuzul*, das an das Werk des al-Wāḥidī [s. d.] anknüpft, seinen Stoff aber aus Tradition und Exegese ergänzt und besonderen Wert darauf legt, seine Quellen deutlich hervortreten zu lassen, gedr. o. O. (Stambul) 1290 und mehrfach am Rande seines populärsten Kommentars. Dieser war von seinem 864 (1459) verstorbenen Lehrer al-Maḥallī Djalāl al-Dīn begonnen und von ihm 870 (1465) in 40 Tagen vollendet, er heisst daher gewöhnlich *Tafsīr al-Djalālīn*, gedr. Bombay 1869, Lucknow 1869, Calcutta 1257, Dehli 1884. Kairo 1300, 1301, 1305, 1308, 1313, 1328; unter den Glossen dazu ist die bekannteste die des Sulaimān al-Djamāl († 1204 = 1790), gedr. Bulāḳ 1282, Kairo 1302, 1308. Suyūṭī plante später noch einen grossen Kommentar u. d. T. *Madjma' al-Bahrain wa-Maṭla' al-Badrain*, doch steht nicht fest, ob dieser verloren oder gar nicht vollendet worden ist. Nur die Einleitung dazu hat sich erhalten, eine Übersicht über alle an den Korān sich anschliessenden Wissenschaften, die er 872 (1367) selbständig u. d. T. *al-Takḥḥīr fī 'Ulūm al-Tafsīr* veröffentlichte. Später erweiterte er dies Werk, indem er das *K. al-Burhān fī 'Ulūm al-Korān* des al-Zarkashī (gest. 794 = 1392) benutzte, zu seinem *Itḥān*, der die erschöpfendste Darstellung des ganzen Gebietes lieferte, ed. by Mowlawies Basheeroodeen and Noorool-Haqq with an Analysis by A. Sprenger, Calcutta 1852/4, gedr. Kairo 1278, 1307, 1317.

Aus der Tradition wollte Suyūṭī alle Ansprüche des Propheten zusammenfassen in seinem *Djāmi' al-Masānid*, das auch *Djāmi' al-Djāwāmi'* oder *al-Djāmi' al-kabir* genannt wird. Daraus machte er selbst einen Auszug *al-Djāmi' al-ṣaḡhir min Ḥadīth al-Baḥīr al-nadīr* und lieferte dazu einen Nachtrag *al-Ziyāda*; ein Kommentar dazu von 'Abd al-Raḥmān al-Munāwī († 1032 = 1623) ist Bulāḳ 1286 gedruckt. Dies alphabetisch angelegte Werk ordnete al-Muttaḳī al-Hindī (gest. 975 = 1567 oder 977 = 1569) neu nach den Kapiteln des Fikh u. d. T. *Manḥadj al-'Ummāl fī Sunan al-Aḳwāl wa 'l-Af'āl* und gab dazu einen Nachtrag *al-Ikmāl*. Beide Werke arbeitete er dann ineinander zu dem *K. Ḥayat al-'Ummāl fī Sunan al-Aḳwāl*. Endlich verband er die Traditionen über Aussprüche und Handlungen des Propheten wieder miteinander, und so entstand der *Kanz al-'Ummāl fī Ṭhubūt Sunan al-Aḳwāl wa 'l-Af'āl*, gedr. Ḥaidarābād 1312/3, 8 Bde. fol. Von Suyūṭī's zahlreichen Spezialwerken aus der Tradition sei noch sein Buch über die Eigenschaften des Propheten genannt, *Kifāyat al-Ṭālib al-Ṭalīb fī Kḥaṣā'is al-Ḥabīb al-ma'rūf bi 'l-Kḥaṣā'is al-kubrā*, 2 Bde., Ḥaidarābād 1319/20. Mit den Fragen der Traditionskritik befasste er sich nach dem Vorgang des Ibn al-Djāwzī [s. d.]. Zu dessen *K. al-Mawqūfāt* schrieb er zunächst Anmerkungen u. d. T. *al-Nukat al-badī'at* (s. *Fihrist al-Kutub al-awāliya fī 'l-Kutubkhāne al-Khedīwiya*, I, 445), die wohl identisch sind mit den in einer *Madjmu'a*, Lucknow 1303 gedr. *al-Ta'akkubāt 'ala 'l-Mawqūfāt*; dann bearbeitete er das Werk selbst neu in den *al-La'āl al-maḡnū'a fī 'l-Aḥādīth al-mawqūfa*, Kairo 1317. Von Suyūṭī's kleineren Schriften handeln sehr viele über eschatologische Fragen. Al-Kurṭubī's (gest. 672 = 1273) *al-Tadhkira bi-Aḳwāl al-Mawṭā wa-Aḳwāl al-Aḫira* bearbeitete er u. d. T. *Sharḥ al-Ṣudūr fī Sharḥ Hāl al-*

*Mawṭā fī 'l-Kubūr*, oft auch einfach *K. al-Barzakh* genannt, gedr. Kairo 1309, 1329, in pers. Übersetzung Lahore 1871; ein Auszug daraus *Bushra 'l-Ka'ib bi-Likā' al-Ḥabīb* steht am Rande des ersten Kairoer Druckes. Als Ergänzung dazu schrieb er 884 (1479) *al-Budūr al-sāfiya fī Umūr al-Aḫira*, lith. in Indien 1311. Über die Prüfung der Toten im Grabe schrieb er 176 Radjaverse u. d. T. *al-Taḥbīt fī Lailat al-Mabīt*, gedr. mit einem Kommentar von M. 'Aṣriya, Fās 1314, von M. al-Tihāmī Djannūn, eb. 1321. Öfter gedruckt ist auch das *K. al-Durār al-ḥisān fī 'l-Ba'th wa-Na'im al-Djinnān*. Mehrere seiner kleineren Schriften, z. B. sechs über die Frage, ob die Eltern des Propheten im Paradiese seien, sind in der *Madjmu'at al-Masā'il al-tis'*, Ḥaidarābād 1316/7 und 1334 gedruckt.

Das gesamte Gebiet der Sprachwissenschaften stellte Suyūṭī in einer äusserst reichhaltigen und nützlichen Enzyklopädie u. d. T. *al-Muḥḥir fī 'Ulūm al-Lughā* dar, Bulāḳ 1282, Kairo 1323, versifiziert von Mā' al-'Ainain u. d. T. *Ṭhimār al-Muḥḥir*, Fās 1324. Nach dem Vorbilde des Ibn al-Anbārī [s. d.] suchte er die *Uṣūl*, die Prinzipien der Fikhwissenschaft, auf die Grammatik anzuwenden in seinem *al-Iktirāḥ fī 'Ilm Uṣūl al-Naḥw wa-Djadalihī*, Ḥaidarābād 1310, vgl. Sprenger in *Z D M G*, XXXII, 7; A. Schmidt in *al-Muḥaffariya*, *Sbornik statei*, St. Petersburg 1897, S. 309 ff. Einzelheiten der Grammatik behandelte er gleichfalls nach dem Muster der juristischen Diskussion unter dem gleichen Titel *al-Aḫbār wa 'l-Naḥw*, unter dem er auch ein Kompendium des Fikh verfasst hatte, mit dem Zusatz *al-Naḥwiya*, gedr. Ḥaidarābād 1317, 4 Bde. Den Stoff dazu hatte er ursprünglich zusammen mit den Nachrichten über Leben und Werke der Philologen seit 868 (1463) gesammelt; dann aber hatte er seit 899 (1493) jene *Nukat* davon abgezweigt und auf Rat des Madjd al-Dīn b. Fahd die historischen Nachrichten u. d. T. *Bughyat al-Wu'āt*, gedr. Kairo 1326, zusammengefasst. Die Traditionen über die Anfänge der Grammatik stellte er in den *al-Aḫbār al-mar'ūfiya fī Sabab Waḍ' al-'Arabiya* zusammen, gedr. in der *al-Tuḥfa al-bahiya*, Stambul 1320/2, S. 49–53. Die *Alfiya* des Ibn Mālik [s. d.] kommentierte er u. d. T. *al-Bahja al-mar'ūfiya*, Kairo 1310, und zu Ibn Hishāms [s. d.] *al-Mughnī* schrieb er einen *Sharḥ Sharḥ*, Kairo 1322. Selbständige Darstellungen der Grammatik lieferte er u. d. T. *al-Farīta fī 'l-Naḥw wa 'l-Taḥrīf wa 'l-Khaṭṭ*, zu dem ein Kommentar des Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Zakrī al-Fāsi, Fās 1319 gedruckt ist, sowie in dem *Djāmi' al-Djāwāmi'*, das mit Anmerkungen von al-Shanḳīṭī, Kairo 1318 und 1327/8 in zwei Bänden gedruckt, dazu ein Kommentar zu den Belegversen von demselben u. d. T. *al-Durār al-lawāmi'*, Kairo 1328.

Auf dem Gebiete der Geschichte versuchte sich Suyūṭī in drei Darstellungen, einer der allgemeinen Weltgeschichte u. d. T. *Radā'i' al-Zuhūr fī Waḳā'i' al-Duhūr*, Kairo 1282 usw., einer Geschichte der Khalifen, *Ta'rikḥ al-Khulafā'*, hsg. von S. Lee und Maulawi Abd al-Haqq, Calcutta 1857, Kairo 1305, 1913, Lahore 1870, 1887, Dehli 1306, ins Engl. übersetzt von H. S. Jarrett (*Bibl. Ind.*), Calcutta 1881, und einer Geschichte Ägyptens u. d. T. *Ḥusn al-Muḥādara fī Aḫbār Miṣr wa 'l-Kāhira*, lith. Kairo 1860 (?), gedr. eb. 1299, 1321, 1327. Zur Personalgeschichte lieferte er ausser der bereits erwähnten Geschichte der Grammatiker eine

solche der Korānausleger, *Ṭabaḳāt al-Mufasssirin*, ed. A. Meursinge, Leiden 1839, und einen Auszug aus al-Iḥāḥabī's (gest. 748 = 1348) *Ṭabaḳāt al-Huffāz*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1833/4.

Poetische Begabung war Suyūṭi versagt. Doch versuchte er sich auch auf schöngeistigem Gebiet mit der Abfassung von *Maḳāmen*, die allerdings mit den vollendeten Mustern dieser Gattung nur den Titel und die Form der Reimprosa gemein haben und allerlei interessante Notizen über Pflanzen; 12 davon sind Kairo 1275 lith., danach in einem Sammelband Bhōpāl 1297 wiederholt und Istanbul 1298 gedruckt, 6 davon hat O. Rescher in den *Beiträgen zur Maḳāmenliteratur*, Hefte 8, Kirchhain N.-L. 1918 übersetzt. Einzelne dieser Skizzen laufen auch noch selbständig um, so die u. d. T. *Rashf al-Zulāl min al-Sihr al-halāl*, in der er 20 Repräsentanten verschiedener Wissenschaften ihre Hochzeitsnacht in ihren eigentümlichen Fachausdrücken schildern lässt, lith. o. J. Kairo, gedr. Fās 1319. Das Gebiet der sexuellen Moral und der Pornographie hat er auch sonst nicht gescheut, wie die *G. A. L.* II. 153, N<sup>o</sup>. 207—13 aufgezählten Schriften zeigen. Aus seinem Adabwerk *Anīs al-Djālis* ist ein Auszug *Djāwahir al-Hikāyāt wa 'l-Asīla wa 'l-Laṭā'if wa 'l-Riṭāyāt wa 'l-Amthila* von 'Abd al-Kāyim b. Mollā 'Abd al-Nāṣir al-Shirdāni ins Tatarische übersetzt, 7. Aufl. Kazan 1905. Er verschmähte es auch nicht, die Anekdoten von Djuḥā zu sammeln u. d. T. *K. man nahā ila Nawādir Djuḥā* s. *A descriptive List of the Arabic mss. acqu. by the trustees of the Brit. Museum since 1894*, S. 62, Or. 6646, 2, während ihm in derselben Hs. u. a. eine Satire auf Karakush [s. d.] von Ibn al-Mammātī (gest. 606 = 1209) fälschlich zugeschrieben wird. Auch die Anthologie *al-Mardj al-naḍir wa 'l-Araḍj al-ṣaṭir* (vgl. Kosegarten, *Chrest. ar.*, S. 151—76; Grangeret de Lagrange, *Anthol. ar.*, N<sup>o</sup>. 11 usw.) gehört nicht ihm, sondern einem älteren al-Suyūṭī Muḥammed b. Nāṣir al-Din Abū Bakr Yaḥyā, aus der 1. Hälfte des IX. Jahrh., der vielleicht sein Grossvater war; s. Cheikh, *Machriq* (1906), S. 581—98.

Seine durch Einzelschriften schon genügend dokumentierte Vielseitigkeit zeigte er noch in einer Enzyklopädie über 14 Wissenschaften u. d. T. *al-Uṣūl al-muḥimma li-'Ulūm Djamma* oder kürzer *al-Nuḳāya* mit dem Kommentar *Itmām al-Dirāya*, gedr. Bombay 1309, Fās 1317, ausserdem am Rande von al-Sakkākī's *Miftāḥ al-'Ulūm*, Kairo 1900.

*Litteratur*: Selbstbiographie in *Ḥusn al-Muḥādḍara*, I, 153, 203; II, 65, abgedruckt bei Meursinge, *a. a. O.*, S. 4—12; Wüstenfeld, *Geschichtsschreiber*, S. 506; Goldziher in *S. B. Ak. Wien*, LXIX (1871), S. 28 ff.; Hartmann, *Das Muḥaddith*, S. 82; *G. A. L.* II. 143—58.

(BROCKELMANN)

**SWAHİLĪ.** [Siehe ZANZIBAR.]

**SYRIEN.** [Siehe AL-SHA'M.]

**SYRTE, SURT** (Idrisi: Šurt) an dem Golfe *Syrts major*, war nach al-Bakrī eine grosse Stadt (*Madīna*) am Meeresstrand, die mit einer Stadtmauer, einer *Djāmi'*, einem *Ḥammām* und mehreren *Sūḥ* versehen war; sie hatte drei Tore: von dem einen aus sah man auf die *Ḳibla*, von dem andern auf das Land und von dem dritten auf das Meer; hier gab es süßes Wasser und blühende Gärten, aber die Bevölkerung war schlecht. Die Bewohner verständigten sich untereinander in einer besonderen Sprache, die weder arabisch, noch berberisch, noch koptisch war. Die Stadt, auf halbem Wege zwischen Tripolis und Adjdābiya, lag an der Pilgerstrasse vom Maghrib. Al-'Aiyāshī, der im XVII. Jahrhundert dreimal hindurchzog, berichtet uns, dass Surt ein gut kultiviertes Land war, das aber unter der Tyrannei seiner Eroberer zu leiden hatte; es gab hier drei *Ḳaṣr*. Die Muslime eroberten das Gebiet zur Zeit der ersten Einfälle in Ifriḳiya im Jahre 22/3 d. H.; sodann teilte Surt das Schicksal von Tripolis; aber die Gouverneure und Könige von Tripolis konnten nicht immer eine wirkliche Herrschaft über dieses Gebiet und über seine nomadischen Bewohner ausüben; die Verbindungswege mit Fezzān machten Surt zu einem wichtigen politischen Zentrum.

Unter den Osmanen wurde Surt mit der Barka und nach 1847 mit dem Wilāyet Tripolis und zwar dem Sandjak el-Khoms vereinigt. Jetzt untersteht es (seit 1912) der italienischen Regierung in Tripolis. Die Bevölkerung, meist Araber, gehört zu den Banū Sulaim-Stämmen; die Berber sind Hawāra. Es ist schwierig, diese Ortschaft genau mit dem römischen Grenzposten zu identifizieren; man nimmt an, dass Medinet al-Sultān, in der Nähe von Surt, wo noch Ruinen und römische Brunnen zu sehen sind, dem *Charax* oder *Iscina* in der Reisebeschreibung des Antonin entspricht.

*Litteratur*: al-Bakrī, Übers. De Slane, Algier 1913, S. 6; E. De Agostini, *Le popolazioni della Tripolitania*, Tripolis 1917, S. 193—200; A. Fantoli, *Guida della Tripolitania*, Mailand 1923, S. 261. (ETTORE ROSSI)

## T

**TĀ**, 3. Buchstabe des arabischen Alphabets mit dem Zahlenwert 400. Für Palaeographisches sei auf den Art. ARABIEN I und Tafel I verwiesen.

**TĀ'**, 16. Buchstabe des arabischen Alphabets mit dem Zahlenwert 9. Für Palaeographisches sei auf den Art. ARABIEN I und Tafel I verwiesen.

**TA'ABBATA SHARRAN**, Übername des alt-arab. Dichters und sagenberühmten Beduinenhelden Ṭāḥib b. Djābir b. Sufyān vom Stamme Fahm. Zur Erklärung des Übernamens bringen die Quellen verschiedene Erklärungen: „Er trug

unter der Achsel Unheil“, nämlich ein Schwert, ein Messer (*Ḥamāsa*), einen Widder, der sich als *Ghūl* entpuppt, einen Schlauch voll Giftschlangen (*Aghānī*). Seine Mutter war nach einer Angabe (bei Fresnel) eine Schwarze, nach *Aghānī* eine Fahmitin Amīna, die später den Hudhailiten Abū Kabīr geheiratet, der seinem Stiefsohn nach dem Leben strebte. Überhaupt stand Ta'abbata Sharran mit den Banū Hudhail und Banū Badjila zeit lebens in Fehde. Im Kampfe mit jenen ist er laut Yāḳūt, *Muḥtarik*, S. 421 auf dem Berge Numār in deren Stammesgebiet gefallen. Nach einer von Baur (s. *Lit.*) angeführten Angabe Ibn Ḳutaiba's soll er ein



Zeitgenosse des Nawfal b. Mu'āwiya gewesen sein, der angeblich je sechzig Jahre vor und nach dem Islām gelebt habe. Aber alles, was an Lebensumständen von Ta'abbata Sharran berichtet und an Gedichten ihm zugeschrieben wird, atmet durchaus den Geist der altarabischen Djāhiliya. Sein Bild trägt all die mythischen Züge des fahrenden Ritters und Räubers der arabischen Vorzeit. Auf Shanfara, der neben 'Amr b. Barrāk sein Kampfgenosse gewesen, hat er ein Trauerlied verfasst (*Aghānī*). Das grösste und schönste seiner vier längeren Gedichte, auf einen gefallenen Verwandten, hat Goethe zu einer Nachdichtung begeistert.

*Litteratur*: Abū Tammām, *Hamāsa*, S. 33 ff., 244 ff., 382 ff. (vgl. Rückerts Übers.); *Aghānī*, XVIII, 209–218; Kāzwinī, ed. Wüstenfeld, II, 31, 56–58, 61; Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Shi'r*, S. 174 ff., 422 ff., 437; Abkariyūs, *Ghureḍat al-'Arab*, S. 74 ff.; Diwān d. Hudhailiten, ed. Kosegarten, S. 247 ff.; De Sacy, *Schol. zu Hariri*, S. 416; *Anthol.*, S. 344; Fresnel, *Prem. lettre sur l'histoire des Arabes*, S. 96 f.; Freytag, *Carmen arab.*, Göttingen 1814; Goethe, *Noten zum w. o. Diwan*; Basset, *La poésie arabe*, S. 73; Brockelmann, *GAL*, I, 25; Lyall, *Four Poems of Ta'abbata Sharrān*, *JR A S.*, 1918; Gustav Baur in der *ZDMG*, X, 74 ff.

(H. H. BRÄU)

**TABĀLA**, Ort im westlichen Nord-Yaman, speziell im Binnenland des 'Asir, rund 7 Tagereisen südöstlich von Mekka. Er war wegen seiner Fruchtbarkeit bei den Arabern sprichwörtlich bekannt. Manche nennen das Becken von Tabāla und Turaba *akhḍar* („grün“; vgl. dazu al-Hamdānī, *Djāsira*, ed. D. H. Müller, Leiden 1884, S. 165; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 164). Das bei Burckhardt, *Travels in Arabia*, (London 1829), I, 445, mitgeteilte Itinerar der Pilgerkarawanen von Mekka durch das Grenzgebiet des Hidjāz und Yaman nach Ṣan'ā liess sich schon auf der Karte von Berghaus, *Arabien und das Nilland* (Gotha 1835, s. besonders S. 69; vgl. damit Ritters Karte [1852, von H. Kiepert bearbeitet]), für die Strecke von Mekka nach Tabāla fixieren. Letzteres bildet die 16. Station auf dem von den Shumrān bewohnten Gebiete. Al-Idrīsī (s. Jaubert, *Géographie d'Édrisi*, Paris 1836, I, 148) bezeichnet es als einen von Mekka abhängigen befestigten Platz mit perennierendem Wasser, Saatefeldern und Palmen (ähnlich Ibn Khordādhbeh, *BGA*, VI, 133 f., 188, 192; über die Bewässerung vgl. al-Hamdānī, S. 258, 116 (180); über den Palmenreichtum al-Hamdānī, S. 258; al-Azraqī (ed. Wüstenfeld), S. 262; Ergiebigkeit ist auch aus Bakrī, ed. Wüstenfeld, S. 191 zu entnehmen, spätere Schädigung Tabāla's durch die Beduinen aus al-Hamdānī, S. 258. Al-Idrīsī berichtet (*a. a. O.*) ferner, dass Tabāla für den Khalīfen 'Abd al-Malik b. Marwān besetzt, jedoch für zu gering geachtet wurde. Al-Hādīdjādī, zum Statthalter daselbst bestimmt, hielt es nicht für der Mühe wert, seinen Posten zu beziehen, daher das Sprichwort: „Noch verachteter als Tabāla für al-Hādīdjādī“ (vgl. darüber und weiteres Yāqūt, *a. a. O.*, I, 816 [Freytag, *Proverbia*, II, 892], auch *Lisān*, XIII, 80 f.; *Tādīj*, VII, 239 f.). Nach al-Idrīsī liegt Tabāla 4 Tagereisen von Mekka, 3 vom Markte 'Ukāz entfernt. In dem bei ihm (s. Jaubert, *a. a. O.*, S. 143) mitgeteilten Itinerar von Mekka nach Ṣan'ā (Nº. VI; vgl. darüber Ritter, *Erdkunde*, XII, S. 168 ff., 197) ist Tabāla die sechste Station von Mekka aus und

wird als eine in einer Talsenkung gelegene Stadt bezeichnet. Diese weite Senkung, am Fusse der Gebirge von Tā'if und Yaman anfangend, ist in ihrem Beginne bewässert und enthält auch die Städte Turaba und Bisha (Yāqūt; vgl. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, III, 297). Von den 9 Stationen, welche jenes Itinerar von Tabāla bis Ṣa'da anführt, wird als die nächste nach Tabāla Bisha (Yāqūt) genannt (die Richtigstellung B. Baṭān [so auch al-Hamdānī, *a. a. O.*, S. 118, 127 und in seinem Itinerar von Mekka bis Ṣan'ā, S. 178 u. 165; Ibn Khordādhbeh, *a. a. O.*, S. 134] bringt Sprenger, im Gegensatz zu seiner früheren Schreibung, erst *ZDMG*, 1888, XLII, 321 vor); Tabāla selbst liegt nach derselben Quelle 8 Stationen nordwärts von der (14.) Station Mahdjarah, bei welcher sich der Baum (*Talḥat al-Malik*) befindet, der als Grenzmarke zwischen dem Gebiete Mekkas und Yaman gilt (so schon Ibn Khordādhbeh, *a. a. O.*, VI, 135). Neuzeitliche Zeugnisse bezeichnen einen anderen Weg, von Mekka über Tā'if und Turaba nach Raniya (statt dessen al-Ruwaiḥa bei al-Idrīsī, dafür el-Roheya bei Burckhardt, darnach Rohe(i)ta bei Späteren) und Tabāla als eine Haupttroute (vgl. Burckhardt, *a. a. O.*, S. 451; Ritter, *a. a. O.*, S. 200). Deutlich ist die topographische Lage aus der grossen englischen Küstenkarte von S. W. Arabia, Blatt 7, *Wadi Bishe* (compiled for the Geographical Section, General Staff, nach der Vermessung im Jahre 1917) zu erkennen, in welcher der Ort („Teballa“) unter 19° 53,5' n.Br., 42° 31' ö.L. Gr. verzeichnet ist. Er liegt am gleichnamigen Wādi, welches die Nordgrenze des Gebietes der Benī Bu 'l-Karn bildet, im Osten des Shumrān-Gebietes, an der von Tā'if nach Südosten über Bi'r al-Ghazāl, Darā und Turaba führenden Haupttroute, an ihrer Kreuzung mit dem aus dem Südwesten von al-Silme und Halbe herkommenden Wege, der gleichfalls von Tā'if, in südlicher Richtung, ausgeht. Die aus der Zusammenstellung einiger Erwähnungen von (Wādi) Baish und Bisha bei al-Hamdānī deduzierte Berufung Sprengers, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 47, auf die geographische Vorstellung al-Hamdānī's, dass das Wādi Bisha, welches mit Baish oft verwechselt werde, in seinem Laufe auch Tardj und Tabāla bespüle, ist also, so wie die Annahme Neuerer, dass Tabāla im Wādi Bisha liege, nicht annehmbar. Das Wādi Tabāla (erwähnt in einem Zitat aus Ṭarafa bei al-Hamdānī, S. 173 [nicht im *Diwān*; s. D. H. Müller's Hamdānī-Ausgabe, II, 183]) mündet in das Wādi Bisha. Al-Hamdānī nennt Tabāla bei topographischen Bestimmungen öfter in Verbindung mit Bisha und Tardj (S. 27, 49, 84, 127 [zu dichterischen Erwähnungen des Vorkommens von Löwen bei Tabāla vgl. Sprenger, *a. a. O.*, 165, 257; ebenso Yāqūt, *a. a. O.*, I, 835, 791; IV, 1006; Ibn Hākal, *BGA*, II, 35; Bakrī) in Distanzangaben (S. 187, 189) und in Dichterzitaten (S. 173, 207, 215, 258). Zum Gebiete von Tabāla rechnet 'Arram (Yāqūt, *Mu'djam* II, 918) Zabiya, wofür mehrere Raniya schreiben; vgl. Sprenger, *a. a. O.*, S. 240 und (S. 239) seine kartographische Darstellung der aus al-Hamdānī geschöpften Daten für diese Gegend. Letzterer nennt (S. 165) Tabāla zusammen mit Raniya (die Vokalisierung Runiya in D. H. Müller's Ausgabe ist nicht sicher; die Handschriften geben an dieser Stelle kein Vokalzeichen; Yāqūt, *a. a. O.*, II, 826, al-Muḥaddasī, *BGA*, III, 112 und Bakrī haben Ranya, ebenso al-Hamdānī, *a. a. O.*, 215 u. 259

[s. D. H. Müller, II, 32] und so schreibt auch Sprenger, *a. a. O.*, 240, u. *Z O M G*, *a. a. O.*, und neuere Geographen).

Unrichtig war die Vermutung Sprengers (*a. a. O.*, S. 156, 253), dass *Θούμαλα* bei Ptolemaeus VI, 7, 33 ein Fehler statt *Θούμαλα* sei und identisch mit T(h)omala bei Plinius, *Nat. hist.*, VI, 154, sowie seine daran geknüpfte Behauptung: „Es ist aber Tomala nur dialektisch verschieden von Tobāla oder, wie die Hochgelehrten sprechen, Tabāla“. Diese Identifikation, auf die auch M. Hartmann, *Die arabische Frage* (Leipzig 1909), S. 420, verfallen ist, findet an Sprengers Interpretation der Meldung al-Hamdānī's, S. 188 über die beiden alten Pilgerstrassen aus Ḥaḍramūt, welche nach seiner Konstruktion (*a. a. O.*, S. 156, 161) in Tabāla zusammentreffen, keine Stütze. Plinius bezeichnet Thomala als Sabäerstadt (s. weiteres Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, s. v. Saba, Sp. 1328). Verfehlt ist auch Sprengers Annahme (S. 253), dass Tabāla in ursprünglich minäischem Gebiete liege; seine Lokalisierung der Minäer war grundsätzlich falsch (s. *Realencyclopädie*, *a. a. O.*, Sp. 1316 ff.).

Die traditionelle Herleitung des Stadtnamens (Tebalet im *Djihān-numa* des Ḥālidjī Khahfa, S. 520) von einer Amalekiterin Tabāla hat keinen Wert; man darf aber immerhin auf ein hohes Alter der Gründung schliessen (Yāqūt, *a. a. O.*, I, 816).

In vorislāmischer Zeit wurde in Tabāla ein weisser Stein als Götze, genannt *Dhu 'l-Khalaṣa* (Khulasa), verehrt; Muḥammed liess ihn zerstören (Ibn Hishām, *Sīra*, I, 55 f.; die *Khath'am*, welche dort unter den Anhängern dieses Kultus angeführt werden, nennt auch al-Hamdānī, S. 119, sowie Yāqūt, *a. a. O.*, II, 461 f.; III, 608, 850, in Verbindung mit Tabāla). Die ebendort mitgeteilten Verse, in welchen dieses mit Losspfeilen befragte Orakel von Tabāla erwähnt wird, werden nach Ibn Hishām mit Unrecht dem Imru 'l-Kais zugeschrieben (vgl. über das Idol die Zusammenstellung im *Lisān*, VIII, 295; *Tādī*, IV, 389; über Tabāla als heidnische Kultstätte: Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*<sup>2</sup>, S. 45 ff.). Die *Khath'am*, welche Ibn Roste, *B G A*, VII, 316, 320, im allgemeinen die Bewohner von Tabāla nennt, werden genauer als Leute von Turaba und Bisha und dem Gebiete hinter Tabāla bezeichnet und als die Bewohner des eigentlichen Tabāla die Banū Māzin (Wüstenfeld, *Die Wohnsitze und Wanderungen der arabischen Stämme*, *Abh. G W Gött.*, XIV (1868), 84 u. 58 nach Bakrī). Nach Qudāma (s. *Litteratur*) waren in der Umgebung von Tabāla Lagerplätze der Kaisiten (vgl. Ibn Khordādhbah, *a. a. O.*, S. 188. Nach Ibn Khaldūn (ed. Kay, *Yaman*), S. 129 f., lag Tabāla im Lande der Banū Nahd. Den *Dhu 'l-Khalaṣa*, über den auch noch Bakrī, S. 316, Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām*, Kairo 1332 [1914] (aus dem Yāqūt schöpfte; s. Wellhausen, *a. a. O.*, S. 10 ff.) und Yāqūt, *a. a. O.*, II, 461 f. handeln, deutet D. Nielsen, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, Kopenhagen-Paris-Leipzig 1927, S. 231, 234, recht kühn als einen arabischen Venusgott. Als Kultplatz war Tabāla zugleich Marktplatz; über den Handelsverkehr daselbst berichtet al-Hamdānī, S. 258. Verschiedene Freunde fanden sich häufig auf Märkten zusammen, so auch dort (vgl. Iabid, *Mu'allafa*, V, 75 [auch angeführt bei Yāqūt, I, 816; Djawhari, s. v.; *Lisān*, XIII, 81; *Tādī*, VII, 240]). Aus der Geschichte des Islām ist Tabāla als eine der Städte bekannt, welche sich der neuen

Lehre zuerst anschlossen und dadurch ihre Unabhängigkeit bewahrten (Golius in *Alfraganus, Elementa Astronomica* [Amsterdam 1669], S. 85).

*Litteratur*: Die im Artikel selbst angeführten Werke von Burckhardt, Spenger, Wellhausen, Ritter und die arabischen Geographen (al-Hamdānī, Yāqūt, Bakrī, al-Idrīsī) und Lexikographen; ausserdem J. v. Hammer-Purgstall, *Jahrbücher der Litteratur*, Wien 1840, Bd. 92, S. 55 (über das Itinerar von Ṣan'ā nach Mekka im *Djihān-numa*), und Bd. 94, S. 94; Sprenger, *Die Post- und Reiseboten des Orients*, *Abh. K M.*, III/3 (1864), 125 f., 138 f. (über das Itinerar des al-Hamdānī), 128 ff. (über die Itinerare des Qudāma, Ibn Khordādhbeh und Ibn al-Mudjāwir).

(J. TKATSCH)

AL-TABARĪ, Nisba von Tabaristān; jedoch stammen die meisten, die diese Nisba tragen, aus Amul, der Hauptstadt dieser Provinz. Fälschlich wird diese Nisba auch auf Tabariya (Tiberias) bezogen anstatt des richtigen al-Tabarānī (vgl. Sam'ānī, *Ansāb*, Fol. 366v; *Tādī al-Arūs*, III, 355).

I. ABU 'L-TAIYIB AL-TABARĪ, TAḤIR B. 'ABD ALLĀH B. TAḤIR, shāfi'itischer Jurist, Lehrer des Abū Ishāk al-Shirāzī und des Khaṭīb al-Baghdādī. Al-Shirāzī, der über zehn Jahre bei ihm hörte, rühmt ihn als seinen besten Lehrer. Al-Tabarī wurde im Jahre 348 (959/60) in Amul geboren. Im Alter von 14 Jahren begann er seine Fikḥ-Studien in seiner Vaterstadt und ging 371 (981/2) nach Djurdjān, um bei Abū Bakr al-Isma'īlī zu hören, der aber am Tage nach seiner Ankunft starb. Vier Jahre lang sass er dann in Naisābūr zu Füssen des Abū 'l-Ḥasan al-Māsārdjisi († 383 = 993) und beendete seine Studien in Baghdād bei Abū Muḥammed al-Bāfi († 398 = 1007/8). Abū 'l-Ḥasan al-Dārakutnī († 385 = 995), dem berühmten Shāfi'iten Abū Ḥāmid al-Isfārā'īni († 406 = 1015/6) und bei Abū 'l-Faraj al-Mu'āfā b. Zakariya al-Nahrawānī († 390 = 1000), einem Anhänger der Rechtsschule des Historikers al-Tabarī. Er blieb dann in Baghdād, um selbst zu lehren. Aus verschiedenen Disputationen mit Hanafiten ging er siegreich hervor, so z. B. mit al-Qudūrī (Subkī, III, 182 ff.). Im Jahre 422 (1031) wurde er in Baghdād vom *Kādī 'l-Kuḍāt* Abū 'Abd Allāh b. Makulā († 447 = 1055/6) als Notar (*Shāhid*) zugelassen (Ibn al-Aṭhīr, *Kāmil*, IX, 287bis). Als im Jahre 429 (1037/8) der Büyide Djalāl al-Dawla in der Khuṭba den Titel *Malik al-Mulūk* annehmen wollte, gehörte Abū 'l-Taiyib al-Tabarī zu denjenigen Fakih's, die vom Khalifen um ein Fetwā angegangen wurden und diesen Titel für zulässig erklärten (Ibn al-Aṭhīr, IX, 312). Zu seinem Richteramt im Stadtviertel Bāb al-Fāk (I. Aṭhīr, IX, 360) erhielt er im Jahre 436 (1044/5) als Nachfolger des Hanafiten Abū 'Abd Allāh al-Saimarī noch das Richteramt im Stadtviertel al-Karkh. In dieser Stellung starb er im Alter von 102 Jahren im Vollbesitz seiner geistigen Kraft am Samstag, den 19. Rabī' I. 450 (16. Mai 1058). Er wurde auf dem Friedhof am Bāb Ḥarb beige-  
setzt, nachdem in der Djāmi' al-Manṣūr das Totengebet über ihn gesprochen war. Bis zu seinem Tode hatte er an den Empfängen im Khalifenpalast teilgenommen. Nach den Angaben des Khaṭīb war er in den Uṣūl wie in den Furū' in gleicher Weise bewandert und besass einen stattlichen Wuchs, edlen Charakter und eine hervorragende Sprache. Er verfasste zahlreiche juristische Schriften, darunter einen Kommentar zum *Mukhtaṣar* des Mu-



zani, der noch handschriftlich in Kairo erhalten ist (Brockelmann, *G A L*, I, 180), und einen Kommentar zu den *Furū* des Abū Bakr b. al-Ḥaddād al-Miṣrī († 345 = 956/57; Ibn Khallikān, I, 234; Subki, II, 113; III, 195; vgl. auch Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 9036), ferner ein *K. al-Minhadj* (Subki, III, 176), ein *K. al-Taṭlika* in zehn Bänden (Subki, III, 195; Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 3120) und ein *Mukhtaṣar fī Maṭlūl al-Shāfiʿī* mit Biographien seiner Anhänger (Ḥādjdjī Khalifa, IV, 141).

*Litteratur:* al-Shirāzī, *Ṭabaḳāt al-Fuḳahāʾ*, N<sup>o</sup>. 206 (Ausgabe in Vorbereitung); al-Khaṭīb al-Baghḍādī bei al-Nawawī, *Tahdhīb*, S. 735. — Auf diesen beiden fussen in der Hauptsache die späteren Quellen: al-Samʿānī, *Anṣāb* (*G M S*, XX), Fol. 367r; al-Nawawī, *Tahdhīb*, ed. Wüstenfeld, S. 734–6; Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Kairo 1310, I, 233 f.; al-Subki, *Ṭabaḳāt al-Shāfiʿiya al-kubrā*, Kairo 1324, III, 176–97; Wüstenfeld, *Der Imam al-Shāfiʿī*, N<sup>o</sup>. 393 (= *Abh. G W Gott*, XXXVII, 1891).

2. MUḤIBB AL-DĪN AL-ṬABARĪ, ABU ʿL-ʿABBAS AHMED B. ʿABD ALLAH B. MUHAMMED B. ABI BAKR, Traditionarier und shāfiʿitischer Rechtsgelehrter in Mekka, geboren 615 (1218/9), gestorben 694 (1294/5), Schüler des Ibn al-Djūmaīzī († 649 = 1251/2; Subki, V, 128), des Maḍjd al-Dīn al-Kuṣhairī († 667 = 1268/9; Yāfiʿī, IV, 166) u. a. Der Rasūliden-Herrscher al-Muzaʿfar (647–94 = 1250–95) liess ihn nach dem Yaman zu sich kommen, um bei ihm Traditionen zu hören (al-Khazraǧī, *ʿUṣūl* in *G M S*, III/iv, 277; vgl. auch Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 11533). Unter seinen Schülern ist Abū Muḥammed al-Ḳāsim b. Muḥammed al-Birzālī († 739 = 1338/9) zu nennen, einer der Shaikhe des Ḍahabī. Von ihm rührt die bekannte Traditionssammlung her: *Ḥayāt al-Aḥkām fī ʿl-ʾAḥādīth wa ʿl-Aḥkām*, in die er aber auch „schwache“ Ḥadīthe aufgenommen hat, ohne sie als solche zu kennzeichnen (Yāfiʿī). Ausser den bei Brockelmann aufgezählten erhaltenen Schriften sind noch folgende literarisch zu belegen: 1. *Mukhtaṣar fī ʿl-Ḥadīth* (Subki); 2. *Kitāb fī Faḍl Makka* (Subki); 3. *Istikṣāʾ al-Bayān fī Maṣāʾil Shāḥarwān* (Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 617); 4. *Khair al-Kirāʾ fī Ziyāra Umm al-Ḳurā* (Yāfiʿī; Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 4823); 5. *Arbaʿīn fī ʿl-Ḥadīth* (Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 406); 6. *ʿAwārif al-Nuṣṣa fī Taḍlīl al-Ṭawāf ʿala ʿl-Umma* (Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 8402, 11859); 7. *Ṣifa Ḥādjdj al-Nabī* (Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 7758; wenn nicht identisch mit Brockelmann, N<sup>o</sup>. 4); 8. *Wadʿizat al-Maʿānī* [fī] *Ḳawālihi: Man raʿanī fī ʿl-Manām faḳad raʿanī* (Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 14176); 9. *Manḥūr li ʿl-Malik al-Manṣūr* (Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 13142); 10. *al-Simt al-ṭamin fī Manāqib Ummahāt al-Muʾminīn* (Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 7250, 13038); 11. *Takrīb al-Mawām fī Ḡarīb* (so zu lesen, statt *Ḳarīb*) *al-Ḳāsim b. Sulāim* († 223 = 837), alphabetisch angeordneter Auszug (Ḥādjdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 3465 u. IV, 325); 12. über die seltenen Wörter im *Djāmiʿ al-Uṣūl* des Ibn al-Aṭhīr (Ḥādjdjī Khalifa, II, 506); 13. Auszug aus dem *ʿAwārif al-Maʿārif fī ʿl-Taṣawwuf* des Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī († 632 = 1234; Brockelmann, *G A L*, I, 440; Ḥādjdjī Khalifa, IV, 276); 14. ein zehnbändiger Kommentar zum *Tanbih* des Shirāzī (Subki; Yāfiʿī; Ḥādjdjī Khalifa, II, 435); 15. Auszug aus demselben *Tanbih* (Yāfiʿī); 16. *Ṭirāz al-Madḥab fī Talkhīṣ al-Mudḥahab*,

zweibändiger Auszug aus dem *Muḥadḍḥ* des Shirāzī (Ḥādjdjī Khalifa, VI, 275).

*Litteratur:* al-Ḍahabī, *Tahkikāt al-Ḥuṭafāz*, Haidarābād o. J., IV, 264; al-Subki, *Ṭabaḳāt al-Shāfiʿiya al-kubrā*, Kairo 1324, V, 8; al-Yāfiʿī, *Mirāt al-Djannān*, Haidarabad 1339, IV, 224 f.; Brockelmann, *G A L*, I, 361.

(HEFFENING)

AL-ṬABARĪ, ABU DĪAʿFAR MUHAMMED B. DĪAʿRĪR, arabischer Historiker, wurde wahrscheinlich im Jahre 839 n. Chr. (Ende 224 oder Anfang 225 H.) zu Āmul in der Provinz Tabaristān geboren. Er begann frühzeitig sich der Wissenschaft zu widmen, und soll schon mit 7 Jahren den Korʾān auswendig gekonnt haben. Nachdem er den ersten Unterricht in seiner Vaterstadt genossen hatte, erhielt er von seinem ziemlich vermögenden Vater die nötigen Mittel, um die Zentren der islamischen Gelehrtenwelt aufzusuchen. So kam er nach Raiy und Umgebung, dann nach Baghdād, wo Ahmed b. Ḥanbal, bei dem er hatte hören wollen, kurz vor seinem Eintreffen gestorben war. Nach einem vorübergehenden Aufenthalt in Baṣra und Kūfa kehrte er wieder nach Baghdād zurück, wo er eine Zeitlang blieb. Dann machte er sich auf den Weg nach Ägypten, hielt sich aber in den syrischen Städten auf, um *Ḥadīth* zu studieren. Als er in Ägypten weilte (nach Ibn ʿAsākir, S. 876/7; nach Yāqūt kam er aber zum ersten Male im Jahr 867, und nach einem dazwischen liegenden Aufenthalt in Syrien zum zweiten Mal 869/70 dorthin; 871/2 war er nach *Annales* III, 1862 in Baghdād), muss er schon als berühmter Gelehrter gegolten haben. Von dort kehrte er nach Baghdād zurück, wo er, abgesehen von zwei Reisen nach Tabaristān (die zweite 902/3), bis zu seinem im Jahre 923 erfolgten Tode blieb.

Ṭabarī scheint eine stille, aber charaktervolle Gelehrtennatur gewesen zu sein. In seinen jüngeren Jahren verwandte er seine ganze Kraft darauf, sich den Stoff der arabisch-islamischen Tradition anzueignen; später brachte er seine Zeit meist mit Unterrichten und Bücherschreiben zu. Wenn er nur sein bescheidenes Auskommen hatte, verzichtete er auf alle finanziellen Vorteile, und er schlug deshalb auch einträgliche Beamtenstellen, die man ihm anbot, aus. Auf diese Weise ermöglichte er sich eine äusserst fruchtbare und vielseitige schriftstellerische Tätigkeit. Abgesehen von seinen Hauptfächern, der Geschichte, dem *Fiqh* und der Korʾānexegese und -rezitation, beschäftigte er sich auch mit Poesie, Lexikographie, Grammatik und Ethik, ja sogar mit Mathematik und Medizin. Nachdem er sich 10 Jahre lang nach seiner Rückkehr aus Ägypten zum shāfiʿitischen *Madḥab* bekannt hatte, gründete er eine eigene Schule, deren Anhänger man nach seinem Vatersnamen *Djāriyya* nannte. Sie scheint sich aber weniger in prinzipiellen als in praktischen Fragen von der shāfiʿitischen unterschieden zu haben und fiel auch verhältnismässig bald der Vergessenheit anheim. Mehr grundsätzlicher Art war dagegen seine Einstellung zu Ahmed b. Ḥanbal. Diesen erkannte er nämlich nur als Autorität im *Ḥadīth*, dagegen nicht als solche im *Fiqh* an. Dadurch zog er sich natürlich die Feindschaft der Hanbaliten zu. Bei letzteren soll er sich besonders verhasst gemacht haben, als er sich einmal gegen die von ihnen vertretene Auslegung von Sūra XVII, 81 wandte. Er musste sich vor der Wut des aufgehetzten Pöbels in sein Haus zurückziehen und

wurde erst in Ruhe gelassen, als ein starkes Polizeiaufgebot zu seinem Schutze eingriff. Auch auf dem Rechtsweg suchten seine Feinde ihm zu schaden, nämlich durch die Einreichung einer Anklageschrift, in der er — sicher mit Unrecht — ketzerischer Neigungen bezichtigt wurde.

Die Werke Ṭabarī's sind bei weitem nicht vollständig auf uns gekommen. So sind u. a. diejenigen Schriften verloren gegangen, in denen er seine neue Rechtsschule begründete. Dagegen ist uns sein grosser Kor'ancommentar (*Ṭabarī al-Bayan fī Taṣīr al-Ku'an* oder kurz *Taṣīr*) erhalten. Ṭabarī hat darin zum ersten Mal das reiche Material der traditionellen Exegese gesammelt und damit ein Standardwerk geschaffen, aus dem die späteren Kor'ancommentatoren schöpften, und das heutzutage eine wertvolle Fundgrube für die historisch-kritische Forschung der abendländischen Wissenschaft darstellt. Was Ṭabarī's eigene Stellung zu den von ihm gesammelten Überlieferungen angeht, so ist sie hauptsächlich durch sprachliche (lexikalische und grammatikalische) Kriterien bedingt. Er kommt aber auch auf dogmatische und juristische Folgerungen, die aus dem Kor'an gezogen werden können, zu sprechen und erlaubt sich manchmal ein ziemlich freimütiges Urteil, ohne jedoch irgendwie einen historisch-kritischen Standpunkt einzunehmen.

Das bedeutendste Werk Ṭabarī's ist seine Weltgeschichte (*Ta'rikh al-Rusul wa'l-Mulūk*). Die bekannte Leidener Edition gibt nur einen gekürzten Text des verlorengegangenen Riesenwerkes, das zehnmal so umfangreich gewesen sein soll, füllt aber auch so noch 12 1/2 Bände. Auch diese Kürzung ist nicht ganz intakt, sondern musste an mehreren Stellen aus späteren Schriftstellern, die Ṭabarī's Weltgeschichte benutzt haben, ergänzt werden.

Das Werk beginnt nach einer Einleitung mit der Geschichte der Patriarchen, Propheten und Herrscher der ältesten Zeit (I, 1). Dann folgt: die Geschichte der Sāsānidenzeit (I, 2) und der Zeit Muḥammeds und der vier ersten Kḥalifen (I, 3–6); die Geschichte der Umayyaden (II, 1–3); endlich die Geschichte der 'Abbāsiden (III, 1–4, Mitte). Vom Beginn der muḥammedanischen Zeitrechnung an ist der Stoff annalistisch nach den Jahren der Hidjra angeordnet. Mit dem Juli 915 bricht das Werk ab. Später wurde es von anderen Geschichtsschreibern weitergeführt. Als derartige Ergänzungen sind zu erwähnen: 1) das verlorengegangene Buch *al-Mudḥaiyil* oder *Ṣilat al-Ta'rikh* von Ṭabarī's Schüler Abū Muḥammed al-Farḡhānī, 2) das Werk von Abū 'l-Ḥasan Muḥammed al-Hamadḥānī († 1127), das bis zum Jahr 1094 reichte, dessen einzig erhaltener erster Band aber mit dem Jahre 977/8 abbricht. Spätere Historiker wie Ibn Miskawaih und Ibn al-Athīr bearbeiteten Ṭabarī's Stoff in ihren Geschichtswerken, gingen aber über Ṭabarī's Zeit hinaus und setzten so auch in einem gewissen Sinn seine Weltgeschichte fort (bis zum Jahr 979/80, bzw. 1225 n. Chr.). Ibn al-Athīr griff allerdings stark in Ṭabarī's Werk ein und suchte verschiedene Berichte zu harmonisieren und Lücken aus anderen Quellen auszufüllen. Auch das von de Goeje herausgegebene Bruchstück des Spaniers 'Arīb (umfasst die Jahre 903/32) entstammt einer selbständigen Bearbeitung und Fortsetzung der Annalen. Im Jahr 963 wurde Ṭabarī's Geschichtswerk auf Veranlassung des sāmānidenischen Wezirs Abū 'Alī Muḥammed al-Bal'ami oder von diesem selbst persisch bearbeitet. Dabei

wurde stark gekürzt und andererseits wieder nach anderen Quellen erweitert, besonders in der alten Geschichte. Diese Bearbeitung wurde auch ins Türkische und Arabische übersetzt.

Ṭabarī's *Ta'rikh al-Ridjāl* gibt die nötigsten Daten der Personen, die er in seinen Werken als Autoritäten im *Ḥadīth* benutzte. Ursprünglich war das Werk als Anhang (*Dhail*) zu Ṭabarī's Annalen in Umlauf; es ist uns aber nicht mehr in seiner ersten Fassung erhalten. Ein Auszug daraus, der seinerseits nicht ganz intakt ist, wurde am Schluss der Leidener Ṭabarī-Edition (III, S. 2295–2501) herausgegeben.

Ṭabarī schöpfte den Stoff zu seiner Weltgeschichte einerseits aus der mündlichen Überlieferung, wozu er auf seinen weiten Reisen, die vor allem dem *Ṭalab al-'Ilm* galten, und bei seinen Studien unter berühmten Lehrern reichlich Gelegenheit hatte. Andererseits verwertete er schriftliche Quellen, und zwar ein Werk Abū Mikhnaf's; 'Umar b. Shabba's *Kitāb Akḥbār Ahl al-Baṣra*; ein Traditionswerk, aus dem ihm Ziyād b. Ayyūb diktierte; Naṣr b. Muẓāḥim's Geschichtswerk (Z S, IV, 6); ferner die *Sira* von Muḥammed b. Ishāq und die einschlägigen Werke von al-Wāḳidī, Ibn Sa'd, Muḥammed und Hishām al-Kalbī, al-Mada'ini, Saif b. 'Umar, Ibn Taifūr u. a.; für die Darstellung der Sāsānidengeschichte benutzte er eine arabische Bearbeitung des persischen Königsbuches, die ihrerseits teilweise auf die von al-Muḳaffā' hergestellte Übersetzung dieses Werkes zurückzugehen scheint. Ṭabarī hat nun das vorgefundene Material nicht zu einer zusammenhängenden Darstellung der geschichtlichen Ereignisse verarbeitet. Vielmehr begnügte er sich damit, den für ihn erreichbaren Stoff zu sammeln und die einzelnen, einander oft widersprechenden Berichte so weiterzugeben, wie sie ihm überliefert wurden. Deshalb lehnte er auch die Verantwortung für die Glaubwürdigkeit der von ihm gesammelten Überlieferungen ab. Aber gerade in der gewissenhaften, nicht harmonisierenden Wiedergabe des gesammelten Traditionsmaterials liegt für unsere moderne Geschichtsforschung der Wert von Ṭabarī's Werk, vor allem, wenn es gilt, die Ereignisse der islāmischen Frühzeit zu rekonstruieren.

*Litteratur:* Brockelmann, *GAL*, I, 142 f.; Yāḳūt, *Iṣṭiṣāṭ al-'Arīb*, ed. Margoliouth, VI, 423, 62 (*G.M.S.* VI, 6); Sam'ānī, *Kitāb al-Ansāb*, Bl. 367<sup>a</sup>, Z. 4 v. o. — 12 v. u. (*G.M.S.* XX); Ibn Khallikān, Übers. de Slane, II (Paris—London 1843), S. 597 f.; *Fihrist*, ed. Flügel, S. 234 f.; I. Goldziher, *Die literarische Tätigkeit des Ṭabarī nach Ibn 'Asakir*, *W.Z.K.M.* IX, 1895, S. 359–71; *Annales quot script* Abū Djaḥfar Muḥammed ibn Djaḥfar al-Ṭabarī, ed. M. J. de Goeje (I, 1–6; II, 1–3; III, 1–4; *Indices, Introductio, Glossarium, Addenda et Emendanda*), Leiden 1879–1901; H. Zotenberg, *Chronique de Abou-Djaḥfar-Muḥammed-ben-Djaḥfar-ben-Yezid Ṭabarī*, traduite sur la version persane d'Abou-'Alī Muḥammed Bel'ami, 4 Bde., Paris 1867/74; Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arab. Chronik des Ṭabarī übersetzt und mit ausführl. Erläuterungen und Ergänzungen versehen*, Leiden 1879; 'Arīb, Ṭabarī continuatus, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1897; C. Brockelmann, *Das Verhältnis von Ibn al-Athīr's *Kāmil ft-ta'rikh* zu Ṭabarī's *Aḥbār al-Rusul wa'l-Mulūk**, Strassburg 1890; H. F. Ame-



droz, *Konkordanz zwischen Tabarī's Annalen und Ibn Miskawayh's Taḡarīb el-umam* (Ist., II, 105—14); Abū Dja'far Muḥammed b. Dja'nir al-Ṭabarī, *Djami' al-Bayān fi Taḡsir al-Kur'an*, Kairo 1331, 30 Teile; O. Loth, *Ṭabarī's Korancommentar*, ZDMG, XXXV (1881), S. 588—628; Noldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans*, II, Leipzig 1919, S. 139—42, 171—73, 184; I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, S. 85—98, 101 f. (R. PARET)

**ṬABARISTĀN** (Pehlewi-Munzen: *Ṭapiristān*, Land der *Ṭapuroi*), von den Arabern angenommener Name zur Bezeichnung der persischen Provinz Māzandaran im Norden des Alburz. Dieser Name wird volksetymologisch mit „Land der Aste“, *Ṭabar*, erklärt (Abu 'l-Fidā', *Geographie*, Text, S. 432; Mehren, *Cosmographie*, S. 314) auf Grund der dichten Wälder, welche das Land bedecken und nach der Hauptbeschäftigung der Bewohner (Holzhauer). Es ist im Norden durch das Kaspische Meer, im Süden durch die Alburz-Kette, im Osten von Djurdjān und im Westen von Gilān begrenzt. Der Boden ist fruchtbar, wohl bewässert, reich an Früchten, aber ungesund wegen der stehenden Gewässer, durchschnitten von kleinen Flüssen, wie: Herhaz, Talār, Tedjen. Hauptstädte sind: Āmul, Sārī, Shālūs, Rūyān, Bārfurūsh. Der Volkstamm ist kriegerisch, ohne Manneszucht, zu Mord und Plünderungen geneigt. Fischfang, Sumpfvögel, Reis-, Flachs- und Hanf-Kultur (Muḥaddasi, S. 354).

**Geschichte.** Im Augenblick der islamischen Eroberung wurde dieses Land durch erbliche Statthalter mit dem Titel *Isphbadh* (persisch: „Armeeführer“) regiert. Im Jahre 29 (650) unter der Regierung des Khalifen 'Othmān unternahm Sa'īd b. al-Āṣī, Statthalter von Kūfa, einen Feldzug gegen dieses Land. Unter Mu'āwiya I. machte Maḡkālā b. Hubaira an der Spitze eines Heeres von 10 oder 20000 Mann einen Einfall, kam aber in den Engpässen durch die vom Feinde geschleuderten Felsblöcke mit dem grössten Teil seines Heeres um. Ein anderer fruchtloser Versuch wurde durch Muḥammed b. al-Ash'ath gemacht. Zur Zeit Sulaimān b. 'Abd al-Malik's griff Yazīd b. Muhallab das Land an; der *Isphbadh* schloss Frieden, indem er einen jährlichen Tribut von 4700000 Dirham zahlte, 400 Eselslasten Safran stellte und 400 Männer, mit je einem Schild, einer silbernen Schale und einem seidenen Kumpolster sandte. Unter Marwān b. Muḥammed empörten sich die Bewohner; sie wurden, aber nur für kurze Zeit, durch den Statthalter, den Abu 'l-'Abbās al-Saffāh sandte, unterworfen. Der Khalife al-Manṣūr sandte Khāzīm b. Khuzaima al-Tamimi und Rawh b. Hātim al-Muhallabī gegen sie. 'Omar b. al-'Alā' drang in das gebirgige Dailam ein; sein Urenkel Muḥammed b. Mūsā b. Haḡṣ und Māyazdayār b. Kārīn eroberten das wilde Gebirge Sharwīn. Dieser empfing von al-Ma'mūn den Titel *Isphbadh*. Als er sich im sechsten Regierungsjahre al-Mu'taṣim's empörte, wurde er von Ḥusain b. Hasan, der von seinem Neffen 'Abdallāh b. Ṭāhir, dem Statthalter von Khorāsān, geschickt war, geschlagen, gefangen genommen und nach Sāmīrrā gesandt, wo er unter der Peitsche starb (225 = 840). Sein Leichnam wurde neben dem des Khurramiten Bābak aufgehängt. Ṭabaristān wurde nunmehr den Besitzungen 'Abdallāh b. Ṭāhir's einverleibt.

Im Jahre 240 (854) trat der *Isphbadh* Kārīn b. Shahriyār, der in den Bergen herrschte, zum

Islām über. In der Zeit von 247—48 (861—62) bemächtigte sich der 'Alide Muḥammed b. Zaid der Provinz und verständigte sich mit dem Büyiden 'Adud al-Dawla Fannā Khusrāw, um die shī'itische Lehre auszubreiten und die Mausoleen der Familie 'Alī's wiederherzustellen. Er wurde durch einen Agenten des Muḥammed b. 'Abd Allāh b. Ṭāhir ermordet. Einer seiner Brüder Hasan b. Zaid empörte sich im Jahre 250 (864); nach seinem Tode (270 = 884) wurde er durch seinen Bruder Muḥammed ersetzt, welcher den Titel *al-Dā'i al-kabir* („der grosse Missionar“) annahm und der in einem Kampfe gegen Muḥammed b. Hārūn, General des Sāmāniden Ismā'il b. Aḡmed, getötet wurde (287 = 900). Dieser annektierte das Land. Im Jahre 297—98 (910—11) fanden zwei Einfälle von der Seeseite durch die Russen statt, die Abaskūn und Sārī verwüsteten, aber durch die Eingeborenen zurückgetrieben wurden. Bei der Rückkehr wurde das, was von ihrer Flotte noch geblieben war, abgefangen und durch den König der Khazaren vernichtet. Ein anderer 'Alide, al-Ḥasan b. 'Alī, mit dem Beinamen al-Nāṣir al-Kabir, empörte sich in Āmul gegen die Sāmāniden (301 = 914) und übertrug bei seinem Tode (304 = 917) die Macht seinem Schwiegersohn al-Ḥasan b. al-Kāsim, mit dem Beinamen al-Dā'i ila 'l-Ḥaḡḡ, bis er im Jahre 311 (923) nach langen Kämpfen mit Abu 'l-Kāsim Dja'far b. al-Nāṣir und mit dem Kondottiere Mākān b. Kākī in den Bergen verschwand. Er wurde von Mardāwīdj, der damals im Dienste des Asfār b. Shīrūya [s. ZIVARIDEN] stand, durch einen Keulenschlag zu 'Alī-ābād getötet. Dieser Asfār wurde der Herr von Ṭabaristān, bis er durch die Hand des Mardāwīdj im Jahre 319 (931) umkam. Der Bruder des letzteren, Wushmgīr, herrschte hierauf dort bis zur Schlacht bei Ishāk-ābād im Jahre 329 (940), in der Mākān b. Kākī getötet und das Heer Wushmgīr's vernichtet wurde. Dieser entschied sich, der Vasall der Sāmāniden zu werden, liess sich in Djurdjān nieder und beherrschte mit Unterbrechung auch Ṭabaristān, ebenso wie seine Nachfolger Kābūs I. und Minūčīhr. Letzterer erkannte die Oberherrschaft der Ghaznawiden an. Die Provinz kam hierauf unter die Oberhoheit der Seldjuken. Aber die *Isphbadh* aus dem Hause Bāwand bewahrten lange fast eine unabhängige Stellung, besonders in den Bergen: 'Alā' al-Dawla 'Alī b. Shahriyār b. Kārīn, ein Zeitgenosse des Ghaznawiden Mas'ūd III.; Nuṣrat al-Dīn Rustam; Tādī al-Mulūk 'Alī b. Mardāwīdj, ein Zeitgenosse des Seldjuken Sandjar; 'Alā' al-Dawla Ḥasan b. Rustam b. 'Alī; Ḥusām al-Dawla wa 'l-Dīn Ardashīr b. Ḥasan, ein Zeitgenosse Toḡhrīl's II. b. Arslān.

**Litteratur:** Balāṭhūrī, *Futūḡ al-Buldan*, ed. de Goeje, S. 335—40; F. C. Murgotten, *The Origins of the Islamic State*, New-York 1924, II, 39—48; Muḥaddasi, in *BGA*, III, 354; Ṣāḡīr al-Dīn, *Ta'rikh Ṭabaristān*, ed. Dorn, St. Petersburg 1850, Index; Muḥammed b. al-Ḥasan b. Isfandiyār, Übers. E. G. Browne, *GMS*, II, 14 u. passim; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 501; Barbier de Meynard, *Dict. de la Perse*, S. 380; Fr. Spiegel, *Érān. Alterthumskunde*, I, 66; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 368, 376; *British Museum Catalogue of Oriental Coins*, Bd. IX, S. 257; H. Porter, in *Nismatic Chronicle*, 1901, S. 327 ff.; Rabino, *Mizandaran and Astarabad*, *GMS*, New Ser., N<sup>o</sup>. VII, wo weitere Litteratur. (CL. HUART)

**TABARĪYA**, Tiberias. Stadt an der Westseite des fischreichen Sees Genezareth (*Jam Kinn. u.* arab. *Bihārat Ṭabarīya*), durch den der Jordan nach Süden fliesst und dessen Wasserspiegel schon 208 m unter dem Mittelmeer liegt. Die Stadt hat eine langgestreckte, aber schmale Form, da sie von den steilen westlichen Bergen eingeeengt wird, die nördlich und südlich davon dicht ans Wasser treten. Südsüdwestlich von der Stadt erhebt sich der sogenannte Herodesberg. Wahrscheinlich hatte Tabariya eine Vorgängerin in einem der im Alten Testament erwähnten Städtchen dieser Gegend (mehrere denken wegen der heissen Quellen, s. unten, an Hammat, Josua XIX, 35), aber etwas sicheres darüber lässt sich nicht nachweisen. Bekannt wurde der Ort erst, als Herodes Antipas hier um 26 n. Chr. eine Hauptstadt gründete, der er zu Ehren des Kaisers Tiberius den Namen Tiberias gab. Sie wurde mit grosser Pracht nach dem Muster der hellenistischen Städte gebaut mit Tempeln, Theater und sonstigem Zubehör. Der von Josephus beschriebene glänzende Palast des Königs lag ohne Zweifel auf dem Herodesberg (Kašr bint al-Malik), umschlossen von der alten Stadtmauer, deren Lauf G. Schumacher nachgewiesen hat. Die strengeren Juden hielten sich fern davon, und die Bevölkerung war daher eine sehr gemischte, die Herodes teils zwang, sich dort niederzulassen, teils durch verschiedene Privilegien dazu lockte. Später trat ein merkwürdiger Umschlag ein, da Tiberias eine Hauptstätte des echt jüdischen Lebens und ein Mittelpunkt der talmudischen Studien wurde. Hier wurde um 200 n. Chr. die unter dem Namen *Mishna* bekannte Sammlung von Gesetzesvorschriften redigiert, später, am Anfang des IV. Jahrhunderts, die palästinensische Gemara (der sogenannte Jerusalemsische Talmud) verfasst, und im VIII.—IX. Jahrhundert das allgemein übliche „tiberiensische“ Zeichensystem festgestellt. Der hebräische Lehrer des Hieronymus war ein Jude aus Tiberias. An die hier tätigen jüdischen Gelehrten erinnern eine Reihe Gräber, darunter die des R. Johanan b. Zakkai und R. Akiba. Auch ist ein alter jüdischer Begräbnisplatz mit einigen Sarkophagen dicht vor dem Westtor der Stadt bei der Anlage einer neuen Fahrstrasse aufgedeckt worden.

Nach Konstantin dem Grossen drang das Christentum, wenn auch langsam, in Galiläa ein, und in den Listen der Synoden werden einige Bischöfe von Tiberias genannt. Auch wurde in dieser Stadt ein von Kaiser Hadrian angefangener Tempel in eine Kirche umgewandelt. Die zerstörten Stadtmauern wurden von Justinian wieder aufgebaut. Bei dem Einfall der Perser im Jahre 614 sollen die dortigen Juden, wie es auch anderswo der Fall war, es mit ihnen gehalten haben. Im Jahre 13 (635) kam Tiberias in den Besitz der Muslime. Während mehrere Städte der Provinz Urdunn mit Gewalt erobert werden mussten, ergab sich Tabariya dem arabischen Feldherrn Shurahbil, der den Bewohnern ihr Leben und die Hälfte ihrer Häuser und Kirchen zusicherte. Von jedem Djarib Boden sollten sie jährlich einen Djarib Weizen oder Gerste, und für jedes Stück Vieh einen Dinār abgeben; auch behielt er sich einen Platz für eine zu bauende Moschee vor. Unter dem Khalifate ʿOthmāns brachen die Tiberienser die Übereinkunft, wurden aber von ʿAmr b. al-ʿĀṣi (nach andern von Shurahbil) besiegt und ergaben sich auf die früheren Bedingungen. Mit den Kreuzzügen begann ein

neues Kapitel der Geschichte Tabariyas. Es wurde dem Tankred als Lehen überlassen und kam schliesslich in den Besitz Raimunds von Tripolis. Donnerstag, den 2. Juli 1187 (583 d. H.), schloss Saladin die Stadt ein und eroberte sie nach wenigen Stunden, obschon sie wohlbefestigt war, wonach er sie in Brand stecken liess. Das Heer der Christen, das bei Šaffūriya lagerte, liess sich trotz der eindringlichen Warnungen Raimunds von dem übermütigen Tempelmeister Gerhard überreden, auszurücken, um den Tiberiensem Hilfe zu bringen, was zu der verhängnisvollen Schlacht bei Haṭṭin [s. d.] führte, die wiederum die Einnahme Jerusalems und den Zusammenbruch der frankischen Macht zur Folge hatte. Später, 1240, kam die Stadt noch einmal in die Hände der Christen, da Odo von Montbelliard sie erwarb, aber schon 1247 nahmen sie die Khwārizmier ein, und von da an blieb Tabariya muslimisch bis zum Ende der Türkenherrschaft in Palästina. In der Mitte des XVII. Jahrhunderts gehörte die Stadt zum Besitze des Šekh Zāhir al-ʿAmr, der sie befestigen liess. Im Jahre 1759 litt sie unter einem Erdbeben, aber bei weitem schlimmer war das von 1837, das die Stadt (aber nicht die Bäder) grösstenteils zerstörte. 1799 war sie eine kurze Zeit von den Truppen Napoleons besetzt.

Kürzere Beschreibungen von Tabariya, der Hauptstadt der Provinz Urdunn [s. d.], liegen bei den arabischen Geographen vor: Yaʿqūbi (278 = 891) erwähnt die Lage der Stadt am Fusse eines Berges und an einem grossen See, durch welchen der Jordan fliesst. Iṣṭaḥrī (340 = 951) gibt dem See eine Länge von 12 und eine Breite von 2—3 Meilen (die wirkliche Ausdehnung ist 21 km Länge und 9,5 km Breite). Mukaddasī (375 = 985) sagt: „Die Häuser stehen zwischen dem Berge und dem See, die Stadt ist eng, im Sommer heiss und ungesund. Sie ist ungefähr eine Meile lang, hat aber keine Breite. Der Marktplatz erstreckt sich von einem Tor zum andern, die Begräbnisplätze befinden sich auf dem Berge. Die Hauptmoschee auf dem Markt ist gross und schön... Rings um den See sieht man Dörfer und Palmen, und Schiffe fahren hin und her. Der See ist voll Fische, und das Wasser gut bekömmlich“. Der Perser Našir-i Khusrāw, der Tabariya im Jahre 438 (= 1047) besuchte, schätzt die Länge des Sees auf 6, die Breite auf drei Meilen. „Die Stadt ist von Mauern umgeben, doch nicht an der Seeseite; viele Häuser ruhen auf dem Felsenboden unter dem Wasser; ausser der Hauptmoschee in der Mitte der Stadt gibt es an der Westseite eine andere, Masjid al-Yāsamin; hier ist das Grab des Josua b. Nun und der 70 von den Israeliten getöteten Propheten und ausserdem das Grab Abū Hurairas. Die Bewohner verfertigen Matten von Binsen; auf dem Berge westlich von der Stadt ist ein aus behauenen Steinen gebautes Kastell mit einer hebräischen Inschrift“. Idrisi (A. D. 1154, während der Herrschaft der Kreuzfahrer) nennt Tabariya eine ansehnliche Stadt auf einem hohen Berge an einem See mit süssem Wasser, 12 Meilen lang und ebenso breit (!). Die Fahrzeuge darauf bringen die Produkte zur Stadt. Auch er erwähnt die Binsenmattenindustrie, die sehr hoch stand. Yāḳūt (623 = 1125) reproduziert mehrere seiner Vorgänger; wie andre arabische Geographen lässt er Tabariya von Kaiser Tiberius erbaut sein. Abū l-Fidaʿ (gest. 732 = 1331) berichtet, dass die Stadt von Saladin zerstört wurde, was zeigt, dass sie damals noch in Ruinen



lag, und aus Ibn Baṭūṭa (725 = 1325) geht hervor, dass das auch später noch der Fall war.

Eine Hauptrolle im Leben der Stadt haben, solange sie existiert hat, die heissen Heilbäder (*al-Hammāmāt*) ca. 40 Minuten südlich davon gespielt, und sie haben vielleicht dazu beigetragen, dass Herodes diese Stadt zu seiner Residenzstadt machte. Josephus gibt richtig an, dass sie nicht weit von Tiberias bei einem Dorfe *Ἀμμαδους* (d. i. das einheimische *Hammat*) lagen, womit stimmt, dass die von Schumacher nachgewiesene alte Stadtmauer vom Herodesberg zum Seeufer lief, ohne sie einzuschliessen („in Tiberias“, wie Josephus, *Vita* 85, *Bell.* II, 1614 sagt, bedeutet demnach: im Gebiet von Tiberias). Sie werden schon von Plinius (*Nat. hist.*, V, 15) und öfters im *Talmud* erwähnt, und die arabischen Geographen werden nicht müde zu erwähnen, dass sie ohne künstliche Feuerung warm sind Ya'kūbī berichtet, dass das heisse Wasser durch Röhren in die Stadt geleitet wird, und Iṣṭakhri fügt hinzu, dass das Wasser, obschon die Quellen ca. 2 Parasangen von der Stadt entfernt sind (eine ganz verkehrte Übertreibung), noch beim Einlauf in die Bäder so heiss ist, dass hineingeworfene Felle durch dasselbe enthaart werden, weshalb die Bäder nicht ohne Mischung mit kaltem Wasser benutzt werden können. Muḳaddasi spricht von einer siedenden Quelle, die die meisten Bäder gemeinschaftlich speist, und deren Dampf die Gebäude erwärmt. Nāṣir-i Khusrāw erzählt von einer Quelle am Tore der Moschee in der Mitte der Stadt, worüber ein Bad errichtet war, das König Salomo zugeschrieben wurde. Idrīsī spricht besonders von einem grossen Bad namens al-Damāḳir, in dessen salzigem Wasser Bocklein und Hühner abgebrüht und Eier gekocht werden können; ein Bad namens *al-Lūlū* habe heisses Wasser, das aber nicht salzig sei, während das sogenannte kleine Bad das einzige sei, das mit Feuer erwärmt werde; über letzteres habe ein muslimischer Fürst für seine Familie ein Bad gebaut, das aber später dem Publikum geschenkt wurde; auch gebe es weiter südlich viele heisse Quellen; zu allen diesen Bädern strömen aus allen Gegenden Paralytische, Brustkranke, Verwundete, bleiben drei Tage im Wasser und werden dann mit Gottes Hilfe gesund. Diese Beschreibungen lassen an Genauigkeit und Deutlichkeit zu wünschen übrig, besonders da einige von ihnen in Verbindung damit einige in grösserer Entfernung vorkommende Quellen erwähnen. Im Jahre 1703 sollen (nach Reland, *Palästina*, S. 703) die Quellen eine Zeitlang versagt haben. Da das alte Badehaus verfallen war, wurde zu Anfang des XIX. Jahrhunderts ein neues erbaut, das Burckhardt beschreibt, das aber recht einfach war, weshalb Ibrahim Pasha 1833 ein prächtiger ausgestattetes aufführen liess. Ausserdem wurde 1890 noch ein drittes etwas südlicher gebaut. Nach Robinson kommen die Wasser aus 4 Quellen, darunter eine unter dem alten Badehaus. Nach seiner Messung hatte das Wasser eine Temperatur von 60° C. Frei las im neuen Bade, wo das Wasser ins Bassin eintritt, 59,5°, hinter dem alten Bade 58°, in einer kleineren Quelle in der Nähe 63°. Frei teilt auch das Resultat einer chemischen Analyse des Wassers mit.

Die neuen politischen Verhältnisse werden wohl auch Tiberias einen Aufschwung bringen, während vor dem Weltkrieg sein Zustand einen scharfen Gegensatz zur glänzenden Vergangenheit bildete (vgl. die begeisterte Schilderung, Josephus, *Bell.*, III,

516 f.). Nur selten sah man Schiffe oder Boote auf dem See, und das einst reich kultivierte Gartenland war verödet. Überreste aus dem Altertum fehlen fast ganz.

*Litteratur*: Robinson, *Palästina*, III, 399 ff.; Guérin, *Galilée*, I, 250 ff.; G. Schumacher, *Palestine Exploration Fund Quarterly Stat.*, 1887, S. 85 ff.; Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*<sup>4</sup>, III, 216 ff.; P. Thomsen, *Loca sancta*, III; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, II, 351 ff.; Röhrich, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, 1898, S. 431 ff.; Iṣṭakhri, *BGA*, I, 58; Muḳaddasi, ebd., III, 154, 161, 185; Nāṣir-i Khusrāw, Übers. v. G. Le Strange in *Palestine Pilgrim Texts*, 1888, S. 16; Idrīsī, *Z D P I*, VIII, 128 (Text, S. 10); Yāḳūt, *Muḳdjam*, ed. Wüstenfeld, III, 509–13; *Géographie d'Aboulfida*, Übers. Reinaud und de Slane, II/II, 21; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 334–41. — Zu den Heilbädern vgl. Dechent, *Z D P V*, VII, 172 ff.; Frei, ebenda, IX, 82 ff. (mit einer Karte). (FR. BUHL)

**TABARKA**, Ortschaft an der tunesischen Küste, 120 km west-nord-westlich von Tunis und 15 km östlich der algerischen Grenze. Sie liegt an einem sandigen Gestade, rings von Anhöhen umgeben, am Ausgang einer wenig ausgedehnten, aber fruchtbaren Ebene, die das von dem Gebirge Ain-Draham (*Khūmir*) herabkommende Wādī 'l-Kabir bewässert. Etwa 400 Meter von der Küste entfernt erhebt sich eine kleine Felseninsel von 600 m Länge und 400 m Breite. Zwischen dieser Insel und dem Festlande befindet sich ein Ankerplatz, der an seiner Ostseite den Schiffen mittleren Tonnengehalts zugänglich ist, aber in seinem westlichen besser geschützten Teile nur für kleine Fahrzeuge benutzbar ist. Der Handelsverkehr ist unbedeutend, nur der Fang von Anchoven und Sardellen zieht im März bis September 200–300 italienische Fischer hierher. Das Dorf ist Sitz einer „contrôle civil“ und hat etwa tausend Einwohner, von denen je die Hälfte französischer oder italienischer Herkunft sind. In der angrenzenden Ebene sind einige europäische Wirtschaftsbetriebe geschaffen worden.

Die Lage von Tabarka entspricht der des ehemaligen Thabraca, einer blühenden Stadt in der römischen und byzantinischen Epoche. Sie war der Verladehafen des „numidischen Marmors“, der aus den Steinbrüchen von Simithu (Chemtou) am linken Ufer des Medjerda kam. Noch in der Zeit al-Bakri's (*Description*, Übers. de Slane, S. 121) waren die antiken Ruinen vorhanden; heute sind sie fast ganz verschwunden, bis auf wenige Spuren von Zisternen und christlichen Gebäuden; dagegen hat man in der Nachbarschaft christliche Begräbnisstätten festgestellt. Zur Zeit al-Bakri's hatte Tabarka noch einen ziemlich regen Handelsverkehr; jedoch bestand der antike Hafen nicht mehr, sodass die Schiffe in der Mündung des Wādī 'l-Kabir vor Anker gingen. Der Reichtum der dortigen Korallengründe zog späterhin die provençalischen und italienischen Seeleute an. Um 1540 erhielten die Lomellini von Genua gegen Zahlung einer jährlichen Rente das Monopol dieser Fischerei nebst der Ermächtigung, auf der Insel eine Garnison zu unterhalten. Unbewiesen ist aber die Behauptung, dass dies das Lösegeld für den türkischen Seeräuber Dragut gewesen sei, den der genuesische Admiral Doria gefangen genommen hatte. Wie dem auch sei, die Insel blieb zwei Jahrhunderte lang (1540–1741) in der Gewalt der Lomellini, die dort ein

festes Schloss erbauten und eine Kolonie ihrer Landsleute ansiedelten. In manchen Zeiten zählte diese bis an 1000 Köpfe. Als die Türken ihrerseits Herren von Tunis geworden waren, errichteten sie auf dem Festland eine Janitscharengarnison. Dank der Anwesenheit der Christen wurde die Insel ein Marktplatz, wo man die europäischen Waren gegen die zu niedrigen Preisen eingekauften Landesprodukte (Wachs, Häute, Korn) eintauschte (vgl. Savary de Brèves, *Relations*, S. 254). Zu gleicher Zeit dienten sie als Sammellager, wo die christlichen Sklaven interniert wurden, um die Ankunft der vereinbarten Loskaufgelder abzuwarten; bei diesem Geschäft spielten wahrscheinlich die Genuesen die Vermittlerrolle. Der durch die Lomellini erzielte Nutzen wie der strategische Wert der Insel mussten schliesslich die Begehrlichkeit der französischen Handelsgesellschaften wecken, die sich an der algerischen Küste niedergelassen hatten. Im Jahre 1633 versuchte sogar der Gouverneur der „Bastion de France“, Sanson Napollon, sich der Insel zu bemächtigen, aber er fiel, gerade als er landen wollte. Während der zweiten Hälfte des XVII. und der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts wurden zu wiederholten Malen Verhandlungen zwischen der französischen Regierung und den Lomellini angeknüpft, um diese zur Abtretung der Insel zu bewegen. Sie schienen zum Ziele zu führen, als der Bey 'Alī, der von diesen Verhandlungen Wind bekommen hatte, am 12. Juni 1741 die Insel durch seine Truppen besetzen liess. Die genuesischen Niederlassungen wurden zerstört; nur ein Teil der Bewohner konnte sich retten und siedelte sich alsdann auf der Insel San-Pietro an der West-Küste Sardiniens an; die anderen führte man nach Tunis, wo ihre Nachkommen noch lange Zeit als „Tabarkaner“ bezeichnet wurden. Infolgedessen brach ein Krieg zwischen Frankreich und der Regentschaft aus; ein Marineoffizier, namens M. de Saurins, versuchte einen Handstreich auf Tabarka (2. Juli 1742); dieser scheiterte jedoch, etwa hundert Menschen fanden hierbei den Tod, 224, darunter der Führer des Unternehmens, gerieten in Gefangenschaft. Von da an blieben die Tunesier die Herren der Insel und lehnten alle Bitten um Konzessionsbewilligungen ab, welche Frankreich und verschiedene andere Mächte an sie richteten. Obschon die Korallenfischerei weiterhin stattfand, verlor Tabarka dennoch jede wirtschaftliche Bedeutung. Zu Beginn der Tunis-Expedition bombardierten die Franzosen das türkische Fort und landeten am 26. April 1881 auf Tabarka. Seit dieser Zeit entstand dort ein Europäerviertel, und man baute eine Strasse, um die Küste mitten durch das Khumir-Gebirge mit dem Medjerdatale zu verbinden. Immerhin hat diese Europäersiedlung infolge ihrer Abgelegenheit sich nur ziemlich langsam entwickelt. Der Bau einer Strasse und einer Eisenbahn nach Mateur und Béja wie die Ausbeutung der in jener Gegend entdeckten Erzlager werden der Stadt zweifellos Möglichkeiten zu neuem Aufschwung gewähren.

*Litteratur:* Desfontaines, *Voyages* . . ., ed. Dureau de la Malle, Paris 1838, S. 236 ff.; B. Girard, *Tabarca (Thabraca)*, in *Bullet. Société d. Géographie et d'Archéologie d'Oran*, 1884; Muhammad Sephir ben Youssef, *Mechra el-Melki*, Übers. V. Serres u. M. Lasram, Paris 1900, Kap. XXIX; Plantet, *Correspondance des Beys de Tunis avec la cour de France*, Bd. II; Podesta, *L'Isola di Tabarca e la peschiera di*

*corallo*, in *Atte della Società ligure di Storia patria*, Genua 1884. (G. VVER)

**TABAS**, eine Stadt Persiens in der Provinz Khorāsān. Sie besteht in Wirklichkeit aus zwei Städten, woraus sich die Dualform der arabischen Geographen erklärt: *Tabasāni*. Die eine heisst Tabas al-'Unnāb „zu den Brustbeerbäumen“, persisch Tabas-Masinān, und die andere Tabas al-Tamr „zu den Dattelpalmen“ (al-Suflā bei Muḳaddasī), persisch Tabas-Gilakī (Kuri, Kurīn). Die Stadtmauern der ersten Stadt liegen in Trümmern, sie hat keine Zitadelle; die zweite wird durch eine Burg beherrscht, sie hat einen kleinen Marktplatz sowie eine zierlich gebaute Moschee; versorgt wird sie durch Zisternen, in die offene (*zāhira*) Kanäle strömen. Beide Städte hängen von Kāin, dem Hauptort des Distrikts Kūhīstān ab; sie bilden die Südgrenze von Khorāsān. Unter der Regierung des Khalifen 'Othmān waren sie die erste Eroberung der Muslime in dieser Provinz, da diese beiden Städte gleichsam die beiden Pforten des Landes darstellen. Ihr Eroberer war 'Abd Allāh b. Budail b. Warāk. Nachdem Ḥasan Sabbāḥ Alamūt in Besitz genommen hatte, wurden sie das Zentrum der Ismā'īliten. Zur Zeit der Feldzüge der Selджуken wurden sie Kāwāt, dem Sohne Čaghri's, zugeteilt. Sie wurden durch die Uzbeken unter Shāh 'Abbās I. vor 1006 (1597) verwüstet.

*Litteratur:* Yāqūt, *Mu'djam*, III, 513; Barbier de Meynard, *Dict. de la Perse*, S. 388; Istakhri, *BGA*, I, 229, 273, 286; Ibn Ḥawqāl, *BGA*, II, 273, 286, 291, 324, 325; Muḳaddasī, *BGA*, III, 24, 321; Abu 'l-Fidā', *Géographie*, ed. Reinaud u. de Slane, S. 448—49; Mehren, *Cosmographie*, S. 313; Sam'āni, *Ansāb*, *GMS*, XX, Fol. 367<sup>v</sup>; Ḥamd Allāh Mustawfī, *Nuḣat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 145; Übers. S. 141, 143; P. M. Sykes, in *JRGS*, XXVI (1905); ders., *History of Persia*, II, 109; E. G. Browne, *Literary Hist. of Persia*, II, 172; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 359—61, 362—63. — [v. Hentig, *Meine Diplomatenfahrt ins verschlossene Land*, Berlin (1918), S. 66 f.; v. Niedermayer, *Unter der Glutsonne Irans*, München (1925), S. 90 ff. u. Index s. *Tebbes*. — Red.]. (CL. HUART)

**TABASHĪR**, ein im Orient hochgeschätztes Arzneimittel, das aus kieseligen Konkretionen besteht, die sich in den Knoten von *Bambusa arundinaria* Wild. bilden. Die Substanz wird nach Kazwīnī (II, 82), bzw. Ibn Muḥallil durch Verbrennen des Rohrs gewonnen und bildete seit alter Zeit einen wertvollen Handelsartikel, der schon den Griechen als *τάβσις* bekannt war.

*Litteratur:* E. O. von Lippmann, *Geschichte des Zuckers*, Leipzig 1890, S. 76—80; B. Laufer, *Sino-Iranica*, Chicago 1919, S. 350—52; E. Wiedemann, *Beitr.*, XL, S. 187; Ibn al-Baitār, Übers. Leclerc, *NE*, XXV<sup>1</sup>, 399—401; Seligmann, *Abu Mansur Muwaffak*, S. 170 und die in den vorgenannten Werken zitierten Originalquellen. (J. RUSKA)

**TABI** (A.), Pl. *Tābī'ūn*, folgend, Gefolgsmann eines Fürsten, Schüler eines Meisters, Anhänger einer Lehre; die Stammform lautet *tabā'a*, z.B. *tabā'a Djalīnūs*, er folgte Galienus (in der medizinischen Wissenschaft).

Dies Wort hat in der Tradition eine besondere Bedeutung, wo man Tābī alle die nennt, welche den Gefährten des Propheten, den *Aṣḥāb*, folgen. Diese *Aṣḥāb* sind diejenigen Persönlichkeiten, wel-



che den Propheten unmittelbar gesehen und gekannt haben; die Tābīc sind Leute der folgenden Generation oder selbst Zeitgenossen des Propheten, welche ihn nicht persönlich, aber einen seiner Gefährten gekannt haben. Die „*Folgenden*“ der zweiten Generation (*Tābī'u 'l-Tābī'in*) sind diejenigen, welche einen der ersten Tābīc gekannt haben, und so weiter. Traditionen haben in dem Masse mehr oder weniger Wert, als sie auf einen Tābīc einer mehr oder weniger alten Generation zurückgehen, ferner je nach dem der Tābīc, welcher der erste Überlieferer ist, geschätzt und bekannt ist. Demgemäss ist die Tradition *maṣḥūr* „verbreitet“, wenn sie auf einen Tābīc der ersten Generation zurückgeht und wenn sie durch mehrere Tābīc der zweiten Generation und durch deren Nachfolger verbreitet und bekannt gemacht worden ist (s. ḤADĪTH). Ebenso gibt es Generationen von „Überlieferern“ für die Traditionen über Korānlesung, wie über den Šafismus. Einer der berühmtesten Tābīc der ersten Generation ist Ḥasan al-Baṣrī.

**Literatur:** Die Traditionssammlungen von Bukhārī, Muslim usw.; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, III (Paris 1923), 176, 282 ff.; al-Hudjwiri, *Kaṣḥ al-Maḥdžub*, Übers. R. A. Nicholson, Leiden 1911. (B. CARRA DE VAUX)

**TĀBĪR.** [Siehe RU'YĀ.]

**TABRĪZ,** Hauptstadt der persischen Provinz Ādharbājdjan.

**Geographische Lage.** Die Stadt liegt in der Ostecke der Alluvialebene (ungefähr  $55 \times 30$  km), die nach dem Nordostufer des Urmiasees zu leicht abfällt. Die Ebene wird von mehreren Wasserläufen bewässert; der bedeutendste von ihnen ist der Adjī-čai („der bittere Fluss“), der an der Südwestseite des Berges Sawalān entspringt, am Südbahang des Karadža-dagh entlang fliesst und bei seinem Eintritt in die Ebene sich im Nordwesten um die Vorstädte der Stadt windet. Der linke Nebenfluss des Adjī-čai, der Mihrān-rūd (heute Meidān-čai), fliesst durch die Stadt. Die Höhe der einzelnen Stadtviertel von Tabriz kann (nach der russischen Karte) auf 1350 bis 1500 m ü. d. M. geschätzt werden. Unmittelbar nordöstlich von der Stadt erhebt sich die Anhöhe 'Ainali-Zainali (die *Ziyārat* des 'Awn b. 'Alī und des Zaid b. 'Alī), die (1800 m hoch) das Verbindungsglied zwischen dem Karadža-dagh (im Norden und Nordosten) und den Ausläufern des Sahandgebirges bildet, dessen Gipfel (sie erheben sich 50 km südlich von der Stadt) eine Höhe von 3547 m erreichen. Da der Karadža-dagh ein sehr wildes und zerklüftetes Gebiet ist und da das mächtige Gebirgsmassiv des Sahand den ganzen Raum zwischen Tabriz und Marāgha ausfüllt, bietet die Stelle, an der Tabriz liegt, den einzigen bequemen Durchgangspunkt für die Verbindungsstrassen zwischen dem Osten (Richtungen: Astārā [am Kaspischen Meer]—Ardabil—Tabriz und Teheran—Qazwin—Miyāna—Tabriz), dem Westen (Richtung: Trapezunt—Erzerum—Khoi—Tabriz) und dem Norden (Richtung: Tiflis—Eriwān—Djulfā—Marand—Tabriz). Und schliesslich können, da die Ausläufer des Sahand nur einen ziemlich engen Durchgangsweg am Ostufer des Urmiasees entlang freilassen, die Verbindungsstrassen zwischen dem Norden (Transkaukasien, Karadža-dagh) und dem Süden (Marāgha, Kurdistān) Tabriz ebenfalls nicht vermeiden.

Infolge dieser bevorzugten Lage war Tabriz dazu bestimmt, das Zentrum der grossen und reichen

Provinz zu werden, die als Keil zwischen der Türkei und dem russischen bzw. Sowjet-Transkaukasien eingeschoben liegt; es wurde so zu einem der bedeutendsten Orte zwischen Konstantinopel und Indien (nur Tiflis, Teheran, Isfahān und Baghdād stehen auf gleicher Stufe): Tabriz zählt ungefähr 200000 Einwohner.

Das Klima von Tabriz ist im Winter sehr rauh mit starken Schneefällen. Die Sommerhitze wird durch den nahen Sahand und durch die zahlreichen Gärten in der Umgebung der Stadt gemildert. Mit einem Worte, das Klima ist gesund bis auf Cholera- und Typhusepidemien, die aber mehr durch den mangelhaften sanitären Zustand der Stadt bedingt sind.

Eine Eigentümlichkeit von Tabriz sind die häufigen Erdbeben. Die schlimmsten ereigneten sich 244 (858), 434 (1042) (Nāsir-i Khusraw berichtet davon in seinem *Safar-nāma*; der Astronom Abū Tāhir Širāzī soll es vorausgesagt haben), 1641 (Arakel von Tabriz, S. 496), 1727, 1780 (Ouseley, III, 436; Ritter, IX, 854) usw. Die Erdbeben vom 22. bis 23. Sept. 1854 und vom 30. Okt. 1856 sind nach persönlichen Beobachtungen von Khanikow im *Bull. Hist. Phil. de l'Acad. de St. Pétersbourg*, 1855, S. 251; 1858, S. 337—52 beschrieben worden. Erdstösse sind in Tabriz an der Tagesordnung; sie rühren möglicherweise von der vulkanischen Tätigkeit des Sahand her, aber Khanikow war der Ansicht, dass sie eher durch eine mechanische Verlagerung der Erdschichten bedingt wären.

Die Befestigungen der Stadt sind unter Nāsir al-Dīn Šāh geschleift worden (*Mir'āt al-Buldān*, I, 343). Seitdem ist der Stadtteil *Kal'a* (die Stadtviertel: Čār-minār, Surkhāb, Dāwāči, Waidžuya [vulgo: Wārdji], Mihād-mihīn [vulgo: Miyar-miyar], Nawbar, Maḡsūdiya usw.) nicht mehr von dem früher ausserhalb der Stadtmauer gelegenen Teil der Stadt (die Viertel: Ahrāb, Lailābād [vulgo: Leilava], Čarandāb, Khiyābān, Bāgh-mēša usw.) getrennt. Im übrigen hat die Stadt auf die alten westlichen (Amir-khiz, Čüst-džān, Ḥukm-ābād [vulgo: Hük-mavar], Kara-malik, Kara-aghadj, Akhūni, Kūčā-bāgh, Khaṭīb) oder südöstlichen (Maralān) Vorstädte übergreifen. Die Stadt hat das Bestreben, sich nach Westen oder Südwesten auszudehnen.

Tabriz ist das Verwaltungszentrum und Wirtschaftszentrum der grossen Provinz Ādharbājdjan, die heute in folgende Unterabteilungen zerfällt: Ardabil (mit Astārā, Muḡhān usw.), Karadža-dagh (Hauptort: Ahar), Marand (mit Djulfā und Gargar), Khoi, Mākū, Salmās, Urmia (mit Ushnū), das Mukri-Gebiet (Hauptort: Sawdj-bulaḡ), Sa'in-kal'a, Marāgha, Hashtarūd und Garmarūd (Hauptort: Mi-yāna), Sarāb und der Zentralbezirk Tabriz.

Ḥamdullāh hat im XIV. Jahrhundert (vgl. Ewliyā, II, 257) die Kantone des Bezirks (*Tuman*) Tabriz folgendermassen aufgezählt: Mihrān-rūd, östlich von der Stadt; Sarda-rūd, südwestlich der Stadt; Bawil-rūd (?), südlich von dem vorhergenannten (mit den Dörfern Khusraw-šāh, Uskūya, Milān); Arwanāḡ, nordöstlich vom Urmiasee mit den Dörfern: Šhabistar, Sofiyān u. a.; Rūdḡāb (?), Khānum-ābād (?) und Badūstān (?) — alle drei nördlich von der Stadt. Die Grenzen des alten Zentral-Tuman haben sich bis zum XX. Jahrhundert nicht geändert.

Name. Nach Yāḡūt, I, 822 wurde der Name der Stadt Tibriz ausgesprochen. Yāḡūt führt als Autorität den Abū Zakariyā al-Tabrizī (einen

Schuler des Abu 'l-Alā al-Ma'arri, 303—449) an, von dem man genau weiss, dass er den iranischen Ortsdialekt sprach (vgl. al-Sam'ānī, *Kitāb al-Ansāb*, GMS, s. v. *Tanūkhī*, und Saiyid Ahmed Kisrawī Tabrizī, *Adhār-i ya zabān-i bāstān-i Adharbāydzān*, Tihān 1304, S. 11). Die Aussprache Tabriz muss eine der Eigentümlichkeiten dieses Idioms sein, das den sogenannten „kaspischen“ Dialekten angehört. Die heutige Aussprache ist ausschliesslich Tabriz (oder mit einer Metathesis, die für den heute in ganz Adharbāidjān vorherrschenden türkischen Dialekt typisch ist: Tarbīz). Die armenischen Quellen bestätigen die Aussprache mit *a*. Faustus von Byzanz (IV. Jahrh.) hat Thavrēz und Thavrēsh, Asolik (XI. Jahrh.) Thavrēz. Vardan (XIV. Jahrh.) hat Thavrēz und Davrēz, letztgenannte Form ist augenscheinlich in Anlehnung an eine armenische Volksetymologie angenommen worden: *da i vrēz* („dies ist der Rache wegen“); vgl. Čamčean, *Histoire d'Arménie*, Venedig 1784, I, 365; Hübschmann, *Armen. Gramm.*, I, 42; Hübschmann, *Pers. Stud.*, S. 179. Für das V. (IV.) Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung lautet also die im Armenischen bezeugte Form Thavrēz < pers. Tavrēz (Hübschmann). Die persische Volksetymologie interpretiert Tabriz als „das Fieber weggehen (= verschwinden) lassend“ (Ewliyā Čelebi: *sīma döküdjü*), aber es ist möglich, dass der Name eher die Bedeutung hat „die, welche die Hitze weggehen lässt“, etwa mit bezug auf die vulkanische Tätigkeit des Sahand (vgl. auch den Namen des Gebirgspasses zwischen Bayazid und Wān: Tapariz). Die armenische Schreibweise gibt die Eigentümlichkeiten des nördlichen Pehlevi wieder (*taw* < *tap* und vor allem *rēz* anstatt \**rēz*); daher scheint der Ursprung des Namens auf eine sehr alte Zeit, die vorsāsānidische und vielleicht vorarsakidische, zurückzugehen (über die sprachlichen Veränderungen, die in Adharbāidjān durch die türkischen Einfälle hervorgerufen wurden, s. TAT).

Geschichte. Die Identifizierung von Tabriz mit den alten Städten Mediens hat früher lange Polemiken hervorgerufen (vgl. darüber Ritter, IX, 770—79). Die Möglichkeit, dass Tabriz = Γάβρις bei Ptolemäus, VI, Kap. 2 (von \*Γάβρις) sein könnte, ist durch die Analyse der oben erwähnten armenischen Schreibweise als wenig wahrscheinlich nachgewiesen. Rawlinson, *Memoirs on the site of the Atropatenian Ecbatana*, in *JRGS*, X (1840), 107—11 hat endgültig mit der Verwechslung zwischen Tabriz und Ganzā = al-Šīz (im Armenischen Gandzak Shahastan, das von Faustus von Byzanz von Thavrēz unterschieden wird) aufgeräumt.

Nach dem armenischen Historiker Vardan (XVI. Jahrh.) soll Tabriz auf persischem Gebiet von dem armenischen Arshakiden Khosrow (217—33) als Racheakt gegen den ersten Sāsānidenkönig Ardashir (224—41) gegründet worden sein, der den letzten Partherkönig Artaban getötet hatte; vgl. St. Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, I, 423. Diese Legende kommt in keiner alten Quelle vor und findet vielleicht durch die oben angeführte Volksetymologie ihre Erklärung. Bei Faustus von Byzanz, Übers. Lauer, IV, Kap. 25 und 39 und V, Kap. 2 findet man nur, dass unter der Regierung Arshak's II. von Armenien (351—67) der armenische General Wasak den Sāsāniden Šāpūr II. (309—79), der in Thavrēz lagerte, angreift. Wasak tötete hier sogar den persischen General Boyekan, verbrannte den Königspalast und schoss einen Pfeil auf die Statue des Königs, die sich darin befand.

Später schlug Mushegh, der Sohn Wasak's, die persischen Truppen bei Tabriz.

Es ist noch nachzuweisen, ob nicht der Name Thebarmais, wo im Jahre 614 der Kaiser Heraclius nach der Verwüstung von Ganzaka die Stadt und den Feuertempel verbrannte (Theophanos, S. 474: ἀπάραις ἀπο Γαζακῶ καταλαμβάνει τὴν Θιβαρμαίς), mit Thavrēz verwechselt ist.

Die arabische Herrschaft. Zur Zeit der Eroberung Adharbāidjāns durch die Araber (um 22 = 642) richtete sich ihr Hauptangriff gegen Ardabil; Tabriz wird nicht unter den Städten erwähnt, aus denen der persische Marzubān Truppen ausgehoben hatte (Balādhuri, S. 326). Nach den von Faustus erwähnten Zerstörungen soll Tabriz nur ein Dorf gewesen sein (vgl. Yāqūt). Die spätere Legende (Ḥamdallāh Mustawfī, *Nuzhat al-Kulūb* [730 = 1340]) über die „Erbaugung“ von Tabriz im Jahre 175 (791) durch Zubaida, der Gattin Hārūn al-Rashid's, gründet sich vielleicht auf die Tatsache, dass nach der Sequestration der Besitztümer der Omayyaden Zubaida Warthān (in Adharbāidjān am Araxes) erhalten hatte. Nach Balādhuri, S. 331 und Ibn al-Fakih, S. 285 (vgl. auch Yāqūt, I, 822) ist der Wiederaufbau von Tabriz das Werk der Familie des al-Rawwād al-Azdi und besonders seiner Söhne, al-Wadjnā und anderer, welche die Stadt mit Mauern umgaben. Ṭabari (III, 1171 = Ibn al-Athīr, VI, 315) erwähnt, als er von dem Aufstand Babak's (201—20) spricht, unter seinen Bezwingern einen gewissen Muḥammad b. Ba'ith, den Besitzer zweier Schlösser: Šāhi, das er al-Wadjnā entrisen hatte, und Tabriz (ohne Einzelheiten). Šāhi, dessen Ausdehnung (*Arḍ*) 2 Farsakh (?) betrug, war mächtiger als Tabriz. [Vgl. den Namen der Halbinsel Šāhū oder Šāhi am Urmiassee südwestlich von Tabriz; nach Balādhuri, S. 330 jedoch war das Erblehen des Ba'ith Marand]. In der Zeit, in der Ibn Khurdādhbih (232 = 840), S. 119, schrieb, gehörte Tabriz dem Muḥammad b. al-Rawwād. Im Jahre 244 wurde die Stadt durch ein Erdbeben zerstört, aber noch zur Zeit des al-Mutawakkil (232—47) wieder aufgebaut. Sodann scheint Tabriz mehrmals den Herrn gewechselt zu haben, denn nach al-Istakhri (um 340), S. 181 trug der Gebietstreifen, der Tabriz, Djabrawān (oder Dih-Kharraḳān?) und Ushnūh umfasste, den Namen des vorherrschenden Stammes Banū Rudainī, der schon zur Zeit des Ibn Ḥawkal (um 367), S. 289 verschwunden war. Diese Besitzer sollen ihre Herrschaft in ziemlich unabhängiger Weise ausgeübt haben, denn die Geschichte der Sādjiden (die Herren von Adharbāidjān von 276 bis 317) enthält keine Berichte über ihr Eingreifen in die Angelegenheiten von Tabriz; vgl. Deffrémery, *Mém. sur la famille des Sadjides*, in *JA*, 1847 (die wichtigsten Städte dieser Dynastie waren zuerst Marāgha und sodann Ardabil; *ebd.*, Sonderabzug, S. 25, 41, 47, 57, 77).

Nach dem Verschwinden der Sādjiden wurde Adharbāidjān der Schauplatz zahlreicher Kämpfe. Einer der alten Gouverneure des Ziyāriden Marḍawīdj, Lashkari b. Mardi, hatte sich um 326 der Provinz bemächtigt. Er wurde von dem Kurden Daisam [s. KURDEN] vertrieben, der sogleich mit den da'ilamitischen Musafiriden in Konflikt kam. Die Bewohner von Tabriz luden Daisam in ihre Stadt ein, die unmittelbar darauf von dem Musafiriden al-Marzubān belagert wurde. Daisam verliess Tabriz, und al-Marzubān's Herrschaft wurde in allen Städten Adharbāidjāns verkündet (um 330).



Das Ende der Musāfiriden-Dynastie ist noch nicht klar. Huart, *Les Musafirides de l'Adharbaidjan*, in *Volume ... presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, gibt das Jahr 438 als das letzte Jahr an, in dem ihre Herrschaft in Tārom erwähnt wird, während Sir D. Ross, *On 3 Muhamm. dynasties*, in *Asia Major*, II (1925), 212–15 die Familie Rawwādī, die bis 446 in Tabriz gewesen sein soll, zu den Musāfiriden rechnet. Es ist jedoch auch möglich, dass diese Rawwādī die Nachkommen des al-Rawwād al-Azdī, des Vaters von dem Wiederaufbauer von Tabriz, waren und nichts mit den dailamitischen Musāfiriden zu tun hatten (ausgenommen etwaige Beziehungen durch Heirat). Die folgenden Ereignisse beziehen sich auf diese Rawwādī: im Jahre 420 liess Wahsūdān b. Mamlān (Mamlān?) in Tabriz eine grosse Anzahl Ghuzz-Häuptlinge hinrichten (Ibn al-Athīr, IX, 279); im Jahre 434 wurde Tabriz von einem Erdbeben zerstört, und der Amir (wahrscheinlich der gleiche) zog aus Furcht vor al-Ghuzz al-Saldjuqiya nach seinen andern Schlössern hinauf (*ebd.*, S. 351); im Jahre 438 fand Nāṣir-i Khusrāw in Tabriz einen König Saif al-Dawla wa-Sharāf al-Milla Abū Manšūr Wahsūdān b. Muḥammed (= Mamlān?) Mawlā Amirī 'l-Mu'minīn; im Jahre 446 unterwarf sich der Herr von Tabriz al-Amir Abū Manšūr b. Muḥammed al-Rawwādī dem Toghrīl (*ebd.*, IX, 410).

Tabriz in den ersten Jahrhunderten der Hidjra. Ibn Khurdādhbih, S. 119, Balādhuri, S. 331, Tabarī, III, 1171, Ibn al-Fakīh, S. 285, und selbst al-Iṣṭakhrī, S. 181 beschränken sich darauf, Tabriz unter den kleinen Städten Ādharbāidjāns zu nennen, aber schon al-Muḥaddasi singt Loblieder auf Tabriz, und sein Zeitgenosse Ibn Ḥawkal (um 367 = 978) hält die Stadt für die blühendste von Ādharbāidjān, da sie regen Handel treibt und *Armani*-Stoffe erzeugt. Ibn Miskawaih (gest. 421 = 1020) nennt Tabriz eine „vornehme Stadt mit einer festen Mauer, umgeben von Wäldern und Gärten“ und bezeichnet die Einwohner als „tapfer, kriegerisch und reich“. Nach Nāṣir-i Khusrāw nahm die Stadt im Jahre 438 einen Raum von  $1400 \times 1400$  Fuss ein, was nicht über einen Quadratkilometer hinausgehen scheint.

Seldjukenzeit. Tabriz wird ziemlich selten in der Geschichte der Gross-Seldjuken erwähnt. In der Umgebung der Stadt feierte Toghrīl seine Hochzeit mit der Tochter des Khalifen (*Rāḥat al-Ṣudūr*, S. 111). Der Sultan Barkiyarūḡ zog sich während des Streites mit seinem Bruder Muḥammed im Jahre 494 in die Berggegend südlich von Tabriz zurück, aber bei der Versöhnung der Brüder fiel Tabriz an Muḥammed, der hier Sa'd al-Mulk zum Wazir ernannte (498). Im Jahre 505 findet man als Herrn von Tabriz al-Amir Suḡmān al-Kuṭbī erwähnt, d. h. den Begründer der Dynastie der „Shāh's von Armenien“ (*Shāh-Arman*), die in Akhlāt von 493 bis 604 herrschte.

Unter den Seldjuken des Irāk, deren Hauptstadt Hamadān war, spielte Ādharbāidjān eine bedeutendere Rolle. Im Jahre 514 hielt sich der Sultan Maḥmūd in Tabriz auf, um die Bevölkerung zu beruhigen, die durch die Einfälle der Georgier in Aufregung versetzt war. Der damalige Atābak von Ādharbāidjān hiess Kun-toghdi. Nach seinem Tode (515) machte der Amir von Marāgha Aḡ-Sunḡur Aḡmadilī den Versuch, Tabriz aus den Händen Toghrīls (des Bruders des Sultans) in seine Gewalt zu bringen, aber diese Intrigen scheiterten. Maḥmūd ernannte in Ādharbāidjān den Amir Djuyūsh

von Mawṣil, der 516 vor dem Stadttor von Tabriz ermordet wurde. Nach dem Tode Maḥmūds (525) besetzte sein Bruder Ma'sūd Tabriz, wurde aber hier von Dāwūd, dem Sohne Maḥmūds, belagert. Schliesslich nahm Dāwūd in Tabriz seinen Wohnsitz und verwaltete (526–33) von dieser Stadt aus ein grosses Lehen, das aus Ādharbāidjān, Arrān und Armenien bestand. Sodann wurden Ādharbāidjān und Arrān dem ehemaligen Sklaven Toghrīl I., dem Atābak Ḳara-Sunḡur, übertragen, dessen Hauptstadt Ardabil gewesen zu sein scheint (Ibn al-Athīr, XI, 52). Nach seinem Tode im Jahre 535 folgte ihm der Amir Djā'ulī (Čawli) al-Tughrilī, aber bald setzt sich Ildigiz, der Begründer der Dynastie der Atābak, die die Provinz bis 622 beherrschte, in Ādharbāidjān fest. Das Zentrum der Ildigiziden befand sich anfangs im nord-westlichen Teil von Ādharbāidjān, während Tabriz einen Teil der Besitzungen der Amire Aḡmadilī von Marāgha gebildet haben muss; denn erst 570 nahm der Atābak Pahlawān b. Ildigiz Tabriz dem Falak al-Din, dem Enkel des Aḡ-Sunḡur b. Aḡmadilī, weg und gab es seinem Bruder Ḳizil Arslān. Gerade zu der Zeit, in der Ḳizil Arslān Atābak geworden war (582–87), muss Tabriz endgültig die Hauptstadt von Ādharbāidjān geworden sein.

Im Jahre 602 machte der Amir Ḳara-Sunḡur 'Alā' al-Din Aḡmadilī im Bunde mit dem Atābak von Arbīl einen Versuch, Tabriz dem Nachfolger des Ḳizil Arslān, dem Lebemann Abū Bakr, wegzunehmen. Der Versuch scheiterte, und Ḳara-Sunḡur verlor Marāgha.

Die Ildigiziden machten einen grossen Aufwand, wie man aus den Oden, die Dichter wie Nizāmi und Khākāni an sie richteten, ersehen kann; aber von ihren Bauwerken kennt man nur, was in *Nakhčuwān* erhalten ist. Die politische Schwäche ihrer Nachfolger findet ihre Bestätigung durch eine Episode aus der Zeit von 1208–10 (605–7), die in der georgischen Chronik erwähnt wird. Die Generale Iwane und Zakhare der Königin Tamar sollen im Verlaufe eines erfolgreichen Unternehmens ganz Nordpersien bis Djurdjān durchquert haben. Die georgischen Truppen, die von Marand kamen, legten den Bewohnern von Tabriz (*Thawrēz*) eine Kontribution auf, aber störten hier sonst den Frieden nicht. Eine kleine Garnison, die in dieser Stadt zurückgelassen war, wartete auf die Rückkehr der Truppen. Die Episode wird in den islamischen Quellen nicht erwähnt, ist aber infolge ihrer Einzelheiten wohl glaubwürdig; vgl. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, I, 470.

Die Mongolen. Die Mongolen erschienen im Winter 617 (1220) vor den Mauern von Tabriz. Der unfähige Atābak Özbek b. Pahlawān erreichte durch die Zahlung eines erheblichen Tributes ihren Abzug. Im folgenden Jahre erneuerten die Mongolen ihren Besuch. Der Atābak flüchtete nach *Nakhčuwān*, aber die Verteidigung wurde von dem tapferen Shams al-Din al-Tughrā'i geleitet, und die Mongolen zogen mit einer neuen Kontribution ab, worauf Özbek nach Tabriz zurückkehrte. Im Jahre 621 (1224) brach eine neue Horde aus der Mongolei ein und verlangte von Özbek die Herausgabe aller *Khwarizmier*, die sich in Tabriz befanden. Özbek beehrte sich, dieser Forderung Folge zu leisten.

Djalāl al-Din. Bald kam der *Khwarizmshāh* aus Marāgha herbei und verschaffte sich am 27. Radjab 622 (4. Aug. 1225) Eintritt in die Stadt, die Özbek von neuem verlassen hatte. Die Bewohner waren damit zufrieden, einen tapferen Beschützer zu haben, um

so mehr, als Djalāl al-Dīn bald seine Tatkraft durch eine Unternehmung gegen Tiflis und durch die Bestrafung der türkmenischen Räuber aus dem Stamme Aiwā (al-Aiwā'iya) bewies. Djalāl al-Dīn, der die *Malika*, die frühere Gattin Özbeks, geheiratet hatte, behielt Tabriz 6 Jahre lang, aber zum Schluss wurde seine Lage sowohl durch seine Misserfolge als auch durch sein persönliches Verhalten ernstlich schwierig (Ibn al-Athīr, XII, 323). Schon im Jahre 627 (1229/30) wagte ein türkmenischer Häuptling aus dem Stamme Kūsh-yalwa (?), der Häuptling von Rūyin-diz (bei Marāgha), die Umgebung von Tabriz zu plündern. Im Jahre 628 (1230/31) verliess Djalāl al-Dīn Ādharbāidjān, und die Mongolen unterwarfen die Provinz vollständig, einschliesslich „der Stadt Tabriz, die der eigentliche Zentralpunkt (*As'*) des Landes ist, (denn) jedermann soll zu ihr und ihren Bewohnern seine Zuflucht nehmen“ (Ibn al-Athīr, XII, 328). Der „Malik“ der Mongolen (Djurmaghun-noin) liess die Honoratioren kommen (nur Shams al-Dīn al-Tughrā'i rührte sich nicht), erhob im voraus eine hohe Kontribution, gab den Webern Aufträge zur Herstellung von *Khātā'i*-Stoffen, die für den grossen König (Ügei) bestimmt waren, und setzte einen jährlichen Tribut fest. Seit der Zeit Guyük's lag die eigentliche Regierung von ganz Arrān und Ādharbāidjān in den Händen des Malik Šadr al-Dīn, eines Persers, der mit den Mongolen verbündet war; vgl. *Djāhān-gushā*, ed. M. Kazwini, *G M S*, II, 255.

Die mongolischen Ilkhāne. Nach der Einnahme von Baghdād (654 = 1256) wandte sich Hulagu nach Ādharbāidjān und nahm in Marāgha seinen Wohnsitz.

Im Jahre 661 (1263) kehrte Hulagu nach seiner Niederlage im nördlichen Kaukasus durch die Truppen Berkai's nach Tabriz zurück und liess die Kaufleute, die aus Kīpčak stammten, hinrichten. Im Jahre 662 (1264) übertrug Hulagu bei der Aufteilung der Lehen dem Malik Šadr al-Dīn die Herrschaft über die Provinz Tabriz.

Tabriz wurde unter Abakā (663–80) die offizielle Hauptstadt und behielt diese Stellung unter seinen Nachfolgern bis zur Thronbesteigung Uldjaitu's. Im Jahre 688 (1289) unter Arghun ernannte der jüdische Minister Sa'd al-Dawla seinen Vetter Abū Maṣṣūr für Tabriz. Unter Kaikhatu wurden die Einkünfte der Provinz Tabriz auf 80 *Tuman* geschätzt. Im Jahre 693 (1294) wurde Tabriz der Schauplatz eines Aufruhrs im Anschluss an die Einführung der Assignaten (*Čao*). Die Glanzzeit von Tabriz ist vor allem mit der Regierung des Ghazān-khān verknüpft. Dieser Monarch hielt im Jahre 694 (1295) seinen Einzug in Tabriz und stieg in dem Palast ab, der von Arghun im Dorfe Šhām westlich von der Stadt auf dem linken Ufer des Adjī-čai erbaut worden war. (Die alte Form dieses persischen Namens ist *Shānāb* „Kuppel“ [Quatremère, in *N E*, XIV, 31: „ein Gebäude, das von einer Kuppel überwölbt ist“], aber schon im XIV. Jahrh. wurde der Name *Shām* ausgesprochen; s. *Nuḥat al-Kulūb*). Als bald wurde der Befehl erteilt, die Götzentempel, die Kirchen, Synagogen und die Altäre der Feueranbeter zu zerstören; im folgenden Jahre wurde diese Massnahme auf die Bitte des armenischen Königs Hethum widerrufen. Von 699 (1299) an begann Ghazān nach seiner Rückkehr vom Feldzug in Syrien mit einer ganzen Reihe von Bauwerken. Zu seiner künftigen Begräbnisstätte bestimmte er das schon erwähnte Šhām. Hier wurde ein Gebäude errichtet, höher

als der *Gunbad* des Sultān Sandjar in Marw, der bis dahin für das höchste Bauwerk der islamischen Welt galt. Neben diesem Mausoleum, das von einer Kuppel überwölbt wurde, lagen eine Moschee, zwei Madrasen (eine šhāfi'itische und eine ḥanāfitische), eine Herberge für die Saiyiden (*Dār al-Siyādat*), ein Hospital, ein Observatorium, ähnlich wie das in Marāgha, eine Bibliothek, ein Archivgebäude, ein Haus für die Verwaltung dieser Anstalten, eine Zisterne für Trinkwasser und ein Badehaus für heisse Bäder. Wakfgüter, deren Einkünfte sich auf 100 *Tuman* Gold (*Waṣṣāf*) beliefen, wurden zur Unterhaltung dieser Gründungen bestimmt. An jedem Tor der neuen Stadt wurde ein Karawanserei, ein Markt und ein Badehaus erbaut. Obstbäume wurden aus fernen Ländern herbeigebracht.

In der Stadt Tabriz wurden ebenfalls grosse Verbesserungen vorgenommen. Bis dahin hatte die Stadtmauer (*Bārī*) nur eine Länge von 6000 *Gām* („Schritt“; *Djīhān-numā*: *Kulādī* „Faden“). Ghazān umgab die Stadt mit einer neuen Mauer von 25000 *Gām* Länge, d. h. 4½ Farsakh. Auf diese Weise befanden sich nun alle Gärten sowie die Stadtviertel Kūh-i Waliyān und Sandjarān im Inneren der Stadt. Innerhalb der Stadtmauer wurden auf dem Abhang des Kūh-i Waliyān (heute Kūh-i Surkhāb oder 'Ainali-Zainali) eine Reihe schöner Bauwerke von dem berühmten Wazīr Rashīd al-Dīn errichtet; das Viertel erhielt infolgedessen den Namen *Kab'i Rashīdī* (*Nuḥat al-Kulūb*, S. 76). Es ist ein Brief von Rashīd al-Dīn erhalten, in dem er seinen Sohn bittet, ihm aus Rūm 40 Jünglinge und junge Mädchen zu senden, um eins der Dörfer des neuen Stadtviertels zu bevölkern; vgl. Browne, *A Hist. of Persian Lit.*, III, 82.

Um gleichsam die Tatsache zu unterstreichen, dass Tabriz das wirkliche Zentrum des Reiches war, das sich vom Oxus bis Ägypten erstreckte, wurden die Gold- und Silbermünzen und die Masse (*Kīla*, *Gaz*) nach den Normalmassen von Tabriz geeicht (d'Ohsson, IV, 144, 271–77, 350, 466–69).

Im Jahre 703 (1304) wurde Ghazān-khān mit grossem Pomp in dem Mausoleum zu Šhām beigesetzt. Seit 705 (1305) kam sein Nachfolger Uldjaitu auf den Gedanken, eine neue Hauptstadt in Sultāniya zu gründen. Dennoch war es nicht leicht, die Jahrhundert alten Gewohnheiten zu ändern; noch im Jahre 715 (1315) nimmt der Gesandte Özbeks aus Kīpčak den Weg über Tabriz statt der kleinen Abkürzung über Mughān-Ardabil-Sultāniya. Auch ist es bezeichnend, dass Tādī al-Dīn 'Alī-shāh (seit 711 = 1312 Wazīr) mit dem Bau einer prachtvollen Moschee in Tabriz begann (ausserhalb des Viertels Mihād-mihān).

Im Jahre 717 (1317) zog sich unter Abū Sa'īd der entlassene Wazīr Rashīd al-Dīn nach Tabriz zurück und verliess es erst im folgenden Jahre, als er hingerichtet wurde. Sein Eigentum wurde eingezogen und Rab'i Rashīdī der Plünderung preisgegeben (Browne, III, 71). Doch fuhr sein Sohn Ghiyāth al-Dīn, der von demselben Abū Sa'īd in die Regierung berufen wurde, fort, Rab'i Rashīdī zu vergrössern. Die Hauptstadt blieb noch Sultāniya, was aus der Tatsache hervorgeht, dass Abū Sa'īd in einem Mausoleum, das er sich dort erbauen liess, bestattet wurde (d'Ohsson, IV, 720).

Als im Jahre 736 (1336) sein Nachfolger Arpa die Schlacht bei Taghatu (so anstatt: Baghatu) verlor, wurde sein Wazīr Ghiyāth al-Dīn von dem siegreichen 'Alī Pādshāh Oirat getötet. Die Güter



der Familie des Rashid al-Din wurden der Bevölkerung von Tabriz zur Plünderung überlassen, und bei dieser Gelegenheit verschwanden seltene Sammlungen und kostbare Bücher.

Die Djalā'iriden und die Čobaniden. Inmitten der Anarchie, die auf diese Ereignisse folgte, gelangte die Dynastie Djalā'ir (Ilkāni) zur Herrschaft, deren Schicksale eng mit Tabriz verbunden sind. Im Jahre 736 (1336) setzte Hasan Buzurg Djalā'ir seinen Kandidaten Sultān Muḥammed auf den Thron von Tabriz. Diese Episode zeigt trotz ihres vorübergehenden Charakters, dass der Primat an die alte Hauptstadt zurückfiel. Bald erschien der Čobanide Hasan Kūčik mit seinem eigenen Kandidaten auf dem Schauplatz. Hasan Buzurg zog sich nach Baghdād zurück, und Hasan Kūčik setzte 740 (1340) Sulaimān-khān auf den Thron mit 'Irāk-i 'Adjam, Adjarbāidjān, Arrān, Mughān und Georgien als Domänen. Der Nachfolger Hasan Kūčik's, sein Bruder Ashraf, proklamierte im Jahre 744 (1334) einen neuen Strohmann, Anūshirwān, dem er Sultāniya als Wohnsitz anwies, während er selbst als Herr in Tabriz blieb und seine Herrschaft bis nach Fārs ausdehnte. Seine Grausamkeit und seine Erpressungen riefen ein „Einschreiten der Menschlichkeit“ von seiten Djāni-beg's, des Khān der Blauen Horde (des östlichen Kīpčak), hervor. Ashraf wurde zwischen Khoi und Marand geschlagen, und sein Haupt an dem Tor einer Moschee zu Tabriz aufgehängt (756 = 1355). Der Wazīr Akhidjūk, den Djāni-beg in Adharbāidjān zurückliess, sah sein Ansehen von mehreren Seiten bedroht. Tabriz wurde vorübergehend von dem Djalā'iriden Uwais b. Hasan Buzurg besetzt, der aus Baghdād gekommen war. Kaum war er daraus von Akhidjūk vertrieben worden, als der Muẓaffaride von Fārs, Mubāriz al-Dīn Muḥammed, — mit Djāni-Beg unzufrieden, da dieser ihn aufgefordert hatte, seine Oberhoheit anzuerkennen —, aus Shirāz herbeikam, Akhidjūk bei Miyāna schlug und sich der Stadt Tabriz bemächtigte (758 = 1357). Nach zwei Jahren zog er sich vor Uwais zurück (vgl. *Tārīkh-i Guzida*, GMS, S. 677—9, 715—7), der kurz darauf Tabriz wiedereinnahm und Akhidjūk töten liess.

Als die Nachricht von dem Tode des Sultān Uwais (776 = 1357) nach Fārs kam, brach Shāh Shudjā<sup>c</sup>, der Nachfolger des Mubāriz al-Dīn, von Shirāz auf, um Tabriz zu erobern. Husain, der Sohn des Uwais, wurde geschlagen und Tabriz besetzt; aber nach einigen Monaten wurde Shudjā<sup>c</sup> durch einen Aufstand in Ūdjān gezwungen, die Stadt zu räumen, die Husain ohne Schwertstreich wieder einnahm. Danach hat anscheinend Sultāniya die nordwestliche Grenze der Besitzungen der Muẓaffariden gebildet (*Tārīkh-i Guzida*, GMS, S. 723—5). Im Jahre 784 (1382) wurde Husain Djalā'ir in Tabriz ermordet, und sein Bruder Sultān Ahmed folgte ihm in Adharbāidjān, aber nur für kurze Zeit, denn bald erschien Timur auf dem Schauplatz.

Trotz aller Rückschläge in ihrer immer wieder unterbrochenen Herrschaft wussten die Djalā'ir, sich Sympathien in den Herzen der Bewohner von Tabriz zu gewinnen. Ihre Rechte wurden uneingeschränkt von den Herren von Shirwān und den Kara-Koyunlu anerkannt. Unter ihren Bauwerken in Tabriz werden erwähnt: ihr Mausoleum Dimishkiya und ein grosses Gebäude des Sultān Uwais, das nach Clavijo, ed. Srezniewski, S. 169, aus 20000 Stücken („camaras apartadas é apar-

tamientos“) bestand und Dawlat-khāna („Tolbat-gana . . . . la casa de la ventura“) hiess; vgl. Markow, *Katalog Djalair. monet*, St. Petersburg 1897, S. I-XLIV: die Geschichte der Djalā'ir. — Man kennt auch Münzen, die von den Djalā'ir in Tabriz geprägt wurden: Hasan Buzurg — 757; Uwais — 762, 763, 764, 765, 766, 769, 770; Husain — 777, 778, 779, 780, 781; Ahmed — 785, 810.

Die Zeit Timurs. Nach dem ersten Einfall in Persien (im Jahre 786) kehrte Timur nach Samarkand zurück, nachdem er sich Sultāniya's bemächtigt hatte. Sogleich richtete sein grosser Nebenbuhler Toktamish-khān von der Goldenen Horde eine Expedition nach Adharbāidjān über Darband (787 = 1385). Die Eindringlinge nahmen Tabriz ein, das von Amir Walī (dem früheren Herrn von Djurdjān [s. TUGHA-TIMÜR], der von Timur in die Flucht gejagt worden war) und dem Khān von Khalkhāl ungeschickt verteidigt wurde, plünderten die Stadt, führten Gefangene fort (u. a. den Dichter Kamāl Khudjāndi) und kehrten nach Darband zurück (*Zafar-nāma*, I, 392; Browne, *Hist. Pers. Lit.*, III, 321).

Kaum hatte Sultān Ahmed Djalā'ir Tabriz wieder erobert, als er von dort durch Timur vertrieben wurde (788), der angeblich gekommen war, um die Muslime zu beschützen. Timur schlug in Shām-Ghazān ein Lager auf und belegte die Bewohner von Tabriz mit einer Kontribution (*Māl-i Amān*); vgl. *Zafar-nāma*, I, 326; al-'Aini urteilt viel schärfer über Timur, vgl. Markow, *Katalog*, S. XXVII.

Im Jahre 795 (1392) wurden das „Lehen Hulagu's“ (*Takht-i Hulagu*), das Adharbāidjān, al-Raiy, Gilān, Shirwān, Darband und Kleinasien umfasste, dem Mirān-shāh übertragen (*a. a. O.*, I, 623); Tabriz wurde die Hauptstadt dieser Gebiete. Nach drei Jahren wurde der Fürst wahnsinnig und beging eine Reihe unsinniger Handlungen (Hinrichtungen Unschuldiger, Zerstörungen von Bauwerken, *a. a. O.*, II, 200, 213 und Browne, *a. a. O.*, III, 71). Timur war kaum von seinem Feldzug nach Indien zurückgekehrt, als er im Jahre 802 nach Adharbāidjān aufbrach und die Mittäter Mirān-shāhs hinrichtete.

Im Jahre 806 (1403/4) wurde Mirzā 'Omar, der Sohn Mirān-shāh's, an die Spitze des „Lehens Hulagu's“ sowie aller Gebiete, die Timur im Westen erobert hatte, gestellt. Sein Vater Mirān-shāh (in Arrān) und sein Bruder Abū Bakr (in Mesopotamien) wurden Mirzā 'Omar unterstellt. Nach dem Tode Timurs brach ein langer Streit zwischen 'Omar und Abū Bakr aus. Im Jahre 808 (1405/6) gelang es Abū Bakr, Tabriz eine Kontribution von 200 'irākischen Toman aufzuerlegen. 'Omar zog wieder in Tabriz ein, aber seine Türkmene reizen die Bevölkerung, und Abū Bakr gewann die Stadt wieder. Kaum hatte er Tabriz wieder den Rücken gekehrt, als der türkmene Rebelle Bistām Djāgir dort eindrang, sich aber eilig zurückzog, als Shaikh Ibrāhīm von Shirwān herannahte. Im Jahre 809 übergab letzterer Tabriz dem Sultān Ahmed Djalā'ir als dem rechtmässigen Herrn, und die Bewohner bezeugten bei dieser Gelegenheit grosse Freude; vgl. *Maṭla' al-Sa'dain*, Übers. Quatremère, in *N E*, XIV, 109. Am 8. Rabi' I. war Abū Bakr von neuem in Shām-Ghazān, wagte aber nicht, in die Stadt einzudringen, in der die Pest wütete.

Kurze Zeit vor diesen letzten Ereignissen hielt sich Clavijo, der Gesandte des Königs Heinrich

III. von Kastilien, in Tabriz auf (vom 11. bis 20. Juni 1404 und mit Unterbrechungen vom 28. Febr. bis zum 22. August 1405, d.h. zwischen Ende 806 und Anfang 808 d.H.). Trotz der erlittenen Heimsuchungen war die Stadt sehr belebt und trieb bedeutenden Handel. Clavijo lobt die Strassen, die Märkte und die Bauwerke von Tabriz.

Die *Qara-Qoyunlu*. Am 1. Djumada I. 809 brachte *Qara Yüsuf*, ein türkmenischer *Qara-Qoyunlu*, dem *Abü Bakr* am Araxes eine Niederlage bei; *Abü Bakr* überliess bei seiner Flucht Tabriz der Plünderung, und „nichts entging der Raubgier seiner Armee“ (*Maṭla' al-Sa'dain*, S. 110). *Qara Yüsuf* rückte bis *Sultāniya* vor und schleppte die Bevölkerung dieser Stadt nach Tabriz, *Ardabil* und *Marāgha*. *Abü Bakr* kehrte bald nach *Ādharbāidjan* zurück, aber *Qara Yüsuf*, der von *Bistām* unterstützt wurde, schlug ihn bei *Sardarūd* (8 km südlich von Tabriz); *Mirān-shāh* fiel in dieser Schlacht und wurde in Tabriz auf dem Friedhof von *Surkhāb* bestattet.

*Qara Yüsuf*, der sich an die Vereinbarungen über die Aufteilung der Herrschaftsgebiete erinnerte, die er mit *Sultān Ahmed* geschlossen hatte, als beide zusammen in Ägypten im Exil lebten, nahm seine Zuflucht zu einer List; mit grosser Feierlichkeit setzte er seinen Sohn *Pir-Budāgh*, der als Adoptivsohn *Sultān Ahmeds* galt, auf den Thron von Tabriz (nach dem *Maṭla' al-Sa'dain* gab *Qara Yüsuf* dem *Pir-Budāgh* den Titel *Khān* erst 814). *Ahmed* gab sich äusserlich mit diesem Kompromiss zufrieden, aber sobald *Qara Yüsuf* in Armenien war, besetzte er Tabriz. In der Schlacht bei *Asad* (?), zwei *Farsakh* von Tabriz entfernt, erlitt *Sultān Ahmed* die endgültige Niederlage (am 28. Rabi' II. 813 [1410]). Er wurde von *Qara Yüsuf* hingerichtet und im *Dimishkiya*-Gebäude neben seinem Vater und seiner Mutter bestattet. Noch bei dieser Gelegenheit fand der letzte *Djalā'iride* Sympathien unter der Bevölkerung von Tabriz; vgl. Huart, *La fin de la dynastie des Ilkhanes*, in *J.A.* 1876, S. 316–62.

Tabriz wird beständig als das Zentrum erwähnt, von dem aus *Qara Yüsuf* seine Unternehmungen leitete. Der *Timuride Shāhrukh*, der den Einfluss *Qara Yüsufs* fürchtete, unternahm 817 erstmalig einen Aufstand gegen ihn, kam aber nicht über *al-Raiy'* hinaus (*Maṭla' al-Sa'dain*, S. 238, 250). Als er 823 (1420) seinen Versuch erneuerte, traf die Nachricht vom Tode *Qara Yüsufs* ein (am 7. Dhu 'l-Qa'da 823 = 12. Nov. 1420). Im Lager der *Türkmenen* brach eine Anarchie aus, und eine Woche später besetzte *Mirzā Baisunghur Tabriz*; vgl. Price, *Chronological retrospect of the events of Mahm. History*, London 1821, III, 541 (nach dem *Rawdat al-Shafa* und der *Khulāsat al-Akhbār*). *Shāhrukh* kam im Sommer 824 (1421) nach dort, nachdem er in Armenien die Söhne *Qara Yüsufs* geschlagen hatte. Im Jahre 832 bemächtigte sich *Iskandar*, ein Sohn *Qara Yüsufs*, *Sultāniya's*. Von neuem kam *Shāhrukh* mit einer Armee nach *Shām-Ghazān* und brachte bei *Salmās* den *Qara-Qoyunlu* eine Niederlage bei. Trotzdem wurde im Winter 833 *Ādharbāidjan* dem *Abü Sa'id*, einem Sohne *Qara Yüsufs*, übertragen, der gekommen war, dem *Shāhrukh* zu huldigen. Im folgenden Jahre wurde er von seinem Bruder *Iskandar* ermordet. Im Winter 838 (1434) kam *Shāhrukh* ein drittes Mal nach *Ādharbāidjan*; *Iskandar* hielt es für geratener, sich vor ihm zurückzuziehen, aber sein Bruder *Djahān-shāh* be-

eilte sich, zu *Shāhrukh* zu kommen. *Shāhrukh* verbrachte den Sommer 839 (1436) in Tabriz und gab es, als der Winter herannahte, dem *Djahān-shāh* als Lehen.

So begann die Laufbahn des Fürsten, der aus Tabriz die Hauptstadt eines Reiches machte, das sich von Kleinasien bis zum Persischen Golf und Herāt erstreckte. Das bedeutendste Bauwerk von Tabriz, „die Blaue Moschee“ (*Gök Masjid*), ist das Werk *Djahān-shāh's* (nach *Berezin*, das Werk seiner Gattin *Begum-Khātūn*). Es ist möglich, dass das Vorhandensein von Anhängern der *Ahl-i Haqq*-Sekte [s. *SULTĀN ISHĀK*] in Tabriz in den Vierteln *Surkhāb* und *Carādāb* von der Zeit *Djahān-shāh's* her datiert; über dessen Häresie s. *Münedjdjim-bashī*, III, 154.

Die *Ak-Qoyunlu*. Am 12. Rabi' II 872 (10. Nov. 1467) wurde *Djahān-shāh* von *Uzun Hasan Bayanduri*, dem Führer der türkmenischen *Ak-Qoyunlu*, in Armenien überfallen und getötet. Die beiden Töchter *Iskanders* riefen in Tabriz ihren Bruder, einen *Derwīsh* namens *Husain 'Ali*, zum Herrscher aus; aber *Begum Khātūn*, die Witwe *Djahān-shāh's*, bereitete diesem Abenteuer ein schnelles Ende. Jedoch wurde Tabriz von *Hasan 'Ali*, einem wahnsinnigen Sohn *Djahān-shāh's* (von einer anderen Frau), besetzt, der *Begum Khātūn* und ihre Verwandten hinrichten liess (*Münedjdjim-Bashī*).

Trotz der Unterstützung des *Timuriden* *Abü Sa'id* wurde *Hasan 'Ali* bei *Marand* geschlagen. Dies zog auch den Tod des *Abü Sa'id* selbst nach sich. Um 873 (1468) bemächtigte sich *Uzun Hasan* der Stadt Tabriz, die er zu seiner Hauptstadt machte (er teilte diesen Entschluss in einem Schreiben dem osmanischen Sultan mit; *Feridūn*, *Münsh'e'āt*).

Sehr wichtig für die Zeit *Uzun Hasans* sind die venezianischen Quellen. [Der erste venezianische Konsul in Tabriz war *Marco de Molino* im Jahre 1324]. *Giosafa Barbaro*, Gesandter der Republik im Jahre 1474, beschreibt das bewegte Leben in Tabriz, wo Gesandtschaften aller Länder zusammenkamen. *Barbaro* wurde in einem Gartenhaus des prächtigen Schlosses „*Apisti*“ (*haft* + ?) empfangen. Noch der anonyme venezianische Kaufmann, der Tabriz um das Jahr 1514 (?) besuchte, spricht von dem Glanz der Herrschaft *Uzun Hasans*, „der bis heute nichts Gleiches in Persien gehabt hat“. *Uzun Hasan* starb im Jahre 852 (1477) und wurde in der *Madrassa Naşriya* beigesetzt, die er erbaut hatte und die später auch seinem Sohn *Ya'qūb* als letzte Ruhestätte diente. Dieser *Ya'qūb* zog während seiner zwölfjährigen ziemlich ruhigen Regierung (883–96) Literaten an seinen Hof (der kurdische Historiker *Idris* war sein Sekretär) und liess im Jahre 888 im Garten *Şāhib-ābād* das Schloss *Hasht-bihisht* erbauen (vgl. die Geschichte *Ya'qūb's* von *Faḡl Allāh b. Rūzbihān*, einzige Hs. in der Pariser National-Bibl., ancien fond persan, 101, Fol. 105r). Dies Schloss (*Astibisti*) ist ebenfalls von dem venezianischen Kaufmann beschrieben worden: an der Decke des Saales waren alle grossen Schlachten *Persiens*, Gesandtschaften usw. dargestellt. Neben dem *Hasht-bihisht* lag ein *Harem*, in dem 1000 Frauen untergebracht werden konnten, ein ausgedehnter *Maidān*, eine Moschee und ein Hospital für mehr als 1000 Kranke. Vgl. auch *Ewliyā*, II, 249.

Die *Safawiden* und die türkisch-persischen Kriege. *Ismā'il I.* besetzte Tabriz im Jahre 906 (1500) nach seinem Siege über *Mirzā*



Alwand Aḡ-Ḳoynlu bei Sharur. Von den 200—300 000 Einwohnern der Stadt galten zwei Drittel als Sunniten, aber der neue Herr zwang ihnen sofort die schiitische Lehre auf und verfuhr mit aller Strenge gegen die, welche sich widersetzen (*Ālam-ārā*, S. 31). In seinem Hass gegen die Aḡ-Ḳoynlu liess er die sterblichen Überreste seiner Vorgänger ausgraben und verbrennen (Geschichte Ya'kūbs, Fol. 206v; G. M. Angiolello). Der venezianische Kaufmann spricht auch von der Verzeiſung, in die mehrere vornehme Familien durch die Ausschweifungen des jungen Fürsten geraten waren. Als Ismā'īl auf der Suche nach Alwand nach Arzingjān zog, gelang es diesem, in die Stadt Tabriz zurückzukehren; er „bedrückte die reichen Leute“ während seines kurzen Aufenthaltes (*Ālam-ārā*, S. 31).

Die Schlacht bei Āldīrān am 2. Radjab 920 (23. Aug. 1514) öffnete den Osmanen den Weg nach Tabriz. Neun Tage später wurde die Stadt von dem Wazīr Dukagin-oghlu und dem Defterdār Piri besetzt, und am 6. September hielt Sultan Selim seinen feierlichen Einzug in die Stadt. Die Türken verhielten sich dort sehr massvoll (Browne, *Pers. Liter. in Modern Times*, S. 77), aber sie bemaͤchtigten sich der von den persischen Herrschern aufgehäuften Schätze und führten tausend geschickte Handwerker nach Konstantinopel fort. Der Sultan hielt sich in Tabriz nur eine Woche auf und musste bald zurückkehren, da die Janitscharen sich weigerten, den Feldzug fortzusetzen (Hammer, *GOR*<sup>2</sup>, I, 720).

Die Ereignisse von 1514 waren für die Perser eine eindringliche Mahnung, und unter Tahmāsp I. wurde die Hauptstadt weiter nach Osten und zwar nach Ḳazwin verlegt. Nach Angabe des venezianischen Gesandten Alessandri fand Tahmāsp infolge seines Geizes wenig Sympathien in der alten Hauptstadt der Aḡ-Ḳoynlu.

Auf Veranlassung des Überläufers Ulāma (vom Türkmenenstamme Tekke) besetzten die Truppen Sulaimāns I. unter dem Kommando des Grossweziṛs Ibrāhīm Pasha Tabriz im Jahre 941 (1534/5) und bezogen in Asad-ābād (Sa'id-ābād?) Sommerquartiere. Ibrāhīm Pasha begann mit der Anlage einer Festung in Shām-Ghazān. Adharbāidjān wurde Ulāma anvertraut, der den gleichen Posten unter Shāh Tahmāsp innegehabt hatte. Am 27. September kam Sultan Sulaimān persönlich nach Tabriz. Bald darauf machte er einen Vorstoss bis Sulṭāniya und besetzte Baghdād. Nach Tabriz zurückgekehrt beschäftigte er sich 14 Tage lang mit Verwaltungsangelegenheiten. Die Kälte zwang das türkische Heer zum Rückzug, und die persischen Truppen folgten unmittelbar bis Wān. Im Jahre 955 (1548/9) besetzte Sulaimān Tabriz wiederum auf Anstiften des Alḡāš Mirzā, eines Bruders des Shāh Tahmāsp, blieb aber dort nur fünf Tage. Aus taktischen Gründen vernichteten die Perser alle Lebensmittel vor den einfallenden Truppen, und auch diesmal wieder zwang der Hunger die Türken zum Rückzug. Nach dem *Haft-Iḡlīm* hatte Sultan Sulaimān seinen Soldaten das Recht zugestanden, drei Tage lang die eroberte Stadt zu plündern; aber trotzdem hörten die Bewohner nicht auf, insgeheim Türken zu töten. Den Vorschlag des Alḡāš Mirzā, die Bewohner niederzuzumetzeln oder sie alle fortzuführen, lehnte Sulaimān ab. D'Aramon, der Gesandte Franz I., war Augenzeuge von der Besetzung der Stadt Tabriz und bestätigt die Bemühungen des Sultans, die Stadt zu schützen (*Voyage*, S. 83).

Im Jahre 962 (1555) wurde in Amasia der erste Friedensvertrag zwischen der Türkei und Persien unterzeichnet, der ungefähr 30 Jahre Bestand hatte (Hammer, II, 112, 120, 269; *Ālam-ārā*, S. 49–59).

Im Jahre 993 (1585) unternahm der Grossweziṛ Murāds III. Ozdemir-zāde 'Othmān Pasha mit 40 000 Mann eine neue Eroberung der Stadt Tabriz. Der Gouverneur von Wān Ġighala-zāde verstärkte seine Truppen mit 6000 Mann. Die Türken gelangten über Āldīrān und Šofiyān bis nach Shām-Ghazān. Der persische Gouverneur 'Alī-Kulī Ḳhān machte einen mutigen Ausfall, der dem Ġighala-zāde 3000 Mann kostete, und verschwand bei Nacht und Nebel. Im September wurde die Stadt von den Osmanen besetzt. Infolge der Ermordung mehrerer Soldaten gaben die Türken die Stadt der Plünderung preis und machten drei Tage lang die Einwohner nieder. Der persische Prinz Hamza Mirzā, der vor der Stadt operierte, brachte den osmanischen Truppen wiederholt schwere Verluste bei. Um Tabriz zu schützen, erbaute 'Othmān Pasha eine viereckige Zitadelle, deren Mauern 12 700 Ellen (Ewliyā: *mīmār-i mekkī arshunī*) lang waren. Diese in 36 Tagen erbaute Zitadelle lag im Innern der Stadt (*Ālam-ārā*: auf dem Platz des ehemaligen *Dawlat-khāne*; Ewliyā: in der Umgebung des *Khayābān* des Shāh). Sie erhielt eine Besatzung von 45 000 Mann. Der Eunuche Dja'far Pasha wurde zum Gouverneur von Tabriz ernannt. Am 29. Okt. 1585 verschied 'Othmān Pasha. Ġighala-zāde, den 'Othmān Pasha im letzten Augenblick an die Spitze der osmanischen Truppen gestellt hatte, vermochte die Perser zu schlagen, aber diese belagerten bald die Osmanen in der Stadt. Erst nach 48 Schlachten entsetzte Farhād Pasha endgültig die Garnison (Hammer, II, 354). In dem unglückseligen Frieden von 998 (1590) musste Shāh 'Abbās den Osmanen ihre Eroberungen in Transkaukasien und im Westen Persiens zugestehen. Jetzt wollten die Türken ernstlich in Tabriz festen Fuss fassen. Ihre zahlreichen Bauten in Tabriz und seiner Umgebung (namentlich von Dja'far Pasha) werden von Ewliyā erwähnt. Aber die Perser hielten immer noch ein wachsames Auge auf ihre alte Hauptstadt.

Die Wirren der *Sipāhī* zu Beginn des Jahres 1603 zeigten die Schwäche Sultan Muhammeds III. Im Herbst verliess Shāh 'Abbās unvermutet Isfāhān und zog nach 12 Tagen in Tabriz ein. 'Alī Pasha wurde bei Hādjdjī Ḳarāmī (2 Farsakh von der Stadt entfernt) geschlagen, worauf die Zitadelle kapitulierte. Shāh 'Abbās behandelte die Besiegten milde (vgl. jedoch das Zeugnis des Tectander, der sich in Tabriz befand); aber in einem Wiederaufblammen des schiitischen Fanatismus töteten die Bewohner von Tabriz und Umgebung eine grosse Zahl Türken ohne Rücksicht auf verwandtschaftliche und eheliche Bande, die während der zwanzigjährigen osmanischen Besetzung entstanden waren. 'Abbās I. forderte die Bewohner auf, die Spuren der türkischen Herrschaft zu tilgen; „in wenig Tagen liessen sie keine Spur von der Zitadelle mehr, sowie von allen [ihren] Häusern, Bauten, Wohnungen, Karawansereien, Läden, Bädern usw.“ (*Ālam-ārā*, S. 441, 451).

Im Jahre 1019 (1610) versuchten die Türken unter dem schwachen Sultan Ahmed III. wiederum eine Offensive. Der Grossweziṛ Murād Pasha erschien unerwartet mit einem Heer vor Tabriz, aber 'Abbās I. hatte noch Zeit, Vorkehrungen zu treffen; die Stadt wurde von dem Gouverneur Piri

Bubaḳ Khān verteidigt, während der Shāh die Stellungen nördlich des Surkhāb-Berges besetzt hielt. Kein einziges Gefecht fand statt, aber die Türken litten sehr unter Lebensmittelmangel, da die Perser die Felder verwüstet hatten. Nach fünf Tagen kehrte die türkische Armee plötzlich wieder um, während Shah 'Abbās und Murād Pasha Gesandtschaften austauschten. Dieser türkische Einfall hatte den Bau einer neuen Festung in Tabriz zur Folge. Die Lage der früheren türkischen Zitadelle hielt man für wenig geeignet, da sie durch den Mihrān-rūd überschwemmt werden konnte. Die neue Festung wurde am Fusse des Surkhāb im Rab'-i Rashidi-Viertel erbaut. Das Material lieferten die alten in Trümmer liegenden Bauten, in erster Linie Shām-Ghazān ('*Ālam-ārā*, S. 584, 601). Andererseits führte der fruchtlose Versuch Murād Pasha's zu einem neuen Friedensschluss (1022 = 1612), durch den es den Persern gelang, den *status quo*, wie er zur Zeit des Shāh Tahmāsp und des Sultan Sulaimān bestanden hatte, wiederherzustellen ('*Ālam-ārā*, S. 600, 611; Hammer, II, 736, 745). Trotzdem stiess die Grenzfestsetzung an Ort und Stelle auf Schwierigkeiten.

Im Jahre 1027 (1618) machten die osmanischen Truppen von Wān (60000 Mann) auf Anstiften einiger tatarischer Khāne der Krim plötzlich einen Einfall nach Ādharbāidjān. Die Perser räumten Tabriz und Ardabil. Die Türken, knapp an Lebensmitteln, verproviantierten sich in Tabriz neu und rückten bis nach Sarāb vor, wo Karḳaikhān, der *Sipahsalār* von Tabriz, einen glänzenden Sieg über sie davontrug. Ein neuer Vertrag bestätigte die Abmachungen von 1022 ('*Ālam-ārā*, S. 656-61; Hammer, II, 773).

Nach dem Tode 'Abbās' I. begann der türkisch-persische Kampf von neuem. Unter seinem Nachfolger Shāh Šafī machte Sultan Murād IV. einen Einfall in Ādharbāidjān (1045 = 1635) und zog am 12. September in Tabriz ein. Diesmal war das Ziel des Feldzuges weniger die Eroberung als vielmehr die Verwüstung. Murād befahl seinen Soldaten, die Stadt zu zerstören. Als Murād auf diese Weise „Tabriz zu Boden geworfen hatte“ (Ewliya: *eydiye örsileyip*), beeilte er sich, der vorgeschrittenen Jahreszeit wegen nach Wān zurückzukehren. Er weilte nur drei Tage in Tabriz. Schon im folgenden Frühjahr besetzten die Perser ihre Besitztümer wieder bis nach Erivān und stellten die Grenze durch den Frieden von 1049 (1639) sicher, wie sie im grossen und ganzen bis heute gilt.

Hādjdjī Khālifa als Augenzeuge des Feldzuges von 1045 sagt, nach den Verwüstungen Murāds IV. seien die alten Festungswälle total verschwunden gewesen und „nur hier und da sehe man Spuren der ehemaligen Baulichkeiten“ (*Djihān-numā*, S. 381). Sogar Shām-Ghazān wurde nicht verschont, nur die Moschee des Uzun Hasan blieb unversehrt. Die Soldaten gaben sich auch die grösste Mühe, die Obstbäume umzuhauen, aber sie zerstörten höchstens den zehnten Teil.

So gross war die Lebenskraft der grossen Stadt, dass eine Reihe von Reisenden, die sie wenige Jahre danach besuchten, sie wieder erholt vorfanden. Der sonderbare Bericht des Ewliyā Čelebi (unter 'Abbās II. um 1057 = 1647) bringt eine ausführliche Statistik über Tabriz, über seine Medresen (47), Schulen (400), Karawansereien (200), vornehme Wohnungen (1070), Tekke's der Derwische (160), Gärten (47000), öffentliche belebte

Promenaden usw. Um dieselbe Zeit sagt Tavernier, dass trotz der Zerstörung durch Murād IV. „wenig an dem völligen Wiederaufbau der Stadt fehle“. Nach Chardin (II, 328) lebten im Jahre 1673 unter Shāh Sulaimān I. in Tabriz 550000 Einwohner [die Ziffer scheint übertrieben], ferner gab es dort 15000 Häuser und 15000 Läden. Es war „in der Tat eine grosse mächtige Stadt... Es war Überfluss an allen lebensnotwendigen Dingen, und man lebte dort ganz angenehm und sehr billig“. Ein gut geleitetes Kapuzinerhospiz befand sich dort auch. Der Beglerbegi von Tabriz hatte unter sich die Khāne von Karš, Urmia, Marāgha und Ardabil und 20 „Sultāne“ (Bezirksvorsteher).

Das Ende der Šafawiden und Nādir. Die afghanische Invasion in Persien hatte eine weitgehende Anarchie zur Folge. Der Thronerbe Tahmāsp, der aus Isfāhān geflohen war, kam nach Tabriz und wurde dort im Jahre 1135 (1722) zum König ausgerufen. Als Tahmāsp II. durch den Friedensvertrag vom 12. Sept. 1723 Russland die kaspischen Provinzen abtrat, erklärte die Türkei, sie müsse vorsichtshalber die Grenzorte zwischen Tabriz und Erivān besetzen. Nach dem Fall von Erivān, Nakhčuwān und Marand kamen die Türken unter dem Ser-<sup>c</sup>Asker 'Abd Allāh Pasha Köprülü im Herbst 1137 (1724) vor Tabriz an. Sie besetzten die Viertel Deweči und Surkhāb (wo erstmals Selim I. sein Lager aufgeschlagen hatte). Die Perser stützten sich auf Shām-Ghazān und leisteten Widerstand. Die Türken hatten einigen Erfolg, mussten aber infolge der vorgerückten Jahreszeit noch vor dem Ende des Monats sich zurückziehen. Im folgenden Frühjahr versuchte es Köprülü noch einmal mit 70000 Mann. Die Belagerung dauerte nur vier Tage, aber der Kampf in den sieben befestigten Vierteln war erbittert. Die Perser verloren 30000 Mann, die Türken 20000. Die überlebenden der persischen Garnison, nämlich 5000 Mann, zogen sich unbehelligt nach Ardabil zurück ('*Ali Ḥazīn*, ed. Belfour, S. 153; Hanway, II, 229).

Der Vertrag von 1140 (1727) mit dem Afghānen Ashraf bestätigte den Osmanen den Besitz Nord-West-Persiens bis Sultāniya und Abhar. Zwei Jahre später schlug Nādir das Heer des Muṣṭafā Pasha bei Suhailan (*ruḳo* Sawalan oder Sinkh-Köprü) in der Nähe von Tabriz. Er zog am 8. Muḥarram 1142 (3. Aug. 1729) in Tabriz ein und nahm Rustem Pasha, den Gouverneur von Haštārūd, gefangen.

Shāh Tahmāsp wollte sich die inneren Wirren der Türkei zunutze machen und ergriff wieder die Offensive, aber er verlor die Schlacht bei Kuridjān (in der Nähe von Hamadān), und der Ser-<sup>c</sup>Asker 'Ali Pasha kam im Winter 1144 (1731) wieder nach Tabriz und liess dort unverzüglich eine Moschee und eine Medrese errichten. Durch den bald darauf geschlossenen Frieden (16. Jan. 1732) traten die Perser die Gebiete nördlich des Araxes an die Pforte ab, behielten aber Tabriz und die westlichen Provinzen. Da aber Tabriz von 'Ali Pasha besetzt war, nahm die Pforte sehr ungern die Rückgabe dieser Stadt an Persien an, und die Unterzeichnung des Vertrages hatte sogar die Entlassung des Grosswezirs zur Folge (Hammer, IV, 281). Andererseits benutzte Nādir das Abtreten der transkaukasischen Provinzen an die Türkei als Grund, um Tahmāsp II. abzusetzen. Nach der Niederlage Nādir's bei Baghdād besetzte der Gouverneur von Wān, Rustem Pasha, Tabriz wieder.



1734 zog Nādir gegen diese Stadt, und infolge seiner Siege in Transkaukasien stellte der Vertrag von 1149 (1736) den *status quo* von 1049 (1639) wieder her.

Gegen Ende der Regierung Nādīrs, als die Anarchie sich schon fühlbar machte, schenkte die Bevölkerung von Tabriz ihre Gunst einem obskuren Prätendenten, der sich für Sam Mirzā ausgab. Der Tod Nādīrs 1160 (1747) hatte der Pforte Gelegenheit geben können, sich in die persischen Angelegenheiten einzumischen, um so mehr als Rīdā Khān, der Sohn des Fath 'Alī Khān, des *Diwānbegi* von Tabriz, in Erzerum vorstellig geworden war, um für einen der Thronkandidaten (einen Nādiriden?; Hammer, IV, 474) türkische Hilfe nachzusuchen; aber die Pforte blieb völlig neutral.

Nādir Shāh hatte Ādharbāidjān seinem tapferen Vetter Amir Arslān Khān anvertraut, der über ein Kontingent von 30 000 Mann verfügte. Nach dem Tode Nādīrs verhalf dieser General dem Neffen des Nādir, Ibrāhīm Khān, zum Siege über seinen Bruder 'Adil Shāh (Sultān 'Alī Shāh); aber sogleich marschierte Ibrāhīm gegen seinen Verbündeten, tötete ihn, sammelte 120 000 Mann und blieb sechs Monate in Tabriz, wo er sich am 7. Dhu 'l-Kā'da 1161 zum Herrscher ausrufen liess (*Tārīkh-i bād Nādirīya*, ed. O. Mann, S. 36—7). Er wurde bald von Shāhrukh, dem Enkel Nādīrs, getötet.

Die Geschichte von Ādharbāidjān unter der Dynastie Karīm Khān Zand ist noch wenig erforscht. Zuerst war der Afghāne Āzād Khān Herr der Provinz. Im Jahre 1170 (1756) wurde sie ihm von Muḥammed Ḥusain Khān Qādjār entrissen. Im folgenden Jahre schlug Karīm Khān den Fath 'Alī Khān Afshar von Urmia und unterwarf den grössten Teil von Ādharbāidjān (Malcolm, *History of Persia*). Im Jahre 1780 brachte ein Erdbeben Tabriz grossen Schaden.

Die Qādjāren. Gegen Ende des Jahres 1205 (1790) wollte Ākā Muḥammed, der Begründer der Qādjārendynastie, Ādharbāidjān besetzen. Unter den Gouverneuren, die ihm entgegentraten, war der Erbherr von Khoi Ḥusain Khān Dumbulī [s. KURDEN]; Ākā Muḥammed schlug Tabriz zu seinem Lehen. Nach der Ermordung des ersten Qādjāren-Shāh im Jahre 1211 (1796) brachen in Ādharbāidjān Wirren aus. Šādiq Khān aus dem Stamme Shīkāki machte einen Versuch, die oberste Gewalt an sich zu reissen, und ernannte für Tabriz seinen Bruder Muḥammed 'Alī Sultān. Die Dumbulī-Khane nahmen tätigen Anteil an der Unterdrückung der Revolte, und in Anerkennung dessen bestätigte Fath 'Alī Shāh dem Dja'far Kuli Khān Dumbulī die Verwaltung von Tabriz und Khoi. Dieser, kaum in Tabriz angelangt, verbündete sich im Jahre 1213 (1798) mit Šādiq Khān (in Sarāb wiederingesetzt) und dem Khān Afshar von Urmia, schüttelte "die Abhängigkeit ab, welche so locker war, dass sie in Wirklichkeit eine völlige Unabhängigkeit war", und verjagte die Vertreter des Shāh. Truppen wurden gegen Dja'far Khān gesandt, der sich in Khoi eine Zeitlang mit Hilfe der Kurden hielt; vgl. H. J. Brydges, *The Dynasty of the Kajars*, London 1833, S. 50, 84 u. ö. Im Jahre 1214 (1799) kam der Erbe des persischen Thrones 'Abbās Mirzā nach Tabriz, mit Ahmed Khān Muḥaddam (von Marāgha) als seinem Beglerbegi. Dja'far Khān suchte Zuflucht in Russland [vgl. SHEKKI], aber einige Zeitlang übten andere Mitglieder der Familie Dumbulī die Herrschaft

über Tabriz aus. Um 1224 (1809) stellte Nadjat Kuli Khān Dumbulī die Zitadelle in Tabriz wieder her (*Mir'at al-Buldān*, I, 343; S. Wilson, S. 325); später 1241 (1825) wurde sie dann von 'Abbās Mirzā mit Gräben umgeben.

Seit der Angliederung Georgiens an Russland (1801) wurden die Verwicklungen zwischen Russland und Persien immer häufiger, und Tabriz wurde der Mittelpunkt der persischen Unternehmungen. 'Abbās Mirzā wollte die persische Armee europäisieren. Eine bedeutende englische Mission mit einer Reihe hervorragender Erforscher Persiens (Ouseley, III, 399; Ritter, IX, 876—80) liess sich in Tabriz nieder. Die englischen und russischen diplomatischen Missionen [deren Sekretär und späterer Leiter der Dichter Griboyedov war] verweilten ebenfalls bei 'Abbās Mirzā. Der energische Thronerbe schuf Arsenal, Geschützgiessereien, Depots und Werkstätten. Jedoch war die Stadt nach den schweren Prüfungen nur noch ein Schatten des Glanzes zur Zeit Chardīns. Tancoigne (1807) schätzte ihre Bevölkerung auf 50—60 000, einschliesslich einiger armenischer Familien, Dupré (1809) auf 40 000 mit 50 armenischen Familien. Kinneir gibt für Tabriz ("one of the most wretched cities") nur 30 000 Bewohner an. Morier, der im Bericht über seine erste Reise (18.9) die übertriebene Zahl von 50 000 Häusern mit 250 000 Bewohnern angegeben hatte, beschränkt sich bei seiner zweiten Reise auf die Angabe, dass Tabriz nur ein Zehntel seiner einstigen Pracht und keine öffentlichen Bauten von Bedeutung besitze.

Die russisch-persischen Kriege füllten die Zeit bis 1828 aus. Während der Operationen des Jahres 1827 rückte der General Fürst Eristow im Einverständnis mit einigen unzufriedenen Khānen am 3. Rabi' II 1243 mit 3 000 Mann in Tabriz ein. 'Abbās Mirzā war abwesend, und die Meinungen in der Stadt waren geteilt. Allāh-yār Khān Āsaf al-Dawla war für die Fortsetzung des Kampfes, aber der angesehene Imām Mirzā Fattāh bestand auf der Übergabe der Stadt und liess den Russen die Tore öffnen. (Nach dem Frieden musste Mirzā Fattāh nach Transkaukasien auswandern). Als dann kam der kommandierende General Graf Paskewič nach Tabriz und hatte mit 'Abbās Mirzā eine Begegnung in Dih-Kharāḡān. Die Waffenstillstandsbedingungen wurden unterzeichnet, aber der Hof in Teheran erkannte sie nicht an. Die Russen ergriffen wiederum die Offensive und besetzten Urmia, Marāgha und Ardabil. Erst der Friede von Turkman-čai (5. Ša'bān 1243 = 22. II. 1828), der die Araxes-Grenze festsetzte, machte der russischen Besetzung (*Urusluh*) ein Ende. Vgl. darüber *Mir'at al-Buldān*, I, 404—10; Miansarov, *Bibliographia caucasica*, St. Petersburg 1874—76, S. 743—47; *Détails sur ce qui s'est passé à Tauris du 24 octobre au 5 novembre 1827 in Nouv. Annales de Voyages*, Paris 1828, I, 38, S. 325; P. Zubow, *Kartinī voyni s Persiei 1826—27*, St. Petersburg 1834; ders., *Persidskaya voina*, St. Petersburg 1837; Osten-Saken, *Die Verwaltung Ādharbāidjāns während des persischen Krieges der Jahre 1827—28* (russisch) in *Russki Invalid*, 1861, No. 79.

Seit 'Abbās Mirzā war Tabriz offiziell die Residenz der persischen Thronerben. Bis zum Regierungsantritt Muḥammed Shāh's (1250 = 1834) wohnte die britische und russische Gesandtschaft meistens in Tabriz (Fraser, *Travels in Koordistan*, II, 247). Ihre Übersiedlung nach Teheran unterstrich die Tatsache, dass die politische

Bedeutung der Stadt endgültig auf die neue Hauptstadt der Kadscharen übergegangen war. Bis zum Ende des XIX. Jahrh. beeinflussten wenige Ereignisse von allgemeiner Tragweite das Leben in Tabriz. Am 27. Ša'bān 1286 (8. Juli 1850) wurde der Bāb in Tabriz am Eingang des Arsenal (Djaba-Khāna) hingerichtet; vgl. dazu Wilson, *Persian Life*, S. 62. Im Jahre 1880 rief das Herannahen der Kurden unter Šaikh 'Ubaidallāh [s. SHAMDĪNĀN] bei den Bewohnern von Tabriz grosse Bestürzung hervor; zwischen den einzelnen Vierteln wurden Tore errichtet, um sie bei Bedarf besser isolieren zu können; aber die Kurden zogen nicht über Bināb hinaus.

Die Festigung der Kadsjärenmacht sicherte Ādharbāidjān den Frieden, und Tabriz erholte sich zusehends. Trotz der schrecklichen Verheerungen durch Cholera und Pest in den Jahren 1830—31 ergab die Volkszählung in Tabriz um 1842 9000 Familien, d. h. 100—120000 Seelen (Berezin). Um 1895 wurde die Einwohnerzahl auf 150—200000 geschätzt, darunter 3000 Armenier (Wilson, *a. a. O.*, S. 53); 20 Jahre später hatte die Bevölkerungszahl sicher 200000 überschritten, und trotz der mangelhaften städtischen Organisation hatte die Stadt alle Zeichen des Wohlstandes. Der Handel von Tabriz entwickelte sich nach einer Stagnation besonders in den Jahren 1833—36, aber die übersteigerte Einfuhr rief im Jahre 1837 eine grosse Krise hervor. Die Eröffnung des Transitverkehrs durch Transkaskasien (Poti—Baku) wurde eine heftige Konkurrenz für die parallele Route Trapezunt—Tabriz. 1883 unterdrückte die russische Regierung den Transitverkehr durch Transkaukasien; daher wurde der russische Handel auf den nordpersischen Märkten belebter, aber der Warenverkehr auf der Route Trapezunt—Tabriz (dem einzigen Eingangswege von Westen) wuchs gleichfalls.

Das XX. Jahrhundert. Die Geschichte der Stadt Tabriz seit 1904 war äusserst bewegt. Die Türken in Tabriz (das Ergebnis einer Mischung von Persern mit Ghuzz, Mongolen, Türkmenen u. a.) mit ihrem energischen und leidenschaftlichen Charakter spielten in der persischen nationalistischen und revolutionären Bewegung eine besonders hervorragende Rolle. Der offene Aufstand begann in Tabriz am 23. Juni 1908, am gleichen Tage, an dem in Teheran das Parlament beschossen wurde. Die Namen Saṭṭār Khān, ein ehemaliger Pferdehändler, der Vorsteher des Viertels Amir Khiz geworden war, und sein Gefährte Bākīr Khān sind eng mit der tapferen Verteidigung von Tabriz verbunden, aber die dunklen Seiten ihrer Tätigkeit sind selbst E. G. Browne, *The Pers. Revolution*, S. 491—92 nicht entgangen. Die Regierungstruppen des Prinzen 'Ain al-Dawla umzingelten die Stadt und blockierten sie Anfang Februar 1909 vollständig. Am 20. April einigten sich die Kabinette von London und St. Petersburg, nach Tabriz ein russisches Detachement zu schicken, „um die Einfuhr von Lebensmitteln in die Stadt zu erleichtern, die Konsulate und die fremden Untertanen zu schützen und denen, die die Stadt verlassen wollten, zu helfen“. Die von dem General Snarski befehligten russischen Truppen kamen am 30. April 1909 nach Tabriz (Browne, *a. a. O.*, S. 274). Die Verhandlungen über ihren Rückzug dauerten bis 1911, als das am 29. November in Teheran überreichte russische Ultimatum eine neue Bewegung im Lande hervorrief. Am 21. Dezember griffen

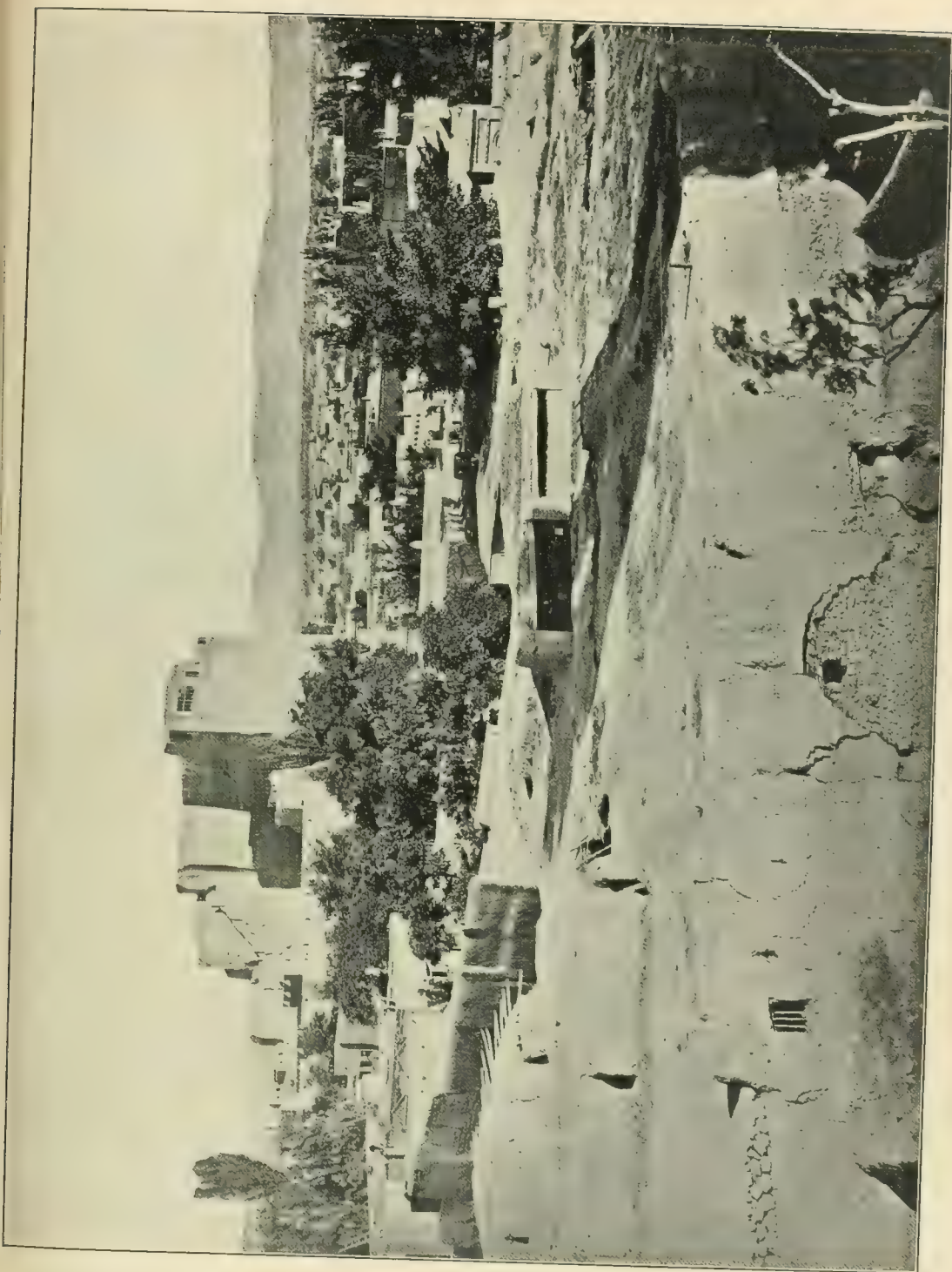
die *Fidā'i* von Tabriz das in der Stadt zerstreute schwache russische Detachement an und brachten ihm beträchtliche Verluste bei. Als Antwort auf diese Vorfälle kam sogleich eine russische Brigade nach Tabriz (unter dem General Voropanov), die zu Beginn des neuen Jahres anlangte. Das russische Militärgericht fällte mehrere Todesurteile (u. a. über Thikāt al-Islām, einen angesehenen Derwisch der Šaikhī). Im Oktober 1912 wurden die osmanischen Truppen, die die „strittigen“ Kantone im Westen Ādharbāidjāns besetzt hielten, zurückgerufen, aber die türkisch-persische Grenzfrage [vgl. KURDEN] blieb noch immer in der Schwebe. Unter diesen Verhältnissen hielten sich die russischen Truppen bis zum Ausbruch des Weltkrieges in Ādharbāidjān auf.

Anfang Dezember 1914 begannen die kurdischen von türkischen Offizieren geführten irregulären Truppen einen Vormarsch von Sawdj-Bulāk nach Marāgha und Tabriz. Gleichzeitig bedrohte der Überfall Enver Pashas auf Sarī-ḳāmīsh (südlich von Ḳarš) die gesamte russische Kaukasus-Armee. Es wurde der Befehl gegeben, Ādharbāidjān zu räumen; zwischen dem 27. Dez. 1914 und dem 6. Jan. 1915 hatten die russischen Truppen und mit ihnen die Mehrheit der dortigen christlichen Bevölkerung Tabriz verlassen. Am 8. Januar zog Ahmed Mukhtār Bey Šamkhal an der Spitze einer kurdischen Miliz in die Stadt ein. Mit einem Schlage änderte sich die Lage, und am 31. Januar besetzten die zahlreich zurückgekehrten russischen Truppen Tabriz von neuem (über Einzelheiten vergleiche das Buch des ehemaligen deutschen Konsuls in Tabriz W. Litten, *Persische Flitterwochen*, Berlin 1925, S. 8—127).

Seit 1906 hatte die russische staatliche Gesellschaft, die von der persischen Regierung die Konzession erhalten hatte, eine Landstrasse gebaut, welche die russische Grenze (Djulfā, Endpunkt des russischen Eisenbahnnetzes) mit Tabriz verband. Jetzt wurden die Arbeiten für die Umformung dieser Strasse in eine Eisenbahnlinie eifrig in Angriff genommen, und der Betrieb dieser Bahn wurde Anfang Mai 1916 aufgenommen. Diese Eisenbahnlinie (130 km mit einer 40 km laugen Zweigstrecke nach Šofyan am Urmia-See) war die erste auf persischem Boden.

Das russische Heer an der persischen Grenze hatte sich seit dem Beginn der Revolution (1917) aufgelöst. Ādharbāidjān wurde Anfang 1918 geräumt. Die Vertreter der persischen Zentralregierung und sogar der Kronprinz waren während der ganzen Zeit an ihren Plätzen geblieben; als aber das letzte russische Detachement am 28. Febr. 1918 Tabriz verliess, ging die tatsächliche Gewalt auf das Lokalkomitee der demokratischen Partei und ihren Führer Ismā'il Nawbari über. Mittlerweile besannen sich die Türken wieder und besetzten schnell die von den Russen aufgegebenen Stellungen. Am 18. Juni 1918 zog die türkische Vorhut in Tabriz ein. Am 8. Juli traf der General 'Alī Ihsān Pasha ein und am 25. August der Kommandant des Armeekorps Kāzīm Ḳara-Bekir Pasha. Die osmanischen Behörden vertrieben Nawbari und begünstigten die Ernennung Madsj al-Sultāna's zum Gouverneur von Ādharbāidjān. Die verworrene Situation dauerte über ein Jahr lang, und erst mit dem Eintreffen des neuen Generalgouverneurs Sipahsālār in Tabriz (Juni 1919) traten allmählich wieder normale Zustände ein. Völlige Ordnung wurde erst unter Ridā Khān wiederher-

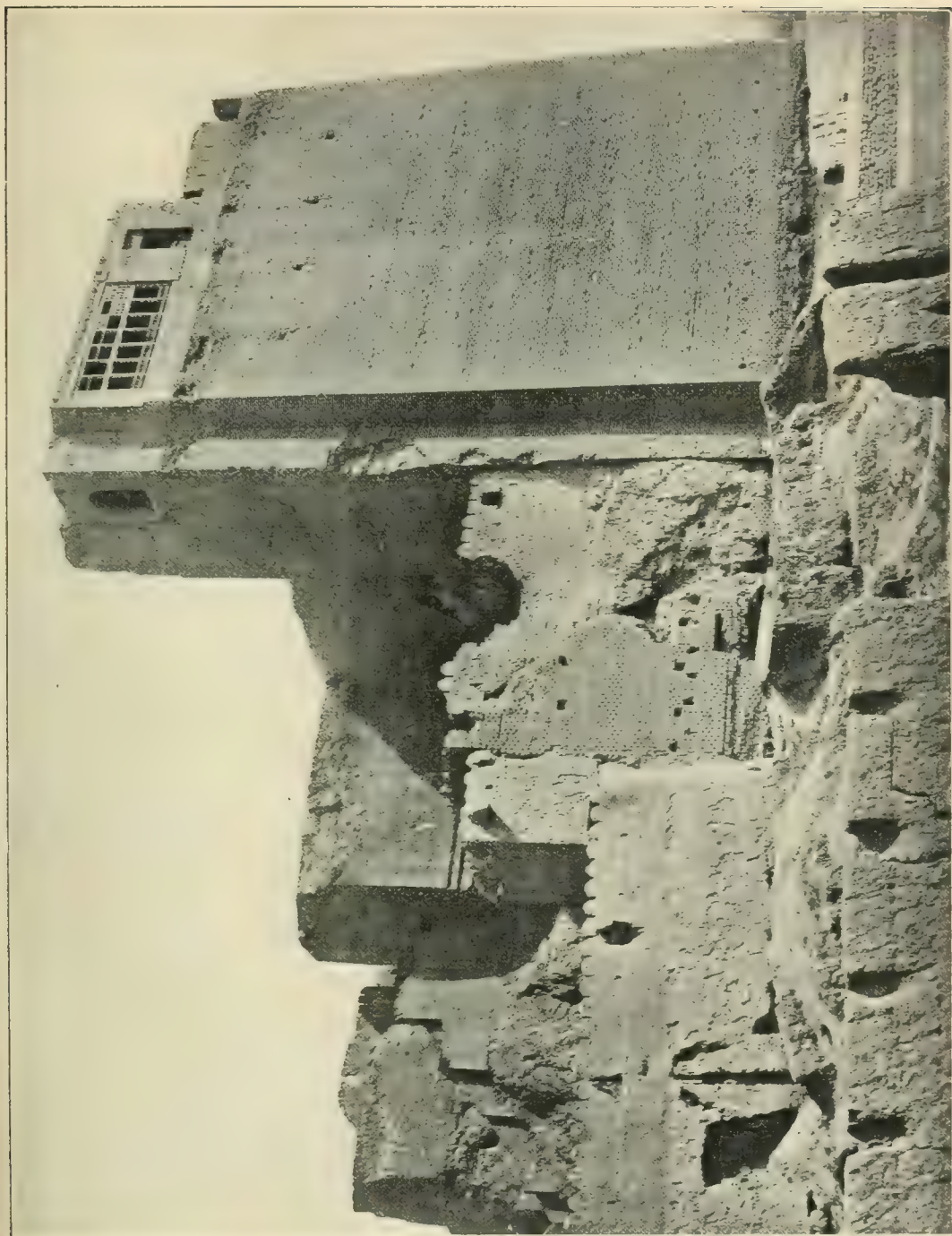




Blick auf Tabriz nach Westen.







Tabnz. Der *Arak* (XIV. Jahrh.).





gestellt, der zuerst Kriegsminister und dann Herrscher von Persien wurde.

Durch den Vertrag vom 26. Februar 1921 verzichtete die Sowjetregierung auf alle früheren Konzessionen in Persien; infolgedessen wurde die Eisenbahn *Djulfā*–Tabriz, die auf Kosten der russischen Regierung gebaut worden war, Eigentum des persischen Staates.

Baudenkmäler. Die ältesten Baudenkmäler von Tabriz stammen aus der Mongolenzeit (Anfang des XIV. Jahrh.), aber sie sind bisher noch nicht systematisch untersucht worden. Die Erdbeben und die Gleichgültigkeit der *Shīʿiten* gegenüber den Bauten ihrer sunnitischen Vorgänger oder Rivalen sind die beiden Hauptgründe für den Verfall dieser Denkmäler, von denen immerhin noch interessante Reste existieren.

Die prächtigen Bauten *Ghazān Khāns* im Dorfe *Shānb/Shām* (der heutigen Vorstadt *Kāra-malik*) sind vollkommen verschwunden. Schon im Jahre 1611 hatte *Shāh ʿAbbās* die Materialien der Ruinen von *Shām-Ghazān* für den Bau einer Festung verwandt. Das Erdbeben vom 5. Febr. 1641 hatte weitere Verwüstungen zur Folge (Arakel von Tabriz, S. 496). *Ewliyā Čelebi* (II, 265) sah noch die Ruinen des Grabturmes, der ihn an den *Ghalaṭa*-Turm erinnerte (die gleiche Beobachtung im *Djihān-numā*). Frau Dieulafoy und Sarre besuchten den Schutthügel, die letzte Spur von *Shām-Ghazān*, wo man noch Fayenzen fand.

Eine eingehende Beschreibung dieses stolzen Baues findet sich im *ʿIqd al-Djīmān* von Badr al-Dīn al-ʿAīnī (gest. 835 = 1431), der den Bericht der Gesandtschaft des Mamlükensultans al-Nāṣir zur Zeit des *Ilkhān* Abū Saʿīd benutzt hat (der Text wurde von Baron Tiesenhausen in *Zap.*, I [1886], 114–8 übersetzt). Die Moschee sollte mit dem Gewölbe des *Khosroen*-Palastes in Ktesiphon rivalisieren. Aus *Hamdullāh* (1340) weiss man, dass die Moschee in aller Eile erbaut wurde, was ihren Verfall verursachte (*furūd āmad*). Der venezianische Kaufmann (um 1514) spricht mit Begeisterung von ihren Ruinen, aber Chardin (II, 323) fand nur noch den unteren (wiederhergestellten) Teil und den „Turm“. Heute wird der Name *Tāk-i ʿAlī Shāh* („das Gewölbe des ʿA.“) dem grossen verwitterten Ziegelbau (*Ark* „Zitadelle“) beigelegt, der sich mitten in der Stadt am Eingang des ehemaligen *Mihād-mihin*-Viertels (vulgo: *Miyar-miyar*; vgl. Berezin) erhebt. Jedenfalls ist eine Verwechselung zwischen der ehemaligen verschwundenen Moschee und der benachbarten Zitadelle möglich, auf die die Beschreibung, die wir von der Moschee besitzen, überhaupt nicht passt. Über das Alter des *Ark* ist nichts genaues bekannt. Sollte es jenes gewaltige *Dawlat-khīna* („Tolbat-gana“) sein, von dem Clavijo und das *ʿĀlam-ārā* spricht? Der von ʿAbbās Mirzā in ein Arsenal umgewandelte *Ark* ist heute noch das imposanteste Bauwerk von Tabriz.

Die schöne Moschee *Djahān-Shāh's* (die „Blaue Moschee“), die Tavernier und Chardin beschrieben haben, ist von Texier, Frau Dieulafoy und Prof. Sarre eingehend untersucht worden. Sie befindet sich in einem Zustande starken Verfalls. Möglicherweise wurde sie infolge der häretischen Anschauungen verlassen, um derentwillen ihr Erbauer von den *Aḳ-Koynunlu* angeklagt wurde.

*Ewliyā Čelebi* rühmt die Moschee „Sultān Ḥasan“, die mit Steinen aus Nadjaf und mit Inschriften des Kalligraphen *Yāqūt-i Mustaʿsimi* geschmückt

war; an beiden Seiten ihres *Mihṛāb* standen zwei Säulen aus einem seltenen ambra-ähnlichen Stein. Diese unter dem Namen *Ustād-Shāgird* bekannte Moschee war das Werk des Ḥasan Kūčik Čobani (gest. 741 = 1340; *Zinat al-Maḡalīs* in *Mir ʿat al-Buldān*, S. 341; Chardin). Nach S. Wilson lag die neue Moschee dieses Namens (auf dem Platz der alten erbaut) in der Nähe des Holzmarktes. Diese Moschee scheint von der Moschee des Uzun Ḥasan verschieden zu sein, über die man kaum etwas weiss.

*Ewliyā* sagt, dass die Moschee des *Shāh ʿAbbās* der *Ustād-Shāgird* gegenüber lag. Aus der *Safawidenzeit* stammt auch „die Allee (*Khiyābān*) des *Shāh Saʿī*“; vgl. *Ewliyā*. Aus der *Kadjärenzeit* sind: der Palast des Generalgouverneurs *Ala-Kapī* („die rote Pforte“), der schöne Garten *Bāgh-i shīmāl* („Nord-Garten“, jedenfalls im Süden der Stadt gelegen), der Pavillon *Shāh-Gōli* („der See des *Shāh*“), 7 km südlich von der Stadt gelegen (Berezin, S. 50), u. a.

Eine ausführliche Liste der Baudenkmäler von Tabriz findet man in der Reisebeschreibung des *Ewliyā Čelebi*. Die Ansicht von Tabriz bei Chardin (Atlas, Taf. XI), welche die öffentlichen Gebäude aufweist, ist für das Studium der Topographie wichtig. Das *Mir ʿat al-Buldān*, I, 346–48 und das Buch des amerikanischen Missionars S. Wilson enthalten gleichfalls wertvolle Angaben. Im Jahre 1880 wurde von den Schülern der Militärschule in Tabriz ein Stadtplan im Massstabe 1:8820 aufgenommen und im Jahre 1894 veröffentlicht; vgl. H. Schindler in *G. Z.*, 1895, S. 104. Berezin, S. 52 gibt eine Skizze der Stadtviertel; ein kleiner persischer Plan wurde von Browne, *The Pers. Revolution*, S. 284 reproduziert. Ausserdem existiert noch eine sehr eingehende Karte von Tabriz, die um 1912 in Tiflis veröffentlicht wurde.

*Litteratur*: Vgl. den Art. *ADHARBĀIDJĀN*. Für die alten Autoren siehe die Angaben im Artikel selbst. *Yāqūt*, I, 822; *Zakariyā Kazwīnī*, *Athār al-Bilād*, ed. Wustenfeld, S. 227 (wenig Einzelheiten); *Hamdullāh Mustawfī*, *Nuḡhat al-Kulūb* [740 = 1340], ed. Le Strange, *G. M. S.*, S. 75–9 (wichtige Beschreibung, die von den meisten späteren Autoren ausgeschrieben wurde); *Ibn Baṭṭūṭa*, ed. Defrémery, I, 171; II, 71, 127–131; *Kādi Aḥmed Ghaffārī*, *Nigāristān* [959 = 1552], Hs. der Nat.-Bibl. Paris, *sup. pers.* 887, Fol. 56<sup>r</sup> (Tabriz nach dem *Nuḡhat al-Kulūb*), Fol. 120<sup>v</sup> (die *Ildegiziden*); *Aḥmed Rāzī*, *Haft Iklim* [1002 = 1594], Hs. der Nat.-Bibl. Paris, *sup. pers.* 356, Fol. 464<sup>v</sup>–479<sup>v</sup> (eingehende Aufzählung berühmter Männer aus Tabriz); *Hādjdjī Khalifa*, *Djihān-numā*, S. 380–83; *I-kandar Munshī*, *ʿĀlam-ārā* [1037 = 1625], *Tihān* 1314, S. 30–1, 49–50, 444, 584 (zahlreiche wichtige Angaben); Arakel von Tabriz, *Œuvre d'historiens* (armenische Geschichte von 1574 bis 1665), Übers. Brosset, *Coll. d'historiens arméniens*, St. Petersburg 1874, I, 176, 294, 312, 496, 572 u. *passim*; *Ewliyā Čelebi* [um 1057 = 1647], II, 245–76 (sehr eingehende und interessante Angaben); *Maḥmūd Lebib*, *Tūḥfet ūl-Lebib* [1138 = 1725]: ein noch nicht wiederaufgefundenes Werk über die Gräber berühmter Männer aus Tabriz (Hammer, *G. O. R.*, VIII, 525; Babinger, *G. O. W.*, Leipzig 1927, S. 237); *Zain al-ʿĀbidin Shirwānī*, *Ḥadūʾik al-Siyāḥat*, Hs. der Nat.-Bibl. Paris, *sup. pers.* 1305, Fol. 86<sup>r</sup>; ders., *Bustān al-Siyāḥat* (geschrieben 1247), vollständigere Re-

daktion als das vorhergehende, Tihirān 1315, S. 180—88; Muḥammad Ḥasan Khān Sam' al-Dawla, *Min at al-Buldan*, Tihirān 1204, I, 337—419 (Kompilation mit sonst nicht edierten Angaben); Marco Polo, Kap. XXVI: Tōris, Tauris, Tauris, Thoris usw. (das Kloster Barsamo, das Ramusio in der Gegend von Tabriz erwähnt, ist vielleicht das des Hl. Bartholomäus in Mākū [s. d.]); Clavijs [1405—6], *Vida i kazanas del gran Tamorlan*, Sevilla 1582, Kap. LXXXII, CXLIV usw. (ed. Srezniewski, St. Petersburg 1881, S. 167—72, 358—76); die Berichte der venezianischen Reisenden (Barbaro, Contarini, C. Zeno, Angiolello, der anonyme Kaufmann, V. Alessandri) finden sich alle in *Works issued by the Hakluyt Society*, XLIX, London 1873; vgl. auch Cornet, *Lettre de G. Barbaro*, Wien 1852 u. G. Berchet, *La repubblica di Venezia e la Persia*, Turin 1865; J. Chesneau, *Le voyage de M. d'Aramon* [1547], ed. Schefer, Paris 1887, S. 83, 282; Kakasch von Zalonkemeny (= sein Sekretär Tectander), *Iter persicum* [1603], ed. Schefer, Paris 1877, S. 47—51; Olearius [1636—37], *Ausführliche Beschreibung* etc., 1663, Teil V, Kap. 2; Tavernier [1638], *Les six voyages*, Paris 1679, I, 56—63; A. Poulet, *Nouvelles relations du Levant*, Paris 1663, S. 161—64 (Beschreibung von 2 Moscheen); Pétis de la Croix [1670], *Extrait des voyages*, Anhg. zu *Rélation de Douras*, Efendi, Paris 1810, S. 141—45; Chardin [1673], *Voyages*, ed. Langlès, II, 319—60, Atlas Taf. XI (Ansicht von 'Ain-i 'Alī); John Bell [1716], *Travels from St. Petersburg*, franz. Übers. Jean Bell d'Antermony, *Voyages depuis St. Pétersbourg*, Paris 1766, III, 99—107; (P. Villote), *Voyage d'un missionnaire de la compagnie de Jésus en Turquie, en Perse etc.*, Paris 1730, S. 176—77; Hanway, *The revolutions of Persia*, London 1754, II, 237; Jaubert, *Voyage en Arménie* [1805], Paris 1821, S. 155—64, 358; P. Tancoigne [1807—8], *Lettres sur la Perse*, Paris 1819, I, 121; J. P. Morier, *A journey through Persia* [1809], London 1812, S. 275—91; A. Dupré [1809], *Voyage en Perse*, Paris 1819, II, 230—40; M. Kinneir, *A geogr. memoir of the Persian Empire*, London 1813, S. 150—52, 377, 380; J. P. Morier [1810—16], *A second journey through Persia*, London 1818, S. 211—33, 391, auf S. 225: eine Ansicht von Tabriz; Ker Porter, *Travels in Georgia* [1819], London 1822, II, 506; J. B. Fraser, *Travels in Kurdistan*, o. J., I, 1—45; II, 312; W. K. Stuart [1835], *Journal of a residence in northern Persia*, London 1854; Texier [1839], *Description de l'Arménie*, Paris 1852, I, Taf. 41 (Gesamtansicht), 42—52 (Blaue Moschee); II, 43—59; Willbraham, *Travels in the Transcaucasian provinces*, London 1839; Ritter, *Erdkunde*, IX (1840), 770—79, 852—84; Berezin [1842], *Puteshestviye po sever. Persii*, Kazan 1852, S. 55—96; Flandin, *Voyage en Perse*, Paris 1851, I, 146—81; Lycklama a Nijeholt [1869], *Voyage en Russie*, Paris 1873, II, 40—79; Gobineau, *Trois ans en Asie*, Paris 1859, S. 508—9; von Thielmann [1872], *Streifzüge im Kaukasus*, Leipzig 1875, S. 179—98; Bakulin, *Očerki istorii Afganistana* 1870—71, *Wost. Sbornik*, St. Petersburg 1877, I, 205—69; Heyd, *Gesch. des Levantehandels*, Stuttgart 1879, franz. Übers. Leipzig 1886, II, 107—40 u. *passim*; Curzon, *Persia*, London 1892, I, 518—22

u. Index; St. Martin, *Nouveau dict. de géographie universelle*, Paris 1894, Bd. VI; Madame Dieulafoy, *La Perse*, Paris 1887, S. 44—67 (die Blaue Moschee, Besuch in Shām-Ghazān); de Morgan, *Mission. Études géogr.*, Paris 1894, I, 320—34; S. G. Wilson, *Persian life and customs*, London 1896, S. 52—70, 323—25 u. *passim* (interessante Einzelheiten); Lehmann-Haupt [1898], *Armenien einst und jetzt*, Berlin 1910, I, 189—99; Barthold, *Istor.-geogr. obzor Irana*, St. Petersburg 1903, S. 145—48; I. E. Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, London 1905, S. 159—63; Frengian, *Atrpatakan* (armenisch), Tiflis 1905, S. 60—5; A. V. W. Jackson, *Persia past and present*, New York 1906, S. 39—56; Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, Berlin 1910, S. 5—7, 25—32, Taf. 23—29. (V. MINORSKY)

**TABŪK**, eine Stadt an der Pilgerstrasse und der Eisenbahn von Damaskus nach Medina (nach Yākūt 4 Tagereisen von al-Hidjr, 12 von Medina). Es liegt auf einer Answellung der sandigen Ebene und hat eine reichhaltige Quelle, wohl die in der arabischen Legende erwähnte. Das wichtigste Gebäude ist das Pilgerkastell, laut einer Inschrift im Jahre 1064 (1654) erbaut, dessen älteste Bestandteile leicht von den späteren Erneuerungen unterschieden werden können. Daneben findet sich eine neue, aus schönen behauenen Steinen gebaute Moschee. Euting fand den Ort menschenleer mit Ausnahme einer Besatzung von 5 Männern. Jaussen und Savignac sprechen von ca. 40 Häusern mit Mauern von sonnengetrockneten Ziegeln und Dächern von Ästen mit Unrat bedeckt. Die Obstbäume befanden sich in einem sehr verwahrlosten Zustande.

Zur Zeit des Propheten bildete Tabūk einen nördlichen Grenzpunkt Arabiens, hinter dem das byzantinische Territorium begann. Berühmt wurde der Ort durch Muḥammeds im Jahre 9 unternommenen grossen Feldzug gegen Norden. Die aus Griechen, Āmila, Lahm und Djudhām bestehende Bevölkerung floh bei seiner Ankunft; sein Ziel, das ohne Zweifel die weiter nördlich von Arabern bewohnten Gegenden war, musste er jedoch aufgeben, da die sehr heisse Jahreszeit seine Leute entmutigte. Er begnügte sich deshalb mit einem Aufenthalt von 10 Tagen, wonach er den Rückzug antrat, benutzte aber diese Zeit zu Verhandlungen mit den Bewohnern von Aila, Adhrūh und Maḥna, die zu deren Unterwerfung führten.

**Litteratur:** Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 824 f.; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 902 ff.; Tabari, ed. de Goeje, I, 1692 ff.; Wākidi, Übers. v. Wellhausen, S. 390 ff.; Balādhuri, ed. de Goeje, S. 59; Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 1923, I, 172 f.; Euting, *Tagebuch einer Reise in Innerarabien*, 1914, II, 180—85; Jaussen und Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, I, 57—70. (FR. Buhl.)

**TABULA SMARAGDINA**, die dem Hermes Trismegistos zugeschriebene Offenbarung der alchemistischen Geheimlehre. Seit der Mitte des XII. Jahrhunderts im Abendland in lateinischer Form bekannt, war der Ursprung des Textes bis vor kurzem der Chemiegeschichte ein ungelöstes Problem gewesen. Nachdem R. Steele (in seiner Bacon-Ausgabe) den Tabulertext im Jahre 1920 arabisch und lateinisch im *Sirr al-Asrar* des Pseudo-Aristoteles nachgewiesen und E. J. Holmyard 1923 in dem *Kitāb al-Uṣṭūḥ al-thāni*



des Djäbir b. Haiyān eine primitivere Form des Textes entdeckt hatte, gelang es dem Verfasser, die ursprüngliche Stelle des vielfach noch rätselhaften Schriftstücks am Ende des angeblich von Balinūs (Apollonius von Tyana) in der Grabkammer des Hermes entdeckten, von Hermes verfassten Buches *Sirr al-khalīka* nachzuweisen und die Geschichte der Tafel von der Zeit des Hugo Santelliensis bis zur Gegenwart in vielen Punkten aufzuklären. Schliesslich konnte auch der Nachweis erbracht werden, dass schon Djäbir b. Haiyān das Buch des Apollonius gekannt hat, so dass der Ursprung dieses Werkes in gnostischen Kreisen ziemlich sicher gestellt ist.

*Litteratur:* R. Steele, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, V, Oxford 1920; E. J. Holmyard, *The Emerald Table*, in *Nature*, 1923, II, 525; J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg 1926; M. Plessner, *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina*, in *Ist.*, 1927, S. 77 ff.; J. Ruska, *Die siebenzig Bücher des Gābir ibn Haiyān in Studien zur Gesch. d. Chemie, Festschr. für E. v. Lippmann*, Berlin 1927, S. 44. (J. RUSKA)

**TABÜR**, ein türkisches Wort (osttürkisch *Tap-kūr*, Wagenburg, wobei die Wagen entweder im Kreise oder im Viereck aufgestellt werden; eine Truppe, die auf Kundschaft ausgesandt ist), *Bataillon*, ein Truppenteil, ungefähr tausend Mann stark, befehligt von einem *Bīn-bashī* (Führer einer Tausendschaft).

*Litteratur:* Radloff, *Opit.*, III, 953, 978; Pavet de Courteille, *Dict. turk-oriental*, S. 192; Sulaiman Efendi, *Lughat-i Džaghatai*, S. 97; Ahmed Wefik-pasha, *Lehđje-i othmāni*, II, 739; Barbier de Meynard, *Dict. turc-français*, II, 250; Vámbéry, *Čaghataische Sprachstudien*, S. 253. (CL. HUART)

**TADALLIS**, TEDELLES (Dellys), Stadt an der Küste Algiers, 110 km östlich der Stadt Algier und 6 km östlich der Mündung des Sebaou, des Hauptflusses Kabylens, von dem sie durch ein Gebirge von dem Kap Bengut getrennt ist. Astronomische Lage: 55° 20' n.Br., 1° 34' 50" ö.L. (Paris). Sie besteht aus zwei abgesonderten Vierteln: dem Eingeborenen-Viertel, dessen enge steile Gässchen sich staffelförmig an den Abhängen aufbauen, und dem Europäer-Viertel, das regelmässig auf einer das Meer ungefähr 60 Meter überragenden Hochebene gebaut ist. Gegen West- und Nordwestwinde geschützt, bietet der Hafen einen sehr sicheren, aber nur von einigen kleinen Küstenfahrern besuchten Ankerplatz. Die Umgebung strahlt in der Pracht grosser Bäume und wohlgepflegter Gärten. Die Gesamtbevölkerung beträgt 3 884 Seelen, darunter 2 508 Eingeborene. Diese sind Kabysten, sprechen jedoch nur arabisch, wie die meisten der benachbarten Stämme.

An der Stelle von Dellys stand zur Römerzeit die Stadt Rusucurru, von der man einige Überreste (Festungswälle, Zisternen usw.) gefunden hat. Zweifelloso wurde diese Stadt bei der arabischen Eroberung zerstört, und die Stelle, auf der die Stadt gestanden, blieb lange unbewohnt. Bekri (*Description de l'Afrique*, Übers. de Slane, S. 135) erwähnt wohl einen östlich von Mersa 'l-Hadjadj gelegenen Hafen, den er die Stadt der Benī Djennād nennt; jedoch scheint diese Örtlichkeit mehr dem Kap Djinet als Dellys zu entsprechen. Dieser Name selbst erscheint in der Form Thadellast, Thadelisth (die Strohhöhlen) erst in der Zeit, in der die

Hammādiden ihre Residenz zu Bougie aufgeschlagen hatten. Dank seiner Lage, die eine leichte Verbindung mit der Bevölkerung des Sebaou-Tales ermöglichte, erlangte dieser kleine Flecken eine gewisse wirtschaftliche und militärische Bedeutung; er erhielt sogar einen Hammādiden-Gouverneur. (Diesen Posten vertraute der Sultān al-Manšūr im Jahre 496 [1102/3] einem Fürsten von Almeria an, der sich nach Afrika geflüchtet hatte). Idrisi (S. 104) beschreibt Tada'ilis als eine auf einer Anhöhe gelegene und mit einer Mauer umgebene Stadt. Er hebt die Fruchtbarkeit der Umgebung hervor, sowie die niedrigen Lebensmittelpreise und den Überfluss an Vieh, das man in die benachbarten Länder ausfuhrte. Nach dem Sturz des Hammādiden-Reiches gelangte Dellys unter die Herrschaft der Almohaden, wurde von Haiyā b. Ghaniya (622 = 1226/7) genommen, und hierauf der Zankapfel zwischen Almohaden, Zaiyaniden, Hafsiden und selbst den Mariniden, die sich im Jahre 1394 zum Herrn darüber aufwarfen. Im XV. Jahrhundert teilte Dellys nach Leo Africanus (Buch IV, Übers. Schefer, III, 69) das Los Algiers. Wie alle Küstenstädte erhielt es zu dieser Zeit andalusische Auswanderer, die dort ohne Zweifel ein gewisses wirtschaftliches und geistiges Leben herbeiführten. Leo (*a. a. O.*) erwähnt in der Tat, dass die Bewohner Färbereien betreiben, sich mit Erfolg dem Fischfang hingeben und als geschickte Lautenspieler gelten. Sie ahmen, wie er hinzufügt, die Džazā'ir-Bevölkerung in der Kleidermode nach. Als die Algerier sich Spanien unterworfen hatten (1510), folgten die Bewohner von Dellys ihrem Beispiel. Aber 1517 bemächtigte sich Arudj der Stadt. Die Türken errichteten daselbst eine Garnison und nahmen die Stadt als Operationsbasis gegen die Stämme des Sebaou-Tales. Obwohl die Bewohner zur See dauernde Beziehungen mit Algier unterhielten, so konnte Dellys unter der türkischen Herrschaft nur vegetieren. Als die Franzosen Dellys am 7. Mai 1844 besetzten, war es nur noch ein elender Flecken. Zwei Jahre später wurde dort eine europäische Kolonie geschaffen. Die Eroberung Kabylens, welche die Errichtung von Militärstationen in Teizi-Ouzon und Fort-National bedingte, hielt die Entwicklung Dellys' auf. Im Verlauf des Aufstandes im Jahre 1871, wurde es von der Landseite durch die Kabysten eingeschlossen (April-Mai), konnte aber, da seine Verbindungen zur See frei blieben, durch die Rebellen nicht genommen werden. Danach ist die Ruhe nicht mehr gestört worden, jedoch hat die Stadt infolge ihrer exzentrischen Lage und ihrer schwierigen Verbindungsmöglichkeiten keine Fortschritte gemacht, und die europäische Koloniesierung hat sich in ihrer Umgebung nicht entwickeln können.

*Litteratur:* S. A. Boulifa, *Le Djurjura à travers l'histoire*, Algier 1925; Robin, *Notes sur l'organisation militaire des Turcs dans la Grande Kabylie*, in *R Afr.*, 1873. Siehe auch die *Litteratur* in den Artikeln ALGERIEN, KABYLIE. (G. YVER)

**TADBİR** (A). *Maşdar* des II. Stammes von der Wurzel *d-b-r*:

1. mit der Bedeutung „Leitung, Verwaltung“. Die arabischen Lexikographen fassen *dabbara* als Verbum denominale von *Dubur* „das Hintere, Ende“ (Gegensatz: *ḫubul*) auf; so heisst es z.B. im *Lisān*, V, 358: *an tanqura ilā mā ta'ūlu ilaihi 'aḫibatahu*: „darauf zu achten, wozu man am Ende der Sache gelangt“ oder *yanquru*

fi 'awākibihī: „auf das Ende der Sache achten“. Tadbir hat nun eine doppelte Verwendung, einmal im Sinne von Staatsverwaltung z.B. im Titel der Schrift des Ibn Abi 'l-Rabi', *Sulūk al-Mālik fī Tadbir al-Manālik*; vgl. den Artikel *siyāsa*), dann aber, und worauf es hier ankommt, im Sinne von Leitung, Verwaltung eines Hauswesens: *Tadbir al-Manzil* = οἰκονομία. So sagt z.B. Ibn Khaldūn in seiner *Maqāṣid*; ed. Quatremère in *NE*, XVI, 62; Übers. de Slane in *NE*, XIX, 78: *al-manzil al-manālik liya tadbir al-manāzil al-manālik* . . . „Ine *Siyāsat al-madanīya* ist die Leitung eines Haus- oder Staatswesens entsprechend dem, was nach den Erfordernissen der guten Sitten (*Akhḫlāq*) und der Weisheit notwendig ist, damit die Gesamtheit auf einen Weg geführt wird, auf dem Bewahrung und Bestand der Art (*Nawā*) gegeben ist“.

Das *Tadbir al-Manzil* ist eine der drei Unterabteilungen der praktischen Philosophie, die in dieser Einteilung von den Muslimen aus dem Hellenismus übernommen wurde; und zwar geben sie die Ethik mit *ʿIlm al-Akhḫlāq*, die Ökonomik mit *ʿIlm Tadbir al-Manzil* und die Politik mit *ʿIlm al-Siyāsa* wieder vgl. z.B. Ibn Sina, *Aḥsan al-Ulūm al-ʿaqliya* in *Maḥmuṭ al-Rasāʾil*, Kairo 1328, S. 229 f.; Ibn al-Kifī, *Taʾriḫ al-Hukamāʾ*, ed. Lippert, S. 52 u. zahlreiche andere). Wie Ritter zuerst nachgewiesen hat, ist die gesamte islāmische ökonomische Litteratur von der im griechischen Original verlorenen Ökonomik des Neupythagoräers Bryson abhängig, die in einer überarbeiteten arabischen Übersetzung (ed. Cheikh in *Mach.*, XIX [1921], 161—81; schon im *Fihrist*, S. 315 erwähnt; an der Stelle *Fihrist*, S. 263 muss dieselbe Schrift gemeint sein, wie Plessner, S. 3 ff. überzeugend dargelegt hat) erhalten ist, aus der wiederum eine hebräische Übersetzung (München, Cod. hebr. 263, vgl. Ritter in *Isl.*, VII [1917], 12 f.) und ein lateinischer Auszug (Dresdener Galenhandschrift, von Plessner nachgewiesen) geflossen sind. Das gesamte Material wurde von Plessner bearbeitet und untersucht. Nach dessen Ergebnissen ist die Entwicklung der islāmischen Ökonomik in ihren Grundzügen folgende: Abgesehen von den Ausschreibern und Epitomatoren (al-Dimashki, *Ishāra ilā Maḥāsini al-Tidjāra*, bearb. von Ritter in *Isl.*, VII, 1 ff.; Ibn Abi 'l-Rabi', *Sulūk al-Mālik*; die Enzyklopädie des Fakhr al-Din al-Rāzi; Ibn al-Fanāri) wurde die Ökonomik des Bryson von Naṣir al-Din Ṭūsī in seinen *Akhḫlāq* nochmals selbständig verarbeitet und durch islāmische und persische Ideen erweitert; diese Ökonomik des Ṭūsī galt im Islām für alle Zeiten als abschliessendes Vorbild. Auf ihnen fussen die *Akhḫlāq-i Djalālī* und grösstenteils auch die späteren Schriftsteller, welche die Ökonomik in ihren Werken behandeln, wie al-Ghazālī, al-Shahrazūrī, al-Amulī (fügt ein Kapitel über das Verhalten gegenüber den Verwandten ein), al-Idjī.

Der Inhalt dieser ökonomischen Schriften erstreckt sich auf folgende Punkte: Erwerb, Bewahrung und Verwendung des Vermögens (*Māl*); Verhalten gegenüber den Sklaven, der Frau und den Kindern; alles unter dem Gesichtspunkte der Erlangung und Sicherung des höchstmöglichen Glückes.

Ferner existiert noch eine arabische Übersetzung (oder Auszug[?]) des ersten Buches der unechten Ökonomik des Aristoteles (heute allgemein dem Theophrast zugeschrieben) in einer Sammel-

handschrift des Escorial (Casiri, N<sup>o</sup>. 883) unter dem Titel: *Kitāb Aristū fī Tadbir al-Manāzil*, sowie in einer in Bairūt in Privatbesitz sich befindenden Sammelhandschrift unter dem Titel: *Thimār Maḥala Aristū fī Tadbir al-Manzil* (vgl. Maʿlūf in *Mach.*, XIX [1921], S. 257—62). Diese beiden Hss. sind jedoch bisher noch nicht näher untersucht worden. Im *Fihrist*, bei Ibn Abi Uṣaib'a und Ibn al-Kifī wird diese Ökonomik nicht erwähnt (vgl. dazu Baumstark, *Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles*, Leipzig 1900, S. 53 ff.), während Abu 'l-Kāsim Ṣāhid b. Aḥmed al-Andalusī († 462 = 1069/70), *Ṭabaqāt al-Umam*, Kairo o. J., S. 39, bzw. seine Quelle eine Ökonomik (*Siyāsat al-Manzil*) des Aristoteles gekannt zu haben scheint. Die Art der handschriftlichen Überlieferung dieser Übersetzung scheint für ihre Entstehung jedenfalls auf christlich-arabische Kreise hinzuweisen. Maʿlūf vermutet ohne jede Begründung als Übersetzer den Abu 'l-Faraj 'Abd Allāh b. al-Ṭaiyib († 435 = 1043/44). Untersuchung und Edition dieser Ökonomik ist von mir in Aussicht genommen.

*Litteratur*: Dihirdi Zaidān, *Taʾriḫ Adab al-Lughat al-ʿarabiya*, Kairo 1912, II, 232 f.; Ritter, *Ein arab. Handbuch der Handelswissenschaft*, in *Idl.*, VII (1917), 4—14; Plessner, *Der οἰκονομικὸς des Neupythagoräers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg 1928 (*Orient u. Antike*, V).

2. mit der Bedeutung „Freilassung eines Sklaven, die aber erst mit dem Tode des Herrn in Kraft tritt“. Hier ist *dabbara* ein Verbum denominale von *ḍubur* „(Lebens-)Ende = Tod“; vgl. *Lisān*, V, 358; Muṭṭarizi, *Mughrib*, s. v. Näheres siehe im Artikel *ʿARD* (oben, I, 194). Am ausführlichsten handelt darüber Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Rom 1926, I, 122.

(HEFFENING)

**TADHKIRA** (A.), Gedächtnis-, Erinnerungsbuch, von *dhakara*, „sich erinnern, erwähnen, erzählen“. Dies Wort findet sich als Buchtitel mehrerer berühmter Werke: das *Erinnerungsbuch der Astronomie* von Naṣir al-Din Ṭūsī, die *Tadhkirat al-Awliyāʾ*, „Gedächtnisbuch der Heiligen“ von Farid al-Din 'Aṭṭār, die *Tadhkirat al-Shuʿarāʾ*, „Erinnerungsbuch der Dichter“, eine Dichterbiographie, die in Persien verbreitet war.

In der Verwaltung: Schein, Erinnerungszeichen, Passierschein. So nennt man die Pässe der Reisenden *Yol Tadhkiresi*, die Passierscheine der Zollbehörde *Murūr Tadhkiresi*. Mit dem gleichen Ausdruck bezeichnet man insonderheit die Ernennungsurkunden, die den *Kādī's* bei ihrem Amtsantritt ausgestellt wurden, während der gewöhnliche Name dieser Urkunden für die Religionsdiener *Barāʾa* war. Unter der ehemaligen türkischen Verwaltung gab es zwei *Tadhkiredjii*, einen grossen und einen kleinen, die mit dem Ausstellen der *Tadhkira* betraut waren; sie waren einflussreiche Beamte, die unmittelbar dem *Kādī-asker* unterstanden und zu der Tafel des Grossweizirs zugelassen waren.

*Litteratur*: Die Wörterbücher und M. d'Osson, *Traité général de l'Empire Ottoman*, Paris 1791, IV, 539, 597.

(B. CARRA DE VAXU)

**TĀDJ** (A.), Krone. Im Arabischen persisches Fremdwort, zurückgehend auf altpersisches \**Tag*; vgl. armenisch *Tag*, aramäisch *Taga*. Davon werden im Arabischen der gebrochene Plural *Tidjān* und als denominatives Verbum *t-aw-dj* II „krönen“,



V „gekrönt werden“, auch *tāʾidj* „gekrönt“ gebildet (Horn, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg 1893, S. 81; Siddiqi, *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch*, Göttingen 1919, S. 74, 84; Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886, S. 62). Wie das Wort, so stammt auch die Sache aus dem alten Persien. Die Form der Kronen der alten Perserkönige, welche wir am besten aus den erhaltenen Münzen kennen, war in der arabischen Litteratur nicht unbekannt. So will Masʿūdī ein altes Buch mit farbigen Abbildungen der Perserkönige mit ihren Kronen gesehen haben, das für den Omayyaden Hishām b. ʿAbd al-Malik b. Merwān ins Arabische übersetzt worden sei (*BGA*, VIII, S. 106). Ähnlichen Inhalts scheint eine ganze Reihe von jetzt verlorenen Büchern mit dem Titel *Kitāb Siyar al-Mulūk*, *Kitāb al-Tādj* oder ähnlich gewesen zu sein. Über letztere vgl. Zeki Pašha in der Einleitung zu seiner Edition des *Kitāb al-Tādj* des Dīhāz, Kairo 1332 (1914). Solche Quellen liegen vermutlich den Angaben über die persische Krone bei Ḥamza Isfahānī, *Kitāb Taʾrīkh Sanī Mulūk al-Ard wa ʿl-Anbiyā* (Berlin, Kavian-Druckerei, S. 17, 24 f., 32, 35 ff.) und dem ihn benutzenden persischen *Mudjmil al-Tawārīkh*, sowie Tabari's zugrunde (vgl. über das Verhältnis ihrer Quellen: Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber z. Zeit der Sassaniden nach Tabari*, Leiden 1879, Einleitung; ferner über die Krone der Perser besonders S. 95, 221, 304, 385, 453; A. Christensen, *L'Empire des Sassanides*, Kopenhagen 1907, S. 14, 89 ff., 106; ders., *Le Règne du Roi Kāvādī I et le communisme mazdakite*, Kopenhagen 1925, S. 22 ff.). In der arabischen *Awāʾil*-Litteratur heisst es: „Der erste, welcher einen *Tādj* trug, war Dāḥḥāk“ (s. Kaḷāshandī, *Ṣubḥ al-Aʿshāʾ*, Kairo 1331 [1913], I, 415).

Auch auf den islamischen Miniaturen, welche die altpersischen Könige darstellen, tragen diese richtige Kronen, deren Form jedoch natürlich in keiner Weise authentisch ist. Kronen tragen übrigens auf den Miniaturen ausser ihnen auch die Engel, sowie besonders der Prophet Muḥammad und der Burāḳ beim *Mīrādj* (s. die Miniatur in der Ausgabe des uigurischen *Mīrādj-Nāme* von Pavet de Courteille, Paris 1882).

Die früheste Bekanntschaft mit Kronen haben die Araber schon vor dem Islām gemacht; denn die Perserkönige verliehen gelegentlich ihren arabischen Unterkönigen Kronen als Zeichen ihrer Würde, so dem Lakhmiden Imraʾalkais (gest. 328 n. Chr.; vgl. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéol. Or.*, VI, 307: *Le roi de „tous les Arabes“* und VII, 167 ff.: *Le Tādj-dār Imrou ʿl-Qais et la royauté générale des Arabes*; Lidzbarski, *Ephemeris*, II, 35, 375; auch über den Unterschied von *Tādj* und *Ikhlīl*; letzteres scheint meist einen einfachen Stirnreif zu bedeuten), ferner dem Lakhmiden Nuʾmān III. (s. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira*, Berlin 1899, S. 128) und auch dem *Dhū Tādj* Hawdha b. ʿAlī, dem christlichen Herrscher der Yemāma zur Zeit Muḥammeds, welchem der Prophet auch eine Aufforderung zur Bekehrung zum Islām gesandt haben soll (Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 971; Kaḷāshandī, VI, 379; Fraenkel, S. 62; Tabari, I, 985; Nöldeke, *Gesch. d. Perser u. Araber*, S. 258). Kronen und Kronenträger besangen die Dichter öfters (s. Siddiqi, S. 84; Mubarrad, *Kāmil*, S. 289 f., hier wird übrigens die Krone als eine Spezialität des Ye-

mens erklärt, möglicherweise eine Reminiszenz der alten Beziehungen des Yemens zu den Abessinern; über deren Krone siehe Nöldeke, *Geschichte*, S. 225 u. 233).

Die berühmte Krone Khosraws II. befand sich unter der Beute, welche die Araber bei Ktesiphon machten (Christensen, *L'Empire*, S. 106). Aber die Krone blieb den Arabern auch weiter noch etwas Fremdes, Seltenes. Ein Ḥadīth lautet: *al-ʿAmāʾim Tādjan al-ʿArab*, die Turbane sind die Kronen der Araber, d. h. nach der gewöhnlichen Erklärung im *Lisān al-ʿArab* und sonst: Die Turbane sind so selten bei ihnen wie Kronen, denn die meisten Beduinen trugen keine Turbane, sondern nur *Ḳalānis* (Mützen; s. den Artikel *ḲALANSUWA*) oder gar keine Kopfbedeckung.

Der Islām kennt keine eigentliche Herrscherkrone und Krönung in unserm Sinne als Symbol der Königsmacht. Wenn man von Kronen hört, so handelt es sich um die fremder Herrscher, wie die der altpersischen Grosskönige, christlicher Herrscher u. a. *Tādj al-Bābā* ist die Tiara des Papstes, *Tādj al-Uṣṣuf* die Mitra des Bischofs. Nur bei dem sogenannten *Tādj al-Ḳhalīfa* scheint es sich auf den ersten Blick um eine islamische Herrscherkrone zu handeln. Diese *Ḳhalīfenkrone*, die zu den Reichsinsignien, *Ālāt al-Mulūkiya*, gerechnet wird, kommt erst seit den ʿAbbāsiden vor, und man hat gemeint, dass diese Dynastie im bewussten Gegensatz zu den ersten *Ḳhalīfen* und Omayyaden die persische Tradition nachgeahmt habe (Nöldeke, *Geschichte*, S. 453). Der *Ḳhalīfa* trug diesen *Tādj* bei den feierlichen Aufzügen *Mawākib* an den hohen Festtagen. Den *Tādj* der Fātimiden*Ḳhalīfen* von Ägypten beschreibt Kaḷāshandī, III, 472 und 484 (= Wüstenfeld, *Calca-schandi*, S. 172 und 182). Es geht daraus hervor, dass es keine eigentliche Krone war, sondern ein mit Edelsteinen, darunter einem besonders grossen, genannt *al-Yatima*, im Gewicht von sieben Dirham, reich geschmückter Turban in der Farbe der Fātimiden, nämlich weiss, für dessen kunstgerechtes Winden (*shadd al-Tādj al-sharīf*) ein besonderer Beamter (der *Shādd*, später als *Laffāf* bezeichnet) angestellt war (vgl. Inostrancev, *Der feierliche Aufzug der FātimidenḲhalīfen*, russisch, Petersburg 1905, S. 64).

Zu den Ehrenkleidern, welche der *Ḳhalīfa* oder der Sultan an Statthalter, Gesandte usw. verlieh, gehörte in der Regel auch ein *Tādj*, wie mehrfach ausdrücklich bemerkt wird. So verleiht nach Kaḷāshandī, VIII, 375 f. der *Ḳhalīfa* anlässlich seiner Thronbesteigung eine vergoldete Krone, *Tādj muraṣṣaʿ* (s. auch Wüstenfeld, *Statthalter*, III, 38). Solch ein *Tādj* scheint auch als Emblem auf manchen Wappen von Emiren der Mamlukenzeit vorzukommen.

Als *Tādj* wurde auch die Kopfbedeckung der osmanischen Sultane bezeichnet. Schon ʿOthmān I. soll einen sogenannten *Tādj-i ḵhorāsānī* getragen haben (d'Ohsson, II, 135). Über die Form der Kopfbedeckung des Erobers von Konstantinopel sind wir durch die erhaltenen Gemälde Bellinis genau orientiert. Er trägt einen grossen Turban, und der *Tādj*, die innere Mütze dieses Turbans, hat die Gestalt eines Kegelstumpfs von mässiger Höhe, ist gewöhnlich rot und geriffelt (vielleicht gesteppt?) dargestellt. Darum ist dann der eigentliche Kopfbund (*Ṣarīḳ*) aus dünnem Tuch herumgewunden. Diese Form des Turbans des Fātiḥ zeigen die Gemälde wie auch die erhaltenen Me-

daillen. Wenn eine solche Medaille auf der Rückseite drei richtige Kronen übereinander hat, welche die drei unter den Osmanen vereinigten Reiche Asia, Graecia und Trapezus darstellen sollen, so hat dies wohl nur seinen Grund darin, dass ein abendländischer Künstler sie entworfen und ausgeführt hat. Ausführlich hat über den Tādj der osmanischen Sultane Karabacek gehandelt. Nach ihm entspricht dem persisch-türkischen Tādj der sogenannte *Ṭarṭūr* im arabischen Sprachgebiet, eine ziemlich hohe Mütze, die schon in einem Papyrus des VII. Jahrhunderts n. Chr. vorkommt und im Laufe der Zeiten mannigfache Formen angenommen hat. Auffällige Übereinstimmung mit diesen Formen zeigen im XIV. bis XVI. Jahrhundert die Hen(n)in genannten Kopfbedeckungen der Frauen in Frankreich und Spanien, welche nach Karabacek dem Namen (arabisch *Ḥanīnī*) und der Sache nach direkt aus dem Orient stammen. Einzelne Formen der Tracht haben sich als Frauenkopfschmuck bis in die Jetztzeit erhalten, so bei den Drusen im Libanon, sowie in Algerien und Tunis. Im modernen Ägypten hat sich daraus die besondere Form des *Kurṣ* als Frauenkopfschmuck entwickelt: dies ist ein runder, tellerförmiger Schmuck aus plattiertem Gold mit Edelsteinen, welcher oben auf die Spitze einer ziemlich hohen Mütze genäht wird und manchmal ein beträchtliches Gewicht hat. Dieser *Kurṣ* wird auch bei verstorbenen Frauen auf die hohe Spitze (*Shāhid*) der Bahre gesteckt, ähnlich wie der Turban bei Männern (vgl. Lane, *Sitten und Gebräuche der modernen Ägypter*, Übers. von Zenker, Appendix A, III, 206 ff.; III, 154; Lane, *Arabian Society in the Middle Ages*, S. 218, 234). Der Brauch einer besonderen Brautkrone, der in der ganzen Welt weit verbreitet ist, findet sich auch hier und da im islamischen Kulturgebiet (Lane, *The Thousand and one Nights*, I, 424; Lagarde, *Arabes mitrati*, *Nachrichten* ... Göttingen, 1891, S. 160 ff. und der bekannte Buchtitel *Tādj al-ʿArūs*; vgl. für Ostturkestan: Brockelmann in *Asia Major*, II, 122).

Eine besondere religiöse Bedeutung hat der Tādj als Kopfbedeckung der Derwische erlangt. Die Bekleidung mit dem Tādj ist ein fester Bestandteil des *Shadd* [s. d.]. Die verschiedenen Derwishorden haben je ihren Tādj von unterschiedlicher Form und Farbe, häufig mit 12 Säumen (*Terk*) nach der Zwölfzahl der Imāme oder mit 9, 7 usw., wofür es mannigfache Bezeichnungen und symbolische Deutungen gibt (s. Brown, *The Dervishes*, S. 148 ff.; Abbildungen bei d'Ohsson, II, 292). Es gibt auch eine grosse mehrfarbige Tabelle der 14 bedeutendsten Derwishorden mit Abbildungen ihrer Tādj und Angabe der *Silsile* der Stifter, gedruckt in der Stambuler Druckerei Maḥmūd Bey, hrsg. von der *Ṣanāʿi-ni nefise Resim-Khānesi* des Ziyā Bey, datiert 15. *Shāʿbān* 1314). Den *Sūfi-Tādj* als eine Art Uniform, für den König, den Hof, das Heer und die Beamten mit feierlichen Zeremonien der Verleihung finden wir in Persien unter *Shāikh Haidar* (s. d.; daher *Tādj-i Haidari*) und *Shāh Ismāʿīl* [s. d.], aber wohl auch schon vorher (s. Karabacek, *a. a. O.*, S. 87; Babinger, *Isl.*, XI, 84<sup>1</sup> über die *Kīzīlbash*).

In übertragener Bedeutung finden wir Tādj in vielerlei Verwendung: Die mit Tādj zusammengesetzten Ehrennamen (*Alḳāb*) sind in den späteren Jahrhunderten sehr verbreitet und haben wohl unter den Mamlūken ihre höchste Blüte erreicht. Zunächst begnügte man sich noch mit einfachen

beinamen *Tādj al-Dīn* für Militärs (Kalkashandi, V, 488) oder *Tādj al-Dawla* für christliche Sekretäre (Kalkashandi, V, 487); dann aber kamen auch verdoppelte auf, wie *ʿAdud al-Dawla wa-Tādj al-Millo* (V, 492), *Tādj al-ʿUlamā wa-l-Ḥukām* für *Kādi's* (VI, 41 ff.) und viele andere. Für ungläubige Könige gebrauchte man Anreden wie *Bakīyat Abnā al-Tukhūt wa-l-Tidjān* (VI, 85), *Mukhāwarat al-Tukhūt wa-l-Tidjān* (VI, 175), *Wārith al-Asirra wa-l-Tidjān* (VI, 177). Vielleicht steht damit in einem Zusammenhang die Sitte, Büchertitel aus Tādj mit folgendem Genitiv zu bilden, wofür es unzählige Beispiele gibt.

In der Astronomie ist *Tādj-i Saʿdān* = Saturn, *Tādj al-Djabbār* ein Stern in der Nähe des Orion. *Tādj ʿAmūd* ist das Kapitell einer Säule (s. Sarre-Herzfeld, *Archäol. Reise*, II, 185), mit Tādj wird auch der Kamm der Hühner und ähnlicher Vögel bezeichnet, Tādj ist gleichfalls der arabische Name des Tajo.

Ein berühmtes Khalifenschloss in Baghdād hiess *Ḳaṣr al-Tādj*. Es wurde unter den Khalifen Muṭtaḍid und Muktafi aus den Trümmern des Schlosses in Madāʿin, eines der sieben Weltwunder, gebaut, brannte 549 infolge Blitzschlags ab und wurde nur unvollkommen wieder aufgebaut und 574 ganz abgebrochen (Yāqūt, I, 806—9, Übers. ZDMG, XVIII, 403—6; Sacy, *Chrestomathie*, I, 74; v. Kremer, *Kulturgeschichte*, II, 54; Sarre-Herzfeld, I, 92; II, 63, 148). Unter den Lustschlössern (*Manāzīr*) der Khalifen in Kairo gab es auch eins namens *Manzarat al-Tādj*, erbaut von Badr al-Djamālī [s. d.], welches zu Makrizis Zeit schon wieder verfallen war (Makrizi, I, 481; II, 129; Yāqūt, Ergänzungsband, V, 15; Sacy, *Chrestomathie*, I, 224 u. 228).

*Litteratur:* Ausser der im Verlaufe der Darstellung genannten Speziallitteratur vgl. im allgemeinen: Dozy, *Dictionnaire des vêtements*, s. v. *Tadj*; Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. v. *Crown*; Karabacek, *Abendländische Künstler in Konstantinopel im 15. u. 16. Jahrhundert*, I. *Italienische Künstler am Hofe Muhammeds II. des Eroberers 1451—1481*, *Denkschriften d. k. Akad. d. Wiss. Wien*, LXII, I. Abhdlg., 1918. (W. BJÖRKMAN)

**TĀDJ MAĤALL**, das herrliche Mausoleum, das der Kaiser Shāh Djahān für seine heissgeliebte Frau Arđjuman Bānū Begum in Āgra errichten liess. Der Name ist eine verderbte Form ihres Titels *Mumtāz Maḥall*. Sie war die Tochter von Āṣaf Khān, dem Bruder des berühmten Nūr Djahān, und wurde am 10. Mai 1612 im Alter von 19 Jahren mit Shāh Djahān vermählt. Sie gebar ihm 14 Kinder und starb im Juni 1631 in Burhānpūr, nachdem sie einer Tochter das Leben geschenkt hatte. Sie wurde vorläufig in Zainābād beigesetzt; aber ihr Gatte, der sie tief betrauerte, beschloss, ihrer gemeinsamen Liebe in einem herrlichen Grabmal ein Denkmal zu setzen; ihr Leichnam wurde nach Āgra überführt und noch einmal vorläufig beigesetzt an einer Stätte, die der Kaiser von Rāḍjā Dīai Singh erwarb und auf der dann das Tādj errichtet wurde. Der Bau des Denkmals und der anschliessenden Nebengebäude nahm 22 Jahre in Anspruch; während dieser Zeit wurden 2 000 Arbeiter ununterbrochen beschäftigt. Die besten Architekten des Reiches wurden zu einer Versammlung zusammenberufen, und Pläne wurden ausgearbeitet; gewählt wurde schliesslich der Entwurf des Ustādī Ḥisā, der entweder aus der Türkei



oder aus Shirāz stammte. Die auf der Angabe eines italienischen Augustinermönchs, des Pater Manrique, beruhende Überlieferung, dass der Venezianer Geronimo Veroneo der Künstler gewesen sei, findet weder in den einheimischen Geschichtsquellen noch in den Schriften der Reisenden Tavernier, Bernier und Thévenot eine Bestätigung; diese sahen das Gebäude vielmehr als eine rein orientalische Schöpfung an. Überdies ist diese Ansicht an und für sich schon unwahrscheinlich. Das Grabmal aus weissem Marmor von Djodhpūr erhebt sich auf einer Plattform, die gleichfalls von weissem Marmor bekleidet ist und 18 Fuss Höhe und 313 Fuss im Quadrat misst. An jeder Ecke dieser Plattform ragt ein herrlich proportioniertes Minarett empor, das bis zu 133 Fuss emporsteigt, von drei Galerien umgeben ist und in einen offenen, überwölbten *Čatri* endet. Mitten auf dieser Plattform erhebt sich das Mausoleum, „ein Quadrat von 186 Fuss Seitenlänge, dessen Ecken in einer Ausdehnung von 33 Fuss 9 Zoll abgeschnitten sind. Die Fassade erhebt sich bis zu 92 Fuss 3 Zoll über die Basis. Die Mitte krönt die Hauptkuppel, die einen Durchmesser von 58 Fuss hat und 74 Fuss über das Dach oder 191 Fuss über die Plattform sich emporreckt“. Auf jeder Seite des Bauwerks befindet sich eine hohe gewölbte Vorhalle, sowie ein kleines überwölbt Gemach, das durch 2 Stockwerke hindurchgeht. Jedes wird von einem überwölbten *Čatri* gekrönt, und jedes hat in seinen drei Aussenwänden sechs Nischen, die in zwei Stockwerken angeordnet sind und den Gitterfenstern Luft zuführen. Diese Nischen und die grossen Eingangshallen haben gewölbte Decken. Unter der Zentralkuppel steht der Sarkophag der Mumtāz Mahall und daneben der ihres Gatten, beide mit Inschriften geschmückt. Unmittelbar daneben, in der Krypta auf dem Erdboden befinden sich die eigentlichen Gräber, weniger reich verziert als die Sarkophage. Diese letzteren sind umgeben von einem Schrein aus kunstvoll durchbrochenem weissen Marmor, „an Feinheit ein Meisterwerk der indischen Kunst“. Die Bogensefelder der Eingangshallen zeigen ornamentale Inschriften in arabischen Schriftzügen; die Schönheit des Ganzen wird noch gesteigert durch verschwenderische elegante Verzierungen in *Pietra-dura*-Mosaik, indem alle Zwickel zwischen den Bogensecken, alle Winkel und wichtigen architektonischen Einzelheiten mit kostbaren Steinen, Achaten, Jaspis, Heliotropen und Karneolen u. a. ausgelegt sind, die zu Kränzen, Bändern und geometrischen Linienverschlingungen kombiniert sind, gleich hervorragend in ihren Mustern wie leuchtend in den Farben. Das Licht findet nur Einlass „durch doppelte Schreine aus weissem marmornem Gitterwerk erlesener Entwürfe und Durchführung, je einer in der äusseren und der inneren Fassade der Mauern“. Jenseits des Mausoleums und der Plattform erheben sich 2 Flügel, deren einer eine herrliche Moschee ist. „Diese Gebäudegruppe bildet eine Seite eines Gartenhofes von 880 Fuss im Quadrat; und jenseits dieses Hofes dehnt sich ein zweiter äusserer Hof von der gleichen Breite, aber nur der halben Tiefe aus“. Pedantische Kunstkritiker haben an das Tādj die Massstäbe griechischer und gotischer Architektur angelegt, doch sind solche Vergleiche völlig abwegig. Es bleibt bei dem, was Fergusson mit Recht sagt: „Die Verbindung so vieler Schönheiten und die vollendete Art, in der jede der anderen sich ein- und unterordnet, hat als Ganzes ein Kunst-

werk hervorgebracht, das seinesgleichen in der Welt nicht findet“.

*Litteratur:* ‘Abd al-Ḥamīd Lahorī, *Pād-shāh-Nāma*, Text, Kalkutta 1872; E. B. Havell, *A Handbook to Agra and the Taj*, London 1912; Muḥammed Mu‘īn al-Dīn, *The History of the Taj*, Agra 1905; James Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, ed. James Burgess u. R. Phené Spiers, London 1910; H. Yule u. A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, ed. Wm Crooke, London 1903. (T. W. HAIG)

**TÄDJ AL-DAWLA.** [Siehe TUTUSH.]

**TÄDJ AL-DĪN.** [Siehe AL-SUBKĪ.]

**TÄDJ AL-MULŪK.** [Siehe BŪRĪ.]

**TÄDJĪK**, ältere Form TĀZĪK oder TĀZĪK (bei Maḥmūd Kāshgharī, I, 324: TEZĪK), Volksname, ursprünglich in der Bedeutung „Araber“ (später hat diese Bedeutung nur die Form Tāzi beibehalten), später in der Bedeutung „Iranier“ im Gegensatz zu „Türke“. Das Wort ist aus dem arabischen Stammnamen Ṭayī gebildet. Unter den arabischen Stämmen waren die Ṭayī die nächsten Nachbarn der Iranier; deshalb ist der Name dieses Stammes auf das ganze arabische Volk übertragen worden. Die Ṭayī werden „schon im Anfang des III. Jahrhunderts von einem Edessener neben den Sarakenen als Repräsentanten aller Beduinen genannt“ (Cureton, *Spicil. syr.*, S. 16 ult., bei Nöldeke, *ZDMG*, XLIX, 713). Dem Worte Tādjik in der Bedeutung „Araber“ entspricht im Pahlawī Tāčik, im Armenischen Tačik (vgl. *Grundriss d. ir. Phil.*, I, 2, 187), im Chinesischen Tashi. Offenbar sind auch in Mittelasien die islāmischen Eroberer von der iranischen Bevölkerung so genannt worden; da nach der Anschauung der damaligen Zeit ein zum Islām bekehrter Iranier zum Araber wurde (vgl. Ṭabarī, II, 1508, 13), ist das Wort zu den Türken in der Bedeutung „Muḥammedaner, Mann aus dem Kulturgebiet des Islām“ gekommen; da die Mehrzahl der den Türken bekannten Muḥammedaner Iranier waren, hat das Wort „Tēdjik“ im Türkischen als Volksname die Bedeutung „Iranier“ erhalten. Von Maḥmūd Kāshgharī (*a. a. O.*) wird das Wort „Tezik“ als „Perser“ (*al-Fārisī*) erklärt; auch im gleichzeitigen *Kutaadghu Bilik* (besonders 8, 1) werden die „Tēdjik“ als Perser von den Arabern unterschieden (vgl. Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Turk-Dialecte*, III, 1096). Den türkischen Herrschern gegenüber bezeichneten auch die Iranier selbst schon damals sich als „Tāzīk“; z. B. Baihaḳī, ed. Morley, S. 746 oben. Besonders häufig wird der Gegensatz zwischen den Türken und den Tādjik hervorgehoben; es wurde behauptet, dass sowohl freundschaftliche wie verwandtschaftliche Verbindungen zwischen einem Türken und einem Tādjik stets ein schlechtes Ende genommen hätten, und dass ein Tādjik sich nie auf einen Türken verlassen könne (Zahīr al-Dīn al-Mar‘ashī, ed. Dorn, S. 248 u. 253 f.). Über das Verhältnis des Wortes Tādjik zum Worte „Sart“ s. d. Im Gebrauch beider Worte tritt die Bedeutung der Iranier als Handelsvolk hervor. Das Wort „Sart“ erscheint im Türkischen zuerst als Appellativum in der Bedeutung „Kaufmann“ und ist später zum Volksnamen der vorzüglich als Handelsvolk betrachteten Iranier geworden; umgekehrt ist der Volksname Tādjik (Tezik) später, wenigstens bei den Tataren an der Wolga, als Appellativum in der Bedeutung „Kaufmann“ gebraucht worden. Nach einer der Urquellen zur

Eroberung von Kazan durch die Russen im Jahre 1552 (Bericht des Fürsten Kurbskiy) war die Zitadelle von Kazan vom „Graben der Tezik“ („*tezickiy*“ oder „*teshickiy*“ *rov*) umgeben, wobei das Wort „Tezik“ als „Kaufmann“ erklärt wird (vgl. Karamzin, *Ist. gos. Ross.*, VIII, 110; P. Zarinskiy, *Očerki drevney Kazani*, Kazan 1877, S. 8).

Heutzutage werden als Tadjik zuweilen die Ostiranier im Gegensatz zu den eigentlichen Persern bezeichnet; als westliche Grenze der Wohnsitze der Tadjik ist die Strecke zwischen Astarābād[h] [s. d.] und Yezd angegeben worden. In Turkestan sind die Tadjik, besonders unter der Herrschaft der Özbegen, allmählich aus der Ebene in die Gebirgsgegenden verdrängt worden. Von den Russen werden unter dem Namen „Tadjik“ alle iranischen Völkerschaften in Turkestan zusammengefasst, sowohl die eigentlichen Tadjik, d. h. die das „Tadjiki“ [s. d.] sprechende Bevölkerung wie die sprachlich eine besondere Stellung einnehmenden Gebirgsvölker am Pandj (s. ĀMŪ-DARYĀ) und am oberen Zarafshan. In diesem Sinne ist im Jahre 1924 die autonome Republik Tadjikistan mit der Hauptstadt Dushambe (am oberen Kāfir-Nihān) gebildet worden. Nach einer Zählung von demselben Jahre soll die Zahl der Tadjik 871 532 betragen. Von der Bevölkerung selbst wird das Wort Tadjik verschieden angewendet. Die Bewohner einiger Gebirgsländer wie Shughnān und Roshan bezeichnen sich selbst als Tadjik, dagegen ihre das Tadjiki sprechenden Nachbarn in Darwāz als „persisch sprechende“ (*pārsī gūy*); im Gegensatz dazu nimmt die einen persischen Dialekt sprechende Bevölkerung am oberen Zarafshan den Namen Tadjik für sich selbst in Anspruch und bezeichnet die einen eigentlichen Dialekt sprechende Bevölkerung am Fluss Yaghnob als „Galca“; die betreffende Völkerschaft scheint auch selbst ihr „Yaghnobi“ von der Sprache der Tadjik zu unterscheiden.

Die früher häufig (noch in *Grundriss*, II, 402) behauptete Ableitung des Volksnamens Tadjik von der Kopfbedeckung *Tadj* ist sowohl aus sprachlichen wie aus historischen Gründen unbedingt abzulehnen.

**Litteratur:** N. de Khanikof, *Mémoire sur l'éthnographie de la Perse*, Paris 1806 (*Recueil de voyages et de mémoires*, VIII); A. Shishov, *Tadjiki. Etnografičeskoye i antropologičeskoye isledovanie*, Tashkent 1911 (*Srednyaya Aziya*, God II); W. Barthold, *Tadjiki. Istoričeskij Očerok* (*Tadjikistan*, Tashkent 1925, S. 93–112); M. Andreyev, *Po etnografii tadjikov. Nekotoriye svedeniya* (ebenda, S. 151–178).

(W. BARTHOLD)

**TÄDJIKĪ**, Sprache der Tadjik [s. d.]. Als Litteratursprache scheint sich das Tadjiki „je nach dem Bildungsgrad des Redenden oder Schreibenden mehr oder weniger vom Neupersischen zu entfernen“. In diesem Sinne (Streben nach der Eleganz der „persischen Litteraten“, ohne jedoch „die mundartliche Färbung zu verleugnen“) ist das Tadjiki auch unter der Herrschaft der Özbegen in Bukhārā [s. d.], selbst nach der Revolution vom Jahre 1920, Geschäfts- und Kanzleisprache geblieben; seit 1924 ist die Herrschaft des Tadjiki auf das Gebiet der damals neu gegründeten autonomen Republik Tadjikistan beschränkt. Als Volkssprache hat das Tadjiki in den letzten Jahrhunderten einen Teil seines Gebietes an das Türkische verloren, dagegen in den Gebirgsländern sein Gebiet auf Kosten anderer Dialekte (wie des Yaghnobi) aus-

gedehnt. Über die sprachliche Stellung und Eigentümlichkeiten des Tadjiki vgl. *Grundr. d. ir. Phil.*, I/II, 407 f., dazu die Bemerkungen von A. Freiman bei M. Andreyev in *Tadjikistan*, Tashkent 1925, S. 162.

(W. BARTHOLD)

**TADJNIS** oder **DJINĀS** (A.), Paronomasie, eine Figur der Rhetorik (*Badf*), die darin besteht, dass in demselben Satze zwei Wörter von gleichem oder fast gleichem Klang, aber von verschiedener Bedeutung gebraucht werden: „amantes sunt amentes“.

I. 1. Der Tadjnis ist vollständig (*tāmm*), wenn die beiden Wörter sich in Art, Zahl, Vokalisation (oder Form) und Anordnung der Konsonanten gleichen.

a. Wenn die beiden Wörter von gleicher Art sind (zwei Substantive, zwei Verben oder zwei Partikeln), nennt man den Tadjnis „identisch“ (*mumāthil*); z. B.: „An jenem Tage, wenn die Stunde (des Gerichts) (*al-Sā'a*) schlägt, werden die revler schwören, dass sie nicht länger als eine Stunde (*Sā'a*) in ihren Gräbern verweilt haben“ (*Sūre XXX*, 54, 55).

b. Wenn die beiden Wörter zwei verschiedenen Arten angehören (etwa ein Nomen und ein Verb, oder ein Nomen und eine Partikel, oder ein Verb und eine Partikel), nennt man den Tadjnis „genügend“ oder „hinreichend“ (*mustawfā*); z. B. *man mata min hadathi 'l-zamāni fa-innahu — yahyā ladā Yahyā* b. 'Abd Allāhi, „Wer an den Wechseln des Schicksals zugrunde geht, lebt (*yahyā*) bei Yahyā b. 'Abd Allāh, denn er ist grossmütig und lässt den Namen der Grossmut wieder auflieben“ (Abū Tammām, *Diwān*, Beirut 1905, S. 341).

2. Wenn eins der beiden Wörter zusammengesetzt und das andere einfach ist, dann spricht man von einer zusammengesetzten Paronomasie (*Djinās al-Tarkīb*):

a. Wenn die beiden Wörter, das einfache und das zusammengesetzte, in ihrer Schreibweise miteinander übereinstimmen, dann handelt es sich wegen der Ähnlichkeit oder Übereinstimmung der beiden Wörter um einen „ähnlichen“ (*mutashābih*) Tadjnis; z. B.: *igha malikun lam yakun dha hiba — fa-da'hu fa-dawlatuhu dhāhiba*, „Wenn ein König nicht grossmütig (*dhā hiba*) ist, dann lass ihn fahren, denn sein Reich — Macht — wird bald verschwinden (*dhāhiba*)“ (Abu 'l-Faḥ al-Bustī).

b. Wenn die beiden Wörter in ihrer Schreibweise nicht miteinander übereinstimmen, nennt man den Tadjnis „getrennt, geteilt“ (*mafrūḡ*); z. B.: *kullukum kad akhūna 'l-djāma wa-lā djāma lanā — ma 'lladhi qarra mudir al-djāmi law djāmalanā*, „Ihr alle habt den Becher genommen, und wir haben keinen Becher (*wa-lā djāma lanā*); was hätte es dem, der den Becher kreisen lässt, geschadet, wenn er wohlwollend gegen uns gewesen wäre (*law djāmalanā*)“ (Abu 'l-Faḥ al-Bustī).

II. 1. Wenn die beiden Wörter nur in der Vokalisation oder Form sich nicht ähnlich sind, heisst der Tadjnis „obliquus“ (*muḥarraf*) wegen der Abwandlung, die man an dem einen Wort in Hinsicht auf das andere wahrnimmt (*Inḥirāf*); z. B.: *burd* und *bard* in: *djubbāt al-burd*, *djunnāt al-bard*, „ein Mantel aus gestreiftem Stoff (*Burd*) ist ein Panzer gegen die Kälte (*Bard*)“; *mufriṭ* und *mufarriṭ*, in: *al-djahil imma mufriṭ aw mufarriṭ*, „Der Unwissende geht entweder über die Grenzen hinaus (*mufriṭ*) oder er bleibt innerhalb der Grenzen (*mufarriṭ*)“ (in diesem Beispiel ist zu bemerken, dass man das Tashdid nicht rechnet): *al-bud a sharak al-shirk*, „Die Neuerung ist



die Schlinge (*Šarak*) des Polytheismus (*al-Širk*)<sup>2</sup>.

2. Wenn die beiden Wörter in der Zahl ihrer Konsonanten nicht übereinstimmen, so dass das eine einen oder mehrere Konsonanten mehr als das andere hat, heisst der Tadjnis „mangelhaft“ (*nāqis*):

a. Entweder befindet sich der überzählige Konsonant am Anfang des Wortes; z.B. *wa 'ltafiati 'l-sāku bi 'l-sāki ilā rabbika yawma'idhīn il-masāk*, „Wenn sich Bein (*al-Sāk*) an Bein (*bi 'l-Sāk*) legen wird (wegen der Furcht, die den Menschen beim Herannahen des jüngsten Gerichts ergreifen wird), dann werden die Menschen (*al-Masāk*) an diesem Tage hingetrieben werden zu deinem Herrn“ (Süre LXXV, 29);

b. Oder er befindet sich in der Mitte, wie in *djaddi djahdī*, „Mein Glück (*Djaddi*) hängt von meinem Streben (*Djahdī*) ab“;

c. Oder er befindet sich am Ende, wie in folgendem Verse des Abū Tammām (*Dīwān*, S. 42): *yamuddūna min aidīn 'awāšim 'awāšim — tašūlū bi-asyašin kawāšim kawāšim*, „Sie strecken Hände aus stark wie Stäbe (*'awāšim*) und wie Beschützer (*'awāšim*); sie greifen mit Schwertern an, die den Tod entscheiden (*kawāšim*) und die scharf sind (*kawāšim*) (sie strecken Hände aus, die die Feinde schlagen, die Parteigänger beschützen, sie greifen die Gegner mit Schwertern an, die den Tod verfügen und die schneiden)“<sup>3</sup>. Zuweilen bezeichnet man diese Art mit *muṭarraf* „angehängt“.

d. Oder es ist mehr als ein Konsonant hinzugekommen wie in folgendem Verse des al-Khansā' (*Dīwān*, Beirut 1896, S. 25): *inna 'l-bukā'a huwa 'l-shifau min al-djawa batna 'l-djawanīh*, „Die Tränen sind die Heilung des Feuers (*al-Djawā*) zwischen meinen Flanken (*al-Djawanīh*)“<sup>4</sup>. Man nennt diese Art zuweilen *mudhāyaf* „verlängert“.

3. Wenn in den beiden Wörtern die Konsonanten voneinander abweichen, so darf sich diese Ungleichheit auf nicht mehr als einen einzigen Konsonanten erstrecken:

A. Wenn die beiden voneinander abweichenden Konsonanten Aussprachen haben, die dicht beieinander liegen, dann heisst der Djinās *mudārī* („gleichartig“) und umfasst drei Arten:

a. Der fremde Konsonant steht am Anfang; z.B.: *haini wa-haina kinnī laibū damisūn wa-ṭarikuṭ ṭāmisūn*, „Zwischen dem Ort, an dem ich weile, und meiner Wohnung liegt eine finstere (*dāmis*) Nacht und ein Weg ohne Spuren (*ṭāmis*)“ (Hariri, ed. de Sacy, *Maḳāma*, XVI, S. 185).

b. Der Konsonant steht in der Mitte; z.B.: *wa-hum yankawna 'anhu wa-yan'awna 'anhu*, „Sie untersagen es [ihnen], und sie weichen selbst davon ab“ (Süre VI, 26).

c. Der Konsonant steht am Ende; z.B.: *al-khairu ma'kūndū fī nawaṣiḥa 'l-khailu*, „Das Glück (*al-Khair*) hängt am Schopf der Pferde (*al-Khail*)“ (Ḥadūth bei Bukhārī, Muslim, Tirmidhī, Nasā'ī, Ibn Mādjā).

B. Wenn die beiden Konsonanten keine Ähnlichkeit in ihrer Aussprache miteinander haben, heisst der Tadjnis *lāḥik* („annähernd“) und umfasst drei Arten:

a. Der fremde Konsonant befindet sich am Anfang; z.B.: *waibū li-kullī humazatūn humazatūn*, „Wehe jedem Verleumder und Lästere“ (Süre CIV, 1).

b. Der Konsonant steht in der Mitte; z.B.: *lastu 'an tharwatū lalaḡtu madāhā — ḡhaira annī 'mrūn kafānī kafāfī*, „Nicht durch Reichtum habe ich sein Ziel erreicht, es sei denn, dass ich

ein Mensch bin, dem genügt (*kafānī*), was er zum Leben (*kafāfī*) braucht“ (Buḥūrī, *Dīwān*, Kairo 1329 [1911], II, 108).

c. Der Konsonant steht am Ende; z.B.: *wa-idha dja'ahum amīn min al-amni awi 'l-kharān*, „Wenn eine Nachricht (*Amr*), die Sicherheit (*Amin*) oder Furcht bringt, zu ihnen gelangt“ (Süre IV, 85).

4. Wenn die beiden Wörter nicht in der Anordnung ihrer Konsonanten miteinander übereinstimmen, spricht man von einem *Tadjnis al-Kalb* („Palindrom“ oder „Umkehrung“); z.B. *ḡusāmuhu faḡḡun li-awliyā'ihi faḡḡun li-a'dā'ihi*, „Sein Schwert ist ein Sieg (*Faḡḡ*) für seine Freunde und ein Tod (*Ḥaḡḡ*) für seine Feinde“.

a. Er heisst „vollständige Umkehrung“ (*Kalb kull*), wenn alle Konsonanten in umgekehrter Reihenfolge stehen; z.B. *allāhumma 'stur 'awrātina wa-āmin rowātina*, „Mein Gott, verbirg unsere Fehler (*'Awrātina*) und beruhige unsere Ängste (*Rowātina*)“.

b. Er heisst „teilweise Umkehrung“ (*Kalb ba'd*), wenn die Umkehrung sich nur auf einige Konsonanten bezieht. Und in folgendem Falle, wenn das eine der beiden Wörter dieser Variation am Anfang des Verses und das andere am Ende des Verses steht, heisst er: „geflügelte Umkehrung“ (*maḡlūb mudjaunah*); z.B.: *lāḡa anwāru 'l-hudā min — kaḡḡi fī kullī ḡālī*, „Die Lichter des richtigen Weges haben bei jeder Gelegenheit (*Ḥāl*) von seiner Hand geschimmert (*lāḡa*)“.

III. Wenn das eine der beiden ähnlichen Wörter auf das andere folgt, heisst der Tadjnis *murdawidj*, *muraddad*, *mukarrar* („gepaart, wiederholt, verdoppelt“); z.B.: *dji tu-ka min Sabā' bi-nabā'*, „Ich habe dir aus Saba' eine Nachricht (*Nabā'*) gebracht“ (Süre XXVII, 22).

IV. Man rechnet zum Djinās auch folgende beiden Erscheinungen:

1. Die beiden Wörter sind nur von der gleichen Wurzel abgeleitet; z.B. *fa-ḡim wa-djḡhaka li 'l-dīnī 'l-kaīyīmī*, „Wende dein Angesicht dem wahren Glauben zu“ (Süre XXX, 42), wo die Wörter *ḡim* und *al-kaīyīm* von *ḡama*, *yaḡimu* abgeleitet sind.

2. Es besteht zwischen beiden Wörtern eine „scheinbare Ableitung“ (*shibḡ Ishtikāḡ*), d.h. die beiden Wörter, die ähnlich sind, gehören zwei verschiedenen Wurzeln an; z.B. *ḡāla innī li-ama-likum min al-ḡālīn*, „Er sagt: ich gehöre für euer Unternehmen zu denen, die es missbilligen“ (Süre XXVI, 168), wo *ḡāla* und *ḡālīn* nicht von der gleichen Wurzel abzuleiten sind.

Abu 'l-Faḡḡ al-Bustī verfasste ein Werk: *al-Tadjnis al-anīs al-badī al-ta'sis*, eine Sammlung von Sentenzen mit gleichlautenden oder fast gleichlautenden Wörtern, die aber dem Sinne nach voneinander abweichen. Auszüge davon sind von Ṭašḡ-köprüzāde (*Miftāḡ al-Sa'āda*, II, 229) mitgeteilt worden.

*Litteratur*: Muḡammed 'Alī b. 'Alī al-Taḡānawī, *Kašḡshāf Isṭilāḡāt al-Funūn*, Konstantinopel 1317, S. 248; Fakḡr al-Dīn Muḡammed b. 'Umar al-Raḡī, *Nihāyat al-Idjāz fī Dirāyat al-Idjāz*, Kairo 1317, S. 28; Ṣalāḡ al-Dīn al-Safādī, *Djinān al-Djinās*, Konstantinopel 1299; Djurdjānī, *Ta'rifāt*, Konstantinopel 1307, S. 35; al-Šarīshī, *Šarḡ al-Maḡamāt*, Bulāḡ 1300, I, 369; de Sacy, *Les séances de Hariri*, Paris 1847—53, S. 80, 268; Abu 'l-Faḡḡ Naḡr-Allāḡ b. Muḡammed b. 'Abd al-Karīm al-Maw-ṣilī, *al-Maḡḡal al-sa'ir fī Adab al-Kaṭīb wa 'l-Ša'ir*, Kairo 1312, S. 98; Abū Hilāl al-Ḥasan

b. 'Abd-Allāh al-'Askari, *Kitāb al-Sinā'at*, Konstantinopel 1320, S. 249; Yahyā b. Hamza b. 'Alī b. Ibrāhīm al-'Alawī al-Yamanī, *Kitāb al-Tirāz*, Kairo 1332, II, 355; Abū Ya'qūb al-Sakkākī, *Miftāḥ al-'Ulūm*, Kairo 1318, S. 181; *Liḡnās, Tadjnis*; Tashkopruzāde, *Miftāḥ al-Sa'āda*, Haidarābād 1329, I, 229; II, 339; 'Abd al-Hādī Nadjā al-Abyārī, *Surūd al-Maḡālī*, Bulāḡ 1283, I, 301; Ibn Rashīq, *al-'Umda*, Kairo 1325/1907, I, 220; Abū Maṣūr al-Tha'ālībī, *Fikḥ al-Lughā wa-Asrār al-'Arabīya*, Kairo 1317, II, 314; Kāsim al-Bakradjī al-Halabī, *Hilyat al-Badī' fī Maḥal al-Nabī al-ḥafī*, Halab 1293, S. 14; 'Abd al-Ḥamīd Qaddas b. Muḥammed 'Alī b. al-Khaṭīb, *Ṭālī' al-Sūd al-raḡī fī Sharḥ Nūr al-Badī' 'alā Nadīm al-Badī'*, Kairo 1321, S. 12; Ibn Ḥudjdja al-Ḥamawī, *Khizānat al-Adab*, Kairo 1304, S. 20; 'Abd al-Ḥanī al-Nābulusi, *Nafaḥat al-Aḥzān 'alā Nasamāt al-Aḥzār*, Bulāḡ 1299, S. 12; Djalāl al-Dīn al-Ḳazwīnī al-Khaṭīb, *Talkhīṣ al-Miftāḥ* (mit Anm. von 'Abd al-Rahmān al-Barḡūkī), Kairo 1322/1904, S. 387; Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Mukhtaṣar al-Ma'ānī*, Konstantinopel 1318, S. 193; ders., *al-Mufaṣṣal*, Konstantinopel 1304, S. 445; Sammlung: 1. Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Mukhtaṣar 'alā Talkhīṣ al-Miftāḥ*; 2. Ibn Ya'qūb al-Maghribī, *Mawāhib al-Faṭṭāḥ fī Sharḥ Talkhīṣ*; 3. Bahā' al-Dīn al-Subkī, *Arus al-Afrah fī Sharḥ Talkhīṣ* (am Rande); 4. al-Khaṭīb al-Ḳazwīnī, *al-Idāḥ*; 5. al-Dusūḳī, *Uṣṣhiya 'alā Mukhtaṣar al-Taftāzānī*, Bulāḡ 1317, IV, 322; Shams al-Dīn Muḥammed b. Kāis al-Rānī, *al-Muḍjam fī Ma'ayir Aḥzār al-'Adjam*, Leiden 1909, S. 309; Garcin de Tassy, *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman*, Paris 1873, S. 120 ff.

(MOH. BEN CHENEB)

**TADJWĪD** (A.) ist die Kunst, den Kor'ān zu rezitieren, wobei jedem Konsonanten sein voller Wert gegeben wird, ganz wie er es verlangt, um ohne Mühe und Übertreibung gut ausgesprochen zu werden: stark oder schwach, kräftig oder weich, emphatisch oder einfach (*tarḡīḡ*). Es gibt drei Arten des Tadjwid: 1. *Tarṭīl*, langsame Rezitation; 2. *Ḥadr*, schnelle Rezitation; 3. *Tadwīr*, mittlere Rezitation. — Der Tadjwid, „der Schmuck der Rezitation“, will die Zunge jeden Irrtum bei der Rezitation der göttlichen Worte vermeiden lassen. Ausser der Erlernung der Konsonantenaussprache verlangt er die Kenntnis der Regeln für die Pause, für die *Imāla* oder die Neigung des Vokals *ā* nach *ī* und für die Kontraktion. Die Konsonanten bestehen aus zwei Gruppen:

1. *musta'liya* „gehobene“, so benannt, weil sich die Zunge bei ihrer Aussprache bis zum oberen Teil des Gaumens hebt. Dies sind غ ط ص ض ح خ und ق. Sie sind alle emphatisch; ص ض ح خ sind es noch mehr als die andern.

2. *mustafila* „gesenkte“, so benannt, weil die Zunge sich bei ihrer Aussprache unter dem Gaumen befindet. Sie werden „einfache“ genannt, d. h. sie sind nicht emphatisch ausser dem *rā'* und dem *lām* in folgenden Fällen: das *rā'* ist emphatisch, wenn es mit einem *Damma* oder einem *Fatha* vokalisiert ist. Das *rā'* ist nicht emphatisch, wenn es mit einem ursprünglichen oder hinzutretenden *Kesra* vokalisiert wird, wenn es ruhend ist und ihm ein ursprüngliches *Kesra* vorangeht, und schliesslich, wenn das *rā'* und das *Kesra* dem gleichen Worte angehören unter der Bedingung,

dass dem *rā'* kein „gehobener“ Konsonant folgt

Das *lām* ist emphatisch nur in اللّ und اللّم, wenn ihnen ein Konsonant mit *Fatha* oder *Damma* vorangeht: *ḡala 'llāḥ*, *ḡala 'llāḥumma*, *yaḡlū 'llāḥ*, *yaḡlū 'llāḥumma*. Am Ende eines Wortes behalten das *nūn* und das *Tanwīn* ihre natürliche Aussprache bei, wenn ihnen einer der sechs Gutturale folgt غ غ غ غ غ غ. Das ruhende *nūn* und das *Tanwīn* assimilieren sich dem folgenden Buchstaben, wenn dieser ن و ل م ر ي ist. Die Assimilation geschieht ausser bei ر mit Nasalierung. Wenn das folgende Wort, mit einem andern Konsonanten beginnend, haben *nūn* und *Tanwīn* nicht ihre natürliche Aussprache; sie assimilieren sich, aber unvollkommen. Ebenso verhält es sich mit dem ruhenden *mīm*, das mit einem nachfolgenden *mīm* zusammengezogen wird. Es wird stumm, wenn ihm ein vokalisiertes *bā'* folgt; sonst behält es überall seine gewöhnliche Aussprache bei.

Es gibt zwei Arten von Kontraktionen:

1. die grosse, wenn beide Konsonanten vokalisiert sind, wie ما سَلَكْتُمْ (Sūra LXXIV, 43) — spricht ما سَلَكْتُمْ.

2. die kleine, wenn der erste Konsonant ruhend und der zweite vokalisiert ist.

Im übrigen ist nicht zu vergessen, dass das *lām* des Artikels nur assimiliert wird, wenn der folgende Konsonant ein Sonnenbuchstabe ist; die Stimme muss verlängert werden, wenn das Wort ein *atif*, ein *wāw* und ein *yā'* enthält, dem ein homogener Vokal vorangeht. Wenn dem *wāw* oder dem *yā'* ein *Fatha* vorangeht, werden sie zu verschmolzenen Lauten. Das *Hamza* kann beibehalten oder unterdrückt werden; in letzterem Fall wird sein Vokal auf den vorhergehenden ruhenden Konsonanten übertragen. Wenn das *Hamza* nicht durch die Apokope ruhend ist, kann es in eine seinem Träger homogene Länge verwandelt werden. Die Aussprache des *Hamza* wird unvollkommen abgeschwächt, wenn ihm kein vokalisiertes und nicht ruhendes *Hamza* vorangeht; der Vokal des zweiten *Hamza* gleicht dann einem *Sukūn*, einem *wāw*, wenn dem *Hamza* ein *Damma* vorhergeht أو تَبَتُّمُ, einem *yā'*, wenn ihm ein *Kesra* vorhergeht أَتَيْتُمْ, einem *atif*, wenn ihm ein *Fatha* vorhergeht أَتَيْتُمْ. Das zweite *Hamza* „fällt“, wenn die beiden *Hamza* den gleichen Vokal haben und zwei aufeinanderfolgenden Wörtern angehören جَاءَ أَتَيْتُمْ.

Die Kor'anverse, die zwar durch ein Zeichen voneinander getrennt sind, dürfen nicht so rezitiert werden, dass man jedesmal an ihrem Ende anhält; eine Pause darf nur gemacht werden, wenn der Sinn des Verses oder der Verse abgeschlossen ist und ein einheitliches Ganze bildet. Im allgemeinen sind in den guten Exemplaren des Kor'an die Stellen, wo keine Pause angebracht ist, durch ein لا (= keine Pause) bezeichnet. Wenn man nach

Wörtern wie عَمَّ، مِمَّ، هُنَّ eine Pause macht, muss man ein ruhendes ة als Ruhezeichen hinzufügen. Einige Leser setzen das in der fortlaufenden Rede



unterdrückte Schluss  $\text{ع}$  wieder ein, z. B. bei  $\text{وَأَقْب}$  usw.; andere lassen das *Sukūn* und seinen Vokal verschwinden und sagen  $\text{وَأَقْب}$  usw. Wenn ein Wort mit einem *Hamza* endet, dem ein  $\text{يَ}$  oder ein  $\text{وُ$  vorangeht, dann wird das *Hamza* dem vorhergehenden Laut assimiliert, und man sagt  $\text{يَبْرِي}$  für  $\text{يَبْرِي}$ , besonders nach *Hamza*. Das  $\text{ا}$  des Akkusativs wird in ein *Alif* verwandelt.

Das Schluss- $\text{ا}$  der Nomina fem. sing. verwandelt sich in ein ruhendes  $\text{ا}$ . Ein vokalisierter Schlusskonsonant verliert seinen Vokal; dieser Vokal wird manchmal nur abgeschwächt (durch *Rawm*), oder er wird wohl wie ein französisches Schluss- $\text{e}$  ausgesprochen (*Ishmām*). Doch ist das letztere nicht bei Wörtern erlaubt, die mit einem *Kesra* enden; einige behaupten sogar, der *Rawm* und der *Ishmām* betreffen nur das *Qamma*.

*Litteratur:* Suyūṭī, *al-Itḥān*, Kairo 1306, I, 87—105; Tahānawī, *Kashshaf al-Iṣṭilāḥāt*, Konstantinopel, I, 216; 'Alī b. Sulṭān al-Kāri', *al-Minaḥ al-fikriya 'alā Matn al-Djazarīya*, u. am Rande: 'Zakariya' al-Anṣārī, *al-Dakā'ik al-muḥkama fī Sharḥ al-Mukaddima [t al-Djazarīya]*, Kairo 1344; Sulaimān al-Djamzūrī, *Fath al-Akḥfāl bi-Sharḥ Tuḥfat al-Aṭfāl*, nebst: Anonymus, *Fath al-Rahmān fī Tadjwīd al-Kur'ān*, Kairo 1343; Shaikh Ṭāhir al-Djaza'irī, *Tadrib al-Lisān 'alā Tadjwīd al-Bayan*, beendet im Jahre 1321, Beirut o. J.; Shaikh Mutawallī, *Fath al-Muḥīṭ wa-Ghunwat al-Muḥīṭ fī Sharḥ Muḥaddimat Warṣḥ al-Misrī*, Kairo 1309; Abū Rima, *Ḥidāyat al-Mustafid fī Ahkām al-Tadjwīd*, Kairo 1344; Djurdjānī, *Ta'rifāt*, s. v. *tartīl*; Bustānī, *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*, s. v., I, 314; 'Abd al-Nabī b. 'Abd al-Rasul, *Djāmi' al-'Ulum*, Haidarābād 1329, I, 274; Ibn al-Kāṣiḥ, *Sirādī al-Kārī' al-muḥṭadī wa-Taḍkūr al-Kārī' al-mun-tahī*, *Sharḥ Ilirz al-amānī wa-Wāḍiḥ al-tahānī li 'l-Shāḥibī*, Kairo 1341, besonders S. 36—120. (MOH. BEN CHENEB)

**TĀDLĀ** (oder TĀDLĀ), *Tedle* bei Leo Africanus; eine Gegend in Marokko, welche die Hochebenen westlich vom Hochtal des Wādi Umm al-Rabi', sowie den Westabhang des Mittleren Atlas vom Wādi 'l-'Abid bis zu den Quellen des Molouya umfasst. Die klassische Nisba *Tādilī* tragen heute nur noch die *Shorfā* der Gegend, während die vulgäre Nisba *Tādīlāwī* lautet.

Die Hochebene wird von sechs halbnomadischen Stämmen arabischen Ursprungs bewohnt: Urdigha, Bnī Khirān, Bnī Zemmūr, Smā'la, Bnī 'Amer, Bnī Mūsā; ihre Zentren sind Wād Zem, Boujad (= Bedjdja'f für das klassische Abu 'l-Djād) und Dār Uld Zidūh.

In dem mittleren Gebiet des Hochtals Umm al-Rabi' (des ehemaligen Wādi Wansifan) ist die Stammgruppe der Äit Rbo' ansässig, die fast vollständig sesshafte Stämme verschiedenartiger Herkunft, arabischer und berberischer, umfasst; dies sind die Gtāya, Semget, Bnī Ma'dān und Bnī Mellāl. Die beiden Hauptzentren sind Kaṣba Tādlā und die Kaṣba der Bnī Mellāl.

Auf den westlichen Abhängen des Mittleren Atlas trifft man, wenn man von Norden nach Süden geht, folgende Berber-Stämme an: Äit Sri, Äit 'Atṭā, Äit Bū-zid, Äit 'Aiyāṭ und Äit 'Attāb.

Die Berber-Bevölkerung des Gebirges gehört der Zanāga- (= Ṣanhādja-)Gruppe an. In der Ebene lebten anfangs die Zanāta, ein Berberstamm, der zwischen Meknās und dem Umm al-Rabi' nomadierte, und die Lawāta (Zanāra). Die ältesten arabischen Stämme waren die Djusham (B. Djābir, Zīrāra) und dann die Khult; die Sa'dier brachten Stämme aus der Gruppe Ma'kil hierhin.

In sehr weit zurückliegender Zeit scheint Tādlā wohl eine mehr oder weniger christliche oder judaisierte Bevölkerung gehabt zu haben. Als Idrīs II. Tādlā im Jahre 172 (788—89) eroberte, fand er hier nach Angabe des Verfassers der *Rawḍat al-Kirfās* nur sehr wenige Muslime vor, dagegen viele Christen und Juden. Leo Africanus, der am Anfang des XVI. Jahrhunderts in Tādlā war, macht hier auf das Vorkommen bedeutender jüdischer Kolonien aufmerksam; in Tāfza, dem Hauptort des Landes zu seiner Zeit, gab es damals ungefähr 200 jüdische Familien, die alle Kaufleute und reiche Handwerker waren. Noch heute leben viele Juden in Boujad und in der Kaṣba der Bnī Mellāl. Letztere Ortschaft entspricht übrigens dem alten Madinat Udāi, einer arabisch-berberischen Bezeichnung, die wohl „Stadt der Juden“ zu bedeuten scheint.

Tādlā gehört zu den Provinzen, in die sich die Söhne Idrīs' II. teilten. Nach dem Verfasser der *Rawḍat al-Kirfās* hatte Ahmed es erhalten, aber dem Yahyā fällt nach al-Bakrī Dāi zu, die Hauptstadt der Gegend.

Später wurde Tādlā dem Reich der Banū Yafran von Shālla einverleibt (X. und XI. Jahrh.). Im Jahre 449 (1057—58) konnte nach der Einnahme Aghmat's durch die Almoraviden der Maghrāwiden-Fürst Laggūt b. Yūsuf, der dort regierte, entfliehen und suchte bei den Banū Yafran in Tādlā Zuflucht; 'Abd Allāh b. Yāsīn, der Führer der Almoraviden, verfolgte ihn und bemächtigte sich der Provinz. Eine Ortslegende berichtet, dass die Stadt Dāi von dem Almoraviden-Sultan Yūsuf b. Tāshfin zerstört wurde; dieser liess zum Ersatz die Stadt Tāgrāret erbauen, deren Trümmer noch ganz in der Nähe von Dāi zu sehen sind. Dies Ereignis, von dem die Geschichte nichts zu berichten scheint, hat vielleicht während der Kämpfe stattgefunden, die Yūsuf b. Tāshfin gegen die Festungen von Fazāz, dem nördlichen Nachbargebiet von Tādlā, zu führen hatte.

Im Jahre 526 (1131—32) nahm der Almohade 'Abd al-Mu'min Tādlā ein; von dieser Zeit an wurde die Provinz durch ihre Lage auf halbem Wege zwischen Fās und Marrākesch an der direkten Strasse, die diese beiden Städte miteinander verbindet, zum Schlachtfeld der rivalisierenden Dynastien. Ihre Geschichte wird durch diese Kämpfe, verbunden mit chronischen Aufständen der dortigen arabischen und berberischen Stämme, bestimmt.

Im Jahre 660 (1261—62), als der Marinide Ya'qūb b. 'Abd al-Hakḥ Marrākesch angriff, sandte der Almohaden-Sultan al-Murtaḍā seinen Vetter Abū Dabbūb gegen ihn; die marinidischen Truppen, die sich am Umm al-Rabi' gesammelt hatten, wurden an einem Orte namens Umm al-Ridjāin geschlagen; diesem Orte entspricht vielleicht die heutige Furt Umm al-Ridjālat.

Im Jahre 666 (1267/8) rückte der Mariniden-Sultan Ya'qūb an, um Tādlā anzugreifen und zu verwüsten; als die Khult, ein arabisch-djushamischer Stamm, der mit den Almohaden verbündet war, durch einen Raubzug heimgesucht worden

waren, eilten die Almohaden zu ihrer Verteidigung herbei, wurden aber völlig vernichtet, da sie im Laufe der Schlacht von ihren arabischen Bundesgenossen, den Banū Djābir, im Stich gelassen wurden. Im Jahre 761 (1359/60) empörte sich der Wazīr al-Ḥasan b. 'Umar, den der Mariniden-Sultan Abū Sālim Ibrāhīm zum Statthalter von Marrākesch eingesetzt hatte, gegen seinen Herrn und suchte in Tādla Zuflucht, wo er von den Banū Djābir aufgenommen wurde; er musste aber, da er von den Mariniden-Truppen heftig verfolgt wurde, zu den Zanāga ins Gebirge flüchten, die ihn schliesslich auslieferten.

Beim Erscheinen der Sa'dier wurden die Mariniden im Šafar 943 (Juli 1536) völlig vernichtet; die Entscheidungsschlacht wurde in Tādla an der Furt Abū 'Akāba am Wādī 'l-'Abīd geliefert. Während der Regierung des al-Manšūr im XVII. Jahrhundert war Zaidān, der Sohn dieses Sultans, Gouverneur von Tādla. Um die Mitte desselben Jahrhunderts warf Tādla die Herrschaft der Sa'dier ab und schloss sich dem Reiche der berberischen Zanāga-Häuptlinge der Zāwiya Dilā' an; einer von ihnen, Muḥammed b. al-Ḥādjdj, brachte im Jahre 1050 (1640/1) dem sa'dischen Sultan Muḥammed al-Shaikh an der Furt Abū 'Akāba eine entscheidende Niederlage bei. Die Dilā'iten beherrschten das Gebiet, bis der 'Alawiden-Sultan al-Rašīd im Jahre 1079 (1668/9) ihre Zāwiya zerstörte.

Im Jahre 1084 (1673/4) vernichtete der 'Alawiden-Sultan Ismā'il bei Abū 'Akāba seinen aufrührerischen Neffen Aḥmed b. Muḥriz.

Im Jahre 1088 (1677/8) musste Mawlāy Ismā'il einen heftigen Aufstand der Zanāga von Tādla unterdrücken, die sich auf Antrieb eines Dilā'iten, Aḥmed b. 'Abd Allāh, empört hatten. Im Jahre 1099 (1687/8) musste er eine neue Expedition gegen sie richten; ihr Ergebnis war die Einrichtung von *Ḳaṣba's* in Adakhsān (bei Khmīfra), in Tādla und in Dilā'. Bei der Teilung der Provinzen Marokkos im Jahre 1111 (1699/1700) fiel Tādla an den Sohn des Mawlāy Ismā'il, Mawlāy Aḥmed, der in der von seinem Vater erbauten *Ḳaṣba* am Umm al-Rabi' namens *Ḳaṣba Tādla* residierte.

Im Jahre 1142 (1729/30) musste der Sultan Mawlāy 'Abd Allāh einen neuen Feldzug nach Tādla gegen die Äit Yemmūr unternehmen, die völlig vernichtet wurden. Im Jahre 1179 (1765/6) sah sich der Sultan S. Muḥammed b. 'Abd Allāh, um mit der Sache fertig zu werden, gezwungen, sie eine Zeitlang nach dem Djebel Selfāt in der Umgebung von Fās zu deportieren; an ihre Stelle traten provisorisch die Gtāya, Semget und Mejjāt, die später nach dem Gharb zurückgeschickt wurden. Im Jahre 1199 (1784/5) musste derselbe Herrscher die Zāwiya Boujad zerstören lassen und nahm den dortigen Häuptling Muḥammed al-'Arabi al-Sharkāwī gefangen. Im Jahre 1222 (1807/8) sandte der Sultan Mawlāy Sulaimān eine Strafexpedition gegen die Bni Mūsā, Äit 'Attāb, Rfāla und Bni 'Aiyāt aus. Im Jahre 1224 (1809/10) eine weitere Unternehmung gegen die Berber von Tādla (Äit Sri) sowie gegen die arabischen Urdigha. Mawlāy Sulaimān liess die Moschee von Boujad und die Brücke über den Umm al-Rabi' erbauen.

Im Jahre 1269 (1852/3) bestrafte der Sultan 'Abd al-Raḥmān b. Hishām die Bni Mūsā, die ihren Gouverneur Aḥmed b. Zidūh getötet hatten.

Im Jahre 1289 (1872/3) richtete der Sultan S. Muḥammed b. 'Abd al-Raḥmān eine Unternehmung gegen die arabischen Stämme von Tādla, die sich

gegen ihren Gouverneur empört hatten: gegen die Smā'la, Bni Zemmūr, Bni 'Umar und Bni Mūsā.

Im Jahre 1295 (1878/9) musste der Sultan Mawlāy al-Ḥasan nochmals gegen die Bni 'Umar und die Bni Mūsā vorgehen, um das Gebiet zu befrieden. Im folgenden Jahre kam er wieder, um die Äit 'Attāb zu bestrafen. In Tādla am Umm al-Rabi' starb er im Jahre 1311 (Juni 1894).

Das grosse Religionszentrum des Gebietes ist die Zāwiya Boujad, die im XVI. Jahrhundert bei den Bni Zemmūr von Muḥammed al-Sharkī gegründet wurde; seine Nachkommen waren die bedeutende Marabut-Gruppe der Sharkāwa [s. d.].

*Litteratur:* Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, I, 289—310; Cap. Peyronnet, *Tadla*, in *Bull. Soc. Géogr. Alger*, 1922—23; J. Cimetière, *Notice sur Bou Djad*, in *R M M*, XXIV (1913), 277—89; E. F. Gautier, *Mélinat-Ou-Dai*, in *Hespérus*, VI (1926), 5—25. (G. S. COLIN)

**TADMUR.** [Siehe PALMYRA.]

**TAFDİL**, nomen actionis des II. Stammes von *faḍala*, „übersteigen, im Überfluss vorhanden sein“ oder „überfließend werden“. In der Grammatik wird das Wort für die Komparation der Adjektiva gebraucht. *Ism al-Tafdil*, „das Nomen zur Bezeichnung von Übermass oder Vortrefflichkeit“, ist das Adjektivum im Komparativ oder Superlativ oder, wie heute gewöhnlich gesagt wird, im Elativ. Im gleichen Sinne sagt man *Af'al al-Tafdil*, da es regelmässig die Form *af'al* hat.

*Litteratur:* Die arabischen Wörterbücher; Wright-de Goeje, *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge 1896—98, I, 140—41; de Sacy, *Grammaire arabe*, Paris 1831. (T. W. HAIG)

**AL-TAFF**, ein Wüstengebiet westlich von Kūfa, längs der Alluvialebene des Euphrat. Es liegt höher als die Ufer des Flusses und bildet den Übergang zum Zentralplateau von Arabien. Al-Taff bedeutet nach den von Yākūt (III, 359) angeführten Quellen ein Terrain, das sich über seine Umgebung erhebt; der Name ist nach dem XIII. Jahrhundert nicht mehr zu finden. Das Terrain enthielt eine Anzahl von Quellen, deren Wasser nach Süd-Westen flossen (siehe u. a. Ibn al-Faḳīh, S. 187); die bekannteste dieser Quellen war al-'Udhair. Durch seine geographische Lage wurde al-Taff zum Schauplatz des ersten Kampfes zwischen den Arabern und den Persern (Tabari, I, 2210, 2247; Ibn al-Athīr, III, 345, 351). Die sāsānidischen Könige hatten hier Lehnleute als Grenzwächter eingesetzt; die Grenze wurde durch Forts (*Muslaḥa*) und einen grossen Graben (*Ḳhandak*), der bei Hit begann, verteidigt (Ibn Rusta, S. 107). In al-Taff lag al-Ḳādisiya [s. d.], aber auch die durch den Tod al-Ḥusain's berühmte Ortschaft Karbalā' (Yākūt, a. a. O. und Bakrī, *Mi'djam*, II, 456). Darauf spielt auch der Ausdruck *al-Maḳtūl bi 'l-Taff* an (Devise al-Mukhtar's. Ibn al-Athīr, IV, 140; siehe auch das von Yākūt, a. a. O., angeführte Gedicht, und Ibn al-Athīr, IV, 267). In den späteren Jahrhunderten wird al-Taff selten erwähnt (z. B. von Ibn al-Athīr, VII, 379 bei den Unruhen der Ḳarmaten); ebenso wissen die meisten arabischen Geographen nichts von al-Taff. (J. H. KRAMERS)

**TAFİLÄLT**, Nisba: FİLÄLĪ, Name einer Gegend in Süd-Ost-Marokko, die durch den Wādī Ziz gebildet wird. Sie ist eine Alluvialebene von 20 km Länge bei einer Breite von 15 km mit 200 *Ḳṣūr* (oder befestigten Wohnungen



aus Stampflehmen), die mit Gärten und bebauten Feldern umgeben sind. Dort, wo die Bewässerung mit Brunnenwasser möglich ist, ist der Boden von wunderbarer Fruchtbarkeit. Das Haupterzeugnis Täfiläلت's ist der Palmbaum, und die entwickeltste Industrie ist das Gerben von Ziegenhäuten mit der Rinde einer Mimosenart. Die *Filāli*-Haut ist im ganzen nördlichen Afrika bekannt und gesucht. Die Bevölkerung ist zahlreich; in den *Ḳūr* des Täfiläلت schätzte man sie im Jahre 1920 auf 150 bis 200 000 Seelen. Die historische Hauptstadt des Täfiläلت war Sidjilmāsa. Für die politische Geschichte Täfiläلت's siehe diesen Artikel. Es wird genügen hier kurz darauf hinzuweisen, dass diese Gegend die Wiege der jetzt noch regierenden 'alidischen Sharifen Marokkos (sharif-filāli) war. Viele dieser Sharifen sind nach der Thronbesteigung ihrer Familie dort geblieben oder später wieder nach Täfiläلت zurückgekehrt, wo man sie nach Tausenden zählt. Ein *Ḳhalifa* des marokkanischen Sultān's vertritt bei ihnen und im ganzen *Ziz*-Tal den *Makhzen*. Ausser Sidjilmāsa, von dem nur noch Ruinen vorhanden sind, kann man als kleine städtische Ansiedelungen im Täfiläلت *Ḳār Bū-ʿām*, das Handelszentrum der Gegend, und Tighmart mit einem auf Anordnung des Sultān Mawlāy al-Ḥasan am Ende des XIX. Jahrhunderts errichteten Befestigungswerk erwähnen.

*Litteratur:* Vgl. den Artikel SIDJILMĀSA.

Eine Beschreibung mit Karte bei P. Ricard, *Les Guides Bleus: Maroc*, Paris 1919, S. 285–88.

(F. LÉVI-PROVENÇAL)

**TAFSĪR** (A.), Pl. *Tafāsir*, Erklärung, Kommentar; Verbalform: *fassara* „erklären“. Das Wort wird für Kommentare zu wissenschaftlichen und philosophischen Werken verwendet, wo es mit *Sharḥ* abwechselt; es wird beständig zur Bezeichnung der griechischen oder arabischen Kommentare zu Aristoteles gebraucht. Beispiele aus der Gelehrtengegeschichte des Ibn al-Ḳifṭī: Banas al-Rūmī verfasste einen *Tafsīr* zum *Almagest* und einen andern zum X. Buch des Euklid; Abu 'l-Wafā' al-Buzḡānī, der berühmte Astronom, verfasste einen *Tafsīr* zu den Werken des Diophantes und des al-Ḳh̲wārizmī über die Algebra; Muḥammed b. Zakariyā' al-Rāzī, der grosse Arzt, schrieb einen Kommentar zum Kommentar (*Tafsīr al-Tafsīr*) des Plutarch über den Timäus von Platon. Der christliche Gelehrte Hunain b. Ishāḳ leistete Hervorragendes in den Übersetzungen und den *Tafāsīr*. Zu den meisten bekannten Werken der griechischen und der arabischen Wissenschaft gibt es Kommentare, die ins Arabische übersetzt oder in arabischer Sprache verfasst sind.

Im Islām wird das Wort *Tafsīr* besonders zur Bezeichnung der *Ḳorʾān*-Kommentare und sogar für die Wissenschaft von der Auslegung des Heiligen Buches gebraucht. Diese Wissenschaft bildet unter dem Namen *ʿUlūm al-Ḳorʾān wa 'l-Tafsīr* einen besonderen und wichtigen Zweig in der Traditionswissenschaft; sie wird in den *Medresen* und auf den „Universitäten“ gelehrt. Unter der Bezeichnung *Tafsīr* gibt es einige allgemeine Werke über den *Ḳorʾān*, die in freier Weise abgefasst sind, aber die meisten sind fortlaufende Kommentare, in denen der Text des Heiligen Buches in zusammenhängender Form, Satz für Satz und zuweilen Wort für Wort erklärt wird. Diese Kommentare sind zahlreich; die berühmtesten stammen von Ṭabarī, Zamakhsharī und Baiḍāwī.

Ṭabarī (gest. 310) ist der grosse Geschichtsschrei-

ber; sein Kommentar, ein sehr umfangreiches Werk, enthält eine Menge Traditionen, die sorgsam durch eine Kette von Gewährsmännern (*Isnād*) gestützt sind. Zamakhsharī (gest. 538) ist ein sehr scharfsinniger Geist, ein feinführender Ethiker und ein Philologe von umfassender Kenntnis; sein Kommentar, *al-Kashshāf*, ist sehr geschätzt und seinerseits wiederum von bedeutenden Theologen wie Taftazānī (gest. 792) und Saiyid Sharif Djurdjānī (gest. 816) kommentiert worden. Der Kommentar des Baiḍāwī (gest. 685) ist der volkstümlichste und der, welcher in den Schulen gelehrt wird; er hat die muslimische Pietät gegenüber der Auslegung des Heiligen Buches festgelegt und auch seinerseits mehrere Glossatoren gehabt. — Unter den andern Kommentaren nennen wir den des Philosophen Fakhr al-Dīn al-Rāzī (gest. 606), der auch der „grosse Tafsīr“ genannt wird, und den des Ismāʿīl Ḥakḳī von Brussa, ein bei den Türken sehr geschätzter Autor (gest. 1127). — Zu bemerken ist, dass die meisten dieser Gelehrten aus Persien stammen.

Die Tafsīrwissenschaft ist alt und scheint bis in die Anfänge des Islām zurückzugehen. Ibn 'Abbās z.B., der im Jahre 68 d. H. starb, hält man für sehr bewandert in dieser Wissenschaft, und ihm wird ein Tafsīr zugeschrieben (Hamidiye-Bibliothek in Stambul). Die neuere Kritik (Goldziher, Lamens usw.) hat sich die Frage gestellt, welches wohl der Wert der Traditionen sei, die in diesen gewaltigen Sammelwerken enthalten sind. Die Antwort darauf ist bis jetzt nicht sehr günstig gewesen; die meisten Traditionen scheinen entweder zur Entscheidung einer Rechtsfrage oder zu einem theologischen Zweck oder aus dem einfachen Wunsch, zu erklären oder sogar zu unterhalten, verfasst zu sein. Es wäre also kaum Hoffnung vorhanden, in diesen Kommentaren viel genaue Auskünfte über die Umstände, unter denen der *Ḳorʾān* verfasst und bekannt gemacht wurde, zu finden; nichtsdestoweniger bleiben sie zum eingehenden Studium des Rechts und der Theologie des Islām sowie für die Legenden und die Philologie wichtig.

Ein Zeitgenosse, ein ägyptischer Gelehrter, Shaikh Ṭanṭawī, hat versucht, die Tafsīrwissenschaft zu modernisieren; er veröffentlichte einen Kommentar, in dem er viele Begriffe aufgenommen hat, die aus der Philosophie und den modernen Wissenschaften entlehnt sind. Siehe auch den Art. TA'WIL.

*Litteratur:* Die Bücher- u. Handschriftenkataloge, Abteilung *Tafsīr*. — Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1890, II, 206; ders., *Die Richtungen der islamischen Koran-auslegung*, Leiden 1920, Index; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, III (Paris 1923), Kap. XI.

(B. CARRA DE VAUX)

**TĀFTE** (P., „gedreht“), ein Seidenstoff, fr. *taffetas*. Clavijo, Gesandter Heinrichs III. von Kastilien, hat auf den Märkten zu Tabriz, Sultāniya und Samarkand *tafetanes* gefunden, die im Lande selbst hergestellt wurden. Dieser Stoff verbreitete sich gegen Ende des Mittelalters immer mehr im Abendland.

*Litteratur:* M. Devic, *Dict. des mots français d'origine orientale*, S. 214; Clavijo, *Vida y hasañas del gran Tamorlan*, ed. Sreznewski, St. Petersburg 1881, S. 109, 114, 190; W. Heyd, *Hist. du commerce du Levant*, Übers. Raynaud, Leipzig 1886, Index. (CL. HUART)  
AL-TAFTĀZĀNĪ, SA'D AL-DĪN MAS'UD B. 'OMAR, eine gefeierte Autorität auf dem Gebiet

der Rhetorik, Logik, Metaphysik, Theologie, Rechtswissenschaft und anderer Gebiete und der Verfasser zahlreicher bis auf den heutigen Tag in den Madrasen des Orients gebrauchter Lehrbücher, wurde im Šafar 722 (Febr./März 1322) in Taftāzān, einem grossen Dorfe in der Nähe von Nasā in Khurāsān, geboren. Er soll ein Schüler des ‘Aḡud al-Dīn al-Idjī (s. oben II, 475 und Brockelmann, *GAL*, II, 208) und des Kutb al-Dīn (vermutlich al-Rāzī al-Taḥṭānī, vgl. Brockelmann, *GAL*, II, 209) gewesen sein. Es sind uns Listen seiner Hauptwerke erhalten, die, allerdings nicht immer übereinstimmend, Zeit und Ort ihrer Entstehung angeben (*Mudjmal-i Faṣiḥī* unter dem Jahre 787; *Rawḍat al-Djannāt*, S. 309 [mit starken Varianten in den Datierungen]; *al-Fawā'id al-bahiya*, S. 137; Ahlwardts Berliner Katalog, N<sup>o</sup>. 1959); in ihnen finden sich auch einige Mitteilungen über seine Wanderungen. Sein frühestes Werk, der *Sharḥ al-Taṣrif al-‘Izzī*, soll er im Alter von sechzehn Jahren zu Faryūmad im Šaḥbān 738 (1338) geschrieben haben. Das *Muḥawwal*, das *Mukhtaṣar al-Ma‘ānī* und das *Tahwīḥ* wurden in den Jahren 748, 756 und 758 in Harāt, Ghudjduwān und Gulistān vollendet. Nach Ibn ‘Arabshāh gehörte al-Taftāzānī wie Kutb al-Dīn al-Rāzī zu den Gelehrten, die an den Hof der Mongolen des westlichen Kipčak gezogen wurden; und so ist das *Mukhtaṣar al-Ma‘ānī*, das 756 in Ghudjduwān vollendet wurde, in der Tat Mahmūd Djānī Beg gewidmet. Khwāndamīr’s Angabe, dass er sich in Khwārizm niedergelassen habe, wird durch die Tatsache bestätigt, dass nach der Überlieferung in den Jahren 768, 770 und 778 vollendete Werke dort geschrieben worden sind. Khwāndamīr erzählt uns, dass er im Jahre 779 (1377/8) al-Djurdjānī (s. oben I, 1113 und Brockelmann, *GAL*, II, 216) dem Muḥaffaridenherrscher von Fārs, Šāh Shudjā‘, vorstellte. Derselbe Gewährsmann berichtet, dass Malik Muḥammad Sarakhsī, der Sohn des Malik Mu‘izz al-Dīn Husain Kurt, damals, als Timur in Khwārizm einfiel [wahrscheinlich im Jahre 780—81 (1379)], seinen Neffen Pir Muḥammad b. Ghiyāth al-Dīn Pir ‘Alī, der sich zu jener Zeit im Gefolge Timurs befand, gebeten habe, Timurs Einwilligung dazu zu erreichen, dass al-Taftāzānī nach Sarakhs geschickt würde. Timur willigte ein, doch als er später erfuhr, ein wie bedeutender Gelehrter al-Taftāzānī war, richtete er nach Sarakhs die Bitte, er möge nach Samarkand kommen. Al-Taftāzānī lehnte zunächst ab mit der Entschuldigung, dass er eine Reise nach dem Hidjāz vor habe. Als er aber eine zweite Aufforderung erhielt, begab er sich nach Samarkand, wo Timur ihn sehr ehrenvoll aufnahm. Nach der Einnahme von Shirāz durch Timur im Jahre 789 (1387) kam sein alter Bekannter al-Saiyid al-Šarīf al-Djurdjānī in Samarkand an. Ihre Rivalität führte zu Meinungsverschiedenheiten und zu einer Entfremdung, die sich in der scharfen Kritik der Ansichten al-Taftāzānī’s in einigen Werken al-Djurdjānī’s widerspiegelt. Al-Taftāzānī starb im Jahre 791 (1389) zu Samarkand (*Bughyat al-Wuḥāt*), nach anderen Quellen am 22. Muḥarram 792 (10. Jan. 1390; *al-Faraid al-bahiya*, S. 135) oder am 22. Muḥarram 793 (30. Dez. 1390; nach einem Chronogramm, das al-Djurdjānī zugeschrieben wird; vgl. den Katalog der Bibliothek des Khediven, II, 242) oder schliesslich im Jahre 797 (1394/5) (*Ḥabīb al-Siyar*). Das bei Faṣiḥī angegebene Jahr 787 stimmt nicht zu den

überlieferten Daten einiger seiner Werke und zu der Angabe, dass er und al-Djurdjānī nach der Einnahme von Shirāz (789) zusammenkamen. Er wurde zu Sarakhs bestattet.

Al-Taftāzānī scheint keine besonders hervorragenden Schüler gehabt zu haben. Die beiden im *Rawḍat al-Djannāt* erwähnten sind Husam al-Dīn al-Hasan b. ‘Alī al-Abiwardi, der Verfasser eines Werkes mit dem Titel *Rabī‘ al-Djinnān fi ‘l-Ma‘ānī wa ‘l-Bayān*, und Burhān al-Dīn Haidar (vgl. Taḥkōprüzāde, *al-Shakā’ih al-Nu‘māniya*, Übers. Rescher, S. 33 und *Ist.*, XI, 61).

Al-Taftāzānī’s Verdienste machten grossen Eindruck auf Ibn Khaldūn, der in Ägypten auf einige seiner Werke stiess und der ihn in seiner *Muḥaddima* (Übers. de Slane, III, 129) erwähnt. Er schrieb sowohl über shāfi‘itisches wie über ḥanafitisches Recht, sodass er von einigen Autoren als Shāfi‘it (z.B. von al-Kaffāwī und Hasan Celebi) und von andern als Ḥanafit (z.B. von Ibn Nudjaim und ‘Alī b. Sultān Muḥammad al-Ḳārī) bezeichnet wird.

Von seinen Werken sind folgende zu erwähnen (die im *Rawḍat al-Djannāt* für diese Werke angegebenen Entstehungsdaten, die in vielen Fällen von den in andern Quellen mitgeteilten abweichen, werden nicht immer angegeben. Weitere Angaben über Manuskripte, spätere Kommentare usw. finden sich bei Brockelmann, *GAL*):

#### I. Grammatik

1. *Sharḥ al-Taṣrif al-‘Izzī* (in Indien häufig *Sa‘diya* genannt), ein Kommentar zur arabischen Formenlehre des Zandjānī (‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb b. Ibrāhīm, vgl. Brockelmann, *GAL*, I, 283), den der Autor im Alter von sechzehn Jahren zu Faryūmad im Šaḥbān 738 (1338) vollendete. Handschriften befinden sich in Berlin (Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 6617—18), Turin (Nallino, N<sup>o</sup>. 39) und anderswo. Ausgaben: Konstantinopel 1253, Tih-rān 1270, 1884 (in einer *Mudjmū‘a*), Delhi 1289, 1295 (mit dem *Miftāḥ al-Sa‘diya* von Aḥmed b. Šāh Gul), 1886 (mit dem *Miftāḥ al-Sa‘diya*), 1319 (mit dem *Miftāḥ al-Sa‘diya*), Bombay 1292, Lucknow 1306, Kairo 1307. Von den Super-Kommentaren zu diesem Werk ist ausser dem oben erwähnten *Miftāḥ al-Sa‘diya* der des Dede Khālifa gedruckt worden (Bulāḳ 1255).

2. *al-Irshād* oder [al-‘i] *Irshād al-ḥādī*, wie Ḥādīdjī Khālifa ihn nennt, eine arabische Syntax, die er für seinen Sohn schrieb und zu Khwārizm im Jahre 774 oder 778 oder 787 vollendete. Eine Handschrift liegt in Wien (Flügel, N<sup>o</sup>. 206). Ḥādīdjī Khālifa erwähnt mehrere Kommentare, darunter die von Muḥammad b. ‘Alī al-Djurdjānī (einem Sohn von al-Saiyid al-Šarīf) und Shams al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Bukhārī, die sich handschriftlich in Berlin (Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 6754—55), bzw. im Escorial (Derenbourg, N<sup>o</sup>. 181) befinden.

#### II. Rhetorik

Al-Taftāzānī’s drei Werke zur Rhetorik sind sämtlich mittelbar oder unmittelbar mit der im dritten Teil des *Miftāḥ al-‘Ulūm* des al-Sakkākī (s. unter SAKKĀKĪ und Brockelmann, *GAL*, I, 294) enthaltenen klassischen Darstellung des Gegenstandes verbunden. Zwei von diesen sind in den Text eingeschaltete Kommentare zu dem Auszug *Talkhiṣ al-Miftāḥ* von al-Ḳazwīnī (Muḥammad b. ‘Abd al-Rahmān, mit dem Beinamen Khāṭib Dimashq; s. Brockelmann, II, 22).

1. *al-Muḥawwal*, wie es gewöhnlich genannt



wird, oder *al-Sharḥ al-Muṭawwal*, oder *Sharḥ al-Talkhīṣ al-Muṭawwal*, der im Šafar 748 (1347) vollendet wurde. Ausgaben: Konstantinopel 1260, 1289 (mit al-Djurdjānī's Glossen), Lucknow 1265 (nur der erste Teil), 1287 (nur der erste Teil), 1878, 1300, 1889 (mit Turāb 'Alī's *Isālat al-'Uḡal*, einem Kommentar zu den zitierten Versen), Tīhrān (?) 1270, Delhi 1326 (mit *al-Muṭawwal*, einem Kommentar von Muḥammad 'Abd al-Rahmān). Eine persische Ausgabe von 1274 (mit Kommentaren von al-Fanārī, al-Djurdjānī, al-Samarḳandī und Muḥammad Riḍā Gulpāyagānī) wird im Katalog der Khedivial-Bibliothek, IV, 153 erwähnt.

Die Glossen von al-Djurdjānī sind überdies zu Lucknow 1312 und diejenigen von 'Abd al-Ḥakīm Siyālkūtī in Konstantinopel 1266 veröffentlicht worden.

2. *Mukhtaṣar al-Ma'ānī*, wie der Titel jetzt allgemein lautet, oder *Mukhtaṣar Sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ* oder *Ikhṭiṣār Sharḥ al-Talkhīṣ* oder *al-Sharḥ al-Mukhtaṣar* oder einfach *al-Mukhtaṣar* (der Autor selbst hat dem Werke keinen eigentlichen Titel gegeben), ein kurzer in den Text eingearbeiteter Kommentar, der im Jahre 756 (1355/6) in Ghudjduwān vollendet und Maḥmūd Djānī Bēg gewidmet ist. Ebenso wie das *Muṭawwal* wird auch dieses Werk in den Madrasen des Orients studiert. Es gibt zahlreiche Handschriften und verschiedene Superkommentare. Ausgaben: Kalkutta 1813, Lucknow 1261, 1312 (mit al-Bunānī's Superkommentar), Būlāḳ 1271 (mit al-Dasūḳī's Superkommentar), [1860?], 1285 (mit al-Bunānī's Superkommentar), Cawnpore 1285—86 (mit al-Khatā'i's [al-Khutātī's] Superkommentar), 1296 (mit demselben Superkommentar), Meerut 1285, Konstantinopel 1301 (mit al-Dasūḳī's Superkommentar), Lahore 1306—7, Delhi 1286, 1324.

Auszüge aus diesem Werk sind von Mehtien in *Die Rhetorik der Araber* (Kopenhagen und Wien 1853) veröffentlicht worden.

3. Al-Taftāzānī's drittes rhetorisches Werk, *Sharḥ al-Ḳīsm al-thālith min al-Miftāḥ*, ist ein Kommentar zum dritten Teil des *Miftāḥ al-'Ulūm* selbst. Es ist eines seiner letzten Werke; es wurde zu Samarḳand im Shawwāl 787 (1385) oder 789 (1387) beendet. Es hat nicht die gleiche Volkstümlichkeit genossen wie das *Mukhtaṣar al-Ma'ānī* und das *Muṭawwal*. Handschriften liegen im Escorial (Derenbourg, N<sup>o</sup>. 26), im India Office (Loth, N<sup>o</sup>. 847—48), in Leiden (de Goeje und Houtsma, N<sup>o</sup>. 298), im Trinity College in Cambridge (Palmer, N<sup>o</sup>. 18) und an anderen Orten.

### III. Logik

1. *Sharḥ al-Risālat al-ḥamsiya* oder *Sharḥ al-Shamsiya* (in Indien geht dieses Werk wie der *Sharḥ al-Taṣrīf al-'Izzī* häufig unter dem Namen *Sa'diya*, ein Kommentar zu dem Handbuch der Logik von al-Kātibī (Nadīm al-Dīn 'Alī b. 'Omar al-Kazwīnī; vgl. Brockelmann, *G. A. L.*, I, 466), vollendet zu Djam im Djumādā II. 752 (1351) (*Mudjmal*) oder 757 (1356) (*al-Fawā'id al-bahiya*) oder 762 (1361) (Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 1959) oder 772 (1370/1) (*Rawḍat al-Djannāt*). Handschriften befinden sich in Berlin (Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 5266—68) und anderswo. Ausgaben: Lucknow 1905, 1326.

2. *Tahdhīb al-Manṭiq wa 'l-Kalām*, wie der Name gewöhnlich lautet, oder *Ghāyat Tahdhīb al-Kalām fi Tahrīr al-Manṭiq wa 'l-Kalām*, wie der Verfasser das Werk in der Vorrede nennt,

ein Handbuch der Logik und der scholastischen Theologie, das im Radjab 789 (1387) vollendet wurde. Während der zweite Teil dieses Werkes, der von Ḥādjdī Khalifa als eine verkürzte Bearbeitung des *Maḳāṣid* beschrieben wird, augenscheinlich nur selten abgeschrieben wurde (und in der Tat scheinen in den vorhandenen Handschriften-Katalogen keine Exemplare beschrieben zu werden), wurde der erste Teil, der die Logik behandelt, ein weitverbreitetes Handbuch, das oft gedruckt worden ist.

Ausgaben: Kalkutta 1243 (mit al-Yazdī's Kommentar), 1328 (mit einer Urdu-Übersetzung), 1333 (mit derselben Übersetzung), [Lucknow?] 1260 (voran geht die *Isāghūdjī*), Lucknow 1869 (in einer *Madjmū'a-i Manṭiq*), 1288 (nur der einleitende Teil mit dem Kommentar von al-Dawwānī und Glossen von Mir Zāhid und 'Abd al-Ḥaiy Lakhnawī), 1293 (ebenso), 1321 (ebenso), 1290 (mit al-Yazdī's Kommentar und Glossen dazu von 'Abd al-Ḥaiy Lakhnawī), 1292 (mit dem gleichen Kommentar und Glossen), 1311 (ebenso), 1877 (mit Muḥammad b. Maḥmūd al-Shahrastānī's persischem Kommentar), 1884 (mit demselben persischen Kommentar), 1323 (in einer *Madjmū'a-i bist Rasā'il-i Manṭiq*), Delhi 1264, 1276, 1283—84, [1869], 1286 (alle diese Ausgaben in Delhi enthalten al-Yazdī's Kommentar), Cawnpore 1278—79 (in einer *Madjmū'a-i Manṭiq*), 1291 (mit al-Yazdī's Kommentar und Glossen von Ilāhī Bakhsh Faīḍābādī mit dem Titel *Tuhfah-i Shāh Djahānī*), 1296 (mit demselben Kommentar und Glossen), 1881 (in einer *Madjmū'a-i Manṭiq*), 1915 (mit al-Shahrastānī's persischem Kommentar), Benares [1899] (mit einer Urdu-Übersetzung).

### IV. Metaphysik und Theologie

1. *al-Maḳāṣid*, ein Kompendium der Metaphysik und Theologie, wurde zusammen mit des Autors eigenem Kommentar zu Samarḳand im Dhu 'l-Ḳa'da 784 (1383) vollendet (nach dem *Rawḍat al-Djannāt* im Jahre 774). Eine Konstantinopeler Ausgabe von 1277 wird im Katalog der Khedivial-Bibliothek (II, 26) erwähnt; Manuskripte befinden sich im Britischen Museum (Ellis-Edwards, S. 9), im India Office (Loth, N<sup>o</sup>. 461—64) und anderswo. Wie oben schon erwähnt, wird der zweite Teil (*Ḳīsm*) des *Tahdhīb al-Manṭiq wa 'l-Kalām* von Ḥādjdī Khalifa als eine verkürzte Bearbeitung dieses Werkes bezeichnet.

2. *Tahdhīb al-Manṭiq wa 'l-Kalām*. Siehe oben unter Logik.

3. *Sharḥ al-'Aḳā'id al-Nasafiya*, vollendet im Sha'bān 768 (1367) zu Khwārizm; es ist ein Kommentar zu der ungewöhnlich kurzen von 'Omar b. Muḥammad al-Nasafī verfassten Darstellung des islamischen Glaubens (gest. 537 = 1142/3; vgl. Brockelmann, I, 427). Auch dieses Werk ist ein sehr beliebtes Handbuch, zu dem mehrere Superkommentare geschrieben wurden.

Ausgaben: Kalkutta 1244, Delhi [1870], 1904, Lucknow 1876, [1888], 1890, [1894], Konstantinopel 1297 (mit den Superkommentaren von al-Khayālī und al-Kastālī und den Glossen von Bihisṭī zu al-Khayālī), Kairo 1297 (mit al-Khayālī's Superkommentar und Kara Khalīl's Glossen zu diesem), Cawnpore 1903, 1330. Auszüge daraus in französischer Übersetzung bei d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman*, Bd. I; eine deutsche Übersetzung in J. T. Plant, *Birgılı Risale* [sic], oder *Elementarbuch der Muhammedanischen Glau-*

*benslehre* (Istambul und Genf 1790). — Von den Superkommentaren ist derjenige al-Khayālī's mehrfach veröffentlicht worden, in Delhi 1870 [?] und 1329 (mit 'Abd al-Hakim Siyālkōtī's Glossen), in Lucknow 1876, 1313 (mit denselben Glossen), 1326 (desgl.), in Konstantinopel 1297 (mit al-Kastali und Bihiṣhtī) und in Kairo 1297 (mit Kara Khalīl's Glossen); derjenige von Ḥasan Shāhid (Abu 'l-Ḥasan b. al-Afḍal) wurde 1328 in Bihār veröffentlicht und der von Ramaḍān Efendi 1327 in Delhi.

4. Ein Angriff auf die Irrlehren in Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam* findet sich in einer Berliner Handschrift (Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 2891), die auf Fol. 1<sup>v</sup> den zweifelhaften Titel *Fāḍiḥat al-Mulḥidīn* trägt.

## V. Prinzipien der Rechtswissenschaft

1. *al-Talwīḥ ilā Kashf Ḥaḳā'iq al-Tanqīḥ*, vollendet am 29. Dhū 'l-Ka'da 758 (1357) zu Gulistān, ist ein Kommentar zum *Tanqīḥ al-Uṣūl* von Ṣadr al-Sharī'a dem Jüngeren ('Ubaid Allāh b. Ma'sūd al-Maḥbūbī, gest. 747 [1346/7]; vgl. Brockelmann, II, 214).

Ausgaben: Delhi 1267 (1851) (mit Ṣadr al-Sharī'a's Kommentar *al-Tawḍīḥ*), Lucknow 1281 (1864) (mit dem *Tawḍīḥ*), 1871 (mit dem *Tawḍīḥ*) und 1292 (1876) (mit dem *Tawḍīḥ* und Superkommentaren zum *Talwīḥ* von Ḥasan Čelebī, Mullā Khusrāw und Zakariyā' al-Anṣārī), Kasan 1301 (1884) (mit dem *Tawḍīḥ*), Kairo 1327 (mit dem *Tawḍīḥ*).

2. *Sharḥ Sharḥ al-Mukhtaṣar fī 'l-Uṣūl* oder *Sharḥ al-Sharḥ*, vollendet im Dhū 'l-Ḥijja 770 (1369) zu Khwārizm, ein Superkommentar zu dem Kommentar von al-Idrī zu Ibn al-Ḥājjib's *Mukhtaṣar al-Muntahā*, einer verkürzten Bearbeitung seines eigenen *Muntahā 'l-Sūal wa 'l-Amal fī 'l-Imāi al-Uṣūl wa 'l-Diyāl*. Eine Ausgabe Būlak 1316—19 erwähnt Moh. Ben Cheneb in dem Art. IBN AL-HĀJJIB. Handschriften befinden sich in Berlin (Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 4376), im India Office (Loth, N<sup>o</sup>. 302—4) und anderswo.

## VI. Recht

1. *al-Miftāḥ*, über die shāfi'itischen *Furū'*. Eine Handschrift befindet sich in Berlin (Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 4604).

2. *Liḥṭa' al-Sharḥ Taḥṣīṣ al-Djāmi al-kabīr*, ein unvollendeter Auszug aus Ma'sūd b. Muḥammad al-Ghujduwānī's Kommentar zu al-Khilāṭī's verkürzter Bearbeitung von al-Shaibānī's Abhandlung über die hanafitischen *Furū'* mit dem Titel *al-Djāmi' al-kabīr* (vgl. Brockelmann, G A L, I, 172 und Ḥājjidjī Khalifa, II, 401). Nach der Angabe des *Rawḍat al-Djānnāt* wurde dieses Werk zu Sarakhs im Jahre 785 begonnen. Eine Handschrift befindet sich in der Yeñi Djāmi' (N<sup>o</sup>. 428 bis).

In Ergänzung zu diesem Werk wird von seinen Biographen eine Sammlung von hanafitischen *Fatāwā* erwähnt, doch scheinen keine Exemplare auf uns gekommen zu sein.

In Delhi wurde im Jahre 1870 [?] eine Ausgabe der *Muḳaddimat al-Salāt* oder *Khulāṣa* veröffentlicht, einer Abhandlung über die rituellen Gebete, die von einigen al-Kaidānī (s. Ḥājjidjī Khalifa, VI, 83) zugeschrieben wird, mit Kommentaren, die von al-Ljurdjānī und al-Taftāzānī stammen sollen; doch ist es nicht sicher, dass die *Khulāṣa* zur Zeit al-Taftāzānī's bereits existierte.

## VII. Kor'an-Kommentare

1. *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*, ein persischer Kommentar zum Kor'an (vgl. Ḥājjidjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 10674). Eine Handschrift scheint in der Yeñi Djāmi' vorhanden zu sein (vgl. den Katalog, S. 80, N<sup>o</sup>. 43).

2. *Sharḥ* (oder *Hashiya 'ala*) *al-Kaṣṣhāf*, Ḥājjidjī Khalifa, S. 187<sup>2</sup>, Anmerkungen zum Kommentar von al-Zamakhsharī (vgl. Brockelmann, G A L, I, 290). Das angeblich im Rabi' II. 789 begonnene Werk ist unvollendet geblieben. Diese Anmerkungen umfassen die Suren I—X. 58 und XXXVIII—LIV. Handschriften befinden sich in Berlin (Ahlwardt, N<sup>o</sup>. 793), im Britischen Museum (Ellis-Edwards, S. 3), im India Office und anderswo.

## VIII. Philologie

1. *al-N'ām al-sawābiḡ fī Sharḥ al-Kilām al-nawābiḡ*, ein Kommentar zu al-Zamakhsharī's Sammlung von Sentenzen unter dem Titel *al-Kilām al-nawābiḡ*. Ausgewählte Stücke aus diesem Kommentar wurden von H. A. Schultens in seiner *Anthologia sententiarum arabicarum* (Leiden 1772) veröffentlicht. Im Druck erschienen ist er Kairo 1287.

2. Eine im Jahre 755 entstandene türkische metrische Übertragung von Sa'dī's *Būstān* (s. E. J. W. Gibb, H O P, I, 202).

Litteratur: Ibn 'Arabshāh, *'Adj'ib al-Maḳdūr*, ed. Golius, III, 422; Faṣiḥī, *Mudjma'* (unter dem Jahr 787; s. E. G. Browne, in *Le Muséon*, Serie III, Bd. I, S. 57); al-Suyūṭī, *Bughyat al-Wu'āt*, S. 391; Sulṭān Ḥusain b. Maṣṣūr, *Madjālis al-'Ushshāḳ*, S. 287; al-Kaf-fawī, *I'tām al-Akhḡyār*; Khwāndamīr, *Ḥabīb al-Siyar*, III, 3, 87; Muḥammad Bakīr Khwānsārī, *Rawḍat al-Djānnāt*, S. 309; 'Abd al-Ḥayy Lakh-nawī, *al-Fawā'id al-bahīya*, S. 128—30, 134—37; Brockelmann, G A L, II, 215; Browne, *Lit. Hist. of Persia*, III, 353—54; Hidāyat Ḥusain, *Catalogue of the Arabic MSS. in the Bihār Library*, S. 436—38. (C. A. STOREY)

**TAGHLAK** oder genauer TUGHLUK — die richtige Vokalisation findet sich bei Ibn Baṭṭūta — eine Dynastie, die von 1320—1413 in Dehli regierte; der Name rührt her von ihrem Begründer Ghiyāth al-Dīn Tughluk, einem Karawniya-Türken, d. h. dem Abkömmling eines türkischen Vaters und einer indischen Mutter. Als Mubārak, der letzte der Khaldji, von seinem moralisch minderwertigen Günstling Khusrāw ermordet worden war, marschierte Tughluk, der damals an der Nordwestgrenze beschäftigt war, wo seine zahlreichen Erfolge gegen die Mughul ihm den Ehrennamen 'Ghāzī Malik eingetragen hatten, gegen Dehli, schlug und tötete den Thronräuber in der Nachbarschaft der Stadt und bestieg nunmehr selbst am 8. September 1320 den Thron. Im Beginn des Jahres 1325 wurde der betagte Tughluk, als er von einem Feldzug nach Bengalen zurückkehrte, von Muḥammad, dem fähigsten seiner Söhne, ermordet; schon früher hatte dieser einmal im Dekkan die Fahne der Empörung entfaltet, und jetzt brachte er seinen Vater dadurch ums Leben, dass er das Zelt, in dem er seinem Vater den Willkommengruss entbot, über dem Haupt des alten Mannes zusammenstürzen liess. Muḥammad b. Tughluk [s. d.] war einer der grössten unter den islamischen Herrschern Indiens, aber auch exzentrisch bis zum Grad des Wahnsinns. Nachdem er seine Herrschaft über ganz Indien



ausgedehnt hatte, reizte er seine Untertanen in fast jeder Provinz zur Empörung, und als er im März 1351 in Sind, wo er damit beschäftigt war, einen Aufstand zu unterdrücken, starb, trennten sich das Dekkan, Bengalen und Sind von dem Reich. Ihm folgte sein Vetter Firüz b. Radjab [s. d.], dem es zwar gelang, Sind zurückzuerobern, bei dem gleichen Versuche in Bengalen aber scheiterte und dann nicht mal mehr den Versuch unternahm, das Dekkan zurückzugewinnen, das ein unabhängiges, machtvolleres Königreich wurde. Firüz wurde gegen Ende seiner Regierungszeit energielos, und sein Königreich zeigte Spuren von innerem Verfall. Kurz vor seinem Tode ernannte er seinen Sohn Muhammed zu seinem Mitregenten, doch missbrauchte dieser Prinz seine Herrscher-gewalt, so dass beim Tode des Firüz im Jahre 1388 sein Enkel, Tughluq II., sein Nachfolger wurde. Bei dem Versuche, mögliche Rivalen zu beseitigen, erweckte dieser den Verdacht seines Veters, Abū Bakr. Abū Bakr empörte sich; Tughluq musste fliehen, wurde aber ergriffen und hingerichtet. Darauf nahm zu Beginn des Jahres 1389 Abū Bakr den Thron ein. Sein Onkel Muḥammad, der seit dem Tode des Firüz sich in Sirmūr verborgen gehalten hatte, fiel mit bewaffneten Scharen in das Königreich ein; am 31. August 1389 hielt er seinen Einzug in Dehli, wo er nach der Flucht Abū Bakrs als König anerkannt wurde. Muḥammad starb am 20. Januar 1394 zu Džalesar; ihm folgte sein Sohn Humāyūn Khān, der den Titel 'Alā' al-Dīn Sikandar annahm, aber schon 2 Monate nach seiner Thronbesteigung starb. Der Adel erhob seinen Bruder Maḥmūd auf den Thron; dieser stand zunächst gänzlich unter dem Einfluss von Malik Sarwar, einem Eunuchen, den er zum Statthalter von Džawnpūr machte. Hier begründete Malik Sarwar das Herrscherhaus der Šarkī. Maḥmūd geriet nunmehr unter den Einfluss von Mallū mit dem Titel Ikbāl Khān. Ein Teil des Adels rief Nušrat, einen Vetter Maḥmūds, zum König aus, und so gab es eine Zeitlang zwei Scheinkönige in Dehli und seiner Nachbarschaft, von denen jeder nur von seiner eigenen Partei gestützt wurde. So war die Lage, als der Emir Timur im Jahre 1398 in Indien eindrang; doch bevor er Dehli erreichte, war Nušrat Šāh schon aus der Hauptstadt vertrieben worden, und Maḥmūd und Mallū mussten dem Eroberer entgegentreten. Sie wurden völlig geschlagen und flohen, Maḥmūd nach Guḍjarāt und Mallū nach Baran, doch kehrten beide nach Timurs Abzug wieder zurück. Maḥmūd erhielt seinen Königstitel zurück, doch war er in Wirklichkeit für den Rest seines Lebens ein Staatsgefangener, zuerst in den Händen Mallū's und nach dessen Tode im Jahre 1405 in denen von Dawlat Khān Lodi, der nach Mallū's Tod der eigentliche Herrscher des Königreiches wurde. Maḥmūd starb zu Kaithral im Februar 1413, und mit ihm starb die Tughluq-Dynastie aus. Schon 16 Monate nach Maḥmūds Tode wurde Dawlat Khān durch Khidr Khān gestürzt, der am 28. Mai 1414 in Dehli einzog und die Saiyiden-Dynastie begründete.

*Litteratur:* Barani, *Tārīkh-i Firūz Shāhi*, Kalkutta 1862; Shams-i Sirādj Afif, *Tārīkh-i Firūz Shāhi*, Kalkutta 1891; Badā'uni, *Muntakhab al-Tawārīkh*, Text und Übers. Ranking, Kalkutta 1869; Muḥammed Kāsim Firīšta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832; *Cambridge History of India*, Cambridge (im Erscheinen). (T. W. HAIG)

ENZYKLOPAEDIE DES ISLĀM, IV.

TAGHLIB. [Siehe wā'il.]

**TAHADJDJUD** (A.), Infinitiv des V. Stammes von der Wurzel *h-dj-d*, die zu den Wurzeln mit entgegengesetzten Bedeutungen (*Adḍād*) gehört, da sie den Begriff „schlafen“ und andererseits den Begriff „wachen, Vigilien halten, die Nachtṣalāt oder die nächtliche Korānrezitation verrichten“ enthält. Die letzteren zwei Bedeutungen sind dann die dem Islām geläufigen geworden. Das Wort kommt im Korān nur einmal vor, Sūra XVII, 81: „Und in einem Teil der Nacht, verrichte darin die Ṣalāt als freiwillige Leistung“ usw. Die Sache wird aber öfter erwähnt. Von den Frommen heisst es (Sūra LI, 17), dass sie nachts wenig schlafen und beim Morgengrauen zu Allāh um Vergebung beten. Sūra XXV, 65 werden diejenigen erwähnt, die die Nacht verbringen, vor ihrem Herrn sich prosternierend und stehend.

Aus dem Korān lässt sich herauslesen, dass die alte Praxis in Mekka wahrscheinlich zwei Ṣalāts am Tage und eine nächtliche gekannt hat (Sūra XVII, 80 f.; Sūra LXXVI, 25: „Und erwähne den Namen deines Herrn morgens und abends [26] und in der Nacht prosterniere dich vor ihm und verherrliche ihn eine lange Nacht“; Sūra XI, 116: „Und verrichte die Ṣalāt an den beiden Enden des Tages und im letzten Teil der Nacht“. Die Tradition weiss mitzuteilen — und es liegt kaum Ursache zur Skepsis vor —, dass während kürzerer oder längerer Zeit (man spricht sogar von einer Periode „von zehn Jahren“, Ṭabarī, *Tafsīr*, XXIX, 68) Vigilien so eifrig gehalten wurden, dass Muḥammad und seine Genossen geschwollene Füße bekommen hatten. Die alte Praxis soll sich auf Sūra LXXIII, 1 stützen: „O du Eingehüllter [2], stehe während der Nacht ausser einem kleinen Teil [3], die Hälfte oder etwas weniger [4] oder etwas mehr und rezitiere den Korān mit Genauigkeit“; ihre Entstehung lässt sich aber kaum von dem Beispiel der christlichen Asketen trennen. Schliesslich wurde diese Form der Askese den Genossen Muḥammeds jedoch zu streng. Die Offenbarung der Verse 20 ff. der LXXIII. Sūra brachte Erleichterung: „Siehe, dein Herr weiss, dass du nahezu zwei Drittel oder die Hälfte oder ein Drittel der Nacht stehest, du und ein Teil deiner Genossen. Aber Allāh bestimmt die Nacht und den Tag; er weiss dass ihr dazu nicht imstande seid. Darum kehrt er sich zu euch mit der Erlaubnis, vom Korān zu rezitieren, was bequem ist“. Durch die Einsetzung der fünf täglichen Ṣalāts soll dann der obligatorische Charakter des Tahadjdjud aufgehoben worden sein (vgl. Abū Dāwūd, *Taṭāwuw*, B. 17 und Baiḍāwī zu Sūra LXXIII, 20).

Nichtsdestoweniger soll Muḥammad die Vigilien nicht aufgegeben haben (Abū Dāwūd, *Taṭāwuw*, B. 18<sup>b</sup>); in Ḥadīth und Fiḥ gilt dies als tadelsenswert für diejenigen, welche gewohnt waren, diese Ṣalāt zu verrichten (Muslim, *Ṣiḡām*, Trad. 185; Nasā'ī, *Kiḡām al-Lail*, B. 59; Bādjūrī, *Ḥaṣhiya*, I, 165). Überhaupt gilt das Verrichten als *Sunna*. David soll diesen Übungen ein Drittel der Nacht gewidmet haben (Muslim, *Ṣiḡām*, Trad. 189; Abū Dāwūd, *Ṣawm*, B. 67); ausser dieser Begründung wird auch die gegeben, dass der Tahadjdjud einen der Knoten löst, welche der Satan in den Haaren der Schlafenden macht (Abū Dāwūd, *Taṭāwuw*, B. 18). Besonders im Ramaḍān und in der Nacht vor jedem der beiden Feste ist das Tahadjdjud besonders verdienstlich (Ibn Mādja, *Ṣiḡām*, B. 68;

Nasā'i, *Kiṭāb al-Lail*, B. 17 wo der Terminus *ḥiṣā al-Lail* gebraucht wird [s. auch TARAWIḤ].

Noch heute wird in einigen Ländern zur Nacht-*ṣalāt* (die aus einer gleichen Anzahl *Rak'a's* besteht, und daher auch *Shaf'* genannt wird, siehe WIKI) kurz nach Mitternacht von einem *Muḍdihīn* aufgerufen durch einen *Adhān*, an welchen besondere Formeln angehängt sind (Lane, *Manners and Customs*, Kapitel „Religion and Laws“; vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 84; Juynboll, *Handleiding*, S. 74).

**Litteratur:** Ausser den angeführten Werken vgl. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed I*, 321 ff.; M. Th. Houtsma, *Iets over den dogmatyken galat der Mohammedanen in Theol. Tijdschrift*, 1890, S. 127 ff.; R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1926, S. 143.

Für die Ansichten verschiedener Rechtsschulen vgl. noch I. Guidi, *Il „Muḥtaṣar“ di Ḥaṭīl ibn Ishāq*, Mailand 1919, I, 97; Abu Ishāq al-Shirāzī, *al-Tanbīh*, ed. A. W. T. Juynboll, S. 27; al-Ramli, *Nihāyat al-Muḥtādī*, I, 488 ff.; Ibn Ḥajar al-Haitami, *Tuhfa*, I, 201 ff.; Abu 'l-Kāsim al-Hillī, *Kitāb Shara' al-Islām*, Calcutta 1839, I, 27; A. Querry, *Droit Musulman*, Paris 1871, I, 52 f.; Nuṣām, *al-Fatawa 'l-'A'lam-giriya*, Calcutta 1243, I, 157.

(A. J. WENSINCK)

**TAHĀRA** (A.). Grammatisch ist *Tahāra* ein *Maṣdar* und bedeutet „Reinheit“; es hat auch den technischen Sinn von ritueller Reinheit. Sie nimmt eine bedeutsame Stellung im Islām ein, denn „Reinheit ist der halbe Glaube“ ist ein Ausspruch, der Muḥammed zugeschrieben wird. Theologen verstehen unter Unreinheit eine doppelte, eine körperliche und eine geistige; Rechtsgelehrte eine tatsächliche (*ḥaḳīqī*) und eine religiöse (*ḥukmī*). Das *Fikḥ* beschäftigt sich nur mit körperlicher, materieller Unreinheit. Geschlechtlicher Verkehr, Menstruation und die Geburt eines Kindes sind religiöse Unreinheiten. Tatsächliche Unreinheiten (*nadjīs*, s. d.) haben wahrnehmbare Gestalt. Dazu gehören Wein, Schweine und Hunde und was daraus erzeugt wird, tote Körper (ausser dem des Menschen, tierischen, die zur Ernährung dienen, Fischen und solchen Lebewesen, die kein Blut besitzen, d. h. Insekten) und gewisse Ausscheidungen des Körpers. Fünf Dinge sind nicht unrein: jeglicher Schmutz, der nach der Entleerung zurückbleibt, Staub oder Schlamm auf den Strassen und an den Schuhsohlen, das Blut; das aus einem vollgesogenen Floh ausgepresst wird, und Blut oder Eiter aus einem Geschwür, einer Pustel, oder Blut, das beim Schröpfen entfliesst, Tränen, Schweiß, Speichel und Schleim sind rein. Die Reinheitsgesetze sollen nicht beschwerlich sein. Das gewöhnliche Reinigungsmittel ist kaltes Wasser, aber nach der Entleerung werden auch Steine benutzt. Rein ist fließendes Wasser, sowie das Wasser eines Teiches von mehr als 100 Quadrat-Ellen (*Dhīrā'*) Flächeninhalt oder auch in kleineren Mengen, solange Farbe, Geschmack und Geruch sich noch nicht geändert haben. Für diese verschiedenen Fälle sind sorgfältig ausgearbeitete Regeln niedergelegt. Nach dem Harnen oder der Entleerung findet eine vorläufige Reinigung mit Steinen oder Erde (*ḥaṭṭ*) und eine mit Wasser (*ḥaṭṭ*) statt. Über Abwaschungen und Bäder siehe WUP<sup>2</sup>, GHUSL. Wenn Wasser nicht zu erreichen ist oder es im Falle einer Krankheit oder aus irgend einem

anderen Grunde nicht angewandt werden kann, ist der Gebrauch von Sand oder Staub erlaubt [siehe TAYAMMUM]. Die Regeln der *Shi'a* unterscheiden sich in Einzelheiten von denen der Sunniten. Wenn man bei einer Beerdigung Hilfe geleistet hat, wird eine Abwaschung nicht nur gutgeheissen, sondern sogar gefordert. Eine Menge Wasser, die sich auf zwei *Kulla* (die Bedeutung ist unklar, gewöhnlich wird aber darunter der Inhalt eines grossen Kruges verstanden) beläuft, ist rein. Volkstümliche Gebräuche stimmen aber nicht immer mit den kanonischen Vorschriften überein. Man sagt, dass in der Gegend von 'Aden die Verunreinigung durch Harnen dadurch beseitigt werden kann, dass man eine Totenbahre zum Friedhof tragen hilft.

Diese Verrichtungen dürfen jedoch nicht mechanisch vor sich gehen; die Intention (*Niya*) muss zunächst gefasst werden, ferner müssen sie von dem Gedanken an Gott und besonderen Gebeten, die nach verschiedenen Zeiten und Orten variieren, begleitet sein. Die Theologen entwickeln diesen Gedankengang näher und sagen, dass die Reinigung aus vier Stufen bestehe: die Reinigung des Körpers von physischem Schmutz, die der Glieder von Sünden, die des Herzens von bösen Begierden, die des Geistes (*Sirr*) von all dem, was nicht Gott ist.

Tahāra ist auch der übliche Name für die Beschneidung und ihre Zeremonien [s. KHITĀN].

**Litteratur:** Die Kapitel *Tahāra* und *Nadja* in den *Fikḥ*-Werken; Ghazālī, *Ihyā'*, Bd. I, Buch 3; Abū Tālib al-Makkī, *Kut al-Kulūb*, II, 91; Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Moh. wet*, Leiden 1925, S. 56 ff.; A. J. Wensinck, *Die Entstehung der musul. Reinheitsgesetzgebung*, in *Isl.*, V (1914), 62–80; ders., *Handbook of early Muhammadan Tradition*, s. v. *Purity*. (A. S. TRITTON)

**AL-TAHĀWĪ**, ABŪ DJĀFAR AHMED B. MUHAMMAD B. SALĀMA B. 'ABD AL-MALIK AL-AZDĪ AL-TAHĀWĪ AL-HADJRI. Seine *Nisba* Tahāwī ist abgeleitet von dem Namen eines Dorfes in Oberägypten namens Tahā. Er wird als der grösste ḥanafitische Rechtsgelehrte betrachtet, den Ägypten hervorgebracht hat. Seine Vorfahren hatten sich in Oberägypten niedergelassen. Als sein Grossvater Salāma die Nachrichten von der Empörung Ibrāhīm b. al-Mahdi's erfuhr, kündigte er mit anderen dem Khalifen al-Ma'mūn den Gehorsam. Die Rebellen ernannten 'Abd al-'Aziz b. 'Abd al-Rahmān al-Azdī anstelle von al-Sarī b. al-Hakam, der zunächst die Flucht ergriff, schliesslich aber zurückkehrte und 'Abd al-'Aziz gefangen nahm. Salāma leistete in Oberägypten Widerstand, wurde im Kampfe gefangen genommen und nach Fustāt gebracht. Nachdem er frei gelassen war, floh er und schloss sich al-Djarawī in Alexandrien an; da die Empörer dort Erfolge hatten, kehrte Salāma nach Oberägypten zurück, sammelte zahlreiche Truppen und vertrieb die Statthalter. Schliesslich im Jahre 203 (818) wurde ein Heer gegen Salāma ausgesandt, und er sowohl wie sein Sohn Ibrāhīm wurden nach hartnäckigem Kampfe gefangen genommen, nach Fustāt geschickt und dort hingerichtet. Aus diesen Tatsachen können wir schliessen, dass Tahāwī zu einer der führenden ägyptischen Familien gehörte. Er selbst war nach seiner eigenen Angabe im Jahre 239 (853/4) geboren; er erhielt seinen ersten Unterricht von seinem Onkel mütterlicherseits Abū Ibrāhīm Is-



mā'il al-Muzanī, der einer der berühmtesten Schüler al-Shāfi'i's war. Ṭahāwī machte jedoch in seinen Studien keineswegs die Fortschritte, die sein Onkel von ihm erwartete, der ihm eines Tages erklärte, dass er sich niemals einen Namen machen werde. Der Neffe verliess seinen Onkel und nahm die Studien in der hanafitischen Rechtsgelehrsamkeit unter Abū Dja'far b. Abī Imrān (Ahmed b. Mūsā b. 'Isā; er kam nach Ägypten, als Aiyūb zum Finanzminister ernannt wurde, und blieb dort) wieder auf. Muzanī starb im Jahre 264 (878); von ihm erhielt Ṭahāwī den *Musnad* al-Shāfi'i's. Dies Werk hörte Ṭahāwī im Jahre 252 und las es seinerseits vor seinen Schülern im Jahre 317 gemäss den in den besten Handschriften zu findenden Isnāden. Im Jahre 268 (881/2) ging er nach Syrien und traf dort mit dem hanafitischen Oberkādī Abū Khāzim 'Abd al-Hamid b. Dja'far zusammen und mit anderen in Jerusalem, Ghazza und Askalon, doch kehrte er im nächsten Jahre nach Ägypten zurück. Er war in seinen frühen Jahren recht arm, fand aber einen Gönner in Muḥammad b. 'Abda, der von 277—83 Oberrichter in Ägypten war. Die Biographen berichten, wie der letztere ihm mancherlei Beweise seiner Gunst bezeugte und bei einer Gelegenheit Ṭahāwī veranlasste, die für den Kādī und die 10 Zeugen bestimmten Geschenke zu dem eigenen Anteil Ṭahāwī's hinzu anzunehmen. Dieser seinerseits tat in seiner natürlichen Neigung zu grösster rechtlicher Genauigkeit alles, um den Leuten, die zum Gerichtshof kamen, die Bedeutung des Amtes seines Meisters klarzumachen. Er trat zum ersten Mal in den Vordergrund, als Abu 'l-Djaish, der Sohn des Ahmed b. Tūlūn, ein Dokument durch Zeugen beurkundet haben wollte. Alle Zeugen unterschrieben nach der üblichen Formel: „Der Emir Abu 'l-Djaish usw. lässt mich bezeugen . . .“. Als Ṭahāwī an die Reihe kam, schrieb er seinerseits: „Ich bezeuge, dass der Emir Abu 'l-Djaish . . . mit allem in dieser Urkunde einverstanden ist . . .“. Der Emir war überrascht, machte jedoch Ṭahāwī ein passendes Geschenk zur neidischen Verärgerung aller übrigen Zeugen. Die Folge war, dass seine Gegner einen Anlass fanden, um ihn der ungetreuen Verwaltung öffentlicher Güter (*Awkāf*) anzuklagen, sodass er ins Gefängnis geworfen wurde. Wie lange er darin gehalten wurde, wird uns nicht berichtet, aber wir gewinnen ein weiteres Streiflicht aus einem Bericht von Maslama b. Kāsim al-Andalusī, dass einer seiner Freunde, der im Jahre 300 aus Ägypten nach Spanien zurückkehrte, ihm erzählte, dass die Bevölkerung in Ägypten über ungesetzliche Handlungen Ṭahāwī's sehr aufgebracht sei, vor allem wegen einer richterlichen Entscheidung, die er zu Gunsten des Emirs Abu 'l-Djaish in einer Angelegenheit schwarzer Sklaven gefällt hatte. Obwohl er niemals das Amt eines Kādī erreichte, wurde er von den Oberrichtern ständig beschäftigt, und in dieser Eigenschaft arbeitete er auch unter Abū 'Ubad 'Alī b. Ḥusain b. Ḥarb, der vom Jahre 293—311 Oberrichter war. Er hatte die Gewohnheit, im Falle von Meinungsverschiedenheiten zu Abū 'Ubad zu sagen: Ibn Abī Imrān pflegte so und so zu sagen. Der Richter wurde seiner schliesslich überdrüssig und erklärte, dass er Ibn Abī Imrān sehr gut gekannt habe, „aber Sperlinge“, fügte er hinzu, „werden in deiner Heimat zu Adlern“. Das brachte Ṭahāwī zum Schweigen, und dieser Ausspruch des Richters wurde sprichwörtlich. In seinen späteren Jahren beschäf-

tigte er sich ausser mit der Abfassung seiner zahlreichen Werke mit der Erteilung von Rechtsentscheidungen (*Fatwā*), doch beobachtete er stets den Takt, falls die Fragen in der Anwesenheit des Richters an ihn gestellt wurden, zu sagen, es ist die Ansicht des Richters usw., abgesehen von den Fällen, in denen er vom Richter die besondere Erlaubnis erhalten hatte, die Entscheidung von sich aus zu fällen. Er starb nach den Angaben des Geschichtsschreibers Ibn Yūnus am 6. Dhu 'l-Ka'da 321 (31. Okt. 933). Ibn Khallikān sagt, er sei in der Nacht zum Dienstag, dem ersten Tage des gleichen Monats, gestorben und sei auf dem Karāfa-Friedhof bestattet worden. Der *Fihrist* gibt fälschlich das Jahr 322.

Ṭahāwī war in erster Linie ein Rechtsgelehrter; einstimmig wird seine Geschicklichkeit im Aufsetzen von juristisch einwandfreien Verträgen gerühmt. Doch rechnete er auch zu den Traditionariern, und als solcher überlieferte er das *Musnad* al-Shāfi'i's; aber mehr als ein Gewährsmann erklärt, dass das Hadīth in Wirklichkeit nicht seine Stärke war. Wiewohl seine grösseren Werke reich sind an Traditions-Zitaten, so werden sie doch stets zu einem juristischen Zweck mitgeteilt. Seine Werke sind zahlreich, mehrere von ihnen sind handschriftlich und gedruckt erhalten geblieben. Die folgenden werden von seinen Biographen genannt: 1) *Ma'āni 'l-Athār*, sein erstes Werk; es wurde mit Anmerkungen in einem grossen Quartband in Lucknow gedruckt; 2) *Ikhtilāf al-'Ulamā'* (Hs. in Kairo); 3) *Aḥkām al-Ki'ān* in 20 *Kurrāsas*; 4) *Mukhtaṣar fi 'l-Fiḥh*, ein Werk, das dem Verfasser selbst viel Freude machte und Gegenstand zahlreicher Kommentare wurde; der älteste ist von Ahmed b. 'Alī al-Djassās (Hs. in Kairo); 5) *Sharḥ al-Djāmi' al-Ṣaḡhir*; 6) *al-Shurūṭ al-Kabir*; dies Werk ist in einer unvollständigen Handschrift in Kairo [und einer in Konstantinopel] erhalten, woraus Schacht einen Teil veröffentlicht hat (*SB Ak., Heid.*, 1927); 7) *al-Shurūṭ al-Awsat*; 8) *al-Shurūṭ al-Ṣaḡhir*; 9) *Mahādīr*, *Sidjillāt*, *Waṣāyā* und *Farā'id*, dies sind vielleicht verschiedene Abhandlungen, da die *Waṣāyā* von einigen Biographen gesondert erwähnt werden; 10) *Sharḥ al-Djāmi' al-Kabir*; 11) *Nuḥd Kitāb al-Mudlisin* gegen al-Karābīsī; 12) *al-Ta'riḥ al-Kabir*, wahrscheinlich eine Art von juristischem biographischen Lexikon; 13) *Manāḥib Abī Ḥanifa* in einem Band; 14) ein Buch über den Korān, das der Kādī Iyād in seinem Werk *al-Ikmāl* erwähnt; es umfasste ungefähr tausend Blatt und ist vielleicht identisch mit dem *Mushkil al-Athār*; 15) *al-Nawādir al-Fiḥhiya* in über 20 *Kurrāsas*; 16) *Huḥm Arā'id Makka wa-Kism al-Fai' wa 'l-Ghānīm*; 17) *al-Radd 'alā 'Isā b. Abān*; gegen des letztern Buch *Khaṭa' al-Kuttāb*; 18) *al-Radd 'alā Abī 'Ubad fi-mā aḥṭa'a fi Kitāb al-Nasab*; 19) *Ikhtilāf al-Kiwayāt 'alā Madhhab al-Kufayin*; 20) *Mushkil al-Athār*, sein letztes Werk; es ist der endgültige Niederschlag seiner Studien; es ist in Haidarābād 1333 in 4 umfangreichen Quartbänden gedruckt worden. Eine abgekürzte Fassung dieses Buches stammt von Ibn Rushd; 21) *Rivāla fi Uṣūl al-Din* (unter andern Namen auch *Aḥida Ahl al-Sunna wa 'l-Djamā'a* oder *Bayān al-Sunna wa 'l-Djamā'a*) gedruckt in Kazan 1893 und in Indien; es ist ein Schriftchen von ungefähr 10 Blatt, dass das sunnitische Glaubensbekenntnis in klarer Rechtssprache auseinandersetzt. Auch dieses Büchlein hat eine Reihe von Kommentatoren gefunden (vgl. Brockelmann);

22) *al-Nawādir wa l-Hikayāt* in 20 *Kurra's*: 23) einige Biographien schreiben ihm zwei Bücher zu mit dem Titel *Mukhtaṣar al-Kabir* und *al-Ṣaḡhir*; es scheint, dass das kleinere dasjenige ist, das gewöhnlich kommentiert wird; 24) im *Djawāhir al-Muḍā'a* wird ebenfalls ein Buch erwähnt, für dessen Abfassung die Bücher über die Entlassung aus dem Amt (*Kutub al-ʿAzl*) als Grundlage dienten; doch bin ich nicht sicher, ob ich die Sache richtig verstehe.

In Büchern über ḥanafitisches Recht wird Ṭahāwī ständig zitiert; die Zahl seiner Schüler oder derer, die nach Ägypten kamen, um sich bei ihm Rat zu holen, ist sehr gross; viele werden in den Biographien aufgeführt, vor allem im *Djawāhir* und im *Lisān al-Miʿān*: unter ihnen werden erwähnt: ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammad al-Tamīmī, der später Kāḍī von Ägypten und Vorgesetzter Ṭahāwīs wurde; Maslama b. al-Kāsim al-Kurṭubī; ʿAbd Allāh b. ʿAlī al-Dāʿūdī, der als das Haupt der Zāhiriten seiner Zeit betrachtet wurde; der berühmte Kāḍī Ibn Abī l-ʿAwwām; Sulaimān b. Aḥmed al-Ṭabarānī, der Verfasser des *Muḍjam*, und viele andere.

*Litteratur*: *Fihrist*, ed. Flügel, S. 207;

Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 24; ed. Kairo 1310, I, 19; Samʿānī, *Ansab. G M S*, Fol. 368<sup>v</sup> ult.—369<sup>r</sup>; Kurāshī, *Djawāhir al-Muḍā'a*, ed. Haidarābād, I, 102—5; Dhahabī, *Tadhkirat al-Huffāz*, III, 29; Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Miʿān*, I, 274—82; Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍara*, I, 161; Ibn Kutlubughā, N<sup>o</sup>. 15; Lakḥnawī, *al-Fawā'id al-Bahiya*, Kairo 1324, S. 31—4; Ibn Taghribirdī, ed. Juynboll, II, 255 ff.; Yāḳūt, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, III, 516; Yāḳūt, *Miṣrāt*, II, 281; al-Kindī, *Wulāt Miṣr*, passim, und „Introduction“, S. 18; Flügel, *Classen der ḥanafitischen Rechtsgelehrten*, 1861, S. 296 ff.; Brockelmann, *G A L*, I, 173; Ḥāǧǧī Khalfā, *Kaṣf al-Zunūn*, passim, vgl. N<sup>o</sup>. 4131. — Er wird in fast allen Büchern über ḥanafitisches Recht zitiert.

(F. KRENKOW)

**ṬĀHERT** (auch: TĪHERT), mittelalterliche Stadt in Algerien an der östlichen Grenze des heutigen Departements Oran. Nach al-Idrisi gab es ehemals zwei grosse Städte dieses Namens: die eine, das alte Tāhert, eine alte römische Niederlassung, vielleicht die Hauptstadt einer einheimischen von den Byzantinern abhängigen oder mit ihnen verbündeten Dynastie (Gsell), sollte in der neueren Zeit aus seinen Ruinen wiedererstehen und das Zentrum von Tiaret werden; die andere, das neue Tāhert, liegt 9 km westsüdwestlich von Tiaret, nicht weit von Tagdempt, das eine der Gründungen des Emīrs ʿAbd al-Kādir war. Sie zeigt nur geringe Spuren ihrer früheren Grösse.

Das neue Tāhert war die Hauptstadt der abādītischen (oder ibādītischen) Imāme der Familie Rustem während 147 Jahren. ʿAbd al-Raḥmān b. Rustem mied Kairawān nach der Rückkehr der von Ibn al-Aṣḥāth befehligten arabischen Truppen und nahm Zuflucht in diesem Teil des Zentral-Maghrib, wo die Khāridjiten sehr zahlreich sein sollten. Er gründete Tāhert im Jahre 144 (761). Die Lage war glücklich gewählt. Das Klima ist rau (al-Bakrī hat uns Überlieferungen über die Kälte in Tāhert vermittelt), aber die Umgebung der Stadt konnte bewässert werden und erzeugte schöne Früchte. Tāhert verdankt seinen Reichtum vornehmlich dem Handel. Am Fusse des Djabal Gezzūl, am Ausgang des Tell, an der nördlichen Grenze der Steppen, in Berührung mit dem Lande

der Nomaden und dem der Sesshaften, war es wie das moderne Tiaret bestimmt, ein grosser Marktplatz zu werden. Die Nomaden strömten dorthin. Die Hoffnung, dort ihr Glück zu machen, und gleichzeitig die Anhänglichkeit an die Lehren der Khāridjiten zogen dort zahlreiche Fremde, hauptsächlich Perser, hin. Sie hatten dort schöne Wohnungen und *Sūḳ's*, und man nannte Tāhert das Kleine Irāk. Man weiss, von welcher Art das intensive religiöse Leben dieser Hauptstadt eines theokratischen Königreiches und die geistige Regsamkeit der Imāme und ihrer Umgebung waren. Es ist nicht möglich, ein Bild von der Stadt und ihren wahrscheinlich sehr rudimentären Gebäuden zu gewinnen. Al-Bakrī spricht von vier Toren und von ihrer Zitadelle, die den Marktplatz beherrschte.

Tāhert wurde im Jahre 296 (908) durch den schiitischen Missionar Abū ʿAbd Allāh eingenommen und vollständig zerstört. Die Stadt spielte von nun an in der Geschichte der Berberei nur mehr eine ganz unbedeutende Rolle. Tiaret wurde zum Teil der Erbe der wirtschaftlichen Blüte Tāhert's. Diese Blüte, die das algerische Zentrum wie die Stadt des IX. Jahrhunderts seiner Lage als „Steppenhafen“ verdankt, ist noch gewachsen, seitdem die ihr benachbarte Hochebene Sersū ein gutes Kolonisationsland geworden ist.

*Litteratur*: al-Yāḳubī, *Descriptio al-Maghribi*, ed. de Goeje, S. 14; Übers., S. 100—7; al-Bakrī, Algier 1911, S. 66—9; Übers. de Slane, 1913, S. 138—41; al-Idrisī, ed. Dozy u. de Goeje, S. 87; Übers., S. 100—1; Ibn ʿIdhārī, *Bayān al-maghrib*, ed. Dozy, I, 203 ff.; Übers. Fagnan, I, 283 ff.; Ibn Ṣaḡhir, *Chronique*, ed. u. Übers. C. Motylinski, in *Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes*, Paris 1908; Gsell, *Atlas archéologique de l'Algérie*, Taf. 33, N<sup>o</sup>. 14. (GEORGES MARÇAIS)

**ṬĀHIR B. AL-ḤUSAIN**, Begründer der Dynastie der Ṭāhiriden [s. d.] in Khorāsān [s. d.], geboren im Jahre 159 (775—76), gestorben im Djuṡmādā I (so Tabarī, III, 1065, 13) oder Djuṡmādā II (so Ibn Khallikān) 207 = 822. Ṭāhir gehörte einem Geschlecht persischer Herkunft und zugleich dem arabischen Stamm Khuzā'a [s. d.] an. Sein Urgrossvater Raziḳ war Klient des Statthalters von Sistiān Abū Muḥammad Ṭaḥa b. ʿAbd Allāh al-Khuzā'i; Raziḳ's Sohn Muṣ'ab nahm an den Kämpfen gegen die Omayyaden unter Abū Muslim als Sekretär (*Kātib*) des Heerführers Sulaimān b. Kathīr al-Khuzā'i Anteil. Im Besitz von Muṣ'ab, später von dessen Sohn al-Ḥusain (gestorben im Jahre 199 = 814—15) befand sich die Stadt Būshandj [s. d.] im Gebiete von Herāt [s. d.]. Ṭāhir selbst nahm in der letzten Zeit der Regierung Harūn al-Rashids (um 193 = 808—9) an den Kämpfen gegen den aufständischen Rāfi' b. Laith in Samarkand teil. Im Jahre 194 (810) wurde ihm von Ma'mūn's Minister Faḍl b. Sahl [s. d.] der Oberbefehl über das gegen al-Amīn [s. d.] entsandte Heer übertragen. Im Sha'bān 195 (Mai 811) wurde das feindliche Heer unter ʿAlī b. ʿIsā geschlagen; Ṭāhir soll während der Schlacht sein Schwert mit beiden Händen geschwungen und dafür später von Ma'mūn den Beinamen Dhu l-Yamīnain (ambidexter) erhalten haben. Nach der Einnahme von Baghdād (198 = 813) wurde Ṭāhir zum Statthalter von al-Djazīra [s. d.] mit der Oberherrschaft über Syrien und den Westen ernannt. Als Ma'mūn sich im Jahre 203 = 819 aus Kho-



rāsān nach dem 'Irāk begab, erhielt Tāhir den Befehl, Rakka zu verlassen und dem Khalifen nach Nahrawān entgegenzureisen. Im Jahre 205 (820–1) wurde Tāhir die Statthalterschaft über alle Länder östlich von Baghdād, vorzüglich über Khorāsān übertragen. Dort ist er in seiner Hauptstadt Merw plötzlich gestorben, kurz nachdem er an einem Freitag die Erwählung des Khalifen im Gebet unterlassen und damit einen Akt offener Empörung begangen hatte; die auf diese Tatsache bezüglichen Einzelheiten werden in den Quellen verschieden berichtet; vgl. M. J. de Goeje in *Travaux de la 5<sup>ème</sup> session du Congrès International des Orientalistes à St. Pétersbourg*, 1876, II, 163 ff.

Ogleich seine Muttersprache das Persische war (vgl. die ihm zugeschriebenen persischen Worte bei Ibn al-Tāhir, ed. Keller, S. 130 und Tabarī, III, 1063 unten), soll Tāhir wie später seine Nachkommen in der Sprache und Kultur der Araber bewandert gewesen sein. Schon unter seinen Zeitgenossen ist sein im Jahre 206 (821–22) verfaßtes Schreiben an seinen damals zum Statthalter von Diyār Rabi'a [s. d.] ernannten Sohn 'Abd Allāh berühmt geworden; vgl. *Kitāb Baghdād*, ed. Keller, S. 36 ff. (deutsche Übersetzung, S. 17 ff.); Tabarī, III, 1046 ff.; Ibn al-Athīr, VI, 258 ff., russische Übersetzung von A. Schmidt, *Bulletin de l'Univ. de l'Asie Centrale*, VIII (1925), S. 129 ff.

*Litteratur*: besonders Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 308; ed. de Slane, Text, S. 331 f.; Übers., I, 649 f. (W. BARTHOLD)

TÄHIR 'OMAR. [Siehe ZÄHIR 'OMAR.]

TÄHIR WAHĪD, MUHAMMAD, IMĀD AL-DĀWLA, persischer Dichter aus Kāzwin, war Sekretär der beiden Minister Mirzā Taqī al-Dīn Muḥammad und Khalīfa-Sultān. Im Jahre 1055 (1645/6) zum Geschichtsschreiber des Shāh-Abbās II. ernannt, wurde er im Jahre 1101 (1689/90) unter der Regierung Sulaimāns Minister, zog sich darauf ins Privatleben zurück und starb wahrscheinlich im Jahre 1110 (1698/9) im Alter von 90 Jahren. Das Britische Museum besitzt fünf Hss. seines Geschichtswerkes. Das *Āshā-kede* (Bombay 1277, nicht paginiert) bemerkt, dass seine Gedichte vor allem wegen der hohen Stellung des Verfassers bewundert worden sind.

*Litteratur*: Hammer, *Gesch. Redek. Pers.*, S. 380 (übers. Fragmente); Rieu, *Catalogue of Persian Mss.*, S. 189–90; E. G. Browne, *A history of Persian literature in modern times*, Cambridge 1924, S. 258, 264; Ivanow, *Descriptive Cat. As. Soc. Bengal*, Calcutta 1924, S. 371; Ethé, im *Grundriss d. iran. Philologie*, II, 312, 342. (CL. HUART)

BABA TÄHIR, persischer Mystiker und Dialektdichter. Nach Ridā Kūli Khān (XIX. Jahrh.), der seine Quelle nicht angibt, lebte Baba Tāhir zur Zeit der Herrschaft der Dailamiten und starb im Jahre 401 (1010). Unter den Vierzeilern Baba Tāhir's befindet sich ein sehr rätselhafter: „Ich bin das Meer (*Bahr*), das in ein Gefäß eingedrungen ist; der Punkt, der in den Buchstaben eingedrungen ist. In jedem *Alif* („Tausend“, scil. Jahre?) ersteht ein *Alif-kadd* (ein Mensch von aufrechtem Wuchs wie der Buchstabe *Alif*). Ich bin dieses *Alif-kadd*, der in dem *Alif* gekommen ist“. Mahdī Khān hat für diesen Vierzeiler im *JASB* eine äusserst sonderbare numerische Deutung gegeben: Die Buchstaben 'lf-kd haben den Wert 215, den gleichen wie die Buchstaben des Wortes *Daryā* (das persische Äquivalent für das

arabische *Bahr* „Meer“) und wie die Buchstaben des Namens des Dichters *Tāhir*. Wenn man 'lf-kd (215) zu *Alif* (111) hinzuzählt, erhält man 326 (den gleichen Wert, den übrigens auch das persische Wort *hazār* „Tausend“ hat, wenn man buchstabiert: *hā, zā, alif, rā*). Auf diese Weise würde der Satz: ein „*Alif-kadd*, das in dem *Alif* gekommen ist“ das Geburtsdatum (326) Baba Tāhirs angeben, der dann wohl bis 401 leben konnte.

Trotz der Scharfsinnigkeit dieser Erklärung bleibt nichtsdestoweniger wahr, dass das einzige historische Zeugnis über Baba Tāhir, das wir besitzen, sich im *Rahat al-Sudūr* (um 601 = 1204), *GMS*, S. 98–9 findet; dessen Verfasser „hat sagen hören“, dass Baba Tāhir, als der Seldjuken-Sultan Tughril in Hamadān eindrang (um 447 = 1055), eine Mahnung an ihn richtete („o, Türke, wie kommt es, dass du gegen die Muslime zu Felde ziehst?“), die auf den Eroberer grossen Eindruck machte. Diese Anekdote deutet auf ein Datum nach 447 für den Tod Baba Tāhirs hin, widerspricht aber durchaus nicht der Versicherung, dass Baba Tāhir unter den Dailamiten, d. h. unter den Būyiden und ihren Verwandten, den Kākōyiden, deren Herrschaft in Hamadān bis zum Feldzug Ibrāhīm Yanāl's im Jahre 435 dauerte, seine Blütezeit erlebt hat. Baba Tāhir muss also der Zeitgenosse des Avicenna (Abū Sīnā) gewesen sein, der im Jahre 428 (1037) in Hamadān starb; aber die Legenden, die ihn zum Zeugen bei der Hinrichtung des Mystikers 'Ain al-Kuḍāt aus Hamadān (gest. 533) und zum Zeitgenossen des Nāṣir al-Dīn Ṭūsī (gest. 672) machen, sind reine Phantasiegebilde.

Die Quellen nennen Baba Tāhir bald Hamadāni (vgl. Ms. arabe 1903 der Nationalbibliothek in Paris, den *Sarandjām* usw.), bald Lurī (Lūrī). Diese letzte Form — anstatt Lur [s. d.] — ist ziemlich verwirrend: sollte sie andeuten, dass Baba Tāhir zu Luristān irgend eine andere Beziehung gehabt habe als seine Abstammung? Man muss sicher im Auge behalten, dass im XI. Jahrhundert zwischen Hamadān und Luristān sehr enge Beziehungen bestanden und dass der Dichter sein Leben wohl an beiden Orten zugebracht hat. In Khurramābād gibt es ein Stadtviertel, das den Namen Baba Tāhirs trägt (vgl. Edmonds, *G J*, 1922, S. 443). Von grosser Bedeutung ist ebenfalls die Verbindung Baba Tāhirs mit Luristān in den Glaubenslehren der Ahl-i Ḥaqq (s. weiter unten). In den Vierzeilern Baba Tāhirs (vgl. N<sup>o</sup>. 102, 200, 274 des *Dīwān*) wird der Berg Alwand, der Hamadān überragt, häufig erwähnt. Das Grab Baba Tāhirs liegt auf einem kleinen Hügel im Nordwesten der Stadt im Stadtviertel Bun-i bāzār; neben dem Grabe Baba Tāhirs erblickt man das Grab seiner getreuen Fātima (s. weiter unten) und das Grab des Mirzā 'Alī Naqī Kawtharī (XIX. Jahrh.); die Konstruktion ist ärmlich und nötigst keinerlei Interesse ab. Das Grab wird von Hamaḍallāh Mustawfī im *Nusḥat al-Kulūb* (740 = 1340), *GMS*, S. 75 erwähnt; eine Photographie bei Minorsky, *Matériaux*, Moskau 1911, S. XI, und Williams Jackson, *A visit to the tomb of Baba Tāhir at Hamadān, in a volume presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, S. 257–60. Die Erzählungen, die man in Māzandarān über die Beziehungen Baba Tāhirs zu dieser Provinz zu hören bekommt, sind grundlos und können von Einwanderern aus Luristān (den Lāk) mitgebracht worden sein. Im übrigen nehmen alle Nomaden Persiens gern Baba Tāhir als ihren Stammgenossen in Anspruch.

Die Sprache Baba Tähirs. Da alle Tatsachen und Traditionen den Dichter mit Hamadān und Luristān in Beziehung setzen, ist es wahrscheinlich, in seinem Dialekt den Überrest einer Sprache zu sehen, die dieser Gegend Persiens eigentümlich war. Nur ist, da dieser Dialekt dem Persischen sehr nahe verwandt war und da so viele verschiedene Zungen die Verse, die auf mündlichem Wege überliefert wurden, noch verständlicher zu machen suchten, wenig Aussicht vorhanden, den Text in seiner ursprünglichen dialektischen Reinheit wiederherzustellen. Auch ist der Gedanke nicht unwahrscheinlich, dass Baba Tāhir nur die Sprache seiner Anhänger nachahmen wollte. Heutzutage gibt ein christlicher Kurde zu, Verse im Gūrānī-Dialekt, der von dem seingigen sehr abweicht, verfasst zu haben, um den Ahl-i Haḡḡ „die Botschaft zu überbringen“ (Dr. Saʿīd Khān, in *MW* 1927, S. 40).

Das Gebiet zwischen Hamadān und Khurramābād umfasst noch heute zahlreiche Dialekte, aber der Dialekt Baba Tähirs schliesst sich an keine bestimmte Sprache an und scheint aus allen entlehnt zu haben. Unbestreitbar ist die nahe Verwandtschaft des heutigen Textes der Vierzeiler Baba Tähirs mit dem literarischen Persisch; andererseits sind die Übergänge: *nām* > *nām* „Name“, *dastam* > *dastum* („meine Hand“), *raftam* > *raftum* („ich ging“), *dūr* > *dir* (vgl. Huart, XIV = *Diwān*, N<sup>o</sup>. 82) typisch für die Lur-Dialekte; die Wurzeln *vādī* — „sprechen“, *kar* — „machen“ sind in den kurdischen und in den „zentralen“ Dialekten gebräuchlich; die Endungen in *mī-kar-ū* „er tut“, *āy-ū* „er kommt“ erinnern besonders an das Gūrānī, das viel weiter westlich gesprochen wird. Für einige Besonderheiten (*daram* > *dorem*) findet man nur in Kāzvin (bei Shīrāz) Analogien.

Die eingehende Analyse Hadank's hat das „Dialektgemisch“ in den Vierzeilern vollauf bestätigt, wenigstens von solchen Dialekten, die wir heute kennen. Der Ausdruck „muslimisches Pehlevi“, den Huart (1885) für die Sprache Baba Tähirs vorgeschlagen hat, ist von der Wissenschaft nicht anerkannt worden.

Das Metrum in den Vierzeilern Baba Tähirs (und selbst in seinen Ghazeln) ist fast ausschliesslich *Hazāf munsadīas maḡḡuf* — — — | — — — — —, was den neuen Herausgeber veranlasst, die Vierzeiler Baba Tähirs mit *Do-beitī* (Dystichen) anstatt mit *Rubāʿī* zu bezeichnen, da der Ausdruck *Rubāʿī* in zu enger Verbindung mit dem Metrum *Hazāf maḡḡuf maḡḡur* — — — | — — — — — steht. Die Echtheit einiger wirklicher *Rubāʿī*, die dem Baba Tāhir zugeschrieben werden, erscheint zweifelhaft. Das Metrum Baba Tähirs ist sonst noch in den Volksliedern bekannt (Mirzā Djaʿfar [Korsch], *Gramm. pers. yazika*, Moskau 1901, S. 308).

Baba Tāhir als Dichter. Bis 1927 kannte man von Baba Tāhir nur eine ziemlich beschränkte Anzahl Gedichte, die grösstenteils in den Anthologien aus dem XVIII. und XIX. Jahrhundert zu finden sind. Die Ausgabe Huarts vom Jahre 1885 hat 59 Vierzeiler und die vom Jahre 1908 hat noch 28 Vierzeiler und 1 *Ghazal* gebracht. Heron Allen hat nur 3 neue Vierzeiler gefunden (sie sind übrigens sehr zweifelhaft). Leszczynski (der die Handschriften in Berlin benutzt hat) gab die Übersetzung von 80 Vierzeilern und einem *Ghazal* (ein anderes als das bei Huart). Schliesslich hat Husain Wahid Dastgirdi Isfahāni, der Herausgeber der persischen Zeitschrift *Armaghān*, im Jahre 1306 (1927) in Tihān einen *Diwān* Baba Tähirs

veröffentlicht, der aus 296 *Do-beitī* und 4 *Ghazal* dieses Dichters besteht; als Anhang bringt der Herausgeber 62 *Do-beitī*, die er in den „verschiedenen Sammlungen“ gefunden hat, und die 3 *Rubāʿī* H. Allen's. Die Vierzeiler des *Diwān* sind in der alphabetischen Reihenfolge der Reime angeordnet. Der Herausgeber macht leider keine Angaben über die Handschrift des *Diwān*, die er in seiner Ausgabe wiedergibt. Die neuen Vierzeiler, von denen mehrere den Namen Tähirs, die Berge Alwand und Meymand (?) u. a. erwähnen, bestätigen wieder die für Baba Tāhir schon bekannten charakteristischen Merkmale, wenn sie auch durch die unvermeidlichen Wiederholungen etwas banaler geworden sind. Die dialektische Färbung der Mehrzahl dieser Vierzeiler spricht für ihre Echtheit, obwohl streng genommen die Nachahmung der Besonderheiten in der Sprache Baba Tähirs nicht besonders schwierig ist. Die Frage nach der Echtheit der Vierzeiler Baba Tähirs muss sicherlich ebenso aufgeworfen werden, wie für 'Omar Khayyām. Żukowski sagt, dass Vierzeiler Baba Tähirs im *Diwān* des Mullā Muḡammed Šūfī Māzandarānī (XI. Jahrh. d. H.) zu finden sind. Ein gewisser Shāfir Beg Muḡammed, ein (moderner?) Dichter aus Hamadān, gibt sich als Verfasser mehrerer „*kurdī*“ (pahlavī) — Vierzeiler aus, die dem Baba Tāhir zugeschrieben werden; vgl. *Diwān*, S. 21.

Die Stoffwahl ist bei Baba Tāhir sehr beschränkt, aber der Dichter hat ein ganz persönliches Gepräge. Im folgenden seien als Probe die 59 von Huart veröffentlichten Vierzeiler analysiert. Wie gewöhnlich ist es schwer zu entscheiden, wo mystische und wo weltliche Liebe zum Ausdruck kommt; 34 Vierzeiler teilen sich fast zur Hälfte in diese beiden Kategorien lyrischer Dichtung. Zwei Vierzeiler sind einfache Lobpreisungen Gottes. Die übrigen sind individueller und charakteristischer. Baba Tāhir spricht oft von seinem unstäten Leben als Darwish-ḡalandar, ohne Obdach, den Kopf auf einem Ziegelstein zum Schlaf gebettet, immer verfolgt von seiner Unruhe (N<sup>o</sup>. 6, 7, 14, 28). Die Sorgen, die Kümernisse quälen ihn; in seinem Herzen blüht nur die „Blume der Trauer“; selbst die Reize des Frühlings machen ihn nicht glücklich (34, 35, 47, 54). Baba Tāhir bekennt sich zur Philosophie des wahren Suḡi, beichtet seine Sünden, erfleht ihre Vergebung, predigt die Demut, ruft das Nirwana (*Fanā*) als einziges Heilmittel seiner Leiden herbei (1, 13, 45, 50, 58). Ein menschlicher Zug ist dem Baba Tāhir überall eigen: seine Augen und sein Herz reissen sich nicht leicht von den Dingen dieser Welt los; sein rebellisches Herz brennt und lässt ihm keinen Augenblick Ruhe, und der Dichter ruft im Fieberwahn aus: „Bist du ein Löwe, ein Panther, o mein Herz, du, das du unaufhörlich mit mir im Kampfe liegst? Wenn du in meine Hand fällst, werde ich dein Blut vergiessen, um zu sehen, von welcher Farbe du bist, o mein Herz!“ (3, 8, 9, 26, 36, 42).

Das Gepräge Baba Tähirs steht im starken Gegensatz zu 'Omar Khayyām. Baba Tāhir hat nichts von dem Hedonismus 'Omar Khayyāms (gest. um 517/1123?) noch etwas von dessen abgeklärter Ruhe vor den Verwandlungen des Todes, ebensowenig wie 'Omar Khayyām etwas von dem mystischen „Brennen“ Baba Tähirs kennt (vgl. Christensen, *Critical Studies in the rubāʿiāt of 'Omar-i Khayyām*, Kopenhagen 1927, S. 44).



Was bei Baba Ṭāhir angenehm berührt, ist die Frische der Empfindungen, die noch nicht von der Ṣūfī-Technik unterdrückt sind, die Spontanität seiner Bilder und die Kindlichkeit der Sprache, in der man die Bodenständigkeit verspürt. Ein neuer Fitzgerald würde Baba Ṭāhir dem 'Omar Khayyām würdig an die Seite stellen.

Baba Ṭāhir als Mystiker. Die persischen Derwische, mit denen Żukowski über Baba Ṭāhir gesprochen hat, wussten, dass er metaphysische Abhandlungen verfasst hat (vgl. auch Riḍā Ḳulī Khān); aber nur aus Bemerkungen bei Ethé und Blochet hat man in Europa erfahren, dass in Oxford und in der Pariser Nationalbibliothek Kommentare zu Maximen Baba Ṭāhirs vorhanden sind. Heute ist die vollständige Abhandlung [al-*Ḳalīmāt* [al-*ḳisār* („die kurzen Worte“) in der Ausgabe des *Armaghān* erschienen. Die Abhandlung besteht aus 368 arabischen Maximen, die in 23 *Bāb* eingeteilt sind und folgende Stoffe behandeln: die Wissenschaft (*Ilm*), die Gnosis (*Ma'rifa*); die Eingebung und den Scharfsinn (*Ilhām, Firāsa*); die Vernunft und die Seele (*Aḳl, Nafs*); die Welt und das Jenseits (*Dunyā, 'Uḳbā*); den Tanz (*Samā*) und den *Dhikr*; die Aufrichtigkeit und die geistige Zurückgezogenheit (*Iḥlās, I'tikāf*) usw.

Einige Beispiele aus den Maximen: N<sup>o</sup>. 86 — „Die wirkliche Kenntnis ist die unmittelbare Erkenntnis, nachdem das Wissen von der Gewissheit erworben ist“ (al-*ḥaḳīqatu 'l-mushahidatu la'da 'lmi 'l-yāḳīni*); N<sup>o</sup>. 96 — „Die Extase (*Wuḳūd*) ist der Verlust (der Erkenntnis) von vorhandenen Dingen und das Vorhandensein von verlorenen Dingen“; N<sup>o</sup>. 368 — „Wer die Prädestination (die) von Gott (stammt) erlebt hat, bleibt unbeweglich und willenlos“; N<sup>o</sup>. 300 — „Wen die Unwissenheit getötet hat, hat niemals gelebt; wen der *Dhikr* getötet hat, wird niemals sterben“.

Die „kurzen Worte“ scheinen sich unter den Ṣūfī einer grossen Beliebtheit erfreut zu haben. Der persische Herausgeber erwähnt folgende Kommentare zu dieser Abhandlung: den arabischen Kommentar, der dem 'Ain al-Ḳuḍāt al-Hamadānī (gest. 533, in den Legenden wird er aber oft dem Baba Ṭāhir als Gehülfe beigegeben) zugeschrieben wird; einen andern arabischen Kommentar von einem unbekannten Verfasser; die arabischen und persischen Kommentare von Mullā Sulṭān 'Alī Gunābādī; der persische Kommentar ist sogar um 1326 (1906) gedruckt worden, ist aber ausserordentlich selten. Der Herausgeber des *Armaghān* hegt die Hoffnung, eines Tages die „kurzen Worte“ mit einem Kommentar veröffentlichen zu können.

Die arabische Handschrift N<sup>o</sup>. 1903 der Pariser Nat.-Bibl. umfasst die acht ersten Kapitel der Maximen Baba Ṭāhirs in einer gekürzten Fassung (Fol. 100<sup>v</sup>—105<sup>v</sup>) mit einem Kommentar (Fol. 74<sup>r</sup>—100<sup>r</sup>) unter dem Titel al-*Futūḥāt al-abḥāniya fī Ishārat al-Hamadāniya*.

Das Manuskript scheint ein Autograph des Verfassers des Kommentars Djānī Beg al-'Azīz zu sein; dieser begann im Shawwāl 889 mit seiner Arbeit und schloss sie am 4. Sha'bān 890 (1485) ab. Der Kommentar wurde auf Bitten eines gewissen Shaikh Abu 'l-Baḳā geschrieben, der seit 853 im Besitz der *Ishārat* Baba Ṭāhirs gewesen war. Er hatte sie in die Quelle Zamzam (in Mekka) fallen lassen, aber die Handschrift wurde wunderbarerweise wiederaufgehscht. Die 'Ulamā hatten dem Abu 'l-Baḳā abgeraten, den Text in Hinsicht auf seine Unergründlichkeit und seine

Unklarheit zu kommentieren. Schliesslich beauftragte Abu 'l-Baḳā den Djānī Beg, diese Aufgabe auszuführen. Der Kommentar führt den Text der Maximen Baba Ṭāhirs Wort für Wort an.

Baba Ṭāhir als Heiliger. Wie bei den meisten mystischen Dichtern ('Aṭṭār, Djālāl al-Dīn Rūmī, Ḥāfīz) gibt es auch über das Leben und die Wunder Baba Ṭāhirs zahlreiche Legenden. Man erzählt, Baba Ṭāhir habe die Studenten der Madrasa zu Hamadān gebeten, ihm den Weg zu zeigen, um Weisheit zu erwerben; da machten sie sich über ihn lustig und boten ihm an, eine Winternacht in dem eisigen Wasser des Teiches zu verbringen. Baba Ṭāhir führte diesen Rat wörtlich aus; am Morgen war er von Weisheit erleuchtet und rief aus: *amsaitu kurdīyan wa-aṣbahtu 'arabīyan* („am Abend war ich ein Kurde, und am Morgen bin ich ein Araber geworden“). Die Legende ist von Żukowski in Teheran und von dem Gewährsmann Heron Allens in Būshīr aufgezeichnet worden; sie ist in Hamadān sehr verbreitet (vgl. das Vorwort zum *Diwān*, S. 17, und das handschriftliche Material aus Hamadān). Der Ausspruch befindet sich in dem Vorwort zum *Mathnawī* des Djālāl al-Dīn, wo er sich jedoch auf einen unbekannten (mystischen?) Ahnherrn des Ibn Akhi Turk aus Urmiya bezieht. Im *Nafaḥāt al-Uns* von Djāmī, ed. Nassau Lees, S. 362—3, wird der Ausspruch dem Abū 'Abd Allāh Bābūnī zugeschrieben.

Die andern frommen Legenden zeigen Baba Ṭāhir, wie er die Schneemassen auf dem Berge Alwand durch die Glut seines inneren Feuers zum Schmelzen bringt, wie er mit der Spitze seiner grossen Zehe die Lösung eines astronomischen Problems, um die man ihn gebeten hatte, aufzeichnet, usw. (Żukowski, H. Allen, Leszczynski, das Vorwort zum *Diwān*, handschriftliches Material aus Hamadān).

Schon Gobineau, *Trois ans en Asie*, Paris 1859, S. 344, wusste, dass die Anhänger der Ahl-i Ḥaḳḳ-Sekte die Gewohnheit hatten, „die Namen berühmter Ṣūfī's über alle Massen zu rühmen und hochzuhalten, besonders Baba Ṭāhir, dessen Gedichte im Lur-Dialekt ausserordentlich geschätzt waren, sowie seine Schwester Bibi Fāṭima“ usw. Durch die Entdeckung des religiösen Buches *Saran-djām* lässt sich die Stellung Baba Ṭāhirs in der Theogonie dieser Sekte genau festlegen. Die Ahl-i Ḥaḳḳ glauben an 7 Manifestationen der Gottheit (die erste, die des Khāwandīgār, liegt vor der Ewigkeit, die zweite ist die des 'Alī, die dritte die des Baba Khoshīn, die vierte die des Sulṭān Ishāḳ). Jede dieser Manifestationen ist von einem Gefolge von 4 Engeln begleitet, von denen jeder mit einem besonderen Amte betraut war. Nun wird Baba Ṭāhir als einer der Engel des Baba Khoshīn betrachtet und als die Inkarnation des Azrā'il und Nušair. Die mystische Stufe, der im allgemeinen die Zeit Baba Khoshīn's entspricht, ist die *Ma'rifa*. Die Ereignisse in diesem Zyklus haben gerade in Luristān und in Hamadān ihren Schauplatz. Die Handschrift des *Saran-djām* erzählt von dem Besuche des Königs der Welt in der *Takiye* Baba Ṭāhirs in Hamadān. Mit dem König der Welt ist Baba Khoshīn gemeint, aber die Legende scheint von Erinnerungen an die Tughrīl-Episode, die im *Rāḥat al-Ṣudūr* berichtet wird, inspiriert zu sein. Baba Ṭāhir und Fāṭima Lārā („die Magere“) aus dem Stamme Bārā-Shāhī [der in den Gūrān-Gebieten wohnte], die in seinem Dienste stand, verpflegten mit einem *Čār-yak* Reis

die ganze Armee des Königs. Letzterer versucht Baba Ṭāhir mit allen Schätzen der Welt, aber Baba Ṭāhir wünscht sich nur „die Schönheit des Königs“. Fāṭima will dem König der Welt folgen; sie legt den Kopf auf ihre Kniee und gibt den Geist auf. Der König tröstet Baba Ṭāhir über seinen Verlust und verspricht ihm, ihn am Tage des jüngsten Gerichts mit Fāṭima wiederzuvereinigen wie Maǧnūn und Lailā. 13 poetische Bruchstücke (verstimmt, aber im Stile Baba Ṭāhirs) sind in den Text eingeschaltet (s. Minorsky, *Materiall.*, S. 29—33, 99—103; diese Angaben sind von Leszczynski, *a. a. O.*, S. 18—25 benutzt). Fāṭima Lāra, um die es sich in dem Texte handelt, liegt neben Baba Ṭāhir begraben; nach den Erklärungen der Wächter am Grabe Baba Ṭāhirs darf sie nicht mit einer andern Fāṭima verwechselt werden, die in dem gleichen *Buḡʿa* (?) bestattet ist. Gobineau und A. V. W. Jackson erwähnen die Schwester Baba Ṭāhirs Bibi Fāṭima oder Fāṭima Lailā; Azād-i Hamadānī (*Dirwān*, S. 16—21) spricht vom Grabe der *Dāya*, „der Amme“, Baba Ṭāhirs: Jedermann scheint im Unklaren darüber zu sein, wie die mystischen Beziehungen Baba Ṭāhirs zu Fāṭima in bürgerliche Verhältnisse zu übertragen sind.

Der Vierzeiler Baba Ṭāhirs, der am Anfang des Artikels zitiert ist (*Alf, Alf-kadd*), kann etwas von dem hochfliegenden Trachten Baba Ṭāhirs wiedergeben.

**Litteratur:** Die Handschriften mit den Vierzeilern Baba Ṭāhirs sind: Asiat. Soc. Bengal, *pers.* N<sup>o</sup>. 923, Katalog Ivanow, S. 424 (eine *Maǧmūʿa* vom Jahre 1000 = 1592); Preuss. Staatsbibl., Katalog Pertsch, S. 727, N<sup>o</sup>. 697 (um 1820 geschrieben und von Leszczynski benutzt); 56 Vierzeiler; Nat.-Bibl. Paris, *pers.* 174, Kat. Blochet, II, 290—92 (Sammlung von Bakḫš ʿAlī Qarabāghī, mit dem Datum 1260 = 1844); 174 Vierzeiler und ein *Ghazal*. In der Bibliothek der Moschee des Sipahsālār in Tih-rān fand Żukowski eine Hs. erwähnt: *Ḥālāt-i Baba Ṭāhir ba inǧimān-i asfārūsh*, aber der Titel stimmt mit dem Inhalt der Handschrift nicht überein. Die Handschriften der mystischen Abhandlungen Baba Ṭāhirs sind: Nat.-Bibl. Paris, *arabe* 1903 (Blochet, *a. a. O.*, II, 291) und die Handschrift in Oxford: Ethé, *Cat. Pers. Mss. Bodleian Lib.*, N<sup>o</sup>. 1289, Fol. 302<sup>b</sup>—343. — Die Anthologien, die von dem Dichter sprechen, sind: ʿAlī Kulī Khān Wālih, *Riṣāʾat al-Shuʿarāʾ* (1161 = 1748), vgl. Leszczynski, S. 10; Lutf ʿAlī Beg, *Atashkada* (um 1193 = 1779), Bombay 1277, S. 247 (25 Vierzeiler); ʿAlī Ibrāhim-shāh, *Ṣuḫuf-i Ibrāhim* (1205 = 1791), einzige Handschrift in der Preuss. Staatsbibliothek, Pertsch, S. 627, N<sup>o</sup>. 663 (benutzt von Żukowski und Leszczynski); Riḍā Kulī Khān, *Maǧmūʿa al-Fuṣṣaḥāʾ*, Tih-rān 1295, I, 326 (10 Vierzeiler); Riḍā Kulī Khān, *Riṣāʾat al-ʿArifin*, Tih-rān 1303, S. 102 (24 Vierzeiler); 57 Vierzeiler Baba Ṭāhirs sind 1297 und 1303 in Bombay veröffentlicht worden (mit denen des ʿOmar Khaiyām); 32 Vierzeiler (mit den *Munādāt* des Anṣārī) 1301 in Bombay; 27 Vierzeiler (mit denen des Khaiyām) 1274 in Tih-rān; das *Ghazal* Baba Ṭāhirs befindet sich im Anhang zum *Dirwān* von Šhams-i Maǧhribī, Tih-rān 1298, S. 158, im Anhang zu den *Munādāt* des Anṣārī usw. Der *Dirwān* Baba Ṭāhirs (s. oben) mit den *Kalimāt-i kiṣār*, einer Vorrede des Herausgebers, einer Biographie von Mahmud

ʿIrfān, einer Beschreibung von Baba Ṭāhirs Grab von Azād-i Hamadānī usw. ist als Ergänzungsheft zum 8. Jahrgang der Zeitschrift *Armaghān* veröffentlicht worden, Tih-rān 1306 (1927), S. 1—124. — Huart, *Les quatrains de Baba Ṭāhir ʿUryān en pehlvi musulman*, *J. A.*, 8. Ser., VI (1885), 502—45; Żukowski, *Kōve ʿito o Baba Ṭāhir Golighe*, in *Zap.*, XIII (1900), 104—8 (Bibliographie, 3 Anekdoten, zwei neue Vierzeiler, der eine davon = N<sup>o</sup>. 146 des *Dirwān*), vgl. auch *Zap.*, II, 12; E. Heron Allen, *The Lament of Baba Ṭāhir*, London 1902 (Text von 62 Vierzeilern, rythmische Übersetzung des Herausgebers und Übertragung in Versen von Elisabeth Curtis Brenton); E. G. Browne, *A Liter. Hist. of Persia*, I, 83—7, II, 259—61; Muza Mahdī Khān (Kaukab), *The quatrains of Baba Ṭāhir*, in *J. A. S. B.*, 1904, S. 1—29 (Neuausgabe der Vierzeiler Heron Allen's [+ 1 Vierzeiler] mit wichtigen Verbesserungen und einem sehr sonderbaren Kommentar); Huart, *Nouveaux quatrains de Baba Ṭāhir*, in *Spiegel Memorial Volume*, ed. J. J. Modi, Bombay 1908, S. 290—302 (28 Vierzeiler und 1 *Ghazal*, die die Sammlung von 1885 vervollständigen und die in einem Auszug aus dem *Kashkūl al-Fuḳarāʾ*, dessen Original sich in der Muhammediyeh-[Fatih]-Moschee zu Konstantinopel befindet, in dem *Dirwān* des Maǧhribī und in einem Album [*Djūng*] gefunden wurden. Diese zweite Sammlung von Vierzeilern, die von Huart veröffentlicht ist, enthält ziemlich seltsame Stücke, deren Übersetzung nicht immer ganz sicher ist); Minorsky, *Materiall. (Matériaux pour servir à l'étude des croyances de la secte persane dite les Ahl-i Haqq ou 'Alī-Nāḥ)*, in *Travaux de l'Institut*, XXXIII (Moskau 1911), 29—33 (Übersetzung der Stellen aus dem *Sarandjām*, S. 99—103 (persischer Text der eingeschalteten Gedichte und Anmerkungen); G. L. Leszczynski, *Die Rukn-nasr des Baba Ṭāhir ʿUryān oder Die Gottesstrafen des Herzens aus dem west-medischen [sic!] Originale*, München 1920 (biographische und bibliographische Angaben, Übersetzungen in Versen); K. Hadank, *Die Mundarten von Khunsār* usw., in O. Mann, *Kurd.-pers. Forschungen*, Abt. III, Bd. I, Leipzig 1926, Einleitung, S. xxxvii—lv (vollständige Prüfung der Frage nach der Sprache Baba Ṭāhirs, Bibliographie). (V. MINORSKY)

**ṬĀHIRIDEN**, Dynastie in Khorāsān, begründet von Ṭāhir b. al-Ḥusain [s. d.]. Als Beginn der Herrschaft der Ṭāhiriden wurde später die Ernennung von Ṭāhir zum Anführer des Heeres des Khalifen Ma'mūn im Jahre 194 (810) betrachtet und deshalb die Dauer ihrer Herrschaft auf 65 Jahre berechnet (bis zur Verdrängung von Muḥammed b. Ṭāhir im Jahre 259 [873]); vgl. die Biographie von Faḍl b. Sahl [s. d.] bei Ibn Khallikān, N<sup>o</sup>. 540, ed. de Slane, S. 577; Übers. II, 473 [wo irrtümlich: „six and fifty“]. Nachfolger von Ṭāhir in Khorāsān war dessen Sohn Ṭaḥa, gestorben im Jahre 213 (828); nach ihm regierten und wurden als tüchtige Fürsten geschildert ʿAbd Allāh b. Ṭāhir [s. d.] bis 230 (844) und Ṭāhir b. ʿAbd Allāh bis Radjab 248 (862). Hauptstadt der Dynastie war seit ʿAbd Allāh Nishāpūr (arab.: Naisābūr); ihr Gebiet umfasste ausser dem eigentlichen Khorāsān und den Ländern östlich bis Indien und nördlich bis zur Grenze des Khalifen-Reiches noch Raiy und Kirmān. Obgleich die Ṭāhiriden dem Namen nach



nur Statthalter des *Khalifen* waren, war ihre Herrschaft in *Khorāsān* so fest begründet, dass diese Provinz keinem anderen überlassen werden konnte. Nach dem Tode von 'Abd Allāh wurde vom *Khalifen* al-Wāthik zum Statthalter von *Khorāsān* Ishāk b. Ibrāhīm al-Muṣ'abī ernannt, doch wurde dieser Beschluss noch vor der Abreise des neuen Statthalters zurückgenommen und Tāhir b. 'Abd Allāh als Nachfolger seines Vaters bestätigt (*Ṣūhi*, Handschrift der öffentl. Bibliothek in Petersburg, f. 18<sup>b</sup> u. f.). Zu derselben Zeit, von 237 (851) bis 253 (867), bekleidete ein anderer Sohn von 'Abd Allāh, Muḥammed, die Würde eines Militärkommandanten (*Ṣāhib Shurṭa*) und Stellvertreter des *Khalifen* in Baghdād. Den Vorschlag, nach dem Tode seines Bruders Tāhir nach *Khorāsān* zu gehen, lehnte er ab, da es ihm bekannt sei, dass Tāhir zu seinem Nachfolger seinen Sohn Muḥammed bestimmt habe; deshalb wurde Muḥammed b. Tāhir vom *Khalifen* Must'ān zum Statthalter von *Khorāsān* ernannt (Ya'kūbī, ed. Houtsma, II, 604). Im Gegensatz zu seinen Vorgängern wird Muḥammed b. Tāhir als ein leichtsinniger und vergnügungslustiger Fürst geschildert; seine Länder gingen allmählich an den *Ṣaffāriden* [s. d.] Ya'kūb b. Laith über, dem sich im Jahre 259 (873) auch Muḥammed selbst in seiner Hauptstadt ergeben musste. Der erst im Jahre 296 (908—9) gestorbene (Ibn al-Athīr, VIII, 42) Muḥammed b. Tāhir scheint seitdem nicht mehr nach *Khorāsān* zurückgekehrt zu sein, obgleich er nach der Niederlage von Ya'kūb bei Dair al-Akūl (262 = 876) befreit und damals und später wieder im Jahre 271 (885) zum Statthalter von *Khorāsān* ernannt worden war; den Kampf gegen die *Ṣaffāriden* führte dort ohne grossen Erfolg sein Bruder Ḥusain b. Tāhir. Der letzte Militärkommandant von Baghdād aus dem Hause der *Tāhiriden* war der im Shawwāl 300 (Mai 913) gestorbene 'Ubad Allāh b. 'Abd Allāh; nach 'Arib, S. 40 soll er 81 Jahre alt geworden, dagegen nach Ibn al-Athīr (VIII, 56) erst im Jahre 223 (838) geboren worden sein; bis zu seinem Tode wurde er als *Shāikh* des Stammes *Khuḏā'a* betrachtet (Ibn *Khalikān*, Übers. de Slane, II, 80, fehlt im Text, S. 382, auch in der Ausg. von Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 366). Sein Sohn Muḥammed b. 'Ubad Allāh war eine Zeitlang Kommandant der östlichen Hälfte von Baghdād und wurde im Jahre 301 (913—4) seines Amtes entsetzt ('Arib, S. 45).

Die *Tāhiriden* scheinen durch ihre hohe Bildung und litterarische Tätigkeit (in arabischer Sprache) unter den Fürsten ihrer Zeit eine besondere Stellung eingenommen zu haben. Im *Fihrist* (S. 117) wird den *Tāhiriden* (*Al Tāhir*) ein besonderes Kapitel gewidmet; viele von ihnen, von Tāhir b. al-Ḥusain bis 'Ubad Allāh b. 'Abd Allāh, werden als Dichter und Schriftsteller gepriesen. Nach 'Abd Allāh b. Tāhir war die „Weisheit“ (*Hukm*) der *Tāhiriden* besonders in seinem Neffen Maṣnūr b. Ṭalḥa, dem Statthalter von Merw, Āmul und *Kh̲wārizm* und Verfasser mehrerer philosophischer Schriften, verkörpert. Der persischen Litteratur gegenüber soll sich 'Abd Allāh b. Tāhir nach einer wenig glaubwürdigen Erzählung bei Dawlatshāh (ed. Browne, S. 30) ablehnend verhalten haben; persische Werke sollen auf seinen Befehl verbrannt und vernichtet worden sein.

Litteratur: Grundriss d. iran. Phil., II, 559 f.; W. Barthold, *Turkestan v epokhu mongolskago nashestviya*, II, 213 ff.

(W. BARTHOLD)

**TAHMÂN** B. 'AMR AL-KHILĀBĪ war einer der weniger bedeutenden arabischen Dichter, dessen gesammelte Gedichte uns nur zufällig erhalten geblieben, während weitaus bedeutendere Sammlungen unwiederbringlich verloren gegangen sind. Seine Lebenszeit ist ziemlich genau bekannt, da er von dem *Harūri*-Führer Naḍja b. 'Amr al-Ḥanafī auf einer seiner Expeditionen gefangen genommen und als Führer verwendet wurde. Während der Nacht machte er einen Fluchtversuch, nahm eins der besten Kamele und ritt davon. Er wurde jedoch zu Pferde verfolgt und wieder eingefangen. Als Strafe für den Diebstahl des Kamels liessen die *Harūri* ihm die rechte Hand abhauen. Als er später zum *Khalifen* 'Abd al-Malik kam, trug er ihm sein berühmtestes Gedicht vor, in welchem er den Verlust seiner Hand beklagt und den *Khalifen* um die Zahlung des Sühnegeldes bittet, da er nur als treuer Untertan gehandelt habe und nicht die Strafe verdiene, die gewöhnlichen Verbrechern auferlegt werde. Nach einem anderen Bericht jedoch hat er seine Hand überhaupt nicht verloren, und das Gedicht wurde nur zu dem Zwecke verfasst, seine Hand zu retten für den Fall, dass solch eine Strafe über ihn verhängt würde. Er war in einer Weinschenke gewesen, und im Zustand der Trunkenheit hatte er den Eigentümer des Geldes beraubt, das dieser durch solchen verbotenen Handel eingenommen hatte; und zwar hatte er die Kiste aufgebrochen, in der der Besitzer sein Geld verwahrte. Nach diesem Bericht wird er vor den *Khalifen* al-Walid gebracht und nicht vor 'Abd al-Malik. Dass er z. Zt. al-Walids lebte, wird durch ein anderes Gedicht (S. 82, 2) bestätigt, in dem er diesen Herrscher und die Banū Omaiya im allgemeinen rühmt. Da auch andere Berichte und Verse auf den Verlust seiner Hand anspielen, so scheint dieser zweite Bericht auf einen Interpreten zurückzugehen, dem diese Verse nicht bekannt waren. Tahmān war sehr empfindlich in Bezug auf den Verlust seiner Hand und trug sie stets eingehüllt. Eines Tages zog ein Mann aus dem Stamm der Abū Rabi'a b. 'Abd, als Tahmān am Wassertrog stand, das Kleidungsstück zurück, das seine Hand bedeckte. Tahmān trug den Hass auf diesen Menschen mit sich herum, bis er ihn eines Tages überraschte, als er bei irgendeiner Beschäftigung am Boden kniete. Er versetzte ihm einen Hieb mit seinem Schwert und glaubte ihn getötet zu haben, obwohl jener in Wirklichkeit nur verwundet worden war. Er floh nach dem Yemen zum Stamm al-Hārith b. Ka'b und fand eine Zufluchtsstätte bei den Banū 'Abd al-Madān, einem der edelsten Stämme des Yemen. Von dort aus sandte er einige Verse in die Welt, die seiner Freude über die gerächte Beleidigung Ausdruck gaben. Er hatte noch einen anderen Streit zu bestehen, in welchem er einen Mann aus dem Stamm *Ghanī* wegen einer Frau tötete; er flüchtete und hielt sich zwei Jahre lang im Süden der Yamāma auf, indem er sich bei Tage verborgen hielt und während der Nacht die Leute beraubte. Seine Lage wurde jedoch so übel, dass, als einige seiner Stammesgenossen von den Kilāb vorüberzogen, er sie in einigen Versen aufforderte, beim Statthalter von Medina Verzeihung für ihn zu erbitten. Ein Mann namens Sudaiy b. Kaīs zog nach Medina und erreichte in der Tat die Verzeihung und zahlte den Verwandten des Erschlagenen *Ghanawī* das Sühnegeld. Aus all diesen zerstreuten Berichten können wir den Schluss ziehen, dass er in der zweiten Hälfte des

I. Jahrhunderts der Hidjra lebte. Einige der nur in Bruchstücken überlieferten Gedichte sind einfach Liebesgedichte, einige davon auf die Hārithī, d. h. südarabische Frauen, die er während seines Aufenthaltes im Yemen verfasste. Der kurze *Diwān* bildete wahrscheinlich einen Teil der Gedichtsammlung, die Abū Sa'īd al-Sukkārī unter dem Titel: *Kitāb Luṣūṣ al-'Arab*, „Buch der arabischen Räuber“, zusammengestellt hat. Es gibt eine deutsche Übersetzung von O. Rescher, aber da sie als Privatdruck erschienen ist, kann ich das Datum des Erscheinens nicht angeben. Der arabische Text ist veröffentlicht in W. Wright, *Opuscula Arabica*, Leiden 1859, S. 76—89. Verse von Tahmān werden gelegentlich in anderen Werken angeführt, manchmal nur mit der Angabe als von einem der „Räuber“ herrührend. Im *Lisān al-'Arab* wird er nur viermal zitiert (III, 492; II, 132; XI, 298; XIII, 43, 432); Bakrī, ed. Wüstenfeld, S. 413; Yāqūt und al-Kālī, Indices.

*Litteratur*: ist im Text angegeben.

(F. KRENKOW)

**TAHMĀSP I.**, der zweite Herrscher Persiens aus der Šafawiden-Dynastie, ältester Sohn Šāh Ismā'īl's I.; im Jahre 919 (1514) geboren, bestieg er den Thron im Alter von 10 Jahren (930=1524) und wurde naturgemäss der Spielball der Häupter der Kīzīlbash. Er schlug im Jahre 934 (1527) bei Turbet-i Šaikh-Djam die Uzbeken in die Flucht. Durch den Aufruhr Dhu 'l-Fakār's aus dem Kurdenstamme Mūšlu, der sich auf die Kalhur-Kurden stützte und die türkische Oberlehensherrlichkeit forderte, nach Baghdād gerufen, sah er, wie dieser durch seine Brüder ermordet wurde. Er begab sich hierauf nach Herāt, das die Uzbeken seit 18 Monaten belagerten; diese zogen sich aber bei seinem Herannahen zurück. Im Jahre 940 (1534) bemächtigten sich die Osmanen Mesopotamiens und der Stadt Tabriz; Sultan Sulaimān gelangte bis Sultāniya und überschritt alsdann das Gebirge in südlicher Richtung, um Besitz von Baghdād zu nehmen; vier Jahren später besetzte er Wān. Die Perser waren die ganze Zeit in der Verteidigung geblieben. Im Jahre 1541 flüchtete sich der Grossmogul Humāyūn, der Sohn Babūr's, durch einen Aufstand von seinem Throne vertrieben, zu Tahmāsp. Die prunkvollen Versammlungen, die bei dieser Gelegenheit stattfanden, sind in einem Wandgemälde des Pavillons Čihil-sutūn zu Isfahān festgehalten; dieser Monarch hatte indessen unter der Beharrlichkeit zu leiden, mit der der Šāh ihn bearbeitete, den šī'itischen Glauben anzunehmen.

Eine von den Türken unterstützte Empörung seines Bruders Ilkhās-Mirzā (954=1547) verursachte Tahmāsp nur Sorgen. Ein türkisches Heer besetzte Ādherbāidjān und Isfahān; dennoch führte der Feldzug zu nichts, da Ilkhās sich mit seinen Verbündeten entzweit hatte. Der Prätendent wurde später gefangen genommen und hingerichtet. Im Jahre 961 (1554) wurde mit den Türken ein Waffenstillstand geschlossen, und im folgenden Jahre wurde der Frieden unterzeichnet. Bāyazīd der Sohn des Sultans Sulaimān, flüchtete sich infolge seiner Empörung (963=1556) nach Persien, wurde jedoch nach zweijähriger Unterhandlung ausgeliefert, und Tahmāsp liess ihn für 400 000 Goldstücke umbringen oder liess es doch wenigstens zu.

Die letzten Jahre seiner Regierung waren durch Einfälle der Uzbeken in den Khorāsān sowie durch Hungersnot und Pest gestört (919=1571). Tah-

māsp starb im Jahre 984 (1576), von der Mutter eines gewissen Haidar, des Hauptes des Ustādjlū-Stammes, vergiftet. Seine Regierung hatte 52½ Jahre gedauert. Er hat sein eigenes Leben beschrieben (ed. P. Horn u. d. T.: *Denkwürdigkeiten*, in *Z D M G*, XLIV (1890), 563—649, Übers., Strassburg 1891) und zwar bis zum Jahre 969 (1561), als Bāyazīd den Türken ausgeliefert wurde. Amtliche von ihm an zeitgenössische Herrscher gerichtete Briefe befinden sich in Abschrift in verschiedenen Hss. des Britischen Museums, (Rieu, *Catal.*, N<sup>o</sup>. 390, 530, 809, 984). Unter seiner Regierung erhielt Persien den Besuch des englischen Gesandten Anthony Jenkinson (1562) und des Gesandten von Venedig, Vincentio d'Alessandri (1571).

*Litteratur*: Riḍā-kūh-khān, *Rawdat al-Šafā'i Nāširī*, Teheran 1274, VIII, nicht paginiert; E. G. Browne, *Hist. of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 81, 84—98; P. M. Sykes, *History of Persia* I, II, 246—53; Curson, *Persia*, II, 35; Cl. Huart, *Histoire de Bagdad dans les temps modernes*, Paris 1901, S. 34—6; P. Horn, *Geschichte Irans in islamitischer Zeit, in Grundriss d. iran. Philologie*, II, 582; L. Teufel, in *Z D M G*, XXXVII (1883), 113—25; Malcolm, *History of Persia*, London 1815, I, 505—11. (CL. HUART)

**TAHMĀSP II.**, dritter Sohn des Šāh Husain. Während der Belagerung Isfahāns durch die Afghānen (1135=1722) zum mutmasslichen Thronerben erklärt, entwich er an der Spitze von 600 Mann und versuchte ohne Erfolg, zu Kāzwin Truppen zu sammeln. Er schloss mit Peter dem Grossen, der soeben Resht und Bākū besetzt hatte, einen Vertrag (dieser Vertrag hatte keinen Erfolg), behauptete sich zu Farah-Ābād in Māzandarān mit Hilfe Fatḥ-'Alī-khāns, des Führers der Kādžāren, und traf dort mit dem zukünftigen Nādir-šāh zusammen, der hierauf den Namen Tahmāsp-kūh-khān („Khān, Diener des Tahmāsp“) annahm und ihm 5 000 Mann, Afshāren und Kurden, zuführte. Infolge des Meuchelmordes Fatḥ-'Alī's bei Meshhed durch Nādir wurde dieser zum Oberbefehlshaber der persischen Truppen ernannt, nahm Meshhed und Herāt ein und führte einen ausgezeichneten Sieg über die Afghānen bei Mihmān-Dūst in der Nähe von Dāmghān im Jahre 1141 (1729) herbei. Indem er Tahmāsp in Dāmghān liess, trug er weitere Siege bei Murte-Khurt davon, drang in Isfahān ein, wohin Tahmāsp, dessen Vater von den Afghānen vor ihrem Abzug ermordet worden war, ihm folgte und dort seine Mutter wiederfand, die 7 Jahre daselbst als Sklavin unerkannt gelebt hatte. Tahmāsp belohnte die Dienste seines Generals, indem er ihm die Statthalterschaft von Khorāsān, Sīdžistān, Kirmān und Māzandarān mit dem Titel Sultān übertrug. Nādir prägte Münzen auf seinen eigenen Namen und bezahlte auf diese Weise den Sold seiner Truppen. Durch die Siege seines Generals angetrieben, wollte Tahmāsp den Oberbefehl über die Armee übernehmen, belagerte Eriwān ohne Erfolg und wurde von den Türken zu Koredjān bei Hamadān im Jahre 1144 (1731) geschlagen. Im folgenden Jahre schloss er Frieden und trat Transkaukasien ab, jedoch ohne Tabriz und die Länder südöstlich dieser Stadt. Nādir erhob Einspruch gegen den Abschluss dieses Vertrages, marschierte nach Isfahān, bemächtigte sich Tahmāsp's und setzte ihn in Khorāsān gefangen. Auf den Thron setzte er einen acht Monate alten



Sohn des Shāh unter dem Namen Shāh-Abbās III. Nachdem dieser Sohn gestorben war, liess Nādir im Jahre 1148 (1736) sich zum Herrscher Persiens ausrufen. Während des indischen Feldzuges liess der Sohn Nādir's, Rīdā-kulī, Tāhmāsp und fast seine ganze Familie zu Sebzarā hinrichten (1151=1739).

*Litteratur:* Mirzā Mahdi-khan, *Tārikh-i Džahan-gushā-i Nādirī*, Bombay 1265, S. 9—114; Tabriz 1266, S. 6—67; Rīdā-kulī-khān, *Ravqat, al-Safā-i Nāsirī*, Teheran 1274, VIII, nicht paginiert; P. M. Sykes, *History of Persia*, II, 317—44; E. G. Browne, *Hist. of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 129—36; Malcolm, *Hist. of Persia*, London 1815, I, 636—37; II, 21—96. (CL. HUAT)

**TAHMŪRATH**, im persischen Nationalepos zweiter König aus der Dynastie Pīshdādī.

Der Name Takhmō-urupa (*Avesta*), Takhmōrup (*Bundahish*) ist aus *takhma* „stark, tapfer“ (vgl. Rustum < Rustahm) + *urupa* (oder *urupi*, vgl. Christensen, S. 140) „ein gewisses Tier der Hunderrasse“ zusammengesetzt; siehe Bartholomae, *Altir. Wört.*, S. 1532, der jedoch über den eigentlichen Sinn des Namens Zweifel äussert (Darmesteter, *Avesta*, II, 583, interpretierte es mit „stark von Gestalt“ aus Sanskrit *rūpa*?). Die neueren Formen sind Takhmūraf, Takhmūras. Die Umschrift in arabischen Buchstaben: Tāhmūrath (zuweilen Tahmūrath) gibt ein Zwischenstadium in der Entwicklung des letzten Konsonanten wieder: *p* > *f* > *th* > *s*; das arabische emphatische *ṭ* scheint den rückwirkenden Einfluss des *h* anzudeuten: vgl. die Schreibweisen *Tāhmāsp*, *Tihran*. Im mandäischen *Sidrā Rabba* erscheint Tāhmūrath unter dem Namen Zardānayāta Tāhmūrāt.

Nach Windischmann ist Tāhmūrath eine der rätselhaftesten Persönlichkeiten des iranischen Epos. Die Person dieses Königs ist ein synkretistisches Gebilde, jede Epoche hat neue Züge zu seinem Charakterbild hinzugefügt.

Nach den meisten Quellen ist Tāhmūrath der Sohn des Wiwandjān (avest. Vivahvant, pehl. Vivanghan, der Enkel oder Urenkel Hūshang's). Die Brüder Tāhmūrath's sind: sein Nachfolger Vim = Djam[shēd], Spitūr (Spityura) und Nars. Nur das *Shāhnāma* hält die Reihenfolge der Regierungen für die Reihenfolge der Generationen, indem es aus Tāhmūrath den Sohn Hūshang's und den Vater Djamshēd's macht. Die islamischen Quellen nennen einen Sohn Tāhmūrath's, dessen Name nach Ibn al-Fakih: Fāris (der Heros eponymus der Perser), nach dem *Nushat al-Kutub*, ed. Le Strange, S. 112: Lashkar, nach den Quellen von d'Herbelot: Kāramān gewesen sein soll.

Im *Avesta* führt Tāhmūrath das Epitheton *azina-vant/zānahvant*, das gewöhnlich (vgl. Hamza und das *Mudjmil*, S. 166) mit „bewaffnet“ erklärt wird, aber nach Bartholomae, *Altiran. Wört.*, S. 228 und 1651, den Sinn „aufgeweckt, lebhaft“ hat. Firdawsī erwähnt dieses Epitheton nicht, wofern er nicht darauf anspielt, wenn er sagt, dass Tāhmūrath den Ahriman sattelte (*zīn*), um sich seiner als Reittier zu bedienen.

Nach dem *Avesta* (*Yasht* XIX, 28) „bewang Takhmō Urupa alle Dämonen . . . und ritt 30 Jahre hindurch den Aūra-Mainyu, der in ein Pferd verwandelt worden war, von einem Ende der Welt bis zum andern“ (Übers. Darmesteter). Tāhmūrath siegte am Khordād-Tage des Monats Farvardin über Ahriman, und dieses Ereignis wird jedes Jahr von den Gläubigen gefeiert, die dafür einen geweihten Kuchen zubereiten müssen (nach einer

Pahlavi-Abhandlung bei West, *Pahlavi texts*, III, 314). Die persische *Riwāyat* (Spiegel, *Einleitung*), die sich auf Möbad-i Dihlavi beruft, enthält sehr viele sonderbare Einzelheiten (die bei Firdawsī und anderswo fehlen): jeden Tag machte Tāhmūrath auf dem Rücken Ahrimans dreimal die Runde um die Welt und durchmass den Weg vom Berge Alburz bis zur Brücke Čīnavd. Ahriman, der von Tāhmūrath mit Keulenschlägen bearbeitet wird, ernährte sich nur von den Sünden der Menschen. Durch Versprechungen von Honig und seidenen Gewändern (über diese unreinen Erzeugnisse vgl. Spiegel, *Einleitung*, II, 153, 158) gewann Ahriman die Gattin Tāhmūrath's, ihren Gatten zu befragen, ob es jemals vorkommen könnte, dass er bei seinen Runden um die Welt Schrecken empfinden würde. Tāhmūrath gesteht, dass er jedesmal Furcht hat, wenn Ahriman sich vom Gipfel des Alburz hinunterstürzt. Nachdem Ahriman über diesen schwachen Punkt Tāhmūrath's unterrichtet ist, wirft er ihn ab und verschlingt ihn. Der Engel Surōsh verkündet dem Djam[shēd] das Verschwinden Tāhmūrath's und sagt ihm, dass zwei Dinge Ahriman erfreuen würden: Lobeserhebungen (oder Gesänge) und Sodomie (vgl. Marquart, in *Handes Amsorya*, Wien 1916, S. 100). Djam spielt auf diese beiden Leidenschaften an, und als Ahriman sich anschickt, auf diese Vorschläge zu antworten, greift Djam mit der Hand in seine Eingeweide und zieht den Körper seines Bruders heraus. Ahriman verfolgt Djam, aber dieser vermeidet es auf Surōsh's Rat, ihm ins Gesicht zu sehen, und Ahriman kehrt machtlos zur Hölle zurück. Djam reinigt Tāhmūrath und erbaut ihm einen [A]stōdān. Die Hand Djams, mit der er Ahriman berührt hat, bedeckt sich mit Aussatz. Während er schläft, erfährt er, dass seine Krankheit durch Ochsenurin heilbar ist. So beziehen sich also im *Riwāyat* die Einrichtung der *Dakhma* und der Gebrauch des *Gōmēs* auf den Tod Tāhmūrath's. [Das *Mudjmil* berichtet ausdrücklich, dass Tāhmūrath eines natürlichen Todes gestorben sei].

Die Heldentaten Tāhmūrath's tragen ihm auch das Epitheton *Dēvband* ein, vgl. *Shāhnāma*, das *Mudjmil* und die persische *Riwāyat*. Nach Aogemaidē (*Avesta*, Übers. Darmesteter, III, 165) „machte Tāhmūrath den Ganā-Mainyō, den Obersten der Dämonen, zu seinem Streitross und entriß ihm die 7 Schriftarten“. Das *Minōkhirad* (Übers. West, Kap. XXI, 32) berichtet, dass die sieben von Ahriman verborgenen Schriftarten zutage befördert wurden. Firdawsī scheint den Doppelsinn seiner Ausdrucksweise, die an den dämonischen Ursprung der Schriftarten glauben lässt, nicht zu bemerken, da nach ihm die Schriftarten dem Tāhmūrath von den *Dēv* gelehrt wurden, die er bei ihrem Aufruhr unterworfen hatte. Firdawsī spricht von „ungefähr 30 Schriftarten“ (*nazdik-i si*), zählt aber nur sechs auf: das *Kūmī*, das *Tāzī*, das *Pārsī*, das *Soghdi*, das *Činī* und das *Pahlavi*.

Dieser Tradition überlagert sich die Legende von den Massnahmen, die Tāhmūrath ergriff, um die Bücher aus der Sündflut zu retten. Dieses Vorgehen des Tāhmūrath setzt ihn, wie Windischmann schon festgestellt hat, in Beziehung zu dem babylonischen Xisouthros (Berossos, in *Frag. hist. graec.*, ed. Müller, II, 501). Hamza, ed. Gottwaldt, S. 197, berichtet, dass man im Jahre 350 (961) in Džai (Isfahān) in dem Gebäude Sārwaḥ oder Sārōya einen Schlupfwinkel entdeckte, der 50 Bal-

len Häute mit unbekannten Schriftzeichen enthielt. (Ibn Rusta schreibt diesen Namen Sārūk, „Mörser“; ebenso lautet der Name der Zitadelle von Hamadān, des Hauptortes von Farāhān, des Nebenflusses des Djaḡhatu und der Stadt Sarūdī bei Biredjīk). Dafür führt Ḥamza (357 = 962) die Aussage des Astronomen Abū Ma'shar (gest. um 272 = 885) an, nach welchem ein derartiger Fund von Manuskripten, die auf Rinde (*Tōz*) von Silberpappeln (*Khadank*) geschrieben waren, einstmal in Sārōya gemacht worden war. Dieses Mal konnte eins der Manuskripte, das „in alter persischer Schrift“ geschrieben war, entziffert werden. Einer der alten persischen Könige erzählt darin, das Tāhmūrath 231 Jahre und 300 Tage vor der Sündflut gewusst habe, wann dieses Ereignis eintreten werde. Als wahrer „Freund der Wissenschaften und der Gelehrten“ befahl er seinen Ingenieuren (*Muhandisīn*), einen möglichst sicheren Ort ausfindig zu machen und hier ein Gebäude zu erbauen, das den Namen Sārōya erhielt. Wissenschaftliche Werke verschiedener Art, u. a. astronomische Tafeln, wurden darin untergebracht (aber die Sündflut [vgl. Bīrūnī] ging nicht über Hulwān hinaus).

Auf Tāhmūrath beziehen sich noch verschiedene andere Traditionen. Sehr alttümlich ist die Erwähnung im *Bundahish*, Kap. XVII, 4, nach der unter Tāhmūrath „die Leute beständig auf dem Rücken des Ochsen Sarsaok von Khvanīras (Zentral-Karshvar [neupersisch: Kashvar]) nach anderen Gegenden gelangten“. In einer Nacht mitten auf dem Meere warf der Wind das heilige Feuer, das ebenfalls auf den Rücken des Sarsaok gestellt war, ins Wasser, aber das Feuer teilte sich in drei Teile, die so hell leuchteten, dass die Leute das Meer überqueren konnten. Diese Mythe versinnbildlicht die Bevölkerung der 6 *Karshvar* des Umkreises und den Ursprung der drei grossen Feuertempel.

Dem Tāhmūrath (Ḥamza, S. 29–30) wird der Bau von Babylon, der Zitadelle (*Kuhandiz*) von Marw, von Kardindād (eine der 7 Städte von Madā'in; eine andere Lesart: Kurdābād; im *Mudj-mil al-Tawārikh*: Girdābād-i buzurgtarīn), der beiden Vorstädte von Isfahān: Mihrīn (Marbīn? vgl. Ibn al-Fakīh, S. 265) und Sārōya (früher Kūk) zugeschrieben. Nach Ṭabarī gründete Tāhmūrath die Stadt Sābūr, und Mas'ūdi nimmt hier die Residenz Tāhmūrath's an. Zu dieser Aufzählung fügen die Quellen von d'Herbelot hinzu: Ninive und Amid.

Im *Shāhnāma* wird Tāhmūrath als der grosse Organisator bei der Nutzbarmachung des Tierreiches dargestellt: von ihm datiert die Wollweberei, die Zähmung der wilden Tiere und der Jagdvögel, die Zucht von Reittieren, von Wachhunden, Hähnen und Hennen. Vgl. auch das *Mudj-mil* und *Thā'alībī*.

Neben Tāhmūrath erwähnt das *Shāhnāma* seinen frommen und weisen Minister (*Dastūr*) Shēdāsp, dessen Name den Eindruck erweckt, als wäre er eine verfälschte Lesart von Būdāsp (Boddhisatva, Buddha). Blochet, *Études sur le gnosticisme*, S. 28, hat versucht, durch das graphische System des Pahlavi zu zeigen, dass es möglich sei, *Shēdā* anstelle von *Būt* im Sinne von „Dämon“ zu setzen. Schon Ṭabarī, I, 175 berichtet, dass im ersten Jahr der Regierungszeit Tāhmūrath's Būdāsp erschien, der die Lehre der Šābī'a [s. d.] verkündete: fast alle islamischen Geschichtsschreiber bringen ebenfalls diese Einzelheit (s. Windischmann und Christensen). Einige Autoren (Mas'ūdi, *Tanbīh*, in

BGA, VIII, 90) machen sogar glaubhaft, dass die Perser vor Zardusht sich zur sabäischen Religion, die von Būdāsp verkündet worden war, bekannt hätten. Nach Ḥamza führte Yūdāsp (lies: Būdāsp) bei einer Hungersnot die Sitte des Fastens zur Zeit Tāhmūrath's ein. Derselbe Autor berichtet, dass Tāhmūrath sich zu einer religiösen Duldsamkeit bekannt habe und dass sich während seiner Regierungszeit der Götzendienst verbreitet habe. Diese Legende steht übrigens in striktem Gegensatz zu dem, was das *Denkart*, VII, I, 19, behauptet, nach welchem Tāhmūrath „den Götzendienst niederschlug und den Kult und die Verehrung des Schöpfers förderte“.

Tāhmūrath hat in der indischen Mythologie keinerlei Äquivalent. Windischmann und Spiegel haben sich bemüht, indoeuropäische (iranische?) und semitische Züge aus dieser verwickelten Persönlichkeit herauszufinden. Zu den erstgenannten gehört die Genealogie Tāhmūrath's, sein Kampf gegen Ahriman usw. Semitisch sollen die Einzelheiten über die Sündflut, die Rettung der Bücher usw. sein. Windischmann, der sich auf den zweiten Bestandteil im Namen Tāhmūrath (*urupa*) stützte, vermutete sogar tierischen Ursprung („Tiergestalt“) bei diesem Helden, indem er ihn mit gewissen babylonischen Gestalten für verwandt hielt.

Eine selbständige Theorie ist von Christensen, a. a. O., S. 136, 142, aufgestellt worden: nach der Trennung der Iranier und Inder wurden Hūshang und Tāhmūrath, die alle beide die Spuren vom Typ des „ersten Menschen“ und des „ersten Königs“ an sich tragen, in die Mythologie eingefügt, wo sie ihren Platz vor Yim, dem indo-iranischen Typ des ersten Menschen, und nach Gayōmard, „dem vormenschlichen Riesen, der zum Prototyp des Menschengeschlechts geworden war“, erhielten. Christensen versucht sodann, Hūshang und Tāhmūrath mit Persönlichkeiten aus der Skythenlegende gleichzusetzen (Herodot, IV, 5–7): Targitaos, der erste Mensch, und sein Sohn Arpoxais, „der Heros eponymus des Skythenstammes Rpa“ (\*Arpa > Urupa; Christensen glaubt dieses Element in zahlreichen Ortsnamen Vorderasiens zu finden, wo „der Schauplatz für die Wanderungen der Skythen war“). Von diesem Gesichtspunkte aus könnte die von Firdawsi angeführte Genealogie: Tāhmūrath, der Sohn Hūshang's, sich vielleicht mit der Überlieferung decken, während die drei Generationen, die zwischen Tāhmūrath und Hūshang eingeschaltet sind, möglicherweise nur verdorbene Lesarten des Namens Vivanghān sind.

Die späten Quellen suchen die Legende zu deuten; nach einem Pārsī-Priester (Darmesteter, *Ét. iran.*, II, 74) bedeutet der Sieg Tāhmūrath's über Ahriman nur seinen „Sieg über die unreinen Wünsche des Fleisches“. Mirkhond scheint für den Aufstand der *Dēv* den Aufstand der Grossen des Reiches setzen zu wollen.

Sehr sonderbar ist die weitere Entwicklung des Tāhmūrath-Mythus auf islamischem Boden. Nach E. Blochet ist die Stute mit dem Frauenkopf al-Burāk, auf der beim *Mī'rādī* Muḥammad die unsichtbare Welt durchheilt, von Ahriman in der Tāhmūrathlegende entlehnt. Der Name *Burāk* soll mit dem persischen Worte *Bārā/bārāgi* verwandt sein, das gerade die *Riwayāt* und Firdawsi benutzen. Auf einer Karaffe aus der Sāsānidenzeit, die sich in Wien befindet (vgl. Arneth, *Monumente d. K. K. Münz- und Antiken-Cabinette in Wien*, 1850, *Die antiken Gold- und Silber-Monumente*,



Taf. VI—VII), befinden sich Bilder von einem Manne auf einem Ungeheuer mit einem bärtigen Männerkopf, das einige Ähnlichkeit mit den geflügelten Stieren der Assyrier hat. Blochet glaubt in diesen Bildern die verschiedenen Heldenaten des Tahmūrath wieder zu erkennen. Auf der andern Seite hat der gleiche Gelehrte gezeigt, wie Tahmūrath durch das Medium des islamischen (?) Genius Samhūras oder Shamhūraš (Metathesis von *h/m?*) gegangen und schliesslich mit der komplizierten Gestalt eines Hl. Georg verschmolzen ist. Man findet das Bild des Samhūras in einer „alten“ Handschrift *Dakū'ik al-Hakā'ik* (Nat.-Bibl. in Paris, *Fonds persan*, N<sup>o</sup> 174); in dem begleitenden Text heisst es, dass dieser Engel „der grosse Engel der Atmosphäre und dass sein Wohnsitz (*Maḳām*) auf der Insel (*sic!*) Ba'albak sei; er wird als Ritter in Kriegsrüstung (*mubāriz*) dargestellt, der mit einem Säbelhieb einen Drachen so tötet, dass der Drache (*Azdahā*) in zwei Stücke zerschnitten wird, während er mit den Zähnen nach der Brust des Pferdes greift. Jedes Mal, wenn zwei Heere bereit zur Schlacht einander gegenüberstehen, befiehlt Gott diesem Engel, sich nach dem Orte zwischen diesen beiden Heeren zu begeben, und dieser Engel leiht seine Hilfe dem Heere, dem Gott hat beistehen wollen“. Der Name Tahmūrath der in der Neuzeit unter den Pārsi häufig ist, scheint im islamischen Persien unbekannt zu sein. Seit dem XVI. Jahrhundert ist er unter den christlichen Fürsten Georgiens (in der Form Theimurazi) sehr beliebt. Dies seltsame Namenscktsal muss durch den Einfluss der Shirwānsāhe zu erklären sein, die mit den Georgiern verwandt waren und häufig Namen aus iranischen Epen trugen. Vgl. Justi, *Iran. Namenbuch*, S. 321.

**Litteratur:** Die hauptsächlichsten Quellen, die Tahmūrath erwähnen, sind: im *Avesta*, *Yasht*, Kap. 15, 11 und 19, 28; *Afrin-i Zartusht*, § 2; im *Bundahish* (West, *Pahlavi texts*, I, Oxford 1880), Kap. 17, 4; 31, 2; 34, 4; im *Din-i Mainōg-i Kihirad* (West, *ibid.*, III, 1885), Kap. 27, 21; die *Kiwayat pārsi* über Tahmūrath befindet sich bei Spiegel, *Einleit. in die traditionellen Schriften d. Parsen*, Wien 1860, II, 158—9 und 317—26 (197 persische Distichen; eine Prosa-Lesart befindet sich in einer Münchener Hs., s. den Kat. von Bartholomae, S. 141); *Shāhnāma*, ed. Mohl, I, 40—6; ed. Vullers, I, 202; Tabari, I, 174—5; Mas'ūdi, *Murūdj*, ed. Barbier de Meynard, II, 111; III, 252; IV, 44, 49; Hamza Isfahāni, ed. Gottwaldt, S. 13, 25, 29—30, 197 (Übers., S. 9, 17, 20, 151); Birūni, *al-Āthār al-bākiya*, ed. Sachau, S. 24; *Mudjmil al-Tawārikh*, in *J A*, 1841, XI, 154, 166, 279, 292, 390, 413; Tha'alibi, *Ghurur Akhbār Mulūk al-Furs* (vor 412), ed. Zotenberg, S. 7—9. Für die kleineren Quellen s. Windischmann und Christensen, S. 192—203. D'Herbelot, *Bibl. Orientale*, Ausgabe von 1783, V, 451—6, unter Thahamurath, wo die späteren Zusätze der Gedichte angeführt sind wie das *Tahmūrath-nāma* und das *Kahramān-nāma* (türkische Hs. der Nat.-Bibl. in Paris, N<sup>o</sup> 321, 343 und 344; Kahramān ist der Sohn Tahmūrath's), vgl. Mohl, in der Einleitung zu seiner Ausgabe des *Shāhnāma*, I, 74—6; der Artikel Tahmūrath fehlt in der Originalausgabe von D'Herbelot, Paris 1697, obwohl das *Tahmūrath-nāma* darin unter Malik-al-bahr bei Erwähnung des Reittieres des Siyāmak, des Sohnes des Kayūmarth, genannt wird.

Windischmann, *Zoroastr. Studien*, Berlin 1863: *Tahmō-urupis*, S. 196—212; Spiegel, *Iranische Alterthumskunde*, Leipzig 1871, I, 510—22; Justi, *Iranisches Namenbuch*, 1895, S. 320—1; Darmesteter, *Études iraniennes*, 1883, II, 24, 51, 74—5, 178; E. Blochet, *L'ascension au ciel du prophète Mohammed*, in *R H R*, XL (1899), 1—25, 203—36; derselbe, *Études sur le gnosticisme musulman*, in *R S O*, II, III, IV, VI, Sonderabdruck Rom 1913, S. 1—193, vor allem S. 1—17, 28; A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, in *Arch. d'études orient.*, XIV (1918), 131—218; Hōsang und Taxmoraw (vollständige Analyse aller Quellen).

(V. MINORSKY)

**TAHRĪF** (A.), Entstellung einer Schrift, wodurch der ursprüngliche Sinn geändert wird. Es kann auf verschiedene Weise geschehen, durch direkte Änderung des geschriebenen Textes, durch willkürliche Änderungen beim Vorlesen der an sich richtigen Texte, durch Weglassung von Teilen davon oder Interpolationen oder durch falsche Auslegung des genuinen Wortlauts. Anlass sich mit diesem Begriff zu beschäftigen, fanden die Muḥammedaner in den Stellen des Kor'an wo Muḥammed die Juden beschuldigte, dass sie die ihnen mitgetheilten Offenbarungsbücher, namentlich die Thora, *harrafū*, verdrehten (vgl. d. Art. KOR'AN, S. 1142b). Diese Anschuldigung war in Wirklichkeit der einzige Ausweg für Muḥammed, um sich aus einer gefährlichen Situation zu retten, als er in Madina in nähere Berührung mit den Juden kam. Er hatte sich von Anfang an auf das Zeugnis der „Schriftvölker“, d. h. der Juden und Christen, berufen, indem er fest überzeugt war, dass der Inhalt des Alten und Neuen Testaments sich mit dem deckte, was er auf Grund seiner Offenbarungen vortrug. Seine Darstellungen der alttestamentlichen Begebenheiten und Gesetze enthielten aber Missverständnisse, sodass sie notwendig die Kritik und die Spottlust der Juden erregen mussten, und dadurch kam er in eine unangenehme Lage. Wenn seine Darstellungen mit den alten Offenbarungsschriften in Widerstreit standen, so stand seine Behauptung, sie durch göttliche Offenbarungen empfangen zu haben, auf dem Spiele. Da nun das Bewusstsein von seiner prophetischen Inspiration ihm unerschütterlich feststand, gab es für ihn nur eine Möglichkeit zu erklären, dass die Juden böswillig ihre heiligen Schriften entstellten hätten, während er selbst ihren wahren Inhalt wiedergegeben habe. Es war eine gewagte Behauptung, die ihm aber dadurch ermöglicht wurde, dass diese Schriften seinen Anhängern verschlossene Bücher waren, während sie an die Wahrheit seiner Worte fest glaubten. Bei dieser Gelegenheit gebraucht Muḥammed den Ausdruck *harrafa* (Sūra II, 70; IV, 48; V, 16, 45), seltener das synonyme *lawā* (III, 72; IV, 48) oder das speziellere *baddala* „umtauschen, an die Stelle von etwas setzen“ (II, 56; VII, 16). Wie er sich diese Entstellung dachte, wird aus seinen Worten nicht deutlich, und vielleicht hatte er selbst keine klare Vorstellung davon; es kam ihm ja auch mehr auf die Tatsache an als auf das Wie. Eine direkte Anschuldigung, den Text gefälscht zu haben, liegt wohl Sūra II, 73 vor: „Wehe denen, die die Schrift mit ihren Händen schreiben und sagen: Dies kommt von Allāh“. Dagegen scheint III, 72 von einem ändernden Vortrage der Texte die Rede zu sein,

wenn es heisst: „Ein Teil von ihnen verdrehen ihre Zunge mit der Schrift, damit ihr glaubet, dass es aus der Schrift sei, aber es ist nicht aus der Schrift; sie sagen: Es kommt von Allāh, aber es kommt nicht von Allāh“; vgl. IV, 48: „Sie verdrehen mit der Zunge“. An andern Stellen begnügt er sich mit der Beschuldigung, dass die Juden allerlei in ihrer Schrift verbergen und unterdrücken, Sūra II, 154, 169. Das wird VI, 91 auf eigentümliche Weise ausgeführt, indem es heisst: „Ihr macht die Schrift Mosis zu Blättern, die ihr vorleget, und vieles davon unterdrückt ihr“, was nur bedeuten kann, dass sie nach seiner Meinung die die Wahrheit seiner Verkündigung bestätigenden Stellen aus den Abschriften entfernten, deren sie sich bei den Disputationen bedienten. Ein leider undurchsichtiges Beispiel ihrer Entstellungen gibt er II, 156 und VII, 16, wonach sie an die Stelle des Wortes *hitta* ein anderes gesetzt haben sollen, was ihnen eine schwere Strafe zugezogen habe. Die II, 98 und IV, 48 angeführten Wortverdrehungen sind wohl nicht als Schriftzitate gemeint. Zu den unterdrückten Stellen rechneten die Traditionen besonders das Gesetz, die Unzucht mit Steinigung zu bestrafen (Ibn Hishām, S. 394 f.) und die Beschreibungen Muḥammeds als den erwarteten Propheten (eb., S. 353). Folgerichtig dehnte Muḥammed diese Tahrifanklage auch auf die Christen aus, von denen er behauptete, dass sie ebenfalls die Stellen in ihren heiligen Schriften verbargen, die für die Wahrheit seiner Sendung Zeugnis ablegten; vgl. die Anrede an „die Schriftbesitzer“ Sūra II, 141 und III, 64 sowie in bezug auf die Vorausverkündigung Muḥammeds Ibn Hishām, S. 388, wie er wohl auch meint, dass die von Jesus abgelehnte Bezeichnung als Gott und die Trinitätslehre (z.B. V, 116) auf Schriftfälschungen beruhten. Übrigens verhält es sich so eigentümlich, dass die Gegner mit gutem Recht eine Tabdilanklage gegen die Offenbarungen des Propheten richten konnten. Zwar verwehrte er sich Sūra X, 16 energisch gegen die Zumutung der Gegner, dass er eine andere Offenbarung an die Stelle der vorgetragenen setzen sollte, aber die nicht seltenen Abrogationen früherer Bestimmungen (s. d. Art. KOR'AN) waren ihm unbedenklich, und XVI, 103 spricht Allāh mit klaren Worten davon, dass er gelegentlich einen Vers an Stelle eines andern setzte, was die Gegner nicht versäumten, dem Propheten vorzuwerfen.

Die unklare Weise, in welcher Muḥammed im Kor'an von den Schriftfälschungen der Schriftbesitzer spricht, hatte zur Folge, dass die muḥamedanischen Gelehrten, die allmählich mit dem Alten und Neuen Testament etwas näher bekannt wurden und sich in den polemischen Schriften mit Vorliebe mit der *Tahrif*-, *Tabdil*- und *Taghyir*-anklage beschäftigten, in ihrer Beurteilung der der Anklage zu Grunde liegenden Tatsachen zu stark abweichenden Auffassungen kamen. Einige blieben bei der Auffassung stehen, die in den ersten Jahrhunderten nach Muḥammed die gewöhnliche war, dass nämlich die Juden tatsächlich den Text geändert hätten. Ein energischer Vertreter dieser Richtung war der 456 (1064) gestorbene Andalusier Abū Muḥammed 'Alī b. Ḥazm. Den diametralen Gegensatz dazu bildete die von anderen vertretene Auffassung, dass die Texte der Schriftbesitzer intakt waren, und dass die abweichenden Behauptungen der Juden und Christen lediglich auf falschen Interpretationen der betreffenden Stellen

beruhten. Einer der frühesten Vertreter dieser Auffassung war der yemenische Zaidit al-Kāsim b. Ibrāhīm (gest. 246 = 860) in einer gegen die Christen gerichteten polemischen Abhandlung; unter ihren späteren Anhängern ist besonders der grosse Geschichtsschreiber Ibn Khaldūn zu nennen. Wie häufig bei ähnlichen Kontroversen gab es auch eine vermittelnde Richtung, indem einige die tatsächlichen Textfälschungen der Schriftvölker zugaben, sie aber auf ein Minimum beschränkten. Von diesen divergierenden Auffassungen war die erstgenannte entschieden die einfachste und konsequenteste, denn sie ruhte auf dem natürlichen Eindruck, den die Worte des Kor'an machen mussten und in den ersten Zeiten des Islām gemacht hatten, aber sie führte zu bedenklichen Resultaten, die allmählich empfunden wurden. Wenn man immer mit der Möglichkeit rechnen musste, dass die Texte der älteren Offenbarungsbücher gefälscht waren, so verloren sie stark an Wert, und in Wirklichkeit sprachen die Anhänger dieser Theorie sich öfters geringschätzig über dieselben aus und warnten vor ihrem Gebrauch. Dadurch kollidierte man aber mit einer apologetischen Aufgabe, der sich die Theologen eifrig widmeten, nämlich dem Nachweis der Vorausverkündigung Muḥammeds als des zu erwartenden Propheten in den biblischen Schriften (z. B. Deut. XVIII, 15), denn das setzte natürlich die Authentie der betreffenden Stellen voraus. Dies Moment wirkte so stark, dass nur eine Minderheit der Tahrifanklage in ihrer schroffen Form huldigte. Aber in ihrer milderen Form fuhr sie fort, eine Hauptrolle in der Polemik der Muḥammedaner gegen die Christen und Juden zu spielen, was z.B. durch die Mitteilung Doughtys beleuchtet wird, dass er in seinen Gesprächen mit den Arabern diese Beschuldigung wiederholt zu hören bekam (*Travels in Arabia*, I, 298; vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 204).

Auch in den inneren Streitigkeiten der Muḥammedaner ist die Tahrifanklage laut geworden, indem die Shi'iten öfters behauptet haben, dass im offiziellen Kor'an allerlei weggelassen oder hinzugefügt sei zu dem Zwecke, die im ursprünglichen Texte vorliegenden Beweise für die Wahrheit ihrer Lehre zu beseitigen oder zu widerlegen. Natürlich revanchierten sich die Orthodoxen, indem sie denselben Vorwurf gegen die Shi'iten richteten.

*Litteratur*: Goldziher, *ZDMG*, XXXII, 341 ff. zu Steinschneider, *Polemische u. apologetische Literatur in arabischer Sprache (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes)*, Bd. VI, N<sup>o</sup>. 3; M. Schremer, *Z. Gesch. der Polemik zw. Juden u. Muhammedanern*, *ZDMG*, XLII, 591 ff.; Di Matteo, *Tahrif ed alterazioni della Bibbia secondo i Musulmani*, *Bessarione*, Anno XXVI, Vol. XXXVIII, 64—111. — Zum Tahrif innerhalb des Islām vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, III f.; ders., *Die Richtungen der islamischen Kor'anauslegung*, S. 272, 281. (FR. BUHL)

**TAHSIL** ist das *nomen actionis* des zweiten Stammes von *ḥaṣala* und bedeutet ursprünglich „Einsammlung“, „Gewinnung“, „Erwerbung“. In Indien beschränkt sich der Gebrauch des Wortes auf die Einsammlung der Steuer; es wird in den Vereinigten Provinzen und in Madras angewandt auf die Unterabteilung eines Distrikts (namens *Tā'alluḳa* oder in der Präsidentschaft Bombay in verderbter Form *Tālūkā*) mit einem Flächeninhalt von 400 bis 600 englischen Quadratmeilen (in



den Vereinigten Provinzen ist der Umfang auch geringer), die eine Verwaltungs- und Steuereinheit bildet. An Umfang steht das *Tahšil* zwischen dem *Pargana* und dem *Sarkār* des Moghulreiches; der leitende Beamte trägt die Bezeichnung *Tahšildār* (Inhaber eines *Tahšil*) und hat Verwaltungs- und, ausser in Madras, auch friedensrichterliche Befugnisse. Er ist unmittelbar unterstellt entweder einem höheren Beamten, der an der Spitze eines Bezirks vom Umfang zweier oder mehr *Tahšil*'s steht, oder dem *District Magistrate* und *Collector*.

*Litteratur:* Die wichtigeren Wörterbücher; *Imperial Gazetteer of India*, Oxford 1909; H. Yule und A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, ed. Wm. Crooke, London 1903. (T. W. HAIG)

**TAHŠĪN**, MIR MUHAMMED HUSAIN AṬĀ KHĀN, mit dem *Takhalluṣ* Tahsīn, auch unter dem Titel *Muraṣṣa'* Raḳm bekannt; ein indischer Schriftsteller, wie es scheint, aus Itāwā, Sohn des Mir Bākīr Khān, dessen *Takhalluṣ* Shawk war. Der Sohn Tahsīn's, Kāsim 'Alī Khān, war nicht nur Schriftsteller, sondern auch Musiker. Die genauen Daten von Tahsīn's Geburt und Tod sind nicht festzustellen; sein wichtigstes Werk, das *Nawāṭar-i muraṣṣa'*, wurde um 1195 (1780) fertiggestellt. Der Verfasser stand im Dienste des Generals Smith, den er von Lakhnaw nach Kalkutta begleitete. Später lebte Tahsīn in Patna, dann, nach seines Vaters Tode, in Faizābād. Hier waren nacheinander seine Protektoren der Nawwāb Shudjā' al-Dawla († 1189 = 1775) — in dessen Dienst er die Abfassung seines *Nawāṭar* fortsetzte, das er in Patna begonnen zu haben scheint — und der folgende Nawwāb, Āṣaf al-Dawla (1189–1212 = 1775–97), unter dessen Regierung das Werk vollendet wurde. Der Autor hat zu der Vorrede des *Nawāṭar* eine *Kāṣida* zu Ehren des Āṣaf al-Dawla hinzugefügt. Es wird überliefert, dass die Lektüre der Werke des berühmten Hindūstānī-Dichters Mirzā Muḥammed Rafī' Sawdā († 1195 = 1780 zu Lakhnaw) Tahsīn veranlasste, selbst als Hindūstānī-Schriftsteller tätig zu sein.

Werke. 1. *Nawāṭar-i muraṣṣa'*: eine Hindūstānī-Übersetzung in Vers und Prosa eines persischen Originals (names *Kiṣṣa-i ṣahār Darwish*). Dieses Original wird Amir Khusrav zugeschrieben, gelegentlich jedoch auch Andjāb oder Muḥammed 'Alī Ma'ṣūm. Das *Nawāṭar* zeigt einen sehr kunstvollen literarischen Stil. Das war der Grund, weshalb zu Schulzwecken eine andere Übersetzung des *Kiṣṣa-i ṣahār Darwish* von Mir Amman von Dihli im Jahre 1215 (1801) begonnen und im Jahre 1217 (1803) beendet wurde: diese Übersetzung ist das bekannte *Bāgh u-Bahār*. Ausgaben von Tahsīn's *Nawāṭar* erschienen in Bombay (1846), Lakhnaw (1869) und Cawnpore (1874). Das *Nawāṭar* selbst hat bestimmten literarischen Einfluss auf einen andern Hindūstānī-Schriftsteller ausgeübt, nämlich auf 'Azmat Allāh, der, wie er selbst in der Vorrede seines romantischen Werkes *Kiṣṣa-i rangīn Guṣṭār* sagt, in diesem Buche Tahsīn's Stil nachgeahmt hat. Andererseits findet sich in einem Manuskript des India Office (N<sup>o</sup>. 132 von Blumhardts Katalog) die Einleitung und die Erzählung des ersten *Derwish* in Verbindung mit einer Hindūstānī-Übersetzung der Geschichten des dritten *Derwish* und des Königs Āzādbakht aus der Feder eines andern Schriftstellers namens Muḥammed Hādī.

2. Ausser dem *Nawāṭar* schrieb Tahsīn in persischer Sprache eine englische Grammatik unter dem Titel *Ḍawābiṭ-i Angriṣī* und schliesslich ein

anscheinend historisches Werk unter dem Titel *Tawārīkh-i Kāsimī*.

Erwähnung verdient noch die Tatsache, dass nach der *Tadhkira* des Yūsuf 'Alī Khān Tahsīn auch als Kalligraph Ruf besass. Ausser diesem Tahsīn gab es noch einen andern des gleichen Namens, der ebenfalls Muḥammed Husain Khān hiess, von dem ein Gedichtzyklus zum Lobe des Propheten, teils in persischer, teils in Hindūstānī-Sprache, unter dem Titel *Guldasta-i Na't* in lithographischer Ausgabe in Dihli (1873) erschienen ist. Ausserdem gibt es noch eine Sammlung von Strophen auf Muḥammed, die von einem gewissen Muḥammed Husain Khān Tahsīn (demselben?) aus verschiedenen Quellen zusammengestellt wurden; die Sammlung trägt den Titel *Āman-i Madh-i Nabī* und erschien in Dihli 1854.

*Litteratur:* Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature hindoue et hindoustanie*, 2. Aufl., I, 212, 356; III, 199 ff.; *Grundriss der iran. Phil.*, II, 324; A. Sprenger, *A Catalogue of the... manuscripts of the libraries of the King of Oudh.*, I, 294; J. F. Blumhardt, *Catalogue of the Hindustani manuscripts of the Library of the India Office* (1926), S. 42–3, 51, 67 ff.; ders., *Catalogue of Hindustani printed books in the Library of the British Museum* (1889), S. 231; *Catal. India Office*, II/II; J. F. Blumhardt, *Hindustani Books*, S. 124, 146; *Bāgh o-Bahār*, ed. D. Forbes, 6. Aufl., S. II f.

(V. F. BÜCHNER)

**AL-TĀ'Ī** LI-AMR ALLĀH (oder LI'LLĀH), 'ABD AL-KARĪM B. AL-FADL, 'abbāsīdischer Khālife, geboren im Jahre 317 (929/930). Sein Vater war der Khālife al-Mu'tī, nach dessen Enthronung am 13. Dhū 'l-Qa'da 363 (5. August 974) er als Beherrscher der Gläubigen proklamiert wurde; die Mutter, die ihn überlebte, hiess 'Utb. Wie Ibn al-Athīr mit Recht bemerkt (IX, 56), hatte al-Tā'ī während seiner Regierung nicht soviel Autorität, dass er seinen Namen an irgendwelche nennenswerten Unternehmungen knüpfen konnte; in der Geschichte wird er fast nur dann erwähnt, wenn von Bestallungsurkunden, Kondolenzbezeugungen und derartigen Formalitäten die Rede ist, und seine hervorragendste Eigenschaft scheint eine ausserordentliche Körperkraft gewesen zu sein. Die wirklichen Herrscher waren anfangs die Būyiden [s. d.]; nachdem aber der bedeutendste unter ihnen, 'Aḍud al-Dawla [s. d.], der übrige Schwiegervater des Khālifens war, im Shawwāl 372 (März 983) gestorben war, begannen seine Söhne sich gegenseitig zu befehden. Im Sha'bān 381 (Oktober/November 991) liess sich Bahā' al-Dawla [s. d.], der mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte und seinen Truppen den Sold nicht auszahlen konnte, von seinem einflussreichen Ratgeber Abu 'l-Ḥasan b. al-Mu'allim überreden, den Khālifens zu stürzen, um seiner Reichtümer habhaft zu werden. Bei einer Audienz, wo der Būyide mit grossem Gefolge erschien, wurde der nichtsahnde Tā'ī auf den Befehl Bahā' al-Dawla's vom Throne gerissen und nach dessen Haus gebracht, wo er bis auf weiteres bleiben musste. Als Khālife folgte ihm sein Vetter Abu 'l-'Abbās Aḥmed nach, der den Namen al-Kādir [s. d.] annahm. Im Radjab 382 (September 992) durfte der ehemalige Khālife ins Haus al-Kādir's übersiedeln. Hier wurde er gut behandelt; er starb am 1. Shawwāl 393 (3. August 1003).

*Litteratur:* Muḥammed b. Shākir al-Kutubi,

*Farwāt*, II, 3; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), VIII—IX, siehe Index; Ibn Khaldūn, *al-Ibar*, III, 428, 430; Ibn al-Fikākā *al-Fakāh* (ed. Derenbourg), S. 391; Weil, *Geschichte der Chalifen*, III, 21—44; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall* (3. Ausg.), S. 582; Le Strange, *Baghdad during the Abbasid caliphate*, S. 162, 270, 271. (K. V. ZETTERSTĒEN)

**TAIBA.** [Siehe AL-MADĪNA.]

**TĀ'IF**, Stadt in Arabien. 75 Meilen südöstlich von Mekka erhebt sich in einer Höhe von ungefähr 1650 m in den Bergen des Sarāt die Stadt Tā'if. Von der umgebenden Landschaft mit ihren von Mauern eingeschlossenen Gärten versichert der Reisende Burckhardt, dass es das reizvollste sei, was ihm „seit seiner Abreise vom Libanon in Syrien begegnet ist“. Auch die Beduinen nennen die Gegend eine Ecke Syriens, die unter den ungnädigen Himmel des Hidjāz versetzt worden ist, und glauben, dieses Wunder der allmächtigen Fürsprache Abrahams, Allāhs Freund, zuschreiben zu müssen. Die frische und luftige Lage — man beobachtete hier zuweilen das Gefrieren des Wassers — übte eine starke Anziehungskraft auf die reichen Kaufleute Mekkas aus. Jeder hielt darauf, hier ein Anwesen zu haben, zum wenigsten einen Fuss breit Erde, um sich hier von den Strapazen des erschöpfenden Klimas von Mekka zu erholen, wie es ihre Nachfolger noch heute tun.

Tā'if war das städtische Zentrum des Stammes *Thakīf*. Der Ausdruck im Korān (XLIII, 30) *al-Karyatāin* fasst Mekka und Tā'if zusammen und stellt zwischen ihnen eine wichtige Beziehung her. Tā'if wird im Korān nicht anders bezeichnet. Aber man kann behaupten, dass es am Vorabend der Hidjra für die zweite Stadt Westarabiens galt und dem Range nach gleich nach Mekka stand. Tā'if übertraf Mekka durch sein fruchtbares Land. Die Täler in der Umgebung lieferten für den Exporthandel der Stadt eine Fülle von Waren, die in einer so verlassen Gegend wie dem Hidjāz besonders vorteilhaft abzusetzen waren: Wein, Getreide und Holz. Die industrielle Spezialität von Tā'if war das Gerben von Fellen, die in so grosser Menge vorhanden waren, dass, wie man versichert, die Luft in der Nachbarschaft der Gerbereien verpestet war. Tā'if besass einen Mauergürtel, der zur Aufnahme von Kriegsmaschinen eingerichtet war.

Wenn man in das Sandmeer reiste oder von dort kam, lieferte Tā'if für die Verproviantierung der Wüstenschiffe seine mannigfaltigen Bodenprodukte und für ihre Beladung die Erzeugnisse seiner Industrie. Tā'if scheint vorzugsweise die Beziehungen zum Yemen gepflegt zu haben, wo es drei oder vier Tagemärsche vor der gefürchteten Konkurrenz Mekkas voraus hatte. Die städtische Bevölkerung schied sich in zwei Hauptgruppen, die zwei gegnerische Parteien geworden waren. Ihre Kämpfe um die Vorherrschaft haben die wirtschaftliche Entwicklung der Stadt gelähmt. Die „Ahlāf“ bildeten die weniger alte und weniger vornehme Partei. Nichtsdestoweniger gelang es ihnen, sich die Betreuung des Nationalheiligtums der al-Lāt zu sichern. Wenn sie auch ihren Nebenbuhlern, den Banū Mālik, an Reichtum und Grundbesitz nachstanden, so wussten sie doch diese Nachteile durch eine gewandtere Diplomatie und durch eine straffere militärische Organisation auszugleichen. Die besten Dichter und die bekanntesten Häupter von Tā'if entstammen den ahlāfītischen Kreisen.

Der Gewohnheit, sich mit Weizen zu ernähren, schrieben die Beduinen die sprichwörtlich gewordene Verschmitztheit und List der Tā'ifiten zu. Eine Art herzliches Einvernehmen bestand zwischen Mekka und Tā'if, ein Einvernehmen, das durch Ehebündnisse zwischen Korāshiten und Ahlāfiten besiegelt worden war. Viele Mekkaner hatten, wie wir gesehen haben, ihren Wohnsitz in Tā'if und besaßen hier Ländereien. Kaum weniger zahlreich waren in Mekka die Tā'ifiten als *Halīf* der grossen Familien, besonders der Omayyaden, die fast alle Grundbesitz im Gebiet von Tā'if hatten. Das erklärt die überwiegende Stellung, welche die Thakāfiten im syrischen Khalifat einnahmen.

Am Vorabend der Hidjra erweckt Tā'if also den Eindruck einer einzigartigen Stadt im Hidjāz. Durch ihr frisches Klima, ihre Früchte, ihre Weintrauben — die berühmten *Zabīb* von Tā'if — und andere Bodenprodukte erinnert sie weit mehr an Syrien als an die unwirtliche Landschaft Westarabiens. Was die intellektuelle Entwicklung anlangt, so scheint die Bevölkerung Tā'ifs „notorisch den Durchschnitt der Beduinen und der ansässigen Bevölkerung überragt zu haben“. So hat der geistvolle Vielschreiber al-Djāhiz, als er von Hadjdjād sprach, geglaubt, die Mitbürger des grossen Thakāfiten charakterisieren zu müssen. Es ist nicht verwunderlich, wenn Muḥammed nach dem Scheitern seines Apostolates in Mekka daran dachte, die intelligente Bevölkerung von Tā'if zu gewinnen. Nachdem er auch von dieser Seite abschlägig beschieden worden war, blieb ihm nur der Weg, sich an die Anṣār zu wenden. In ihren Kriegen gegen Muḥammed wurden die Korāsh von den Ahlāf aus Tā'if militärisch unterstützt. Nach dem *Fatḥ* von Mekka im Jahre 8 d. H., am Tage nach der Niederlage der Hawāzin bei Hunain, begann Muḥammed Tā'if erfolglos zu belagern. Erst ein Jahr später sollte eine Abordnung von Tā'ifiten in Medina lange über den Beitritt ihrer Mitbürger zu der neuen Religion, der sie sich ohne Begeisterung anschlossen, unterhandeln.

Die Ausbreitung des Islām über die Grenzen Arabiens hinaus kam der Stadt Tā'if ebenso wenig wie Mekka zustatten. Mekka musste hinter Medina zurücktreten, das zuerst die Residenz des Khalifen und sodann unter den Omayyaden der Sitz des Generalgouverneurs vom Hidjāz wurde, dem Tā'if gewöhnlich als Unterpräfektur unterstand. Diesem Verfall wurde zuerst durch das tatkräftige Vorgehen der Bewohner Einhalt geboten. Es gelang ihnen, dass Tā'if mit seinen frischen Bergen die Sommerfrische nicht nur für die Mekkaner, sondern auch für die neue islamische Aristokratie wurde, die sich nach Medina zurückgezogen hatte. Gerade unter den Omayyaden erbrachten sie einen neuen Beweis, wie leicht sie sich den Verhältnissen anpassen konnten. Der wirtschaftliche Niedergang Tā'ifs und der Verlust seiner Selbständigkeit fällt mit dem grössten politischen Einfluss zusammen, den die Thakāfiten jemals besessen haben. Es gelang ihnen, in die höchsten Stellen zu kommen, und sie entfalteten hier die verschiedenartigsten Fähigkeiten. Seit Mu'āwiya trifft man bei den Omayyaden-Khalifen fast nur thakāfitische Statthalter an. Zur Zeit Ziyād b. Abihī's rechnete man sogar damit, sie den Thron besteigen zu sehen. Als unter Walid I. das arabische Reich den höchsten Gipfel seiner Macht erreicht hatte, war der mächtigste Mann in der Regierung nicht der korāshitische Monarch, sondern der Thakāfite Hadj-



djādī. Alle wissen in gewandter Weise, die historischen Beziehungen, das enge Verhältnis Tā'ifs zu Mekka und ihre alten Verbindungen zu den hervorragendsten koraishitischen Familien und vor allem zu den Omayyaden auszubuten. Sie entdecken in dieser Vergangenheit einen Fingerzeig für ihre endgültige politische Orientierung.

Die 'Abbāsiden und die 'Aliden hüten sich, dies ausser acht zu lassen. Die Tradition hält es mit ihrem hartnäckigen Groll und lässt die Thakafiten in demselben ungünstigen Lichte erscheinen wie die Omayyaden. Seit Karbalā' und dem Scheitern der 'alidischen Restauration stellt sie die Thakafiten so dar, als ob sie vom Propheten verflucht worden seien. Die Reaktion der 'Abbāsiden, die sich mit dem Hass der Shī'iten und den politischen Ränken des 'Irāk verbündete, verfolgte in gehässiger Weise besonders das Andenken an die bedeutenden thakafitischen Beamten aus der Omayyadenzeit; sie bemüht sich, über die Stadt Tā'if und ihre tapfere Bevölkerung Acht und Bann der Geschichte zu verhängen. Dies glückte wunderbarerweise, und noch heute verknüpft sich bei den Beduinen eine ausgesprochene Verachtung mit dem Namen der Thakafiten.

Die 'Abbāsiden-Herrschaft zeigt in offener Weise dem Hidjāz, diesem Herd unaufhörlicher Aufstände der 'Aliden, ihre Feindschaft (*Aghānī*, III, 94). Tā'if hütete das Grab des 'Abdallāh b. 'Abbās, des Ahnherrn der Dynastie, der zum sehr verehrten Schutzheiligen der Stadt geworden war. Trotz dieses von zahlreichen Pilgern besuchten Heiligtums gelang es nicht, die Feindschaft der 'Abbāsiden zu entwarnen, die der Bevölkerung die früheren Sympathien für die Omayyaden nicht verziehen und die Stadt allmählich dem Verfall entgegengehen liessen. Ganz ausnahmsweise ist es, wenn sich 'Abbāsiden-Prinzessinnen um Tā'if kümmern. Die Mutter des Khalifen Mukṭadir und vor ihr die berühmte Zubaida, die Gattin Hārūn al-Rašīd's, erwarben hier Besitzungen: letztere zweifellos bei der Anlage einer Wasserleitung für Mekka. Mit dem umliegenden Gebieten des Sarāt bleibt Tā'if aber bis auf unsere Tage der Frucht- und Getreidemarkt von Mekka.

Seit dem IV. (X.) Jahrhundert benennen alle Geographen, die Tā'if erwähnen, es mit *Bulaida* „Städtchen“ und glauben, das Epitheton „klein“ noch hinzufügen zu müssen. Seine Umgebung entvölkert sich, und die Enzyklopedisten wie Bakrī und Yāqūt kommen nicht dazu, hier die Stelle zu suchen, wo die Besitzungen und Weiler, die zur Omayyadenzeit erwähnt werden, gelegen haben. Seit der Aufrichtung des Hasaniden-Emirats von Mekka hat Tā'if im allgemeinen den Gross-Sherifen unterstanden. Mit seinem Befestigungsgürtel und seiner bescheidenen Zitadelle wiesen die Gross-Sherifen ihm die Aufgabe zu, Mekka gegen die Einfälle aus dem Nadjd zu verteidigen. Tā'if hat diese Rolle nur sehr unvollkommen erfüllt, vor allem in den Kriegen zwischen den Gross-Sherifen und den Wahhābiten unter Ibn Sa'ūd. Diese Sektierer bemächtigten sich im Jahre 1802 der Stadt und zerstörten sie. Sie wurde 1813 von den Ägyptern unter dem Oberbefehl Tūsūn Pasha's wieder eingenommen. Der Reisende Burckhardt, der im folgenden Jahre die Stadt besuchte, fand sie zur Hälfte in Trümmern. Er ass hier „sehr grosse Weintrauben von köstlichem Geschmack Feigen, Quitten und Granatäpfel“. Der Grundstock der Stadtbewölkerung besteht aus Arabern aus dem Stamme Thakāfī. „Die meisten reichen Kaufleute

aus Mekka besaßen hier Häuser, aber die meisten Fremden, die die Stadt zum Aufenthaltsort erwählt hatten, sind indischer Herkunft“.

In gleicher Weise setzt sich auch heute noch die Bevölkerung zusammen. Nach Philby, der hier Ende 1918 weilte, übersteigt ihre Bevölkerungszahl kaum 5000 Seelen, aber sie erreicht während der Sommersaison 20000. Im August 1924 fiel Tā'if wieder in die Gewalt der Wahhābiten während ihres Feldzuges gegen Husain b. 'Alī, den Exkönig des Hidjāz.

*Litteratur:* Nähere Angaben in H. Lammens, *La cité arabe de Tā'if à la veille de l'hégire*, in *MFOB*, VIII, 115—327; H. Lammens, *Ziād ibn Abihi, vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Mo'awia I*, in *RSO*, IV; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 494—501; Ibn Hawkal, *BGA*, I, 27; Muḥaddasī, *BGA*, III, 79; Ibn al-Fakīh, *BGA*, V, 22; Hamḍānī, *Dja'irat al-'Arab*, ed. Müller, S. 120, 121; Ibn Džubair, *Travels*, ed. de Goeje, S. 120—22; 'Udjaimī, *Ahḍat al-Laṭā'if min Akhbār al-Tā'if* (Hs. der Staatsbibl. in Kairo, im Katalog: Abtlg. Geschichte, unter N<sup>o</sup> 87; über den Autor 'Udjaimī, s. Brockelmann, *GAZ*, II, 392, wo diese kleine Monographie nicht angegeben ist); Burckhardt, *Voyages en Arabie*, übers. Eyriès, I, 110—13; Philby, *The Heart of Arabia*, London 1922, I, 182—203; deutsche Übers., Leipzig 1925, I, 184—201.

(H. LAMMENS)

**TAIM B. MURRA**, Unterabteilung des mekkanischen Stammes der Kuraish. Dieser von mehreren anderen arabischen Stämmen geführte Name bedeutet „Diener“ und muss demnach die Abkürzung eines alten theophoren Namens sein, wie man in der Tat Taimallāh-Taimallāt [s.d.] und in Inschriften Taim Manāt, Taim Ruḍā, Θαιμηλος usw. findet (vgl. Wellhausen, *Reste*, 2. Aufl., S. 7; Lidzbarski, *Handbuch d. nordsem. Epigraphik*, S. 385). Die Taim b. Murra gehörten zu den Kuraish al-Baṭā'ih, d.h. zu den in Mekka herrschenden Stämmen; trotzdem aber scheint es nicht, dass sie politischen Einfluss gehabt haben, während ihre nahen Verwandten, die Makhzūm (b. Yāqaza b. Murra), an Macht mit den Nachkommen des Kusaiy rivalisierten. Die vorislamische Geschichte Mekkas ignoriert sie fast vollständig (man vergleiche die spärlichen Zitate bei Caetani, *Annali dell' Islām*, Index zu Bd. I—II, S. 1506). Die einzige Person von Bedeutung, die beim Auftreten des Islām Ansehen gehabt zu haben scheint, ist der durch seine Freigebigkeit berühmte 'Abdallāh b. Djud'ān; in seinem Hause, das man in Mekka noch in islamischer Zeit zeigte, vereinigten sich die kuraishitischen Stämme zu einem Bündnis (*Hilf al-Fuḍūl*; vgl. Caetani, *Annali*, Einleitung, § 147); er war der Gönner des Dichters Umayya b. Abi 'l-Salt (*Aghānī*, VIII, 2—5; vgl. Schulthess, in *Orientalische Studien Th. Noldeke... gewidmet*, I, 73—4; Goldziher, *al-Huṭai'a*, in *ZDMG*, XLVI, 7). Das Ansehen der Taim b. Murra beruht übrigens einzig allein darauf, dass aus ihrer Mitte zwei der berühmtesten Männer des Islām hervorgingen: Abū Bakr und Talḥa b. 'Ubadallāh.

Eine kurze Beschreibung des von den Taim b. Murra in Mekka bewohnten Stadtviertels befindet sich bei al-Azraqī, *Chron. d. Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld, I, 468.

*Litteratur:* Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, R. 16 (Register, S. 447); Ibn Duraid, *K. al-Iṣṭiḥṣāq*, ed. Wüstenfeld, S. 59—60.

(G. LEVI DELLA VIDA)

**TAIMĀ<sup>3</sup>**, alte Niederlassung in einer wasserreichen Oase in Nordarabien, vier Tagereisen südlich von Dūmat al-Djandal, nach Muḳaddasī drei von Hidjr und vier von Wādī 'l-Kurā. Es liegt in einer Niederung, deren Länge Jaussen und Savignac auf 3 km mit einer Breite von 500 m schätzen. Die unterirdischen Wasseradern sammeln sich und treten ans Licht in einem Brunnen, der nach den genannten Reisenden 12–15 m tief ist mit einem Durchmesser von ungefähr 20 m. Taimā<sup>3</sup> wird in den Keilinschriften und als wichtiger Punkt der Karawanen im Alten Testament (Jes. XXI, 14; Jer. XXV, 23; Hiob VI, 19) erwähnt. Aus der persischen Zeit stammt die von Euting gefundene altaramäische Inschrift, die die bedeutende Kultur des Handelsplatzes beleuchtet. Es wird von den altarabischen Dichtern erwähnt, z.B. Imru 'l-Kais, *Mu'allaka*, Vers 76: „nicht lässt er (der Regenssturm) einen Palmenstamm in Taimā<sup>3</sup> übrig und keine Burg, wenn sie nicht aus Steinen gebaut ist“. Wie andere Oasen in Nordarabien, wurde sie von eingewanderten Juden oder von jüdischen Proselyten besiedelt. Zu ihnen gehörte u. a. Samaw'al [s. d.], der Herr der von A'shā und andern Dichtern erwähnten Burg al-Ablak al-Fard. Die jüdischen Bewohner waren Muḥammed feindlich gesinnt; als sie aber erfuhren, wie es ihren Glaubensgenossen in Wādī 'l-Kurā gegangen war, unterwarfen sie sich freiwillig und behielten dadurch ihren Landbesitz gegen Zahlung einer jährlichen Abgabe. Sie wurden aber wie andere Juden in Arabien von 'Omar aus dem Lande verwiesen. Im X. Jahrh. nennt es Ibn Ḥawkal mehr bevölkert als Tabūk. Eine eingehendere Beschreibung gibt Muḳaddasī von der Lage in einer wasser- und umfangreichen Vertiefung mit einer Quelle, vielen z.T. verfallenen Brunnen, prächtigen Gärten und vielen Palmen mit trefflichen Datteln, dagegen tadelt er den Geiz der Bewohner und klagt über den Mangel an hervorragenden Gelehrten aus dieser Stadt. Im folgenden Jahrh. spricht al-Bakrī von dem Reichtum an Datteln, Feigen und Trauben; die wohlbevölkerte Stadt habe eine einen Parasang lange Mauer, die an einem Bache entlang läuft. Von neueren Reisenden gibt Euting eine gute Beschreibung der Stadt mit den engen Gassen und den von Obstgärten umgebenen Häusern. An Altertümern fand er Überreste zweier Tempel und einen viereckigen Bau mit Ecktürmen. Von der Burg Ablak, deren Trümmer nach Yāqūt noch zu sehen waren (s. ABLAK), fand er keine Spuren. Jaussen und Savignac beschreiben einige eigentümliche runde Tumuli, deren treppenförmige Seiten oben zu einem kleinen viereckigen Gebäude führen.

Jetzt zeigt Taimā<sup>3</sup> überall Zeichen des Verfalls.

*Litteratur:* Balādhuri, ed. de Goeje, S. 34 f.; *BGA*, ed. de Goeje, I, 22; II, 29; III, 107, 250, 252; VII, 177; VIII, 584; Bakrī, *Geogr. Wörterb.*, ed. Wüstenfeld, I, 208 f.; Yāqūt, *Geogr. Wörterb.*, ed. Wüstenfeld, I, 907 f.; Doughty, *Travels in Arabia*, I, 285, 533, 549 f.; Euting, *Travels and Reise in Innerarabien*, II, 148 ff., 199 ff.; Jaussen und Savignac, *Mission archéologique*, II, Text, S. 133–63, Tafel LXI–LXIV.

(FR. BUHL)

**TAIMALLĀH** b. **THA'LABA**, arabischer Stamm, welcher dem Zweige der Rabī'a b. Nizār ('Adnān-Stämme) angehörte und einen Teil der grossen Gruppe der Bakr b. Wā'il bildete. Genealogie: Taimallāh b. Thā'labā b. Ukāba b. Ša'b

b. 'Alī b. Bakr b. Wā'il. Man findet ihn auch unter der Bezeichnung Taimallāt erwähnt, die wahrscheinlich die echte ist, da eine islāmische (oder christliche) Änderung des Namens al-Lāt in Allāh nicht überraschen kann, während das Gegenteil unbegreiflich ist. Dieser Stamm hatte sich gleich anderen Stämmen Arabiens durch einen *Hilf* (Bündnis) mit dem Schwesterstamm der Banū Kais b. Thā'labā verbündet, und jeder von ihnen war wiederum eng mit den Banū 'Idjil und den Banū 'Anaza verbunden. Diese Konföderation trug den Namen *al-Lahāzim* (das Wort *Lihzima* bezeichnet nach den Lexikographen „Backenknochen“; ähnliche Ausdrücke sind keineswegs selten zur Bezeichnung der Festigkeit eines Bündnisses); sie dehnte sich später auf die Banū Māzin b. Ša'b und anscheinend selbst auf zwei grosse bakritische Untergruppen, die Banū Dhuhl und die Banū Šaihbān, aus. Nach dem Islām trat auch ein anderer bakritischer Stamm, die Banū Ḥanifa, diesem Bündnis bei (al-Mubarrad, *Kāmil*, ed. Wright, S. 276, 1–2; *Naḳā'id*, ed. Bevan, S. 47, 10, 305, 9, 764, 9, und besonders 728, 15; Wüstenfeld, ohne Zweifel durch die Angabe Ibn Qutaiba's *K. al-Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 48 getäuscht, hat geglaubt, der Name *al-Lahāzim* bezöge sich nur auf die Taimallāh, vgl. auch Reiske, *Prima lineae*, S. 253, Note f, 255, Note p). Die Taimallāh nahmen mit ihren Verbündeten an den Kämpfen der Bakr b. Wā'il gegen die Tamim teil, besonders in den Kämpfen bei Zubāla, Nibādj, Taiḥal, Djadūd und al-Waḳiṭ (die beiden letzteren gehören schon der islāmischen Epoche an). Sie scheinen sich übrigens dort keineswegs durch glänzende Heldentaten ausgezeichnet zu haben, noch hatten sie unter ihren Anführern irgend einen von Bedeutung. In den beiden letzten Feldzügen hatten al-Ḥawfāzān b. Šariḳ und Abdjar b. Djabir, beide von den Banū 'Idjil, den Oberbefehl. In früherer Zeit hatten die Taimallāh mit dem Rest der Bakriten gegen die Lakhmid-Könige von al-Hira gekämpft; sie werden in den Berichten über den *Yawm Uwāra* genannt.

Die Taimallāh waren, wie fast alle Bakr b. Wā'il, Christen (vgl. Tabari, *Ta'rikh*, I, 2032 ult.), jedoch wurden sie früh islāmisiert; sie sind sowohl an den Eroberungen als auch an den Bürgerkriegen beteiligt; so findet man z.B. einen von ihnen, Iyās b. 'Abla, bei der Ermordung des Kalifen 'Othmān (*Naḳā'id*, ed. Bevan, S. 918–19). Besonders bei den Ereignissen in den östlichen Provinzen spielten die Taimallāh in den beiden ersten Jahrhunderten der Hidjra eine Rolle. Unter den Mitgliedern dieses Stammes, von denen die historische Überlieferung spricht, ist ohne Zweifel der bemerkenswerteste Aws b. Thā'labā b. Zufar b. Wādī'a, der auch als Dichter bekannt ist (Ibn Ḥadjar, *Iṣāba*, Kairo 1325, I, 82, nach den *Ṭabaḳāt al-Šu'arā'* von Di'bīl und dem *Mu'djam al-Šu'arā'* von al-Marzubānī; Verse bei Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 830 mit der Erwähnung der beiden alten Statuen von Palmyra) und der Gouverneur von Khorāsān war. Als solcher verteidigte er während des Bürgerkrieges im Jahre 65 d.H. tapfer Herāt gegen die von 'Abd Allāh b. Khāzim geführten Truppen des Muṣ'ab b. al-Zubair und leistete ein ganzes Jahr Widerstand, indem er alle Bakr b. Wā'il aus Khorāsān um sich sammelte, bis er unterlag (Tabari, *Ta'rikh*, II, 489–90; Balādhuri, *Futūḥ*, ed. de Goeje, S. 414–15). Ein anderer Dichter aus dem Stamme Tai-



mallāh, Nahār b. Tawsi'a (welcher verdient, „der beste Dichter der Bakr in Khorāsān“ bezeichnet zu werden), nahm an den Feldzügen des Kūtaiba b. Muslim teil, den er zuerst verspottet hatte, zu dem er jedoch später Zuneigung fasste (vgl. Ibn Kūtaiba, *K. al-Shi'r*, ed. de Goeje, S. 342—43; *Hamāsa*, ed. Freytag, S. 431—32; *Naḡā'id*, ed. Bevan, S. 359—60, 364—65, 368; Tabarī, *ʿArīḡ*, II, *passim*; al-Ḳālī, *Amālī*, II, 201—2 u. a.).

Man kennt noch mehrere andere besonders südliche Stämme mit dem Namen Taimallāh oder Taimallāt; Ibn al-Kalbī führt folgende an: T. b. Asad b. Wabara; T. b. Zahw (?) b. Murr b. al-Ḡhawth b. Taiy'; T. b. Ḥikāl... b. Māzin b. al-Azd; T. b. Rufaida b. Ṭhawr b. Kalb; T. b. ʿĀmir al-Adjdjār... b. Kalb; T. b. al-Namir b. Ḳāsiṭ; T. b. Wadm b. Wahballāt... b. Kalb.

*Litteratur:* Wustenfeld, *Geneal. Tabellen*, B. 17 (*Register*, S. 447); Ibn al-Kalbī, *Djama'harat al-Ansāb*, Hs. des Britischen Museum, *Add.* 23—297, Fol. 207<sup>v</sup>—211<sup>v</sup>; Ibn Duraid, *K. al-Ishṭiqāḡ*, ed. Wustenfeld, S. 212—13.

(G. LEVI DELLA VIDA)

**TAIY**, ein altarabischer Stamm yemenischer Herkunft. Der Eponymus des Stammes, Djulhuma b. Udad, genannt Taiy, war nach Angabe der Genealogen ein Abkömmling des Ḳaṭṭān und ein Bruder des Madhḥidj und des Murra, des Ahnherrn des grossen Kindastammes. Ursprünglich in jenem Teil des süd-arabischen Djof, in dem Hunaka — auf der Linie Ṣan'a-Mekka — lag, beheimatet, schlossen sich die Taiy gleich den Azd und anderen süd-arabischen Stämmen jener Auswanderungsbewegung an, die nach der herkömmlichen Überlieferung mit dem Dammbruch von Ma'rīb in Zusammenhang gebracht wird, und siedelten sich im Norden der Halbinsel, in der Gegend der Shammarberge, südlich von der Wüste Nefūd an. Die Berge Adja' und Salmā, südlich [s. d.] und südöstlich vom heutigen Ḥā'il (Ḥājel), wurden geradezu als die „Berge von Taiy“ bezeichnet, ein Beweis für den Jahrhunderte lang anerkannten Besitztitel des Stammes auf jene Gegenden. Auch der Djebel 'Awdjā', etwa halbwegs zwischen Ḥā'il und Taimā, gehörte ebenso wie letztgenannter Ort zum Stammesgebiete der Taiy. Mit dem Muḍarstamme der Banū Asad, die durch die Einwanderung der Taiy teilweise aus ihren Sitzen verdrängt worden waren, lebten diese nachmals in engem Bundesverhältnis, und es wird berichtet, dass sie mit ihnen vereint die Banū Yarbū', einen Unterstamm der Tamīm, bei Riḍjla al-Tais schlugen. An Unterabteilungen (Clans) der Taiy wären als die bekanntesten anzuführen: *Thu'al*, *Djadila*, *Djarm*, *ʿAdi*, *Ḡhawth*, *Ma'n*, *Nabhān*, sowie die drei, zum Unterschied von den bekritischen *Thā'labā* so genannten *Thā'alīb* Taiy, nämlich *Thā'labā* b. *Dhuhl*, b. *Rūmān* und b. *Djad'a*. In der Djāhiliya sollen die Taiy einen Götzen namens Fils verehrt haben, der auf dem Berge Adja' ein Heiligtum hatte, das 'Alī b. Abī Ṭālib mit 150 Anṣār im Auftrage Muḥammeds zerstörte, wobei er eine Tochter des berühmten Ḥātim al-Ṭā'i (s. unten) gefangen nahm. Auch Ruḍā wird als Idol der Taiy genannt. Dass sie zu den stammverwandten Lakhmiden von al-Hira wenigstens zeitweise nähere Beziehungen unterhielten, erhellt aus dem Umstände, dass der letzte Phylarch, al-Nu'mān IV., zwei Frauen aus ihrem Stamme hatte, Far'a bint Sa'd und Zainab bint Aws, beide aus der familie Ḥāritha b. Lām.

Als er aber auf seiner Flucht vor dem Perserkönig bei den verschwägerten Taiy Zuflucht suchte, wiesen ihn diese ab, wohl aus Rücksicht auf ihr freundschaftliches Verhältnis zu den Persern. Ein solches scheint, und nicht nur vorübergehend, bestanden zu haben. Denn nach dem Tode al-Nu'māns wurde der Taiyite Iyās b. Ḳabiṣa als Regent in al-Hira eingesetzt (602—611), der auch im Treffen bei Dhū Ḳar gegen die Banū Bekr den Oberbefehl über die persisch-arabischen Streitkräfte führte. (Tabarī u. a. zählen den Iyās, weil er Christ war, zu den *Ibād*). Im Jahre 9 d. H. sandten die Taiy an den Propheten eine Gesandtschaft, welcher Ḳais b. Djahdar angehörte, der als erster von ihnen den Islām angenommen haben soll und unter die Ṣaḥābi's gerechnet wird (*Usd al-Ḡhāba*, IV, 210). — Die *Nisbe* des Stammmamens lautet Ṭā'i. Unter dieser ist am meisten bekannt geworden der Dichter Ḥātim al-Ṭā'i (*Diwān*, ed. Schulthess), dessen sprichwörtliche Freigebigkeit durch zahlreiche Anekdoten und Erzählungen verherrlicht wurde. Als Dichter der Taiy sind ferner zu erwähnen 'Arīḡ al-Ṭā'i, Zaid al-Khail, Abū Zubaid (Christ), 'Amr b. Miḳaṭ, 'Amr b. Saiyār b. Ḳirwāsh; endlich aus der islamischen Zeit der Kharidjite al-Ṭirmāh (*Diwān*, ed. Krenkow, *GMS*, XXV, 1928). — Von der Mundart der Taiy sind uns in Wörterbüchern und *Diwān* einzelne Beispiele erhalten: *baḳā* und *fanā* für *baḳiya*, *faniya* u. a.; *madjaḥa* für *badjaḥa*, *ḡaltu* für *ḡallitu*; *'aiyin* für *djadud*.

*Litteratur:* Ibn Duraid, *K. al-Ishṭiqāḡ*, ed. Wustenfeld; *al-Bakrī*, ed. Wustenfeld; Wustenfeld, *Genealog. Tabellen und Register*; Sprenger, *Alte Geographie Arabiens*.

(H. H. BRÄU)

**TA'IZZ**, bedeutende Stadt in Südarabien, früher Hauptstadt des türkischen Sandjaks Ta'izziya, zu dem nach dem Provinzial-Gesetz über die allgemeine Wilāyet-Verwaltung [*Taḳwīm-i Wēkā'at* vom 19. Rabī' 1331 (15. März 1329)] die Ḳaḍā's 'Udain, Ibb, Mukhā, Ḳamā'ira, Ḳaṭaba, Hudjariya, nach R. Manzoni auch noch Makhādir, *Dhī* Sufāl, Māwiya gehörten, also das ganze Land zwischen al-Hudeida und den unabhängigen Gebieten nordöstlich von 'Aden. Die Stadt, die in 44° 6' 45" östlicher Länge von Greenwich und 13° 36' 55" nördlicher Breite in 1347 m Seehöhe liegt, lehnt sich an den Nordabhang des Djebel Ṣabr (bei al-Hamdāni: Ṣabir) an und zählt 2—3 000 Einwohner. Die Portugiesen nannten die Stadt Teis, die Italiener (Ludovico di Barthema und Andrea Corsati) Taesa. Sie ist von einer 8—10 m breiten und 3—4 m hohen Mauer umgeben, die wie jene von Ṣan'a von Türmen flankiert wird, die noch 2—2½ m über die Mauer emporragen, und ist aus grossen luftgetrockneten Ziegeln erbaut und aussen mit einer Lage gebrannter Ziegel verkleidet. Die Stadtmauer bildet ein unregelmässiges Viereck, das sich von Osten nach Westen erstreckt. Die Westseite dieses Vierecks zeigt einen polygonalen Vorsprung, in dessen Südostwinkel sich ein jah abfallender Pick von 150 m Höhe erhebt, auf dem die Zitadelle al-Ḳāhira liegt, die freilich jetzt sehr verfallen ist, aber einst als starke Festung galt. Diesem Pick entspricht im Nordostwinkel der Mauer ein spitzer Vorsprung, dessen Gipfel ein steil abfallender Hügel bildet. Die Stadtmauer wird von fünf Toren durchbrochen; im Osten führt das Bāb al-Kebir auf die Strasse Māwiya-'Aden sowie Ḳaṭaba-Ibb-Yerim-Ṣan'a, im Westen das

Bāb Shekh Mūsā auf die Strasse nach Mukhā und Hais. Im Südwesten bildet das Bāb al-Emdagher den Zugang zur Hudjariya und Benī 'Alwān, im Süden führt das Bāb 'Ain Dumma auf den Djebel Šabr und verbindet den Berg mit dem Fort al-Kāhira, endlich führt im Südosten das Bāb al-Khudeira, das noch von einer Mauer umgeben ist, gleichfalls auf den Djebel Šabr. Diese Tore, die nicht weit voneinander liegen, sind nach arabischer Bauart eingerichtet und werden von zwei Türmen flankiert, die sich über die Stadtmauer erheben und von einem dritten Turm überhöht, der den Eingang deckt. Die Stadt wird durch unterirdische Leitungen vom Djebel Šabr mit ausgezeichnetem Trinkwasser versehen und besitzt einen grossen Markt. Sie macht jetzt seit den Wirren des XIX. Jahrhunderts einen stark vernachlässigten Eindruck. Die einst schönen, aus Stein gebauten Häuser, die meist nur ein Stockwerk über dem Erdgeschoss aufweisen, sind zum grössten Teile verfallen. Kaum 20 stehen noch aufrecht, die übrigen sind durch elende Hütten ersetzt. Vor allem das Südviertel der Stadt ist stark zerstört und von Trümmern durchsetzt. Von der vergangenen Pracht dieser Residenz der Rasūliden zeugen noch eine Reihe schöner Moscheen. So die Ashrafiya, gegründet vom Rasūliden al-Malik al-Ashraf Isma'il b. al-Abbās (1377—1400 n. Chr.), von viereckigem Grundriss mit zwei Minaretten und zwei Säulenreihen mit drei Kuppeln, reich mit farbigen Ornamenten geschmückt; im Süden der Moschee liegen die Gräber des Gründers und seines Sohnes 'Alī sowie zweier Sklaven. Hinter einem Gitter aus durchbrochenem Holze stehen die drei Marmorsärge, die die 7 Gemahlinnen des Moscheengründers bergen, diesen gegenüber steht ein Sarg aus Kalk und Ziegeln von geschnitztem Holzwerk umgeben, in dem ein anderer seiner Sklaven ruht. Die grosse prächtige Moschee al-Muza'fariya (Abb. in *Aus dem Jemen*, Leipzig 1926, Taf. 19) liegt am Abhange des Djebel Šabr, ist gleichfalls rechteckig mit drei Säulenreihen und drei grossen Kuppeln sowie zwei Minaretten versehen. Ihr weisser Anstrich hebt sich lebhaft vom dunklen Eruptivgestein des Berges ab. Die Front ist von einer Reihe vergitterter Fenster unterbrochen und mit Gewölbebogen geziert, die von feinen Säulchen getragen werden; kunstvolles Rankenwerk und verschiedene Interlacs beleben die Fläche. Der gut erhaltene Bau, der noch heute der Stadt als Hauptmoschee dient, wurde nicht mit Unrecht vom Bologneser Reisenden Ludovico di Barthema, der die Stadt 1508 besuchte, mit St. Maria Rotonda in Rom verglichen. Des weiteren finden wir noch die gut erhaltene Moschee 'Abd al-Hādī, ferner im Westen ausserhalb der Stadtmauer die Moschee Shēkh Mūsā, im Osten die guterhaltene prächtige Moschee des Shēkh Afdal und seiner Familie aus der ersten Periode der türkischen Eroberung, aus der auch die Moschee Makhdabiya im Süden, dem hochgelegenen Stadtteile von Ta'izz, stammt, die von einer abessinischen Sklavin Husain Pashas namens Makhdabiya gegründet wurde. Sie ist ein viereckiger Bau ohne Minaret mit weitem Hof in der Mitte, ein seltsames Gemisch von byzantinischem und arabischem Stil, reich mit Inschriften geschmückt, die auf den Toren von eingelegtem Holze und an den Wänden und Säulen laufen. Auf der linken Seite befinden sich grosse Wasserbecken, die für die rituellen Waschungen dienen,

jetzt aber für die Wäscherei des Spitals verwendet werden. Bis auf die Minarette zerstört ist die Moschee Sharaf al-Din, gegründet vom Imām Sharaf al-Din b. Imām Muṭahhar, die gleichfalls, wie übrigens auch die Moschee Ashrafiya, im hochgelegenen südlichen Teile von Ta'izz steht.

Ta'izz hat eine Menge von Gärten, Feldern und Wiesen. Der schönste im Zentrum der Stadt gehört Sulaimān Pasha und heisst Birkat Husainiya. In seiner Mitte erhebt sich ein Kiosk, der ein schönes geräumiges Zimmer enthält; vor ihm ist ein grosses ovales Becken mit Springbrunnen. Im Garten steht auch die hohe Kubba (Mausoleum) des Husain Pasha, der hier begraben ist. Die Gärten werden durch zahlreiche Wasserleitungen vom Djebel Šabr aus mit Wasser versehen. In ihnen gedeihen dieselben Pflanzen wie in Šan'a' und Rawḍa, ausgenommen der Nussbaum; die Dattelpalme kommt nicht recht fort. Bananen gedeihen gut. Die Ebene um Ta'izz ist gut bebaut, die nordöstlich von Ta'izz liegenden Hänge des Djebel Šabr sind von kleinen Wäldchen von Tamarisken- und Johannisbrotbäumen bestanden, in deren Nähe sich zahlreiche Weiler gruppieren. Der Djebel Šabr selbst gleicht förmlich einem botanischen Garten. In den unteren Partien finden sich fast alle Arten von Südfrüchten, Tamarinden, Quitten, Citronen, Wein usw., in den oberen Partien neben Bäumen und Sträuchern fast alle aromatischen Pflanzen. Der Anbau reicht bis in die höchsten Spitzen des Berges, besonders gedeiht Gerste, Khardal usw. Den wahren Reichtum des Landes machen die ausgedehnten Kätzpflanzungen (*Celastrus edulis* Forsk.) aus, jenes Aphrodisiakums, das die Yemener so leidenschaftlich konsumieren. Die Lage von Ta'izz bezeichnet Glaser als höchst ungesund, das Klima als febrig. Ta'izz besitzt gute Karawanenverbindung mit Zabīd, Yerim, Ibb und Šan'a' sowie 'Aden und hatte unter türkischer Herrschaft auch einmalige Postverbindung wöchentlich mit al-Hudeida. Das Bahnprojekt, das 1912 für eine Verbindung von al-Hudeida mit Šan'a' und dem Innern ausgearbeitet wurde, sah auch eine Linie al-Hudeida-Zabīd-Ta'izz-Ibb-Yerim-Šan'a' vor, blieb aber infolge des italienisch-türkischen Krieges und des Weltkriegs unausgeführt.

Die Lokaltradition sieht in Ta'izz eine Gründung aus vorislāmischer Zeit. Sie bringt den Djebel Darbat 'Alī nordöstlich von Ta'izz mit dem Schwiegersohne des Propheten und nachmaligen Khalifen in Verbindung. Der jetzt zweizackige Berg soll einst eine festgeeeinte Masse dargestellt haben. Als aber 'Alī zur Bekehrung und Eroberung des Yemens auch nach Ta'izz kam, da zeigten sich dessen Bewohner äusserst feindlich gegen ihn und die Lehre der Korān. 'Alī begann nun die Stadt zu belagern und bezog auf der Spitze des Berges, der seinen Namen trägt, sein Quartier. Die Belagerung zog sich aber infolge des heftigen Widerstandes der Bewohner in die Länge, die Gesandten 'Alī's an die Häupter der Stadt fanden taube Ohren und bekamen Stichelreden zu hören, ja eine Gesandtschaft wurde sogar von den Bewohnern von Ta'izz misshandelt und verprügelt. Darüber geriet 'Alī in solche Wut, dass er sein berühmtes Schwert packte und auf den Gipfel des Berges einhieb, sodass sich dieser spaltete und jenen langen tiefen Einschnitt erhielt, den man noch jetzt sieht. Obwohl in 'Alī's Lager sich kein Zelt rührte und kein Mann verletzt wurde, wirbelten in Ta'izz alle Häuser durcheinander, und



auch die solidesten stürzten ein. Daraufhin fanden sich Gesandte aus Ta'izz in 'Alī's Lager ein, die 'Alī zum Propheten erklärten und den Islām annahmen.

Diese Erzählung ist freilich völlig unhistorisch. Die bizarre Form des Berges hat zur Bildung dieser Sage angeregt. Mit 'Alī, für den die Yemenier eine besondere Vorliebe haben, werden auch noch einige andere Ortlichkeiten in Verbindung gebracht. So wird nach E. Glaser auf dem Djebel el-Dār (bei Rubāt auf dem Wege nach Dhamār) an einer Stelle des Weges, vermutlich der höchsten, an einem Felsblock die Fussspur 'Alī's (*Ridjl 'Alī*), und gleich daneben, aber links vom Wege, ein scheinbar durchbohrter Fels, den man *Parbat 'Alī* nennt, gezeigt. Übrigens ist auch eine andere Legende mit der Umgebung von Ta'izz in Verbindung gebracht worden, die Siebenschläferlegende, deren Schauplatz Ibn al-Mudjāwir in eine Grotte des Djebel Šabr verlegt hat. Die südarabische Version der Siebenschläferlegende berichtet, dass sieben Königssöhne beim Könige Doḳiyanūs el-Ghaddār als Geiseln gefangen gehalten wurden. Als nun der König ins Feld zog, flüchteten die Geiseln und gingen ins Mā Ḥumeid (unweit von Thaḫbad) und kamen erst wieder auf der Akame des Karyat el-Miḳāb am Djebel Šabr zum Vorschein, wo sie wohnten. Doḳiyanūs suchte sie, ohne sie zu finden. Sie wohnten nun dort 310 Jahre und schliefen die ganze Zeit. Dann standen sie auf und es schien ihnen, als wäre nur ein Tag vergangen. Sie fanden nun etwas von ihrem Golde, das sie besessen hatten, und schickten einen der Ihren in die Stadt zurück, um Lebensmittel zu holen. Da ergriffen ihn Böswichte und fanden bei ihm das Gold; da glaubten sie er habe einen Schatz gefunden und führten ihn vor die Obrigkeit. Weil ihn aber im Orte niemand kannte und er kein Haus in der Stadt hatte, hielt man ihn für verrückt und liess ihn laufen. Er kehrte nun in die Höhle zurück und blieb daselbst bis auf den heutigen Tag. Jetzt sollen aus der Höhle Winde blasen. Glaser besuchte den Ort am 20. Nov. 1887. Die Moschee der Siebenschläfer (*Aṣḫāb al-Kahf*) ist sehr schön, hat wunderbare Holzpfeiler und eine sehr gute Decke. Das eigentliche Heiligtum befindet sich in der Nordwestecke der Moschee und ist ein einfacher gemauerter prismatischer Raum, an dessen rechter Seite ein Loch zu sehen ist, das die Araber als Maghāra (Höhle) bezeichnen. Glaser senkte das Licht hinein, ohne aber einen Wind verspüren und ohne irgend eine grössere Öffnung zu entdecken. Er hält es aber für möglich, dass das Gestein nicht dicht aufeinanderliegt, so dass ein schwacher Luftzug hindurchweht. In der Nähe des Mesdjid wohnen Saiyids. Der Ort, den Botta irrtümlich als *Ahl al-Kahf* bezeichnet, wurde 1837 auch von diesem besucht. Ihm hat man am Fuss des Djebel Šabr bei Ta'izz den Eingang in die Grotte gezeigt, von der aus die Siebenschläfer ihren Weg durch den ganzen Berg genommen hätten. Dass Ta'izz in vorislāmischer Zeit schon bestanden hätte, ist nicht wahrscheinlich. Die Hauptstadt dieses Gebietes war Sawwā und später Djabā, die beide nicht weit von Ta'izz entfernt sind. Nach dem *Djihān-numā* des Ḥādīdjī Khalifa ist Ta'izz vom Aiyūbiden al-Malik al-'Azīz Saif al-Islām Ḥāzīr al-Dīn Abu 'l-Fawāris Tughtekin gegründet worden, der 578 (1182/83) nach dem Yemen kam. Nach Glaser soll Ta'izz zum grossen Teile aus dem Materiale des benach-

barten Städtchens Thaḫbad am linken Ufer des Wādī Šāla erbaut worden sein. Ta'izz hätte nach seinen Erkundigungen vor 5—600 Jahren 'Udaina geheissen, doch seien aus dieser Zeit nur noch die Grundmauern der Stadt übrig, diese selbst scheinen neu gebaut zu sein. Die Ortschaft 'Udaina liegt über der Stadt Ta'izz ziemlich genau östlich 5—6 km entfernt, angelehnt an den Djebel Šabr, wie auch Ta'izz selbst. Sie wäre anfangs die Residenz der Könige gewesen, bis Ismā'īl Mulk, ein berühmter sunnitischer Heiliger, dem als Patron von Ta'izz viele Wunder zugeschrieben werden, eine Moschee und sein Grabmal auf dem Felsbühl el-Kāhira erbaute, wo dann die Zitadelle entstand und die Stadt sich ansiedelte, so dass auch diese, wie Mukhā, Bēt el-Faḳīh, Luḥaiya u. a. einem Heiligen ihre Gründung verdankte. Andererseits behauptet E. Glaser nach Erkundigungen, die er 1887 beim Kādī Yaḥyā in Ta'izz einzog, dass Ta'izz älter sei als Thaḫbad, welches erst unter den Rasūliden oder noch später im VII. Jahrhundert d. H. gegründet wurde. Ta'izz bestehe unter dem Namen 'Udaina schon seit dem Jahre 133 d. H. (750/51 n. Chr.), die Stadt war früher viel grösser. Inwieweit das richtig ist, lässt sich nicht völlig aufklären. Yāḳūt († 1229) nennt bereits Ta'izz eine mächtige, berühmte yemenische Festung und 'Udaina eine Vorstadt von Ta'izz. Ibn al-Mudjāwir (schrieb um 630 = 1232/33) erwähnt Ta'izz als starke Feste und Residenz des Landesfürsten. Ibn Baṭṭūta, der Ta'izz 1332 n. Chr. besuchte, beschreibt diese Residenz der yemenischen Herrscher als eine der schönsten und grössten Städte des Landes, ihre Einwohner aber als hochmütig, stolz und roh. Von ihren drei Quartieren bewohnt eines der Herrscher samt seiner Dienerschaft und den Mamlūken und Grossen des Reiches, das zweite, 'Udaina genannt, wird vom Militär und den Offizieren bewohnt, das dritte von den gewöhnlichen Sterblichen; in diesem sieht man den grossen Bazar, al-Muḫālib genannt. Die Stadt hat als Residenz der Rasūliden einen mächtigen Aufschwung genommen. Fünf Gelehrten-Schulen wurden von ihnen in Ta'izz errichtet; so zwei von al-Malik al-Manṣūr 'Umar (1229—50 n. Chr.), eine dritte von dessen Nachfolger al-Malik al-Faḍl Mudjāhid (Mudjāhidiya genannt), eine vierte von al-Malik al-Aṣḫraf Ismā'īl (1377—1400 n. Chr., Aṣḫrafiya) und eine fünfte von al-Malik al-Mu'ayyad Dāwūd (1296—1321 n. Chr.), der eine Bibliothek von 100 000 Bänden hinterliess und an der Medrese begraben liegt. Die Festung scheint irgendwie nicht solid gebaut worden zu sein; denn 1392 n. Chr. fiel ein Teil des Kastells ein und erschlug zwei Leute. Im Jahre 1516 wurde Ta'izz von Ḥusain al-Kurdi, dem Admiral und Feldherrn des ägyptischen Mamlūkensultans Ḳānsūh al-Ghūrī, genommen, 1545 von den Türken erobert, 1567 kam es an die Imāme von Ṣan'ā'. Der französische Arzt De la Grélaudière, der 1712 in Ta'izz durchreiste, beschreibt es als berühmte, grosse Stadt mit schönen von den Türken erbauten Mauern. Die Zitadelle war damals mit 30 Kanonen bestückt und diente als Staatsgefängnis. Die Stadt hatte sich also unter der Herrschaft der Imāme von Ṣan'ā', die seit 1635 die türkische Herrschaft abgelöst hatte, wieder von allen Heimsuchungen erholt. In der Folgezeit kam Ta'izz an den mächtigen Stamm der Dhū Muḥammed, denen erst Ibrāhīm Pasha die Stadt entriess, die nun 1835—40 unter ägyptischer Verwaltung stand. Bei der

im Jahre 1871 eingeleiteten Wiedereroberung des Yemen seitens der Türkei ist Ta'izz am 28. Oktober in die Hände der Türken gefallen, die es bis zum grossen allgemeinen Aufstande der Yemenier unter dem Imām Ahmed al-Din 1892 zu halten vermochten. Vorübergehend wird nun die Feste zaiditisch, bis 1893 die Türken sie zurückeroberten, die sie nun bis zum Abschluss des Waffenstillstandes 1918 zu halten wissen. Mit dem Abzug der Türken aus dem Yemen kommt auch Ta'izz wieder unter die Verwaltung des Imāms von Ṣan'ā.

**Litteratur:** Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 854; III, 624; *Marāsid al-Iṭṭilā*, ed. T. G. J. Juynboll, I, 206; Ibn Battūta, *Rihla*, ed. C. Defrémery und B. R. Sanguinetti, II (Paris 1914), S. 171 ff.; S. W. Redhouse, *The pearl-string: a history of the Rasūlīyy dynasty of Yemen* (GMS, III/11, Leiden 1907), S. 205; *Decada decima da Asia de Diego de Couto* (Lissabon 1786), Buch VII, Kap. 15; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 240 f.; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII/1 (Berlin 1846), S. 235, 724, 740 f., 781 f., 785; A. Sprenger, *Post- und Reiserouten des Orients* (Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes, III/3, Leipzig 1864), S. 152, 156; ders., *Die alte Geographie Arabiens* (Bern 1875), S. 183; H. v. Maltzan, *Reise nach Südarabien* (Braunschweig 1873), S. 205–207, 398–405; P. E. Botta, *Relation d'un voyage dans l'Yemen entrepris en 1837* (Paris 1880), S. 109–111, 132; R. Manzoni, *El Yemen, tre anni nell' Arabia felice. Escursioni fatte dal Settembre 1877 al Marzo 1880* (Rom 1884), S. 180, 313–319, 342; A. Defflers, *Voyage au Yemen, Journal d'une excursion botanique faite en 1887 dans les montagnes de l'Arabie heureuse* (Paris 1889), S. 88–91; E. Glaser, *Skizze der Geschichte u. Geographie Arabiens*, II (Berlin 1890), S. 162; ders., *Tagebuch*, I, Bl. 19<sup>r</sup>; *Tagebuch*, II (1887), Bl. 22<sup>v</sup>–23<sup>r</sup>, 27<sup>r</sup>, 28<sup>v</sup>; M. Hartmann, *Der islamische Orient, Berichte und Forschungen*, II, *Die arabische Frage* (Leipzig 1909), S. 169, 417, 467 f., 538, 546; G. W. Bury, *Arabia Infelix or the Turks in Yemen* (London 1915), S. 23–25; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England* (Hamburgische Forschungen, I, Braunschweig 1916), S. 73, 77, 101; *Handbooks prepared under the direction of the historical section of the foreign office*, No. 61, *Arabia* (London 1920), S. 53, 69, 72; D. G. Hogarth, *Arabia* (Oxford 1922), S. 91 f., 98. [— Abbildungen in *Aus dem Yemen*, Hermann Burchardts letzte Reise durch Südarabien, bearb. von Eugen Mittwoch, Leipzig 1926, Taf. 18–20. — Red.] (A. GROHMANN)

**TAJO** (arabisch Wādī TāDJOH, lateinisch Tagus, portugiesisch Tejo), der längste Fluss der iberischen Halbinsel, entspringt in der Serrania de Cuenca ungefähr 1800 m über dem Meeresspiegel. Seine Länge bis zu seinem Ästuarium bei Lissabon beträgt 880 km (davon 300 km auf portugiesischem Gebiete). Von den zahlreichen Ortschaften, die sich an seinem Lauf befinden, seien erwähnt (von Berg zu Tal): Aranjuez, Algodor, Toledo und Talavera de la Reina in Spanien; Abrantes, Santarem und Lissabon in Portugal.

Die arabischen Geographen erwähnen den Tajo als einen bedeutenden Fluss und sprechen davon besonders in ihren Beschreibungen Toledos und

Lissabons. Sie erwähnen auch die berühmte römische Granitbrücke, die im Jahre 105 unserer Zeitrechnung auf Befehl des Kaisers Trajan über den Tajo bei Alcantara, dem „Qanṭarat al-Saif“ der Araber, erbaut wurde. Vgl. oben I, 264. Siehe auch die Artikel LISSABON und TOLEDO.

**Litteratur:** al-Idrisī, *Sifat al-Andalus*, Text, S. 187; Übers., S. 228; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algier 1924, Index. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TAKASH** (türkische Aussprache: Tekesh) B. IL-ARSLĀN, Fürst von Khwārizm [s. d.], 567–96 (1172–1200), aus der vierten und glänzendsten Dynastie der Khwārizmshāhe [s. d.], war vor seiner Thronbesteigung Statthalter von Djand am unteren Lauf des Sīr-Daryā [s. d.]; musste um seinen Thron mit seinem jüngeren Bruder Sulṭān Shāh kämpfen, wobei zuerst Takash, später Sulṭān Shāh von den Kara Khitai [s. d.] unterstützt wurde.

Als der Kampf um Khwārizm endgültig zugunsten von Takash entschieden worden war, gelang es Sulṭān Shāh, mit Hilfe der Kara Khitai sich in Merw, Sarakhs und Tūs festzusetzen und dieses Gebiet bis zu seinem Tode (589 = 1193) in seinem Besitz zu behalten, bald in friedlichem Einvernehmen, bald im Kampfe mit seinem Bruder. Die Hauptstadt von Khorāsān, Nishāpūr, war schon im Rabi' I. oder Rabi' II. 583 (1187) in den Besitz von Takash übergegangen; Statthalter daselbst war der älteste Sohn von Takash, Malik Shāh. Nach dem Tode von Sulṭān Shāh wurde Malik Shāh nach Merw versetzt und sein Bruder Kutb al-Din Muḥammad [s. d.] zu seinem Nachfolger in Nishāpūr ernannt. Wichtiger war die Vernichtung der Herrschaft der Seldjuken [s. d.] im persischen Irāk (Irāk 'adjami) durch den Sieg über den Sulṭan Tughhrīl II. im Jahre 590 (1194). Durch diesen Sieg wurde Takash aus einem Lokalfürsten zum Beherrscher einer Grossmacht und liess sich seitdem auf seinen Münzen nicht mehr Khwārizmshāh, sondern „Sultan, Sohn des Khwārizmshāh“ nennen. Das persische Irāk mit al-Raiy und Hamadhān ging in den Besitz von Takash über, welcher seinen Sohn Yūnus zum Statthalter von Hamadhān ernannte; später überliess er Hamadhān dem Fürsten von Ādharbāidjān Abū Bekr als seinem Vasallen, welcher dorthin seinen Bruder und späteren Nachfolger Özbez schickte. Im Jahre 592 (1196) wurde von Takash bei Hamadhān ein Heer des Khalifen Nāṣir besiegt; der Khalife hatte verlangt, Takash solle das eroberte Gebiet räumen und nach Osten zurückkehren, dagegen wollte Takash nicht nur seine Eroberungen behalten, sondern noch dazu vom Khalifen Khūzistān erhalten. Ausserdem soll Takash, wie früher die Seldjuken, darunter auch Tughhrīl II., verlangt haben, der Khalife möge ihm in Baghdād selbst die weltliche Gewalt überlassen und sich mit der nominellen Oberherrschaft über die islamische Welt begnügen. Dieser Streit konnte damals nicht entschieden werden und wurde unter Takash's Nachfolger Muḥammad fortgesetzt.

Noch mangelhafter sind wir über die Kämpfe zwischen Takash und den Kara Khitai unterrichtet. Das wichtigste Ereignis dieser Kämpfe, die Eroberung von Bukhārā durch Takash, wird von Ibn al-Athīr (ed. Tornberg, XII, 88 ff.) unter den Ereignissen des Jahres 594 (1198) erzählt; dagegen befindet sich eine Urkunde darüber in der von Muḥammad b. Mu'ayyad al-Baghdādī zusammengestellten Sammlung von Staatsschriften aus den Jahren 576–79. Jedenfalls war dieser Erfolg



von kurzer Dauer, und trotz seiner Grossmachtstellung in der islamischen Welt blieb Takash bis zu seinem Tode Vasall der Kara Khitai.

*Litteratur:* Besonders *GMS*, XIV/1 (Hamd Allāh Kāzimi), S. 491—93; XVI/11 (*Lijuwaini*), S. 17—46; *New Series*, II (Rāwandī), S. 375—99; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, Index; W. Barthold, *Turkestan v epokhu mongol'skago nashestviya*, II, 361—74. Über die oben erwähnte Sammlung von Staatsschriften vgl. *Catal. Lugd.*, I, 169 ff.; *Excerpta* daraus bei Barthold, *a. a. O.*, I, 73 ff. (W. BARTHOLD)

**TAKBĪR** (A.), Infinitiv des II. Stammes von der Wurzel *k-b-r*, in denominativem Sinne: die Formel *Allāh akbar* aussprechen. So schon im Korān (z.B. Sūra LXXIV, 3; XVII, 111 mit Allāh als Objekt). Über die verschiedenen Erklärungen des Elativs *akbar* in dieser Formel vgl. *Lisān*, s. v., sowie die korānischen ebenfalls auf Allāh angewandten Elative *akram* (Sūra XCVI, 3) und *a'lā* (Sūra XCII, 20; LXXXVII, 1).

Die Formel wird, als der kürzeste Ausdruck für die absolute Überlegenheit des einzigen Gottes, im muslimischen Leben in verschiedenen Umständen gebraucht, in welchem der Gedanke an Allāh, seine Grösse und Leitung sich aufdrängt. Als Muhammad auf übernatürlichem Wege den Tod des Nadjāshī von Abessinien erfahren hatte, verkündigte er die Nachricht seiner Umgebung, stellte sie auf dem Musallā in Reihen auf und liess ein viermaliges Takbīr ertönen (Bukhārī, *Djanā'iz*, B. 4, 55, 61). Auch sonst soll Muhammad über die Leichenbahre das Takbīr vier oder fünf Mal ausgerufen haben (Muslim, *Djanā'iz*, Trad. 72). Das viermalige Takbīr ist jedenfalls bei der Totenšalāt üblich geblieben oder geworden (Shirāzi, *Kitāb al-Tanbīh*, ed. A. W. T. Juynboll, S. 47 f.). Ebenso wird der *Aḥḥān* [s. d.] mit einem viermaligen Takbīr eröffnet.

Sehr oft soll der Prophet während des Hadjdj das Takbīr haben ertönen lassen: beim Anfang (Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, II, 144), während (Bukhārī, *Djihad*, B. 132, 133; doch nicht allzulaut, *a. a. O.*, B. 131) und am Ende der Reise (Ibn Hanbal, II, 5), beim Anblick der Ka'ba (Ibn Hanbal, III, 320), beim schwarzen Stein (Ibn Hanbal, I, 264), zwischen Minā und 'Arafa (Bukhārī, *Hadjdj*, B. 86), auf Šafā und Marwa (Ibn Hanbal, III, 320), usw.

Gesetzlich vorgeschrieben ist das Takbīr eingangs der Šalāt (die sogenannte *Takbīrat al-Ihrām*); während der Šalāt wird es noch fünfmal wiederholt.

*Litteratur:* Die Wörterbücher, s. v. *k-b-r*; Th. W. Juynboll, *Handleiding*, Leiden 1925, S. 61, 65; A. J. Wensinck, *A Handbook of early Muhammadan Tradition*, s. v.

(A. J. WENSINCK)

**TAKDĪR.** [Siehe KADAR.]

**TAKHTADJĪ**, eig. „Holzfäller, Holzmacher“, Name einer anatolischen, dem Shi'itismus zuneigenden Sekte. Die Takhtadji bilden ebenso wie die bereits Ende des XIV. Jahrh.'s als *Tčarvīdai* bezeugten sog. Čepni oder Četni (vgl. F. Babinger, in *ZDMG*, LXXVI [1922], 141 sowie F. Taeschner, *ebd.*, S. 282 ff.), die Zeibeks [s. d.] wie überhaupt die unter dem Namen Kizilbash zusammengefassten Sektensplitter, einen ethnographisch wie religionsgeschichtlich abgeschlossenen dastehenden und ihrem Ursprung nach bislang nicht hinreichend geklärten Bestandteil der anatolischen Bevölkerung. Was die Takhtadji betrifft, so finden

sie sich vorzüglich im westlichen Kleinasien; sie sind strichweise in Dörfern angesiedelt und beschäftigen sich mit Viehzucht, Ackerbau, Holzfällen und dgl. Von ihrer Tätigkeit als Holzhauer scheinen sie ihren Namen *Takhtadji* erhalten zu haben. Der Ursprung der Takhtadji ist dunkel. Während F. von Luschan in seinen *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis* (Wien 1889, Kap. XIII) vorzüglich auf Grund von Schädelmessungen glaubt, dass es sich um Rückstände der Urbevölkerung handle, hat G. Jacob die Vermutung ausgesprochen (vgl. *Isl.*, II, 232 ff.), dass die Takhtadji Überreste der Bruderschaft der *δενδροφόροι* [vgl. F. Cumont in Pauly-Wissowa s. v. *Dendrophoroi*, ferner H. C. Maué, *Die Vereine der Fabri, Centonarii und Dendrophori im Römischen Reich*, Frankfurt a/M., 1896, Programm] darstellen. Beide Ansichten dürften wenig Wahrscheinlichkeit für sich haben, vielmehr werden die Takhtadji als um die Wende des XVI. Jahrh.'s aus Persien nach dem westlichen Anatolien verbrachte persische Ansiedler sein, die sich zur Sekte der Šafawiden [s. d.] bekannten. Von diesen weiss man, dass sie über weite Striche Kleasiens schon vor dem Auftreten des Šah Ismā'il verbreitet waren (vgl. F. Babinger, *Scheich Bedr ed-Din*, Leipzig und Berlin 1921, S. 91 ff.). Für diese Anschauung spricht vor allem die überraschende Ähnlichkeit der Sitten und Gebräuche der Takhtadji mit denen der Šafawiye zur Zeit Šah Ismā'il's. Sie sollen Wein trinken, Schweinefleisch essen und Zeremonien feiern, die an Taufe und Abendmahl erinnern; die Frauen gehen bzw. gingen bei ihnen von jeher unverschleiert. Perser und Christen, nicht aber Türken sind bei ihnen als Gäste willkommen geheissen, die shi'itischen Namen 'Alī und Ismā'il werden von ihnen besonders bevorzugt; vgl. W. Heffening in *Neuen Orient*, IV (Berlin 1919), 264 f. Bemerkenswert ist auch, dass die Takhtadji nach dem Berichte des öst.-ungar. Konsuls von Adalia Tibor v. Pözl (vgl. *Österr. Monatsschrift für den Orient*, XII, Wien 1915, S. 506 und F. Babinger in *Isl.*, XII [1921], 103) ausser dem Bereich der osmanischen Staatsgewalt lebten und „bis vor kurzem auf Grund der Tradition als persische Untertanen“ gegolten haben. Alle diese Anzeichen sprechen für eine einstige engere Verbindung mit dem Šafawiden-Reiche. Nach dem gleichen Gewährsmann sind die Takhtadji besonders im Sandjak Teke (um Adalia) verbreitet, halten sich im Winter in den Küstengebieten auf, ziehen sich aber im Sommer mit ihren Herden in die Berge zurück, wo sie in Zelten und kümmerlichen Hütten hausen und sich von der Viehzucht ernähren.

*Litteratur:* Ausser den oben erwähnten Quellen vgl. noch: J. H. Mordtmann, *Vier Vorträge über Vorderasien und die heutige Türkei* (Berlin 1917), S. 100 f.; F. v. Luschan, im *Archiv für Anthropologie*, XIX, Braunschweig 1891, S. 31 ff.; sowie die von F. Babinger, *Scheich Bedr ed-Din*, S. 99 ff. zusammengestellte Litteratur (vgl. dazu *Isl.*, XII [1921], 103).

(FRANZ BABINGER)

**TAKĪ KĀSHĪ**, TAKĪ AL-DIN MUHAMMED B. ŠARAF AL-DIN HUSAINI KĀSHĀNĪ, persischer Biograph, in der Stadt Kāshān gebürtig, gestorben im Jahre 1016 (1607). Er hat im Jahre 985 (1577/8) die *Khulāṣat al-Aḥkār wa-Zubdat al-Afḥār* geschrieben und das Vorwort zum *Diwān* des Muḥtasham verfasst. Dieser war ein Dichter aus der Zeit Šah Ismā'il's I. und Tahmāsp's I.

*Litteratur:* Bland, in *JRAS*, IX, 126—34; Sprenger, *Catal. Oudh.*, S. 13—46; Rieu, *Catal. of Persian Mss.*, S. 1046b; E. G. Browne, *Literary History of Persia*, II, 370; W. Ivanow, *Descriptive Catal.*, Kalkutta 1924, S. 298, 305. (CL. HUAKI)

**TAQI AL-DĪN.** [Siehe AL-MUẒAFFAR.]

**TAQIYA** (A.), Vorsicht, Furcht (s. *Glossarium* zu Tabari, s. v. *tā*) oder *Ketman*, „Verhüllen“, ist Bezeichnung für den Dispens von den Forderungen der Religion unter Zwang oder bei drohendem Schaden.

Muḥammad selbst ist dem religiösen Leidensmotiv ausgewichen, wie in der Dogmatik durch den Doketismus (Sūra IV, 156), so im Leben durch die *Hidjra* und dadurch, dass er für den Notfall die äussere Verleugnung des Glaubens (Sūra XVI, 108), die Freundschaft mit Ungläubigen (III, 27) und den Genuss verbotener Speisen (VI, 119; V, 5) gestattete. So ist diese Nachsicht gemeinmuslimisch. Weil er sich aber zugleich die Verkündigung seiner Sendung als Pflicht und das heldenmütige Beispiel der alten Frommen und Propheten als Vorbild vorhielt (LXXIV, 7; V, 71; III, 140 u. ö.), so ist es zur einheitlichen Feststellung nicht gekommen, nicht einmal innerhalb der einzelnen Teilgruppen. Ausführlich behandelte Unterfragen sind, ob die Taqiya eine bloss erlaubte Erleichterung aus göttlicher Nachsicht (*Rukḥṣa*) oder eine Pflicht sei, ob sie im privaten Interesse oder in dem der Gesamtheit gelte.

Ganz verworfen wurde die Taqiya nicht einmal auf dem äussersten Flügel der strengen Khāridjiten [s. d.], wiewohl bei den Azrakiten in der verwandten Frage des Gottesdienstes unter drohender Gefahr (*Ṣalāt al-Khawf*) oft das Beispiel vorgetragen wird, dass ein Mann die Ṣalāt nicht unterbrechen dürfe, auch wenn ihm inzwischen sein Pferd oder sein Geld gestohlen würde. Schon alt ist der Rat: „Gott hat den Gläubigen Bewegungsfreiheit geschenkt (*waṣṣa'a*) durch die Taqiya; darum verbirg dich!“ Von den Ibāditen aber ist der Lehrsatz aufgenommen: „Die Taqiya ist eine Decke für den Gläubigen; der hat keine Religion, welcher keine Taqiya hat“ (Djuma'iyil, s. *Lit.*, XIII, 127 f.).

Bei den herrschenden Sunniten war die Frage nicht so brennend. Immerhin erklärt auch Tabari zu Sūra XVI, 108 (*Tafsir*, Bulak 1323 ff., XXIV, 122): „Wenn jemand gezwungen wird und mit seiner Zunge, während sein Herz ihm widerspricht, sich zum Unglauben bekennt, um von seinen Feinden loszukommen, so trifft ihn kein Tadel, weil Gott seine Diener so nimmt, wie ihre Herzen glauben“. Einheitlich wird als Anlass dieses Verses der Fall des 'Ammār b. Yāsir angegeben, dessen Gewissensbisse wegen erzwungener Verehrung der Götzen und Verunglimpfung des Propheten durch diese Offenbarung beschwichtigt seien. Es ist mehr theoretische Spekulation, wenn in solchem Zusammenhang die *Hidjra*-Frage genau untersucht wird, dass unter Umständen, z.B. bei Todesdrohung, ein Muslim, der nicht offen seines Glaubens leben kann, auszuwandern habe, da „Gottes Erde weit ist“. Frauen, Kindern, Kranken und dem, welcher durch Rücksicht auf sie gebunden ist, steht die *Muwāfaqa* (Konkurrenz) frei; der Unabhängige aber ist zur Taqiya nicht berechtigt wie zur *Hidjra* nicht verpflichtet, wenn die Nötigung innerhalb ertragbarer Grenzen bleibt, wie bei zeitweiliger Einkerkierung oder nicht tödlicher Geis-

seltrafe. Das Bestreben aber, die Taqiya nur als höchstens erlaubt hinzustellen, nicht wie auch von einigen Sunniten auf Grund von Sūra II, 191 versucht ist, als unter Umständen obligatorisch, erfindet warnende Traditionssätze, z.B. *Ra's al-Fil al-Mudārāt*: „Sich mit Ungläubigen gut Freund stellen, ist der Anfang des tatsächlichen Unglaubens“. Dem Erweis, dass standhaftes Martyrium höher zu werten sei, dient die Erzählung von den zwei muḥammedanischen Gefangenen des Musailima, von denen der eine sich zur Anerkennung des Gegenpropheten nötigen liess, während der andere für den Propheten starb. Letzterer erklärte bei der Nachricht: „Der Getötete ist dahingegangen in seiner Berechtigung und seiner Glaubensgewissheit und hat seine Herrlichkeit erlangt; Heil ihm! Dem andern aber hat Gott eine Erleichterung gewährt, keine Züchtigung soll ihn treffen“.

Besonders bedeutungsvoll ist die Taqiya für die Shī'a. Sie gilt geradezu als ihr Sondermerkmal, durchaus nicht immer mit Recht, wie denn auch Nāṣir al-Dīn Tūsī im *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal* sich verwahrt gegen Rāzī (s. am Fuss zu dessen *Muḥaṣṣal Afkar al-Mutakaddimin wa'l-Muta'akh-khirin*, Kairo 1305, S. 182 zu 1). Das besondere Schicksal der Shī'a als einer unterdrückten Opposition mit sprungweise offenen, nicht immer unehelhaften Aufständen hat noch mehr als bei den Khāridjiten Beispiel und Vorbild für weitgehende Taqiya und für schroffstes Gegenteil geschaffen, konnten doch Ismā'iliten, sonst Meister im Verhüllen, die Forderung an ihre Führer stellen: „Wer 40 Mann zur Verfügung hat und nicht sein Recht sucht, der ist kein Imām“. Zaiditen geben als Anzahl Helfer, welche die Taqiya für den Imām hinfällig macht, die der Bedr-Kämpfer an. Es ist ein den Sunniten geläufiger polemischer Einwand aus den eigenen Schriften der Shī'iten, dass diese als Anhänger kämpfender Märtyrer gar nicht zur Taqiya berechtigt seien, während vor allem die Zwölfer die Imāme zwar als zur Standhaftigkeit verpflichtende Muster hinstellen, aber sich doch auch wieder auf das Verhalten 'Alī's während der 3 ersten Khālifate und auf die *Ghaiba* des Mahdī als die vorbildliche Taqiya berufen. Durch Herz, Zunge und Hand wirkt sich der Glaube aus; ein in ausführlicher Dialektik entfalteter Probabilismus berechnet, unter welchen wirklichen oder zu erwartenden Schädigungen „das Heissen des Gott Wohlgefälligen und das Verbiehen des Gott Missfälligen“ erlassen sei. Die Befolgung mit dem Herzen ist bedingungslos notwendig. Aber wenn es jemandem wahrscheinlich ist (*law ghalaba 'alā ḡannihi*), oder wenn er weiss, dass ein Schaden für ihn, für seinen Besitz oder für einen der Glaubensgenossen entstehen werde, dann fällt die Verpflichtung hin, mit der Zunge oder der Hand für den Glauben einzutreten.

In shī'itischen Biographien ist das Verbergen ein steter Zug, auch dass der Held Religionsgesetze, wie das Weinverbot unter Zwang übertreten habe, wird berichtet und durchaus nicht etwa in entschuldigender Weise. Da aber auch für sie Muḥammad der Prophet bleibt, und da wie bei Sunniten ein Prophet in Sachen seines Amtes keine Taqiya treiben darf, weil man sonst der Wahrfähigkeit der Offenbarung nicht gewiss werden könne, so finden sich zumal noch angesichts des Doppelbildes der Imāme im Sittenkodex für den schlichten shī'itischen Frommen als Aussprüche 'Alī's nebeneinander: „Das Kennzeichen des Glau-



bens ist es, die Gerechtigkeit, wenn sie dir schadet, der Ungerechtigkeit, wenn sie dir nützt, vorzuziehen“; aber auch als Erklärung von Sūra II, 13: „Der am meisten von euch vor Gott geehrte, ist der [Gottes]fürchtigste“, das ist derjenige, welcher am meisten die Takiya anwendet (*atḥakum = aktharukum Takiyatan*). Und so heisst es zwar: „Das *Ketmān* ist unser *Djihād*“, aber zugleich sind die *Djihād*-Kapitel unter der stillschweigenden Voraussetzung zu lesen, dass der Kampf auch, oder in erster Linie, gegen die anderen Muhammedaner geht. Zudem ist zu beachten, dass die Takiya der Shi'iten nicht freiwilliges Ideal ist (vgl. Khwānsārī, *Rawḍat al-Djannāt*, Teheran 1306, IV, 66 f.); aber einem unnötig und unfruchtbar erscheinenden Martyrium will man ausweichen und sich für die Sache und für die Glaubensgenossen erhalten.

Letztthin begründet wird die Takiya mit dem Intentionalismus, wie denn auch die Berufung auf die *Niya* in diesem Zusammenhang stets begegnet. Die Gültigkeit des Bekenntnisausspruches oder einer Kultheilung ist nicht nur bedingt durch die richtige Absichtsformulierung, sondern diese ist das Wesentliche, so dass sie allein vollgültig ist, wenn etwa unter Zwang nun ein Wortbekenntnis zum Unglauben oder eine Kultheilung mit Ungläubigen folgt. Verletzt werden dürfen durch die Takiya nur die Rechte Gottes. Der hat die Macht, den Nötiger zu strafen; nur unter gewissen Umständen fällt ein kleiner Strafteil auf den Genötigten. Doch bieten die verwandten Kniffe, besonders bei den Eiden mit Mentalreservation, reiche Möglichkeit zur Schädigung auch des Mitmenschen.

Die sittlichen Gefahren der Takiya sind gross, doch sind ähnliche Erscheinungen bei anderen Religionen und selbst bei Mystikern zu vergleichen. Die ethische Frage, ob solche Notlüge nicht doch Lüge, solch eine erzwungene Glaubensverleugnung nicht doch Verleugnung sei, wird von den „sich Verbergenden“ überhaupt nicht gestellt, da ein Vertrauensverhältnis, dessen Zerstörung Lüge und Verleugnung wäre, für sie nicht besteht.

*Litteratur:* Goldziher in *ZDMG*, LX (1906), S. 213–26, wo weitere Litteratur. — Sunniten: Bukhārī. *K. al-Ikrāh*; al-Kudūrī, *Mukhtaṣar*, Kasan 1880, S. 162; al-Nawawī, *Minhād al-Talibin*, ed. van den Berg, Batavia 1882–84, II, 433. — Khāridjiten: al-Basīwī, *Mukhtaṣar*, Zanzibar 1304, S. 123; Djumaiyil b. Khamis, *Kāmūs al-Sharī'a*, Zanzibar 1297–1304, XIII, 127 ff., 157. — Zaiditen: Manuscr. Berlin 9665, Fol. 35a; 4878, Fol. 96b; C. van Arendonk, *De opkomst van het Zaiditische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919, s. Index; R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912, S. 90 ff. — Imāmiten: Dja'far b. Husain al-Hillī, *Sharā'i' al-Islām*, Petersburg 1862, S. 149 ff.; Ibn al-Muṭahhar al-ʿAllāma al-Hillī, *Mukhtalaf al-Shi'a*, Teheran 1323 ff., II, 158 f.; Horowitz im *Isl.*, III, 63–67. — Drusen: Manuscr. Berlin, Mg 814 (noch nicht bei Ahlwardt), Fol. 117; Ibn Ḥazm, *al-Faiṣal fi'l-Milal*, Kairo 1313, III, 112 ff.; IV, 6; al-Sha'rānī, *Balance de la loi musulmane*, ed. Perron, Algier 1898, S. 456 f. — Neuere Gesamtübersicht: Maḥmūd Shukrī Alūsī, *Mukhtaṣar al-Tuhfa al-Ithnā ʿashariya*, Baghdād 1301, S. 188–94. (R. STROTHMANN)

**TAKLID** (A.), „etwas um den Hals oder die Schulter hängen“; als Terminus technicus in folgenden drei Bedeutungen gebraucht:

I. Taklīd bezeichnet die aus dem arabischen Heidentum stammende und in der alten Praxis des Islām sowie im *Fikh* fortlebende Sitte, den als Opfer im heiligen Gebiet von Mekka (*Haram*) zu schlachtenden Tieren (*Hady*) gewisse Gegenstände um den Hals zu hängen (als sog. *Ḳilāda*, Plur. *Ḳalā'id*). Die *Ḳalā'id* werden neben dem *Hady* Kor'an V, 2 und 98 unter den von Allāh eingesetzten Gebräuchen bei der Pilgerfahrt erwähnt. Der Sinn dieses Ritus war, zusammen mit dem *Ish'ār* (dem Bezeichnen durch einen Einschnitt in die Haut), das Tier zum Opfer im *Haram* zu bestimmen und ihm eine Art von *Ihrām* [s. d.] zu verleihen, der analog dem des Pilgers aufzufassen ist. Damit verwandt, wenn auch nicht identisch, ist die Sitte, dass der Pilger auf der Rückreise von Mekka sich und seinem Reittier Bast von gewissen Pflanzen des *Haram*, der dann ebenfalls *Ḳilāda* heisst, um den Hals hing (eine vereinzelte Gestalt der Tradition darüber behauptet das sinnwidrig von der Hinreise und nennt Haare als Halsbehang für die Rückreise); diese Übung findet sich ebenfalls noch im Islām, wird im übrigen aber bekämpft und vom *Fikh* ignoriert. Im Gegensatz zu ihr besteht die *Ḳilāda* beim Opfertier aus einer oder beiden Sandalen des Pilgers oder in deren Ermangelung aus einem Stück Leder; das so gekennzeichnete Tier macht zusammen mit dem Pilger alle wesentlichen Zeremonien des *Hadjj*, auch den Aufenthalt in 'Arafa, mit und wird in Minā geschlachtet. Eine Tradition berichtet dies mit allen Einzelheiten von Muḥammed; obwohl es durchaus möglich ist, dass Muḥammed diesen Brauch geübt hat, kann die Tradition ebenso wie die weiterhin zu erwähnenden doch nur als Zeugnis für die Übung des älteren Islām gelten. Dieser war auch über die Frage uneins, welche Folgen die Entsendung eines Opfertieres nach Mekka und sein Taklīd, ohne dass der Betreffende zugleich den *Hadjj* antritt, für ihn habe: eine Übung, die spezifisch islāmisch und dem arabischen Heidentum fremd sein dürfte. Hier gibt es eine Gruppe von Traditionen, die — zumeist unter Berufung auf eine entsprechende Praxis Muḥammeds — dem Entsender die Verpflichtungen des *Ihrām* vom Zeitpunkt der Vornahme des Taklīd durch ihn selbst oder einen Beauftragten bis zum Zeitpunkt des Schlachtens des Opfertiers auferlegt; bei weitem zahlreicher sind aber jene, die — z. T. mit deutlicher polemischer Spitze — berichten, der Prophet habe in diesem Falle den *Ihrām* nicht angenommen (so ist die Überschrift und die Tendenz der Tradition bei al-Bukhārī, *Aḍāhī*, B. 15 energisch gegen die Praxis des *Ihrām*haltens gerichtet, deren Bestehen im übrigen aus dem Text der Tradition besonders deutlich hervorgeht); endlich gibt es auch ein vermittelndes *Ḥadīth*, das die Annahme des *Ihrām* in das Belieben des einzelnen stellt (al-Nasā'ī, *Hadjj*, B. 70). Im vollentwickelten *Fikh* ist für diesen *Ihrām* kein Platz mehr, und er wird ignoriert (al-Shāfi' lehnt ihn einfach ab, ohne weiter gegen ihn zu polemisieren: *Kitāb al-Amm*, II, 183); er muss ziemlich früh wieder ausser Übung gekommen sein; neben 'Abd Allāh b. 'Abbās, der — historisch unberechtigt — als die grosse Autorität für die Annahme dieses *Ihrām* erscheint, 'Omar und 'Alī, die ebenfalls zu Unrecht hier genannt werden, und 'Abd Allāh b. 'Omar, der auch für die gegnerische Ansicht in Anspruch genommen wird, sind es nur Ḳais b. Sa'd b. 'Ubāda, Ibrāhīm al-Nakha'ī, 'Aṭā' und

Muḥammed b. Sirin, denen diese Ansicht zugeschrieben wird; die summarische Erwähnung von „anderen“ hat nicht viel zu besagen. Bei Saʿīd b. al-Musaiyib finden wir die wesentliche, aber einen Hauptzug des *Ihrām* noch festhaltende Milderung, dass nur der Beischlaf in der Freitagnacht für verboten erklärt wird. Eine weitere Instanz für die enge Verbindung zwischen *Ihrām* und Taqlid ist die von Sufyān al-Thawrī, Aḥmed b. Ḥanbal, Ishāq und anderen berichtete Meinung, der Mekkapilger werde durch die Vornahme des Taqlid allein *Muḥrim*, und die verwandte Ansicht, der von einem Mekkapilger vorgenommene Taqlid verpflichte ihn auch zur Annahme des *Ihrām*; Mālik b. Anas erklärt es wenigstens für unerwünscht, dass der Mekkapilger den Taqlid von der Annahme des *Ihrām* trenne. — Das *Fikḥ* betrachtet das Umhängen einer *Kilāda* (zweier Sandalen, einer Sandale oder eines Stückes Leder) als erwünscht (*mustahabb*) bei Kamelen und Rindern und nach den Shāfiʿiten, Ḥanbaliten, Abū Thawr und Dāwūd auch bei Kleinvieh; von den Ḥanafiten und Mālikiten, die dies nicht gestatten, sprechen die Mālikiten dem Kleinvieh überhaupt den Charakter als Opfertiere (*Ḥady*) ab. Nachdem das Opfertier geschlachtet ist, wird die *Kilāda* in sein Blut getaucht. Als die Pilger die Opfertiere nicht mehr von Hause mitzubringen pflegten, sondern der Markt von Minā dafür eingerichtet wurde, geriet auch der Taqlid in Vergessenheit.

Anhangsweise sei erwähnt, dass der Gebrauch eines ebenfalls *Kilāda* genannten ledernen Halsbandes beim Kamel zur Abwehr des „bösen Blickes“, besonders wenn daran eine Glocke hängt, in einer Tradition verpönt wird.

*Litteratur:* Lane, *Arab-Engl. Lexicon*, s. v.; für die Traditionen: Wensinck, *Handbook*, s. v. Victims; Mālik b. Anas, *al-Muwatṭʿa* in beiden Rezensionen; al-Zurkānī, *Kommentar zum al-Muwatṭʿa* und al-Taḥāwī, *Sharḥ Maʿāni al-Aḥwāl*, Lithogr. 1300, I, 439; die *Fikḥ*-Werke; Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage à la Mekke*, S. 279—285 (grundlegende religionsgeschichtliche Behandlung des Brauches in Heidentum und Islām, in Einzelheiten von den oben dargelegten Anschauungen abweichend).

II. Taqlid ist auch das Einsetzen als Befehlshaber, was durch das Umhängen eines Schwertes geschieht; dann bezeichnet es die Investierung mit einem Verwaltungsamt überhaupt, auch die Einsetzung in das Amt als Qāḍī.

*Litteratur:* Lane, *Arab-Engl. Lexicon*, s. v.; Sprenger, *Dictionary of the Technical Terms* (*Bibliotheca Indica*), S. 1178.

III. Taqlid bezeichnet endlich das „Bekleiden mit Autorität“ in Sachen der Religion: die Annahme der Ausserungen oder Handlungen eines anderen als autoritativ im Glauben an ihre Richtigkeit ohne Einblick in die Gründe (die Ableitung dieser terminologischen Bedeutung von *Kilāda* ist verfehlt). In diesem Sinne ist Taqlid Gegensatz zu *Idjtihād* [s. d.]. Die historischen Anfänge des Taqlid fallen mit der Bildung der juristischen *Madhāhib* (vgl. *MADHĤĤAB*), die wenigstens zum Teil durch Anschluss an namhafte Juristen entstanden sind, zusammen. Al-Shāfiʿī in seiner *Risāla*, 8, 18 verwendet das Wort in einer der späteren technischen Bedeutung stark nahekommenden, aber noch al-Taḥāwī gebraucht es von der Anerkennung von Traditionen und ihrer Verwendung zur Ableitung von *Fikḥ*-Vorschriften. Als sich feste Begriffe über den

*Mudjtahid*, d. h. den zur selbständigen Ableitung von *Fikḥ*-Regeln aus den Quellen Befugten, und zugleich die Überzeugung vom Aufhören des „unbeschränkten“ *Idjtihād* seit dem dritten Jahrhundert und der anderen Arten des *Idjtihād* entsprechend später gebildet hatten, war damit zugleich für alle Späteren, Gelehrte sowohl wie Laien, die Verpflichtung zum Taqlid gegenüber den früheren Autoritäten gegeben. Nach allgemeiner orthodox-muslimischer Auffassung sind heute und schon seit Jahrhunderten alle unbedingt gebunden an das, was die Vorgänger in autoritativer Weise festgestellt haben; zu einem selbständigen Urteil auf dem Gebiete des *Fikḥ*, unabhängig von dem der früheren *Mudjtahid*, darf sich niemand mehr für befugt halten; so werden alle Späteren als *Muqallids* bezeichnet, d. h. solche, die Taqlid zu üben haben. Man begründet diese Verpflichtung zum Taqlid damit, dass die *Faḳīhs* nur in den ersten Jahrhunderten des Islām den wahren Scharfsinn und die genügende Gelehrsamkeit besessen hätten, um das *Fikḥ* selbständig aus den Quellen abzuleiten und sich darüber ein eigenes Urteil zu bilden, während dies den späteren Geschlechtern schon längst nicht mehr erreichbar sei: eine Auffassung, die nur ein Teil gewisser geschichtsphilosophischer Anschauungen des orthodoxen Islām ist. Der Taqlid hat zur Erhaltung der Differenzen zwischen den einzelnen *Madhāhib* mit beigetragen, ist aber für die Erstarrung des späteren *Fikḥ*-Betriebes nicht verantwortlich zu machen.

Während nach einstimmiger Ansicht sowohl der Ungerlehrte wie der Gelehrte zum Taqlid verpflichtet ist, wird bisweilen vom Gelehrten noch verlangt, dass er Einsicht in die Richtigkeit des *Idjtihād* seines *Mudjtahid* habe. Wenn es mehrere *Mudjtahids* gibt, wie es tatsächlich der Fall ist, darf der *Muqallid* sich jedem beliebigen von ihnen anschliessen (vorausgesetzt natürlich, dass er hierbei innerhalb der Grenzen des *Idjmāʿ* bleibt, d. h. keinen *Mudjtahid* wählt, dessen Lehren durch den *Idjmāʿ* nicht mehr anerkannt werden; auch die Verpflichtung zum Taqlid beruht ja auf dem *Idjmāʿ*); nach Aḥmed b. Ḥanbal und Ibn Shurāih hat er den zu bestimmen, dem der Vorzug zu geben ist, und sich ihm anzuschliessen (diese Meinungsverschiedenheit beschränkt sich wesentlich auf die Terminologie). Theoretisch kann der *Muqallid* bei jeder ihm gegenüberstehenden Frage seinen *Mudjtahid* neu wählen; gewöhnlich schliesst man sich ein für allemal dem *Madhhab* eines der vier anerkannten *Mudjtahids* an. Es gibt nicht ganz wenige Fälle von Übertritten von einem *Madhhab* zu einem andern (vgl. Goldziher, *Vorlesungen über den Islām*, S. 52; 2. Aufl., S. 48—50); über die theoretische Zulässigkeit eines solchen Übertritts sind die Meinungen geteilt (vgl. Juynboll, *Handleiding*, 3. Aufl., S. 22). Häufiger kommt es vor, dass man in einer bestimmten Frage den bequemen Vorschriften eines anderen *Madhhab* folgt; die *Fikḥ*-Bücher selbst weisen bisweilen auf diese Möglichkeit des Taqlid hin; doch wird in einem solchen Falle verlangt, dass man das Geschäft entsprechend den Vorschriften des einmal gewählten *Madhhab* ordnungsgemäss zu Ende führe.

Dies alles gilt vom Taqlid in Fragen des *Fikḥ*; in bezug auf die *ʿAḳliyyāt*, die grundlegenden dogmatischen Fragen, z. B. die Existenz Allāhs, ist neben den Ansichten von der Verpflichtung zum Taqlid und von seiner Zulässigkeit auch die Meinung von seiner Unzulässigkeit stark vertreten, da



über diese Fragen Wissen verlangt werde, das durch den Taklīd allein nicht zu erreichen sei. Es ist die Schule der Ash'ariten, die dieser ursprünglich mu'tazilitischen Auffassung weite Verbreitung im orthodoxen Islām verschafft hat (vgl. Goldzher, *Vorlesungen*, S. 123 und 136, Anm. 10; 2. Aufl., S. 121 f. und 327, Anm. 72).

Auch das Prinzip des juristischen Taklīd hat sich im orthodoxen Islām nicht ganz ohne Widerspruch durchgesetzt: es gab auch in späteren Generationen Gelehrte, die meinten, dass es stets einen *Mudjtahid* geben müsse, wie Ibn Daḳīḳ al-'Id (gest. 702 = 1302) oder al-Suyūṭī (gest. 911 = 1505), oder die geneigt waren, für sich selbst den „unbeschränkten“ *Idjtihād* in Anspruch zu nehmen, wie al-Djuiwainī (gest. 478 = 1085) und der eben erwähnte al-Suyūṭī, selbst solche, die auch für die Späteren die Verpflichtung zum *Idjtihād* aufstellten und das Taklīd-Wesen verurteilten, wie Dāwūd b. 'Alī, Ibn Ḥazm und andere Autoritäten der Zāhiriten sowie einige Hanbaliten, z.B. Ibn Taimiyya und Ibn Ḳaiyim al-Djauziyya, die bereits an der Grenze der Orthodoxie stehen. So verwerfen auch die auf den Schultern dieser Hanbaliten stehenden Wahhābiten, angefangen mit ihrem Stifter Ibn 'Abd al-Wahhāb, den Taklīd (vgl. die in der Manār-Druckerei zu Kairo gedruckten hanbalitisch-wahhābitischen Werke und Propagandaschriften sowie die *al-Ḳawāl al-mufīd fī Adillat al-Idjtihād wa 'l-Taklīd* betitelte Broschüre von al-Šhawḳānī, die sich eigens mit der *Idjtihād-Taklīd-Frage* beschäftigt). Mit den Hanbaliten verwerfen ihre Antipoden, die Vertreter des islāmischen Modernismus, denen jene freilich den Weg gebahnt haben, den Taklīd und fordern und üben einen neuen *Idjtihād*, der gewiss an Ungeundenheit selbst den freiesten aus der Frühzeit der juristischen Entwicklung unendlich weit hinter sich lässt (vgl. R. Hartmann, *Die Krisis des Islām* sowie die Schriften der verschiedenen modernistischen Richtungen, von denen einige wichtige im Art. ŠARĪ'Ā angeführt sind). Aus ähnlichen Erwägungen wie die Hanbaliten-Wahhābiten verwerfen auch die Ibāditen den Taklīd. Endlich lehnen die Šhi'iten die orthodoxe Taklīd-Lehre ab: nach der Lehre der Zwölfer-Šhi'a gibt es während der Unsichtbarkeit des „verborgenen Imām“ *Mudjtahids*, die als seine Organe die Gläubigen zu leiten haben; da diese so stets lebendige Führer in den religiösen Angelegenheiten vor Augen haben, ist der Taklīd gegenüber einem Toten verboten (vgl. C. Frank, in *Isanica*, II, 171 ff.).

*Litteratur:* Ausser der bereits angeführten vgl.: Lane, *Arab.-Engl. Lexicon*, s.v. und Sprenger, *Dictionary of the Technical Terms* (Bibliotheca Indica), S. 1178 (nicht überall zuverlässig!) zur Terminologie; die *Uṣūl*-Werke; Juynboll, *Handleiding*, 3. Aufl., S. 23 ff. und Anm. 13; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II, passim. (J. SCHACHT)

**TAKLĪF** bedeutet, jemand eine Forderung auferlegen oder einen Zwang auf ihn ausüben; der Sinn des Wortes erfordert ferner eine Handlung, die zu erfüllen schwierig und mühevoll ist (Lane, *Suppl.*, S. 3002c; *Lisan*, XI, 218: *amarahu bi-mā yaṣḥukku 'alaihi*). Das Zeitwort wird im Ḳorān siebenmal in verschiedenen Formen gebraucht (II, 233, 286; IV, 86; VI, 153; VII, 40; XXIII, 64; LXV, 7), um auszudrücken, dass Allāh von niemandem etwas verlangt, das über seine Kraft (*Wus'*) hinausgeht. Als theologischer Terminus bedeutet

es die Notwendigkeit für die Geschöpfe Allāhs zu glauben und zu handeln, wie er ihnen offenbart hat. Es wird daher im gesetzlichen Sinne von der Mehrzahl der Rechtslehrer definiert als die Forderung (*Ilzām*) einer Handlung, die schwierig und mühevoll ist. Auf Grund dieser Definition bezieht es sich nur auf Dinge, die notwendig verlangt werden, und auf Dinge, die verboten sind (*al-Wāḍib*, *al-Ḥarām*). Einige Rechtslehrer jedoch definieren es als die Versicherung von der Überzeugung, dass die Handlung einer der gesetzlichen Regeln (*al-Aḥkām al-šar'īya*) entspricht. Bei dieser Definition bezieht sich Taklīf auch auf die empfohlenen (*al-mandūb*), die verpönten (*al-makrūh*) und die erlaubten (*al-mubāḥ*) Handlungen. Weiter herrscht ein Streit der Meinungen darüber, wer *Mukallaf* ist, d.h. wer unter dieser göttlichen Forderung steht. Es ist allgemein anerkannt, dass jeder geistig gesunde menschliche Erwachsene (*ṭāḳī*, *insī*, *bāligh*) in dieser Weise *mukallaf* ist (Juynboll, *Handbuch*, S. 69). Aber die *Djinn* stehen ebenfalls unter diesem Taklīf, insoweit als die Prophetenschaft Muḥammeds in Frage kommt; er wurde im Gegensatz zu den andern Propheten auch zu den *Djinn* gesandt. Ähnlich ist es mit den Engeln, doch handelt es sich bei ihnen nur um Akte des Gehorsams, da der Glaube (*Imān*) in ihnen notwendig (*ḍarūrī*) vorhanden ist. Doch behaupten einige, dass, da ihre geschaffene Natur Gehorsam ist, die prophetische Sendung Muḥammeds zu ihnen nur darin bestand, ihren Ruhm zu mehren (*li-tašrifihim*; vgl. al-Baidjūrī zur *Kifāya* des al-Faḍālī, Kairo 1315, S. 13). Einige andere dehnen dieses Taklīf der prophetischen Sendung Muḥammeds selbst auf unbelebte Dinge (*al-Djumādāt*) aus, weil bei einigen Wundern (*Mu'djizat*) Muḥammeds in einigen leblosen Dingen Vernunft bis zu solchem Grade erweckt wurde, dass sie an ihn glaubten. Ein anderer Streitpunkt über das Taklīf besteht darin, ob Allāh von einem Geschöpfe etwas verlangen darf, was das Geschöpf ausserstande ist zu tun (*taklīf mā lā yuṣāḳ*). Die Māturīditen behaupteten in der oben angeführten Ausdrucksweise des Ḳorān, dass das Geschöpf nicht verpflichtet ist zu tun, was ausserhalb seiner Kraft liegt (*mā laisa fī wus'ihī*; Nasafi, *Aḳā'id* mit Kommentar des Taftāzānī, Kairo 1321, S. 103). Al-Idjī bringt als Ash'arī in seinem *Mawāḳif* (Bulāḳ 1266, S. 535 Mitte, 537 Mitte) die Frage in Zusammenhang mit der allgemeinen Regel, dass Allāhs Wille und Handlung in keiner Weise eingeschränkt werden kann; nichts liegt ihm ob, und nichts ist schlecht, das von ihm seinen Ausgang nimmt. Es herrscht allgemeine Übereinstimmung unter den Muslimen (*al-Umma*) darüber, dass Allāh nichts Böses (*ḡabiḥ*) tut und nichts Notwendiges (*wāḍib*) ungetan lässt. Er fügt hinzu, dass die Ash'ariten der Meinung sind, dass *ḡabiḥ* und *wāḍib* überhaupt keine Beziehung zu Allāh haben, während die Mu'taziliten der Ansicht sind, dass Allāh das, was für ihn *ḡabiḥ* sein würde, nicht tut, dass er das, was ihm obliegt, auch tut. Vgl. ferner die langen scholastischen Diskussionen darüber in den zitierten Stellen bei al-Taftāzānī und al-Idjī.

*Litteratur:* Ausser den oben angeführten Stellen die umfassende Auseinandersetzung im *Dictionary of technical terms*, unter „Taklīf“, S. 1255. (D. B. MACDONALD)

**TĀKORONNĀ.** Unter diesem Namen bezeichnete man im islāmischen Spanien das grosse Gebirge im Süden Andalusiens, das heute

unter dem Namen Serrania de Ronda bekannt ist. Dies Wort ist zweifellos dasselbe wie das berberische *Tākṛūna*, das oft in nordafrikanischen geographischen Namen vorkommt. Man kann übrigens aus den zahlreichen Schreibweisen die Vokalisation Tākoronnā wiederherstellen; man findet sie mit Belegen gesammelt in einer ausgezeichneten Anmerkung bei W. Marçais und Abderrahmān Guiga, *Textes arabes de Takrūna* [in Tunesien], Paris 1925, I, S. VIII, Anmerkung 1. Vgl. ferner Yāqūt, *Muḍjam*, III, 352 (s. v. *Shirāz*); Ibn Baṣṣkuwāl, *al-Sila*, ed. Codera, S. 185, 302; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyanī, *al-Kawāḍir*, s. v. — Dozy hat anfangs daran gedacht, diesen Namen aus einer Verbindung des berberischen Präfixes *tā-* und des lateinischen Wortes *corona* zu erklären, hat dann aber diese kaum vertretbare Etymologie aufgegeben (*Hist. des Mus. d'Esp.*, I, 343, Anm. 2 und IV, 339); s. auch *Recherches*<sup>3</sup>, II, 43, Anm. 1. Jedenfalls ist keine der vorgeschlagenen Etymologien befriedigend.

Der Hauptort des Bezirks Tākoronnā, die spätere Hauptstadt des kleinen unabhängigen Königreiches der Banū Ifran bis zur Einverleibung ins Königreich Sevilla, war Ronda; unter diesem Stichwort findet man einen Abriss der Geschichte der Gegend zur islamischen Zeit. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TAKRĪT** (vulgäre Aussprache TIKRĪT, siehe Yāqūt), Stadt am rechten Ufer des Tigris, nördlich von Sāmarrā (die Entfernung soll nach Streck eine Tagereise gewesen sein), am Fusse des Djabal Hamrin. Vom geographischen Standpunkte ist dies das nördliche Grenzgebiet des Irāk. Das Gelände ist noch ein wenig uneben; so lag die alte Stadt auf einer Hügelgruppe, von der ein Hügel am Flussufer von der neuen Stadt eingenommen war. Im Norden befindet sich ein Sandsteinfelsen, der sich 200 Fuss über den Fluss erhebt und heute noch die Ruinen der alten Zitadelle trägt. Die Spuren der alten Stadt breiten sich im Westen dieser beiden Hügel in einem grossen Umkreise aus, was beweist, dass Takrit ehemals eine bedeutende Ausdehnung hatte.

Man hat den Namen der Stadt auf einer Keilschrifttafel aus der Zeit Nabuchodonosors erkennen wollen (Strassmeyer, angeführt von Streck, II, S. XIII); indessen die erste sichere Erwähnung geschieht durch Ptolemäus (V, 18, 19), welcher sie BIRTHA nennt (Yāqūt I, 861, beruft sich für die Länge und Breite gleichfalls auf Ptolemäus). Ammianus Marcellinus nennt sie VIRTÄ. Tatsächlich kennt man den Hügel der Zitadelle noch unter dem Namen Burthā. In der syrischen Litteratur wird die Stadt Teghrith genannt. Im IV. christl. Jahrhundert war sie der Sitz eines jakobitischen Bischofs, bis im Jahre 1155 die Diözese mit der von al-Mawṣil vereinigt wurde (Assemani, *Bibliotheca orientalis*, I, 174, 465). Die arabischen Schriftsteller schreiben die Gründung dem Sāsāniden-König Sābūr, dem Sohne Ardashir's, zu. Die Stadt soll nach einer christlichen Frau, mit Namen Takrit bint Wā'il benannt worden sein. Mehrere Legenden heften sich an diese Gründung (Yāqūt, a. a. O.; Abu 'l-Fidā', *Takwīm al-Bulḍān*, II, 288). Vor dem Islām war die Stadt zeitweise durch den christlich arabischen Stamm der Iyād (al-Bakri, *Muḍjam*, I, 46) besetzt. Sie wurden daraus vertrieben, blieben jedoch noch lange in der Umgebung (Hamḍānī, *Djazīrat al-'Arab*, S. 180) und zur Zeit der Eroberung begünstigten die Iyād in der Garnison Takrits heimlich die Araber [s. IVAD].

Eine erste islamische Eroberung fand anscheinend im Jahre 16 durch ʿAbd Allāh b. al-Mu'tam statt, den Sa'd b. Abi Waḥḥās dorthin gesandt haben soll. Alsdann unterwarf sich die Stadt im Jahre 20 von neuem durch Vertrag. Diese zweite Einnahme schreibt die Überlieferung al-Nusair b. Daisam oder seinem Gesandten ʿUḫba b. Farḳad oder Ma'sūd b. Ḥuraith b. al-ʿAbdjār zu. Dieser letzte soll der erste Gouverneur gewesen sein und dort eine Moschee (*Djāmi'*) errichtet haben (Yāqūt, a. a. O.; al-Baladhuri, S. 248—9).

Bis zur Mitte des X. Jahrhunderts rechnen die arabischen Geographen Takrit in der Verwaltung zu al-Djazīra (Ibn Khordādhbeh, S. 94; Ibn Rusta, S. 106; Ibn al-Faḳīh, S. 129; Kudāma, S. 245, 250; Iṣṭakhri, S. 72, 77; Ibn Hawḳal, S. 156; Ma'sūdī, *Kitāb al-Tanbīh*, S. 36); aber seit al-Maḳḍisī (S. 54, 115) ist die Stadt meist als ein Teil des Irāk betrachtet worden (ausgenommen Idrisi und Dimashḳī). In den ersten Jahrhunderten des Islām war sie eine fast ausschliesslich christliche Stadt. Ibn Hawḳal und Ma'sūdī (a. a. O., S. 155) erwähnen in ihr die Kirche al-Khaḍrā', und in der Tat findet man im Süden der Stadt noch eine Ruine dieses Namens. Es gab daselbst noch andre christliche Gebäude (so das Kloster Sa'ūba an dem gegenüberliegenden Ufer, Yāqūt, II, 673, und das Dair Mār Yuḥannā, Yāqūt, II, 701). Der Name des grossen islamischen Heiligtums al-Arba'in, das eine Viertelstunde westlich der alten Stadt liegt, scheint darauf hinzuweisen, dass dies ehemals die Stelle eines christlichen Gebäudes war. Zwei gewölbte, mit Stuck verzierte Kammern stehen noch; der Bau geht ins XIII. Jahrhundert zurück. Takrit war übrigens berühmt durch seine Wollfabriken (Maḳḍisī). Im XIII. und XIV. Jahrhundert wurde sie als eine grosse Stadt beschrieben (Ibn Djubair, S. 223; Ibn Baṭṭūṭa, II, 133). Hamd Allāh Mustawfī bezeichnet sie als eine Stadt von mittlerer Grösse. Idrisi (Übers. Jaubert, II, 147) spricht vom Kanal al-Dudjail, welcher vom Tigris bei Takrit abzweigt und bis Baghdād geht. Dieser Kanal, wahrscheinlich identisch mit dem Nahr al-Ishāḳī, ist nach Abu 'l-Fidā' unter al-Mutawakkil ausgehoben worden (siehe auch Ḥaḍḍjī Khalifa, *Djihān-numā*, S. 434). Die Spuren dieses Kanals, der nach Ewliyā Čelebi von Murtaḍā Paṣha im Jahre 1654 (nach von Hammer, in *Wiener Jahrbücher*, XIII [1821], 235) gereinigt wurde, sind noch sichtbar.

Takrit hat niemals eine bemerkenswerte Rolle in der Geschichte gespielt. Im XI. Jahrhundert gehörte es fast unabhängigen Herren, bis der Seldjūke Tuḡhrīl Beg den Tod des Herrn benutzte, um sich der Stadt zu bemächtigen (Ibn al-Aṭhīr, IX, 448). Seit 1149 bildete die Stadt einen Bestandteil des Besitzes der Begtiginiden, um nach 1190 wieder den ʿAbbāsiden-Khalifen zuzufallen. Diese Stadt war der Geburtsort Salādins, dessen Vater Nadjm al-Dīn Aiyūb unter den Seldjūken Befehlshaber der Stadt war. Als der Eroberer Timūr die Stadt einnahm, war sie in der Hand arabischer Räuber (Sharaf al-Dīn, Übers. Péris de la Croix, II, 141—54). In den folgenden Jahrhunderten blieb sie ein kleiner Ort. Tavernier (*Voyages*, II, 87) erwähnt dort zum letzten Mal Christen. Unter der türkischen Verwaltung war Takrit ein Sandjak im Eyālet Raḳḳa (*Djihān-numā*, S. 434), aber nach der Verwaltungsreform im XIX. Jahrhundert nur noch eine *Nahiye* im *Qazā* Sāmarrā (im *Wilāyet* Baghdād). Im XIX. Jahrhundert hat



die Bevölkerung wahrscheinlich nicht mehr als 4 000 bis 5 000 Seelen betragen. Alle Reisenden haben davon nur den Eindruck einer armseligen Stadt. Die meisten Bewohner finden gegenwärtig ihren Unterhalt durch die Schifffahrt mit Kelek's, die dort ihre Bemannung wechseln. Vom archäologischen Gesichtspunkt aus scheint Takrit noch aufschlussreich zu sein; Herzfeld fand dort sehr interessante Keramik, die der Sāsāniden-Zeit und der ersten Zeit des Islām angehört.

*Litteratur:* C. Ritter, *Erdkunde*, X, 211 f.; XI, 680; Petermann, *Reisen im Orient*, Leipzig 1861, II, 58; M. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1900, II, 215—7; M. Streck, *Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen*, Leiden 1901, II, 175—81; Le Strange, *The Lands of the Eastern Califate*, Cambridge 1905, S. 57; Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, Berlin 1911, I, 219—31; G. Lowthian Bell, *Amurath to Amurath*, 2. Aufl., London 1924, S. 216, 217.

(J. H. KRAMERS)

**TAKRŪR.** „Tukulör“ (Toucouleur) heisst bei den Franzosen die Negerbevölkerung, die den überwiegenden Teil der Tiefländer des Fūta-Senegal und den grössten Teil des Bundu bewohnt. Die erstere von diesen Landschaften, die sich auf beiden Ufern des Senegalflusses ausbreitet, aber sich hauptsächlich auf dem linken Ufer erstreckt, umfasst von Westen nach Osten die Provinzen Dinār, Tōro, Lāo, Yirlābe oder Irlābe, Böseya, Ngenār oder Ganār und Damga. Der Bundu liegt westlich vom Unterlauf des Faleme. Man trifft auch Tukulör-Kolonien an verschiedenen Stellen Westafrikas, namentlich in Kayes (am oberen Senegal), in Nyōro (im sudanesischen Sahel), in Sēgu (am Niger), in Bandjagara (Ost-Māšina), in Dingirai (östlich von Fūta Djalōn); diese Kolonien sind um die Mitte des XIX. Jahrhunderts von den Bewohnern des Fūta-Senegal gegründet worden, die dem Glücksstern des Eroberers al-Hādīdj 'Omar gefolgt waren. Auch zwischen dem Niger und dem Tschad findet man solche Kolonien, besonders in Sokoto [s. d.]: letztere rühren von anderen Bewohnern des Fūta-Senegal her, die den 'Othmān Fōdjo bei der Eroberung der Hausa-Länder am Anfang des XIX. Jahrhunderts begleitet hatten.

Das Wort „Tukulör“ ist eine leichte Umbildung des Namens, der bei den Wolof am untern Senegal für die fragliche Bevölkerung gebräuchlich ist. Bei diesen erscheint das Wort in der Form *Tokoror* oder *Tokolor*. Wir begegnen ihm in den Berichten von alten Reisenden und auf alten Karten in der Schreibweise „Toucourol“ oder „Toucourogne“. Die Araber schreiben das Wort *Takrūr* und haben daraus die Nisba *Takrūrī*, Pl. *Takrūr* gebildet, die von den Mauren auf dem rechten Ufer des Senegal zur Bezeichnung der Tukulör gebraucht wird. Tokoror oder Takrūr ist anscheinend früher der Name einer Stadt in der Nähe des Senegal gewesen und gleichzeitig der Name des Reiches, dessen Hauptstadt diese Stadt war und das ungefähr dem Fūta-Senegal entsprach, und schliesslich der Name für die Bevölkerung dieses Reiches. Es gibt noch heute einen Ort dieses Namens (Tokoror), nicht weit von Gede in Tōro oder im Bezirk Podōr in der Nähe des Senegalarms mit dem Namen der „Sumpf von Doué“; diese Lage entspricht dem Punkt, an dem al-Bekrī, al-Idrīsī und andere arabische Geographen des Mittelalters die Stadt Takrūr

lokalisieren. Später haben die arabischen Autoren und nach ihrem Vorbild die sudanesischen Chronisten, die in arabischer Sprache schrieben, das Wort Takrūr auf die Gesamtheit des islamisierten Sūdān, vom Atlantik bis zum Niltal ausschliesslich, bezogen und *Takrūrī* zum Synonym von Sudanese gemacht. Deshalb enthielten die europäischen Atlanten südlich der Sahara lange die Bezeichnung „Tekrur oder Sudan“. Aber dieser erweiterte Begriff entspricht nicht den wirklichen Tatsachen, und Takrūr oder Tokoror bezeichnet im engeren Sinne das eigentliche Land der Tukulör, d. h. Fūta-Senegal.

Über den Ursprung der heutigen Tukulör, die anscheinend ein sehr stark gemischtes Volk sind, weiss man nichts Genaues. Sie sind wahrscheinlich zum Teil die Nachkommen der ehemaligen Ureinwohner des Fūta-Senegal, die augenscheinlich dem gleichen Stamme wie die Wolof und die Sērer angehörten, zum Teil die Nachkommen der ehemaligen schwarzen Ureinwohner des heutigen Mauritaniens und des heutigen Hodh (Hawd), die dem gleichen Stamme entsprossen sein müssen und nach dem Austrocknen der südlichen Sahara nach dem Süden ausgewandert sein sollen; zum Teil die Nachkommen der Sarakolle (oder Soninke) und der Mandingo (oder Malinke), die sich in sehr weit zurückliegender Zeit in der Nähe der Handelszentren des alten Takrūr angesiedelt haben; zum Teil die Nachkommen der schwarzen Sklaven mit Namen Rimāiße, die zu den Pöl in Termes (nordöstlich von Nyōro) gehörten und mit ihren Herren vor dem XI. Jahrhundert nach Fūta-Senegal gekommen waren, wobei die Pöl Hirten blieben und sich in den Hochländern ansiedelten, während ihre schwarzen Sklaven sich der Bodenbestellung im Flusstal widmeten.

Wie es auch mit der Herkunft der Tukulör bestellt sein mag, sie können keinesfalls als Mischlinge der Pöl angesehen werden. Zweifellos sind solche Mischlinge unter ihnen vorhanden, aber die Tukulör in ihrer Gesamtheit sind reinrassige Neger. Das einzige, was sie mit den Pöl gemeinsam hätten, ist die Sprache; sie ist aber ein reines Negeridiom, das dem Wolof verwandt ist und dem Sērer sehr nahe steht und wahrscheinlich durch die Pöl von den alten schwarzen Ureinwohnern von Termes und den angrenzenden Gebieten entlehnt ist. Die Tukulör benennen den Pöl-Dialekt, den sie sprechen, mit dem Namen *Pulār* und bezeichnen sich oft selbst mit dem Ausdruck *Hāp-pulāren*, d. h. „die, welche *Pulār* sprechen“. Das Pöl ist gewiss seit sehr langer Zeit die Muttersprache der Tukulör, ohne dass sich feststellen lässt, ob sie es schon vor der Ankunft der Pöl in Fūta-Senegal sprachen. Jedenfalls wissen wir, dank einer Angabe al-Bekrī's, dass seit dem XI. Jahrhundert das Nilpferd von den Ufervölkern des Senegal in der Gegend von Fūta mit dem Pöl-Wort *Ngābu* bezeichnet wurde.

Im allgemeinen sind die Tukulör Bauern, aber sie haben ausgesprochene kriegerische Fähigkeiten. Sie haben im XVIII. Jahrhundert mit Erfolg gegen die Herrschaft der Pöl gekämpft, die sich in Fūta-Senegal ausgebreitet hatten und hier von 1559 bis 1775 unter dem Oberbefehl der *Satigi* oder *Saligi* oder *Silatigi* („siratiques“ der alten Reisenden) aus der Pöl-Dynastie der Denianke herrschten. Später haben sie lange die französische Herrschaft bekämpft. Bedeutenden Anteil nahmen sie um 1800 an den Eroberungen des 'Othmān Fōdjo im Hausa und von 1848 bis 1864 an den Eroberungen des

al-Hādjdj 'Omar im Manding, in den Bambara-Ländern und in Māsina, indem sie den Eroberern, die beide aus Tōro stammten, ihre besten Offiziere und ihre Elitetruppen lieferten. Seitdem haben sie zahlreiche Senegalschützen gestellt und der schwarzen Armee Frankreichs eine grosse Anzahl sehr tapferer Soldaten und erstklassiger Unteroffiziere geliefert.

Die Tukulör haben in ihrer Mitte Berufskasten, die vielleicht anderer Herkunft sind als die übrige Bevölkerung, die aber jedenfalls der Allgemeinheit eingegliedert sind und dieselbe Sprache sprechen; so besonders die *Subalbe* (Sing. *Tyuballo*), Fischer und Seeleute, die *Lawbe* (Sing. *Labbo*), Tischler und Korbmacher, die *Burnābe* (Sing. *Burnādyo*), Töpfer, die *Wailube* (Sing. *Bailo*), Schmiede, die *Wakalle* (Sing. *Gakale*), Schuster, die *Mabube* (Sing. *Mabbo*), Weber, die *Wambābe* (Sing. *Bambādyo*), Musikanten, die *Wawlube* (Sing. *Gawlo*), Barden oder Sänger, die *Wosube* (Sing. *Goso*) und die *Dyāwambe* (Sing. *Dyāwando*), Makler u. a.

Die Tukulör sind alle Muslime und sind von allen Sudanvölkern als erste zum Islām übergetreten. Diese Religion ist gegen Ende der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts zu Anfang und unter dem Einfluss der Almoraviden-Bewegung bis zum Fūta-Senegal vorgedrungen. Der arabische Schriftsteller al-Bekrī berichtet, dass der erste Fürst dieses Landes, der den Islām annahm und ihn in seiner Umgebung verbreitete, Wār-Dyābi oder Wār-Dyābē oder auch Wār-Ndyāi hiess (die Varianten der Handschriften lassen die eine oder die andere von diesen Lesarten zu); er soll im Jahre 1041/2 unserer Zeitrechnung gestorben sein, und sein Sohn Lebbi soll im Jahre 1056 dem Almoraviden Yahyā b. 'Omar aus dem Berber-Stamm der Lemtuna ein Truppenkontingent gestellt haben, das am Kampfe gegen den Berberstamm Goddāla teilnehmen sollte. In den Lokaltraditionen dagegen heisst der erste Islāmisor der Fūta-Senegal Abū-Darai, der zuweilen mit Ndyadyan-Ndyāi, dem Islāmisor von Dyolof, verwechselt wird. Wie dem auch sei, die Tukulör haben sich seit ihrer Bekehrung stets zum Islām bekannt. Zur Zeit der Herrschaft der heidnischen Pöl verband sich das religiöse Gefühl mit dem Nationalbewusstsein und trieb die Tukulör dazu an, das Joch der Denianke-Könige abzuschütteln: Tukulör war gleichbedeutend mit Muslim, ebenso wie Pöl mit Heide.

Besonders die Partei der *Tōrodbe* (Sing. *Tōrōdo*) unter den Tukulör hat sich stets als die frömmste und als die am meisten von der islāmischen Propaganda ergriffene erwiesen. Suleimān Bāl, dem es gelang, die Herrschaft der Pöl-Könige zu stürzen und im Jahre 1775/6 kurz vor seinem Tode eine theokratische Tukulör-Monarchie in Fūta-Senegal zu errichten, gehörte dieser Partei an. 'Othmān Fōdjo und al-Hādjdj 'Omar waren ebenfalls Tōrodbe.

Politisch hat Takrūr der Fūta-Senegal nacheinander gebildet: 1. eine Reihe mehr oder weniger voneinander unabhängiger Provinzen (vor dem IX. Jahrh. unserer Zeitrechnung); 2. eine Art Königreich, das von Fürsten beherrscht wurde, die durch den Tagant aus dem Hodh (Hawd) gekommen waren und unter dem Namen Dyā'ōgō bekannt sind (IX. bis XI. Jahrh.); 3. ein Land, das mehr oder weniger unmittelbar vom Sarakolle-Reich Dyāra (Sāhel) abhängig war und unter der Oberherrschaft von Tukulör-Fürsten oder Sarakolle-Gouverneuren stand (XI. bis XIII. Jahrh., Zeit der grossen Einwanderungen der Pöl aus

Termes und Islāmisierung der Tukulör); 4. ein Land, das von dem gleichen Sarakolle-Reich abhängig war, wobei aber letzteres selbst dem Reiche der Mali oder Manding unterstand (XIII. bis XVI. Jahrh.); 5. noch immer ein Land, das von dem gleichen Reiche abhängig war, wobei letzteres unter die Oberhoheit des Reiches Gao oder Songoi gekommen war (Anfang des XVI. Jahrh. bis 1558); 6. ein unabhängiges Reich, das von der heidnischen Pöl-Dynastie der Denianke, d. h. von Koli Tengella und seinen Nachkommen beherrscht wurde (1559–1775); 7. ein unabhängiger islamisch-theokratischer Staatenbund, in dem die Herrschergewalt in den Händen der Tukulör lag (1776–1858); 8. eine Reihe voneinander getrennter Tukulör-Fürstentümer, die nach und nach unter französische Schutzherrschaft kamen (1858–90); 9. eine Reihe einfacher Provinzen, die der französischen Senegalkolonie angegliedert sind (1890 bis heute).

Der 1776 gegründete theokratische Tukulör-Staat Fūta-Senegal wurde von einem mehr religiösen Oberhaupt beherrscht, das *Almāmi* (vom arabischen *al-Imām*) hiess und von den Honoratioren gewählt und oft nach ziemlich kurzer Regierungszeit von ihnen wieder abgesetzt wurde. Der erste Almāmi von Fūta war 'Abd al-Kādir (1776–1805). Er hatte 33 Nachfolger, von denen mehrere verschiedene Mal regierten, wie z. B. Yūsufu, der neun Mal die Herrschergewalt erhielt. Der Almāmi Moḥammadu Birān, der im Juli 1841 zum ersten Mal gewählt wurde, unterzeichnete am 7. Oktober desselben Jahres einen Freundschaftsvertrag mit Frankreich. Unter der Regierung des Sibawaihi (1854–56) wurde in Podör in Tōro vom Gouverneur des Senegal Faidherbe ein Fort errichtet; dieser Gouverneur hatte sich die Aufgabe gesetzt, die verschiedenen Provinzen von Fūta nach und nach dazu zu bringen, sich aus dem Bunde loszulösen und die französische Oberhoheit anzuerkennen. Unter dem Almāmi Muṣṭafā (1858–59) wurde das französische Protektorat von Dimār, das von Fūta unabhängig geworden war, angenommen. Im Jahre 1859 leistete der Almāmi Moḥammadu Birān, der damals zum fünften Mal regierte, Verzicht auf seine Rechte über Tōro und Damga, die im folgenden Jahre unter das französische Protektorat gestellt wurden; der Fūta-Bund umfasste von da ab nur noch Lāo, Yirlābe, Böseya und Ngenār. Am 24. Okt. 1877 trat der Almāmi Moḥammadu Aḥmadu die Provinzen Lāo und Yirlābe an Frankreich ab, und schliesslich im Jahre 1881 erreichte es der Gouverneur Brière de l'Isle, dass der Almāmi Sire Bāba Lih die französische Oberhoheit über den Rest von Fūta anerkannte, nämlich über Böseya und Ngenār. Dies war der letzte Almāmi; er starb im Jahre 1890, und bei seinem Tode wurden die sieben Provinzen, die den Tukulör-Staat Fūta-Senegal gebildet hatten, der französischen Senegalkolonie angegliedert.

Die Tukulör von Bundu bildeten ebenfalls im XVIII. Jahrhundert einen ähnlichen Staat, der sich Mitte des XIX. Jahrhunderts an Frankreich anschloss. Der Almāmi Būbakar Sa'ada, der damals in Bundu regierte, unterstützte tatkräftig den Gouverneur Faidherbe in seinem Kampfe gegen al-Hādjdj 'Omar, namentlich in den Jahren 1857 und 1859.

Es war im Jahre 1801, als ein Tukulör aus Tōro, 'Othmān, der Sohn eines gewissen Moḥammadu, genannt Fōdjo, d. h. „der Weise“, unter seinen Landsleuten im Fūta-Senegal ein Heer aus-



hob, es mit Hilfe von Kriegeren, die sich aus Māsina, Liptako und Songoi rekrutierten, vervollständigte und unter dem Vorwand, dass sich die Hirten von Göber über Ausschreitungen des Königs dieser Provinz zu beklagen hätten, den heiligen Krieg gegen die Hausa verkündete; er bemächtigte sich Tesāwa's, der Hauptstadt von Göber, dann Sokoto's, Katsēna's, Zinder's, Kāno's, Zaria's und der andern Hausa-Städte und gründete zwischen dem Niger und dem Tschad ein Reich, zu dessen Hauptstadt er Wurno bei Sokoto bestimmte und dessen Grenzen er sodann nach Südwesten bis Nupe und nach Südosten bis Adamāwa ausdehnte. Er fiel sogar in Bornu ein, wurde aber 1810 von dem berühmten Kanēmi daraus vertrieben. Er starb um 1815 infolge eines Anfalls von mystischem Wahnsinn. Sein Bruder 'Abdullāhi übernahm die Regierung über den westlichen Teil der Reiche mit Gando als Hauptstadt, und sein Sohn Moḥammadu Bello über den mittleren Teil, über das sogenannte Königreich Sokoto; Adamāwa wurde fast unabhängig. Moḥammadu Bello (1815—37) hatte gegen den größten Teil seiner Untertanen, die sich gegen die Tukulör-Herrschaft empört hatten und zum Heidentum zurückgekehrt waren, und auch gegen Bornu zu kämpfen. Er war in erster Linie ein Gelehrter, der eine Menge historischer und religiöser Werke in arabischer Sprache verfasste. Er empfing im Jahre 1828 achtungsvoll den englischen Forscher Clapperton. Sein Nachfolger war sein Bruder 'Aṭīku (1837—43), der sich durch strengen Puritanismus auszeichnete und in seinen Staaten Tanz und Musik verbot. 'Alī (1843—55), der Dr. Barth empfing, war ein Sohn des Moḥammadu Bello; er liess seine Königsgewalt zerbröckeln, die an die Gouverneure der verschiedenen Provinzen überging und deren Wiedergewinnung den fünf letzten Tukulör-Königen von Sokoto nicht glückte [Aḥmadu (1855—66), 'Aliyun Karami (1866—67), Aḥmadu II. (1867—72), Abubakari (1872—77) und Moyāsu (1877—1904)]. Moyāsu setzte den britischen Truppen unter Sir Frederick Lugard, die Sokoto 1904 besetzten und der Tukulörherrschaft in Hausa ein Ende machten, indem sie die Hoheit der eingeborenen Fürsten wiederherstellten, keinerlei Widerstand entgegen.

Das andere Tukulör-Reich des XIX. Jahrhunderts, das von al-Ḥādīdj 'Omar begründet wurde, war von kürzerer Dauer. Geboren um 1797 in Alo'ār in Tōro brach 'Omar Tal im Jahre 1820 nach Mekka auf, wo er die Zeremonien der Pilgerfahrt mitmachte, den Ehrentitel al-Ḥādīdj (der Pilger) erwarb und sich für den Sūdān zum Khalifen der Bruderschaft der Tidjāniya einsetzen liess. Bei seiner Rückkehr hielt er sich lange bei seinem Landsmann Moḥammadu Bello in Sokoto auf, der ihm eine seiner Töchter zur Frau gab. Er liess sich um 1838 in Fūta Djallon nieder, verlegte aber dann angesichts der feindseligen Haltung der Häuptlinge dieses Landes seinen Wohnsitz nach Dingirai südlich von Manding, wo er sich eine Festung erbaute und eine Armee aushob, deren Hauptbestandteile er von Fūta-Senegal kommen liess. Darauf verkündete er den heiligen Krieg gegen die Ungläubigen, bemächtigte sich Manding's und Bambuk's, zog gegen die Bambara von Kaarta, vernichtete ihr Reich und drang im Jahre 1854 als Sieger in Nyōro ein. Dann wandte er sich gegen Khāso, das unter französischem Protektorat stand und in dessen Hauptstadt Medina der französische Gouverneur Faidherbe einen Wachtposten

gelegt hatte, belagerte im Jahre 1857 diese Stadt und den französischen Wachtposten. Paul Holle, der das Fort von Medina mit einer Handvoll Leuten befehligte, hielt der Belagerung drei Monate hindurch stand. In dem Augenblick, als Paul Holle sich anschickte, den Posten mit seinen Verteidigern in die Luft zu sprengen, da sowohl die Lebensmittel als auch die Munition erschöpft waren, erschien Faidherbe, durch den Tiefstand des Senegal zurückgehalten, mit seinen Truppen vor Medina und zwang die Armee al-Ḥādīdj 'Omar's zum Rückzug. Dieser zog durch Bundu, wo er gegen den Almāmi Būbakar Sa'ada zu kämpfen hatte, begab sich sodann nach dem Fūta-Senegal und zwang einen Teil der dortigen Bevölkerung, ihm nach Nyōro zu folgen. Nachdem er auf diese Weise sein Heer wieder ergänzt hatte, zog er gegen die Bambara in Sēgu und bemächtigte sich im Jahre 1861 dieser Stadt. Darauf wandte er sich gegen die Pöl in Māsina, die, obwohl Muslime, die heidnischen Bambara unterstützt hatten, bemächtigte sich ihrer Hauptstadt Hamdallāhi und der Person ihres Königs Aḥmadu-Aḥmadu, den er im Jahre 1862 enthaupten liess. Darauf schritt er zur Plünderung von Timbuktu. Danach wurde er von aufständigen Pöl eingeschlossen, in eine Höhle getrieben und ausgeräuchert, wobei er umkam (1864).

Einer seiner Söhne, Aḥmadu, den er in Sēgu zurückgelassen hatte, wollte seine Erbschaft antreten, fand aber in seinen Brüdern und seinen Verwandten, die in Dingirai, Nyōro und Bandyagara (Māsina) ansässig waren, Nebenbuhler. Das Reich, das von seinem Vater gegründet worden war, wurde tatsächlich in vier Reiche geteilt, die untereinander im Kampfe lagen. Aḥmadu versuchte, sich seiner Brüder und mehrerer Statthalter seines Vaters zu entledigen, indem er sie ermorden liess; aber es gelang ihm weder, unumschränkte Gewalt zu erlangen, noch der ständigen Aufstände Herr zu werden, die durch seine Grausamkeit und durch seine Habgier unter den Bambara und den Pöl hervorgerufen wurden. Anscheinend bereit, mit Frankreich zu unterhandeln, liess er sich doch zu offenbar feindseligen Handlungen hinreissen; und die französische Regierung beschloss, einer Tyrannei, die allen Eingeborenen verhasst geworden war, ein Ende zu machen. 'Agibu, der Bruder Aḥmadu's und König von Dingirai, hatte sich mit den Franzosen verbündet. Der Oberst und spätere General Archinard bemächtigte sich am 6. April 1890 Sēgu's, am 1. Januar 1891 Nyōro's und am 26. April 1893 Bandyagara's, vernichtete auf diese Weise das Tukulör-Reich des östlichen Sūdān und schlug Aḥmadu in die Flucht, der sich zu Moyāsu, dem König von Sokoto, flüchtete und im Jahre 1898 in Hausa starb.

*Litteratur:* Clapperton, *Journal of a second expedition into the interior of Africa*, Philadelphia 1829; H. Barth, *Travels and Discoveries in Northern and Central Africa*, London 1858, 5 Bde.; E. Mage, *Voyage dans le Soudan occidental*, Paris 1868; Béranger-Férand, *Les peuplades de la Sénégambie*, Paris 1876; Lasnet, *Les races du Sénégal* (in *Une mission au Sénégal*), Paris 1900; P. Cultru, *Histoire du Sénégal du XV<sup>ème</sup> siècle à 1870*, Paris 1910; M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français): le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations*, Paris 1912, 3. Bde.; ders. und H. Gaden, *Chroniques du Fouta Sénégalais*, Paris 1913; A. Bennel de Mézières, *Recherches de l'emplacement*

de Ghana et sur le site de Tekroun, in *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XIII (1920); M. Delafosse, *Les Noirs de l'Afrique*, Paris 1921. (M. DELAFOSSE)

**TALĀḲ** B. RUZZĪK AL-MĀLIK AL-ŠĀLIḤ, Wezir der Fāṭimiden (495—556 = 1101—61). Die unmittelbar auf den verräterischen Mord am 12. Fāṭimiden-Khalifen al-Zāfir (549 = 1154) folgenden Ereignisse bewirkten, dass er auf die Bitten der Damen des königlichen Haushaltes aus seiner Statthalterschaft in Ushmūnain herbeikam, um die unter den vorliegenden Umständen notwendige Rolle des starken Mannes zu spielen. Sein Marsch an der Spitze seiner Anhänger aus Oberägypten nach Kairo war von Erfolg gekrönt. Nach der Amtsentsetzung des 'Abbās wurde er mit dem Titel *al-Šāliḥ bi 'Ulāh* zum Wezir des unmündigen Khalifen al-Fā'iz ernannt (549 = 1154). Sein verräterischer Amtsvorgänger 'Abbās war mit seinen Reichtümern nach Palästina entflohen und dort in die Hände der Kreuzritter gefallen. Mit diesen verhandelte TalāḲ wegen der Auslieferung ihres Gefangenen; er soll für ihn rund 10 000 Dināre gezahlt haben (Ibn Iyās, I, 66). Nachdem die Auslieferung erfolgt war, wurden 'Abbās und sein Sohn Naṣr in Kairo auf grausamste Weise gefoltert und gekreuzigt. Wie von einem Heerführer dieses Charakters zu erwarten war, übte TalāḲ eine strenge Kontrolle über alle Staatsgeschäfte aus. In seinen Mussestunden gab er sich der Neigung zum Verseschmieden hin, einer Neigung, die sogar im Stil seiner militärischen Verlautbarungen sich breit machte. Beispiele seiner Gedichte werden von Ibn Khaldūn (I, 658) angeführt. Er scheint ein grosszügiger Beschützer von Kunst und Wissenschaften gewesen zu sein, wenn er auch anderseits nicht über den Standpunkt hinauskam, die Bauern durch seine Steuererhebungen auszusaugen. Die Trümmer der von ihm erbauten Moschee sind noch in der Nähe des Bāb al-Zawila in Kairo zu sehen und legen noch heute Zeugnis ab für seinen Glaubenseifer. Er war Zeit seines Lebens eine starke Stütze der Ismā'īliten. Beim Tode des kleinen nur elf Jahre alten Khalifen (555 = 1160) und bei der dann folgenden Thronbesteigung eines andern Kindes, des Vettors des Verstorbenen und letzten Fāṭimiden, nämlich al-ʿAdīd's, blieb TalāḲ auch weiter Wezir und vermählte seine Tochter mit dem Khalifen. So war er in Wahrheit der Herrscher des Landes; aber es sollte nicht lange dauern, dass seine politischen Gegner seine Macht untergruben. Die Einschränkung des königlichen Harems z.B. zog ihm den Hass der Tante des Khalifen zu, deren Ränkespiel zu der Ermordung des Wezirs führte. Als er schon im Todeskampfe lag, offenbarte sich noch einmal sein Herrschergeist, indem er jene Frau vor seinen Augen töten liess. Sein Tod erfolgte am 19. Ramaḍān 556 (11. Sept. 1161). Er fand seine letzte Ruhe auf dem Friedhof Karāfa. Abū Šāliḥ erzählt in seiner Chronik (Fol. 89v) eine Geschichte, wonach ein betagter christlicher Mönch in Oberägypten TalāḲ, als dieser noch Provinzstatthalter war, vorausgesagt habe, dass er einst die höchste Stellung im Staate einnehmen werde. Als diese Weissagung sich erfüllt hatte, soll der Wezir dem Kloster eine grosse Schenkung an Landbesitz gemacht haben. Wie man auch sonst seine Persönlichkeit beurteilen mag, jedenfalls war er ein tapferer Krieger. Er wandte

alle Mittel der Verhandlungen, der Bestechung und des kriegerischen Angriffes an, um die Kreuzfahrer aus Palästina zu vertreiben. Wenn er bei diesen Bestrebungen keinen Erfolg hatte, so lag das wesentlich daran, dass seine Unterhandlungen mit dem sunnitischen Herrscher von Damaskus scheiterten. Noch als er in den letzten Zügen lag, soll er das Scheitern der Wiedereroberung Jerusalems aus den Händen der Franken bedauert haben. Amalrich soll während seines Wezirates in Ägypten eingefallen sein.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Übers. de Slane, I, 657—61; Ibn Duḡmāk, *Kitāb al-Intiṣār*, IV, 56; V, 45; Abū Šāliḥ, *Churches and Monasteries of Egypt*, Übers. Evetts, Index; Ibn Iyās, *Tarīkh Miṣr*, I, 66—7; Maḡrizī, *Alḫiṭāṭ*, II, 294; H. Derenbourg, *Oumāra du Yemen*, Index; ders., *Vie d'Ousāma*, I, 177; Kay, *Omārah's Hist. of Yaman*, VI, 78; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥādīra*, Kairo 1327, II, 17; S. Lane-Poole, *Egypt in the Middle Ages*, Index; Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiden-Khalifen*, Index; W. B. Stevenson, *The Crusaders in the East*, S. 186. (J. WALKER)

**TALĀḲ** (A.), Entlassung der Ehefrau durch den Mann, eine Art der Ehescheidung. Das zugrundeliegende Verbum *ṭalaka* bedeutet: von der Beinfessel befreit sein bzw. werden (Kamel), vom Manne entlassen sein bzw. werden (Ehefrau; in dieser Bedeutung auch *ṭaluḳa*); davon *ṭallaka*: (das Kamel) von der Beinfessel befreien, (die Ehefrau) entlassen; *ṭaliḳ* bezeichnet ein von der Beinfessel befreites Kamel, eine vom Manne entlassene Ehefrau (vgl. Lane, *Arab.-Engl. Lexicon*, s. v.).

I. Das Recht zur einseitigen Auflösung der Ehe kam bei den vorislāmischen Arabern ausschliesslich dem Manne zu. Schon lange vor Muḥammed war dieser Talāk bei den Arabern allgemein gebräuchlich und bedeutete den sofortigen, endgültigen Verzicht des Mannes auf alle Rechte, die er auf Grund der Ehe gegenüber seiner Frau geltend machen konnte. Vgl. Th. W. Juynboll, *De mohammedaansche bruidsgave* (Phil. Diss. Leiden 1894), S. 42—64, der die Auffassung von W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, 2. Aufl., S. 112 ff. und von J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern* (Nachrichten v. d. Königl. Ges. d. Wiss., Göttingen 1893), S. 452 ff. berichtigt.

II. Der Korʿān bringt verhältnismässig sehr eingehende Bestimmungen über den Talāk. Schon aus ihrer Ausführlichkeit, noch mehr aber aus den vielfachen Ermahnungen zu ihrer gepaukten Innehaltung lässt sich ersehen, dass Muḥammed hier neue Vorschriften bringt, die seinen Zeitgenossen bisher ganz unbekannt waren. Als eine besonders verabscheuungswürdige Sitte erschien Muḥammed die in seiner Umgebung offenbar nicht seltene finanzielle Ausbeutung der Frau sowohl durch den *Walī* wie durch den Ehemann, die besonders im Zusammenhang mit dem Talāk geübt worden sein muss. So erscheint als erste islāmische Bestimmung über den Talāk das Verbot, ihn zu Erpressungen gegenüber der Frau zu benutzen: Sūra IV, 24 (aus den Jahren 3—5; zu der ganzen Chronologie, die hier in Einzelheiten noch präzisiert ist, vgl. Noldeke-Schwally, *Geschichte des Qorʿāns*; der vorhergehende Vers 23 ist gegen Übergriffe der Verwandten des verstorbenen Mannes und des *Walī* gerichtet): „Wenn ihr eine Gattin gegen eine andere vertauschen wollt, wobei ihr einer von ihnen eine noch so grosse Summe gegeben habt (nämlich als *Mahr*,



Brautgeld), so nehmt nichts davon weg; wollt ihr es in offener Lüge und Sünde nehmen? 25. Wie solltet ihr es wegnehmen, wo ihr euch miteinander vereinigt habt und sie (die Gattinnen) von euch ein festes Versprechen erhalten haben? (Hier erkennt also Muḥammed den Talāk als solchen als berechtigt an). Die nächste Korānstelle, die sich mit dem Talāk beschäftigt, führt als wichtige Neuerung Muḥammeds die Wartezeit (*Idda*) ein, die einerseits dazu dienen soll, über die wirkliche Vaterschaft eines von der geschiedenen Frau geborenen Kindes keinen Zweifel aufkommen zu lassen, andererseits dem Manne Gelegenheit zu geben, eine etwaige Übereilung in der Aussprache des Talāk durch seine Zurücknahme wieder gut zu machen; so heisst es Sūra II, 228: „Die Frauen, die den Talāk erhalten haben, sollen drei *Ḳurū* (dieser verschieden erklärte Ausdruck bezeichnet jedenfalls mit der Menstruation zusammenhängende Erscheinungen) warten; es ist ihnen nicht erlaubt zu verbergen, was Allāh in ihrem Leibe schafft, wenn sie an Allāh und den jüngsten Tag glauben; ihre Männer haben das volle Recht, sie während dieser Zeit zurückzunehmen, wenn sie Versöhnung wünschen; sie haben dieselbe gute Behandlung zu verlangen, zu der sie verpflichtet sind, aber die Männer stehen eine Stufe höher als sie; und Allāh ist mächtig und weise“ (hierdurch erhält der Mann das Recht, die Ehefrau auch gegen ihren Willen während der Wartezeit zurückzunehmen). Mit diesem dem Manne neu gegebenen Recht wurde aber alsbald Missbrauch getrieben: man nahm die Ehefrau gegen Ende der Wartezeit zurück und verhängte über sie sogleich einen neuen Talāk usf., sodass sie sich dauernd in der Wartezeit befand, um sie zu veranlassen, sich durch Rückgabe des *Mahr* oder ein anderes finanzielles Opfer loszukaufen; so erschien Vers 229: „Wenn der Mann den Talāk zweimal ausgesprochen hat, darf er die Ehefrau immer noch mit guter Behandlung behalten oder in gehöriger Weise gehen lassen; es ist euch nicht erlaubt, etwas von dem wegzunehmen, was ihr ihnen gegeben habt . . . (in einer Interpolation wird der *Ḳuḥūl*, der göttliche Loskauf der Ehefrau vom Manne, im Gegensatz zu den verurteilten Erpressungen, für erlaubt erklärt). 230. Wenn er dann noch einmal den Talāk über sie ausspricht, ist sie ihm nachher nicht mehr erlaubt, es sei denn, dass sie einen andern Gatten heiratet: wenn der den Talāk über sie ausspricht, ist es für die beiden keine Sünde, zu einander zurückzukehren, wenn sie glauben, Allāhs Gebote halten zu können; dies sind die Gebote Allāhs, die er verständigen Leuten klarmacht“ (es ist wahrscheinlich, dass die zweite Hälfte von Vers 230 durch einen konkreten Fall veranlasst worden ist, in dem eine dreimal geschiedene Frau, die einen andern Gatten geheiratet und auch von ihm den Talāk erhalten hatte, sich mit ihrem ersten Manne wieder zu vereinigen wünschte). Eine weitere durch die Praxis notwendig gemachte Ergänzung, die Missbräuche des Rechtes, die Ehefrau während der Wartezeit zurückzunehmen, ausschliessen sollte, liegt in Vers 231 vor: „Wenn ihr den Frauen den Talāk gebt und sie ihren Termin erreichen, so behaltet sie mit guter Behandlung bei euch oder lasst sie mit guter Behandlung gehn; behaltet sie aber nicht, um ihnen zu schaden, in feindlicher Absicht: wer das tut, hat damit nur sich selbst geschadet; treibt nicht Spott mit Allāhs Worten! . . .“ (hier wird verboten, die Frau unter dem Schein von Versöh-

nung zurückzunehmen und bei sich zu behalten, einzig zu dem Zweck, ihr das Leben unangenehm zu machen und sie zu zwingen, sich durch Hergabe einer Geldsumme freizukaufen; der vielleicht gleichzeitige Vers 232 richtet Ermahnungen an die *Wali*'s geschiedener Frauen). Später als Sūra, II, 228, die vorausgesetzt wird, aber noch vor das Ende des Jahres 5 fallen die Bestimmungen von Sūra LXV, 1: „O Prophet, wenn ihr über die Frauen den Talāk ausspricht, so tut das entsprechend ihrer Wartezeit (die nicht ganz klare Bedeutung des arabischen Ausdrucks scheint die zu sein, das der Talāk so ausgesprochen werden soll, dass die Wartezeit leicht berechnet werden kann, also nicht während der Menstruation) und berechnet die Wartezeit gut und fürchtet Allāh, euern Herrn; vertreibt sie nicht aus ihren Wohnungen, und auch sie selbst sollen nicht hinausgehen, es sei denn, sie begingen offenkundig etwas Schändliches (d. h. Unzucht); dies sind die Gebote Allāhs, und wer die Gebote Allāhs übertritt, hat damit nur sich selbst geschadet; du weisst nicht, ob Allāh danach vielleicht nicht eine Veränderung (in der Gesinnung des Mannes gegenüber der Ehefrau, sodass er sie zurücknimmt) eintreten lässt. 2. Wenn sie dann ihren Termin erreichen, so behaltet sie mit guter Behandlung bei euch oder trennt euch von ihnen mit guter Behandlung und nehmt rechtschaffene Leute unter euch zu Zeugen und legt das Zeugnis vor Allāh ab; dazu wird der ermahnt, der an Allāh und den jüngsten Tag glaubt . . . 3. . . . (weitere Ermunterungen zur Beobachtung dieser Vorschriften). 4. Wenn eure Ehefrauen keine Menstruation mehr zu erwarten haben oder noch nicht menstruirt haben und ihr (infolgedessen über die Dauer ihrer Wartezeit) im Zweifel seid, so soll ihre Wartezeit drei Monate dauern, und wenn sie schwanger sind, soll ihr Termin ihre Niederkunft sein; wer Allāh fürchtet, dem macht er seinen Befehl leicht. 5. . . . (weitere Ermahnungen). 6. Lasset sie wohnen, wo ihr wohnt, entsprechend euern Mitteln und bedrängt sie nicht, um ihnen das Leben unangenehm zu machen; wenn sie schwanger sind, gewährt ihnen Unterhalt, bis sie niederkommen . . . (es folgen Vorschriften über das Stillen der geschiedenen Frau)“ (hier werden also den Männern gegenüber den Ehefrauen während der Wartezeit gewisse Verpflichtungen hinsichtlich Wohnung und Unterhalt auferlegt: damit ist das Werk des Schutzes der Frau gegen finanzielle Ausbeutung durch den Mann anlässlich des Talāk, das Sūra, IV, 24 begonnen hatte, vollendet). In das Ende des Jahres 5 fällt Sūra XXXIII, 48: „Ihr, die ihr glaubt, wenn ihr gläubige Frauen heiratet und dann den Talāk über sie ausspricht, bevor ihr sie berührt, so habt ihr sie keine Wartezeit durchmachen zu lassen; statet sie aus und entlasst sie in gehöriger Weise“. [Die hier gegebene allgemeine Bestimmung wird näher ausgeführt in Sūra II, 237: „Es ist keine Sünde für euch, wenn ihr über die Frauen den Talāk ausspricht, bevor ihr sie berührt oder ihnen einen Betrag (als Brautgeld) festgesetzt habt; statet sie aber nach Billigkeit aus, der Bemittelte nach Vermögen und der Unbemittelte nach Vermögen, wie es Pflicht für die Rechtschaffenen ist. 238. Sprechet ihr den Talāk über sie aus, bevor ihr sie berührt, habt ihnen jedoch einen Betrag (als Brautgeld) festgesetzt, so sei es die Hälfte von dem, was ihr festgesetzt habt, es sei denn, sie verzichteten oder der, der über den Ehever-

trag zu entscheiden hat (d. h. der Gatte), verzichtete; dass ihr verzichtet, steht der Gottesfurcht näher. Vergesse nicht die Güte gegeneinander; Allāh sieht, was ihr tut“ (auch diese Regelung scheint durch einen konkreten Fall, in dem Zweifel aufgetreten waren, veranlasst worden zu sein; zu der juristischen Bedeutung des Rücktritts von der Verlobung, der hier als Talāk vor der „Berührung“ der Ehefrau erscheint, vgl. Juynboll, *a. a. O.*, S. 73).

Dazu kommen noch die Stellen Sūra XXXIII, 28 (aus dem Ende des Jahres 5) und Sūra LXVI, 5 (aus der späteren medinischen Zeit), in denen Muḥammad seinen eigenen Frauen mit dem Talāk droht, sowie Sūra II, 226 f., wo der Talāk im Zusammenhang mit dem sog. *Ḥūl* erwähnt wird.

III. Kaum weniger ausführlich als im Korān wird der Talāk im *Ḥadīth* behandelt. Neben zahlreichen Traditionen, die die bekannten korānischen Bestimmungen einfach wiederholen, daher hier übergangen werden können, finden sich auch solche, die die Lehre vom Talāk weiter ausbauen. Besondere Beachtung verdient hier eine Gruppe von *Ḥadīthen*, die den Talāk möglichst einzuschränken bestrebt ist: „Unter den erlaubten Dingen ist der Talāk Allāh am meisten verhasst“; es treten zwei Schiedsrichter auf, die zwischen Mann und Frau vermitteln sollen; die Ehefrau darf vom Manne nicht verlangen, über eine andere Gattin ihretwegen den Talāk auszusprechen; Allāh bestraft die Frau, die von ihrem Manne den Talāk ohne genügenden Grund verlangt. Sūra LXV, 1 wird einstimmig dahin interpretiert, dass es verboten ist, den Talāk während der Menstruation der Frau auszusprechen; zwar gilt ein solcher Talāk als Sünde und inkorrekt (*Ḳhaṭāʾ*, Gegensatz *Ṣawāb*), seine Gültigkeit wird aber nicht angefochten; jedoch soll derjenige, der ihn ausgesprochen hat, ihn zurücknehmen und, wenn er auf der Scheidung besteht, einen ordnungsgemässen Talāk aussprechen. Eine im Korān noch garnicht ins Auge gefasste Frage ist die nach der Wirkung eines unmittelbar hintereinander dreimal ausgesprochenen Talāk; die Traditionen darüber sind geteilt: neben der Billigung eines solchen Verfahrens steht seine schärfste Missbilligung, bisweilen wird es sogar für ungültig erklärt; in dieselbe Richtung weist das *Ḥadīth*, das man bis zu ‘Omars Khalifat einen derartigen Talāk als einfach betrachtet und erst ‘Omar seine Auffassung als dreifach gültig in die Rechtsprechung eingeführt hätte, um die Leute durch die Furcht vor den unerwünschten Folgen von diesem Missbrauch abzuhalten. Als drittes Erfordernis für den Talāk, der als *Sunna*, d. h. im Sinne der Vorschriften des Korān und des Propheten vorgenommen zu gelten hat, nennen die Traditionen noch, dass der Mann in der Reinheitsperiode, in der er ihn ausspricht, keinen Geschlechtsverkehr mit der Frau gehabt haben darf. Das sog. *Tahḫil*, das darin besteht, eine dreimal geschiedene Frau zu heiraten und sogleich den Talāk über sie auszusprechen, einzig zu dem Zweck, ihr eine Wiedervereinigung mit dem ersten Gatten zu ermöglichen (vgl. Sūra II, 230), wird streng missbilligt, sogar verflucht. Übrigens gilt die Frau für den ersten Gatten nur dann als „erlaubt“ (*ḥalāl*), wenn die zweite Ehe auch wirklich vollzogen worden ist. Um das leichtfertige Aussprechen des Talāk einzudämmen, wird der Talāk im Scherz für gültig und rechtskräftig erklärt. Da andererseits der Talāk die Aufhebung

der Ehe bedeutet, ist ein vor Abschluss der Ehe ausgesprochener Talāk nichtig. Ob eine Frau, die den Talāk dreimal erhalten hat, während der Wartezeit auf Unterhalt und Wohnung gegenüber ihrem Mann Anspruch hat, geht aus dem Korān nicht hervor; die ältesten Meinungsverschiedenheiten darüber haben ihren Niederschlag in einer Gruppe von Traditionen gefunden, die einen solchen Anspruch teils ganz leugnen, teils ihn nur für die Wohnung, teils auch für den Unterhalt anerkennen. Auch der Talāk zwischen Sklaven und Sklavinnen wird im Korān nicht geregelt; das *Ḥadīth* wahrt auch dem Sklaven das Recht auf den Talāk, allerdings (in Analogie zu anderen gesetzlichen Bestimmungen) nur zweimal, und setzt die Wartezeit der Sklavin gleichfalls auf zwei *Ḳurʿ*-Perioden fest. Wer zum Islām übertritt und mehr als vier Frauen hat, ist verpflichtet, vier zu behalten und den übrigen den Talāk zu erteilen; hat er zwei Schwestern zu Frauen, muss er über eine von ihnen den Talāk aussprechen. Endlich ist noch zu erwähnen, dass Muḥammad nach der Tradition Frauen, die vor ihm ihre Zuflucht zu Allāh nehmen, sogleich den Talāk erteilt, und ‘Abd Allāh b. ‘Omar veranlasst haben soll, sich aus Rücksicht auf eine Abneigung seines Vaters von seiner Frau durch Talāk zu trennen.

IV. Die ältesten Juristen (bis zum Beginn der *Madhhab*-Bildung), die z. T. noch in die Zeit der Entstehung der Traditionen hineinragen, entwickeln die Lehre vom Talāk auf den angegebenen Grundlagen weiter; die wichtigsten hier zu erwähnenden Ansichten sind folgende. Die Lehre vom *Talāk al-Sunna* und seinen drei Erfordernissen wird weiter ausgebildet; sie wird u. a. ‘Abd Allāh b. ‘Abbās, ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd, ‘Abd Allāh b. ‘Omar, al-Ḍaḥḥāk, Ḥammād, Ibrāhīm al-Nakha‘ī, ‘Ikrima, Muḏjahid und Muḥammed b. Sirin zugeschrieben (derartige Zuweisungen an die ältesten Autoritäten sind als unhistorisch zu betrachten; sicher historisch werden sie erst von Ibrāhīm al-Nakha‘ī ab; das gilt auch für das folgende); man wendet sie sogar auf den Fall an, dass die Frau schwanger ist; hierfür werden ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd, Ḍjabir b. ‘Abd Allāh, Ḥammād, al-Ḥasan al-Baṣrī und Ibrāhīm al-Nakha‘ī genannt. Der dreimal unmittelbar hintereinander ausgesprochene Talāk wird als Sünde, aber als dreimal gültig angesehen von der überwiegenden Mehrheit, darunter ‘Abd Allāh b. ‘Abbās, ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd, ‘Abd Allāh b. ‘Omar, Ḥammād, al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibrāhīm al-Nakha‘ī, al-Zuhri; bisweilen wird diese Ansicht sogar als die allein herrschende, gegen die kein Widerspruch bekannt sei, bezeichnet; immerhin gab es noch in etwas späterer Zeit Verfechter der Meinung, dass ein solcher Talāk als nur einmal gültig zu betrachten sei. Während nach der vorwiegenden Ansicht, als deren Vertreter u. a. ‘Abd Allāh b. ‘Abbās und al-Ḍaḥḥāk genannt werden, die Frau für den Mann nach dreimaligem Talāk *ḥarām* wird und ihn erst nach vollzogener und wieder aufgelöster Ehe mit einem andern wieder heiraten kann, treten diese Folgen nach einer u. a. von Muḏjahid berichteten Meinung, der sich noch al-Tabarī anschliesst und die auf eine abweichende Interpretation von Sūra II, 229 f. zurückgeht, bereits nach zweimaligem Talāk ein, wenn der Mann ihn nicht zurücknimmt, sondern die Frau „gehen lässt“. Dass die zweite Ehe wirklich vollzogen sein muss, wenn die Frau dem ersten Mann wieder *ḥalāl* sein soll, wird ein-



stimmig gefordert, z. B. von 'Abd Allāh b. 'Abbās, 'Abd Allāh b. al-Mubārak, 'Abd Allāh b. 'Omar, Ibrāhīm al-Nakha'ī, Sa'īd b. al-Musaiyib, al-Zuhri. Die Gültigkeit des im Scherz ausgesprochenen Talāk wird von 'Abd Allāh b. Mas'ūd, Hammād, Ibrāhīm al-Nakha'ī ausdrücklich bejaht und gilt im übrigen allgemein anerkannt. Einstimmig vertreten wird der Grundsatz, dass bei zweideutigen Ausdrücken die Meinung des Aussprechenden entscheidet, doch herrscht darüber, ob gewisse Ausdrücke als zweideutig aufzufassen sind oder nicht, viel Meinungsverschiedenheit, desgleichen ob der unter Zwang oder im Zustande der Trunkenheit ausgesprochene Talāk gültig ist oder nicht: hier handelt es sich um die Anwendung auch sonst wichtiger Grundsätze auf einem Felde, das wegen seiner praktischen Bedeutung für ihre Ausarbeitung selbst von grosser Wichtigkeit gewesen ist. Die Gültigkeit des vor dem Abschluss der Ehe ausgesprochenen Talāk wird in Übereinstimmung mit den Traditionen von 'Abd Allāh b. 'Abbās, 'Alī, 'Ikrima, Mudjāhid, Sa'īd b. al-Musaiyib u. a. gelehrt; umgekehrt wird der unter Bedingung des Abschlusses der Ehe ausgesprochene Talāk („wenn ich dich heirate, bist du geschieden“) von 'Abd Allāh b. Mas'ūd, 'Abd Allāh b. 'Omar, Ibrāhīm al-Nakha'ī, 'Omar al-Zuhri als gültig anerkannt, während andere das leugnen. Jeder vor dem Vollzug der Ehe ausgesprochene Talāk (vgl. Sūra II, 238; XXXIII, 48) ist unwiderruflich; Autoritäten dafür sind 'Abd Allāh b. 'Abbās, Hammād, Ibrāhīm al-Nakha'ī, al-Zuhri u. a. (diese Bestimmung ist zweifellos im Sinne des Korān; vgl. Sūra XXXIII, 48). Die bereits im *Hadīth* bezeugten verschiedenen Ansichten über die Ansprüche der dreimal Geschiedenen auf Unterhalt und Wohnung sind auch hier vertreten: nach 'Abd Allāh b. 'Abbās, al-Ḥasan al-Baṣrī und 'Ikrima hat sie gar keine Ansprüche, nach al-Zuhri (der übrigens auch unter den Vertretern der ersten Ansicht erscheint, aber wohl zu Unrecht) nur auf Wohnung, nach 'Abd Allāh b. Mas'ūd, Hammād, Ibrāhīm und 'Omar auf Wohnung und Unterhalt. Dem Sklaven erkennen 'Abd Allāh b. 'Omar, Sa'īd b. al-Musaiyib und al-Zuhri nur die Möglichkeit des zweimaligen Talāk zu, sei es gegenüber einer Sklavin oder einer Freien; nach 'Abd Allāh b. Mas'ūd und Ibrāhīm al-Nakha'ī dagegen ist das Entscheidende die Eigenschaft der Frau als Sklavin, sodass jeder Gatte einer Sklavin, sei er Sklave oder Freier, nur die Möglichkeit des zweimaligen Talāk hat. Der korānische Ausdruck *Ḳur'ū* (Sūra II, 228) wird teils als Menstruationen, teils als Reinheitsperioden aufgefasst; als Vertreter jener Meinung werden 'Abd Allāh b. 'Abbās, 'Abd Allāh b. Mas'ūd, al-Daḥḥāk, Hammād, Ibrāhīm al-Nakha'ī, 'Ikrima, 'Omar und die Irāker genannt, als Anhänger jener 'Abd Allāh b. 'Omar, al-Zuhri (ihm wird fälschlich auch die erste Ansicht zugeschrieben) und die Mediner; 'Alī und Sa'īd b. al-Musaiyib erscheinen in beiden Gruppen. Weniger wichtige Meinungsverschiedenheiten knüpfen sich an die Interpretation verschiedener korānischer Ausdrücke in Sūra II, 228 und LXV, 1, 2, 4. Einstimmigkeit besteht darüber, dass der Mann das Recht hat, den Talāk auch gegen den Willen der Frau rückgängig zu machen; das sagen ausdrücklich z. B. 'Abd Allāh b. 'Abbās, al-Daḥḥāk, al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibrāhīm al-Nakha'ī, 'Ikrima und Mudjāhid.

V. Auf dem bisher Dargelegten beruhen die Lehren des *Fikḥ* über den Talāk, die kurz fol-

gendermassen zusammengefasst werden können. Der Ehemann hat das Recht, den Talāk auch ohne Angabe von Gründen über seine Frau auszusprechen, doch gilt seine unbegründete Vorannahme als *makrūh* (missbilligt), bei den Hanafiten sogar als *ḥarām* (verboten); auch der *Talāk al-Bid'a*, d. h. ein solcher, bei dem die Erfordernisse des *Talāk al-Sunna* (vgl. oben) nicht beobachtet sind, wird als *ḥarām* betrachtet; die Gültigkeit des Talāk wird dadurch aber in keinem Falle aufgehoben. Um den Talāk aussprechen zu können, muss der Gatte volljährig und im Besitz der Geisteskräfte sein; der Talāk des Minderjährigen wird nur nach einer Überlieferung von Ahmed b. Hanbal als gültig betrachtet; für den gesetzlich behinderten Gatten tritt der Vormund ein. Der Talāk ist ein persönliches Recht, das der Gatte persönlich oder durch einen eigenen Mandatar ausüben muss; er kann dies Mandat auch der Frau übertragen, die dann den Talāk über sich selbst ausspricht.

Der Talāk setzt eine gültige Ehe voraus; der unter Bedingung des Abschlusses der Ehe ausgesprochene Talāk (vgl. oben) ist nach den *Shāfi'iten* und *Hanbaliten* ungültig, nach den *Hanafiten* und *Mālikiten* gültig (nach letzteren allerdings nicht, wenn er ganz allgemein gehalten ist, z. B. „jede Frau, die ich heirate, ist geschieden“).

Der im Delirium oder von einem Geisteskranken ausgesprochene Talāk ist ungültig. Der Talāk eines Betrunknen hat in allen *Madḥāhib* Anlass zu lebhaften Diskussionen gegeben; im Falle schuldbarer Trunkenheit wird er von der Mehrheit als gültig betrachtet. Der unter Zwang ausgesprochene Talāk ist nach den *Hanafiten* gültig, nach den *Mālikiten*, *Shāfi'iten* und *Hanbaliten* nicht.

Den Talāk eindeutig und direkt bezeichnende Ausdrücke lassen ihn eintreten, welches auch die Absicht des Sprechenden, als er sie äusserte, gewesen sein mag; bedient sich der Sprechende eindeutiger Umschreibungen, so verlangen die *Hanafiten*, *Shāfi'iten* und *Hanbaliten* zur Gültigkeit des Talāk noch eine entsprechende Absicht, während die *Mālikiten* die Absicht hierbei nicht berücksichtigen; bei doppeldeutigen Ausdrücken und Gesten endlich entscheidet allein die Absicht des Sprechenden. Im einzelnen besteht über alle diese Fragen viel Meinungsverschiedenheit zwischen den *Madḥāhib*. Die Frage nach der Gültigkeit eines bedingt ausgesprochenen Talāk (abgesehen von dem oben erwähnten Fall) ist gleichfalls heftig umstritten; die *Hanafiten* und *Shāfi'iten* lassen einen solchen Talāk u. a. bei der Erfüllung der Bedingung in Kraft treten, die *Mālikiten* betrachten ihn, je nach der Art der Bedingung, als teils sofort wirksam, teils nichtig.

Sogleich nach dem Talāk beginnt die Wartezeit der Frau, es handele sich denn um einen Talāk vor Vollzug der Ehe, der stets definitiv ist: in diesem Falle braucht die Frau keine Wartezeit zu halten und hat nur Anspruch entweder auf die Hälfte des Brautgeldes, wenn es bereits festgesetzt war (war es schon bezahlt, so hat sie die Hälfte zurückzuzahlen), oder auf ein im Ermessen des Mannes liegendes Geschenk, die sog. *Mufa* (vergl. Sūra II, 237). Im übrigen ist zwischen dem zurücknehmbar und dem definitiven Talāk zu unterscheiden. Im ersten Falle gilt die Ehe gesetzlich noch als bestehend mit allen ihren Folgen, und die Frau hat für die ganze Dauer der Wartezeit gegenüber dem Mann Anspruch

auf Wohnung und Unterhalt; andererseits hat der Mann während der ganzen Wartezeit das Recht, den Talāk noch zu widerrufen. Lässt der Mann die Wartezeit verstreichen, ohne von diesem Recht Gebrauch zu machen, so ist die Ehe mit ihrem Ablauf endgültig aufgelöst; war das Brautgeld noch nicht bezahlt, so wird es jetzt fällig, falls kein späterer Zahlungstermin vereinbart worden war. Findet dann noch eine Versöhnung zwischen den Ehegatten statt und wollen sie sich wieder miteinander vereinigen, so müssen sie einen neuen Ehekontrakt mit neuem Brautgeld abschliessen.

Beim definitiven Talāk hingegen ist die Ehe sofort endgültig aufgelöst (mit der einzigen Ausnahme, dass ein vom Manne während seiner tödlichen Krankheit ausgesprochener definitiver Talāk das Erbrecht der Frau nicht aufhebt: so nach den Hanafiten, Mālikiten und Hanbaliten mit *Ikh-tilāf* über Einzelheiten, während bei den Shāfi'iten die entgegengesetzte Ansicht als besser gilt). Allerdings hat die Frau auch in diesem Falle die Wartezeit durchzumachen, während derer sie keine neue Ehe schliessen darf; während dieser Zeit hat sie gegenüber dem Mann Anspruch auf Wohnung, auf Unterhalt aber nur, wenn sie schwanger ist. Die Fälligkeit des Brautgeldes ist dieselbe wie beim zurücknehmbaren Talāk. Der Abschluss eines neuen Ehevertrages zwischen den ehemaligen Gatten ist unmöglich, es sei denn, dass die Frau inzwischen mit einem andern Mann in vollzogener Ehe gelebt hat (vergl. Sūra II, 230); aber auch dieser Ausweg steht ihnen nur zweimal offen.

Als definitiv gilt bei Freien der dritte Talāk (vergl. Sūra II, 229 f.), bei Sklaven der zweite; dabei ist es gleichgültig, ob die einzelnen Scheidungen in einer Ehe oder in verschiedenen, nicht durch *Tahli* getrennten, ausgesprochen worden sind. Bei Mischehen zwischen Freien und Sklaven entscheidet nach den Mālikiten, Shāfi'iten und Hanbaliten die Eigenschaft des Mannes, nach den Hanafiten die der Frau.

Die Wartezeit für eine Frau beträgt drei *Kurū* (vergl. Sūra II, 228), d. h. nach den Mālikiten und Shāfi'iten drei Reinheitsperioden, nach den Hanafiten drei Menstruationen; wenn sie noch nicht oder nicht mehr menstruiert, drei Monate (vergl. Sūra LXV, 4); ist sie schwanger, so dauert die Wartezeit bis zu ihrer Niederkunft (vgl. ebd.). Für eine Sklavin beträgt die Wartezeit im ersten Fall zwei *Kurū* und im zweiten Fall anderthalb Monate; ist sie schwanger, so dauert die Wartezeit ebenfalls bis zu ihrer Niederkunft.

Der Geschlechtsverkehr mit einer nicht definitiv geschiedenen Frau während der Wartezeit ist nach den Hanafiten und der bekannteren Ansicht der Hanbaliten erlaubt, nach den Mālikiten, Shāfi'iten und der andern hanbalitischen Ansicht verboten. Entsprechend gilt er nach der ersten Auffassung als Zurücknahme des Talāk in jedem Falle, nach den Mālikiten aber nur bei einer dahingehenden Absicht des Mannes, während die Shāfi'iten nur eine Äusserung des Mannes als Rücknahme des Talāk anerkennen.

VI. Von den bisher behandelten sunnitischen Vorschriften über den Talāk weichen die shi'itischen nur in unbedeutenden Einzelheiten ab. In strengerer Interpretation von Sūra LXV, 2 gilt die Heranziehung von zwei gesetzlichen Zeugen für unbedingt notwendig zur Gültigkeit des Talāk, während die sunnitische Lehre davon absieht. Alle

Umschreibungen, doppeldeutigen Ausdrücke und Gesten werden abgelehnt, welches auch die Absicht des Sprechenden gewesen sein mag.

VII. Als familienrechtliche Einrichtung hat sich der Talāk auch in der Praxis stark nach den Vorschriften des islāmischen Gesetzes richten müssen. Die sehr häufige Vornahme des Talāk, oft aus den wichtigsten Gründen und gleich dreimal hintereinander, hat folgenden Brauch veranlasst: wünschen die Eheleute sich nach dem dritten Talāk wieder miteinander zu verheiraten, so suchen sie eine geeignete Person, die bereit ist, gegen eine gewisse Belohnung mit der Frau eine Ehe einzugehen, um sie sofort wieder zu verstossen; damit ist die Frau für ihren ersten Mann wieder *halāl*, und derjenige, der diesen *Tahli* vornimmt, heisst danach *Muhalil*. Gern bedient man sich dazu auch eines Minderjährigen oder eines Sklaven. Gegen die Gültigkeit eines solchen Verfahrens lässt sich nichts einwenden, vorausgesetzt dass beim Abschluss der Zwischenehe das Wort *Tahli* nicht gebraucht wird; seine Erlaubtheit wird von den Hanafiten verteidigt, von den Mālikiten und Shāfi'iten bestritten; der Hanbalit Ibn Taimiya betrachtete den *Tahli* überhaupt als ungültig und bekämpfte ihn in einem eigenen Werk (vgl. Brockelmann, *G A L*, II, 105, 38), stand jedoch mit dieser seiner Ansicht ziemlich allein.

Das bedingte Aussprechen (*Ta'lik*) des Talāk kann verschiedene Ziele haben: ein Mann kann einen solchen Talāk z. B. aussprechen, um seine Ehefrau oder sich selbst durch die drohende Trennung zu etwas anzutreiben oder von etwas abzuhalten, oder um eine durch ihn gemachte Aussage zu bekräftigen. In Hindustān, den Straits Settlements und einem grossen Teil von Niederländisch-Indien ist dieser *Ta'lik* des Talāk zu einem festen Brauch bei der Eheschliessung geworden, der fast nie ausser Acht gelassen wird und dazu dient, dem Mann seiner Frau gegenüber gewisse Verpflichtungen aufzuerlegen, bei deren Nichterfüllung die Ehe durch den Talāk gelöst wird. Vgl. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, I, 382 ff.; *Verspreide Geschriften*, IV/1, 300 f.; IV/II, 370; Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche wet*, 3. Aufl., S. 207 ff.

Über die Praxis des Talāk, wie sie sich in verschiedenen Ländern sowohl unter dem Einfluss der *Shar'ia* wie auch des einheimischen Gewohnheitsrechts herausgebildet hat, vgl. z. B. für Nordafrika: Ubach und Rackow, *Sitte und Recht in Nordafrika*, S. 37, 97, 194, 277, 379; für Ägypten: Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, Kap. III und VI; für Transjordanien: A. Jaussen, *Costumes des Arabes au pays de Moab*, § 3; für Nordwestarabien: ders., *Costumes des Fugarā*, § 4; für Niederländisch-Indien die bei Juynboll, *Handleiding*, S. 207, Anm. 3 angeführte Literatur; sowie überhaupt die ethnologischen Werke und Reisebeschreibungen.

Die Türkei hat mit der Einführung des schweizerischen Zivilgesetzbuches 1926 als einziges islāmisches Land den Talāk vollkommen abgeschafft.

*Litteratur:* Ausser den bereits erwähnten Werken und den arabischen Originalschriften über Tradition und *Fikḥ* vgl.: R. Roberts, *The social Laws of the Qurān*, S. 18 ff.; Wensinck, *Handbook of early Muhammadan Tradition*, s. v. *Divorce*; Sprenger, *Dictionary of the technical terms*, I, 920; II, 921; Juynboll, *Handleiding*, 3. Aufl., S. 203 ff.; Sachau, *Muhammedanisches*



Recht nach schafitischer Lehre, Buch I; Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, I, 201 ff.; Hughes, *Dictionary of Islam*, s. v. *Divorce*.

(J. SCHACHT)

**TALAḲĀN** (TALAḲĀN; Sam'āni, *Ansāb*, Fol. 363v), Name zweier persischer Städte.

1. Stadt in Tokhāristān zwischen Balkh und Merw al-Rūdh, drei Tagemärsche von letzterer entfernt. In einer Ebene, doch ganz nahe bei den Bergen gelegen (ein Pfeilschuss weit, *Ghalwa*), war sie die grösste Stadt der Provinz und hatte einen grossen Markt. Sie war durch zwei Flüsse, Khuttal-āb (Emendation de Goeje's) und Bar-āb, in mehrere Teile geteilt. Durch Čingiz-Khān ist sie 617 (1220) zerstört worden; Ruinen bei Čācaktū.

2. Stadt in Dailam, zwischen Kāzwin und Abhar, Hauptort eines mehrere Flecken desselben Namens umfassenden Bezirkes, Heimat des berühmten Ministers Šāhib Ismā'il b. 'Abbād, dessen Vater Abu 'l-Hasan 'Abbād b. al-'Abbās die Nisba Talaḳāni trug. Die Bewohner standen im Verdacht, Anhänger der ismā'ilitischen Häresien zu sein. In der Nähe befindet sich eine der beiden Quellen des Flusses Šāh-Rūdh, der sich in den Safid-Rūdh ergiesst, sowie die Quellen der beiden Bäche Karah-Rūdh und Būh-Rūdh.

*Litteratur*: Yāqūt, *Mu'djam*, III, 491 = Barbier de Meynard, *Dict. de la Perse*, S. 376; Istakhri, *B G A*, I, 278; Muḳaddasi, *B G A*, III, 303; Mustawfi, *Nuḣat al-Kulūb*, ed. Le Strange, London 1915, S. 65, 156, 217, 220, 222 = Übers. S. 70, 153, 210, 213, 214; Ibn Khallikān, *Biographical Dictionary*, Übers. de Slane, Paris 1842, I, 216; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 225, 423, 432; Abu 'l-Fida', *Géographie*, ed. Reinaud u. de Slane, Paris 1840, S. 420, 458; Quatremère, *Histoire des Mongols*, I, 278, Anm.

(CL. HUART)

**TALavera**, mehrere Ortschaften in Spanien, übereinstimmend mit dem Namen *Talabira* der islamischen Zeit. Dies sind folgende heutige Ortschaften: 1. Talavera de la Reina. Stadt mit 10 600 Einwohnern, das alte *Caesarobriga* der Römer, in einer fruchtbaren Ebene am Tajo, ungefähr 150 km stromabwärts von Toledo am Ende der Sierra de Gredos. Man bemerkt dort noch Türme aus der arabischen Besetzung, die „Torres Albarranas“. Die arabischen Geographen rühmen die Festigkeit des *Ḥiṣn* dieser Stadt; 2. ungefähr 30 km südlich davon Talavera la Vieja, das alte *Augustobriga*; 3. Talavera la Real, kleines Dorf am Südufer des Guadiana, 18 km stromaufwärts von Badajoz.

*Litteratur*: al-Idrisi, *Šifat al-Andalus*, ed. u. Übers. Dozy u. de Goeje, Text, S. 187, Übers. S. 227; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, s. v.; Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, S. 92. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TALBIYA** (A.), Infinitiv der II. Form des Verbs *labba*, eines Denominativums vom Terminus *labbaika*, in der Bedeutung: die Formel *labbaika* usw. verwenden. Die Form *labbaika* wird von den arabischen Lexikographen, wohl mit Recht, mit *labban* in Zusammenhang gebracht, das „dienstbefissen“ bedeutet, wie *labbaika* „zu Diensten, zu Befehl“. Nach den einheimischen Grammatikern ist *labbai* ein „frequentativer“ Dual. Es ist schwer zu sagen, welche Bedeutung das Element *ai* in dieser und ähnlichen Formen wie *sa'daika* hat. Die Erklärung aus dem Hebräischen, welche Dozy,

(*De Israeliten te Mekka*, Haarlem 1864, S. 120) gegeben hat, dürfte heute wohl allgemein aufgegeben sein.

Die Formel wird in verschiedenen Formen und bei verschiedenen Gelegenheiten gebraucht. Die Talbiya des Propheten soll gelautet haben: *Labbaika allahumma labbaika labbaika lā sharika laka innā 'l-ḥamda wa 'l-ni'mata laka wa 'l-mulka la sharika laka* (Bukhārī, *Ḥaǧǧi*, B. 26), doch kommen auch kürzere Fassungen vor wie: *labbaika allahumma, labbaika wa-sa'daika* usw. Sie wird gewöhnlich auf Allāh bezogen, im Ḥadiṡ auch auf Muḥammed oder seine Helfer, jedoch nur in ihrer kürzesten Form *labbaika* (z. B. Bukhārī, *Khuzāmāt*, B. 4; Muslim, *Zakāt*, Tr. 32; Tirmidhī, *Šifat al-Kiyāma*, B. 36) und *yā labbaika* (Muslim, *Djihād*, Tr. 76). Sie wird auch den frommen Vorfahren wie Adam und Nūh in den Mund gelegt. Nach einer Tradition bei Muslim (*Ḥaǧǧi*, Tr. 22) sollen die Heiden zu Muḥammed's Zeiten sie in falscher Form benutzt haben. Die Talbiya wird vornehmlich beim *Ḥaǧǧi* [s. d.] gebraucht und zwar schon beim *Ihrām* [s. d.], den Muḥammed und andre mit der Formel *labbaika bi-ḥaǧǧi'atīn wa-'umratīn* (Bukhārī, *Ḥaǧǧi*, B. 34) oder *labbaika bi-'umratīn wa-ḥaǧǧi'atīn* (Tirmidhī, *Ḥaǧǧi*, B. 11) oder unter ausschliesslicher Nennung des Ḥaǧǧi (Bukhārī, *Ḥaǧǧi*, B. 35) angenommen haben sollen. Beim Anfang der 'Umra soll 'A'isha die Formel *labbaika bi-'l-'umratī* gebraucht haben (Abū Dāwūd, *Manāsik*, B. 23).

Die Talbiya wird während des Ḥaǧǧi fortwährend ausgerufen, bis zum Steinwerfen (z. B. Ahmed b. Hanbal, I, 114) und zwar mit lauter Stimme (Ahmed b. Hanbal, V, 192).

Über die Frage ob die Talbiya obligatorisch oder Sunna sei, s. al-Nawawī zu Muslim, *Ḥaǧǧi*, Tr. 22.

(A. J. WENSINCK)

**TALḤA** B. 'UBAIDALLĀH, ein Gefährte des Propheten, einer von den zehn *Mubashshara*, d. h. von denen, welchen der Prophet das Paradies verheissen haben soll. Er gehörte zum kuraishitischen Klan der Banū Taim b. Murra; seine Genealogie ist: TalḤa b. 'Ubaiddallāh b. 'Uḥmān b. 'Amr b. Ka'b b. Sa'd b. Taim b. Murra; seine *Kunya*: Abū Muḥammed, nach seinem Sohne, der durch seine Frömmigkeit berühmt und einer der ersten Korānleser war; er fiel wie sein Vater in der Kamelschlacht im Jahre 36. TalḤa war einer der ersten, die sich zum Islām bekehrten; nach der Tradition soll er sogar zusammen mit Abū Bakr die Drohungen und die schlechte Behandlung der Kuraish erduldet haben. Er folgte Muḥammed bei der Hidjra und gehörte von da an zu seinen Ratgebern und vertrautesten Freunden. Bei der Schlacht von Badr (2 d. H.) konnte er, da er von Muḥammed ausgesandt war, die Bewegungen der mekkanischen Karawane zu erspähen, nicht zur Zeit zurück sein, um tätigen Anteil an der Schlacht zu nehmen; doch wurde er gleich den andern Muhāǧǧirūn bei der Aufteilung der Beute zugelassen. Vor allem in dem unglücklichen Gefecht bei Uhud (3 d. H.) zeichnete TalḤa sich durch seine Tapferkeit aus; er wurde, als er während des Rückzugs den Propheten mit seinem Leibe deckte, von zahlreichen Streichen getroffen; dabei wurden ihm die Sehnen zweier Finger durchschnitten, die gelähmt blieben. Diese Heldentat umgab ihn zu Lebzeiten des Propheten und auch noch nach dessen Tode in der Verehrung der Muslime mit einem Nimbus, den alle Verfehlun-

gen in seinem späteren Verhalten nicht zu verdunkeln vermochten. Ṭalḥa nahm auch an den andern Unternehmungen Muḥammads teil; bei dessen Tode sind seine Beziehungen zu den ersten Kḥalifen scheinbar ziemlich kühl gewesen; er soll lange gezögert haben, bis er Abū Bakr und 'Omar anerkannte. Diese hüteten sich ihrerseits, dem mächtigen Gefährten, dessen Ehrgeiz sie wahrscheinlich mit Recht fürchteten, mit leitenden Ämtern zu betrauen. Dies hinderte ihn nicht, im Laufe der muslimischen Eroberungszüge ungeheure Reichtümer, sowohl in Liegenschaften in Arabien und im Irāk als auch in Geldern, anzuhäufen. Die Tradition versichert an anderer Stelle, dass seine Freigebigkeit seinem Reichtum gleichkam. Seine moralische und finanzielle Stellung machten ihn während des Kḥalifats 'Omars zu einer der angesehensten Persönlichkeiten. Dass er zusammen mit al-Zubair und 'Alī einer der Anstifter zur Ermordung 'Omars gewesen sei, wie es Caetani behauptet hat (*Annali dell' Islam*, V, 42—6), ist nicht nachweisbar, und scheint auch um so weniger wahrscheinlich, da Ṭalḥa abwesend war, als der Mord in Medina geschah (vgl. *R SO*, IV, 1060—61): jedenfalls bewarb er sich um die Nachfolge und war lebhaft enttäuscht, als diese an 'Uḥmān fiel. Ṭalḥa zog in die Opposition gedrängt aus der Unzufriedenheit, die die Regierung 'Uḥmāns alsbald erregte, Nutzen und versuchte noch einmal zum Kḥalifat zu gelangen. Der eigentliche Charakter der Bewegung, die 'Uḥmān das Leben kostete, ist schwer festzustellen, denn die historiographische Tradition ist in diesem Punkte dunkel und tendenziös; aber es scheint sicher zu sein, dass Ṭalḥa einen Hauptanteil an diesem Drama hatte, vor allem in den letzten Tagen, als die langen Auseinandersetzungen zwischen 'Uḥmān einerseits und Ṭalḥa, al-Zubair und 'Alī anderseits jäh unterbrochen wurden, und der Kḥalife in seinem Hause von den Aufständischen erschlagen wurde. Ṭalḥa muss an die Verwirklichung seines Traumes geglaubt haben, und er ist, wie es scheint, nahe daran gewesen, zum Kḥalifen proklamiert zu werden, als 'Alī an seiner Stelle ausgerufen wurde. Auch hier ist die Tradition, obwohl sie einen Überfluss an Einzelheiten bringt, sehr wenig klar. Wahrscheinlich stützte sich 'Alī auf die ungestümsten Elemente, die in diesen Augenblicken der Aufregung die Oberhand gewannen, während Ṭalḥa (und al-Zubair, der im Einvernehmen mit ihm arbeitete, wenngleich zu seinem eigenen Nutzen) in seinem Bemühen, eine Mittelstellung einzunehmen, übergangen wurde. Wie dem auch sei, er sah sich gezwungen, den neuen Herrn anzuerkennen. Aber unmittelbar darauf flüchtete er mit al-Zubair von Medina nach Mekka, wo er sich mit 'Ā'isha verbündete, die ebenfalls sowohl dem 'Alī als auch dem 'Uḥmān feindlich gesinnt war und das Kḥalifat für Ṭalḥa befürwortet zu haben scheint (vielleicht in Folge ihrer Blutsbande: sie gehörten beide den Taim b. Murra an). Die drei Verbündeten zogen nach al-Baṣra, wo sie, namentlich Ṭalḥa, zahlreiche Parteigänger hatten; sie erklärten öffentlich, an 'Alī den Tod 'Uḥmāns rächen zu wollen, für den sie jede Verantwortung ablehnten. Der unglückliche Ausgang ihres Unternehmens ist bekannt: die Kamelschlacht (*Yarum al-Djama'*, *Djuma'dā* II 36) kostete Ṭalḥa und al-Zubair das Leben und verschaffte 'Alī die Herrschaft über den Irāk, die er jedoch nur einige Jahre behalten sollte. Die Familie Ṭalḥa's hatte

übrigens nicht unter dem Verlust ihres Oberhauptes zu leiden; seine Erben konnten sich in den Besitz seines Vermögens setzen und erfreuten sich weiterhin einer hervorragenden Stellung; viele von ihnen sind als Traditionarier bekannt; aber sie zogen sich völlig aus der Politik zurück.

Ṭalḥa war ein tapferer Krieger und hatte einen vornehmen und grossmütigen Charakter, soweit man nach der Tradition darüber urteilen kann; er ging höchstwahrscheinlich an dem Fehler, der allen Emporkömmlingen eigen ist, nämlich seinen Ehrgeiz nicht mässigen zu können, zugrunde. Die unerwarteten Erfolge in seiner Laufbahn müssen ihm grenzenlose Möglichkeiten vorgespiegelt haben; augenscheinlich fehlten ihm die Eigenschaften, diese Möglichkeiten in die Wirklichkeit umzusetzen.

Die Beurteilung von Ṭalḥa's Verhalten (sowie des Verhaltens von al-Zubair und 'Ā'isha) ist jederzeit für die islāmische Orthodoxie eine heikle Frage gewesen. Diese hat nun in der versöhnlichen Art, die für sie charakteristisch ist, folgendermassen entschieden: Ṭalḥa und seine Verbündeten sind aufrichtige Sünder, und ihre früheren Verdienste reichen hin, ihre Verfehlungen auszulöschen. Zahlreiche Traditionen, die in diese Auffassung einstimmen, versichern sogar, dass Ṭalḥa vor seinem Tode sein Tun bereut habe und dass 'Alī seinerseits erklärt habe, mit seinem Gegner versöhnt zu sein. Nur die extremen Shi'iten haben „die Verfluchung der Frevler am Glauben“ (*La'nat al-Nākiḥin*) nicht aufgegeben.

*Litteratur:* Ibn Sa'd, III/1, 152—61 und die andern biographischen Quellen über die Gefährten. Die Texte über Ṭalḥa sind bei Caetani, *Annali dell' Islam*, IX, 380—99 gesammelt und übersetzt worden (siehe auch in dem gleichen Werk die Register zu den Bänden I—II, III—V und in den Bänden VIII und IX die Jahre 35 und 36 d. H.). Vgl. auch G. Levi Della Vida, in *R SO*, VI, 434—49 (für den Aufstand gegen 'Alī). (G. LEVI DELLA VIDA)

**ṬA'LĪK.** [Siehe ARABIEN, I, 404<sup>b</sup>.]

**ṬALĪSH**, Landschaft und Völkerschaft im Norden der persischen Provinz Gilān [s. d.]; gehört seit dem Friedensschluss von Gulistan (12./24. Okt. 1813) zu Russland. Der Name findet sich nach J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig 1903, S. 278 f., zuerst in der Form T'alish in der armenischen Übersetzung des Alexanderromans, Kap. 194 = II, 19, S. 76, ed. C. Müller. In der Geschichte der arabischen Eroberung (Balādhuri, ed. de Goeje, S. 327; al-Ṭabarī, I, 2805) wird die Landschaft al-Ṭailasān genannt; nach al-Aṣma'i bei Yāqūt, III, 571, 19 war die persische Aussprache Ṭalishān (offenbar Pluralform). Nach Yāqūt, I, 812, 18 war Ṭalashān (so vokalisiert) ein Bezirk (*'Amal*) der Provinz Gilān. Von den Geographen des IV. (X.) Jahrhunderts wird dieser Bezirk nicht besonders erwähnt und als Teil von Gilān (oder Dailam, s. d.) betrachtet. Nach dem von Muḥaddasi (*BGA*, III, 373) angeführten Itinerar von Sālūs (Grenzort zwischen Tabaristān und Gilān) bis Shemākha (s. SHIRWĀN) befand sich die letzte zu Gilān gehörige Stadt Kuhan-rūdh 4 Tagereisen südlich von Kur [s. d.]. Von Ḥamd Allāh Kazwini (*GM S*, XXIII, 180 ult.) wird ein Dorf Ṭālīsh auf der Strasse zwischen Sulṭāniya und Ardābil, 6 Farsakh von der letzteren Stadt, erwähnt; der betreffende Distrikt (*Wilāyet*) wird Ṭawālīsh genannt



(S. 162, 12). Vor den Kämpfen zwischen Russland und Persien scheint Talīsh keine grosse Bedeutung gehabt zu haben; unter persischer Herrschaft wurde die Landschaft von einem besonderen Khān verwaltet; Hauptstadt war wie heute die Stadt Lenkoran. Der enge Landstrich zwischen dem Gebirge oder den „Alpen“ von Talīsh und dem Kaspischen Meere hat ein unvergleichlich feuchteres Klima als die nördlich davon gelegene Ebene (Niederschlagsmenge in Lenkoran 1312 mm, in Baku 234), gehört geographisch und ethnographisch zu Gilān, ist ebenso fruchtbar und ungesund und weist noch ein reicheres Tierleben auf (Tiger). Das von den Russen „Talīshi“ oder „Talīshinci“ genannte Volk nennt sich selbst „Tolīsh“; seine Wohnsitze erstrecken sich nördlich bis zur Mughan-Steppe, wo die Talīsh ein Nomadenleben führen, im Süden noch etwa 50 km südlich von der russisch-persischen Grenze. Die Zahl der auf russischem Gebiet lebenden Talīsh soll nach der letzten Zählung (1922) 75824 Seelen betragen. Wie die Bewohner von Gilān sind auch die Talīsh Shi'iten; auch ihr Dialekt unterscheidet sich wenig von dem von Gilān.

*Litteratur:* Bibliographie im *Gr I Ph*, I/II, 345; N. Marr, *Talīshi*, Petrograd 1922, S. 24; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 173 f.; E. Weidenbaum, *Put'evye diski po Kavkazu*, Tiflis 1888, Index; *Spisok narodnostei SSSR, pod redaktsiei I. I. Farulina*, Leningrad 1927, S. 9.

(W. BARTHOLD)

**TALISMAN.** [Siehe ḤAMA<sup>2</sup>IL.]

**TALKHĪS**, arabisches *Maṣdar* mit der Bedeutung „kurz zusammenfassen“, bezeichnet in der türkischen Amtssprache ein Schriftstück, in dem die wichtigsten Ereignisse für den Sultan zusammengefasst werden. Die beiden Behörden, die solche Schriftstücke abfassen liessen und dem Herrscher vorlegten, waren der Grosswezir und der Shaikh al-Islām. Infolge des Bedeutungswandels wird das Wort *Talkhīs* zu den *Ghalaṭāt-i mashhūra* gerechnet; vgl. Muḥammed Ḥafid, *al-Durār al-muntakhabāt al-manḥūra fi Islāh al-Ghalaṭāt al-mashhūra*, Konstantinopel 1221, S. 115.

(J. H. KRAMERS)

**TALKHĪSDJĪ** oder im Amtsstil **TALKHĪS**, war der türkische Beamte, der damit beauftragt war, die *Talkhīs* genannten Schriftstücke abzufassen und zum Palast zu bringen, wo sie von dem Vorsteher der Eunuchen in Empfang genommen wurden. So war der *Talkhīsdjī* einer der Beamten des Grosswezirs; neben der Abfassung der *Talkhīs* war er auch noch an mehreren offiziellen Zeremonien beteiligt. Der *Talkhīsdjī* des Shaikh al-Islām trat wenigstens später nicht in direkte Beziehungen zum Hof; die von ihm vorgelegten Schriftstücke mussten zunächst durch die Hände des Re'is Efendi und des Grosswezirs gehen.

*Litteratur:* d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Othoman*, II, 260; III, 343; von Hammer, *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung*, I, 31, 475.

(J. H. KRAMERS)

**TĀLŪT** heisst der König Saul der Bibel bereits im Kor'an (Sūra II, 248, 250). Schon Tha'labī erklärt den Namen durch die Länge (*Tāl*) Tāluts. Tālūt soll an Djālūt (Goliath) anklingen, eine Assonanz der Namenpaare, ähnlich wie Harūt-Marūt, Habil-Kabil, Yadjūd-Madjūd (Goldziher). Djālūt wieder lässt sich durch das den Juden geläufige גליות erklären (Horovitz).

Im Kor'an (Sūra II, 247—53) heisst es von Tālūt: Nach Mosis Zeit verlangte Israel einen König. Gott bestellt Tālūt zum König. Das Volk findet ihn nicht der Herrschaft würdig. Da spricht der Prophet: Tālūt zeichnet sich durch Grösse seines Wissens und seines Körpers aus; als Zeichen seiner Herrscherwürde diene, dass Engel die Lade (*Tābūt*) bringen, mit der *Sakina* [s. d.] und mit dem, was von Mosis und Arons Leuten geblieben. Bei einem Flusse prüft Tālūt sein Volk: wer da trinkt, gehört ihm nicht an. Israel zieht gegen Djālūt, David tötet Djālūt und wird König.

Die mehrfachen biblischen Erinnerungen, mehr oder minder verworren, liegen auf der Hand. Auch das erste Buch Samuel erzählt, Israel habe einen König gefordert (VIII), doch dem neuen Könige sei keine Achtung entgegengebracht worden (X, 27; XI, 12). Die heilige Lade, welche Muḥammed als Beglaubigungszeichen für Tālūt ansieht, wird in der Bibel vor Sauls Regierungsantritt zurückgewonnen. Die Wasserprobe wird in der Bibel nicht von Saul sondern von Gideon vorgenommen (Richter VII, 5—7).

Nöldeke sieht in dieser Kor'ānerzählung Worte Muḥammeds, „in denen die Muslime durch Beispiele aus der israelitischen Geschichte zu Mut und Gehorsam entflammt werden“. Die spätere islāmische Überlieferung (Ṭabari, Tha'labī, al-Kisā'ī) erzählt oft, in der Schlacht bei Badr haben an der Seite Muḥammeds ebenso viele Getreue gekämpft, wie mit Tālūt die Wasserprobe bestanden hatten.

Die nachmuḥammedanische Legende fliesst reichlicher, erklärt jeden Zug der Kor'ānerzählung und fügt manchen neuen hinzu. Die Spätern (Ṭabari, Tha'labī, Ibn al-Athīr) kennen auch den Namen

شول بن فیش. Zur Erklärung des Namens Tālūt wird angeführt, zu dieser Zeit sei der künftige König an der Höhe zu erkennen gewesen (Tha'labī): Samuel habe eine Messstange gebracht, niemand in Israel habe deren Höhe erreicht, nur Tālūt. Als Beglaubigungswunder wird berichtet, dass, als Tālūt wegen der verlorenen Eselinnen den Propheten Shamwil (Samuel) aufsucht, das Krönungsöl zu sieden begonnen habe. Ṭabari's *Tafsīr* gibt als Erkennungszeichen des Königs auch die Inspiration an. Der Kor'anbericht, dem Volke sei Tālūt unwürdig erschienen, wird damit begründet, dass Saul von Benjamin stammte, also weder von Juda, dem Stamme der Könige, noch von Levi, dem Stamme der Propheten (Tha'labī). Über die Lade, das Beglaubigungszeichen der Königswürde Tāluts, weiss die muslimische Legende viel wunderbares zu erzählen. Diese heilige Lade sei seit Adam von Geschlecht zu Geschlecht über Ismā'il an Ka'idar vererbt worden, Ka'idar habe sie Jakob übergeben. Diese Lade barg in sich die *Sakina*, die Herzen der Propheten, die Gesetztafeln, den Stab Mosis (Ibn al-Athīr), ein Mass Manna, Mosis Schuhe, Arons Kopfbinde und Stab (Tha'labī). Diese Lade war nun in die Hände Djāluts, des Königs der Amalekiter, geraten. Als die Amalekiter von Plagen heimgesucht werden, schicken sie die Lade, auf Anraten einer gefangenen Jüdin, zurück. Zwei Rinder, von Engeln geleitet, bringen die Lade zu Tālūt und kehren zurück. Nach einer anderen Legende bringen sie die Engel selbst zwischen Himmel und Erde zu Tālūt. Nun ist das Volk von Tāluts Würdigkeit überzeugt.

Reichlich werden auch Tāluts Beziehungen zu Dā'ūd ausgemalt. Tālūt habe seine Tochter und

ein Drittel des Königreiches demjenigen versprochen, der den Djalūt tötet. Dennoch findet er noch eine Morgengabe von zweihundert erlegten Riesen. Als sich die Neigung des Volkes dem Dā'ūd zuwendet, will Tālūt seinen Schwiegersohn töten. Von seinem Eheweib gewarnt, legt Dā'ūd einen Weinschlauch ins Bett. Tālūt zerhaut den Weinschlauch. Einmal wird Dā'ūd durch das Spinnweb am Eingang einer Höhle gerettet. Die Grossmut Dā'ūds äussert sich derart, dass er einmal 4 (bei Ibn al-Athīr 2) Pfeile neben Tālūt lässt, ein andermal nimmt er Tālūt seinen Becher, seinen Krug, seine Waffe, ein Stück von seinem Kleide, Haar aus seinem Barte weg.

Sauls Totenbeschörung (I. Sam. XXVIII) wird in der islamischen Legende gründlich umgestaltet (S. Grünbaum). Bald wird Josua, bald Samuel heraufbeschworen. Tālūt erfährt, für ihn gebe es nur eine Busse: wenn er mit den Seinen für Allāh kämpft und stirbt. Tālūt entsagt der Herrschaft und erleidet samt seinen Söhnen den Tod „auf dem Wege Allāhs“.

**Litteratur:** Tabari, ed. de Goeje, I, 549, 559, 1297, 1298 (Badr); Tabari, *Tafsir*, Kairo 1321, II, 357—75; Tha'alabi, *Āṣaṣ al-Anbiyā*, Kairo 1325, S. 167—73; Ibn al-Athīr, *Tārīkh al-Kāmil*, ... 57, 58; Kisā'i, *Vitae Prophetarum*, ed. Eisenberg, Leiden 1923, II, 250—58; Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt a. M. 1845, S. 192—208; Grünbaum, *Neue Beiträge*, Leiden 1893, S. 185—89, 192—95; Nöldeke-Schwally, *Gesch. des Qorāns*, I, 184. — Zum Namen: Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*, S. 162, 163; Joseph Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S. 106, 123. — Zum rettenden Spinnweb: R. Basset, *La Bordah du Cheikh el Bousiri*, Paris 1897, S. 81—86.

(BERNHARD HELLER)

**TAMATTU'**. [Siehe IHRĀM, MUT'A.]

**TAMGRŪT**, Hauptansiedlung im Tal des Wādī Dar'a (Dra), im Süden Marokkos und Sitz der Mutter-Zāwiya der religiösen Bruderschaft der Nāṣiriya. Es ist dies ein grosser Flecken mit Häusern aus rötlicher Stampferde, von baufälligem Aussehen, mit Palmgärten und Obstbäumen umgeben, am linken Ufer des Wādī Dar'a, der an dieser Stelle 40 bis 80 m breit, aber nicht tief ist und zwischen ca. 300 m voneinander entfernt stehenden Dämmen hinfließt. Tamgrūt ist mit einem niedrigen Mauerwall umgeben, der von vier Toren durchbrochen wird, und zwar im Norden Fumm (klassisch *Fam* = Mund) al-Sūḳ, im Nordosten Fumm Tā'urīt, im Südwesten Bāb al-Rizḳ und im Osten Fumm al-Sūr. Sonnabends wird dort ein bedeutender Markt abgehalten.

Die Zāwiya Tamgrūt, die erst durch Shaikh Muḥammad b. Nāṣir ihre ganze Bedeutung erlangte, wurde im Jahre 983 (1575/6) von einem Mitglied einer Marabut-Familie des Wādī Dar'a, Abū Ḥafṣ 'Umar b. Aḥmed al-Anṣārī von der Zāwiya Saiyid al-Nās, gegründet. Der Ruf zweier Insassen der Zāwiya Tamgrūt als Mystiker, nämlich des Saiyidi 'Abd Allāh b. Ḥusain und des Saiyidi Aḥmed b. Ibrāhīm, veranlasste den Sūfi-Novizen Muḥammad b. Nāṣir (geboren zu Ighlān im Jahre 1015 = 1603), sich dort niederzulassen. Er erbte beim Tode Saiyidi Aḥmed b. Ibrāhīm's die Leitung der Zāwiya und gründete dort seinen Orden, der sich direkt von der Lehre al-Shādhilī's ableitet. Er starb dort

im Šafar 1085 (Mai 1674). Seit dieser Zeit hat sich die Nachfolge in der Leitung der Zāwiya Tamgrūt ohne Unterbrechung vom Vater auf den Sohn vererbt. Diese umfasst jetzt die Gräber Muḥammad b. Nāṣir's und seiner Nachfolger; sie befinden sich in einem Saal, der nach einem Brande im Jahre 1869 wiederhergestellt wurde. Dieser Saal wird von einer pyramidenförmigen Kuppel aus grünen Ziegeln überwölbt und von einer *Djāmīr* mit 3 goldenen Kugeln gekrönt. Es befindet sich dort auch eine sehr reiche Bibliothek, die leider bis heute noch nicht inventarisiert werden konnte.

Die Zāwiya Tamgrūt und die Derwishe, die dort gelebt haben, sind Gegenstand einer Monographie des Aḥmed b. Ḥalīd al-Nāṣirī al-Slāwī (s. unten, IV, 506—7), des Verfassers des *Kitāb al-Istikṣā*, unter dem Titel *Ṭal'at al-Muṣṭari fi 'l-Nasab al-djāfari* (2 Bde., lith. Fās o. J. [1309]). Tamgrūt war die Geburtsstadt des sa'dischen Beamten Abū 'l-Ḥasan al-Tamgrūtī, über den der folgende Artikel handelt.

**Litteratur:** De Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*, Paris 1888, S. 293; Depont u. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897, S. 467; H. de Castries, *Notice sur la région de l'Oued-Draa*, in *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, XX (1880), 497 ff.; de Segonzac, *Au cœur de l'Atlas*, Paris 1910, S. 89—98; M. Bodin, *La zaouia de Tamegroust*, in *Archives Berbères*, 1918, S. 259—95; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, *Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI<sup>ème</sup> au XX<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1922, S. 99, Anm. I, 354.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**AL-TAMGRŪTĪ**, ABU 'L-ḤASAN 'ALĪ B. MUḤAMMED b. 'ALĪ B. MUḤAMMED, marokkanischer Schriftsteller, gebürtig aus Tamgrūt, starb in Marrākush im Jahre 1003 (1594/5) und ist in dem Heiligtum des Kādī 'Iyād beigesetzt. Er war ohne Zweifel am Hofe des sa'dischen Sultans Abū 'l-Abbās Aḥmed al-Manṣūr al-Dhahabī (986—1012 = 1578—1602) in amtlicher Eigenschaft tätig. Von diesem Fürsten wurde er mit der Führung einer Gesandtschaft beauftragt, die dieser an Sultan Murād III. nach Konstantinopel schickte; ein anderer Würdenträger seines Hofes, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī al-Fiṣṭālī († 1021 = 1612/3), wurde ihm beigegeben. Bei dieser Gelegenheit verfasste al-Tamgrūtī eine Reiseschreibung (*Rihla*) u. d. T. *al-Nafaḥat al-miskiyya fi 'l-Sifarat al-turkiyya*, die später dem Verfasser des *Nuḥat al-ḥādī*, al-Ifrānī (oder Ufrānī [s. d.]), als Quelle diente. Darin findet man in der Tat interessante Berichte über den Hof zu Marrākush am Ende des XVI. Jahrhunderts. Eine Edition nebst Übersetzung dieses Werkes war von dem im Jahre 1927 verstorbenen Gelehrten H. de Castries angekündigt worden.

**Litteratur:** al-Ifrānī, *Safwat man intashar*, Fās o. J., S. 106; al-Ḳādiri, *Nashr al-Mathānī*, Fās 1310, I, 31 (Übers. in *Archives Marocaines*, XXI [1913], 70), wörtlich ausgeschrieben von Ibn al-Muwaḳḳit, *al-Sa'adat al-abadiyya*, Fās 1336, I, 90—1; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, *Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XI<sup>ème</sup> au XX<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1922, S. 98—99.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TAMĪM** B. AL-MU'IZZ, Bruder des fünften Fātimiden-Khalifen al-'Azīz; er soll um



337 (948/9) geboren sein. Er war zu seiner Zeit wegen seiner Freigebigkeit und Vorliebe für die schönen Wissenschaften berühmt, ein Fürst von feiner Bildung und Sitte, mit dem Rufe eines geschickten Dichters und Wortkünstlers unter seinen Zeitgenossen. Er wurde nicht zum rechtmässigen Thronerben ernannt, sondern sein Bruder al-ʿAzīz wurde ihm vorgezogen. Al-ʿAzīz scheint sehr von ihm eingenommen gewesen zu sein, da er bei dessen Tode vom Kummer überwältigt war. Tamīm starb in Kairo im Dhu l-ʿKaʿda 374 (April 985). Nach den Leichengebeten auf dem Karāfa-Friedhof wurden seine sterblichen Reste im Palastgewölbe beigesetzt. Über das genaue Jahr seines Ablebens ist man verschiedener Meinung. Ibn Taghribirdī setzt seinen Tod in das Jahr 368 d. H. Proben seiner Verse bringt uns Ibn Khallikān in seinem biographischen Wörterbuch.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Übers. de Slane, I, 279 ff.; Ibn Duḡmāḡ, *Kitāb al-Intiṣār*, IV, 85; Abū Ṣālih, *Churches and Monasteries of Egypt*, Übers. Evetts, Fol. 41a; Ibn Taghribirdī, *Annales*, ed. Popper, S. 23, 8; Ibn Saʿīd, *Kitāb al-Mughrib*, Übers. Tallquist, I, 91 ff.; Yāḡūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 865. (J. WALKER)

**TAMĪM** B. AL-MUʿIZZ, fünfter Fürst aus der Ṣanhādja-Familie Banū Zīrī, der über die östliche Berberei von 454 bis 501 (1062—1108) regierte. Er wurde zu Ṣabra-Manṣūriya bei al-Ḳairawān geboren. Ibn ʿIdhārī schildert ihn als einen Mann von hoher Gestalt und schönem Aussehen und gibt uns sonderbare Einzelheiten über seine hygienischen Ansichten. Von einer sehr ausgedehnten geistigen Bildung, „wird er zu den ausgezeichnetsten Dichtern gerechnet, die je einen Thron bestiegen haben“.

Er zählte 23 Jahre, als sein Vater al-Muʿizz ihn im Jahre 445 (1053) zum Gouverneur von al-Mahdiya ernannte. Dies geschah kurz nach dem Einfall der Banū Hilāl, die den Truppen des al-Muʿizz bereits ein oder zwei schwere Niederlagen beigebracht hatten und einen guten Teil der Länder Ifriḳiya's überfluteten. Vier Jahre später (449 = 1057) verliess al-Muʿizz seine Hauptstadt al-Ḳairawān, wo seine Lage unhaltbar war, und flüchtete nach al-Mahdiya zu Tamīm, der ihn mit Ehrerbietung aufnahm. Tamīm leitete von nun an die Staatsgeschäfte, und nach dem Tode des al-Muʿizz (454 = 1062) wurde er offiziell als Herrscher anerkannt. Unter solch schwierigen Umständen bei seinem Regierungsantritt bewies Tamīm eine bemerkenswerte Energie und Geschicklichkeit. Von der Stadt al-Mahdiya aus, die tatsächlich sein einziger Herrschaftsbereich war, bemühte er sich, die Städte Ifriḳiya's wiederzuerlangen, die von ehemaligen Gouverneuren, arabischen Emīren oder gewöhnlichen Abenteuern zu unabhängigen Fürstentümern erhoben worden waren. Er musste gegen seine Verwandten kämpfen, die Banū Ḥammād von Ḳalʿa, die aus den Wirren im alten Königreich al-Ḳairawān Nutzen zu ziehen suchten. Zu diesem Zwecke bediente er sich der Rivalität unter den arabischen Stammgruppen und gewann die Mächtigsten, die Banū Riyāh, für sich. Dank dieses nicht ungefährlichen Bündnisses brachte er den Marsch des Ḥammādiden al-Nāṣir gegen al-Mahdiya zum Scheitern.

Andererseits scheint sich seine Tätigkeit besonders auf die Küstenstädte gerichtet zu haben. Er unternahm zahlreiche Expeditionen gegen sie,

deren Erfolg nur von kurzer Dauer sein konnte. Es gelang ihm, Sūs wiederzuerlangen, zwang die Banū Khurāsān von Tunis zur Unterwerfung, landete vor Gabes, dessen er sich bemächtigte, und verwüstete das Weichbild der Stadt Sfax, in die er schliesslich eindrang. Indessen war al-Mahdiya selbst sehr bedroht. Die Araber schlossen es im Jahre 1084 vollkommen ein.

Die Anstrengungen Tamīm's gegen die Seestädte erklären sich aus dem Ehrgeiz, der ihn zum Meere trieb, als ihm das Hinterland verloren ging. Indem er in dieser Hinsicht die Pläne seines Vaters verfolgte, versuchte er der Eroberung Siziliens durch die Normannen Einhalt zu gebieten. Nachdem dies gescheitert war, betrieb er intensiv die Seeräuberei. Als christliche Gegenmassnahme bildete sich eine Konföderation zwischen Genuesen und Pisanern; diese eroberten und plünderten am 6. Aug. 1087 al-Mahdiya. Im Jahre 1104 machten die Römer (?) gegen die Stadt einen erneuten Angriffsversuch, der aber zu ihren Ungunsten auslief.

Vier Jahre später (1108) starb Tamīm, 78 Jahre alt, und wurde im Ḳaṣr al-Saiyida in Monastir beigesetzt.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Übers. de Slane (*Bibliographical Dictionary*), I, 281—84; Ibn ʿIdhārī, *Bayān al-Mughrib*, ed. Dozy, I, 307—13; Übers. E. Fagnan, I, 444—54; Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, ed. de Slane, I, 206—7; Übers., II, 22—4; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, IX, 389; X, 10, 19, 30, 105, 109—10, 119, 132—33, 175, 314—15; Übers. E. Fagnan, *Annales du Maghreb*, S. 460, 470 f., 486 f., 490, 502, 509—10, 515—17; Ibn Abi Dīnār (al-Ḳairawānī), *Muʿnis*, Übers. Pellissier u. Rémusat, S. 145—47; al-Tidjānī, *Rihla*, Übers. Rousseau, in *J A*, 1852, II, 130 f.; 1853, I, 370 f.; Mas Latrie, *Traité des paix*, I, 29—30; Ḥasan ʿAbd al-Wahhāb, *al-Muntakhabāt al-Tūnisiya*, Tunis 1337. S. 101—4; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, S. 124—25, 134—39, 142—43. (G. MARÇAIS)

**TAMĪM** B. MURR, arabischer Stamm. Seine Genealogie (Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, K, L), Tamīm b. Murr b. Udd b. Ṭābikha b. al-Yās b. Muḍar, reiht ihn unter die Muḍar-Stämme ein, unter denen er die erste Stelle einnimmt. Daher wird sein Name häufig für die sämtlichen Muḍar-Stämme im Gegensatz zu den Kais und den Rabiʿa gebraucht. Von diesen beiden Stammgruppen sind ihm die Rabiʿa am engsten verwandt; dies ergibt sich aber nicht aus seinem genealogischen Stammbaum (wo im Gegenteil die Kais von den Muḍar abstammen, aber nicht die Rabiʿa), sondern aus Ausdrücken wie dem Dual al-Djuffān (*Lisān al-ʿArab*, X, 373), womit die Tamīm und die Bakr b. Wāʿil, die bedeutendste Stammgruppe der Rabiʿa, gemeint sind. Jedenfalls stehen die Tamīm, sowohl geographisch als auch der historischen Entwicklung nach, den Kais und den Rabiʿa viel näher als den Kināna, mit welchen die genealogische Überlieferung sie eng verbindet.

Da die griechischen und lateinischen Autoren, die Arabien beschrieben haben, die Tamīm nicht erwähnen, so erhalten wir nur durch die einheimische Überlieferung Auskunft über ihre Geschichte, deren Anfänge wie gewöhnlich voll von sagehaften Einzelheiten sind (Grabmal des Namensgebers Tamīm in Marrān, Ibn Ḳutaiba, *al-Maʿārif*, ed. Wüstenfeld, S. 37; Yāḡūt, *Muʿdjam*, IV, 479; Geburt und Abenteurer seiner drei Söhne Zaidma-

nāt, 'Amr und al-Hārith, Ibn Duraid, *Kitāb al-Iṣṭikāḥ*, S. 5 usw.). Es ist zur Zeit unmöglich, den wahren Charakter dieser Erzählungen zu erkennen oder zu unterscheiden, was nur phantastische Erzählung ist, und was die mythische Verkleidung geschichtlicher Begebenheiten sein könnte. In der Epoche, wo ihre Geschichte uns bekannter ist, d. h. seit dem VI. Jahrh. unserer Zeitrechnung, erscheinen die Tamīm als ein mächtiger Stamm, dessen weit ausgedehntes Gebiet einen grossen Teil von Ost-Arabien einnimmt, nämlich fast den ganzen Nadjd, einen Teil von Bahrain und einen Teil der Yamāma. Ihr Gebiet reichte im Süden bis zu den Steppen der Dahna<sup>2</sup>, im Nordosten bis an die Ufer des Euphrat; im Norden waren sie Nachbarn der Asad, im Südwesten der Bahila und der Ghatafan. In diesem ihrem Gebiet waren sie stark mit Elementen der Stämme 'Abd al-Kais, Hanifa (besonders im Osten und Süden), Bakr und Taghlib (im Norden) vermischt. Als eigentlicher Nomadenstamm haben die Tamīm niemals Städte gehabt; Hadjar, al-Aḥsā' und al-Djarā' (ob dies das *Gerra* der klassischen Schriftsteller?; vgl. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, S. 132) werden von unseren Quellen als Örtlichkeiten bezeichnet, die sie bei Märkten und Messen aufsuchten, aber über die sie nicht herrschten (vgl. Hamdānī, *Djazirat al-'Arab*, S. 136; Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber*, S. 56), wenn sie diese auch manchmal vorübergehend in Besitz gehabt haben müssen (vgl. den *Ṣāḥib Hadjar*, Mundhir b. Sāwā, der mit Muḥammed einen Vertrag schloss; er gehörte zur tamimitischen Gruppe der Banū Dārim, nicht, wie andere Quellen behaupten, zu den 'Abd al-Kais; vgl. Ibn Hadjar, *Iṣṭikāḥ*, Kairoer Ausg., VI, 139, der aus Ibn al-Kalbi, *Djamharat al-Ansāb*, Hs. des Britischen Museums, Fol. 65r, entlehnt). Wahrscheinlich verhielten sie sich gegenüber diesen Städten wie Beduinen, welche die sesshafte Bevölkerung beunruhigen und mit Erpressungen belästigen, sei es in stillem Übereinkommen oder mit Gewalt. Die sehr niedrige Zivilisationsstufe der Tamīm spiegelt sich auch in ihren religiösen Kulturen wieder, über die wir ausserordentlich dürftig unterrichtet sind. Der panarabische Kult der al-Lāt, Manāt und al-'Uzzā wird uns bei den Tamīm durch das Vorkommen dieser Gottheiten in den Eigennamen und Schwüren bezeugt, der der Sonne, *Shams* (unter der dialektischen Variante *Shums*), durch eine kurze Notiz bei Yāqūt (*Mu'djam*, III, 19; der *Shums*-Kult soll unter der Leitung [*Sidāna*] des tamimitischen Klangs der Banū Aws b. Mukhashin den von Udd sich ableitenden Stämmen Tamīm, Dabb, 'Ukl, Taim, 'Adi und Thawr gemeinsam gewesen sein). Die Nachbarschaft der christlichen Stämme Bakr und Taghlib musste zweifellos das Eindringen des Christentums bei den Tamīm begünstigen (vgl. Caetani, *Annali dell' Islam*, H. 9, § 3), aber es scheint hier nicht viel Erfolg gehabt zu haben; die einzige bekannte vollständig christianisierte Tamīm-Gruppe ist der Teil, der zu den 'Ibād in al-Hira gehört und deren bekanntester Vertreter der Dichter 'Adi b. Zaid ist. Jedoch handelt es sich da um Leute, die ihr Land verlassen und die ihre alte Lebensart und ihre Verbindungen mit ihrem Stamme vollständig aufgegeben hatten.

Das ausgedehnte von den Tamīm bewohnte Gebiet begünstigte frühzeitig ihre Aufteilung in sehr zahlreiche Gruppen und Untergruppen, deren jede schliesslich die Bedeutung eines selbständigen

Stammes gewann. Daraus erklärt sich, warum das Zusammengehörigkeitsgefühl des ganzen Stammes nie sehr stark gewesen ist, sodass die beiden tamimitischen Dichter Djarir und al-Farazdaq, die zu verschiedenen Klangs gehörten, in ihren Kampfgedichten die Gruppe ihres Gegners so heftig angreifen und beleidigen konnten. Ja, man findet bald die eine, bald die andere Tamīm-Gruppe an Kriegen und Bündnissen beteiligt, bei denen die anderen Gruppen gar nicht beteiligt sind oder sogar auf der gegnerischen Seite stehen. Jedoch haben Ereignisse von besonderer Bedeutung diese Gruppen oft veranlasst, ihre Kräfte zu vereinigen, aber immer in der Form eines Bundes (*Ḥilf*), in dem jede von ihnen ihren selbständigen Charakter beibehielt (vgl. z. B. *Naḳā'id*, ed. Bevan, S. 699, 752 für das Bündnis zwischen den Banū Yarbū' und Banū Nahshal). Der berühmte Genealoge Abu 'l-Yaḳẓān Suḥaim b. Ḥaṣṣ (gest. 190) scheint sogar ein besonderes Werk den unter den Tamīm abgeschlossenen Bündnissen gewidmet zu haben (wenn man, wie es mir sicher scheint, im *Fihrist*, S. 94, 24 lesen muss: *Kitāb Ḥilf Tamīm ba'diha ba'dan* anstatt: *Ḥalk*, einer absurden Lesart, die der Kommentar S. 44 auf eine noch unsinnigere Weise erklärt). Die bedeutendsten Gruppen der Tamīm sind die Zaidmanāt und die 'Amr, von denen die letztere die Hauptuntergruppe der 'Anbar aufweist, während die erstere sich in Sa'd und Mālik teilt. Zu den Sa'd gehören die Minkar und die 'Uṭair, zu den Mālik die Ḥanzala und die Dārim. Diese zerfallen wieder in Unterstämme: von den Ḥanzala stammen die Yarbū' ab, einer der bedeutendsten Klangs, dessen Teilgruppen unter anderen die Riyāh und die Kulaib (der Klan Djarir's) sind; von den Dārim, die Nahshal und die Mudjāshī' (der Klan al-Farazdaq's).

Es ist natürlich im Rahmen dieses Artikels unmöglich, das wechselnde Geschick der verschiedenen Tamīm-Gruppen mit ihren Heldentaten zu verfolgen, aus denen sich die vorislamische Geschichte des Stammes zusammensetzt. Die Berichte, die wir hierüber besitzen, sind sehr umfangreich und übertreffen an Ausdehnung all jene Berichte über die anderen arabischen Stämme. Dies ist hauptsächlich darauf zurückzuführen, dass die Tamīm eine grosse Anzahl berühmter Dichter aufzuweisen haben, deren Verse wie gewöhnlich den Kern bildeten, um den sich die später von philologischen Kommentatoren gesammelten historischen Traditionen gruppieren. Die Erhaltung des grössten Teils der geschichtlichen Notizen über die tamimitischen *Aiyām* verdanken wir der philologischen Bildung und dem Eifer Abū 'Ubaida's [s. auch *AIYĀM AL-'ARAB*]; andere gehen auf Ibn al-Kalbi zurück. Wir kennen diese Aufzeichnungen vor allem durch den grossen Kommentar zu den *Naḳā'id* des Djarir und al-Farazdaq (ed. A. A. Bevan, Leiden 1905—12).

Das *Kitāb al-Aghānī* und in geringerem Umfange die Abschnitte über die *Aiyām al-'Arab* im *ʿIqd* des Ibn 'Abd Rabbihi (Bd. III) und im *Kāmil* des Ibn al-Athīr (Bd. I) haben uns auch einen Teil dieser Aufzeichnungen überliefert, die mit Hilfe anderer historischer und philologischer Texte vermehrt werden könnten. Es würde schwer und vor allem zu langwierig sein, aus der Masse der von der Überlieferung beigebrachten Einzelheiten die chronologische Reihenfolge und historische Verknüpfung der Kämpfe der Tamīm herauszuschälen zu wollen (über die Schwierigkeiten



der Chronologie der *Aiyām* s. oben, II, 700—1). Jedenfalls könnte eine gründliche Durchforschung, die nach Caussin de Perceval überhaupt noch nicht gemacht wurde, eine gewisse Ordnung in diese Dinge bringen, indem man von den Ereignissen ausginge, in denen die Könige von Persien und von al-Hira, deren Chronologie festliegt, eine Rolle spielen, und indem man die so gewonnenen Ergebnisse mit den für diese Epoche ziemlich glaubwürdigen Genealogien vergliche. Zwei Tatsachen heben sich von der Gesamtheit der Berichte ab: einmal die fortwährende Rivalität zwischen den Tamīm und ihren Nachbarn, den Bakr b. Wā'il (besonders mit deren Untergruppe, den 'Amir b. Ša'sa'a); anderseits ihre Beziehungen zu den Königen Persiens, welche die Bakr und Taghlib ihrem Einfluss unterworfen hatten und nun auch daran denken mussten, ihre Herrschaft auf die Tamīm auszudehnen, die eine ständige Gefahr für die Landverbindungen mit der Ostküste Arabiens und dem Yemen bildeten. Die Überlieferung hat das Andenken an zwei Episoden aus diesen Beziehungen zu Persien erhalten: die Expedition Šāpūr's II. nach Hadjar (Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber*, S. 56) und die blutige Bestrafung der Tamīm durch Kisrā II. Parwēz, weil sie eine von Yemen nach Ktesiphon durch ihr Land ziehende persische Karawane angegriffen hatten (*Yawm al-Mushakkār*; Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber*, S. 256 f.). Es handelt sich um Ereignisse von wenig Bedeutung, die eine unvermeidliche Folge der Kolonialpolitik der Sāsāniden waren und die sich zweifellos oft im Laufe der Jahrhunderte wiederholt haben. Sie wechselten mit friedlichen Zeiten ab, in denen die persischen Könige und ihre Vasallen, die Lakhmiden von al-Hira, versuchten, sich die Beduinenstämme durch Konzessionen zu verpflichten. Die Überlieferung erwähnt wenigstens eine solche Konzession, die *Ridāfa* (militärische und fiskalische Privilegien). Die *Yarbū'* wurden damit zur Zeit König Mundhir's III. (gest. 544 n. Chr.) belehnt; aber dadurch, dass er sie ihnen entziehen wollte, um den anderen tamimitischen Klan der Dārim damit zu belehnen, verursachte er selbst die Schlacht von Tikhfa (Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden*, S. 112—13, 133; *Naḳā'id*, S. 66, 298).

Die folgende, dem Index der *Naḳā'id* (in der Ausgabe sind auch die Parallelstellen aus anderen Autoren zu finden) entnommene Schlachtenliste will lediglich auf die Quellen verweisen und die Stämme angeben, mit denen die Tamīm feindliche oder freundschaftliche Beziehungen unterhielten:

Irāb (Yarbū' gegen Taghlib); Akrūn (Dārim gegen 'Abs); Uwāra (Dārim gegen den König von al-Hira 'Amr b. Mundhir); Iyād (Yarbū' gegen Šhaibān); Tiya's (Sa'd b. Tamīm gegen 'Amr b. Tamīm); Djabala (Tamīm und Dhubyān gegen 'Amir und 'Abs); Hawmal (Yarbū' gegen Šhaibān, unter dem Befehl des Bistām b. Kaīs); Dhū Tulūḥ (Yarbū' gegen Lahāzīm und Šhaibān); Dhū Nadjab (Yarbū' gegen 'Amir); Raḥraḥān (Dārim gegen 'Amir); Raghām (Yarbū' gegen Kilāb); Zubālā (Tamīm gegen Bakr); Šhaiyitān (ebenso); Šarā'im (Yarbū' gegen 'Abs); Tikhfa (siehe oben); Ghabit (Mālik und Yarbū' gegen Šhaibān); Ghawl (Yarbū' gegen Ghassān); Farūk (Sa'd gegen 'Abs); Kūshāwa (Yarbū' gegen Šhaibān); Kulāb (Sa'd und Ribāb gegen Madhhidj); Marrūt (Yarbū' gegen Kūshair); Mulziḳ (Sa'd gegen 'Amir); Nibādj (Minḳar

gegen Bakr); Nisār (Tamīm und 'Amir gegen Ribāb und Asad); Watidāt (Nahshal gegen Hilāl); Waḳit (Dārim gegen Lahāzīm).

Für den Islām standen die Tamīm, ebenso wie die anderen östlichen Stämme, ausserhalb seines direkten Wirkungskreises. Erst nach den Siegen Muḥammeds über die Nachbarstämme und nachdem sich die Oberhoheit der medinischen Theokratie in Zentralarabien Geltung verschafft hatte, begriffen die Tamīm den Vorteil, sich dem Islām anzuschliessen. Sie schickten im Jahre 8 eine Gesandtschaft nach Medīna und schlossen einen Freundschaftsvertrag mit Muḥammed, aber scheinbar ohne sich zu bekehren. Infolgedessen waren sie die ersten, die beim Tode des Propheten ihre volle Unabhängigkeit verlangten. Die Rolle, die die Tamīm in der *Ridda* spielten, wird durch die Tätigkeit der Prophetin Sadjāh gekennzeichnet, deren wahrer Charakter unglücklicherweise durch eine tendenziöse Legende entstellt wird. Jedenfalls veranlasste der energische Feldzug Khālid b. al-Walid's die Rückkehr der Tamīm zum Islām, und die Eroberungen, die alsbald folgten, bildeten ein Betätigungsfeld für ihren Kriegsggeist (s. Caetani, *Annali dell' Islām*, Index der Bde. I—II). Natürlich wandte sich der Strom der tamimitischen Krieger nach Persien hin, wo sie sich zuerst in den beiden Lagerplätzen Kūfa und Baṣra festsetzten. Später zogen sie nach Khorāsān, wo sie bis zur 'Abbāsidenzeit die Mehrheit der arabischen Bevölkerung bildeten. Obwohl die historiographische Überlieferung über die Eroberungen grösstenteils auf Saif b. 'Omar zurückgeht, der selbst Tamīmite geneigt war, die Heldentaten der Tamīm bei den Eroberungen zu übertreiben (vgl. Caetani, *Annali dell' Islām*, H. 12, § 356, Anm. 2), so kann man doch nicht leugnen, dass die Tamīm als Muslime dieselbe Kriegslust an den Tag legten, die sie schon während der Džāhiliya ausgezeichnet hatte. Auch ist zweifellos ihre aktive Teilnahme an allen auführerischen Bewegungen der Omayyadenzeit ihrem Charakter als echten Beduinen zuzuschreiben, die aus Prinzip gegen jede Autorität rebellierten. Während sie nur einen geringen Anteil an dem grossen Kampfe zwischen Kaīs und Kalb nahmen, dem sie eigentlich als Unbeteiligte zusahen, zeichneten sie sich umsomehr als Khāridjiten aus; seit dem Anfang dieser Bewegung findet man die Fanatischsten dieser Auführer unter den Tamīm. Der Führer der Azāriḳa, Ḳaṭarī b. al-Fudjā'a, und der grösste Teil seiner Anhänger waren Tamimiten. Gleich zahlreich findet man sie unter den Anhängern der 'abbāsidenischen *Da'wa* im Khorāsān. Endlich ist aus jüngerer Zeit noch ein erfolgreiches Mitglied dieses Stammes zu erwähnen: Ibrāhīm b. al-Aghlab, aus der Seitenlinie der Sa'd b. Zaidmanāt, der Gründer der afrikanischen Dynastie der Aghlabiden.

Die Grammatiker und Lexikographen haben uns eine Reihe von Eigentümlichkeiten des tamimitischen Dialektes überliefert, die in den im Artikel KAIS 'AILĀN [II, 703] angeführten Werken und weiterhin in Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, S. 8—23 und Ahmed b. Fāris, *al-Šāḥibī*, Kairo 1328, S. 24 f. zu finden sind. Viele dieser Eigentümlichkeiten kommen in den Dialekten anderer Stämme vor, z.B. *kashkasha*, was andere Texte den Rabi'a zuschreiben; *an'ana*, was auch bei den Kaīs vorkommen soll; der Gebrauch von *i* statt *a* im Präfix des Imperfekts usw. Andere Eigentümlichkeiten sind: das *i* der Nisba

ausgesprochen wie *dj*, „der Buchstabe zwischen *Kāf* und *Kāf*“ usw. Es wäre verfehlt, auf diesen Gegebenheiten, die offensichtlich nur auf gelegentliche und vereinzelte Beobachtungen zurückgehen und durchaus nicht das Resultat einer systematischen Durcharbeitung der verschiedenen Dialekte sind, eine Charakteristik des tamimitischen Dialektes aufbauen zu wollen; sicher ist, dass er mit den Dialekten der Kais und der Bakr die östliche Dialektgruppe des alten Arabiens, deutlich unterschieden von den Dialekten des Westens, bildete (vgl. Vollers, *a. a. O.*, S. 4—5). Jedoch galten die Tamīm, sowohl in der Poesie wie in der Redekunst als die Hüter der echten *‘Arabiya*; man findet unter ihnen, wie schon oben gesagt, einige der berühmtesten Dichter der gesamten alten arabischen Litteratur: Aws b. Ḥadjar, Salāma b. Džandal, Sulaik b. Sulaka, ‘Abda b. Ṭabīb, ‘Adī b. Zaid, Mālik und Mutammim b. Nuwaira, al-Mukhallab; in der Omayyadenzeit nach Džarir und al-Farazdaq, al-Ba‘īth, Kuthaiyir, Thābit Kuṭna, Aws b. Maghrā, al-‘Adjdjādī, Ru‘ba u. a.

*Litteratur*: Wüstenfeld, *Register*, S. 442—3; Ibn Duraid, *K. al-Ishṭikāk*, ed. Wüstenfeld, S. 123—60; Ibn Kutaiba, *al-Ma‘ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 37—38; Ibn al-Kalbī, *Djamharat al-Ansāb* (Hs. des Britischen Museums, Add. 23 297), Fol. 62<sup>r</sup>—96<sup>v</sup>; *Naḡā'id Džarir wa 'l-Farazdaq*, ed. Bevan, *passim*; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, II, 461—84, 569—604. (G. LEVI DELLA VIDA)

**TAMİM AL-DĀRĪ**, Gefährte des Propheten. Seine Nisba al-Dārī wird von den Banu 'l-Dār (für 'Abd al-Dār, nach Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 108, Anm. 4), einer Untergruppe des Stammes Lakhm, hergeleitet. Jedoch al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā'*, ed. Wüstenfeld, S. 178 gibt ihm die Nisba al-Dairī, die sich von einem Kloster (*Dair*) herleiten soll, wo er vor seiner Bekehrung zum Islām als Mönch gewesen sein soll. Genealogie: Tamīm b. Aws b. Khāridja b. Sawād (Var. Sūd) b. Džadhima b. Darā' (Var. Dhīrā', Widā') b. 'Adī b. al-Dār b. Hānī' b. Ḥabīb b. Numāra b. Lakhm (Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen*, 5,25; vgl. Ṭabarī, ed. de Goeje, III, 2542, 2545; Ibn Sa'd, VII/II, 129—30 usw.). Von Palästina, wo er mit seinem Stamme wohnte, kam er an der Spitze von zehn seiner Verwandten zu Muhammed, entweder nach der Expedition gegen Khaibar im Jahre 7 d. H. (Ibn Hishām, *Sira*, ed. Wüstenfeld, S. 777) oder, was wahrscheinlicher ist, nach der von Tabūk im Jahre 9 d. H., bei der tatsächlich das islāmische Heer die Grenze Syriens erreichte (Ibn Sa'd, I/II, 75, nach al-Wākidī und Ibn al-Kalbī). Die erste Angabe ist möglicherweise aus einer Verwechselung mit der Tatsache entstanden, dass Muḥammed den Banu 'l-Dār den Ertrag eines Teils der Beute von Khaibar anwies (Wākidī, Übers. Wellhausen, S. 287). Tamīm trat zum Islām über und liess sich in Medina nieder. Seine Eigenschaft als ehemaliger Christ, wie es die meisten Araber Syriens waren, befähigte ihn besonders, dem Propheten über Einzelheiten des Kultus, welche von ihm übernommen wurden, Auskunft zu geben, u. a. über den Gebrauch von Öllampen in der Moschee (siehe Clermont-Ganneau, in *HR R*, LXXXI [1920], 247 f. = *Recueil d'Archéologie Orientale*, VIII, 216 f.: *La lampe et l'olivier dans le Coran*). Er soll als erster die Rolle eines Erzählers von religiösen Geschichten (*Kāṣṣ*; vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 161; Na-

wawī, *Tahdhīb al-Asmā'*, S. 178) gespielt haben. In der Tat stehen die Geschichten über das Ende der Welt, über die Ankunft des Antichrist (*al-Dadjdjal*) und über das Tier (*al-Djassāsa*), die Tamīm Muḥammed mitgeteilt und die dieser auf seine Autorität hin verbreitet haben soll, dem litterarischen Genre der *Ḳiṣṣa* sehr nahe. Tamīm soll die beiden apokalyptischen Ungeheuer mit eigenen Augen gesehen und mit ihnen gesprochen haben, und zwar auf einer Insel am äussersten Ende der Welt, wohin der Sturm ihn während einer Fahrt über das syrische Meer verschlagen hatte; auf diese Insel waren Dadjdjal und Djassāsa verbannt, um auf den Tag zu warten, an dem sie über die Welt hereinbrechen konnten. Diese Legende über Tamīm muss schon in sehr früher Zeit entstanden sein; denn man findet sie schon mit all ihren Einzelheiten in den ältesten Ḥadīth-Sammlungen: bei Muslim, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, Ibn Mādja, Ahmed Ibn Ḥanbal (vgl. Wensinck, *A Handbook of early Muḥammadan Tradition*, Leiden 1927, S. 50, s. v. *Dadjdjal*). Später wird die Legende nach Muḥammeds Tod angesetzt und erscheint in ganz anderer Fassung: Tamīm lernt nicht mehr infolge eines Schiffbruchs die Geheimnisse der anderen Welt kennen. Er wird vielmehr während der Nacht von einem Djinni aus seinem Hause fortgetragen, durchfliegt viele unbekannte, von allerhand fantastischen Wesen bewohnte Länder, besteht eine Reihe seltsamer und gefährlicher Abenteuer (die Begegnung mit dem Dadjdjal und der Djassāsa ist nur eins davon) und wird endlich von einem Engel auf einer Wolke in sein Haus zurückgebracht. Seine Frau, die ihn tot geglaubt und sich wieder verheiratet hatte, ist in grösster Verlegenheit. Die Frage wird dem Kha-lifen 'Omar vorgetragen, der sie an 'Alī zur Entscheidung überweist. Dieser erklärt, der Prophet habe alles, was Tamīm begegnen würde, vorausgesehen, und lässt der Frau die Wahl zwischen den beiden Gatten frei; sie zieht es vor, zum ersten zurückzukehren. Diese Form der Legende, die zwei wohlbekannte Motive, die Reise in das Fabelland und die Rückkehr des Totgeglaubten, vereinigt, hat eine sehr weite Verbreitung; man kennt türkische, malaiische und spanische Versionen dieser Legende. Eine Rezension des arabischen Textes, auf den diese Versionen zurückgehen, ist von R. Basset nach einer Hs. aus Algier veröffentlicht worden (*Les aventures merveilleuses de Tamīm ed Dārī*, im *GSAI*, V [1891], 3—26; den Hss., die nach seinen Angaben sich in Paris, Oxford, Leiden und Tunis befinden, kann man die Hs. des India Office N<sup>o</sup>. 1044, VIII, und die Berliner Hss. No. 9096, 9070, 9105.22 hinzufügen. Der Text ist auch in Kairo als populäre Broschüre gedruckt worden). Es ist natürlich unmöglich, die Entstehungszeit der Legende festzulegen; Basset bemerkt, dass al-Dimashkī (gest. 727; *Adjā'ib al-Barr wa 'l-Bahr*, ed. Mehren, S. 149) sie in einer unseren Texten sehr ähnlichen Form kurz anführt.

Aber etwas ganz anderes hat zur Berühmtheit Tamīm al-Dārī's stark beigetragen. Bei seiner Begegnung mit Muḥammed soll er von diesem verlangt haben, ihm das Gebiet, welches er mit seiner Familie in Hebron (al-Khalil) bewohnte, für ihn und seine Nachkommen als Lehen (*Kaṣī'a*, vgl. *Ḳṣṭā'*) zu geben. Obwohl Palästina sich zu dieser Zeit noch in den Händen der Byzantiner befand, gestand ihm der Prophet dies zu und liess ihm darüber eine Urkunde ausstellen. Diese Urkunde wies Tamīm im Augenblick, als die arabische



Eroberung Palästinas erfolgte, vor und sicherte sich so für sich und die Nachkommenschaft seines Bruders Nu'aim (Tamīm hatte nur eine Tochter) den Besitz der Distrikte Ḥabrūn (Var. Ḥibrā), al-Marṭūn (Var.: Maṭlūn, Maṭlūn, al-Ruṭūm, Maṭlūn; vielleicht ist die letzte Form die richtige; man kann in ihr, mit der üblichen Ersetzung des *l* durch *n*, wie in *Djibril-Djibrin* usw., das Wort *al-Marṭūl* = μαρτύριον wiedererkennen), Bait 'Ainūn und Bait Ibrāhīm. Dieser Besitz hat sich lange erhalten, und selbst heute brüsten sich die Wächter des *Ḥaram al-Khalil* mit ihrer Abstammung von Tamīm al-Dārī. Die Bedeutung dieser Schenkung ist eine doppelte: einerseits bezeugt sie die übernatürlichen Kräfte des Propheten, anderseits ist sie der älteste Beleg für die *Ikṭā'*. Der Text der Urkunde, der von 'Alī abgefasst sein soll (einige Quellen geben jedoch als Sekretär Mu'āwiya b. Abī Sufyān an), ist in zwei Redaktionen überliefert. Die erste kürzere erwähnt nur die Örtlichkeiten Ḥibrā und 'Ainūn und trägt lediglich die Unterschrift 'Alī's (Ibn Sa'd, I/II, 2127–223; Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj*, Būlak 1302, S. 132), die andere, längere beginnt mit der Formel: *Ḥādḥā mā anā* (Var. *aḫṭā'a*) *Muḥammad* . . . . ., erwähnt die vier oben angeführten Örtlichkeiten und gibt die drei ersten Khalifen Abū Bekr, 'Omar und 'Othmān als Zeugen an. Dieser längere Text befand sich in den Händen der Dāriyūn, die ihn eifersüchtig behüteten und nicht verfehlten, ihn bei mancher Gelegenheit vorzulegen, um sich einer drohenden Beraubung von seiten der lokalen Autoritäten zu entziehen; Ibn Faḍl Allāh al-'Omārī sah ihn bei einem Besuche des Heiligtums von Hebron im Jahre 745 (*Masālik al-Aḥsār fī Mamālik al-Amṣār*, Kairo 1342, I, 172–75). Er war auf ein altes Stück Leder von 'Alī's Schuhen geschrieben; die Buchstaben in alten kufischen Zügen waren fast ganz verblasst und nur schwache Spuren waren übrig geblieben, aber ein Zeugnis (*Shahāda*) des Khalifen al-Mustadīr (566–75) bestätigte die Echtheit und gab eine Abschrift des Textes; das Dokument war in einen reichgeschmückten seidenen Umschlag gehüllt und in einer Kassetten aus Ebenholz eingeschlossen. Muḍjir al-Dīn al-'Ulaimī, der das Dokument etwa 150 Jahre nach al-'Omārī sah (*al-Uns al-djālīl*, Kairo 1283, S. 428–29; das Werk wurde 900–1 verfasst), drückt sich ungefähr in derselben Weise aus, aber bei ihm stammt die *Shahāda* vom Khalifen al-Mustandjīd (555–66). Später, unter der Herrschaft der Osmanen, trat der Dārīte Taḳī al-Dīn gegen eine Kādī-Stelle in Kairo das Dokument an den Sultan Murād ab, der es seiner Bibliothek einverleibte. Es kann sich nur um Murād III. (982–1003 = 1574–95) oder um Murād IV. (1032–49 = 1623–40) handeln; denn diese Tatsache wird von einem der Scholiasten des *Kitāb al-Iṣṭikāḥ* von Ibn Duraid (ed. Wüstenfeld, S. 226b) erzählt, einem gewissen Muḥammad b. 'Omar, der S. 211f sich als Abkömmling des Historikers Muḥibb al-Dīn b. al-Shihna (gest. 890 = 1485; s. Vorw., S. V; Wüstenfeld bezeichnet ihn zu Unrecht als dessen Enkel) ausgibt. Die längere Redaktion findet sich auch bei Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, II, 195; Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ Dimashq*, Damaskus 1331, III, 344–57, der auch die kürzere Redaktion hat, in der sehr umfassenden und an Einzelheiten reichhaltigen Biographie Tamims; von diesem hängt al-Kalkashandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, Kairo 1337, XIII, 118–22, ab.

Der apokryphe Charakter dieser Urkunde braucht kaum dargelegt zu werden (vgl. Caetani, *Annali dell' Islām*, II, 288–91 [H. 9, § 69, Anm. 1; § 70, Anm. 2]; Krenkow, in *Islamica*, I [1925], 529–32). Die Existenz der beiden Redaktionen genügt schon zum Nachweis der Fälschung. Aber sie muss alt sein; die Urkunde findet sich nicht nur schon bei Abū Yūsuf, al-Wāḳidī und Ibn al-Kalbī, was uns an das Ende des II. Jahrh. führt, sondern man muss sogar bis zum Ende des ersten Jahrh. zurückgehen, wenn man einer von al-Balādhuri (*Futūḥ*, ed. de Goeje, S. 129, 13–14) nach Ibn al-Kalbī erzählten Anekdote (man findet sie tatsächlich in der *Djamharat al-Ansāb*, Hs. des Escorial, Fol. 70 r–v wieder) Glauben schenken kann, nach welcher der Khalife Sulaimān b. 'Abd al-Malik, als er an Lehengebieten der Dāriyūn vorbeizog, es „aus Furcht, sich den Fluch Gottes zuzuziehen“, vermied, dort Halt zu machen. Es ist das eine offenbare Anspielung auf die Urkunde, die in der kürzeren Redaktion jeden mit dem göttlichen Fluche bedroht, der auf irgendwelche Weise die von dem Propheten bewilligte *Ḳaṭī'a* beschädigen würde. Übrigens existiert eine andere Überlieferung, nach welcher Muḥammad dem Tamīm lediglich versprochen haben soll, seiner Familie die *Ḳaṭī'a* Hebron zu bewilligen; die Urkunde selbst soll danach erst nach der Eroberung im Namen Abū Bekr's abgefasst worden sein (Ibn Sa'd, I/II, 75, nach Ibn al-Kalbī; der Bericht ist natürlich auch in die späteren Schriftsteller übergegangen). Obwohl Wellhausen (*Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 126, Anm. 1) diese Überlieferung für eine „spätere Korrektur“ hält, scheint sie doch die ältere zu sein. Es ist glaubhaft, dass die Muslime bei ihrer Eroberung Palästinas das Heiligtum Abrahams zu Hebron in den Händen eines Teiles des christlichen Stammes Lakhm fanden, die es wahrscheinlich ausbeuteten, indem sie sich Abgaben von den Pilgern zahlen ließen. Die Nisba al-Dārī dürfte keinesfalls auf einen Stammnamen zurückgehen, um so mehr, als man ausser der Familie Tamims und den andern in der Erzählung von der Gesandtschaft an Muḥammad genannten Persönlichkeiten keinen Beleg für einen Stamm al-Dār hat; vielmehr dürfte sie auf das Dār, „das Heiligtum“, zurückzuführen sein (über diese Bedeutung des Wortes *Dār* vgl. den Art. *ḲUṢAYN*). Diese zum Islām übergetretenen Lakhmiden dürften die Aufsicht über das *Ḥaram Ibrāhīm* behalten haben, das für die Muslime ebenso heilig wurde, wie es für die Juden und Christen schon gewesen war; sie hätten dann ihr Anrecht auf ein Zugeständnis Muḥammeds an ihren Häuptling Tamīm gestützt, dessen Ruf allmählich so gross wurde, dass man in ihm den Urheber der eschatologischen Anschauungen und der liturgischen Einrichtungen des Ur-Islām sah. Man könnte sich sogar fragen, ob die Traditionen über Tamīm al-Dārī auf irgendeiner historischen Erinnerung beruhen, oder ob seine Persönlichkeit selbst sogar nur legendär ist. Clermont-Ganneau weist in der oben erwähnten Abhandlung für die „Analogien, welche die Bewilligung von Hebron an Tamīm al-Dārī mit der Bewilligung der gleichen Stadt unter ähnlichen Bedingungen an den Kaleb der Bibel hat“, auf seine *Archaeological Researches*, II, 463–64 (mir unzugänglich) hin. Jedoch erhielten die Kalebiten Hebron (Jos. XV, 13; vgl. Jud. I, 10) bei der allgemeinen Teilung des südlichen Palästina unter die Familien des Stammes Juda, dessen Schutzbefohlene sie waren.

Es besteht also keine Analogie mit der dem Tamīm unter ganz eigenartigen Umständen gemachten Konzession.

Die Überlieferung kennt fast nichts von den Schicksalen Tamīms nach Muḥammeds Tode; sie erzählt nur, dass er Medina nach der Ermordung 'Othmān's im Jahre 35 verliess und in sein Heimatland zurückkehrte, wo er gegen Ende von 'Alī's Khalifat (40 d. H.) starb.

*Litteratur:* Ausser den im Artikel angeführten Quellen und Abhandlungen vgl. die Biographien der Prophetengenossen; Wüstenfeld, *Register*, S. 441—42; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, I, 408, 460; III, 13 Anm., 432; Caetani, *Annali dell' Islām*, X, 544—6 (H. 40, §§ 400—4).

(G. LEVI DELLA VIDA)

**TAMMŪZ**, der 10. Monat des syrischen Kalenders. Sein Name ist vom 4. jüdischen Monat entlehnt, mit dem er zeitlich ungefähr zusammenfällt. Er entspricht dem Juli des römischen Kalenders und hat wie dieser 31 Tage. Im Tammūz gingen für al-Birūnī die Mondstationen 8 und 9 auf, 22 und 23 unter; die Tage, an denen je eine auf- und die um 14 weiter liegende unterging, waren der 10. und 23. Für al-Kāzinī dagegen gingen die Stationen 7 und 8 auf, 21 und 22 unter, und zwar am 4. bzw. am 17. Im Jahre 1300 der Seleukidenära (= 989 n. Chr.) gingen nach al-Birūnī's Angabe im Tammūz die Sterne der bei al-Kāzinī genannten Stationen auf bzw. unter, und zwar am 9. bzw. am 23.

*Litteratur:* al-Birūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 60, 70, 347—50 (in der engl. Übers. stehen die Seitenzahlen der arab. Ausg. am Rande); al-Kāzinī, *Adjā'ib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, I, 44 f., 49, 78 f. (deutsche Übersetzung von Ethé, S. 93 f., 101 f., 160 f.); Ginzler, *Handbuch d. meth. u. techn. Chron.*, I, 1906, S. 263 ff.

(M. PLESNER)

**AL-TANASĪ**, MUḤAMMED B. 'ABD ALLĀH B. 'ABD AL-DJALĪL ABU 'ABD ALLĀH, maghribischer Litterat des XV. Jahrhunderts, lebte am Hofe der Zaiyāniden-Fürsten zu Tlemcen, deren Geschichtsschreiber er war; er starb im Djumādā II 899 (Febr. 1494). Ausser einigen kleineren, verloren gegangenen Werken und den von al-Wansharishī in seinem *Mi'yār* wiedergegebenen *Fatwā's*, verdankt man al-Tanasī eine Geschichte, u. d. T.: *Nazm al-Durr wa 'l-Ikṣān fī Sharaf Banī Zaiyān*, teilweise veröffentlicht und übersetzt von Bargès, *Histoire des Beni Zayan, rois de Tlemcen*, Paris 1852 und *Complément de l'histoire des Beni Zaiyan, rois de Tlemcen, ouvrage du cheikh . . . al-Tenesy*, Paris 1887. Das ist in der Art seiner Zeit ebenso sehr eine Chronik wie eine Sammlung poetischen, litterarischen, moralischen und anekdotenhaften Inhalts.

*Litteratur:* Ahmed Bābā, *Nail al-Ibtihādī*, Fās 1317, S. 353; Ibn Maryam, *Bustān*, Algier 1326, S. 248; Brockelmann, *GA L*, II, 241; Ben Cheneb, *Idjāza*, Paris 1907, S. 154, § 105.

(E. LEVI-PROVENÇAL)

**TANĀSUKH**, Seelenwanderung; ein Glaube, der in Indien und bei mehreren islamischen Sekten verbreitet ist. Die muslimischen Autoren, die darüber berichten, schreiben ihn mehr den Indern als den Pythagoräern zu.

Al-Birūnī hat in seinem Buche über *Indien* ein gutes Kapitel über die Seelenwanderung, wovon er sagt, sie sei das Schibboleth der Religion der

Hindu, wie der Glaube an die Einheit Gottes dasjenige des Islām. Er zitiert Vāsudeva, Patanjali, vergleicht ihre Meinungen mit den Ansichten Platos, Proclus' und der Šūfi's und führt diesen Gedanken indischer Philosophen an: Ein einziges Leben sei zu kurz, als dass die Seele die Mannigfaltigkeit der Dinge erfasst, die die Welt einschliesst.

Shahrastānī fasst in seinem Artikel über „die Leute der Seelenwanderung“ das Wort in einem weiteren Sinne auf; es bedeutet für ihn die Lehre von den Lebenszeiten und den aufeinanderfolgenden Wiedergeburten der Welt. Die Inder, so behauptet er, glauben von allen Nationen am meisten an die Seelenwanderung. Sie erzählen die Geschichte vom Phönix und fügen hinzu: so geschieht es auch mit dem Weltall; nach einer bestimmten Zahl von Umdrehungen kommen die himmlischen Sphären, die Sterne, alle wieder auf den gleichen Punkt zurück, und das Leben des Weltalls beginnt von neuem. Die Dauer dieser Umlaufszeit beträgt nach den einen 30 000 Jahre und nach den andern 360 000 Jahre. Mas'ūdī (*Murūdī*, I, 163) spricht auch von dieser grossen Umlaufszeit und legt den Zyklen eine Dauer von 70 000 Jahren bei. — Dieser Gedanke war den griechischen Philosophen bekannt, die ihn „das grosse Jahr“ nannten.

In einem andern Sinne bedeutet *Tanāsukh* die Ausbreitung und Teilung des göttlichen Geistes unter die Wesen unserer Welt. Die ultra-shi'itischen Ghulāt glaubten, wie uns Shahrastānī berichtet, an das Tanāsukh und an das Herabkommen oder Verweilen (*Hulūl*) des ganzen oder eines Teils des göttlichen Urstoffes in bestimmten Menschen. Der Glaube an diese Art von Tanāsukh findet sich bei vielen Völkern wieder, die ihn von den mazdakitischen Magiern, von den indischen Brahmanen, von den Philosophen und von den Sabäern übernommen haben. Hudjwiri kennt eine Šūfi-Sekte, die er *Hulūlī* nennt; sie glauben, dass es nur einen einzigen ewigen und göttlichen Geist gibt, der sich auf die verschiedenen Körper verteilt und in sie übergeht. Dies ist, wie Hudjwiri behauptet, die Ansicht vieler Christen, obwohl sie es nicht zugeben, sowie die Ansicht aller Inder, Tibetaner und Chinesen; man findet sie bei den Shi'iten, Karmaten und Ismā'iliten wieder. Es gibt vier Grade von Seelenwanderung: den *Naskh*, *Maskh*, *Faskh* und *Raskh*.

Der Glaube an die Seelenwanderung im allgemein üblichen Sinne als Übergang von einem Körper in einen andern ist mehreren shi'itischen Sekten eigen. Bei den Mu'taziliten lehrten nach Shahrastānī die Schüler des Ahmed b. Ḥā'it, dass Gott zuerst die Lebewesen in einer Art Paradies erschaffen habe; dann habe er die, die sich irgend eines Ungehorsams schuldig gemacht hätten, in unsere Welt als Menschen oder Tiere, je nach der Schwere ihrer Sünden, gesandt; sodann wanderten sie aus ihrer Gestalt zur andern, bis ihre Sünden gesühnt seien.

Die Ismā'iliten glaubten nicht an den Durchgang durch Tierkörper; aber sie glaubten an aufeinanderfolgende Lebenszeiten, in denen die Seelen in der Welt der Geburt und des Todes hin und her wandern, bis sie den Imām erkannt haben; sie erheben sich dann zu der Welt des Lichtes.

Die Noṣairī glauben, dass der Sünder ihrer Religion als Jude, als sunnitischer Muslim oder als Christ in die Welt zurückkehrt; die Ungläubigen, die 'Alī überhaupt nicht erkannt haben, werden Kamele, Maultiere, Esel, Hunde oder ähn-



liches. Bei den Noṣairī gibt es sieben Stufen der Seelenwanderung; die gläubige Seele, die diese sieben Stufen durchlaufen hat, steigt wieder zu den Sternen empor, von wo sie anfangs herabgestiegen war. Anz und Dussaud haben diese Theorie mit der Lehre von dem Aufsteigen der Seele durch die sieben Himmel in Verbindung gebracht, die vom babylonischen Boden ausgegangen ist und in die persischen Glaubenslehren, bei den Neuplatonikern und den Gnostikern Eingang gefunden hat. — Die Drusen haben in gemeinverständlicher Weise einen Teil der Ideen der Noṣairī übernommen, obgleich ihr Begründer Ḥamza sich dem widersetzt hatte; sie glauben, dass die Seelen der Feinde 'Alī's in die Körper von Hunden, Affen oder Schweinen übergehen. — Die Kurden und die Yezīden glauben an die Wanderung in Menschen- oder Tierkörper und an aufeinanderfolgende Existenzen, die durch einen Zeitraum von 72 Jahren voneinander getrennt sind. Für den Saiyid Sharīf Djurdjānī (*Ta'rifāt*) ist das Tanāsukh der Übergang der Seele in einen neuen Körper, und zwar wegen der Zuneigung des Geistes zum Körper, ohne Unterbrechung.

Al-Samarqandī führt sonderbare Legenden über den *Maskh* (eine Variante des *Naskh*) an, nach denen der Affe, das Schwein und andere Tiere aus verwandelten Völkern hervorgegangen seien. Desgleichen sollen der Stern Suhail und der Planet Zuhra (Venus) ein König und eine Fürstin sein, die von Gott für ihre Verbrechen bestraft und, übrigens ziemlich unlogischer Weise, unter die Sterne versetzt worden seien. — Schliesslich kann man hier noch die Verwandlungsgeschichten in *Tausend und eine Nacht* und in anderen Erzählungen heranziehen.

*Litteratur:* Alberuni's *India*, Übers. Sachau,

London 1910, Kap. V; Shahrastānī, *Kitāb al-Milāl*

*wa 'l-Nihāl*, ed. Cureton, London 1842, II, 297

*u. passim*; Hudjwiri, *Kashf al-Mahjūb*, Übers.

R. A. Nicholson, Leiden 1911, S. 260 ff.; R.

Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairis*, Paris

1900, S. 120 ff.; W. Anz, *Zur Frage nach dem*

*Ursprung des Gnostizismus*, in *Texte und Unter-*

*suchungen*, hrsg. von v. Gebhardt u. Har-

nack, XV, Leipzig 1897; St. Guyard, *Un grand*

*Maitre des Assassins au temps de Saladin*, in

*J. A.* 1877; Shaikh Naṣr b. Muḥammad b. Ibrā-

hīm al-Samarqandī, *Bustān al-ʿArifin*, Mekka

1300, S. 240; J. Menant, *Les Yezidis*, Paris

1892, S. 87. (B. CARRA DE VAX)

**AL-TANĀWUTĪ**, Nisbe vieler geistlichen Shaikhe der Abāditen [s. d.]. Noch dem V. (XI.) Jahrhundert gehört an:

Abū Ya'qūb Yūsuf b. Muḥammad al-Tanāwutī, der vielfach in der späteren Überlieferung begegnet. Sein Sohn Ismā'il, mehr aber noch der Enkel Abū Ya'qūb Yūsuf b. Ismā'il stehen im Rufe wunderbegnadeter Frommen. Der bedeutendste Träger des Namens ist des letzteren Sohn:

Abū 'Ammār 'Abd al-Kāfī al-Tanāwutī, Mitschüler und Freund von Abū Ya'qūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Sedrātī al-Wārdjalānī. Von Haus aus wohlhabend hatte er für sein Studium zu Tuais jährlich 1000 Dināre zur Verfügung, von denen er die Hälfte an die Lehrer gab. Die wissenschaftliche Ausbildung, welche zunächst der arabischen Philologie galt, soll ihn so in Anspruch genommen haben, dass er nicht einmal die Briefe las, welche die väterlichen Geldsendungen begleiteten.

Als er, im Begriff heimzukehren, sie öffnete, las er in einem den Tod des Vaters, in anderen den der Mutter. Sein und des Abū Ya'qūb theologischer Lehrer war vor allen Abū Zakariya Yaḥyā b. Abī Bakr al-Wārdjalānī [s. d.]. Hauptwohnsitz des Abū 'Ammār war Wargla (Wārdjalān). Im Frühjahr schweifte er mit seinen Herden weit nach Süden in das Oasengebiet Mzah. Die Glaubensgenossen verehren ihn als einen ihrer Religionserneuerer (*Muḥyi 'l-Dīn*). In der den Abāditen stets wichtig gebliebenen Prinzipienfrage der Beurteilung des Khalifen 'Alī neigte er zur erträglichen Milde. Dagegen teilte er die allgemeine Erbitterung der Berber gegen die eingewanderten arabischen Beduinen (vgl. d. Art. HILĀL). Deren gesamtes im Maghrib erworbenes Gut erklärt er für Raub (*Ghaṣb*), wie er denn überhaupt gleich seinem Freunde Abū Ya'qūb bei einer mekkanischen Pilgerfahrt einen peinlichen Eindruck von den Beduinen des Hidsjāz empfing, sodass beide sich Gewissensbisse machten, ob sie, die im Maghrib sich peinlich vor jedem, auch vor geschäftlichem Verkehr mit den Arabern hüteten, im Hidsjāz von ihnen kaufen dürften; sie beruhigten sich dann aber bei der Erwägung, dass der Hidsjāz von Ursprung her den Arabern gehöre. — Unter den Schriften des Abū 'Ammār werden genannt: *al-Mudjiz fī Tahṣīl al-Su'āl*, eine „Zurückweisung aller Gegner der Wahrheit“, d. h. eins jener *Fark*-Bücher, in welchen sich die Abāditen sorgfältig gegen alle übrigen islamischen Richtungen abzugrenzen pflegen; ferner *Sharḥ al-Djahālāt*, besonders aber die *Sira*, in der Masqueray „le règle des clerics“ erkannte, ein grundlegendes Werk für die geistliche Organisation der 'Azzāb-Führer und ihrer *Ḥalka*-Jünger. Auf eine grosse Anfrage des 'Abd al-Wahhāb b. Muḥammad b. Ghālib b. Numair al-Anṣārī betreffs der abādītischen Unterscheidungslehren konnte Abū 'Ammār durch lange Krankheit behindert nicht mehr die Antwort erteilen. Sie erfolgte erst nach seinem und des 'Abd al-Wahhāb Tode durch Abū Ya'qūb al-Wārdjalānī und liegt in dessen *Kitāb al-Dalīl* vor. Demnach ist Abū 'Ammār vor 570 (1174) gestorben. — Die Überlieferung von ihm trug vor allem weiter Abū Ya'qūb Yūsuf b. Muḥammad al-Tanāwutī, der Jüngere, der also mit dem oben an erster Stelle Genannten gleichnamig ist.

'Adl b. al-Lu'lu' al-Tanāwutī, welcher eine Zeitlang auf der Insel Djerba lebte, wird als der erste von Wargla bezeichnet, den die eindringenden Araber ermordet haben. Sein Bruder Ḥammū ist der Vater von Umm al-Mu'min, einer wegen ihrer Wunder verehrten Frau. Wie schon bei den Genannten, so liegt auch bei den Brüdern: Yaḥyā und Abu 'l-Rabi' Sulaimān b. Aiyūb b. Muḥammad b. Abī 'Amr al-Tanāwutī das Interesse der Biographen hauptsächlich bei den so sehr beliebten Berichten über ihre Frömmigkeit und Wunder.

*Litteratur:* al-Barrādī, *al-Djawāhir al-Muntaḥāt*, Kairo 1306, benutzt von: Abu 'l-'Abbas al-Shammākhī, *Kitāb al-Siyar*, Kairo und Konstantine 1301, S. 441 ff., 498 f., 513 f., 569; Abū Ya'qūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Wārdjalānī, *al-Dalīl*, Kairo 1306, I, 54 f.; III, 28; Masqueray, *Chronique d'Abou Zakaria*, Algier 1878 (bezw. 79), S. LXXVI und Anmerkungen auf S. 140, 177, 235, bes. 253 ff.; ders., *Formation des cités chez les populations sédentaires*

de l'Algérie, Paris 1886, S. 216; A. de Motylinski in *Recueil de Mém. IV<sup>e</sup> Congr. d. Orient.*, Algier 1905, S. 545. (R. STROTHMANN)

**TANGA** (oder TANGĀ), Name der kleinen Silbermünze, welche die hauptsächlichste Währung der mongolischen Welt vom Ende des VIII. (XIV.) bis zum Anfang des X. (XVI.) Jahrh. bildete. Sie schwankte im Gewicht zwischen 20 und 35 Gran (1,3—1,95 gr.) und wurde von den letzten Ilkhānen, den Khānen der Goldenen Horde, den ersten Khānen der Krim und den ersten Timuriden geprägt. Die Russen entlehnten Münze und Namen am Ende des XIV. Jahrh. von den Mongolen in der Form *Denga*; Denga's wurden zuletzt aus Kupfer in Russland bis zur ersten Hälfte des XVIII. Jahrh. geprägt. Das Wort *Tanga* besteht noch in Zentralasien als Name einer kleinen Silbermünze von etwa 50 Gran (3,25 gr.), die bis ins letzte Jahrh. von den Shāhs von Persien, den Khānen von Khokand und den Emiren von Bukhārā geprägt wurde. Tanga hängt mit dem türkischen Wort *Tamghā* ("ein offizielles Zeichen, ein Münzstempel"; vgl. SIKKA) und nicht mit dem indischen *Tanka* zusammen. (J. ALLAN)

**TANGER**, das antike *Tingis*, arabisch *Tandja* (die alte Nisba ist *Tandjī*, die heutige *Tandjāwī*), Stadt in Marokko, an der Meerenge von Gibraltar, 10 km östlich von Kap Spartel, wo die Küste des Atlantischen Meeres beginnt. Die Stadt beherrscht eine prächtige Bucht, die im Osten von der Landspitze Malabata (Ra's al-Manār) und im Westen von der Zitadelle (*Kašba*) abgeschlossen wird, und fällt in zuweilen ziemlich jäher Abdachung nach dem Meere zu ab. Die Stadt besitzt eine Reihe von inneren Stadtvierteln und andere extra-muros. Die ersteren, 14 an der Zahl, bilden die Stadt im eigentlichen Sinne (*Madīna*, vulg. *Māina*). Von den wichtigsten äusseren Vierteln sind zu nennen: Sidi Bu-Knadel (Saiyidi Abū Kanādil), Marshān (ein grosses Plateau von 1200 m Länge, östlich der Stadt am Strande des Meeres), ed-Drādeb (al-Darādib = die Abhänge), Hās-nūna, Sūk al-Barrā, Šfāsef (al-Safāšif = die Pappeln oder San Francisco), al-Mšallā (al-Mušallā), es-Suwānī (al-Sawānī = die Wasserschöpfträder) u. a. Unmittelbar bei Tanger liegen die Dörfer Šarf und Tandja al-bāliya, die von Landbewohnern aus dem Stamme Faḥs von Tanger bewohnt sind. Die Zahl der Moscheen in der Stadt ist verhältnismässig gering: sieben *Khuṭba*-Moscheen und sechs Bethäuser von geringerer Bedeutung. Die Hauptmoschee, die bei der portugiesischen Besetzung in eine Kirche umgewandelt worden war, wurde mehrmals erneuert, nachdem sie im Jahre 1684 dem islamischen Kult zurückgegeben war. Die eigentliche Stadt ist von einem Wall aus Mauerwerk von mehr als 2 km Länge umgeben, das grösstenteils aus der Zeit der portugiesischen Besetzung (1471—1661) stammt; er ist später mehrmals wiederhergestellt worden. Er wird von mehreren meist neueren Toren durchbrochen. Auf jeder Front des Walles stehen noch Türme (*Burdj*); unter ihnen sind zu nennen: der Burdj al-Na'ām, der Turm der Iren (Irish Tower), der Burdj Dār al-Bārūd (das alte York Castle der Engländer), der Burdj al-Salām mit 29 bronzenen Kanonen europäischer Herkunft, usw. Das bedeutendste Bauwerk der Stadt ist der šarifische Palast im östlichen Teile der Zitadelle. Hier hat sich seit mehreren Jahrhunderten die Kommandantur der Stadt befunden. Die Engländer nannten ihn während ihrer

Besetzung Upper Castle. Der heutige Palast ist auf den Ruinen dieses Upper Castle von dem Pasha Ahmed b. 'Alī b. 'Abd Allāh al-Tamsāmānī al-Rifi vor 1743 erbaut worden; denn 1743 fiel dieser in einer Schlacht bei al-Kašr al-Kabīr (Al-cazar quivir).

Tanger weist heute eine ziemlich zusammengesetzte Bevölkerung auf, die sich auf ungefähr 50 000 Bewohner beläuft, und zwar 30 000 Muslime, 12 000 Juden und eine europäische Kolonie, in der das spanische Element bis in die letzten Jahre vorherrschte. Seit dem XIX. Jahrhundert war die Stadt die Residenz der Vertreter der fremden Staaten beim Sultan von Marokko. Diese Rolle als diplomatische Hauptstadt des Šarifien-Reiches hat Tanger ein ganz besonderes Gepräge gegeben. Es ist heute der Hauptort der internationalen Zone gleichen Namens; das Statut dieser Zone ist kürzlich festgesetzt worden.

Über den Ursprung und die Gründung von Tanger sind die verschiedensten Legenden im Umlauf. Es ist hier kein Raum, um sie anzuführen. Den Punkt, an dem die Stadt gelegen ist, kannten und bewohnten zuerst die Phönizier, sodann punische Ansiedler. Tanger findet sich in dem *Periplus* des Hanno (530 v. Chr.). Darauf war die Stadt anscheinend die Hauptstadt von verschiedenen einheimischen Schattenkönigen, von denen Bokkus I. (um 150 v. Chr.) der bedeutendste war. Unter der Regierung Bokkus III. (im Jahre 38 v. Chr.) machte sie sich zur Republik und wurde von Rom für eine freie Stadt erklärt, bis sie unter der Regierung von Claudius (42 nach Chr.) den Rang einer Kolonie mit Namen *Julia Traducta* erhielt und die Hauptstadt der Provinz Mauritania Tingitana wurde. Im Jahre 291 wurde Tanger bei der Verwaltungsreform Diokletians, als Mauritania der Diozese Batica angegliedert wurde, die Residenz eines *comes* und eines *praeses* für die Zivilverwaltung. Tanger kam darauf unter byzantinische Oberhoheit, aber der Sitz des kaiserlichen Stellvertreters war Ceuta.

Am Anfang des VIII. Jahrhunderts wurde Tanger muslimisch; zu dieser Zeit wurde die Stadt von Mūsā b. Nušair eingenommen, der ihre Verwaltung einem seiner Offiziere, Tārik b. Ziyād al-Laiṭhi, übertrug; dieser zog in der Nähe der Stadt Truppenmassen zusammen, die von Ceuta aus die erste Landung der Muslime in Spanien im Jahre 711 bewerkstelligten. Während der Zeit der Gouverneure, die vom Khalifen ernannt wurden, wurde Tanger die Hauptstadt von Marokko bis zum Grossen Atlas oder nach der damaligen Ausdrucksweise von al-Sūs al-adnā (im Gegensatz zu al-Sūs al-aḡṣā). Der erste Gouverneur, der Tanger in dieser Weise zum Wohnsitz hatte, war 'Omar b. 'Ubaid Allāh al-Murādi im Jahre 732. Kurz darauf brach in der Umgebung von Tanger selbst der Aufstand des Maisara aus; Maisara war ein Berber, der, dadurch dass er sich auf die khāridjische Bewegung stützte und auch Marokko vom Joch der Araber befreien wollte, für seine Sache eine grosse Anzahl Parteigänger zu gewinnen wusste; er marschierte gegen Tanger und nahm die Stadt im Jahre 740 ein. Die Unruhen, die er erregt hatte, dauerten bis zum Jahre 785.

In Tanger landete, wie die Geschichtsschreiber behaupten, der Flüchtling Idrīs I., welcher der Herr des ganzen Landes werden sollte, bei seiner Ankunft aus dem Orient. Da er fand, dass die Stadt zu weit vom Mittelpunkt abgelegen war,



scheint er niemals daran gedacht zu haben, sie zu seiner Hauptstadt zu machen, und Tanger verlor von da an für immer seine Stellung als erste Stadt Marokkos. Bei der idrisidischen Teilung vom Jahre 829 fiel Tanger an al-Kāsim, der bald durch seinen Bruder 'Omar (gest. 835) verdrängt wurde. Der ganze Nordwesten Marokkos war in die Hände dieses Fürsten übergegangen, und seine Nachkommen behielten ihn vom Vater auf den Sohn mehr als ein Jahrhundert lang in fast unabhängiger Form. Erst im Jahre 949 wurde Tanger den Besitzungen der Omayyaden-Khalifen in Spanien einverleibt; diese sandten einen Gouverneur, der zu gleicher Zeit mit der Verwaltung Marokkos betraut war, das zu einer von Cordova abhängigen Provinz herabsank. So war auch am Anfang des XI. Jahrhunderts der Idriside 'Alī b. Hammūd vom Khalifen Sulaimān al-Musta'in bi 'llāh zum Gouverneur von Tanger ernannt worden, bevor er den Aufstand schürte, der ihn im Jahre 1016 auf den Thron von Cordova führte. Alle Aufstände in der letzten Zeit des Omayyaden-Khalifats hatten so auf Tanger und auch auf das benachbarte Ceuta ihre Rückwirkung, und die einheimischen Berber, die das, was sich auf der andern Seite der Meerenge ereignete, aufmerksam beobachteten, stellten an ihre Spitze zwei Gouverneure aus dem Stamme der Barghawāta, Rizk Allāh in Tanger und Suḫkūt in Ceuta, unter der nominellen Oberhoheit der Hammūdiden in Spanien.

Tanger wurde im Jahre 470 (1077) von den Almoraviden eingenommen. Hier landete im Jahre 1090 der berühmte al-Mu'tamid, der letzte 'Abbāside von Sevilla, der von Yūsuf b. Tāshfin nach Marokko verbannt worden war. Beim Sturz der Almoraviden-Dynastie kam die Stadt sogleich unter die Herrschaft der Almohaden; der erste Khalife, 'Abd al-Mu'min b. 'Alī, bemächtigte sich ihrer im Jahre 542 (1147). Während der ganzen Dauer der Dynastie blieb sie eine blühende Stadt des Reiches und durch die Nahe Spaniens ein sehr besuchter Hafen.

Tanger, sowie der übrige Nordwesten Marokkos, erkannte beim Sturz der Almohaden nicht sofort die neue Meriniden-Dynastie an. Während Ceuta an die Herrschaft der einheimischen Fürsten aus der Familie der Banu 'l-'Azafi fiel, hatte Tanger einen Mann namens Abu 'l-Hadjdjadj Yūsuf b. Muhammed Ibn al-Amir al-Hamdānī als Haupt: dieser wurde im Jahre 665 (1266/7) getötet, nachdem er sich zuerst für einen Vasallen der Hafsiden von Ifrikiya, sodann für einen Vasallen der 'Abbāsiden erklärt hatte. Im Jahre 672 (1274) wurde Tanger von dem Meriniden-Sultan Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Haḫḫ nach einer Belagerung von drei Monaten im Sturm genommen. Im folgenden Jahrhundert erlebte die Stadt von neuem eine dunkle Zeit und fand sich bisweilen in die Aufstände verwickelt, die dem letzten Abschnitt der Meriniden-Dynastie ihren Stempel aufdrückten.

In der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts erregte Tanger zum ersten Mal seit seiner Islāmisierung das Begehren der Christen Europas. Die Portugiesen, die schon seit 1415 die Herren von Ceuta waren, versuchten im Jahre 841 (1437), von dieser Stadt aus auf dem Landwege sich Tangers zu bemächtigen. Ihr Versuch blieb jedoch erfolglos, ebenso wie zwei andere in den Jahren 1458 und 1464. Schliesslich besetzten sie am 28. August 1471 unter der Regierung Alfons' V. die Stadt.

Die Besetzung von Tanger durch die Portugie-

sen dauerte von 1471 bis 1661, also fast zwei Jahrhunderte lang. Wie die anderen portugiesischen Besitzungen in Marokko ging Tanger im Jahre 1581 unter Philipp II., als Portugal mit der spanischen Krone vereinigt wurde, nominell an Spanien über, wobei es aber seine portugiesische Verwaltung und Garnison behielt. Dieser Zustand dauerte bis zum Jahre 1643; im Anschluss an eine Revolution unterwarf sich Tanger der Oberhoheit des neuen portugiesischen Herrschers aus dem Hause Braganza, Johann IV.

Im Jahre 1661 bei der Hochzeit Karls II. mit der Infantin Katharina von Braganza ging Tanger aus den Händen der Portugiesen in die der Engländer über, da dieser portugiesische Besitz einen Teil der Mitgift der Prinzessin bildete. Ein englisches Geschwader unter dem Befehl des Grafen von Sandwich nahm von der Stadt Besitz, und Ende November desselben Jahres landete hier ein Okkupationskorps, während die portugiesische Garnison und fast die gesamte portugiesische Bevölkerung in ihre Heimat zurückkehrten.

Bevor Tanger an die englische Krone überging, hatten die Portugiesen sich nur mit allerhand Schwierigkeiten in der Stadt behaupten können. Zahlreiche *Mudjāhidūn*-Scharmützel, deren Triebfeder ein Führer des Heiligen Krieges aus dem Stamme der Banū Gurfat, al-Khaḍir (marokkanische Form von al-Khidr) Ghailān b. 'Alī, war, hatten sie unaufhörlich an allen Zugängen der Stadt beunruhigt, und oft fehlte nur wenig daran, dass sie gezwungen gewesen wären, ihren Besitz zu verlassen. Unter der englischen Herrschaft ging es in gleicher Weise weiter. Der Gouverneur, Graf von Peterborough, versuchte zunächst, mit den *Mudjāhidūn* einen Waffenstillstand zu schliessen, indem er ihnen Geld zahlte; aber dieser Waffenstillstand wurde nur im Jahre 1663-64 nach einer Schlappe, die die Muslime an den Bollwerken der Stadt erlitten hatten, gehalten. Dann wurde der Vertrag gebrochen, und am 3. Mai 1664 fiel der neue Gouverneur, Graf von Teviot, in einen Hinterhalt nahe bei Tanger und wurde mit mehr als 400 seiner Soldaten niedergemacht. Indessen wussten die Engländer späterhin den Häuptling Ghailān, der sich gegen den neuen 'Alawiden-Sultan Mawlāy al-Rashid als Thronbewerber erhoben hatte, für ihre Sache zu gewinnen. Im Jahre 1666 wurde zwischen ihm und dem Gouverneur Lord Bellassey ein Bündnis unterzeichnet, aber Ghailān musste, da er von den Truppen al-Rashid's in Schach gehalten wurde, jede Tätigkeit im Norden Marokkos einstellen. Die Zeit bis zu dem plötzlichen Tode dieses Häuptlings im Jahre 1673 bedeutete aber für die Engländer nur einen Aufschub; sie benutzten sie, um einen grossen Befestigungsring und einen Hafendamm anzulegen; aber die Kosten dieser Arbeiten machten neben anderen Dingen die Besetzung von Tanger in England bald höchst unbeliebt. Auch geschah es unter sehr günstigen Umständen, dass der 'Alawiden-Sultan Mawlāy Isma'il beschloss, die Stadt zu belagern. Diese Belagerung dauerte nicht weniger als sechs Jahre. Ein Heer wurde zur Blockierung von Tanger zusammengezogen, und die Angriffe auf die vorgeschobenen Stellungen der Stadt setzten von 1678 an ein. Da der Belagerungsring immer enger und enger wurde, beschloss die Engländer, die Stadt zu räumen, nachdem sie die Mole und die wichtigsten Befestigungen unterminiert hatten. Am 6. Februar 1684 schiffte sich

die englische Garnison und Bevölkerung mit dem letzten Gouverneur, Lord Dartmouth, ein, und Tanger wurde wiederum muslimisch.

Der marokkanische Gouverneur, der zum Kommandanten von Tanger ernannt wurde, Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd Allāh al-Tamsāmānī al-Rifī, gab sich sogleich daran, die Stadt, die die Engländer in Trümmern zurückgelassen hatten, wieder aufzubauen. Zuerst er und danach sein Sohn wurden in der ganzen Gegend bald mächtig genug, um Mawlay 'Abd Allāh, den Nachfolger Mawlay Ismā'il's, in Schach zu halten und den Prätendenten der Dynastie Zuflucht zu gewähren. Und späterhin liessen die Gouverneure von Tanger, die fast alle der gleichen Familie angehörten, keine Gelegenheit vorübergehen, um sich der Oberhoheit der Sultane zu entziehen. Die Geschichte der Beziehungen dieser Gouverneure zum Makhzen ist bis zum XX. Jahrhundert die Geschichte von Tanger.

Am 6. August 1844 wurde Tanger von einem französischen Geschwader unter dem Befehl des Fürsten von Joinville beschossen. Acht Tage später wurden die Marokkaner in der Schlacht bei Isly in die Flucht geschlagen.

Es ist nutzlos, hier die zahlreichen Verträge zwischen den europäischen Mächten und Marokko aufzuzählen, die schliesslich zur Ausarbeitung und Annahme des Statuts führten, das heute für Tanger und sein Gebiet neben der spanischen Einflusszone und dem französischen Protektoratsgebiet in Marokko gilt. Seit 1927 verbindet eine Eisenbahn Tanger mit Fäs und Rabat.

**Litteratur:** Eine gute Monographie über Tanger mit Urkunden, Statistiken, Illustrationen und Karten ist unter dem Titel *Tanger et sa zone (Villes et tribus du Maroc. Documents et renseignements publiés par la Section Sociologique de la Résidence Générale de la République Française au Maroc, Bd. VII)*, Paris 1921, veröffentlicht worden. Die *Archives Marocaines*, Paris 1904—20, enthalten ebenfalls zahlreiche Berichte über Tanger. Für die portugiesische Besetzung ist die wichtigste zeitgenössische Quelle D. Fernando de Menezes, *Historia de Tanger*, Lissabon 1732. Tanger hat im XIX. Jahrhundert eine sehr grosse Zahl von Reisebeschreibungen und -berichten, meist in englischer Sprache, hervorgerufen, vgl. Pfayfair, *Bibliography of Morocco*, London 1892. Schliesslich ist nach den Arbeiten von Lüderitz, Meissner, Blanc, Marchand und Kampffmeyer der arabische Dialekt, der in der Stadt Tanger gesprochen wird, der Gegenstand einer meisterhaften Darstellung von William Marçais, *Textes arabes de Tanger*, Paris 1911, geworden. Diese Texte liefern neben dem sprachwissenschaftlichen Material wertvolle Angaben über Gesellschaft und Leben der Einheimischen in Tanger. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TANKA** (Sanskrit *Ṭaṅka*, ein Silbergewicht = 4 *Māṣa*), eine indische Münze. Als Mahmūd von Ghazna Nordwest-Indien erobert hatte und zweisprachige Münzen zur Bequemlichkeit seiner Hindu-Untertanen prägte, wurde Tanka in der Nāgarī-Legende als die Übersetzung von *Dirham* in der arabischen Legende gebraucht. Shams al-Dīn Iltutmish, Sultan von Dehli (1210—35 = 607—33), führte eine schwere Silbermünze von 175 Gran (= 11,3 gr.) ein und gab ihr den Namen Tanka (obwohl *Tola* genauer gewesen wäre); eine Gold-Tanka des gleichen Gewichts wurde

zuerst von Nāṣir al-Dīn Maḥmūd (1246—65 = 646—64) eingeführt. Diese beiden Münzen wurden in der Folgezeit die Hauptmünzen Indiens. Die Gold-Tanka wurde, abgesehen von ein paar seltenen Stücken der Sūri, zuletzt von Mu'izz al-Dīn Mubārak (1421—33 = 824—37) geprägt. Die Münze selbst wurde dann wieder von Akbar geprägt, aber unter dem Namen *Muhr*. Die Silber-Tanka wurde nach der Regierung Muḥammad b. Tughlak's allmählich verfälscht und war unter den Lodi's tatsächlich Kupfer ("schwarze Tanka"). In der grossen Münzreform Shēr Shāh's (1539—45 = 946—52) wurde sie auf ihren ursprünglichen Feingehalt und Gewicht zurückgeführt, hiess jedoch jetzt Rupie (*Rūpiya*). Die Benennung wurde von Akbar übernommen; die Rupie ist dann die Münzeinheit Indiens bis heute geblieben. Akbar übertrug den Namen Tanka auf Kupfergeld; seine Tanka war ein Geldstück von 2 *Dām's* (640 Gran = 41,5 gr.); auch prägte er eine Kupfermünze mit Namen *Tanki*, die ein Zehntel einer Tanka wert war (64 Gran = 4,15 gr.).

Silber- und seltener Gold-Tankas waren auch die Währung der verschiedenen Zeitgenossen des Sultans von Dehli in Bengal, Guḍjarāt, Malwa und dem Dekkan. Das Wort ist noch im Bengali in der Form *Ṭakā* gebräuchlich und ist das gewöhnliche Bengali-Wort für Rupie; in Süd-Indien ist der Name noch auf den portugiesischen Münzen von Goa im Gebrauch, wo er gleichbedeutend mit Anna ist.

**Litteratur:** E. Thomas, *Chronicles of the Pathan Kings of Dehli*, London 1871; S. Lane-Poole, *Catalogue of Coins of the Sultans of Dehli in the British Museum*, London 1883, S. XIX—XXVII. (J. ALLAN)

**TANRI** (T.), Himmel; Gott. In den östlichen Dialekten ist die Vokalisation gewöhnlich palatal: ṭaghatai: *tāngri* (geschrieben تينگری) und gleichartige Formen in den andern Dialekten. Bemerkenswert sind die dreisilbigen Formen im Teleutischen (*tāñārā*) und im Altai-Dialekt (*tāñāri*); die Kasan-Mundart hat neben *Tāngri* (Gott) ein Wort *Tāri* = Heiligenbild, Ikon (hierzu auch der Eigenname *Tāri-birdi*, wo *Tāri* natürlich „Gott“ bedeutet). Das Osmanli hat nicht-palatale Vokalisation (*Taṅri*), ebenso das Jakutische, welches obendrein eine dreisilbige Bildung aufweist (*Taṅara*).

Für das lexikographische Material vergleiche Pavet de Courteille, *Dictionnaire Turc-Oriental*, s.v.; W. Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-dialekte*, III, 832, 1043 f., 1047 f., 1065; O. Böhtlingk, *Über die Sprache der Jakuten: Jakutisch-deutsches Wörterbuch*, S. 90; H. Vámbéry, *Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen*, S. 168 f.; schliesslich al-Kāshghari (*Divān Lughāt al-Turk*, Konstantinopel 1333—35, III, 278 f.), welcher sagt: „*tāngri* bedeutet Gott; die Ungläubigen aber nennen den Himmel *tāngri*, und ebenso jedes Ding, welches ihnen imponiert, z.B. einen grossen Berg oder einen grossen Baum. Sie verehren solche Gegenstände, und sie nennen einen Weisen *tāngrikān*“. Dieses *Tāngrikān* erscheint auch als eine alt-türkische Titulatur (vgl. Radloff, *Wb.*, III, 1048; F. W. K. Müller, *Uigurica*, S. 47: *Tāngrikān* = Herrscher). In der Bedeutung „Gott“ (im manichäischen Systeme) steht *Tāngrikān* u. a. im manichäischen Sündenbekenntnisse (*Chvastuanift*, ed. A. v. le Coq, 1911, S. 10). Das Wort *Tāngrim* (also *Tāngri* mit Pronominalsuffix der ersten Person) scheint in den Turfan-



texten in der Titulatur von Prinzessinnen und Königinnen angewendet zu sein (vgl. F. W. K. Müller, *Uigurica*, S. 48, der den modernen Gebrauch von *Khanüm* und *Begüm* vergleicht). Hier mögen sogleich noch einige weitere Derivata von *Tängri* hinzugefügt werden: *Tängrii* (im manichäischen Sündenbekenntnisse, vgl. *JRAS*, 1911, S. 289, 299) = Prediger, Electus (eigentlich also: Gottesmann); kumanisch: *tehrilik* = „divinus“; uigurisch *tengrilik* = „fromm“. Das mongolische *Tägri* (Gott) ist ein Lehnwort aus dem Türkischen (für diese Form vgl. *Bibl. Buddhica*, XII, 51).

Die für das türkische Wort vorgeschlagenen Etymologien (z.B. bei Vámbéry und Barbier de Meynard, s. v.) sind wertlos.

In den meisten heutigen zentral-asiatischen Mundarten des Türkischen hat *Tängri* die beiden Bedeutungen „Gott“ und „Himmel“; im Osmanli dagegen hat das (ziemlich veraltete) Wort offenbar nur die Bedeutung „Gott“. Für idiomatiche Verbindungen von *Täñri*, wie z.B. *Täñri Dewedjeji* = Tausendfüßler, siehe die Wörterbücher von Barbier de Meynard und Radloff, s. v.

Um, soweit es den türkisch-heidnischen Glauben anlangt, die im Worte *Täñri* liegenden Begriffe zu bestimmen, wird es zweckmässig sein, den Blick zuerst auf die alt-türkischen Inschriften und sodann auf die in modernen Zeiten aufgezeichneten Data für den teleutischen und altaischen Schamanismus zu richten.

In den Inschriften kommt *Täñri* fast immer als eine göttliche Macht vor: nach seinem Willen gelangt der König zur Regierung: dieser König selbst ist *Täñri*-gleich und *Täñri*-geboren (*täñri-täg täñridä bolmıskı*) und von *Täñri* eingesetzt (*täñri yarattıskı*). *Täñri* schirmt das türkische Volk, sichert dessen nationales Fortbestehen und verleiht den türkischen Fürsten den Sieg über ihre Feinde: in dieser Eigenschaft, als spezieller Schützer der Türken, wird er mit dem Terminus *Türk täñrısı* bezeichnet. Neben dem Himmelsgotte wird auch den Geistern von Erde und Wasser (*yır-sub*) eine gewisse Macht über die Schicksale des Volkes und des Individuums zuerkannt; die höchste Gottheit ist aber *Täñri*.

Es finden sich freilich auch einige Stellen, wo der Begriff *Täñri* der eigentlichen Persönlichkeit entbehrt: der „blaue Himmel droben“ (*ösa kök täñri*) ist erschaffen gleichwie die „dunkle Erde hienieden“ (*asra yaglıs yır*) und die Menschen. Wer sie geschaffen hat, wird nicht gesagt. Eine wichtige Stelle (V. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon*, S. 112) berichtet, dass eine Empörung der Oghuz stattfand, „weil Himmel und Erde in Verwirrung waren“. Hier ist deutlich der Einfluss chinesischer Weltanschauung zu beobachten, der von de Groot „Universismus“ genannten Theorie. Ein solcher Einfluss braucht hier eben nicht zu befremden, weil die türkischen Fürsten, welche die Orkhon-Inschriften anfertigen liessen, innerhalb des chinesischen Kulturbereiches lebten.

Für den Begriff *Täñri* im heutigen türkischen Schamanismus (also hauptsächlich bei den Teleuten und Altaiern) sind zu vergleichen: H. Vámbéry, *Die primitive Cultur des Turko-Tatarischen Volkes*, (1879), S. 150 ff.; W. Radloff, *Aus Sibirien* (1884), II, 1 ff. und die von Radloff im ersten Bande seiner *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens* gesammelten Texte. Dieses Heidentum ist, wie zu erwarten, nicht frei von

fremden, z. B. christlichen und buddhistischen Einflüssen geblieben: wenn z. B. in einer Schamanenbeschwörung die Verbindungen *Pyrkan Tengre* und *Pyrkan Kan* vorkommen (Radloff, *Aus Sibirien*, II, 33, 44), liegt es nahe, in *Pyrkan* das mongolische (übrigens auch alt-türkische) Wort *Burkhan* = Buddha zu erkennen. Dass der heidnisch-türkische Welterschöpfungsmythos jüdisch-christliche und buddhistische Spuren zeigt, bemerkt Radloff selbst (*a. a. O.*, II, 5 f.). Wenn berichtet wird, dass der böse Geist, Erlik, für sich selbst, wie der Himmels-gott, einen Himmel schafft, ist man sogar versucht, an zoroastrischen Einfluss zu denken (die „Gegenschöpfungen“ Ahrimans).

Dem türkischen Schamanismus zufolge hat der mächtigste Gott, *Tengere Kaira Kan*, den Himmel erschaffen und auch den bösen Geist Erlik, die guten Geister, den Menschen und die Erde. Die Form *Tengere* (nach der Orthographie in Radloff's Reiseswerk) entspricht dem teleutischen *Tänärä* und altaischen *Tänäri*. *Kaira Kan* wird identisch sein mit altaisch *Kairakkan* (vgl. Radloff, *Wb.*, II, 22), eine Bezeichnung von Göttern und Geistern. *Tengere Kaira Kan* ist also „der Himmels-gott“.

Der Himmel als Lokalität besteht aus 17 Schichten; dort wohnen die guten Geister. Die höchsten dieser Untergötter sind *Bai Ülön*, *Kysagan Tengere* und *Mergen Tengere*. Die Himmelsgötter werden nicht wie die Geister der Erde und des Wassers, direkt angerufen, sondern durch Vermittlung der Geister der Vorfahren, d. h. man braucht einen Schamanen (*Kam*) dazu. In einem teleutischen Schamanengebete (Radloff, *Volksliteratur*, I, 238) wird der „Himmel oben“ als Schöpfer angerufen. In einem altaischen Mythos (Radloff, *a. a. O.*, I, 61 ff.) wirbt ein Held um die Hand der Tochter des Himmels-gottes, *Tämän Ökö*.

Wenn es im Kasan-Dialekt vom Gewitter heisst: „der Alte des Himmels (*täñri babai*) donnert“, so deutet auch dieses auf alte heidnische Vorstellungen (vgl. Radloff, *Wb.*, II, 1425; III, 1047; IV, 1564).

Zusammenfassend kann man sagen, dass, von fremden Einflüssen, so weit wie es möglich ist, abgesehen, nach heidnisch-türkischer Auffassung *Täñri* sowohl der Himmel als Element gedacht als auch der im Himmel waltende Geist ist. Diesen Geist hat man sich ursprünglich wahrscheinlich gedacht als eine Art Kraft, ein Etwas, welches man in der modernen Ethnologie mit „Mana“ andeuten würde. Daraus wird sich die Vorstellung von einem persönlichen Himmels-gotte entwickelt haben.

Wo türkische Stämme andere Religionen annahmen, wurde das Wort *Tängri* die Bezeichnung für den Gott oder die höheren Wesen dieser Religionen. Selbstverständlich tritt in diesem Falle die Bedeutung „Himmel“ in den Hintergrund. Um diesen letztgenannten Begriff wiederzugeben, wird dann das Wort *Kök* (osm. *Gök*) gebraucht, welches ursprünglich eine Farbenbezeichnung ist (vgl. Radloff, *Wb.*, II, 1220). Im Alt-Türkischen kommt auch *Kök Kalık*, der blaue Äther, vor (*Uigurica*, S. 8, 18; Radloff, *Wb.*, II, 240).

In buddhistischen alt-türkischen Texten entspricht *Tängri* dem sanskr. *Deva*, Gott; in der buddhistischen Mythologie bekanntlich ein Begriff, welchen man besser etwa durch „Engel“ wiedergeben könnte, weil diesen Wesen mehrere Eigenschaften, die für uns mit dem Begriffe „Gott“ notwendig verbunden sind, fehlen. Das weibliche Äquivalent (*Devı*) wird durch *Tängri Khatun* gegeben;

*Tängri K̄z* ist türkisch für *Devakanyā* (Göttermädchen, Apsaras). Der Götterkönig (*Devarādja*) Indra ist *tängrilār iliki Khormuzda*, Brahṃa heisst *Azrua tängri*. Diese Wesen haben also iranische Eigennamen, resp. Ohrmazd und (vielleicht) Zarwān. Die Göttin ʿri heisst *Kut Tanrı Khatun*, auch (ohne *Khatun*) *Kut Tängri*; mit diesem *Kut Tängri* wird offenbar auch Kubera angedeutet (z. B. Müller, *Uigurica*, S. 45). In einer Dhāraṇi-Sammlung für Reisende, dem *Ṭiṣastvustik* (herausgegeben von W. Radloff und A. v. Staël Holstein, St. Petersburg 1910 = *Bibliotheca Buddhica*, XII), kommt eine Devagestalt namens *Tāngridām* vor, welche Radloff für Kubera hält, so dass dieser noch einen weiteren türkischen Namen haben würde. Dies ist aber fraglich, denn an einer Stelle (S. 22) dieses Werkes wird Kubera (*Kupiri*) mit Namen genannt und sogleich darauf *Tāngridām*. Doch muss zugegeben werden, dass in diesem Texte auch sonst Inkonsistenzen vorkommen (vgl. z. B. den türkischen Text, S. 23 f.). Für Kubera in diesem Werke vgl. noch S. 97, Anm. 3. Buddha selbst wird oft *Tängri Tängri* genannt. Der Götterhimmel (*Devaloka*) heisst auf Türkisch *Tängri Yir*, und die sonst speziell der Jaina-Mythologie eigentümlichen, aber z. B. auch im *Ṭiṣastvustik* auftretenden *Vaimānika*-Götter: *Waimanuki-tängrilār*.

Die manichäische-türkische Terminologie, welche übrigens von der buddhistischen beeinflusst ist (vgl. *Chuastuanift*, ed. A. v. Le Coq, Berlin 1911, S. 5; *JRAS*, 1911, S. 278), zeigt das Wort in folgender Anwendung: *Tängri* entspricht hier iranischem *Yasd* (oder *Bag*); erstens wird hiermit das höchste Prinzip des manichäischen Systems angedeutet und zweitens die untergeordneten Lichtgeister oder Götter, *Yaruk Tängrilār*, im Gegensatz zu den Dämonen (*Yäklār*). Der „Urmensch“ heisst *Bish Tängri*, Fünf-Gott (nach seinen, aus dem manichäischen Mythos bekannten, fünf Membra: Äther, Wind, Licht, Wasser, Feuer). Auch diesen fünf Elementen wird wieder der Name *Tängri* beigelegt, z. B. *Oot Tängri* = Feuergott usw. In der Bedeutung „Himmel“ kommt *Tängri* vor, u. a. *Chuastuanift*, S. 16 (= *JRAS*, 1911, S. 291, Z. 167); das Paradies heisst *Tängri Yir*. Wie man sieht, stimmt diese manichäische Terminologie ziemlich mit der buddhistischen überein. Eine oder zwei Eigentümlichkeiten mögen noch hervorgehoben werden: das Vorkommen des obengenannten Terminus *Tängrikān* (*Chuastuanift*, S. 10; *JRAS*, 1911, S. 281, Z. 22), bei einem Götternamen (*Azrua Tängrikān*) von von Le Coq (*JRAS*, a. a. O.) übersetzt durch „Azrua the Lord“, und die sonderbare Verbindung *Arkhan Yir Tängri*, der „Archon-Erdgott“, wo also vielleicht das Wort *Tängri* von einer der Mächte der Finsternis gebraucht wird (vgl. *JRAS*, 1911, S. 303, Anm. 31).

In christlich-türkischem Sprachgebrauch hat man *Tängri* = Gott, *Tängri Oghlī* = Gottes Sohn und auch *Mshikha Tängri* = der Gott Messias. In dem von F. W. K. Müller in den *Uigurica* herausgegebenen christlichen Fragmente findet sich auch das Wort *Tāngridām*, welches schon im Buddhistisch-Türkischen begegnete; es kommt in diesem christlichen Texte zweimal vor und scheint hier einfach „Gott“ zu bedeuten. Die kumanische Terminologie gibt keinen Anlass zu besonderen Bemerkungen.

Was die älteren muslimisch-osttürkischen Texte

betrifft, versteht es sich von selbst, dass die arabischen und persischen Termini (*Allāh*, *Khudā*) in Wettbewerb mit dem türkischen *Tängri* treten. Im *Kudatku Bilik* kommt, soweit ich sehe, die arabische Gottesbezeichnung selten (fast nur in arabischen Zitaten) vor. Der Gottesbegriff wird aber in diesem Texte nicht ausschliesslich durch *Tängri* wiedergegeben, sondern auch durch andere türkische Wörter, z. B. *Bayat*. Das Wort *Tängri* kommt hier auch mit dem Zusatze *ta'ālā* vor. Im *Bābar-nāma* scheint ausser in Zitaten *Tängri* die gewöhnliche Bezeichnung für die Gottheit zu sein; auch hier findet sich im Anschluss an den arabischen Sprachgebrauch bisweilen *Tängri ta'ālā* (z. B. S. 408, ed. Ilminsky). Dass auch im Osttürkischen das Wort *Tängri* mit der Zeit vor den arabischen und persischen Termini zurückweicht, ist vielleicht der Bemerkung Shaw's (*A Sketch of the Turkish Language*, II, 69) zu entnehmen.

Eigennamen wie *Tängribirdi*, *Tängrikulī* mögen persischen Namen wie *Khudādād*, *Khudābanda* nachgebildet sein. (V. F. BÜCHNER)

**TĀNSĪN**, von dem Shaikh Abu 'l-Faql sagt: „Ein Sänger, wie er seit 1000 Jahren in Indien nicht gelebt hat“, war gebürtig aus Gwāliyar; zuerst stand er im Dienste des Baghela Rām Čand, des Rājā von Pannā, der ihm bei einer Gelegenheit zehn Millionen *Tanga's* gegeben haben soll. Ibrahim Sūr machte vergebliche Anstrengungen, ihn nach Āgra zu ziehen; als aber Akbar im Jahre 1562 eine Abordnung zu Rām Čand nach Kālin-djar schickte, um Tānsin zu überreden, an seinen Hof zu kommen, wagte Rām Čand nicht, diese Bitte ablehnend zu bescheiden, sondern sandte den Künstler mit seinen Musikinstrumenten und zahlreichen Geschenken an den kaiserlichen Hof. Als er dort zum ersten Mal seine Kunst ausübte, schenkte ihm Akbar 200000 Rupien. Die meisten seiner Kompositionen sind in Akbars Namen geschrieben; seine Melodien sind noch heute in Hindūstān volkstümlich. Er hatte zwei Söhne, Tāntarang Khān, der ebenfalls als Sänger an Akbars Hof lebte, und Bilās, dessen Schwiegersohn Lāl Khān einer der besten Sänger am Hofe von Shāh Djahān war. Gwāliyar war berühmt wegen seiner Musiker; nicht weniger als elf von den achtzehn Sängern an Akbars Hof stammten von dort.

*Litteratur*: Shaikh Abu 'l-Faql, *Akbar-nāma*, Text und Übers. H. Beveridge; *Ā'in-i Akbarī*, Text und Übers. Blochmann und Jarrett; 'Abd al-Hamid Lāhawri, *Pādshāh-nāma*, Text; alle in *Bibliotheca Indica*. (T. W. HAIG)

**TANTĀ**, eine wichtige Stadt im ägyptischen Delta, zwischen den Rosetta- und Damiatta-Armen des Nils, Hauptstadt der Gharbiya-Provinz und lebhafter Eisenbahnknotenpunkt von wenig einladender äusserer Erscheinung, etwa 75 Meilen von Alexandria entfernt. Der koptische Name

**TANTĀOO** hat im Arabischen die Formen *Tandīṭā*, *Tantā* und *Tantā* angenommen. Früher war die Stadt Sitz eines Bischofs. Heute ist der Ort berühmt wegen des Grabes und der Moschee des gefeiertsten aller islamischen Heiligen in Ägypten, Ahmed al-Badawī. Im Laufe des Jahres geben nicht weniger als drei *Mawālīd* oder Geburtstage dieses Heiligen den Anlass zu grossen Jahrmärkten, zu denen Pilger von überall her zusammenströmen. Die Tatsache einer zahlenmässig sehr starken Eingeborenen-Bevölkerung und die ungewöhnliche Verehrung, die dem Orte anhaftet,



haben ihn zum Mittelpunkt des Fanatismus gemacht. Tantā ist einer jener Plätze, wo die Verehrung eines islamischen Heiligen einen früheren koptischen verdrängt hat.

Die jetzige Stadt erhebt sich auf einem jener zahlreichen für die ägyptische Landschaft so charakteristischen Hügel, die aus den im Laufe der Zeit sich ansammelnden Überresten der alten Lehmhütten entstanden sind. Die Ahmediya-Moschee, die unter 'Abbās I. wieder aufgebaut wurde, ist das wichtigste Gebäude von historischer Bedeutung. Sie ist heutzutage die zweitgrößte religiöse Anstalt im Lande. Eine im Jahre 1898 ins Leben gerufene Bibliothek enthält über 9000 Bände mit über 1000 Handschriften. Die Zahl der Professoren, die zur Lehranstalt in Tantā gehören, beläuft sich auf über 100; die Studenten zählen etwa 2600. Ausser grossen Regierungsschulen gibt es ein gut ausgestattetes amerikanisches Missionskrankenhaus. Aber die Gesundheit der Bevölkerung wird ständig bedroht durch das Vorhandensein eines übelriechenden schlammigen Kanals, der mitten durch die Stadt fliesst.

*Litteratur:* Ibn al-Djān, *al-Tuhfa al-saniya*, S. 85; Ibn Dukmāk, *Kitāb al-Intisār*, V, 94, ebenso 82; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 92; E. L. Butcher, *The Church of Egypt*, I, 269; van Berchem, *CIA*, I, 684; Amélineau, *Géographie de l'Égypte*, S. 480; Quatremère, *Mémoires*, I, 356 ff.; Boinet Bey, *Dictionnaire géographique*, S. 517; Baedeker, *Ägypten*, Index; *Egyptian Government Almanac*; *Moslem World*, Juli 1917, Jan. 1914; Napoleon, *Description de l'Égypte*, ed. Panckoucke, XV, 215 ff.; Blanchard, in *Harvard African Studies*, I (1917). — Weitere Litteraturangaben im Art. AHMED AL-BADAWĪ. (J. WALKER)

AL-TANTĀWĪ, MUHAMMED 'AIYĀD (mit dem vollen Namen AL-SHAIKH MUHAMMED B. SA'D B. SULAIMĀN 'AIYĀD AL-MARHŪMĪ AL-TANDITĀ'Ī AL-SHĀFI'Ī), arabischer Gelehrter des XIX. Jahrh., geb. im Jahre 1225 (1810) zu Nidjūd (ein kleines Dorf bei Tantā in Ägypten), gest. 29. Oktober 1861 zu St. Petersburg. Sein Vater, reisender Händler, war aus Mahallat Marhūm gebürtig, daher seine *Nisba*: *al-Marhūmī*. Mit sechs Jahren besuchte er ein *Maktab* in Tantā; mit dreizehn Jahren (1238) nach Kairo zu seinem Oheim übersiedelt, studierte er in al-Azhar. Von seinen Lehrern hat der bekannte Ibrāhīm al-Bādjūrī (gest. um 1276; Brockelmann, *GAL*, II, 487) einen besonderen Einfluss auf ihn ausgeübt (s. die ihm von al-Tantāwī gewidmete Ode, *ZDMG*, IV, 245—46). Ebenfalls hat er bei dem Poeten Hasan al-Aṭṭār (gest. um 1250; Brockelmann, *a. a. O.*, II, 473, N<sup>o</sup>. 1) studiert. Viele von seinen Genossen sind später berühmt geworden. Sein Freund Rifā'a al-Tahtāwī (Brockelmann, *a. a. O.*, II, 481, N<sup>o</sup>. 6), als *Imām* bei der ersten wissenschaftlichen Expedition (1825—31) nach Paris von Muḥammed 'Alī gesandt, war einer der Begründer der neuen litterarischen Bewegung; Ibrāhīm al-Dasūkī (1811—83) war W. Lane's erster Lehrer (Brockelmann, II, 478, N<sup>o</sup>. 4). Nach seines Vaters Tode im Jahre 1243 (1827) musste al-Tantāwī zwei Jahre in Tantā bleiben, wo er seine Studien fortsetzte und selbst Vorlesungen hielt. Nach Kairo zurückgekehrt, trat er in den Lehrkörper der Azhar-Moschee ein; hier war er einer der Ersten, die litterarische und poetische Texte kommentierten. Eine Zeitlang ist er Lehrer an einer englischen Schule gewesen. Von den Euro-

päern hat zuerst F. Fresnel seinen Ruf nach Europa gebracht (s. *J A*, 3. Ser., V, 1838, S. 60 f.). Nach ihm haben viele junge Gelehrte bei al-Tantāwī studiert: G. Weil, Dr. Pruner, A. Perron, K. Frähn, Sohn des Begründers und des ersten Direktors des Asiatischen Museums zu St. Petersburg. Letzterer hat seinen Ruf auch nach Russland gebracht, und im Jahre 1256 (1840) wurde al-Tantāwī auf hohen Befehl als Lehrer des Arabischen an das „Institut des Langues Orientales“ nach St. Petersburg berufen. Im Jahre 1848 wurde er zum Extraordinarius an der Universität ernannt, 1854 zum Ordinarius. Seine pädagogische Tätigkeit hat in Russland kaum merkbare Spuren hinterlassen; sein System passte nicht in den höheren europäischen Unterricht. Von seinen Schülern (1840—42) ist besonders berühmt der Finne G. A. Wallin (1811—52), bekannter Arabien-Reisender, später Professor in Helsingfors, welcher bis zu seinem Tode in regem Briefwechsel mit ihm stand (s. K. Tallqvist, *Bref och Dagboksanteckningar af G. A. Wallin*, Helsingfors 1905). Eine schwere Krankheit zwang al-Tantāwī im Januar 1861 Urlaub zu nehmen, und in demselben Jahre starb er. Sein Grabmal mit arabisch-russischer Inschrift existiert bis jetzt auf dem tatarischen Friedhof bei Leningrad.

Seine litterarische Tätigkeit vor seiner Übersiedlung nach St. Petersburg ist ausschliesslich auf die alte Gelehrsamkeit beschränkt. Er hat viele *Naẓm*, *Sharḥ*, *Hāshiya* und *Khatm* verfasst, welche handschriftlich in Kairo und Leningrad (in der Universitäts-Bibliothek) vorhanden sind. Von seinen Originalwerken derselben Gattung sind *Ladhiḍh al-Ṭarab fī Naẓm Buḥūr al-ʿArab* (in Privatbesitz in Kairo) und seine *Urđjūna* mit eigenem Kommentar *Mushṭaha 'l-Albāb 'alā Munṭaha 'l-Asāb fī 'Uṭm al-Ṭrḥ wa 'l-Djāb wa 'l-Hisāb* (Leningrad, Ms. Or., 820) bekannt. Zur russischen Periode gehört dagegen sein nützlicher *Traité de la langue arabe vulgaire* (Leipzig 1848), welcher ausser praktischen Übungen viele Briefe und Verse von seiner Hand enthält (vgl. Fleischer's Bemerkungen, *ZDMG*, I (1847), 212—13; III (1849), 474—75). Seine Bekanntheit mit der europäischen Litteratur und seine Beherrschung der französischen Sprache gaben ihm Gelegenheit zu interessanten kritischen Bemerkungen (s. *J A*, 4. Ser., IX (1847), 351—54; *Mélanges Asiatiques*, St. Petersburg, I (1851), 474—95; II (1855), 466—86). Viele arabisch geschriebene Artikel befinden sich in seinem handschriftlichen Nachlass (z. B. über die ägyptischen Feste, Ms. Or. 838, Fol. 50—60; eine Sammlung von Märchen und Anekdoten im ägyptischen Vulgar-Arabisch, Ms. Or. 745, *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences*, 1926, S. 23—26; eine von ihm angefangene arabische Übersetzung von Sa'di's *Gulistān*, *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences de Russie*, 1924, S. 102 ff.); ein Autograph seines Werkes *Tuhfat al-Adhkiyā' bi-Akhbār Bilād Rūsiyā* v. J. 1266 (1850) hat man in Konstantinopel gefunden (s. Rescher, *ZS*, III (1924), 252; *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences*, 1927, S. 181 ff.).

Sein unvergessliches Verdienst ist eine grosse Handschriften-Sammlung (ca. 150 Nummern), welche nach seinem Tode an die Universitäts-Bibliothek übergegangen ist (vgl. C. Salemann et V. Rosen, *Indices alphabetici codicum manuscriptorum persicorum turcicorum arabicorum qui in Bibliotheca Imperiali Litterarum Universitatis Petropolitanae adservantur*, St. Petersburg 1888). Viele

Handschriften sind von ihm kopiert oder kollationiert und korrigiert (vgl. *Zapiski*, VI, 384—88). Die Sammlung enthält wenige alte Handschriften, doch viele Unica und wertvolle Exemplare, fast ausschliesslich aus Ägypten (s. z.B. *Zapiski*, XXII, 283 f.; *Zapiski* 2, I, 291 f.; *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences*, 1924, S. 101 f.).

**Litteratur:** al-Tanẓāwī's Autobiographie (bis zur Übersiedlung nach Russland) ist von Kosegarten mit deutscher Übersetzung herausgegeben, *Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*, VII (1850), 43—63, 197—200; wichtige Berichtigungen dazu von J. Gottwald in der *ZDMG*, IV (1850), 243—48. Europäische Artikel sind zu dürftig und ungenau (Brockelmann, *GAL*, II, 479; Huart, *Littérature arabe* 2, S. 420; Cheikhō, *La littérature arabe au XIXe siècle*, II, 59); wichtiger sind neue arabische Biographien von Ahmed Timūr in *Madjallat al-Madżma' al-'ilmī al-'arabī*, IV (1924), 388—91 (Berichtigungen dazu von Ign. Kratschkovsky, *ebd.*, IV, 562—64) und Muhibb al-Dīn al-Khaṭīb in *al-Zahrā*, I (1343), 417—28 (mit Bild), S. 554. — Beschreibung seines handschriftlichen in Leningrad vorhandenen Nachlasses sowie seine Biographie von Ign. Kratschkovsky sind in Vorbereitung. (IGN. KRATSKHOVSKY)

**AL-TANŪKHĪ**, ABU 'ALĪ AL-MUḤASSIN, arabischer Literat, wurde im Jahre 939 oder (nach Yāqūt) 940/41 als Sohn eines gelehrten Kādī's in Baṣra geboren und erhielt dort seinen ersten Unterricht, u. a. von al-Sūlī [s. d.] und Abu 'l-Faradj al-Iṣfahānī [s. d.]. Nachdem er die Laufbahn eines Richters eingeschlagen und zuletzt als Kādī in Baghdād, dann in Ahwāz geamtet hatte, wurde ihm anlässlich eines Wechsels in der Besetzung des Baghdāder Wezirats im Jahre 969/70 sein Amt genommen und sein Vermögen konfisziert. Über drei Jahre konnte er seinen Beruf nicht mehr ausüben. Während dieser Zeit scheint er sich hauptsächlich in Baghdād aufgehalten zu haben, machte aber auch eine Reise nach Ägypten. Dann wurde er wieder in sein Amt eingesetzt, fiel jedoch bei dem Būyiden 'Aḍud al-Dawla [s. d.] in Ungnade (981/82) und soll sogar eine Zeitlang gefangen gesetzt worden sein, weil er al-Shāfi'ī und seine Anhänger geschmäht hatte. Noch manches Unge- mach und manche Verfolgung durch seine Feinde hatte er auszuhalten, ehe er im Jahr 994 in Baghdād starb.

Als Tanūkhī's Werke werden erwähnt: ein (nicht mehr erhaltener) *Diwān* und drei Anekdotensammlungen: *Kitāb Nishwār al-Muḥāḍara wa-Akhbār al-Mudhākara*, *al-Mustafād min Fa'alat al-Adjwād* und, weitaus sein bekanntestes Buch, *al-Faradj ba'd al-Shidda* (abgefasst nicht vor dem Jahre 984). Dies ist eine Sammlung von Sprüchen, Anekdoten und Liedern über das Thema „Auf Leid folgt Freud“. Schon Madā'inī [s. d.] hatte anderthalb Jahrhunderte vorher ein Werk mit ähnlichem Titel und Inhalt verfasst, und Ibn Abi 'l-Dunyā und der Kādī Abu 'l-Ḥusain hatten seither derartige Sammlungen veröffentlicht. Tanūkhī benutzte nun teils diese Werke und andere schriftliche Quellen, teils mündliche Überlieferungen zu seiner neuen Kompilation. Manche Geschichte verdankte er seinem Vater und seinen Lehrern, und er konnte auch aus seiner eigenen Erfahrung schöpfen. Aber die meisten der Beiträge, die er nicht schriftlichen Quellen entnahm, lieferten ihm Sekretäre und Richter. Das Werk beginnt mit einer kurzen literar-

geschichtlichen Einleitung, in der Tanūkhī die Arbeiten seiner Vorgänger kritisch bespricht. Im folgenden sind die einzelnen Erzählungen, die übrigens meist mit einer Quellenangabe eingeführt werden, nach inhaltlichen und formalen Gesichtspunkten in 14 Kapitel eingeteilt. Während Ibn Abi 'l-Dunyā's Werk auf einen erbaulichen Ton abgestimmt war, diente Tanūkhī's Sammlung mehr der leichteren, schöngestigen Unterhaltung. Sie fand in weiten Kreisen Anklang, wurde viel gelesen und abgeschrieben und spielte später sogar in der persischen, türkischen und jüdischen Litteratur eine Rolle.

**Litteratur:** A. Wiener, *Die Faraj ba'a as-Sidda-Litteratur*, im *Isl.*, IV (1913), 270—98; 387—420; besonders 393—413 (ausführliche Litteraturangaben: S. 393, Anm. 2 und S. 398, Anm. 1; ausserdem Yāqūt, *Irshād al-Arib*, ed. Margoliouth, Bd. VI, 251—267); *al-Faraj ba'd al-Shidda*, 2 Teile, Kairo 1903/4; D. S. Margoliouth, *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*, *Oriental Transl. Fund*, N. S., XXVII, XXVIII, London 1921—22.

(R. PARET)

**TANẒĪL.** [Siehe WAḤY.]

**TANẒĪMĀT**, oder genauer TANẒĪMĀT-I KHAIRIYE (wohlwollende Anordnungen, von dem Ausdruck: *Kānūn Tanẓīm etmek* = ein Gesetz abfassen), ist der Ausdruck, mit dem man die Reformen bezeichnet, welche in die Regierung und Verwaltung des osmanischen Reiches seit dem Beginn der Regierungszeit des Sultans 'Abd al-Medjid eingeführt und welche durch die gewöhnlich *Khaṭṭ-i Sherif* von Gülkhāne genannte Urkunde verkündet wurden. Der Ausdruck *Tanẓīmāt-i Khairiye* datiert aber schon aus den letzten Jahren der Regierung Mahmüds II.; anderseits endigt die Periode der Tanẓīmāt um 1880, zur Zeit, als der Absolutismus 'Abd al-Ḥamīds II. begann.

Die Tanẓīmāt sind die Fortsetzung des Werkes der beiden Sultane Selims III. und Mahmüds II., die bereits den innerlich und äusserlich geschwächten osmanischen Staat zu retten versuchten. Mahmūd II. war es gelungen, durch Abschaffung des inneren Lehnswesens und des reaktionären Elementes der Janitscharen seine Macht im Inneren zu zentralisieren und zu festigen, aber er hatte den Verlust Griechenlands und Ägyptens nicht verhindern können. Er hatte indessen kein aufbauendes Werk geschaffen. Diese Aufgabe war seinen Nachfolgern oder vielleicht den grossen Staatsmännern seiner Nachfolger vorbehalten; denn während die Sultane selbst sich unfähig zeigten, die Reformen zu leiten, wurde die Ausführung derselben mehr und mehr das Werk einer Reform-Partei unter den türkischen Beamten selbst. In der Zeit von 1839 bis zum Ende des Krimkrieges war die Seele der Reformen Muṣṭafā Reshid Pasha (gest. 1858), der sechsmal Grosswezir wurde; in der zweiten Periode, die mit dem sogenannten *Khaṭṭ-i Humāyūn* vom 18. Febr. 1856 einsetzte, wurde das Reformwerk von 'Alī Pasha (gest. 1871) und Fu'ād Pasha (gest. 1869) geleitet; die grosse Persönlichkeit der dritten Periode (nach 1871) war Midhāt Pasha (gest. 1883).

Der *Khaṭṭ-i Sherif* von Gülkhāne zeichnet sich nicht durch neue Ideen aus; der Sultan tut darin seinen Willen kund, dass Ehre und Eigentum aller seiner Untertanen gesichert seien, dass die Verpachtung der Steuern (*iltizām*) abgeschafft werde, und dass die Aushebung für die Armee auf regel-



mässigere Weise vor sich gehe; alle Vergehen sollen öffentlich abgeurteilt werden, und es wird ausdrücklich gesagt, dass alle Untertanen, zu welcher Religion sie auch immer gehören (*Ehl-i Islâm ve-Milel-i sâire*), ohne Ausnahme vor dem Gesetz gleich sein sollen. Um die notwendigen gesetzlichen Verfügungen vorzubereiten, sollte der schon bestehende Rat für die Reformen (*Medjlis-i Ahkâm-i 'adliye*) um eine bestimmte Anzahl von Mitgliedern vermehrt werden. Obwohl in der Einleitung dieses Dokumentes gesagt wird, dass der alte Wohlstand des osmanischen Reiches der Ehrfurcht vor dem Kor'an zuzuschreiben ist, besagt der Schluss nichtsdestoweniger, dass die neuen Massnahmen eine gänzliche Änderung der alten Sitten (*Usûl-i 'atika*) bedeuten. In der Tat war die Absicht Reshid Pashas bei der Abfassung des *Khatt* ebensowohl die gewesen, den europäischen Staaten Genugtuung zu geben, deren Einmischung in die inneren türkischen Angelegenheiten immer stärker geworden war (Lösung der griechischen Krise; Versöhnung mit Muhammed 'Ali), als auch das Vertrauen zu der Verwaltung im Innern wieder zu begründen. Für den Augenblick wurde diese zweifache Absicht erreicht. Aber in dem Masse, wie man sich an die Ausführung der Reformen machte, stellten sich ungeheure Schwierigkeiten ein. Dies lag in der Natur der Sache. Die neuen Einrichtungen waren eine Kopie der Verwaltung europäischer Länder, besonders Frankreichs, und indem man sie einführte, schuf man Probleme und Unterschiede im Staate, wie sie sich bei dem alten System niemals in solch drohender Form gezeigt hatten. Im ganzen hatte man es mit vier Interessen-Gruppen zu tun: 1. der Gruppe der Zivil- und Militärbeamten, die unter der alten Ordnung die Sklaven des Sultans gewesen waren; 2. den freien muslimischen Untertanen, deren Vornehmste die 'Ulamâ' waren; 3. den nicht-muslimischen Untertanen, den Rayas (*Ra'yya*) und endlich 4. den ausländischen Interessen. Die Annäherung der beiden ersten Gruppen bot die wenigsten Schwierigkeiten; die Religion vereinigte sie, und Mahmüd II. und 'Abd al-Medjid hatten auf das Recht des Herrschers über Leben und Besitz der Beamten verzichtet; die Ausrottung des inneren Lehnswesens durch Mahmüd II. war auch der Einigung des islamischen Elementes günstig gewesen. Aber die Angleichung der christlichen und jüdischen Untertanen an die muslimischen drohte ihnen die beträchtliche Autonomie zu nehmen, die sie seit der Zeit Muhammeds des Eroberers besessen hatten; die Versuche, den kirchlichen Behörden ihre Rechte der Gerichtsbarkeit und Verwaltung zu nehmen, und die durch die Einreihung von Nicht-Muslimen in die Armee entstandenen Probleme zeigten sofort, dass diese selbst die Angleichung durchaus nicht als eine Wohltat in jeder Hinsicht betrachteten, und betonten zugleich die Gegensätze und Abneigungen, die in Wirklichkeit unter den Mitgliedern der verschiedenen nicht-muslimischen Gemeinschaften bestanden, Abneigungen, die oft viel stärker waren, als die zwischen ihnen und den Muslimen. Die Gruppe der Ausländer endlich, obwohl sie der Zahl nach schwach war, nahm mit ihren durch die Kapitulationen bewilligten Privilegien und Autonomien eine um so gefürchtete Stellung ein, insofern als die fremden Mächte dadurch nicht nur ihren Einfluss im Staate zu ihrem eigenen Nutzen auszuüben suchten, sondern sich auch zu den Beschützern der nicht-muslimischen Untertanen in

den Kämpfen machten, die diese zum Schutze ihrer Privilegien führten (Frankreich auf Grund der Kapitulationen; Russland kraft des Vertrages von Küçük Kainardji). Die Verwirklichung der Reformen musste in der Tat zum grossen Teil illusorisch bleiben, solange die bevorzugte Stellung der Ausländer, die sogenannte Exterritorialität, weiter fortbestand, in auffallendem Widerspruch zu der Zentralisation der Macht, dem Zweck der Reformen. Aus diesem Grunde drehten sich die grössten Schwierigkeiten der Tanzimât um das Problem der Rayas (Aufstände auf Kreta, in Bosnien, Herzegowina, im Libanon, in Bulgarien) und um die Einmischung der europäischen Mächte (unter ihnen der Heilige Stuhl), die immer die Folge davon war. Aus eben diesem Grunde bildete sich in der Türkei selbst eine Partei, die die Tanzimât als gefährlich für das Reich betrachtete. Aber die Bahn, die einmal von Reshid Pasha beschritten war, konnte nicht wieder verlassen werden, weil die alten Einrichtungen selbst keine Garantien mehr boten. Es war jedoch selten, dass ernstliche Einwendungen vom religiösen Standpunkt aus laut wurden; der *Shaiikh al-Islâm* war beim Verlesen des *Khatt-i Sherif* zugegen, obwohl es nicht den Anschein hat, dass er durch *Fetwâ* die verschiedenen in der Folge verkündeten Gesetze sanktioniert hat. Die Reform-Minister selbst haben sich anderseits immer geweiht, die klaren Bestimmungen der *Shari'a* zu verleugnen, wie z.B. die Todesstrafe beim Abfall vom Islâm oder die Ungültigkeit der Zeugenaussage eines Nicht-Muslims vor Gericht, obwohl sie alle bereit waren, Massnahmen zu ergreifen, damit diese Bestimmungen nicht angewandt wurden.

Die Tanzimât wurden so in einer äusserst unruhigen Atmosphäre durchgeführt. Selten konnte ein Grosswezir ein Programm ruhig ausarbeiten; es gab plötzliche Regierungsstürze, denen manchmal ebenso unvermutete Wiedereinsetzungen folgten. So war Reshid Pasha nicht weniger als sechsmal Grosswezir in der Zeit von 1846 bis 1858, obwohl der Sultan 'Abd al-Medjid Anhänger der Reformen war. Dieselben Regierungswechsel vollzogen sich während der Regierung des 'Abd al-'Aziz, der sehr viel eigenwilliger als sein Vorgänger war. Midhat Pasha war 1873 für drei Wochen Grosswezir und das zweite Mal für zweieinhalb Monate (19. Dez. 1876—5. Febr. 1877). Es gab auch Zeiten, in denen die ausländische Einmischung plötzlich zu neuen Anstrengungen antrieb; das war namentlich der Fall während der Beratungen, die der Friedenskonferenz von Paris vorausgingen. Die Verbündeten der Türkei wünschten damals, dass der Sultan sich durch ein internationales Versprechen zu der Ausführung der Reformen verpflichtete, die noch in der Schwebe waren. Die Folge davon war der *Khatt-i Humâyûn* vom Februar 1856, der formell ein freiwilliger Akt des Sultans war. Im Artikel 9 des Pariser Vertrages vom 30. März 1856 nahmen die vertragschliessenden Mächte diese Erklärung des Sultans zu Protokoll, indem sie ausdrücklich festsetzten, dass diese ihnen keineswegs das Recht gebe, sich in die innere Verwaltung des Reiches einzumischen. Der genannte *Khatt-i Humâyûn* ist kurz gesagt nur eine mehr ins einzelne gehende Bestätigung der im Jahre 1839 gemachten Versprechungen, soweit die gleiche Behandlung der nicht-muslimischen Untertanen in Betracht kommt; es wird dort besonders gesagt, dass gemischte Gerichtshöfe für die Prozesse zwischen Muslimen und Nicht-Mus-

limen eingerichtet und dass die darauf bezüglichen Gesetze sobald wie möglich erlassen werden sollen. Noch ein wichtiger Punkt dieses Aktes ist das den Ausländern zuerkannte Recht, unbewegliches Eigentum in der Türkei zu besitzen. Nach 1856 hörte die Einmischung der Mächte durchaus nicht auf; so verlangten diese 1859 eine Untersuchung in den europäischen Provinzen. Im Jahre 1867 wurde die osmanische Regierung durch die Mächte aufgefordert, ihrer Verpflichtung nachzukommen. Nur waren sich diese in keiner Weise einig, wie man vorgehen müsse. Während Russland eine weitgehende Dezentralisation verlangte, ermutigte Frankreich die Pforte, eine Politik der Verschmelzung der verschiedenen Untertanen-Kategorien zu versuchen. Die letzte Ansicht gewann für den Augenblick die Oberhand; die Eröffnung des Ghalata Serây-Lyceums mit französischer Unterrichtssprache war eine der Folgen. Nach 1870 wurde der ausländische Einfluss infolge der Ereignisse in Europa (deutsch-französischer Krieg) schwächer; gerade jene Jahre werden treffend charakterisiert durch eine starke türkische Tendenz zur Zentralisation, aber in einem Sinne, der weder in Europa noch bei den Rayas gefallen konnte. Diese Politik hatte sogar Erfolge, wie die Stärkung der osmanischen Macht in Tripolis und Tunis. Die Rückwirkung machte sich bald bemerkbar. Die Erhebungen in den slawischen Provinzen im Jahre 1875 hatten 1876 eine „europäische Konferenz“ in Konstantinopel und im folgenden Jahre den verhängnisvollen Krieg mit Russland zur Folge, der Rumänien und Serbien vom osmanischen Reiche losriss und ein beinahe unabhängiges Bulgarien schuf (Berliner Vertrag vom 13. Juli 1879). Der Schritt, durch den die Türkei diese Intervention von 1876 parieren wollte, war die Verkündigung der osmanischen Verfassung am 23. Dezember 1876, dem Tage der ersten Zusammenkunft der europäischen Kommission. Aber dieses Mittel, dem schon der neue Sultan 'Abd al-Hamid das grösste Misstrauen entgegenbrachte, hatte nicht den gewünschten Erfolg. Der Schöpfer der Verfassung, Midhat Pasha, wurde zwei Monate später ausgewiesen, und die Verfassung selbst wurde bald vom Sultan ignoriert. Während der langen „hamidischen“ Periode, die dem russischen Kriege folgte, wurden jedoch die Reformen nicht ganz und gar aufgehoben; besonders trugen die Justizgesetze von 1879 in gewisser Weise dazu bei, die Gesetzgebung der Tanzimât zu vervollständigen.

Kurze Übersicht über die verschiedenen Reformen. Der Grosse Rat, auch der Rat der Tanzimât genannt, wird in der Folge mehreren Umformungen unterzogen, im Jahre 1854, 1861 und endlich 1868, wo er endgültig nach den Verwaltungs- und Rechtsfunktionen eingeteilt wurde, nämlich in einen Staatsrat (*Shûrâ-yi Devlet*), der bis 1918 bestanden hat, und in einen Höchsten Gerichtshof (*Divân-i Ahkâm-i 'adliye*). Unmittelbar nach 1839 hatte Reshid Pasha eine neue Verwaltung in den Provinzen nach französischem Muster eingeführt und hatte das *iltizam* abgeschafft. Diese Massnahme erwies sich als zu zentralistisch, und 1852 mussten die Befugnisse der Gouverneure wiederum erweitert werden; ebenso hatte die Verpachtung der Steuern wieder eingeführt werden müssen, da die direkte Erhebung der Staatskasse nicht genügend eingebracht hatte. Das Wilâyets-Gesetz von 1864, durch ein anderes Gesetz im Jahre 1871 vervollständigt, legte endlich den Grund

zu der Provinzial-Verwaltung, die bis 1918 in Kraft gewesen ist; dieses Gesetz von 1864 ist ausserdem bemerkenswert, weil es für jede Provinz neue Gerichtshöfe, verschieden von denen des Kâdî, vorsieht, deren Richter allerdings meistens 'Ulamâ' waren. Schon um 1850 waren in Konstantinopel und in einigen grossen Provinzstädten Handelsgerichte und gemischte Gerichte (für Fälle zwischen Osmanen und Ausländern) geschaffen worden; diese beiden Gerichte wurden 1860 verschmolzen, aber erst durch die Gesetzgebung von 1875 und 1879 wurden alle nicht-religiösen Gerichte dem Justizministerium unterstellt. Das erste allgemeine Recht war das Handelsgesetzbuch von 1850, das zum grossen Teile dem französischen Rechte nachgebildet war; dies war auch der Fall mit dem Strafgesetzbuch von 1858, dem Seehandelsgesetzbuch von 1863 und der Handelsprozessordnung von 1861. Dagegen ist das Bürgerliche Gesetzbuch oder die *Medjelle* von 1869 ein Versuch, das Immobilien- und Schuldrecht nach dem hanafitischen *Madhhab* zu kodifizieren. Diese Kodifizierung, die durch eine Kommission unter dem Vorsitz Ahmed Djewdet Pasha's ausgearbeitet worden war, darf jedoch nicht als ein in Kraft befindliches Gesetz angesehen werden; sie ist vielmehr ein Handbuch für die Richter, die das islamische Recht nicht studiert haben. Das Gesetz über die Urteilsvollstreckung und die Zivilprozessordnung, beide vom Jahre 1879, sind niemals von den fremden Vertretungen anerkannt worden, sodass sie nie in den gemischten Prozessen angewandt wurden.

Die gesetzliche Regelung der verschiedenen nicht-muslimischen Gemeinschaften war eine ausserordentlich komplizierte Aufgabe. Die grundsätzlichen Verfügungen, die um 1860 für die grossen Gemeinschaften erlassen wurden, hatten die Tendenz, dem Laienelement auf Kosten der kirchlichen Autorität mehr Macht in der Verwaltung zu geben. Im allgemeinen bewahrten die Gemeinschaften ihre Eigengerichtsbarkeit. Ausserdem hatte sich die Pforte oftmals mit inneren Unruhen und mit Streitigkeiten zwischen den Katholiken und den mit Rom unierten orientalischen Riten zu beschäftigen. Auch hier hatten die fremden Mächte alle nur denkbare Gelegenheit, zu intervenieren, besonders Russland in der Patriarchatsfrage für die armenisch-gregorianische Kirche in der Türkei und ebenfalls in der Frage der Glaubensspaltung der orthodoxen Bulgaren, die 1870 als selbständige Gemeinschaft anerkannt wurden. Die Einziehung der Nicht-Muslime zur Armee, die 1855, als der *Kharâdj* offiziell abgeschafft wurde, beschlossen wurde, ist während der Tanzimât totor Buchstabe geblieben. Sie wurde durch eine Militärdienstbefreiungsabgabe (*Bedel*) ersetzt.

In den Beziehungen zum Auslande blieben alle Versuche — die schon auf dem Pariser Kongress begannen —, die Kapitulationen aufzuheben, erfolglos. Eine kleine Abweichung wurde nur bei Gelegenheit des Gesetzes von 1873 erreicht, das den Ausländern das Recht zugesteht, Immobilien zu besitzen.

Seit 1845 war ein Rat eingesetzt worden, um Reformen im öffentlichen Unterricht auszuarbeiten (*Medjlis-i Me'ârif*). Der Vorsitzende war damals Fu'ad Pasha und später Djewdet Pasha. Auf diesem Gebiete hatte man den traditionellen religiösen Unterricht zu bekämpfen. Die Errichtung einer Universität (1845) konnte noch keine direkten Folgen haben, und selbst die Schaffung von Mittel-



3. Nov. 1839	26. Sha'b. 1255	Khatt-i sherif von Gülkhâne.	D., I, 608; Y., I, 29; Lufti, VI, 61
8. März 1840	1. Muh. 1256	Umgestaltung des Grossen Rates ( <i>Medjlis-i Ahkâm-i 'adliye</i> ).	Lufti, VI, 92 (Engelhardt, I, 40)
1840	1256	Bekanntmachung einer Sammlung von Strafgesetzen.	(Lufti, VI, 102)
1840	1256	Einrichtung eines Handelsgerichtes ( <i>Tidjâret Medjlisi</i> ) beim Handelsministerium.	(Lufti, VII, 74; Engelhardt, I, 71)
6. Sept. 1843	1259	Gesetz über die Gliederung des Heeres.	(Engelhardt, I, 76)
1845	1261	Einberufung d. Provinzialvertreter in die Hauptstadt.	(Engelhardt, I, 77; II, 7)
1845	1261	Gründung einer Universität und von Mittelschulen.	(Engelhardt, I, 82)
1846	1262	Verkündung eines Verwaltungsgesetzes.	(Engelhardt, I, 83)
1847	1263	Schaffung von gemischten Zivil- und Strafgerichten.	(Lufti, VIII, 132)
1847	1263	Schaffung eines Unterrichtsministeriums ( <i>Nezâret-i Ma'arif-i 'umûmiye</i> ).	Y., S. 108
24. Mai 1850	1266	Firmân zugunsten der Protestanten.	D., I, 375; Y., VII, 55
28. Juli 1850	18. Ram. 1266	Verkündung eines Handelsgesetzbuches.	(Engelhardt, I, 105)
28. Nov. 1852	1268	Firmân über die Provinzialverwaltung.	(Y., I, 2).
1854	1270	Teilung des Grossen Rates in einen Rat für die Reformen und in einen Höchsten Gerichtshof.	Noradounghian, III, 83
7. Mai 1855	1271	Aufhebung des <i>Kharâdj</i> für die Rayas und Bestimmung über ihre Einreihung ins Heer.	(Y., V, 25)
18. Febr. 1856	11. Djem. II 1272	<i>Khatt-i humâyûn</i> .	D., I, 165; Y., VI, 45
30. März 1856	23. Redj. 1272	Pariser Vertrag.	D., I, 527; Y., VII, 1
1856	1272	Gründung einer osmanischen Bank.	D., I, 445; Y., I, 226
21. April 1858	7. Ram. 1274	Verkündung eines Agrargesetzes.	D., II, 938; Y., II, 79
9. Aug. 1858	28. Dhu'l-H. 1274	Verkündung eines Strafgesetzbuches.	(Y., I, 2, 27; Engelhardt, II, 18)
30. April 1860	9. Shaw. 1276	Anhang zum Handelsgesetzbuch über die Handelsgerichte, die mit den gemischten Gerichten vereinigt werden.	(Y., I, 139)
24. Mai 1860	1276	Reglement für die armenisch-gregorianische Religionsgemeinschaft (1863 ratifiziert).	D., I, 780; Y., VII, 155
1861	1277	Vereinigung der beiden Hohen Räte in einen einzigen Rat mit drei Sektionen (Verwaltung, Gesetzgebung, Finanzwesen).	D., II, 922; Y., II, 21
1. Mai 1861	1277	Neues Reglement für den Libanon.	D., II, 976; Y., V, 30
14. Nov. 1861	1277	Handelsprozessordnung.	D., I, 466; Y., VII, 103
1862	1279	„Réglement organique“ des ökumenischen Patriarchats.	D., II, 962; Y., II, 148
4. Febr. 1863	16. Sha'b. 1279	Konzession der „Banque Impériale Ottomane“.	D., IV, 695; Y., I, 140
20. Aug. 1863	6. Reb. I 1280	Seehandelsgesetzbuch.	D., I, 4; Y., I, 29
1. April 1864	1280	Reglement f. die israelitische Religionsgemeinschaft.	D., II, 230; Y., I, 337
6. Sept. 1864	1281	„Réglement organique“ für den Libanon.	D., I, 703; Y., I, 3, 159
8. Nov. 1864	7. Djem. I 1281	Gesetz über die Wilâyets.	(Engelhardt, II, 10)
16. Juni 1867	13. Şafar 1284	Gesetz, das den Ausländern das Recht zugesteht, Immobilien zu besitzen.	D., I, 16; Y., II, 226
2. April 1868	18. Dhu'l-H. 1284	Schaffung eines Staatsrates ( <i>Shûrâ-yi Dewlet</i> ) und eines Höchsten Gerichtshofes ( <i>Dirwân-i Ahkâm-i 'adliye</i> ).	(Y., I, 197; Engelhardt, II, 27)
1. Sept. 1868	1285	Eröffnung des Ghalata Serây-Lyceums.	Y., 170; mit
19. Jan. 1869	1285	Gesetz über die osmanische Nationalität.	Kommentar veröffentlicht
4. April 1869	1285	Gesetz über die Zuständigkeit d. <i>Nizâmîye</i> -Gerichte.	1311 (1893)
1869	18. Dhu'l-H. 1285	Ausarbeitung des Bürgerlichen Gesetzbuches ( <i>Medjelle-i Ahkâm-i 'adliye</i> ); die 16 Bücher dieses Gesetzbuches wurden zwischen 1869 und 1876 verkündet.	(Y., II, 61)
10. März 1870	1286	Firmân über die Schaffung des Exarchats Bulgarien.	D., I, 625; Y., I, 47
21. Jan. 1871	29. Shaw. 1287	Gesetz über die Verwaltung der Wilâyets.	(Engelhardt, II, 127)
1873	1290	Gesetz über die Säkularisation der <i>Ewķâf</i> (niemals ausgeführt).	(Y., I, 159)
1875	1292	Firmân über die Reorganisation des Justizwesens; die Handelsgerichte werden dem Justizministerium unterstellt.	Text in den <i>Sâl-nâmes</i>
23. Dez. 1876	7. Dhu'l-H. 1293	Verkündung der Osmanischen Verfassung ( <i>Kânûn-i Esâsi</i> ).	D., IV, 129; Y., I, 160
20. Mai 1879	29. Djem. I 1296	Reglement über das Justiz- und Kultusministerium.	D., IV, 235; Y., I, 166
17. Juni 1879	27. Djem. II 1296	Reglement über die <i>Nizâmîye</i> -Gerichte.	D., IV, 225; Y., I, 198
17. Juni 1879	27. Djem. II 1296	Gesetz über die Urteilsvollstreckung.	D., IV, 257; Y., I, 171
22. Juni 1879	2. Redjeb 1296	Zivilprozessordnung.	

(*Rüşdiyye*) und Elementarschulen (*İ'dādiyye*) bot beträchtliche Schwierigkeiten. Die Eröffnung des Ġhalāṭa Sarāy-Lyceums (1868), in dem das Französische die Unterrichtssprache sein sollte, bedeutete endlich die Einführung einer fremden Kultur und wurde lebhaft bekämpft. Alle diese Massnahmen haben erst gegen Ende des XIX. Jahrhunderts angefangen, ihre Früchte zu tragen.

Die Epoche der Tanzīmāt ist verhältnismässig arm an volkswirtschaftlichen Massnahmen. Die Finanzen waren die ganze Zeit hindurch in einem beklagenswerten Zustande, der sich durch die Anleihen im Auslande (seit 1854) sowie durch die Verschwendung des Sultans 'Abd al-'Aziz mehr und mehr verschlechterte. Die internationale Kontrolle des Staatsschuldendienstes war die Folge; sie sollte indessen erst nach dem finanziellen Zusammenbruch von 1879 beginnen; das Dekret vom 28. Muh. 1299 (20. Dez. 1881; vgl. Young, V, 69) setzte dann die internationale Verwaltung der osmanischen Staatsschuld ein.

Die auf S. 713 stehende Tabelle der wichtigsten gesetzgeberischen Massnahmen der Tanzīmāt gibt soweit wie möglich die Quellen an. Die Belege aus der Gesetzsammlung *Düstūr*, welche die Gesetze bis zum Jahre 1886 enthält, sind nach Young, *Corps de droit ottoman* (Oxford 1905/6) zitiert, der die meisten Texte in französischer Übersetzung bringt. Wenn der Text dort nicht abgedruckt ist, steht der Beleg in Klammern. Die meisten anderen Belege stammen aus Engelhardt, *La Turquie et le tanzimat*, Paris 1884. Obwohl die Angaben dieses Buches ungenau sind, können sie doch den allgemeinen Überblick über die Reformen, besonders der ersten Periode, vervollständigen.

Die Periode der Tanzīmāt ist ausserdem Zeuge eines Aufschwungs innerhalb des türkisch-muslimischen Elementes gewesen, der die Grundlagen zu einer neuen türkischen Kultur gelegt hat. In dieser Zeit haben *Şinâî*, *Nâmîk Kemâl* und *Ahmed Vefik* gearbeitet, die eine neue türkische Literatursprache geschaffen haben. Ausserdem gehört zu ihnen *Ahmed Djewdet Paşa*, berühmt als Geschichtsschreiber, Litterat und Gesetzgeber (vgl. *Fâtîme 'Aliye, Ahmed Djewdet Paşa wa-Zemāni*, Konstantinopel 1332). *Ziyâ Gök Alp*, der Theoretiker des modernen türkischen Nationalismus, erkannte ebenfalls die hohe Bedeutung, die diese Epoche für die Entwicklung des türkischen Gedankens gehabt hatte (s. *Türkçüliyiñ Esâsı*, Angora 1339, S. 6; *Halide Edib, Memoirs*, London 1926, S. 238 f.).

*Litteratur:* Die türkischen Texte der Gesetze finden sich im *Düstūr*; französische Übersetzungen in: Aristarchi Bey, *Législation Ottomane*, Konstantinopel 1873–74, Suppl. 1878; G. Young, *Corps de droit ottoman*, I–VII, Oxford 1905–6; A. Heidborn, *Droit public et administratif de l'Empire Ottoman*, Leipzig 1908; eine griechische Übersetzung u. d. T. *Κώδικες Ὀθωμανικοί* wurde von Young benutzt. Für die auswärtigen Beziehungen vgl.: Gabriel Noradoughian, *Recueil d'Actes Internationaux de l'Empire Ottoman*, II–IV, Paris 1900–3.

Die türkischen Geschichtsquellen über die Tanzīmāt sind nicht zahlreich: *Ahmed Luṭfi, Ta'riḫh* (Konstantinopel 1290–1328), Bd. VI–VIII, über die Jahre 1255–65; *Othman Nûrî, Abd al-Hamid Khan wa-Dawlati Saltanatı*, I. Konstantinopel 1327; eine Monographie über die Tanzīmāt existiert nicht. — Werke in europäischen

Sprachen: Ed. Engelhardt, *La Turquie et le tanzimat*, 2 Bde., Paris 1884; Chertier, *Les réformes en Turquie*, Paris 1868; A. Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, Paris 1855; ders., *La constitution ottomane*, Paris 1879; Millingen, *La Turquie sous le règne d'Abdul Aziz*, Paris 1868; Rosen, *Geschichte der Türkei*, Bd. II, Leipzig 1867; Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd. V, Gotha 1913; Ali Haydar Midhat, *The Life of Midhat Pasha*, London 1903; Padel u. Steeg, *La Législation foncière ottomane*, Paris 1904; G. Pélissier du Rausas, *Le régime des Capitulations dans l'Empire Ottoman*, Bd. I, Paris 1910; Savvas Pacha, *Le tribunal musulman*, Paris 1902; A. Mandelstam, *La justice ottomane dans ses rapports avec les puissances étrangères*, Paris 1911. (J. H. KRAMERS)

**TARĀBULUS** oder **ATRĀBULUS**, das griechische Tripolis, syrische Stadt nahe der Mittelmeerküste, nördlich von Djubail. Sie liegt auf und an einem Berge am Ausgange einer tiefen Schlucht, die von einem Flusse, Nahr *Qadisha* (arab. Abū 'Alī), durchströmt wird. Westlich davon breitet sich eine ausserordentlich fruchtbare, an Baumpflanzungen reiche Ebene aus, die in eine Halbinsel ausläuft, wo die Hafenstadt al-Minā liegt. Der Hafen wird durch eine Reihe von vorliegenden Felseninseln und dem Reste eines alten Molos geschützt. Der alte phönizische Name der erst in der Perserzeit erwähnten Stadt ist unbekannt, ihren griechischen Namen hatte sie von ihrer Einteilung in drei durch Mauern getrennte Stadtteile, die den Tyriern, den Sidoniern und den Aradiern gehörten. Die alte Stadt lag an der Stelle der jetzigen Hafenstadt. Sie war durch ihre Lage und die Festungswerke der drei Stadtteile geschützt und schwer einnehmbar, war aber immer von der Gefahr bedroht, an der Landseite von aller Verbindung mit der Umwelt und von aller Zufuhr, selbst von Trinkwasser, abgeschnitten zu werden. Das zeigte sich auch, als Mu'āwiya unter 'Othmāns *Khalīfat* eine Truppenabteilung unter Führung eines Azditen namens *Sufyān* b. *Mudjib* dahin schickte, der eine Festung aufführen liess, um die Stadt ganz abzusperren. Die Bewohner kamen dadurch in eine solche Not, dass sie zum byzantinischen Kaiser schickten und ihn baten, ihnen schleunigst Schiffe zu Hilfe zu senden. Der Kaiser tat es, worauf es den Tripolitaniern in der Nacht gelang, die Schiffe zu besteigen und zu entkommen. Um die leergewordene Stadt zu bevölkern, liess Mu'āwiya eine grössere Anzahl Juden (so *Balādhuri*; nach *Ya'qūbī*: Perser) sich dort ansiedeln. Nachher soll Mu'āwiya jährlich einige Truppen unter einem 'Āmil dahin geschickt haben, die, wenn die Schifffahrt aufhörte, mit Ausnahme des 'Āmil und einer kleinen Zahl von Leuten wieder abzogen. Der Geograph *Ya'qūbī* (278 = 891) erwähnt den wunderbaren Hafen, der 1000 Schiffe fassen konnte. Ein halbes Jahrhundert später nennt *Iṣṭakhri* Tarābulus den Hafen von Damaskus, so z.B. spricht er von der ausserordentlichen Fruchtbarkeit der Gegend mit ihren Palmen und Zuckerrohrfeldern und lobt die gesittete Bevölkerung. Eine treffliche Beschreibung liefert *Nāṣir-i Khusraw* (438 = 1047), als die Stadt unter den Fātimiden stand. Die ganze Nachbarschaft, sagt er, besteht aus Feldern und Gärten mit Zuckerrohr, Apfelsinen, Zitronen, Bananen, Limonen und Dattelpalmen; die Stadt ist an drei Seiten durch das Meer, an der Landseite durch einen breiten Graben vor der



Mauer geschützt. In der Mitte liegt eine prächtige Moschee; die Stadt hat 20000 Einwohner, wovon die meisten Shīiten sind, und es gehören viele Dörfer dazu. Die Garnison des Sultans wird durch die Abgaben der vielen anlaufenden Schiffe unterhalten, während er selbst Schiffe hat, die von da aus die Mittelmeerküsten besuchen.

In der Kreuzfahrerzeit wurde eine Grafenschaft Tripolis errichtet, die dem Raimund von Toulouse übertragen wurde, die Hauptstadt selbst musste jedoch erst den Muslimen entrissen werden. Raimund begann die Belagerung 493 (1101) und liess, um die Absperrung wirksamer zu machen, eine Festung auf einem Berge an der Kadišha-schlucht, dem sogenannten Mons peregrinus (bei den Arabern Sandjil, d. i. St. Giles), aufführen, an dessen Fusse im Lauf der Zeit eine kleine Stadt emporwuchs. Er starb in dieser Festung 499 (1105), ohne sein Ziel erreicht zu haben, und erst am 12. Juli 503 (1109) kapitulierte die belagerte Stadt. Idrisi, der 1154 schrieb, erwähnt die von dem „Franken Ibn Sindjil“ erbaute Festung und zählt die Namen der zu Tarābulus gehörenden Burgen und Dörfer auf, sowie die der vor dem Hafen liegenden Felseninseln. 1170 litt die Stadt schwer unter einem furchtbaren Erdbeben. Nach dem Falle Jerusalems 1187 behauptete Tarābulus sich noch ungefähr 100 Jahre als ein wichtiger Punkt der Christen, bis im Jahre 688 (1289) das Heer des Mamlükensultans al-Manṣūr Kalā'ūn erschien, dem die Stadt sich am 26. April ergeben musste. Nun trat eine eingreifende Wendung in ihrer Geschichte ein, indem der Sultan, von der Geschichte belehrt, an und auf dem Pilgerberg ein neues Tripolis aufführen liess, während die bisherige Stadt zerstört wurde und zu der Stellung einer unbedeutenden Hafenstadt unter dem Namen al-Minā (aus dem griechischen λιμὴν) herabsank. Dimishkī, der c. 1300 hiervon erzählt, beschreibt den grossen Wasserreichtum in der neuen Stadt — ausser dem von allen Seiten herabströmenden Wasser war ein 200 Ellen langer, 70 Ellen hoher Aquädukt aufgeführt — und die an vorzüglichen Früchten überreichen Gärten. Auch nennt er verschiedene zu Tarābulus gehörende Ortschaften, darunter Botrys, Buḳai'a, und das Nuṣairiergebirge. Unter den an die Nachkommen Ṣaladins verteilten „Königreichen“ (*Mamlakāt*) war auch ein Königreich Tarābulus, aber diese Einteilung wurde bald wieder von einer Einteilung in 5 Provinzen abgelöst, wodurch Tarābulus Damaskus als Hafenstadt unterstellt wurde. Jetzt befindet sich die Stadt in einem verhältnismässig blühenden Zustande dank der ausserordentlichen Fruchtbarkeit der Umgegend, der nicht unbedeutenden Schifffahrt und der Seidenindustrie. Unter den nichtmuhammedanischen Einwohnern sind die orthodoxen Griechen die zahlreichsten. An die kriegerische Vergangenheit der Stadt erinnern eine Reihe von Türmen dem Meere entlang.

*Litteratur:* R. Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, 1889, S. 41 ff.; Balādhuri, ed. de Goeje, S. 127; H. Probst, *Die geographischen Verhältnisse Syriens und Palästinas nach Wilhelm v. Tyrus*, 1927, I, 28 f.; Röhrich, *Geschichte des Königreiches Jerusalem*, S. 33 f., 46, 54, 58, 81, 1000, 1002; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, X, 284 f., 334; *BGA*, ed. de Goeje, VII, 97, 327; I, 61, 66 f.; III, 160; Nāṣiri Khusrāw, Übers. G. Le Strange, *Palest. Pilgrims Texts*, 1888, S. 6; Idrisi, in *ZDPV*,

VIII, 135 f. (arab. Text, S. 17); Dimishkī, *Cosmographie*, ed. Mehren, S. 207, 253; R. Hartmann, *Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Ḥaṭīl az-Zāhiris Zubdat kaṣf al-Mamālik*, S. 57 f., 89; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 348 f. (Fr. Buhl).

**TARABZUN**, türkische Namensform der Stadt Trapezunt, im Griechischen Τραπεζοῦς. Die Stadt liegt an der Südostecke des Schwarzen Meeres in einem sehr hügeligen Küstengebiet, das von dem übrigen Kleinasien und Armenien durch eine hohe Gebirgskette getrennt ist; daher hat diese Stadt sowie die Bevölkerung der Umgegend stets ein mehr oder weniger isoliertes Dasein geführt, ausser in jenen Zeiten, in denen ihre geographische Lage sie zu einem wichtigen Punkte an den grossen Handelsstrassen machte. Trapezunt wird zum ersten Mal von Xenophon (*Anabasis*, IV, 8) erwähnt und soll eine sehr alte Kolonie der Stadt Sinope gewesen sein. In den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung war es eine Grenzstadt, die für das römische Reich grosse Bedeutung hatte; aber von der Zeit Justinians an wurde die Stadt Neocaesarea (Niksār) zum wichtigsten Zentrum in diesen Gegenden. Nachdem die arabischen Eroberungen grosse Teile Armeniens von Byzanz losgerissen hatten, wurde Trapezunt das Zentrum eines Thema mit militärischer Verwaltung (Thema Chaldia; Const. Porphyrog., *De Thematribus*, I, 30); und so blieb es bis zur Gründung des Reiches der Komnenen von Trapezunt im Jahre 1204. Während dieser Jahrhunderte erhielt die Stadt von neuem grosse Bedeutung für den Handel, und eben darum ist sie den arabischen Autoren dieser Zeit wohlbekannt. Diese Autoren nannten sie Aṭrābazunda oder Tarābazunda, und das Schwarze Meer wurde von ihnen mit Baḥr Tarābazunda bezeichnet (s. u. a. Balādhuri, ed. de Goeje, S. 195). Für die islamischen Länder war Trapezunt ein wichtiger Hafen, über den die Erzeugnisse der Rūm (Byzantiner), vor allem kostbare Stoffe, nach den nördlichen Teilen des Islāmreiches eingeführt wurden; dies sicherte dem byzantinischen Gouverneur der Stadt riesige Einnahmen (Iṣṭākhri, *BGA*, I, 188; Ibn Hawḳal, *BGA*, II, 132). In Trapezunt lebten muslimische Kaufleute und trafen dort mit Armeniern, Griechen und Kaukasiern zusammen (Maṣ'ūdi, *Murūdj al-Dhahab*, II, 3, 46; Maḳdisi, *BGA*, III, 148). Höchst wahrscheinlich verlief die muslimische Handelsstrasse über Kālīkalā, das spätere Erzerūm, nach Ādharbājdjan und Transoxanien, weil die natürlichen Häfen der andern Teile des islamischen Reiches am Mittelmeer gelegen waren. Die Eroberung des inneren Kleinasien durch die Seldjūken isolierte Trapezunt noch mehr; die Verbindungen mit Konstantinopel wurden immer schwieriger, während die neuen Herren Anatoliens augenblicklich kein grosses Interesse am Handel hatten; sie besaßen übrigens seit 1194 einen Teil des Hafens von Samsūn. Aber die Gründung des Komnenenreiches durch Alexios Komnenos sicherte Trapezunt als Hauptstadt des neuen Reiches eine ausschlaggebende Stellung. Dieses Reich erstreckte sich anfangs fast über die ganze Südküste des Schwarzen Meeres, erlitt aber bald beträchtliche Einbussen von seiten des Kaiserreichs Nicaea und infolge der Einnahme Sinopes durch den Sultan 'Izz al-Dīn Kaikobād im Jahre 1214 [siehe SINÜP]. Bald darauf hatten die mongolischen Eroberungen ihre Rückwirkungen auf Trapezunt. Djalāl al-Dīn

**Kh̲w̲ārizmshāh** wurde, nachdem er in Tabriz ein neues Reich gegründet hatte, von den andern muslimischen Fürsten angegriffen; im Jahre 627 (1230) kam es zur Schlacht bei **Khilāt**, wo die Anhänger des **Kh̲w̲ārizmshāh** von den Heeren aus Rūm und Syrien vollständig geschlagen wurden; die Überreste seiner Armee flüchteten sich auf das Gebiet von Trapezunt (Abu 'l-Faradj Barhebraeus, *Ta'rikh mukhtaṣar al-Duwal*, Bairut 1890, S. 429; *Chronicon syriacum*, ed. Bedjan, S. 467); ob man an ein Bündnis zwischen Djalāl al-Din und Trapezunt glauben soll, wie Fallmerayer (S. 108) es tut, scheint zweifelhaft zu sein. Jedenfalls musste der Kaiser von Trapezunt bald darauf die Oberhoheit des Sultans 'Alā' al-Dīn Kaiḳobād anerkennen, den er im Kampfe gegen die Aiyūbiden mit Truppen unterstützen musste (Chalcocondylas, Lib. IX; Ibn Bibi, ed. Houtsma, *Recueil de Textes* usw., III, 134 ff. lässt gleichfalls diesen Abhängigkeitszustand erkennen). Im Jahre 1240 machten die Mongolen der Hegemonie der Selджуken ein Ende; Trapezunt blieb von ihrem Einfall verschont, aber der Kaiser Manuel erklärte sich sogleich als Vasall des mongolischen Reiches (s. u. a. Rubruquis, ed. de Bacher, Paris 1877, S. 6). In dieser Zeit ändern die arabischen Quellen die Schreibweise der Stadt in Tarābazūn oder Atrābazūn (s. vor allem Dimashki, ed. Mehren, S. 106, 145, 228 und Abu 'l-Faradj, *Mukhtaṣar*, der Tarābizūn schreibt; Abu 'l-Fidā', *Taḳwīm al-Buldān*, S. 392—93; Yāqūt, I, 306 behält die alte Schreibweise bei). Nach den mongolischen Eroberungen nahm der Handel der Stadt einen neuen Aufschwung; da das politische Zentrum nach Tabriz verlegt war, wurde Trapezunt das Tor von Zentralasien, durch das die von den Mongolen eröffnete grosse Handelsstrasse nach Ostasien führte. Die Bewohner der Stadt hatten selbst keinen Anteil an diesem Handel, der in den Händen der Genuesen und Venetianer lag, aber sie hatten grosse Vorteile davon, z.B. durch die Ausfuhr eigener Produkte (besonders von Stoffen aus Leinen, Wolle und Seide und von Mineralien der benachbarten Gebirge). Vor allem nahm die genuesische Kolonie, die unter ihrem eigenen Konsul stand, von der Mitte des XIII. Jahrhunderts an die erste Stelle unter den Fremden der Stadt ein und war mit Hilfe ihrer Heimat so mächtig, dass sie von den Kaisern aussergewöhnliche Zugeständnisse erhielt; ihr Zentrum war das Stadtviertel Leontocastrum. In dem Masse, wie die Macht der Mongolen sank (nach 1320), hatte das Gebiet der Kaiser von Trapezunt mehr und mehr unter den Angriffen der Türkmene aus Kleinasien zu leiden, die sich der befestigten Punkte in den Bergen bemächtigten; gleichzeitig schwächten Bürgerkriege das Reich, während die Handelsstrassen unwegsam wurden. Die Nachbarn waren damals die kleinen türkischen Staaten, die an die Stelle des Selджуkenreichs getreten waren, im Westen Kaṣtamūni mit Sinope, im Süden die Dynastie der Dhu 'l-Ḳadr und im Südosten die türkmenischen Aḳ-Ḳoyunlu. Die Kaiser von Trapezunt suchten in dieser Zeit, ihre Stellung zu festigen, indem sie Prinzessinnen ihres Hauses mit türkmenischen Fürsten verheirateten. Dieser Zustand blieb so, bis der osmanische Sultan Bāyazid I. nach der Einnahme von Şamşūn im Jahre 1396 und nach seinem Siege über die Aḳ-Ḳoyunlu zu einem gefürchteten Nachbarn wurde. Das Vorrücken Timurs rettete Trapezunt für den Augenblick. Im Jahre

1392 unterwarf sich Kaiser Manuel dem Eroberer und musste ihn einige Jahre später bei seinen Rüstungen gegen Bāyazid unterstützen; die Flotte, die Timur gefordert hatte, war indessen nicht notwendig, denn die Schlacht von Angora (1402) fand vor ihrer Fertigstellung statt; jedoch scheint eine Truppenabteilung aus Trapezunt an dieser Schlacht gegen Bāyazid teilgenommen zu haben (Fallmerayer, S. 229). Die Heere Timurs zogen sich zurück, wobei sie den Weg südlich der Gebirge von Trapezunt einschlugen; zusammen mit den armenischen und kaukasischen Städten fiel dieses Gebiet nun an Khalil Sultān, den Neffen Timurs. Gerade während der Episode mit Timur kam der spanische Gesandte Clavijo durch Trapezunt. Das Wiederaufleben der osmanischen Macht wurde von neuem bedrohlich, und seine Folge war eine Verringerung des genuesischen Einflusses zugunsten des venetianischen. Unter Murād II. versuchten türkische Schiffe noch einmal vergebens, sich Trapezunts zu bemächtigen, aber nach dem Fall von Konstantinopel konnte die Stadt als verloren gelten. Der Kaiser Kalo-Johannes schloss nun ein Bündnis mit Uzun Ḳasan, dem er seine Tochter zur Frau gab. David, der Nachfolger von Kalo-Johannes, suchte dieses Bündnis auf die christlichen Fürsten des Kaukasus und die muslimischen Herren von Kaṣtamūni und Karamān auszudehnen. Aber alle diese Versuche blieben erfolglos. Im Jahre 864 (1460) brach der Osmanensultan Muḥammed II. zu seinem grossen Feldzug nach Kleinasien auf, der ihm Kaṣtamūni und Sinope ohne Schwertstreich einbrachte. Er wandte sich sodann gegen Uzun Ḳasan, entriss ihm den Grenzposten Koilu Ḳişār oder Ḳoyunlu Ḳişār und schloss mit ihm Frieden. Darauf zog er nach Trapezunt, trotzdem Sara Khātūn (Sarī Khātūn bei 'Ashīḳ Paṣha Zāde), die Mutter Uzun Ḳasans, versucht hatte, ihn dazu zu bestimmen, auf die Stadt zu verzichten. Die türkische Flotte hatte sich schon von Sinope unter dem Oberbefehl des Grosswezirs Maḥmūd Paṣha dorthin begeben. Der Kaiser David war daher sogleich bereit, zu kapitulieren, als Maḥmūd Paṣha erschien. Der Sultan liess sich mit einiger Mühe überreden, die Übergabe anzuerkennen, kraft deren David und seine ganze Familie nach Adrianopel gebracht wurden; einige Jahre später wurde er auf Befehl des Sultans hingerichtet. Die Türken setzten sich sogleich in der Stadt und in der Zitadelle fest und erlaubten nur einem Drittel der Bevölkerung, in den Vorstädten zu verbleiben. Die andern wurden grösstenteils nach Konstantinopel gebracht. Die Kirche der Zitadelle wurde in eine Moschee (Orta Djāmi') umgewandelt, desgleichen die St. Eugenskirche, die von nun an Yeñi Djāmi' hiess. Die ganze eroberte Gegend wurde als Lehen an Muslime gegeben. Trapezunt ist im osmanischen Reiche niemals wieder eine Stadt von grosser Bedeutung geworden. Sie wurde die Hauptstadt eines Eyālets, zu dem ebenfalls die Stadt Bātum gehörte (Ḳādjī Khalifa, *Djihān-numā*, S. 429 ff.). Eine Zeitlang war sie die Residenz des Erbprinzen Selims I.; die Mutter dieses Sultans wurde hier in der Khātūniye Djāmi' beigesetzt. Handelsverbindungen wurden hauptsächlich zur See unterhalten; daher hat Ewliyā Çelebi die Stadt nur von dieser Seite aus besucht; die Strasse in das Innere nach Erzerūm bestand zwar weiter, hatte aber für den Handel nicht mehr die grosse Bedeutung wie früher. Im Jahre 1834 wurde diese Strasse von Reṣhid Paṣha verbessert,



nachdem die Kaukasusstrasse von den Russen gesperrt worden war (Rosen, *Gesch. der Türkei*, I, 214). Nach der Wiläyetsreform im XIX. Jahrhundert umfasste das Wiläyet Tarabzun die San-djaks Tarabzun, Şamşun, Lazistan und Gümüş-Khane (Cuinet, I, 41); das jetzige Wiläyet hat nach der Nachkriegsreorganisation einen viel kleineren Umfang mit 6 *kāzās* und 356 259 Einwohnern (siehe *Türkiye Sālnāmesi*, 1926, S. 682). Im Weltkrieg wurde Trapezunt im April 1916 von den Russen besetzt, aber infolge der russischen Revolution und der Verhandlungen von Brest-Litowsk konnten die Türken am 24. Februar 1918 mühelos die Stadt wieder besetzen.

Das Zentrum der Stadt Trapezunt ist auf einem Plateau von der Form eines Tisches erbaut (wovon man auch den Namen ableitet); dieses Plateau wird an der Nordseite vom Meere und an der Südseite von einer Anhöhe begrenzt, auf der sich eine Akropolis (Orta Hisār) befindet. Noch oberhalb der Akropolis liegt die Zitadelle (Ka'fa). Dieser Komplex, den die Türken Boz Tepe nennen, wird im Osten und Westen von Gräben begrenzt, die man auf Brücken überqueren muss, um nach den Vorstädten zu gelangen. Rings umher ist die Gegend gebirgig und von Vegetation bedeckt. Die am Meere gelegenen Vorstädte im Westen und Osten der alten Stadt haben eine überwiegend christliche Bevölkerung, während das Zentrum seit der türkischen Eroberung muslimisch ist. Die östliche Vorstadt ist das Zentrum für Handel und Schifffahrt; die Schiffe ankern auf der Reede; man kann kaum von einem Hafen sprechen. Die Bevölkerung (sie wird von Cuinet auf 35 000 geschätzt) ist immer ausserordentlich gemischt gewesen. Die Lazen, als die Hauptbewohner der ganzen umliegenden Küste, bilden ein ziemlich starkes Kontingent und sind vor allem Schiffer und Fischer. Ewliya Çelebi kennt noch andere autochthone Einwohner der Stadt, die er für den am wenigsten angenehmen Teil der Bevölkerung erklärt. Das Türkisch, das hier gesprochen wird, weist lautlich starke Entlehnungen aus den Lokal-Dialekten auf. Die Griechen (bei Cuinet 8 200) und die Armeenier (6 000) bilden das christliche Element. Nach der Niederlage der Türken im Jahre 1918 und trotz der erneuten Wiederbesetzung ist in dem ganzen pontischen Gebiet mit Trapezunt als Zentrum eine ziemlich starke Bewegung entstanden, um einen neuen griechischen Staat Pontus zu bilden, in dem das alte Kaiserreich wieder aufleben sollte; aber die Siege der Angoraregierung haben diesen Unabhängigkeitsbestrebungen ein Ende gemacht (siehe vor allem die amtliche Veröffentlichung *Pontos Mes'clesi*, Angora 1338 [1922]). Ein gewisser Teil der zum Islām übergetretenen griechischen Bevölkerung hat bis heute christliche Gebräuche und Riten beibehalten (s. Hasluck, *The Crypto-Christians of Trebizond*, in *Journal of Hellenic Studies*, XLI, 199 ff.).

**Litteratur:** Für die Geschichte vor der Eroberung: Fallmayer, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*, München 1827 (wo die byzantinischen Quellen verzeichnet sind); W. Miller, *Trebizond, the last Greek Empire*, London 1926. — Eine Monographie, welche topographische, historische und biographische Berichte für die Türkenzeit enthält, ist: Tarabzunlu Şakir Şewket, *Tarabzun Ta'rikhi*, Konstantinopel 1294; siehe auch Sava Joannides *Ἱστορία Τραπεζούντας*, Konstantinopel 1870. Die

türkischen Geschichtsquellen über die Einnahme von Trapezunt beginnen mit 'Ashîk Paşa Zade, *Ta'rikh*, Konstantinopel 1332, S. 159 ff. und *Tawārikh-i Al-i 'Othmān*, ed. Giese, S. 112; die türkische Übersetzung des Geschichtswerkes des Kritoboulos in *T O E M*, No. 10, S. 145 ff.; siehe noch Münedjdjim Bashi, *Ta'rikh*, III, 377 und von Hammer, *G O R*<sup>2</sup>, I, 465 ff. — Beschreibungen bei Ewliya Çelebi, *Siyāhet-nāme*, Konstantinopel 1314, II, 81 ff.; Hādjdji Khalifa, *Djihān-numā*, Konstantinopel 1745, S. 429 ff.; C. Ritter, *Erdkunde*, Berlin 1858, XVIII, 852 ff.; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, Paris 1890, I, 61 ff. — Für den Handel und die Verkehrsstrassen vor allem Heyd, *Histoire du Commerce du Levant au Moyen-Age*, Leipzig 1885—6, I, 44 ff.; II, 92 ff.; F. Taeschner, *Das anatolische Wegenetz*, Leipzig 1925—6, I, 60; II, 61. (J. H. KRAMERS)

**TARAFÄ** B. 'ABD AL-BAKRĪ wird von arabischen Kritikern einstimmig unter die bedeutendsten Dichter der vorislāmischen Zeit gerechnet. Er ist der Verfasser des längsten der unter dem Namen *Mu'allakāt* bekannten Gedichte. Er ist zugleich einer der frühesten Dichter jener Periode, aus der Dichtungen erhalten sind. Die Herausgeber der *Mu'allakā* und seiner gesammelten Gedichte pflegen eine ausführliche Genealogie zu geben, aus der mit einiger Sicherheit jedoch nur die Tatsache zu entnehmen ist, dass er zu der Bakr-Sippe der Wā'il-Stämme gehörte. Der Name seines Vaters wird als al-'Abd b. Sufyān angegeben, wobei 'Abd wahrscheinlich nur eine islāmische Abkürzung irgend eines theophoren Namens wie 'Abd Manāt ist. Die Lebensbeschreibungen der arabischen Autoren sind im höchsten Masse unbefriedigend; im allgemeinen laufen sie auf Versuche hinaus, Schlüsse aus seinen Versen zu ziehen. So viel scheint sicher, dass er enge Beziehungen zum Hofe der Könige von al-Hira hatte, besonders zum Könige 'Amr b. Hind, der annähernd von 554 bis 568 n. Chr. regierte. Die Besitzungen des Stammes, dem der Dichter angehörte, lagen im südöstlichen Arabien, in Bahrain und in der Yamāma; aus dieser Gegend scheinen auch die frühesten arabischen Dichter zu stammen, von denen wir zuverlässige Kunde haben, und es ist möglich, dass die arabische Dichtung, wie wir sie kennen, ihren Ausgang von diesen Gebieten nahm.

In einer sagenhaften Überlieferung wird Tarafa in Verbindung gebracht mit dem noch früheren Dichter al-Musaiyab b. 'Alas, den er verbessert haben soll, als dieser in einem seiner Gedichte einen Fehler gemacht hatte. Übereinstimmend beschreiben die arabischen Altertumskenner Tarafa als ungewöhnlich frühreif und schliessen aus einem Gedicht (Ahlwardt, No. 1), dass er noch ein Knabe war, als er nach dem Tode seines Vaters aus Anlass der ungerechten Behandlung seiner Mutter Warda durch seine Oheime Verse verfasste. Ferner wird berichtet, dass er in jugendlichem Alter gestorben ist. Man schliesst das aus einigen Versen al-Khirnik's, die seine Schwester gewesen sein soll und die in diesen Versen das Lebensalter von 26 Jahren erwähnt. Da aber von ihr berichtet wird, dass sie die Tochter eines Mannes namens Hifān gewesen sei, ist es wahrscheinlicher, dass ihre Elegie auf eine andere unbekannte Persönlichkeit verfasst ist und zu Unrecht auf Tarafa bezogen wurde, der in verhältnismässig jungem Lebensalter gestorben sein mag.

Wir sehen etwas klarer, wenn wir die zeitgenössische Geschichte zu Rate ziehen. Als 'Amr im Jahre 554 n. Chr. seinem Vater in der Regierung folgte, übertrug er seinen Brüdern bestimmte Ämter, übergab aber dabei seinen Halbbruder 'Amr b. Umāma. Dieser wandte sich nach Südarabien, begleitet von Ṭarafa, um bei den Fürsten des Yemen Hilfe zu erbitten. Ṭarafa hatte einige seinem Vater gehörige (oder von seinem Vater ererbte) Kamele in dem Bezirk zurückgelassen, wo Kābūs, ein Bruder des Königs, und 'Amr b. Kaīs al-Shaibānī die Befehlsgewalt ausübten. 'Amr b. Umāma erhielt auch die Unterstützung des yemenitischen Stammes Murād, dessen Truppen unter dem Kommando von Hubaira b. 'Abd Yāghūth standen. Als sie die Yamāma erreicht hatten, erkrankte Hubaira durch den Trunk aus einem Brunnen; 'Amr b. Umāma sandte einen Arzt zu ihm, der in ungeschickter Weise auf seinen Magen heiße Eisen legte und ihn bei seinen Heilversuchen beinahe getötet hätte. In dem Glauben, dass der Arzt auf Anweisungen 'Amrs gehandelt habe, liess Hubaira ihn an einem Orte namens Kaḍīb ermorden, und er und seine Stammesleute kehrten nach dem Yemen zurück. Der Mensch, der 'Amr erschlagen hatte, zog mit seiner Familie nach al-Ḥira in Erwartung einer entsprechenden Belohnung von König 'Amr, aber statt dessen wurden er und seine Familie bei lebendigem Leibe verbrannt. Dieses Ereignis wird von Ṭarafa in dem ersten Gedicht seines *Diwān* in der Rezension des Ibn al-Sikkīt erwähnt (in Ahlwardts Ausgabe mit Ausnahme von ein paar Versen nicht zu finden). Der Dichter beansprucht in dem gleichen Gedicht die Rückgabe der beschlagnahmten Kamele, da sie Eigentum seines Vaters seien, der hier Ma'bad genannt wird. Sie weideten in der Nähe von Tabāla (Ibn al-Sikkīt, N<sup>o</sup>. 2). In diesem Gedicht, das beträchtlich später sein muss, lässt er seinen Gefühlen freien Lauf da das Eigentum nicht zurückerstattet wurde, und klagt ferner einen Mann namens 'Abd 'Amr b. Bishr an, der aber entgegen der allgemeinen Annahme der Biographen nicht ein Verwandter des Königs war. Der letztere scheint von der Konfiskation Vorteil gehabt zu haben. Dieses Gedicht hatte nicht die gewünschte Wirkung, und Ṭarafa verfasste nunmehr einen heftigen Angriff auf den König, in welchem er sagt, dass man lieber ein Schaf als König 'Amr zum Herrscher haben würde (dieses Gedicht hat in der Rezension des Ibn al-Sikkīt 17 Verse, während Ahlwardt N<sup>o</sup>. 9 und Anhang 17 nur 9 Verse gibt). Dies scheint der Höhepunkt seiner Angriffe gewesen zu sein; aus dem Gedicht einer Schwester Ṭarafa's, deren Namen Ibn al-Sikkīt nicht angibt, geht hervor, dass 'Abd 'Amr sehr stark dafür mitverantwortlich war, dass Ṭarafa in die Hände des Statthalters von Bahrain fiel (dies Gedicht findet sich weder bei Ahlwardt noch bei Seligsohn). Ibn al-Sikkīt erzählt uns weiter, dass der Statthalter nicht die Absicht hatte, ihn zu töten, dass aber der König einen Beamten schickte, der den ungehorsamen Statthalter sowohl als auch Ṭarafa umbrachte.

Gegen diese Darstellung müssen wir die Erzählung des Briefes ins Feld führen. In einer berühmt gewordenen Erzählung heisst es von König 'Amr, dass er Ṭarafa und seinem Verwandten al-Mutalammis nach einem Besuche an seinem Hofe, wo er sie ehrenvoll behandelte, je einen Brief gegeben habe, in welchem er sie dem Statthalter von Bahrain bei ihrer Ankunft an dessen Hof für eine

angemessene Belohnung empfahl. Solch eine Art, einem seine Gunst zu bezeugen, war zwar ungewöhnlich, aber verständlich, da die Belohnung in Vieh bestehen konnte; al-Mutalammis aber wurde misstrauisch, erbrach das Siegel und bat einen Jüngling in al-Ḥira, den Inhalt zu lesen. Als er hörte, dass der Brief den Befehl enthielt, ihn zu töten, entschloss er sich, um sein Leben zu retten, nach Syrien zu gehen; er riet Ṭarafa, seinen Brief ebenfalls zu öffnen, doch dieser weigerte sich, da er es für unmöglich hielt, dass der König es wagen würde, ihn unter seinem eigenen Volke ermorden zu lassen. Während al-Mutalammis nach Syrien floh und von dort aus seine *Ḥidjā*-Gedichte an den König sandte, begab sich Ṭarafa zu dem Statthalter von Bahrain, um dort einen grausamen Tod zu erleiden: er wurde lebendig begraben, nachdem man ihn verstümmelt hatte. Ich glaube, dass diese Version von alten Historikern nur erschlossen worden ist; sie kannten aus den Gedichten des al-Mutalammis die Erwähnung eines Briefes, dessen Inhalt aber nicht im geringsten bekannt und vielleicht ganz anderer Art gewesen ist.

In der Einleitung seines Kommentars zur *Mu'allaqa* nimmt Ibn al-Anbārī (ed. Rescher, S. 1) eine ununterbrochene Kette von Autoritäten in Anspruch bis hinauf zu al-Mutalammis selbst, eine Kette, die durchaus gesichert erscheint, wenn man nicht Ḥammād al-Rāwīya verdächtig finden will. Aus demselben Kommentar erfahren wir, dass Ṭarafa bereits von König 'Amr und seinem Bruder Kābūs unfreundlich behandelt worden war, als er den Hof während der Regierungszeit ihres Vaters besuchte (*a. a. O.*, S. 5). Ich bin infolgedessen geneigt zu glauben, dass Ṭarafa den Hof König 'Amrs während dessen Regierung überhaupt nicht besucht hat, sich vielmehr dessen Halbbruder 'Amr b. Umāma anschloss und mit ihm nach dem Yemen zog, wo sie einige Jahre blieben, da 'Amr b. Umāma dort heiratete und mehrere Kinder bekam, bevor er seine Expedition nach der Yamāma unternahm (Ibn al-Sikkīt's Kommentar). Das macht es auch unmöglich, dass Ṭarafa in frühem Lebensalter starb; er war am Hofe von al-Ḥira vor der Thronbesteigung 'Amrs gewesen, wahrscheinlich als einer der Notabeln seines Stammes, und hatte einige Jahre in Südarabien verbracht. Jung mag er im Vergleich mit andern Shaikhēn gewesen sein; doch würde es voreilig sein, etwas bestimmtes darüber zu äussern. Hinsichtlich seiner religiösen Ansichten können wir nur sagen, dass wir aus seinen Gedichten nichts entnehmen können, was auf etwas anderes als den gewöhnlichen heidnischen Fatalismus hinwiese.

Die Bewertung seiner dichterischen Leistungen kann nur die Ansicht seiner arabischen Kritiker bestätigen, die nur darin schwanken, ob man ihn für einen der grössten Dichter der heidnischen Zeit oder für den grössten überhaupt halten soll. Seine Beschreibung des Kamels in seiner *Mu'allaqa* wird mit Recht hoch gepriesen und ist kaum jemals von einem andern arabischen Dichter übertroffen worden. Bezüglich der Echtheit seiner Gedichte muss ich den Leser auf die Forschungen von Ahlwardt und Geiger verweisen, obwohl ich nicht unterlassen möchte, darauf hinzuweisen, dass möglicherweise mehr echt ist, als diese beiden Gelehrten gelten lassen. Wenn al-Mutalammis, al-A'shā, 'Ubaid, der *Rāwī* des letztern, Simāk b. Harb, Ḥammād al-Rāwīya und al-Haiṭham b. 'Adī



seine Gedichte wirklich einer dem andern tradierten, dann dürfen wir wohl erwarten, dass seine Gedichte bis zu jener Zeit hinabgelangt sind, als sie endgültig von den Grammatikern kommentiert wurden und nunmehr mit einem ziemlichen Grad von Genauigkeit erhalten blieben. Die besten Angaben, die wir über den Dichter haben, finden sich im *Diwān* in der Rezension des Ibn al-Sikkīt, dessen Anmerkungen der Herausgeber unglücklicherweise mit denen von al-A'lam und mit der Einleitung zur *Mu'allaka* von Ibn al-Anbārī zusammengeworfen hat.

*Litteratur:* *Diwāns of the six ancient Arabic poets*, ed. W. Ahlwardt, London 1870; *Diwān de Tarafa*, ed. M. Seligsohn mit dem Kommentar von al-A'lam, Paris 1901; *Sharh Diwān Tarafa*, ed. Ahmed b. Amin al-Shinkīti, Kazan 1909 (enthält die Rezension des Ibn al-Sikkīt); L. Cheikhō, *Poètes arabes chrétiens*, Bairūt 1890; Ibn al-Shadjari, *Mukhtārāt*, Kairo 1888 (neue Ausgabe 1924); *Tharaphae Moallakah*, ed. Reiske, Leiden 1742; Jones, *The Moallakat*, London 1783; A. Th. Hartmann, *Die hellstrahlenden Pleyaden*, Münster 1802; J. Vullers, *Tarafa Moallaca cum Zusenii scholiis*, Bonn 1829; P. Wolff, *Die sieben Preisgedichte*, Rotweil 1857; F. A. Arnold, *Septem Moallacat*, Leipzig 1850; Abel, *Die sieben Mu'allakat*, Berlin 1891; C. J. Lyall, *The ten ancient Arabic poems*, Calcutta 1894 (mit dem Kommentar des Tibrizi); *Djamarat Ash'ar al-'Arab*, Kairo 1890; O. Rescher, *Tarafa's Mo'allaga mit dem Kommentar des Abū Bakr* . . . . Ibn al-Anbārī, Stambul 1329; B. Vandenhoff, *Nonnulla Tarafae poetae carmina*, Berlin 1895; B. Geiger, *Die Mu'allaga des Tarafa übersetzt und erklärt*, in *WZKM*, XIX u. XX; W. Ahlwardt, *Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte*, Greifswald 1872; G. Jacob, *Studien in arabischen Dichtern*, Berlin 1893. — Verse und Bruchstücke aus Tarafa werden in zahllosen Werken zitiert; im *Lisān al-'Arab* wird er nach meinem Index zu diesem Werk 264 Mal angeführt.

(F. KRENKOW)

**TARANČI**, östtürkisches Wort für Ackerbauer; als Volksname Bezeichnung der um die Mitte des XVIII. Jahrhunderts auf Verfügung der chinesischen Regierung aus Kāshgharien in das Ili-Tal übergeführten Kolonisten; vgl. Radloff, *Wörterbuch*, III, 841. Trotzdem sollen die Taranči sich selbst auch im Ili-Tal als einheimische Bevölkerung (*Jārlīk*, vgl. a. a. O., III, 343) bezeichnet haben. Ihre Zahl betrug 6000 Familien, von denen 4100 am rechten, 1900 am linken Ili-Ufer angesiedelt wurden; genauere bei Radloff, *Aus Sibirien*, II, 331 f. Nach einer Zählung vom Jahre 1834 war die Anzahl der Familien damals auf 8000 angewachsen. Bis zum Beginn der Aufstände der islāmischen Bevölkerung von Kāshgharien um 1826 soll das Los der Taranči erträglich gewesen sein; seitdem wurde der Wohlstand der Bevölkerung durch häufige Requisitionen zu militärischen Zwecken untergraben. Seit 1863 wurde auch das Ili-Tal in die aufständische Bewegung hereingezogen; nach harten Kämpfen entstand ein selbständiges Fürstentum der Taranči unter dem Sultan Abu 'l-'Alā oder A'lā Khān [s. KULDJA, II, 1193]; im Jahre 1871 wurde dieses Fürstentum von den Russen erobert und blieb bis 1882 unter russischer Herrschaft. Die Zahl der Taranči betrug damals etwa 51000 Seelen,

von denen 45373 nach der Rückgabe des Ili-Tals an die Chinesen (Vertrag von St. Petersburg 12./24. Februar 1881) auf russisches Gebiet übergingen. Sie wurden im Gebiet von Semiryečye (*Semiryenčenskaya Oblast'*) angesiedelt; an der Spitze dieser Auswanderer stand der reiche Kaufmann Wali Akhūn Yuldashev. In der damals gegründeten Stadt Džarkent bildeten die Taranči die Mehrzahl der Bevölkerung (um 1911: 16000 von 25000). Bis 1887 sind die zuerst den Taranči angewiesenen Wohnsitze mehrmals für Kolonien russischer Kosaken in Anspruch genommen und die Taranči in andere Gegenden übergeführt worden. Die Taranči werden nicht nur als Ackerbauer und Gärtner, sondern auch als Handwerker und Arbeiter geschätzt; in der Errichtung von Lehmbauten sollen sie ihresgleichen nicht haben. Nach der Volkszählung vom Jahre 1897 betrug ihre Zahl 55999; für die spätere Zeit werden grössere Zahlen (bis 83000) angegeben; die Zählung vom Jahre 1920 ergab 62303. Durch den Aufstand der Kārā-Kirghīz im Jahre 1916 und durch die Ereignisse der Revolutionszeit ist der Wohlstand der Taranči schwer geschädigt worden; im Jahre 1917 soll die Zahl der in den Städten des Kreises Džarkent lebenden Taranči nur 6736 betragen haben — gegen die frühere Zahl von 16000 in der Stadt Džarkent allein ein grosser Rückschritt. In Sowjet-Russland bilden die Taranči keine politische Einheit; ihre Wohnsitze gehören zur autonomen Republik Kazaķistān; ausserdem gibt es eine Taranči-Gemeinde bei Bairam-Ali in Turkmenistān. Als Nation haben die Taranči zusammen mit den später aus Kāshgharien eingewanderten Türken (den Kāshgharlik) den Namen Uighur angenommen. Diese Selbstbenennung beruht auf einem Missverständnis, da die geschichtlichen Uighur niemals so weit nach Westen gekommen sind.

Die Zahl der auf chinesischem Gebiet gebliebenen Taranči betrug im Anfang des XX. Jahrhunderts etwa 8200 Männer. Von der chinesischen Verwaltung sind damals, zum Teil nicht ohne Erfolg, Massregeln ergriffen worden, um die nach Russland ausgewanderten Taranči zur Rückkehr in ihre früheren Wohnsitze zu bewegen.

*Litteratur:* W. Radloff, *Aus Sibirien*, 2. Ausg., Leipzig 1893, II, 331 ff.; W. Masalskiy, *Turkestankiy Krai*, Petersburg 1913, S. 403 f.; *Aziatskaya Rossiya* (off. Publikation), Petersburg 1914, I, 174; *Materialy po issledovaniyu tuzemnago i russkago zemlepol'zovaniya v Semiryečenskoi Oblasti* (off. Publikation); *T. V. Taranči. Čast' I. Tekst. Čast' II. Tablicy*, Petersburg 1914; vgl. auch die unter KULDJA angegebene Litteratur. Über die neuesten Verhältnisse: *Sposok narodnostei Soyuza Sov. Soc. Respublik, pod redakciei I. I. Zarubina*, Leningrad 1927 (Akad. Ausgabe), S. 34. — Zur Sprache und Volksliteratur: W. Radloff, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme*, VI. Teil, *Dialekt der Tarantschi*, Petersburg 1886; N. N. Pantusow, *Tarančinskiya piesni*, Petersburg 1890 (*Zap. Imp. R. Geogr. Obšč., no otdel. etnogr.*, t. XVII, vjp. 1). (W. BARTHOLD)

**TARÄWİHİ** (A., Plural, dessen Singular *Tarwīha* kaum vorkommen dürfte) ist die Benennung der in den Ramađānnächten abgehaltenen Šalāts. Der Tradition zufolge soll Muḥammed zu seinen Lebzeiten diese Šalāts zwar geschätzt haben, jedoch mit der Einschränkung, dass ihre Verrichtung nicht zur Verpflichtung würde (Bukḥārī, *Tarāwīḥ*, Tr. 3).

ʿUmar soll als Erster in der Moschee zu Medina diejenigen, welche jeder für sich oder in Gruppen ihre Andacht verrichteten, unter einem einzelnen *Kāri* vereinigt haben (das., Tr. 2); auch soll er für diese Übungen den ersten Teil der Nacht bevorzugt haben.

Das Gesetz empfiehlt das Abhalten der Tarāwīḥ bald nach der *Ṣalāt al-ʿIshāʿ*, d. h. am Abend. Sie bestehen aus 10 *Taslima*, welche 20 *Rakʿa*'s enthalten, deren je 4 durch eine Pause von der folgenden Vierzahl getrennt sind; daher der Name Tarāwīḥ, der „Pausen“ bedeutet. Im mālikitischen Ritus dagegen bestehen sie aus 36 *Rakʿa*'s. Sie gehören zu den *Sunnaṣṣalāt*'s und erfreuen sich wie alle zum Ramaḍān [s. d.] gehörigen Riten einer eifrigen Pflege.

Das shīʿitische Fikḥ bevorzugt das Verrichten von 1000 überzähligen *Rakʿa*'s über den ganzen Monat verteilt.

In Mekka vereinigen die Leute sich in der Moschee zu Gruppen von 10—150 Personen, hinter einem Imām [s. d.]; auch wenn bei der Moschee angestellte Imāme als solche fungieren, tun sie dies ohne jeden offiziellen Charakter. Das Rezitieren des Korān tritt bei dieser Ṣalāt besonders hervor. Obwohl besonders geschäftige Leute die Andacht möglichst kurz machen, gibt es Gruppen, deren Imām während der Ramaḍānnächte den ganzen Korān ein oder mehrere Male rezitiert. Auch nach den Tarāwīḥ beschäftigen sich viele mit freiwilligen Übungen.

In Atjeh versammelt sich zu den Tarāwīḥ allabendlich eine grosse Menge; gewöhnlich jedoch lässt man sie durch den *Tönku* abhalten, ohne sich daran näher zu beteiligen als durch ein viel zu lautes Einfallen beim *Amin* und den Segenssprüchen über den Propheten. Die *Zakāt al-Fiṭr* wird dem *Tönku* als Belohnung für seine Ausdauer dargebracht.

In seinem *Arabic New-Year* (Verh. Ak. Amst., N. R., XXV, N<sup>o</sup>. 2) hat Wensinck versucht die Ramaḍānriten auf heidnische Bräuche zurückzuführen.

**Litteratur:** Bukhārī, *Tarāwīḥ* mit den Kommentaren; Mālik, *Muwattaʿa*'s, *Ṣalāt fī Ramaḍān* mit Zurkānis Kommentar; Abū Ishāḫ al-Shirāzī, *Tanbih*, ed. Juynboll, S. 27; al-Ramlī, *Nihāya*, Kairo 1286, I, 503 ff.; Ibn Hadjar al-Haitamī, *Tuhfa*, Kairo 1282, I, 205 f.; Abū ʿl-Kāsim al-Hillī, *Sharḥ al-Islām*, Calcutta 1255, S. 51; Caetani, *Annali*, A. H. 14, § 229 f.; Juynboll, *Handleiding*, Leiden 1925, Register; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 81 ff.; ders., *Mekkanische Sprichwörter*, N<sup>o</sup>. 49; ders., *De Atjehers*, I, 247 ff.; d'Ohsson, *Tableau général de l'empire ottoman*, Paris 1787, I, 214 f. (mit Vorsicht zu benutzen); Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians* (London und Paisley 1899), S. 481. (A. J. WENSINCK)

**ṬARĀZ**, arabischer Name für Talas, Fluss in Mittelasien und die an diesem Fluss gelegene Stadt, wohl beim heutigen Awliyā Atā [s. d.]. Die Stadt war vorislāmischer, wohl soghdischer Herkunft [s. SOGH]; noch im V. (XI.) Jahrhundert wurde in Ṭarāz wie in Balāsaghūn [s. d.] soghdisch und türkisch gesprochen (Maḥmūd Kāshgharī, *Diwān Luḡāt al-Turk*, I, 31). Als Ort (*Khōron*) wird „Talas“ zuerst im Bericht über die Gesandtschaft des Griechen Zēmarkhos (*Fragn. Hist. Græc.*, IV, 228) im Jahre 568 erwähnt. Von Hiuen-Thsang um 630 wird Talas (chin. Ta-lo-ssē) bereits als

bedeutende Handelsstadt beschrieben (*Mémoires sur les contrées occidentales*, Übers. v. Stan. Julien, Paris 1857, I, 14: „les marchands des différents pays y habitent pêle-mêle“). Der Islām ist dort erst durch den Feldzug des Sāmāniden Ismāʿil b. Aḥmed [s. d.] im Muḥarram 280 (März-April 893) eingeführt worden; „der Emir und die Dihkāne“ mussten sich unterwerfen, die Hauptkirche (*Kilisā-i buzurḡ*) wurde in eine Moschee verwandelt (Nar-shakhi, ed. Schefer, S. 84). Diese Nachricht beweist, dass in Ṭarāz das Christentum früher als der Islām festen Fuss gefasst hatte. Im Bericht über denselben Feldzug bei Ṭabari (III, 2138) wird der Name der Stadt nicht genannt; Ismāʿil erobert die Stadt des „Königs der Türken“. Bei Ibn al-Athir (ed. Tornberg, VIII, 97) wird unter 310 (922—3) ein *Dihkān* der Gegend von Ṭarāz erwähnt. Unter den Sāmāniden war Ṭarāz ein wichtiger Handelsplatz an der Grenze des Islām gegen die Türken (BGA, II, 391, 9). Münzen sind in Ṭarāz zuerst unter den İlek-Khānen [s. d.] geprägt worden. In der Mongolenzeit erscheint neben Ṭarāz der Name Yangi, zuerst bei al-Omarī (NE, XIII, 234), wo neben Ṭarāz oder Talas Yangi als besondere Stadt erscheint; unter Timūr und seinen nächsten Nachfolgern (*Zafar-Nāma*, ind. Ausgabe, I, 229, wo irrtümlich Nabki; II, 633, wo Ṭarāz irrtümlich zwischen Akhsikant und Kāshghar gesetzt und Yangi besonders genannt wird; Hāfiz-i Abrū [s. d.], Cod. Bodl. Elliot, N<sup>o</sup>. 422, f. 155b; ʿAbd al-Razāk Samarḳandī, Cod. Univ. Petrop., N<sup>o</sup>. 157, f. 190a) wird Yangi häufig erwähnt, zuweilen in der Zusammensetzung Yangi-Ṭarāz (so Mirkhwānd bei Barthold, *Ulugbeg i ego vremya*, Petersburg 1918, Text, S. 8). Nach Haidar-Mirzā [s. d.] war Yangi der „mongolische“ Name für Ṭarāz; in Mā warā al-Nahr gab es aus Yangi stammende Leute, welche „Yangilig“ genannt wurden. Eine Stadt Yangi gab es nicht mehr; in derselben Gegend gab es viele Ruinen, doch konnte schon damals nicht mehr bestimmt werden, welche Ruinen der Stadt Yangi (oder Ṭarāz) entsprachen (*Taʾrikh-i Rashidi*, Übers. E. D. Ross, S. 364). Heutzutage sind keinerlei Spuren von der Stadt Ṭarāz bekannt.

(W. BARTHOLD)

**TARI**, eine Goldmünze, ein Viertel-Dinār. Als die Fātimiden Sizilien im zweiten Jahrzehnt des IV. (X.) Jahrh. eroberten, prägten sie dort Viertel-Dināre (*Rubaʿ*) in grosser Anzahl. Diese Ausprägung war im islāmischen Münzwesen neu, und die Tatsache, dass der Tari auch in Syrien von den Fātimiden eingeführt wurde, deutet darauf hin, dass er die Stelle der byzantinischen *Tremissis* einnehmen sollte. Die Ausprägung dieser Münzsorte wurde von den normannischen Herzögen, die auf die Fātimiden folgten, fortgesetzt. Über die Geschichte des Tari als einer italienischen Münzsorte, die uns hier nichts angeht, siehe den Artikel *tareno* in E. Martinori, *La Moneta, Vocabolario Generale*, Rom 1915. Eine zufriedenstellende Etymologie des Wortes ist noch nicht gefunden worden; die gewöhnlich angeführte bringt es mit *Dirham* in Zusammenhang. (J. ALLAN)

**ṬARĪF**, Führer der ersten muslimischen Streitkräfte, die im Jahre 91 (710) in Spanien landeten. Die arabischen Geschichtsschreiber sind sich nicht einig über die Abstammung dieses Klienten des berühmten Generals Mūsā b. Nuṣair; nach den einen war er ein Berber, nach den andern ein Araber. Al-Rāzī nennt ihn: Abū Zurʿa Ṭarīf b. Mālik al-Maʿāfir; Ibn Khaldūn:



Tarif b. Mālik al-Nakha<sup>1</sup>. Man hat ihn übrigens oft mit einem anderen Klienten des Mūsā b. Nušair, mit Tāriḳ b. Ziyād, verwechselt.

Man weiss, dass Mūsā b. Nušair, als er von dem Grafen Julian lebhaft gedrängt wurde, mit einem Heere nach Spanien übersetzen, seinem Herrn, dem Khalifen al-Walid, darüber Bericht erstattete. Dieser befahl ihm vor jedem Unternehmen zunächst den Süden der Iberischen Halbinsel durch ein schwaches Kontingent leichter Truppen auszukundschaften. Infolge dieser Anweisung schickte Mūsā b. Nušair Tarif mit 400 berberischen Infanteristen und 100 berberischen Kavalleristen. Mit diesem kleinen Heere fuhr Tarif über die Meerenge von Gibraltar und landete an einer Stelle der Halbinsel, die seitdem seinen Namen trägt (Djazirat Tarif, das heutige Tarifa). Er fiel in die Umgebung von Algeciras (al-Djazirat al-Khaḍrā<sup>2</sup>) ein, machte reiche Beute und Gefangene und kehrte alsdann nach Afrika zurück. Diese erste Rekognoszierung fand im Ramaḍān 91 (Juli 710) statt. Ihr folgte die grosse Expedition des Tāriḳ b. Ziyād. Von dieser Zeit an ist von Tarif keine Rede mehr.

**Litteratur:** Die arabischen Historiker des islamischen Spaniens, besonders die anonyme Chronik *Akhbār madīnā*, ed. Lafuente y Alcántara, Madrid 1867, Text, S. 6, Übers., S. 20; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, II, 5—6; Übers. Fagnan, II, 6—7; al-Makkārī, *Analcetes*, Index; R. Dozy, *Histoire de l'Espagne musulmane*, II, 32; Fournel, *Les Berbers*, Paris 1875, I, 240—41; E. Saavedra, *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid 1892.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TARİF** (A.), Erklärung, Definition, Beschreibung, von 'arafa „kennen, wissen“; z.B. *Tarīf Ayā Şūfiyā*, „Beschreibung der Hagia Sophia“; *Kitāb al-Ta'rifāt* „Buch der Definitionen“, eine bekannte Abhandlung des Saiyid Sharif Djuḍjānī über die Erklärung der süfischen Termini.

In der Verwaltung hat das Wort in der femininen Form *Ta'rifā* oder *Ta'rifē* (mit kurzem *i*) dieselbe Bedeutung wie das deutsche Tarif: Taxe, Preis für Waren, Transporte usw.; z.B. im Türkischen: *Gumruk Ta'rifesi* „Zolltarif“, *Demir Yol Ta'rifeleri*, „Eisenbahntarif“.

In der Grammatik bezeichnet dieses Wort den arabischen bestimmten Artikel *al*, welcher Partikel oder *Lām* der Determination heisst: *Harf al-Ta'rif*, *Lām al-Ta'rif*. (B. CARA DE VAUX)

**TARIFA**, arabisch DJAZIRAT TARİF, „die Insel Tarif“, nach dem Namen des Abū Zur'ā Tarif, eines Klienten des Mūsā b. Nušair, der sich dort mit den ersten muslimischen Truppen am Anfange der Eroberung Spaniens ausschiffte. Tarifa ist eine kleine Stadt Andalusiens, an der Nordküste der Meerenge von Gibraltar, am Fusse der Gebirgskette Sierra de la Luna und in der Nähe des südlichst gelegenen Teiles des europäischen Festlandes. Tarifa erfreute sich neben Algeciras (al-Djazirat al-Khaḍrā<sup>2</sup>) und Gibraltar (Djabal Tāriḳ) unter islamischer Herrschaft stets eines sehr starken Seehandels mit den an der anderen Küste der Meerenge gelegenen marokkanischen Häfen. Al-Idrīsī sagt, die Stadt sei von einer ohne Mörtel aufgeführten Mauer umgeben. Auf Befehl 'Abd al-Rahmān's III. wurde dort im Jahre 349 (960) ein Turm (*Burḍj*) erbaut, wie eine noch an Ort und Stelle vorhandene Inschrift über einem der Tore des *castello* von Tarifa bezeugt. Tarifa wurde den

Muslimen im Jahre 1292 von dem Könige von Kastilien, Sancho IV., genommen; zwei Jahre später suchten sie es vergeblich wiederzugewinnen; die Stadt wurde damals in bewundernswerter Weise von dem Leonesen Guzman el Bueno verteidigt.

**Litteratur:** al-Idrīsī, *Şifat al-Andalus*, S. 176—212; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Iḥimyarī, *al-Rawḍ al-miṣṭār fī 'Adja'ib al-Aḫṭār* (Spanien), Edition in Vorbereitung, N<sup>o</sup>. 77.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TARIK** B. ZIYAD B. 'ABD ALLĀH, Berberführer und General der muslimischen Streitkräfte bei der Eroberung Andalusiens. Eine vollständige Genealogie dieses Mannes gibt Ibn 'Idhārī, der ihn auf den Stamm der Nafza zurückführt. Bei Idrīsī ist er ein Berber aus dem Stamme Zanāta; Ibn Khaldūn nennt ihn Tāriḳ b. Ziyād al-Laiṭhī. Anderen war er ein Perser aus Hamadān.

Nachdem Tarif im Süden Spaniens im Ramaḍān 91 (Juli 710) eine Rekognoszierung unternommen hatte, übertrug Mūsā b. Nušair, ermutigt durch den Erfolg, den Oberbefehl in einem Feldzuge von grösstem Ausmasse seinem Klienten Tāriḳ b. Ziyād, dem damaligen Führer seiner Vorhut. Er liess ihn an der Spitze eines 7000 Mann starken zum grössten Teil aus Berbern bestehenden Heeres nach der Halbinsel ziehen; Tāriḳ setzte auf Schiffen, die der Graf Julian stellte, mit kleinen Truppenteilen über die Meerenge. Diese Überfahrt hat wahrscheinlich im Radjab 92 (April-Mai 711) stattgefunden. In dem Masse, wie seine Truppen in Europa Fuss fassten, vereinigte Tāriḳ sie auf einem Berge, der nach ihm Djabal Tāriḳ genannt wurde, dem heutigen Gibraltar, dem alten Calpe, auf dem der Almohaden-Herrscher 'Abd al-Mu'min im Jahre 555 (1160) die Stadt Djabal al-Fath erbaut haben soll. Fast alle arabischen Chronisten berichten von einer Vision, die Tāriḳ bei der Überfahrt gehabt haben soll und die ihm den Sieg verheissen habe. Tāriḳ bemächtigte sich ohne Zögern der Städte Carteya und Algeciras. Der Gotenkönig Roderich sammelte im Bewusstsein der Gefahr, die sein Land bedrohte, ein bedeutendes Heer, um die Eindringlinge zu bekämpfen. Hierauf forderte Tāriḳ von Mūsā b. Nušair Verstärkungen an; dieser schickte ihm zu den 7000 Berbern, die er bereits besass, weitere 5000 Berber. Die Berichte der arabischen und christlichen Geschichtsschreiber über den Verlauf der Eroberung nach der entscheidenden Schlacht zwischen den Muslimen und Goten an der Mündung des Wādi Bekka (Rio Barbate), an den Ufern der Laguna de la Janda, sind kurz aber bestimmt. Jedoch würden die 12000 Berber Tāriḳ's wohl nicht lange ausgehalten haben, wenn nicht Mūsā b. Nušair trotz seiner Abneigung gegen eine derartige Ausdehnung dieses anfangs nur als einfache Rekognoszierung bzw. Razzia gedachten Unternehmens, aus Eifersucht über das kühne und siegreiche Vordringen seines Offiziers, sich entschlossen hätte, diesmal sich selbst mit ausschliesslich arabischen Truppen nach Spanien zu begeben. Nachdem er die Verwaltung Afrikas seinem älteren Sohne 'Abd Allāh anvertraut hatte, erschien er am Anfang des Sommers 93 (712) in Spanien. Sein Heer war über 10000 Mann stark, und man zählte darunter bedeutende Araber mit ihren yamanitischen und kaisitischen Klienten. Mit diesem Heer nahm er Médina Sidonia und Carmona ein, belagerte Sevilla und einige Monate später Mérida, das erst nach Verlauf eines Jahres fiel, während ein Teil

der arabischen Truppen sich anschickte, den Gotenfürsten Theodomir in Orihuela zu bekämpfen. Nach der Kapitulation Mérida's zog Mūsā b. Nušair gegen Toledo und vereinigte sich auf diesem Wege mit Tārik. Dieser war nach der Niederlage der Goten über Ecija nach Toledo marschiert; drei Truppenabteilungen hatte er jedoch abgesandt, um die Städte Cordova, Archidona und Elvira zu nehmen. In Toledo soll Tārik nach Aussage der muslimischen Geschichtsschreiber sich fabelhafte Reichtümer angeeignet und an Mūsā b. Nušair einen Rechenschaftsbericht über seinen Sieg geschrieben haben.

Die Berichte erwähnen auch das Zusammentreffen Tārik's mit seinem Herrn. Hierbei soll Mūsā seinem siegreichen Klienten die schlimmsten Demütigungen auferlegt haben. Die Eroberung wurde fortgesetzt, und bald erreichten die muslimischen Truppen Saragossa, Ober-Aragonien, Léon, Asturien und Galizien. Als Mūsā b. Nušair sich mit Tārik nach Damaskus begab, um vor dem Khalifen Rechenschaft über seine Erfolge abzulegen, hatte das islamische Spanien mit seinen kleinen berberischen und arabischen Kerntruppen schon fast überall seine äussersten Grenzen erreicht.

*Litteratur:* Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, ed. C. Torrey, New Haven 1922, Index; *Akhbār madjnu'a*, ed. Lafuente y Alcantara, Madrid 1867, Text, S. 4 ff., Übers., S. 18 ff.; Ibn al-Kūṭayya, *Tārīkh Ifṭitāḥ al-Andalus*, Madrid 1926 (*Historia de la conquista de España de Abenalcotia el Cordobes*, Übers. J. Ribera), Text, S. 3 ff., Übers., S. 1 ff.; al-Dabbī, *Bughyat al-Multamīs*, *Bibliotheca Arabico-Hispana*, III (Madrid 1885), No. 864, S. 315; Ibn 'Idhām, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, II, 6 ff., Übers. Fagnan, II, 8 ff. (vgl. I, 28 des Textes); al-Idrisi, *Descr.*, S. 176; die Geographen im Artikel **DJABAL TĀRIK**; al-Maḥḥarī, *Analectes*, Index; R. Dozy, *Histoire de l'Espagne musulmane*, II, 32 ff.; ders., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, 3. Aufl., I, 21 ff.; Fournel, *Les Berbers*, Paris 1875, I, 236 ff.; E. Saavedra, *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid 1892. (E. LA VI-PROVENÇAL.)

**TĀRIKA** (Pl. *Turuk*). Dieser arabische Terminus, der „Weg, Strasse“ bedeutet, hat nacheinander zwei technische Bedeutungen in der islamischen Mystik angenommen:

1. im IX.—X. Jahrhundert unserer Zeitrechnung bezeichnet er eine moralpsychologische Methode, um die dazu Berufenen einzeln in der Ausübung der Mystik anzuleiten; 2. nach dem XI. Jahrhundert wird er zum Gesamtbegriff der Riten geistlicher Trainierung, welche für das gemeinschaftliche Leben in den damals aufkommenden islamischen Kongregationen angepriesen wurden.

Die islamische Mystik selbst, ihre Anfänge, ihre Ideen und Bestrebungen sollen an anderer Stelle behandelt werden [s. TAŠAWWUF]; hier ist nur die Rede von ihren sozialen Folgen, von den Kollektiv-Organisationen, die dadurch entstanden, dass die Mystik von Gruppen überzeugter Muslime in die Praxis umgesetzt wurde.

In seiner ersten Bedeutung (vgl. die Texte von Ḍjunaid, Hallādī, Sarrādī, Kuṣhairī, Hudjwiri) ist das Wort Tārika noch unbestimmt und bezeichnet mehr eine theoretische und ideale Methode (*Ri'āya*, *Sulūk* sind stärker), um jede Berufung zu leiten, indem sie ein „itinerarium mentis ad Deum“ vorschreibt, das durch verschiedene seelische Stadien

(*Maḥāmāt*, *Aḥwāl*) führt, von der buchstäblichen Erfüllung des geöffneten Gesetzes (*Sharī'a*) bis zur göttlichen „Wirklichkeit“ (*Ḥaḥīka*). Da diese kühne Forderung den Tadel und sogar Verfolgungen seitens der Kanonisten hervorrief, befehligten sich die Lehrer der Mystik, von Sulamī und Makkī an bis zu Ibn Ṭāhir Maḥdisī (*Ṣafwa*) und Ghazālī, ihr Verfahren in mehr orthodoxem Sinne zu begrenzen und einzuschränken, indem sie beruhigende Vorschriften (*Ādāb al-Ṣūfiya*) verfassten. Obwohl sie als Ziel den direkten Zugang (*Faḥḥ*) zur „Wirklichkeit“ völlig beibehielten, gaben sie in der Tat allmählich die freien musikalischen Sitzungen (*Samā'*), die neben der Extase oft tadelnswerte theopathische Aussprüche [s. SHATĤ] hervorriefen, zugunsten bestimmter Rezitationen von Litaneien auf kor'ānischer Grundlage (*Dhikr*) auf; auf diese Weise bereiteten sie den Adepten auf einen Zustand geistiger Konzentration (*Tufak-kur*) vor, den er im stillen allein versucht, einen Zustand, in dem die aufeinanderfolgende Wahrnehmung verschieden gefärbter Lichtscheine (*Anwār*) nach und nach die „Klarheit“ (der rezitierten Litanei) von der äusseren Schale der Worte entblösst und sie im Herzen „substantialisiert“; das Herz nimmt dann an dem göttlichen Wesen seines Gebetes teil (*Dhikr al-Dhāt*, *bi-Tadjawhur Nūr al-Dhikr fi 'l-Kalb*, sagt Suhrawardī im XXVII. Kap. seines *Awārif*, II, 191).

So bezeichnet also Tārika nicht mehr ein gemeinschaftliches Zusammenleben (*Mu'āshara*), das neben den gewöhnlichen islamischen auf einer Reihe von besonderen Vorschriften aufgebaut ist; um Eingeweihter (*Faḥḥ*, pers. *Darwish*) zu werden, empfängt der Novize (*Murīd*, *Gandūs*) die Einweihung (*Ba'ā*, *Talkīn*, *Shadd*) vor einer Rangordnung von Zeugen (*Shaiḥ al-Sadīdjāda* = pers. *Pir* = türk. *Baba*; *Muwahhid*, *Muqaddam*, *Naḥīb*, *Khalīfa*, *Turūdjunmān*, pers. *Rind*, *Rāḥpar* usw.); er musste, selbst wenn es ein Orden war, der das unstete Leben (*Siyāha*) zuließ, gewisse Zeiten in Zurückgezogenheit (*'Uzla*, *Khalwa*, *Arba'inīya* = pers. *Chil*) in einem Kloster (*Ribāṭ*, *Zāwiya* = pers. *Khanqa* = türk. *Tekkiye*) des Ordens zubringen, das von Sühne-Almosen (*Hadya*) unterhalten wurde und gewöhnlich bei dem Grabe eines verehrten Heiligen erbaut war, dessen Jahrestag (*Mawlid*, *'Urs*) man feiert und dessen Segen (*Ziyāra*, *Baraka*) man herabfleht.

Im Inneren des Klosters besteht das gemeinschaftliche Leben der Brüder (*Ikhwān* = türk. *Akhiler*, anatolischer Terminus seit dem XIII. Jahrh.; es hat nur in Syrien und Ägypten im XIII. und XIV. Jahrh. versuchsweise Frauenklöster gegeben) in supererogativen Übungen, Nachtwachen (*Sahr*), Fasten (*Siyām*), Anrufungen (*Wird*; zum Beispiel: *Yā Latīf!* hundert- oder tausendmal wiederholt), Litaneien (*Dhikr*, *Ḥizb*) namentlich an bestimmten Festen (eine Art liturgischer Offizien für die Vigilien: *Barā'a*, *Raghā'ib*, *Kadr*); ferner in Dispensen (*Rukḥaṣ*) wie zum Beispiel: Sammeln von Almosen (*Qasama*: gesammelt in dem *Kashkūt*) und geschlossenen Versammlungen (*Ḥadra*, *Waḥīfa*, *Zerda*), in denen über die Litaneien hinaus platonisches Hinsehen (*Naḥar ila 'l-Murā'*), Possen (*Mizāḥ*), die bis zur Akrobatik gehen, Tanz (*Raḥṣ*) und Zerreißen von Kleidern (*Tamziḥ*) zugelassen werden.

Das Ritual der Einweihungen selbst ist, wie Kahle bemerkt hat, mit dem der Zunftaufnahmen karmatischen Ursprungs identisch und im XII.



Jahrhundert von ihnen wahrscheinlich entlehnt worden (Taeschner hat, *Isl.*, VI, 169—72, ein türkisches Miniaturbild des XVII. Jahrhunderts veröffentlicht, das den Vorgang darstellt). Die Einweihungsurkunde (*Idjāza*), die seit dem Jahre 1227 in Gebrauch ist (vgl. Ibn Abi Uṣaibi'a, *Uyūn al-Inbā*, II, 250), ahmt den Isnād der Traditionarier nach, um dem Neu-Eingeweihten seine doppelte Aufnahmekette (*Silsila*, *Shadjara*) zu geben. Er empfängt zugleich eine zweifache Mönchskutte (*Khirḳat al-Wird*, *Khirḳat al-Tabarruk*), die ebenso wie seine doppelte Eidesleistung (*Ahd al-Yad wa 'l-Iktidā' = Talḳin*; und *Ahd al-Khirḳa*) seine doppelte angenommene Genealogie versinnbildlicht, ferner die Erziehung (mündliche Übertragung der Regel) und die Eingebung (besondere Erleuchtung), die ihm sein Gehorsamsgelübde einbringt.

Die orthodoxen Kanonisten (*Fuḳahā'*) haben ständig die „Neuerungen“ (*Bid'a*) angegriffen, die durch die Tarīka's verbreitet wurden: ihre supererogativen Übungen und ihre Dispense, ihre besonderen Trachten (charakteristische Kopfbedeckungen mit farbigen Bändern, *Kulāh*, *Tādj* usw.), ihr Gebrauch von Reizmitteln (Kaffee, *Ḥaṣhish*, Opium) und ihre Gaukeleien, ihr Glaube an die übernatürliche Kraft des *Talḳin* und der *Baraka* (blinde Unterwerfung unter die individuelle und anarchische Erleuchtung eines unverantwortlichen Vorgesetzten). Sie haben die historische Kritik der Einweihungs-Isnāde angeregt, indem sie Lücken und Unwahrscheinlichkeiten in diesen Ketten aufzeigten [s. TAŞAWWUF], und sie haben sich gegen den *Isnād ilhāmī* (geistlich) erhoben, der die Vorrechte des Ordens auf die Erscheinungen eines heiligen, geheimnisvollen und unsterblichen Wesens gründet, auf die Erscheinungen al-Khaḍir's [s. d.], den sämtliche Orden als den „Meister des Weges“ (*Tarīka*) verehren, da er nach dem Kor'an (XVIII, 64—81) der Führer des Moses gewesen ist, da er also über dem Gesetz (*Sharī'a*) und über den Propheten steht und fähig ist, die Seele von der Mystik bis zur höchsten „Wirklichkeit“ (*Ḥaḳīka*) zu führen.

In der Türkei hat die Regierung oft die Orden wegen ihrer schi'itischen Neigungen verfolgt; und nach einer kurzen Ruhe, während welcher der hamidische Panislāmismus sie für sich ausnutzen wollte, sind sie im Jahre 1925 wegen reaktionärer Verschwörung aufgelöst worden. In den anderen islāmischen Ländern sind sie in vollem Verfall, trotz einiger Reformbestrebungen, die vom moralischen (Indien) oder geistigen (Algier) Gesichtspunkt aus interessant sind; die akrobatischen Gaukeleien gewisser Adepten der niederen Klasse, die moralische Verkommenheit vieler Führer ziehen ihnen fast überall die Feindschaft und Verachtung der heutigen muslimischen Gebildeten zu.

Jedoch darf man nicht alles in den Tarīka's ausser acht lassen; obwohl ihr sittliches Niveau durchschnittlich sehr weit von den grossen Beispielen der ersten *Sūfiya* entfernt sein mag, verspricht doch der grosse Anteil, den sie noch immer an dem islāmischen Volksleben in den unteren ausgedehnten Schichten nehmen, denjenigen wichtige Resultate, die sich mit dem kritischen Studium ihrer Regeln und Schriften ernsthaft befassen. Ethnologen, wie Tremearne und Westermarck, haben schon gezeigt, dass mehrere ihrer Riten, die in islāmisch-liturgischem Gewande eine unerwartete Rolle spielen, in Wirklichkeit entweder vorislā-

mische Überbleibsel (z. B. in Indien und auf Java) oder animistische Einflüsse sind (z. B. *Zār* bei der Gülshaniya in Kairo, den Azande entlehnt; Opferhandlungen bei der *Isawiya* in Meknes, dem *Bori* der Haussa nachgebildet: vgl. *R M M*, XI, IV, 1—52). Die vergleichende Volkskunde und die Differential-Psychologie werden in gleicher Weise aus den hagiographischen Quellen der grossen islāmischen Orden Nutzen ziehen (vgl. *Mél. R. Basset*, Paris 1923, I, 259—70, und *Journal de Psychologie*, 1927, S. 163—68).

#### EINLEITUNG ZUR LISTE DER ISLÄMISCHEN „TARİKA'S“.

Um die Angaben dieser Liste historisch einzuordnen, sei bemerkt, dass die vereinzelt Versuche zu einem Gemeinschaftsleben im Islām [s. TAŞAWWUF] erst im Jahre 814 (Alexandrien, Kūfa) ihren Adepten einen generellen Namen einbringen, und zwar die Bezeichnung *Sūfiya*; nach 857 (Muḥāsibī) beginnt dieser Name, in ziemlich unbestimmter Weise, die Gesamtheit der mystischen Berufungen im Irāk zu bezeichnen (wo einige festere Kernpunkte Sālimiya, Ḥallādjīya heissen); dieser Name steht dann für mehr als zwei Jahrhunderte im Gegensatz zu dem Namen *Malāmatīya*, einem Ausdruck, der die mehr aktiven und strengeren Mystiker in Khurāsān bezeichnet, welche die „Gleichgültigkeit gegen den Tadel“ bekennen und der *Sūfiya* ihren ästhetischen Quietismus und ihren Geschmack am *Samā'* vorwerfen.

Für diese erste Periode enthält die Liste nur anachronistische Benennungen, die seit dem XIII. Jahrhundert von islāmischen Hagiographen künstlich erneuert wurden, sowie Namen von sicher rein doktrinären Schulen, die zu Unrecht als religiöse Orden hingestellt werden, und Namen von Häresien, die von imāmitischen Theologen ersonnen sind.

Dagegen gibt die Liste für das XII. Jahrhundert ziemlich genau verschiedene Ordensgründungen, deren Geschichte man folgendermassen kurz zusammenfassen kann: bei der *Sūfiya-Khafīfiya* Entstehung eines Zweigordens der Kazarūniya (1034), und bei der *Sūfiya-Djunaidīya* Entstehung eines grossen Ordens, der von wirklichen Oberen (*Djurdjāni*, Fārmadhī, Nassādī, Ahmed Ghazālī) geleitet wird und der sich schliesslich im XIII. Jahrhundert in drei Richtungen spaltete: die *Khwādjagān* (Yūsuf Hamadhānī, gest. 1140), die *Kubrāwīya* (Kubrā, gest. 1221) und die *Kādirīya* (obwohl ihr Gründer im Jahre 1166 gestorben sein soll, ist ihre Ordensregel erst nach Ablauf eines halben Jahrhunderts geschaffen worden). Zu diesen beiden letzten Orden fügt Ahmed Ibn al-Kādi (*Kawā'id wafīya*, vgl. Hs. Laleli 1478) die *Rifā'iya*, *Madanīya* (die spätere *Shādhiliya*) und *Čishtīya* hinzu, um die Gruppe der „fünf ursprünglichen *Khirḳa's*“ zu bilden.

Andere gesellten sich bald hinzu: im XIII. Jahrhundert die *Kalandariya*, *Aḥmediya*, *Mewlewiya*; im XIV. Jahrhundert die *Bektāshīya*, *Nakshabandiya*, *Safawiya*, *Khalwatiya* mit ihren zahlreichen weiteren Zweigen; im XV. Jahrhundert Reform des *Djazzūli* im Maghrib und Aufschwung der *Shattāriya* in Indien und auf Sumatra; endlich im XIX. Jahrhundert im Maghrib Reform der *Kādirīya* und der *Shādhiliya* und Gründung der *Tidjāniya*, *Darḳāwa* und *Sanūsīya*.

Gegenwärtig ist keiner von diesen grossen Orden zentralisiert, ausser der *Sanūsīya* und *Mewlewiya*; da das Band, das die Adepten verbindet, weder

dauernd noch ausschliesslich ist, wird es oft ausserordentlich locker. Im allgemeinen übersteigt die Gesamtzahl der Ordensmitglieder in einem bestimmten islamischen Lande kaum 3% der Bevölkerung. Die am meisten verbreiteten Orden sind gegenwärtig: *Kādirīya* (Irak, Türkei, Indien, Turkestan, China, Nubien, Sūdān, Maghrib); *Nakshabandiya* (Turkestan, China, Türkei, Indien, Malaiischer Archipel); *Shādhiliya* (Maghrib, Syrien); *Bektashiya* (Türkei, Albanien); *Tidjāniya* (Maghrib, Französisch-West-Afrika, Tschad); *Sanūsīya* (Saharā, Hidschāz); *Shattāriya* (Indien, Malaiischer Archipel).

In der hamidischen Epoche hat man mehrfach versucht, verschiedene Orden zu einer Föderation zusammenzuschliessen; sie äusserte sich in einer eigenartigen synkretistischen Hierarchie, indem man neben die *Abdāl* und den *Kuṭb* der gegenwärtigen Zeit eine ständige Versammlung von vier universellen Vermittlern, den Rifā'i (Präsident), Dīlānī, Badawī und Dasūki, stellte.

Da die islamischen Kongregationen in der Enzyklopädie nicht alle in besonderen Artikeln behandelt sind, gibt die Liste in alphabetischer Reihenfolge die Namen der hauptsächlichsten Tariqa's an, mit kurzer Erwähnung ihres Ursprungs, ihrer Zweige und ihrer geographischen Verbreitung, sowie mit dem Todesjahr ihres Gründers (nach unserer Zeitrechnung). Die hauptsächlichsten Orden sind in grossen Buchstaben gesetzt, und die heute noch bestehenden mit einem Sternchen (\*) versehen. Diese Liste weist gleichzeitig durch Sigel auf neun unten aufgeführte benutzte Quellen hin; die Zahlen rechts von den Sigeln geben die Nummer jeder Tariqa in der Reihenfolge der betreffenden Quelle an; es fallen dabei die symbolischen Zahlen 32 und besonders 40 auf (das ist die Zahl der *Abdāl*, die über dem Heil der Welt wachen).

H = Hudjwiri, *Kashf al-Mahdjud*, ed. Shukovski, 1926, S. 218—340, und Übers. Nicholson, 1911, S. 176—266 (11 Namen);

U = 'Udjaimi (gest. 1702), *Fahrassa*, Hs. M. Fasi (40 Namen);

S = Sanūsī (gest. 1859), *Salsabil mu'in*, Hs. in meinem Besitz (40 Namen);

T = Ma'sum 'Ali Shāh, *Tarā'ih al-Makā'ih*, lith. Teheran 1319, II, 136 ff. (17 Namen);

O = d'Ohsson, *Tableau général de l'empire ottoman*, Paris 1788, II, 294—316 [bei Hughes, *Dictionary of Islam*, S. 117; u. Brown, *Darwishes*, ed. Rose, London 1927, S. 267—71 (32 Namen)];

G = Gümüşkhanī, *Djāmī' Uṣūl* ..., Kairo 1319, S. 3 ff. (40 Namen);

R = L. Rion, *Marabouts et Khouan*, Algier 1885 (31 Namen);

P = Malcolm, *History of Persia*, London 1815, II, 271 (5 Namen);

M = Massignon, *Annuaire du Monde Musulman*, 2. Aufl., Paris 1926 (die Zahlen beziehen sich auf die Seiten).

U und S, leider noch unveröffentlichte arabische Quellen, sind grundlegend; H, T, P sind persisch; die türkischen O und G sind mit R M M, II, 513—17; Isl., VI, 149—69; MW, 1922, S. 52—6 verglichen worden; R, algerischen Ursprungs, ist mit Le Châtelier (*Conférences musulmanes du Hedjaz*, Paris 1887), Depont-Coppolani (*Confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897) und Montet (nach *Encyclopædia of Religion and Ethics*, X [1918], 719—20, die sie benutzt haben, verglichen worden.

## LISTE

Adhamiya — O<sup>2</sup> — künstlicher türkisch-syrischer Isnād des XV. Jahrh., auf einen Heiligen († 776) bezogen.

Aḥmadiya — U<sup>14</sup> S<sup>12</sup> (5 M<sup>117</sup> — ägyptischer Orden (Tanā — Badawī † 1276). Zahlreiche Zweige: Shinnāwiya, Marāziḳa, Kannāsiya, Anbābiya, Ḥammūdiya, \*Manā'ifiya, Sallāmiya, Ḥalabiya, Zāhidiya, Shu'aibiya, Taskiyanīya, 'Arabiya, \*Suṭūhiya, Bundāriya, Muslimiya (= Shurunbulāliya), Baiyūmiya.

'Aidarūsiya — U<sup>31</sup> S<sup>31</sup> G<sup>37</sup> — yemenitischer Zweig der Kubrāwiya (XV. Jahrh.).

Akbāriya — G<sup>7</sup> — = Ifātimīya.

'Alawiya — G<sup>25</sup> — künstlicher Isnād, der auf den 4. Khalifen<sup>1)</sup> zurückgeht.

\*Allawiya — algerischer Zweig der Darḳāwa (Mostaganem — Ben Alioua, seit 1919).

\*Amirghaniya — nubischer Zweig der Idrisiya — († 1853).

\*Ammariya — M<sup>90</sup> — algero-tunesischer Zweig der Qādiriya (XIX. Jahrh.).

\*Arūsiya — R<sup>8</sup> — tripolitanischer Zweig der Qādiriya (Zliten, XIX. Jahrh.).

'Ashikiya — P<sup>2</sup> — Hāresie.

Ashrafiya — O<sup>19</sup> — türkischer Zweig der Qādiriya (Iznik) — († 1493) — = Wāhidiya.

\*Awāmiriya — M<sup>97</sup> — tunesischer Zweig der 'Isawiya (XIX. Jahrh.).

\*Azzūziya — M<sup>97</sup> — kleiner tunesischer Orden (XIX. Jahrh.).

Babā'īya — O<sup>17</sup> — türkischer Orden (Adrianopol) — († 1465).

Badawīya — O<sup>11</sup> — = Aḥmadiya.

\*Bairamiya — O<sup>11</sup> G<sup>20</sup> — türkischer Zweig der Ṣafawiya (Angora) — († 1471). Abzweigungen: Ḥamzāwiya, Shaikhīya, Khwādja-Himmītiya.

Baiyūmiya — G<sup>35</sup> — vgl. Aḥmadiya.

\*Bakka'īya — R<sup>22</sup> — sudanesischer Ast der Qādiriya († 1505). Zweige (Kunta): Fadliya, 'Al Sidiya.

Bakriya — G<sup>22</sup> — vgl. Siddīkiya.

" — Name, der manchmal dem Bait al-Bakrī (Shuyūkh al-Sūfiya in Kairo seit dem XVI. Jahrh.) gegeben wird.

" — U<sup>20</sup> S<sup>16</sup> O<sup>20</sup> R<sup>11</sup> — syrisch-ägyptischer Zweig der Shadhiliya — († 1503).

" — ägyptische Reform der Khalwatiya († 1709).

\*Banāwa — Zweig der Qādiriya in Dekkan (XIX. Jahrh.).

\*BEKTĀSHIYA — T<sup>8</sup> O<sup>14</sup> G<sup>12</sup> — Orden in Anatolien (schon vor 1336) und auf dem Balkan (albanesischer autonomer Zweig seit 1922; Zentrum in Akçê Hişār).

\*Bibariya — M<sup>324</sup> — kleiner Orden in Cilicien (1924).

Bistāmiya — O<sup>3</sup> — künstlicher türkischer Isnād des XV. Jahrh. (vgl. Taifūriya).

Bū'aliya — M<sup>97</sup> — algero-tunesischer Zweig der Qādiriya (XIX. Jahrh.).

Buḥūriya — G<sup>20</sup> — nicht identifiziert.

\*Būnūhiya (= Būniyin). — kleiner Orden in Süd-Marokko (vgl. R M M, LVIII, 141).

BURHANIYA (oder Burhamiya) — U<sup>13</sup> S<sup>30</sup> — ägyptischer Orden (Ibr. Dasūki † 1277). Zweige: Shahāwiya, Sharāniba.

1) Vgl. 'Umarīya (G<sup>23</sup>), 'Uthmāniya (G<sup>24</sup>), 'Abbāsīya (G<sup>26</sup>), Zainabiya (G<sup>27</sup>).



- Dardiriya — ägyptischer Zweig der *Khalwatiya* († 1786).
- \*DARKĀWA — M<sup>90</sup> — algero-marokkanischer Ast der *Djazūliya*. — († 1823). Mehrere Zweige: Būzidiya, Kittāniya, Harrākiya, ‘Allawīya.
- Dasūkiya — G<sup>7</sup> — = Burhaniya.
- Dhahabiya — T<sup>6</sup> — persischer Name der Kubrāwiya.
- Djahriya — U<sup>12</sup> S<sup>29</sup> — yemenitischer Orden (XV. Jahrh.).
- \* „ — M<sup>251</sup>, 267 — Orden, der den *Dhikr* in der Öffentlichkeit gutheißt, in China und Turkestan (Kādiriya); vgl. *Kha-fiya*. — (XIX. Jahrh.)<sup>1)</sup>.
- \*Djalāliya-Bukhāriya — indischer Zweig der Suhrawardiya (Makhdūm-i-djahāniyān, † 1383).
- DJALWATIYA — O<sup>25</sup> G<sup>11</sup> — türk. Zweig der Šafa-wīya (Brussa: Pir Uftada † 1580). Zweige: Hāshimiya, Rawshaniya, Fanā’iya, \*Hudā’iya.
- Djamāliya — T<sup>11</sup> — pers. Zweig der Suhrawardiya — (Ardistāni, † XV. Jahrh.).
- „ — O<sup>32</sup> — türk. Orden — Stambul — († 1750).
- \*Djarrāhiya — türk. Zweig der *Khalwatiya* — († 1733).
- DJAZŪLIYA — R<sup>9</sup> — marokkanische Reform der *Shādhiliya*. — († 1465). Deren Zweige: Dar-kāwa, Hamādisha, ‘Isawiya, Shar-kāwa, Ṭaibiya.
- Djibāwiya = Sa’dīya.
- Djilāla — marokkan. Name der Kādiriya.
- Djunaidiya — H<sup>4</sup> U<sup>39</sup> S<sup>4</sup> R<sup>3</sup> — Schule in Baghdād († 909), die sich seit dem XI. Jahrh. zu einem süßischen Orden entwickelte, aus dem die *Khawādjagān*, Kubrāwiya u. Kādiriya entstanden. — Name, der im XVI. Jahrh. für den künstlichen Isnād eines *Dhikr* wiederaufgenommen wurde.
- Firdawsiya — indischer Name der Kubrāwiya.
- \*Ghawthiya — U<sup>37</sup> S<sup>26</sup> — indischer Zweig der *Shat-tāriya* (Ghawth, † 1562 in Gwalior).
- Ghazāliya — G<sup>13</sup> — theologische Schule Ghazālī’s († 1111).
- \*Ghāziya — R<sup>14</sup> — süd-marokkanischer Zweig der *Shādhiliya* († 1526).
- \*Gūlshaniya — O<sup>22</sup> G<sup>18</sup> — = Rawshaniya.
- \*Gurzmar — indischer Zweig der Kādiriya.
- \*Habibiya — R<sup>18</sup> — Zweig der *Shādhiliya* in Tafi-lett († 1752).
- Haddādiya — G<sup>31</sup> — nicht identifiziert.
- \*Haddāwa — umherziehender marokkanischer Orden, in Tagzirt (XIX. Jahrh.).
- \*Hafnawīya — R<sup>17</sup> — ägyptischer Zweig der *Khal-watiya* († 1749).
- Haidariya — pers. Zweig der Qalandariya (XIII. Jahrh.).
- \* „ — M<sup>313</sup> — = Khāksār. — persische Handwerkerzunft (XIX. Jahrh.).
- Hakīmiya — H<sup>7</sup> — Schule Hakīm Tirmidhi’s († 898).
- Hallādjīya — H<sup>12</sup> U<sup>38</sup> S<sup>5</sup> — Schule des Hu-sain b. Mansūr Hallāj († 922); Name, der im XIII. Jahrh. für den künstlichen Isnād eines *Dhikr* wiederaufgenommen wurde.
- Hamadhaniya — U<sup>7</sup> S<sup>21</sup> — Zweig der Kubrāwiya in Kashmir — (‘Alī Hamadhāni † 1385).
- \*Hamādisha — marokkanischer Zweig der *Djazūliya* in Zerhoun (XVIII. Jahrh.) mit Abzweigungen: Daghūhiya, Šaddākiya, Riyāhiya, Kāsi-miya — in Meknes und Sale.
- Hamzāwiya — G<sup>19</sup> — Kreuzung der Bairamiya und Malāmiya.
- \*Hanšaliya — R<sup>26</sup> — kleiner orano-marokkanischer Orden († 1702).
- „ — Zweig der Nāṣiriya in Chleuh. — (XIX. Jahrh.).
- Haririya — hauranischer Zweig der Rifā’iya. — († 1247).
- Hātimiya — Schule des Ibn ‘Arabi († 1240).
- Hudā’iya = Djalwatiya.
- Hulmāniya — H<sup>11</sup> — Hulūliya-Sekte im X. Jahrh.
- Hulūliya — H<sup>11</sup> — Hāresie.
- Hurūfiya — Hāresie.
- Ibāhiya — Hāresie.
- \*Idrisiya — M<sup>44</sup> — Zweig der Khādiriya, in ‘Asir eingewandert (XIX. Jahrh.).
- Ighit-Bāshiya — O<sup>23</sup> — türk. Zweig der *Khal-watiya* († 1544).
- Ighitshāshiya — T<sup>7</sup> — Zweig der Kubrāwiya in Khurāsān (Ishāk Khattalāni, † XV. Jahrh.).
- \*‘Isawīya — R<sup>21</sup> G<sup>28</sup> (?) — marokkanischer Zweig der *Djazūliya* in Meknes († 1524).
- Ishrākiya — Schule des Suhrawardī Ḥalabī († 1191).
- \*Ismā’iliya — nubischer Orden in Kordofān (XIX. Jahrh.).
- Ittiḥādiya — Hāresie.
- \*KĀDIRIYA — U<sup>26</sup> S<sup>6</sup> T<sup>13</sup> O<sup>5</sup> G<sup>2</sup> R<sup>4</sup> — Orden in Baghdād, aus der Schule der Djunaidiya hervorgegangen (‘Abd al-Kādir Djalāni † 1166). — Zahlreiche Zweige im Yemen und Somali-Land: Yāfi’iya (XIV. Jahrh.), Mushārī’iya, ‘Urābiya; in Indien: Banāwa und Gurzmar; in Anatolien: Ashrafiya, Hindiya, Khulūsiya, Nābulu-siya, Rūmiya und Waṣlatiya; in Ägypten: Fāridiya und Kāsimiya (XIX. Jahrh.); im Maghrib: ‘Ammāriya, ‘Arūsīya, Bu‘āliya und Djilāla; im westlichen Sūdān: Bakka’iya.
- QALANDARIYA — U<sup>3</sup> S<sup>39</sup> — umherziehender Orden, gegründet in Persien (Sāwidjī † 1218), verbreitet in Syrien und Indien (XIV.—XVI. Jahrh.), jetzt erloschen.
- \*Karra’iya — M<sup>97</sup> — kleiner armenischer Orden (XIX. Jahrh.).
- \*Karzāziya — R<sup>23</sup> — Shādhiliya-Zweig in Tafi-lett (XIX. Jahrh.).
- Kaṣṣāriya — H<sup>2</sup> — Schule des IX. Jahrh.: = Malāmatīya.
- Kāzarūniya — persischer Orden, hervorgegangen aus der Schule der Khafifiya, in Shirāz. — († 1034).
- Khādiriya (= Khidriya) — R<sup>27</sup> — marokkanischer Orden (Ibn al-Dabbāgh † 1717), von dem die Amīrghanīya, Idrisiya und Sanūsiya abstammen.
- Khafifiya — H<sup>9</sup> U<sup>16</sup> S<sup>31</sup> — Schule des Ibn Khafif († 982); Name, der im XIV. Jahrh. für einen künstlichen Isnād wiederaufgenommen wurde.
- \*Khafiya — Deckname der Nakshabandiya in China und in Turkestan (XIX. Jahrh.); vgl. Djahriya.
- \*Khaliliya — M<sup>97</sup> — kleiner armenischer Orden (XIX. Jahrh.).
- \*KHALWATIYA — U<sup>10</sup> S<sup>19</sup> T<sup>17</sup> O<sup>15</sup> G<sup>10</sup> R<sup>20</sup> — Ast der Suhrawardiya, entstanden in Khurāsān (Zahir al-Din † 1397) und ausgebreitet in der Türkei. — Zahlreiche Zweige in Anatolien: Djarrāhiya, Ighitbāshiya, ‘Ushshākiya, Niya

1) Vgl. Ghaibiya (G<sup>32</sup>), Ḥadāriya (G<sup>39</sup>).

- ziya, Sünbūliya, Shamsiya, Gülshaniya und Shudjā'iya; in Ägypten: Daifiya, Hafnawiya, Sabā'iya, Šāwiya-Dardiriya, Maghāziya; in Nubien, im Hidjāz und in Somali-Land: Šālihiya; in Kabylien: Raḥmāniya.
- \*Khammūsiya — M<sup>97</sup> — tunesischer Orden (XIX. Jahrh.).
- Kharāziya — H<sup>8</sup> U<sup>29</sup> S<sup>36</sup> — Schule des Abū Sa'īd Kharrāz († 899); dann künstlicher türkischer Isnād des XV. Jahrh.
- Khawāṭiriya — U<sup>24</sup> S<sup>32</sup> — Zweig der Malāniya im Hidjāz (Ibn 'Arrāk † 1556).
- Khwādījān — T<sup>15</sup> — persischer Orden, hervorgegangen aus der Schule der Djunaidiya, in Turkestan verbreitet (= Yasawiya). — (Yūsuf Hamadhāni † 1140).
- KUBRĀWIYA — U<sup>9</sup> S<sup>20</sup> T<sup>6</sup> O<sup>8</sup> — Orden in Khurāsān, hervorgegangen aus der Schule der Djunaidiya (Nadīm Kubrā † 1221). Zweige: 'Aidarūsiya, Hamadhāniya, Ighṭishāshiya, Nurbakhshiya, Nūriya, Rukniya.
- Kūniyawiya — T<sup>12</sup> — Schule des Sadr Rūmi († 1273), hervorgegangen aus der Hātimīya.
- Kūshairiya — U<sup>23</sup> S<sup>35</sup> — künstlicher Isnād des XVI. Jahrh., auf Kūshairi († 1074) zurückgehend.
- Madaniya — U<sup>22</sup> S<sup>7</sup> — erster Name der Shādhiliya.
- \* " — tripolitanischer Zweig der Darḳāwa in Misurata († 1823).
- MADĀRIYA — U<sup>33</sup> S<sup>38</sup> — umherziehender indischer Orden (Shāh Madār, † 1438 in Makanpur).
- Maghribiya — G<sup>29</sup> — vielleicht mit den Schülern des persischen Dichters Maghribī († 1406) zu identifizieren.
- Malāmatiya — U<sup>5</sup> S<sup>18</sup> — Schule in Khurāsān (IX.–XI. Jahrh.), Gegner der Šūfiya im 'Irāk — Name, der im XVI. Jahrh. für einen künstlichen Isnād wiederaufgenommen wurde.
- Malāmiya — G<sup>36</sup> — (= Hamzawiya) — Zweig der Bairamiya in der Türkei († 1553).
- Manšūriya = Hallādjiya.
- Marāziya — Zweig der Aḥmadiya (XIV. Jahrh.).
- Mashishiya — Schüler des marokkanischen Heiligen Ibn Mashīsh († 1226), anfangs mit der Shādhiliya vereinigt, dann im XVI. Jahrh. wiederhergestellt.
- \*Matbūliya — G<sup>38</sup> — kleiner ägyptischer Orden († 1475).
- MAWLAWIYA — U<sup>11</sup> S<sup>28</sup> T<sup>2</sup> G<sup>8</sup> O<sup>10</sup> — Orden in Anatolien (Djalāl al-Dīn Rūmī, † 1273 in Koniya). Zweige: Pūstnīshiniya, Irshādiya.
- Mi-riya = Niyaziya.
- Muḥammadiya — U<sup>1</sup> S<sup>1</sup> — frommer künstlicher Isnād, der unmittelbar auf den Propheten zurückgeführt ist: im XVI. Jahrh. von 'Alī Khawwāš und Shā'arāni gebraucht; auch in Verbindung mit der Rezitation der *Dalā'il* des Djazūli verkündet.
- Muḥāsibiya — H<sup>1</sup> — Schule des Ḥārith Muḥāsibī († 859).
- Murādiya. — O<sup>30</sup> — türkischer Orden in Istanbul. — († 1719).
- Mushariya — U<sup>30</sup> S<sup>34</sup> — yemenitischer Zweig der Qadiriya (XV. Jahrh.).
- Muṭāwīya = Aḥmadiya.
- NAKSHABANDIYA — U<sup>36</sup> S<sup>24</sup> T<sup>10</sup> O<sup>12</sup> G<sup>1</sup> R<sup>19</sup> — Orden in Turkestan, angeblich aus der Schule der Ṭaifūriya hervorgegangen. — Zweige in China, Turkestan, Kazan, Türkei, Indien und Java. — (Bahā' al-Dīn † 1388).
- \*NAKSHABANDIYA = Khālidiya — türkische Reform (XIX. Jahrh.).
- Nā-riya — R<sup>16</sup> — süd-marokkanischer Zweig der Shādhiliya, in Tamghrūt (XVII. Jahrh.) mit tunesischer Abzweigung (Shabbiya).
- \*NĪMATALLĀHIYA — T<sup>5</sup> — einziger Orden der persischen Shī'a, in Kirmān: hervorgegangen aus der Qadiriya-Yāfi'iya. — († 1430).
- Niyāziya — O<sup>29</sup> — türkischer Zweig der Khalwatiya († 1693).
- Nubuwiya — syrische Handwerkerzunft (XII. Jahrh.).
- Nūr al-Dīniya — O<sup>31</sup> = Djarrahiya.
- Nurbakhshiya — T<sup>3</sup> — Zweig der Kubrāwiya in Khurāsān (Muḥammed Nurbakhsh † 1465).
- Nūriya — H<sup>5</sup> — Schule des Nūri († 907).
- " — U<sup>9</sup> S<sup>23</sup> — abtrünniger Zweig der Rukniya (XIV. Jahrh.).
- " — Häresie.
- Pir-Hādījāt — T<sup>14</sup> — afghanischer Orden, der sich auf Anṣārī Harawī († 1088) beruft.
- \*Rahhāliya — Orden marokkanischer Gaukler (XVI. Jahrh.).
- \*RAHMĀNIYA — R<sup>30</sup> — Zweig der Khalwatiya in Kabylien. — († 1793).
- \*Rashidiya — R<sup>13</sup> — kleiner algerischer Orden, abtrünniger Zweig der Yūsufi (XIX. Jahrh.).
- \*Rasūlshāhiya — M<sup>293</sup> — indischer Orden in Gudarāt (XIX. Jahrh.).
- Rawshaniya — Zweig der Khalwatiya, in der Türkei und in Kairo (Gülshani † 1533).
- " — afghanischer Zweig der Suhrawardiya (Bāyazīd Anṣārī, † Ende des XVI. Jahrh.).
- RĪFĀ'IYA — U<sup>28</sup> S<sup>8</sup> T<sup>9</sup> O<sup>6</sup> G<sup>4</sup> — süd-irakensischer Orden — († 1175) — von Baṣra als Zentrum bis nach Damaskus und Istanbul ausgebreitet. — Syrische Zweige: Harīriya, Sa'diya, Saiyādiya; — ägyptische: Bāziya, Mālikiya und Ḥabibiya (XIX. Jahrh.).
- Rukniya — U<sup>8</sup> S<sup>22</sup> — Zweig der Kubrāwiya in Baghdād ('Alā al-Dawla Simnāni † 1336).
- Rūmiya — G<sup>14</sup> — = Ashrafiya.
- Sab'iniya — Schule und umherziehender Orden des Ibn Sab'in († 1268).
- \*Sa'diya — O<sup>13</sup> G<sup>15</sup> — syrischer Ast der Rifā'iya (Sa'd al-Dīn Djibāwī † 1335). — Zweige: 'Abd al-Salāmiya, Abu 'l-Wafā'iya.
- Šafawiya — T<sup>4</sup> — Azeri-Zweig der Suhrawardiya in Ardabil. — († 1334). Aus ihm entstanden die Sekte der Kizilbāshiya, die persische Dynastie der Šafawiden und mehrere türkische Orden.
- Sabliya — H<sup>6</sup> U<sup>40</sup> S<sup>40</sup> — Schule (Sahl Tustarī † 896); Name, der im XVI. Jahrh. für einen künstlichen Isnād wiederaufgenommen wurde.
- Sakaṭiya — O<sup>4</sup> — künstlicher türkischer Isnād des XVI. Jahrh. — (Sakaṭī † 867).
- Salāmiya = 'Arūsiya.
- Sālimiya — = Sahliya (im ersten Sinn).
- \*Sammāniya — ägyptischer Zweig der Shādhiliya (XIX. Jahrh.).
- \*Sanāniya — M<sup>97</sup> — kleiner armenischer Orden (XIX. Jahrh.).



\*SANÜSİYA — R<sup>31</sup> — militärischer Orden aus der Khādirīya hervorgegangen, in Djabub dann in Kufra, in der östlichen Sahara. — († 1859).  
Sāsāniya — syrische und anatolische Handwerkerbruderschaft (XII.—XVI. Jahrh.).

Saiyāriya — H<sup>10</sup> — Schule des X. Jahrh.

\*Sha'bāniya — G<sup>17</sup> — türkischer Zweig der Khalwātiya in Kastamuni. — († 1569).

\*SHĀDHİLİYA — U<sup>17</sup> S<sup>13</sup> T<sup>16</sup> O<sup>9</sup> G<sup>3</sup> R<sup>6</sup> — Orden gegründet von Abū Madyan aus Tlemcen († 1197) und 'Alī Shādhilī aus Tunis († 1256). — Maghribinische Zweige: Ghāziya, Habibiya, Karzāziya, Nāṣiriya, Shaikhīya, Suhailīya, Yūsufīya, Zarrūkiya und Ziyāniya —; ägyptische: Bakriya, Khawāṭiriya, Wafā'iya, Djawhariya, Makkīya, Hāshimīya, Sammāniya, 'Afīfiya, Qāsimīya, 'Arūsīya, Handūshiya, Kawūkdīya —; ferner in Sтамбуl, in Rumänien, in Nubien und auf den Comoren.

Shāhmadāriya = Malang = Madāriya.

\*Shaikhīya — R<sup>24</sup> — Name der Shādhiliya 'Ulad Sidi Shaikh in Oranien (XIX. Jahrh.).

Shamsiya — O<sup>27</sup> — türkischer Zweig der Khalwātiya — († 1601) = Nūriya-Siwāsiya.

\*Sharkāwa — marokkanischer Zweig der Djazūliya in Bujad (1599).

Sharkāwiya — ägyptischer Zweig der Khalwātiya (XVIII. Jahrh.).

\*SHATTĀRIYA — U<sup>34</sup> S<sup>25</sup> G<sup>34</sup> — Orden in Indien, auf Sumatra und Java ('Abdallāh Shattār † 1415 oder 1428)<sup>1)</sup>. Zweige: Ghawthīya, 'Ushaiqiya.

Shūdhīya — andalusischer umherziehender Orden des XII. Jahrh.: geht in der Sab'īniya auf.

Siddīqiya — U<sup>4</sup> S<sup>2</sup> R<sup>1</sup> — künstlicher Isnād, der auf den 2. Khalifen zurückgeht (von Ibn 'Aṭā 'llāh ersonnen, XIII. Jahrh.).

Sinān-Ummīya — O<sup>28</sup> — türkischer Orden († 1668).  
Suhailīya — R<sup>15</sup> — algerischer Zweig der Shādhiliya (XIX. Jahrh.).

\*SUHRAWARDIYA — U<sup>15</sup> S<sup>11</sup> T<sup>1</sup> O<sup>7</sup> G<sup>9</sup> R<sup>5</sup> — Orden in Baghdād, gegründet von 'Abd al-Kāhir Suhrawardī († 1167) und 'Umar Suhrawardī († 1234), die sich „siddīqiya“, d. h. Nachkommen des 2. Khalifen nannten; in Afghānistān und Indien verbreitet. — Zweige: Djalāliya, Djamāliya, Khalwātiya, Rawshaniya, Šafawīya und Zainīya.

\*Sulṭāniya — M<sup>251</sup> — Orden in Turkestan (XIX. Jahrh.).

\*Sūnbūliya — O<sup>21</sup> G<sup>39</sup> — türkischer Zweig der Khalwātiya († 1529).

\*Tabbā'iya — M<sup>97</sup> — tunesischer Orden (XIX. Jahrh.).

\*Taibiya — R<sup>25</sup> — marokkanischer Zweig der Djazūliya in Wezzan († 1727).

Taifūriya — H<sup>3</sup> — Schule des Dāsītānī und Khurkānī (XI. Jahrh.), beruft sich auf Abū Yazid Taifūr Bisṭāmī († 877).

\*Tālibīya — kleiner marokkanischer Orden in Sale (XIX. Jahrh.; vgl. RMM, LVIII, 143).

Talkīniya — P<sup>3</sup> — Häresie.

\*Tidjāniya — R<sup>29</sup> — algero-marokkanischer Orden († 1815). Von Temacin und 'Ain Mahdi aus hat er sich im westlichen und östlichen Sūdān ausgebreitet.

\*Tshishtiya — U<sup>32</sup> S<sup>17</sup> G<sup>16</sup> — indo-afghanischer Orden: Zentrum in Admir († 1236).  
Tuhāmiya = Taibiya.

'Ulwāniya — O<sup>1</sup> — künstlicher türkischer Isnād des XVI. Jahrh., der auf einen Heiligen des VIII. Jahrh. aus Djidda zurückgeht.

Ummi-Sināniya — O<sup>24</sup> — türkischer Orden — († 1552).

'Urābiya — U<sup>27</sup> S<sup>9</sup> — Zweig der Qādirīya (XVI. Jahrh.).

'Ushaiqiya — U<sup>35</sup> S<sup>27</sup> — indischer Zweig der Shattāriya (Abū Yazid 'Ishki † XV. Jahrh.).

\*'Ushshākiya — O<sup>26</sup> G<sup>21</sup> — türkischer Zweig der Khalwātiya († 1592).

Uwaisīya — U<sup>2</sup> S<sup>3</sup> G<sup>40</sup> R<sup>2</sup> — künstlicher türkischer Isnād des XVI. Jahrh., der auf einen Šahābī zurückgeht.

\*Wafā'iya — R<sup>7</sup> — syro-ägyptische Reform der Shādhiliya († 1358).

Wahdatīya — P<sup>5</sup> — Häresie = Wudjūdiya = Hātīmiya.

\*Wārith 'Alishāhiya — indischer Orden (Ende des XIX. Jahrh.); in Oude gegründet.

Wuṣūliya — P<sup>1</sup> — Häresie.

Yasawīya — Zweig der Khwādjagān in Turkestan (Yasawī † 1167).

Yūnusīya — umherziehender syrischer Orden (Shai-bānī † 1222).

\*Yūsufīya — R<sup>12</sup> — Zweig der maghribinischen Shādhiliya in Miliana (XVI. Jahrh.).

Zarrūkiya — U<sup>19</sup> S<sup>15</sup> R<sup>10</sup> — Zweig der Shādhiliya in Fās († 1493).

Zainīya — O<sup>16</sup> — türkischer Zweig der Suhrawardiya in Brussa (Khawāfi † 1435).

\*Ziyāniya — R<sup>28</sup> — maghribinischer Zweig der Shādhiliya (XIX. Jahrh.).

Zuraiqiya — P<sup>4</sup> — nicht identifizierte Häresie (vielleicht ein verschriebener Name).

*Litteratur:* Die Hauptquellen sind am Anfang obiger Liste aufgezählt. Hinzuzufügen sind die, welche G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin 1923, S. 292—315 angibt. — Vgl. auch die Artikel: BEKTĀSH, DERKĀWA, DERWĪSH, DHĪKR, FUTŪWA, GULSHANĪ, HALLĀDJ, 'ISAWIYA, KALANDARIYA, ... SA'DIYA, SĀLIMIYA, SANÜSİYA, SHADD, SHĀDHİLİYA, SHATH, SHATTĀRIYA, .... (LOUIS MASSIGNON)

**TA'RIKH** (A.), 1. Geschichte im allgemeinen, Annalen, Chroniken. Ta'rikh ist der Titel einer grossen Anzahl von historischen Werken, wie: *Takmilat Ta'rikh al-Tabari*, „Ergänzung zu den Annalen Tabaris“; *Ta'rikh Baghdād, Mekka*, usw., „Geschichte von Baghdād, Mekka“; *Ta'rikh al-Andalus*, „Geschichte von Andalusien“. Das Wort wurde auch für andere Werke verschiedener Gattung gebraucht, z.B. für das Werk al-Birūnī's über Indien, *Ta'rikh al-Hind*, das mehr eine Studie über das geistige Indien ist, oder für Spezialwörterbücher, wie den *Ta'rikh al-Hukamā'* von Ibn al-Kiftī, ein biobibliographisches Wörterbuch der antiken Gelehrten und der arabischen Fortsetzer der griechischen Tradition.

2. Ära, Berechnung, Datum. Die Muslime haben ausser ihrer eigenen Ära nach der Hidjra [s. d.] noch mehrere andere Ären gekannt: Die Schöpfungs- oder Weltära, *Ta'rikh al-'Ālam*, eine sehr ungenaue Berechnung, die bei

1) Vgl. Biogr. in Ghulām Sarwar, *Kharinat al-Afṣyā'*, Cawnpore 1893, lith., II, 306—8.

den Juden, Christen und Magiern sehr grosse Unterschiede aufweist. Al-Birūnī und der christliche Geschichtsschreiber Abu 'l-Faradj (Bar Hebraeus) werfen den Juden vor, die Zahl der Jahre seit der Schöpfung derart vermindert zu haben, dass der Zeitpunkt der Geburt Jesu nicht mehr mit den Messiasverheissungen in Einklang steht; so haben sie die Geburt Seths, des Sohnes von Adam, 100 Jahre früher angesetzt und sind ebenso bei den andern Patriarchen bis Abraham verfahren, sodass ihre Berechnung 4210 Jahre von der Schöpfung bis zum Erscheinen des Messias ergibt, an Stelle von ungefähr 5586 Jahren, die die Septuaginta angibt. Die Juden erwarteten nach Birūnī den Messias am Ende des Jahres 1335 nach Alexander, während Christus nach der allgemeinen Ansicht im Jahre 311 dieser Ära geboren ist. — Die Ära der Sündflut, die auch bei den Juden und Christen voneinander abweicht; der Astronom Abū Ma'shar hat sich ihrer in seinem „Kanon“ bedient. — Die Ära Nabonassars (der erste Bukhtnašsar), die Ptolemäus in *Almageste* neben den Zyklen des Kallippus verwendet. — Die Ära des Philipp Aridäus, des Vaters von Alexander, die von Theon von Alexandria in seinem „Kanon“ benutzt wird. — Die Ära Alexanders in griechischen Monaten oder die Seleukidenära, die von dem Einzug Seleukos Nikators in Babylon 12 Jahre nach dem Tode Alexanders datiert; diese Ära ist bei den Syrern und Juden (Bundesära) im Gebrauch; die Rūmī bedienten sich ihrer mit einigen Abweichungen. Muḥammed wurde im Jahre 882 nach Alexander geboren. — Eine Ära des Augustus; eine Ära des Antoninus, die von Ptolemaeus für die Korrekturen der Sternörter benutzt wird. — Die Ära Diokletians oder Ära der Märtyrer, die von dem ersten Jahre der Regierung Diokletians ab datiert (596 nach Alexander); es war die bei den Kopten gebräuchliche Ära. — In Persien und bei den Anhängern Zoroasters gab es zwei Ären von Yazdedjerd III., wobei die eine von seiner Thronbesteigung, die andere von seinem Tode ausging.

Unter den Muslimen fand in Persien eine interessante Kalenderreform durch den Khalifen al-Mu'ta'ad statt, der den *Nawrūz*, den persischen Neujahrstag, der sich durch die Auslassung der Schalttage zu weit verschoben hatte, auf ein für die Landwirtschaft besser passendes Datum legte. Eine andere Reform ist die des Seldjuken-Sultans Malik Shāh, der die Djalālī-Ära einführt. — Am 1. März 1676 (alten Stiles) haben die Osmanen einen Sonnenkalender in Hidjra-Jahren angenommen, der auf dem Julianischen Kalender beruht und „osmanischer Finanzkalender“ genannt wird. Da das Julianische Jahr ungefähr 11 Tage länger als das Mondjahr ist, stimmen die Daten dieses Kalenders nicht mehr mit denen der Hidjra überein. Mukhtār Pasha Ghāzī schlug einen andern Sonnenkalender von erstaunlicher Genauigkeit vor, der eine Abweichung von nur 0.28 Tag für einen Zeitraum von 100 Jahrhunderten aufweisen soll. — Im Jahre 1926 haben die Kemalisten den islamischen Mondkalender abgeschafft und den europäischen Kalender angenommen.

Für die Daten ist es vielleicht angebracht, auf das *Djummāl* genannte System hinzuweisen, dem man zuweilen in litterarischen Texten begegnet; danach datiert man mit Hilfe von Buchstaben, die Worte bilden und deren Zahlenwert man addiert.

So ergibt der Satz *Nad'āt al-khalq min al-kufr bi-Muḥammed*, „Muḥammed errettete die Welt vom Unglauben“, wenn man die Summe seiner Buchstabenwerte in Zahlen bildet, das Datum 1335 (ein Beispiel von al-Birūnī).

*Litteratur:* al-Birūnī, *Chronology of ancient nations*, ed. u. Übers. E. Sachau, London 1879. Kap. III u. *fassim*: Abu 'l-Faradj, *Ta'rikh mukhtasar al-Duwal*, ed. Šālḥānī, Beirut 1890; E. Lacoine, *Table de concordance des dates des Calendriers arabe, copte, grecorien, israelite usw.*, Paris 1891; [Wüstenfeld-Mahler, *Vergleichungstabellen der muh. u. christl. Zeitrechnung*, 2. Aufl., Leipzig 1926; R. Campani, *Calendario arabo* (ab 1900 tägliche Konkordanz), Modena 1914]. (B. CARRA DE VAUX)

**TARIM**, örtliche (türkische) Aussprache *Terim*, Hauptfluss des heutigen Chinesisch-Turkistan (Länge etwa 2000 km). Wahrscheinlich ist es der Oichardēs des Ptolemäus (VI, 16). Im I. (VII.) Jahrhundert erscheint der Fluss bei dem Chinesen Hiuan-Čuang (Hiouen-Thsang, *Memoires*, Übers. Stan. Julien, II, 220) unter dem Namen Si-to (ind. Sitā). Im V. (XI.) Jahrhundert wird von Maḥmūd Kāshgharī (I, 116) der Fluss Usmī-Terim erwähnt, der „aus dem Lande des Islām in das Land der Uighuren fliesst und dort sich im Sande verliert“. Nach derselben Quelle (*a. a. O.*, S. 332) hiess Usmī-Terim ein Ort bei Kučā an der Grenze des Gebiets der Uighuren, wo der Strom vorbeifloss. Vermutlich bezog sich der Name Terim damals wie heute mehr auf den unteren Lauf des Flusses; in seinem oberen Lauf, häufig auch bis zur Mündung, wird er nach der Hauptstadt von Chinesisch-Turkistan Yärkend-Daryā genannt. Quellfluss des Yärkend-Daryā ist der aus dem Gebirge Kārakorum im Grenzgebiet von Indien entspringende Raskem-Daryā. In der Geschichte Timurs (*Zafarnama*, Kalkutta 1887—88. II, 219) wird ein Ort Tārīm nicht weit von Bāi und Kūsan (Kučā) erwähnt. Tārīm erscheint auch im *Ta'rikh-i Rashidī* von Muḥammed Ḥaidar (Übers. E. D. Ross, S. 67) als Name einer Gegend neben Turfan, Lob und Katak; der Name des Flusses wird in diesen Quellen nicht erwähnt. Nach dem *Ta'rikh-i Rashidī* (*a. a. O.*, S. 11) soll die Stadt Lob-Katak (oder die Städte Lob und Katak) im VIII. (XIV.) Jahrhundert durch einen Sandsturm zerstört worden sein. Wie Sven Hedin (*Through Asia*, London 1898, S. 850) festgestellt hat, haben sich Sagen über die zerstörte Stadt Katak („*Shahr-i Kōttek* oder *Shahr-i-Katak*“) bis heutzutage erhalten, obgleich niemand die Ruinen dieser Stadt gesehen haben soll; auch wird ein Arm des Tarim in seinem unteren Lauf Ketek-Tarim genannt (Kornilow, *Kashgariya*, Tashkent 1903, S. 164). Zur Zeit von Maḥmūd Kāshgharī war der Islām am unteren Lauf des Tarim offenbar noch nicht verbreitet; dagegen werden von Marco Polo (Kap. 57) die Bewohner der Stadt und Wüste Lob als Muḥammedaner bezeichnet.

Der Yärkend-Daryā tritt beim Dorfe Kārčun aus dem Gebirge in die Ebene und empfängt links den Kīzīl-Su oder Kāshghar-Daryā, den Aḳsu oder Aḳsu-Daryā, den Muzart oder Shāh-Yār-Daryā und den Konče-Daryā, rechts den Tiznab, den Khatan-Daryā und den Kerya-Daryā; von den rechten Zuflüssen wird das Bett des Tarim nur bei Hochwasser erreicht. Unterhalb der Einmündung des Aḳsu bei Lailik ist der Tarim etwa 400 m breit; in derselben Gegend zerteilt er sich in mehrere



Arme: der Hauptarm Ugen-Daryā hat bei Terek, wo ihn Sven Hedin im Februar 1896 kreuzte, eine Breite von 156 m (170 Yards, *Through Asia*, S. 847). Die einzelnen Arme verlieren sich im Becken des Lob oder Lob-nor (mong. „See Lob“), in welchen auch der Čerčen Daryā einmündet; früher wurde dasselbe Becken auch im Osten von dem Su-li-ho erreicht. Lop (oder Lob) heisst jetzt nach Hedin (*Through Asia*, S. 871) die ganze Gegend von der Einmündung des Ugen-Daryā und des Tarim im Norden bis zum Dorfe Čarkhlik (südlich vom Čerčen-Daryā) im Süden; wie Pelliot (*J. A.*, 11. Ser., VII, 119) annimmt, wird dasselbe Wort Lop im Beginn unserer Zeitrechnung durch chin. Leou-lan wiedergegeben. Wie die Ausdrücke Lop-nor und Tarim-gol (gol, mong. Fluss) beweisen (letzterer u. a. auf der Karte von J. Klaproth vom Jahre 1829), stammen die ältesten Nachrichten der westeuropäischen Wissenschaft über das Seebecken und den unteren Lauf des Tarim aus mongolischer (oder kalmükischer) Quelle. In neuester Zeit sind sowohl die geographischen Verhältnisse wie die archäologischen Überreste im unteren Lauf des Tarim durch zahlreiche Expeditionen erforscht und vielfach Versuche gemacht worden, die heutigen Zustände mit den Nachrichten der schriftlichen, besonders der chinesischen Quellen zusammenzustellen. Nach den neuesten Forschungen von Sir At. Aurel Stein (1914; vgl. *G. J.*, Aug. und Sept. 1916) hat es im jetzt fast vollständig ausgetrockneten Becken des Lob in historischer Zeit wohl ein grosses Flussdelta, doch niemals einen grossen See gegeben.

Wegen des kontinentalen Klimas ist der Tarim trotz seiner südlichen Lage etwa drei Monate mit Eis bedeckt. Am unteren Lauf des Tarim wird von den Eingeborenen (*Loplik*) auf besonderen Booten Fischfang betrieben; auf einem solchen Boot ist auch von Hedin die Gegend am Lob-nor erforscht worden; eine Schifffahrt im eigentlichen Sinne hat es auf dem Tarim nie gegeben. Wie zur Zeit von Mahmūd Kāshgharī wird der Fluss noch vor seinem Eintritt in das Seebecken durch die Wüste aufgesogen; das Fischerdorf Kum-čapghan wird von Hedin (*a. a. O.*, S. 884) als „Eintritt in das Grab des Tarim“ (entrance to the tomb of the Tarim) bezeichnet.

**Litteratur:** Besonders ausführliche Zusammenstellung der wichtigsten Nachrichten bei Kornilow, *Kašghariya*, Tashkent 1903, S. 157 ff.; nach eigener Forschung und nach den Reiseberichten von Przewalski, Hedin, Pievtzow, Kozlow u. a. (W. BARTHOLD)

**TARIM.** Nach Hādjdī Khalifa, *Djihānnumā*, S. 490 (vgl. Hammer-Purgstall, *Über die Geographie Arabiens, Jahrbücher der Literatur*, Wien 1841, XCIV, S. 93; nach ihm Ritter, XII, 727), Feste auf dem Wege, der von der Küstenstadt Djizān am Roten Meere östlich über „Newdije und das Schloss Feleki“ (nach Hammers Transkription, welche nicht ganz gesichert erscheint) nach Ša‘da führt, also im oberen Yemen. Aus der Erwähnung in dem von al-Hamdānī, *Šifat*, S. 182, bezeichneten und von al-Bakrī, S. 184 (vgl. 107) u. 196, zitierten Vers des Kuṭhaiyir ist keine genauere Bestimmung der Lage zu entnehmen. Al-Hamdānī spricht unmittelbar nach der Anführung des zwischen Mekka und Kārn gelegenen Hunain, also einer Örtlichkeit im südlichen Hīdjāz, von Baidah und Tarim nur mit Berufung auf Kuṭhaiyir, ohne etwas über

ihre Lage auszusagen. Al-Bakrī erwähnt, S. 195, Tiryam, für welches er Belege aus Dichtern anführt, und dann (S. 196) das bei al-A‘šhā und Kuṭhaiyir vorkommende Tarim, welches entweder diese Vokalisierung mit Rücksicht auf das Metrum habe oder ein anderer Ort sei, und behandelt erst hierauf s. v. *Tarīmu* die gleichnamige Stadt von Ḥaḍramūt (s. den nächsten Art.). In der Tat ist Tarim von Tiryam zu trennen. Der Vers spricht in einem rein dichterischen Vergleiche ohne jede geographische Präzisierung von einer „Wüste von Tarim“, eine Erwähnung, welche, wie so zahlreiche Anführungen von Ortsnamen bei Dichtern, nur eine schematische zu sein scheint, weil es dem Dichter auf die geographische Position überhaupt nicht ankam. Für Kuṭhaiyir ist es sicher, dass er keines der beiden ḥaḍramūtischen Homonyme (s. den nächsten Art.) gemeint hat. Auch das von ihm im selben Vers gleich nach Tarim genannte al-Šu‘aiba bezeichnet al-Bakrī, S. 184, als Küstenort auf dem Yemenwege, was sich gleichfalls in den Tenor der Aufzählung bei al-Hamdānī einordnet. Den Vers des al-A‘šhā, der Tarim ebenfalls ohne nähere Bestimmung nennt, zitiert Yāqūt, *Mu‘djam*, I, 846, als Beleg für die Stadt Ḥaḍramūt’s, während ihn al-Bakrī zusammen mit dem Vers des Kuṭhaiyir, ohne sich jedoch über die Lokalisierung des bei beiden Dichtern vorkommenden Tarim zu äussern, S. 196 s. v. *Tiryamu* anführt und nicht bei der Behandlung des ḥaḍramūtischen Tarim. — Der *Tādī al-‘Arūs* (VIII, 211), der noch andere Örtlichkeiten namens Tarim erwähnt, zitiert zuerst fast mit denselben Worten, wie der *Lisān al-‘Arab* (XIV, 332), die Form Tiryam (unter Berufung auf al-Djawharī; der *Kāmūs* s. v. kennt nur diese Form) und hierauf, nach anderen, Taryam (vgl. al-Bakrī, S. 195 f.) und verzeichnet die Angabe, dass es ein Wādī bei al-Naḳī‘ sei — was von manchen mit der Begründung bestritten werde, dass al-Naḳī‘ ein Wādī bei Madina sei —, nach der entgegenstehenden Meinung ein Wādī bei Yanbu‘ im Hīdjāz (vgl. al-Hamdānī, S. 181 und Yāqūt, I, 846; dazu al-Bakrī, S. 195 u. 548). Auf jeden Fall ist es also verschieden von dem bei Yāqūt, *a. a. O.*, genannten Tiryam, welches im Norden bei Madyan liegt (dem Turiam der englischen Admiralitätskarte; über dieses, Ritter, XIII, 282; Sprenger, *a. a. O.*, S. 23). Ausserdem ist Tiryam nach dem *Tādī* ein Ort in der Wüste von Bašra. Dann bemerkt er, über den *Lisān* hinaus, nach Erwähnung des ḥaḍramūtischen Tarim unter anderem auch, dass es ein Tarim in Syrien gebe, und kommt noch auf die „yemenische Stadt“ zu sprechen. — Wüstenfeld, *Yemen im XI. Jahrhundert* (*Abh. G. W.*, XXXII), Göttingen 1885, S. 39, gibt zur Geschichte des Hasan Pašha (nach al-Muḥibbī) an, dass unter den Namen der von Emir Sinān 1006 (1597/8) eroberten Festungen statt des überlieferten Tarim Yarim zu lesen ist. Das ist richtig, aber die Begründung damit, dass Tarim „in Ḥaḍramaut liegt“, nicht stichhaltig. Es gibt ja auch ein yemenisches Tarim, aber auch gegen dieses spricht die geographische Lage jener Festungen, welche im Bereiche Šan‘ā’s liegen. Stieler’s *Handatlas*, 9. Aufl., Gotha 1905, *Karte von Arabien* (von Habenicht bearbeitet), verzeichnet Tarim westlich von Ša‘da, etwa unter 43° 20’ ö.L. Gr. und 16° 57’ n.Br., was zur Angabe des *Djihānnumā* stimmt; die englische Küstenkarte (sheet 3, *Sanaa, General Staff*, vom Jahre 1916) hat es nicht aufgenommen.

*Litteratur:* Die einzelnen Litteraturnachweise sind im Artikel selbst angeführt.

(J. TKATSCH)

**TARIM**, eine alte und noch immer eine der bedeutendsten Städte Nord-Haḍramūt's, auf der linken Seite des ganz Haḍramūt durchziehenden Hauptwādi's, welches, etwa östlich von Shibām an, Wādi Masile genannt wird, auch W. Haḍramūt oder al-Wādi schlechthin; andere trennen W. Masile und W. Haḍramūt und sind dabei untereinander in der Ansetzung der Mündung beider nicht einig (vgl. nur Stieler's Karte 60 seines *Handatlas*<sup>9</sup> [Gotha 1905] und die *Map of Hadramut* [surveyed by Imam Sharif Khan Bahadur] zu Th. Bent, *Southern Arabia*, London 1900, S. 70). Die Angaben der arabischen Geographen über Haḍramūt, besonders über sein Inneres (teilweise schon benutzt von Ritter, *Erdkunde*, XII [Berlin 1846] passim und, mit kritischer Verwertung der seither zugänglich gewordenen arabischen Autorentexte in eine umfassendere Übersicht gebracht von M. J. de Goeje, *Hadramaut*, *Revue coloniale internationale*, II, 1886, S. 101 ff.), sind überaus dürftig und machen nicht den Eindruck, dass sie auf autoptische Quellen zurückgehen, sondern haben denselben Gehalt wie die vereinzelten Erwähnungen bei den Berichterstattern vor Wrede und seine eigenen Mitteilungen über die von ihm nicht erreichten Gegenden. Die arabischen Geographen bezeichnen Shibām und Tarim als zwei (Haupt-)Städte Haḍramūt's, ohne nähere Bestimmung ihrer Lage, so Yāḳūt, *Muḍjam*, II, 284; III, 247; I, 746; al-Idrisi (s. Jaubert, *Géographie d'Edrisi* [Paris 1836], S. 149 f. u. 53) u. a. (s. später). Al-Hamdānī, *Djazīra*, S. 87, nennt Tarim eine grosse Stadt (ebenso aber auch das nordöstlich von Shibām gelegene Taris), Shibām, die grosse Hauptstadt (S. 86). Bedeutungslos sind blosser Anführungen, wie bei al-Hamdānī, S. 177 (zusammen mit Taris) u. a., Erwähnungen nach Dichterstellen bei al-Hamdānī, S. 182, Bakrī, S. 107, 184 u. a. Schon K. Niebuhr erhielt (1763; s. seine *Beschreibung von Arabien* [Kopenhagen 1772], S. 286 ff.) in Ṣan'a' und Maṣḳa' von Arabern Mitteilungen von der Existenz Tarim's und Shibām's (S. 286 wird die Erwähnung dieser „beiden vornehmsten Städte von Haḍramut“ in der *Geographia Nubiensis* [dem lateinischen Auszug aus al-Idrisi, Paris 1619] und bei Abu 'l-Fidā' zitiert). Ritter und andre haben über die geographischen Lage Tarim's mehr oder weniger verfehlte Vermutungen aufgestellt; nach der besten verfügbaren Karte für diesen Teil Haḍramūt's (der L. Hirsch's) liegt es rund 49° 55' ö.L. Gr., 16° 44' n.Br.

L. W. C. van den Berg war in Batavia kraft seiner amtlichen Stellung in der Lage, von Arabern aus Haḍramūt, die in den holländisch-indischen Archipel, so wie ihre Landsleute noch in der neuesten Zeit, einwanderten und der Mehrzahl nach gerade aus dem Gebiete des Hauptwādi zwischen Shibām und Tarim stammten, sich eingehende Mitteilungen über ihr Heimatland geben zu lassen, welche er dann in seinem Buche *Le Hadramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien* (Batavia 1886) kritisch verarbeitete (vgl. C. Snouck Hurgronje, *Arabie en Oost-Indië* [Leiden 1907, S. 19 ff., französisch übersetzt in *RH R.*, LVII (1908), 74 ff. = *Verspre. Geschriften*, IV/II, 97 ff.]). So verdankt man v. d. Berg unter vielem anderen auch die ersten bestimmten Nachrichten über Tarim. Darnach soll dies die alte Hauptstadt sein (Maltzan bezeichnet auf der

Karte zu seiner *Reise Tarim* als „Hauptstadt des eigentlichen Haḍramaut“); für die gegenwärtige erklärt er Sai'ūn (S. 13). S. 26 teilt er Auskünfte über die aus dem Norden, vom Berge al-Woṭī, herkommenden Wādi's mit, S. 18 ff. Distanzangaben für die einzelnen Stationen der Route von al-Shihr nach Tarim. Dieses sei in allen Beziehungen, in welchen es vormals den Vorrang im Lande innegehabt habe, in Einwohnerzahl, Handel, Industrie und auch in kultureller Hinsicht von Sai'ūn überflügelt. Mehrere Häuser waren schon damals unbewohnt, Strassen verödet, eine grosse Anzahl von Moscheen nicht mehr besucht oder im Verfall begriffen. Der Niedergang der Stadt soll bereits in den dreissiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts begonnen haben und durch beständige Fehden zwischen benachbarten Stämmen verursacht worden sein. Nach einer schon an sich nicht wahrscheinlichen Nachricht der arabischen Zeitschrift *al-Djawa'ib* vom 18. Rabi' al-awwal 1299 (8. Februar 1882, Konstantinopel) zählte Tarim gegen 25 000 Einwohner (vgl. die Angabe Wrede's), nach den Erkundigungen v. d. Berg's (S. 52) hatte es nur 10 000 (was sich mit der Mitteilung Wellsted's deckt). Tarim war früher der Mittelpunkt der Textilindustrie Haḍramūt's, die allerdings nur als Hausindustrie betrieben wurde, und hierin noch zu seiner Zeit (S. 78) von Bedeutung, hatte jedoch bereits infolge der europäischen Konkurrenz zurückgehen begonnen. Schon Seetzen (*Zach's Monatl. Correspondenz*, 1811, XXVIII, S. 240) hatte vernommen, dass in Tarim Seidenschals, mit Goldfäden durchwirkt, fabriziert werden. Tarim war früher auch der Hauptsitz des höheren Unterrichtes im Lande (Grammatik, Theologie und Rechtswissenschaft); an seine Stelle sei Sai'ūn getreten (S. 88).

In der Sammlung haḍramitischer Texte erzählen den Inhalts, welche C. Landberg (*Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, I, *Haḍramout*, Leiden 1901) aus dem Munde Einheimischer aufgenommen hat, findet sich Tarim (S. 175 [185], 432) erwähnt (an der letzten Stelle ist von der dortigen Schule, *Rbā' Terim*, die Rede; Genaueres über sie S. 450 f.).

Der erste Europäer, der Shibām, Sai'ūn und Tarim betreten hat (Juli 1893) und daher auf Grund persönlicher Anschauung über diese Städte berichten konnte, war Leo Hirsch (*Reisen in Süd-Arabien, Maḥra-Land und Hadramūt*, Leiden 1897). Aufschlussreich ist seine Beschreibung der Reise von Shibām nach Tarim (S. 209 ff.) und seine Angaben über letztere Stadt. Diese liegt zur Linken des Wādi Masile (von Shibām aus), an einem Bergabhänge hingestreckt, nach seiner Karte an der südlichen Abdachung; darnach ist also v. d. Berg's Bestimmung: „Terim (est situé sur le versant de la chaîne de montagnes septentrionale“ (S. 22) zu berichtigen. Eine genauere Beschreibung der Lage und des Aussehens der Stadt gibt Hirsch, S. 227 ff. Wir heben hier nur hervor, dass ganze Quartiere und namentlich der südwestliche Teil einen trostlosen Zustand zeigen und dass zwischen den meist in Trümmern liegenden Häusern, worüber schon v. d. Berg berichtete, nur wenige zu sehen sind, die sich durch Grösse und gute Erhaltung auszeichnen. Die Zahl der Moscheen, deren wohl erhaltene, weiss getünchte Minaret's zwischen den Häusern hervortreten, ist nach ihm (S. 229) nicht übergross (nach v. d. Berg im ganzen über 300). Zu seiner Nachricht: „Mit der Moschee Rubā' ist die Medrese ver-



einigt, wo Religions- und Rechtswissenschaft gelehrt wird“ verweisen wir auf den oben aus Landberg zitierten Ausdruck und auf die Meldung v. d. Berg's (S. 88), dass die Hochschule, zugleich Studentenlogis, zu Sai'ün, ein Annex der dortigen grossen Moschee, *Robāṭ* heisse (vgl. *Ribāṭ* in der Bedeutung „Herberge für arme muslimische Studenten“). Nach dem Zeugnisse des Informanten Landberg's war die Schule zu Tarīm damals schon geschlossen und der Unterricht nach Sai'ün verlegt (ebenso v. d. Berg). Von einem Saiyid der Stadt, der auch über ihren zunehmenden Verfall klagte, erfuhr Hirsch, dass sie von alters her aus 5 Bilād (Quartieren) bestehe, damals mit zusammen nur 3810 Einwohnern. Der Sultan der Stadt hatte nur eine nominelle Macht und war in Wahrheit in den Händen der grossen Saiyid's (S. 231). Tarīm gehört, so wie Sai'ün, zum Herrschaftsreich der Kathiri-Stämme; es besitzt eigene Münzen aus Silber und Kupfer (eine Kollektion im Berliner Museum; einige Abbildungen am Schlusse des Buches von Hirsch). Wegen feindseliger Stimmung der Bewohnerschaft musste Hirsch seinen Aufenthalt in Tarīm nach wenigen Stunden abbrechen und schon am nächsten Morgen nach Shibām zurückreisen; zu einer eingehenden Forschung blieb keine Zeit mehr.

Aus dem Vergleiche seiner Angaben mit den aus zweiter Hand stammenden Informationen Früherer ergibt sich, dass, abgesehen von den bereits angedeuteten Differenzpunkten gegenüber v. d. Berg, in dessen Karte die Örtlichkeiten von Shibām bis Tarīm zu weit nach Osten gerückt sind und dass er auch die Grösse und Bevölkerungszahl der drei wichtigsten Städte wechselseitig nicht richtig bestimmt hat. Shibām, die grösste Stadt, die schon al-Hamdānī als solche charakterisiert hat, die ungefähr 6000 Einwohner zählt (Hirsch, S. 198, ebenso Bent, *a. a. O.*, S. 148, dagegen nach v. d. Berg, S. 42, nur 2000), als eine bedeutende Handelsstadt gilt und Sai'ün (mit ca. 4500 Einwohnern, nach v. d. Berg dagegen mit 15000) und Tarīm in Bezug auf Leben und Verkehr weit überragt (Hirsch, S. 205), hat er zu sehr hinter Sai'ün, dessen Sultan angeblich auch in Tarīm anerkannt werde, und sogar hinter Tarīm loziert. Die Meinung D. G. Hogarth's, *The Penetration of Arabia* (London 1905), S. 222, dass bei der Rivalität dieser drei Städte des Wādi und bei der Häufigkeit von Änderungen v. d. Berg für seine Zeit recht gehabt haben könne, Sai'ün als die Hauptstadt und Tarīm als ihre allein ebenbürtige Partnerin anzusehen, ist bei der Kürze der Zwischenzeit nicht plausibel. Erwähnenswert ist immerhin noch der Bericht über die „Wanderung des Mu'allim 'Abūd von Gishn nach Terim“ bei W. Hein (*Sudarabische Itinerarien, MGGW*, LVII [1914], 37 ff., aus seinem Nachlasse von seiner Frau herausgegeben), wonach Sai'ün grösser sei als Tarīm und Shibām kleiner als diese beiden Städte und grösser als die anderen (S. 43), was eher zu den Berechnungen v. d. Berg's stimmen würde. Doch sprechen gegen diesen Bericht z. B. die Angaben, denen zufolge die Entfernung Shibām's von Tarīm 7 bis 8 Tage betragen müsste (S. 42). Es scheint also das Zeugnis Hirsch's auch hierin den Vorzug zu verdienen.

Gleich im Januar des folgenden Jahres (1894) gelang es Bent und seiner Frau, als nächste Europäer nach Hirsch Shibām zu betreten; nach Tarīm kamen sie nicht. Auch Bent meldet (*a. a. O.*, S. 119)

im Unterschiede zu v. d. Berg und anderen, dass die Sultane von Sai'ün und Tarīm keine Autorität ausserhalb ihrer Städte haben (vgl. über die süd-arabischen Sultanate C. Snouck Hurgronje, *L'interdit séculier . . . en Hadhrāmūt*, in *K. Afr.*, 1905, S. 92 = *Verspr. Geschriften*, III, 217).

*Litteratur*: Die im Artikel selbst zitierten Werke und Schriften, besonders von Hirsch, v. d. Berg, de Goeje, Hein, Sprenger, Wrede-Maltzan, Ritter, und die arabischen Geographen (al-Hamdānī, Yāqūt, al-Idrīsī, Bakrī).

(J. TKATSCH)

**TARKĪB BAND** ist ein Gedicht in Strophen aus 5—11 Doppelversen. Jede Strophe hat wie das *Ghazal* ihren eigenen Reim, und zwar reimen miteinander die beiden ersten Halbverse sowie der zweite Halbvers jedes folgenden Doppelverses; jedoch ist der Reim jeder Strophe verschieden, wobei aber das Metrum durch das ganze Gedicht hindurch dasselbe bleiben muss. Am Ende jeder Strophe steht ein Doppelvers im gleichen Metrum wie das übrige Gedicht, aber mit eigenem Reim, so dass die beiden Halbverse aufeinander reimen. Wenn der gleiche Doppelvers sich nach jeder Strophe als Refrain wiederholt, heisst das Gedicht *Tardjī' Band*; doch wandten die alten Schriftsteller, die über Prosodie arbeiteten, diese Bezeichnung auf alle Gedichte dieser Art an, gleichgültig ob das Schlussverspaar wiederholt wurde oder wechselte.

*Litteratur*: Shams al-Din Muḥammed b. Kaïs al-Rāzī, *al-Mu'djam fi Ma'āyir Ash'ār al-Adjam*, ed. Mirzā Muḥammed und E. G. Browne (*GMS*, X), London 1909; Naṣīr al-Din al-Ṭūsī, *Mi'yār al-Ash'ār*, ed. Muftī Muḥammed Sa'd Allāh Murādābādī, Lucknow 1282 lith.; Garcin de Tassy, *Rhétorique et Prosodie des Langues de l'Orient Musulman*, 2. Aufl., Paris 1873.

(T. W. HAIG)

**TAROM** (TARUM), 1. ein Bezirk am Kizil-Uzān [vgl. den Art. SAFID-RÜD].

Name. Die Araber bezeichnen ihn mit Tarm, Tirm (Mutanabbī), Tirm (*BGA*, VI, 404, 408). Yāqūt spricht zweimal davon: unter Tarm und unter Tāram. Mustawfi gebraucht den arabischen Dual Tārumain „die beiden Tārum“. Die neupersische Aussprache ist Tārom. Obwohl Tārom heute der Name des Bezirks ist, kennt man ein Tārom auf dem rechten Ufer des Kizil-Uzān (zwischen Wenisarā und Kalladj); ein anderes Dorf Tārim (< Tārom) liegt rechts von der direkten Strasse Ardabil-Miyāna, ausserhalb des Bezirks Tārom. Tārom sowie der benachbarte Bezirk Khalkhāl sind noch sehr wenig bekannt.

Stromabwärts von Miyāna erreicht der Kizil-Uzān bei der Brücke Pardalis seinen nördlichsten Punkt. Von da an bis zu seiner Vereinigung mit dem grossen Shāh-rūd verläuft der Kizil-Uzān ungefähr 160 km weit im allgemeinen in der Richtung von NW. nach SO. Der Bezirk Tārom liegt im grossen und ganzen an diesem Teil des Stromes.

Im Süden trennt das Gebirge Čillā-khāna usw. Tārom von Zandjan. Die Grenze Tāroms im Osten bildet die Vereinigung des grossen Shāh-rūd mit dem Kizil-Uzān oberhalb der Brücke von Mandjil. Im Nordosten scheidet die Gebirgskette von Gilān das Flusstal des Kizil-Uzān von Masūla (Gilān). Im Norden und im Nordwesten grenzt Tārom an Khalkhāl. Im Südwesten stösst es an die zu Zandjan gehörigen Gebiete (besonders an den alten Kanton Kāghadh-kunān).

In dem nördlichen Knie bahnt der Kizil-Uzan sich einen Durchgang durch einen unwegsamen Engpass von 700 bis 850 m Tiefe. Die Dörfer und die kulturfähigen Ländereien von Khalkhāl liegen auf den Hochebenen (1700–2000 m) oberhalb dieser Schlucht. Der Engpass zieht sich in einer Länge von 19 km bis nach Miyānsarā hin, wo der Kizil-Uzan auf der linken Seite den kleinen Shāh-rūd aufnimmt (wohl zu unterscheiden von dem grossen Shāh-rūd, der von Talakān kommt und sich westlich von Mandjil auf der rechten Seite in den Kizil-Uzan ergiesst). Stromabwärts von dem Engpass verbreitert sich das Tal des Kizil-Uzan auf einer Strecke von 100 km, und an beiden Ufern des Flusses liegen recht zahlreiche Dörfer. Bei Darband engen die Felsen den Wasserlauf ein, aber dann verbreitert sich das Tal wiederum bis vor Mandjil (20–25 km).

Der eigentliche Bezirk Tārom beginnt beim Austritt des Kizil-Uzan aus seiner Schlucht, und die Enge von Darband teilt ihn in zwei Teile: in einen oberen und einen unteren.

Ausführliche Angaben über die Kantone von Tārom findet man im *Nuzhat al-Kulūb* (1340), doch sind die Namen der Dörfer in den Handschriften entstellt.

a. Der obere Bezirk besteht aus folgenden Kantonen: 1. Dizābād-i suflā mit 25 Dörfern; seine Lage auf beiden Ufern des Kizil-Uzan am Ausgang des Engpasses ist durch die Dörfer Nimahil, Gul-tin und Kalāsar (Klār?) bezeichnet; ausserdem ist zu bemerken, dass der obere Teil dieses Kantons (Dizābād-i 'ulyā; *Nuzhat*, S. 66) von der Stadt Kāghadh-kunān (das alte Khūnadj) abhängig war, deren genaue Lage noch nicht festgestellt ist. 2. Der eigentliche Kanton Tārom-i 'ulyā (mit 100 Dörfern) an beiden Ufern des Kizil-Uzan. Seine Lage ist bestimmt durch die noch vorhandenen Dörfer: Kalāt (vgl. Yākūt: Kīlāt) — auf dem rechten Ufer des Kizil-Uzan und rechts von der Strasse Zandjān-Akh-gāduk — und Darrām auf dem linken Ufer. Die Lage des 3. Kantons Nsbār(?) Bīdūn(?) ist nicht klar, wofern der erste Name nicht mit Pasbar(?) übereinstimmt, das nach der russischen Karte auf dem linken Ufer bei dem von Rawlinson erwähnten Öber gelegen ist. Nach dem letztgenannten Reisenden umfasst der obere Tārom (der Tārom-i Khalkhāl heissen soll?) nur den schmalen Streifen auf dem rechten Ufer, während das linke Ufer den Namen Pusht-i Kūh trägt („jenseits des Gebirges“ in bezug auf Gilān!). Nach dem Bericht des *Nuzhat al-Kulūb* sowie nach der Aussage von Fortescue ist jedoch anzunehmen, dass der Tārom Dörfer auf beiden Ufern des Kizil-Uzan umfasst. Andererseits ist der Streifen auf dem rechten Ufer nicht sehr schmal; sehr zahlreiche Giessbäche stürzen aus dem Gebirge herab, das Tārom von Zandjān trennt, und verschwinden in den Bewässerungskanälen, bevor sie den Kizil-Uzan erreichen.

b. Die Kantone des unteren Bezirks sind: 4. der, welcher von der Festung Shamirān beherrscht wird (50 Dörfer) und sich auf beiden Ufern ausbreitet (auf dem rechten Ufer besteht immer noch das Dorf Kalladj, das im *Nuzhat* erwähnt wird; „Alun“ muss das Altun-kush an einem kleinen rechten Nebenfluss sein; vgl. *Mir'āt al-Buldān* und die russische Karte); 5. der Kanton des Forts Firdaws (20 Dörfer), dessen Lage durch das Dorf Sardān (an einem rechten Nebenfluss stromaufwärts von Altun-kush) bezeichnet ist.

Eine andere Stelle des *Nuzhat al-Kulūb* (S. 217) fügt hinzu, dass der 6. Kanton Barā, wo der grosse Shāh-rūd sich mit dem Kizil-Uzan vereinigt, auch zu Tārom gehört. Eine Stelle aus dem *Alam-ārā* (S. 335) gibt an, dass zur Safawidenzeit sogar Mandjil und Kharzawil, die östlich vom grossen Shāh-rūd liegen, von Tārom abhängig waren. Heute ist der wichtige Punkt Mandjil, der dem alten Harkām (Yākūt, IV, 963) entsprechen kann und der den Zugang nach Gilān durch das Tal des Safid-rūd beherrscht, von Gilān abhängig (Rabino, in *R M M*, XXXII, 259). Schliesslich wurden nach dem *Nuzhat al-Kulūb*, S. 67, die Einkünfte der Kantone 7. Tirak(?), Mrdjmān(?) und Andidjan (vgl. Yākūt: Andidjan) zwischen Tārom und Kazwin geteilt. Diese Kantone sollen an den Quellen des Yüz-bashī-čai (der Engpass Mollā 'Alī) gelegen haben, dessen Gewässer sich von links in den grossen Shāh-rūd ergiessen. [Auf der russischen Karte findet man hier die Dörfer Marčīn und Andā].

Khalkhāl. Wenig bekannt sind die Grenzen zwischen Tārom und Khalkhāl. Tārom zählte im allgemeinen zu den Dependenzien des 'Irāk-i 'Adjam (vgl. Schwarz, S. 736, und *Nuzhat*, S. 65). Khalkhāl bildete einen Teil von Ādharbāidjān (oder genauer von seinem „Tūmān“ Ardabil; *Nuzhat*, S. 81). Der Name Khalkhāl findet sich vor Yākūt (II, 459) nirgendwo. Der Name des in Ādharbāidjān gelegenen Khalkhāl soll in Beziehung stehen zu der alten Stadt Khaḥkhat des Gebietes Uti in Transkaukasien [vgl. *SHĖKKI*], das die griechischen und armenischen Autoren zwischen dem II. und V. Jahrhundert zunächst als Winterresidenz der armenischen Könige und dann der Könige von Albanien (Arrān) erwähnen (vgl. Marquart, *Erānshahr*, S. 116). Es ist möglich, dass in den ersten Jahrhunderten des Islām das ganze Gebiet zwischen Ardabil und dem Kizil-Uzan den Namen al-Babr (die Lesung ist nicht ganz sicher; Nöldeke, *Geschichte*, S. 481) trug. Diese alte Bezeichnung wird gewöhnlich zusammen mit Tailasan = Tālīsh gebraucht (vgl. Balādhuri, S. 318, 322, 327; Ibn Khurdādhbih, S. 57, 119; Kudāma, S. 245, 261; Dinawarī, S. 197; Mas'ūdi, *Murūdj*, I, 287). Der Kizil-Uzan bedeutet für den Verkehr ein schwerwiegendes Hindernis und soll daher als bequeme Verwaltungsgrenze zwischen Ādharbāidjān und dem persischen 'Irāk gedient haben. Der Name Khalkhāl stammt von der Stadt gleichen Namens, die nach dem Verschwinden des alten Zentrums Firūzān (heute: Kabakh) zur Hauptstadt des Landes geworden war. Der Bezirk Khalkhāl erstreckt sich heute hauptsächlich über das Flusstal eines linken Nebenflusses des Kizil-Uzan; der eine Arm dieses Khalkhāl-Flusses kommt von Norden (vom Pass Kizil-yokush, an der Strasse Ardabil-Pardalīs) und fliesst an dem Dorf Sandjawa vorbei (Yākūt, III, 160: Sindjbadh oder Sindjābād; *Nuzhat*, S. 180, 223: Sandjida usw.; Olearius, Ausgabe von 1663, S. 472: Sengoa). Die Quelle des anderen Armes liegt im Nordosten auf dem Westabhang der Gebirge von Tālīsh (in der Nähe des heutigen Hauptorts von Khalkhāl: Herow < 'Hirābād). Dieser Arm trägt den Namen des Dorfes Kū'i (*Nuzhat*, S. 223: Gadiw, Kadpū, aber S. 84: Kū'i). Die beiden Arme vereinigen sich bei dem Dorfe Kabakh; dann erhält der Fluss auf der linken Seite die Gewässer der alten Stadt Khalkhāl (heute mehrere Dörfer dieses Namens in dem Seitentale) und ergiesst sich ein wenig



oberhalb der Brücke Pardalis in den Kizil-Uzän (vgl. *Nuzhat*, S. 81; Bardalis, S. 180; Baruláz). Der Kū'i-Fluss beschreibt einen grossen Bogen von Osten nach Westen. Südlich von der Stadt Herow liegt das hohe Gebirge Akh-dagh, dessen Verzweigungen das Flusstal des Kū'i von dem Tārom-Tal trennen. Vom Südbang des Madjara- (oder Barandağ-) Passes, der genau südlich von Herow liegt, kommt der kleine Shāh-rūd (*Nuzhat*, S. 223; Shāl-rūd, nach dem heute noch vorhandenen Dorfe Shāl genannt), der sich auf der rechten Seite bei Miyān-sarā (bei dem Austritt des Kizil-Uzän aus seiner Schlucht) in den Kizil-Uzän ergiesst. Unter den Dependenzien von Ardabil erwähnt das *Nuzhat*, S. 82, das Tal des kleinen Shāhrūd (30 Dörfer) sowie den ansehnlichen Kanton Dārmāzin (100 Dörfer), dessen Identifizierung noch nicht möglich gewesen ist. Jedenfalls lassen Khalkhāl, Dārmāzin und Shāh-rūd wenig Platz für die Dependenzien von Tārom auf dem linken Ufer des Kizil-Uzän.

Strassen, Produkte. Die Hauptstrasse zwischen Ardabil und Zandjān (über die alte Brücke Pardalis mitten in der Schlucht des Kizil-Uzän) verläuft westlich vom Tārom über Khalkhāl. Die Karawanen, die einen kürzeren Weg durch Tārom einschlagen (Ardabil–Herow–Barandağ–Kalāt–Akh-gāduk–Zandjān), müssen den Kizil-Uzän mit dem Floss (*Kālāk*) überqueren. Der Handel zwischen Ardabil und Zandjān ist wenig bedeutend. Unter der Pahlawi-Herrschaft handelt es sich um eine Verbindung zwischen Fūmen (Gilān) und Zandjān durch den Bezirk Tārom.

Nach Yākūt ist der Tārom sehr gebirgig, aber trotzdem fruchtbar (*ma'a dhālika mu'shibatun* "reich an Kräutern?"). Die Baumwolle von guter Qualität, deren Name nach Yākūt mit Tārm verknüpft war, könnte aus dem Kanton Dizābād stammen, denn die Fabriken von Kāghadh-kunān (wörtlich: "ein Ort, an dem man Papier herstellt") hätten nicht ohne Baumwolle bestehen können. Die Hochebenen von Khalkhāl wurden noch zu Anfang des XIX. Jahrhunderts als der Speicher betrachtet, von wo Abbās Mirzā seine Getreidevorräte bezog. Rawlinson sah im Tārom viele Obstgärten, aber auf Fortescue hat der Bezirk im Jahre 1921 einen ziemlich mässigen Eindruck gemacht. Nach dem *Mir'at al-Buldān* besitzt der Tārom Kupfer-, Blei- und Vitriol- (*Zādf*) Gruben.

Die Ortschaften. Nach dem *Nuzhat*, S. 65, war zuerst Firūzābād (im unteren Bezirk, gänzlich verschieden von dem Firūzābād in Khalkhāl) der Hauptort von Tārom. Zur Mongolenzeit trat Andar (? im oberen Bezirk) an seine Stelle. Für Rawlinson bildete Wenisard (russische Karte: Venisārā) auf dem rechten Ufer das Zentrum des Tārom, für Fortescue ist das Zentrum in Banari (am linken Ufer). Die neuen Zentren scheinen nach der Strasse Ardabil–Herow–Zandjān hinzustreben.

Von viel grösserer Bedeutung war die Festung Samirān (Shamirān), die von Mis'ar b. Muhalhil, Nāsiri-Khusraw und Yākūt besucht wurde. Die Lage von Shamirān ist nicht wieder aufgefunden worden, aber nach der Reisebeschreibung Nāsiri-Khusraw's kann man sie mit ziemlicher Sicherheit angeben. Dieser Reisende, der sich von Kāzwin aus auf den Weg machte, gelangte nach Khazawil (oberhalb Mandjil); von dort aus kam er nach einem Abstieg von 3 Farsakh nach der Ortschaft Brzalkhyr (?), die zum Tārom gehörte. Sodann gelangte der Reisende in ein Dorf Khan-

dān am Shāh-rūd in der Nähe seiner Mündung. In Khandān erhob man Durchzugszölle (*Bādj*) zugunsten des Amirs [von Tārom]. Von hier bis nach Shamirān rechnet Nāsiri-Khusraw 3 Farsakh. In der Tat beträgt die Entfernung zwischen Khazawil und dem Shāh-rūd in der Luftlinie nicht mehr als 7 km. Über ein offeneres Gelände westlich vom Shāh-rūd würden 3 Farsakh sich über eine etwas grössere Strecke hinziehen. Nach Yākūt lag Samirān „an einem grossen Fluss“. Aus all diesen Einzelheiten lässt sich schliessen, dass Shamirān in der Nähe von Darband gelegen haben muss. In der Tat erwähnt Rawlinson hier die Ruinen „eines grossen und sehr starken Forts“ (3 englische Meilen stromabwärts von Giliwān), und die russische Karte gibt auf einem Felsen des linken Ufers die „Ruinen einer Festung“ an (ungefähr 12 km oberhalb der Mündung des Shāh-rūd). Shamirān hatte die strategische Bedeutung, den Eingang zum Tārom durch das Tal des Kizil-Uzän an seiner engsten Stelle zu versperren, während das Fort Kalāt die Einfallsstrasse zum Tārom von Zandjān aus beherrschte.

Geschichte. Über die Urbewölkerung des Tāromgebietes weiss man nichts. Rawlinson vermutete an diesem Teile des Kizil-Uzän das alte Volk der Cadusii und stützte sich dabei auf Djai-hānī (*Ashkāl al-'Ālam*?), der noch im XI. (?) Jahrhundert diese ganze Gegend mit Kādūstān (?) bezeichnete. Das wilde und abgelegene Gebiet von Tārom-Khalkhāl hat erst zur Zeit der Musāfiriden-Dynastie eine historische Rolle gespielt; diese Dynastie herrschte, indem sie sich auf Shamirān stützte, über Ādharbāidjān, Arrān, Gilān und über die Gebiete, die sich nach Raiy hin erstreckten. Schon im Jahre 316 (928) war Sallār b. Aswār Herr von Shamirān (vgl. Ibn al-Athīr, VIII, 142). Mis'ar b. Muhalhil (um 330), der von Yākūt zitiert wird, spricht von 2850 grossen und kleinen Bauwerken in Samirān. Aus dem interessanten Briefe des Būyiden-Wazirs Šāhib b. 'Abbād Talakāni (der von Yākūt unter Samirān erwähnt wird) geht hervor, dass der Tārom ursprünglich von Kāzwin abhängig war und von Muḥammad b. Musāfir davon losgerissen wurde, da dieser den Bezirk seiner Festung wegen für sich haben wollte. Šāhib übertreibt die Bedeutung von Shamirān, wenn er es die „Schwester der Festung Alamūt“ nennt. Muḥaddasī (S. 360) spricht von den Verzierung der Festung Samirūm (*sic!*), welche die Form von goldenen Löwen, der Sonne und des Mondes gehabt hätten. Im Jahre 379 annektierten die Būyiden Shamirān durch eine Heirat, aber nach dem Tode des Fakhr al-Dawla bemächtigte sich der Musāfiride Ibrāhīm Zandjān's, Abhar's, Sardjīhān's (eines Kantons nördlich von Abhar bei Sa'in-kāl'a = ehemaliges Kuhūd) und „Shahrizūr's“ (die Lesung ist unsicher, aber der Ort muss identisch sein mit „Shazūrlard, Sharūzlar“, das im *Nuzhat al-Kulūb*, S. 65, unter den Dependenzien des unteren Tārom erwähnt wird). Shamirān wird unter diesen Domänen nicht ausdrücklich genannt, aber im Jahre 438 (1046) fand Nāsiri-Khusraw in Shamirān (Samirān) einen Musāfiriden-Fürsten mit einer Garnison von 1000 Mann vor. Der Reisende gibt an, dass die Festung auf einem Felsen lag und hoch über dem Marktflecken (*Kašaba*) hing; sie war von einer dreifachen Mauerreihe umgeben; durch einen unterirdischen Gang (*Kāriz*), der bis zum Flusse herunterging, konnte man das Wasser in die Höhe befördern. Nach

Yākūt wurde die Festung von den Ismā'īliten aus noch unbekannten Gründen zerstört. Kīlāt war zur Zeit Yākūts in den Händen des Herrn von Alamūt.

Unter den Mongolen, vor allem als die Hauptstadt nach Sulṭāniya verlegt wurde, gewann der Tārom an Bedeutung; das *Nuḣat al-Kulūb* (740 = 1340) beweist, wie genau der Bezirk in dieser Zeit bekannt war. Unter Uldjaitu wurde der Tārom von einem *Shahna* Girāy (?) verwaltet, der als die treibende Kraft für die Unternehmung nach dem Gilān im Jahre 706 (1307) bezeichnet wird (Dorn, *Auszüge*, S. 139). Unter den Timuriden spielten die Khāne von Khalkhāl (s. TABRIZ, unter dem Jahre 787 [1385]) und von Tārom (Shaikh Zāhid Tāromi; Dorn, *Auszüge*, S. 229, 231, 234, 382) eine gewisse Rolle. Shamirān soll gleichfalls wieder aufgebaut worden sein; denn die Historiker des Gilān berichten, wie der Kār-kiyā Mirzā 'Alī nach dem Tode des Aq-koynlu Ya'kūb (896) sich der Festung durch eine Kriegslist bemächtigte. Später empörte sich ein gewisser Mir Zain al-'Abidin Tāromi gegen Mirzā 'Alī, jedoch erfolglos. Unter Rustam-beg Aq-koynlu (897—902) nahm sein General Dadā-beg mit 10000 Mann die „Festung Tārom“ wieder ein, aber später, während des Streites zwischen den Aq-koynlu Alwand und Muhammedi (905/6), „befreite der General des Kār-kiyā Mirzā 'Alī Tārom von der türkischen Herrschaft“ (vgl. *Mir'āt al-Buldān*, S. 236).

Unter Ismā'il I. lag der Tārom auf der bequemen Verbindungslinie zwischen den Gebieten des Kār-kiyā, wo der junge Herrscher sich verbarg, und Ardabil, dem Erbsitz seiner Familie. Der Weg, den Ismā'il im Jahre 905 bei seinem denkwürdigen Marsche einschlug, führte über Tārom—Barandaq—Nasāz—Ku'i—Hifzābād—Abaruk—Ardabil (vgl. E. D. Ross, *The early years of Shah Ismail*, in *J.R.A.S.*, 1895, S. 332). Tārom wird im *Tārīkh-i 'Ālam-ārā* mehrfach als der Ort erwähnt, wo die Šafawiden den Winter (im Jahre 921) verbrachten und jagten (in den Jahren 1002, 1003) und von wo aus sie die Unternehmungen gegen den Gilān aus sandten.

Schliesslich sogen die türkischen Elemente die iranischen (die dailamitischen, gilānesischen) allmählich auf. Unter Nādir wurden die Amarlukurden in Mandjil und im Pušt-i Kūh im Gebiete Tārom angesiedelt. Nach Rawlinson gehörten sie zum Stamme Lūlū [Lölö?, dessen Spuren man im oberen Syrien (Le Coq), bei Teheran (Brugsch) u. a. findet], waren aber zu seiner Zeit schon türkisiert. Jedoch unterscheidet Rabino (*R.M.M.*, XXXII, 261) zwischen den Rishwand-Kurden (von Sulaimāniya), die von 'Abbās I. bei Mandjil angesiedelt wurden, und den 'Amarlu-Türken (?), die zur Zeit Nādīrs dorthin gekommen waren. Wie dem auch sei, heute hat der Tārom eine türkische Bevölkerung; nach Fortescue verstanden die Bauern von Giliwān an kein Persisch mehr. Auch in den Ortsnamen bedeckt eine türkische Schicht allmählich die alte iranische Nomenklatur (vgl. Pardalis [von \*prd „Brücke“], Nimahil, Niyāb, Gulčīn u. a.). Die alten iranischen Ortsnamen in Adharbāidjān sind noch zu bearbeiten; aber offenbar gehörten die Lokaldialekte der sogenannten „nordwestlichen“ Gruppe an; vgl. d. Art. TĀT.

Nach dem *Mir'āt al-Buldān* (S. 335) machten die Qādjaran aus dem Tārom eine besondere Domäne und gaben sie dem Muhammed Khān Dawalu, seinem Sohne Allah-yar Khān Aḡaf al-

Dawla u. a. als Lehen (*Iḡfā' wa-Tiyūl*). Nach der Thronbesteigung Riḍā Shāh's wurde eine Strafexpedition nach Khalkhāl gesandt, und mehrere Ortskhāne (Rashid al-Mamālik u. a.) wurden gehängt.

*Litteratur*: siehe die Artikel SAFID-RUD und SHĀH-RUD (in letzterem ist die Lokalisation des Kantons Bara zu berichtigen); Hamdallāh Mustawfi, *Nuḣat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 65, 81, 180, 223; Hādjdjī Khalifa, *Djihān-mumā*, S. 297; Muhammed Ḥasan Khān Šanī' al-Dawla, *Mir'āt al-Buldān*, Tihirān 1294, I, 334—37; Olearius, *Moscovitische und persian. Reisebeschreibungen*, Schleswig 1663, Kap. 28, S. 471—75 (Buzun—Sengoa [= Sandjāwā]—Pardalis); Morier, *A second journey*, London 1818, S. 256—58 (Ardabil—Herow—Paras—Mamau—Ak-kānd—Zandjān); Jaubert, *Voyage en Arménie*, Paris 1821, S. 195 (Ardabil—Hiriz—„Ghendjā“ (?)—Khalkhāl—Zandjān); Monteith, *Journal of a tour through Azerbaijan* (sic!), in *J.R.G.S.* III (1833), 10—2 (Miyāna—Mandjil am linken Ufer des Kizil-Uzān entlang [ziemlich konfus]); Ritter, *Erdkunde*, VIII, 633—39; Rawlinson, *Notes on a journey from Tabriz*, in *J.R.G.S.* X (1840) (Zandjān—Ak-dagh—Kishlak—Darrām—Kawkand—Obar—Darband—Mandjil); Sarre, *Reise v. Ardabil nach Zendschan*, in *Pet. Mitt.*, XLV (1899), 215—17 (Koraim—Sandjāwā-čai—Fo'adji—Afshar—Pardalis); de Morgan, *Etudes géographiques*, I (1894), 194, Taf. LXI u. LVII („pont de Leis“, lies: Pardalis!); Le Strange, *The Lands of the East. Caliphate*, S. 170, 225—26 (mit mehreren Irrtümern); Fortescue, *The western Elburz and Persian Azerbaijan*, in *J.R.G.S.*, 1924, S. 301—18 (Mandjil—Banari—Barandaq—Nimahil—Kara-bulak—Kadjal—Pardalis—Miyāna); Schwarz, *Iran im Mittelalter*, VIb (1926), 736—39 (worin sich Auszüge aus arabischen Quellen befinden). — Für Einzelheiten Khalkhāl betreffend vgl. Khanikov, *Map of Azerbaijan*, in *Zeitschr. d. allgem. Geogr.*, XIV (1863).

2. Stadt in Fārs [Yākūt: Tirm; *Fārs-nāma*, ed. Le Strange: Tār(u)m], im äussersten Osten der Provinz nach Kirmān zu. Die Stadt scheint dem Tāravā im Lande der Yautiyā zu entsprechen (Behistan, III, 7). Heute ist Tārom eine *Nāhiya* im Bulūk Sabā; vgl. Ḥasan Fasa'i, *Fārs-nāma-yi Nāsirī*, Tihirān 1314, S. 217—18; Dupré, *Voyage en Perse*, I, 372—76; Ritter, *Erdkunde*, VIII, 743; Šanī' al-Dawla, *Mir'āt al-Buldān*, S. 338; Preece, *Journey from Shiraz to Jask*, *Suppl. Papers, Proceed. R. Geogr. Soc.*, I (1885), 403—37; Le Strange, *The Lands*., S. 292—95; Schwarz, *Iran*, II (1910), 107—8; Bartholomae, *Altiran. Wörterbuch*, Kol. 648, 868, 908, 1854. (MINORSKY)

**TARRAGONA**, arabisch TARRĀKŪNA, eine kleine Stadt im Nordosten Spaniens, am Mittelmeer und Hauptstadt der Provinz gleichen Namens. Diese Stadt mit einer gegenwärtigen Bevölkerung von 23 300 Seelen nimmt die Stelle der alten Zitadelle *Tarraco* ein, die einer der Hauptpunkte der römischen Herrschaft in Spanien und von der Zeit des Augustus ab die Hauptstadt der Provinz Hispania Tarraconensis war. Die Muslime behielten nach der Einnahme Tarragona's den alten Namen bei. Sie verwüsteten die Stadt zuerst im Jahre 724, hielten sie dann aber während der ganzen Zeit des Omayyaden-Khalifat's von Cordoba besetzt. Zweimal musste sie den



Christen wieder genommen werden, das eine Mal Ludwig von Aquitanien und das zweite Mal dem katalanischen Fürsten Ramon Béranger. Sie wurde im Jahre 1220 durch Alphons den Streitsüchtigen endgültig der islamischen Herrschaft entzissen.

Die arabischen Geographen legen Tarragona (wie Granada) zuweilen den Beinamen "Judenstadt" bei, ein Beweis, dass die Juden einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung bildeten. Im Kreuzgang der Kathedrale zu Tarragona ist ein blinder Bogen aus Marmor in Form einer Nische mit einer Inschrift auf den Namen 'Abd al-Rahmān's III. und mit der Jahreszahl 349 (960) erhalten.

*Litteratur:* al-Idrīsī, *Ṣifāt al-Andalus*, S. 191—231; Abu 'l-Fida', *Taḳwīm al-Bulḍān*, ed. Reinaud, II, 37 u. 261; Yāqūt, *Mu'djam al-Bulḍān*, s. v.; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algier 1924, Index; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari, *al-Rawḍ al-mi'ṭār fī 'Adjā'ib al-Aḳṭār* (Spanien), ed. in Vorbereitung, N<sup>o</sup> 76; G. Marcais, *Manuel d'art musulman*, I, 260. (E. LÉVY-PROVENÇAL)

**ṬARSŪS**, Stadt an der Grenze zwischen Klein-Asien und Syrien, die Geburtsstadt des Apostels Paulus. Sie liegt in einer von einem Flusse (Kydnos, später Nahr Baradīn benannt) durchströmten, sehr fruchtbaren Ebene. Am Knotenpunkt mehrerer wichtiger Strassen und nicht weit vom Meere gelegen, spielte sie schon im Altertum eine bedeutende Rolle als Handelsstadt und zeichnete sich in der hellenistischen Zeit durch ihr reges geistiges Leben aus. Das Christentum verbreitete sich früh, und Bischöfe und Metropolen von Ṭarsūs werden in den Konzilsakten genannt. Als die Araber diese Gegenden erobert hatten, liessen die Omayyaden Ṭarsūs und die andern an der Grenze des Römerlandes liegenden Städte neu befestigen. Später nannte man diese Städte, die einen Gürtel bildeten, die „Schützenden“ (*al-'Awāṣim*, s. d.). Sie gehörten nach der arabischen Einteilung zum nördlichsten Djund, wurden aber von Hārūn al-Raṣhīd davon getrennt. Sie hatten eine sehr exponierte und gefährvolle Lage, und besonders hatte Ṭarsūs als reiche Handelsstadt darunter zu leiden. In den fortwährenden Kämpfen zwischen den Byzantinern und den Muslimen brachen bald von der einen, bald von der andern Seite Kriegsscharen ein, um sie anzugreifen und zu plündern, und öfters mussten die Bewohner sich durch Flucht retten, weshalb die Sieger manchmal Besatzungen aus andern Gegenden sich dort ansiedeln liessen. Im Jahre 162 (779) brachte der Ṭaiyite Ḥassān b. Kaṭṭaba dem Khalīfē al-Mahdī eine Beschreibung des in Trümmern liegenden Ṭarsūs, das nach seiner Schätzung 100 000 Bewohner fassen konnte, und als später Hārūn al-Raṣhīd erfuhr, dass die Byzantiner die Absicht hatten, die Stadt wieder aufzubauen, gab er Befehl, ihnen zuzukommen, und so wurde Ṭarsūs im Jahre 172 (788) wiederhergestellt, von den Arabern bevölkert und mit einer Moschee versehen. Darnach muss es wieder den Muslimen verloren gegangen sein; aber nachdem die Feindseligkeiten zwischen den Byzantinern und den Muslimen eine Zeitlang geruht hatten, unternahm im Jahre 215 (830) der Khalīfē al-Ma'mūn einen Feldzug gegen die 'Awāṣim, der Ṭarsūs und das östlich davon liegende Mopsuestia in seine Gewalt brachte. Der Khalīfē selbst wurde in Ṭarsūs begraben, wo sein Grabmal in der Folgezeit zu sehen war. Von muslimischen Richtern in Ṭarsūs zu dieser Zeit ist die Rede

Ibn Sa'd, VII, 93, 3. Im Jahre 269 (882) eroberte Ibn Ṭulūn das Grenzgebiet, aber die ṭulūnidische Herrschaft war nicht von langer Dauer. In der Mitte des IV./X. Jahrhunderts kam Ṭarsūs in den Besitz der Ḥamdāniden, als Saif al-Dawla sich Nordsyrien unterwarf; aber kurz danach im Jahre 354 (965) gelang es dem byzantinischen Kaiser Nikephoros, Mopsuestia und Ṭarsūs mit andern Städten der 'Awāṣim zu erobern, und Ṭarsūs blieb nun längere Zeit in christlichem Besitz. Nikephoros liess die Korāne verbrennen und die Moscheen niederreißen und stellte der muhammedanischen Bevölkerung die Wahl, ob sie, falls sie nicht das Christentum annahmen, auswandern oder gegen Zahlung einer Djizya [s. d.] in der Stadt bleiben wollten. Die Mehrzahl zog vor auszuwandern, aber nicht wenige traten zum Christentum über.

In der auf diese Weise endenden Periode hatte Ṭarsūs sich in einem blühenden Zustande befunden unter fleissiger Ausnutzung der fruchtbaren Umgebung. Die Bevölkerung wurde fortwährend durch Einwanderungen aus den Nachbarländern vermehrt, die in glühender Begeisterung für den Islam am heiligen Kriege teilnehmen wollten, bis sie darin ihren Tod fanden. Näheres über die Verhältnisse der Stadt gegen das Ende der Periode geben einige arabische Schriftsteller. Mas'ūdī teilt mit, dass sie ursprünglich eine Besatzung von 8 000 Mann hatte und dass eins der Tore *Bāb al-Djihad* hiess, weil die gegen die Ungläubigen Ausziehenden durch dasselbe ausmarschierten. Iṣṭakhrī nennt 340 (951) Ṭarsūs eine grosse Stadt mit einer doppelten Mauer und einer Besatzung von 100 000 Mann Fussvolk nebst Reitern. Aus allen Landesteilen kamen Leute dahin, die sich meistens dort ansiedelten. Ibn Ḥawḳal wiederholt 367 (978) diese Beschreibung, aber mit mehreren Zusätzen: die wohlgebaute Stadt habe eine zahlreiche Bevölkerung, unter der sich mehrere durch ihre Weisheit auszeichneten; aus allen Ländern Westasiens kamen fromme Leute dahin, da jede Nation dort ihr Dār hatte, wo sie von den aus allen Gegenden dahin geschickten Gaben lebten, bis sie in den Kämpfen fielen. Da Ibn Ḥawḳal nach der Eroberung der Stadt durch Nikephoros schrieb, entspricht seine Darstellung nicht der damaligen Wirklichkeit, sondern ist einer älteren Quelle entnommen, vorgehen der kundige Muḳaddasī schreibt, dass er von Ṭarsūs keine Beschreibung gebe, da die Stadt damals in den Händen der Römer war.

Die Kreuzfahrer verbanden die 'Awāṣim mit dem Fürstentum Antiochia. Nach Idrīs's Beschreibung war Ṭarsūs damals eine grosse Stadt mit doppelter Mauer in sehr fruchtbarer Umgebung. Yāqūt bemerkt ausdrücklich, dass sie zu seiner Zeit (Anfang des VII./XIII. Jahrhunderts) im Besitz der Byzantiner war. Auch er erwähnt die doppelte Mauer und ausserdem den breiten sie umgebenden Graben und 6 Stadttore. Vor der byzantinischen Eroberung habe die Stadt sich in glücklichen Verhältnissen befunden, und es seien eine Reihe hochbegabter Männer aus ihr hervorgegangen. Im Jahre 1275 wurde die Umgegend von Ṭarsūs und Adhana vom Mamlūkensultan Baibars geplündert, und später wurde sie von Saif al-Dīn Kalā'ūn erobert. In der Mitte des IX./XV. Jahrhunderts erwähnt sie Khalīl al-Zāhirī als zur Jurisdiktion von Ḥalab gehörend; die Stadt hatte damals eine Mauer und eine schöne Burg und war von mehreren Ortschaften umgeben.

Heutzutage ist Ṭarsūs ein verfallenes und schmut-

ziges Städtchen ohne Denkmäler aus der bedeutenden Vergangenheit. Der Baradin fließt jetzt in einiger Entfernung von der Stadt, und das viele Wasser hat die nächste Umgegend in einen Sumpf verwandelt.

*Litteratur:* H. Bohlich, *Die Geistes-kultur von Tarsus im antiken Zeitalter*, 1913; Balādhuri, *Futūh*, ed. de Goeje, S. 163, 169, 171 f.; Mas'udi, *Murūj*, Pariser Ausg., VIII, 72; de Goeje, *BGA*, I, 64, 69; II, 122; III, 152; VI, 72; Tabari, *Annales*, ed. de Goeje, III, 2; 1103 f., 1440, 1942, 2163; Yāqut, *Muqām*, ed. Wüstenfeld, III, 526—528; Röhrich, *Geschichte des Königreiches Jerusalem*, S. 679, 934, 967. (FR. BUHL)

**TARTÜS**, früher Anṭartūs, öfter Anṭarsūs (analog Tarsūs) genannt, Stadt an der syrischen Küste; das antike Antarados gegenüber der Insel Arados (arab. Djazirat Arwād, auch Arwādh geschrieben; jetzt Ruwād). In der römischen Kaiserzeit wurde Tartūs in Konstantia umgenannt; doch blieb daneben der ältere Name bestehen und verdrängte jenen bald wieder völlig.

Die Muslime eroberten das befestigte Tartūs unter Führung von 'Uḫāda b. al-Sāmit im Jahre 17 (638). Die Stadt wurde zerstört und blieb jahrelang unbewohnt. Mu'āwiya baute sie wieder auf, befestigte sie und siedelte dort ebenso wie in Maraḳiya und Bulunyas Soldaten an, denen er Ländereien zuwies. Erst nach der Eroberung von Zypern vermochte Mu'āwiya auch die Insel Arwād den Griechen zu entreissen (Dimashki, Übers. Mehren, S. 186; Theophanes, *Chronik*, ed. de Boor, S. 344). Der Korān des Khalifen 'Othmān soll in Tartūs aufbewahrt worden sein. Ibn Khurdādhbih rechnet die Gegend (*Kūra*) von Tartūs zum Gebiete von Hims; nach Ya'qūbi (*BGA*, VII, 325) gehörten die Bewohner der Stadt (hier unrichtig *Anṭarūs* geschrieben, vgl. M. Hartmann, *ZDPV*, XXII, 163, No. 28) zum Stamme Kinda.

Als 357/8 (968) die Byzantiner unter Kaiser Nikephoros Nordsyrien eroberten, sollen die starken Befestigungen der Stadt sie nach dem Zeugnis des Zeitgenossen Ibn Hawkal (*BGA*, II, 116) vor einer Einnahme durch den Feind geschützt haben. Dagegen berichtet etwa ein Menschenalter später Yahyā b. Sa'īd aus Anṭākiya (als dessen Todesjahr oben Bd. I, S. 377, unrichtig das seines Vaters angegeben ist!), der Kaiser habe Tartūs, Maraḳiya und Ḥiṣn Djabala erobert (Yahyā, ed. Kračkovskij und Vasiliev, *Patrol. Orient.*, XVIII, 816). Im Jahre 386 (995/6) nahm Kaiser Basileios II. die Stadt ein (Yahyā und Djamāl al-Din b. Zāfir bei Rosen, *Zapiski Imp. Akad. Nauk*, XLIV, 32, 35 f., 241; Schlumberger, *L'Épopée byzantine*, II, 95 f., der fälschlich Tartūs von Tortosa unterscheidet). Zu Beginn des Jahres 1099 eroberten die Kreuzfahrer Tartūs, verloren es aber bald wieder. Erst 495 (1102) nahmen sie unter Führung Raymunds von Toulouse die Stadt endgültig in Besitz (Röhrich, *Gesch. d. Kgr. Jerusalem*, S. 33; van Berchem, *Voyage*, S. 322). Nach Raymunds Tode wurde Graf Wilhelm von Cerdagne mit Tartūs und Djabala belehnt (Weil, *Gesch. d. Chalif.*, III, 176). Durch den Vertrag von Devol (Sept. 1108) wurde dem byzantinischen Kaiser Alexios Komnenos unter anderem auch Arwād und Tartūs zugesprochen (Anna Komnena, *Ἀλεξιάς*, Bonner Ausg., II, 241: Ἀνταρῶς μετὰ τῆς Ἀνταρῶς; wobei mit ersterem die Insel Arwād, *insula Antharidus* bei Antonin. Placent., ed. Geyer, S. 159, gemeint ist;

vgl. Dussaud, *Topogr. hist. de la Syrie*, S. 124). Später geriet das Gebiet von Tartūs in den Besitz des Grafen von Tripolis (Belege bei van Berchem, *Voyage*, a. a. O.). Aus einem an Usāma b. Munqidh gerichteten Gedicht des ägyptischen Wezirs al-Malik al-Šāliḥ Abu 'l-Ghārāt Ṭalā'ī b. Ruzzik geht hervor, dass die Stadt schon vor 1158 im Besitz der Templer gewesen sein muss (Derenbourg, *Ousāma*, S. 293). Im Juli 1188 rückte Saladin gegen die Stadt heran, fand sie jedoch von ihren Verteidigern verlassen vor, da diese sich in zwei feste Türme der Stadtmauern zurückgezogen hatten. Saladin besetzte innerhalb einer Stunde die Stadt; den einen der beiden Türme, den sein Vasall, der Fürst von Irbil, erstürmte, liess er niederreißen und die Trümmer ins Meer werfen. Den anderen jedoch, der aus mächtigen Hausteinen errichtet und von einem wasserreichen Graben umgeben war, verteidigte der Kommandant der Templer so tapfer, dass Saladin die weitere Belagerung aufgab und sich damit begnügte, die Stadtmauern niederzureißen und die berühmte Marienkirche zu verwüsten (van Berchem, *JA*, 1902, S. 424 f.; *Voyage en Syrie*, I, 322 f.). Das Erdbeben im Mai 1202, das die ganze syrische Küste heimsuchte, soll zwar auch Tartūs betroffen, aber die seit 1188 offenbar wiederhergestellte Marienkirche verschont haben (van Berchem, *Voyage*, I, 323, 332). Dieses durch die darin verrichteten Wunder und Heilungen berühmte Bauwerk, in dem sich ein kostbares Bild der hl. Jungfrau befand, galt für ihr ältestes Heiligtum in Syrien (Dimashki, ed. Mehren, S. 208); offenbar kannte es bereits al-Idrisi (schrieb 1154; oder später? vgl. Pardi, *Rivista geogr. ital.*, XXIV, 1917, S. 308 ff.), wenn gleich er es fälschlich auf die Insel Arwād zu verlegen scheint (Dussaud, *Rev. Archéol.*, 1896, I, 317, Anm. 3; van Berchem, S. 331 f.). Im Jahre 611 (1214/5) wurde in dieser Kirche Graf Raymund von Tripolis, der Sohn Bohemunds IV. von Antiochia, von Ismā'iliten ermordet; aus Rache unternahm der Fürst einen Zug gegen die Festung Khawābi (Kamāl al-Din, Übers. Blochet, *ROL*, V, 48; Ibn Furāt bei Röhrich, *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 271, Anm. 1, 715, Anm. 4). Die Marienkirche lag nach einem von Papst Clemens IV. an Bischof Wilhelm von Tortosa gerichteten Breve vom 26. April 1265 innerhalb des Bereichs des Heiligtums des Apostels Andreas (Sbaraglia, *Bullar. Francisc.*, III, Rom 1759, S. 4, No. 6).

In den Vertrag von 1229 zwischen Kaiser Friedrich und dem Sultān waren Tarābulus, Ḥiṣn al-Akrād, Šāfiḥā', Marḳab, Tartūs und Anṭākiya nicht einbezogen; der Kaiser musste sich für den Fall eines Krieges zwischen diesen Gebieten und den Muslimen verpflichten, neutral zu bleiben (Röhrich, *Beiträge z. Gesch. d. Kreuzzüge*, I, 41, 77 f.; ders., *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 785).

Als Baibars 666 (1267/8) über Tarābulus gegen Anṭākiya zog, erschienen bei ihm Gesandte der Templer von Šāfiḥā' und Anṭartūs mit Geschenken und 300 bisher gefangenen Muslimen, wodurch sie erreichten, dass er ihr Gebiet schonte (al-Makrizi bei Quatremère, *Hist. des Sultans Mamlouks*, I/II, 52; Röhrich, *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 953). Ein Angriff des Sultāns auf Tartūs und andere Städte im Jahre 669 (1270/1) verlief ohne nennenswerte Erfolge (Makrizi, a. a. O., I/II, 84; Mufaddal b. Abi 'l-Faḍā'il, *Gesch. d. Mamlükensultāne*, ed. Blochet in *Patrol. Orient.*, XII, 528). Später sahen sich jedoch die Templer gezwungen, mit ihm einen



Vertrag zu schliessen, durch den ihr Gebiet, ebenso wie das von Maḡkab und Bāniyās, zwischen ihnen und dem Sultān geteilt wurde (Maḡrizī, *a. a. O.*, I/II, 151; Mufaḡḡal, *a. a. O.*, XII, 536, XIV, 445; Röhricht, S. 953). Der Templermeister Wilhelm von Beaujeu (de Bellojoco) schloss 681 mit al-Malik al-Manṣūr einen Waffenstillstand für Tartūs und Umgegend auf 10 Jahre und 10 Monate (vom 15. April 1282 an), in dem die beiderseitigen Besitzungen genau abgegrenzt wurden. Zu Tartūs gehörten 37 Distrikte der Gegend um 'Araima (jetzt Kal'at 'Araime) und Mi'ār (jetzt Burdj Mi'ār) (Maḡrizī, II/1, 177 f., 221—23; Röhricht, *Regesta regni Hierosolym.*, S. 377, N<sup>o</sup>. 1447; ders., *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 984). Nach der Eroberung von 'Akka wurde Tartūs von Sultān Khalil als eine der letzten Städte den Franken am 5. Sha'bān 690 (3. Aug. 1291) entrisen (Maḡrizī, *Sult. Maml.*, II/1, 126; Abu 'l-Fida', *Annales Muslem.*, ed. Reiske, V, 98; *Recueil des hist. or. d. Crois.*, I, 164; Weil, *Gesch. d. Califen*, IV, 181, Anm. 1; Röhricht, *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 1026 f.; van Berchem, *Voyage*, S. 324). Vorübergehend gelang es den Templern nochmals, sich von 1300—2 von der Insel Arwād aus in Tartūs festzusetzen (A. Trudon des Ormes, *Maisons du Temple en Orient.*, *RO L*, V, 1867, S. 426—28; van Berchem, *a. a. O.*). Die Insel wurde erst 702 (1302/3) unter al-Malik al-Nāṣir erobert, die dortigen Christen teils erschlagen, teils in die Gefangenschaft geführt und die Befestigungswerke geschleift (Maḡrizī, *Sult. Maml.*, I/II, 195; Abu 'l-Fida', ed. Reiske, V, 180; al-Idrisī, *cod. Bodl.*, N<sup>o</sup>. 887, *in marg.*, bei Le Strange, *Palestine*, S. 400; Weil, *Gesch. d. Chal.*, IV, 256).

Seit dieser Zeit bildete Tartūs einen kleinen Distrikt unter dem Na'ib von Tarābulus (Kaḡkaḡshandī, *Ṣubḡ al-'Aḡḡā*, bei Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie*, S. 116, 228; 'Umari, *Tārīf*, S. 182 bei R. Hartmann, *Z D M G*, LXX, 1916, S. 36, Anm. 14). Später verfiel die Stadt mehr und mehr; den wenigen Einwohnern des heutigen Tartūs (Tortosa) dient lediglich das Kastell der Kreuzzugszeit als Wohnstätte. Die Marienkirche ist in ihrer späteren Gestalt noch erhalten (Näheres über sie bei van Berchem, *Voyage*, I, 329—34; vgl. auch Enlart in *Syria*, II, 1921, S. 333 und M. Pillet, in *Syria*, VII, 1926, S. 420); ebenso die Befestigungswerke der Stadt (*Syria*, III, 1922, S. 269 f. über die Arbeiten Jusserands).

*Litteratur:* al-Iṣṭakhri, *B G A*, I, 61; Ibn Hawḡal, *B G A*, II, 116; Ibn Khurdāḡbih, *B G A*, VI, 76; Kudāma, *B G A*, VI, 230, 255; al-Idrisī, ed. Gildemeister in *Z D P V*, VIII, 1885, S. 20—2; Yāḡūt, *Mu'āḡjam*, ed. Wüstenfeld, I, 388 (s. v. *Antartūs*); III, 529 (s. v. *Tartūs*); Safī al-Dīn, *Marāḡid al-'Iḡlā*, ed. Juyḡbollī, I, 98 (Anf.); II, 201 (*Tartūs*); al-Dīmashḡī, ed. Mehren, S. 208; Abu 'l-Fida', ed. Reinaud, S. 229; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 394 f., 544; G. Rey, *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des Croisés en Syrie et dans l'île de Chypre*, S. 69 ff., 211 ff., Pl. VIII, XX; R. Dussaud, in *Rev. archéol.*, 1896, I, 315 ff.; 1897, I, 331 ff.; M. van Berchem—E. Fatio, *Voyage en Syrie*, I, 320—34; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'Époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 116, 228 Anm.; Dussaud, *Topographie histor. de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, S. 121—125.

(E. HONIGMANN)

**TARUDĀNT**, Hauptstadt des Sūs, im Süden Marokkos, am rechten Ufer des Wādī Sūs, ungefähr 150 km südwestlich von Marrakush (Marrakech) und 75 km östlich vom Hafen Agādir am Atlantischen Ozean. Tarūdānt kann man jetzt von diesen beiden Städten aus auf befahrbaren Wegen erreichen. Es ist eine kleine städtische Siedlung mit ungefähr 7000 Einwohnern. Für weitere Einzelheiten und für die Geschichte der Stadt vgl. den Artikel AL-SUS AL-AḡḡĀ, besonders S. 616<sup>b</sup>.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TARWIYA** ist eine nähere Bezeichnung für den 8. Dhu 'l-Hidjja (*Yawm al-Tarwiya*). An diesem Tag beginnt der islamische Ḥaḡḡj; die Pilger begeben sich von Mekka nach Minā und ziehen in der Regel nach einem kurzen Aufenthalt von dort weiter, um die folgende Nacht in 'Arafā zubringen zu können. In den muslimischen Werken wird der Ausdruck *Yawm al-Tarwiya* meist damit erklärt, dass die Pilger an diesem Tag ihre Tiere wegen des bevorstehenden Rittes durch wasserloses Gebiet ausgiebig tranken, oder dass sie für sich selber einen Vorrat an Wasser mitnehmen. Da aber *Tarwiya* eigentlich eher „Begießen“ als „Tränken“ oder „Wasservorrat mitnehmen“ bedeutet, kam man schon auf den Gedanken, der Ausdruck gehe auf eine Art sympathetischen Regenzauber zurück, mit dem das Fest der Wallfahrt in ältester Zeit eingeleitet worden sei. Damit wäre das Begießen und Bespritzen mit dem heiligen Zemzemwasser zu vergleichen, wie es Ibn Djubair im Sha'bān 579 (1183) bei den Mekkanern und al-Batanūni während der Pilgerfahrt 1909 bei den Beduinen beobachtet haben. S. auch ḤADJĪJ.

*Litteratur:* *Lisān al-'Arab*, XIX, 65; *Tāḡ al-'Arūs*, X, 159; Ibn al-Aḡḡir, *Nihāya*, II, 113; Lane, *An Arabic-English Lexicon*, S. 1195; R. Dozy, *Die Israeliten zu Mekka. Aus dem Holländischen übersetzt*, Leipzig/Haarlem 1864, S. 110—15 (die hier vorgeschlagene Erklärung aus dem Hebräischen ist überholt); Houtsma, *Het Skopelisme en het steenwerpen te Mina (Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, 4. Reeks, 6. Deel, 1904, S. 185—217), S. 211 f.*; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leiden 1880 (*Verspreide Geschriften*, I, 1 ff.), S. 126—28; A. J. Wensinck, in *Acta Orientalia*, I, 1923, S. 164; ders., *Arabic New-Year and the Feast of Tabernacles (Verh. A. W. Amsterdam, Letterk., N. R., XXV, 2), Amsterdam 1925, S. 28*; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, S. 101, 236 und Anm. 4; auch S. 83—5, 88; W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*<sup>3</sup>, 1927, S. 231 f.; Ibn Djubair, *Rihla*, S. 139 f.; Muḡammed Labib al-Batanūni, *al-Rihla al-hidjāziya*<sup>1</sup>, S. 104; Ibrāhīm Rif'at Pāshā, *Mir'at al-Ḥaramain*, Kairo 1344 (1925), I, S. 35, 313.

(R. PARET)

#### TAŞAWWUF.

1. Etymologie. — *Maṡḡdar* des V. Stammes, der von der Wurzel ṡūf „Wolle“ abgeleitet ist; zur Bezeichnung der „Gewohnheit, das wolene Gewand anzuziehen (*lābs al-ṡūf*)“, also sich dem mystischen Leben widmen und das werden, was man im Islām einen Ṣūfī nennt.

Die andern Etymologien des Wortes Ṣūfī, die vor kürzerer oder längerer Zeit vorgeschlagen wurden, müssen zurückgewiesen werden, z.B.: *Ahl*

*al-Šuffa* (Andächtige, die zur Zeit des Propheten in Medina auf der „Estrade“ der Moschee sassen), *Šaff awwal* (die erste Reihe der Gläubigen beim Gebete), *Banū Šūfa* (ein Beduinenstamm), *Šawfāna* (eine Gemüseart), *Šawfat al-Kifā* (Nackenlößchen), *Šūfiya* (Passiv des III. Stammes von der Wurzel *šafā*, gereinigt werden; dieses Passiv hat schon sehr früh, seit dem VIII. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, zu Wortspielen mit *Šūfi* „mit Wolle bekleideter Mystiker“ gedient) und das griechische *σοφός* (womit man versucht hat, die unmögliche Gleichung *σοφία* = *Taşawwuf* zu bilden). Nöldeke hat diese letztgenannte Etymologie widerlegt (*Z D MG*, XLVIII, 45), indem er zeigte, dass das griechische *Sigma* regelmässig im Arabischen durch ein *Sin* (und nicht durch ein *Šad*) wiedergegeben wurde und dass im Aramäischen kein Zwischen-glied vorhanden war, das von *sofós* zu *Šūfi* führte.

Der persönliche Beiname „al-Šūfi“ taucht in der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts in der Geschichte auf, und zwar mit *Djābir Ibn Haiyān*, dem šhi'tischen Alchimisten aus Kūfa, der ebenfalls eine besondere asketische Doktrin lehrte (vgl. *Khashish Nasā'i*, † 253 = 867, *Islikāma*, s.v.), und mit dem bekannten Mystiker *Abū Hāšim* aus Kūfa. Was den Plural „*Šūfiya*“ anlangt, der im Jahre 199 (814) gelegentlich eines kleinen Aufstandes in Alexandrien auftaucht (*Kindī, Kuḏāt Miṣr*, ed. Guest, S. 162, 440), so bezeichnet er zu derselben Zeit nach *Muḥāsibī (Makāṣib*, pers. Hs., Föl. 87) und *Djāḥiẓ (Bayān*, I, 194) eine halbšhi'tische Schule islamischer Mystik, die in Kūfa entstanden war und deren letzter Lehrer 'Abdak al-Šūfi, ein vegetarisch lebender Legitimist, um 210 (825) in Baghdād starb. Das Wort *Šūfi* war also im Anfang ganz auf Kūfa beschränkt.

Diesem Wort war ein ausserordentliches Geschick vorbehalten; noch nicht 50 Jahre später bezeichnete es sämtliche Mystiker des Irāk (im Gegensatz zur Malāmīya, den Mystikern in Khurāsān), und zwei Jahrhunderte darauf bedeutete *Šūfiya* sämtliche islamischen Mystiker, ebenso wie noch heute unsere Ausdrücke „Sufi“ und „Sufismus“ in der Orientalistik. In der Zwischenzeit war das Tragen des *Šuf* oder des „Mantels aus weisser Wolle“, das um 100 (719) noch für eine fremde und tadelns-werte Sitte christlichen Ursprungs galt (als solche wurde sie dem Farḡad Sabakhī, einem Schüler des Ḥasan Baṣrī, vorgeworfen), zu dem geworden, was es seither geblieben ist: eine völlig orthodoxe islamische Sitte; zahlreiche *Ḥadīthe* (die von *Djāw-biyārī* verbreitet und wahrscheinlich auch erfunden wurden) machten aus dem *Šuf* den von Muḥammed bevorzugten Ordensmantel.

2. Ursprünge. Gewiss, die mystischen Kor'an-Tafsire und die mystischen *Ḥadīthe* über das Innen-leben Muḥammeds, von dem man in Wirklichkeit so wenig weiss, sind verhältnismässig spät und daher verdächtig. Aber der Hang zum mystischen Leben, der sich in allen Ländern und bei allen Rassen findet, hat im arabischen Islām auch in den beiden ersten Jahrhunderten nicht gefehlt; *Djāḥiẓ* und *Ibn al-Djawzī (Ḥuṣṣūṣ)* haben uns (von den späteren Legenden einmal ganz abgesehen) die Namen von mehr als 40 glaubwürdigen Asketen aus dieser Zeit überliefert, bei denen die „Verinnerlichung“ der Kultgebräuche reine Züge mystischen Lebens in Erscheinung treten lässt. Übrigens kann man heute nicht mehr behaupten, Muḥammed habe a priori die Mystiker aus dem islamischen Gemeinwesen ausgeschlossen; denn es ist erwiesen, dass das bekannte

*Ḥadīth Lā rahbāniyata fi 'l-Islām* „kein Mönchs-tum im Islām“, dem Sprenger zu Unrecht diese Tragweite beigelegt hatte, unecht ist; muss es doch frühestens im III. Jahrhundert d. H. erfunden worden sein, um eine neue tadelnde und unter-sagende Auslegung eines berühmten Kor'anverses (*Sūra LVII, 27*), in dem die *Rahbāniya* (= das Eremitenleben, Gelübde der Keuschheit und des Klosterlebens) erwähnt wird, zu begünstigen und zu bestärken: ein Vers, der von den Exegeten der ersten drei Jahrhunderte d. H., wie *Mudjāhid* und *Abū Imama Bāhilī* (vgl. *Massignon, Essai*, S. 123–31) und von den gelehrtesten der alten Mystiker (vgl. *Djunaid, Dawā*) einstimmig in einem gestat-tenden und lobenden Sinne interpretiert wurde, bevor die gegenteilige Auslegung sich verbreitete, welcher *Zamakhshari* zum Siege verhalf.

Die islamische Mystik kann sich unter den *Ša-ḥāba* auf zwei wirklich glaubwürdige Vorläufer, *Abū Dharr* und *Hudhaifa*, berufen (die Fälle des *Uwais* und *Šuhaib* sind schlecht begründet). Nach ihnen kommen Asketen (*Nussāk, Zuhhād*), Büsser oder „Weiner“ (*Bakkā'ūn*) und volkstümliche Pre-diger (*Ḥuṣṣā*). Zuerst vereinzelt, streben sie bald danach, sich wie die andern islamischen Gelehrten in zwei Schulen zusammenzuschliessen, in Schulen, die ihr Zentrum an der mesopotamischen Grenze der arabischen Wüste hatten: in Baṣra und in Kūfa.

Die arabische Kolonie in Baṣra, aus tamimiti-schem Stamm, mit realistischem und kritischem Temperament, eingenommen für die Logik in der Grammatik, für den Realismus in der Poesie, für den Kritizismus im *Ḥadīth*, für den Sunnismus mit mu'tazilitischen und ḡadaritischen Neigungen in der Dogmatik, hatte zu Lehrern in der Mystik: *Ḥasan Baṣrī* († 110 = 728), *Mālik b. Dinār*, *Faḍl Raḡḡāshī*, *Rabāḥ b. 'Amr Kaisī*, *Šaliḥ Murri* und 'Abd al-Wāḥid b. *Zaid* († 177 = 793), den Begründer der bekannten Koinobiten-Siedlung in 'Abbadān.

Die arabische Kolonie in Kūfa, aus yemeniti-schem Stamme, mit idealistischem und tradition-alistischem Temperament, eingenommen für die *Šarwāhid* in der Grammatik, für den Platonismus in der Poesie, für den *Zāhirismus* im *Ḥadīth*, für das *Šhi'tentum* mit murdjī'tischen Neigungen in der Dogmatik, hatte zu Lehrern in der Mystik: *Rabī' b. Ḳhaitham* († 67 = 686), *Abū Isrā'īl Mu-lā'i* († 140 = 757), *Djābir b. Haiyān*, *Kulaib Šai-dāwī*, *Manšūr b. 'Ammār*, *Abu 'l-'Atāhiya* und 'Abdak. Die drei letztgenannten beschlossen ihr Leben in der Hauptstadt des Reiches, in Baghdād, die nach 250 (864) zum Mittelpunkt der islamisch-mystischen Bewegung wurde; in diesem Jahre wurden die ersten Räume für fromme Vorträge und geistliche Musik (*Ḥalḡa*) sowie die ersten öffentlichen Kurse über Mystik in den Moscheen eröffnet.

Es ist ebenfalls die Zeit, in der die ersten öffentlichen Konflikte zwischen den Mystikern und den Theologen ausbrechen: die Prozesse des *Dhu 'l-Nūn Miṣrī* (240 = 854), *Nūrī* und *Abū Ḥamza* (zwischen 262 = 875 und 269 = 882, nach *Ibn al-Djawzī, Talbīs*, S. 183) und des *Ḥallādj* vor den *Ḳadi's* in Baghdād.

3. Die Rolle des Sufismus in der islām-mischen Gemeinschaft. — Die ersten islām-mischen Mystiker hatten nicht geahnt, dass sie mit den Verwaltungsbehörden der islamischen Gemein-schaft in Konflikt geraten würden. Wenn sie ziemlich zurückgezogen in freiwilliger Armut (*Faḡr*)



lebten, so geschah es, um besser über den Kor'an nachdenken zu können (*taḥarra'a* ist ein altes Synonym mit *taṣawwafa*), indem sie sich Gott im Gebete zu nähern suchten. Die Berufung zur Mystik entsteht gewöhnlich aus einer inneren Auflehnung des Gewissens gegen die sozialen Ungerechtigkeiten, nicht nur gegen die der anderen, sondern zuerst und vor allem gegen die eigenen Fehler, verbunden mit einem heftigen Verlangen nach innerer Läuterung, um Gott um jeden Preis zu finden; dies geht schon klar aus dem Leben, den Beispielen und den Predigten des Ḥasan Baṣrī hervor (vgl. Schaefer, *Isl.*, XIV, 1—72, und Massignon, *Essai*, S. 152—79) und findet seinen klassischen Ausdruck in den ergreifenden Autobiographien der beiden grossen Mystiker Muḥāsibī (*Waṣāyā*, Übers. bei Massignon, *a. a. O.*, S. 216—18) und Ghazālī (*Munqidh*, Übers. Barbier de Meynard). Dies gefährdet nicht unmittelbar die aufgerichtete Ordnung, so widerrechtlich auch das Verhalten des Fürsten sein mag. Aber die berufsmässigen Kanonisten und Theologen, die *Fuḳahā'* und *Mutakallimūn*, waren höchst unzufrieden darüber, Leute zu sehen, die davon sprachen, das Gewissen zu erforschen und dies und jenes vor dem *forum internum* abzuurteilen, während das kor'anische Gesetz nur das *forum externum* gelten liess, nur die offenkundigen Sünden bestrafte und gegen religiöse Heuchelei (*Nifāq*) machtlos blieb; sie suchten zu beweisen, dass die letzten Folgerungen aus dem Leben, das die Mystiker führten, irrigläubig waren, da diese ja behaupteten, dass die Intention mehr gelte als die Handlung, dass das praktische Beispiel (*Sunna*) vor dem Buchstaben des verpflichtenden Gesetzes (*Farq'*) den Vorrang habe und dass der Gehorsam höher stünde als die Beobachtung der vorgeschriebenen Regeln.

Unter den islamischen Gelehrten bezeugen die Khāriḡiten als erste ihre Feindschaft gegen den Sūfismus, und zwar gegen Ḥasan Baṣrī; sodann verdammt die Imāmiten (Zaiditen, Zwölfer und *Ghulāt*) seit dem III. Jahrhundert d. H. jeden Hang zum mystischen Leben; denn dieser verbreite unter den Gläubigen sowohl eine ungewöhnliche Lebensart (*Sūf*, *Khankā*), die sich im Trachten nach einem Gnadenzustand (*Riqā'*) äussere, der dann von der Verehrung der zwölf Imāme entbinde, als auch eine Lehre, die im Gegensatz zu ihrer herkömmlichen *Taḳīya* stände.

Die Sunniten waren bedächtiger in ihren Äusserungen, und sie haben niemals einstimmig die Mystik verdammt. Die Angriffe gegen die Mystik rührten bei ihnen von zwei Seiten her, einmal aus den konservativen Kreisen (*Ḥaṣḥwiya*): Ibn Ḥanbal wirft ihr vor, sie entwickle die Meditation auf Kosten des mündlichen Gebetes, verlange für die Seele einen dauernden Freundschaftszustand mit Gott (*Khulla*) und befreie sie dann von der Beobachtung des Gesetzes (*Idāha*); seine unmittelbaren Schüler Khashish und Abū Zur'a reihen die Mystiker in eine besondere Unterabteilung (*Rūḥāniya*) der Häresie der *Zanādika* ein.

Andererseits erklären die Mu'taziliten (und Zāhiriten) die Idee einer allgemeinen Liebe (*ʿIshq*), die den Schöpfer mit seinen Geschöpfen vereint, für absurd; denn sie enthalte in der Theorie den Anthropomorphismus (*Tashbīh*) und in der Praxis Berührung und gegenseitige Durchdringung (*Mulāmasa*, *Ḥulul*).

Aber im Grunde ist der gemässigte Sūfismus niemals vom sunnitischen Islām verurteilt worden;

zu allen Zeiten hat er aus dem Sūfismus seine praktische Moral und sein Gebetsleben entlehnt, von den volkstümlichen Schriften des Ibn Abi 'l-Dunyā († 281 = 894) bis zu Meisterwerken wie den *Ḥut al-Ḥulub* des Abū Tālib Makki († 386 = 996) und vor allem dem *Iḥyā'* des Ghazālī; die sunnitischen Gelehrten, die der Mystik feindlich gegenüberstanden, wie Ibn al-Djawzī, Ibn Taimiya und Ibn al-Kaiyim, haben sich vor dem überragenden moralischen Ansehen Ghazālī's gebeugt, und nur gegen den Monismus der Schüler des Ibn 'Arabī waren, übrigens ohne grossen Erfolg, die zahlreichen Verwünschungen der späteren sunnitischen Kanonisten gerichtet. Der Begründer der Wāḥābiten, so sehr er gegen die Mystik eingenommen war, hat selbst die *Waṣiya* des Šūfi Shāḫīk für Ḥatīm al-Aṣamm kommentiert.

4. Die historische Entwicklung der Definition von der mystischen Vereinigung. — Der ursprüngliche Sūfismus gründet sich auf den beiden folgenden Postulaten: a. die inbrünstige Ausübung des Kultes erzeugt in der Seele Gnaden (*Fawā'id*), geistige, übersinnliche Realitäten (das von den Ḥaṣḥwiya abgelehnte Postulat); b. das „Wissen von den Herzen“ (*ʿIlm al-Ḥulub*) soll der Seele eine auf Erfahrung gegründete Weisheit (*Ma'rifa*) verschaffen, welche die Zustimmung des Willens zu den empfangenen Gnaden in sich schliesst (von den Mu'taziliten abgelehnt, die es bei einer theoretischen Psychologie bewenden lassen). Die Šūfi schreiben dem „Wissen von den Herzen“ dynamischen Charakter zu, er zeichnet ihnen den Weg (*Safar*) zu Gott vor und macht ihn durch ein Dutzend Stufen (*Maḳāmāt*) und Stadien (*Aḥwāl*) kenntlich, durch erworbene Tugenden und durch empfangene Gnaden, wie in der „heiligen Leiter“ des Hl. Johannes Klimax; die Liste dieser Stufen und Stadien wechselt von Autor zu Autor (vgl. Sarrādj, Kūshairi, Ghazālī), enthält aber fast immer bekannte Ausdrücke wie: *Tawba*, *Ṣabr*, *Tawakkul*, *Riqā'*. Ohne auf die individuellen Verschiedenheiten dieses mystischen Weges besonderes Gewicht zu legen, halten die Šūfi vor allem an der Definition des Endzieles fest, wenn die Seele, über ihre fleischlichen Neigungen triumphierend, den wahren Gott findet, dem sie zustrebt, den Wirklichen (*al-Ḥaḳḳ*, ein Wort, das seit dem III. Jahrhundert d. H. in Gebrauch ist und vielleicht der Pseudothologie des Aristoteles entlehnt ist). — Aber wie soll man in orthodoxen Ausdrücken diesen höchsten Zustand definieren, in dem die Seele mit Gott jenes verzückte Zwiegespräch beginnt, über das Rābī'a, Muḥāsibī und Yahyā Rāzī als erste Mitteilung machen, einen Zustand, der das äusserst schwierige Problem der theopathischen Aussprüche (*Shāḥ*, s. d.) stellt.

Ein gewaltsamer Schritt ist es für die Mystiker, wenn sie von dieser Zeit an zu dem theologischen Wortschatz ihrer Zeit Zuflucht nehmen; sie entlehnen daraus hier und dort technische Ausdrücke, deren Sinn sie ein wenig „zurechtbiegen“, ohne dabei systematisch vorzugehen; Shāḫīk führt so *Tawakkul*, *Misrī* und Ibn Karrām *Ma'rifa*, *Misrī* und Bisṭāmī *Fanā'* (Ggs. *Baḳā'*; vgl. Kor'an LV, 26—7), Kharrāz *ʿAin al-Djām*, Tirmidhi *Wilāya* usw. ein. Dabei verwickelte sich die beginnende islamische Mystik in die Schlingen der Metaphysik der ersten *Mutakallimūn*, in eine atomistische, materialistische und okkasionalistische Metaphysik, welche die Geistigkeit (und sogar die Unsterblichkeit) der Seele leugnete und die ontologische

Einheit mit der arithmetischen Einheit vermengte; und gerade dies ordnet die Erklärungsversuche der ersten mystischen Schulen des Islām notwendigerweise in die Häresie der Hulūliya ein. Handelt es sich um die Karrāmīya, die das tatsächliche Interesse, das Gott den Seelen entgegenbringt, unterstreichen wollen, dann werfen ihnen die Ash'ariten vor, dass sie Akzidenzen in das Wesen des "Ewigen" einfügen; handelt es sich um die Sālīmīya, die versichern wollen, dass die inbrünstigen Seelen fähig werden, mit der göttlichen Gegenwart verwachsen zu sein, so erklären die Hanbaliten, dass sie Gott in die Zunge des Rezitierenden hineinbrächten; schliesslich, wenn die Hallādjīya aus dem ekstatischen Zwiegespräch, aus dem dauernden Personenwechsel, der im Grunde der Seele vor sich geht, schliesst, dass Gott aus den Heiligen seine lebendigen Zeugnisse (*Shawāhid*) gemacht habe, dann galt diese Ansicht für eine gotteslästerliche Unmöglichkeit, für eine widerrechtliche Besitzergreifung der Göttlichkeit durch die Menschlichkeit eines vergänglichen Körpers, da zwei Substanzen nicht gleichzeitig denselben Ort innehaben könnten.

Seit dem IV. Jahrhundert d. H. sorgt das Eindringen der hellenistischen Philosophie, das seit den ersten karmatischen Gnostikern und dem Arzte Rāzī bis zu Ibn Sīnā unaufhörlich anwächst, für einen korrekteren metaphysischen Wortschatz, der die Unkörperlichkeit des Geistes (*Rūh*) und der Seelen, die allgemeinen Gedanken, die Verkettungen mittelbarer Ursachen usw. mit umfasst. Aber dieser Wortschatz ist in der Pseudotheologie des Aristoteles mit platonischem Idealismus und plotinischer Emanationslehre verquickt, die auf die spätere Entwicklung des Šūfismus schwerwiegenden Einfluss ausüben sollten. Die wissenschaftlich gebildeten Mystiker dieser zweiten Periode schwanken zwischen drei philosophischen Erklärungen der mystischen Vereinigung: *a. Ittiḥādīya*, von Ibn Masarra und den Ikhwān al-Ṣafā bis zu Fārābī und Ibn Qaṣyī; sie erklären diese Vereinigung als die Bildung von Vorstellungen durch eine Einwirkung des aktiven Intellekts, durch eine göttliche Emanation (identisch mit dem *Nūr muḥammadī* der Karmaten und der Sālīmīya) auf die passive Seele; *b. Ishrāqīya*, von Suhrawardī, Ḥalabī und Dīldakī bis Dawwānī und Šadr al-Dīn Šīrāzī; sie lehren die Substanzialisierung (*Tadjawhur*) der Seele, eines göttlichen Funkens, der sich unter den Eingebungen des aktiven Intellekts wieder belebt; *c. Wuṣūliya*, von Ibn Sīnā bis Ibn Tufail und Ibn Sab'īn; sie beschränken sich darauf, hervorzuheben, dass die Seele zu Gott gelangt, dass sie alsdann das Bewusstsein einer völlig indifferenten Existenz annimmt, in der es weder eine Zahl noch irgend ein sonstiges Unterscheidungs-mittel gibt. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dass Ghazālī (*Maqṣad*, S. 74) die These der *Ittiḥādīya* widerlegt hat, eine These, die Ibn Sīnā in seinen *Nadjāt* (Ausg. Kairo, S. 402, 481) annimmt, die er aber in seinen *Ishārāt* (Kap. IX, S. 118; vgl. Ibn 'Arabī, *Tadjalliyāt*) ablehnt; ferner sei bemerkt, dass Ibn Sab'īn, ein überzeugter Hylemorphist, in Gott nur die Form (*Šūra*) oder das Individuationsprinzip (*Anniya*) aller erschaffenen Wesen sieht.

Die dritte und letzte doktrinaire Periode des Šūfismus beginnt im VII. (XIII.) Jahrhundert; ihre herrschende Schule hat mit vollem Recht von ihren Gegnern den Namen *Wahdatīya* (oder *Wa-*

*djūdīya*) erhalten, da sie sich zu der Lehre vom „existentialistischen Monismus“ (*Wahdat al-Wuḍūd*) bekannte. Das Lehrsystem der Wudjūdīya schlachtet früheres für sich aus: Kor'anverse (II, 109; XXVIII, 88; L, 15), den primitiven ash'aristischen *Kalām*, der jedes übersinnliche Ereignis für ein unmittelbares Eingreifen Gottes ansieht, und die überschwengliche Sprache der ersten Mystiker, wie Bisṭāmī und Hallādj (in den Aussprüchen, die 'Ain al-Kuḍāt Hamadhānī in seinen *Tamhidāt* gesammelt hat, bedeutet das Wort *Wudjūd*, das übriges von *Wadīd* Ekstase abgeleitet wird, noch die Befähigung eines Geschöpfes durch Gott, im Gegensatz zu *Kawn*, seiner Ausdehnung im Raum). Aber in Wirklichkeit hat die Lehre der Wudjūdīya ihren Ursprung in der seit dem III. Jahrhundert d. H. in Vorschlag gebrachten Identifizierung des *Nūr muḥammadī* der islamischen Gnostik mit dem aktiven Intellekt der hellenistischen Emanationslehre (selbst Ibn Ruṣḥd ist davon nicht frei, da er im *Tahāfut* versichert, dass das göttliche Vorherwissen der höhere Existenzgrad der Dinge ist und dass die Seelen sich darin vereinigen müssen wie ein einziger passiver Intellekt mit dem aktiven Intellekt). Ibn 'Arabī († 638 = 1240) hat als erster die Lehre von dem existentialistischen Monismus formuliert; für ihn ist im Grunde „die Existenz der erschaffenen Dinge nichts anderes als das Wesen der Existenz des Schöpfers“ (*wudjūa al-maḥlūqāt 'ain wudjūd al-khāliq*, wie Ibn Taimīya mit Recht bemerkt). Er lehrt in der Tat, dass die Dinge dem göttlichen Vorherwissen, wo sie als Ideen schon existierten (*Thubūt*), in fünf Schüben entströmen, und dass die Seelen durch einen logisch konstruierten umgekehrten Vorgang das göttliche Wesen wieder ergänzen werden. Farghānī und Dīlī bringen an dieser Haupttheorie, die bis heute die Theorie aller islamischen Mystiker geblieben ist, nur kleinere Verbesserungen an. Diese Theorie haben die persischen Dichter immer wieder in der einfachen Form besungen, wie es Kuniyawī, der Ordner von 'Attār's Gedanken, ausdrückt: „Gott ist die Existenz, insofern sie allgemein und bedingungslos“; sie flutet, wie das Meer unter seinen Wogen, durch die flüchtigen Schatten der Einzelwesen. Und am Ende des XVII. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung erregen Kawrānī und Nābuluṣī die Empörung der orthodoxen Sunniten durch ihren Schluss, dass dieser pantheistische Monismus der einzig richtige Sinn sei, der dem monothelistischen Glaubensbekenntnis des Islām zu geben sei (vgl. Massignon, *Hallāj*, S. 784–90); in ihren Augen bedeutet die *Shahāda*, durch die der Islām die reine Transzendenz des einzigen Gottes zu versichern glaubte, die absolute Immanenz Gottes in seiner Schöpfung, mit anderen Worten, dass sämtliche Wesen in allen ihren Handlungen göttlicher Anbetung würdig sind. Dieser Quietismus, der den Vorrang des göttlichen Befehls vor der gesetzlichen Vorschrift begründet, führte die Šūfī schliesslich unter anderem Paradoxen zur Rehabilitierung des Iblīs (von Dīlī behauptet) und zu der des Pharao aus dem Exodus (die bekannte These Ibn 'Arabī's).

5. Die weiteren charakteristischen Eigentümlichkeiten des Šūfismus und die kritische Betrachtung seiner Quellen. — Die weiteren Besonderheiten in der Lehre, die noch zu nennen bleiben, sind: *a.* Der *Ismāa* oder die geistige Genealogie, die erfunden wurde, um, wie im Ḥadīth, die Kette der Lehrer in der



Mystik auf die unmittelbare Unterweisung durch den Propheten zurückzuführen. Der älteste bekannte *Isnād* (*Fihrist*, S. 183) ist der *Khuldi's* († 348 = 959): dieser will durch folgende Glieder bis auf den Propheten zurückreichen: *Djunaid* (7), *Sakaṭi* (6), *Ma'rūf Karkhī* (5), *Farkād* (4), *Hasan Baṣrī* (3) und *Anas b. Malik* (2). Zwanzig Jahre später führt sich *Daḡḡak* († 405 = 1014; bei *Ḳu-shairi*, S. 158) auf die gleichen Namen zurück; aber er gibt vor *Karkhī* nur *Dāwūd Ṭā'ī* (4) an. Endlich nennt der klassische *Isnād*, der seit unserm XIII. Jahrhundert feststeht (Ibn Abī Ṭaibī'a, *ʿUyūn*, II, 250) und seitdem von allen grossen religiösen Orden angenommen worden ist, nach *Djunaid* (7), *Rūḡḡbari* (8), *Abū 'Alī Kātib* oder *Zaḡḡādī* (9), *Maghribi* (10) und *Gurgāni* (11) und — vor *Dāwūd Ṭā'ī* (4), *Ḥabīb 'Adjamī* (3), *Hasan Baṣrī* (2) und *'Alī* (1). Ibn al-Djawzī und *Ḍḥababī* haben gezeigt, dass die vier ältesten Glieder dieses *Isnād* falsch sind, da ihre Namensträger sonst nirgends vorkommen. Einige religiöse Orden benutzen einen *Isnād*, der von *Ma'rūf Karkhī* auf die neun ersten shī'itischen Imāme zurückgeht; dieser *Isnād* ist erst recht apokryph.

b. Die unsichtbare Hierarchie der gläubigen Seelen in dieser Welt (*Riḡāl al-Ghaib*); man glaubt, die Welt verdanke ihr Bestehen der Fürsprache einer verborgenen Hierarchie von „Schutzheiligen“ in bestimmter Anzahl, die unmittelbar nach ihrem Tode wieder ersetzt würden: es sind dies die 300 *Nuḡabā'*, die 40 *Abdāl*, die 7 *Umanā'*, die 4 *'Amūd* und ihr *Ḳuṭb* (der mystische Pol oder die mystische Weltachse = *Ghawṭh*).

c. Die Vorrechte und Dispense (*Ruḡḡḥaṣ*), auf denen sich das gemeinschaftliche Leben der Ṣūfī gründet [s. *ṬARĪQA*]: Vorrechte von oft anarchistischem Charakter, von den frühen Zeiten *Bistāmī's*, *Shiblī's* und *Abū Sa'īd's* bis zu den mehr oder weniger unverantwortlichen und anstössigen *Maḡḡdhūbīn* der neueren Zeit. Die Ṣūfī rezitieren in ihren Versammlungen besondere Gedichte; dieser für den Islām sehr charakteristische Litteraturzweig hat sich überall in reichster Fülle entwickelt und hat im allgemeinen weder Eintönigkeit noch Abgeschmacktheit vermieden; diese Litteratur, die dazu bestimmt ist, die Zuhörer mit ästhetischen Mitteln in eine masslose psychische Erregung zu versetzen, um eine Art künstlicher Ekstase auszulösen, preist in mystischer Weise den Wein (*Khamr*), der vom Gesetz für diese irdische Welt verboten und dem Paradies der Erwählten vorbehalten ist, den Becher der Liebe (*Ka's al-Maḡhabba*), den der Mundschenk (*Sāḳī* = *Shammās al-Dair* = *Tersabe'e*) im Kreise herumgehen lässt; dabei führt sie diese allegorischen Beschreibungen oft mit einer gewissen Freude am Kitzligen durch, was die meisten abendländischen Übersetzungen vernünftigerweise fortlassen. Unter diesen Gedichten ist vor allem bekannt: im Arabischen die Gedichte *Ibn al-Fārid's* und *Shushtari's*, im Persischen die Vierzeiler *Abū Sa'īd's*, die langen *Methnawī 'Attār's* und *Rūmī's* (vgl. seine monistische Erzählung: „Wer ist da?“ — „Du bist es!“ — usw.), die *Ghazal* des *Hāfiẓ* und die verschiedenen Gedichte *Djāmī's*, im Türkischen die Werke *Nesīmī's* und *Niyāzī's*. Diese Litteraturgattung ist sogar im Urdu und im Malaiischen heimisch geworden, wo sie noch heute weiterlebt, während sie jetzt im Vorderen Orient eingeschlafen ist; die heutigen gebildeten Kreise des Islām rücken immer mehr davon ab.

Das kritische Studium der Quellen des Ṣūfismus ist noch lange nicht abgeschlossen. Von der tiefgehenden dogmatischen Verschiedenheit überrascht, die seinen heutigen Monismus von der strengen Orthodoxie trennt, haben die ersten Islāmkundler geglaubt, sich den Ṣūfismus als eine Lehre fremder Herkunft vorstellen zu können, die entweder aus dem syrischen Mönchtum (*Merx*) oder aus dem griechischen Neuplatonismus oder aus dem persischen Mazdaismus oder aus dem indischen Veda (*Iones*) stammt. *Nicholson* hat nun gezeigt, dass diese Entlehnungshypothese in dieser naiven Form unhaltbar ist; in der Tat kann man seit den Anfängen des Islām beobachten, dass sich die den islāmischen Mystikern eigenen Ansichten von innen heraus bei eifriger und wohl durchdachter Rezitation des *Ḳor'ān* und *Ḥadīṭh* unter dem Druck sozialer oder persönlicher Krisen in der islāmischen Gemeinschaft selbst gebildet haben. Aber wenn auch die ursprüngliche Struktur des Ṣūfismus spezifisch islāmisch und arabisch ist, so ist es doch nicht unnützlich, die fremden Elemente aufzuspüren, die sich mit ihm verbinden und in ihm weiterwuchern konnten; so hat man letzthin in den Andachtsübungen mehrere Dinge feststellen können, die aus dem christlichen Mönchtum stammen (*Asin Palacios*, *Wessink*, *T. Andrae*), sowie mehrere hellenistische philosophische Ausdrücke, die aus dem Syrischen übersetzt sind; die iranischen Analogien (die von *Bloch* vermutet werden) sind noch zu wenig erforscht; was die Elemente aus dem Sanskrit anlangt (*Theorie Hortens*), so wurden zu den alten analogen Vermutungen *Birūnī's* und *Dārā Shikūh's* über die Parallelismen zwischen den *Upanishād* oder dem *Yugā Sutra* und der Ideologie des primitiven Ṣūfismus wenig Argumente hinzugefügt; dagegen ist es wahrscheinlich, dass beim kritischen Studium der rhythmischen Bewegungen des Körpers beim *Dhikr* der heutigen Bruderschaften [s. *ṬARĪQA*] das Eindringen gewisser asketischer Methoden Indiens feststellbar ist.

*Litteratur*: Die abendländischen Werke über den Ṣūfismus sind mit viel Sorgfalt von G. Pfannmüller in seinem *Handbuch der Islam-Litteratur*, Berlin 1923, S. 265—92 zusammengestellt. Aus dieser langen Liste sind zur Orientierung besonders folgende Arbeiten hervorzuheben: R. A. *Nicholson*, *The Mystics of Islam*, London 1914; ders., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921; ders., *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge 1923. — Über einzelne Punkte kann man heranziehen: über die Anfänge der Mystik die scharfsinnigen Artikel von Goldziher (*RHR*, XXXVII, 314; *WZKM*, XIII, 35; XV, 33; *ZA*, XXII, 317; *ZDMG*, LXVIII, 544; *Isl.*, IX, 144); *Massignon*, *Essai sur les Origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922; ders., *La Passion d'al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922. Über *Ghazālī*: *Asin Palacios*, *Algazel*, Saragossa 1901; ders., in *Cultura española*, 1901, S. 209, und in *MEOB*, 1914, S. 67; *Obermann*, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālī's*, Wien 1921. Über *Ibn al-Fārid*: *Nallino* (als Entgegnung auf *Di Matteo*), in *RSO*, 1919—20. Über *Ibn 'Arabī*: *Asin Palacios*, *El místico Murciano Abenarabi*, Madrid 1925—26, 3 Bde. Über den indischen Ṣūfismus des XVII. Jahrh.: von *Kremer*, in *J A*, 1869, S. 105; über die Gesamt-

heit der psychologischen Methoden des Sūfismus: die Belege aus Effakī (Übers. in Huart, *Les saints des derrières tourneurs*, Paris 1918) und die Bemerkungen von D. B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago 1908. — Für die Originaltexte ist auf die guten Ausgaben von Nicholson (Sarrādj, 'Aṭṭār, Ibn 'Arabī und Rūmī) zu verweisen, auf die Übersetzungen von Richard Hartmann (Kushairī) und von Huart (Dārā Shikūh, in *JA*, 1926, S. 285), auf die Kommentare von Gairdner zu Ghazālī (*Al-Ghazzālīs mishkāt al-anwār*, London 1924), von Horten zu Suhrawardī Ḥalabī (*Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardī*, Halle 1912), von Köprülüzaḍe Mehmed Fu'ād über die ersten türkischen Mystiker (*Türk Edebiyyâtında ilk Mutevvevîler*, Stambul 1919), von Nyberg zu Ibn 'Arabī (*Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, Leiden 1919) usw. — Als grundlegende arabische Quellen muss man lesen: die Werke von Muḥāsibī, Makki, Ghazālī und Ibn 'Arabī, die dem Sūfismus gewogen sind, und die der beiden grossen Gegner des Sūfismus: Ibn al-Djawzī (*Talbīs Iblīs*, Kairo 1340) und Ibn Taimīya.

(LOUIS MASSIGNON)

**TASBĪH.** [Siehe SUBḤĀN ALLĀH.]

**TASHAHHUD** (A.), Infinitiv V. von der Wurzel *ṣh-h-d*, in der Bedeutung die *Shahāda* [s. d.] rezitieren, besonders während der *Ṣalāt*. Dabei muss im Auge behalten werden, dass *Shahāda* in dieser Formulierung nicht nur die „zwei Sätze“ umfasst, sondern 1. folgende Eulogie: Die gesegneten Begrüssungen und die guten Gebete kommen Allāh zu; 2. die Eulogie: Heil über dich, o Prophet, und Allāh's Barmherzigkeit und sein Segen; Heil über uns und über Allāh's fromme Knechte; 3. die eigentliche, aus den „zwei Sätzen“ bestehende *Shahāda*.

Diese Fassung beruht auf einer Tradition des Ibn 'Abbās, welche anfängt mit den Worten: Der Gesandte Allāh's lehrte uns den Tashahhud so wie er uns eine Sūra des Kor'ān's lehrte (z. B. Muslim, *Ṣalāt*, Trad. 60). In der Fassung des Ibn Mas'ūd (a. a. O., Trad. 56; Ahmed b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 422) fehlt in der 1. Eulogie das Wort „gesegneten“; in derjenigen des Abū Mūsā al-Ash'arī lautet die 1. Eulogie: „die guten Begrüssungen, die Gebete kommen Allāh zu“.

Nach al-Nawawī's Kommentar sind die Gelehrten darin einig, dass die drei Fassungen erlaubt sind; die Schulen gehen jedoch auseinander bezüglich der Frage, welche die vorzüglichste sei.

Der Tashahhud kommt zweimal in der *Ṣalāt* vor: als Schluss je zweier *Rak'a's* und als Schluss der ganzen *Ṣalāt*; in letzterem Falle folgt noch die zweimal gesprochene *Taslima*. Freie Herzensergüsse an Allāh dürfen vor die *Taslima* eingeschoben werden.

**Litteratur:** Die Fikḥbücher; das *Ḥadīth*-material verzeichnet Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v.; s. besonders die Stellen bei Timidhi; für die moderne Praxis S. Lane, *Manners and Customs of the Muslim Egyptians*, Kapitel *Religion and Law*.  
(A. J. WENSINCK)

**TASHBĪH**, das Verähnlichen, Gleichsetzen, Assimilieren, und TA'ṬĪL, das Entblößen, Entleeren, bezeichnen zwei entgegengesetzte Auffassungen in der Lehre vom Wesen Gottes und werden beide als schwere Dogmensünden verketzert. Der scharfe Kampf um diese

Begriffe, durch die auch das Dogma vom Kor'ān beeinflusst wird, erklärt sich aus der Zentralstellung der Gotteslehre im Islām. Die formale Ursache liegt im Kor'ān, der die absolute Einzigartigkeit Gottes stark betont und ihn doch zugleich unbefangenen anthropomorph beschreibt, ihm ein Antlitz, Augen, Hände beilegt und von seinem Sprechen und Sitzen redet. Die Kommentare wie etwa Ṭabarī zum Thronvers Sūra II, 256 (vgl. auch Goldziher, *Vorlesungen* 2, Heidelberg 1925, S. 102 ff.) verzeichnen die mannigfachsten, meist nicht mehr nachzuprüfenden Auslegungen, die zwischen grobem Unterstreichen des Wortlauts und verflüchtender Allegorese schwanken. Anstatt des sehr früh üblich gewordenen Namens Tashbīh, der nicht bloss eine Bezeichnung mit äquivoken, sonst für Menschen üblichen Ausdrücken bedeutet, da diese vom Propheten gleichsam vorgeschrieben waren, wird auch *Tamthīl* verwandt im Anschluss an Sūra XI, II, 9, wo jegliches Gleiche von Gott ferngehalten wird, während das Verbum *ṣh-b-h* II. nur Sūra IV, 156 für den Doketismus beim Tode Jesu begegnet. Das *Ta'wīl*, die rationale Ausdeutung des anthropomorphen Wortlautes, erscheint zwar auch als Mittel und Vorstufe der Entleerung, aber nicht einheitlich, da *ṭ-w-l* II. im Kor'ān nicht tadelnd ist. Die Sunna spielt auch hier ihre Doppelrolle. Es gibt *Ḥadīth*e, die ganz auf die Frage eingestellt sind, und zwar sowohl reine Tendenzsätze, welche erst aus diesem Kampfe heraus und für ihn geprägt wurden, als auch solche, die ursprünglich in dogmatischer Unbefangtheit entstanden, wie in einigen Sūfikreisen sich das Sehnsuchtsbedürfnis des mystischen Ephebenkultes zu den stark anthropomorphen Visionen von der edlen Jünglingsgestalt Gottes verdichtet haben mag (Ritter in *Isl.*, XVII [1928], S. 257; vgl. auch dessen vorausgehende Handschriftenachweise). Wieder andere *Ḥadīth*e wurden auf Grund ihres mehr beiläufigen Wortlautes als Kampfmittel herangezogen, z. B. das an sich soteriologisch-erbauliche vom nächtlichen Hinabsteigen Gottes, in dem der Schwerpunkt auf der Gebeterhörung lag.

Unsere Stellungnahme ist auf das Äusserste erschwert, da, soweit zu sehen, von den islamischen Theologen keiner sich selbst zu einer der beiden Theologumena bekennt, vielmehr jeder behauptet, dem Tashbīh gegenüber das *Tanzīh*, die Reinhaltung, und dem Ta'ṭīl gegenüber das *Taḥbīb*, das positive Hinsetzen auf Grund des *Tanzīl*, der Anerkennung des geoffenbarten Textes, zu vertreten. Um so mehr aber beschuldigt man sich gegenseitig einer oder gar gleichzeitig beider Vergehen. Zum völlig relativen Gebrauch der Begriffe kommt die ebenso relative Gruppierung ihrer vermeintlichen Vertreter. Bestimmte geschlossene Sekten *Mu'aṭṭila* und *Mushabbiha* gibt es nicht, vielmehr überschneiden die Differenzen in der Lehre von Gottes Gestalt und Attributen schon die sonstigen Aussagen über Gott, mehr noch die weiteren dogmatischen und die religionspolitischen Gegensätze. Wenig bekannt ist der angeblich älteste Entleerer *Djā'd* b. Dirham, den noch Ibn Taimīya in *al-Furqān* (s. *Madjmu'at al-Rasā'il al-kubrā*, Kairo 1323, I, 137, 1, ff.) für den Sturz des ausdrücklich als *Djā'd*iten bezeichneten letzten Omayyaden, und im Gegensatz dazu zugleich für das Bāṭinitentum der Assassinen und für das Rāfīditentum Syriens haftbar macht. Der meistgenannte Entleerer, der etwas jüngere *Djahm* b. Ṣafwān al-Rāsibī [s. d.], getötet 128 (745), war von dem Shī'iten Ibn al-Rawandī



als muʿtazilitischer Vereinheitlicher (*Muʿaḥḥid*) bezeichnet worden, von dem Muʿtaziliten Abu ʿl-Ḥusain al-Khaiyāt im *Kitāb al-Intiṣār* (*Le livre du triomphe*, ed. Nyberg, Kairo 1925, S. 133 ult., 134, 4) mit Berufung auf ein Verwünschungsge-  
 dicht des Biṣṭr b. al-Muʿtamir geradezu als Imām der Angleicher aus der Muʿtazila ausgestossen und wegen des einen gemeinsamen Teilsatzes vom jeweils erst beim Erschaffen der Dinge werdenden Wissen Gottes um eben diese Dinge mit dem Ultrashiʿiten Ibn al-Ḥakam (s. unten) zusammen-  
 gestellt (S. 126, 10), dem „Scheich des Verähnlichens“, das sonst al-Khaiyāt vor allem den Nābita, d. h. der ʿothmānisch-omaiyadischen Partei zuschiebt (S. 145, 9 f.); Ibn Ḥazm (*Fīṣal*, Kairo 1320, IV, 205, 15) gruppiert den Djahm unter die Murdjʿiten neben den Ashʿari; Shahrastānī (ed. Cureton, S. 61) und der Ibaḍī Abu Setta Muḥammad al-Ḳaṣbī (a. R. von Djanāwunī, *Kitāb al-Waḳʿ*, Kairo 1305, S. 70) gliedern ihn bei den prädestinarianischen Djabbariten ein. Obwohl die Kennzeichnung des Djahm als Entleerer allgemein scheint, sind doch die Häresiologien nur mit grösster Zurückhaltung als Quellen benutzbar. Während Kashīsh al-Nisāʿī (gest. 253 = 867; s. Massignon, *La passion d'al-Hallāj*, Paris 1922, S. 635 und Anm. 2) die Dogmatik des Djahm als *Takhlīm*, Reinfegung, von kreatürlichen Zutaten bezeichnet, und Ashʿari, *Maḳālāt al-Islāmīyīn* (ed. Ritter, S. 267, 11 f.) und ähnlich Baghdādī in *Farḳ bain al-Firaḳ* (Kairo 1328, S. 199, 11) nur hervorheben, dass Djahm aus Vorsicht vor dem Tashbih nicht lehrte, „Gott sei ein Etwas“, zitiert Ibn Ḥazm auch die negative Negation „aber auch nicht ein Nicht-Etwas“, aus der die gleiche Ängstlichkeit vor der Entleerung oder seiner Steigerung, dem *Ibtāl*, der Vernichtung, Annullierung, dem Nihilismus, spricht. Von den zahlreichen Streitschriften gegen Djahm liegt die des Ahmed b. Ḥanbal vor in *al-Radd ʿalā Zannādika wa ʿl-Djahnīya* (s. *Ḥaḥīyat Fekultesi Meḳ-muʿaṣṣi*, 1927, S. 313–27). Ibn Ḥanbal lässt allerdings den Gegner wenig zu Worte kommen, und dessen Einwände dürfen nicht ohne weiteres als authentisch betrachtet werden; immerhin ist der Gegenstand des Kampfes und die Beweisführung aus Korān und Sunna zu erkennen. Djahm habe geleugnet, dass Gott im Paradies von den Seligen geschaut werde, dass er mit Moses geredet habe, dass er auf dem Thron sitze. Dabei fasst aber Ibn Ḥanbal die Vorsicht des Djahm vor der Festlegung Gottes an einem bestimmten Orte so äusserlich anthropomorph auf, dass er den Djahmiten die Konsequenz unterschiebt, Gott sei nach ihrer Auffassung auch in ihren Leibern, in Schweinebö-  
 chen und Latrinen. Er selbst aber muss dann das Sein Gottes bei Menschen in Sūra LVIII, 8; XX, 48; IX, 40 usw. als bildliches Taʿwīl erklären, das zeigt, wie wenig sich eine Scheidelinie ziehen lässt: Hier Sunniten mit Verbalexege, dort Muʿtaziliten mit Taʿwīl! Zugleich erntet Ibn Ḥanbal für sein Dogma, Gott sei ewig mit allen seinen ewigen Attributen, für die er unbedenklich das Gleichnis des aus Wurzel, Stamm, Ast, Zweigen, Blättern und Mark bestehenden Palmbaumes gebraucht, von Djahm den ersten Vorwurf der Hypostasierung nach Art christlicher Trinität.

Ahmed b. Ḥanbal ist die grosse orthodoxe Autorität gegen Tashbih und gegen Taʿwīl geworden. Auf ihn beruft sich Ashʿari [s. d.] für sein Glaubensbekenntnis in *Maḳālāt*, S. 277, 5. In vielen Specialschriften, besonders auch über das Schauen Gottes,

nahm er zum Thema Stellung. Dass er mit der einfachen Anerkennung der Hände, des Gesichtes und des Sichhinsetzens Gottes „Ohne ein Wie (*bi-lā kaif*)“ die rechte Mitte getroffen habe, wird von seinen Anhängern immer wieder herausgearbeitet, wie es jeder Muslim von sich behauptet; es ist ihm aber als „Eintritt in die Lehre der Verkörperer“ angestrichen worden von dem sich gleichfalls auf Ibn Ḥanbal berufenden Ibn Ḥazm (II, 166, 17–19), der wieder seinerseits gegen muʿtazilitische Begriffserweichung mit ebenso blassem Taʿwīl kämpft (vgl. II, 166, 16 f. zu 167, 6 ff.). Dass die ashʿaritische Gotteslehre von den Ibaḍiten stets als Tashbih bewertet wurde, zeigte noch jüngst al-Ḳāsim b. Saʿīd al-Shammākhī in *al-Ḳawl al-matin fi ʿl-Radd ʿalā ʿl-Mukhlāfīn* (Kairo 1324; vgl. bes. S. 67 ff.). Sein Urteil ist nicht milder als das des Almohaden Ibn Tūmart (s. *Le livre de Mohammed I. T.*, ed. Goldziher, Algier 1903, S. 261, 3; 232, 8) über das Tashbih der Almoraviden. Für al-Kātib al-Khwarizmi (*Mufaṭīḥ al-ʿUlūm* [ed. van Vloten], S. 27) sind die Ashʿariten einfach Mushabbih.

In dem Bemühen, möglichst nahe bei Ibn Ḥanbal zu bleiben, aber den Verdacht des Assimilierens abzuwehren, unterstreichen die Māturiditen mehr das Negative: Gott sei nicht umgrenzt, nicht zählbar, ungeteilt, nicht zusammengesetzt; z. B. Abū Ḥafṣ al-Nasafi (vgl. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York 1903, S. 309). Das hat, wie schon ihrem Vorläufer Biṣṭr al-Mārisī von ʿOthmān b. Saʿīd al-Dārimī, auch ihnen gleich dem Ghazālī von strengen Ḥanbaliten wie Ibn Taimiya (a. a. O., I, 425, 16) den Vorwurf des entleerenden Taʿwīl eingetragen. Aber auch die ḥanbalitische Theologenschule ist durchaus nicht einzig geblieben. Ibn al-Djawzī kämpft in *Daʿf Shubḥat al-Tashbih wa ʿl-Radd ʿalā ʿl-Mudjassima* (ed. Ḥusām al-Dīn al-Ḳudṣī, Damaskus 1345, bes. S. 5 ff.) gegen drei Genossen für die nötige Begriffstreue. Aber gerade des Ibn al-Djawzī grosser Schüler Ibn Taimiya gilt neben Männern wie Abū ʿAmir M. b. Saʿdūn al-Ḳurashī als schlimmer Verähnlicher seit der allzu viel zitierten Notiz des Ibn Baṭṭūṭa, er habe gelehrt: „Gott steigt herab, wie ich jetzt (vom Katheder) hinabsteige“. Bedenklicher als die auffällige Notiz des Ḥusām al-Dīn dazu (bei Ibn al-Djawzī, a. a. O., S. 48 Anm.) mag stimmen in seinen eigenen Schriften der Kampf gegen: Blick wie mein Blick, Hand wie meine Hand! (*Furḳān*, I, 119, 13); ferner seine mit gleichem Rechte rationalistisches Taʿwīl zu nennende Auslegung vom Sein Gottes bei den Menschen (I, 456 ff.); dann der stete Versuch, die anthropomorphen Ausdrücke für Gott in eine Sphäre sui generis zu transponieren, vor allem aber seine Einschätzung aller grobmateriellen Hādīthe vom Hinabsteigen Gottes als bewusster Unterschiebungen der Zindīke, erfunden, um die Sunniten lächerlich zu machen (I, 280, 2), und im ganzen seine immer wiederholten Wendungen gegen Tashbih und Taʿwīl (I, 270, 14 ff.; 395, 2 ff. usw.), die wenigstens sein subjektives Bemühen und seine persönliche Überzeugung kennzeichnen.

Schlimmer steht es bei Abū Muḥammad Ḥishām b. al-Ḥakam, gest. um 199 (814), da wir keine Schriften von ihm haben. Ashʿari lässt in *Maḳālāt*, S. 29, 3 ff. immerhin noch die Unstimmigkeit der gesammelten Nachrichten erkennen. Unter ihnen findet sich auch eine ausdrückliche Verwahrung

dieses Hishām gegen wirkliches Ähnlichsein, ferner eine knappe positive Andeutung der gemeinten Vorstellung, nämlich von einer Verwandtschaft und Entsprechung (*mutashābih*; bei Djurdjānī und Īdī, *Mawāḳif*, ed. Soerensen, Leipzig 1848, S. 347, 5 u. 11: *mushābihān*), welche erst die Beziehung Gottes zum Geschaffenen und damit erst seine Kenntnis desselben ermögli­che durch sein so nur begreifliches ausstrahlendes Eindringen. Wenn dann Ash'ari trotzdem seinen Abschnitt über die Verähnlicher eröffnet mit diesem „Hishām, der den Gegenstand seiner Anbetung einem Menschen angeglichen“ habe, so blickt man in die Entstehung jener sorglosen Etikettierung, wie sie in den späteren Häresiologien üblich ist. Widersprechend sind auch die ausführlichen Sonderdarstellungen der Shi'iten selbst. Doch erscheint hier ein anderer Hishām, Ibn Salīm al-Djawālīkī, als der gröbere, weil er auf Grund des Ḥadiṡ „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde“, in dem auch er das Suffix auf Gott bezog, von Gottes Haar und Seiten gesprochen habe (*Kashshī, Ma'rifat Akhbār al-Ridjal*, Bombay 1317, S. 183; Asterābādī, *Manḥadj al-Makāl fi Tuhkik Ahwāl al-Ridjal*, Teheran 1306, S. 367). Hishām b. al-Ḥakam dagegen habe bei aller Sorge für das *Ithbāt* und bei aller Angst vor dem *Ithbāl*, die ihn ausser dem zerfließenden Ausdruck „Ein Etwas (*Shay'*)“ auch „Körper (*Djism*)“ wählen liessen, doch die Distanz sehr zu wahren gesucht. Überhaupt darf das *Tadḥisim*, d. h. Gott einen Körper beilegen, nicht ohne weiteres von Tashbih als dessen gröbste Form hinzugesetzt werden, da vielfach ausdrücklich die Klausel beigefügt wird „nicht gleich unserem Körper“, so auch bei Hishām b. al-Ḥakam. Doch findet trotz des Bemühens späterer Shi'iten, von ihren Ahnen den Makel der Ketzerei wegzunehmen, noch Asterābādī das schlimme Urteil über ihn vor als den Schüler des noch mehr mythischen „Daiṣāniten“ Abū Shākir. Die vielleicht nachdenklichste Bemerkung ist die des Ash'ari, dass Hishām b. al-Ḥakam in einem Jahr 5 Meinungen über Gott geäußert habe. Das ist durchaus möglich bei dieser, auch shi'itischen Quellen zufolge reichlich nervösen Persönlichkeit aus der Umgebung des Imām Dja'far al-Sādiq in einer Zeit, da es dogmatisch noch sehr brodelte, wie die vielen Polemiken des Kreises, auch der beiden Hishām gegeneinander zeigen. Die Shi'iten selbst sind dann weit auseinander getreten. Nuṣairier unter Ibn Ḥamdān al-Khaṣībī werden zu den Verähnlichern gerechnet. Die unter sich sehr verschiedenen Bāṭiniten werden gern allgemein gebrandmarkt als symbolisierende Nihilisten; aber einer ihrer Wortführer, Naṣir-i Khusraw, vertritt in *Zād-i Musāfirin* (Berlin 1923, S. 150 ff.) eine Lehre vom Schöpfer, die immerhin an die von Hishām b. al-Ḥakam überlieferten Sätze erinnern könnte, menschliche Verwandtschaft selbst mit dem „Allverstand“ kennt (vgl. *Rūṣhanā'ī nāma* in *ZDMG*, XXXV, S. 428 ff.), aber sich wegen der vielen Negationen und Distanzierungen in eine Klasse des Schemas nicht unterbringen lässt.

Eifrig ist der Kampf der Zwölfer gegen Ta'ṭil und Tashbih, mit Betonung des *Ithbāt*, aber besonderem mu'tazilitischen Argwohn gegen ein herunterziehendes Assimilieren. Eine Zusammenstellung findet sich in den Kapiteln: „(Mit Bezug auf Gott) Ablehnung eines Körpers, einer Gestalt und des Tashbih“, sowie „Ablehnung von Zeit, Raum, Bewegung, Ortswechsel“ in der Enzyklo-

pädie des Maḍjlisī, *Biḥār al-Anwār*, Buch II, Teheran 1306, S. 89–105. Nur bei späteren Autoritäten seit Kulainī, Ibn Bābūye, Ṭūsī ist die Kontrolle möglich.

Die Gefahren, denen Hishām b. al-Ḥakam so wechselnd auszuweichen gesucht habe, zeigen die immanente dogmatische Not zwischen den „beiden Grenzen (*Ḥadd*)“. Das Problem ist nicht so einfach, dass man mit allgemeinen Ausdrücken reinlich scheiden könnte in ein doppeltes Ringen um die Anerkennung Gottes als eines rein geistigen Wesens einerseits und um seine irgendwie personenhafte Realität andererseits. Denn wo wäre da etwa Ash'ari unterzubringen? Gewiss ist aus der islamischen dogmengeschichtlichen Erfahrung nur, dass jeder Ash'arit eine Eingliederung seines Meisters in eine von zwei so geschiedenen Klassen als unberechtigt beanstanden würde. Das Tashbih wird gefürchtet als Übergang zur Abgötterei und zum Polytheismus, das Ta'ṭil als Vorstufe zum Atheismus und Pantheismus, beide aber als ursprünglich innerlich verwandt empfunden: Weil Djahm sich ein Sprechen Gottes nur als auch Bauch, von Zunge und zwei Lippen kommend, also anthropomorph vorstelle, sei er Ibn Ḥanbal zufolge, auf seine entleernden Interpretationen der betreffenden Korānstellen verfallen; einen „Assimilations-Entleerer“ (*Ma'aṭṭil Mumathṭil*) nennt ihn Ibn Taimiyya (I, 127, 9).

*Litteratur:* Die abgerissenen Sätze in den Häresiologien und die häufigen Theologenanekdoten sind bei der Relativität der Standpunkte nicht einfach für böswillige Unterschiebungen zu erklären, dürfen darum nicht völlig ignoriert werden, können aber nur wertvolle Fingerzeige geben, welche Anschauungen nach der einen oder anderen Seite hin als besonders exponiert beurteilt werden. Auf solche nur vorläufige Bedeutung beschränkt sich auch der Wert der Polemiken in Bezug auf die Lehre der jeweils Angegriffenen; als authentische Quellen können sie nur für die Vorstellungen der betreffenden Polemiker selbst in Betracht kommen, wie für jeden anderen nur seine eigene Korānexegese und Dogmatik. (R. STROTHMANN)

**TĀSHFĪN** B. 'ALĪ B. YŪSUF, Almoraviden-Herrscher, der dritte dieser Dynastie, der den Titel *Amir al-Muslimin* trug, aber der letzte Fürst dieser Familie, der tatsächlich regiert hat.

Abu 'l-Mu'izz Tāshfīn, der Sohn des 'Alī b. Yūsuf [s. oben, I, 304] und der Enkel des Yūsuf b. Tāshfīn, übernahm beim Tode seines Vaters im Jahre 537 (1143) die Herrschaft, zu einer Zeit, als die Almohaden unter der Führung 'Abd al-Mu'min's [s. oben, I, 53] die Bergbevölkerung im Süden der Hauptstadt Marrākush für ihre Sache gewonnen hatten. Seine ganze kurze Regierungszeit verstrich mit dem Versuche, den Kampf gegen die Almohaden mit Hilfe des Generals Reverter durchzuführen. Aber seine Bemühungen waren nicht von Erfolg gekrönt, und nach mehreren Niederlagen im Norden und Nord-Osten Marokkos flüchtete er im Jahre 539 (1144/5) nach Oran, in Erwartung seiner Flotte, die von Almeria unter dem Befehl des Admirals Muḥammad b. Maimūn zu ihm stossen sollte. Die Truppen 'Abd al-Mu'min's vertrieben Tāshfīn aus der Stadt; ganz allein musste er des Nachts zu Pferde nach dem Meere zu entfliehen, wo seine Schiffe vor Anker lagen. Aber er wurde mit seinem Ross von der Höhe einer Klippe hinabgestürzt. Die Almohaden schnitten



seinen Kopf ab, balsamierten ihn ein und schickten ihn nach Tinmallal. Die meisten Historiker geben als sein Todesdatum den 27. Ramaḍān 539 (22. Febr. 1145) an; aber es findet sich auch 540 und 541.

*Litteratur:* 'Abd al-Wāhid al-Marrākushi, *al-Mu'djib*, ed. Dozy, S. 145—46; Übers. Fagnan, S. 176; Ibn Abi Zar', *Rawḍ al-Qir'ās*, ed. Tornberg, S. 108, 122; 'Abd al-Rahmān Ibn Khaldūn, *Ibar (Hist. des Berbères)*, Text, I, 247 u. 306, Übers., II, 85 u. 178; Yahyā b. Khaldūn, *Bughyat al-Ruwād*, ed. A. Bel, I, 86; Ibn al-Khatīb, *al-Iḥāṭa*, Ausg. Kairo, I, 284; ders., *Raḥm al-Hulal*, S. 53; al-Zarkashi, *Ta'rikh al-Dawlatayn*, S. 5; *al-Hulal al-marwshiya*, Ausg. Tunis, S. 100; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, X, 409—10; Übers. Fagnan (*Annales du Maghreb et de l'Espagne*), S. 540; al-Nāṣiri al-Salawī, *Istihṣā'*, I, 127; Übers. G. S. Colin, in *Archives Marocaines*, XXXI (1925), 209—13; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, II, 489—90; E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris 1928, S. 139, Anm. 2, S. 159, Anm. 5 und Index. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TASHKENT**, in arabischen und persischen Handschriften gewöhnlich *Tāshkent* geschrieben, grosse Stadt in Mittelasien, in der vom Čirčik, einem der rechten Zuflüsse des Sīr-Daryā [s. d.], bewässerten Kulturoase.

Über den Ursprung des Kulturlebens am Čirčik ist nichts bekannt. Nach der Anschauung der griechischen und römischen Quellen gab es jenseits vom Yaxartes nur Nomaden. In den ältesten chinesischen Berichten (seit dem II. Jahrhundert v. Chr.) wird ein später mit dem Gebiet von Tashkent gleichgesetztes Land Yu-ni kurz erwähnt; später wird dasselbe Land Čö-či oder Čö-shi, auch bloss *Shi* genannt; das betreffende Schriftzeichen wird in der Bedeutung „Stein“ gebraucht, was von E. Chavannes (*Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, Petersburg 1903, S. 140) mit dem späteren türkischen Namen (*Tash* „Stein“ + *Kend* „Dorf“, *bourg de pierre*) zusammengebracht wird. Ohne Zweifel entspricht die chinesische Transkription dem in islāmischer Zeit bekannten einheimischen Namen Čāč; die Araber haben hier wie sonst häufig den Laut č durch *sh* wiedergegeben; durch das arabische *Shāsh* ist der ursprüngliche Name allmählich aus der Schrift- und Volkssprache verdrängt worden. Ob und wie der zuerst im V. (XI.) Jahrhundert erwähnte (vgl. unten) heutige, türkische Name mit Čāč oder *Shāsh* zusammenhängt, bleibt bis jetzt fraglich. Die von E. Polivanov (*Ikd al-Djāman*, für W. Barthold, Tashkent 1927, S. 395 ff.) vorgeschlagene Etymologie (*Tāz-kent* = „Stadt der Tāzik“, d. h. der Araber) wird wohl keinen Anklang finden.

Genauerer über das Land Čāč und dessen Hauptstadt, deren Umfang etwa 10 li (weniger als 4 km) betrug, erfahren wir erst aus den chinesischen Quellen des III. Jahrhunderts n. Chr. Zur Zeit von Hsüan-čuang (*Mémoires sur les contrées occidentales*, I, 1857, S. 16) gab es in Čāč, wie auch in einigen anderen Ländern, keinen Fürsten, dem das ganze Land unterworfen gewesen wäre; die einzelnen Städte standen unter der Oberherrschaft der Türken. In der Geschichte der arabischen Eroberungskämpfe im II. (VIII.) Jahrhundert wird häufig ein „König (*Malik*) von *Shāsh*“ erwähnt; als dessen Residenz wird von al-Balādhuri (ed. de Goeje, S. 421) und von al-Ṭabari (II, 1517 und

1521) die in der arabischen geographischen Literatur nicht erwähnte Stadt Tārband bezeichnet; dass hier, wie der Herausgeber (D. H. Müller) annimmt, eine „forma contracta“ für Tūrārband (*BGA*, III, 61 unten) vorliege, ist mehr als zweifelhaft. Das Herrscherhaus war wohl türkischer Herkunft; die Oberherrschaft der türkischen Khāne wurde zuweilen durch die chinesische Oberherrschaft ersetzt. Im Jahre 751 liess der chinesische Statthalter Kau Sién-či (Chavannes, *Documents* etc., S. 297; F. Hirth, *Nachwerte zur Inschrift des Tonjukuk*, 1897, S. 70) den Fürsten von *Shāsh* hinrichten; dessen Sohn wandte sich um Hilfe an die Araber. Der von Abū Muslim [s. d.] entsandte Ziyād b. Šāliḥ brachte den Chinesen im Dhu 'l-Hidjdja 133 = Juli 751 (vgl. Ibn al-Athīr, V, 344) am Talas [s. d.] eine schwere Niederlage bei, wobei auch Kau Sién-či getötet wurde. Durch diese Schlacht ist die politische Herrschaft des Islām in Mittelasien fest begründet worden; von den Chinesen sind keine weiteren Versuche gemacht worden, diese Herrschaft zu bestreiten.

Unter den Khalifen galt das Gebiet von *Shāsh* als Grenzland des Islām gegen die Türken; gegen die Einfälle der Nomaden wurde das Kulturgebiet durch eine Mauer geschützt, deren Reste sich noch heute erhalten haben (*GMS*, New Series, V, 172). Trotzdem ist dieses Grenzgebiet vielleicht auf kurze Zeit von den Türken erobert worden; im Jahre 191 (806—7) wird als Bundesgenosse des Empörers Rāfi' b. Laith ein „Fürst (*Šāhib*) von *Shāsh* mit seinen Türken“ erwähnt (al-Ṭabari, III, 712). Unter al-Ma'mūn gehörte *Shāsh* wieder zum Reich des Khalifen; als im Jahre 204 (819) die Sāmāniden die Statthalterschaft über einzelne Gebiete in Mā warā al-Nahr erhielten, wurde einer von ihnen, Yahyā b. Asad, mit *Shāsh* belehnt (vgl. SĀMĀNIDEN; im Gegensatz zu dem dort gesagten wird nicht nur das Todesjahr sondern auch der Todestag dieses Yahyā angegeben: es war Donnerstag 5 Tage vor Ende Rabī' II. 241 (12. September 855); vgl. *GMS*, XX, 286b). Im Jahre 225 (840) gelang es dem ältesten der Brüder, Nūḥ b. Asad, dem obersten Statthalter der Sāmāniden übertragenen Gebiete, durch die Eroberung von Isfīdjāb (heute Sairām) die Grenze weiter nach Norden vorzuschieben. Um dieselbe Zeit wurde in *Shāsh* ein in der ersten Zeit des Islām versandeter Kanal wiederhergestellt; für diese Kanalbauten wurden vom Khalifen al-Mu'tasim (833—42) zwei Millionen Dirham beigesteuert (al-Ṭabari, III, 1326).

Aus der Zeit der Sāmāniden stammen fast alle uns erhaltenen geographischen Beschreibungen von *Shāsh* (wie auch von den meisten islāmischen Ländern). *Shāsh* erscheint hier nur als Landesname; die Hauptstadt wird Birkath genannt; auf Münzen wird stets als Prägeort „*Shāsh*“ angegeben; in seltenen Fällen steht daneben „*Birkath*“. Die Länge und Breite der Stadt betrug je ein Farsakh (5,7 km); das heutige Tashkent hat eine bedeutend grössere Ausdehnung; doch entspricht die Lage von Birkath, wie die von den arabischen Geographen angegebenen Entfernungen beweisen, ungefähr der Lage von Tashkent (W. Barthold, *Turkestan*, *GMS*, New Series, V, 171, nicht der Lage von Iski-Tashkent wie bei Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 480); auch wird in Tashkent noch heutzutage das Grabmal des im Jahre 365 oder 366 (975—77) gestorbenen shāfi'tischen Gelehrten Abū Bekr al-Kaffāl al-Shāshī gezeigt.

Ob der Name Tashkent vor der türkischen Eroberung (noch vor dem endgültigen Falle der Dynastie der Sāmāniden war das ganze Sīr Daryā-Gebiet im Jahre 386 [996] den Türken abgetreten worden) in Gebrauch war, bleibt fraglich. Soweit bekannt, wird das Wort „Tashkend“ zum ersten Mal im *Ta'rikh al-Hind* von al-Bīrūnī [s. d.] erwähnt (ed. Sachau, S. 149; englische Übersetzung, I, 298); wegen der sprachlichen Bedeutung des Namens wird Tashkent von Bīrūnī irrtümlich dem *λίθινος πύργος* von Ptolemäus gleichgesetzt (J. Marquart, *Erānshar*, Berlin 1901, S. 155). Von Maḥmūd Kāshgharī (I, 369) wird als „Name von Shāsh“ ausser Tashkend noch „Terken“ erwähnt (sonst nicht bekannt). Auf Münzen erscheint der Name Tashkent erst in der Mongolenzeit. In der zweiten Hälfte des V. (XI.) und im VI. (XII.) Jahrhundert sind Münzen in dem unmittelbar am rechten Ufer des Sīr Daryā [s. d.] gelegenen Banāket, Fanāket oder Banākit geprägt worden; es ist möglich, dass diese Stadt damals eine grössere Bedeutung als Tashkent hatte. In dem Bericht über den mongolischen Feldzug bei Djuwainī (*GMS*, XVI, 70 f.) wird Tashkent nicht erwähnt; es wird nur über die Einnahme von Banāket berichtet. Unter der mongolischen Herrschaft hatte Tashkent aus unbekannten Gründen ein besseres Schicksal als Banāket; Tashkent blieb als Stadt bestehen und ist zuweilen von den Khānen besucht worden [vgl. BURĀK KHĀN]; dagegen lag Banāket, obgleich es den Mongolen keinen Widerstand geleistet hatte, später in Ruinen und wurde erst im Jahre 1392 von Tīmūr unter dem neuen Namen Shābrukhiya wieder aufgebaut.

Nach dem Zerfall des mongolischen Reiches Čaghatai [s. d.] gehörte Tashkent zum Reiche Tīmūr und der Tīmūrīden; im Jahre 890 (1485) wurde die Stadt neben ihrem Gebiet dem mongolischen Khān Yūnus abgetreten, der daselbst im Jahre 892 (1487) starb (*Ta'rikh-i Rashidi*, Übers. Ross, S. 114 f.); sein Grab befindet sich in der Moschee des Shaikh Khāwend-i Tuhūr (in der Volkssprache: Shaikhantaur) genannten Lokalheiligen; über die Lebenszeit dieses Heiligen (VIII. = XIV. Jahrhundert) vgl. A. Semenov in *Protokoll Turk. Kučka Ljub. Arkh.*, XX, 1915, S. 29. Nachfolger des Khān Yūnus war dessen Sohn Maḥmūd-Khān; seit dem Jahre 1503 gehörte Tashkent zum Reich der Özbegen, von denen es nur auf ganz kurze Zeit nach dem Tode des Begründers dieses Reiches, Shaibāni-Khān [s. d. und SHĀIBĀNIDEN], geräumt werden musste. Während der folgenden Jahrhunderte stand Tashkent bald unter der Herrschaft der Özbegen, bald unter der Herrschaft der Kazaḳ [s. KIRGIZEN] und wurde im Jahre 1723 von den Kalmücken erobert, doch nicht unmittelbar in Besitz genommen; die Stadt wurde nach wie vor von einem Fürsten kazaḳischer Herkunft jetzt als Vasallen der Herrscher der Kalmücken verwaltet. Zuweilen ging die Herrschaft auch an die Khodja, die Nachkommen des Lokalheiligen, über (z. B. *ZDMG*, XXXVIII, 311).

Während dieser Jahrhunderte sind um den Besitz von Tashkent häufig blutige Kriege geführt worden; einige von den Erzählungen über diese Kämpfe sind auch für das Verständnis der topographischen Verhältnisse der damaligen Zeit von Bedeutung. Die Nachrichten über die Kämpfe um Tashkent zur Zeit von 'Abd Allāh Khān b. Iskandar [s. d.] zeigen deutlich, dass die Stadt Tashkent ihre heutige Gestalt damals noch nicht erhalten hatte. Erst im XII. (XVIII.) Jahrhundert wird die Einteilung

der Stadt in vier Stadtteile (Kukča, Shaikhantaur, Sibzar und Besh-Aghač) mit einem gemeinsamen Bāzār erwähnt. Zuweilen gab es in jedem Stadtteil ein besonderes Oberhaupt (*Hākim*); jeder Stadtteil bildete ein ganzes für sich und befand sich häufig im Kriegszustand gegen die übrigen.

Um 1780 gelang es dem Oberhaupt des Stadtteils Shaikhantaur, Yūnus Khodja, die ganze Stadt unter seiner Herrschaft zu vereinigen. Yūnus Khodja kämpfte glücklich gegen die Kazaḳ, erlitt aber von den Özbegen von Khokand unter 'Alim-Khān eine schwere Niederlage; nach seinem Tode, unter seinem Sohn und Nachfolger Sultān-Khodja, kurz vor 1810, musste sich Tashkent der Herrschaft der Khāne von Khokand unterwerfen. Über die Verhältnisse während dieser Herrschaft vgl. KHOKAND.

Am 15./27. Juni 1865 wurde Tashkent von den Russen unter Černyaev erobert. Als Hauptstadt des Sīr-Daryā-Gebietes und des General-Gouvernements Turkestan erreichte Tashkent eine hohe Blüte. Neben der alten „arabischen“ Stadt wurde eine neue russische Stadt als Sitz der Behörden usw. erbaut. Beide Teile bildeten zusammen eine Stadt mit gemeinsamen kommunalen Einrichtungen (seit 1877), wobei jedoch die russische Stadt, obgleich sie an Bevölkerungszahl die „arabische“ bei weitem nicht erreichte, besondere Vorrechte genoss; für die alte Stadt wurde deshalb wenig gesorgt. Ein Stadtleben im europäischen Sinne hatte nur der russische Stadtteil; dort war der Sitz der Behörden, der Schulen, der wissenschaftlichen Vereine und Gesellschaften. Die Zahl der Bevölkerung (der alten und der russischen Stadt zusammen) betrug nach der Volkszählung vom Jahre 1897: 155 673.

Durch die Revolution hat das russische Tashkent alle seine Vorrechte gegenüber der alten Stadt verloren. Seit der Anerkennung des Nationalitätsprinzips in Mittelasien und der Gründung der nationalen Republiken hat Tashkent keine politische Bedeutung. Die Stadt gehört zu Özbekistan, ihre nördlichen Umgebungen bereits zu Kazaḳistan; der Sitz der Behörden von Özbekistan befindet sich in Samarḳand [s. d.]. Doch hat Tashkent als grösste Stadt in Mittelasien seine Bedeutung als wirtschaftliches und wissenschaftliches Zentrum bewahrt. Tashkent ist Sitz des „wirtschaftlichen Rates“ (*ekonomičeskij soviet*) für ganz Mittelasien, der im Jahre 1920 gegründeten Universität, der reichhaltigen „mittelasiatischen“ Bibliothek, des „Haupt-Museums“ (*glavnyj muzej*) von Mittelasien, der mittelasiatischen Abteilung der Russischen Geographischen Gesellschaft u. a. Der Handel ist wie überall im Rückgange begriffen, doch ist die Zahl der Bevölkerung grösser als früher.

*Litteratur:* A. J. Dobrosmišlov, *Tashkent v prošlom i nastojāščem*, Tashkent 1912; Fr. v. Schwartz, *Turkestan*, Freiburg i. Br. 1900, S. 140 ff. (bezieht sich auf das Tashkent von 1874—90 und ist mit Vorsicht zu benutzen); V. Mural'skiy, *Turkestan'ijj Krai*, St. Petersburg 1913, S. 607 ff.; *Tashkent 1877—1912. K' trikhologičeskiju gor'skovo obščestvennago upražnjenja*; W. Barthold, *Istoriya kulturnoi žizni Turkestana*, Leningrad 1927, S. 163 ff.; *Sredne-aziatskij gosudarstvennyj universitet. K desyatiletnomu jubileju oktyabskoj revolucii*, Tashkent 1927. — Über das Nationalitätsprinzip: J. Vareikis i S. Zelenskiy, *Nacionalno-ostanovčennaja meščanite Srednei Azii*, Tashkent 1924. (W. BARTHOLD)



**TASHKÖPRÜZÂDE**, osmanische Gelehrtenfamilie, die sich nach dem Orte Tashköprü unweit Kastamûni [s. d.] in Anatolien nennt. Vgl. Köprülüzâde, benannt nach dem nächst davon gelegenen Dorfe [Wezir-Köprü].

1. Muşţafâ b. Khalîl al-Dîn, geboren zu Tashköprü im Jahre 857 (1453), studierte auf den Hohen Schulen in Brussa und Stambul, ward selbst Professor in Brussa, später (901) in Angora, Üsküb und Adrianopel, war vorübergehend Prinzenlehrer des späteren Sultan Selims I., dann wieder Professor in Amasia und Brussa. Eine ihm verliehene Richterstelle in Aleppo trat er niemals an. Er starb als Professor in Brussa im Jahre 935 (1528). Muşţafâ b. Khalîl ist Verfasser einer Anzahl von Erläuterungen zu rechtswissenschaftlichen Werken, doch vermochte er sie seines bewegten Lebens halber nicht ins Reine zu schreiben.

2. Ahmed b. Muşţafâ b. Khalîl, Sohn von I., hervorragender osmanischer Enzyklopedist und Lebensbeschreiber, geb. am 14. Rabi' I. 901 (3. Dez. 1495) zu Brussa, studierte bei seinem Vater zunächst in Angora und Brussa, später in Stambul und Amasia. Ende Radjab 931 (Mai 1525) ward er Professor in Dimotika, Anfang 933 (Okt. 1526) in Stambul, zu Beginn des Dhu 'l-Hidjja 936 (Juli 1531) ging er nach Üsküb. Fünf Jahre hernach ward er abermals Professor in Stambul, ward am 4. Dhu 'l-Ka'da 945 (25. März 1539) nach Adrianopel versetzt, kehrte jedoch noch im gleichen Jahre als sog. „Achter“ nach der Hauptstadt zurück. Er bekleidete indessen nochmals ein Lehramt in Adrianopel, dann gegen seinen Willen die Richterstelle in Brussa, begab sich aber bald in sein Lehramt zurück. Am 27. Shawwâl 958 (29. Okt. 1551) ward er Richter von Stambul. Drei Jahre hernach befahl ihm ein Augenübel, an dessen Folgen er völlig erblindete. Er starb am letzten Radjab 968 (16. April 1561) zu Stambul und liegt dort im Viertel 'Ashîk Pasha an der Moschee des 'Ashîk-Pasha-Klosters begraben. Ahmed b. Muşţafâ war eine enzyklopädische Natur von erstaunlicher Vielseitigkeit. Er verfasste eine Enzyklopädie der Künste und Wissenschaften in arabischer Sprache, die später von seinem Sohn (s. III) ins Türkische übertragen wurde und in dieser Fassung u. d. T. *Medû'ât ul-'Ulûm* auch gedruckt vorliegt (Stambul 1313, 844 + 712 Ss.). Die Zahl seiner sonstigen Schriften ist beträchtlich. Sein Hauptwerk sind die bekannten arabisch verfassten *Shakâ'ik al-nu'māniya*, worin er nach den zehn osmanischen Herrschern 'Othmān bis Sulaimān in zehn Klassen (*Ṭabaqāt*) die Lebensbeschreibungen von 522 'Ulemā' und Ordens-Shaikhen lieferte. Am Schlusse des Ganzen steht seine Selbstbiographie. Das am 30. Ramadān 965 (16. Juli 1558) zu Ende diktierte Werk ist unsere Hauptquelle für die osmanische Geistesgeschichte jener Zeiten. Es wurde mehrfach ins Türkische übertragen und fast bis auf die Gegenwart fortgeführt (vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 86 unter Fortsetzungen!). Während das Grundwerk sowohl in der arabischen Fassung wie in der erweiterten türkischen Übertragung des Mehmed, gen. Medjdi aus Adrianopel, ferner in der ersten Fortsetzung des 'Atā'i gedruckt vorliegt, sind die wichtigen Fortführungen bis zum heutigen Tag nicht über den handschriftlichen Zustand hinausgeraten, eine kaum glaubliche Vernachlässigung der bedeutendsten Quellenwerke zur osmanischen

Geistesgeschichte. Über die Drucke vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 86 f.; eine deutsche Übersetzung des arabischen Grundwerkes veröffentlichte O. Rescher, Konstantinopel 1927.

*Litteratur*: Autobiographie am Ende der *Shakâ'ik*, deutsch bei F. Wüstenfeld, *Die Geschichtsschreiber der Araber*, S. 241 ff.; Brockelmann, *G A L*, II, 425 f. (mit Bibliographie); weitere Litteratur bei F. Babinger, *G O W*, S. 84 ff.

3. Kemāl al-Dîn Muḥammed b. Ahmed, Sohn von II, osmanischer Geschichtsschreiber. Kemāl al-Dîn Muḥammed kam 959 (1552) in Stambul zur Welt, ward Professor, später der Reihe nach Richter in Saloniki, Skutari, Aleppo, Damaskus, Brussa, Kairo und Galata. In der Folge bekleidete er das Amt eines Richters von Stambul, dann wiederholt den Posten eines Oberstlandrichters von Anatolien bzw. Rumelien. Als solcher nahm er am walachischen Feldzug teil, erkrankte unterwegs und starb auf der Rückreise nach Stambul in Ishāke (Isaqui, in Rumänien). Sein Leichnam wurde in die Hauptstadt geschafft und neben dem seines Vaters beigesetzt. Als Dichter führte K. das *Makhlāṣ* Kemālî. Ausser als Übersetzer (s. unter II) betätigte sich K. als Geschichtsschreiber. Unter dem Titel *Tarîkh-i şâf*, auch *Tahfât al-Aşhâb*, verfasste er eine osmanische Reichsgeschichte bis auf Ahmed I. (1603/17), dem er das Werkchen zueignete. Ausserdem wird er als Dichter eines *Shāhnâme*'s bezeichnet, doch scheint sich von diesem Werk keine Spur erhalten zu haben; vgl. F. Babinger, *G O W*, S. 149. Sein *Tarîkh-i şâf* ist in drei Heften 1287 in Stambul gedruckt worden.

*Litteratur*: 'Atā'i, S. 641 f.; Riyadî, *Tedh-kire*; Mehmed Thüreiyâ, *Sidjill-i 'othmānî*, IV, 80; J. v. Hammer, *Geschichte d. osman. Dichtkunst*, III, 602, 693 f.; *M O G*, I, 164 (F. Babinger); Brūsali Muḥammed Tāhir, *'Othmānî Mi'ellifleri*, I, 347; F. Babinger, *G O W*, S. 149, wo weitere Hinweise. (FRANZ BABINGER)

**TASHRÎH** (A.), im allgemeinen Sinne: Eröffnung, Darlegung. Das Wort hat zwei speziellere Bedeutungen: 1. Darlegung einer Wissenschaft, Kommentar eines Buches, wie *Sharh* [s. d.]; 2. Anatomie, die „Eröffnung“ und Erklärung des menschlichen Körpers. Beide Bedeutungen finden sich in folgendem Ausspruch Ibn al-Kiftî's: „Galen war der Schlüssel zur Medizin, ihr Bâsiṭ und ihr *Shāriḥ*, d. h. der, welcher sie darlegte und sie erläuterte. . . . Niemand wird ihn in der Wissenschaft des *Tashrîḥ* übertreffen; er hat darüber 17 Bücher verfasst“. Hier ist von der Anatomie die Rede.

Die Anatomie war keine Wissenschaft, die vom Islām besonders begünstigt war. Die Wiedergabe der menschlichen Gestalt war untersagt. Religion und Sitte waren gegen die Sektion. Sie wurde bei den Muslimen grundsätzlich nicht vorgenommen, übrigens ebenso wenig wie in der Antike, mit Ausnahme Alexandriens. Galen benutzte Gelegenheiten, die sich ihm boten, um sich über die Anatomie des Menschen zu unterrichten; im allgemeinen aber arbeitete er nach dem Affen. Islāmische Forscher wussten sich ebenfalls gewisse Glücksfälle nutzbar zu machen, um in der Anatomie weiter zu kommen. Ein gutes Beispiel bietet die Reise 'Abd al-Latîf's: der Verfasser, der erfahren hatte, dass es in Maks in Ägypten einen Hügel aus menschlichen Überresten gab, reiste mit Freunden zur Besichtigung dieser Skelette nach dort und machte eine Reihe von Beobachtungen.

Trotz dieser ungünstigen Verhältnisse haben mehrere arabische Gelehrte die Anatomie gepflegt, in der sie den Griechen, besonders Galen, Oribasios und Aetios, gefolgt sind. Ein Teil der Arbeiten Galens ist den Arabern bekannt gewesen und in ihre Sprache übersetzt worden; wir besitzen davon noch eine ganze Reihe arabischer Handschriften. Zu nennen sind: *De anatomia. De generis sectione. De musculorum dissectione. De ossibus.* sowie Abhandlungen über den Puls. Buch X bis XV des grossen Werkes *De anatomica administratione* von demselben Gelehrten sind nur in arabischer Sprache erhalten. Eine deutsche Übersetzung ist von Max Simon veröffentlicht worden.

P. de Koning hat drei grosse Auszüge über die arabische Anatomie veröffentlicht, und zwar aus Avicenna, aus 'Alī b. 'Abbās, einem Arzt aus Persien, dem Glauben nach Zoroastrier († 384), und aus dem berühmten Razēs (Muḥammad b. Zakariyā al-Rāzī, † 320). Die Kapitel aus Razēs, die am wenigsten ausgeführt sind, stammen aus dessen Buch *al-Manṣūrī*, die Kapitel aus 'Alī b. 'Abbās aus dessen Werk „das Königsbuch“ (*al-Malikī*) und die Kapitel aus Avicenna aus dessen *Ḥānūn*. Alle drei Werke haben fast die gleiche Anordnung, die klar und logisch ist und der man schon bei den Alten begegnet. Sie fangen mit der Knochenlehre an: zunächst allgemeine Angaben über die Knochen, sodann die spezielle Osteologie des ganzen menschlichen Körpers von oben bis unten: die Knochen des Kopfes, die Zähne, die Wirbelsäule, der Brustkorb, die Knochen der oberen Extremitäten und der Hände und die Knochen der unteren Extremitäten und der Füße. Die Zahnheilkunde hatte sich als besonderer Zweig damals noch nicht vollständig abgetrennt. — Daran schliesst sich die Lehre von den Muskeln, die Myologie, an; die Muskeln werden in derselben Anordnung aufgezählt und analysiert; — dann das Nerven- und Gefässsystem: Nerven, Gehirn, Rückenmark, die Arterien und die Venen; schliesslich die Beschreibung der äusseren und inneren Organe: Seh-, Geruch-, Gehörorgan, Zunge, Kehlkopf, Lungen, Herz, Magen, Därme, Leber, Milz, Nieren, Blase und Geschlechtsorgane. — Mehreren Kapiteln Avicennas hat M. de Koning entsprechende Abschnitte aus Galen und Oribasios gegenübergestellt; sie behandeln u. a.: den Trapezmuskel, den Beugemuskel der Finger, die Pulmonalarterie, die Herzklappen, die Iris des Auges und den Herzknochen.

Diese ganze Anatomie ist schon sehr erforscht, sehr analytisch; sie ist auch sehr zweckbewusst: jeder Knochen, jedes Organ, jeder Muskel ist im Hinblick auf seine Funktion und seinen Zweck beschrieben. — Man kann die Beobachtung machen, dass die arabische Anatomie ihre eigene Terminologie hat. Im Gegensatz zur Medizin und zur Botanik benutzt sie weder persische noch griechische Worte mit Ausnahme von „Trochanter“. Und andererseits hat sie uns, umgekehrt wie bei der Mathematik, Astronomie und Alchemie, keinerlei Ausdrücke übermittelt. Man findet wohl einige in den lateinischen Übersetzungen des Mittelalters, wie „meri“, das arabische *Marī*?, Speiseröhre. — *Ḥānūn*, *al-Manṣūrī*, Bauch; *ḥafḥ*, ar. *ṣifāḥ*, Bauchfell; aber diese Ausdrücke sind nicht bis zu uns gedrungen.

In der Chirurgie sind Albucasis (Abu 'l-Kāsim al-Zahrāwī, der Arzt 'Abd al-Rahmān's III. von Cordova (IV. = X. Jahrh.), und Avenzoar (Ibn

Zuhr, † 595) von Sevilla die bedeutendsten Vertreter der Araber in ärztlicher Wissenschaft und Praxis. Ersterer verfasste ein Werk mit dem Titel *al-Taṣrif*, dessen anatomischer und chirurgischer Teil vor allem aus Paulos von Aegina entlehnt ist. Paulos von Aegina ist ein spätbyzantinischer Schriftsteller, der zur Zeit der Anfänge des Islām lebte, in Arabien gereist war und bei den Arabern wegen seiner Geschicklichkeit als Operateur sehr hohes Ansehen genoss. Abu 'l-Kāsim spricht von den Operationen und bringt Beschreibungen und Abbildungen von Instrumenten. Von seinem so illustrierten Buche existieren mehrere Handschriften. Das Werk wurde von Gerhard von Cremona (XII. Jahrh.) ins Lateinische übersetzt und schon 1497 in Venedig, dann 1778 in Basel gedruckt. Da es von Guy von Chauliac (1300—68) benutzt wurde, übte es auf die abendländische Wissenschaft einen grossen Einfluss aus. — Avenzoar, ein fortschrittlicher Geist und sehr geschickter Arzt, machte sich in hohem Masse von der Autorität Galens frei, um sie durch die praktische Erfahrung zu ersetzen. Er ist die Hauptquelle für Arnold von Villeneuve. — Hinzuzufügen wäre noch, dass der älteste abendländische Übersetzer, Konstantin Africanus (1020—87), den 'Alī b. 'Abbās übersetzte.

Bei den Arabern war die Augenheilkunde als besonderer Zweig bekannt. Man verdankt ihnen auch Beobachtungen über die Anatomie der Tiere, über Kreuzungen und über Missgeburten.

*Litteratur:* P. de Koning, *Trois traités d'anatomie arabe*, Text und Übers., Leiden 1903; Abū Bekr... al-Rāzī (Razēs), *Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie*, ed. u. Übers. P. de Koning, Leiden 1896; Max Simon, *Sieben Bücher der Anatomie des Galen*, Leipzig 1906; E. G. Browne, *Arabian medicine*, Cambridge 1921; Donald Campbell, *Arabian medicine and its influence on the Middle-Ages*, 2 Bde., London 1926; Carra de Vaux, *Penseurs de l'Islam*, II (Paris 1921), 276—89; Razēs, *Al Ḥamṣa*, *Almansor*, *libri X*, Mailand 1487; Avicenna, *Canon*, Venedig 1507, lat.; Rom 1593, arab.; G. de Cauliac (de Chauliac), *Chirurgia*, Venedig 1497, enthält die *Chirurgia Albucasis*.

(B. CARRA DE VAUX)

**TASHRĪḤ** ist eine nähere Bezeichnung für die letzten drei Tage des islāmischen Ḥaǧǧ (11.—13. Dhu 'l-Ḥiǧǧa: *Ayām al-Tashrīḥ*), während derer die Pilger nach Erledigung ihrer eigentlichen Pflichten in Minā weilen und täglich die drei dort befindlichen Steinhäufen mit je sieben Steinchen bewerfen sollen. In der ersten Zeit des Islām bezeichnete man mit *Tashrīḥ* vereinzelt auch die am Morgen stattfindende festliche Ṣalāt, speziell die des 10. Dhu 'l-Ḥiǧǧa. Wahrscheinlich ist dieser Ausdruck ein Rudiment aus der vorislāmischen Zeit und konnte deshalb von den Muslimen nicht mehr einwandfrei erklärt werden. So ist u. a. auch der an sich naheliegende Erklärungsversuch zweifelhaft, der die Bezeichnung aus dem „In-Streifen-Schneiden und Trocknen“ des am 10. Dhu 'l-Ḥiǧǧa übrig gebliebenen Opferfleisches ableitet. Eine vereinzelt Überlieferung leitet *Tashrīḥ* aus dem Hergangen der Worte: *ṭashrīḥ ṭaḥṭu kaṣma nuḥīr* her (vgl. *Tahlil*, *Talbiya*, *Takbir*). Darnach müsste man aber annehmen, dass die genannte Formel ursprünglich nicht nur, wie berichtet wird, am 10. Dhu 'l-Ḥiǧǧa vor Sonnenaufgang ausgesprochen wurde, sondern auch beim Steinwerfen der



folgenden Tage, und dass sie als wesentlicher Bestandteil später den Namen für die ganze Zeremonie abgegeben hat. Im Islām wird dieses Steinwerfen u. a. vom *Takbir* („*Allāhu akbar*“ sprechen) begleitet. Vielleicht erklärt gerade deshalb Abū Ḥanīfa *Tashrīk* mit *Takbir* (*Tadī al-ʿArūs*, VI, 393). Vgl. auch den Art. *ḤADJ*.

*Litteratur*: *Lisān al-ʿArab*, XII, 42 f.; *Tadī al-ʿArūs*, VI, 393 f.; Lane, *An Arabic-English Lexicon*, S. 1541; R. Dozy, *Die Israeliten zu Mekka*, Leipzig-Haarlem 1864, S. 118–26 (die hier vorgeschlagene Erklärung aus dem Hebräischen ist überholt); Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leiden 1880 (*Verspreide Geschriften*, I, 1 ff.); S. 171–74; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*<sup>2</sup>, S. 80, 190 Anm. 1; Th. W. Juynboll, *Über die Bedeutung des Wortes Tashrīk* (ZA, XXVII, 1912, S. 1–7); Gaudetroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, S. 273, 291, 299, 302 Anm.

(R. PARET)

**TASM** B. LÜDH B. SĀM B. NŪḤ, sagenhafter Stamm der arabischen Vorzeit, durch Abstammung, Siedlungsgebiet (in der Yamāma), Kulturbeziehungen (Ackerbauer und Tierzüchter) und Geschick eng verknüpft und stets zusammen genannt mit den *Djadīs* [s. d.] b. *Hāthir* b. Iram b. Sām b. NūḤ. Die im arabischen Schrifttum vielfach erwähnte Sage vom Untergang der beiden Bruderstämme stellt sich in ihren Hauptzügen folgendermassen dar: Einst standen sie unter der Gewaltherrschaft eines Tasmiten namens ʿAmlik (oder ʿAmlūk). Im Ehestreit einer *Djadisit*in Huzaila als Richter angerufen, fällt er ein Willkürurteil. Über den Einspruch der Frau erzürnt, beansprucht er das *jus primae noctis* über alle Bräute von *Djadīs*. Nachdem er dieses Gewaltrecht vierzig (!) Jahre geübt, ruft eine diesem zum Opfer gefallene vornehme *Djadisit*in namens ʿAfira bint ʿIfār ihren Stamm zur Rache und offenem Aufstand auf. Ihr Bruder al-Aswad dagegen rät zur List und setzt seinen Plan ihrem Abraten zum Trotz durch. Er lädt den ʿAmlik samt seinem Stamm zur Hochzeitsfeier seiner Schwester. Während des Mahles werden die *Tasm* von den *Djadīs* mit im Sand verborgengehaltenen Waffen überfallen und getötet. Nur einer entkommt, Riyāḥ b. Murr. Dieser flüchtet zum himyarischen Stammesfürsten Ḥassān b. Tubbaʿ und beredet ihn zum Rachezuge gegen die *Djadīs*. Da nun das Heer auf drei Tagereisen an *Djauw*, die Siedlung der *Djadīs*, herangekommen, rät Riyāḥ, Baumzweige abzuhaufen, die jeder Reiter als Deckung vor sich nehmen solle. Denn bei den *Djadīs* sei eine Seherin namens Yamāma (auch Zarkāʾ genannt), die jeden Nahenden auf drei Tagereisen Entfernung zu erblicken vermöge. Die Seherin gewahrt auch wirklich das durch die Zweige maskierte Feindesheer und mahnt ihre Stammesgenossen zur Verteidigung. Diese aber schenken ihr keinen Glauben und werden überfallen, die Männer getötet, die Weiber, darunter auch Yamāma, gefangen. Ḥassān lässt ihr die Augen ausreissen und den Leichnam der Getöteten an der Pforte von *Djauw*, das seitdem Yamāma heisse, kreuzigen. So die Sage. Sie trägt in ihren Grundzügen sowie im mannigfachen Beiwerke durchaus mythenhaften Charakter, mag sie auch teilweise an ein datierbares Geschehnis (s. Art. *DJADIS*) anknüpfen. Die in den Quellen bruchstückweise erhaltenen altarabischen Dialekten im Volksliedton sind wohl als Reste einer

ursprünglich balladenhaften Gestaltung des Sagenstoffes anzusprechen.

*Litteratur*: Tabarī, I, 771 ff.; *Kitāb al-Aghānī*, X, 48 ff.; Kommentar des Nashwān zur himyarischen *Kasīde*, auszugsweise mitgeteilt in D. H. Müller, *Südarab. Studien*, S. 67 ff.; ferner ausführlich im Kommentar zum 17. Vers des 13. Gedichtes von Aʿshā Maimūn, herausgeg. von R. Geyer; daselbst (S. 74, Anm. 12) auch eine erschöpfende Angabe der arabischen Quellen zur *Tasm-Djadīs*-Sage. (H. H. BRÄU)

**TASM**. [Siehe **BASMALA**.]

**TASNĪM**, 1. Name einer Quelle im Paradies, der im *Korʾān*, Sūra LXXXIII, 27 vorkommt; dort heisst es, dass ihr Wasser von den *Muḥarrabūn*, „denen, die zur Gegenwart Gottes zugelassen werden“, getrunken wird, und dass es mit dem Trunke für die Masse der Paradiesbewohner vermischt wird. Die Kommentatoren sind im Unklaren, ob *Tasnīm* ein Eigennamen ist — was nach dem *Lisān* nicht zu seiner Eigenschaft als Diptoton passt — oder eine Ableitung von der Wurzel *s-n-m*, mit der Bedeutung „in der Höhe befindlich“. Im letzteren Falle würde der Sinn des Verses sein: „und er (nämlich der Trank der Paradiesbewohner) wird mit Wasser gemischt werden, das von einem hohen Orte zu ihnen geleitet wird“.

Al-Tabarī erwähnt eine dritte Erklärung, nämlich „verborgene Dinge, welche die Bewohner des Paradieses erheitem“.

*Litteratur*: al-Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra LXIII; al-Tabarī, *Tafsīr*, XXX, 59; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, VI, 502 und die anderen *Korʾān*-kommentare; *Lisān al-ʿArab*, XVI, 199. 2. Infinitiv II, von *s-n-m*: „Gräber über die Oberfläche der Erde emporheben“. Es wird überliefert, dass Muḥammeds Grab *musannam* war (Bukhārī, *Djānāʾiz*, B. 96). Andererseits wird berichtet, dass Muḥammed befahl, die Gräber dem Boden gleich zu machen (Muslim, *Djānāʾiz*, Tr. 92, 93; Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, VI, 18<sup>bis</sup>, 21). al-Shāfiʿs Meinung war, dass Gräber nur soviel erhöht werden sollten, dass sie als solche erkennbar seien, damit nicht Leute auf ihnen gingen oder sassen (al-Tirmidhī, *Djānāʾiz*, B. 56). Die Mālikiten jedoch bevorzugten *Tasnīm* (al-Nawawī's Kommentar zu Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kairo 1283, II, 344). (A. J. WENSINCK)

**TASŪDJ** (und **TASSŪDJ**), 1. arabisierte Formen des persischen Wortes *Tasū* (phl. \**tasūk*, vgl. phl. *tasum* „der vierte“ < \**cahruma*; vgl. Salemann, *Manich. Studien*, I, 128; Tedesco, *Dialectologie der westiranischen Turfantexte*, S. 209), das den 24. Teil von gewissen Massen bezeichnet (Vullers, I, 445). Nach dem *Farhang-i Shuʿūrī* sind: zwei *Djauw* = eine *Ḥabba*; zwei *Ḥabba* = ein *Tasūdī*; vier *Tasūdī* = ein *Dāng*; sechs *Dāng* = ein *Dīnār*. Im *Dīwān* des Kāsim al-Anwār (Nat. Bibl. Paris, *sup. pers.* 717, Fol. 174) kommt ein Vers vor, der dem Worte *Tasū* einen gewissen mystischen Sinn beilegt. Das Wort ist im Armenischen als *Thasu* und im Aramäischen als *Tyswa* vorhanden; vgl. Hübschmann, *Arm. Gram.*, I/1, S. 266.

2. Eine territoriale Einteilung. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, S. 16, stellte den Ausdruck *Tasūk/Tassūdī* („Amt“), womit im Irāk der Kanton bezeichnet wird, dem Ausdruck *Rustāk* („Gau“) gegenüber, der in Fārs die Einteilung einer *Kūra* (von *κώρα*) bezeichnet. In der

Tat war nach Ibn Khurdādhbih und Ḳudāma die Provinz Irāk in 12 *Astān* (*Ostān*?) eingeteilt, von denen jeder aus einer bestimmten Anzahl *Tassūdj* bestand; die Gesamtzahl der letzteren wurde gewöhnlich auf 60 geschätzt (Le Strange, *The Lands* usw., S. 79). Jedoch ist der Ausdruck *Tassūdj* (dessen phonetische Form eigentlich dem süd-westlichen Dialekt angehört) in ganz Persien bekannt. Die Provinz Abarshahr im eigentlichen Sinne (*Nishāpūr*) bestand aus 13 *Rustāk* und 5 *Tasū* (Ibn Rusteh, S. 171: *arbaʿat arba*), nämlich Zawand, Takāb, Busha Furūshin (?), Māzul. Ibn Rusteh, S. 155, erwähnt unter den Dependenzien von Isfahān den *Tassūdj Rūdh*. Einen Kanton *Tassūdj* gibt es sogar in der Provinz Fārs (*Istākhrī*, S. 102) auf dem rechten Ufer des Kurr in der Nähe des Bakhtigān-Sees; sein Hauptort ist Khurrama (vgl. auch Stolze, *Persepolis*, V, 1888, Einleitung). Die Einteilung in *Tassūdj* soll auf dem Bewässerungssystem beruhen. Das Wasser eines Flusses bildete durchweg 6 *Dāng*; demnach heissen die beiden Wasserläufe, in die sich der Kārūn bei Shushtar teilt (der Shuṭait und der Gargar), im *Zafar-nāma*, I, 591, 599 „der Fluss von 4 *Dāng*“ bzw. „der Fluss von 2 *Dāng*“. Ein *Tassūdj* scheint ein Viertel eines für die Bewässerung benutzbaren *Dāng* auszumachen.

3. Noch spezieller eine kleine Stadt in Ādharbāidjān am nördlichen Ufer des Urmia-Sees südlich von der Mishow-Kette. Die Stadt ist der Hauptort des Kantons Güney (im Türkischen: „der Sonne ausgesetzt“), der das nördliche Ufer des Urmia-Sees umfasst. Der alte Name des Kantons, der noch in den Kanzleien Verwendung findet, lautet Arwanak-wa-Anzāb. Da Arwanak vorwiegend den östlichen Teil des Kantons bezeichnet (*Nuzhat al-Kulūb*, S. 79), scheint es, dass *Tasūdj* eigentlich zu Anzāb gehört. Die Stadt *Tasūc* (*Taswič*) liegt ungefähr 5 km vom See entfernt; sie wird von einem Bach, der vom Kizil-dagh kommt, bewässert. In der Nähe der Stadt, die von Gärten umgeben ist, befinden sich Steinsalz-, Gips- und Kalkgruben. Die Bevölkerung beträgt nicht mehr als 1000 Seelen, aber aus dem Umstand, dass die Stadt in 12 Viertel eingeteilt ist und 50 Moscheen (?) besitzt, lässt sich auf ihre frühere Bedeutung schliessen. Die Stadt soll schon vor dem Islām bestanden haben. Der armenische Geschichtsschreiber des VIII. Jahrhunderts Łevond (S. 134) erwähnt sie unter den Ortschaften, die der König Gagik, der von dem Kanton Thoṛnavan (von Vaspurakan) kam, in Ādharbāidjān berührte: Zarevand, Zidroy(?), Tasuk, Gaznak, Ormi, Surenapat. Welche Rolle *Tasūdj* zur Mongolenzeit spielte, lässt sich daraus ersehen, dass im *Nuzhat al-Kulūb* der Urmia-See beständig mit *Daryā-yi Shūr-i Tasūdj* bezeichnet wird. Jedoch überstiegen die Einkünfte des Staatsschatzes aus diesem Kanton die Summe von 5000 Dinaren nicht; diese Summe war besonders zum Unterhalt der frommen Stiftungen des Khāns Abū Saʿid bestimmt.

Clavijo (im Jahre 1404), der auf seiner Reise von Khoi nach Tabriz *Tasūdj* berührt haben muss, scheint die Stadt mit dem Namen *Caza* zu bezeichnen („ein grosser volkreicher Marktflecken in der Ebene; viele Gewässer und Gärten umgeben den Ort von allen Seiten“).

Ewliyā Čelebi (II, 242; IV, 319) nennt die Stadt *Tasūy* und ihren Fluss Iriz (?). Nach ihm war es ein ziemlich bedeutendes *Sultānlık* mit ungefähr 3000 Soldaten und Artillerie. Die Stadt besass 3000 Häuser, 7 Moscheen usw. Die Bewohner

waren Shiʿiten. Ewliyā erzählt, die Stadt wäre von Yezdedjird zu Ehren seiner Gattin *Tasūbān* (?) gegründet worden. Sie soll von Timur zerstört (? vgl. Clavijo) und von Djihānshāh (Kara-koyunlu) wieder aufgebaut worden sein. Östlich von *Tasūdj* liegt das Dorf *Ḳumla* (*Khumla*), bekannt durch die Festungswerke, die Farhād Pasha dort im Jahre 998 bei der Eroberung von Tabriz unter Murād III. errichten liess; vgl. Ewliyā, *ebd.*

Die europäischen Reisenden haben *Tasūdj* selten berührt; vgl. E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, S. 56.

*Litteratur*: im Art. angegeben.

(V. MINORSKY)

**TAŞWİR** (A.), gestaltend, formend; eine Bildsäule, ein Gemälde; über das Verbot von Bildern und Statuen lebender Wesen durch die islamischen Rechtsgelehrten s. ŞÜRA; hier soll von der künstlerischen Tätigkeit in der islamischen Welt die Rede sein, die trotz der Verdammung durch die Theologen Plastiken und Gemälde hervorgebracht hat. Beispiele der ersten Art sind selten; z.B. in Ägypten liess Khumārawaih Statuen von sich selbst, seinen Frauen und seinen Sängerinnen anfertigen, und in Spanien errichtete ʿAbd al-Rahmān III. seiner Lieblingsfrau al-Zahraʾ in dem Palaste, den er nach ihr nannte, eine Statue. Dagegen existieren die Löwen noch, welche die in der Alhambra für Muḥammad V. in der zweiten Hälfte des XIV. Jahrh. erbaute Fontaine tragen. Die Seldjukenfürsten Kleinasien engagierten Bildhauer, um ihre Hauptstadt Konya zu schmücken; eine Anzahl Steinfiguren von Menschen und Tieren aus dieser Periode befinden sich im Museum dieser Stadt. Die ersten an öffentlichen Plätzen aufgestellten Statuen islamischer Machthaber sind die, welche von Ismāʿil Pasha in Kairo aufgestellt wurden. Unter den Fātimiden in Ägypten wurde eine grosse Anzahl von Wasserkannen und Räucherschalen aus Bronze in der Gestalt von Vögeln und Tieren hergestellt, und auf Bergkristallen derselben Periode findet man häufig Tierformen ausgeschnitten. Die Metallarbeiter von Moṣul und ihre Berufsgenossen, die diese Kunst nach Persien, Syrien und Ägypten brachten, verfertigten lebendige Darstellungen des Hoflebens, den Monarchen beim Trinkgelage zwischen seinen Bedienten und Musikern, auf der Jagd, beim Polospiel oder in der Schlacht; einige dieser Metallarbeiter waren sicherlich Christen, ihre Gönner waren aber islamische Fürsten, die auf die theologische Anschauung über die Sache keine Rücksicht nahmen. Eine ähnliche Missachtung der Vorschriften der Shariʿa findet sich auf der Keramik aus Raiy (XII. und XIII. Jahrh.), mit ihrer farbenprächtigen Darstellung von Fürsten, Musikanten, Sängerinnen, Tänzern und Rittern, sowie von wirklichen und phantastischen Tieren verschiedener Art. Figuren finden sich ebenfalls auf der Keramik anderer Städte, jedoch nicht mit demselben Reichtum in der Darstellung. Holzschnitzereien, besonders unter den Fātimiden und Mamlūken in Ägypten, stellen oft menschliche und tierische Figuren dar; auch bilden Figuren einen Teil des Schmuckes auf Teppichen, Elfenbeinartikeln und Glas. Solche Gegenstände, welche die vielen verheerenden Umwälzungen in der islamischen Welt überlebt haben oder der Zerstörung durch fanatische Bilderstürmer entronnen sind, bilden wahrscheinlich nur einen geringen Teil dessen, was einst existierte.

Reichlichere Beweise für die Existenz darstel-



lender Kunst und für den Gebrauch figürlicher Darstellung in der islāmischen Welt, finden sich in der Malerei besonders in Persien, Indien und der Türkei. Freskomalerei als Schmuck für die Paläste der islamischen Fürsten wird für die Omayyaden-Zeit durch die Bilder von königlichen Personen, Tänzern, Musikern, Turnern usw. in Kuṣair 'Amra [s. <sup>2</sup>AMRA] und für die frühe 'Abbasiden-Zeit durch die Bilder von Tänzerinnen, Tieren, Vögeln usw. in Sāmarrā (s. E. Herzfeld, *Die Malereien von Samarra*, Berlin 1927) bezeugt. Es gibt zahlreiche literarische Belege für die Kunstausbübung in den Palästen späterer islāmischer Monarchen, und Reste von Fresken aus dem XVII. und dem Beginn des XIX. Jahrh., die für persische Shāhs ausgeführt wurden, existieren noch heute.

Jedoch besteht der grösste Teil der islamischen Malerei aus Miniaturen in Handschriften und zum Teil auch auf Einzelblättern. Aus der Zeit vor dem XIII. Jahrh. sind kaum irgend welche Beispiele von Malereien auf Papier erhalten. Zu den ersten so illustrierten Werken der arabischen Literatur gehören die *Maḳāmāt* des Ḥarīrī, *Kalila wa-Dimna*, Werke über Astronomie, Medizin und Mechanik usw. Die persische Literatur erfreute sich der Beachtung durch den Maler in weit ausgiebigerem Masse, und die verschiedensten Schriften enthalten Miniaturen. Poetische Werke sind in den weitaus meisten Fällen illustriert, z.B. das *Shāh-Nāma* des Firdawsī, das *Khamsa* des Nizāmī, die *Kulliyāt* des Sa'dī und zahlreiche andere Dichter. Illustrierte Manuskripte historischen Inhalts sind weniger üblich; es gibt jedoch Manuskripte von dem *Djāmī' al-Tawārīkh* des Rashīd al-Dīn, dem *Rawḍat al-Ṣafā* des Mirkhwānd, dem *Zafar-Nāma* des Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī und verschiedene Werke über indische Geschichte mit Miniaturen. Die Illustrationen in Manuskripten der *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā'* von mehr als einem Autor und des *Madjālīs al-'Ushshāḳ* von Sultān Husain Mirzā (selbst ein grosszügiger Mäzen der Maler) sind von besonderem Interesse, da sie islamische Darstellungen aus dem Leben der heiligen Persönlichkeiten der islamischen Geschichte aufweisen. Ausser den arabischen und persischen Manuskripten sind Čaghatai-Türkī (besonders die in der zweiten Hälfte des XV. Jahrh. in Harāt hergestellten), hindustanische, Pashtū und osmanisch-türkische Manuskripte von islamischen Malern mit Miniaturen versehen worden.

Neben diesen Miniaturen, die für königliche Persönlichkeiten und für Reiche hergestellt wurden, muss auch der Beispiele Erwähnung getan werden, wo das Volk das Verbot, lebende Wesen darzustellen, ignorierte. Besonders bemerkenswert unter diesen sind die Schattenspielfiguren auf Java, in Ägypten und in der Türkei. Die Häuser der Armen sind oft mit unkünstlerischen Zeichnungen von Tieren zur Feier der Rückkehr eines Mekka-Pilgers geschmückt, besonders in Ägypten, und billige Bilder vom Burāk [s. d.] sind häufig.

Die Ursprünge der islamischen Malerei sind in Dunkel gehüllt, jedoch sind Einflüsse von christlichen (jakobitischen und nestorianischen), manichäischen, sasanidischen und chinesischen Gemälden nachzuweisen. In Persien erscheinen die vorislamischen künstlerischen Traditionen wieder in der späteren Kunst; in Indien arbeiteten Hindu-Maler für islamische Fürsten und trugen für das Land charakteristische Elemente hinein.

Man hat mehrere Versuche gemacht, verschiedene Schulen in der islamischen Malerei zu unterscheiden, jedoch ist man nicht zu einer allgemein angenommenen Einteilung gekommen. Die Anfänge im XIII. Jahrh. bilden eine besondere Gruppe; und es gibt besonders charakteristische Merkmale, welche die Arbeiten der Maler im Dienste der Mongolenherrscher Persiens im Anfang des XIV. Jahrh., die der Timuriden-Fürsten des XV. Jahrh., die der Šafawiden des XVI. und der Mughal in Indien während des XVI. und XVII. Jahrh. kennzeichnen.

Von den Persönlichkeiten der Maler ist wenig bekannt; die Mehrzahl ihrer Werke sind anonym, und wenn die Miniaturen signiert sind, kommt es oft vor, dass kein biographisches Material zur Verfügung steht. Selbst über den grössten persischen Maler Bihzād ist wenig bekannt, ausser den Namen der fürstlichen Auftraggeber, für die er arbeitete; und die Kritiker sind sich nicht einig, welche von den Bildern, die seinen Namen tragen, echt sind. Geschichtliches Material über die persischen Maler wird zuerst im XVI. Jahrh. verfügbar, über die indischen und türkischen Maler ein wenig später; jedoch sind die angeführten Einzelheiten sehr knapp und in keinem Falle genügend, um die Identifizierung irgend eines Gemäldes zu ermöglichen.

Endlich seien noch die Münzen erwähnt, die das Bildnis eines islamischen Monarchen tragen. Die ältesten sind augenscheinlich Nachahmungen byzantinischer Münzen und verschwinden nach 'Abd al-Malik's Münzreform um 77 d. H. Es gibt vereinzelte Beispiele von Münzen mit den Portraits der 'Abbasidenkalifen Mutawakkil, Muḳtadir und Muṭī'. Jedoch werden Münzen mit menschlichen Darstellungen häufiger unter den Seldjuken Kleinasiens, den Ortoḳiden von Diyarbakr und den Zangiden von Aleppo; aber es sind im allgemeinen Nachbildungen fremder Münzen, und scheinen in keinem Falle die Portraits der Monarchen zu sein, deren Namen und Titel sie tragen. In Indien allerdings liess Djahāngir Münzen mit seinem eigenen Bildnis prägen und erdreiste sich sogar, die islamischen Gefühle soweit zu beleidigen, dass er sich mit einem Weinbecher in der Hand darstellen liess.

*Litteratur:* Die wichtigste Litteratur findet sich in K. A. Inostrantsev und J. I. Smirnow, *Materiali dlia bibliografii musulmanskoj archeologii*, St. Petersburg 1904; A. Creswell, *A provisional bibliography of painting in Muhammadan art*, London 1921; W. Björkman und E. Kühnel, *Kritische Bibliographie. Islamische Kunst 1911-1927* (Isl., XVII), Berlin 1928. — Neuere Veröffentlichungen: T. W. Arnold, *Painting in Islam*, Oxford 1928; A. Grohmann und T. W. Arnold, *Denkmäler islamischer Buchkunst*, München 1929. — Kürzere Werke sind: E. Kühnel, *Islamische Kleinkunst*, Berlin 1925, und E. Migeon, *Manuel d'art musulman*, 2. Ausg., Paris 1927. (T. W. ARNOLD)

AL-TASYİR (im Abendland: atazir, ataçir, athacir, directio, prorogatio, ἄφεσις, théorie aphétique) bezeichnet ein in der Astrologie gebräuchliches Verfahren der künstlichen Fortführung eines Planeten oder eines astrologischen Hauses oder eines sonstwie ausgezeichneten Himmelsortes zu einem anderen Stern oder dessen Aspekten oder anderen Häusern zum Zwecke der Feststellung der

zwischen beiden Örtern gelegenen Äquatorialgrade, deren Anzahl durch Umdeutung auf einen bestimmten Zeitraum zur Vorausbestimmung des Zeitpunktes eines künftig eintretenden guten oder bösen Ereignisses Verwendung findet.

Die durch dieses Verfahren ermittelte astrologische Grösse spielte sowohl bei den Alten wie bei den Arabern und im Abendland eine besonders hervorragende Rolle, da sie einerseits ein *judicium speciale* ermöglichte (d. h. für die im *judicium generale* einer Nativität enthaltenen Urteile über künftiges Glück oder Unglück den Zeitpunkt ihres Eintreffens genau festlegte, insbesondere die Lebensdauer vorherbestimmen liess oder die Wahl besonders günstiger Tage [*al-Ikhtiyār*] zum Antritt einer Reise, zur Abhaltung von Hochzeiten, zur Gründung einer Stadt, zum Anfang einer Regierung und dergl. ermöglichte), andererseits sich durch eine besondere Kompliziertheit in der Methode ihrer Bestimmung auszeichnete.

Die astronomische Ermittlung des für unsere Aufgabe besonders wichtigen Bogens (wir nennen ihn kurz *Tasyīr*-bogen) ist nicht sonderlich schwierig, wenn nur einmal die Grenzpunkte des Bogens bestimmenden Himmelsörter, der „voraus-schreitende“ Planet oder Ort (*al-mutaqaddim*, *al-Hailādī*, signifier) und der „nachfolgende“ oder „zweite“ (*al-thānī*, promissor), festgelegt sind. Es sei in den Fig. 1 (u. 2) A der signifier, B der promissor, P der sichtbare Pol der Himmelskugel, NBS (NAS) der Positionskreis des promissors (significators), C der Schnittpunkt des durch A (B) gelegten Parallelkreises mit dem Positionskreis. Dann schneiden die durch A (B) und C gelegten Deklinationenkreise den *Tasyīr*-bogen *ac* (*bc*) aus. Der *Tasyīr*-bogen ist somit derjenige im allgemeinen 90° nicht überschreitende Bogen des Äquators, der während der Zeit, in welcher der signifier (promissor) durch die scheinbare tägliche Umdrehung der Himmelskugel auf seinem Parallelkreis zu dem innerhalb dieses Zeitraums als feststehend angenommenen Positionskreis des promissors (significators) übergeführt wird, diesen Positionskreis überstreicht. (Näheres über die auftretenden Begriffe s. u. Astrologie).

Je nach der gegenseitigen Lage von signifier und promissor unterschied man zwei Arten des *Tasyīr*:

a. den direkten *Tasyīr* (*directio directa*), wenn der signifier dem promissor im Sinne der Reihenfolge der Tierkreiszeichen vorausgeht. Dabei ist der signifier der zu „dirigierende“ Ort, der promissor der als feststehend angenommene (Fig. 1).

b. den indirekten *Tasyīr* (*directio conversa*), wenn der signifier dem promissor im Sinne der täglichen Bewegung der Himmelskugel vorausgeht. In diesem Falle wird der promissor zum fest angenommenen Positionskreis des signifiers bewegt.

Eine besondere Verwendungsform der *Tasyīr*-bestimmung (eine Art Umkehrung der Aufgabe) ergab sich bei der Tagewählerei in der Weise, dass die Lage nur eines Sternes gegeben war und ausserdem eine bestimmte Zeit oder, was wegen der Umdeutung von Zeiträumen in Äquatorialgrade gleichbedeutend ist, eine bestimmte Zahl von *Tasyīr*-graden. Zu finden ist der Grad, welcher dem Endpunkt (dem „Ziel“) des *Tasyīr*-bogens entspricht. Aus der diesem Grad zukommenden Konstellation von Gestirnen konnten dann Judizien abgeleitet werden.

Die rechnerische Bestimmung ist ein

Problem der sphärischen Trigonometrie und lässt sich bei Zugrundelegung äquinoktialer Zeit auf einfache Formeln zurückführen. In der Gleichung: *Tasyīr ac* = *ba* - *bB'* - *B'e* (Fig. 1) ist die rechte Seite bekannt, denn

$$ba = \text{asc. rect. } B \rightarrow \text{asc. rect. } A,$$

und die Grössen *bB'* und *B'e* bestimmen sich nach den Formeln:

$$\text{I. } \cos B' = \sin (\angle DSB'). \cos SD.$$

$$\text{II. } \sin bB' = \tan Bb. \cotg B'.$$

$$\text{III. } \sin B'e = \tan cC. \cotg B'.$$

Die Araber bedienten sich jedoch anderer, auf zeitliche Stunden (*zamāniya*) gegründeter, näherungsweise Berechnungsmethoden, die sich in folgende Formeln kleiden lassen:

I. (Nach al-Battānī, al-Bīrūnī u. a.):

Zahl der *Tasyīr*-grade =

$$= \alpha \pm (\alpha - \beta) \cdot \frac{\text{Abstd. } B \text{ v. ob. [unt.] Kulmin. Pkt.}}{\text{Halbtg-[nacht] Bogen } B},$$

wobei

$$\alpha = \text{asc. rect. } A \rightarrow \text{asc. rect. } B,$$

$$\beta = \text{asc. obl. } A \rightarrow \text{asc. obl. } B$$

bezeichnet. Die Vorzeichen  $\pm$  der runden Klammer gelten entsprechend für  $\alpha$   $\frac{1}{2}$   $\beta$ , die Ausdrücke in den eckigen Klammern finden Anwendung, wenn B sich unter dem Horizont befindet.

Sonderfälle:

$$\text{a. } B \text{ im Meridian: } Tasyīr = \begin{cases} \text{asc. rect. } A \rightarrow \text{asc. rect. } B \\ \text{asc. obl. } A \rightarrow \text{asc. obl. } B \end{cases}$$

$$\text{b. } B \text{ im Horizont: } Tasyīr = \begin{cases} \text{asc. obl. } A \rightarrow \text{asc. obl. } B \end{cases}$$

II. (Zweite Regel des al-Battānī):

Zahl der *Tasyīr*-grade =

$$= \begin{cases} \text{Abstd. } B \text{ v. ob. [unt.] Kulmin. Pkt.} \times \text{Halbtg-[nacht] Bg. } A \pm \end{cases}$$

$$(\text{asc. rect. } A \rightarrow \text{asc. rect. d. ob. [unt.] Kulm. Pkt.}),$$

wobei das — vor der runden Klammer für den Fall gilt, dass A und B der gleichen Halbkugel, das +, wenn A und B verschiedenen Halbkugeln angehören. Die Ausdrücke in den eckigen Klammern finden Anwendung für die westliche Halbkugel bzw. dann, wenn zwischen A und B der untere Meridian liegt.

In beiden Fällen ist das Gesamtergebnis positiv beim direkten, negativ beim indirekten *Tasyīr*. Für den indirekten *Tasyīr* sind in den oben angegebenen Formeln B und A sinngemäss zu vertauschen.

Die Gradzahl des errechneten *Tasyīr*-bogens wurde dann in der Weise in einen Zeitraum umgedeutet, dass, wenn es sich um die Lebensdauer handelte, 1° = 1 Sonnenjahr, 5' = 1 Monat, 1' = 6 Tagen gleichgesetzt wurde, in anderen Fällen 1° = 1 Tag.

Die von den Arabern immer wieder betonte Schwierigkeit einer *Tasyīr*-bestimmung ist einerseits begründet in der Berücksichtigung astrologischer Forderungen, andererseits vor allem in der Fülle der nötigen einzelnen astronomischen Messungen und Berechnungen, die bei strenger Durchführung sehr zeitraubend waren. Die zu einer solchen Bestimmung notwendige Kenntnis der verschiedenen Methoden zur genauen Bestimmung der Geburtszeit sowie der astrologischen Bedeutung der verschiedenen Geburtszeiten, der einzelnen Himmelhäuser, der Tierkreiszeichen, der 7 Planeten



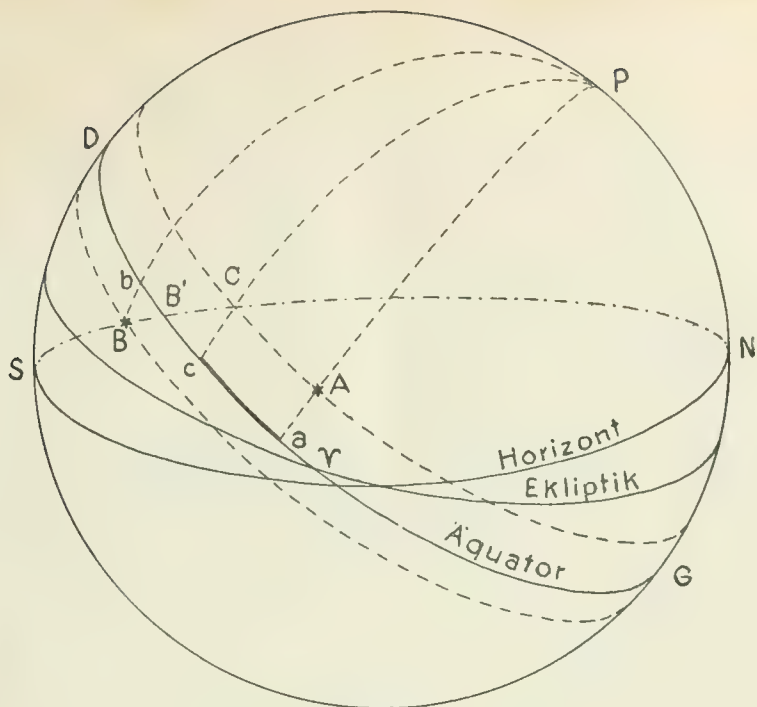


Fig. 1

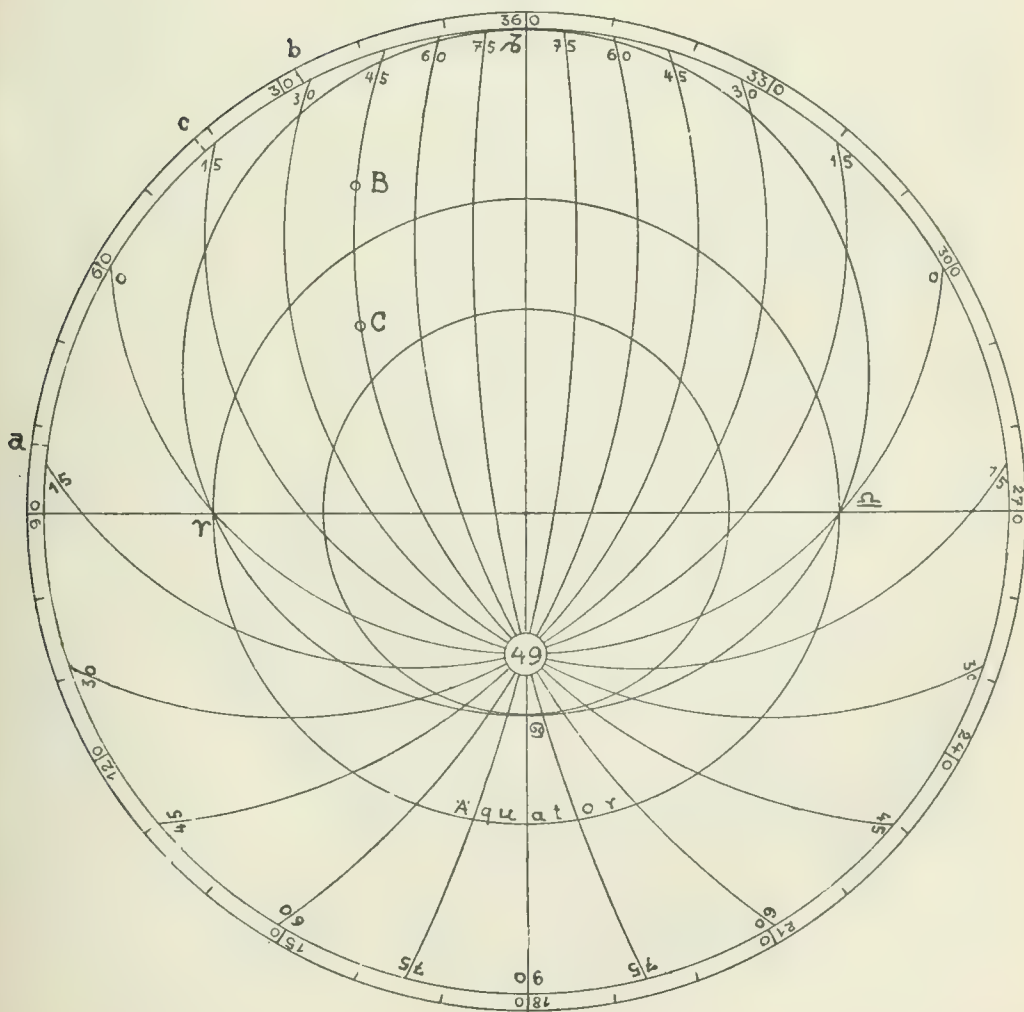


Fig. 3

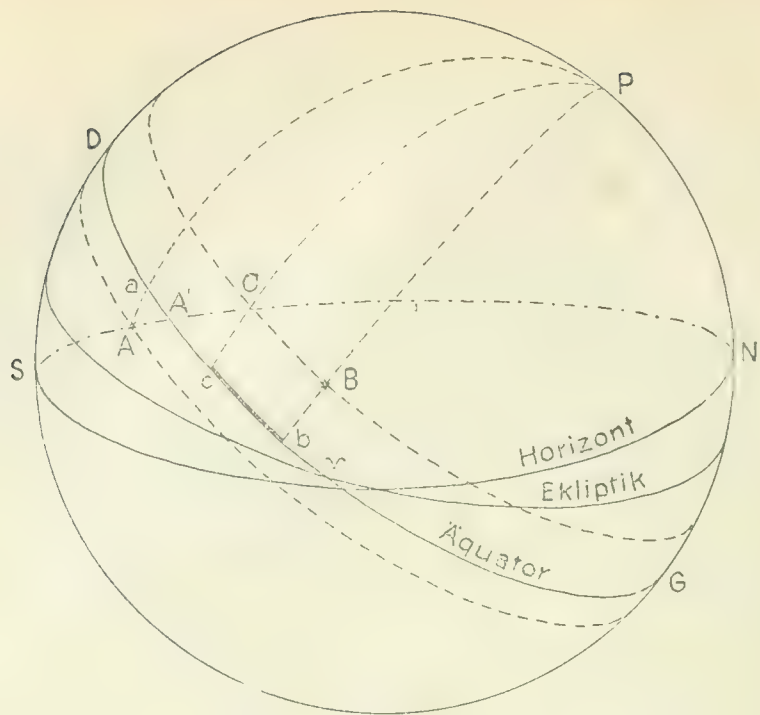


Fig. 2

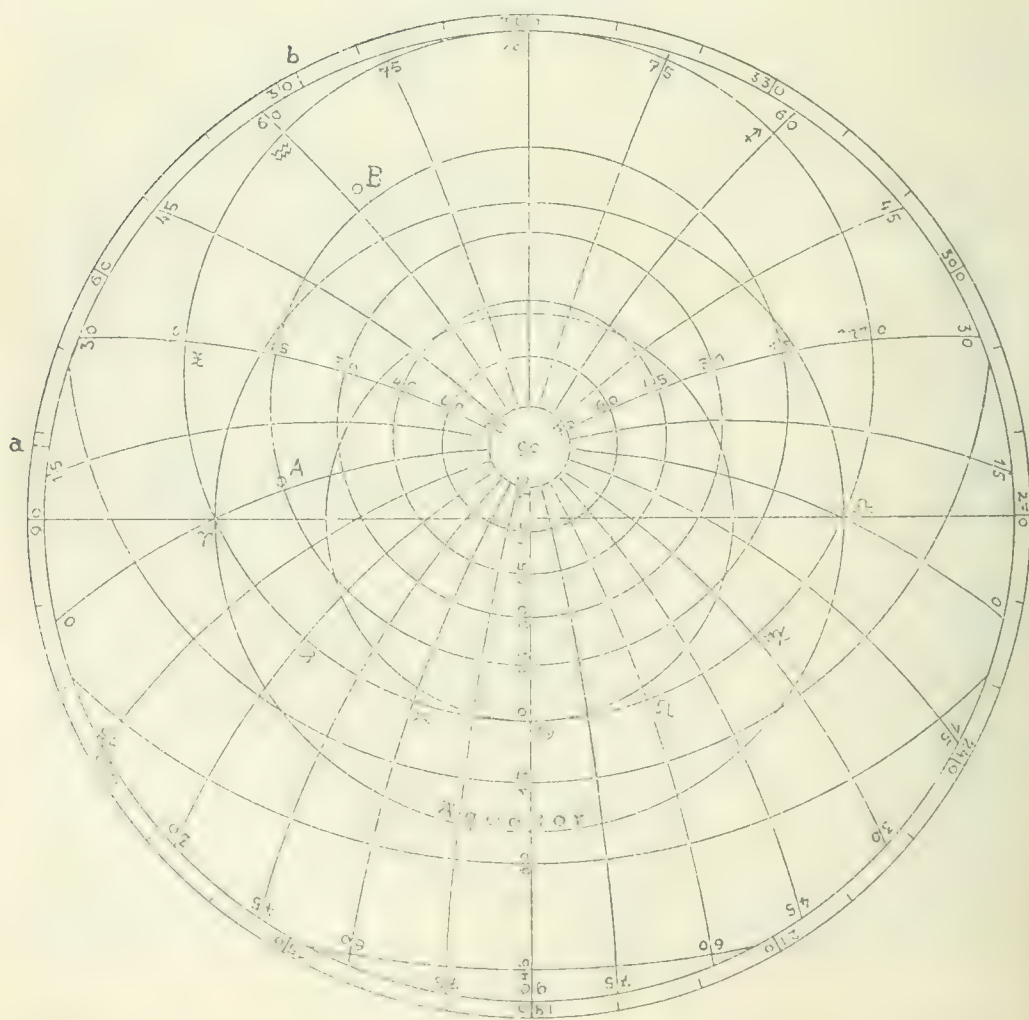


Fig. 4



und ihrer Aspekte, der wichtigsten Fixsterne einmal für sich, dann in ihrer gegenseitigen Beziehung sowie im Hinblick auf ihre besonderen Stellungen (Haus, Grad der Erhöhung, Triplizität, Schaden, Fall), die Berücksichtigung der überaus vielen Regeln für die Stärke, Schwäche oder Mittelmässigkeit, der wohlthätigen oder gefährlichen Wirkung der einzelnen Planeten und ihrer Aspekte, der Häuser und des Glückspfeils (*Sahm al-Sa'ada*), die Anrechnung von grösseren, kleineren und mittleren Jahresbeträgen für die Lebensdauer je nach der Stellung der einflussreichen Planeten, die nach bestimmten Vorschriften erfolgende Erwählung eines Herrn der Geburt und des Horoskops (Aszendent, *al-Ṭālī*), eines Lebensbedeuters (significator), eines Todes- oder Unglücksbedeuters (promissor), eines Gebers der Jahre (*al-Kadkhudā*), die Kenntnis des grösseren, mittleren oder kleineren Effekts einer bestimmten Direktion, von glücklichen und unglücklichen Direktionen und andere Dinge mehr erforderten eine vollkommene Beherrschung des astrologischen Wissens jener Zeit. Dazu musste noch eine grosse Gewandtheit in der Ausführung der nötigen astronomischen Bestimmungen kommen: der Reduktion der Zeit auf den den Ephemeridentafeln zugrundeliegenden Meridian; der Länge, Breite und Deklination der wichtigsten Fixsterne, der Planeten und ihrer Aspekte und der Umrechnung dieser Werte auf die Geburtszeit; der astrologischen Himmelhäuser und der Tierkreiszeichen und Planeten in ihnen; des Glückspfeils; der Positionskreise für significator und promissor usw. Allein für die Berechnung des Tasyirbogens nach Feststellung seiner Grenzpunkte sind z.B. benötigt: Asc. rect. von *A* und *B*, deren Abstand vom Meridian, ihre Deklinationen und Halbtage- bzw. Halbnachtbogen, die Polerhebung über den Positionskreis und der Positionsbogen (Abstand des Schnittpunktes zwischen Positionskreis und Äquator vom Meridian).

Zur Vereinfachung des langwierigen Verfahrens und zur Durchführung einer Bestimmung ohne Rechnung dienten den Arabern mechanische (nomographische) Hilfsmittel und zwar entweder einzelne Scheiben („Scheibe des Tasyir“ bei al-Bīrūnī), die in das Astrolab eingesetzt wurden, oder ein besonderes Instrument („strumente del leuantamiento“ bei Alfons X. von Kastilien), das hauptsächlich zur Tasyirermittlung diente, aber auch einige andere Bestimmungen ermöglichte. Dieses Instrument bestand im wesentlichen aus einer Scheibe, die auf der Vorderseite die Projektionen möglichst vieler Positions- oder Stundenkreise für die Breite des betreffenden Beobachtungsortes enthielt (es ist die gleiche Scheibe wie die „Scheibe des Tasyir“ bei al-Bīrūnī; vgl. Fig. 3), auf der Rückseite die Projektionen der Längen- und Breitenkreise nach dem Ekliptiksystem (Fig. 4). Auf die beiden Seiten gemeinsame Achse des Instruments wurde eine ungeteilte Alhidade mit zwei beweglichen Zeigern je nach Bedarf über die Vorder- oder Rückseite gesetzt und durch eine Sicherung (Vorreiber, „cavallo“, *al-Faras*) gehalten. Über die Rückseite konnte noch das Netz („Spinne“) mit den Projektionen verschiedener Fixsternörter gesetzt werden, das genau wie beim Astrolab konstruiert ist.

Die mechanische Bestimmung des Tasyirbogens erfolgte, wenn Länge und Breite der Himmelsörter *A* und *B* (vgl. Fig. 1, 3 u. 4) bekannt waren, folgendermassen:

1. Einstellen des beweglichen Zeigers der Alhidade auf den Ort *B* auf der Rückseite, Ablesen des Äquatorgrades *b*, auf welchen die Alhidade jetzt zeigt.

2. Umstellen der Alhidade auf die Vorderseite, Einstellung auf den Äquatorgrad *b*, Bestimmung des Positionskreises (von *B*), auf welchen der bewegliche Zeiger fällt.

3. Einstellen des beweglichen Zeigers auf den Ort *A* auf der Rückseite, Ablesen des Äquatorgrades *a*.

4. Umstellen der Alhidade auf die Vorderseite, Einstellung auf den Äquatorgrad *a*, Drehen der Alhidade, bis der den Parallelkreis von *A* durchlaufende Zeiger auf den Positionskreis von *B* (in *C*) zeigt.

5. Ablesen des Äquatorgrades *c*, durch welchen die Alhidade zeigt: der Bogen *ac* ist der gesuchte Tasyirbogen.

Arabische Schriften über Tasyir bzw. Tasyirscheibe verfassten Muḥammad b. 'Omar b. al-Farrūkhān (H. Suter, *Die Mathematiker u. Astronomen der Araber* usw., Abhdlg. z. Gesch. d. math. Wissensch., XLV, 10. Heft, 1900, No. 34); al-Battānī (Suter, No. 89); Abū Dja'far al-Khāzin (Suter, No. 124); al-Bīrūnī (Suter, No. 218). Doch sind uns die ausführlichen astrologischen Arbeiten des ersteren nicht erhalten. Das „Buch vom Atağir“ in den astronomischen Werken von Alfons X. stammt von Rabi Čag de Toledo (Isaak ibn Sid), dem Herausgeber der Alfonsinischen Tafeln, ist jedoch allem Anschein nach nur eine Übersetzung einer arabischen Quelle. Rühmliche Erwähnung wegen ihrer besonderen Fähigkeiten in der Tasyirbestimmung finden in der „Geschichte der Gelehrten“ von Ibn al-Kiṭī die Astronomen: al-Ḥasan b. Miṣbāḥ (S. 163); al-Marwazī (S. 170, Suter, No. 22); al-Khāḳānī (S. 181, Suter, No. 206); Sind b. 'Alī (S. 206, Suter, No. 24); al-'Abbās b. Sa'īd al-Djawharī (S. 219, Suter, No. 21); Ibn Yūnus (S. 230, Suter, No. 178); Ibn al-A'lam (S. 235, Suter, No. 137); Muḥ. b. Ibrāhīm al-Fazārī (S. 270, Suter, No. 1); Muḥ. b. Khālid al-Marwāri (S. 281, Suter, No. 46); Yaḥyā b. Abī Maṣṣūr (S. 357, Suter, No. 14); Yaḥyā b. Saḥl al-Sa'īd Abū Bishr al-Takrītī (S. 365); Abū 'l-Faḍl b. Yāmīn (S. 426).

Litteratur: al-Bīrūnī, *al-Kānūn al-Mas'ūdī*, Cod. London, Brit. Mus., Or. 1997 und Berlin, Cat. Ahlwardt, No. 5667; ders., *Kitāb al-Ist'āb*, Cod. Leiden, No. 1066 (beide nach Übersetzungen von E. Wiedemann); A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899; M. Delambre, *Histoire de l'astronomie du Moyen-âge*, Paris 1819; J. G. Job, *Anleitung zu denen curiösen Wissenschaften*, Frankfurt u. Leipzig 1747; C. A. Nallino, *al-Battānī, sive Albatēnī opus astronomicum*, Mailand 1903/7; D. Man. Rico y Sinobas, *Libros del saber de astronomia del Rey D. Alfonso X. de Castilla*, Madrid 1863–67; M. L. P. E. A. Sédillot, *Prolégomènes des Tables astronomiques d'Olong-Beg*, Paris 1853; E. Wiedemann, *Zur Geschichte der Astrologie*, in *Weltall*, 1922/3; ders., *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*, XLVII, „Über die Astronomie nach den Maḥāṭih al-'Ulūm“, SB P M S Erlg., 1915. (O. SCHIRMER)

**TÂT** (TAT), türkisches Wort, um „die fremden Elemente im Bereich der Türken“ (Thomsen) zu bezeichnen.

1. Das Wort hat eine sehr komplizierte Ge-

schichte. Sein Vorkommen in den Orkhon-Inschriften (VIII. Jahrh.) wurde zuerst von Vambéry (*Noten zu den alttürk. Inschriften*, in *Mém. Soc. Finno-Ougr.*, XII, Helsingfors 1899, S. 88–9) erkannt. Thomsen (*Turcica, ebenda*, XXXVII [1916], 15) hat vorgeschlagen, die Worte: *on ek oghäna tatiña tägi* zu übersetzen: „bis zu den Söhnen der Zehn Pfeile [= den westlichen Türken] und ihren Tat [= ihren Untertanen fremden Ursprungs]“. Thomsen geht auf den Ursprung des Wortes nicht ein, während Korsch in ihm (\*Tät) eine Kontraktion des Namens Tangut zu erkennen glaubte (*Slovo „baldak“ i dolgata r turetskikh yazıkakh*, in *Živaya Starina*, 1909, Heft II–III, S. 156–61). Für die Geschichte des Wortes Tat kann der Name *Tagat*, *Tangat*, *Taut* von Bedeutung sein, den die Wogulen und die Ostjaken dem Flusse Irtyš geben; vgl. Marquart, *Streifzüge*, S. 499.

Nach dem *Diwān Lughat al-Turk* (verfasst 466 = 1075), II, 224 bezeichnet das Wort *Tat* (sic!) bei allen Türken die Perser (*al-Fārisiyyūn*); bei den Stämmen *Yaghma* und *Tukhsi* bezieht sich das Wort auf die Uiguren. In beiden Fällen hat *Tat* einen herabsetzenden Sinn, wie es in den Sprichwörtern zum Ausdruck kommt: „reiss den Dorn mit der Wurzel aus und schlag dem Tat ins Auge“, und „ohne Tat gibt es keinen Türken, wie es ohne Kopf keinen Hut gibt (um ihn zu bedecken)“.

Später verbindet sich im Munde der erobernden Türken das Wort *Tat* besonders mit den unterworfenen Persern. Selbst *Djalāl al-Din Rūmī* braucht in seinen türkischen Versen (Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, I, 150 und besonders Martinović, *Zap.*, XXIV [1917], 221) die Worte *Tat* (sic!) und *Tat-āja*, um die Perser und ihre Sprache zu bezeichnen. In einem sonderbaren (schon von *Khanykov* hervorgehobenen) Abschnitt stellt *Pietro della Valle* (franz. Übers. 1663, II, 468–69), der sich der landläufigen Terminologie der *Şafawidenzeit* bedient, die *Kızılbaş*, „une certaine race de gens qui se sont introduits ... avec le roi Ismaïl Sofi“, den *Tat*, „la lie du peuple ... mais ... qui descendent en droite ligne de la véritable ancienne race des Persans“, gegenüber. Der türkische Stamm *Qashqā'i* (in Färs) bedient sich noch des Wortes *Tat* im Sinne von „nichttürkisch“; vgl. *Romaskevič*, *Pesni Kashkaitsev*, in *Sborn. muceya Antrop. pri Akademii Nauk*, V/2, S. 587. Die türkischsprechenden Anhänger der *Ahl-i Hak̄k* in *Ādharbāidjān* gebrauchen das Wort *Tat* ansehnend gleichfalls in dem Sinne, den diese Bezeichnung im Munde ihrer angeblichen Vorfahren, der türkmenischen *Kara-Koyunlu*, haben musste; vgl. *Minorsky*, *RM*, XLV, 242; vgl. den Artikel *MAK̄*.

Die Türkmene Transkasiens geben den iranischen *Tādjik* den Namen *Tat*; einstmals benannten sie, nach *Samoilović*, die Bewohner von *Khiwa* so [vielleicht in Erinnerung an die alte iranische Bevölkerung von *Kh̄wārizm*?; vgl. jetzt *A. Z. Walidi*, *Hwarezmische Sätze*, in *Islamica*, III (1927), 190–213].

Anderwärts ist die Bezeichnung *Tat* auf andere Bevölkerungselemente angewandt worden. Schon *Schildberger* (1394–1427) bezeugt, dass die „Ungläubigen“ den Namen „*That*“ den Einwohnern von *Karekeri* (wahrscheinlich *Kırk-yer* = *Çifut-Ka'fa* in dem Gebirge im Südwesten der Krim) geben. An einer anderen Stelle sagt er noch, dass eine der in der Krim gesprochenen Sprachen *Kuthia*

heisst und dass die „Ungläubigen“ sie *Tat* nennen („die siebent sprach heisst *Kuthia* sprach und die *haiden* haissents *That*“). Daraus erhellt, dass der Name *That* in der Sprache der Muslime des *Kıpçak* im XV. Jahrh. auf die Goten der *Tauris* (deren Fürstentum 1475 durch die Osmanen zerstört wurde) Anwendung fand.

Später, seit dem *Yarlık Djani-beg Giray's* (datiert v. J. 1037 = 1628, s. *Veliaminov-Zernov*, *Materiali dlia istorii Krim. Khanstva*, St. Petersburg 1864, S. 26), findet man im Titel der *Krim-Khāne* die offizielle Erwähnung: *Tāt bila Tawgād-j-nñ ulugh Pādshāh*. *Budagov*, *Slovar*, I, 329 deutet dieses *Tat* als „*Genuesen*“, ohne die Gründe dafür anzugeben [der Sinn von *Tawgād-j* in dem Titel bleibt völlig ungeklärt]. Gegenwärtig legen die *Noghaj-Tataren* der nördlichen Krim den Spitznamen *Tat* allen Muslimen der Südküste der Halbinsel bei, die ein Gemisch von türkisierten Volksstämmen sind (persönliche Mitteilung von *Samoilović*); vgl. auch *Radloff*, *Versuch eines Wörterbuchs*, III, Sp. 899, sub 5b.

Es ist ebenfalls bemerkenswert, dass ein Teil der „*Griechen*“ (= *Orthodoxen*), die seit 1778 in *Mariupol* ansässig sind, *Tat* heissen. Diese *Tat* sind Auswanderer von der Südküste der Krim und sprechen einen griechischen Dialekt. Der Name *Tat* bezieht sich jedoch nicht auf den andern Teil der „*Griechen* von *Mariupol*“, die türkisch sprechen (sie schreiben es mit griechischen Buchstaben) und die dem Aussehen nach die echten Nachkommen der Goten der *Tauris* sind. Vgl. *Grigorowitsch-Blau*, *Über die griechisch-türkische Mischbevölkerung in Mariupol*, *ZDMG*, XXVIII (1874), 576–83 und ebenda, S. 562–76; *Tomaschek*, *Die Gothen in Taurien*, Wien 1881, S. 5, 48; *Th. Braun*, *Mariupolskiye Greki*, in *Živaya Starina*, I (St. Petersburg 1890), 78–92.

Nach *Tomaschek*, *a. a. O.*, S. 45, nennen die *Magyaren* die *Slowaken* *Tót* (< \**Tat*?).

Der unmittelbare Sinn der Bezeichnung *Tat* (= „nicht-türkisch, von fremder Herkunft“) wird durch *Shaikh Sulaimān-Efendi's Caghatai-osmanisches Wörterbuch* (ed. *Kunos*, S. 184) bestätigt: „die unter die Herrschaft der Türken gekommenen Nationen, z.B. die *Tāčik*“. [Gleichwohl sagt der Verfasser auf S. 179, dass die türkisch-sprechenden fremden Bevölkerungselemente *Tat*, dagegen die persisch-sprechenden *Tādjik* heissen. Dazu kann man die persönliche Mitteilung *Zakī Walidi's* anführen, nach der die Bezeichnung *Tat* in *Turkestan* (im XIV. Jahrh.?) alle sesshaften Elemente bezeichnete, einschliesslich der ansässigen Türken, die bereits vor der Ankunft der Mongolen dort gewohnt hatten). *Ahmed Wefik*, *Ichdije-yi Othmāni*, *Stambul* 1306, S. 286, der seine Interpretation des Wortes den lokalen osmanischen Verhältnissen anzupassen scheint, sagt: „die alten kurdischen (sic!) und persischen Einwohner der von den Türken unterworfenen Provinzen“. *Barbier de Meynard* hat in sein Lexikon die Erklärung *Ahmed Wefik's* aufgenommen, allerdings in dem Glauben, dass sie auf *Turkestan* Bezug habe.

Die *Caghatai-Wörterbücher* geben auch die abgeleiteten Bedeutungen der Bezeichnung *Tat*: „die ausserhalb der Stadt wohnende Klasse des unterworfenen Volkes“ (? vgl. oben *Zakī Walidi*), „*Schmarotzer*“, „*Vagabund*“ usw. Vgl. *Veliaminov-Zernov*, *Slovar' Daghatai-turetskii* [„*Abushka*“], St. Petersburg 1868; *Pavet de Courteille*, *Dictionnaire turco-oriental*, 1870, S. 194; *Radloff*, *Versuch*,



III, Sp. 899, sub 5 c und d. Nichtsdestoweniger hat Melioransky, der das Wort *Tat* speziell untersucht hat, in *Zap.*, XII (1899), 0154–8, gezeigt, dass die aus den Werken Mir 'Ali Shīr Nawā'i's entnommenen Belege für diese Bedeutungen ziemlich zweifelhaft sind.

2. In einem speziellen (und offenbar sekundären) Sinne wird die Bezeichnung *Tat* auf gewisse iranische Bevölkerungselemente angewandt, welche die Perser selbst als besondere Gruppen ansehen. Diese *Tät*-Gruppen finden sich in Persien und Transkaukasien.

A. In Nordpersien sind dies die kleinen Bevölkerungseinseln mit besonderen Dialekten. Die „südlichen“ Dialekte von Fārs führen bei den Persern den Namen *Tādjiki*. [Nur die *Qashkai*-Türken gebrauchen für den Fārs die Bezeichnung *Tāt*, s. oben]. Selbst zur Bezeichnung der Leute, die nördliche Dialekte sprechen, wird der Terminus *Tāt* im Persischen nur für gewisse Dialekte im Nordwesten gebraucht. Er ist z.B. noch nie in der Gegend von *Kāshān* in Geltung gekommen.

Die bedeutendsten Siedlungen der *Tāt* finden sich westlich und südwestlich von *Kāzwīn*; die *Tāt* bewohnen die Dörfer *Ishtihārd*, *Čāl*, *Ispīawarīn* (*Isfāwārīn*), *Shādmān*, *Sāgzi-ābād*, *Ibrāhīm-ābād*, *Khiyārāk*, *Dānesfān*, *Siyādāhūn*. Dieser letzte Markt flecken, an der Gabelung der Strassen *Kāzwīn*-*Hamadān* und *Kāzwīn*-*Zandjān*, zählt 2 000 Häuser. Die *Tāt*-Bevölkerung unterscheidet sich äusserlich nicht von den übrigen Bauern der Umgebung *Kāzwīn*'s. Die in Persien gesprochenen „*Tāti*“-Dialekte sind sehr wenig bekannt. Die Sprache von *Siyādāhūn* ähnelt den Dialekten der Gegend von *Kāshān* und *Isfahān*, die von *Žukovsky* und O. Mann untersucht wurden; einige charakteristische Wörter sind: *Āspā* „Hund“, *Bār* „Tür“, *sō* „drei“, *āz mizānā* „ich weiss“, *āmā mizānū* „wir wissen“, *au ādamīn hāmū mizānīndā* „diese Menschen wissen alles“, *bishkās* „betrachte“, *tā mugo kō shī* „wohin willst du gehen?“. *Žukovsky*, *Mater. dlia izuč. pers. narečij*, I, 9, führt einige schwer zu erklärende Wörter in der Sprache von *Ashtehārd* (= *Ishtihārd*) an. Vgl. auch die Bemerkungen von *Brugsch*, *Reise*, I, 337, über den Dialekt von *Kūshkā* (an der Strasse *Teheran*-*Hamadān*). Es ist möglich, dass diese Dialektgruppe mit dem sog. „reinen *Pehlewī*“ übereinstimmt, das nach der Angabe im *Nuzhat al-Kulūb*, S. 62, im XIV. Jahrh. zu *Zandjān* gesprochen wurde.

Nach *Rabino*, *Le Guilan*, *RMM*, XXXII, 210, wird das *Tāti* im Kanton *Rustamābād* auf dem linken Ufer des *Safid-rūd* gesprochen, wo auch das *Tālīshī* und das *Kurdische* gebräuchlich sind. Derselbe Verfasser weist in seinem Buche *Māzandarān and Astarābād* (*GMS*, 1928, S. 63 und 70) auf das Vorkommen der *Tāt* in *Ashraf* und *Sadan-Rustāk* hin. Man weiss nichts von ihrer Sprache. In *Ādharbāidjān* kennt man die *Tāt*-Insel *Hārzān* (zwischen *Marand* und *Djulfā*). *Lehmann-Haupt*, *Armenien*, I, 186–87, bringt im Dialekt von *Gālin-kaya* die Wörter: *dē* „zwei“, *hārā* „drei“, *Isba* „Hund“, *Ospa bindor* „die Pferde sind gesattelt“. Im Dialekt des Dorfes *Hārzān* (persönliche Mitteilung von *Muhammad Khān Kāzwīnī*) sagt man: *izī* „hier“, *emrū* „heute“, *zir* „gestern“, *Āndjomanūy* „die *Āndjumanen*“. Die Formen *āmērē*, *bērēnd*, *shērīndū*, die im Persischen *āmādū*, *būdānd*, und *shūdānd* entsprechen, sind besonders interessant, weil das intervokalische *d* (*dh*) regelmässig

in *r* übergeht (s. weiter unten). Jedenfalls ist der Dialekt von *Hārzān* verschieden von dem *Tāti* in *Siyādāhūn*. Möglicherweise existieren noch unbekannte „*Tāt*“-Inseln in *Ādharbāidjān*. *Pater Anastasius* erwähnt in seinem Artikel über die *Zigeuner* [s. *LÜLI*] ohne nähere Angaben einen Stamm *Tāt* im Gebirge „*Uski*“ (lies *Uskū*, *Uskūya* südlich von *Tabriz*). Der heute verschwundene Dialekt von *Kilid* (am linken Ufer des *Araxes* bei *Ordūbād*) gehörte vielleicht auch zur *Tāti*-Gruppe von *Ādharbāidjān*; vgl. *Paskhalov*, *Kilit*, im *Sborn. mater. dlia Opisanija Kavkaza*, XIII (Tiflis 1892), 334–43.

B. Im Kaukasus wird der Terminus *Tāt* für die iranisch-muslimische Bevölkerung gebraucht, die den *Tāti*-Dialekt spricht. Dieser besondere Dialekt wird auch von gewissen jüdischen und armenischen Gemeinden benutzt. Ausser diesen drei Hauptteilen umfasst der Dialekt mehrere noch mangelhaft erforschte Sprachen. Das *Tāti* des Kaukasus ist besonders durch die Arbeiten von *Vsevolod F. Miller* bekannt. Sein eigentümlichster Zug ist sein *Rhotacismus* (*birān* = pers. *būdān*; *Yār* = pers. *Yād*); vgl. oben. Die folgende Übersicht gibt einen Begriff von einigen anderen Besonderheiten des *Tāti*:

<i>Tāti</i>	Persisch	Nördliche Dialekte
<i>dan-</i> (wissen)	<i>dan-</i>	Kurdisch <i>zan-</i>
<i>Gūl</i> (Blume)	<i>Gul</i>	Simnāni <i>lūl</i>
<i>Varf/Vahr</i> (Schnee)	<i>Burf</i>	Kurdisch <i>Wafr</i>

Das *Tāti* braucht sehr selten die *Izāfet*; es ersetzt sie durch die eigene Konstruktion: *Khuba Khuna* = pers. *Khūna-ji Khūb* usw. Der Dialekt ist reich an Postpositionen (*-rāvāz* „mit“) und an Gerundien (*činin bū-birāni* = „die Sachen waren so“). Der Wortschatz wimmelt von türkischen Lehnwörtern. Wie die meisten persischen Dialekte, ist das *Tāti* nicht sehr konsequent in seinen charakteristischen Zügen. Im ganzen genommen nimmt es eine vermittelnde Stelle zwischen dem modernen Persisch und den kaspischen Dialekten (wo der *Rhotacismus* ebenfalls vereinzelt vorkommt) ein.

Die muslimischen *Tāt*, die den Hauptkern der den *Tāti*-Dialekt sprechenden Völker bilden, wohnen in den Distrikten *Bākū*, *Kubba*, *Shamākhi* und *Gökčai*; man findet sie auch in der Provinz *Gandja* und im südlichen *Daghestān* (im Distrikt *Kaitak-Tabasarān*, unmittelbar westlich von *Darband*; s. *Kozubsky*, *Pamiat. knižka Dagestan. oblasti*, *Temir-khān-shura* 1895, S. 314).

Die Hauptmasse der *Tāt* wohnt auf beiden Seiten des östlichen Endes der kaukasischen Gebirgskette und hat die Halbinsel *Apscheron* (*Ābshārān*) inne, abgesehen von ihrem Südostende. Auf der ethnographischen Karte des Kaukasus von *Rittich* (vor 1877) wird die Gesamtzahl der *Tāt* auf 64 656 angegeben; die ethnographische Karte von *Kondratenko*, in *Zapiski Kavk. Otd. Russ. Geogr. Obšč.*, XVIII, zählt im Gouvernement *Bākū* (1886) 58 621 *Tāt*. Die *Grosse russische Encyclopaedie*, Bd. XXXII/2 (1901), gibt die Gesamtziffer der *Tāt* auf 135 000 an. Die Volkszählung der Sowjets von 1923 zählt 98 020 *Tāt* „der Sprache nach“ und 28 705 „der Nationalität nach“. In die erste Zahl sind 970 „*Tāt*“ von *Transkaspien* (d. h. die *Tādjik*, welche die *Türkmenen* *Tāt* nennen) mit einbegriffen. Ausserdem sind in der Sowjet-Repu-

blik Ädharbäidjan 11 000 Menschen, die „Farsi“ sprechen; unter ihnen sind sicher Tāt. Im ganzen kann man die Zahl derer, die den Tāti-Dialekt sprechen, auf ca. 90 000 angeben. Der zahlenmäßige Rückgang der Tāt kommt wahrscheinlich von ihrer allmählichen Türkisierung.

Die Zahl der Tāti-sprechenden Juden (der „Bergjuden“, türkisch *Dağlı Çifut*?) belief sich 1886 auf 21 000, davon 10 000 auf dem Lande und 11 000 in den Städten. Ihre bedeutendsten Kolonien befanden sich in Kūbba (6 280), Darband, Temir-khān-shura, Grozni und Nalcik (Gebiet der Čerkessen von Kabarda). Man trifft sie sogar am Kuban. Die Sprache dieser Juden ist besonders eigenartig durch ihre gutturale Artikulation: *h*, *ʿain*, *ʿ* und *q* finden sich selbst in rein iranischen Worten (*haḥd* „sieben“, *ʿasb* „Pferd“, *danūsdu* „wissen“, *ʿar* „feucht“). V. F. Miller definierte den Charakter des Tāti-Jüdischen so: „es ist ein iranischer, mit semitischer Artikulation gesprochener Dialekt, dessen Phonetik (teilweise) und dessen Morphologie (teilweise) auf türkische Weise gebildet ist“. Die Artikulation dürfte sich aus der Tatsache erklären, dass diese Juden vormals das Arabische gebraucht haben, oder noch einfacher durch die Nachbarschaft der Völkerschaften Daghestāns, die nicht nur die Laute *ʿain* und *hā* besitzen, sondern von jeher die Kenntnis der arabischen Sprache hochgehalten haben, in der sie bis in die jüngste Zeit hinein ihre Korrespondenz erledigten. Übrigens sprechen die muslimischen Tāt gleichfalls die Laute *ʿain* und *hā*. Der Einfluss des Türkischen auf das Tāti darf nicht zu hoch eingeschätzt werden; die morphologischen Tatsachen und selbst die Vokal-Assimilation in den Silben desselben Wortes, die V. F. Miller entdeckt hat, haben rein persische Parallelen. Der iranische Einfluss auf die Juden beschränkt sich nicht auf die Sprache; auch die jüdische Folklore trägt iranisches Gepräge (*Sār-āvi* „Wassergeist“, *Ādāhāymār* „Drache“, usw.).

Das Tāti der Armenier (der Flecken Matrasi [Madrasi], Kilvār usw.) wird durch die Vereinfachung der Vokal-Nuancen (*ā* > *a*) und durch den gehauchten Charakter einiger Konsonanten charakterisiert.

Die kaukasischen Tāt sind gegenwärtig ganz von Türken und Daghestānern umgeben. Ihr heutiger Wohnsitz musste von jeher von der Masse der Iranier getrennt sein. Ihre geographische Verteilung der östlichen Kette des Kaukasus entlang mit einer Spitze auf Darband zu scheint den Gedanken anzuzeigen, der bei ihrer Ansiedlung in diesen Küstenstrichen vorgewaltet hatte, nämlich den Wunsch, die natürliche Linie durch iranische Kolonien zu verstärken, um sich gegen von Norden kommende Einfälle zu schützen. Es wäre verlockend, in den Tāt Reste von alten Kolonien zu sehen, die zu der Zeit nach Daghestān verpflanzt wurden, als die Sāsāniden Darband befestigten. Nach Balādhuri, S. 194, hatte Anūshirwān (531—79) die Gegend von Darband-Shābirān [s. SHIRWĀN] mit Bewohnern von Sisakan (*al-Siyāsidiyān*) bevölkert. Die letztgenannte Provinz lag auf dem linken Ufer des Araxes (etwa die Gegend von Nakhčūwan mit dem umlagernden Gebirge) unmittelbar nördlich von Ädharbäidjan. Die Bewohner von Sisakan waren Christen, nahmen aber politisch und sprachlich eine besondere Stellung im Königreich Armenien ein. Im Jahre 571 baten sie den Sāsānidenkönig, ihre Provinz von Armenien abzutrennen

und Ädharbäidjan einzuverleiben; Marquart, *Ērānshahr*, S. 120—22; Hübischmann, *Die altarmen. Ortsnamen*, in *Indog. Forschungen*, XVI (1904), 263—66, 347—49. Das späte *Darband-Nāma*, ed. Kazem-lig, in *Mém. présentés à l'Académie des Sciences par divers savants*, VI (St. Petersburg 1851), S. 461, sagt, dass Anūshirwān die neuen Städte in der Nachbarschaft Darbands mit Leuten aus Ädharbäidjan und Fārs, die Städte südlich von Darband (die Gegend Shābaran-Mashkūr, siehe KUBBA) mit Leuten aus dem Irāk und aus Fārs bevölkerte. Gleichwohl wurden nach derselben Quelle (S. 530) die Festungen um Darband unter dem Abbāsiden Mansūr (754—75) wieder aufgebaut und diesmal mit Arabern aus Mawšil und Syrien besiedelt. Unter diesen befestigten Punkten sind Muṭāʿī, Kamākhi usw. ausdrücklich erwähnt, welche heute von Tāt bewohnt werden. Man könnte daraus den Schluss ziehen, dass das Auftreten der Tāt in Muṭāʿī usw. eine nach dem VIII. Jahrh. stattgefundene Völkerbewegung darstellt, jedoch ist der Text des *Darband-Nāma*, dessen persisches Original nicht erhalten ist (s. Barthold, in *Iran*, I [Leningrad 1926], 42—58), nicht sicher [nach der Version Klaproths kamen 300 in Muṭāʿī angesiedelte Familien aus Tabasaran?]. So beweisen also die historischen Quellen, über die man heute verfügt, nur die verwickelte ethnische Lage der in der Gegend von Darband angelegten Kolonien. Andererseits ist das Tāti in seiner allgemeinen Charakteristik ein moderner Dialekt, der (abgesehen vom Rhotacismus) keine besonderen Spuren von Altertümlichkeit aufweist, mit denen man bei der langen Isolierung rechnen könnte. Die Frage nach dem tāt-jüdischen Dialekt ist nur nebensächlich; selbst wenn die Juden vor der Ankunft der Tāt in Daghestān gewesen wären (vgl. Miller, 1892, in der Einleitung), hätten sie ihre alte Sprache (arabisch?) durch das Tāti ersetzen können.

Was nun die Sprachverwandtschaft des Tāti angeht, so findet der Rhotacismus seiner Dialekte Analogien in den iranischen Sprachinseln des heutigen persischen Ädharbäidjan. Für die Gegend von Ardabil hat man für das XIV. Jahrh. bezeugte Beispiele; Ahmed Kisrawi, *Ādhari, Zabān-i Bāstān-i Ādharbāidjān*, Tihān 1304 (1927). Die alten Entlehnungen des Armenischen aus dem Iranischen (*Mar* < *Māda*; *Sparapet* < *Spādapat*) lassen ebenfalls auf eine sehr frühe Existenz dieser Besonderheit bei den iranischen Nachbarn der Armenier schließen (Marquart, *Ērānshahr*, S. 174, Anm. 6; Bartholomae, *Indogerm. Forsch.*, Beiheft zum XIX. Band, 1906, S. 43, Anm. 1). Ebenso eigenartig ist der Name des Fleckens Lāhidj (an den Quellen des Gökčai), der von den Tāt bewohnt wird und vielleicht in der georgischen Chronik (Brosset, I, 364) unter dem Jahre 1120 erwähnt wird (Lidjatha oder Laidj). Die Einwohner selbst glauben von Lāhidjān gekommen zu sein. Die an Ort und Stelle von B. V. Miller angestellte Untersuchung (1928) hat ergeben, dass die Sprache von Lāhidj einige besonders charakteristische Züge hat. Es ist möglich, dass sich einige Tāt-Kolonien in Transkaukasien später als die anderen niedergelassen haben und dass die Sprache der Hauptgruppe in der Folge einen nivellierenden Einfluss auf die Nachbarsprachen ausgeübt hat. [Nach dem *Gulistān-i Iram* von Bākikhānov, Bākū 1928, S. 14, wanderten die Einwohner von Miskindja im Distrikt Samur zur Zeit Tahmāsp's I. aus Astrābād ein].

Literatur: Berne, *Recherches sur les*



*dial. persans*, Kazan 1853, S. 2–24 (Grammatik des Tati); über die Materialien von Dorn siehe sein *Caspia*, St. Petersburg 1875, S. XLII, 203, 353, 453, 493 und besonders Miller, 1907 [vgl. oben]; Vsevolod F. Miller, *Materialy dlia issledovaniia yevreisko-tatskago yazika*, St. Petersburg 1892 (Bibliographie [30 Abhandl. in russ. Sprache], Einleitung, Texte [8 Erzählungen], Wörterbuch); *Armiano-tatskiye teksty, Sbornik materialov dlia opisaniya Kavkaza*, Tiflis 1894, XX/2, S. 25–32; Geiger, *Die kaspischen Dialecte*, Gr. I Ph., 1/2, 345–373 (passim; sehr unzureichend); V. F. Miller, *Očerki fonetiki yevr.-tat. narečija*, *Trudy po vostok. Lazar. Institutu*, III (Moskau 1900); ders., *Očerki morfologii yevr.-tat. narečija*, ebd., VII (1901); ders., *Tatskiye etudy*, I, ebd., XXIV (1905) [1–29: 11 Erzählungen im Dialekt der muslimischen Tat in Lähidj; S. 33–79: tati-russisches Vokabular]; II, ebd., XXVI, 1907 (Grammatik); ders., *Yevr.-tat. ma'ni, Zap.*, XXI (1913), 0017–29; Korsch, *Slöd dialect. rho-tacizma v srednepers. yazike, Dreenosti vostoč.*, II/3 (Moskau 1903), 1–10. Über die Tat des Kaukasus siehe Erkert, *Der Kaukasus und seine Völker*, Leipzig 1887, S. 220; Kowalewski, *O yuridicheskom bitii Tatar, Izvestiya Obšč. Liubit. Yestestvoznaniya*, Moskau 1888, XLII, 42–49. Über Lähidj siehe Mamed-Hasan Efendiev in *Sborn. mater.*, XXIX, Tiflis. Über die Bergjuden vgl. die Bibliographie von Miller u. H. Rosenthal in *FE*, III (1902), S. 628–31; Kurdov, *Gorskije yevreji Daghestana, Russ. antropol. journal*, Moskau 1905, S. 57–88; ders., *Gorsk. yevreji Shemakh uyezda*, ebd., 1912, S. 87–100; ders., *Tat Daghestana*, ebd., 1907, S. 56–66. (Der Verfasser stellt fest, dass vom anthropologischen Gesichtspunkte aus die Tat der 7 Dörfer westlich von Darband, die sich sehr von den Tat in Baku und von den Persern unterscheiden, den Türken näherstehen.) (V. MINORSKY)

**TATAR**, TATÄR, TATÄR und TATAR geschrieben, zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Bedeutung gebrauchter Volksname. Zwei tatarische Stammgemeinschaften, die „dreissig Tataren“ und „neun Tataren“, werden schon in den türkischen Orkhon-Inschriften des VIII. Jahrhunderts n. Chr. erwähnt; wie Thomsen (*Inscriptions de l'Orkhon*, Helsingfors 1896, S. 140) annimmt, wurden schon damals mit diesem Namen die Mongolen oder ein Teil derselben, doch kein türkisches Volk bezeichnet; nach Thomsen wohnten diese Tataren südwestlich vom Baikäl etwa bis zum Kerulen. Mit der Gründung des Reiches der Kitai [s. *QARA KHITAI*] war die Verdrängung der Türken aus der heutigen Mongolei und das Vordringen mongolischer Stämme verbunden. Die in den Orkhon-Inschriften beständig als Wohnort der Türken erwähnte Gegend Ütükan lag nach Mahmüd Kāshghari (I, 123) zu seiner Zeit (in der zweiten Hälfte des V. [XI.] Jahrhunderts) im Lande der Tataren. Dass die Sprache der Tatar sich von der türkischen unterschied, war auch Mahmüd Kāshghari bekannt (*a. a. O.*, I, 30). Einige tatarische Abteilungen hatten sich mit türkischen Völkern verbunden und waren weiter nach Westen gezogen. Im anonymen *Hudūd al-'Ālam* (vgl. *Zap.*, X, 121 ff.) werden die Tataren als Teil der Tughuzghuz [s. *GHUZZ*] (vgl. W. Barthold, *Öljet o poezdakh v Srednyuyu Aziyu*, Petersburg 1897, S. 34), von Gardizi (*a. a. O.*, S. 82 f.) als Teil der Kimāk [s. d.] am Irthi [s. d.] bezeichnet. Im anonymen

*Mudjmil al-Tawārikh* (um 520 = 1126) wird in der Liste der Herrschertitel (bei Barthold, *Turkestan*, I, 20) ein sonst nirgends erwähnter tatarischer Herrscher *Simun buyay* (oder *Simān*) *djagar* genannt. In den Berichten über die Feldzüge des Sultans Muhammed b. Takash [s. *KH'WĀRIZM-SHĀH*] gegen die Kiptāk [s. d.] wird ein Feldzug des Sultans vom Jahre 615 (1218–19) gegen Qadir Khān, den Sohn des Tataren Yūsuf, erwähnt (*Tabakāt-i Nāsiri*, Übers. Raverty, 1881, I, 267).

In den Berichten über die mongolischen Eroberungen des VII. (XIII.) Jahrhunderts werden die Eroberer überall (sowohl in China wie in der islamischen Welt, in Russland und Westeuropa) Tataren genannt (chin. Ta-ta); mit demselben Namen werden bei Ibn al-Athīr (ed. Tornberg, XII, 178 f., 236 f.) auch die Vorgänger von Čingiz Khān, die Naiman unter Küclük [s. *QARA KHITAI*], bezeichnet; nach Ibn al-Athīr (*a. a. O.*, S. 237) waren es die „ersten Tataren“ (*al-Tatar al-ūlā*). Rashīd al-Dīn, dem offenbar über den Gebrauch und die Verbreitung des Wortes „Tatar“ vor der Mongolenzeit nichts bekannt war, spricht von den Tataren als von einem besonderen, von den Mongolen verschiedenen Volke, dessen Hauptsitz die Gegend am Buir Nor (südöstlich von Kerulen) gewesen wäre. Seit den Eroberungen von Čingiz Khān hätten viele der von ihm unterworfenen Völker den Namen „Moghul“ (Mongol) angenommen; früher seien die Tataren ebenso mächtig gewesen; es hätten sich viele Völker so genannt; deshalb nenne man noch heute „in Khitāi, Hindūstān, Čin, Mačīn, bei den Kirghizen, in Kelār (Polen), Bashkird (Ungarn), in der Steppe (*Dashl*) Kiptāk, in den nördlichen Ländern, bei den Beduinen, in Syrien, Ägypten und im Maghrib alle türkischen Völker Tātār“ (Text in *Trudy Vost. Otd. Arkh. Obšč.*, VII, 64).

Offenbar hatten sich die Völker mongolischer Herkunft und Sprache selbst stets Tatar genannt. Nach Čingiz Khān ist dieses Wort in der Mongolei und in Mittelasien durch das von Čingiz Khān offiziell eingeführte Wort „Mongol“ (in islamischen Handschriften Moghol oder Moghul, auch in der Volkssprache bei den Nachkommen der Mongolen in Afghānistān, welche ihre Sprache bis heute bewahrt haben, Moghol) vollständig verdrängt worden. In den westlichsten Teilen des Mongolenreiches konnte das Wort Mongol, obgleich es dort, wie wir aus den Ansichten europäischer Reisender (Johann de Plano Carpini und Rubruk) wissen, ebenfalls offiziell eingeführt worden war, nicht durchdringen. Die Bevölkerung des Reiches der „Goldenen Horde“ [s. *BĀTŪ KHĀN* und *BERKE*] sowie der späteren kleineren Reiche in derselben Gegend ist stets „Tatar“ genannt worden. Wie die zahlreichen in der öffentlichen Bibliothek zu Leningrad aufbewahrten Urkunden beweisen, ist die türkisch sprechende Bevölkerung der Krīm [s. d.] nicht nur von den Osmanen (wie von den Russen) „Tatar“ genannt worden, sondern hat sich auch selbst so genannt.

Eine mongolische Heeresabteilung war zur Zeit der Eroberung nach Kleinasien versetzt worden; ihre (wohl ebenfalls turkisierten) Nachkommen wurden dort „schwarze Tataren“ (*Qara Tatar*) genannt; zur Zeit des Feldzugs von Timūr führten sie ein Nomadenleben in der Gegend zwischen Amasia [s. d.] und Kaisariya [s. d.]; ihre Zahl betrug 30–40000 Familien (*Zafar-Nāma*, Kalkutta 1888, II, 502 f.). Timūr liess diese Tataren nach

Mittelasien abführen, nach Ibn 'Arabshāh (ed. Manger, II, 338) auf Rat des Sultans Bāyazīd; dort wurden ihnen Wohnsitze in Kāshghar auf einer (jetzt nicht mehr vorhandenen) Insel im See Issik-Kul [s. d.] und in Khwārizm angewiesen; einem Teile von ihnen gelang es, in das Reich der Goldenen Horde zu entkommen. Nach Timūr's Tode kehrten die schwarzen Tataren nach Kleinasien zurück; im Jahre 1419 wurden sie (oder ein Teil von ihnen) nach der Balkanhalbinsel versetzt und westlich von Philippopol angesiedelt; von ihnen hat die Stadt Tatar-Pazardjik ihren Namen erhalten (J. v. Hammer, *G O K<sup>2</sup>*, Pesth 1834, I, 292).

Später sind sowohl in Russland wie in Westeuropa mit dem Namen „Tataren“ oft alle türkischen Völker mit Ausnahme der Osmanen bezeichnet worden; dieser Sprachgebrauch findet sich noch bei Radloff, *Aus Sibirien*, Leipzig 1884, passim. Nach dem Beispiel der Chinesen hat man diesen Namen auch auf die Mongolen und besonders auf die Mandschu (vgl. die „tatarische Stadt“ in Peking) ausgedehnt. Als besonderer Volksname wird das Wort Tataren nur für die türkisch sprechende Bevölkerung des Wolga-Gebietes (von Kazan bis Astrakhan), der Krīm und eines Teiles von Sibirien gebraucht; deshalb werden in dem im Jahre 1927 gedruckten Verzeichnis (*spisok*) der Völker des Soviet-Bundes die Tataren in der Krīm, die Tataren an der Wolga, die Tataren von Kasimow [s. d.] und die Tataren von Tobolsk als besondere Völkerschaften genannt, ausserdem noch die weissrussischen Tataren, deren Vorfahren als Gefangene aus der Krīm nach Polen abgeführt worden sind; sie haben die weissrussische Sprache angenommen, sind jedoch dem Islām treu geblieben. Von der Bevölkerung der Krīm wird der Name „Tatar“ jetzt abgelehnt; die türkisch sprechende Bevölkerung in Astrakhan gehört nach den neuesten Forschungen zum Volke der Noghai. Auch am mittleren Laufe der Wolga sind die „Tataren“ vorzüglich von ihren christlichen Volksgenossen, den sogenannten „Kryashen“ (vom russ. *Kreščenyj* „Getaufte“), so genannt worden (Radloff, *Wörterbuch*, III, 101 ff.); sie selbst gaben der Bezeichnung „Muslimen“ vor der Bezeichnung „Tataren“, welche auch ihren heidnischen Vorfahren gebührte, den Vorzug, wie auch die Osmanen sich lange Zeit nicht „Türken“ nennen wollten. Noch in den letzten Jahren vor der Revolution, als das Nationalitätsprinzip bereits das Übergewicht erlangt hatte, ist darüber gestritten worden, ob man sich „Türken“ oder „Tataren“ nennen soll (*ML*, I, 1912, S. 270 ff.); jetzt ist der Name „Tataren“ durchgedrungen; seit 1920 besteht eine autonome tatarische sozialistische Soviet-Republik mit der Hauptstadt Kazan [s. d.] und einer Bevölkerung von 2780000 Seelen, davon etwas weniger als die Hälfte (1306242) Tataren. Vgl. die ethnographische Übersicht (*Očerki*) von Prof. D. Zolotarev im Reisebuch *Povolžye*, 1926, S. 99 ff. (die Zahlen S. 123 und 126).

*Litteratur:* im Art. angegeben.

(W. BARTHOLD)

**TAT'IL**, dogmatischer Ausdruck für die Entleerung des Gottesbegriffs, s. d. Art. **TASHHĪH**.

**TAWADDUD**, Heldin einer Erzählung, die uns sowohl als selbständige Schrift wie auch in 1001 Nacht erhalten ist. Tawaddud (als Name sonst in der arabischen Litteratur nicht nachweisbar — so häufig es auch als nomen verbi vorkommt —, aber gleicher Bildung wie *Tamanni*, *Tadjanni* und ähnliche Frauennamen) ist die Skla-

vin eines in Armut geratenen Kaufmanns, der sie ihrem Rat folgend dem Khalifen Hārūn zum Kauf anbietet, um sich aus seiner drückenden Lage zu befreien. Hārūn erklärt sich zur Zahlung des geforderten hohen Kaufpreises bereit unter der Bedingung, dass sie durch ein Examen den Nachweis all der Kenntnisse erbringe, deren sie sich rühmt. In der von mehreren Gelehrten, darunter auch Ibrāhīm b. Saiyār al-Nazzām vorgenommenen Prüfung beantwortet Tawaddud alle an sie gerichteten Fragen aus den Gebieten der theologischen Wissenschaften, der Astronomie, Medizin und „Philosophie“, löst alle ihr aufgegebenen Rätsel und erweist sich als Meisterin im Schach-Triktrak und Lautenspiel; sie stellt endlich ihrerseits an ihre Examinatoren Fragen, auf die diese die Antwort schuldig bleiben und beschämt so selbst den hochmütigen Nazzām. Als der Khalife sie dann auffordert, sich von ihm eine Gnade zu erbitten, bittet sie, ihrem früheren Herrn zurückgegeben zu werden, ein Wunsch, den der Khalife erfüllt, der sie obendrein beschenkt und ihren Herrn unter seine Tischgenossen aufnimmt. Für das Alter der Erzählung liefert der in allen Versionen, auch den shī'itischen und christlichen Umarbeitungen (s. u.), erhaltene Name des Nazzām (gest. 231 = 845/6) einen terminus post quem, während die älteste spanische wohl ins XIII. Jahrh. zurückreichende Textgestalt die Grenze nach unten bestimmt; doch wird man kaum über das X. oder XI. Jahrh. hinauszugehen haben. Mehrere der Handschriften, welche die Erzählung als selbständige Schrift enthalten, nennen auch den Namen des Erzählers, der aber nicht einheitlich überliefert und dessen Identität bisher nicht festgestellt ist. Das Wesentliche sind ihm die Fragen und Antworten, die auch den meisten Raum einnehmen; die Geschichte der Tawaddud bildet nur den Rahmen, den er mit ihnen ausfüllt. Mehrere Motive der Rahmenerzählung, darunter auch die Grossmut des Käufers kehren in anderen Erzählungen von 1001 Nacht und ausserhalb dieser Sammlung wieder; der lehrhafte Zweck aber und die Form, in welcher der Wissensstoff geboten wird, fügt die Geschichte in die Reihe der Fragebücher ein, wie sie gleich den Parsen, dem christlichen Orient und dem europäischen Mittelalter auch die arabische Litteratur kennt. Die arabischen Fragebücher sind teils wie al-Djāhiz' *Kitāb al-Tarbi' wa 'l-Tadwīr* nur Gelehrten verständlich, teils dienen sie wie z. B. die auch in die anderen islamischen Litteraturen übernommenen Fragen des 'Abd Allāh b. Salām volkstümlicher Belehrung. Tawaddud gehört in diese letztere Gruppe, wenn auch das Theologische in dem lehrhaften Hauptteil der Erzählung keineswegs mit der gleichen Ausschliesslichkeit vorherrscht wie in den Fragen des 'Abd Allāh. Eine shī'itische Umarbeitung von Tawaddud stellt die zu Malcolm's Zeit in Persien weitverbreitete Hasaniya des Abu 'l-Futuwwa dar; eine christliche die spanische *Historia della donzella Theodor*, von welcher wir noch eine ältere von den christlichen Einschüben der späteren freie Version besitzen. Die *Historia della donzella Theodor* — schon die in Madrid aufbewahrte Handschrift der *Hikāyat al-Djāriya Tūdūr* bietet diese entstellte Namensform — ist in Spanien als Volksbuch noch bis in die neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, in der portugiesischen Übersetzung sogar noch bis in das erste Jahrzehnt des Zwanzigsten hinein, immer wieder neu aufgelegt worden.



*Litteratur:* Chauvin, *Bibliographie*, VII, 117 f.; Horowitz, in *Z D M G*, LVII, 173 ff.; Menendez, in *Homenaje Cordera*, S. 483 ff.; W. Suchier, *L'enfant sage* (Gesellschaft für romanische Literatur, Band XXIV); G. Heinrici, *Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher (Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, XXVIII)*; G. F. Pijper, *Het boek der duizend vragen*, Leiden 1924.

(J. HOROWITZ)

**TAWĀF** (A.; von: *tāfa* mit *bi-loci*), das Umkreisen; in der kultischen Sprache: der Umlauf oder die Umwanderung um einen heiligen Gegenstand, einen Stein, einen Altar oder dergl. Dass er auch bei den Israeliten vorkam, zeigen einige Spuren, vgl. besonders Ps. XXVI, 6 (XXVII, 6, LXX) und die Feier des Laubhüttenfestes zur Zeit des Zweiten Tempels, wo der Altar an den 6 ersten Tagen je einmal, am 7. Tage siebenmal umkreist wurde. Aber der Ritus fand sich auch bei den Persern, Indern, Buddhisten, Römern u. a. und entstammt deshalb wohl sehr alten Zeiten. Eine Hauptrolle spielte er im Kultus der alten Araber. Mit dem Worte *Tawāf* wechselt das gleichbedeutende *Dawār* (von *dāra*). So vergleicht Imru 'l-Kais, *Mu'allaka* 63, die Wildkühe mit Jungfrauen, die in langen, schleppenden Kleidern den Umlauf ausführen (*Duwār*, ein umkreistes Götzenbild wie *Dawār* bei 'Antara 10, 2, falls nicht *Diwār* dafür zu lesen ist). In Mekka umkreiste man die Ka'ba, worin der altheilige schwarze Stein eingemauert war (*Tawāf al-Bait*), und in dieser Form hat Muhammad die alte Sitte aufgenommen, als er die Riten seiner Religion festsetzte und die Ka'ba zu ihrem Mittelpunkt machte. Als er im Jahre 8 d. H. als Sieger in seine Vaterstadt einzog, soll er nach Ibn Hishām, S. 820 u. Ṭabari, I, 1642 den *Tawāf* auf seinem Kamele reitend ausgeführt haben, indem er mit seinem Krummstabe den Rukn (die östliche Ecke der Ka'ba, wo der Stein sass) berührte. Das war aber etwas Exzeptionelles, und die maßgebende Belehrung über den Umlauf gab er nach Ibn Hishām erst kurz vor seinem Tode bei der „Abschiedswallfahrt“. Man kann jedoch mit Sicherheit annehmen, dass er sich dabei an die althergebrachten (von Abraham herkommenden; vgl. Ibn Hishām, S. 51, 20) Formen gehalten hat, sodass man sich durch die islamische Praxis ein Bild von der altheidnischen machen kann. Dazu gehört, dass der Umlauf ununterbrochen sieben Mal (vergl. oben über das Laubhüttenfest), die drei ersten in schnellerem Tempo, ausgeführt wurde, und zwar so, dass man ihn am schwarzen Steine begann und dort auch abschloss, und während des Laufes immer die Ka'ba an seiner rechten Seite hatte; vor allem sollte man womöglich den Stein küssen oder jedenfalls berühren. Dagegen war es, falls Wellhausens Auffassung das Richtige trifft, eine Neuerung, dass der *Tawāf*, der früher nur bei der 'Umra [s. d.] stattfand, von Muhammad in den grossen Ḥadjd bei den Besuchen der Wallfahrer in Mekka eingefügt wurde. Diese Konstruktion wird allerdings bestritten, vgl. d. Art. ḤADJ, II, 211a, wo Sūra III, 91 dagegen geltend gemacht wird; aber der Ausdruck *Ḥadjd al-Bait* ist kaum entscheidend, da Muhammad ja die Erweiterung des Ḥadjd-Ritus beschlossen haben kann, als er den Vers konzipierte, falls der Ausdruck nicht später in den Text aufgenommen worden ist. Islamische Neuerungen sind wohl sicher die besonderen Umläufe: *Tawāf al-Taḥiya* oder *al-Kudūm* (Begrüßungs- oder Ankunfts-

umlauf) und *Tawāf al-Wadā'* (Abschiedsumlauf; vgl. Burckhardt, *Reisen in Arabien*, S. 439), die übrigens nicht obligatorisch sind. Von den altheidnischen Sitten wurde jedenfalls eine von dem Propheten streng verboten, nämlich die gelegentlich vorkommende, den *Tawāf* nackt auszuführen; s. Sūra VII, 29; Iba Hishām, S. 921; vgl. Ibn Sa'd, III/1, 6, 12, wo von einem hölzernen Gegenstand bei der Ka'ba die Rede ist, wo die Heiden ihre Kleider beim Umlauf hinlegten. Das die Ka'ba umgebende Pflaster, auf welchem der Lauf ausgeführt wird, heisst al-Maṭāf. Bei der Ḥaṭīm-Mauer [s. KA'BA, II] läuft man dicht an deren Aussenseite, nicht wie sonst der Ka'ba entlang.

Der *Tawāf* ist, von den erwähnten besonderen Formen abgesehen, streng obligatorisch und deshalb ein wesentliches Moment des Islām geworden. Es ist darum bezeichnend, dass der Kḥalīfa 'Abd al-Malik, als die Herrschaft des Gegenkḥalīfen 'Abd Allāh b. Zubair die Besuche der Gläubigen in Mekka bedenklich machte, bekannt machen liess, dass ein *Tawāf* um die Felsenmoschee in Jerusalem den gleichen Wert habe wie der um die Ka'ba (vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 35); der gänzliche Ausfall dieses Ritus würde eine empfindliche Lücke im Muḥammedanismus bedeuten. Die Neuerung verschwand aber bald mit ihrem Anlass, und im legitimen Islām wurde nachher ein jeder *Tawāf* mit Ausnahme des um die Ka'ba immer mehr gegenstandslos. Dass aber die alte Kultussitte in den niederen Schichten des arabischen Volkslebens fortlebte, zeigt auf interessante Weise die von 'Udjaimi mitgeteilte Tatsache, dass die Beduinen ihn nicht nur um die Gräber ihrer Vorfahren, sondern auch um das Grab des Ibn al-'Abbās in Ṭā'if auszuführen gesucht haben.

*Litteratur:* Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889, S. 321; Scheftelowitz, in *M G W J*, LXV (1921), 118 ff.; Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* 2, S. 67, 74, 141; Snouck Hurgronje, *Het mekkaansche Feest*, S. 108; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, 1910, S. 148, 150, 156 f.; Azrakī, ed. Wüstenfeld, in *Chron. d. Stadt Mekka*, I, passim; Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v.

(FR. BUHL)

**TAWAKKUL**, Vertrauen auf Gott, wird durch den Korān eingeschärft; aber die *Mutawakkilūn*, die Gott liebt (III, 153), bilden keine besondere Klasse von Quietisten wie die unter derselben Bezeichnung bekannten Leute des II. und III. Jahrh. d. H. Deren Lehre, die mit der Lehre vom *Tawḥīd* nahe verwandt und wahrscheinlich unter christlichem Einfluss (vgl. Matt. VI, 24—34) entstanden ist, wurde manchmal in solchem Masse praktisch angewandt, dass der Vergleich des *Mutawakkil* mit einer Leiche in den Händen des Totenwäschers (Kushairi, *Bāb al-Tawakkul*) durchaus passend scheint. Bei diesen Schwärmern ist *Tawakkul* jeder Art von *Kasb* („Erwerb“, persönliche Initiative und Tätigkeit) entgegengesetzt: Wie kann ein Mensch versuchen, sich selbst zu helfen, wenn er wirklich glaubt, dass Gott der einzige Fürsorgende ist? Die von Kushairi gegebene Antwort, dass eines Menschen Handeln mit den Mitteln, die Gott ihm gibt, sein inneres Vertrauen in Gottes Vorsehung nicht zu schwächen braucht, deutet den lebhaften Fortschritt an, wodurch die alte asketische Schule des Šūfismus überwunden wurde.

*Litteratur:* Abū Ṭālib al-Makkī, *Kūt*

*al-Kutub*, II, 2-38; Goldziher, in *H'ZKM*, XIII, 41-50; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, S. 153 ff.; R. Hartmann, *Kaschāir's Darstellung des Süfitums*, S. 25 ff.; Djalāl al-Din Rūmī, *Mathnawī*, Buch I, Verse 900-991.

(R. A. NICHOLSON)

**TAWAKKUL** v. **BAZZĀZ** (Tuklī? b. Ismā'il), Darwish, Verfasser des *Sifwat al-Ṣafā*, einer Lebensbeschreibung des grossen *Shāikh* Ṣafī al-Dīn von Ardabil (650-735 = 1252-1334), eines Vorfahren der Ṣafawiden-Dynastie. Das Buch wurde im Jahre 750 (1350) unter der Leitung des *Shāikh* Ṣadr al-Dīn verfasst, eines Sohnes Ṣafī al-Dīn's, den Tawakkul ständig zitiert. Später wurde das Buch unter *Shāh* Tahmāsp I. von einem gewissen Abu 'l-Faṭḥ Husainī überarbeitet. Der persische Text wurde im Jahre 1329 (1911) in Kalkutta veröffentlicht. Das *Sifwat al-Ṣafā* ist ein bedeutendes Werk mit ungefähr 216 000 Wörtern. Es hat eine rein hagiologische Form, aber das Wunderbare überwuchert auch die geschichtlichen und geographischen Einzelheiten, die für die Geschichte Nordwest-Persiens von Bedeutung sind. Man findet darin zum Beispiel Proben des alten iranischen Dialekts von *Ādharbāidjān* (XIV. Jahrh.). In Bezug auf den grossen *Shāikh* von Ardabil spielt das *Sifwat al-Ṣafā* dieselbe Rolle, wie die *Manāḥib al-ʿArifin* Afākī's für die Grossmeister des Mawlawi-Ordens in Konya. Wie die Geschichte *Shāh* Ismā'il's (von *Khawādjā* 'Abdullāh Murwārid? vgl. *JRAS*, 1902, S. 170), deren Anfang von E. D. Ross in *JRAS*, 1895, S. 249-340, übersetzt wurde, ist das *Sifwat al-Ṣafā* ein kostbares Dokument für das Studium der moralischen und religiösen Urheber der grossen Ṣafawiden-Bewegung, aus der das moderne Persien hervorgegangen ist. Es gestattet einen Einblick in die Bildung der Ṣafawidischen „Geheimlehre“; der Glaube an die Heiligkeit Ṣafī al-Dīn's (dessen Orthodoxie historisch ausser Zweifel steht) führte später zu der extrem-shi'itischen Lehre, deren Verirrungen in den Gedichten *Shāh* Ismā'il's selbst bezeugt sind (s. *KHAI* VI).

*Litteratur*: Khanykov, *Trudy M. Dan.* in *Mil. Asiat.*, 1852, I, 543-58; vgl. ders., *Sac d'André par le G. des Perses 1207*, *Phil.* S. 580-83; Rieu, *Catal. Pers. Mss.*, S. 345-46; Horn, in *Grundriss d. iran. Phil.*, II, 586; E. G. Browne, *Pers. Lit. in Modern Times*, S. 34-5, 38 (cf. E. G. Browne, in *JRAS*, 1921, S. 417).

(V. MINORSKY)

**AL-TAW'AMĀN**, die Zwillinge, das bekannte Sternbild des Tierkreises. Es enthält nach al-Kāzwinī 18 Sterne und 7, die nicht zur Figur gehören, und stellt zwei Männer dar, die mit den Köpfen gegen NO, mit den Füßen nach SW gerichtet sind. Die beiden hellen Sterne an den Köpfen heissen auch *al-Dhira'* *al-mabsūṭa*, der ausgestreckte Arm, und bilden die 7. Mondstation; die beiden an den Füßen des zweiten Zwillinges bilden die Mondstation *al-Han'a*. Das ganze Zeichen führt auch den Namen *al-Djawwā*, wie der Orion; daher kommt der Name Ras algeuse für den Stern β (Pollux). Bei Ptolemaios führen die jetzt als Castor und Pollux bekannten Sterne die Namen Apollon und Herakles, woraus in der lat. Übersetzung seines Kommentators 'Ali Avelar und Abracaleus geworden ist.

*Litteratur*: al-Kāzwinī, *Aḥqār al-Mas'ūq*, ed. Wüstenfeld, I, 30; L. Heber, *Co-*

*structionen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, 1809, S. 150 ff.

(J. RUSKA)

**TAWĀSHĪ**, eines der zahlreichen Worte, die zur Umschreibung des Begriffs Eunuch dienen. Nach al-Makrizī soll das Wort türkisch sein und ursprünglich *Tabūshī* lauten. Damit ist offenbar das Wort gemeint, das osmanisch *Tapuḡhī* lautet und dessen Bedeutung „Diener“ ist. Das Wort hat demnach dieselbe Bedeutungsentwicklung durchgemacht wie *Khādim* [s. d.], spielt also nicht sowohl auf die physiologische Beschaffenheit eines Verschnittenen an — hierfür dient das Wort *Khāṣṣī* —, sondern bezeichnet einen bestimmten „Diener“, einen Beamten in einer bestimmten Stellung, die im allgemeinen mit Verschnittenen besetzt wurde. So finden wir das Wort als Terminus in der Verwaltungssprache Ägyptens, wo es einen militärischen Rang in der Leibgarde (*Khawāṣṣ*) bezeichnet, übrigens neben *Khādim*.

*Litteratur*: al-Makrizī, *Histoire des Sultans Mamlouks*, Übers. Quatremère, I/II (1840), S. 132, Anm. 163; die türk. Lexica u. Brockelmann, *Mittelalt. Wortschatz*, S. 195; Mez, *Die Renaissance des Islams*, S. 332 ff., bes. 334 m. Anm. 4; Wüstenfeld, *Geographie u. Verwaltung v. Ägypten*, S. 179.

(M. PLESSNER)

**TAWBA** (A.), Reue, eigentlich „Rückkehr“, ist ein von *tāba* abgeleitetes Verbalnomen (Sūra IV, 21, 22; IX, 105; XLII, 24); das Verb wird häufig im Kor'an gebraucht, entweder absolut oder mit *ilā* von jemandem, der sich reumütig zu Gott wendet, und auch mit *'alā* von Gott, der sich vergebend zum Büsser wendet, denn er ist *Tawwāb Raḥīm*, „sehr vergebend und barmherzig“ (Sūra II, 35 ff.). Die Gültigkeit der Tawba hängt von drei Dingen ab: 1. vom Bewusstsein der Schuld, 2. von der Zerknirschung (*Nadam*), 3. von dem festen Entschluss, sich in Zukunft der Sünde zu enthalten (*Ghazālī*, *Ihyā'*, Buch IV, wo der Gegenstand eingehend besprochen wird). Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, nimmt Gott die Reue immer an, nicht aus Verpflichtung (*Wudjūb*), wie die Mu'taziliten glauben, sondern kraft Seines ewigen Willens; anderseits ist eine „Totenbetteure“ ohne Erfolg (Sūra IV, 22). Da die Sünde eine Beleidigung Gottes ist, so ist die Tawba für die Seligkeit unerlässlich, obwohl Aḥmed b. Hanbal und andere dies bestreiten (Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, S. 666). Die Süfi's, die sich über den gesetzlichen Begriff der Sünde erheben, legen der Tawba eine dementsprechend höhere Bedeutung bei. Bei ihnen bezeichnet das Wort die geistige Bekehrung, die der notwendige Ausgangspunkt für diejenigen ist, die den Pfad (*Tariqa*) betreten, und die als ein Akt göttlicher Gnade vorgestellt wird. In seinem tiefsten Sinne ist Tawba nicht so sehr eine Anerkennung der Sünde und eine Absage an sie, sondern mehr eine neue Orientierung der gesamten Persönlichkeit, sodass der Büsser sich ganz zu Gott hinwendet. Jede Betrachtung über die Sünde oder jeder Gedanke an Reue ist falsch; denn an die Sünde denken ist Gott vergessen, und Selbstbewusstsein ist die grösste aller Sünden; daher suchte der Prophet, nach einer bekannten Überlieferung, siebenmal am Tage Gottes Vergebung.

*Litteratur*: L. Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, S. 665 ff.; Hudjwī, *Kashf al-Mahjūb*, ed. Schukowski, S. 378 ff.; Übers. Nicholson, in *GMS*, XVII, 204 ff.; R. Hart-



mann, *al-Kuschairis Darstellung des Šifitums*, S. 107—10; Margaret Smith, *Kābā the mystic*, Cambridge 1928, S. 53—8; R. A. Nicholson, *Mystics of Islam*, S. 30—2.

(R. A. NICHOLSON)

**TAWHĪD** (A.), Infinitiv des II. Stammes von *w-ḥ-d*, bedeutet wörtlich „eins machen“ oder „als Einheit erklären“ (Lane, S. 2927a). Folglich wird es in der Theologie auf die Einheit (*Waḥdāniya*, *Tawāḥḥud*) Allāhs in all ihren Bedeutungen angewandt. Das Wort kommt im Korʾān nicht vor, der weder eine Verbalform von dieser Wurzel noch von der verwandten Wurzel *ʿ-ḥ-d* hat; aber im *Lisān* (IV, 464, 16 bis 465, 4 v. u.) findet sich eine ausführliche philologische Darlegung über den Gebrauch der verschiedenen Formen dieser Wurzel in bezug auf Allāh und die Menschen. Technisch ist „die Wissenschaft vom *Tawḥīd* und den Eigenschaften“ (*ʿilm al-Tawḥīd wa ʿl-Ṣifāt*) ein Synonym für „die Wissenschaft vom *Kalām*“, sie ist die Grundlage aller Glaubensartikel des Islām (Taftāzānī, Einführung in die *ʿAkāʾid* des Nasafi, Kairo 1321, S. 4 ff. und die Randkommentare dazu; *Dict. of Techn. Terms*, S. 22). In dieser Definition schliessen die Muʿtaziliten die Eigenschaften aus und machen *Tawḥīd* zur alleinigen Grundlage. Aber die Einheit ist weit davon entfernt, ein einfacher Begriff zu sein; sie kann innerlich oder äusserlich sein; sie kann bedeuten, dass es keinen andern Gott gibt ausser Allāh, der keinen Genossen (*Šarik*) hat; es kann bedeuten, dass Allāh eine Einheit in sich selbst ist; es kann bedeuten, dass er das einzige Wesen mit wirklicher oder absoluter Existenz (*al-Ḥaqq*) ist, während alle andern Wesen nur eine zufällige Existenz haben; es kann sogar zu einer pantheistischen Lehre entwickelt werden, dass Allāh das All ist. Wiederum kann die Kenntnis dieser Einheit durch die Methoden systematischer Theologie (*ʿilm*) oder durch religiöse Erfahrung (*Maʿrifā*, *Mushāhada*) erreicht werden, und die letztere wiederum kann reine Betrachtung oder philosophische Spekulation sein. Folglich kann *Tawḥīd* einfach bedeuten: „Es gibt keinen Gott ausser Allāh“, oder es kann auch einen pantheistischen Standpunkt enthalten. Eine gute Darlegung dieser Entwicklungen steht im *Dict. of Techn. Terms*, S. 1468—70; vgl. auch S. 1463—68.

(D. B. MACDONALD)

**TAWĪL**, das erste Metrum der arabischen Prosodie, hat einen einzigen *ʿArūd* und drei *Ḍarb*; es lautet in jedem Halbvers:

*faʿūlun mafaʿilun faʿūlun mafaʿilun.*

Der *ʿArūd* oder der letzte Fuss des ersten Halbverses ist immer *mafaʿilun*. Der erste *Ḍarb* oder der letzte Fuss des zweiten Halbverses ist *mafaʿilun*, der zweite *mafaʿilun*, der dritte (*mafaʿi* =) *faʿūlun*.

Der Fuss *faʿūlun* verliert oft sein *Nūn*; diese Einbusse empfiehlt sich für den Fuss, der dem Fuss, der den dritten *Ḍarb* bildet, unmittelbar vorangeht.

Das erste *faʿūlun* des ersten Halbverses des ersten Verses eines Stückes kann sein *Fa* verlieren; verbunden mit dem Verlust des *Nūn* erhält man dann: (*ʿūlun* =) *ḡʿlun* und (*ʿūlu* =) *ḡʿlu*.

*Mafaʿilun* kann sein *i* und sein *Nūn* verlieren, aber unter der Bedingung, dass eins von beiden erhalten bleibt.

*Litteratur*: Siehe im Artikel *ʿARŪD*.

(MOH. BEN CHENEB)

**TAʾWĪL** (A.) heisst ursprünglich ganz allgemein: Deutung, Auslegung. An einigen der Stellen, in denen das Wort im Korʾān vorkommt, bezieht es sich speziell auf die von Muḥammad vorgetragene Offenbarung. Später beschränkte sich der Gebrauch des Wortes *Taʾwīl* mehr und mehr auf dieses spezielle Gebiet und bezeichnete demnach Korʾān-Auslegung, vorläufig gleichbedeutend mit *Tafsīr*. Mit der Zeit scheint der Begriff aber noch näher, wenn auch nicht eindeutig, spezialisiert worden zu sein: er wurde terminus technicus für die sachliche, auf den Inhalt gehende Korʾānauslegung. In diesem letzteren Sinn genommen bildete das *Taʾwīl* eine wertvolle und notwendige Ergänzung zu der mehr äusserlichen, philologischen Korʾānexegese, die man nunmehr mit *Tafsīr* bezeichnete. Solange es nicht in Widerspruch zum klaren Wortlaut des Korʾān und zur Überlieferung trat, hatte auch die orthodoxe Theologie keinen Grund, ihm die Daseinsberechtigung abzuerkennen. Das wurde jedoch anders, als das *Taʾwīl* diese Voraussetzungen nicht mehr erfüllte. Šūfī's, die *Ikhwān al-Šafāʾ*, Šhīfiten, überhaupt solche Richtungen, die, ohne den Islām selber aufgeben zu wollen, irgendwie vom Weg der Orthodoxie abschweiften, sahen nämlich im *Taʾwīl* ein geeignetes Mittel, um die von ihnen vertretenen Anschauungen mit dem Wortlaut der korʾanischen Offenbarung in Einklang zu bringen, ja sie geradezu daraus abzuleiten. Neben die singemasse Erklärung des Textes trat hier eine tendenziöse allegorische Ausdeutung, welche die fernliegenden Gedanken in den Wortlaut hineingeheimniste. Bei extremen Richtungen stellte diese Umdeutung des „äusseren“ Wortlauts überhaupt die einzige Betrachtungsweise des Korʾān dar, sodass die historisch fundierte Auslegung ganz ausser Geltung kam und sogar die gesetzlichen Vorschriften des Korʾān für unmassgeblich erklärt wurden.

Einzelheiten in der Anwendung des allegorischen *Taʾwīl* mögen, worauf Goldziher (*Richtungen*, S. 210 ff.) hingewiesen hat, letzten Endes auf Nachwirkungen der Alexandriner, speziell Philos., zurückzuführen sein. Die Methode selber war jedoch durch die Notwendigkeit bedingt, neue Anschauungen durch Umdeutung der überkommenen Offenbarungsworte zu sanktionieren; man wird deshalb das allegorische *Taʾwīl* im wesentlichen doch wohl als autochthon betrachten dürfen.

*Litteratur*: *Lisān al-ʿArab*, XIII, 34 f.; *Tādj al-ʿArūs*, VII, 215; Lane, *An Arabic-English Lexicon*, S. 126 f.; Suyūṭī, *Itkān*, II (Kairo 1287), S. 204—6; Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Veröffentlichungen der „De Goeje-Stiftung“, No. VI), Leiden 1920; ders., *Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinijja-Sekte* (Veröffentl. der „De Goeje-Stiftung“, No. III), Leiden 1916, S. 50 f. und arabischer Text No. 10. (R. PARET)

**TAWĪLA**, Stadt in Südarabien, früher Sitz des Kāʾimmaḳām des Kaḏā Kawkabān, zu der die Stadt schon zu Niebuhrs Zeit gehörte. Sie liegt auf einem zungenförmigen Ausläufer des Djebel Duḷāʾ auf dem linken Ufer des Wādī Lāʾa, der eine zusammenhängende Kette von vier Felsen bildet, deren zweiter (vom Osten her gerechnet) al-Ḥuṣn genannt wird. Im Südsüdwesten der Stadt liegt etwas tiefer aber kaum 500 Schritt entfernt der Masjid al-Zāhir, eine nun in Ruinen liegende Moschee mit hübscher Zisterne, von der in östlicher Richtung eine alte gut gepflasterte Kunst-

strasse (*Marḥal*) gegen die Stadt zu führt. Kaum 200 Schritt östlich von dieser Ruine oder vielmehr der aus ihrem Steinmaterial erbauten Herberge (*Semsera*) liegt ein Kolossalbau aus schwarzen Felsblöcken, von dem wieder ein gepflasterter Weg zur Stadt führt. Letztere ist klein und ohne Umfassungsmauer, hat aber einen ziemlich grossen Markt. Die seinerzeit von den Türken benutzten Regierungsgebäude liegen im äussersten Südwesten der Stadt, die der Forschungsreisende E. Glaser am 2. und 3. Dezember 1883 besuchte.

*Litteratur:* C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 258; E. Glaser, *Geographische Forschungen Jemen* 1883–84, Bl. 59, 60; A. Deillers, *Voyage au Yemen*, Paris 1889, S. 71. (A. GROHMANN)

**TAWĪLA**, süd-arabische Münze, s. LARIN.

**TAWKĪ** (A.), wörtl. „ein Schriftstück mit dem Handzeichen oder der als Unterschrift geltenden Devise (*ʿAlāma*) des Herrschers versehen“; danach allgemein Erlass, Entscheidung des Herrschers und deren schriftliche Ausfertigung. Ganz speziell bedeutet Tawkī den in der Kanzlei zu zeichnenden Namenszug des Herrschers (etwa = der *Tughra* [s. d.] bei den Osmanen), der das Schriftstück rechtskräftig machte, im Gegensatz zu *ʿAlāma*, dem vom Herrscher eigenhändig daraufgesetzten Motto, Devise, dem Wahlspruch des Herrschers, der als die Unterschrift des Herrschers galt. Mitunter geht indessen der Gebrauch der beiden Worte durcheinander, insofern als Tawkī auch das Motto bezeichnete.

In der *Inṣhāʾ*-Literatur werden Erlasse (*Tawkīʾāt*) bereits von den Sāsānidenkönigen erwähnt. Unter den Omayyaden soll die — gewiss schon altorientalische — Sitte aufgekommen sein, dass der Khalife die ihm eingereichten Beschwerden (*Kiṣaṣ*) in öffentlichen Sitzungen selbst entschied (*waḳḳaʿa*); die Schreiber hatten dann das Tawkī des Khalifen schriftlich auszufertigen. Für die Abbāsidenzeit führt Qudāma einen besonderen *Diwān al-Tawkīʾ* (Amt für Erlasse) auf. Als ein bedeutender Machtzuwachs des Wezīrs unter den Abbāsiden ist zu betrachten, dass al-Raṣīd dem Barmakiden Djaʿfar das Recht der Entscheidung von Bittschriften (*Tawkīʾ ʿala ʾl-Kiṣaṣ*) zum ersten Male übertrug. Im *Diwān* der Fātimiden gab es nach Ibn al-Ṣairafī einen eigenen Sekretär für die Entscheidung der Bittschriften. Dieser Sekretär für die *Tawkīʾāt ʿala ʾl-Kiṣaṣ* ist seinem Range nach einer der höchsten. Unter den Mamlūken erhält der Geheimschreiber (*Kātib al-Sirr*) das Recht des *Tawkīʾ ʿala ʾl-Kiṣaṣ*. Im übrigen übten es hier auch die Sultane selbst.

Im Mamlūkenreich wurde Tawkī (Pl. *Tawākiʾ*) ferner als Bezeichnung bestimmter Klassen von Ernennungsschreiben gebraucht, und zwar bezeichnete das Wort nach Ibn Faḍl Allāh die Ernennungsschreiben für alle Beamte, die unteren wie die oberen bis zu den grossen Statthaltern (*Nuwwāb*), und war damit der gebräuchlichste Ausdruck für „Ernennung“ überhaupt. Ibn Faḍl Allāh tritt aber dafür ein, dass man es nur für die Ernennungen der untersten Beamten gebrauche. Etwas später wurde es für die Ernennungen der „Turbanträger“ (*Mutaʿammimūn*), d. h. der geistlichen und Diwānbeamten gebraucht. Bei Kaḷāshandī bezeichnet Tawkī die vierte und unterste, damit auch die umfangreichste Gruppe von Ernennungsschreiben (*Wāḳiʾāt*).

Im osmanischen Reiche gab es für die gross-

herrlichen Erlasse einen besonderen Beamten, den *Nishāndji* oder *Tawkīʾi*, der als oberster Konzipient für die mit dem Namenszug des Sultans versehenen Schreiben verantwortlich war. Er war einer der höchsten Reichsbeamten (der *Erkān-i Dewlet*) und Mitglied des grossherrlichen Diwāns. Ein vom Herrscher selbst geschriebenes Motto war hier nicht mehr bekannt, vielmehr bezeichnet *ʿAlāmet* in der osmanischen Diplomatie, ebenso wie das persische Wort *Nishān*, das grossherrliche Handzeichen (die *Tughra*), den in der Kanzlei des *Nishāndji* von einem besonderen Gehilfen, dem *Tughrakesh*, gezeichneten Namenszug des Sultans. *ʿAlāmet* war somit hier gleichbedeutend mit Tawkīʾ.

Endlich bezeichnet Tawkī auch im ausgehenden Mittelalter (XII.–XV. Jahrh.) einen bestimmten Schriftduktus, der speziell in den Urkunden dieser Zeit, und zwar sowohl im Mamlūkenreiche als auch im osmanischen Reiche verwendet wurde. In hochosmanischer Zeit (vom XVI. Jahrh. ab) ist er von dem Diwāniduktus verdrängt worden.

*Litteratur:* Kāmūs, s. v.; Kaḷāshandī, *Subḥ al-Aṣḥā*, 14 Bde., Kairo 1332–46; W. Björkman, *Beiträge zur Staatskanzlei im islamischen Ägypten*, Hamburg 1928. — Über den osmanischen *Nishāndji* vgl. J. v. Hammer, *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, II, Wien 1815, S. 133 f.; M. d'Ohsson, *Tableau de l'Empire Ottoman*, III, Paris 1830, S. 350; Fr. Kraelitz, *Osmanische Urkunden in türkischer Sprache*, Wien 1921, S. 18 ff. — Zu Tawkī als Schriftduktus vgl. Kraelitz, a. a. O., S. 8; L. Fekete, *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatie der türkischen Botmässigkeit in Ungarn*, Budapest 1926, S. xx. — Zu Tawkī und *ʿAlāma* vgl. z. B. Abu ʿl-Fidāʾ, *Tārīkh*, Stambuler Ausg., III, 155, 156, 158 = Kairoer Nachdruck von 1325, III, 148, 149, 151; Tawkī im Sinne von *ʿAlāma* als Wahlspruch gebraucht z. B. bei Ibn Bibi, ed. Houtsma, S. 288 (vgl. auch Kraelitz, S. 23, Anm. 2). (F. TAESCHNER)

**TAWRĀT**, hebr. *Tōrā*, ist im Korān in der medizinischen Zeit (vgl. auch einen angeblichen Vers des jüdischen Dichters Sammāk bei Ibn Hiṣḥām, S. 659) die Bezeichnung einer nach der Zeit des Ibrāhīm (III, 58) und Isrāʾīl (= Jacob; III, 87) geoffenbarten, späterhin von ʾIsā bestätigten (III, 44; V, 50; LXI, 6) heiligen Schrift, welche den *Hukm Allāh* enthält (V, 48). Während ihre Befolgung dem Volke der Schrift Belohnung im Paradies einträgt (V, 70), sind diejenigen, welche die ihnen auferlegte Tawrāt nicht auf sich nehmen „Eseln gleich, die Bücher tragen“ (LXII, 5). Die Tawrāt enthält auch eine Voraussage des Erscheinens des *Nabī al-ummī* (VII, 156), also Muḥammeds, und den Gläubigen, „die auf dem Wege Allāhs kämpfen“, wird in ihr das Paradies versprochen (IX, 112). Ein Satz aus der Tawrāt wird V, 49 angeführt, der den ungefähren Wortlaut von Exodus XXI, 25 ff. wiedergibt, während das XLVIII, 29 aus Tawrāt und Inḍjīl zitierte Gleichnis sich nicht in der Tōrā, sondern, wenn auch nur dem Sinne nach, im Psalter findet; vgl. etwa Psalm I, 3; LXXII, 16; XCII, 14. In III, 87<sup>b</sup> werden die Juden aufgefordert, aus der Tawrāt den Satz zu verlesen (Genesis XXXII, 33), welcher dem Inhalt von III, 87<sup>a</sup> entspricht; dagegen entstammt der V, 35 angeführte Satz nicht der Tawrāt, sondern der *Mishnā Sanhedrin*, IV, 5. Neben solchen ausdrücklichen Verweisen auf die Tawrāt enthält der Korān in



häufiger Wiederholung eine Reihe pentateuchischer Erzählungen — meist in ihrer agadischen Gestalt und nicht selten Muḥammeds besonderen Zwecken angepasst — und manche pentateuchischen Gesetze, beide ohne Hervorhebung ihrer Herkunft. Ausser der Tawrāt kennt Muḥammed von den Büchern des Alten Testaments mit Namen nur noch den *Zabūr*, also die Psalmen; vielleicht meinte er mit Tawrāt, wie manchmal die Juden selbst mit *Tōrā* (s. Bacher, *Exegetische Terminologie*, I, 197), die Gesamtheit ihrer heiligen Schriften.

Auch im Ḥadīth ist von der Tawrāt häufig die Rede, und an mehreren Stellen wird Mūsā als derjenige genannt, der sie beobachtet habe (Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra II, B. 1; ders., *Tawḥīd*, B. 19, 24; Muslim, *Imān*, T. 322; Ibn Mādja, *Zuhd*, B. 37). Während die Juden sich des Besitzes der Tawrāt als eines grossen Gutes rühmen (Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra XVII, T. 12; vgl. etwa Prov. IV, 2), wird andererseits hervorgehoben (a. a. O., *ʿIlm*, B. 5), ihr Besitz nütze den Juden nichts, und etwas der *Umm al-Ḳurʿān*, d. i. den *Sabʿ min al-Mathnūn* Gleichwertiges enthalte die Tawrāt nicht (a. a. O., *Tafsīr*, Sūra XVII, T. 3; *Faḍāʾil al-Ḳurʿān*, B. 1). Die Beschreibung, welche die Tawrāt von Muḥammed gibt und die nach Bukhārī (*Tafsīr*, Sūra XLVIII, B. 3; ders., *Buyūʿ*, B. 50) z. T. in Sūra XXXIII, 44; XLVIII, 8 übergegangen ist, stellt sich in ihrem a. a. O. mitgeteilten Wortlaut als eine freilich nur ganz ungefähre Umschreibung von Jes. XLII, 1–4 dar (vgl. ähnliche Stellen bei Ibn Saʿd, I/II, 87 ff.). Bei Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 31, 47; *Manāḳib al-Ṣalāt*, B. 17 beklagen sich die *Ahl al-Tawrāt* in einem der neutestamentlichen Parabel von den Arbeitern und ihrem Lohn nachgebildeten Ḥadīth darüber, dass der Lohn derer, die den Korʾān befolgen, grösser sei als der ihre, obwohl jene doch „geringer an Werk“ (*aḳallu ʿAmalaw*) seien als sie selber, eine Anspielung auf die grössere Zahl der jüdischen Vorschriften. Zur Erläuterung von Sūra III, 87 wird bei Bukhārī (*Manāḳib*, B. 26; *Tafsīr*, Sūra III, B. 6; *Tawḥīd*, B. 51) erzählt, der Prophet habe an die Juden die Frage gerichtet, wie sie mit Ehebrechern verfahren; sie hätten darauf versucht, ihm eine falsche Antwort zu geben und ihm die Stelle in der Tawrāt, an welcher die Strafe der Steinigung vorgeschrieben ist (Deuter., XXII, 23 f.), zu verheimlichen, was ihnen aber nicht gelungen sei. Nach Ibn Mādja, *Aḳima*, B. 39, soll in der Tawrāt stehen: „das *Wuḍūʾ* ist die *Baraka* der Speisen“, ein Ausspruch, der die jüdische Vorschrift des Händewaschens vor Mahlzeiten der Tōrā zuschreibt, in der sie auch die jüdischen Schriftgelehrten angedeutet finden wollen (*Hullin*, Fol. 106a).

Die korʾanischen Anspielungen erweckten in den islamischen Gelehrten früh den Wunsch, sich eine nähere Kenntnis des Inhalts der Tawrāt zu verschaffen, eine Kenntnis, die aber nicht ganz ungefährlich war, weil sie gewisse Widersprüche hervortreten liess, die zwischen der korʾanischen und der biblischen Offenbarung bestanden. Wie dieser Gefahr zu begegnen sei, dafür gibt der Prophet selber in einem bei Bukhārī mehrfach verzeichneten Ausspruch eine Anweisung (*Tawḥīd*, B. 51; *Iʿtiṣām*, B. 25; *Tafsīr*, Sūra II, B. 11): die *Ahl al-Ḳitāb* hatten die Gewohnheit, den hebräischen Text der Tawrāt den Muslims in arabischer Sprache zu erklären, worauf der Prophet diesen geboten habe: „erkläret die Angaben der *Ahl al-Ḳitāb* weder für wahr noch für falsch, sondern sprecht: Wir

glauben an Allāh und was er offenbart hat“; ein Ausspruch, den Bukhārī, wie die Überschrift des Paragraphen zeigt, für die Entscheidung der Frage verwertet wissen will, ob die Übersetzung der heiligen Schriften der fremden Religionen ins Arabische gestattet sei. Während bei Bukhārī, *Shahāda*, B. 29, davon abgeraten wird, die Andersgläubigen nach dem Inhalt ihrer Offenbarungen zu fragen, wie sie ja auch an die Muslims keine Fragen nach dem Inhalt des Korʾān stellten, fehlt es auch nicht an Nachrichten über angesehene Fromme (Ibn Saʿd, VII/1, 79), welche die Tawrāt im Urtext studiert oder gar (a. a. O., S. 161) sie in je acht Tagen zu Ende gelesen hätten. Die zahlreichen im Ḥadīth, dem kanonischen und ausserkanonischen, wie in der erbaulichen Litteratur erhaltenen Zitate aus der Tawrāt, welche sich im Pentateuch nicht nachweisen lassen, haben Cheikho (*M F O B*, IV, 39 f.) zu der unhaltbaren These verleitet, es habe ein Tawrāt genanntes, von der hebräischen Tōrā verschiedenes Buch bestanden, welchem diese Anführungen entlehnt seien; in Wirklichkeit sind die betreffenden Stellen entweder freie Erfindungen oder aber ungenaue Nachbildungen biblischer oder talmudischer Sätze.

Vertrautheit mit dem Text gewisser Stellen der Tōrā beweisen einige chronologische und genealogische Angaben über die biblische Zeit, wie sie Ibn Ishāḳ († 150 = 767) in seine *Maghāzī* aufgenommen hat, während Ibn Hishām († 213 = 828) in seinem noch unveröffentlichten *Kitāb al-Tidjān* nach Wab b. Munabbih († 110 = 728) gewisse biblische Namen nicht nur in ihrer hebräischen sondern auch in ihrer syrischen Gestalt wiedergibt. Dass er Angaben der islamischen Überlieferung an Hand des biblischen Textes kontrolliert habe, berichtet Ibn Ḳutaiba († 276 = 889) in seinem *Kitāb al-Maʿārif*, S. 13, wie er auch in dieser Schrift zahlreiche wörtliche Zitate aus der Genesis anführt; die in anderen seiner Schriften angeführten biblischen Zitate entsprechen nicht immer genau dem Wortlaut, und das Gleiche gilt von den Zitaten in Djahīz, *al-Radd ʿala ʿl-Naṣārā*. Dagegen finden sich bei einem anderen Zeitgenossen des Ibn Ḳutaiba, dem Konvertiten ʿAlī b. Rabban al-Ṭabarī, zahlreiche wörtliche Zitate aus allen Teilen des alttestamentlichen Kanons in seinem um 240 (584/55) geschriebenen, von Mingana veröffentlichten „Book of Religion and Empire“ (wenn ihm die Schrift wirklich angehört, s. Bouyges in *M F O B*, X, 242 ff.); einige auch in der *Risāla* des ʿAbd al-Masīḥ b. Ishāḳ al-Kindī. Während Konvertiten wie ʿAlī b. Rabban der Text der Bibel ohne weiteres zugänglich war, stammen die biblischen Zitate bei als Muḥammedaner geborenen Autoren entweder aus mündlicher Belehrung durch Juden und Christen oder aus ihnen schriftlich vorliegenden arabischen Bibelübersetzungen. Eine solche, insbesondere auch eine Übersetzung der Tawrāt, will Ahmed b. ʿAbd Allāh b. Salām al-Indjili (dessen verwandtschaftliches Verhältnis zu ʿAbd Allāh b. Salām, dem jüdischen Konvertiten aus der Zeit des Propheten, nicht mit Sicherheit festzustellen ist) abgefasst haben und zwar nach *Fihrist*, S. 22 unter Hārūn al-Rashīd. Drei weitere Übersetzungen nennt dann Masʿūdī (*Tanbih*, S. 112): die auf der LXX beruhende des Nestorianers Hunain b. Ishāḳ († 260 = 873/74) und zwei von jüdischen Gelehrten, Abū Ḳathīr († zwischen 321 = 933 und 329 = 941) und Saʿīd b. Yūsuf al-Faiyūmī, berühmt unter dem Namen Saʿādyā Gāʾōn

(† 331 = 943), nach dem hebräischen Urtext hergestellte. Von allen diesen Übersetzungen ist uns nur die des Sa'adyā erhalten (ed. Dérenbourg, Paris 1893) und neben ihr aus älterer Zeit nur noch eine 345 (956) in Spanien nach dem Lateinischen angefertigte. Über die späteren nach dem Koptischen, Syrischen oder Hebräischen von Christen und Samaritanern unternommenen Übersetzungen findet man bibliographische Angaben in dem Artikel „Bibelübersetzungen, Arabische“ in Herzogs Realenzyklopädie.

Durch Sura VII, 156 stand es für die Gläubigen fest, dass auch die Tawrāt bereits eine Ankündigung von Muḥammeds Erscheinen erhalte. Versuche, sie nachzuweisen, gehen schon in die islamische Frühzeit zurück (s. o.), aber erst seit Mitte des dritten Jahrhunderts werden bestimmte Verse des Pentateuchs und anderer Schriften des Alten Testaments in wortgetreuer Übersetzung angeführt und als Ankündigungen Muḥammeds gedeutet. Aus einer ungenannten Schrift des Ibn Kūtaiba zitiert Ibn al-Djawzī in seinem *Kitāb al-Wafā* mehrere Stellen dieser Art, und zahlreiche andere führt um dieselbe Zeit (s. o.) 'Alī b. Rabban an, die dann bei den Apologeten und Polemikern der folgenden Jahrhunderte mit grösserer oder geringerer Vollständigkeit wiederkehren. Aus dem Pentateuch sind es insbesondere die Verse Genesis XVI, 9–12; XVII, 20; XXI, 21; Deuteron. XVIII, 18; XXXIII, 2, 12, welche in diesen Auseinandersetzungen eine Rolle spielen. Da nach Gen. XXI, 21 Faran der Aufenthaltsort Isaacs war, dieser aber nach Sūra II, 119 in Mekka geweiht hat, so wird Faran mit Mekka gleichgesetzt. Auf Grund derselben Gleichsetzung wird dann Deuteron. XXXIII, 2 auf Muḥammed gedeutet, ebenso XVIII, 18, und in XXXIII, 12 wird ein Hinweis auf den *Khātam al-Nubuwwa* gefunden.

Schon im Kor'ān wird es den Juden zum Vorwurf gemacht, dass sie die Worte von ihren Stellen wenden (IV, 45; V, 16, 45), wofür an der erstgenannten Stelle auch ein Beispiel angeführt wird; weiter, dass sie einen Teil dessen, was ihnen offenbart worden war, vergessen hätten oder es verheimlichten (V, 16; III, 64; VI, 91). Für dieses Verheimlichen haben wir bereits aus dem Hadith ein Beispiel kennen gelernt: wie die Juden Muḥammed den Vers der Tawrāt vorenthalten wollten, der für den Ehebruch die Strafe der Steinigung vorschreibt. Der Vorwurf des „Wendens der Worte“ wird bei Bukhārī, *Shahāda*, B. 29, näher dahin erläutert, die Besitzer der Schrift hätten das Buch Allāhs mit ihrer eigenen Hand geändert und dann behauptet, es sei von Allāh. Nicht alle islamischen Apologeten gehen aber so weit, eine wirkliche Fälschung des Textes zu behaupten; die mildere Richtung schreibt den Juden nur Umbiegungen des Sinnes zu. Der hervorragendste Vertreter der schärferen Tonart ist Ibn Hazm († 456 = 1064), der nicht weniger als 57 Einwände gegen die Tawrāt erhebt und die Unmöglichkeiten und Widersprüche zusammenstellt, welche er in ihr gefunden hat.

**Litteratur** (soweit nicht im Artikel selbst angeführt): W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Judentums vom Judentum und Christentum*, S. 13, 52 f.; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, S. 71; ders., in *Isl.*, XVI, 298; M. Steinschneider, *Die polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*; I. Goldziher, in *ZDMG*, XXXII, 341 ff.; ders., in *RE J.*, XXVIII, 79; XXX, 1 ff.; ders., in *ZATW*, XIII, 315 ff.; Grünbaum, *Neue Bei-*

*träge zur semitischen Sagenkunde*, S. 100 f.; M. Lidzbarski, *De prophetis quae dicuntur legendis*, Leipzig 1893; G. Rothstein, *De chronographo arabe anonymo*, S. 49 ff.; A. Sprenger, *Leben und Lehre Muḥammeds*, I, 56; G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur*; M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, § 23; M. Schreiner, in *ZDMG*, XLII, 591 ff.; ders., in *Kohut Memorial Volume*, S. 496 ff.; C. Brockelmann, in *ZATW*, XV, 138 ff.; H. Hirschfeld, in *JQR*, XIII, 230 ff.; W. Bacher, *a. a. O.*, S. 542; Graf in *Bibl. Zeitschrift*, XV, 193 ff., 291 ff.; Di Matteo in *RSO*, IX, 301 ff.; Bessarione, XXXVIII, 64 ff. (J. Horowitz).

**TAWRIYA** (A.), rednerische Syllepsis, ist eine rhetorische (*Badī'*)-Figur, die darin besteht, dass man ein Wort in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht, einer eigentlich und einer übertragenen, wobei die zweite Bedeutung durch die erste verborgen wird, und zwar derart, dass der Zuhörer zunächst an die erste denkt. Die Tawriya heisst *ihām* („Verstellung“), weil der, welcher sie braucht, die übertragene Bedeutung, die er im Auge hat, durch die eigentliche, an die man zunächst denkt, verbirgt. Sie trägt zuweilen den Namen *ihām* („Tätigkeit des Verbergens, Verkleidens“).

Es gibt zwei Arten von Tawriya: 1. die, welche von allem „entblösst“ ist, was auf den Sinn, den man im Auge hat, hinweisen könnte (*muḍjarrada*); Beispiel: „Der Barmherzige sitzt (*istawā*) auf seinem Thron“ (Sūra XX, 4); man hat hier den übertragenen Sinn „sich zum Herrn von etwas machen“ im Auge, und es ist nichts im Satze enthalten, das dem eigentlichen Sinn „sich niederlassen, sich setzen, seinen Sitz haben“ entsprechen könnte; 2. die Tawriya, die etwas enthält, das dem eigentlichen Sinn entsprechen könnte; Beispiel: „Und der Himmel, den wir mit Macht erbauten“ (Sūra LI, 47), wörtlich: „Und der Himmel, den wir mit unsern Händen erbauten“, das Wort „Hand“, das hier im übertragenen Sinne von „Macht“ gebraucht wird, ist hier mit dem Verbum „bauen“ verbunden, das auf den eigentlichen Sinn, „den Teil des Körpers, der die Arme abschliesst“, hinweist. Im Munde der Perser scheint diese Redefigur von den Arabern entlehnt zu sein.

**Litteratur**: Fakhr al-Dīn Muḥammed b. 'Umar al-Rāzī, *Nihāyat al-Idjās fī Dirāyat al-Idjās*, Kairo 1317, S. 113; Muḥammed Šadiq Hasan Khān Behādūr, *Ghuṣn al-Bān al-murīq bi-Muḥassināt al-Bayān*, Konstantinopel 1296, S. 24; Ibn Hudjdja al-Hamawī, *Kashf al-Lithām 'an Waḍḥ al-Tawriya wa 'l-Istikhḍām*, Bairūt 1312; al-Djurdjānī, *Tarīfāt*, Konstantinopel 1307, S. 49, s. v. *tawriya*, u. S. 27; s. v. *al-ihām*; S. de Sacy, *Scances de Hariri*, Paris 1847–53, S. 88; Yaḥyā b. Ḥamza b. 'Alī b. Ibrāhīm al-'Alawī al-Yamanī, *Kitāb al-Tirāz*, Kairo 1332, III, 62; Abū Ya'qūb Yūsuf al-Sakkākī, *Miftāḥ al-'Ulūm*, Kairo 1318, S. 180 (*al-ihām*); Kāsim al-Bakradjī, *Ḥilyat al-Badī' fī Madḥ al-Nabī al-ṣafī*, Halab 1293, S. 210 (*tawriya*, *ihām*, *takhyīl*); 'Abd al-Hamid Kaḍdas b. Muḥammed b. 'Alī b. al-Khaṭīb, *Tālīf al-Sa'd al-rafi' fī Sharḥ Nūr al-Badī' 'alā Naẓm al-Badī'*, Kairo 1321, S. 75; Ibn Hudjdja al-Hamawī, *Khizānat al-Adab*, Kairo 1304, S. 239 (*ihām*, *tawḍīḥ*, *takhyīr*); 'Abd al-Ghanī al-Nābulusi, *Nafahāt al-Ashār 'alā Nasamāt al-Ashār*, Būlak 1299, S. 188; Djalāl al-Dīn al-Kāzwinī al-Khaṭīb, *Talkhīṣ al-Miftāḥ* (mit Anm. von 'Abd al-



Rahmān al-Barkūkī), Kairo 1322, S. 355; Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Mukhtaṣar al-Ma'ānī*, Konstantinopel 1318, S. 180; deiss., *al-Muḥawwal*, Konstantinopel 1304, S. 425; Tāshkoprūzāde, *Miftāḥ al-Sa'āda*, Haidarābād 1329, II, 334; 'Abd al-Hadī Nadjā al-Abyārī, *Su'ud al-Ma'ālī*, Būlāḡ 1283, I, 315. — Sammlungen: 1. Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Mukhtaṣar al-ʿAlā Talḫiṣ al-Miftāḥ*; 2. Ibn Yaḡlūb al-Maghribī, *Mawāhib al-Fatāḥ fī Sharḥ Talḫiṣ al-Miftāḥ*; 3. Bahā' al-Dīn al-Subkī, *Arūs al-Afrāḥ fī Sharḥ Talḫiṣ al-Miftāḥ* u. am Rande 4. al-Khaṭīb al-Ḳazwīnī, *al-ʿIdāḥ*; 5. al-Dusūḳī, *Ḥaṣhiya ʿalā Mukhtaṣar al-Taftāzānī*, Būlāḡ 1317, IV, 322; Shams al-Dīn Muḥammad b. ʿAīṣ al-Rāzī, *al-Mu'djam fī Ma'āyir Ash'ār al-A'djam*, Leiden 1327 (1909), S. 326 (iḥām); Garcin de Tassy, *Rhetorique et prosodie des langues de l'Orient musulman*, Paris 1873, S. 90.

(MOH. BEN CHENEB)

AL-TAYĀLISĪ, SULAMĀN B. DĀWŪD B. AL-DJARUD ABŪ DĀWUD, ein Traditionensammler und Autor eines *Musnad*. Die *Nisba* ist von *al-Tayālisa*, dem Plural von *Tailāsān*, abgeleitet, einem Kleidungsstück, das die Haare und zuweilen auch die Schultern bedeckt (siehe Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, S. 278 ff.). Al-Tayālīsī wurde in Baṣra im Jahre 133 (750/1) geboren und starb im Jahre 203 (818/9); nach anderen hat er ein Alter von 72 Jahren erreicht. Er hat Traditionen von Shu'ba, Sufyān al-Thawrī und anderen bekannten Traditionariern überliefert. Er seinerseits war eine Autorität für Aḥmed b. Ḥanbal, 'Alī b. al-Madīnī, Abū Bekr b. Abī Shaiba u. a. Er soll 30000 Traditionen auswendig gewusst und beim Überliefern keine Aufzeichnungen benutzt haben. Er hat den Ruf, zuverlässig zu sein, obwohl öfters ein Versagen seines Gedächtnisses nachweisbar ist. Er bekam Elephantiasis infolge häufigen Gebrauchs von *Batādhur*.

Der Text seines *Musnad*, der 1321 in Haidarābād gedruckt wurde, ist überliefert worden von Abū Bishr Yūnus b. Ḥabīb, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Dja'far b. Aḥmed b. Fāris, Abū Nu'aim Aḥmed b. 'Abd Allāh b. Aḥmed b. Ishāḡ, Abū 'Alī al-Ḥasan b. Aḥmed b. al-Ḥasan al-Ḥaddād al-Maḡkarī, Abū 'l-Makārim Aḥmed b. Aḥmed . . . b. Muḥammad b. ʿAīṣ al-Labbān (gest. 597 = 1200/1).

Das Werk besteht aus den einzelnen *Musnads* von über sechshundert *Ṣaḥābīs* und ist ebenso wie andere derartige Werke angeordnet. Es enthält 2767 Traditionen, d. h. ungefähr ein Zehntel von Bukḥārī's *Ṣaḥīḥ* oder  $\frac{1}{25}$  von Ibn Ḥanbal's *Musnad*. Der Inhalt erstreckt sich über das ganze Gebiet des klassischen *Ḥadīth*; alles irgendwie Bedeutsame wird angeführt, wenn auch in bescheidenem Masse. Es sei bemerkt, dass das Material über einige Personen, die eine Rolle in Muḥammad's Geschichte spielten, vielleicht knapper ist als in einer der anderen Sammlungen; Tayālīsī hat z. B. keine Traditionen über Khadija, Zainab bint Djaḥsh, Abū Sufyān, 'Amr b. al-'Ās, Abū Mūsā al-Ash'arī, 'Abd Allāh b. Ubayy, 'Abd Allāh b. Salām, Ibn Saīyād, Ka'b b. Malīk, Khālīd b. al-Walīd, Sa'd b. Mu'adh, Salmān al-Fārisī.

Das Buch enthält kaum eine Tradition, die nicht in den klassischen Sammlungen steht; in einzelnen Fällen kann der Wortlaut für das Verständnis schwieriger Traditionen dienlich sein.

Litteratur: Abū Bishr Muḡ. b. Aḥmed al-Dawlābī, *Kitāb al-Kunā wa 'l-Asma'*, Haidar-

ābād 1322, I, 169; Dhahabī, *Miṣn al-Fitāḥ*, Kairo 1325, I, 413; ders., *Ṭabaḡat al-Ḥuffāz*, ed. Wüstenfeld, I, 76 f.; Ibn Ḥadjar al-ʿAsḡalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Haidarābād 1325, IV, 182 ff.; Ibn Khaṭīb al-Dahsha, *Tuḥfat dhawi 'l-'Arab*, ed. T. Mann, S. 170; al-Sam'ānī, *Kitāb al-Ansāb*, GMS, XX, Fol. 374v.

(A. J. WENSINCK)

TAYAMMUM (A.), die Vorschrift, bzw. Erlaubnis, in bestimmten Fällen die rituelle Reinigung mittels Sand statt Wasser zu verrichten, beruht auf zwei Ḳor'ānstellen, Sūra IV, 46 und V, 9; letztere lautet folgendermaßen: „Und wenn ihr verunreinigt seid, so reinigt euch. Aber wenn ihr krank seid oder auf einer Reise oder wenn einer von euch vom Abort kommt oder wenn ihr die Frauen berührt habt und ihr findet kein Wasser, so reibt euch ab mit gutem Sand und reibt eure Gesichter und eure Hände damit. Allāh will euch keine Schwierigkeit machen, sondern er will euch rein machen und seine Gunst an euch vollenden, vielleicht dass ihr dankbar seid“. Sūra IV, 46 ist etwas kürzer gefasst, doch ist die Vorschrift dort in nahezu identischer Weise formuliert; nur dass vom Satze „und reibt eure Gesichter und eure Hände damit“ das letzte Wort fehlt. Nach den Shāfi'iten (s. Baiḍāwī zu Sūra IV, 46) weist „damit“ darauf hin, dass etwas Sand an der Hand haften soll; die Ḥanafiten dagegen halten den Ritus für gültig, auch wenn man mit der Hand nur einen glatten Stein berührt hatte.

Vierzehn derartige Differenzen zwischen den *Madhhabs* führt al-Sha'rānī in seiner *Miṣn al-kubrā* (Kairo 1279), I, 143 ff. auf; sie beziehen sich auf: a. das Material (Erde, Sand usw.); b. die Verpflichtung, Wasser zu suchen; c. die Frage, inwieweit Gesicht und Hände gerieben werden sollen und in welche der gesetzlichen Kategorien diese Abreibungen fallen; d. die Frage, was einer tun soll, der Wasser findet, nachdem er die *Ṣalāt* schon angefangen hat; e. die Frage, ob ein einmaliger Tayammum genügt für zwei Farḡ-Handlungen; f. die Frage, ob einer, der vor seiner *Ṣalāt* den Tayammum verrichtet hat, als *Imām* auftreten darf für Personen, welche die Waschung verrichtet haben; g. die Frage, ob Tayammum erlaubt ist vor der Fest- und Toten-*Ṣalāt*, wenn einer nicht auf Reisen ist; h. die Frage, ob einer, der nicht auf Reisen ist, beschwerlich Wasser erreichen kann für eine *Ṣalāt*, deren gesetzlich bestimmter Termin im Begriff ist zu verstreichen, die darauf nach Tayammum verrichtete *Ṣalāt* wiederholen soll, sobald er Wasser gefunden hat; i. die Frage, ob es erlaubt ist, das wenige Wasser das man hat, zu einer partiellen Waschung zu benutzen und weiter Tayammum zu verrichten; k. die Frage, wie man in Fällen der Verwundung zu handeln hat; l. die Frage, ob die *Ṣalāt* wiederholt werden soll in vier Fällen, in welcher man sie nach Tayammum verrichtet hat.

Übereinstimmung zwischen den *Madhhabs* besteht in diesem Punkt, dass der Tayammum nur an Gesicht und Händen vollzogen wird, ob nach kleinem oder grossem *Ḥadāth* [s. d.], ob statt einer Waschung aller oder einiger Glieder, ist dabei gleichgültig (al-Nawawī, zu Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kairo 1283, I, 406).

Aus verschiedenen Traditionen geht hervor, dass 'Abd Allāh b. Mas'ūd und 'Omār Bedenken dagegen hatten, in Fällen der *Djanāba* die *Ṣalāt* nach

Tayammum für erlaubt zu erklären (vgl. z.B. Bukhārī, *Tayammum*, B. 7; Muslim, *Haid*, Tr. 110). Dagegen lässt man den heiligen Abū Dharr, der auch solche Bedenken gehegt hatte, erzählen, dass der Prophet dieselben beschwichtigt hätte mit den Worten: „Guter Sand ist Reinigungsmittel, wenn man kein Wasser findet, und wäre es zehn Jahre lang“ (Ahmed b. Ḥanbal, *Musnad*, V, 146 f.).

Die Vorschrift soll offenbart worden sein, als eine Expedition Muḥammeds durch das lange Suchen nach einer Halskette ‘A’isha’s so lange aufgehalten wurde, dass ihr das Wasser ausging.

Im *Talmud* (*Berakot*, Fol. 15a) wird bei Wassermangel eine der kor’ānischen ähnliche Erlaubnis zum Benutzen von Sand gegeben, und Cedrenus, *Annales*, ed. Hylander, Basel 1566, S. 206, erzählt, wie einmal auf einer Wüstenreise die christliche Taufe mittels Sand verrichtet wurde.

*Litteratur*: Vgl. noch die Kor’ānkommentare zu Sūra IV, 46 und V, 9; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Korāns*, I, 199; Th. W. Juynboll, *Handleiding* usw., Leiden 1925, S. 58; A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Tayammum.

(A. J. WENSINCK)

**TĀZĀ**, Stadt im östlichen Marokko, ungefähr 100 km ostnordöstlich von Fās in einer grossen Senkung („trouée de Taza“), die den Rif von den nördlichen Ausläufern des Mittleren Atlas trennt. Bei verschiedenen Schriftstellern des Mittelalters (*Istibṣār*, al-Marrākushī) ist Tāzā die Grenze zwischen dem äussersten und dem Zentral-Maghrib. Die ansehnliche Bedeutung der natürlichen Strasse von Osten nach Westen, die durch diese Senkung führt, die strategischen und wirtschaftlichen Vorteile, welche die Besetzung dieses zum Teil von einem Wādi umgebenen Platzes sichert, mussten frühzeitig zur Errichtung eines Stützpunktes in Tāzā reizen. Man hat dort prähistorische Niederlassungen gefunden, sowie zahlreiche Gräber unbestimmten Alters, die als Gewölbe in die steilen Abhänge unterhalb der Stadt eingehauen sind.

Am Anfang des Mittelalters (VIII./X. Jahrh.) ist Tāzā die bedeutendste Niederlassung dieser Gegend, die von einer Gruppe der Miknāsa, halb-nomadisierender Berber, bewohnt war. Nach Ibn Khaldūn hatten sie das *Ribāṭ* Tāzā gegründet. Dieser Bericht ist offensichtlich in dieser Form ungenau. Tāzā zählte noch nicht zu den *Ribāṭ*. Es sollte nicht minder eine bemerkenswerte militärische Rolle im Verlauf der Kämpfe spielen, welche die Miknāsa aus der Familie Banū Abi ‘l-‘Āfiya zuerst gegen die Idrisiden, als Anhänger der Fātimiden von Kairawān, alsdann gegen die Fātimiden als Anhänger der Umayyaden von Cordova führten. Indessen war Tāzā als befestigte Stadt und *Ribāṭ* eigentlich eine Gründung der Almohaden. Im Jahre 528 (1133) gelangte ‘Abd al-Mu’min, nachdem er sich zum Herrn der Gebirgsketten des Hohen und Mittleren Atlas gemacht hatte, zu der Senkung Tāzā. Dort hat der Eroberer anscheinend seinen Marsch eingestellt. Er sollte sich später nur den Ketten des Rif nähern und versucht noch nicht, in die Ebene hinabzusteigen, um mit den Almoraviden-Truppen zusammenzustossen. Jedenfalls scheint er die Notwendigkeit, diesen wichtigen strategischen Punkt zu halten und dort eine Zitadelle mit einer Garnison zu errichten, eingesehen zu haben. Diejenigen, welche diesen Grenzposten der Almohaden-

Herrschaft hüten, sind natürlich den *Ribāṭ*-Leuten angegliedert (man weiss, dass der Kampf gegen die Almoraviden den Charakter eines heiligen Krieges hat). Die neue Festung zu einem *Ribāṭ* erklären, hiess ihr den Wert eines frommen Werkes verleihen. In Wirklichkeit spielte Tāzā niemals die religiöse Rolle eines *Ribāṭ*. Wie in der Vergangenheit war es ein militärischer Posten zum Schutze der Strasse nach Fez. Ein guter Teil der von ‘Abd al-Mu’min erbauten Wälle ist anscheinend noch erhalten, so ein Mittelwall aus Bruchsteinen, mit ungleichmässigen viereckigen Türmen und an verschiedenen Stellen Reste einer Vormauer.

Aus Mangel an Verteidigern hielt sich das almohadische Tāzā nicht gegen die Mariniden, die es im Jahre 613 (1216) einnahmen. Diese neuen Herren arbeiteten auch an den Verteidigungswerken der Stadt, verschönerten zweimal (1294, 1353) die Hauptmoschee und gründeten Medresen. Zu ihrer Zeit diente Tāzā wenigstens einmal als Sperrfestung, als nämlich im Jahre 784 (1382) der Sultan von Tlemcen Abū Hammū II. die Stadt sieben Tage lang einschloss und unverrichteter Sache abziehen musste.

Am Anfang des XVI. Jahrhunderts kennen wir Tāzā aus den Beschreibungen des Leo Africanus. Er bezeichnet Tāzā als die dritte Stadt des Königreiches. Ihre Statthalterschaft ist eine Art Mitgift für den zweiten Sohn der Wattāsiden-Sultane von Fez. Die Bevölkerung, ungefähr 5000 Seelen, darunter viele Juden, lebte unter der Bedrohung der umliegenden Bergbewohner.

Zur Sicherung der die Stadt speisenden Quellen wie zum Schutz gegen die Angriffe der Türken in Algier versah ein sa’discher Sharif — vielleicht Ahmed al-Manṣūr — die Stadt mit einer *Bastün*, die sich noch an der Südost-Ecke der Umwallung erhebt. Es ist übrigens bemerkenswert, dass für die Folge die Festung Tāzā keineswegs zum Schutze gegen die Feinde im Osten diente; sie war vielmehr „gegen den *Makhzen*, der sie hatte erbauen lassen, eine Zitadelle, jederzeit bereit für jeden der Prätendenten, die in diesen Gegenden sich erhoben“ (H. Basset und Campardou). So bildete Tāzā im Jahre 1596 für al-Nāṣir, einen Neffen al-Manṣūr’s, der sich gegen den Sultan auflehnte, die Operationsbasis; so nistete sich im Jahre 1664 der erste der ‘Alawiden-Sultane, al-Raṣhīd, dort ein, um den Angriff gegen Fez zu führen; und so behauptete sich dort im Jahre 1673 Ahmed b. Muḥriz gegen seinen Onkel, den Sultan Mawlay Ismā’il. Endlich machte im Jahre 1902 der Aufwiegler Abū Ḥamāra im Kampf gegen ‘Abd al-‘Aziz Tāzā zu seiner Hauptstadt. Am 10. Mai 1914 wurde sie durch die französischen Truppen besetzt.

*Litteratur*: al-Bakrī, *Description de l’Afrique septentrionale*, Algier 1911, S. 118, 142; Übers. de Slane, 1913, S. 231, 272; *K. al-Istibṣār*, Übers. E. Fagnan, in *Recueil de la Soc. archéol. de Constantine*, 1899, S. 134–35; ‘Abd al-Wāhid al-Marrākushī, *Hist. des Almohades*, ed. Dozy, S. 184, 260; Übers. E. Fagnan, S. 221, 306; Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, Übers. de Slane, I, 266 u. passim; Ibn Abī Zar’, *Ḳirṭās*, passim; Leo Africanus, ed. Ramusio, Venedig 1837, S. 100; ed. Schefer, II, 339; Marmol, *Description general de Affrica*, Granada 1573, II, Fol. 161 f.; Roland Trejus, *Relation d’un voyage fait en Mauritanie*, Paris 1670, S. 123 f.; Campardou, *La Nécropole de Taza*, in *Bull. de la Soc. de géogr. d’Oran*, XXXVII, 1917; Cam-



pardou u. H. Basset, *Le Bastioun de Taza*, in *Archives berbères*, 1919; Ricard, *Le Maroc (Guide bleu)*; G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, Paris 1926—27, S. 351, 476 f., 728 f. (GEORGES MARÇAIS)

**TAʿZĪR** (A.), Züchtigung, um den Übeltäter vor einem Rückfall zu bewahren, um ihn zu läutern (*li'l-Taḥīr*). Der Korʾān kennt diese Straftat noch nicht; vielmehr brandmarkt er einige Vergehen, die später mit dem Taʿzīr geahndet werden, nur als Sünde, so z.B. die Verleumdung, auf der keine Hadd-Strafe steht (Sūra IV, 112) und die falsche Zeugenaussage (Sūra II, 283; IV, 134). Auch die Tradition weiss nur wenig darüber zu berichten. Nach einer Tradition ʿAbd Allāh b. ʿOmar's wurden zur Zeit des Propheten diejenigen ausgepeitscht, die zum Weiterverkauf Lebensmittel im ganzen ohne Mass und Gewicht kauften (Bukhārī, *Hudūd*, B. 43); ungeachtet der juristischen Auswertung dieser Tradition durch die Kommentatoren gehört sie sicher zu jenen zahlreichen Traditionen, die gegen die Spekulation in Lebensmitteln polemisieren (vgl. C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, Heidelberg 1906, S. 51); sie hat jedenfalls spätere Handelsbräuche zum Hintergrund. Nach einer anderen Tradition des Ibn ʿAbbās soll der Prophet 20 Peitschenhiebe über den verhängt haben, der einen anderen als verweichlicht oder weibisch beschimpft (Ibn Mādja, *Hudūd*, B. 15). Sehr oft begegnet dagegen eine Tradition (von Abū Burda, von ʿAbd al-Rahmān b. Djabir, von Abū Huraira), nach der ausser beim Hadd höchstens 10 Peitschenhiebe verhängt werden dürfen (Bukhārī, *Hudūd*, B. 43; Muslim, *Hudūd*, Tr. 39; Ibn Mādja, *Hudūd*, B. 32; Ibn Ḥanbal, III, 466; IV, 45). Diese Traditionen sind aber zweifellos erst im Streite der Meinungen über die Höhe des Taʿzīr entstanden, zumal die späteren Rechtsschulen eine weit grössere Anzahl von Peitschenhieben zulassen. Jedenfalls ist der Taʿzīr eine Straftat, die erst verhältnismässig spät in das islamische Recht Eingang gefunden hat. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht auch die Tatsache, dass die Tradition mit dem Verbum ʿazzara noch nicht den späteren technischen Sinn verbindet. Zwar heisst es in der schon oben erwähnten Tradition bei Ibn Mādja, *Hudūd*, B. 32: *tā tuʿazzirū*; aber in einer Tradition des Anas b. Mālik wird das Verbum ʿazzara im Gegensatz zum späteren technischen Sinn in bezug auf die Hadd-Strafe für Weintrinken gebraucht (Ibn Ḥanbal, III, 180; eine Dublette dieser Tradition bei Ibn Ḥanbal, III, 115 verwendet an dieser Stelle *djalada*).

Nach den *Fikḥ*-Werken wird der Taʿzīr für solche Vergehen verhängt, für die es keine Hadd-Strafe und keine *Kaffāra* gibt, sei es dass es sich um Ungehorsam gegen Gott wie z.B. Unterlassen der fünfmaligen *Ṣalāt* oder des Fastens, sei es dass es sich um Vergehen gegen die Menschen handelt, wie z.B. Betrug, falsche Zeugenaussage, Diebstahl eines geringwertigen Gegenstandes (vgl. SĀRIK) u. a. Bei der zweiten Gruppe handelt es sich aber neben einer Verletzung des menschlichen Rechtes (*Ḥaqq al-Nās*) auch noch um eine Verletzung des göttlichen Rechtes (*Ḥaqq Allāh*).

Die einzigste Bedingung für die Verhängung des Taʿzīr ist, dass der Delinquent im Vollbesitz seiner Verstandeskräfte (*ʿāqil*) sein muss. Die Art und das Mass des Taʿzīr ist in das freie Ermessen des Richters gestellt; er kann dem Übeltäter eine öffentliche Rüge erteilen, ihn zur Schau stellen,

ihn verbannen, sein Vermögen konfiszieren (jedoch herrscht darüber Meinungsverschiedenheit, da das Hab und Gut des Muslim von einigen auch in diesem Falle als unantastbar betrachtet wird), ihn ins Gefängnis werfen oder ihn auch geisseln lassen. Jedoch darf ausser bei den Mālikiten die Anzahl der Geisselhiebe ihre Anzahl bei der Hadd-Strafe nicht übersteigen; sie darf nach shāfiʿitischer Lehre bei einem Freien höchstens 39 und bei einem Sklaven höchstens 19, nach ḥanafitischer Lehre höchstens 75 betragen (die einen nehmen den Hadd für Weintrinken, die anderen den Hadd für Verleumdung [*Ḳadhīf*] als oberste Grenze); die Ḥanbaliten lassen dagegen auf Grund der oben erwähnten Tradition nur 10 Geisselhiebe zu. Auch über den Vollzug der Geisselstrafe gibt es bei den einzelnen Rechtsschulen eingehende und voneinander abweichende Bestimmungen.

Da nun der Taʿzīr in erster Linie die Besserung bezweckt und das dazu erforderliche Strafmass bei den einzelnen Menschen je nach ihrer Veranlagung verschieden ist, so werden die Menschen bei einzelnen Juristen rein schematisch in Klassen eingeteilt. Al-Kāsānī unterscheidet z.B. vier Klassen: 1. die Vornehmsten der Notabeln, d. h. die hohen Beamten und Militärs; bei ihnen genügt eine persönliche Mitteilung durch einen Vertrauensmann des Richters; 2. die Notabeln, d. h. die geistige Elite und die *Fukahā*; sie werden vor den Richter zitiert und dort von ihm verwahrt; 3. die Mittleren, d. h. die Kaufleute; sie werden mit Gefängnis bestraft; 4. die unteren Schichten des Volks; sie werden mit Geisselhieben und Gefängnis bestraft. Andere Juristen verwerfen jedoch diese äussere Einteilung nach sozialen Schichten und rücken den inneren Wert des einzelnen Menschen in den Vordergrund, sein Verhalten in der Religion und seine Lebensführung.

Wenn es dem Richter nützlich erscheint, kann er den Taʿzīr auch ganz erlassen, soweit er sich auf das göttliche Recht bezieht; damit fällt aber der auf dem menschlichen Recht beruhende Teil der Strafe nicht fort, es sei denn, dass der Geschädigte darauf verzichtet.

Das Gerichtsverfahren ist gegenüber dem Verfahren beim Hadd vereinfacht. Der Taʿzīr wird verhängt auf Grund eines Geständnisses, das aber nicht zurückgenommen werden kann, oder auf Grund einer Aussage von zwei Zeugen, von denen der eine sogar eine Frau sein kann; ebenso ist die *Shahāda ʿalā Shahāda* [s. SHĀHID] zugelassen. Nach einigen genügt es sogar, wenn der Richter allein von dem Vergehen Kenntnis hat.

Wie diese von der Shariʿa dem freien Ermessen anheimgestellten Strafmöglichkeiten von den Machthabern gehandhabt wurden, zeigen recht deutlich die Erzählungen in *Tausend und eine Nacht* (vgl. Rescher, in *Isl.*, IX [1919], 68 ff.). Andererseits suchte man sich dieser Strafwillkür auch wiederum durch Bestechung zu entziehen. Manchmal griff auch die weltliche Gesetzgebung der Herrscher in das dem Kādī überlassene Strafermessen regelnd ein, indem sie für eine Reihe von Vergehen bestimmte Strafen festlegten, wie dies in den *Ḳānūn-nāme*'s der türkischen Sultāne der Fall ist, wo übrigens neben der Geisselstrafe auch stets noch eine Geldstrafe verhängt wird (vgl. *Ḳānūn-nāme* Mehmeds II., in *MOG*, I [1922], 13 ff.).

*Litteratur*: Die *Kitāb al-Hudūd* der Traditionen- und *Fikḥ*-Werke, besonders Kāsānī, *Baḍāʿiʿ al-Ṣanāʿiʿ*, Kairo 1910, VII, 63 f.; Khālil,

*Mukhtaṣar*, Übers. Santillana, Mailand 1919, II, 742; Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniya*, ed. Enger, Bonn 1853, S. 399 ff.; Übers. Fagnan, Algier 1915, S. 469 ff.; Sha'rānī, *Mizān*, Kairo 1925, II, 175 f.; Juynboll, *Handboek des islam. Gesetzes*, Leiden 1910, § 65; 3. Aufl. (holl.), 1925, § 68; Krcsmárik, *Beiträge zur Beleuchtung des islam. Strafrechts*, in *Z D M G*, LVIII (1904), 65, 556 ff. — Für die Traditionen siehe Wensinck, *Handbook of Early Muḥammadan Tradition*, Leiden 1927, s. v. *punishment*. (HEFFENING)

TA'ZIYA (A.), Beileidsbezeugung im allgemeinen, dann Passionsspiel bei den Shi'iten. Das Wort, Verbal-substantiv zu *ʿaziya* II, fehlt im Korān (doch vgl. *ʿizin* in LXX, 37), begegnet aber bei allen Fiḫ-Schulen am Schluss des Buches vom Gottesdienst in dem Abschnitt, bezw. dem selbstständigen Buch *al-Djānāz* = Bestattung, wo zum Beileid an die Hinterbliebenen ermahnt wird. Bei den Shi'iten bezeichnet es ausserdem zunächst die Klage um die Märtyrer-Imāme, welche an deren Gräbern und auch zu Hause gehalten wird. Im besonderen aber ist es die Trauer über Ḥusain. Volkstümlich wird auch das *Tābūt*, eine Nachbildung des Grabes von Kerbelā', Ta'ziya genannt; es ist Hausheiligtum, oft in kostbarer Ausführung. Vor allem aber bedeutet Ta'ziya das Mysterienspiel selbst. Die Zeit hierfür ist das erste Drittel des Monats Muḥarram, besonders der 10., *Kāz-i Kātl*, Tag der Ermordung Ḥusain's und 'Āshūrā'-Fest [s. d.]. Die örtlichen Gebräuche in Persien und in shi'itischen Gegenden Mesopotamiens und Indiens sind sehr verschieden. Im weiteren Sinne gehören zu den Spielen auch die Strassenprozessionen wie die Kavalkade mit dem Pferde Ḥusain's; der Brautzug von Ḥasan's Sohn al-Kāsim mit Ḥusain's Tochter Fāṭima (s. unten), die Prozession zum Friedhof mit dem *Tābūt*, alles Volksfeste von jener Art, bei der ernsteste Trauer die Begleitung durch mitwirkende Scherzfiguren nicht ausschliesst.

Letzthin aber heisst Ta'ziya die eigentliche Auf-führung des Passionsspiels selbst. Der Schauplatz wird hergerichtet auf öffentlichen Plätzen, in Karawansereien, auch in Moscheen und in eigens für die Festtage hergerichteten *Imāmbāra*. Hauptbühnenrequisite sind ein grosses *Tābūt*, davor Löcher zur Aufnahme der Lichter, ferner Bogen, Lanze, Speer und Banner des Ḥusain. Mitwirkende sind ausser den Darstellern der *Rawḡa-Khwān*, der Dichter, wörtlich: der das Totengebet hersagt. Er spricht die Einleitung und stimmt unter Klagegebärden durch eine *Khuṭba* [s. d.] mit viel Ḥadīthen zur Trauer, umgeben vom Knabenchor der *Pesh-Khwān*, eig.: Ansager, während die als Klage-weiber gekleideten *Nūwa-Hannāna* die Witwen- und Mütterklagen jammern. Die Zuschauer sind nach Männern und Frauen getrennt. Man reicht ihnen *Muḥr*, mit Moschus getränkte Kuchen aus der Erde von Kerbelā', auf die in demütiger Trauer die Stirn gedrückt wird. Und während auf der Bühne das Hungern und vor allem das Verdursten der Märtyrer immer wieder stark realistisch unterstrichen wird, spendet man Wasser und andere Erfrischungen. Diese für die Zuschauer kostenlose Bereitstellung des Spiels mit allem Zubehör einschliesslich der Entlohnung des Dichters ist nicht eine blosses Ehrenpflicht des Wohlhabenden, sondern ein verdienstliches frommes Werk, „baut er sich doch“ mit dem Spielraum zugleich „einen Palast im Paradiese“. Eine grosse Rolle spielen an den Festtagen die Saiyid, denen ihre Abstammung

von Ḥusain besonderes Anrecht auf oft dringlich geforderte milde Gaben verleiht.

Bei Gleichheit in den Motiven und weithin auch im Wortlaut gibt es eine grosse Zahl solcher Spiele, die oft von den Dichtern neu aufgefrischt und erweitert werden (vgl. auch die Handschriftenkataloge); am meisten verbreitet sind persische, doch gibt es auch solche in arabischer und in türkischen Sprachen. Auf die bisweilen 40—50 selbständigen Szenenbilder kann der Ausdruck Drama nur mit Vorbehalt angewandt werden. Die Ereignisse, besonders der Tod Ḥusain's selbst, werden von Anfang an in allen Einzelheiten schon von Gabriel, den alten Propheten und Muḥammed selbst gewissagt, in Träumen vorausgeschaut, vorberichtet und später immer wieder nacherzählt.

Personen des Schauspiels sind ausser den Engeln zunächst Gestalten der Heilsgeschichte einschliesslich des Alten und des Neuen Testaments. Vielfach ist ihr Schicksal auf das des Märtyrers typologisiert. Jakob und Joseph bekennen, dass Ḥusain und seine Kinder mehr gelitten haben als sie; Eva, Rahel, Maria begreifen das Mutterweh der Fāṭima. Muḥammed, vom Todesengel vor die Wahl gestellt, ob er ihm sein Söhnchen Ibrāhim oder den kleinen Ḥusain preisgeben will, überlässt ihm den ersteren, damit der letztere für den grossen Erlösungstod aufbewahrt werde. Auch Muḥammed und 'Alī werden nur um Ḥusain gruppiert, der schon als kleines Kind die Hauptrolle spielt in ihren Todesstunden und -gedanken. Stark idealisiert ist der Bruder Ḥasan und sein Verhältnis zu Ḥusain. Von dessen engerer Familie erscheinen ausser dem Geist seiner toten Mutter Fāṭima seine Schwestern Kulthūm und Zainab, seine Frau Shahrabānū, Yezdegerd's III. Tochter und sein im Kampfe fallender Sohn 'Alī Akbar. Sehr beliebt ist die unmittelbar vor der Katastrophe gefeierte Hochzeit von seiner und der Shahrabānū Tochter Fāṭima mit Ḥasan's Sohn al-Kāsim, der dann sofort erschlagen wird; auf besondere Rührung zielt der Tod eines Söhnchens und eines kleinen Neffen, die an seinem Busen von einem Pfeil getroffen werden, während der übriggebliebene Sohn 'Alī Zain al-'Ābidīn die Hauptrolle spielt in dem Trauerzug, welcher das Haupt und die gefangenen Frauen und Kinder zum Khalifen Yazid I. bringt. Wenn dieser Zug unterwegs in einem Christenloster übernachtet, legt der Prior vor dem Totenkopf das Bekenntnis zum Islām ab. Ähnliche Szenen werden mit Juden und Heiden und mit dem christlichen Gesandten beim Khalifen vorgeführt. Sehr ergreifend soll die Demut eines huldigenden Löwen wirken.

Wichtiger, aber auch verhängnisvoller ist es, dass dem shi'itischen Volke durch die Aufführungen eine völlig tendenziöse Auffassung von den Gestalten der islamischen Urgeschichte beigebracht wird: von den Shi'a-Freunden Salmān-i Fārisī, Abū Dharr, Bilāl, dem zu Ḥusain übergehenden al-Hurr usw. und von den Feinden Abū Bekr und 'Omar, welchen man der Fāṭima ihr Erbteil der Oase Fadak unter rohen Schlägen entreissen lässt. Ein Unterschied unter den Nicht-Shi'iten wird nicht gemacht; 'Alī's Mörder Ibn Mulḍjam wird nicht etwa als *Kharīdjit* [s. den Art.] gekennzeichnet; sein Mord fällt ebenfalls den Sunniten zur Last. Die am meisten Verfluchten sind begreiflicherweise Ibn Sa'd, der Anführer des feindlichen Heeres, dann Shammār, der den tödlichen Streich geführt haben soll, und vor allem Yazid I. Der Eifer gegen die Sunniten ist so ausgesprochen, dass man



vohl Nicht-Muhammedaner, aber kaum nicht-shi'itische Muhammedaner als Zuschauer duldet. Nationalhass gegen Araber (auch gegen Türken) spricht aus solchen Szenen, da Husain's Witwe Shahrabānū in die persische Heimat zurückkehrt oder die junge Fātima II. durch einen persischen König errettet wird.

Zusammengewachsen sind die meist im Redjez-Vermass geschriebenen Szenen aus verschiedenem Gut; aber der Stoff und die Worte sind vielfach alt: Kor'anverse, shi'itisch verstanden, dann besonders die alten Tendenztraditionen, welche auf solche Weise in besonders eindringlicher Aufmachung den Hörern eingehämmert werden. Sätze aus den Khutben finden sich bereits bei Ṭabarī. Ganze Predigten, Verwünschungen und Gebete stehen schon in der ältesten uns zugänglichen Shi'aliteratur [s. den Art. Shi'a], bei Ibn Bābūya, Kulainī, Shaikh Ṭūsī, besonders in den Kapiteln *Ziyārāt* (Gräberbesuche), in den Büchern von der Pilgerfahrt und vom Imāmat, ferner in den *Maḳātil*-Werken. Dort begegnet man auch bereits manchen Liedern, während andererseits Trauerchöre auch noch in jüngster Zeit gedichtet werden.

Nach der Wirkung auf die Zuschauer beurteilt, gehören die Ta'ziya zu den eindruckvollsten Schauspielen überhaupt. Den innerlich unbeteiligten Fremden kann der immer wieder breit ausgemalte Realismus abtossend berühren, zumal in den Schlusszenen mit dem abgeschnittenen Kopf als dem Hauptredner und -handelnden. So möchte zunächst der Eindruck einer blossen aufwühlenden Schmerzseligkeit erweckt werden. Der wirkliche Gehalt darf natürlich nur aus einer unvoreingenommenen Betrachtung des tatsächlich Gesprochenen erschlossen werden. Wie bereits angedeutet, stecken die Spiele voller Dogmatik durch Betonung der shi'itischen Hādīth. Wohl werden bei der primitiven Art rührende und aufreizende Auftritte um ihrer selbst willen breit ausgeführt. Aber Leitgedanke ist doch eine alles beherrschende Soteriologie, die im Einklang mit den Lehrbüchern, aber massiv deutlicher immer wieder hervorbricht. Hier sei nur auf ein leicht erreichbares dieser Mysterien bei Chodzko (s. *Litt.*) verwiesen. Gleich in der Eingangsszene „Der Bote Gottes“ verkündigt Gabriel, hier zu Husain den Bruder hinzustellend, dem Muhammed gleichsam thematisch: „Deine beiden Enkel werden unter den Hieben eines so niedrigen Feindes fallen, nicht weil sie irgendwie die Gebote Gottes übertreten hätten. Nein, der Unrat der Sünde hat nie ein Glied deiner Familie beschmutzt, o Phönix des Weltalls! Vielmehr werden sie geopfert für die Erlösung der Völker, die den Islām annehmen, damit die Stirn der Märtyrer ewig widerstrahle die Weisse der Erwählten Gottes. Wenn du die Vergebung der Sünden dieser übeltuenden Völker willst, so widersetze dich dem nicht, dass diese beiden Rosen deines Gartens vor der Zeit gepflückt werden!“ (S. 5 f.). Und nachdem dieses Thema des stellvertretenden Todes zur Vergebung der Sünden immer wieder deutlich angeschlagen ist, klingt das Mysterium folgerichtig aus in die letzte Szene, in der die ganze Patriarchenhierarchie vor dem hl. Haupte versammelt ist von Adam bis zur Mutter Fātima. Ihr erklärt ihr Vater Muhammed (S. 215): „Wohl hast du recht zu weinen ob deines Erschlagenen, in seinem edlen Blut ertränkten Kindes. Aber es ist ein Geheimnis um den wahren Grund dieses Martyriums; um den Preis dieses Martyriums wird Gott am Tage des jüngsten Gerichts in unsere Hände legen die

Schlüssel des Paradieses und der Hölle“. Wie alt solche Vorstellungen von dieser seligmachenden Fürsprache sind, zeigen die Gebete jener „Reuigen“ unter Sulaimān b. Ṣurad, die sich 4 Jahre nach Kerbelā' mit ihrer Beichte an Husain's Grab stärkten zum Selbstopferkampf gegen die Omayyaden; sie wollten ihre Schuld sühnen, welche sie auf sich geladen hätten dadurch, dass sie nicht mit dem Erschlagenen kämpften und starben. Einer von ihnen, 'Abd Allāh b. Wālī al-Taimī, nennt den Husain sowie dessen Bruder und Vater das „(Versöhnungs)band (*Waṣīla*) bei Gott am Tage des Gerichts“. Ṭabarī, II, 547 berichtet es nach Abū Mikhnaḥf zwar von einem 'alidischen Gewährsmann, Husain's Enkel Muḥammed al-Bākir, über einen shi'itischen Berichterstatte Salama b. Kuhail; aber dieser, meist zu den Zaiditen gerechnet, gehört durchaus nicht einer ultraschi'itischen Richtung an.

In ihrer ausgestalteten Form freilich sind die Ta'ziya jung und konnten sich wegen ihrer massiven Dogmatik und der unreligiösen Beigabe von Tänzen und Prozessionen nicht ohne Widerspruch von seiten der Molla durchsetzen. Adam Olearius, der im Jahre 1637 grosse Feierlichkeiten in Erdebil sah, erwähnt noch keine Ta'ziya, auch J. B. Tavernier (vgl. die Ausg. *Vierzig-jährige Reisebeschreibung*, Nürnberg 1681, S. 178 ff.) verzeichnet unter den Muḥarrām-Gebräuchen zu Isfahān im Jahre 1667 noch kein eigentliches Schauspiel; dagegen z.B. wurde es von J. Morier 1811 in Teheran beobachtet. In dem Beiwerk der Spiele, die in Indien sogar bei einigen Sunniten und selbst bei Hindus Eingang gefunden haben, mag mancher heilige Brauch früherer mythologischer Feste nach Art der Tammuz- und Adoniskulte weiterleben; so haben die Fahnen für die Umzüge, ferner ein grosser Stock, dann die Hand, welche von den Festbittern herumgetragen und jetzt als die abgeschlagene Hand des Husain gedeutet wird, ihre uralten Vorgänger. Dass der Sinn der heiligen Requisiten sich änderte, zeigt die Tatsache, dass bei shi'itischen Tartaren das *Tābūt* als „Hochzeitshaus des Kāsim“ bezeichnet wird. An manchen Orten finden sich begleitende Wasserriten, welche schon vorher bodenständig waren; das Versenken des *Tābūt* ins Meer bei indischen Shi'iten kann auf hinduistische Einflüsse zurückgehen. Selbst die Art der Trauerlieder ist teilweise durch frühere Formen bedingt. Aber das Passionsspiel selbst ist die volkstümliche Auswirkung jenes religiösen Erlebnisses, das in der historischen Tatsache von Kerbelā' verankert ist.

*Litteratur:* A. Chodzko, *Théâtre persan*, Paris 1878; Lewis Pelly, *The Miracle Play of Hasan and Husain*, 2 Bde., London 1879; Ch. Virolleaud, *La passion de l'imam Hosseyn*, Paris 1927; *The Glory of the Shiah World*, ed. und Übers. P. M. Sykes und Khan Bahadur Ahmad Din Khan, London 1910; J. Morier, *Second Voyage en Perse*, Paris 1818; M. de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*<sup>2</sup>, Paris 1866; J. Lassy, *The Muḥarrām Mysteries among the Azerbaijan Turks of Caucasia*, Helsingfors 1916; E. G. Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 172 ff. und dazu H. Ritter in *Isl.*, XV (1926), 107; B. D. Eerdmans, *Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes* (*ZA*, IX, 1894); G. van Vloten, *Les drapeaux en usage à la fête de Huçcin à*

*Téhéran (Internationales Archiv für Ethnographie, V [1892], 3); E. Aubin, Le chiisme et la nationalité persane (R. M. M., IV, 1908, (K. SIKTHMANN))*

**TAZWĪDJ.** [Siehe NIKĀH.]

**TCHAD.** [Siehe TSAD.]

**TEBESSA**, Stadt in Algerien, etwa 170 km südöstlich von Constantine und 20 km von der tunesischen Grenze. Astronomische Lage: 35° 25' n.Br., 5° 45' ö.L. (Paris). Bevölkerung: 10 399 Einwohner, darunter 1 614 Europäer. Tebessa ist auch der Hauptort einer gemischten Gemeinde von 110 000 Hektar, die dem ehemals von der Konföderation der Namānsha eingenommenen Gebiet entspricht und die von 56 991 Einwohnern, darunter 56 963 Eingeborene, bewohnt wird.

Tebessa liegt auf einer Hochebene von 1 000 m durchschnittlicher Höhe, begrenzt durch die Gebirge Osmor und Djebel Dukkān, den östlichen Verlängerungen des Aurès. Wohl bewässert durch Gebirgsbäche war diese Gegend ehemals mit einer reichen Baumvegetation bedeckt. Ausser der unmittelbaren Nachbarschaft der mit Gärten umgebenen Stadt ist die Gegend fast ganz entholzt, dafür ist sie aber für den Getreidebau sehr geeignet, den die Eingeborenen wie auch die Europäer dort betreiben. Dieser Umstand sowie die Lage der Stadt am Kreuzungspunkt der vor den Hochebenen Numidiens nach Zentral- und Süd-Tunis führenden Strassen macht Tebessa zu einem wichtigen Handelszentrum. Mit dem Anfang des XX. Jahrhunderts brachte die Versendung der in der Umgegend der Stadt geförderten Phosphate auf der nach Norden führenden Eisenbahn Tebessa-Suk Ahras die Stadt zum Aufblühen.

Tebessa entspricht Theveste, wohin im Jahre 25 vor Chr. Augustus das Hauptquartier der Legio tertia Augusta legte. Die Stadt, die sich rund um das Lager bildete, hatte schon zur Zeit Trajans 30 000 Einwohner. Unter Septimius Severus zu einer Kolonie erhoben, galt sie zu dieser Zeit als die wichtigste und bevölkerteste Stadt des römischen Afrika nächst Carthago. Verschiedene Schriftsteller sprechen von einer Bevölkerung von 100 000 Seelen. In der folgenden Periode nahm sie wieder ab. Schon durch die religiösen und sozialen Wirren des IV. Jahrhunderts schwer mitgenommen, wurde die Stadt im V. Jahrhundert von den Vandalen erobert und geplündert. Sie wurde aber von den Byzantinern wieder besetzt und von Solomon wiederhergestellt. Dieser umgab sie mit Befestigungswerken, die zum Teil aus dem Material der früheren Denkmäler errichtet wurden. So wurde aus der Stadt eine starke Zitadelle. Nichtsdestoweniger fiel sie im Jahre 597 in die Hände der Mauren, d. h. der Berber, und dann im Jahre 682 (45 d. H.) nach einem Kampfe, dessen Erinnerung uns in den *Futūḥ Ifrīkiya* erhalten ist, in die Hände der Araber. Von da ab teilte Tebessa das Schicksal dieses Teiles von Afrika. Sie gehörte den Aghlabiden, den Fātimiden (denen Abū Yazīd sie für kurze Zeit entriß), dann den Ziriden und den Almohaden. Ibn Ghāniya eroberte die Stadt zweimal, ohne sich darin halten zu können. Endlich fiel sie den Hafsiden zu, die sie drei Jahrhunderte lang behielten; aber ihre Macht scheint dort nur ziemlich unsicher gewesen zu sein. Wahrscheinlich am Ende des XVI. Jahrhunderts wurden die Türken die Herren der Stadt und legten dort eine Garnison zur Überwachung der tunesischen Grenze hin, um die stark die mächtigen

Konföderationen der Hanānsha und Namānsha stritten. Um diese Zeit bestand Tebessa aus der eigentlichen Stadt, die mit byzantinischen Festungswerken umgeben war, und dem Dorfe Zāwiya, das von den Hawwāra (arabisierten Berbern), den Abkömmlingen des Marabut Sidi 'Abd al-Rahmān und von freigelassenen Negern bewohnt war. Die Stadtbevölkerung war ziemlich ungleichmässig zusammengesetzt. Familien aus den benachbarten Ortschaften Oukes und Bekāria, tunesische Emigranten aus Djerid, Kologhlu, die aus Verbindungen der Soldaten der Garnison mit den einheimischen Frauen entsprossen sind. Dieses letzte Element überwohlt schliesslich und führte die Annahme des hanafitischen Ritus beim grössten Teil der Bevölkerung herbei. Nach der Eroberung Constantine's durch die Franzosen im Jahre 1837 floh die türkische Garnison nach Tunis, sodass die Stadt ohne Verteidigung den Angriffen der Nomaden ausgesetzt war. Um diesem Zustand ein Ende zu machen, riefen einige Notabeln die Franzosen zu Hilfe. Französische Truppen erschienen vor Tebessa im Jahre 1842 und 1846. Im Jahre 1851 wurde dort eine ständige Garnison errichtet, und eine europäische Bevölkerung liess sich alsbald um die militärischen Gebäude herum nieder.

*Litteratur:* al-Bakrī, *Masālik*, Übers. im Index; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, Übers. Schefer, III, 113; Castel, *Tébessa, Histoire et description d'un territoire algérien*, Paris 1905; Féraud, *Notice sur Tébessa*, in *R. Afr.*, 1874; Masqueray, *Documents historiques sur l'Aurès*, in *R. Afr.*, 1877; Vaissière, *Les Ouled Roçaiche*, in *R. Afr.*, 1892. (G. YVER)

**TEHERAN (TĒHRĀN)**, 1. Hauptstadt Persiens.

Name. Die arabische Schreibweise *Tihrān* hat bis zum Anfang des XX. Jahrh. bestanden. Die Araber gaben oft durch *t* das Anfangs-*t* persischer Namen wieder (Aspiration?). Immerhin lässt der Araber Yākūt die Aussprache *Tihrān* zu; der Perser Zakariyā Kazwinī gibt nur diese Form. Das kurze *i* im heutigen Persisch wird regelmässig wie kurzes *e* ausgesprochen; daher die europäischen Transkriptionen: Teheran usw. (schon Clavijo und della Valle: Teheran; Chardin: Théran). Die Aussprache *Tāhrān* ist im Persischen unbekannt, aber die Türken in Konstantinopel (deren Sprache bisweilen die ältere Form persischer Wörter beibehält) sagen *Tahrān*.

Der Ursprung des Namens ist unsicher. Die volkstümliche Etymologie: *tah* + *rān* „er, der die Menschen in der Tiefe der Erde jagt“ basiert offenbar auf der Erzählung Yākūts. Eine etwaige Zusammenstellung *Tah/Tih* „Tiefe“ wäre in einem Dialekt des Nordens möglich. Es gibt mehrere bekannte mit *Tah* zusammengesetzte Namen (Stack, I, 97; II, 13: *Tahdashk* < *Tah-dashī*). Man könnte geneigt sein, in dem zweiten Bestandteile *-rān* eine Kontraktion des Namens Raiy (Raghān > Raiyān > Rān) zu sehen. Das Ganze würde dann „in der Tiefe, abwärts von Raiy“ bedeuten; aber diese Behauptung ist schwer aufrechtzuerhalten, da es ein anderes Tihrān bei Isfahān gibt. Es ist immerhin merkwürdig, dass der Name dieses letztgenannten Ortes zu Tīrān > Tīrūn geworden ist, während der Name der Hauptstadt seine ursprüngliche Form bewahrt hat.

H. Schindler, *East. Pers. Irak*, London 1896, S. 131, sah in Tihrān *Tīr-ān* „Ebenen“ (Vullers, I, 486, *Tīr* „planities, desertum“). Um *tīhr-* zu erklären, kann man von der möglichen Endform



für ausgehen, aber Sicherheit wird man nur erreichen, wenn das Wort in seiner ursprünglichen Form *tīhr-* belegt werden kann. Die Beibehaltung von *-hr-* (< *ṣr* usw.) weist auf ein Wort der nördlichen Dialektgruppe hin (im Süden wird *hr* gewöhnlich zu *s*). H. Schindler stellt den Namen Tīhrān dem des Gebirges Shimrān (geschrieben Shamirān) gegenüber (s. weiter unten), in dem er einen Plural von *Shamar* „Gebirge, wo das Wasser zur Versorgung der Ebene aufbewahrt wird“ (*Burhān-i Kāfī*<sup>5</sup>, ohne Beleg) sieht. Gewöhnlich bedeutet *Shamar* „Teich, Reservoir“ (Vullers, II, 462), was auch einen ziemlich guten Sinn gibt. Jedenfalls muss der Name einen gemeinschaftlichen Ursprung mit dem des dailamitischen Schlosses Shamirān haben [s. TAROM].

Lage. Tīhrān liegt 51° 25' 2,8" ö.L. und 35° 41' 6,83" n.Br. in einer Niederung (*Garud*), unterhalb der Vorberge des Elburz. Der Gebirgspass Sār-i Tawāl, der sich etwa 20 km nördlich der Stadt befindet, liegt 3840 m hoch. Diese Gebirgskette bildet aber nicht die Wasserscheide zum Kaspischen Meere: hinter dem Sār-i Tawāl entspringen die Flüsse Karadj und Djādjārūd, die beide nach der zentralpersischen Wüste zu fließen. Ein südlicher Ausläufer der Kette zieht sich am rechten Ufer des Djādjārūd entlang und bildet die östliche Grenze der Tīhrān-Ebene. Er heisst Se-Pāyā („Dreifuss“). An seinem südlichen Ende liegt die kleine Stadt Shāh 'Abd al-'Azīm. Die Ruinen von Raiy befinden sich zwischen dieser Stadt und Tīhrān. Tīhrān liegt 1162 m (3810 Fuss; H. Schindler) hoch. Das Gelände steigt unmittelbar im Norden der Stadt an und bildet drei Stufen: von Tīhrān nach Kaṣr-i Kādjar (5 km), von dort nach Zargande (noch 5 km, Höhe: 1417 m), von dort bis zum Fusse des Tawāl.

Hier, am Abhang des Gebirges, befindet sich der grüne Ort Shimrān, der nicht nur den Bewohnern von Tīhrān während des Sommers (Mai bis September) eine Zufluchtstätte bietet, sondern auch die Versorgung der Hauptstadt mit Wasser sicherstellt. Tīhrān hat keinen Fluss; das Wasser wird durch etwa dreissig tiefe unterirdische Kanäle (*Kanāt*, *Kāriz*) zugeleitet, deren Länge zwischen 8 und 16 km beträgt und die aus den Quellen des Vorgebirges ihr Wasser beziehen.

Das Klima von Tīhrān ist im Winter angenehm, jedoch im Sommer ungesund. Typhus, Fieber und Ruhr wüten dort. Jeden Abend hüllt eine Wolke von Dünsten, die aus dem von Bewässerung gesättigten Boden aufsteigt, die Stadt ein. Sonst ist das Klima sehr trocken. Nach den von H. Schindler, *Klimatafeln aus Persien*, in *Pet. Mitt.*, 1909, S. 361—70, in Tīhrān während 17 aufeinanderfolgender Jahre (1892—1908) gemachten Beobachtungen schwankten die jährlichen Schnee- und Regenfälle (in Millimetern) zwischen 134,25 (1901) und 330,75 (1904). Der Winter 1894/95 zeichnete sich durch vollkommene Niederschlagslosigkeit aus. Während des Sommers 1905/6 regnete es keinen Tropfen. Die Schneefälle im Winter schwankten zwischen 16,50 und 96,25 mm. Die durchschnittlichen Niederschlagsmengen (in mm) und Temperaturen (in Celsius) pro Monat waren folgende:

November	32,26	10,8°	Mai	12,66	23,9°
Dezember	34,20	5,8	Juni	1,58	29,7
Januar	46,03	1,1	Juli	1,11	29,7
Februar	28,12	5,5	August	1,30	28,9
März	47,72	8,6	September	1,31	25,5
April	35,56	15,5	Oktober	8,64	18,9

Die jährliche Durchschnittstemperatur ist 16,9° Cels. mit dem Maximum und Minimum von +42,2° und —16,1°. Andere meteorologische Beobachtungen s. bei Brugsch, II, 475—81, und bei Stahl, S. 52.

Die Wahl Tīhrāns als Hauptstadt wird von gewissen Schriftstellern (Kinneir, Curzon) als ein Beweis für die Klugheit der Kādjarēn dargestellt, die die Nordgrenze kontrollieren wollten. In Wirklichkeit wurde die Wahl Tīhrāns von vornherein von dem Wunsche der türkischen Dynastie der Kādjarēn diktiert, sich nicht zu weit von ihrem erblichen Lehen (Astarābād) zu entfernen und mit den türkischen Stämmen Nordpersiens in Kontakt zu bleiben. Die meisten älteren Reisenden (Olivier, V, 87; Dupré, II, 187; Flandin, I, 235) heben die Nachteile der Lage der Hauptstadt (Wassermangel, schlechtes Klima, Entfernung von den grossen Strassen) hervor. Einige dieser Fehler sind durch später eingeführte Verbesserungen beträchtlich gemildert worden; aber der Hauptnachteil, die abseitige Lage der Hauptstadt, dürfte sich besonders fühlbar machen, wenn die Entwicklung der natürlichen Reichtümer Südpersiens ihre Bedeutung im persischen Staatsleben klarlegen wird.

Die folgenden Entfernungen sind von H. Grothe, *Persien*, Frankfurt 1911, S. 98—9, berechnet worden:

Tīhrān—Anzālī	353 km
Tīhrān—Tabriz	575
Tīhrān—Mashhad	925
Tīhrān—Muḥammara	1 086
Tīhrān—Bushahr	1 222
Tīhrān—Bandar—'Abbās	1 570

Strassen. Die Hauptstadt ist mit den Provinzen durch genügend gute natürliche Strassen verbunden. Für die Verbindung mit Māzandarān wurde eine (nur für Pferde und Maultiere benutzbare) Strasse durch den österreichischen Ingenieur Gasteiger Khān im Jahre 1875 gebaut. Zwischen 1883 und 1892 wurde eine fahrbare Strasse von den Persern begonnen und in der Folge von der englischen Gesellschaft Lynch Bros. beendet (148 km). Die Verbindung mit Russland wurde lange über Kazwin—Tabriz—Djulfā—Tiflis bewerkstelligt. Um 1850 wurde ein regelmässiger Dampferverkehr zwischen Bākū und Anzālī eröffnet. Obwohl die Entfernung zwischen Tīhrān und dem Kaspischen Meere in der Luftlinie nicht mehr als 112 km beträgt, ist die Verbindung über den Elburz lange sehr schwierig gewesen. 1893 erhielten die Russen die Konzession zum Bau einer fahrbaren Strasse von Rašt nach der Hauptstadt (sie wurde bis Mandjil am 1. Jan. 1890 und bis Tīhrān am 15. Sept. 1899 eröffnet). Von nun an hat die Mehrzahl der Reisenden diesen Weg benutzt, der ebenfalls eine grosse kommerzielle Bedeutung hatte. Nach der russischen Revolution sind alle russischen Unternehmungen auf Persien übergegangen. Seit 1917 ist zwischen Tīhrān und Baghdād ein Automobilverkehr eingerichtet und später bis Bairūt (Syrien) verlängert worden. Andererseits ist Tīhrān durch den Flugdienst nur eine Tagereise von dem Endpunkt der Eisenbahn in Bākū entfernt. Seitdem Rizā-Shāh zur Macht gelangt ist, ist ein transpersisches Eisenbahnprojekt ausgearbeitet und sogar teilweise begonnen worden (1928). Es soll Tīhrān einerseits mit dem Persischen Golf (Khōr-Mūsā, über Lūristān), andererseits mit dem Kaspischen Meere (Bandar-Gaz, über Firūzkūh) verbinden.

Die Provinz Tīhrān. Sie setzt sich aus 6 Distrikten (H. Schindler) zusammen: 1. *Shahriyār*,

im Nordwesten, am rechten Ufer des Karadj; 2. Sawdj-Bulak (s. d. unter N<sup>o</sup> 2), im Nordwesten von Shahriyār; 3. Fāshāwiya (Pāshāpūya), im Südwesten der Stadt in der Richtung auf Rabāt-Karīm; 4. Warāmin im Südosten; 5. Shimrān, im Norden der Stadt, mit 63 blühenden Dörfern, deren bedeutendstes Tadjirish ist; die Ortschaften Kōlhāk (Gulhak) und Zargande sind von den Gesandtschaften Grossbritanniens bzw. Russlands bewohnt, denen sie (um 1835) von Muḥammed Shāh gegeben wurden; 6. Kāsrān, im Norden von Shimrān am Oberlauf des Djādjārūd. Als Unterbezirke geringerer Bedeutung erwähnt die Karte Persiens: Ghār, unmittelbar im Süden von Tihṙān (mit der Stadt Shāh 'Abd al-'Azīm); Lawāsānāt, östl. von Shimrān; Kand (Kan) und Sawlākān, westlich von Shimrān; Shāhristānāk, im Norden von Kand; Arange, zwischen Kand und Karadj.

Erste Erwähnung. Schon de Goeje (Iṣṭakhri, S. 209k) hatte geglaubt, Tihṙān wiederzuerkennen in *Bhṙān*, *Bhtān*, *Bhnān*, was Iṣṭakhri, S. 209, Ibn Ḥawkal, S. 366 und Muḥaddasī, S. 375 erwähnen. Neuerdings ist diese Hypothese von Muḥammed Khān Kāzwinī, S. 39, verteidigt worden. Jedenfalls war nach dem Zeugnis Yāqūt's, I, 769 (das zwar spät und wenig klar ist) die Ortschaft Bihzān, welche die Lage des alten Raiy darstellen soll, 7 Farsakh (?) von der letztgenannten Stadt entfernt, obwohl derselbe Geograph Tihṙān mit Recht in eine Entfernung von 1 Farsakh von Raiy setzt. Damit bleibt vorläufig die älteste Erwähnung Tihṙāns im *Fārs-nāma* (vor 510 = 1116 geschrieben), *GMS*, N. S., I, 134; sein Verfasser preist die Granatäpfel Tihṙāns, von denen ebenfalls al-Sam'ānī (um 555 = 1160), *GMS*, XX, 373, spricht. Aber unabhängig von Erwähnungen bei Zeitgenossen muss das Dorf Tihṙān schon vor der Zeit Iṣṭakhri's (um 340) bestanden haben; denn Sam'ānī nennt einen dort gebürtigen Mann Abū 'Abd Allāh Muḥammed b. Hammād al-Tihṙānī al-Rāzī, gest. zu 'Askalān in Palästina im Jahre 261 (874). Gemäss dem *Rāḥat al-Sudūr* (599 = 1202 geschrieben), *GMS*, N. S., II, 293, machte im Jahre 561 die Mutter des Seldjuken-sultans Arslān, die sich von Raiy nach Nakhīcawān begeben wollte, ihre erste Rast (den üblichen *Naḥl-i Maḥān* der Perser) „bei Tihṙān“. Inzwischen hielt sich der Sultan selbst bei Dūlāb auf (Name des Ortes im Südosten von Tihṙān, wo sich heute der russische Friedhof befindet). In der Geschichte von Tābaristān (geschrieben 613 = 1216) sagt Ibn Isfandiyār, *GMS*, II, 19, bei der Schilderung der Kämpfe der persischen Könige, dass das Lager Afrasiyāb's an der Stelle aufgeschlagen wurde, wo sich „Dūlāb und Tihṙān“ befinden. Acht Jahre später gab Yāqūt eine kurze Notiz über Tihṙān, das er kurz vor dem Mongolen-Einfall besucht hatte. Es war ein ansehnlicher Marktflecken, der sich aus 12 Vierteln zusammensetzte. In Anbetracht dessen, dass die Wohnungen Tihṙāns unter der Erde und dass die Gärten um die Stadt dicht gedrängt lagen, war die Stadt gut geschützt, und die Regierung bediente sich in ihren Beziehungen zu den Einwohnern eines milden Tones. Innere Zerwürfnisse wütheten in Tihṙān in solchem Masse, dass die Einwohner der verschiedenen Viertel ihre Felder mit dem Spaten bebauten, aus Furcht, ihre Nachbarn könnten ihnen ihre Tiere ausspannen. Noch Kāzwinī (674 = 1275) vergleicht die Wohnungen Tihṙāns mit Kaninchenlöchern (*ka-Nāḥikā'i 'l-Yarbū'*) und bestätigt den

störrischen Charakter der Einwohner (vgl. *Athār al-Bilād*, S. 228).

Die Angaben über die unterirdischen Wohnungen werden von allen späteren Schriftstellern wiedergegeben; aber nur Ker Porter, I, 312, sagt hierzu, dass er 200—300 Yards vom Kāzwin-Tor im Innern der Stadt grosse und tiefe Löcher gesehen hat („open space full of wide and deep excavations or rather pits“), die den armen Leuten als Asyl und den Lasttieren als Stall dienten [vgl. Tafel 57 bei Hommaire de Hell]. Es muss sich hier um das alte *Darwāza-yi now* (*Pā-kāpuḥ*) handeln; die Vorstadt südlich davon trägt den Namen Ghār („Grotten“). Dieser Name wird auch für den ganzen Distrikt im Süden Tihṙāns angewandt. Über die Existenz von Höhlenbewohnern in der Umgebung von Tihṙān vgl. Eastwick, I, 294: ein Dorf östlich der Karadj-Brücke, und Crawshaw-Williams, *Rock-dwellings at Rainah*, in *JRAS*, 1904, S. 551; 1906, S. 217.

Das Emporkommen Tihṙāns war bedingt durch das Verschwinden der andern grossen benachbarten Zentren. Der Verfall von Raiy datiert seit seiner Zerstörung durch die Mongolen im Jahre 617 (1220). Während der Mongolenzeit wird Tihṙān gelegentlich im *Djāmī' al-Tawārikh* erwähnt; im Jahre 683 (1284) kam Arghūn nach seinem Siege bei Ak-Kh<sup>wā</sup>dja (= Sūmīkān im *Nuzhat al-Kulūb*, S. 173) über al-Yanaḥ, den General Ahmed Takidār's, nach „Tihṙān bei Raiy“ (vgl. Muḥammed Kāzwinī, S. 38); 694 (1294) zog Ghāzān auf seinem Wege von Firūzkūh nach „Tihṙān bei Raiy“ hinab (Dorn, *Auszüge*, S. 138). Nach dem *Nuzhat al-Kulūb* (1340 geschrieben; *GMS*, 55) war Tihṙān ein ansehnlicher Flecken (*mu'tabir*), dessen Klima besser war als das von Raiy. Einstmals (*mā ḥabl*) waren die Einwohner Tihṙāns gross an Zahl. Diese Bemerkung kann die Hypothese betreffs der Identität Tihṙāns mit *Bhṙān* bekräftigen (?).

In der Timuriden-Zeit wird das „Dorf Tihṙān bei Raiy“ im Jahre 806 (1403) erwähnt als der Ort, wo der Shāh-Zāda Rustam 20 Tage blieb, um Truppen zusammenzuziehen, mit denen er gegen Iskandar-Shāikh Čalāwī marschierte (*Zafar-nāma*, II, 572 = *Maḥal' al-Safāin*; Dorn, *Auszüge*, S. 175). Ungefähr zur selben Zeit (6. Juli 1404) wurde Tihṙān („ciudad que ha nombre Teheran“) zum ersten Male von einem europäischen Reisenden, dem spanischen Gesandten Clavijo (Ausgabe St. Petersburg 1881, S. 186), besucht. Zu dieser Zeit wurde die Provinz Raiy von dem Schwiegersohn Timurs, dem Amir Sulaimān-Shāh (*Zafar-nāma*, II, 591; Clavijo, S. 189, 351: Zuleman oder Cumalexa Mirassā), verwaltet. Er residierte in Warāmin (Vatami). Die Stadt Raiy (Xahariprey) war nicht mehr bewohnt („agora deshabitada“). In Tihṙān befand sich ein Vertreter des Gouverneurs, und es stand dort ein Haus, wo der König während seiner Besuche abstieg („una posada onde el Señor suele estar quando alli venia“). Tihṙān hatte keine Mauern.

Die Safawiden. Unter den Safawiden wurde die Hauptstadt nacheinander von Ardabil nach Tibriz, von dort nach Kāzwin und schliesslich nach Isfahān verlegt. Die Gegend von Raiy spielte keine Rolle mehr. Hier blieben zwei Zentren bestehen: einmal Warāmin, das nach einem vorübergehenden Aufblühen unter Shāhruḥh schon wieder gesunken war, und dann Tihṙān. Gemäss Riḍā Ḥāli Khān (*Rāḥat al-Safā-yi Naṣiri*) erklärten



sich die ersten Besuche der Šafawiden in Tihṙān aus der Tatsache, dass ihr Vorfahr Saiyid Ḥamza bei Šahā 'Abd al-'Azīm beerdigt war. Die Blütezeit der Stadt fängt mit Tahmāsp I. an, der 961 die Stadt mit einem Bāzār ausstattete und sie mit einer Mauer (*Bāra*) umgeben liess, die nach dem *Zinat al-Madǧālis* ein Farsakh lang war (*Mir'āt al-Buldān*: 6000 Gām „Schritte“). Die Mauer hatte vier Tore und 114 Türme, nach der Zahl der Süren des Kor'an (in jedem Turm war eine Süre vergraben). Genau 114 Türme sieht man noch auf dem Plan von Bérézine (1842). Das Material für den Bau der Zitadelle wurde aus den Steinbrüchen Čāl-i Maidān und Čāl-i Hišār genommen, nach denen zwei Stadtviertel ihren Namen haben. Ahmed Rāzī, selbst aus der Gegend von Raiy zu Hause, preist in seinem *Haft-Iklim* (geschrieben 1028 = 1619) den unvergleichlichen Reichtum Tihṙāns an Gärten und Kanälen und die Lieblichkeiten der Hochebene von Šamirān, sowie der benachbarten Ortschaften Kand und Sulākān (Hs. der Nat.-Bibl. Paris, *Suppl. Pers.*, No. 357, Fol. 436–67, wovon der grösste Teil den berühmten Persönlichkeiten des alten Raiy gewidmet ist). [Nach dem *Madǧālis al-Mu'minin* wurde das Dorf Sulāghān von dem berühmten Saiyid Muḥammed Nūrbakhsch gegründet, dem Urheber zahlreicher religiöser Bewegungen (gest. 869 = 1464)].

985 wurde Tihṙān der Schauplatz der Hinrichtung des Prinzen Ḥasan Mirzā, dem man beim Šah Ismā'il II. als Thronprätendenten einen schlechten Dienst erwiesen hatte. 998 (1589) wurde Šahā 'Abbās I., als er gegen den Uzbeken 'Abd al-Mu'min Khān zog, in Tihṙān von einer schweren Krankheit befallen (*Ālamārā*, S. 275); dies ermöglichte es den Uzbeken, sich Mashhads zu bemächtigen. Man erzählt, dass Šahā 'Abbās hierdurch einen tiefen Widerwillen gegen Tihṙān fasste. In seine Zeit fällt der Bau des Palastes Čahār-Bāgh, dessen Platz später von der jetzigen Zitadelle (*Ark*) eingenommen wurde. Pietro della Valle besuchte Tihṙān im Jahre 1618 und fand die Stadt grösser, aber weniger bevölkert als Kāshān. Er nennt Tihṙān „die Stadt der Platanen“. In dieser Zeit residierte ein Beglarbegi („gran capo di provincia“) in Tihṙān; seine Gerichtsbarkeit erstreckte sich bis nach Firūzkūh. Im Jahre 1627 zählte Sir T. Herbert 3 000 Häuser in Tihṙān.

Die Afghānen. Am Vorabend der afghānischen Invasion hielt sich Šahā Ḥusain Šafawī in Tihṙān auf; hier wurde Durri-Efendi, der Gesandte Ahmeds III., empfangen (zu Beginn des Jahres 1720; vgl. *Relation de Dourri efendi*, Paris 1810). Hier wurde ebenfalls der Grosswezir Fath 'Alī Khān I'timād al-Dawla (von den Europäern „Athemmat“ genannt) abgesetzt und geblendet, was die Zerrüttung dann schnell herbeiführte; vgl. Krusinski (von Du Cerceau veröffentlicht), *Hist. des révol. de Perse*, 1742, I, 295. Sobald Šahā Ḥusain nach Isfahān zurückkehrte (1. Juni 1721; La Mamy Clairac, *Histoire de Perse*, 1750, I, 200), verlor er dort den Thron. Tahmāsp II. hielt sich im August 1725 in Tihṙān auf, flüchtete aber beim Herannahen der Afghānen nach Māzandarān. Die europäischen Schriftsteller berichten, dass Tihṙān Widerstand leistete und dass Ashraf viele Leute verlor (Krusinski, S. 351; La Mamy Clairac, II, 250; Hanway, II, 234). Einige Zeit darauf fiel Tihṙān trotz des schwachen Versuches von Fath 'Alī Khān Kādǧār, die Stadt zu entsetzen (vgl. Olivier, V, 89 und *Mir'āt al-Buldān*). Nach

dieser letzten Quelle datieren die Tore *Darwāza-yi Dawlat* und *Darwāza-yi Ark* aus dieser Zeit; denn die Afghānen waren überall darauf bedacht, die Rückzugstrassen zu sichern. Es handelt sich hier natürlich um die alten Tore dieses Namens.

Nach der Niederlage Ashrafs bei Mihmāndūst (6. Rabi' I. 1141 = 20. Sept. 1728) töteten die Afghānen in Tihṙān alle Angesehenen der Stadt und zogen nach Isfahān ab. Die Einwohner stürzten sich auf das zurückgelassene Gepäck und eine unklug geworfene Fackel liess ein Pulvermagazin in die Luft gehen (*Histoire de Nadir Chah*, Übers. Jones, London 1770, S. 78). Ashraf selbst wurde bald aus Warāmin vertrieben, und Šahā Tahmāsp II. kehrte nach Tihṙān zurück.

Nādir. Im Jahre 1154 (1741) gab Nādir seinem erstgeborenen Sohne Riḍā Kulī Mirzā, der bis dahin als Regent von ganz Persien fungiert hatte, Tihṙān als Apanage. Die Ernennung in Tihṙān bildete das Vorspiel dazu, dass dieser Prinz in völlige Ungnade fiel und geblendet wurde; vgl. Jones, II, 123; Hanway, II, 357, 378; 'Abd al-Karīm, *Voyage de l'Inde à la Mekke*, ed. Langlès, 1825, S. 93.

Während der Kämpfe unter den Nachfolgern Nādirs flüchtete 'Alī Šahā 'Adil (1160 = 1747) nach Tihṙān, wurde aber von den Leuten Ibrāhims gefangen und geblendet (*Ta'rikh-i ba'd-i Nādirīya*, ed. O. Mann, S. 34). Nach dem Fall der Nādiriden muss sich Tihṙān in der Einflusssphäre der Kādǧären, der Rivalen des Karīm Khān Zand, befunden haben.

Karīm-Khān. Im Jahre 1171 (1757) kehrte Sulṭān Muḥammed Ḥasan Khān Kādǧār nach einem erfolglosen Kampfe mit Karīm Khān bei Širāz plötzlich nach Tihṙān zurück, wo seine Armee in Unordnung auseinanderlief. Als Karīm Khān erfuhr, dass er sich von Tihṙān zurückgezogen hatte, schickte er als Vorhut seinen besten General Šaiḫh 'Alī Khān nach dort. Mit Hilfe Muḥammed Ḥasan Khān Dawalu's wurde Muḥammed Ḥasan Kādǧār getötet, und Karīm Khān zog mit seiner Armee (*Ordu*) im Jahre 1172 (1759) in Tihṙān ein. Der Kopf Muḥammed Ḥasan Khān's wurde mit allen Ehren in Šahā 'Abd al-'Azīm beerdigt. Im folgenden Jahre wurde der Befehl gegeben, in Tihṙān einen Regierungssitz (*Imārat*), „der mit dem Palaste der Chosroen in Ctesiphon wetteifern könnte“, ein *Diwān-Khāna*, einen *Haram* und ein Wachthaus zu bauen; vgl. Šadiḫ Nāmi, *Ta'rikh-i Gīlī Gushā*, Hs. der Nat.-Bibl. Paris, *Suppl. Pers.*, No. 1374, Fol. 29. Šanī' al-Dawla rechnet zu diesen Gebäuden auch den Garten Djannat und sagt, dass Karīm Khān die Absicht hatte, Tihṙān zu seiner Hauptstadt zu machen. In Tihṙān wurde Ākā Muḥammed Kādǧār, der in Māzandarān gefangen genommen worden war, vor Karīm Khān geführt. Die Grosszügigkeit, mit der dieser ihn behandelte, wurde später schmählich vergolten.

Allein im Jahre 1176 entschied sich Karīm Khān für Širāz und verlegte seine Verwaltung dorthin. Ghāfūr Khān wurde als Gouverneur in Tihṙān gelassen.

Der Regierungsantritt der Kādǧären. Karīm Khān starb am 13. Šafar 1193. Am 20. Šafar war Ākā Muḥammed bereits in Šahā 'Abd al-'Azīm, und am folgenden Tage bestieg er den Thron (*Djulus*) in der Umgegend von Tihṙān (*Mir'āt*, I, 525). Jedenfalls kam Tihṙān wieder in die Einflusssphäre 'Alī Murād Khān's, eines Halbbruders Dja'far-Khān Zand's (*Ta'rikh-i Zandiya*, ed. Beer, S. 8, 13, 25). 1197 (1783) machte Ākā Muḥammed Khān den ersten Versuch, sich Tihṙāns

zu bemächtigen, aber der Gouverneur Ghāfūr Khān Tihirān zog die Angelegenheit in die Länge, und eine Pestepidemie zwang Ākā Muḥammed, sich in der Richtung auf Damghān zurückzuziehen (*Mir'āt*). Nach dem Tode 'Alī Murād Khān's (1199 = 1785) wurde die Stadt von den Truppen Ākā Muḥammed's belagert. Die Einwohner wollten die Festung (*Kal'a*) nicht übergeben, bevor Ākā Muḥammed Isfahān genommen habe. Das Gerücht von dem Anmarsche Dja'far Khān Zand's aus Fārs rief bei den Truppen Ākā Muḥammed's wilde Unordnung hervor. Nichtsdestoweniger wurde er von den Beamten (*Hākīm wa-'Ummāl*) in Tihirān mit offenen Armen empfangen; von diesem Augenblick an wurde die Stadt seine Hauptstadt (*Maḥarr-i Saltānat, Dar al-Saltāna* und später *Dār al-Khilāfa*). Von dort unternahm er alle seine Expeditionen, die Persien unter seiner Führung einigten. Nach dem *Ma'āthir-i Sulṭānī*, Übers. Brydges, u. d. T.: *Dynasty of the Kajars*, S. 18, wurde Tihirān im Jahre 1200 (1786) die Hauptstadt; damals wurden die Grundsteine für die Paläste gelegt. Nach der Einnahme von Shirāz wurde alle Artillerie und Munition der Zands in die Hauptstadt geschafft. Der letzte Herrscher aus dem Hause Zand, Luṭf 'Alī Khān, wurde geblendet, als Gefangener in Tihirān gehalten und dort 1209 getötet und im Heiligtum des Imām-Zāda Zaid beigesetzt (*ibid.*, S. 25, 30, 76, 82, 101).

Nach der Ermordung Ākā Muḥammed Shāh's (21. Dhu 'l-H. 1211 = 16. Juni 1797) erschien sein Bruder 'Alī Kūli Khān vor der Hauptstadt, aber der erste Minister Mirzā Shafī' liess ihn nicht hinein. Inzwischen konnte der Thronerbe Bābā Khān (= Fath 'Alī Shāh) von Shirāz kommen und wurde nach der Niederlage des zweiten Rivalen Šādiḳ-Khān Shāḳāḳī Anfang 1798 gekrönt. Die besiegten Shāḳāḳī wurden benutzt, um den Graben um die Hauptstadt zu vertiefen (s. Schlecht-Wssehrd, *Fath 'Alī Shah and seine Thronrivalen*, *S. B. Ak. Wien*, 1864, II, 1–31).

Zur Zeit der französisch-englischen Rivalität suchten eine Reihe Gesandtschaften Tihirān: einerseits Sir John Malcolm (1801 und 1810), Sir Harford John Brydges (1807), Sir Gore Ouseley (1811); anderseits der General Romieu (1806 in Tihirān gest.), A. Jaubert (1806), General Gardane (1807). Die Russen konzentrierten ihre Bemühungen auf Tabriz, den Sitz des persischen Erbprinzen. Nur nach dem Abschluss des Vertrages von Turkmančai (1828) kam der russische Minister A. S. Griboyedow für einen kurzen Aufenthalt in die Hauptstadt. Am Vorabend seiner Rückreise nach Tabriz erschien Mirzā Ya'qūb, einer der Haupteunuchen des Shāh, ein Armenier aus Eriwān, der gewaltsam zum Islām bekehrt war, auf der russischen Gesandtschaft und verlangte auf Grund des Artikels 13 des Vertrages in sein Vaterland zurückzukehren. Dieser „Abfall“ rief eine Volksbewegung hervor, und am 11. Febr. 1829 wurden 45 Mitglieder der Gesandtschaft (Griboyedow, seine Sekretäre, Kosaken und Bediente) massakriert. Die Katastrophe trug sich im Gebäude der Gesandtschaft zu (dem Hause des *Zambūrakī-Bashī*, bei dem alten Shāh 'Abd al-'Azīm-Tor; heute Sar-Pūlak-Strasse im Zargar-ābād-Viertel). Über den Tod Griboyedows, der in der Geschichte der russischen Literatur bekannt ist, s. Riḍā-Kūli-Khān, *Rasāyat al-ḥawāṣṣi Nāṣiri*, Tihirān 1274 (1858) *sub annis*; Mirzā Taḳī Khān, *Ta'rikh-i Kaḡhāzi*, Tihirān 1273 (1857), I, 221; Šamī' al-

Dawla, *Ta'rikh-i Muntazim-i Nāṣiri*, 1301 (1883), III, 144; *Relation des événements qui ont précédé et accompagné le massacre de la dernière ambassade russe en Perse*, in *Nouv. Annales des voyages*, 1830, Teil 48, S. 337–67; Bergé, *Smert' Griboyedova*, in *Russ. Starina*, 1872, VIII, 162–207; Malyschinsky, *Podlinnoye delo*, in *Russ. vestnik*, 1890, VI, 160–233; Žukovski, *Persidskiye letopistsy*, in *Novoye Vremia*, 1890, N<sup>o</sup> 5068; Allah-verdians, *Končina Griboyedova po armianskim istočnikam*, in *Russ. Starina*, 1901, N<sup>o</sup> 10, S. 44–68; Minorsky, „Tsena krovi“ Griboyedova, in *Russ. Mysl*, Prag 1923, III, 1–15.

Als der Tod Fath 'Alī Shāh's (19. Okt. 1834) in der Hauptstadt bekannt wurde, proklamierte sich sein Sohn 'Alī Mirzā Zill-i Sulṭān unter dem Namen 'Adil Shāh zum Könige und liess Münzen prägen. Dennoch kam der Thronerbe Muḥammed Mirzā in Begleitung englischer und russischer Vertreter aus Tabriz an und zog ohne Schwertschlag am 2. Jan. 1835 in die Stadt ein. 'Adil Shāh regierte nur sechs Wochen; vgl. Tornau, *Aus d. neuesten Geschichte Persiens*, in *Z D M G*, III (1849), 1–15. Die Thronbesteigung der drei folgenden Shāh's [s. *ḲADJĀR*] ging (selbst nach der Ermordung Nāṣir al-Din Shāh's am 1. Mai 1896) ohne Störung vor sich. Die Geschichte Tihirāns unter diesen Shāh's ist die Geschichte ganz Persiens. Die gewöhnliche Ruhe wurde nur unterbrochen durch Epidemien und durch periodische Revolten infolge von Hungersnot; vgl. den Aufbruch am 1. März 1861, von Eastwick, *a. a. O.*, und Ussher, *Journey from London to Persepolis*, London 1865, S. 625, beschrieben.

Unter den wichtigeren Begebenheiten sind die Verfolgungen der Bābī anzuführen, besonders im Jahre 1850 nach dem Attentat auf das Leben Nāṣir al-Din Shāh's. Die Bewegung gegen die der „Tobacco Monopoly Corporation“ zugestandene Tabakskonzession (1891) war ebenfalls von Tihirān ausgegangen; vgl. Browne, *The Persian Revolution*, Cambridge 1910, S. 46–57.

Die Revolution. Seit der persischen Revolution gewann die Hauptstadt, die bis dahin ein wenig von der Provinz isoliert gewesen war, viel als politisches und geistiges Zentrum des Landes. Die Chronologie der Ereignisse dieser Zeit ist folgende: Der *Bas*t der Kaufleute im Masdjid-i Shāh: Dezember 1905. Der *Bas*t der Konstitutionalisten in der britischen Gesandtschaft vom 20. Juli bis 5. Aug. 1906. Die Eröffnung des *Madjlis* im Palast Bahāristān am 7. Okt. 1906. Der Thronerbe Muḥammed 'Alī Mirzā unterzeichnet die Verfassung am 30. Dez. 1906. Tod Muẓaffar al-Din Shāh's am 8. Jan. 1907. Ermordung des Atābak Amin al-Dawla am 31. Aug. 1907. Gegenkundgebungen der „Absolutisten“ vom 13. bis 19. Dez. 1907. Bombardement des *Madjlis* am 23. Juni 1908. Einnahme Tihirāns durch die Nationalistentruppen unter dem Befehl des Sipahdār-i Aẓam von Rasht und des Sardār-i As'ad Bakhtiyārī vom 13./15. Juli 1909. Abdankung Muḥammed 'Alī Shāh's am 16. Juli, Regierungsantritt Sulṭān Aḥmed Shāh's am 18. Juli 1909; vgl. Browne, *Persian Revolution*, und D. Fraser, *Persia and Turkey in Revolt*, London 1910, S. 82–116; über die Ereignisse vom 12. Mai 1911 bis zum 11. Jan. 1912 gibt Morgan Shuster, *The Strangling of Persia*, London 1912, Auskunft. Seit 1915 berührte der Weltkrieg Tihirān nahe. Es hätte nicht viel gefehlt, dass die Vertreter der Mittelmächte den Shāh Sulṭān Aḥmed mit sich nach



Kum geführt hätten. Die Hauptstadt befand sich ausserhalb der Zone der eigentlichen militärischen Operationen, aber die Truppenbewegungen fanden des öfteren in unmittelbarer Nähe der Hauptstadt statt (das Scharmützel bei Rabāf-Karim am 10. Dez. 1915 zwischen den russischen Kosaken und den Gendarmen Amīr Hishmat's, der mit den Mittelmächten verbündet war; vgl. Emelianow, *Persidskii Front*, Berlin 1923). Bis 1917 hatten die Russen das Gebiet zwischen dem Kaspischen Meer und Tihṛān unter Kontrolle gehabt. Seit 1918 folgten ihnen die Engländer; vgl. Dunsterville, *The adventures of Dunsterforce*, London 1920. Die persische Kosaken-Division unter dem Befehl der ehemaligen russischen Instruktoren wurde ebenfalls verwandt, um Persien gegen eine von Norden kommende eventuelle Offensive zu schützen. Die russischen Offiziere wurden am 30. Okt. 1920 verabschiedet. Der grössere Teil der Division war in Kāzwīn stationiert, wo eine englische Abteilung unter dem General Ironside sich noch aufhielt. Am 21. Febr. 1921 besetzten 2 500 persische Kosaken, die unter dem Befehl ihres Generals Riḍā-Khān von Kāzwīn gekommen waren, die Hauptstadt. Saiyid Diyā' al-Dīn bildete das neue Kabinett (24. Febr. bis 24. Mai) und Riḍā Khān wurde zum Oberstkommandierenden (*Sardār Sipah*; vgl. J. M. Balfour, *Recent happenings in Persia*, London 1922) ernannt. Ende 1923 ging Shāh Aḥmed Sultān ins Ausland, gleichzeitig mit dem Premierminister Kāwām al-Saltāna (seit dem 4. Juni 1921), der der Intrige gegen den *Sardār Sipah* bezichtigt wurde. Letzterer blieb Herr der Lage und wurde schliesslich am 25. April 1926 gekrönt [s. PAHLAWI].

Wachstum der Stadt. Der Bericht Yākūts über die Wohnungen Tihṛāns lässt vermuten, dass der älteste Teil der Stadt sich im Süden (Ghār-Viertel) befindet, und dass die Entwicklung der Stadt von Süden nach Norden stattgefunden hat, d. h. von der Wüste nach dem Gebirge und den Quellen hin. Aus der Zandzeit ist wenig in Tihṛān verblieben. Die moderne Stadt ist unter den Kādžāren geschaffen worden.

Olivier, der Tihṛān 1796 besuchte, erzählt, dass die Stadt einen „vollständig neuen oder renovierten“ Eindruck mache und die Gestalt eines Vierecks „von etwas mehr als zwei Meilen“ (?) hatte; jedoch nur eine Hälfte dieses Raumes war bebaut. Die Bevölkerung betrug nicht über 15 000, von denen 3 000 Soldaten waren; aber Olivier bemerkte ganz richtig, dass „das um den Thron ausgebreitete Gold“ nicht verfehlen würde, Bewohner anzuziehen. Noch zur Zeit Ākā Muḥammed Shāh's wurde der Palast in der Zitadelle gebaut. In dem Saale *Tālār-i Takht-i Marmar* wurden die Bilder, die Spiegel und die Marmorfeiler, die man aus dem Palaste Karim Khān's in Shirāz weggenommen hatte, angebracht. Unter einer Türschwelle wurden die Gebeine Nādir Shāh's vergraben, damit der Kādžārenfürst sie Tag für Tag mit Füssen treten konnte (Ouseley). Diese Gebeine wurden nach dem Regierungsantritte Riḍā Shāh's von dort entfernt.

Nach dem Bericht des Generals Gardane (1808) wohnten im Sommer nur die Armen in Tihṛān, aber im Winter stieg die Bevölkerungsziffer bis auf 50 000.

Nach Morier (1808—1809) hatte Tihṛān 4 1/2—5 englische Meilen (7—8 km) Umfang. Zur selben Zeit etwa zählte M. Kinneir in Tihṛān 10 000 Einwohner im Sommer und 60 000 im Winter. Die Stadt war von einer starken Mauer und einem

imposanten Graben mit Glacis umgeben; aber die Befestigungen konnten nur in einem Lande Bedeutung haben, wo „die Kunst des Krieges unbekannt war“.

Ouseley (1811) zählt in Tihṛān 6 Tore, 30 Moscheen und Schulen und 300 Bäder; er schätzte die Bevölkerung (im Winter) auf 40—60 000.

Ker Porter (1817) erwähnt 8 Tore (?), vor denen grosse runde Türme errichtet waren (s. die Abb. bei K. Porter), um die Aussenwerke zu verteidigen und die Ausgänge zu kontrollieren. Im Winter betrug die Bevölkerung der Stadt 60—70 000.

Fath 'Alī Shāh hatte die Stadt beträchtlich verschönern lassen, jedoch ging sie gegen Ende seiner Regierung durch eine traurige Zeit hindurch. Nach Fraser (1838) gab es in Persien keine Stadt, die einen so ärmlichen Anblick gewährte; man sah dort keine einzige Kuppel („not a dome“). Später unter Muḥammed Shāh wurden einige Verbesserungen eingeführt.

Bérézine (Berezina) hat eine besonders detaillierte Beschreibung des Palastes (*Darb-i Dawlat-Khāna*) mit seinen vier Höfen und zahlreichen Bauten (*Dawlat-Khāna*, *Daftar-Khāna*, *Kulāh-i Firangi* [„Pavillon“], *Sandūq-Khāna*, *Zargai-Khāna*, *Imārati Shīr-i Khorsīd*, *Sarvestān*, *Khalwat-i Shāh*, *Gulistan*) hinterlassen. Derselbe Reisende hat einen für die historische Topographie Tihṛāns sehr wichtigen Plan des Palastes und der Stadt angefertigt. Zu dieser Zeit (1842) mass die innerhalb der Mauern gelegene Stadt ungefähr 3 800 persische *Arshīn* (ca. 3 800 m) von Osten nach Westen bei 1 900—2 450 *Arshīn* von Norden nach Süden, d. h. sie nahm ein Areal von etwas über 8 qkm ein [die Berechnung von Polak, *a. a. O.*, S. 223: 83 750 qkm ist ein offener Irrtum]. Die Zitadelle (*Ark*) hatte die Form eines Parallelogramms (600 *Arshīn* von Westen nach Osten, bei 1 175 *Arshīn* von Norden nach Süden, d. h. ein Zehntel der ganzen Stadt). Die Nordseite des *Ark* stiess an die Mitte der Nordfassade der Aussenmauer. Die der Mauer nächstliegenden Stadtteile bestanden aus Gärten. Das belebteste Viertel war dasjenige, welches sich nach dem Südosten der Zitadelle zu in der Richtung des Tores Shāh 'Abd al-'Azīm erstreckte. Auf diesem Plan sind nur 5 Tore angegeben. Der einzige öffentliche Platz (der *Maidān-i Shāh*, angrenzend an die Südseite der Zitadelle) war sehr klein (s. die Abb. bei Hommaire de Hell). Unter den Moscheen hatten nur die des Shāh und die *Imām-Zāda* von Zaid und Yahyā irgendwelche Bedeutung. Gardane hatte die *Masdjid-i Shāh* während des Baues gesehen (1807). Ihre Inschrift, von der Hand des königlichen Kalligraphen Muḥammed Mahdī, ist vom Jahre 1224 (1809) datiert; aber nach H. Schindler wurde die Moschee erst etwa 1840 beendet (vgl. oben Fraser).

Der Plan von Krziž (1857) ähnelt dem von Bérézine in vielem; aber er bezeichnet mit punktierter Linie die Grenzen einer neuen Ausdehnung, die nach einer Anmerkung Dr. Polak's beträchtlich vor 1857 begonnen hat. Polak selbst hatte 1853 im Norden des nördlichen Stadtttores ein Krankenhaus erbaut. Jedenfalls waren neue Bauten selten und entbehrten eines Planes. Noch 1861 war die wirkliche Stadt noch nicht über das alte Quadrat hinaus erweitert; die Bevölkerung zählte 80 000 im Sommer und 120 000 im Winter (Brugsch).

Die neue Stadt. Eine radikale Veränderung vollzog sich in den Jahren 1869—74 (s. Curzon, Stahl und H. Schindler; die offiziellen Angaben

über die Ausdehnungsprojekte der Stadt sind noch nicht aufgefunden worden). Die Stadt wurde auf allen Seiten vergrößert. Der alte Graben und die meisten Mauern verschwanden. Tihhrān nahm die Gestalt eines unregelmässigen Achtecks an, das von neuen Befestigungen (versenkte Bastionen, Gräben) umgeben war; diese waren zwar denen von Paris nachgeahmt, hatten aber keinerlei militärische Bedeutung. Nach Curzon, I, 305, sind die Arbeiten während der Hungersnot des Jahres 1871 ausgeführt worden; vgl. Brittlebank, *Persia during the famine*, London 1873. Die Stadt wurde mit 12 Toren versehen. Die alten Tore hat man im Innern der Stadt stehen gelassen, aber ihre Namen sind auf die entsprechenden Tore der neuen Befestigungslinie übertragen worden. Diese letztere ist 19 596 m lang; Tihhrān nimmt heute ein Areal von 19,5 qkm = 7,5 englischen Quadratmeilen ein (H. Schindler). Vor dem alten Dawlat-Tor wurde der bedeutende Tūp-Khāna-Platz abgesteckt (247 × 110 m), um den herum Artilleriekasernen stehen. Ein Marsfeld (*Maidān-i Mashk*) von noch grösseren Ausmassen (503 × 320 m) wurde nordwestlich des Tūp-Khāna angelegt. Zwei parallele und bedeutende Verkehrsadern, Khīyābān-i 'Alā' al-Dawla und Lālāzār, führen jetzt vom Maidān-i Tūp-Khāna nach Norden. Die alten Promenaden ausserhalb der Stadt Lālāzār, Nigāristān usw. sind in die Stadt einbezogen worden. Die neuen Viertel zogen gleich die auswärtigen Gesandtschaften an. Die ersten französischen (Gardane) und englischen (H. Jones, Ouseley) Missionen hatten im Hause Amīn al-Dawla beim alten Shāh 'Abd al-'Azīm-Tor ihren Sitz gehabt. Zur Zeit Ouseley's wurde ein englisches Gesandtschaftsgebäude auf dem Terrain gebaut, das dem Zambūrakti-Bashi gehörte und das der Shāh den Engländern geschenkt hatte (es lag nahe einem andern Grundstück desselben Eigentümers, auf dem die Ermordung Griboyedows stattfand). Die neue englische Gesandtschaft wurde um 1870 am Ende der 'Alā' al-Dawla-Allee erbaut. Als die russische Gesandtschaft sich endgültig in Tihhrān niederliess (1834), wurde sie im Hause des ersten Ministers Hādjdj Mirzā Aghāsī im Ark selbst untergebracht. Um 1880 liessen sich die Russen ein Gebäude im Pāminār-Viertel (östlich vom Ark) errichten, setzten sich jedoch 1915 endgültig im „Atābakpark“ unmittelbar nördlich von den Engländern fest. Die türkische und die französische Gesandtschaft nahmen östlich und westlich von den Engländern ihren Sitz. Die europäischen Geschäfte und die vornehmen Perser sind den Gesandtschaften gefolgt, aber das Geschäftszentrum bleibt stets im alten Bāzār, dessen Eingänge sich südlich vom Ark befinden.

In Tihhrān fehlen schöne öffentliche Bauten. Die Moschee Sipāhsālār (Mirzā Husain Khān, gest. 1298 = 1881), ist das imposanteste Gebäude Tihhrāns (im neuen Viertel des Nordostens neben dem Palais Bahārīstān, das seit 1906 vom *Madjlis* eingenommen wird). Ihr Bau wurde 1296 (1878) begonnen (vgl. *Ma'āthir al-Āthār*, S. 83) und gegen 1890 beendet. Ihre *Madrasa* trägt das Datum 1302 (1884).

Die Hauptschönheit Tihhrāns sind seine Privathäuser, die von Blumenbeeten und Gärten eingeraumt werden. In der Umgebung Tihhrāns liegen zahlreiche Schlösser und Paläste im „Kādjāren“-Stil, der vom künstlerischen Standpunkte aus beachtenswert ist und der die Überlieferungen der Šāfawiden-Architektur fortführt; so 'Iskrat-ābād unmittelbar nördlich von Tihhrān; s. die Photo-

graphie bei Curzon, I, 34 (vgl. *ebenda*, S. 326 und bei d'Allemagne den Pavillon des Shams al-'Imāra im Ark). Das Schloss Kasr-i Kādjār ist jetzt zerfallen (vgl. die Abb. bei Soltykoff, Coste und Hommaire de Hell). Das Jagdschloss Vowshān-Tapa, „Ysophügel“ [vulgär: Dowshān-Tapa, „Hasenhügel“], das am Fusse des Gebirges Se-Pāyā (östlich von Tihhrān) liegt, ist mit der Stadt durch eine gute Strasse (5 km) verbunden, die am 14. Okt. 1874 eröffnet wurde (Serena). Fromme Leute der Stadt machen die Wallfahrt nach Shāh 'Abd al-'Azīm, einer kleinen Stadt jenseits der Ruinen von Raiy. Die Eisenbahn, die von Tihhrān nach dieser heiligen Stätte führt, ist 8,71 km lang (mit zwei Seitenlinien, deren eine 1,58 km und deren andere 2,34 km misst); sie ist zwischen 1888 und 1893 gebaut worden und war bis 1915 die einzige Eisenbahn Persiens. Eine Gasanstalt wurde um 1875 errichtet (Serena); elektrisches Licht wurde zuerst um 1905 angelegt.

Bedeutende Arbeiten sind in der Stadt seit der Regierung Pahlawi unternommen worden. Eine „Gesellschaft der Freunde des alten Tihhrān“ ist 1926 in der Hauptstadt gegründet worden, und man darf hoffen, dass sie es verstehen wird, das zu beschreiben und zu beschützen, was unter den Bauten der Kādjārendynastie bemerkenswert ist.

Tihhrān, dessen weitere Ausdehnung nach Norden sich vollzieht, ist jetzt die grösste Stadt Persiens. 1878 zählte Frau Serena in Tihhrān 200 000 Einwohner im Winter und 80 000 im Sommer. 1900 gibt Stahl 250 000 Einwohner in der Stadt und 350 000 Einwohner in den 670 Flecken und Dörfern der Nachbarschaft an. Balfour (1921) zitiert eine persische Quelle, nach der die Mindest-Einwohnerzahl Tihhrāns sich auf 250 000 beläuft, während das Maximum („reasoned higher figure“) bis auf 380 000 steigen kann (für die Provinz Tihhrān betragen diese Zahlen 700 000 bzw. 800 000).

2. Dorf in der Provinz Isfahān (im Kanton Nieder-Kārvān, nordwestlich von Isfahān). Sam'ānī, S. 373, kennt beide Tihhrān, von denen „das bei Raiy bekannter ist als das bei Isfahān“. Er erwähnt verschiedene Traditionarier, die in diesem Dorfe geboren sind; der älteste ist 'Ukail b. Yahyā Abi Šālih, gest. 258 (871); vgl. auch Yākut. Der Name dieses Dorfes wird jetzt *Tirūn* gesprochen; s. Čirikov (1850), *Putewo Journal*, S. 158, aber Brugsch, II, 39 schreibt Tehran. Nach Houtum-Schindler, *East Persian Irak*, S. 124, 127, 131, existiert bei Isfahān noch ein Tihhrān („Tiran-Ahangaran“); der Kanal Tiran (der von dort kommt?) fliesst an den Stadtvierteln Isfahān's Maḥalla-yi now und Bidābād vorbei.

*Litteratur:* Um die im Artikel zitierten orientalischen Quellen zu vervollständigen: 'Abd al-Rashid Bakuī, *Talkhīs al-Athar*, in *N E*, II (1789), 477; Zain al-'Abidin, *Bustān al-Siyāhat*, Tihhrān 1315, S. 354; Hādjdj Khalifa, *Ḍikḥān-nunā*, Stambul 1145, S. 92; Ewliyā Čelebi, IV, 382—83, *sub verbo* Ray (unsichere Berichte); Šanī' al-Dawla, *Mir'āt al-Buldān*, Tihhrān 1294, I, 508—94 (eine wichtige Kompilation); Muḥammad Khān Kāzwīnī, *Tihhrān*, in *First Maḥalla-yi Kāzwīnī*, Bombay 1928, S. 36—9.

Europäische Zusammenfassungen: Langlès in seiner Ausgabe von Chardin, VIII (1811), 162—70 [Chardin selbst erwähnt nur den Namen „Théran, petite ville du pays Comisene“, VIII, 174]; Ritter, *Erdkunde*, VIII, Berlin 1838, S. 604—



12; Le Strange, *The Lands of the East. Caliphate*, Cambridge 1905, S. 217; Schwarz, *Iran im Mittelalter*, 1926, S. 807.

Pietro della Valle (1618), *Viaggi*, Brighton 1843, I, 703 (parte II, lettera IV); Sir Thomas Herbert (1627), *Some years' travels*, 3. Aufl., 1677, S. 206; Hanway, *Hist. account*, London 1754, I, 246 (im Itinerar von van Mierop); G. A. Olivier (1797), *Voyage*, Paris 1807, V, 87–94, VI, 47; Malcolm, *Sketches of Persia* (1807), London 1827, II, 103–52. Kap. XVII–XIX; Macdonald Kinneir, *A geogr. memoir on Persia*, London 1813, S. 118; Jaubert, *Voyage en Arménie et en Perse* (1806), Paris 1821, S. 221, 228, 233, 331–35; Gén. Gardane, *Journal d'un voyage... en 1807 et 1808*, Paris 1809, S. 48, 55; Dupré, *Voyage* (1808), Paris 1819, II, 186–94; Harford Jones Brydges, *An account of the transactions of H.M.'s Mission* (1807–11), London 1834, S. 185 ff.; Morier, *A journey through Persia* (1808–9), London 1812, S. 185–97, 224; Ouseley, *Travels* (1811–12), London 1823, III, 115–200 u. Atlas; W. Price, *Journal of the Brit. Emb. to Persia* (1811), 2. Aufl., London 1832, 28–39, Ansichten von Tihṛān und Kaš-i Kādīār; Morier, *Second journey* (1810–16), London 1818, Kap. XI–XII, S. 169–99; Ker Porter, *Travels* (1817), London 1821, I, 306–65, Gesamtansicht von Süden, S. 312; J. B. Fraser, *A winter's journey* (1833), London 1838, I, 416; Baron F. Korf, *Vospominaniya o Persii* (1834–35), St. Petersburg 1838, S. 197–261; Fürst A. Soltykoff, *Voyage en Perse* (1838), Paris 1851, S. 85–115, Strassenansichten; Berezin, *Puteshestviye po Vostoku* (1842), Kāzan 1852, II, 143–77, mit einem wichtigen Plan von Tihṛān und Rai; Hommaire de Hell, *Voyage* (1846–48), Paris 1856, II, 115–213, *Atlas*, Paris 1859, Taf. 57–73: gute Ansichten von Tihṛān, vom Palais, Maidān-i Shāh usw. von Laurents (vgl. unten d'Allemagne); Lady Sheil, *Glimpses... of Persia* (1849), London 1856, S. 118 u. *passim*; Gobineau, *Trois ans en Asie* (1834), Paris, S. 275, 211–25; A. H. Mounsey, *A journey* (1865–66), London 1872, S. 127–47; Eastwick, *Journal* (1860–61), London 1864, I, 217–45 u. *passim*; Brugsch, *Reise d. K. Preussischen Gesandtschaft* (1860–61), Leipzig 1865, I, 207–34 u. *passim*, mehrere farbige Tafeln; J. Bassett, *Persia* (1871–84), London 1886, S. 102–19; Serena, *Hommes et choses en Perse* (1877–78), Paris 1883, S. 48 ff.; Stack, *Six months in Persia*, London 1882, II, 151–69; Orsolle, *Le Caucase et la Perse* (1882), Paris 1885, S. 210–94; S. G. W. Benjamin, *Persia and the Persians* (1883–85), London 1887, S. 56–109; Curzon, *Persia* (1889–90), London 1892, I, 300–53 (ist noch immer die wichtigste Beschreibung); E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, London 1893, S. 82–98; S. G. Wilson, *Persian Life*, 2. Aufl., London 1896, S. 140–55; Feuvrier, *Trois ans à la cour de Perse* (1889–91), o. J., S. 126–219 (zahlreiche Illustrationen); Houtum-Schindler, *Teheran*, in *Encycl. Brit.*, 1911, II. Aufl., XXVI, 506 (guter Abriss); d'Allemagne, *Du Khorasan...*, Paris 1911, III, 215–68 u. Index: Plan vom Ark, viele Illustrationen (u. a. mehrere Zeichnungen von Laurents, 1848); vgl. ausserdem noch Hirsch, *Téhéran*, Paris 1862 (Broschüre); Forges, *Téhéran et la Perse en 1863*, *Revue des deux*

*mondes*, 15. Mai 1864; G. Spaskii, *Nineshnii Teheran i yego okrestnosti*, *Izv. Russ. Geogr. Obšč.*, 1866, Teil II, 146; Vambéry, *Meine Wanderungen in Persien*, Pesth 1868, S. 106–23, 260.

*Kartographie*: Stadtplan von Berezin (1842); J. E. Polak, *Topogr. Bemerkungen z. Karte d. Umgebung und zu d. Plane v. Teheran*, in *Mitt. der K. K. Geogr. Gesell.*, XX (1877), Wien 1878, S. 218–25 (mit einer Karte 1:108 000 und einem von Comm. Krziž im Jahre 1857–58 aufgenommenen Plan 1:20 700); A. F. Stahl, *Teheran und Umgegend* (1890–94), in *Pet. Mitt.*, 1900, S. 49–54 mit einer Karte 1:210 000 (beide Artikel sind voll von interessanten Mitteilungen); die persische Karte von 'Abd al-Razzāk Khān Bughā'irī (um 1910?), 1:200 000. Neben seinen eigenen Aufnahmen hat der Bearbeiter der persischen Karte folgende Quellen benutzt: 1. die Karte von 'Abd al-Rasūl Khān, zur Zeit des Grosswezirs Mirzā Taqī Khān (1849–51) aufgenommen; 2. zwei Karten von Nadīm al-Dawla, die eine im Massstabe 1:4 000 und die andere nach Krziž ausgeführt (gedruckt Teheran 1275 [1858]; vgl. Brugsch, I, 210); 3. die Karte der persischen Offiziere unter Leitung von Baron Leitner (?), 1:25 000 (1880); 4. die Karte von General Weth, 1:12 500 (um 1893); 5. die Karte von Stahl. (V. MINORSKY)

**TEKE** oder **TEKKE**, turkmenischer Stamm. Unter den 22 (so Mahmūd Kāshghari, I, 56 ff.) oder 24 (so Rashīd al-Dīn, ed. Berezin, *Trudi Vost. Otd. Arkh. Obšč.*, VII, 32 ff.) Oghuzenstämmen [s. GHUZZ] werden die Teke nicht erwähnt. Später werden sie als Nachkommen der Salur [s. d.] bezeichnet; von Abu 'l-Ghāzī [s. d.] werden die Teke mit zwei anderen Stämmen, den Sarīk und dem Yomut, unter dem Namen „äussere Salur“ (*tashkī Salūr*) zusammengefasst (Ausg. Desmaisons, S. 209). In seiner (noch ungedruckten) Geschichte der Türkmene bezeichnet Abu 'l-Ghāzī die Sarīk und Teke als Nachkommen des Salur Toi-Tutmas (Übers. Tumanskiy, S. 67). Aus einzelnen Stellen des Hauptwerkes von Abu 'l-Ghāzī (s. Index in der Ausgabe von Desmaisons) kann man ersehen, dass die Teke im X. (XVI.) und XI. (XVII.) Jahrh. am Balkhān [s. d.] und Kūren-Dagh wohnten; es gab unter diesem Nomadenstamm auch Kaufleute (*a.a.O.*, S. 324: *sawdāgar*).

Gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts begann das Vordringen der Teke nach Osten, wo sie allmählich die Emreli (die Nachkommen des alten Stammes Eimür) und die Karadashlī (die Nachkommen des alten Stammes Yazghlī oder Yazfī) aus dem Akhal [s. AKHĀL-TEKKE], die Sarīk aus Sarakhs [s. d.] und Merw verdrängten. Die endgültige Einnahme von Merw durch die Teke erfolgte erst zwischen 1857 und 1859 unter Kowshut-Khān (gestorben 1878); im Kampfe mit ihm wurde im Jahre 1855 der Khān von Khīwa [s. KHĀWĀRIZM] bei Sarakhs getötet, im Jahre 1860 die Perser bei Merw besiegt.

Nach der Festsetzung der Russen am Balkhān (Gründung von Krasnovodsk 1869) mussten die Teke unterworfen werden. Der Kampf begann im Jahre 1877 (Einnahme von Kizil-Arwat durch die Russen, worauf die Teke Ende 1878 Čikishlar und selbst Krasnovodsk angriffen) und endete erst im Jahre 1884 durch die Unterwerfung von Merw, obgleich der ganze Stamm der Teke nach russischen Berechnungen etwa 300 000 Seelen umfasste und keine politische Einheit bildete. Es gab eine

grosse Zahl einzelner Anführer, welche sich den Titel „Khān“ beileigten; doch selbst diejenigen unter ihnen, welche sich durch persönliche Eigenschaften und Verdienste hervortaten (ausser Kowshut-Khān besonders Nūr Verdi Khān, gestorben im Jahre 1880 in Gök-Tepe), konnten nur auf einen geringen Teil ihres Stammes Einfluss ausüben. Besonders hartnäckig waren die Kämpfe während der Belagerung und Erstürmung (12./24. Januar 1881) von Gök-Tepe; es waren die einzigen Kämpfe in Mittelasien, bei welchen den Russen Fahnen und Kanonen abgenommen worden sind.

Seit der Begründung der russischen Herrschaft, besonders seit der Revolution, haben die einzelnen Stammennamen, darunter auch der Name Teke, gegenüber dem allgemeinen Volksnamen „Türkmenen“ ihre frühere Bedeutung verloren.

*Litteratur:* Vambéry, *Das Türkmenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig 1885, S. 395 ff.; E. O'Donovan, *The Merw Oasis*, London 1882; Petrusović, *Turkmeni između starim ruslom Amu-dar'i i severnimi okrainami Persii*, *Zap. Kavk. old. R. Geogr. Obsht.*, 1880, XI, vfp. 1; engl. Übers. von Marvin, *Merv*, Kap. 4; N. Grodek, *Voina v Turkmenii*, St. Petersburg 1883; F. H. Skrine und E. D. Ross, *The Heart of Asia*, London 1899, S. 262 ff.; A. Semenov, *Očerki iz istorii prisovedineniya voenoi Turkmenii* (1881—85), Tashkent 1909; M. Terent'jev, *Istoriya zavoevaniya Srednei Azii*, St. Petersburg 1906, Bd. III, S. 1 ff.; A. Samojlovich, *Abdu-s-Sattar Kazh. Kniga razskazov o bitvakh tekincev*, St. Petersburg 1914; W. Barthold, *Očerki istorii Turkmenkogo naroda* (*Sbornik "Turkmeniya"*, T. I, St. Petersburg 1929). (W. BARTHOLD)

**TEKE-ELI**, Landschaft in Kleinasien, ehemals das Gebiet der Teke-oghlu's [s. d.] in Pamphylien und Lykien.

Teke-eli, d. i. eigentlich Bocksland (*teke* = Bock, also nicht *tekké*, wovon schon J. Leunclavius irrigerweise den Namen ableitet), liegt im südlichen Anatolien und umfasst etwa die Gegend um Finika, Elmalı, Istanos, Istawros und die beiden Hafenplätze Adalia [s. d.] und 'Alā'ya [s. d.]. Im Norden stossen an Teke-eli die Landschaften Karaman [s. d.], Hamid-eli [s. d.], im Osten İt-eli, im Westen Mentesh-eli [s. d.]. Im Süden bildet das Meer die natürliche Grenze. Die Geschichte von Teke-eli liegt wie die der Teke-oghlu genannten Kleinfürsten für die Anfänge in ziemlichem Dunkel. Dort müssen sehr früh merkwürdige Verbindungen mit Persien bestanden haben, auf die letzten Endes die eigenartige Stellung grade dieser Landschaft in religiöser Hinsicht zurückzuführen ist. Dort hatte ein Shaikh Şadr al-Dīn eine starke Glaubensgemeinde gebildet, der dann von Timur bei seinem Durchzug durch Kleinasien Gnade widerfahren war. Teke-eli und das angrenzende Hamid-eli waren seit jenen Zeiten mit besonderer Vorliebe „persischen Shaikhnen“ zugetan (vgl. F. Babinger, *Scheich Bedr ed-Din*, S. 85 f.; vgl. dazu J. v. Hammer, *G O R*, II, 344 nach Djanābi's Zeugnis). Tatsache ist, dass vielfache 'alidische Empörungen in Teke-eli sich vollzogen, wie etwa jener seltsame Aufstand des Baba Şah Kull aus Bazardjik (unweit Adalia; vgl. F. Babinger, *a. a. O.*, S. 88 f.) im April 1510, der in engem Zusammenhang mit der Şefewi-Herrschaft [s. d.] in Persien stand, sowie dass Teke-eli von 'alidischen Sektierern wie den Takhtadji's [s. d.]

bewohnt wird, die in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung einnehmen. In der Geschichte des Levantehandels spielen die Häfen Adalia und 'Alā'ya eine hervorragende Rolle. Sie waren im IX. (XV.) Jahrh. die wichtigsten Ausfuhrplätze für die Erzeugnisse Kleinasien nach Alexandrien und Damiette. Adalia vermochte bis 1450 seine Unabhängigkeit von den Osmanen zu bewahren, während 'Alā'ya gar erst 1472 unter osmanische Botmäßigkeit gelangte. Vgl. über die Geschichte von Teke-eli den Artikel TEKE-OGHLU.

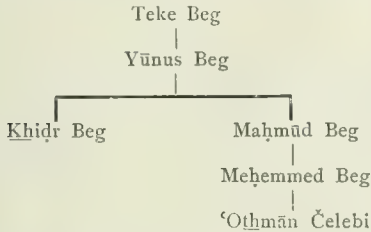
*Litteratur:* 'Alī Bey, *Teke-eli zur Zeit [Mehemmeds] des Erobers*, in *T O E M*, II, 79, Stambul 1924; W. Heyd, *Histoire du Commerce du Levant*, II (Leipzig 1885), S. 354 f.; die Reisewerke von Ch. Fellows, *Discoveries in Lycia* (London 1841); Spratt und Forbes, *Travels in Lycia* usw. (London 1847, 2 Bde.); Petersen und von Luschan, *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis* (Wien 1889); Graf Lanckoroński, *Städte Pamphyliens und Pisidiens* (Wien 1893); Suleimān Fikrī, *Anfāliya Ta'rikhi* (Stambul 1340), mit Karten und Abb.

(FRANZ BABINGER)

**TEKE-OGHLU**, anatolisches Fürstengeschlecht, das über Teke-eli [s. d.] herrschte. Der Ursprung der Teke-oghlu's ist nicht hinreichend geklärt. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass sie mit den Teke-Türkmenen in einem Zusammenhang stehen, so wie etwa die Dhu 'l-Kādir-oghlu's [s. d.] vermutlich mit den Torghudlu's in Verbindung zu bringen sind (vgl. *Isl.*, XII, 102). Die Schicksale der über Kleinasien verstreuten Türkmenen-Stämme, zu denen auch die Warsak (*Βαρσακίδες* des Chalkondyles, S. 243) zählten, schweben im Dunkel. Was die Teke-Türkmenen betrifft, so haben sie erweislich ihre Wohnsitze häufig gewechselt (vgl. J. v. Karabacek, *Zur or. Altertumskunde*, IV: *Muhammed. Kunststudien*, in den *SB Ak. Wien*, 172. Bd., 1. Abhđg., Wien 1913, S. 32 f.); sie gehörten zu den Kızılbaş, deren Verbreitung für Teke-eli feststeht. Als Ahnherr der Teke-oghlu's wird ein etwas sagenhafter Teke Beg, auch Teke Paşa bezeichnet, der unter den Seldjuken als Fürst von Adalia herrschte. Sein Sohn Yūnus Beg folgte ihm in der Herrschaft, über deren Verlauf nichts Näheres bekannt ist. Als İbn Battūta im Jahre 733 (1333) durch Adalia zog, traf er dort bereits dessen Sohn Khidr Beg als Fürsten von Teke-eli an (vgl. II, 265). An dessen Stelle trat nach Khidr Beg's Tod sein Bruder Mahmūd Beg, über dessen Herrscherzeit ebenfalls keine genaueren Nachrichten vorliegen. 774 (1372) erscheint bereits dessen Sohn Mehmed Beg (vgl. Sulaimān Fikrī, *Anfāliya Ta'rikhi*, S. 62). Ewliya Çelebi erwähnt in seinem Reise-*seyāhet-nāme*, vgl. *T O E M*, N<sup>o</sup>. 2 [79], S. 81 eine auf ihn zurückgehende arabische Inschrift vom Jahre 774 (1372). Im übrigen wissen wir über Mehmed Beg's Herrschertätigkeit ebenfalls so gut wie nichts. Im Jahre 794 (1392) machte Sultan Bāyezid I. Yıldırım dem Fürstentum Teke-eli ein Ende, indem er es dem osmanischen Reich einverleibte (vgl. Sa'd al-Dīn, *Tādī al-Tawārikh*, I, 128 f.). Die osmanische Herrschaft währte zunächst jedoch nur bis zum Jahre 805 (1402), wo ein Sohn des Mehmed Beg namens 'Othmān Çelebi als Herrscher erscheint. Dieser ging zwei Jahre später mit mehreren anderen Kleinfürsten, die ebenfalls wieder vorübergehend zur Macht gelangt waren, ein Bündnis ein. Zwan-



zig Jahre hernach (827 = 1424) erscheint 'Othmān Çelebi nochmals in der Geschichte: damals ward er vom osmanischen Statthalter in Kārahīşār-Şāhib [s. d.] Hamza b. Fīnūz Beg bei der Belagerung von Adalia im Kampfe besiegt und erschlagen (vgl. Şolāḡ-zāde, *Tārīkh*, S. 155 ff.; J. v. Hammer, *GOR*, I, 425). Eine Schwester 'Othmān Çelebi's geriet in osmanische Gefangenschaft; vgl. J. v. Hammer, *GOR*, I, 425. Mit ihr erlosch wohl das Geschlecht der Teke-oghlu's. Für dieses ergibt sich demnach folgender Stammbaum:



Die noch unter Mahmūd II. von abendländischen Reisenden erwähnten Dere-Bays [s. d.] Tekke-oghlu im Gebiete von Adalia stehen mit dem gleichnamigen Fürstengeschlechte schwerlich in irgend einem Zusammenhang. Vgl. über sie F. Beaufort, *Karamania* (London 1817), S. 118 ff.; W. Turner, *Journal of a Tour in the Levant* (London 1820), III, 386; C. R. Cockerell, *Travels in Southern Europe and the Levant* (London 1903), S. 182 sowie V. Cui-net, *Turquie d'Asie*, I, 860.

*Litteratur:* 'Alī, *Teke Imāreti*, in *TOEM*, N<sup>o</sup>. 2 (79), 77 ff.; Sulaimān Fikrī, *Anfāliya Tārīkhī*, S. 130, passim; Khalīl Edhem, *Düvel-i islāmīye*, S. 286; E. v. Zambaur, *Manuel de Généalogie*, Hannover 1927, S. 153; Ahmed Tewhīd, *Über die Inschriften von Adalia*, in *TOEM*, N<sup>o</sup>. 83 (1924), S. 336.

(FRANZ BABINGER)

**TEKĪ-KHĀN** MİRZĀ, besser bekannt unter seinem Titel Amīr-i Nizām, persischer Ministerpräsident. Von niedriger Herkunft (sein Vater war Koch und später Hausverwalter des Kā'imma-kām, Ministerpräsidenten unter Muhammed Shāh), trat er in die Dienste des Armeechefs und begleitete Khusraw Mīrzā bei seiner Gesandtschaft an den russischen Hof. Dann kam er schnell empor, wurde Heerführer in Ādharbaidjān, Vertreter Persiens in der Grenzkommision in Erzerūm und Stabschef des Thronfolgers Nāşir al-Dīn, der ihn bei seiner Thronbesteigung zum Ministerpräsidenten ernannte (1848). Er schlug den Titel Şadr-i A'zam aus und bevorzugte denjenigen von Amīr-i Nizām.

Er bemühte sich den Missbräuchen, welche dem Wohl des Landes Abbruch taten, zu steuern, z.B. dem Verkauf der öffentlichen Ämter, dem gewaltigen Betrag der Pensionen, welche Unwürdigen verliehen wurden, den von Offizieren ihren Soldaten gegenüber verübten Gelderpressungen. Er wusste die Staatsfinanzen auf eine solide Grundlage zu stellen. Er wurde Schwager des Shāhs.

Er machte sich zahlreiche Feinde. Ein gegen ihn angestifteter Ermordungsplan schlug fehl, da er rechtzeitig entdeckt wurde. Die bābistische Bewegung suchte er zu unterdrücken; die vornehmsten Anhänger liess er festnehmen und er beauftragte die Staatsbehörden persönlich mit ihrer gerichtlichen Verfolgung. Die regelmässig bezahlten Soldaten waren ihrem Chef ergeben. Dadurch beunruhigt, setzte Nāşir al-Dīn ihn ab. Auf die Erklärung

des russischen Botschafters hin, dass der Tzar ihn protegieren würde, wurde er nach Kāshān verbannt und zwei Monate später in seinem Palast in Fin ermordet (1851). Der Tod des energischen Mannes war ein schwerer Verlust für Persien.

*Litteratur:* de Gobineau, *Trois ans en Asie* (Paris 1859), S. 238 ff.; E. G. Browne, *History of Persian Literature in Modern Times* (Cambridge 1924); P. M. Sykes, *History of Persia*, II, 441, 442, 448, 449; Polak, *Persien* (Leipzig 1865), II, 6 ff. (CL. HUART)

**TEKUDER** (dieser Name wird in wissenschaftlichen Werken auch Tagudar und Teguder geschrieben), als Muhammedaner Ahmed (so auch auf seinen in mongolischer Schrift und Sprache geprägten Münzen), mongolischer Fürst (*Ilkhan*, s. ILKHĀNE) von Persien, 681—83 = 1282—84. Über seinen Bruder und Vorgänger s. AHĀKĀ, über seinen Sturz und seinen Nachfolger s. ARGHŪN. Tekuder soll in seiner Jugend auf den Namen Nikolaus getauft worden sein (*Moshemii Historia Tartarorum Ecclesiastica*, Helmstedt 1741, S. 71). Gleich nach seiner Thronbesteigung wurde sein Beitritt zum Islām verkündigt. Nach einigen Quellen soll er Kirchen und Götzentempel in Moscheen verwandelt haben, dagegen soll er nach Bar Hebraeus für die Anhänger aller Bekenntnisse, besonders für die Christen, ein duldsamer Herrscher gewesen sein. Auf Grund seines Beitritts zum Islām wurden mit Ägypten Verhandlungen über die Herstellung des guten Einvernehmens zwischen beiden Reichen geführt; vgl. den Brief des Ilkhān von Mitte Djamādā I. 681 (August 1282) und die Antwort des Sultans vom Ramaḡān (Dezember) desselben Jahres bei d'Ohsson nach Wassāf. Doch wurden während dieser Friedensverhandlungen zwei Festungen im Grenzgebiete des Mongolenreiches von ägyptischen Truppen besetzt.

*Litteratur:* d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, III, 550 ff.; Hammer, *Geschichte der Ilchane*, I, 320 ff.; Howorth, *History of the Mongols*, III, 285 ff. (W. BARTHOLD)

**TELL**, ein von den europäischen Geographen angewandter Terminus zur Bezeichnung der Gegenden Nord-Afrikas, die am Küstensaum oder in der Nähe der Küste liegen. Es ist das arabische Wort *tell*, Hügel. In Wirklichkeit ist die Tell-Zone ein schwieriges Gelände mit Hügelketten, die zum grössten Teil dem Atlas-system angehören und zwischen die sich in verschiedenen Höhen Ebenen von mehr oder weniger grosser Ausdehnung einschieben. Infolge der feuchten ozeanischen oder mittelländischen Winde, ist der Tell die am besten bewässerte Gegend Nordafrikas, ein Land mit regelmässiger Bebauung und mit Wäldern; er gebietet somit dem Vordringen der Steppe und Wüste Einhalt. Jedenfalls hat die Tell-Zone infolge der Eigenart des nordafrikanischen Geländes nicht überall eine gleichmässige Breite; sehr weit im atlantischen Marokko verjüngt sie sich zu einem äusserst schmalen Streifen in Algerien und Tunis. Siehe die Artikel: ATLAS, BERBERN, ALGERIEN, MAROKKO, TUNIS. (G. YVER)

**TELL AL-AMARNA**, Örtlichkeit am rechten Ufer des Nils gegenüber der kleinen Stadt Mallawi in der Provinz Minya. Die Entfernung zwischen dem Nil und den Bergen (hier: Djabal al-Shaikh Sa'īd) beträgt ungefähr 3 Meilen, während im Norden und Süden die Berge bis dicht an den Fluss reichen; so bilden sie eine Fläche von ungefähr 5 Meilen Länge. Eins der hier ge-

legenden Dörfer heisst al-Tell (oder al-Till); Tell al-Amarna scheint eine „Europäische Verballhornung“ zu sein (Flinders Petrie) und ist eigentlich Tell al-Amārina von dem Stamm der Banū Im-rān (oder Amrān), der hier und auf dem entgegengesetzten Ufer des Nils wohnt. Der Ort ist dadurch berühmt, dass er 20 oder 30 Jahre lang die Residenz Amenophis IV. gewesen ist, wohin er sich von Theben zurückzog, nachdem er die Verehrung der Sonnenscheibe begründet hatte; seine Stadt ward Ekhet-Aton genannt. An dieser Stelle ist niemals mehr eine Stadt gewesen; die Überbleibsel sind in ziemlich gutem Zustande erhalten geblieben. Ausgrabungen wurden seit 1888 von der Deutschen Orientgesellschaft und von Professor Flinders Petrie, ferner nach dem Kriege von der Egyptian Exploration Society ausgeführt. Von besonderer Bedeutung war eine grosse Zahl im Osten der Stadt im „Urkundenhaus“ gefundener Tontafeln, die in Keilschrift den Briefwechsel der asiatischen Herrscher mit dem ägyptischen Könige enthielten. Diese Tafeln befinden sich zum grössten Teil im Berliner Museum.

Tell al-Amarna's Altertümer scheinen den arabischen Schriftstellern kaum bekannt gewesen zu sein. Im Norden liegt die nunmehr fast verlassene Stadt Ansinā (Antinoon) und auf der anderen Seite des Nils al-Ashmūnain. Ibn Hawkal (S. 105) und Yāqūt (I, 670) kennen einen Ort Būšir gegenüber der letztgenannten Stadt, aber sie geben keine näheren Angaben. Quatremère identifiziert al-Tell mit dem Ort Psinaula, woselbst in römischen Zeiten eine Garnison lag (vgl. auch *Description de l'Égypte*, 2. Ausg., Paris 1829, XVIII/III, 100).

*Litteratur:* 'Al Pasha Mubārak, *al-Khiṭaṭ al-diyāṭa*, X, 43; Quatremère, *Mémoire géographique et historique sur l'Égypte*, Paris 1811, I, 39 ff.; W. M. F. Flinders Petrie, *Tell el Amarna*, London 1894, S. 2; Baedeker, *Ägypten*, 1928, S. 237 ff. (J. H. KRAMERS)

**TELL BÄSHIR**, Festung in Nordsyrien am Nahr Sādūr unweit von Aintāb, zwei Tage-reisen nördlich von Aleppo. Sie liegt in einer weiten Ebene und wurde nach Abu 'l-Fidā' hauptsächlich von armenischen Christen bewohnt; die Armenier erklärten ihren Namen „T'lpashar“ für eine Übersetzung des armenischen T'il Avetac, d. i. „Hügel der frohen Botschaft (avetik)“, den sie früher geführt habe (Matthēos Uḡhayeç'i, ed. Dulaurier, S. 330, 433 f.). Sie besass Märkte und eine Vorstadt (wohl das südöstlich der Festung gelegene jetzige Tell Bāshir Mezra'as) und war von reichbewässerten Gärten umgeben.

Als Til Baserē wird die Stadt schon von den Assyriern erwähnt (Salmanassar, *Monolith*, Rev., Z. 17; Dussaud, *Topogr. hist. de la Syr.*, S. 468); dagegen hat sie weder mit dem Gebirge Bishri noch mit dem biblischen Telassar etwas zu tun (Sayce, *PSBA*, XXXIII, 175; Dussaud, *a. a. O.*, S. 464). Im klassischen Altertum wird ihr Name nicht erwähnt; doch kennt die Tabula Peutingeriana ein gleichnamiges *Thalbasaris* 15 römische Meilen von Tigranokerta entfernt (Sachau, *Abh. Pr. Ak. W.*, 1880, Berlin 1881, Abh. II, S. 53; Markwart, *Ueber die Araber*, XXX, 1916, Kol. 118 f.).

Auch von arabischen Autoren wird Tell Bāshir anscheinend nicht vor der Zeit der Kreuzzüge erwähnt. Rīdwan entriss im Bunde mit Djanāh al-Dawla dem Yaghisiyān von Antākiya 489 (1095/96) die Festungen Tell Bāshir und Shih al-Dair (Kamāl al-Dīn, Übers. de Sacy, bei Röh-

richt, *Beitr. z. Gesch. d. Kreuzzüge*, I, Berlin 1874, S. 216). Schon 1097 wurden Tell Bāshir und Rāwandān vom Grafen Balduin von Bourg, Gottfrieds Bruder, erobert und gehörten seitdem zur Grafschaft Edessa (Matthēos, *a. a. O.*, S. 218, Kap. CLIV). Balduin gab 1102 die Städte Kūrus (*Coritium*), Dulūk (*Tulupa*), Tell Bāshir (*Turbessel*), Aintāb (*Itatib*), Rāwandān (*Kauendel*) und Sumaisāt (*Samosatum*) seinem Neffen Joscillin von Courtenay zum Lehen (*Recueil hist. or. crois.*, III, 623; Wilhelm von Tyrus, X, 24; Röhricht, *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 49, Anm. 8). Die Franken zogen 496 (1102/3) von Tell Bāshir aus in das Gebiet von Haleb, eroberten Basarfūt und wurden erst bei Kafarlatāh von den Banī Ulaim zurückgeschlagen (Kamāl al-Dīn bei Röhricht, *Beitr.*, I, 231). Nach der Niederlage bei Harrān (1104), bei der Joscillin in die Hand der Feinde geriet, gingen seine Gefährten aus Tell Bāshir nach Festsetzung eines Lösegeldes, zu dessen Beschaffung er entlassen wurde, als Geiseln für ihn in die Gefangenschaft, entflohen jedoch dann, so dass er ohne Lösegeld freikam (Michael Syrus, III, 195; etwas abweichend die fränkischen Quellen, vgl. Röhricht, *Gesch. d. Kgr. Jerus.*, S. 75, Anm. 3). Im Jahre 502 (1108/9) kämpfte Joscillin von Tell Bāshir zusammen mit seinem Oheim Balduin (Baghdūwīn) und mit Djāwālī gegen den mit Rīdwan verbündeten Tankred (Tankri) von Antiochia (*Rec. hist. or. crois.*, I, 266; Matthēos, *a. a. O.*, S. 267; Röhricht, *a. a. O.*, S. 75 f.). Ein von Sultan Muḥammed gesandtes grosses türkisches Heer unter dem Emīr Mawdūd von Mawṣil, der zusammen mit den Herren von Khilāt, Marāgha u. a. im Jahre 504 (1111) vor Tell Bāshir erschien, belagerte diese Festung 1½ Monate lang vergeblich (*Rec. hist. or. crois.*, I, 282, 287; III, 496, 542 f., 599 f.; Matthēos, *a. a. O.*, S. 275; Michael Syrus, III, 216; Röhricht, *a. a. O.*, S. 90 ff.). İlghāzī zog Ende Mai 1120, nachdem er zwischen Kaisūm und Bahasnā von Joscillin geschlagen worden war, gegen Tell Bāshir, das er einige Tage lang erfolglos belagerte (*Rec. hist. or. crois.*, III, 623 f.; Abu 'l-Fidā', *Annal. Musl.*, ed. Reiske, III, 396). In den folgenden Jahren wurden die Halebener oft durch Einfälle von Tell Bāshir aus belastigt (Kamāl al-Dīn, in *Rec. hist. or. crois.*, III, 625 f., 634). Nūr al-Dawla Balāq beabsichtigte im Jahre 1124 einen Zug gegen Tell Bāshir; er wurde aber damals vor Manbiḍj tödlich verwundet (s. d. Art. MANBIḌJ); eine nicht klar verständliche Bemerkung bei Michael Syrus, III, 211, scheint fälschlich zu besagen, er habe Tell Bāshir und drei andere Festungen den [Arabern und?] Franken entrissen). Joscillin I. starb gegen Ende 1131 (Michael Syrus, III, 232); auf ihn folgte sein Sohn Joscillin II. von Edessa, dessen Mutter eine Tochter Leon's I. von Kleinarmenien war. Im Gegensatz zu seinem tapferen Vater war er von Jugend auf dem Trunke und Ausschweifungen ergeben und lebte in seiner Residenz Tell Bāshir in Saus und Braus (Wilhelm von Tyrus, XIV, 3: *commensationibus supra modum deditus, Veneris operibus et carnis deserviens immunditiis, usque ad infamiae notam*). So hatte bald die Gegend von Tell Bāshir unter wiederholten Einfällen des Saif al-Dīn Sawār von Haleb zu leiden (*Rec. hist. or. crois.*, III, 665; Michael Syrus, III, 230, 233; Röhricht, *a. a. O.*, S. 197 f.). Kaiser Ioannes II. Komnenos fiel 1142 in Nordsyrien ein und erschien vor Tell Bāshir (Wilh. v. Tyrus, XV, 19: *Tur-*



bessel; est autem praedictus locus castrum opulentissimum circa Euphraten, ab eo distans milliariis XXIV vel modicum amplius); Joscelyn II. musste Geiseln stellen und gab ihm seine Tochter Isabella zur Frau (Wilh. v. Tyrus, a. a. O.).

Die Einfälle des Seldjükensultans Maṣ'ūd (Michael Syrus, III, 294–96; Röhrich, S. 263, Anm. 1) und seines Verbündeten, Nūr al-Dīn, der 546 (1151/52) die Franken bei Tell Bāshir schlug (Rec. hist. or. crois., IV, 16, 68), schwächten Joscelyns Macht immer mehr. Als er im Mai 1150 in Gefangenschaft geriet und in Ḥaleb eingekerkert wurde, eroberte Maṣ'ūd, der schon im Jahre vorher gegen Tell Bāshir gezogen war (Matthēos, a. a. O., S. 330; Michael Syrus, III, 296), die Festungen Kaisūm, Bahasnā und Ra'bān, vermochte jedoch Tell Bāshir nicht einzunehmen (Matthēos, S. 333; Michael Syrus, III, 296 f.; Wilh. v. Tyrus, XVII, Kap. 15; Röhrich, S. 265 f.). Nach seinem Abzuge kam der König von Jerusalem nach Tell Bāshir und brachte die Gattin und die Kinder Joscelyns, unter ihnen den jungen Joscelyn III., von dort nach Jerusalem in Sicherheit. In Tell Bāshir, 'Azāz, al-Rāwandān, Rūm Qal'a, al-Bīra und Sumaisāt liess er Soldaten des griechischen Kaisers, die er mit sich geführt hatte, als Besatzung zurück; sie vermochten jedoch die Franken nicht zu ersetzen (Michael Syrus, III, 297; Wilh. v. Tyrus, XVII, 16). So sah sich die Garnison von Tell Bāshir schon am 25. Rabi' I 546 (8. Juli 1151) nach dem Falle von Dulūk genötigt, die Schlüssel ihrer Stadt Nūr al-Dīn anzubieten, der darauf den Ḥassān al-Manbiḍī damit beauftragte, ihre Kapitulation entgegenzunehmen (Rec. hist. or. crois., I, 29, 31, 497; IV, 73 f.; Abu 'l-Fidā', ed. Reiske, III, 516; Matthēos, a. a. O., S. 333; Michael Syrus, III, 297). Den Franken und Armeniern wurde freier Abzug nach Anṭākiya zugestanden (Matthēos, S. 333; Röhrich, S. 281, Anm. 2, wo unrichtig von einer 18-monatigen Belagerung der Festung die Rede ist). Nūr al-Dīn überliess Tell Bāshir dem Ḥassān, der es neu befestigte und mit Lebensmitteln für mehrere Jahre versah (Rec. hist. or. crois., I, 498). Nūr al-Dīn reiste am 12. Shawwāl 565 (28. Juni 1170) von 'Ashtarā über Ḥaleb und Tell Bāshir nach Mawṣil (Rec. hist. or. crois., IV, 150). Die Emire von 'Aintāb, Tell Bāshir und anderen nordsyrischen Orten unterwarfen sich 1176 Saladin (Michael Syrus, III, 366). In seinem Gefolge vor 'Akkā befand sich der Emīr Badr al-Dīn Duldirim b. Bahā' al-Dīn al-Yārūḳi von Tell Bāshir, der die Festung 579 (1183) erfolgreich gegen 'Imād al-Dīn Zengī verteidigt hatte (Rec. hist. or. crois., III, 71). Bei der Verfolgung des Ibn al-Mukaddam, der zu Badr al-Dīn nach Tell Bāshir floh, nahm al-Malik al-Zāhir 599 (1202/3) die Festung ein (Kamāl al-Dīn, Übers. Blochet, in ROL, V, 1897, S. 38), verlor sie aber später wieder (ROL, V, 59). Badr al-Dīn herrschte noch 615 (1218/19) dort, als Kaikā'ūs von Rūm von der Festung Besitz ergriff (ROL, V, 57; Rec. hist. or. crois., II/1, 145). Noch in demselben Jahre entriss al-Malik al-Ashraf dem Seldjükensultan wieder Tell Bāshir und gab es zusammen mit anderen Plätzen dem Shihāb al-Dīn Ṭoghrl, dem Atābek des jungen Fürsten von Ḥaleb (ROL, V, 57; Rec. hist. or. crois., II/1, 146 f.; V, 166; Abu 'l-Fidā', Annal. Muslim., ed. Reiske, IV, 266). Al-Malik al-'Azīz von Ḥaleb bemächtigte sich 629 (1231/32) der Festung und setzte dort einen Gouverneur

ein, während er die Nā'ib's seines Atābek Shihāb al-Dīn absetzte (ROL, V, 82).

Die Khwārizmier rückten 638 (1240/41) gegen 'Azāz, Tell Bāshir und Burdj al-Raṣṣāṣ vor (ROL, VI, 5).

Der Fürst von Ḥaleb, al-Malik al-Nāṣir, sandte 646 (1248/49) Truppen unter Führung des Armeniers Shams al-Dīn Lūlū gegen Ḥimṣ, dessen Emīr, al-Malik al-Ashraf, sich nach zweimonatiger Belagerung gezwungen sah, seine Stadt zu übergeben, an deren Stelle er Tell Bāshir erhielt (Abu 'l-Fidā', a. a. O., IV, 494). Im Jahre 658 (1260) ergab sich al-Malik al-Ashraf von Tell Bāshir in Ḥaleb dem Hūlāgū, von dem er darauf Ḥimṣ zurückerhielt (Abu 'l-Fidā', a. a. O., IV, 585; Weil, Gesch. d. Chalifen, IV, 13).

Sultan Baibars soll die Festung Tell Bāshir zerstört haben (Ibn al-Shihna, ed. Bairūt, S. 170).

*Litteratur:* Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 864; Ṣafī al-Dīn, *Marāṣid al-Iṭṭilā'*, ed. Juynboll, I, 210; Abu 'l-Fidā', *Taḳwīm al-Bul-dān*, ed. Reinaud, S. 232; ders., *Annales Muslim.*, ed. Reiske, passim; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, Index, II, 705; al-Dimishḳī, ed. Mehren, S. 206; Kamāl al-Dīn, Übers. Blochet, ROL, III, 524, Anm. 2; Barhebraeus, *Chron. Eccl.*, ed. Abbeloos-Lamy, II, 482; ders., *Chron. Syr.*, ed. Bedjan, S. 316; Ibn al-Shihna, *al-Durr al-muntakhab fī Ta'rīkh Ḥalab*, ed. Bairūt, S. 169 f.; Matthēos Urhayec'i, Übers. Dulaurier, Index, S. 543; Michael Syrus, ed. Chabot, Index, S. 72<sup>b</sup>; al-Makrizī, Übers. Quatremère, *Hist. d. Sult. Maml.*, II/1, 205; Ritter, *Erdkunde*, X, 1033; XVII, 1684; Rey, *Les Colonies franques en Syrie aux VIIe et VIIIe siècles*, Paris 1883, S. 322; Sachau, *Reise in Syrien u. Mesopot.*, Leipzig 1883, S. 162–65; Ainsworth, *A personal Narrative of the Euphrates Expedition*, II, London 1888, S. 412; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 42, 542; Sayce, *Proc. of the Soc. of Biblical Archaeology*, XXXIII, 1911, S. 175; R. Hartmann, *ZDMG*, LXX, 1916, S. 34, Anm. 14; Gaudesfroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, 1923, S. 92, 95, 219; Dussaud, *Topographie histor. de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, S. 436, 464, 468. (E. HONIGMANN)

**TELL AL-KABĪR**, ein Dorf im ägyptischen Delta mit einem Bahnhof an der Eisenbahnlinie Kairo–Zakāzīk–Ismā'īliya–Suez, etwa 30 km von Zakāzīk und 50 km von Ismā'īliya entfernt. Die Station liegt in einiger Entfernung vom Dorf am Nordufer des Ismā'īliya-Kanals. Jeden Donnerstag findet ein Markt statt. Die Beduinen-Stämme der Nachbarschaft sind die Ḥanādī, die Nafa'āt und die Ṭūmilāt. Sanddünen und welliges Hügelland erstrecken sich in weiten Streifen nördlich und südlich des Wādī mit Spuren alter Befestigungen und mit Schutthügeln begrabener Städte. In der unter dem Namen Wādī Ṭūmilāt bekannten Senkung, durch die der Frischwasser-Kanal fließt, findet sich reiches anbaufähiges Land. Das Dorf gehört zur Provinz (*Mudiriya*) al-Sharḳiya und zum Distrikt (*Markaz*) Zakāzīk. Es beherbergt einen Polizeiposten. Die Zahl der Einwohner beträgt nach der Angabe von Boinet Bey 3 194, die die Bewohnerschaft von 3 *Ezbeh* und 5 *Kafr* bilden. Es sind 4 *Zāwiya* und 3 *Kutrāb* vorhanden. In neuerer Zeit wurde der Ort bekannt durch das kurze aber heftige Treffen, das im Jahre 1882 zwischen den Engländern unter Sir Garnet Wol-

seley und den Ägyptern unter 'Arabi Pasha hier stattfand. Ein kleiner Friedhof mit den Namen der in diesem Gefecht gefallenen englischen Soldaten ist noch zu sehen.

*Litteratur:* Boinet Bey, *Géog. Égypt.* S. 224; C. Royle, *The Egyptian Campaigns*, London 1886, I, 312 ff.; Stanley Lane-Poole, *Watson Pasha*, S. 108 ff.; Prince Ibrahim Hilmy, *Lit. of Egypt and the Sudan*, s. v.; C. G. Gordon, *Journals*, S. 60; Milner, *England in Egypt*, S. 116; E. L. Butcher, *Church of Egypt*, II, 389; W. Scawen Blunt, *My Diaries*, II, 38-9; Baedeker, *Ägypten*, Index. (J. WALKER)

**TELLOH**, Örtlichkeit im 'Irāk mit einer Anzahl künstlicher Erdhügel in einer Ausdehnung von 6-7 km. Sie liegt auf der östlichen Seite des Shaṭṭ al-Haiy, in den Tigris und Euphrat 8-10 Stunden von Nāširiya entfernt zusammenfließen. Hier machte im Jahre 1877 der französische Konsul in Baṣra, Ernest de Sarzec, archäologische Funde. Unter seiner Führung wurden im Jahre 1880 Ausgrabungen begonnen mit dem Erfolge, dass hier die Lage der sumerischen Stadt Lagash oder Sirpurla gefunden wurde. Der grösste Teil des ausgegrabenen Materials — darunter zahlreiche Gudea-Statuen — wurde im Louvre in Paris untergebracht. Nach de Sarzec's Tode (1901) wurden die Ausgrabungen von Cros fortgesetzt.

Telloh ist ein Ortsname, der ohne Zweifel das Wort *Tell* enthält. Nach Schefer kann der Name vielleicht von *Tell al-Lawḥ*, „Tafel-Hügel“, abgeleitet werden.

*Litteratur:* E. de Sarzec, *Découvertes en Chaldée*, Paris 1884-1912. (J. H. KRAMERS)

**TEMUCIN**. [Siehe ČINGIZ-KHĀN.]

**TENES**, Stadt an der Küste Algeriens, ungefähr 204 km westlich von Algier, 161 km östlich von Mostaganem und ungefähr 54 km nördlich von Orléansville im Tal des Chélif. Astronomische Lage: 36° 30' 50" n. B., 1° 0' 4" w. L. (Paris). — Die Stadt steht auf einem Felsplateau, welches das Meer beherrscht. Der Hafen liegt unterhalb der Stadt in einer gegen die Ostwinde durch das Kap Tenes geschützten Bucht; er ist aber ungehindert den Nord- und Ostwinden ausgesetzt und hat trotz der bedeutenden zur Sicherung der Schiffe ausgeführten Arbeiten einen wenig sicheren Ankergrund. Der Handel beschränkt sich übrigens auf den Küstenhandel; der Warenumsatz übersteigt kaum 19-20 000 Tonnen im Jahr. Jedenfalls scheint die Inbetriebnahme einer Eisenbahnlinie zwischen Tenes und dem Chélif-Tal geeignet, die Bedeutung des Hafens in Zukunft zu steigern. 3 km südlich der europäischen Stadt befindet sich eine Eingeborenen-Siedlung mit ungefähr 1200 Seelen, das alte Tenes genannt. Sie liegt auf einer Hochebene, die im Osten an einen natürlichen Graben, den Lauf des Wād Allala, grenzt. Tenes bildet eine vollständige Gemeinde und umfasst 6207 Einwohner, davon 4620 Eingeborene; es ist auch Hauptort einer „gemischten Gemeinde“ mit 51959 Einwohnern, darunter 50728 Eingeborene.

*Geschichte.* Die heutige Stadt liegt an der Stelle des früheren Cartennae, einer phönizischen und karthagischen Handelsniederlassung, die unter dem Kaiserreich zur römischen Kolonie wurde. Erst durch die Vandalen, später durch die Araber verheert, verschwand Cartennae fast vollständig. Zur Zeit al-Bakri's bestand nur noch ein am Meere gelegenes Schloss und in unseren Tagen

hat man nur unbedeutende Trümmer wiedergefunden (Reste von Wällen, Zisternen, Gräbern). Im III/IX. Jahrh. wurde zwei Meilen vom Meere von spanischen Abenteurern eine neue Stadt gebaut. Dies ist das heutige alte Tenes. Bekri verlegt ihre Gründung in das Jahr 262 (875/76) und schreibt sie andalusischen Seeleuten zu, die die Gewohnheit hatten, in dem Hafen zu überwintern. Sie lockten dorthin Leute aus Elvira und Murcia, von denen ein Teil durch die Fieber abgeschreckt alsbald nach Spanien zurückkehrten, während die anderen in Afrika blieben und durch Berber aus Süß Ibrāhim, einem Ort im Chélifal, verstärkt wurden. Die ganz primitive Niederlassung dieser Emigranten, die sich anfangs damit zufriedien gaben, in der von den Andalusiern geschaffenen Festung zu kampieren, machte einer Stadt mit Mauern, einer Moschee und Bazaren Platz. Deren Spuren sind im alten Tenes noch sichtbar; dort sind noch ein Teil der Wälle, eine Brücke und besonders die von Bekri erwähnte Moschee vorhanden. Trotz des ungesunden Klimas gedieh Tenes schnell, dank der Fruchtbarkeit der Umgegend, die in Überflus Fruchte aller Art und Getreide erzeugte, das nach Idrisi ausgeführt wurde. Unter der Herrschaft einer Familie 'alidischer Herkunft erkannte Tenes die Oberhoheit der Omayyaden in Spanien an, die diese Stadt anscheinend als Verbannungsort für unliebsame Personen betrachteten. Seit dem IV./X. Jahrh. kam die Stadt nacheinander in die Gewalt der sich um den Zentral-Maghrib streitenden Dynastien: Fātimiden, Šanhādja, Maghrāwa, Almoraviden, Almohaden. Nach der Zerstückelung des Almohaden-Reiches fiel Tenes den Zeiyaniden von Tlemcen zu, die es nur bis zur zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts halten konnten; in dieser Zeit wurde Tenes ein unabhängiges Fürstentum, das anfangs von Mitgliedern der königlichen Familie, alsdann von örtlichen Šaikhen regiert wurde; der letzte von diesen erkannte die spanische Oberhoheit an. 'Arūdj bemächtigte sich 1517 der Stadt, und einige Jahre später begründete Khair al-Dīn schliesslich die türkische Herrschaft; Tenes erhielt einen *Kā'id* und eine Garnison. Von dieser Zeit an ging der Wohlstand von Tenes schnell zurück. Der Kornhandel mit Europa, der noch im XVI. und XVII. Jahrhundert bestand, hörte in den ersten Jahren des XVIII. Jahrhunderts vollständig auf. Ausserdem wurde die Stadt mehrmals durch die Eingeborenen in Auflehnung gegen die Türken zerstört.

Nach 1830 blieb Tenes einige Zeit unabhängig. 'Abd al-Kādir, der diese Stadt seinem Besitz einverleibt hatte, versuchte erfolglos, die Lebensfähigkeit des Hafens zu erneuern. Schliesslich unterwarfen sich im Jahre 1843 die Einwohner widerstandslos den Franzosen. Bugeaud liess zur Versorgung der im Chélif-Tale operierenden Truppen sofort mit dem Bau eines Proviantamtes beginnen. Dies war der Grundstein für die heutige Stadt.

*Litteratur:* al-Bakri, Übers. de Slane, durchgesehen von Fagnan, S. 128; Idrisi, ed. Dozy u. de Goeje, S. 73; Übers., S. 96; Leo Africanus, Übers. Schefer, III, 56; Dessus-Lamare u. G. Marçais, *La mosquée du Vieux Ténès*, in *R Afr.*, 1929. (G. YVER)

**TENGE** (p.; auch *Tengē*, von *teng* „eng“), kleine Silbermünze, später Münze im allgemeinen (Quatremère, *NE*, XIV, 41, Anm.), die noch heute in Turkestan gebräuchlich ist. In Bukhārā galt sie 15 russische Kopeken, gleich 40 Centimes Gold (*RM*, XIV [1911], 346, Anm. 1).



In Chinesisch-Turkestan ist die Zahlmünze in Form von 25 aufgeschnürten Sapeken, deren Wert nach dem *Kurş*, einem chinesischen Silberbarren von annähernd 2 engl. Pfund Gewicht im Werte von ungefähr 170 Rupien (800 bis 1 100 Sapeken) schwankt. Der letzte Emir von Kāshghar hat (im Namen des osmanischen Sultans) Silbermünzen unter dem Namen *Ak-tenge* (weisser *Tenge*) nach dem Muster der gleichnamigen Stücke in Khokand und Bukhārā schlagen lassen. Bestätigt wird dies durch Ibn Baṭṭūta, I, 293 und III, 187, der ihr das Gewicht von 2½ maghribinischen Dinaren gibt.

*Litteratur:* R. B. Shaw, *Vocabulary*, S. 69; Pavet de Courteille, *Dict. turco-oriental*, S. 219; Suleimān Efendi, *Lughāt-i Dīaghātāi*, S. 111 (zitiert einen Vers von Sūfi Allāh-Yār); Friedrich von Hellwald, *Centralasien*, Leipzig 1880, S. 437 (*tennega*); Vámbéry, *Čagataische Sprachstudien*, Leipzig 1867, S. 259. (CL. HUART)

**TEPTYAR**, türkische Völkerschaft, Selbstbezeichnung Tipter oder Bashkurt. Nach Vámbéry soll der Name von einem Verbum *tepte* „herumstreichen“ gebildet worden sein und „Landstreicher“ bedeuten; in Radloff's *Wörterbuch* (III, 1114) wird kein solches Verbum erwähnt und das Wort Tepter nur als Name eines „Volksstammes des Gouvernements Orenburg“ angeführt. In russischen Urkunden aus dem XVIII. Jahrhundert wird das Wort „Tepter“ häufig mit dem Worte „bobil“ zusammengestellt, was bekanntlich kein Volksname ist, sondern „Bauer ohne Land und Familie“ bedeutet. Nach Karamzin (Bd. I, Anm. 73) waren die Tepter ein Mischvolk, zusammengesetzt aus Čeremissen, Votykanen, Čuwashen und Tataren, welche sich im XVI. Jahrhundert, nach dem Falle des Reiches Kāzān [s. d.], zu den Baschkiren [s. BAS-DJUR] geflüchtet hatten. Nach der heutigen Anschauung gelten die Tepter als Mischvolk, in welchem das baschkirische Element vorherrscht, doch auch andere Volkselemente aus dem Wolga- und Ural-Gebiet vertreten sind; ihre Sprache ist das Baschkirische. Gegen den grossen Aufstand der Baschkiren im Jahre 1755 haben sich die Tepter durchaus ablehnend verhalten. Gegenwärtig wohnen die Tepter ausser im Gouvernement Orenburg noch in den früheren Gouvernements Ufa und Perm; ihr Gebiet gehört zur baschkirischen autonomen Republik; sie beschäftigen sich mit Ackerbau und Bienenzucht; ihre Zahl beträgt auch jetzt, wie in alten Berichten angegeben wird, etwa 300 000. Nach Vámbéry gab es unter ihnen ausser Muḥammedanern noch Heiden, in letzter Zeit auch Christen; gegenwärtig gelten die Tepter insgesamt für Sunniten.

*Litteratur:* Vámbéry, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig 1885, S. 520 ff.; I. Zarubin, *Spisok narodnosti Soyuza Sov. Soc. Respublik*, Leningrad 1927, S. 29, N<sup>o</sup>. 114.

(W. BARTHOLD)

**TERDJUMÂN** hat in der Terminologie der türkischen Mystik zwei Bedeutungen:

1. Das Mitglied einer *Tarīka*, der einen Neophyten des Ordens während seiner Einweihung als geistlicher Dolmetscher begleitet. Wenn ein *Murīd* in der Bektāshī-Tarīka eingeweiht wird, wird er von zwei *Terdjumān*en zum Shaikh und elf anderen Personen, die die elf Imāme vertreten, geführt. Während der Zeremonie leiten ihn die *Terdjumān* und sagen ihm die Formeln vor, die er zu sprechen hat

(vgl. J. P. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, ed. H. A. Rose, London 1927, S. 206 ff.).

Die Funktion dieser *Terdjumān* entspricht nach den *Futuwwa*-Büchern der Funktion einer gewissen Klasse von Beamten in der Organisation der islamischen Zünfte, die *Naqīb*, aber auch *Terdjumān al-Lisān* oder *Terdjumān al-Qadam* heissen. Während der Zeremonie der Aufnahme eines neuen Mitgliedes in die Zunft spielen diese *Terdjumān* eine ähnliche Rolle wie die bei den Bektāshī's erwähnten (vgl. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*, Berlin 1913, S. 106 ff.).

2. Bei den Bektāshī's bedeutet *Terdjumān* auch ein Gebet. Nur besondere Gebete, die bei besonderen Gelegenheiten verrichtet werden, heissen *Terdjumān*. Es soll auch der Name des geheimnisvollen Wortes oder Satzes der Bektāshī's sein (vgl. Brown, *The Darvishes*, S. 180, 199). (J. H. KRAMERS)

**TERDJUMÂN**, türkisierte Form des arabischen *Tardjamān* (vgl. Muḥammed Hafid, *al-Ghalaṭāt al-mashhūra*, S. 110), Dolmetscher. Das Wort ist aramäischen Ursprungs und ist früh in die arabische Sprache eingedrungen. Dolmetscher müssen immer eine wichtige Rolle in den kommerziellen und diplomatischen Beziehungen islamischer Staaten zu fremden Völkern gespielt haben, aber ihre Tätigkeit beginnt erst im VI. (XII.) Jahrhundert in ein klareres historisches Licht zu rücken; aus jener Zeit datieren die ältesten bekannten Verträge zwischen christlichen Städten oder Staaten und muslimischen Herrschern der Mittelmeerländer. Die Verträge mit den Staaten in Nordafrika (veröffentlicht und bearbeitet von de Mas Latrie) lassen erkennen, dass die „Torcimani“ (für die andern zahlreichen lateinischen und romanischen Formen in jener Zeit vgl. de Mas Latrie, *Introduction*, S. 189 ff.) eine unentbehrliche Beamtenklasse in den Handelsämtern („Douane“; von *Dīwān*) waren, die in den dem ausländischen Handel zugänglichen Seehäfen existierten. Fast alle Handelsgeschäfte fanden durch Vermittlung dieser Dolmetscher statt, die oft eine Art Hierarchie bildeten. Ein von ihnen gegebenes Zeugnis wurde überall angenommen. Gewöhnlich wurde eine festgesetzte Steuer von den durch ihre Vermittlung umgesetzten Waren erhoben. Diese Dolmetscher wurden ursprünglich von der Ortsbehörde ernannt; sie waren Muslime, Christen oder Juden; an gewissen Orten wurde ein bestimmter Dolmetscher mit den Angelegenheiten einer bestimmten fremden Macht beauftragt. Einige dieser Beamten mussten bei dem noch wichtigeren Geschäft des Vertragsschlusses anwesend sein, und wenn nötig, bei der Verdolmetschung von Verträgen, sobald ihr Wortlaut Schwierigkeiten bot. In diesen Fällen wurde der Name des Dolmetschers im Text des Vertrages besonders erwähnt. Aus diesen Texten ersieht man ebenfalls, dass einige von ihnen dem örtlichen Machthaber besonders zugewiesen wurden. Für Syrien werden Dolmetscher auch von den französischen Quellen über die Kreuzzüge erwähnt. Unter der türkischen Herrschaft blieb die Stellung und Funktion der Dolmetscher in den verschiedenen Verwaltungsbehörden prinzipiell dieselbe wie in den früheren Jahrhunderten. Aber da um diese Zeit die kommerziellen und diplomatischen Beziehungen zahlreicher und wichtiger wurden, wuchs der Bedarf an guten und zuverlässigen Dolmetschern, und so werden sie in den historischen Quellen immer häufiger erwähnt. Der gebräuchlichste Name für sie in den europäischen Quellen ist die italienische

Form „Drogman“ oder „Dragoman“, neben welcher die französische „Truchement“ lange Zeit in Gebrauch blieb. In den zahlreichen türkischen Seehäfen hatten alle türkischen Behörden ihre Dragomane, ebenso wie die dortigen Konsulate der fremden Mächte. Die Stellung der Dragomane in der Hauptstadt war natürlich bedeutender; die fremden Gesandtschaften hatten mehrere zu ihrer Verfügung.

Der bedeutendste Dragomanposten wurde indessen derjenige der türkischen Regierung. Als besonderes Amt wurde er vielleicht schon unter Muhammed II. geschaffen; aber der erste Dragoman der Pforte, der erwähnt wird, war der *Su Bashî* 'Ali Beg, der den Friedensvertrag von 1502 nach Venedig brachte. Nach ihm kam Yunus Beg, der 948 (1541/2) starb und oft als Kundschafter nach Venedig ging; er war der Erbauer einer Moschee in Konstantinopel, genannt Durughmân Masdjidi (*Sağir-nâ Othmanî*, IV, 677; *Hadîkat al-Djavanî*, N<sup>o</sup> 226). Yunus Beg war Grieche, und sein Nachfolger Ahmed war ursprünglich ein Deutscher aus Wien mit Namen Heinz Tulman. Ein anderer Dragoman im Dienste der Pforte des XVI. Jahrhunderts war Murâd Beg, ein Ungar, der in der Schlacht bei Mohács gefangen genommen wurde und bekannt ist als der Autor einer Apologie des Islâm und besonders einer dreisprachigen religiösen Hymne in Türkisch, Lateinisch und Ungarisch (hrsg. von F. Babinger, in *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit*, Berlin 1927; für historische Angaben über die Dragomane der Pforte vgl. auch S. 38 ff. dieses Buches). Um diese Zeit waren wahrscheinlich schon mehrere Dragomane im Dienste der Pforte, von denen einer der *Bashî Terdjumân* war; sie waren fast ohne Ausnahme Christen (Griechen, Deutsche, Italiener). Da die auswärtigen Beziehungen des Osmanischen Reiches immer wichtiger und schwieriger wurden, wuchs der Einfluss der Dolmetscher der Pforte immer mehr, bis im XVIII. Jahrhundert die Stellung eines Dragoman der Pforte in den einflussreichen griechischen Familien Mavrocordato und Ghika fast erblich wurde; es wurde Sitte, dass sie zum Fürsten eines der Donaufürstentümer ernannt wurden, nachdem sie das Amt eines Dragoman innegehabt hatten. Da es um diese Zeit noch eine Seltenheit war, dass die Türken selbst europäischen Sprachen kannten, war es unvermeidlich, dass der Einfluss dieser Vermittler auf die auswärtige Politik sehr stark war; anderseits waren Hinrichtungen von früheren Ersten Dolmetschern nicht selten. Erst unter der Regierung Mahmud's II. war die türkische Regierung im Zusammenhang mit der wachsenden Bedeutung des *Re'is Efendi* imstande, sich von der Hilfe dieser nicht immer vertrauenswürdigen Staatsdiener frei zu machen. Eine besondere Untersuchung über die Rolle, die die Dragomane der Pforte in der türkischen Politik gespielt haben, ist noch nicht gemacht. Ein unvollständiges Verzeichnis der Dragomane gibt von Hammer, *G O R*, VII, 627.

Die Dragomane der Gesandtschaften und Konsulate waren oft nicht weniger mächtige internationale Vermittler. Sie gehörten gewöhnlich zu derselben Volksklasse, nämlich zu den ortsansässigen Christen, wie diejenigen im türkischen Dienst. Die Verträge oder Kapitulationen und auch die Diplome (*Berât*), die ihnen vom Sultan verliehen wurden, garantierten ihnen den Schutz der Nation, deren Konsulat oder Gesandtschaft sie dienten. Eine ihrer besonderen Aufgaben, die ausdrücklich in den Kapitulationen erwähnt wird, geht auf das Recht

der Konsuln zurück, sich in den Prozessen ihrer Untertanen durch ihre Dragomane vor den türkischen Gerichten vertreten zu lassen. Diese Aufgabe hatte sich auf natürliche Weise aus der Bedeutung der Dragomane seit dem Mittelalter entwickelt. Da indessen seit dem XVIII. Jahrhundert der Einfluss der europäischen Mächte und ihrer Vertreter in der Türkei überwog, wurde die Einmischung in türkische Angelegenheiten, wie sie von den Dragomanen ausgeübt wurde, für die Pforte untragbar; überdies machten die Konsulate einen zu ausgiebigen Gebrauch von ihrem Recht, türkische Untertanen als Dragomane anzustellen, indem sie diese dadurch der Autorität ihrer Regierung entzogen. Durch die Vorstellungen der Pforte wurde im Jahre 1863 ein Abkommen mit den fremden Botschaften erreicht, wodurch die Berechtigung der Gesandtschaften und Konsulate, eingeborene Dragomane zu ernennen, eingeschränkt wurde. Um diese Zeit hatten indessen die meisten europäischen Regierungen begonnen, eine besondere Dragoman-Karriere für ihre Landsleute zu schaffen, für die eine sorgfältige wissenschaftliche Ausbildung erforderlich war. So waren in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts und zu Beginn des XX. Jahrhunderts die Ersten Dragomane bei den Gesandtschaften der Grossmächte in Konstantinopel die berufenen Sachverständigen, um Verhandlungen aller Art mit der Pforte zu führen, besonders in bezug auf die Interpretation der Kapitulationen und die Anwendung der besonderen Exterritorialrechte, die aus diesen Verträgen herrührten. Demzufolge weigerte sich die türkische Regierung, als sie 1914 die Kapitulationen abschaffte, zugleich fremde diplomatische oder konsularische Beamte mit dem Titel Dragoman anzuerkennen. Daher wird der Titel in der Türkei offiziell nicht mehr gebraucht.

*Litteratur*: L. de Mas Latrie, *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique Septentrionale*, Paris 1866, S. 186 ff., 285 ff.; von Hammer, *G O R*, Index; Martens-Skerst, *Das Consularwesen und die Consularjurisdiction im Orient*, Berlin 1874; G. Pellissé du Rausas, *Le Régime des capitulations dans l'Empire ottoman*, Paris 1910; H. Almkvist, *Ein Dragoman-Diplom aus dem vorigen Jahrhundert*, Upsala 1891. (J. H. KRAMERS)

**TEREK**, grosser Strom in Kaukasien (Länge etwa 500 km, die Breite beträgt an manchen Stellen bis  $\frac{1}{2}$  km). Der Terek ist in seinem oberen Lauf ein Gebirgsstrom und auch weiter unten so reissend, dass auf ihm keine Schifffahrt möglich ist.

Während der Blütezeit der arabischen geographischen Wissenschaft (IV. — X. Jahrhundert) muss das Gebiet des Terek zum Reiche der Khazar [s. d.] gehört haben; dieser Teil des Khazarenreiches wird von den arabischen Geographen nicht beschrieben und der Terek nicht erwähnt. Der Name erscheint wohl zum ersten Male in der Geschichte der Kämpfe zwischen Berke [s. d.] und Hülâgü [s. d.] Anfang 661 (November–Dezember 1262) bei Rashid al-Din, ed. Quatremère, S. 394. Von Hamid Allâh Kâzwinî (*G M S*, XXIII, 259) wird der Terek (in der Übersetzung von I. e. Strange, S. 250 Turk) neben dem Itil (der Wolga) als Fluss im Dasht-i Kipçak [s. KIPÇAK] erwähnt. Das Terek-Gebiet gehörte damals zum Reiche der Goldenen Horde und ist wohl zugleich mit diesem Reiche



im VIII. (XIV.) Jahrhundert islamisiert worden. Wenige Jahre nach der Eroberung von Astrachan [s. d.] im Jahre 1554 erschienen russische Kosaken auch am Terek und bildeten hier das „terskische Kosakenheer“ (*Terskoje kazaŭje voisko*); zuerst war es unabhängig von Moskau, später wurde es dem russischen Reiche einverleibt. Für das politische Leben der islamischen Welt hat das Terek-Gebiet keine grosse Bedeutung gehabt, selbst die Festung Kizlar am Nordufer des Terek ist trotz ihres türkischen Namens von den Russen im Jahre 1735 erbaut worden.

*Litteratur:* Ausser der im Texte selbst angegebenen noch E. Weidenbaum, *Putevoditel' po Kavkazu*, Tiflis 1888. (W. BARTHOLD)

**TERNATE**, kleine, sehr vulkanische Insel, westlich von Halmahera, im östlichen Teil des Malaiischen Archipels. Zusammen mit verschiedenen anderen kleinen Inseln und Inselgruppen bildet sie administrativ eine Unterabteilung der zum Gouvernement der Molukken gehörigen Residentschaft Ternate. Nur ein Teil der Insel untersteht der direkten Gewalt der Niederl.-Indischen Regierung; der andere Teil gehört zu der sich selbst verwaltenden Landschaft Ternate, welche sich auch über einige Stücke von Halmahera, den Sula-Archipel und einige andere Inseln erstreckt. Von jeher hat der Handel in Speereien viele Fremde nach diesen Gegenden gelockt; die Bevölkerung, besonders des Gouvernementsgebietes, ist daher stark gemischt; der Hauptbestandteil zeigt starke Übereinstimmung mit den einheimischen Bewohnern von Nordhalmahera. Der Wohlstand ist nicht gross, zum Teil, weil die Arbeitslust gering ist; man lebt besonders vom Fischfang, daneben von primitiver Landwirtschaft. Die Sprache, das Ternatanische, ist die *lingua franca* des Archipels der Molukken; sie gehört zur (nicht-indonesischen) nordhalmaherischen Sprachgruppe und ist ein ziemlich degeneriertes Spezimen derselben. — Die ältere Geschichte dieser Gegenden ist wenig bekannt. In der Zeit, über die unsere Kenntnis zunimmt, war die Nordostecke des Archipels über 4 Reiche verteilt: Ternate (damals Gapi genannt), Djailolo, Tidore, Batjan. Zwischen diesen Reichen muss ein gewisser Zusammenhang bestanden haben (die Überlieferung führt ihren Ursprung auf ein Reich zurück), trotzdem scheinen sie fortwährend einander bekämpft zu haben. Ursprünglich hatte Djailolo einen gewissen Vorrang, musste diesen aber später an Ternate abtreten; und besonders im XV. und XVI. Jahrhundert hat Ternate grosse Expansionslust gezeigt. — Über die Zeit und die Weise des Eindringens des Islām besitzen wir nur wenige und unsichere Berichte. Nach einer Überlieferung soll bereits unter dem von 1465–86 regierenden Fürsten Kaitjil Gapi Baguna (auch Marhūm genannt) ein javanischer Kaufmann Husain (oder Dato Mawla Husain) die muhammedanische Lehre in Ternate verkündet haben, und es soll ihm sogar gelungen sein, den Fürsten zu bekehren. In der inländischen Geschichtsschreibung wird dieser Marhūm jedoch noch nicht zu den muhammedanischen Fürsten gezählt; die Reihe der muslimischen Herrscher beginnt erst mit seinem Sohn Zainu 'l-'Abidin (1486–95?), der auch als erster den alten Fürstentitel *Kolano* durch den eines Sultans ersetzt. Unter diesem Fürsten soll sich die gesamte Bevölkerung zum Islām bekehrt haben. Von ihm wird weiter erzählt, dass er eine

Reise nach Java unternommen habe, um sich in Giri genauer in den Glaubenssätzen des Islām unterrichten zu lassen. — Jetzt zeigt der Islām sich hier in derselben Form wie in anderen Teilen Indonesiens; verschiedene alte heidnische Gebräuche bestehen noch, jedoch die hauptsächlichsten Vorschriften des Islām werden ziemlich treu befolgt, besonders in der Umgebung des Fürsten. Es herrscht kein Fanatismus. — Die Portugiesen waren die ersten Europäer, die (Anfang des XVI. Jahrhunderts) einen Kontrakt mit Ternate abschlossen; als im Anfang des XVII. Jahrhunderts auch die Holländer in den Molukken erschienen, begann ein unaufhörlicher Kampf zwischen diesen und den Spaniern und Portugiesen; 1683 erkennt Ternate die Souveränität der Ostindischen Compagnie an. 1915 wurde der regierende Sultan, wegen seiner illoyalen Haltung, seiner Würde enthoben; seitdem liegt die Gewalt über die sich selbst verwaltende Landschaft in den Händen des Rates der Landesgrossen.

*Litteratur:* Ausführliche Angaben in: T. S. A. de Clercq, *Bijdragen tot de kennis der residentie Ternate*, Leiden 1890; siehe ferner: *Legende en geschiedenis van Ternate*, in *Tijdschrift van het Binnenlandsch Bestuur*, LI (1916), 310. (W. H. RASSERS)

**TESHIRIN**, Name der beiden ersten Monate des syrischen Kalenders. Er kommt schon in palmyrenischen Inschriften vor und bezeichnet dort nur einen Monat, nämlich den ersten (im jüdischen Kalender siebenten), während der auf ihn folgende Kānūn [s. d.] hiess. Im Kalender der syrischen Kirche finden wir aber diesen Namen als Bezeichnung für zwei Monate, den 3. und 4. syrischen = 9. und 10. jüdischen, Kislēw und Tēbhēh, während der ursprüngliche Kānūn durch einen zweiten Teshrin-Monat ersetzt ist. Als Zwischenglied in der Entwicklung der vier ersten syrischen Monatsnamen von lauter verschiedenen zu je 2 gleichen hat A. v. Gutschmid den Kalender von Heliopolis erkannt, dessen erste vier Monate die Namen Ag, Thorin, Gelōn und Chanu tragen. Die letzten drei Namen entsprechen Tishrī, Kislēw und Kānūn. Die Entwicklung von Gelōn zu Kānūn erklärt sich durch Buchstabenverwechslung, während die Ersetzung von Ag durch Tishrī auf jüdischen Einfluss zurückzuführen sein könnte. Die Syrer unterschieden beide Teshrin durch den Zusatz *kedēm* bzw. *hrāy* (so al-Birūnī), wofür die Araber *al-awwal* und *al-ākhīr* oder *al-thānī* sagten.

Zeitlich fallen beide Monate mit dem römischen Oktober und November zusammen und haben 31 und 30 Tage. In den beiden Monaten gehen die vier ersten Mondstationen unter und die 15.–18. auf. Die Daten, an denen dies der Fall ist, sind für al-Birūnī der 10. und 23. T. I und der 5. und 18. T. II, für al-Kazwīnī der 18. und 31. T. I und der 13. und 26. T. II. Im Jahre 1300 der Seleukidenära (= 989 n. Chr.) gingen nach al-Birūnī's Angabe die Sterne der je vier Stationen auf, bzw. unter am 22. T. I und am 5., 18. und 31. T. II.

*Litteratur:* al-Birūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 60, 70, 347–49; al-Kazwīnī, *Adjā'ib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, I, 42 ff., 47 f., 75 (deutsche Übersetzung von Ethé, S. 88 ff., 98 ff., 153 f.); Th. A. Cook, *A Glossary of the Aramaic Inscriptions*, 1898, s. v. תשרי; G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, 1903, s. Qadēm v.; A. v. Gutschmid, *Kleine Schriften*,

II (1890), 647 ff.; Ginzel, *Handb. d. math. u. techn. Chron.*, I, 204; III, 33. (M. PLESSNER)

**TETUAN.** [Siehe TIT'AWİN.]

**TEWFIK MEHMED**, mit dem Beinamen Çaylak Tewfik, türkischer Schriftsteller und Publizist, geb. Şaban 1259 (September 1843) als Sohn des aus dem Janitscharen-Milieu stammenden Muṣṭafā Agha und einer Freigelassenen in Konstantinopel; gest. 1311 (1893) ebendort. Er trat nach einer ziemlich lückenhaften Ausbildung in ein Bureau beim Kriegsministerium ein. Durch Filib Efendi, den Gründer und Herausgeber der Zeitungen *Waḳīt* und *Mukhbir*, in das Pressewesen eingeführt, wandte er sich mehr und mehr der Journalistik und Schriftstellerei zu, die nur durch seine längere oder kürzere Amtstätigkeit als Sekretär in Konstantinopel und in der Provinz (in Brussa, Serajevo, Bihać) unterbrochen wurde. Recht gut scheint es ihm nirgends gegangen zu haben, und das Journalistenelend hatte er, bei dem despotischen Vorgehen der Regierung gegen die Presse, bis zur Neige durchzukosten. Er war anscheinend auch als Lehrer der Stilistik tätig, obwohl gerade die Stilistik ihm bei Beginn seiner Tätigkeit die grössten Schwierigkeiten gemacht hatte. Er war Mitarbeiter an den Zeitungen *Mukhbir*, *İstanbul*, *Teraḳkî*, *Baṣiret*, begründete im Auftrage des Walî von Brussa die Druckerei und offizielle *Wilâyet*-Zeitung *Khudâwendigâr* in Brussa und selbständig die politischen Zeitungen *‘Aşr* und *‘Othmânî* und die Witzblätter *Gewese*, *Leṭaif-i Akbâr* und *Çaylak*.

Daneben entfaltete er eine reiche schriftstellerische Tätigkeit, besonders auch für die Anekdotenliteratur. Seine Werke sind vor allem wichtig für das türkische Folklore, da er die grosse Bedeutung der Fixierung der allmählich abbröckelnden alten Sitten erkannte. Ein bleibendes Verdienst sichert ihm besonders sein *İstambolda bir Sene*. Seine Werke, die meist in Lieferungen erschienen und deshalb zum Teil nicht vollendet sind, umfassen folgende Bücher: *Dheil-i Leṭaif-i İnshâ*; *Akhiyâr-ın Nizâm-ı Alem Terjümesi*; *Karik-i Shu'arâ*, 1290; *Meşâhür-i ‘Othmanîye*, 1293; *Athar-i perişân*; *Muḍarriṣ-ı Şevâḥat-name-i*, 1294; *Gharib-i Hikâyât*; *Leṭaif-i Nâz ed-Din*, 1299; *İstambolda bir Sene*, 1299—1300; *Bü adem*, 1299—1302; *Takhrîr-i Kherabat*, 1300; *İki Gelen Odan*, 1301; *Tarikh-yakshî an yuz yelmish Dymayetleri*, 1302; *Khar-me-i Leṭaif*, 1303; *Leṭaif-e-Zerâif*; *Uşuk-i İnsha u-Kitâbet*; *Shumrukhi Edeb*.

**Litteratur:** Th. Menzel, *Türkische Bibliothek*, II, III, IV, V, X, XIII, besonders seine Selbstbiographie, X, 20—36; Brusali Mehmed Tâhir, *‘Othmanî Mu‘ellifleri*, Stambul 1333, II, 117; Horn, *Geschichte der türkischen Moderne*, Leipzig 1902; Wl. Gordlewski, *Očerki po novei osmanskoj literature*, Moskau 1912, S. 96—99. (Th. MENZEL)

**TEWFIK FIKRET**, eigentlich Mehmed Tewfik mit dem später angenommenen Dichternamen Fikret, der den anfänglichen Dichternamen Tewfik Nazmî ersetzte, bedeutender türkischer Dichter und Rhythmiker, Begründer der neutürkischen Dichterschule.

Geboren am 28. Şahbân 1284 (25. Dezember 1867) in Konstantinopel als Sohn des Sekretärs der Fâtîme Sultân und späteren *Muṭaṣarrif* Husein Efendi (aus einer aus Çerkesh in Anatolien stammenden Notabelfamilie) und der Khadidja Refi'a

Khanîm, einer Inseltürkin (wohl ursprünglich griechischer Herkunft) aus Chios, erhielt er eine sorgfältige Erziehung, besuchte zuerst die Maḥmûdiye Walide Rüşdiyye-Schule in Akserai. Als diese wegen des Zustromens der *Muhâdjir* im russisch-türkischen Kriege geschlossen wurde, trat er 9-jährig in das Ghalata-Lyzeum (*Ghalata Seray Sultanî*) ein, mit dem er dann fast sein ganzes Leben durch in Verbindung bleiben sollte. 11-jährig verlor er seine Mutter, die mit ihrem älteren Bruder sich auf die Pilgerfahrt nach Mekka begeben hatte, wo beide in der Wüste der Cholera erlagen (Fikret, dem der Verlust erst später beim Tode seiner Schwester recht zum Bewusstsein kam, hat ihr die ergreifende *Meṭhve: Hemdîrem Kün* 1318 [1900] gewidmet). Als Kind sehr unbändig und eigenwillig, wurde er später musterhaft beherrscht, ernst, fast menschenscheu und grüblerisch. 1304 (1886/7) absolvierte er die Schule als Bester und trat in ein Bureau der Hohen Pforte ein, das er 1311 verliess, da seiner ehrlichen Natur das für die damalige Türkei typische untätige Kanzleileben widerstrebte. Gleichzeitig war er als Lehrer an der Handelsschule in Gedik Paşa für Französisch, Türkisch und Kalligraphie tätig. 1306 (1888/9) wurde er Lehrer für Türkisch am Ghalata-Serai-Lyzeum, das er 1311 (1893) wegen der von der Regierung verfügten Gehaltskürzung verliess. 1312 (1894/5) wurde er Lehrer am Robert College in Rumeli Hışâr, dem er bis zu seinem Tode treu blieb. In Rumeli Hışâr erbaute er sich auch sein Heim Ashiyân mit herrlicher Aussicht, wo er mit seiner Frau Nâzime, einer Cousine, die er 1306 (1888) geheiratet hatte, und seinem Sohne Khalûk, dem er einen Gedichtband gewidmet hat, in idyllischer dichterischer Ruhe lebte und das er seinen künstlerischen Neigungen entsprechend (er zeichnete auch selbst) ausschmückte. (Es ist eine seltsame Fügung, dass seine Mutter auf der Pilgerfahrt starb, sein Sohn Khalûk aber in Glasgow Christ wurde und, in Amerika als Ingenieur tätig, für das Türkentum verloren ist).

Seit 1307 war er Mitarbeiter an der Zeitschrift *Mirzâd* (die von dem Dichter Ismâ'il Şefâ herausgegeben wurde). 1309 gründete er mit litterarischen Gesinnungsgenossen die Zeitung *Ma'lûmât*, die nach 24 Nummern von der Zensur geschlossen wurde. 1311 übernahm er die litterarische Leitung der 1890 von Ahmed Hşân gegründeten illustrierten Zeitschrift *Therwet-i Fünûn*. Damit begann seine breite litterarische Einwirkung, die ihn in kurzer Zeit zu einem der berühmtesten Schriftsteller machte. Nachdem er unter dem ‘Abd ül-Hamid'schen System mancherlei Beschränkungen erfahren hatte, wurde er nach der Revolution 1908 von der jungtürkischen Regierung zum Direktor des Ghalata-Serai-Lyzeums ernannt, da er den Posten des Unterrichtsministers ablehnte. Er suchte die Schule zu einer türkischen Musteranstalt zu machen, kam aber bald mit der Formalistik und dem Bürokratismus des Unterrichtsministeriums in Konflikt und trat 1910 (1327) endgültig zurück, um nur noch seiner Dichtung und der Lehrtätigkeit im Robert College zu leben. Aus dieser Zeit stammt auch sein Reformprogramm eines neuen türkischen Schultyps (*Yeni Mekteb*), das aber nicht zur Durchführung gelangte. Nach längerer Krankheit starb er am 18. August 1915 (1331).

Schon mit 14 Jahren begann Fikret *Ghazele*, natürlich im alten Stil, zu schreiben (*Muntaḥhabât-i Terdjümân-i Haḳîqat*, S. 533). Seine dichterische



terischen Fähigkeiten bildete er unter seinen Literatur-Lehrern Feizî, Mu'allim Nâdjî und besonders Redjâ'i-zâde Ekrem aus, der bleibenden Einfluss auf ihn, wie auf die ganze junge Generation gewann. Ekrem war es auch, der ihn zum Hauptredakteur der *Therwet-i Fünin* bestimmte. Für die *Therwet* brach mit der Tätigkeit Fikret's eine neue Ära an. Die Zeitschrift wurde tonangebend in der ganzen neuen türkischen Litteratur, die man direkt als die Tewfik Fikret-(Poesie) und Khâlid Ziyâ-(Prosa) Periode bezeichnet. Bald schlossen sich alle Mitarbeiter der von Husein Djâhid herausgegebenen abendländisch orientierten literarischen Zeitschrift *Mekteb der Therwet* an, die als Mitarbeiter 'Ali Ekrem, 'Abd ül-Hakîk Hâmid, Djenâb Shehâb ed-Din, Khâlid Ziyâ, 'Ali Nâdir, Husein Nâzîm, Ahmed Reshîd zählte. Die orientalische Richtung in der neuen Litteratur blieb durch die *Musawwer Ma'lûmât* vertreten.

Zwei Jahre nach seinem Eintritt gab Fikret sein Hauptwerk: *Rubâb-i shikeste*, „die zerbrochene Laute“, heraus (*Edebiyât-i djedide Kütiüb-khânesi*, N<sup>o</sup>. 2, Stambul 1314 [1896]), das einen beispiellosen Erfolg hatte und viele Neuauflagen (später mit Einfügung seiner späteren Werke) erlebte. 1317 (1899) schrieb er *Sis* (Nebel), sein schwungvollstes, gegen den despotischen Druck 'Abd ül-Hamîd's gerichtetes Gedicht. Heute wirkt es nur noch matt. Nach der Revolution liess er sein *Rudjû'* folgen. 1318 (1900) schrieb er die *Merthiye: Hemshurom itin*; 1322 (1904) anlässlich des misslungenen Attentats auf 'Abd ül-Hamîd: *Lahza-i tekkhür*; 1908: *Millet Sharkışi*. In N<sup>o</sup>. 1 der von ihm 1908 neugegründeten Zeitung *Tanin* veröffentlichte er *Sis* und *Rudjû'*, die früher nur heimlich von Hand zu Hand gegangen waren. 1327 (1909) erschienen *Doğan beshe dogru*, das rückhaltlose Zustimmung in einer Spezialnummer der Zeitschrift *Fedj-i âti* fand, *Rubâbîn Djewâbl*, *Khalûkîn Defteri* (als Faksimile in der *Edebiyât-i djedide Kütiüb-khânesi*, N<sup>o</sup>. 31). 1328 (1910) erschien die Dichtung *Khanyaghma*, 1330 eine Sammlung von Kinderliedern im Parmak Hisâbî: *Shermin*, sein letztes Werk überhaupt.

Der Umfang seiner Werke ist nicht gross, aber ihre Bedeutung war einzigartig für die türkische Litteratur.

Fikret ist jetzt eine viel umstrittene Persönlichkeit. Während er zu Lebzeiten bis zum Himmel erhoben und als klassischer dichterischer Genius gepriesen wurde, sucht man seit seinem Tode seine Bedeutung zu verkleinern und ihm sogar die Eigenschaft eines wirklichen Dichters abzusprechen und ihn als blossen Virtuosen und geschickten Reimschmied zu charakterisieren. Nach einem märchenhaft raschen Aufstieg zur Berühmtheit erfolgt der Rückschlag. Kurz kennzeichnet diese moderne Auffassung folgender Ausspruch: „Fikret ist in der türkischen Litteratur als Künstler unsterblich, als Mensch unvergänglich, als Dichter vielleicht schon vergessen“.

Wie jeder Dichter ist Fikret aus seiner Zeit und seinem Milieu heraus zu verstehen, wenn man ihm gerecht werden will. Er ist in der Technik der vollendete Meister, der Schöpfer der türkischen Renaissance, der Hauptvertreter der okzidentalischen Richtung. Die vorausgehende Periode (Kemâl-Hamîd-Ekrem) hatte den persisch-arabischen Formenzwang abgeschafft, aber den orientalischen Geist gelassen. Es galt nun, die muslimische Lebensanschauung zu beseitigen und durch die

abendländische d. h. die französische zu ersetzen. Zu Vorbildern nahm sich Fikret die Franzosen, besonders François Coppé, Lecomte de Lisle und Sully Prudhomme neben Musset, Lamartine, Baudelaire und Verlaine.

Er schuf eine neue Dichtungssprache, schuf neue Reimregeln auf der Grundlage, dass der Reim nicht für das Auge, wie es bei Ekrem und 'Abd ül-Hakîk Hâmid der Fall ist, sondern für das Ohr bestimmt ist. Bei seinem feinen Sinn und gesunden Geschmack gelang es ihm, die Sprache ihrem Geist und Aufbau nach türkisch zu gestalten, die sprachliche Anarchie zu beseitigen, das Fremde und den Rhythmus zu türkisieren, wenn er auch lexikalisch gegen die Überfremdung des Türkischen mit arabischem und persischem Wortgut nichts einzuwenden hatte, und seine Gedichte noch sehr viel seltene nichttürkische Wörter enthalten. Was Nâmik Kemâl für die Prosasprache geleistet hat, das gelang Fikret für die Sprache der Dichtung. Die von ihm aufgestellten und befolgten Regeln sind jetzt so allgemein angenommen, dass sie gar nicht mehr als Neueinführung empfunden werden. Sein Hauptaugenmerk galt der Sprache als solcher, weit mehr als dies bei irgend einem anderen Dichter der Fall ist. An sprachlicher Korrektheit kommt er Mu'allim Nâdjî gleich, an Sprachmeisterschaft übertrifft er alle. In der Vollendung seiner Sprache und der Fehlerlosigkeit seiner Verse, an denen selbst die erbittertsten Gegner der „Decadence“, wie Ahmed Miðhat, nichts auszusetzen hatten, aber auch in der Unbeseeltheit ihrer Marmorglatte erinnert er etwas an Platen.

Schon in seinen ersten Ghazelen treten diese seine Eigenschaften hervor, obwohl er hier noch völlig unter dem Einfluss der Alten steht. Rasch entwickelte sich dann seine Sprachgewalt und seine Rhythmik, die ihn von allen anderen unterscheiden und die ihn für alle anderen zum Vorbild gemacht haben.

Im Gegensatz zu der alten Dichtung, die jeden Vers als in sich geschlossene Sinnereinheit enden lässt (weshalb besonders beim Ghazel die Verse so willkürlich umstellbar sind), lässt Fikret den Satz durch eine Reihe von Versen laufen. Dadurch gewinnen seine Verse eine Biegsamkeit und Natürlichkeit, die der schon von Hâmid gepflegte Versdialog noch vermissen lässt. Die Sprache seiner Verse sucht, was vor ihm schon Nefî versucht hat, sich melodisch dem Inhalt anzupassen. Besonders bemerkenswert ist die Einführung des Sonetts, das seitdem stark im Türkischen gepflegt wird.

In den Versmassen ist er noch absolut quantifizierend, mit Ausnahme seiner Kinderlieder. Sonst hätten ihn auch die Anhänger der alten Schule nicht so unbestritten als Dichter empfinden können.

Fikret ist ein grüblerischer Geist, der mit tiefem Ernst, unbeirrbar der Stimme seines Herzens und Gewissens folgend, die moralischen, religiösen und politischen Probleme seiner Zeit behandelte. Doch ist er kein Philosoph, der Menschheitsprobleme lösen könnte, kein Metaphysiker, der bis in die Tiefen der Seele hinabsteigt. Seine Gedankengänge sind durchaus alltäglich, manchmal sogar trivial. Typisch für den Unglauben seiner Zeit sind sein *Inanmak İhtiyâdî* und sein *Ta'rikh-i kadim*. In der vergifteten Atmosphäre der 'Abd ül-Hamîd'schen Despotie und weiterhin zur Zeit der zügellosen jungtürkischen Parteiwirtschaft erfüllte er mit

seiner reinen, in sich gefestigten Persönlichkeit, seinem ersten Pflichtgefühl und seiner heiligen Begeisterung durch seine Dichtung seinem Lande gegenüber eine hohe Aufgabe, so dass man der Jugend zurufen konnte: „Werde dir selbst gegenüber wie Fikret, deinem Vaterlande gegenüber wie Nâmilî Kemâl!“ Wie er jedem seiner Gedichte etwas Lehrhaftes aufzutragen verstand, so wirkte er vorbildlich als Erzieher der türkischen Jugend. Er glaubte an die Macht der Erziehung.

Tewfik Fikret ist ein Dichter, wenn auch nicht von der Grösse, die seine Mitwelt ihm zugesprochen hat. Es fehlt ihm aber die hinreissende dichterische Wucht eines Nâmilî Kemâl, besonders in den Gedichten seiner zweiten Periode. Auch seine die Despotie geisselnden Gedichte, wie sein schwungvolles *Sis*, das seinerzeit von der Jugend wie ein Evangelium aufgenommen wurde, wirken heute viel farblos und unwirklicher. Sie sind nicht so aus innerster Not geboren wie die Verse Kemâl's. Fikret besang auch das Kleinste und Unscheinbarste, viel weiter gehend als Ekrem, der zwar behauptet hatte, alles sei Gedicht, es praktisch aber auf Blumen, Wolken, Wasser, Morgenröte usw. bezogen hatte. Eine Anzahl der Gedichte, die Fikret, der damaligen Mode folgend, zu Zeitschriftenbildern schrieb, fanden im *Kubâb-i şikeste* Aufnahme. Besonders hervorzuheben sind die scharf umrissenen Gedichte zur Charakteristik Nedim's, Nef'i's, Fuzûlî's und Hâmid's. Dass ihm das Dichten schwer wurde und er lange mit dem Stoff und dem Worte ringen musste, bis ihm ein Gedicht gelang, ergibt sich nicht nur aus seinen eigenen Worten und der Gequältheit, die manche Gedichte verraten und die ihre Wirkung als Kunstwerk beeinträchtigen, sondern auch aus dem nicht grossen Umfang seiner Produktion.

**Litteratur:** Ausser den oben genannten Werken Tewfik Fikret's und seinen in Zeitschriften und Anthologien verstreuten Gedichten: *İkdam*, N<sup>o</sup>. 6648, 20. August 1915; Brusali Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Stambul 1333, II, 380; Nuzhet Hâşim, *Millî Edebiyâtı dogru*, Stambul 1918, S. 169; Rüşen Eshref, *Tewfik Fikret. Havâtına dair Khâtireler*, Stambul 1919; Isma'il Habîb, *Türk Tedjeddüd-i Edebiyâtı Tarîkhi*, Stambul 1340, S. 440—57; Köprülü-zâde M. Fu'ad, *Bugünkü Edebiyât*, Stambul 1342, S. 324—29; Isma'il Hikmet, *Türk Edebiyâtı Tarîkhi*, Baku 1925, S. 713—97; Şâlih Nigârî Kerâmet, *Fikretin Hayât ve-Etheri*, Stambul 1926; İbrâhîm 'Alâ ed-Din, *Tewfik Fikret. Büyük Adamlar Serisi*, I, N<sup>o</sup>. 34, Stambul 1927; Daul, Stambul, N<sup>o</sup>. 7, 13; Horn, *Geschichte der türkischen Moderne*, Leipzig 1902; Wl. Gordlewski, *Očerki po novoi osmanskoj literature*, Moskau 1912; Th. Menzel, *Die türkische Literatur*, in Hinneberg's *Kultur der Gegenwart*, I, Abt. VII<sup>2</sup>, Leipzig 1925. (TH. MENZEL.)

**TEWFIK PASHA**, Khedive von Ägypten (1879—92), wurde geboren am 15. Dez. 1852 als ältester Sohn des Khediven Isma'il Pasha. Seine Erziehung genoss er in Ägypten und begann seine politische Laufbahn im Alter von 19 Jahren als Präsident des Staatsrates (*al-Madylis al-khususi*). Nachdem Nubar Pasha sein Amt niedergelegt hatte, wurde Tewfik Pasha am 10. März 1879 von seinem Vater zum Premierminister ernannt. In seinem Kabinett war wie in dem vorausgegangenen ein Engländer Finanzminister und ein Franzose Minister für öffentliche Arbeiten. Aber schon am 9.

April 1879 verabschiedete Isma'il durch eine Art Staatsstreich das neue Kabinett, und Sharif Pasha [s. d.] wurde Premierminister. Bald danach führten die politischen Schwierigkeiten dazu, dass Isma'il vom Sultan abgesetzt wurde (26. Juni), und Tewfik folgte ihm nach dem Erbfolgesetz von 1866 auf dem Thron.

Schon zu Beginn seiner Regierung sah Tewfik Pasha sich beträchtlichen Schwierigkeiten gegenüber. Der Entwurf einer Verfassung, die Sharif Pasha kurz nach der Thronbesteigung dem Khediven vorlegte, wurde nicht bestätigt, und Sharif reichte seine Demission ein (18. August). Eine kurze Zeit lang war Tewfik dann sein eigener Premierminister, aber bald wurde Riyâd Pasha auf diesen Posten berufen; dieser hatte ihn nahezu zwei Jahre inne bis zum Ausbruch der Meuterei des 'Arabi Pasha. Inzwischen war die „Doppel-Kontrolle“ Englands und Frankreichs über die Finanzen wiederhergestellt, und im Jahre 1880 schien Ägypten in eine neue Blütezeit einzutreten. Im Januar 1880 aber begannen die ersten Unruhen in der Armee, die zur nationalistischen Revolte des 9. September führten, um Sharif Pasha wieder zur Macht zu bringen. 'Arabi Pasha erschien bald als der hervorragendste Mann in der nationalistischen Bewegung. Der Khedive hatte keine starke Partei hinter sich, auf die er sich zur Aufrechterhaltung seiner Autorität gegenüber dieser Bewegung hätte stützen können, und ebenso war auch die Stellung des Oberherren von Ägypten, des türkischen Sultans und natürlichen Beschützers der Regierung des Khediven, selbst zu schwach, als dass dies von irgend einer Bedeutung hätte sein können. So blieb dem Khediven in der folgenden Zeit nichts anderes übrig, als eine passive Rolle zu spielen und die Nationalisten schalten und walten zu lassen. Eine der nationalistischen Massnahmen war die Einberufung einer Nationalversammlung von Notabeln, aber obwohl die nationalistischen Führer sich anfangs mässig zeigten, riefen die internationalen Finanzwirren zuletzt doch eine ernstliche fremdenfeindliche Stimmung im Lande hervor; sie fand ihren Höhepunkt in dem Blutbad in Alexandria (11. Juni 1882), was am 17. Juli die Beschießung der Stadt durch die britische Flotte zur Folge hatte. Der Khedive war mit seiner Regierung schon von der Hauptstadt nach al-Ramla in der Nähe von Alexandria geflohen, während 'Arabi, jetzt in offener Revolte gegen den Herrscher, sich nach dem ein paar Meilen entfernten Kafr-Dawar begab. Dies war die schwierigste Zeit in der Regierung Tewfik Pasha's. Er musste zwischen den Nationalisten und fremder Intervention wählen; zu derselben Zeit zog der Sultan in Erwägung, ihn abzusetzen und seinen Onkel 'Abd al-Halim an seine Stelle zu setzen, und dachte sogar an die Entsendung eines Heeres nach Ägypten, woran er aber durch die Haltung der europäischen Mächte gehindert wurde. Zuletzt wurde der nationalistische Aufstand durch die Militär-Intervention Englands niedergeschlagen (Schlacht bei Tell al-Kabir am 13. Sept. 1882), was die militärische Besetzung des Landes zur Folge hatte. Nach der Schlacht war Tewfik nach Kairo zurückgekehrt, aber der einzig mögliche Weg, unter diesen Umständen seinen Thron zu behalten, bestand jetzt darin, den Wünschen der besetzenden Macht beizupflichten. In der Tat war die Regierung des Khediven, die seit August 1882 wieder von Sharif Pasha geführt wurde, jetzt völ-



lig machtlos. Alle Massnahmen, die nach der englischen Besetzung Ägyptens mit Rücksicht auf die Verwaltung des Landes getroffen wurden, das neue Grund-Gesetz vom 7. Mai 1883, die internationale Regelung der Finanzverwaltung im Jahre 1884, mussten angenommen werden. Indessen bestand in den schwierigen Jahren, die nun folgten, ein loyales Zusammenarbeiten zwischen dem Khediven und dem britischen Residenten mit dem Titel eines Generalkonsuls, des späteren Lord Cromer. Eins der unheilvollsten Ereignisse in dieser Zeit war der Mahdi-Aufstand im Südan und die Aufgabe dieser Provinz durch Ägypten; dies geschah ganz gegen den persönlichen Wunsch Tewfik's, nachdem man sich vergeblich bemüht hatte, den Mahdi zu bezwingen (Khartūm fiel im Januar 1885). Erst um 1890 kündete sich für das Land eine bessere Zeit an. Bald danach, am 7. Januar 1892, starb Tewfik Pasha unerwartet in seinem Palast zu Hülwān. Auf ihn folgte sein ältester Sohn 'Abbās Hilmi.

Tewfik Pasha soll einen Charakter gehabt haben, der nicht fest genug war, um den drohenden politischen Schwierigkeiten die Stirn zu bieten. Insbesondere hat anscheinend die schwache Haltung, die er und seine Regierung gegenüber den ersten Regungen des Aufstandes im Heere einnahm, unweigerlich dazu geführt, dass ihm der Überblick über den Lauf der Dinge verloren ging. Andererseits hinterliess der Khedive den Ruf einer milden und aufgeklärten Persönlichkeit; von all denen, die persönlich mit ihm in Berührung kamen, war er geachtet, so von Lord Cromer und anderen europäischen Staatsmännern, die ihn geschildert haben. Im Alter von 21 Jahren hatte er eine Dame aus der Khediven-Familie geheiratet, und er lebte zeit seines Lebens streng monogam.

*Litteratur:* Djirdji Zaidān, *Maḥāhir al-Sharḥ*, Kairo 1910. I, 48 ff.; Lord Cromer, *Modern Egypt*, London 1911, bes. S. 715 ff.; A. Hasenclever, *Geschichte Ägyptens im 19. Jahrhundert*, Halle 1917, bes. S. 198 ff.

(J. H. KRAMERS)

**TEZKERA.** [Siehe TADHKIRA.]

**THĀ'**, Name des 4. Buchstabens im arabischen Alphabet mit dem Zahlwert 500. Seine Form ist ein horizontaler Strich, an seinen Enden aufwärts gebogen und mit 3 Punkten darüber. Durch diese 3 Punkte unterscheidet er sich von tā', dem 3. Buchstaben des Alphabets, der nur 2 Punkte hat. Diese Ähnlichkeit erklärt auch die Stelle des thā' unmittelbar nach tā'.

Von den anderen semitischen Alphabeten hat nur das südarabische eine besondere Form für den Laut th.

Etymologisch entspricht thā' dem kanaänischen ṯ, dem aramäischen (𐤌 früh-aramäisch ṯ), dem assyrischen ṯ, dem äthiopischen ሰ. Im Arabischen ist es öfters durch f ersetzt. (A. J. WENSINCK)

**AL-THA'ALIBI**, Nisbe dreier arabischer Schriftsteller:

1. ABŪ MAṢŪR 'ABD AL-MALIK B. MUḤAMMAD B. ISMĀ'IL, einer der fruchtbarsten Schöngeister des V. (XI.) Jahrh., von dessen Leben wir nichts weiter wissen, als dass er 350 (961) in Nisābūr geboren und 429 (1038) gestorben ist. Seine zahlreichen Kompilationen, in denen er es mit dem geistigen Eigentum seiner Vorgänger sehr wenig genau nimmt und sich selbst vielfach wiederholt, behandeln zumeist die Dichtung seiner Zeit sowie Lexikologie und Rhetorik.

Sein berühmtestes und für uns wichtigstes Werk ist die *Yatimat al-Dahr fī Maḥāsīn Ahl al-'Aṣr* über die Dichter seiner und der vorangegangenen Generation, nach Ländern geordnet, in der Hauptsache eine Anthologie mit meist nur ganz kurzen biographischen Notizen. Wie die meisten Werke seiner Art lief auch dies in verschiedenen Rezensionen um; das zeigt die Angabe Yāqūt's im *Irshād*, II, 320, dass er die in der ed. Damaskus, III, 33 zu findende Geschichte zu Kairo in einem von Yāqūb b. Aḥmed b. Muḥammed vom Verfasser überlieferten Exemplar gelesen habe, während sie in den beim Publikum sonst verbreiteten Texten fehle. Zu den von Pertsch, *Verz.* der ar. Hdss. zu *Gotha*, N<sup>o</sup>. 2127 und *GAL*, I, 284 aufgeführten Handschriften sind jetzt noch solche zu fügen in Paris (Blochet, *Catalogue des mss. ar. des nouvelles acquisitions*, Paris 1925) N<sup>o</sup>. 6442, in Cambridge (E. G. Browne, *Handlist*, 1900) N<sup>o</sup>. 1224 und in Nicholson's Besitz (*JRAS*, 1899, S. 912), sowie ein anonymes Auszug im Brit. Museum Or. 7743 (*Descriptive List*, S. 61); zu dem Druck Damaskus 1304 der Index von Mawlawī Abū Mūsā Aḥmed al-Ḥaḳḳ u. d. T. *Fā'idat al-'Aṣr*, a comprehensive index of persons, places, books etc. referred to in the *Yatimat al-Dahr*, the famous anthology of Tha'alibi, Calcutta 1915, *Bibl. Ind.*, N. S., N<sup>o</sup>. 1215. Eine erste Fortsetzung des Werkes schrieb schon der Verfasser selbst u. d. T. *Tatimmat al-Yatima*, zitiert von Yāqūt, *Irshād*, VI, 411 und in der Hds. Paris, N<sup>o</sup>. 3308 (s. Mīrzā Muḥammed zu Samarqandī's *Čahār Maḳāla*, S. 129; über ein Hs. in Aleppo s. *Revue de l'ac. ar. de Damas*, VII, 529—35), in anderen Hdss. wie der Berliner (s. *GAL*, a. a. O.) wird es einfach als *Dhail* bezeichnet; s. auch *al-Badr* (Tunis 1340), I, 2, 38 ff. Eine weitere, z. T. mit der *Tatimmat* sich deckende Fortsetzung schrieb al-Bāḳharzī [s. d.]. Eine nach den Stoffen geordnete Anthologie ist das *Kitāb Aḥsan mā samī'tu*, das in der Hds. der Köprülü-Bibliothek (s. Rescher, *MSOS As.*, IV, 164) erheblich umfangreicher ist als der nach einer Hds. der Kairoer Khediwalbibliothek hergestellte Druck, Kairo 1324, übersetzt von O. Rescher in *Et-Ta'alibi*, Heft 3, Leipzig 1916. Ein Seitenstück dazu ist das *Kitāb man ḡhaba 'anhu l-muṭrib*, dessen Autograph sich in der Lālelimoschee zu Stambul findet (N<sup>o</sup>. 1946, vgl. Rescher, *MO*, VII, 105); es ist gedruckt in der Sammlung al-Tuḥfa al-baḥiyya (Stambul 1302), S. 230—294 und Bairūt 1309, übersetzt von Rescher in *MO*, XVII, 31—198; XVIII, 81—109. Ähnliche Anthologien, in denen aber die Dichternamen oft nicht genannt werden, sind das *Kitāb Khāṣṣ al-Khāṣṣ*, gedr. Kairo 1326, das *Kitāb al-Muntaḥal*, gedr. mit Kommentar von Aḥmed b. 'Alī u. d. T. *al-Muntaḥal fī Tarāḍim Shu'arā' al-Muntaḥal*, Alexandria 1321, und das *Kitāb Tarā'if al-Ṭuraf* in den Hdss. Aya Sofia 3767 (*ZDMG*, LXIV, 504), Köprülü 1336 (*MSOS As.*, XIV, 176) und Top Kapu Serai (*RSO*, IV, 696). Speziell für den Gebrauch von Sekretären stellte er im *Kanz al-Kuttāb* 2500 Stellen aus 250 Dichtern zusammen, s. Flügel, *Die ar. usw. Hdss. der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, N<sup>o</sup>. 242; dazu schrieb der türkische Dichter Lāmī'ī einen Kommentar, s. Toderini, *Lit. Turch.* II, app. XXXIV. Hierher gehört auch noch seine Prosaschreibung der Verse in der Anthologie *Mu'nis al-Uḍabā'* eines ungenannten Autors, die er auf Befehl des Khwārizmshāh's Abū 'l-'Abbās u. d. T. *Nathr al-Naẓm wa-Ḥall al-'lqḍ min muḳḥḍr al-*

*Shi'r alladhi yachtilim 'aladhi 'l-Kitab al-mutar-  
jam bi-Mu'nis al-Udaba'* verfasste, gedr. Damaskus  
1300, Kairo 1317.

Eine zweite Reihe seiner Werke bilden die Unter-  
haltungsschriften, die zugleich allerlei nützliche  
Kenntnisse vermitteln, namentlich aber historische  
Anekdoten zusammenstellen. Dahin gehört das *Kitāb  
Laṭā'if al-Ma'arif*, ed. P. de Jong, Leiden 1867,  
das *Kitāb al-Fa'arī wa 'l-Kāfī* oder *Kitāb al-  
'Ikd al-nafis wa-Nuḥat al-djalis*, gedr. Kairo  
1317 (am Rande des *Nathr al-Naḥm*), 1324, das  
*Kitāb al-Mubhidj* (oder *al-Mubahhidj*), gedr. Stamb-  
bul o. J., Kairo 1324 und die beiden Werke über  
Lob und Tadel der Dinge, jenen alten Topos des  
Schuladab, u. d. T. *Kitāb al-Laṭā'if wa 'l-Zarā'if*  
und *Yawāqit al-Mawūqit*; zu den im *Cat. codd.  
ar. bibl. ac. Lugd. Batavae*, N<sup>o</sup>. 455 aufgeführten  
Hdss. kommen noch Paris, *a. a. O.*, N<sup>o</sup>. 5934,  
Petersburg, N<sup>o</sup>. 857, Nicholson, *J R A S*, 1899,  
S. 913, Haupt, N<sup>o</sup>. 268. Beide Werke sind zusam-  
mengearbeitet von einem Ungenannten in der Hds.  
Leiden, N<sup>o</sup>. 456 und von Abū Naṣr Aḥmed b.  
'Abd al-Razzāk al-Makḍisī: diese Arbeit ist u. d. T.  
des ersten Werkes lith. Baghdād 1282 und ge-  
druckt u. d. T. *Djama'a fi-ma bainā Kitābi al-  
Tha'alibi* usw., Bülāḳ 1296 und Kairo 1300. Hier  
ist endlich auch noch zu nennen das *Kitāb Ghurar  
al-Balāgha wa-Turaf al-Barā'a*, Hds. in Berlin,  
N<sup>o</sup>. 8341, oder *Ghurar al-Balāgha fi 'l-Naḥm wa  
'l-Naṭh* (so in der Hds. Köprülü 1290, s. Rescher,  
*M S O S As.*, XIV, 197) oder mit dem Zusatz *wa  
'l-Barā'a* im Brit. Mus. 7758 (*Descriptive List*,  
S. 63), eine Hds. auch in Nicholson's Besitz (*J R  
A S*, 1899, S. 913). Fälschlich zugeschrieben sind  
ihm in den *Khams Rasā'il* (Stambul 1307) sowie  
am Rande des *Nathr al-Naḥm* (Kairo 1317) das  
*Kitāb al-Amṭāl* (Kairo 1327), das *Kitāb al-Fara'id  
wa 'l-Kalā'il* des al-Aḥwazī († 544 = 1053) und  
in der Gothaer Hs., N<sup>o</sup>. 1873 ein *Maḥasin al-  
Maḥasin*, s. ZS, III, 78, 254.

Ferner stellte er mehrere Sammlungen von  
Sprichwörtern und Sentenzen zusammen,  
zunächst das *Kitāb al-Tamathul wa 'l-Muḥāsana*  
(zu den im *Cat. Lugd.*, N<sup>o</sup>. 454 aufgezählten Hdss.  
füge noch Paris, N<sup>o</sup>. 6019), ferner das *Kitāb aḥsin  
al-Kalām al-Naṭh wa 'l-Ṣaḥāba wa 'l-Tabī'in wa-Mulūk  
al-Djāhiliya wa-Mulūk al-Islām wa 'l-Wuzarā'  
wa 'l-Kuttāb wa 'l-Balāghā wa 'l-Hukamā wa  
'l-Ulamā'* (*Cat. Lugd.*, N<sup>o</sup>. 453, Paris, N<sup>o</sup>. 8201, 2),  
daraus *Talīf syntagma dictorum brevis et acur-  
torum*, ed. J. T. Ph. Valetton, Leiden 1844; dies  
Werk nahm er später in das grössere *Kitāb al-  
Fayr wa 'l-Iḥaz* auf, gedr. in *Khams Rasā'il*,  
Stambul 1301 und Kairo 1897. Dahin gehören  
auch das *Kitāb Ḥilyat al-Muḥādara wa-Unwān  
al-Mudhākara wa-Maidān al-Musāmara*, Paris, N<sup>o</sup>.  
5914 und das *Kitāb Laṭā'if al-Ṣaḥāba wa 'l-Tabī'in*,  
vgl. *Silsila 'l-Tha'alibi alro fa'atariw*, ed. P.  
Cool in der *Chrestomathie* zu Roordas *Grammatica  
arabica*, Leiden 1835. Eine andere kleine Senten-  
zensammlung veröffentlichte Cheikho im *Machriq*,  
V, 831—34. Endlich verfasste er noch ein *Adab-  
werk* u. d. T. *Mu'm al-Wakid* (bei Hādjdji Khalifa,  
N<sup>o</sup>. 13454), das in der Hds. Cambridge (Browne,  
*Suppl. orient. Handl.*, N<sup>o</sup>. 1287) vorzuliegen  
scheint, während der von Flügel u. d. T. *Der ver-  
traute Gefährte des Einsamen* veröffentlichte Text  
nur ein Stück ist aus den *Muḥādarat* des Rāghib  
al-Isfahāni; s. Gildemeister, *Z D M G*, XXXIV, 171.  
Nach Hādjdji Khalifa N<sup>o</sup>. 7343 verfasste er auch  
einen Fürstenspiegel u. d. T. *Sirat al-Mulūk* oder

*al-Kitāb al-mulūki*; es ist noch zu untersuchen,  
ob dieser in dem *Sirādī al-Mulūk* vorliegt, einem  
ethischen Werk, das in der Hds. Brit. Mus. Or.  
6368 (*Descriptive List*, S. 64) dem Tha'alibi zuge-  
schrieben wird. Ein Gegenstück dazu ist das *Kitāb  
al-Wuzarā'*, in Gotha, N<sup>o</sup>. 1886. Kleinere *Adab-  
werke* sind noch das *Kitāb Mu'at al-Murawwat  
wa-A'māl al-ḥasanāt*, gedr. Kairo 1318 und das  
*Kitāb Bard al-Akkād fi 'l-Adab*, Stambul 1301.

Eine dritte Gruppe seiner Werke umfasst die  
philologischen Arbeiten im engeren Sinne.  
Das berühmteste dieser Reihe ist eine von Tha'alibi  
erst im höheren Alter verfasste arabische  
Synonymik, der er zuerst den Titel *Shams al-Adab  
fi-sti'māl al-'Arab* gegeben hatte. Es umfasste zwei  
Teile, die Synonymik im engeren Sinne u. d. T.  
*Asrār al-Luḡha al-'arabiya wa-Khaṣā'ishihā* und  
stilistische Notizen u. d. T. *Maḍjari Kalām al-  
'Arab bi-Rusūmiḥ wa-mā yata'allaku bi 'l-Naḥw  
wa 'l-'Ulūm minha wa 'l-Istishād bi 'l-Kur'an ala  
akthariḥā*; dieser zweite Teil ist zumeist wörtlich  
dem *Kitāb Fiḥh al-Luḡha* des Aḥmed b. Fāris  
entlehnt. In dieser ältesten Gestalt liegt das Werk  
nur noch in den Handschriften Leiden, N<sup>o</sup>. 66 und  
Berlin, N<sup>o</sup>. 7032/3 vor. Den ersten Teil des Werkes  
veröffentlichte er später gesondert u. d. T. *Fiḥh  
al-Luḡha*; es hat als solches die weiteste Verbrei-  
tung gefunden, vgl. *Prooemium et specimen lexici  
synonymici arabici Atthalibi*, ed., vertit, notis illu-  
stravit J. Seligmann, Upsala 1863; Fleischer, *Kleine  
Schriften*, III, 152—66 und die Drucke Paris 1861  
(ed. R. Dahdah), Kairo 1284, 1317 (mit der Ur-  
fassung *Asrār al-Luḡha* am Rande), 1325, Bairūt  
1885 (kastigiert). In den Kairoer Drucken 1284  
und 1325 ist auch der zweite Teil der Erfassung  
u. d. T. *Sirr al-'Arabiya fi Maḍjari Kalām al-  
'Arab wa-Ṣilatihā wa 'l-Istishād bi 'l-Kur'an 'alā  
akthariḥā* abgedruckt, der gesondert u. d. T. *Sirr  
al-Adab fi Maḍjari 'Ulūm al-'Arab* zusammen mit  
Maidān's *al-Sāmi fi 'l-Asāmi* in Teheran o. J.  
lith. ist und in der Pariser Hds. N<sup>o</sup>. 5989 mit  
dem auch sonst (z. B. Hādjdji Khalifa, ed. Flügel,  
IV, 590) vorkommenden Fehler im Titel *Maḍjari  
fi Maḍjari* gesondert vorliegt. Von einem Unge-  
nannten ist das Werk in Verse gebracht im Jahre  
742 (1341) u. d. T. *Naḥm Fiḥh al-Luḡha*, in der  
Leidener Hds. N<sup>o</sup>. 67; vgl. Weijers, *Orient.*, I,  
360 ff. Im Jahre 400 verfasste er zu Nisābūr ein  
Handbuch der Rhetorik mit besonderer Berücksich-  
tigung der Metapher für den Khwarizmshāh  
Ma'mūn b. Ma'mūn, das in den Handschriften bald  
*al-Kifāya fi 'l-Kināya* (so Paris, N<sup>o</sup>. 5934), bald  
*al-Nihāya fi 'l-Ta'rid wa 'l-Kināya* (so Brit. Mus.,  
Suppl. N<sup>o</sup>. 1110, 1), bald einfach *al-Kināya wa  
'l-Ta'rid* (so Berlin, N<sup>o</sup>. 7336) genannt wird; es ist  
Mekka 1301 sowie Kairo 1326 unter dem zuletzt  
genannten Titel zusammen mit al-Djurdjānī's *al-  
Muntakhab min Kināyāt al-Udaba' wa-Ishārāt al-  
Bulaghā* gedruckt. Eine Sammlung von eleganten  
arabischen Ausdrucksweisen ist das *Kitāb Shi'r  
al-Balāgha wa-Sirr al-Barā'a* (zu den *G A L*, I,  
285, N<sup>o</sup>. 7 aufgezählten Hdss. kommt noch Kairo  
(s. *Fihri's*, III, 183) und Paris, N<sup>o</sup>. 6724, aus  
dem Auszüge in Stambul (Reuthers *Verz.*, I, 32, 3)  
gedruckt sind. Endlich verfasste er noch eine  
Sammlung und Erläuterung fester Genetivverbin-  
dungen u. d. T. *Thimār (Thamar) al-Kulūb fi  
'l-Muḥā' wa 'l-Munāb*, die er dem Fmr Ubaid-  
allāh b. Aḥmed al-Mikālī (gest. 436 = 1044)  
widmete; zu den Hdss. *G A L*, I, 285, N<sup>o</sup>. 9 füge  
noch Paris, N<sup>o</sup>. 5942, Cambr., Suppl., N<sup>o</sup>. 354,



und Brussa *BKO*, VII, 81, gedr. Kairo 1320. Ein Anhang dazu ist *al-Tadhīr al-marghūb min Thamar al-Kutub*, der die Namen berühmter Männer zusammenstellt, in der Hs. Paris, N<sup>o</sup>. 6029. Einen Auszug u. d. T. *ʿImād al-Balāgha* verfasste ʿAbd al-Raʿūf al-Munāwī (gest. 1031 = 1622); vgl. *Codd. ar. bibl. reg. Hafn.*, N<sup>o</sup>. 206; *Revue de l'ac. ar. de Damas*, VII, 574; *Fihris Dār al-Kutub al-Miṣriya*, III, 3; *ZDMG*, LXVIII, 855 (über eine Hs. in Brussa). In alphabetische Ordnung gebracht von Muḥ. Amīn al-Muḥibbī († 1699) u. d. T. *Mā yuʿawwal ʿalaihi fī ʿl-muḍāf wa ʿl-muḍāf ilaihi*; Hss. in Kairo, *Fihris* 2, III, 285; Top Kapu, N<sup>o</sup>. 2455; ʿĀṭif, N<sup>o</sup>. 2247 (*RSO*, IV, 727; *MFOB*, V, 496), Aya Sofia, N<sup>o</sup>. 4136, *MO*, VII, 132.

*Litteratur*: Ibn Kḥallikan, *Wafayāt*, Būlak 1299, N<sup>o</sup>. 354; al-Damīrī, *K. al-Ḥayawān*, I, 163; Wüstenfeld, *GGA*, 1837, S. 1103, N<sup>o</sup>. 15; ders., *Geschichtschreiber der Araber*, N<sup>o</sup>. 191; *GAL*, I, 284–286.

2. ABŪ MANṢŪR AL-ḤUSAIN B. MUHAMMED AL-MARGHANĪ (aus Marghan im Ghūr, Afghānistān), ein arabischer Geschichtsschreiber, von dem wir nichts weiter wissen, als dass er sein Werk *Ghurur al-Siyar* dem im Jahre 412 (1021) gest. Bruder Maḥmūd's von Ghazna, Naṣr, widmete. Es stellt die Geschichte der Menschheit von Adam bis auf Maḥmūd Subuktegin dar. Der 1. Teil ist in den Hss. zu Stambul, Bibl. Ibrāhīm Pāshā, N<sup>o</sup>. 916 und Paris, N<sup>o</sup>. 5053 erhalten. Daraus hat Zotenberg die Geschichte der Perser herausgegeben (*Histoire des rois des Perses*, Paris 1900); in der Einleitung suchte er ohne durchschlagende Gründe nachzuweisen, dass es ein Werk des bekannten Schöngesistes gleichen Namens (N<sup>o</sup>. 1) sei. Dieser Teil des Buches ist besonders wertvoll, weil es in vielen Stücken die von Firdawsī in seinem *Shāhnāme* benutzten Quellen weit genauer wiedergibt als selbst Ṭabarī. Der Verfasser hat offenbar das im Auftrage des Fürsten von Tūs, Abū Manṣūr Muḥammad b. ʿAbd al-Razzāq, um 950 von vier Männern in neupersischer Sprache bearbeitete Königsbuch ziemlich wörtlich übersetzt, daneben hat er allerdings auch Ṭabarī, *Djāwālīkī* u. a. Araber kritikklos benutzt. Von den vier Bänden, die das Werk nach Ḥādīdī Khalīfa, N<sup>o</sup>. 8592 (ed. Flügel, IV, 319, wo falsch al-Marʾashī) umfasste, ist noch ein Band in der Bodleiana zu Oxford (*D'Orv.*, X, 2) erhalten; vgl. Houtsma in *WZKM*, III, 30–7. Dieser behandelt die Zeit von 74/5 bis 158 d. H. Es ist ein sehr beachtenswerter Versuch, sich von dem rein chronologischen Schema der arabischen Annalistik freizumachen und die Geschichte in psychologischem Zusammenhang darzustellen.

*Litteratur*: Th. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos* 2, S. 41 ff.; Caetani, *Un manoscritto arabo non identificato della Bodleiana in Oxford*, il „*Ghurur al-Siyar*“, in *Centenario della nascita di Michele Amari*, Palermo 1910, II, 364–72. Genaues Inhaltsverzeichnis von Gabrieli in *RRA L*, Ser. V, Bd. XXV, S. 1138 ff., der als Beweis für die Identität von 2. und 1. die in den *Ghurur* und in *Thimūr al-Kutub* (sowie in *Latāʾif al-Maʿārif*, S. 30, s. v. Mzik in *WZKM*, XX, 310) übereinstimmend gegebene Erklärung des Namens al-Ḥimār für Marwān II. anführt.

3. ʿABD AL-RAḤMĀN B. MUHAMMED B. MAḤLŪF AL-DJĀFARĪ AL-DJAZĀʾIRĪ, nordafrikanischer Theologe, geb. in Algier 788 (1386), studierte

seit 802 (1399) in Bidjāya, Tunis und Kairo machte von dort die Pilgerfahrt, kehrte dann nach Tunis zurück und starb 873 = 1468 (so nach Ausweis seines Grabsteines, während Ahmed Bābā 875 angibt). Sein Hauptwerk ist der am 25. Rabiʿ I 833 (23. Dez. 1429) vollendete Korānkommentar *al-Djawāhir al-ḥisān fī Tafsīr al-Kurʾān*; zu den *GAL*, II, 249, 5, 1 genannten Hss. kommen jetzt noch Paris, N<sup>o</sup>. 5283 und 5379. Escorial 2, N<sup>o</sup>. 1324; Fās, Karaw., N<sup>o</sup>. 126/27; Algier, N<sup>o</sup>. 1323–7. Von seinen Werken ist eine Eschatologie gedruckt, *al-ʿUlūm al-fākhira fī ʿl-Nazar fī Umūr al-Akhira*, Kairo 1317/8 und ein Stück seiner Pflichtenlehre *Djāmiʿ al-Ummahāt fī Ahkām al-ʿIbādāt* u. d. T. *Nubḍha min al-Djāmiʿ al-kabīr*, o. O. 1911. Zu seinen *GAL*, a. a. O., aufgeführten kleineren Schriften ist noch eine *Risāla* über Definitionen in Tübingen (Seybold, *Verz.*, N<sup>o</sup>. 19, 2) und die Schrift *al-Anwār al-muḍʿa al-Djāmiʿa bain al-Sharīʿa wa ʿl-Ḥaḳīqa*, Fās, Karaw., N<sup>o</sup>. 610 zu fügen.

*Litteratur*: Ahmed Bābā al-Timbuktī, *Nail al-Ibtihādī fī Taṭrīz al-Dibādī*, lith. Fez 1317, S. 148–151; Muḥammad al-Ḥifnāwī, *Taʾrīf al-Khalaf bi-Ridjāl al-Salaf*, Kairo 1324 (1906), S. 63–8; A. Devoux, *Les édifices religieux de l'ancien Alger*, Algier 1870, S. 37–48; Bargès, *Complément à l'histoire des Beni Zeiyan*, S. 394–96; Cherbonneau, *Essai sur la littérature arabe au Soudan*, in *Annuaire de la société archéologique de Constantine*, II, 1855, S. 45–6; K. Basset, in *GSAI*, X, 54.

(C. BROCKELMANN)

THĀBIT B. QURRA, Mathematiker, Arzt und Philosoph, eine der bedeutendsten Gestalten unter den Förderern der arabischen Wissenschaft des III. (IX.) Jahrhunderts. Im Jahre 836 (826?) zu Harrān, dem uralten Sitz der Planetenverehrung, geboren, gehörte er einem dort ansässigen angesehenen Geschlecht an, das eine lange Reihe von Gelehrten hervorgebracht hat. Die letzten in seiner Ahnenreihe (Thābit b. Qurra b. Zahrūn [Marwān?] b. Thābit b. Karāyā b. Mārīnūs b. Mālāghriyūs [Μελέαγρος]) enthaltenen Namen führen in eine Zeit zurück, wo der griechische Einschlag im Leben der Stadt sehr deutlich in der Namensgebung äussert, wenn man auch nicht ohne weiteres auf Abstammung Thābits von griechischen Kolonisten schliessen darf. Die Biographen berichten, dass Thābit ursprünglich Geldwechsler gewesen sei. Jedenfalls hat ihm ererbter Wohlstand ermöglicht, sich während eines Aufenthalts in Baghdād eine gründliche philosophische und mathematische Bildung anzueignen. Seine freien philosophischen Anschauungen brachten ihn in Konflikt mit der heidnischen Gemeinde seiner Vaterstadt. Vor das geistliche Gericht geladen und zum Widerruf seiner philosophischen Ketzereien gezwungen, entzog er sich weiteren Belästigungen durch Übersiedlung nach dem Dorf Kafartūhā bei Dārā. Hier soll Muḥammad b. Mūsā b. Shākir auf seiner Rückreise von Byzanz nach Baghdād mit ihm zusammengetroffen sein und ihn, da er sein mathematisches Talent und seine Sprachgewandtheit erkannte, mit sich nach Baghdād genommen haben, um ihn dem Khalifen Muʿtaḍid zu empfehlen, der ihn unter seine Hofastronomen einreichte. In Baghdād hat Thābit dann den grössten Teil seines Lebens mit der Übersetzung und Erklärung griechischer Mathematiker, mit Abfassung eigener mathematischer und astronomischer Werke, mit philosophischen

Studien und ärztlicher Tätigkeit zugebracht und ist auch in Baghdād, 67 Jahre alt, am 18. Februar 901 gestorben.

Das hohe Ansehen, dessen sich Thābit bei dem Khalifen erfreute, kam auch der Duldung der Sābier in Harrān und an andern Orten zugute. Die syrischen Schriften, die Thābit — wohl noch in Harrān — über die Lehren und den Kultus seiner Religionsgenossen schrieb, waren zum Teil noch Barhebraeus (gest. 1286) bekannt, scheinen aber inzwischen verloren gegangen zu sein; sie waren heute für die Religionsgeschichte des späten Hellenismus von höchstem Wert. Verzeichnisse von Thābits arabischen Schriften finden sich bei Chwolsohn, Suter, Steinschneider, Brockelmann und Wiedemann in den unten angeführten Werken. Handschriftlich ist noch viel Wertvolles vorhanden, was die Herausgabe verdiente. Eine Übersicht gibt H. Suter, *Mathematiker und Astronomen der Araber*, S. 36 ff. E. Wiedemann hat *Beiträge* LXIV, *Über Thābit ben Qurra, sein Leben und sein Wirken*, *SBPMS*, Erlangen 1920/21, S. 210—17, eine nach Fächern geordnete Zusammenfassung der Schriften Thābits gegeben, die als erste Orientierung dienen kann. Die durch Übersetzung oder Bearbeitung zugänglich gemachten Schriften Thābits sind im Literaturverzeichnis angegeben. Über Sinān b. Thābit und andere jüngere Glieder der Familie handelt ausführlich Chwolsohn, *Die Sābier*, I, 566—610.

*Litteratur:* Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flügel, 1870, I, 272; Ibn al-Kifī, *Ta'rikh al-Hukamā'*, ed. Lippert, 1903, S. 115—22; Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Übers. M. de Slane, 1842, I, 288; Ibn Abī Ūsaibā, ed. A. Müller, I, 215—24; al-Shahrastāni, *Kitāb al-Milāl wa'l-Nihāl*, ed. Cureton, 1846, II, 202—51; Haarbrücker, *Religionspartheien*, II, 4—61; Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte*, 1840, S. 34—6; D. Chwolsohn, *Die Sābier*, 1856, I, 542—67, Bd. II, Einltg.; M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, *ZDMG*, L, 1896, S. 165 ff. und 409 ff.; H. Suter, *Das Mathematikerverzeichnis*, 1892, S. 25; H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, 1900, S. 34—8; C. Brockelmann, *GAL*, I, 217; E. Wiedemann, *Über Thābit ben Qurra, sein Leben und Wirken*, *Beiträge* LXIV, *SBPMS*, Erlangen 1920/21, S. 189—217; G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, I, 1927, S. 599; M. Cantor, *Vorlesungen*, I<sup>2</sup>, 1894, S. 661, 691 u. a.; A. Braunmühl, *Vorlesungen über Geschichte der Trigonometrie*, 1900, S. 46, 58, 81; L. E. Dickson, *History of the Theory of Numbers*, 1919, I, 5, 36; F. Woepeke, *Notice sur une théorie ajoutée par Thābit à l'arithmétique spéculative des Grecs*, *JA*, XX, 1852, S. 420—29; L. Nix, *Das fünfte Buch der Conica des Apollonius von Perga usw.*, Leipzig 1889; P. Duhem, *Les origines de la statique*, I, 1905, S. 79—92; Dreyer, *Planetary Systems*, 1906, S. 276; E. Wiedemann, *Über die Hebelgesetze bei den Muslimen*, *Arch. f. G. d. Nw.*, I, 1909, S. 211; C. Prüfer und M. Meyerhof, *Die angebliche Augenheilkunde des Thābit*, *Centralbl. f. Augenheilkunde*, XXXV, 1911, S. 4 und 38; E. Wiedemann, *Die Schrift über den Qarastun*, *Bibl. Math.*, XII, 1912, S. 21—39; Duhem, *Système du Monde*, II, 1914, S. 117—19, 238—46; H. Suter, *Über die Ausmessung der Parabel von Thā-*

*bit*, *SBPMS*, XLVIII, Erlangen 1918, S. 65—86; F. Buchner, *Die Schrift über den Qarastun*, *SBPMS*, I, II, Erlangen 1921, S. 141—88; E. Wiedemann und J. Frank, *Über die Konstruktion der Schattenlinien auf horizontalen Sonnenuhren von Thābit ben Qurra*, *Kgl. Danske Vid. Selskab*, IV, 1922; A. Björnbo, *Thābits Werk über den Transversalsatz*, Erlangen 1924; G. Schoy, *Graeco-arabische Studien*, *Isis*, VIII, 1926, S. 35—40; C. Schoy, *Die trigonometrischen Lehren des ... al-Birūnī*, Hannover 1927, S. 74 ff. (J. RUSKA)

**THĀBIT**, eigentlich 'ALĀ' AL-DĪN, bedeutender osmanischer Dichter der Übergangsperiode (hauptsächlich unter Sultan Ahmed III. [1703—30]) mit eigenartigem, ganz aus dem üblichen Dichterrahmen herausfallendem Gepräge. Geboren in Uzica, Bosnien ca. 1060 (1650), bescheidener Herkunft von jedenfalls serbo-kroatischen Eltern, verwandt mit dem Dichter Wuslet 'Ali Bey Pašić aus Uzica und Mahiri 'Abd Allāh aus Serajevo; gest. 1124 (1712/13) in Konstantinopel. Er schlug die theologische Laufbahn ein, ging zur Beendigung seiner Studien nach Konstantinopel, wo es ihm dank seiner früh entwickelten dichterischen Gabe gelang, bekannt zu werden und Gönner, aber auch die Feindschaft vieler Amtsgenossen zu erwerben. Infolge der herrschenden Korruption und der Protektionswirtschaft bei der Ämterverleihung, war es ihm aber trotz seiner anerkannten Begabung nicht möglich, höher zu kommen, nachdem er es 1089 endlich zum *Mülāzim* gebracht hatte. So entsagte er dem *Müderreslik*, das allein den Zugang zu den hohen Posten der Hierarchie bildete und schlug notgedrungen die richterliche Laufbahn ein, die ihn nach Çorlu, Burgas, Adrianopel (1097), Kaffa, Rodosto, Serajevo (1112), Konia (1117), Diarbekir (1119—21, dem Ziel seiner besonderen Sehnsucht) führte. Da die Amtsdauer der Regel nach nur 1 Jahr betrug und nach jedem Amte eine grössere Pause erzwungener Untätigkeit (*ʿAzl*) ohne Ruhegehalt folgte, so hatte er immer mit Sorgen und finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen, zumal er es verschmähte, sich durch unlautere Mittel zu bereichern. Seine sittliche Lauterkeit musste auch von seinen Gegnern anerkannt werden. Dazu trafen ihn schwere Unglücksschläge: durch die kriegesischen Verwicklungen verlor er seine ganze Habe, ein Teil seiner Familie wurde massakriert und die anderen in die Gefangenschaft geschleppt. Als er 1124 starb, war er schon längere Zeit ohne Amt.

Thābit hatte ein Zungengebrechen, das ihm in seiner Karriere jedenfalls hinderlich war. Um so meisterhafter beherrschte er aber die Feder. Verschiedene Spracheigentümlichkeiten zeugen für seine nichttürkische Herkunft. Gross sind seine Sprachgewalt und Sprachmeisterschaft. Seine türkische Vokabulatur ist eine der reichsten und wertvollsten der ganzen türkischen Literatur, besonders für die Idiomatik. Charakteristisch für ihn ist die starke Verwendung von Sprichwörtern und volkstümlichen Redensarten bis zu den allertrivialsten. Seine Sprache überrascht durch das jugendliche Ungestüm, die Macht des Ausdrucks und die Fülle der kühnsten Bilder.

Trotz seiner angeblichen Zugehörigkeit zum Melāmi-Bairāmi-Orden und der nicht seltenen Anwendung der süßischen Nomenklatur ist nichts Mystisches an ihm. Der Sinn für das Reale ist bei ihm stark ausgeprägt; das hat er mit den anderen osmanischen Dichtern gemein. Was ihm aber eine



eigene Note gibt und ihn weit aus der Menge der anderen türkischen Dichter heraushebt, ist das Hervortreten einer Individualität in seinen Dichtungen. Er wusste die Farblosigkeit der sonst bis zur Verzweiflung abstrakten türkischen Poesie durch einen Schimmer von Persönlichkeit zu beleben, der überall durchbricht, und mit dem Geist eines warmblütigen Menschen zu erfüllen. Trotzdem bei seiner erstaunlichen Wortakrobatik das Gefühl stark bei ihm zurücktritt, ist er doch ein wirklicher Dichter. Was ihm aber zu allen Zeiten die Herzen gewann und eine gewisse Popularität sicherte, ist sein unerschöpflicher Humor und sein Sarkasmus, die zum Lachen zwingen und die bei keinem osmanischen Dichter in ähnlicher Form zu finden sind. Er ist stets voller Witze und Spässe und nicht immer leicht zu verstehender Anspielungen und Zweideutigkeiten. Typisch sind bei ihm die starken Gegensätze, die unvermittelt aufeinander prallen: Einfaches und Geschraubtes, ja Verschrobene, Liebliches und Gemeines, Frommes und Frivoles, ja Obszönes.

Obwohl er kein volkstümlicher Dichter im eigentlichen Sinne des Wortes ist (es findet sich z.B. kein *Şarkî* bei ihm, sein ausgebreitetes gelehrtes Wissen macht das Verständnis seiner Gedichte nicht leicht), fand er doch zu allen Zeiten in weiten Kreisen starke Bewunderung. Die Zahl der Handschriften ist gross, da sein *Divân* oftmals kopiert worden ist. Dass er nicht gedruckt worden ist, hat wohl die starke Verbreitung der Handschriften verschuldet. Die moderne türkische Literatur-Kritik steht ihm jetzt mehr ablehnend als zustimmend gegenüber, aber nicht ganz mit Recht.

Seine Werke bestehen aus einem *Divân* mit 37 *Kaşîden* (inkl. seiner *Mîrâdjîye*, von der eine Lithographie existieren soll, und 2 *Nâ'î's*), etwa 364 *Ghazelen* (die *Ghazelen* sind die schwächste Seite seiner Dichtung), einigen *Takhmîsen*, Rätseln, 60 Vierzeilern, 100 *Müfredât* und etwa 50 Chronogrammen; ferner aus einer Anzahl *Methnewî's*: Ein *Zafer-nâme*, für Selim Girey verfasst (gedruckt Stambul 1299 und 1311); *Edhem u-Hümâ* (*Edhem-nâme*); *Beber-nâme*; *Dere-nâme* (*Hikâyet-i Khodja Fesâd, Hikâyet-i Donlu Dere*) und *Hikâyet-i Âmr ü-Leith*.

**Litteratur:** Hammer-Purgstall, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*; Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, IV; Brusali Mehmed Tahir, *'Othmânîl Müellifleri*, Stambul 1333, II, 118; besonders aber die Monographie Jan Rypka's, *Beiträge zur Biographie, Charakteristik und Interpretation des türkischen Dichters Sâbit*, Prag 1924, wo sich die einschlägige *Teskere* und andere Litteratur eingehend behandelt findet.

(TH. MENZEL)

**THAKIF.** Am Vorabend der Hidsra leitete sich der Stamm Thakif, der in der Gegend von Tâ'if ansässig war, von einem gemeinsamen Ahnherrn namens Thakif ab. Sein wirklicher Name soll Kasi gewesen sein und Thakif nur ein Beiname. Diesen Kasi-Thakif hat eine böswillige Tradition mit dem Verräter Abū Righāl identifiziert, der das abyssinische Heer Abrahā's auf dem Marsche nach Mekka geführt haben soll und dessen Grab man auf dem Wege von Tâ'if nach Mekka steinigte. Erst wenn man über diesen Ahnherrn eponymos hinaus zurückgehen wollte, traten Meinungsverschiedenheiten hervor. Die einen brachten Thakif mit Yād, die andern mit Hawāzin in Verbindung. Die Ge-

lehrten schwankten noch im II. Jahrh. d. H. zwischen diesen beiden Genealogien. Die Mehrheit der Thakifiten hatte sich für die Abstammung von Hawāzin entschieden. Damit erklärten sie sich mit der Gruppe dieses Namens solidarisch, die selber eine Unterabteilung in der Masse der kaistitischen Stämme bildete. Ihre Interessen und ihre geographische Lage rieten den Thakifiten zu dieser opportunistischen Lösung, denn sie lebten in einer Gegend, deren Bevölkerung aus Banū Hawāzin bestand und wo deren Einfluss vorherrschend blieb. Nur unter den *Ahlāf* in Tâ'if behielt die Anschauung von der yaditischen Abstammung Anhänger.

Die Stadt Tâ'if bildete das städtische Zentrum des Stammes Thakif. Der Stamm hat anscheinend nur einen geringen Bruchteil Nomaden umfasst. Ausser der Stadt und den umliegenden Gärten besass er die fruchtbaren Ackersiedlungen Waḥṭ, Liyya u. a., die staffelweise in der Richtung nach dem Yemen angeordnet lagen. Er wurde zu gleicher Zeit wie Tâ'if zum Islām bekehrt. Er hatte mit den Tâ'ifiten den Ruf der Verschlagenheit gemeinsam und nahm mit diesen an den Eroberungen des Islām teil, vor allem im 'Irāk, wo man ihnen die Gründung von Baṣra verdankt. Ebenso wie Tâ'if schloss sich der Stamm offen der omaiyadischen Regierung an, eine Haltung, die ihm die Feindschaft der 'Abbāsiden und ferner die der 'abbāsiden und 'alidischen Traditionarier eintrug.

Indessen hatte sich der Stamm teilweise nach Süden zu verschoben, längs der landwirtschaftlichen Niederlassungen, die er nach dieser Richtung hin bewirtschaftete. Vom III. Jahrh. d. H. an findet man Gruppen von Thakifiten, die sich im Yemen, bei den Banū Hamdān und in der Gegend von Nadjran ausgebreitet hatten, in engen Beziehungen zu den Stämmen dieses Landes. So unterstützten sie im Yemen die zaiditische Restauration des 'Aliden al-Hādī ila 'l-Hakḳ, die von Van Arendonk, *De opkomst van het zaidietische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919 (S. 125, 126, 162, 165 usw.) eingehend untersucht wurde. Für alle übrigen verschmilzt die Geschichte des Stammes Thakif mit der Geschichte von Tâ'if, wo der grösste Teil des Stammes ansässig blieb.

Zu Beginn des XIX. Jahrh. beschreibt der Reisende Burckhardt die „Thekif“ als einen „sehr mächtigen Stamm; er besitzt das fruchtbare Land in der Umgebung von Taif, seine Gärten und andere ertragreiche Stellen auf dem Ostabhang der grossen Gebirgskette des Hedjaz. Viele Thekif haben feste Wohnsitze. Die Hälfte der Bewohner von Taif sind Angehörige dieses Stammes; andere behalten ihr Zeltleben bei. Die Thekif haben wenig Pferde und Kamele, aber sie sind reich an Schaf- und Ziegenherden. . . . Sie können 2000 Mann mit Musketen bewaffnet aufbringen; sie verteidigten Taif gegen die Wahhabiten“ im Jahre 1803. Einer der letzten europäischen Besucher von Tâ'if, H. Philby, hat sie auf dem Abhang des Berges Karā zwischen Tâ'if und Mekka angetroffen, wo sie sich der Landwirtschaft widmen.

**Litteratur:** Hamdānī, *Djāzirat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, S. 53, 91, 119, 120, 121, 136; Burckhardt, *Voyage en Arabie*, Übers. J. B. Eyriès, Paris 1835, III, 309—10; Philby, *The Heart of Arabia*, London 1922, I, 189, 194. — Weitere Litteratur siehe im Artikel TÂ'IF. (H. LAMMENS)

" **THA'LAB**, ABU 'L-ABBĀS AHMED B. YAḤYĀ B. ZAID B. SAIYAR (oder: Yaṣār) AL-SHAIBĀNĪ (= Mawlā der Banū Shaibān), arabischer Grammatiker, brachte, obwohl der „kufischen“ Schule (s.u.) zugerechnet, seine Lebenszeit in Baghdād zu. Geboren 200 (815), wandte er sich im Alter von 16 Jahren dem Studium der arabischen Sprache zu. Abū 'Abd Allāh b. al-A'rābī, al-Zubair b. Bakkār u. a. waren seine Lehrer. Mit grossem Eifer studierte er auch die Werke von al-Kisā'ī und besonders von al-Farrā'; diejenigen des letzteren will er mit 25 Jahren sämtlich auswendig gekannt haben. Später war er selber als Lehrer und Privatgelehrter tätig und bezog als solcher auf Anregung des Wezīrs Ismā'il b. Bulbul ein ansehnliches Gehalt vom Hof. Seine bekanntesten Schüler waren Abū Bakr b. al-Anbārī und Abū 'Umar al-Zāhid. Dreizehn Jahre lang gab er auch dem Sohn von Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Tāhir, Gouverneur von Baghdād, Privatunterricht. Seine wissenschaftliche Tätigkeit fand ausserdem ihren Niederschlag in einer Reihe von Veröffentlichungen philologischen, bzw. speziell grammatikalischen Inhalts. Die meisten seiner Werke sind nur noch dem Titel nach bekannt. Bloss zwei davon (*Kitāb al-Faṣiḥ* und *Ḳawā'id al-Shi'r*) sind durch den Druck zugänglich gemacht. In hohem Alter wurde Tha'lab schwerhörig. Dieses Leiden war auch schuld an einem Unfall, den er eines Tages auf dem Heimweg von der Moschee erlitt, und an dessen Folgen er kurz darauf, im Djumādā I 291 (904), starb. Da er ein anspruchsvolles Leben geführt hatte, konnte er seiner Tochter ein beträchtliches Erbe hinterlassen. Seine umfangreiche Bibliothek wurde nach seinem Tod von dem Wezīr al-Ḳasīm b. 'Ubaid Allāh angekauft.

Seiner wissenschaftlichen Richtung nach wird Tha'lab von den späteren arabischen Grammatikern der sog. kufischen Schule, deren Höhepunkt und zugleich Abschluss er dargestellt haben soll, zugewiesen. In der Tat bekannte er sich selber als begeisterten Anhänger al-Farrā's, des „Küfers“ *ḵafīr* *ḡorḡān*; auch lebte er in Zwist mit al-Mubarrad, seinem berühmten Zeitgenossen aus der „baṣrischen“ Schule. Aber wie G. Weil gezeigt hat, kann es sich bei den „kufischen“ Grammatikern nicht eigentlich um eine Schule handeln: wenn deren angebliche Vertreter als eine einheitliche Grösse aufgefasst werden, so ist das eine tendenziöse Konstruktion der späteren Grammatiker, die sich als konsequente Fortsetzer der „baṣrischen“ Überlieferung fühlten und den sprachwissenschaftlichen Entwicklungsstand ihrer Zeit auch auf der Gegenseite in die Vergangenheit zurückprojizierten. So hat Tha'lab wohl die Tradition von al-Farrā' fortgesetzt, aber er war so wenig wie die andern „Küfer“ imstande, dessen grammatische Methode fester zu begründen, geschweige denn weiter auszubauen. Auch bei ihm war wohl das Interesse zu sehr der Anhäufung von Gedächtnisstoff und der Kenntnissnahme von sprachlichen Spezialfällen zugewandt, um ihm zugleich eine fruchtbare Betätigung auf methodologischem Gebiet zu erlauben.

*Litteratur:* *Fihrist*, ed. Flügel, S. 74; Yaḳūt, *Ḳutub al-Arṣ* (G. M. S. VI), II, 133—54; Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 42, Übers. de Slane, I, 83—86; Suyūṭī, *Bughyat al-Wilāy*, Kairo 1326, S. 172—74; Abū 'l-Barakāt b. al-Anbārī, *Nuḡḥat al-Alibbā'*, Kairo 1294, S. 203—99; Muḥammad Bakr, *Ḳawā'id al-Diyānāt*, Teheran 1307, I, 56 f.; F. Krenkow, *Il Libro della Gram.* di Abu 'l-ʿAbbās al-Zuhādī

(R. S. O., XIII, S. 107—56), N<sup>o</sup>. 78; G. Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber* (Abh. für die Kunde des Morgenlands, II, 4), S. 164—67; G. Weil, Einleitung zu: *Abū 'l-Barakāt Ibn al-Anbārī, Die grammatischen Streitfragen der Baṣrer und Kufer*, Leiden 1913, bes. S. 65 f. u. 75—81; Brockelmann, *G. A. L.*, I, 118; J. E. Sarkis, *Mu'djam al-Maṭbū'at al-ʿarabiya wa 'l-mu'arraba*, Kairo 1928 ff., Sp. 662 f.; Tha'lab's *Kitāb al-Faṣiḥ*, hgg. von J. Barth, Leipzig 1876; *L'Arte poetica di Abū 'l-Abbās 'Aḥmad b. Yaḥyā Ta'lab*..., ed. C. Schiaparelli (*Actes du Huitième Congrès International des Orientalistes*, II, I. A. S. 173—214), Leiden 1893.

(R. PARET)

**THA'LABA**, häufiger altarabischer Personennamen (seltener die Form Tha'lab), sowie Eponymalname einer Reihe von Unterabteilungen grösserer Stammverbände des alten Arabiens. So finden sich: die Tha'labā b. 'Ukāba vom grossen Stamme der Bakr b. Wā'il (Yamāma bis Bahrain); die Tha'labā b. Sa'd b. Dhubyān vom Stamm Ḡhaṭafān im Nefūdgebiet; die Tha'labā b. Yarbū' vom Stamme der Tamim; die Tha'lab b. Tayy genannt Clans der Tayy [s. d.]. Als erster Phylarch der Ḡhassānidendynastie wird ein Tha'labā b. 'Amr b. Mudjālid genannt. Die von Josua Stylites als an den Kämpfen mit den Lakhmiden beteiligt erwähnten „römischen Araber vom Hause Tha'labā“ sind entweder ḡhassānidischer Herkunft (Nöldeke) oder gehören zu den bakritischen Tha'labā (Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira*). Von südarabischen Stämmen finden sich azdītische und kinānītische Tha'labā. Zu erwähnen ist auch eine Sippe Tha'labā von den Aws in Yathrib und eine Sippe Tha'labā b. al-Fityūn (bei Caussin fälschlich Ḡityūn) der jüdischen Ḳainukā'. Ein durch Gelehrsamkeit hervorragendes Mitglied dieses dem Propheten sonst feindlichen Stammes, namens Mukhairik, soll sich zum Islām bekehrt haben und bei Uḥud gefallen sein (Ṭabarī, I, 1424; Ibn al-Aṭhir, III, 24 ff.).

*Litteratur:* Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishṭikāḳ*, ed. Wüstenfeld; Ṭabarī, ed. de Goeje, Indices, s. v.; Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen und Register*; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*.

(H. H. BRÄU)

**AL-THA'LABĪ**, AHMED B. MUḤAMMED B. IBRĀHĪM ABŪ IṢḤĀḲ AL-NISĀBŪRĪ, berühmter Theologe und Ḳor'ānexeget, gest. im Muḥarrām 427 (Dez. 1035). Sein Hauptwerk ist der Ḳor'ānkommentar *al-Ḳaṣīf wa 'l-Bayān 'an Tafsīr al-Ḳur'ān*, an dem Ibn al-Djāwzī (nach Ibn Taghribirdi, ed. Popper, II, 166) zwar die Aufnahme schwacher Traditionen, namentlich in den ersten Suren tadelte, der aber nach Schwallys Urteil (in Nöldekes *Gesch. des Qurāns*, II, 174) eins der brauchbarsten Werke auf diesem Gebiete sein muss, da er ausser Ṭabarī noch ca. 100 andere Quellen verständig verarbeitet und bei allem Streben nach Vollständigkeit den Baiḍāwī nur um das Doppelte übertrifft. Trotzdem ist das Werk, dessen weite Verbreitung Yaḳūt noch rühmt und zu dem Ahmed b. al-Mukhtār al-Rāzī um 631 (1233) eine Kritik schrieb (s. *Fihrist al-Kutubkhāne al-Khedīwiye*, I, 198), heute stark in Vergessenheit geraten und noch nicht einmal gedruckt. Bei weitem beliebter ist seine Prophetengeschichte, die aus der Ḳor'ānexegese erwachsen, diese gleichsam ergänzen soll; sie malt zwar die Andeutungen umständlich aus, hält sich aber von den ärgersten Phantastereien



der *Kuṣṣās*, wie sie al-Kisā'ī [s. d.] vertritt, ziemlich frei. Das Werk ist oft gedruckt, z. B. Kairo 1297, 1303, 1306, 1308, 1310, 1314, 1321, 1324, 1340, Bombay 1306, eine tatarische Übersetzung von Muḥammad Emir b. 'Abd Allāh al-Yaḥṣībī, Kasan 1903. Da es zum Volksbuch geworden war, scheute man sich nicht, seinen Text frei zu behandeln, so ist es in der Pariser Handschrift 1923 mit dem des al-Kisā'ī zusammengearbeitet.

*Litteratur*: Yāqūt, *Iṣṣād al-Arib*, II, 104; Ibn Khallikān, Kairo 1299, N<sup>o</sup>. 30; al-Suyūṭī, *De interpretibus Corani*, ed. Meursinge, N<sup>o</sup>. 5; Wüstenfeld, *Geschichtschreiber der Araber*, N<sup>o</sup>. 185; *GAL*, I, 350. (C. BROCKELMANN)

**THAMÜD**, Name eines jener altarabischen Völker, die, wie die 'Ād, Iram (Aram), Wibār (Jobaritae?), schon geraume Zeit vor dem Auftreten des Propheten untergegangen waren. Die Geschichtlichkeit des Namens und der Existenz des Volkes Thamūd erhärten eine Reihe älterer Zeugnisse nichtarabischer Herkunft. So nennt schon die Sargoninschrift vom Jahre 715 v. Chr. die Tamud unter den von den Assyriern unterworfenen Völkerschaften des östlichen und mittleren Arabiens. Ferner finden wir Thamudaei, Thamudener erwähnt bei Aristot., Ptolemäus, Plinius. Letzterer nennt als Ansiedlungen der Thamudäer Domatha und Hegra, die wohl mit dem heutigen Dūmat al-Djandal im Džof und mit al-Hidjr, an der heutigen Hidjzabahn nördlich von al-'Elā', gleichzusetzen sind. An letztgenanntem Orte lokalisiert die Thamūd auch die altarabische Überlieferung. Die älteren Dichter erwähnen die Thamūd, mit den 'Ād, als Vergänglichkeitsbeispiel, so al-'Aṣḥā und, unter Anführung näherer legendärischer Züge, Umaiya b. Abi 'l-Ṣalt. Der korānischen Predigt dient das Schicksal der Thamūd neben dem der 'Ād als heimatlicher Stoff für Warnungsbeispiele neben den fremden biblischen; so besonders in Sūre VII, 71–77; XI, 64–71; XV, 80–86; LIV, 23–31. Die nach den Andeutungen des Korān von der ältesten Korān-exegese weiter ausgestaltete arabische Überlieferung vom Untergange der Thamūd stellt sich in den Hauptzügen folgendermassen dar. So wie bei den 'Ād ein Prophet namens Hūd, so trat bei den Thamūd ein solcher namens Ṣāliḥ (b. 'Ubaid b. 'Amir b. Sām) auf. Von seinen Widersachern, als deren Führer ein Džunda' b. 'Amr genannt wird, aufgefordert, ein Zeichen seiner göttlichen Sendung zu geben, zauberte er eine trüchtige Kamelin aus einem Felsen hervor. Diesem als „Kamelin Allāhs“ heiligen und unverletzlichen Tiere wurden aber von Frevlern samt seinem Füllen die Flechsen durchschnitten. Zur Strafe dafür verfällt das ganze Volk dem Untergange. Die Art und Weise der Vernichtung wird Sūre VII, 76 als *Radjfa*, Erdbeben, Sūre XXI, 12, 16 als *Ṣā'ika*, Blitzschlag, gekennzeichnet. Diese Ausdrücke machen es wahrscheinlich, dass die Überlieferung den Untergang der Thamūd mit der Erinnerung an einen jener vulkanischen Ausbrüche verknüpfte, die zur Bildung der zahlreichen, mehr oder minder umfangreichen, Harra genannten Lavafelder Arabiens führten. Westlich von al-Hidjr erstreckt sich eine der grössten dieser Harras (vgl. B. Moritz, *Arabien*, Hannover 1923, S. 28). E. Glaser bringt die Thamūd in engsten Zusammenhang mit den Liḥyān [s. d.], den Lechiern des Plinius, so zwar, dass Thamūd der ältere, Liḥyān der jüngere, in den beiden Liḥyān-Clans der Hudhailiten spä-

ter noch fortlebende Name des Volkes gewesen sei, und der Untergang der Thamūd mit dem Ende des liḥyānischen Reiches, etwa zwischen 400 und 600 n. Chr., zusammenfalle. Die von Huber, Euting u. a. in al-'Elā', al-Hidjr und Umgebung gefundenen Felsinschriften werden in der Epigraphik als liḥyānische, bzw. thamūdenische bezeichnet.

*Litteratur*: Die Kommentare zu den erwähnten Korānstellen; Tabarī, *Annales*, I, 219 ff., 244 ff.; al-Maḥḍī, *Livre de la création*, ed. Huart, III, 39 ff.; Maṣ'ūdī, *Murūdj*, ed. Barbier de Meynard, III, 84 ff.; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, I, 24 ff.; Sprenger, *Alte Geographie Arabiens*; E. Glaser, *Skizze zur Geschichte und Geographie Arabiens*, Band II.

(H. H. BRÄU)

**THANAWĪYA**, Dualismus, bezeichnet die Lehre von Licht und Finsternis als den zwei gleich ewigen schöpferischen Prinzipien. Eine eigentliche islamische Schule oder Sekte Thanawīya gibt es nicht. Der Begriff ist an sich als kennzeichnender Gruppenname zunächst auf drei Nicht-Muḥammedaner und ihre Anhänger beschränkt: Ibn Daīṣan, Mānī und Mazdak [s. die Art.].

Innerislamische Gefahren in Richtung auf den Dualismus erwachsen aus den Massenübertritten von Persern, wie es sich z. B. bei Beginn der 'Abbāsidenzeit erwies an der beunruhigenden Erscheinung des Ibn al-Muḥaffa'. Ihn bekämpfte u. a. der mu'tazilitische Zaidit al-Ḳāsim b. Ibrāhīm Ṭabāṭabā, *al-Radd 'ala 'l-Zindīk al-lā'in I. al-M.* (ed. M. Guidi, Rom 1927). Im weiteren Verlauf der dogmatischen Entwicklung wird der Vorwurf des Dualismus öfter erhoben, und zwar durchaus gegenseitig. Beschuldigt werden mehrere Utrāshīiten des III. (IX.) Jahrh.: Abu Ḥaṣṣ al-Haddād, Ibn Dharr al-Dhairafī und der als Häresiologe bekannte Abū 'Isā al-Warrāḳ, der, selbst ursprünglich Mazdājaner, auch nach seinem Übertritt „die Thanawīya durch seine Schriften unterstützt“ habe. Doch wird die Zurechnung z. B. des letzteren zu den Manichäern auch wieder mit Übereinstimmung in anderen, überhaupt nicht metaphysischen Punkten begründet, so im Verbot des Tötens. Selbst derjenige Ketzler, welcher von einer Thanawīya-Gruppe seinen ständigen Beinamen trägt, der Rafīqit Abū Shākir al-Daiṣānī, erhielt diesen, soweit noch zu erkennen, weil er Gott Körperlichkeit zuschrieb, also wegen einer an sich noch nicht dualistischen Anschauung, und der *Fihrist* (ed. Flügel) 338, 8 rechnet ihn mehr allgemein zu den „heimlichen Zindīken“. In der Tat scheint das unterscheidend Daiṣānitische, die Herleitung der Körper aus dem schwarzen und dem weissen Element (s. Ash'arī, *Maḳālat al-Islāmīyīn* [ed. Ritter], S. 335), bei Abū Shākir einstweilen nicht nachweisbar; zudem ist die Eingliederung eines Gegners auf Grund eines einzigen, oft nur nebensächlichen Tertium comparationis eine nur zu häufige verwirrende Gepflogenheit der muḥammedanischen Ketzerbekämpfer.

Entnommen sind obige Anlagen gegen die drei Letztgenannten von al-Khaiyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār*, „Le livre du triomphe“ (ed. Nyberg, Kairo 1344, S. 150, 4, 149, 9, 155, 14, 41; vgl. auch den Index zu den hier und im folgenden erwähnten Namen). Zur Würdigung seiner Urteile bleibt zu beachten, dass sie verteidigende Gegenangriffe gegen Iba al-Rawandī sind, der in seinem *Kitāb Faḍīḥat al-Mu'tazila* mehrere Führer der Mu'tazila [s. d.] als Dualisten gebrandmarkt hatte. Zwar stammen

aus diesen Kreisen viele Streitschriften gegen *Thanawīya*, Manichäer und Daiṣāniten; aber Anlass hatte dem Ibn al-Rawandī geboten das muʿtazilitische Bestreben, Gott nicht zum Urheber des Bösen zu machen. Selbst al-Djāhīz gefährdete den Monotheismus durch die Behauptung, dass „die Körper aus ihrer Natur heraus wirken“, und dass „Gott sie nicht vernichten könne“ (a. a. O., S. 168). Vor allem stempelte Ibn al-Rawandī den Ibrāhīm al-Nazzām, den Lehrer des Djāhīz, obwohl auch er gegen die *Thanawīya* geschrieben hat (a. a. O., S. 17, 12), glattweg zum dualistischen Manichäer und Daiṣāniten (a. a. O., S. 38, 3, 40, 6, 17 f., 43, 17 f. u. ö.), hauptsächlich wegen einer Anschauung von der absoluten Gegensätzlichkeit wie des Guten und des Bösen, so schon des elementaren Leichten und Schweren. Solange die Originalwerke nicht vorliegen, wird sowohl die verbiegende Wiedergabe des Ibn al-Rawandī als auch die wieder umgebende Auslegung durch al-Khaiyāt mit Vorsicht aufzunehmen sein. Es sind aber nicht nur diese Gegner, welche die Muʿtaziliten, die sich selbst als die Leute des wahren Monotheismus rühmen, verdächtigen, und nicht nur die genannten Muʿtaziliten sind verdächtigt worden; sondern noch mehrere andere wie ʿAlī al-Aswārī und Abū Bekr al-Aṣamm (vgl. auch de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901, S. 47; Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912, und dessen andere Schriften im Index unter Dualismus). Der muʿtazilitische Gegenangriff aber konnte den Sunniten ihren neben Gott uranfänglichen Korʾān vorwerfen.

Deutlich sei ein Dualismus gelehrt worden von einigen Schülern al-Nazzām's. Wie sie seine shīʿitischen Neigungen zu einem Ultrashīʿitentum gesteigert hätten, so seine christianisierende Logostheorie zur Lehre von zwei Schöpfern: Gott und Gottes Wort. Immerhin durchbricht das letztere, mit dem Messias identifiziert, nicht völlig den Monotheismus, da es nur ein geschaffener Schöpfer, ein Mittler sei. Freilich schon die Namen dieser Ketzler sind unsicher. Bei *Shahraṣṭānī* (ed. Cureton), S. 42, der sich auf Ibn al-Rawandī beruft, heißen sie al-Faḍl al-Hadāthī und Ahmed b. Khāʾit; letzterer so auch bei Masʿūdī, *Murūjī* (ed. Barbier de Meynard), III, 266, aber in anderer Gruppierung; bei Ibn Hazm, *Fīṣal* (Kairo 1331), IV, 197, 20 ff.: Ahmed b. Khābiṭ und al-Faḍl al-Ḥarbī (vgl. Nyberg zu *Khayyāt*, S. 148 auf S. 222 ff. und Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites in F.A.O.S.*, XXIX [1909], S. 10 u. Index). Den Vers Sūra, XLIII, 84 habe der Ultrashīʿit al-Bayān b. Simʿān al-Tamīmī so interpretiert, dass es einen Gott des Himmels und einen allerdings geringeren der Erde gebe, worin ihm Abu ʿl-Khaṭṭāb Bazigh und ein al-Surri zugestimmt hätten (al-Kashshī, *Maʿrifat al-ʿAshʿar al-Kifāʾ* [Bombay 1317], S. 196. s ff.). Dies scheint in die Richtung jener Ghulāt [s. auch Art. NUŠAIRIYA] zu führen, welche in ʿAlī nicht so sehr die inkarnierte Identität mit Gott, als den Demiurgen unter dem höchsten Gott sehen. Dass die Mitregierung der Sterne als zweiter Kräfte neben Gott, weil Dualismus, ein nicht minder Unglaube sei, als das rein widergöttliche Heidentum einer absoluten Astrologie, wird von Theologen wie Philosophen öfters betont (vgl. Ibn Hazm, *Fīṣal*, IV, 37; s. auch Schreiner in *ZDMG*, LII [1908], S. 479 ff. und Nallmo in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, 91 ff.).

Bei dem Streben des Islām nach Monotheismus bedeutet ihm Zweieit an sich schon die Aufhebung des Gottesbegriffs (vgl. zu Sūra XVI, 53: al-Kāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib* [Kairo 1308], V, 327, 24, 36; al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl* [ed. Fleischer], S. 517, 12; al-Naisabūrī, *Tafsīr* [a. R. v. Ṭabarī, *Tafsīr*, Būlāḡ 1323 ff.], XIV, 74). So wurde *Thanawīya* zum Schimpfwort, das eben als solches nicht eindeutig geprägt, sich mit dem häufigeren und weiteren Ketzernamen *Zindīk* [s. d.] überschneidet, und das jeder von sich abzuwälzen bemüht ist. Von den philosophischen Systemen brachte das peripatetische eine dualistische Metaphysik in den islamischen Kalām hinein. Sehr scharf unterstreicht Ghazālī dessen widerspruchsvolle Halbheit zwischen dem wahren Tawḥīd-Glauben einerseits und dem vollen Unglauben andererseits, wie ihn die Dahriya [s. d.] lehre, der zwar falsche, denkmässig jedoch vorstellbare Naturalismus: „Die Philosophen meinen, die Welt sei ewig, nehmen dann aber trotzdem für sie einen Schöpfer an; diese Lehre ist an sich ein sich selbst aufhebender Widerspruch, der keiner Widerlegung bedarf; nur eine Verschleierung, keine Überbrückung bedeutet es für Ghazālī, wenn der peripatetische Empirismus aus der neuplatonischen Emanationslehre nach Art der Lauteren Brüder [s. d. Art. IKHWĀN AL-ṢAFĀʾ] theosomische Mittelwesen zu Hilfe ruft: Ein „verursachtes (schöpferisches Mittelwesen) neben der Ursache ergibt zwei Schöpfer und zwar ewige“ (vgl. *Tahāfut al-Falāsifa* [Ausg. zusammen mit den gleichnamigen Werken von Ibn Ruṣḥd und Khwādjazāde, Kairo 1319], S. 33, 27 und dazu J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs* [Wien-Leipzig 1921], S. 43 f., 57 ff., 63 ff.). Stark wird dabei (S. 35) betont, dass vom aristotelisch-neuplatonischen Standpunkt des Fārābī oder des Ibn Sīnā ein Beweis für das Tawḥīd nicht zu erbringen sei. Es macht also auf ihn keinen Eindruck, wie letzterer die selbstgefühlte Gefahr eines „zweiten Notwendig-Seienden“ zu beheben sucht (s. Horten, *Die Metaphysik Avicennas* [Halle 1907], S. 542 ff.; bes. S. 551 zu Ibn Sīnā, *Kitaḥ al-Shifāʾ*, IV, Abh. 9). Noch unsicherer wirken die monotheistischen Beteuerungen des Ibn Sīnā auf dem engeren Raum seines *Kitaḥ al-Nadīāt* (Kairo 1331), S. 327 ff., 356 ff., 374 ff. u. ö. angesichts der Verselbständigung des hylischen Schöpfungssubstrates, wie sie sich auch in seiner dualistischen Anthropologie widerspiegelt.

Wie sich vom Standpunkt des sunnitischen Ashʿariten das Bild der Befleckung des islamischen Monotheismus durch den ausserislamischen Dualismus ausnimmt, zeigt etwa ʿAbd al-Kāhīr al-Baghdādī. In *Farḡ bain al-Firaḡ* (Kairo 1328) verstärkt er die ironische Verwunderung des Ibn al-Rawandī (s. bei Khayyāt, S. 30, 1) darüber, dass ausgerechnet al-Nazzām in seinem Erdualismus (*Farḡ*, S. 120, 121: *taḥkīk [biʿainihi] kaḥad al-Thanawīya*) gegen die *Thanawīya* und Manichäer geschrieben habe (S. 117, 5, 120, 12, 123, ult., 124, 8). So schliesst Baghdādī denn in *Uṣūl al-Dīn* (Stambul 1928), S. 54 den Nazzām unmittelbar an die ausserislamische *Thanawīya* an, welcher er im Gegensatz zu den übrigen Häresiologen fahrlässigerweise auch die Marcioniten zurechnet. Völlig bezeichnet er die Bāṭiniten [s. d.] als Dualisten (S. 322): „Sie waren ursprünglich Maḍjūs und *Thanawī*, dann verkündeten zur Zeit von al-Maʿmūn ihre Apostel wie ʿAbd Allāh b. Maimūn al-Qaddāh



[s. d.] und Hamdān b. Karmat, ... zwei Schöpfer, welche sie den ersten und den zweiten nannten; dies aber ist der Sinn der Lehre der Thanawiya von Licht und Finsternis und ist der Sinn der Lehre der Madjūs von Yazdān und Ahriman. Wer mit den „zwei Schöpfern“ gemeint ist, lässt sich aus der knappen allgemeinen Bemerkung nicht eindeutig erkennen. Man könnte daran denken, dass al-Baghdādī aus der Emanationsreihe das *Nūr sha'sha'ānī* und das *Nūr zulamī* etwas willkürlich herausgehoben habe [s. KARMATEN], um den Madjūs-Charakter zu behaupten. Das monotheistische Streben des Bāṭiniten Nāṣir-i Khusrāw, *Zād-i Musāfirin* (Berlin 1923), S. 74 ff., 150 ff., 160 ff. rechtfertigt eine derartige uneingeschränkte Anklage nicht (vgl. auch Schaefer, *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen in ZDMG*, NF, IV [1925], S. 222 ff., bes. S. 231). Zu der von al-Baghdādī vollzogenen Gleichstellung mit den Madjūs würde zwar die Unterordnung des zweiten Gottes passen, aber gerade das wäre kein eigentlicher Dualismus nach dem sonstigen Sprachgebrauch der islamischen Häresiologen. Sie schliessen im Unterschied zu den eingangs genannten drei Gruppen die Madjūs ausdrücklich von der Thanawiya aus, weil ihrem dynamischen Monarchianismus zufolge Ahriman-Finsternis sekundär von Yazdān-Licht geschaffen sei, oder, wie die Untergruppe der Zoroastrier (Zaradushīya) lehre, zwar beide einander gleich, jedoch einem obersten Gotte als dessen Urgeschöpfe unterstellt seien.

*Litteratur:* Ausser den im Text genannten auch die Werke, welche bei den angezogenen Artikeln verzeichnet sind.

(K. STROTHMANN)

**THĀNISARĪ**, MAWLĀNĀ, dessen wirklicher Name Ahmed lautet, war ein Schüler des *Shaikh* Nāṣir al-Dīn Maḥmūd Ġirāgh-i Dihlī (gest. 757 = 1356). In Gelehrsamkeit und Frömmigkeit wurde er zu seiner Zeit von niemand übertroffen. Als die Nachricht von der Ankunft Timūr's (gest. 807 = 1404) sich in Dihli verbreitete, verliessen die meisten 'Ulamā' die Stadt, aber Thānisarī blieb, bis er mit seinen Anhängern von Timūr gefangen genommen wurde. Da sein Ruf weit verbreitet war und Timūr alsbald von seiner Gelehrsamkeit Kenntnis bekam, so setzte er ihn in Freiheit und machte ihn zu seinem Gefährten, als die Erregung sich gelegt hatte. Ein Streit entstand über den Vorrang in der Versammlung zwischen Thānisarī und *Shaikh* al-Islām, dem Nachkommen des 'Alī b. Abī Bakr al-Farghānī al-Marghinānī (gest. 593 = 1197), des Verfassers der *Hidāya*. Timūr ergriff für *Shaikh* al-Islām Partei und erklärte, dass dieser ein Nachkomme des Verfassers der *Hidāya* sei und ihm daher der Vorrang gebühre. Da erwiderte Thānisarī, es sei kein Wunder, dass *Shaikh* al-Islām sich geirrt habe, denn der Verfasser der *Hidāya* habe manche Irrtümer begangen. Darüber war *Shaikh* al-Islām sehr aufgebracht und verlangte einen Nachweis der Irrtümer. Thānisarī veranlasste seine Schüler, dies zu tun. Aber Timūr verhinderte die weitere Auseinandersetzung, da sie zu keinem guten Ende führte. Als Timūr Indien verliess, ging auch Thānisarī von Dihli fort und liess sich in Kālpī nieder, wo er bis zu seinem Tode (820 = 1417) lehrte. Er wurde in dem Fort Kālpī begraben.

Von seinen Werken ist die *Ḳaṣida Dāliya* sehr berühmt.

*Litteratur:* 'Abd al-Ḥaḳḳ Dihlawī, *Akh-*

*bār al-Akhyār*, S. 142; Āzād Bilgramī, *Subḥat al-Mardjān*, S. 37; Siddiq Hasan, *Aḥḡat al-'Ulām*, S. 892 und *Ḥadā'iq al-Hanafiya*, S. 313. (M. Hidayet Hosain)

**THA R.** [Siehe KİŞAŞ.]

**THAWBĀN** B. **IBRĀHĪM**. [Siehe DHU 'L-NÜN.]

**AL-THĀWR**, das Sternbild des Stiers, das zweite im Tierkreis. Das zugrunde liegende Bild ist die vordere Hälfte eines Stiers, dessen Kopf sich auf die Seite neigt, so dass die Hörner nach Osten gerichtet sind. Das Sternbild besteht aus 32 eigentlichen und 11 ausserhalb stehenden Sternen. Am Schnitt (*Ḳaṣ', ἀποτομή*) sollen vier Sterne in gerader Linie stehen; in Wahrheit bilden die Sterne  $\epsilon$   $\zeta$   $\eta$   $\theta$  einen flachen Bogen. Der helle Stern  $\beta$  am Ende des nördlichen Horns gehört zugleich zum Sternbild des Fuhrmanns. Das Auge des Stiers, 'Ain al-Thāwr, der rot leuchtende Stern erster Grösse  $\alpha$  inmitten einer dichten Schar kleinerer Sterne, den Hyaden der Griechen, wird von den Arabern mit vielen Namen belegt. Echt arabisch scheint die Bezeichnung *al-Fanīḳ* „das grosse Kamel“ zu sein, um das sich die übrigen Sterne als kleine Kamele *al-Kilāṣ* scharen. Andere Namen von  $\alpha$  stehen zu den Plejaden in Beziehung. Da dieser Sternhaufe von den Arabern als *al-Nadīm* „das Gestirn“ bezeichnet wird, heisst  $\alpha$  *Ḥādī 'l-Nadīm*, der Treiber des Gestirns, oder *Tālī 'l-Nadīm* und *al-Dabarān*, der dem Gestirn Folgende. Dieser letzte Name ist als in der Form Aldebaran in unsere Sternkarten übergegangen. Die nahe beim Ohr des Stiers stehenden Sterne  $\nu$  und  $\kappa$  heissen *al-Kalbain*, die beiden Hunde, sc. des Treibers.

*Litteratur:* al-Ḳazwīnī, *ʿAdjāib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, I, 35; Übers. von H. Ethé, u. d. T. *Kosmographie*, S. 74; L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, S. 136. (J. RUSKA)

**AL-THUGHÜR** (A., Plur. von *Thaghīr* „Spalt, Öffnung“), Zone der syrisch-mesopotamischen Grenzfestungen gegen das Byzantinische Reich (daher auch: al-Thughūr al-Rūmīya). Bei Konstantinos Porphyrogennetos heissen sie τὰ Στόμια (*De caerimon.*, ed. Bonn, I, 657; vgl. Reiske's Anm., II, S. 777 = Migne, *Patrol. Graec.*, CXII, Kol. 1220, Anm. 38), bei den Syrern „das Land Tagrā“ (Michael Syrus, ed. Chabot, III, 20 f., 467; Barhebraeus, *Chron. Eccles.*, ed. Abbeloos-Lamy, I, 339 f.).

Diese Grenzmark zog sich von Tarsūs [s. d.] in Cilicien am Taurus entlang bis zum Euphrat nach Malatya [s. d.] hin und diente dazu, die Grenzprovinz der 'Awāṣim [s. d.] vor feindlichen Einfällen zu schützen. Sie entsprach also ihrem Zweck (nicht ihrer Lage!) nach dem antiken Limes, und analog der alten Einteilung in Limes Arabicus, Syriacus usw. wurde auch zwischen den Thughūr al-Sha'miya und Thughūr al-Djaziriya unterschieden. Den Vorort der ersteren bildete Mar'ash [s. d.], den der letzteren Malatya. Al-Iṣṭākhri zählt zu den Thughūr die Festungen Malatya, al-Ḥadath, Mar'ash, al-Hārūniya, al-Kanisa (= Kanisat al-Sawdā'), 'Ain Zarba, al-Maṣṣīṣa, Adhana und Tarsūs; al-Dimishqī rechnet zu den mesopotamischen Grenzfestungen Malatya, Kamakh, Shimshāt, al-Bira, Ḥiṣn Maṣṣūr, Kal'at al-Rūm, Ḥadath al-Hamrā' und Mar'ash, zu den syrischen Tarsūs, Adhana, al-Maṣṣīṣa, al-Hārūniya, Sis und Aiyās. Im VIII. (XIV.) Jahrh. gehörte zu dem Grenzgebiete des Mamlūkenreiches, den 'Awāṣim und Thughūr (so al-Ḳalkashandī, *Subḥ al-A'shā*, ed. Kairo, IV, 228; richtiger wären hier nur die Thughūr genannt), die 8 *Niyābat* von

Malatya, Dabnagi (Diwrigi), Daraali, Abulastan, Aiyās, Tarsūs und Adhana, Sirfandakār und Sis, und zur mesopotamischen Grenzmark die 3 *Niyabat* al-Bira, Kal'at Dja'bar und al-Ruhā. Doch wird wohl der Name Thughur damals nur noch aus gelehrter Tradition bekannt gewesen sein.

Für den Pass von Bailan [s. d.] war zur Mamlukenzeit die Bezeichnung *Thughur al-Ikandariya* üblich (H. E. Weijers, *Summa operis Durat al-Aslak fi Dawlat al-Atrak*, in *Orientalia*, ed. Juynboll, II, 1846, S. 323, 429, 451, 464, 468, 489).

Gelegentlich wird auch die Grenzmark von Diyār Bekr [s. d.] als *Thughur al-Bakriya* bezeichnet (Kudāma, *BGA*, VI, S. 254).

Nach Abu 'l-Fida (*Fakhr*, Übers. Reinaud-Guyard, II/1, 14; II/2, 257) wurde der Name al-Thaghr bezw. al-Thughur auch für die Grenzmarken in al-Andalus und Mā warā' al-Nahr gebraucht.

*Litteratur*: al-Istakhri, *BGA*, I, 55 f.; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 108; Yāqūt, *Mudjam*, ed. Wustefeld, I, 927; Šafi al-Din, *Mu'asat al-Iftitā*, ed. Juynboll, I, 228; al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 103—71, 184—92; Ibn al-Athir, *Kāmil*, ed. Tornberg, Index, II, 707; al-Tabari, ed. de Goeje, Indices, S. 684; al-Dimishki, ed. Mehren, S. 214; Abu 'l-Fida, *Annales Muslem.*, ed. Reiske, II, 60; III, 486 [hier: al-Thaghr]; Kamāl al-Din bei Freytag, *ZDMG*, XI, 183, Anm.; Ibn al-Shihna, *al-Durr al-muntakhab fi Ta'rikh Halab*, ed. Bairut, S. 178; Rosen, *Zapiski Imp. Akad. Nauk*, XLIV, 2, 90, 140, 142, 233, 311, 315; Sachau, *SB Pr. Ak. W.*, 1892, S. 319; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 26 f., 37 f.; ders., *The Lands of the Eastern Caliph*, S. 128; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, 1923, S. 96.

(E. HONIGMANN)

**THULĀ**, Stadt in Südarabien, am Fuss eines roten Bergzuges, der von der grossen Kette Kawkabān, Haḍur al-Šekh, Dhi Bin nach Osten (Südosten) abweicht und die südwestliche Begrenzung des Baun bildet. Die Stadt ist nach E. Glaser, der sie am 5. Dezember 1883 besuchte, sehr reinlich, hat enge Gassen und sehr hohe, regelmässig gebaute Häuser aus gelblich-rottem Kalkstein, der in hübschen Quadern von etwa 25 cm Länge und 10 cm Höhe zugehauen wird und in der ganzen Stadt denselben Charakter zeigt. Die Stadt lehnt sich an die östliche Seite des 300 m hohen Sandsteinfelsens an, der das Schloss (*Huṣn*) el-Nāšire trägt, und ist von einer Mauer mit vier Toren umgeben, die sich auf beiden Seiten an den Felsen anschliesst; sie ist wenigstens doppelt so gross wie Shibām und eineinhalb mal so gross wie Kawkabān und nach Šan'a' eine der grössten und schönsten Städte des Yemen. Die Zitadelle, deren Zugang durch einen gewaltigen Bogen vermittelt wurde, der sich über einen tiefen Bodeneinschnitt spannte, aber später zerstört war, ist ausserordentlich fest gebaut und anscheinend sehr alt. Sie soll früher Huṣn el-Ghurāb (Rabenschloss) geheissen haben, hätte also denselben Namen getragen wie die berühmte Seefeste beim alten Hafen Kane (el-Madjdhaḥa). Auch sie ist eins der schönsten Schlösser des Yemen; leider haben die Türken bei der Eroberung des Landes alle Aussenwerke zerstört. Das Eingangstor des Schlosses liegt 5 m hoch an einer senkrechten Mauer, die keinerlei Stufen besitzt, über einem Abgrund von 20—30 m. Das Schloss besass ausser einer hübschen Moschee noch eine grosses Wohnhaus im äusseren

Osten auf dem höchsten Teile des Berges, das von weitem einem niedrigen viereckigen Turme gleicht, daneben, etwas tiefer, steht ein hoher, gleichfalls viereckiger Turm. Die Versorgung mit Wasser wurde durch 4 oder 5 tiefe gut zementierte Zisternen gesichert; als Magazine für Lebensmittel dienten 15—20 Getreidespeicher (*Madāfin*), in den Sandstein eingehauene kegelförmige Höhlungen, deren Spitze die Öffnung darstellt. Sie sind 6—7 m tief, haben an der Basis einen Durchmesser von etwa 4 m, während die Randöffnung nicht ganz 1 m im Durchmesser hält. Der Gipfel des Berges, auf dem das Schloss steht, zeigt auf allen Seiten ausgemeisselte Höhlungen (*Djuruf*), die förmliche Wohnräume mit Fenstern, Nischen und Türen darstellen. Einzelne sind übertüncht und enthalten 5—6 Räume von verschiedener Grösse. Sie scheinen alt zu sein und dienten früher der arabischen Besatzung des Forts als Wohnung. Westlich vom bereits erwähnten turmartigen, viereckigen, in Ruinen liegenden Gebäude sind einige grosse Gräber auf den Sandstein aufgebaut und mit alten arabischen Inschriften versehen. Auch ein Heiliger (*Wali*) soll hier bestattet sein.

Nach der Lokaltradition soll es früher keine Stadt dieses Namens gegeben haben, sondern nur einen Komplex von Dörfern; letztere — angeblich mehr als 40 — standen denn auch bis in die Zeit der türkischen Eroberung des Yemen unter der Verwaltung von Thulā. Zu C. Niebuhr's Zeit umfasste der Verwaltungsdistrikt von Thulā (er schreibt es Tulla) auch die nördlich gelegenen Gegenden wie Kohlān, 'Affār, Hadje, Dofir, Kawkabān (bei Hadje), Djebel Šerif, Habūr, Sūda und Djebel Šahāra mit etwa 300 Dörfern, war also viel ausgedehnter als am Ende des XIX. Jahrhunderts.

*Litteratur*: C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 251 f.; E. Glaser, *Geographische Forschungen Jemen 1883/84* (Mannskript), Bl. 61. (GROHMANN)

**THULḤ**. [Siehe ARABIEN, I, 404.]

**THUMAMA** B. ASHRAS, ein Theologe, ist repräsentativ für die liberale Bewegung unter den ersten 'Abbāsiden. Wegen seiner hohen Bildung wurde er von Hārūn und Ma'mūn an den Hof gezogen, denen wohl auch seine scharfe Kritik konservativer Ansichten gefiel. Durch diese zog er sich die Gegnerschaft der seit Mutawakkil empor kommenden konservativen Strömungen zu, die sein Andenken herabzumindern suchten.

Zu den brennenden Fragen seiner Zeit nahm er eine unabhängige, konsequent durchdachte, oft auch seltsam und eigenwillig erscheinende Stellung ein. Die „Konsequenzen“ der Handlungen, z. B. die Bewegung des Schlüssels durch die Hand des Menschen, wird weder vom Menschen hervorgebracht (sonst könnte dieser wie Gott neue Wirklichkeiten ins Dasein rufen, also „erschaffen“) noch von Gott; denn dann würde Gott auch die Sünde erschaffen und stände zudem in Abhängigkeit von der Willkür des Geschöpfes. Die „Konsequenzen“ (*Mutawallidāt*) sind vielmehr subjektlose Handlungen und auf der Physis (*Tibā*) beruhend. Die liberale Richtung führte sie auf den *Tawhid*, das „Erzeugen“ des Menschen, zurück, ohne dieses ein „Verursachen“ nennen zu wollen. Daher sind auch unsere Erkenntnisse nach Thumāma ein zeitlich Entstehendes (*Hadath*), das jedoch einer zeitlich wirkenden Ursache (*Muḥdith*) entbehrt. Unser Geist selbst kann sie nicht hervorbringen, denn dann übte er eine göttliche Funktion aus.



Nur die ionere Willenshandlung (*Irāda*) mit Ausschluss aller ihrer „Konsequenzen“ ist unser eigenster Besitz und „frei“. Die Welt ist von Gott durch seine „Natur“ (*Ṭiwa* = „Physis“), also gleichsam mit „physischer“ Notwendigkeit erschaffen. Dann müsste sie, so bemerkt Shahrastāni richtig, auch „ewig“, d. h. anfangslos hervorgebracht sein, womit die These der *Falāsifa* ausgesprochen ist. Unser natürlicher Verstand entscheidet über die ethische Wertigkeit der sittlichen Tat (*Tahsin al-ʿAkl*). Gott kann nicht willkürlich das Sittliche feststellen.

Alle unsere Erkenntnisse sind denknötwendige (*darūrī*). Sie entbehren jeder Zufälligkeit. Wer Gott nicht in dieser logisch zwingenden Weise erkennt, ist nicht zur Haltung seiner Gebote verpflichtet. Er geht dadurch aber auch der Würde der Menschennatur verlustig und ist den Tieren gleichzustellen. Im Jenseits wird er in Staub zerfallen. Eine unsterbliche Seele ist ihm nicht zuzusprechen. Dies gilt von Juden, Christen, Anhängern des *Dahr*, Mazdak (*Zanādika*), „Magiern“ (Feueranbetern, Parsen) und Kindern, selbst der Muslime.

Ibn Murtaḍā zählt ihn in seinem „Buche über die Sekten“ (*Kitāb al-Milal wa 'l-Niḥāl*, ed. T. W. Arnold, Leipzig 1902, S. 35 f.) zur siebten Generation, die auf die des ʿAllāf (gest. 849) folgt. Er war Schüler des Bishr b. al-Muʿtāmir (gest. um 840), galt als „einzigartig in seiner Zeit an Wissen und feiner Bildung“ und war als Disputator gefürchtet. Sein Zuname lautete: Abū Maʿan al-Numairi.

*Litteratur*: (Die Berichte über ihn fliessen alle aus der Feder seiner Gegner, der konservativen Theologen): Idjī, *Kitāb al-Mawāḍiʿ*, ed. Sørensen, *passim*; Shahrastāni, *Kitāb al-Milal wa 'l-Niḥāl*, ed. Cureton, London 1842—46, S. 49 f.; Isfārāʿīni, Hs. Berlin, 4<sup>o</sup>, Fol. 35 f.; al-Baghḍādī, *Farḥ baina 'l-Firāq*, ed. Kairo, *passim*; Djurdjāni, *Definitions*, ed. Flügel, Leipzig 1845, S. 76, 4; M. Horten, *Die Theologie des Islam*, Leipzig 1912, S. 285; ders., *Die philosophischen Systeme*, Bonn 1912, S. 309—17; ders., *Die philosophischen Probleme*, Bonn 1910, S. 50, 176 usw. (M. HORTEN)

**AL-THURAIYĀ**, das Siebengestirn, die Sterngruppe der Plejaden. Nach al-Kāzwinī besteht die Gruppe aus zwei helleren Sternen, zwischen denen dicht gedrängt wie Beeren einer Weintraube drei andre stehen. Die Gruppe wird auch einfach *al-Naḍīm* „das Gestirn“ genannt, und der Hauptstern (η Alkyone) heisst *Wasaf*, *Djawz* oder *Naiyir al-Thuraiyā*, d. h. Mitte, Kern oder heller Stern der Plejaden. Das Wort *Thuraiyā* ist Diminutiv von *Tharwā*, das „reichlich vorhanden“ bedeutet, und würde so dem Griechischen *πλεῖας* entsprechen, wenn man diesen Namen mit *πλεός* und nicht mit *πλεῖν* „Schiffahrt treiben“ in Zusammenhang bringt. Nach anderen heisst die Sterngruppe so, weil Regen bei ihrem Aufgang in der Morgendämmerung *Tharwā*, d. h. grosse Fülle bringt. Jedenfalls wird den Plejaden seit alter Zeit ein grosser Einfluss auf das Wetter und die davon abhängigen Naturvorgänge zugeschrieben. Eine volkstümlichere Bezeichnung der Gruppe ist nach dem Astronomen Ibn Abi 'l-Riḍjāl (Abenragel, im V./XI. Jahrh.) *Daḡḡad al-Samā' ma'a Banātihā*, die Himmelsenne mit ihren Kuchlein, was sich im englischen *hen and chickens* widerspiegelt. Man stellt sich die Gruppe als

Diadem mit Edelsteinen vor, und sie wird in zahlreichen Aussprüchen der Dichter gefeiert. In der Form *Suraya* ist das Wort als Name der Königin von Afghanistan neuerdings allgemein bekannt geworden.

*Litteratur*: al-Kāzwinī, *Adḡāw al-Mabḥūḥāt*, ed. Wüstenfeld, I, 35, 43; Übers. v. H. Ethé, u. d. T. *Kosmographie*, S. 75, 90; L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, S. 146.

(J. RUSKA)

**THURAIYĀ, MEHEMMED**, osmanischer Lebensbeschreiber, kam als Sohn eines gewissen Husnī Bey (vgl. *Sidḡill-i ʿOṯmānī*, II, 178) in Stambul zur Welt, beschrift die Beamtenlaufbahn und starb in seiner Vaterstadt als Beamter der Unterrichtsverwaltung am 19. Dhu 'l-Hiḍḡia 1326 (12. Jan. 1909). Sein Grab befindet sich in Skutari auf dem Friedhofe *Ḳaradja Aḡmed*. Mehemmed *Thuraiyā* hat sich als Verfasser einer Osmanischen Nationalbiographie, die er *Sidḡill-i ʿOṯmānī* benannte und die in 4 Bänden 1308 bis 1315 in Stambul erschien, einen bleibenden Namen gemacht. Über den Inhalt, die Anlage und die Bedeutung des Werks für die Geschichtsforschung vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 386 f.; der Umstand, dass man die Angaben des *Sidḡill-i ʿOṯmānī* mit grosser Vorsicht benutzen muss, mindert nicht die Wichtigkeit dieser Leistung, die für einen einzelnen Menschen als erstaunlich bezeichnet werden darf. Eine auf wissenschaftlicher Grundlage zu verfassende Osmanische Biographie hat Mehemmed *Thuraiyā* freilich nicht überflüssig gemacht. Unter dem Titel *Nukḡbet ül-Wekāʿi* (Stambul, 5 Hefte, bis 1267 = 1850 reichend) hat Mehemmed *Thuraiyā* eine Zusammenstellung der öffentlichen Ernennungen vom Jahre 1247 (1831) bis 1292 (1875) mit lebensgeschichtlichen Angaben begonnen, aber nicht zu Ende geführt. In seinem Nachlass fanden sich die Niederschriften mehrerer angefangener Lebens- und zeitgeschichtlicher Werke, die noch der Herausgabe oder Verwertung harren; vgl. *GOW*, S. 387.

*Litteratur*: Mehemmed Tāhir, *ʿOṯmānī Mūʿalliferi*, III, 36 f.; F. Babinger, *GOW*, S. 385 ff. (FRANZ BABINGER)

**TIBB** (A.), die Medizin, ein Zweig, in dem die arabische Wissenschaft sich die höchsten Ehren erworben hat. Die Muslime erhielten ihre Kenntnisse in diesem Fache hauptsächlich von den Griechen, zuerst auf dem Umwege über die Syrer und Perser, sodann unmittelbar durch Übersetzungen der antiken Werke. Die muslimischen Herrscher und Fürsten waren jederzeit sehr anspruchsvoll in der Wahl ihrer Ärzte; am Hofe der *Ḳhalifen* lebten jüdische, christliche, mazdaitische, sabäische und selbst einige indische Ärzte. Die medizinische Wissenschaft war in der vorislamischen Zeit im Orient sehr gepflegt worden, besonders im ägyptischen Alexandria und in der Schule zu Djonḡisābūr in Persien, einer Schule, die bis zur *ʿAbbāsidenzeit* bestanden hat.

Die medizinischen Autoren der Griechen, welche die Araber kannten, waren vor allem Hippokrates und Galen; nach diesen sind noch zu nennen Rufus von Ephesos, Oribasios, Aëtios und Paulus von Egina. Die arabischen Übersetzer des Hippokrates [s. *BOKRĀT*] waren Hunain b. Ishāḡ, Ḳoṣṭā b. Lūḡā, ʿIsā b. Yaḡyā und ʿAbd al-Raḡmān b. ʿAlī, die seine „Aphorismen“ übersetzten; ausserdem wurden seine Abhandlungen über die „Prognos-

sen“ und die „Epidemien“ studiert und kommentiert. Eine grosse Anzahl von Werken des Galen sind ins Arabische übertragen worden: *Ars Medica* oder *Isagoge*, die späterhin bei den Lateinern sehr verbreitet war, *De elementis secundum Hippocratem*, *De temperamentis*, *De sanitate tuenda*, drei Bücher über die Heilkraft der Nahrungsmittel, *De alimentorum facultatibus*. 14 Bücher über die Therapeutik, *Methodus medendi*, eine Abhandlung über die Diagnostik, *De morbis et symptomatibus*, eine andere über die fieberhaften Erkrankungen, die im Lateinischen sehr bekannt war, weitere über den Puls und über die Geschwülste und verschiedene Kommentare des Galen zu Hippokrates, besonders über das Buch die „Epidemien“ und über die „Aphorismen“; hinzuzufügen ist noch der Kommentar desselben Gelehrten zu Platons „Timaeus“, der von Hunain b. Ishāk übersetzt wurde.

Zu den christlichen Ärzten, die sich am Hofe der Khalifen auszeichneten, gehörte Ibn Māsawaih, der Arzt Hārūn al-Rashīd's; er hatte vom Khalifen den Auftrag erhalten, die medizinischen Werke der Antike zu übersetzen; ferner war er in Baghdād Lehrer für dieses Fach. Zu derselben Zeit stand die Familie Bokht-Ishō' in hohem Ansehen; eines ihrer Mitglieder, das man aus Djondisābūr hatte kommen lassen, behandelte Hārūn al-Rashīd am Ende seiner Regierungszeit. 'Alī b. Ridwān, ein christlicher Ägypter, war der Arzt des Fātimiden-Khalifen Iḥakīm in Ägypten; er schrieb einen Kommentar zu Galen.

Ein Anhänger Zoroasters 'Alī b. 'Abbās war der Arzt des Būyiden-Sultan 'Aḍud al-Dawla; er schrieb eine Abhandlung mit dem Titel „Das Königliche Buch“, das vor dem „Kanon“ Avicenna's in höchstem Ansehen stand. Der Sabäer Sinān, ein Sohn des grossen Geometers Thābit b. Qurra, diente dem Khalifen Kāhir. Er veranlasste die Ausstellung der ersten offiziellen medizinischen Diplome; die Anwärter des ärztlichen Berufes mussten Examina ablegen, und man erteilte ihnen Approbationen, wobei man einem jeden von ihnen angab, in welchen Grenzen er seinen Beruf ausüben konnte. In Baghdād allein gab es mehr als 800 Ärzte, die diese Approbationen erhielten, nicht eingerechnet die, welche auf Grund ihres erworbenen Rufes vom Examen befreit worden waren. Als Sinān vom Khalifen verfolgt wurde, flüchtete er nach Khurasān; später kehrte er nach Baghdād zurück, wo er im Jahre 942 starb.

Diese verschiedenartige Herkunft der Ärzte schloss nicht in sich, dass sie in der Auffassung und Ausübung ihrer Kunst tiefgehend voneinander abwichen. Einige Rezepte, einige Methoden über den einen oder den anderen Punkt konnte die Spezialität dieser oder jener Schule sein. So berichtet Ibn al-Kifti die Geschichte eines Prinzen aus der Familie al-Rashīd's, der in Schlafsucht verfallen war. Man schickte einen christlichen Arzt zu ihm und sodann einen jüdischen; sie waren machtlos; dann liess man einen indischen Arzt kommen, und diesem gelang es, ihn ins Leben zurückzurufen. In diesem Falle triumphtierte die „indische Medizin“; aber daraus ist nicht der Schluss zu ziehen, dass sie von der jüdischen und byzantinischen Medizin vollkommen verschieden war, noch dass sie ihnen in jedem Punkte überlegen war.

Die muslimischen Ärzte übertrafen noch ihre Vorgänger an Ruf. Rāzī, im Abendland als Razes bekannt, ein Arzt, Physiker, Alchemist und Chirurg, hat zwei Hauptwerke hinterlassen: *al-Hāwa* und

die Abhandlung *al-Manṣūrī* über die „merkwürdigen“ Krankheiten, die dem Sāmāniden-Fürsten Abū Ṣāliḥ Manṣūr gewidmet war. Al-Rāzī war der Leiter des Krankenhauses in Raiy, später des Krankenhauses in Baghdād. Die Gründung regelrecht eingerichteter und unter öffentlicher Aufsicht geleiteter Krankenhäuser, gehört zu den Dingen, die der islamischen Wissenschaft und Organisation zur höchsten Ehre gereichen. Die Geschichtsschreiber erwähnen auch das Krankenhaus in Damaskus. In den grossen Städten gab es übrigens einen „Chef der Ärzte“, der von der Behörde ernannt wurde; unter denen, die diesen Titel hatten, wird der zweite Ibn Zuhr genannt.

Die grossen Philosophen der hellenistisch beeinflussten Schule, die „Scholastiker“, waren Ärzte oder schrieben über die Medizin. Avicenna war ein praktizierender Arzt von grossem Ruf. Sein umfangreiches Werk, der „Kanon über die Medizin“, ist die bedeutendste Abhandlung in diesem Fach, die das Mittelalter hervorgebracht hat; er ist mehrmals in arabischer Sprache kommentiert worden und stand im Orient und später im Occident in hohem Ansehen. Er zerfällt in fünf Bücher. Das erste ist den Allgemeingebieten in der Medizin, den *Kulliyāt*, gewidmet; diese „Allgemeingebiete“ umfassen die Anatomie, die Hygiene und die Krankheiten, die zumeist den Organismus in seiner Gesamtheit befallen, im Gegensatz zu den „speziellen“ Krankheiten, die jedes Organ und jedes Glied für sich ergreifen; diese sind im dritten Buch aufgezählt und besprochen, wobei er mit dem Kopf begann und mit den Füßen schloss. Im vierten Buch ist noch von den allgemeinen Erkrankungen die Rede, sodann von verschiedenen Dingen: Geschwülsten, Vergiftungen, Gliederbrüchen. Das zweite ist eine Abhandlung über die „Heilkräuter“, und das fünfte ist den „zusammengesetzten Heilmitteln“ (*Akrābādīn*) gewidmet, d. h. der Pharmazeutik. — Im Maghrib waren Ibn Bādjdja und Ibn Tufail die Ärzte der Almohaden-Fürsten. Averroes, der Amtsnachfolger Ibn Tufail's, schrieb ein *Kulliyāt*, das dem „Kanon“ des Avicenna im islamischen Occident und später in der christlichen Welt an Ruf die Wage hielt. Dem islamischen Spanien entspross noch die Familie der Ibn Zuhr (im Abendland: Avenzoar).

Die medizinische Wissenschaft der Araber hatte auf das Abendland einen ungeheuren Einfluss. Sie ging zunächst auf die Juden, insbesondere auf Maimonides, dessen medizinisches Werk sehr bedeutend ist, und sodann auf die Christen über. So übersetzte Gerhard von Cremona den „Kanon“ des Avicenna und das *Kitāb al-Manṣūrī* des Razes. Die Übersetzung des „Kanon“ wurde von Andrea Alpago von Belluno durchgesehen, der ausserdem das Werk „De therica“ von Averroes und die „Practica“ von Ibn Serapion übersetzte. Farragut übersetzte den „Continens“ von Razes und Bonacossa, ein Jude aus Padua, den „Colliget“ (*Kulliyāt*) von Averroes. Diese Übersetzungen wurden schon in der ersten Zeit der Buchdruckerkunst veröffentlicht.

Die Pharmakopöe und die Kenntnis der „Drogen“ sind ausser den betreffenden Teilen des „Kanon“ von Avicenna noch durch die Abhandlung Ibn al-Baitār's von Malaga vertreten. Die Araber haben selbst Kräuter gesammelt und die Beobachtungen über die Pflanzen bereichert, wobei sie von den Lehren des Dioscorides und des Galen ausgingen. Sie haben durch ihre Seefahrer neue



Pflanzen, wie Kampfer, Kassa und Sandel, aus dem Malaischen Archipel und aus China in die Therapie eingeführt. Sie haben die Pharmazie weiter entwickelt und eine Reihe Präparate erfunden: Sirup-, Julap- und Alkohol-Arzneien.

Ein Nebenzweig der Medizin, die Tierheilkunde, war bei den Arabern der Gegenstand besonderer Abhandlungen.

**Litteratur:** In folgenden arabischen Werken findet man ausführliche Berichte über die Ärzte der islamischen Welt: Ibn Abi Uṣaibi'a, *Tabaḳāt al-Atibbā'*, ed. A. Müller, 1884; Ibn al-Kifti, *Kitāb al-Hukamā'*; Abu l-Faradj, *Mukhtaṣar al-Duwal*, ed. Sālḥani; Maḳḳari, *Analecta*, für die spanischen Ärzte; der „Kanon“ von Avicenna, Rom 1593, *typographia medica*, Bülak 1294 nochmals gedruckt.

Europäische Werke: L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, 2 Bde., Paris 1876; F. Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, Göttingen 1840; E. G. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge 1921; Donald Campbell, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, London 1926, 2 Bde. mit Bibliographie; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, Bd. II, Kap. IX, Paris 1921.

(B. CARRA DE VAUX)

**TIBBU.** [Siehe TUBU.]

**TIBET**, Gegend im Süden Chinas. Von Yāḳūt, s. v., werden die Vokalisationen Tubbat, Tubbit und Tabbut angeführt und der ersteren der Vorzug gegeben. Die ältesten arabischen Nachrichten über Tibet und das tibetische Reich sind wohl türkischer Herkunft; der Herrscher von Tibet wird Khākān genannt; die Ausdrücke Tūpūt und Tūpūt-Kaghan finden sich schon in den Orkhon-Inschriften. Durch eine Zusammenstellung von Tubbat mit den Namen Thābit und Tubba' sind die Sagen über den yemenischen Ursprung des tibetischen Reiches entstanden; vgl. z.B. al-Ṭabarī, I, 686 oben; Gardīzī bei Barthold, *Oltet o poezdke v Srednyuyu Aziyu*, S. 87 ff. Auch sonst findet sich in den arabischen Berichten über Tibet viel Sagenhaftes; die schon von Ibn Khordādhbeh (*BGA*, VI, 170) angeführte Sage über die unerklärliche Fröhlichkeit und Lachlust, von welcher ieder Fremde in Tibet befallen wird, wird in der islamischen Litteratur häufig angeführt (vgl. Nizāmi, *Sikandar-Nāma*, Cawnpore 1320, S. 226), selbst in der ausführlichsten Beschreibung von Tibet, welche wir besitzen (im anonymen *Hudūd al-Ālam*, Text in *Comptes rendus de l'Acad. de Russie*, 1924, S. 73), der einzigen, in welcher die Stadt Lhasa (Lhāsā) erwähnt wird. Es soll in dieser Stadt damals eine Moschee und eine wenn auch nicht zahlreiche muslimische Gemeinde gegeben haben.

Die Zeit der arabischen Eroberungen in Mittelasien war auch die Zeit der Grossmachtstellung von Tibet und der grösstenteils siegreichen Kämpfe der Tibetaner gegen die Chinesen. In den chinesischen Berichten werden die Araber häufig als Bundesgenossen der Tibetaner (und umgekehrt) bezeichnet; von Chavannes (*Documents sur les Tou-kiue [Turcs] occidentaux*, St. Petersburg 1903, S. 291) werden diese Verhältnisse in den Worten zusammengefasst: „L'appui que les Tibétains prétaient aux Arabes dans la vallée de l'Yaxartes, les Arabes le leur rendaient en Kashgarie“. Erst in der Periode Čen-yuan (785—805) begannen die Araber einen Krieg gegen Tibet; seitdem

mussten die Tibetaner beständig Heere nach Westen schicken, weshalb das chinesische Grenzgebiet weniger als früher von ihnen zu leiden hatte (E. Bretschneider, *On the knowledge possessed by the Ancient Chinese of the Arabs*, London 1871, S. 10). In arabischen Quellen wird weder über dieses Bundesverhältnis noch über dieses Zerwürfnis irgend etwas erwähnt. Nach al-Ṭabarī soll der arabische Empörer Mūsā b. 'Abd Allāh b. Khāzim während seiner Herrschaft in Tirmidh (fünfzehn Jahre; al-Ṭabarī, II, 1160 unten, bis 85 = 704) von den Hayāṭila oder Habāṭila [s. CHINA, I, 881], den Tibetanern und Türken angegriffen worden sein (in der Parallelstelle bei Balādhuri, S. 418 werden die Tibetaner nicht erwähnt); der Angriff wurde zurückgeschlagen. Nach Ya'kūbī (II, 362, auch *BGA*, VII, 301 oben) soll unter 'Omar II. (717—20) zum Statthalter von Khorāsān Djarrah b. 'Abd Allāh eine Gesandtschaft aus Tibet gekommen sein mit der Bitte, einen islamischen Glaubenslehrer in ihr Land zu entsenden; in diesem Auftrage soll Salīṭ b. 'Abd Allāh al-Ḥanafī dahin gegangen sein. In derselben Quelle wird unter den vielen Fürsten, welche sich dem Khālif al-Mahdi (158—69 = 775—85) unterworfen haben sollen, der König von Tibet erwähnt (a. a. O., S. 479). In den letzten Jahren der Regierung von Harūn al-Rashid (170—93 = 786—809) soll der Empörer Rāfi' b. Laith in Samarkand in seinem Kampf gegen die Regierung durch tibetanische Heeresabteilungen (*Djunūd*) unterstützt worden sein (a. a. O., S. 528). Unter al-Ma'mūn (198—218 = 813—33) soll der König von Tibet den Islām angenommen und als Zeichen seiner Bekehrung seinen auf einem goldenen Thron abgebildeten goldenen Götzen nach Khorāsān geschickt haben. Ma'mūn liess den Götzen nach Mekka bringen (a. a. O., S. 550); der Statthalter Yazid b. Muḥammad al-Makhzūmī liess während eines Aufstands aus dieser Statue Münzen prägen (a. a. O., S. 544). Bei al-Ṭabarī (III, 815) wird der „Khākān, Fürst von Tibet“ unter dem Jahre 195 (810/11) als einer der Feinde von al-Ma'mūn erwähnt, die er vor dem Beginn seines Kampfes gegen al-Amin befriedigen musste. Im Jahre 196 (811/2) wurde al-Faḍl b. Saḥl [s. d.] die Statthalterschaft über alle östlichen Provinzen „von Hamadhān bis Tibet“ übertragen (a. a. O., III, 841).

Die arabischen Geographen scheinen unter Tubbat vorzüglich Klein-Tibet oder Baltistān [s. d.] verstanden zu haben. Wege dahin führten von Khotan [s. d.] und von Badakhshān [s. d.] über Wakhān. Auf den Weg Khotan-Tibet bezieht sich die von al-Birūnī (*Chronologie*, ed. Sachau, S. 271, 8, wo für *bait Tubbat* zu lesen ist) und Gardīzī (a. a. O., S. 88) aus Djaiḥānī entlehnte Erzählung über die Bergkrankheit. Über Djirm in Badakhshān als Grenzort auf der Strasse nach Tibet vgl. *BGA*, VII, 288 unten. Die ausführlichsten Nachrichten über die Strasse durch Wakhān finden sich im *Hudūd al-Ālam* (Fol. 25b). Als Grenzort von Mā warā al-Nahr in dieser Richtung wird dort das „grosse Dorf“ Samarkandāḳ (wohl in der Bedeutung „Klein Samarkand“) bezeichnet, in welchem Indier, Tibetaner, Wakhāner (*Wakhiyān*) und Muslime lebten. Auf diesem Wege wurde aus Tibet nach der islamischen Welt Moschus gebracht (*BGA*, I, 280 oben, 297 unten). Im Widerspruch zu den geschichtlichen Nachrichten, auch zu seinen eigenen Angaben über die Grenzfestungen zwischen Tibet und China (I, 208) behauptet Ya'kūbī (I, 204).

Tibet werde von niemandem mit Krieg überzogen.

Wohl der erste Feldzug eines islamischen Fürsten gegen Tibet war der im *Tarikh-i-Nasiri* von Minhādī al-Dīn Djūzjdānī (ed. W. Nassau-Lees und Mawlawī Khadīm Hosain und 'Abd al-Hai, S. 153 ff.; Übers. von Raverty, S. 560 ff.; Elliot, *History of India*, II, 310 ff.) beschriebene Feldzug des Fürsten von Bengalen [s. d.] Muḥammad Bakhtiyār Khaldjī gegen Ende des VI. (XII.) Jahrhunderts (das im Texte angegebene Datum 641 = 1243/4 bezieht sich nach der richtigen Lesung nicht auf den Feldzug; als Todesjahr dieses Fürsten wird in derselben Quelle wie auch sonst das Jahr 602 = 1205/6 genannt).

Nach Europa ist der Name Tibet (Tebet, Thebet, Thabet), im Gegensatz zu der Behauptung von Bretschneider (*Mediaeval Researches*, II, 21), wohl unabhängig von den Arabern durch die europäischen Reisenden der Mongolenzeit gebracht worden, obgleich Tibet (Tubbot) bereits im XII. Jahrhundert von Benjamin von Tudela (Übers. Adler, S. 59) erwähnt wird; Benjamins Bericht war wohl in Europa damals nicht bekannt geworden. Benjamin ist, wie jetzt angenommen wird, nur bis Bagdad gekommen (J. K. Wright, *The geographical Lore of the Time of the Crusades*, New York 1925, S. 282); wir finden bei ihm eine äusserst verworrene Wiedergabe (u. a. wird gesagt, dass man von Samarkand nach Tibet in vier Tagen kommen könne) des in der islamischen Welt (wohl von Juden) Gehörten.

Das grosse Werk von Rashīd al-Dīn über das Mongolenreich enthält auch einige Angaben über Tibet. Der sonst nicht vorkommende Name Būri Tubbat (Rashīd al-Dīn, in *Trudī Vost. otd. Arkh. Obsht.*, XIII, Text, S. 237) wird im XIII. Jahrhundert noch von Plano Carpini (Burithabet) und in einigen chinesischen Quellen (vgl. die Angaben bei Bretschneider, *a. a. O.*) erwähnt. Das bereits im VII. Jahrhundert zum Buddhismus bekehrte Tibet war seit der Mongolenzeit auch für die fernere Verbreitung des Buddhismus von Bedeutung. Von Rashīd al-Dīn (ed. Blochet, S. 545) wird ausdrücklich gesagt, dass von den buddhistischen Mönchen (*Bakhsī*) die tibetischen das grösste Ansehen genossen.

Nach dem endgültigen Siege des Islām in Mittelasien und im nordwestlichen Indien im IX. (XV.) Jahrhundert wurde auch Tibet unter dem Vorwand des Glaubenskrieges von islamischen Heeren heimgesucht, am meisten Klein-Tibet. Gegen Ende des erwähnten Jahrhunderts wurden von Mir Walī, dem Feldherrn des Fürsten von Kāshghar aus dem Hause Dughlāt [s. d.] Abū Bekr, alle Gebiete von Bolor (Kāhristān, s. d.) und Tibet zwischen Badakhshān und Kashmir [s. d.] unterworfen (*Tarikh-i-Rashīdī*, Übers. Ross, S. 320 u. 403). Als die Herrschaft Abū Bekr's durch Sa'īd Khān gestürzt wurde (im Jahre 1514), wurden die in Tibet (in Ladakh) erbauten Festungen von ihren Besatzungen verlassen und mit ihren Schätzen von den Tibetanern in Besitz genommen. Unter Sa'īd Khān (1514—33) wurde Tibet (Ladakh und die angrenzenden Gebiete) zuerst im Jahre 1517 von Mir Mazīd, im Jahre 1532 vom Khān selbst in der Begleitung des Geschichtsschreibers Haidar Mirzā [s. d.] heimgesucht (*a. a. O.*, S. 417 ff.). Im Jahre 1533 wollte Haidar Mirzā bis zu dem von ihm Ursang genannten Lhasa, wo sich die grössten Tempel befanden, vordringen, wurde aber aus dem nur 8 Tagereisen von Lhasa

entfernten Askābrak (*a. a. O.*, S. 454) zum Rückzuge gezwungen. Ursang entspricht wohl dem im *Hudūd al-'Ālam* erwähnten Gursāng, wo es grosse Götzentempel gab. Dass Gursāng neben Lhāsā besonders erwähnt wird, ist kein Beweis gegen diese Gleichsetzung; das *Hudūd al-'Ālam* ist fast ausschliesslich nach schriftlichen Quellen verfasst, weshalb häufig derselbe Ort zweimal (unter verschiedenen Namen, offenbar nach verschiedenen Quellen) genannt wird. Später, als Fürst von Kashmir (seit 1541), unternahm Haidar Mirzā im Jahre 1548 von dort aus noch einen Feldzug gegen Ladakh und Baltistan.

Alle diese Nachrichten scheinen zu beweisen, dass Baltistan, im X. Jahrhundert zu Tibet gerechnet (nach dem *Tarikh-i-Rashīdī*, S. 436 lag es „zwischen Tibet und Bolor“), auch damals noch kein islamisches Land war. Die von Cunningham und späteren, darunter von A. Francke (*A History of Western Tibet*, S. 90) angenommene Meinung, Baltistan sei zwischen 1380 und 1400 durch den Fürsten von Kashmir Sikandar (nach Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie*, Hannover 1927, S. 293 von 788—813 = 1386—1410/1) bekehrt worden, muss abgelehnt werden.

In der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts war der Islām in Klein-Tibet bereits eine politische Macht. Dem Fürsten von Kapulu, 'Alī Mir Shīr Khān, gelang es, ganz Baltistan unter seiner Herrschaft zu vereinigen; das Land wurde von Götzten und anderen Überresten des Buddhismus gereinigt. Später gelang es ihm auch Ladakh, wenn auch nur auf kurze Zeit, zu erobern. Von demselben Fürsten wurde die Hauptstadt von Baltistan, Skardo, gegründet; im *Tarikh-i-Rashīdī* (S. 405) wird Askārū nur als Name eines (jetzt nicht mehr vorhandenen) Passes auf dem Wege von Kashmir nach Tibet erwähnt. Baltistan ist auch später das einzige von Tibetanern bewohnte islamische Land geblieben und steht seit 1841 unter der Oberherrschaft von Kashmir. In der Sprache der Balti soll es historische Schriften geben; auch gebrauchen sie eine besondere, wie angenommen wird, aus der Zeit der Bekehrung zum Islām stammende Schrift; die Buchstaben (wohl tibetischer Herkunft, doch vom Arabischen beeinflusst) werden von rechts nach links geschrieben (Grierson, *Ling. Survey of India*, III, 32 f.; Francke, *a. a. O.*, S. 89 f.). Als Muslime bekannten sich die Balti von Anfang an wie heute zur Shī'a; nur aus dem *Bahr al-Asrār* von Maḥmūd b. Walī (Text in *Zap.*, XV, 235) wissen wir, dass in den ersten Jahren des XVII. Jahrhunderts die Herrschaft, wohl nur auf kurze Zeit, an die Anhänger der Sunna überging. Der zur Sunna bekehrte Fürst (sein Name wird nicht genannt) liess seinen Vater und seine Brüder als Ketzer töten; es wurden sunnitische Gelehrte aus Kāshghar herbeigerufen. Dreissig Jahre später, im Jahre 1044 (1634/5), sind diese Nachrichten nach Balkh von einem Angehörigen dieses Fürstenhauses, Ḥasan Khān, gebracht worden.

Um 1682, als Zentral-Tibet sich unter der Herrschaft der Kalmücken [s. d.] befand, begab sich der berühmte Khodja Apak (bekanntlich wird sein Grab bei Kāshghar noch heute verehrt), welcher sich mit seinem Khān Ismā'īl (1670—82) überworfen hatte, nach Lhasa, welches nach einer grossen Buddhastatue „Stadt des Djo“ (*Dju Shahrī*) genannt wird. Auf seinen Wunsch gab ihm der Dalai Lama (in einer türkischen Handschrift findet



sich die Pluralform *Dalailamalar*) einen Geleitbrief an den Khān der Kalmucken Galdan Boshoktu. An der Spitze eines Heeres, in welchem sich auch der Khodja befand, rückte der Khān in Kāshgharien ein; Ismā'il Khān wurde als Gefangener weggeführt und die Herrschaft an den Khodja übertragen (M. Hartmann, *Der islamische Orient*, I, 210, 212, 321 u. 326; *Zap.*, XV, 250).

In den letzten Jahrhunderten hat Tibet wohl wenig Berührungen mit der islamischen Welt gehabt, obgleich Muslime auch in der Zeit, als Tibet für die Europäer verschlossen war, nach Lhasa gekommen sind. Alle drei Jahre erschien dort eine Gesandtschaft mit Geschenken aus Kashmir. In dem von A. Waddell (*Lhasa and its mysteries*, London 1905) zusammengestellten Plan von Lhasa sind angemerkt: eine Moschee und eine Gerichtsbehörde für Muslime aus Kashmir, ein Wirtshaus für chinesische Muslime.

*Litteratur:* im Artikel selbst angegeben.  
(W. BARTHOLD)

#### TIBRIZI. [Siehe TABRIZ.]

AL-TIBRIZI, ABŪ ZAKARIYĀ' YAḤYĀ B. 'ALĪ B. MUḤAMMED B. AL-ḤASAN (Yāqūt setzt hinzu: B. MUḤAMMED B. MUSA) B. BISHAM AL-SHAIBĀNĪ AL-KHAṬĪB, berühmter arabischer Philologe, wurde 421 (1030) geboren. Unter seinen Lehrern ist der Dichter Abū 'l-'Alā' al-Ma'arri [s. d.] am berühmtesten. Tibrizī fiel ein Exemplar des *K. al-Tahdhib fi 'l-Lughā* von Abū Maṣṣūr al-Azhari (Brockelmann, *G A L*, I, 129, vgl. jedoch Bergsträsser, *Z S*, II, 189, N<sup>o</sup>. 24) in die Hände, zu dessen Erklärung er einen Lehrer brauchte. Man empfahl ihm den Dichter. Er legte das mehrbändige Werk in einen Futtersack und trug es selbst von Tibriz nach al-Ma'arra, da er sich kein Reittier leisten konnte. Sein Schweiss drang durch den Sack und hinterliess in den Bänden feuchte Stellen. Nach Ibn al-Qiftī [s. d.] war, wie Ibn Khallikān (s. d. *Litt.*) mit zweifelndem Vorbehalt aus dessen verlorenem *K. Akhbār al-Nuḥāt* berichtet, in einer Baghdāder *Wakf*-Bibliothek die Handschrift zu sehen; sie machte den Eindruck, im Wasser gelegen zu haben. — An sonstigen Lehrern und Autoritäten Tibrizī's nennen die Quellen: Abū 'l-Kāsim 'Ubaid Allāh b. 'Alī al-Raqqī (gest. 450 = 1058), Abū Muḥammed (so Ibn Khallikān; Yāqūt: al-Ḥasan b. Radjā' b.) al-Dahhān (gest. 447 = 1055), Abū 'l-Faṭḥ Sulaim(ān) b. Yāqūt u. a.: Salim) b. Aiyūb al-Rāzī (shāfi'itischer Fakih, in Tyrus; vgl. Ibn Khallikān, N<sup>o</sup>. 268), Abū 'l-Kāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammed al-Saiyārī (? De Slane [s. d. *Litt.*] liest im Text al-Sāwī [so auch Yāqūt] und gibt noch die Variante al-Saiyādī) al-Baghdādī, Ibn Burhān, al-Mufaḍḍal al-Ḥaṣabānī und 'Abd al-Kāfir al-Djurdjānī (*G A L*, I, 287), sowie die Kādi's Abū 'l-Taiyib Ṭāhir b. 'Abd Allāh al-Ṭabari (vgl. al-Sam'ānī, 367<sup>a</sup>, *Z*. 21 ff.) und Abū 'l-Ḥasan al-Tanūkhī (ebd., 110b, *Z*. 4). Schon in jugendlichem Alter begab Tibrizī sich nach Kairo, wo er Ibn Bābashādh (Brockelmann, *G A L*, I, 301) unterrichtete. Dann ging er nach Baghdād, wo er als Kādi (so ist mit der al-Sam'ānī-Hs. Stambul Köprülü 1010 gegen die Lesart *Kāṭin* in *G M S*, XX, zu lesen) und als Professor für *Adab*-Wissenschaften und Oberbibliothekar an der Nizāmiya bis zu seinem am Dienstag, dem 28. Djumādā II. (so Ibn Khallikān; Yāqūt: I, was durch die Angabe des Wochentages widerlegt wird) 502 (2. Februar 1109) erfolgten Tode wirkte. Sein Grab liegt am Abraz-Tor. — Unter

seinen Schülern nennt eine Gruppe der Quellen al-Khaṭīb al-Baghdādī, den Baghdāder Lokalhistoriker (Brockelmann, *G A L*, I, 329); doch muss diese auf al-Sam'ānī zurückgehende Nachricht, die Yāqūt, *Mu'djam* (vgl. für diese beiden die *Litt.*) und Ibn Khallikān übernommen haben, auf einem Irrtum beruhen, da al-Khaṭīb al-Baghdādī 30 Jahre älter war als Tibrizī. Ibn Khallikān verweist s. v. al-Tibrizī auf seinen Artikel al-Khaṭīb al-Baghdādī, wo er Näheres über das Verhältnis zwischen beiden mitgeteilt haben will; doch findet sich an der bezeichneten Stelle (N<sup>o</sup>. 33) nichts davon. Dagegen berichtet Yāqūt selbst im *Irshād* s. v. al-Khaṭīb al-Baghdādī eine Geschichte mit auf Tibrizī selbst zurückgehendem *Isnād*. (Die Nisbe Tibrizī fehlt; doch kann kein Zweifel bestehen, dass mit Abū Zakariyā' Yaḥyā b. 'Alī al-Khaṭīb al-Lughawī unser Tibrizī gemeint ist, zumal als Zwischentrudent Abū 'l-Faḍl Nāṣir al-Salāmī genannt ist, was wohl nur ein Textfehler für den Namen des gleich als Schüler Tibrizī's zu erwähnenden Abū 'l-Faḍl Muḥammed b. Nāṣir al-Salāmī ist, da M. b. N. ausser als Schüler Tibrizī's auch als Lehrer al-Sam'ānī's bekannt ist [vgl. Bergsträsser in *Z S*, II, 205, N<sup>o</sup>. 154], und zumal ferner die in der Geschichte mehrfach hervortretende Armut des Erzählers sehr gut zu der aus der Geschichte von Tibrizī's Reise nach al-Ma'arra hervorgehenden Armut Tibrizī's passt.) Danach also sei Tibrizī 456 nach Damaskus gekommen und habe bei al-Khaṭīb al-Baghdādī *Adab* studiert; der Lehrbetrieb wird ausführlich geschildert. Er selbst, Tibrizī, habe im Minaret der grossen Moschee gewohnt. (Auch dieser Zug zeugt von Tibrizī's Armut.) Eines Mittags besuchte al-Khaṭīb ihn in seiner Wohnung, und sie plauderten eine Stunde lang. Unmittelbar vor dem Weggehen gab al-Khaṭīb ihm etwas in Papier Eingewickeltes als Geschenk mit der Bitte, sich dafür Federn zu kaufen. Als Tibrizī nachher auspackte, waren 5 ägyptische Dināre darin. Noch ein zweites Mal besuchte al-Khaṭīb ihn und schenkte ihm Gold von gleichem oder gar höherem Wert als das erste Mal, damit er sich Papier kaufen könne. Sicherlich trifft diese Darstellung Yāqūt's, die durch seinen eigenen Tibrizī-Artikel im *Irshād* bestätigt wird, das Richtige im Gegensatz zu der im *Mu'djam*, sodass al-Khaṭīb al-Baghdādī in Wirklichkeit also Tibrizī's Lehrer gewesen ist. Sonst hätte ihm al-Baghdādī auch zweifellos einen Artikel in seinem *Ta'rikh Baghdād* gewidmet. Schüler Tibrizī's sind dagegen: Abū 'l-Faḍl Muḥammed b. Nāṣir al-Salāmī (467–550 = 1074–1155, vgl. oben), Abū 'l-Ḥasan Sa'd al-Khair b. Muḥammed b. Sahl (bei al-Maḥḥarī, I, 895: Sa'd) al-Anṣārī al-Andalusī (Schüler al-Ghazzālī's, gest. 541 = 1146 in Baghdād), Abū Ṭāhir Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abd Allāh al-Sindjī (462–548, lebte in Merw) und schliesslich al-Djawālīkī [s. d.], sein Nachfolger an der Nizāmiya. Sein Lebenswandel galt nicht als der beste (er soll Wein getrunken, seidene Gewänder und einen golddurchwirkten Turban getragen haben, muss also später wohlhabender geworden sein); doch ist seine wissenschaftliche Autorität unbestritten.

Seine namentlich bekannten Werke sind sämtlich wissenschaftlicher Art; doch zitieren Ibn Khallikān und Yāqūt zwei Verse von ihm, ersterer auch ein Gedicht von al-Imād al-Faiyāḍ an ihn nebst seiner ebenfalls gedichteten Antwort darauf. In die nun folgende Liste seiner Werke sind die bei Brockelmann, *G A L*, I, 279 f. genannten nur in-

soweit wieder aufgenommen, als ergänzende Bemerkungen über sie notwendig sind.

Zur *Ḥamāsa* des Abū Tammām [s. d.] schrieb Tibrizi 3 Kommentare, erst einen kurzen über jede *Kiṣṣa*, dann einen längeren über jedes *Bait*, zuletzt einen ganz ausführlichen. Der mittlere ist der von Freytag edierte. Über die Quellen vgl. das Vorwort Freytags. Von Tibrizi's Kommentar zu den Mu'allakāt will Yāqūt ein Autograph besessen haben. Tibrizi kommentierte ferner noch den *Diwān* des al-Mutanabbi (*G A L*, I, 88), die *Mufaḍḍaliyāt*, die Kaṣida *Bānat Su'ād* (zur Edition s. d. Art. KA'B B. ZUHAIR), die *Maḥṣūra* des Ibn Duraid [s. d.], das *K. al-Lam' fi 'l-Naḥw* des Ibn Djinnī [s. d.], nach Ḥādjdī Khalifa auch die *Nihāyat al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl* eines nicht zu identifizierenden Ahmed b. 'Alī b. al-Sā'ū al-Baḡhdādī (der Autor gleichen Namens bei Brockelmann, I, 382 lebte später als Tibrizi), sowie den Korān. Ferner hat er nach derselben Quelle das *K. Iṣṭāḥ al-Manṭiq* des Ibn al-Sikkīt [s. d.] in korrigierter Form unter dem Titel *al-Tahdhīb* herausgegeben (Hs. Stambul 'Ātif 2716, vgl. Rescher, *MFO Beyruth*, 1912, S. 495), Druck Kairo o. J.; ausserdem existiert ein in Beirut 1895 ff. gedruckter Kommentar von ihm zum *K. al-Alfāz* des genannten Autors (s. wieder d.). Ein Auszug aus dem *Kāfi fi 'l-Mai al-Asūd wa 'l-Kawāfi* liegt vielleicht in dem Sammelwerk *Madjmū' min Muḥimmāt al-Mutūn*, Kairo 1323, S. 550 ff. vor, wo kein Autor genannt ist; doch können nach Brockelmann, Index, s. v. kāfi noch zwei andere Autoren dafür in Betracht kommen. Eine andere Metrik u. d. T. *Risāla fi 'l-Arūd* hat Rescher, *ZA*, XXVII, 156 in der Stambuler Hs. Hamidiye 1127 nachgewiesen, die mit den beiden bei Brockelmann genannten Metriken nicht identisch zu sein scheint. Eine Hs. seines Kommentars zum *Diwān* des Imra' al-Kāis nennt Rescher, *Z D M G*, LXVIII, 63; doch berichten die Quellen nichts über dieses Werk. An sonst nicht bekannten Werken Tibrizi's nennen Ibn al-Anbārī und Yāqūt noch: *Maḥāṭil al-Fiṣān*, Ibn Khallikān: *Tahdhīb ḡharīb al-Ḥadīth*, Yāqūt: *Muḥaddima fi 'l-Naḥw*.

*Litteratur*: (soweit nicht bereits im Art. vollständig zitiert): al-Sam'ānī, *Ansāb*, ed. Margoliouth, 1912, *G M S*, XX, Fol. 103a; Abū'l-Barakāt Ibn al-Anbārī, *Nuḥḥat al-Alibbā' fi Ṭabaḳāt al-'Udaba*, Kairo 1294, S. 443—48; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup> 810; dasselbe engl. v. de Slane, IV, 1871, S. 78 ff. (mit wichtigen Anmerkungen!); Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, S. 822 f.; ders., *Irshād*, ed. Margoliouth, *G M S*, VI/1, 254 f.; VI/vii, 286 f.; Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de Bibliographie arabe*, S. 625 ff. (M. PLESSNER)

**AL-TIBRIZI.** [Siehe MUHAMMED ḤUSAIN B. KHALAF.]

**TIBRIZI**, gewöhnlich SHAMS-I TIBRIZI genannt SHAMS AL-DIN MUHAMMED b. 'ALĪ b. MALIKDĀD-I TIBRIZI, nach Djāmi, *Nafaḥāt al-Uns*, ed. Lees, S. 535), ein Šūfī, war der geistige Führer Djalāl al-Din Rūmī's, der in seinem Namen den grösseren Teil der Sammlung mystischer Oden, den *Diwān-i Shams-i Tabriz*, zusammenstellte. Geboren in Tabriz, wo sein Vater das Gewerbe eines Tuchhändlers betrieb, soll er den Šūfismus unter Shaikh Abū Bakr Zanbil-Bāf (Sallabāf), Shaikh Rukn al-Din Sindjasi und Bābā Kamāl Djundi studiert haben. Nachher wurde er ein Wander-Derwish und kam

im Jahre 642 (1244/5) nach Kōnya. Seine schwärmerische Persönlichkeit machte einen so tiefen Eindruck auf Djalāl al-Din, dass dessen Schüler ihres Meisters Verehrung für seinen geliebten Freund und *Murshid* bitter übernahmen und Shams-i Tibrizi veranlassten, die Stadt zu verlassen. Nachdem er einige Zeit in Damaskus verbracht hatte, soll er nach Kōnya zurückgekehrt sein in Begleitung von Bahā' al-Din Sulṭān Walad, dem Sohne des Dichters, der auf die Suche nach ihm geschickt war. Im Monat Shawwāl 643 (Febr.—März 1246) verschwand er auf rätselhafter Weise. Wie einige es darstellen, sei er von den Schergen der Regierung umgebracht oder von einer Verschwörerbande ermordet worden, unter denen einer von Djalāl al-Din's Söhnen sich befunden habe; dies wird aber von den besten Quellen, den *Mathnawiyāt* Sulṭān Walad's und der *Risāla-i Sipahsālār* des Faridūn b. Ahmed (einem ca. 720 = 1320 in persischer Sprache geschriebenen Bericht über Djalāl al-Din und seine Nachfolger), nicht bestätigt. Einige heutige Gelehrte glauben, dass Shams-i Tibrizi nur in des Dichters Phantasie existiert habe: „c'est son propre génie inspireur“ (Riḍā Tawfiq, in *Textes Hourofis*, *G M S*, IX, 270, Anm. 1); aber selbst wenn wir annehmen, dass die Daten und andere genaue Einzelheiten, die von den Biographen angegeben werden, erdichtet sind, stützt sich solch eine Theorie auf schwache Begründungen. Es ist unmöglich, den Fall des Shams-i Tabriz als einzig dastehend zu betrachten: die Ausdrücke für „Vergöttlichung“, die der Dichter im *Diwān-i Shams-i Tabriz* auf ihn anwendet, entsprechen denen vollständig, die er im *Mathnawī* von Ḥusām al-Din und in einigen Oden von einem andern treuen Freunde, Šalāḥ al-Din Zarkūb, gebraucht. Soweit das Sprachliche in Frage kommt, stehen oder fallen diese drei, die Djalāl al-Din inspiriert haben, miteinander; mit mehr Recht kann man dies aber auf andere Weise erklären. Den Lesern Dantes wird es nicht seltsam erscheinen, dass der grosse persische Mystiker seine Gefühle enger geistiger Verwandtschaft und persönlicher Zuneigung in Worte gekleidet hat, welche die Ideen pantheistischer Philosophie widerspiegeln.

*Litteratur*: Faridūn b. Ahmed, *Risāla-i Sipahsālār*, Cawnpore 1901, S. 63 ff. = S. 164 ff. der türk. Übers. von Midḥat Bahārī Ḥusāmī. Konstantinopel 1913: Aḥākī, *Mamākib al-'Arifin*, Übers. C. Huart in *Les saints des derviches tourneurs*, Paris 1918 und von J. W. Redhouse in *The Mesnevi*, I, London 1881; R. A. Nicholson, *Selected Poems from the Diwān-i Shams-i Tabriz*, Cambridge 1898.

(R. A. NICHOLSON)

**AL-TIDJĀNĪ**, arabischer Schriftsteller aus Tūnis. Über seine persönlichen Umstände ist fast nichts bekannt. Nicht einmal sein Name ist einheitlich überliefert. Die Handschriften seiner *Rihla* (s. die unten zitierten Arbeiten von Rousseau und Bel) nennen ihn anscheinend sämtlich Abū Muḥammed 'Abd Allāh; ebenso heisst er bei Ibn al-Khaṭīb b. Kunṣūdḥ (*G A L*, II, 241), *al-Fārisiyya fi Mabādi 'l-Dawla al-Hafsiyya* (bei Cherbonneau im *J A*, IV, Ser. XVII (1851), 53, Übersetzung, S. 64). In seiner *Tuḥfat al-'Arūs wa-Nuḥḥat al-Nufūs* steht dagegen auf dem Titelblatt Abū 'Abd Allāh Muḥammed b. Ahmed; so schreibt auch Ḥādjdī Khalifa, N<sup>o</sup> 2623 und al-Zarkashī, *Ta'rīkh al-Dawlatāin al-Muwahḥidiyya wa 'l-Fāsiyya*, Tunis 1280, S. 51, nur dass letz-



terer ihn Ibn Ibrāhīm nennt. Auch schwanken die Quellen hinsichtlich der Quantität des ersten Vokals der Nisbe. Dass es sich trotzdem bei den beiden erhaltenen Werken al-Tidjānī's um denselben Autor handelt, wird durch zwei Umstände zur Gewissheit erhoben. Erstens berichtet sowohl der die Namensform der *Tuhfa* bietende al-Zarkashī wie der die Namensform der *Rihla* bietende Ibn al-Khatīb, was wir auch aus der *Rihla* selbst wissen, dass nämlich al-Tidjānī mit dem Hafsid-Emir Abū Yahyā Zakariyā<sup>2</sup> b. Abi 'l-'Abbās Aḥmed al-Lihyanī (711—17 = 1311—17) zu tun hatte. Zweitens reichen die Verfasser der in der *Tuhfa* zitierten Werke zeitlich gerade soweit herab, dass der Autor Anfang des VIII. (XIV.) Jahrhunderts geschrieben haben muss.

Von seinem Leben wissen wir nur, dass er mit seinem fürstlichen Herrn eine Reise durch Nordafrika gemacht hat, eben die Reise, die er in der *Rihla* beschreibt. Sie begann in Tūnis gegen Ende des Djumādā I 706 (Anfang Dezember 1306) und führte die übrigen Teilnehmer zum *Ḥaǧǧ* nach Mekka. Al-Tidjānī musste sich jedoch zu Anfang des Muḥarrar 709 (Juni 1309) von der Karawane trennen, weil eine Krankheit ihn zum Rückweg zwang. Man war noch nicht über das Land Tripolis hinaus gekommen, da der Aufenthalt überall sehr lange dauerte. Diese grossen Verzögerungen sind dem Reisewerk sehr zustatten gekommen; es konnte alles, was auf einem verhältnismässig kleinen Stück Land an Interessantem vorhanden war, verzeichnet werden. So wurde die *Rihla* zu einer Fundgrube für geographische, naturwissenschaftliche und vor allem historische Nachrichten über die durchzogenen Gegenden; auch finden sich in ihr Auszüge aus mehreren Autoren, deren Originalwerke als verloren gelten müssen, sowie Abschriften von Urkunden. — Als der Prinz später Emir wurde, war al-Tidjānī einer der höchsten Würdenträger. Sein Todesjahr ist ebensowenig bekannt wie sein Geburtsjahr.

Eine vollständige Ausgabe der *Rihla* existiert noch nicht; umfangreiche Auszüge sind bei M. Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, 1857, Kap. 45, veröffentlicht. Ein kürzeres Stück nebst Übersetzung publizierte A. Bel, *Les Benou Ghānya (Publications de l'École des lettres d'Alger, XXVII, 1903)*, Appendice. Eine auszugsweise Übersetzung des ganzen Werkes gab A. Rousseau im *J. A.*, IV. Ser. XX (1852), 57 ff.; V. Ser. I (1853), 101 ff., 354 ff. Doch ist die Auswahl ganz willkürlich, die Textkonstitution mangelhaft und die Übersetzung mit grosser Vorsicht zu gebrauchen. — Als Textzeuge kommen für einige Stellen Ibn Khaldūn's *Ibar* in Betracht.

Das zweite Buch al-Tidjānī's ist ein Kompendium der Liebe und Ehe. Es gibt in 25 Kapiteln Ratschläge für die Wahl der Frau mit ausführlicher Beschreibung der Schönheitsmerkmale nach Körperteilen geordnet, ferner für ihre Behandlung und das eheliche Leben nebst Angabe von Mitteln, dessen Genuss zu erhöhen, alles in Form von grob chronologisch geordneten Traditionen und Auszügen aus Schriftstellern. Die Theologen und Juristen kommen ausführlich zu Wort, jedoch mehr mit Rücksicht auf ethische Paränese als auf Vorschriften des *Fikh*. Handschriften und Drucke des Werkes bei Brockelmann, *G. A. L.*, II, 257.

*Litteratur* ist im Artikel verzeichnet; vgl. noch M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, I, 1854, S. L, und die bei A. Bel, *a. a. O.*, verzeichneten Werke. (M. PLESSNER)

**TIDJĀNIYA** (auch die Formen *TIDJĀNĪ*, *TIDJĀNĪ* kommen vor), Orden, gegründet von Abu 'l-'Abbās Aḥmed b. Muḥammed b. al-Mukhtār b. Sālim al-Tidjdjānī (1150—1230 = 1737 1815).

1. Leben des Gründers. Al-Tidjānī wurde zu 'Ain Mādī, einem Dorfe 72 km westl. von Laghuat, 28 km östl. von Tahmut, geboren. Er stammte aus der Familie der Awlād Sidi Shaikh Muḥammed, und seine Eltern starben beide im Jahre 1166 (1753) an der Pest. Nachdem er in seiner Geburtsstadt dem Studium obgelegen hatte, ging er, um es fortzusetzen, 1171 (1758) nach Fez, von dort nach Abyad, wo er fünf Jahre blieb, dann 1181 (1768) nach Tlemsen. Von dort begab er sich 1186 (1773) nach Mekka und Medina und darauf nach Kairo. An all diesen Orten hörte er Shaikhe, und in Kairo gründete er auf Anraten eines Maḥmūd al-Kurdi einen neuen Orden, nachdem er vorher in die Kādīriya, Ṭaibiya und Khālwatiya aufgenommen worden war. Als eine Abzweigung der eben genannten Khālwatiya wird sein eigener Orden angesehen. Dann kehrte er in den Maghrib zurück und ging nach einem Besuche von Fez und Tlemsen 1196 (1782) nach Bu Semghun in der Ṣaḥarā<sup>2</sup>, einer Oase südwestl. von Geryville, wo er, wie er selbst glaubte, einen Auftrag vom Propheten erhielt, seinen Orden zu verbreiten. Ein Schüler namens 'Alī al-Ḥarāzim riet ihm, nach Fez zurückzukehren; er ging 1213 (1798) dorthin und bekam den Palast Ḥawsh al-Marāyāt als Besitz zugesprochen. Obwohl der Rest seines Lebens vielfach mit Reisen ausgefüllt war, die er zur Ordnung der Angelegenheiten seines Ordens unternahm, blieb Fez bis zu seinem Tode sein Wohnsitz. Er wurde in seiner Zāwiya in Fez beigesetzt.

2. Lehren und Bräuche des Ordens. Die Mitglieder des Ordens heissen *Aḥbāb*, "Freunde"; es ist ihnen streng verboten, irgend einer anderen *Tariqa* anzugehören. Ihr *Dhikr* besteht (wie gewöhnlich) in der Wiederholung (gewöhnlich 100 mal) gewisser Formeln zu bestimmten Tageszeiten; sie sind von Depont und Coppolani, S. 417, übersetzt. Ihre Hauptlehre ist die der Unterwerfung unter die bestehende Regierung; daher haben sie seit der französischen Eroberung Algeriens im allgemeinen mit den französischen Behörden auf gutem Fusse gestanden.

3. Geschichte des Ordens. Beim Tode seines Gründers im Jahre 1230 (1815) wurden seine beiden Söhne (Muḥammed al-Kabir und Muḥammed al-Ṣaghir) in der Obhut eines Maḥmūd b. Aḥmed al-Tūnisī gelassen; ihm folgte als Vormund al-Ḥāǧǧ 'Alī b. 'Isā, der selbst das Haupt einer Tidjdjānī-Zāwiya in Tamasin war und von dem Gründer zum Haupt des Ordens ernannt worden war. Von diesem wurden sie nach 'Ain Mādī gebracht, da der Palast, den ihr Vater in Fez bewohnt hatte, von einem neuen Emir, Yazid b. Ibrāhīm, in Besitz genommen war. Bald darauf überliess 'Alī b. 'Isā die beiden Söhne der Obhut der Zāwiya in 'Ain Mādī und kehrte nach Tamasin zurück. Trotzdem scheint es, dass sich bereits zu Lebzeiten des Gründers im Orden eine Spaltung vollzogen hat, da die *Tadǧādǧina* genannten Abtrünnigen von ihm aus 'Ain Mādī vertrieben wurden. Im Jahre 1235 (1820) riefen diese Abtrünnigen den Bey von Oran, Ḥasan, um Hilfe an. Dieser belagerte 'Ain Mādī, liess sich aber durch eine hohe Bezahlung und einen missglückten Ansturm zum Rückzug bewegen. Zwei Jahre später griff der Bey von Titteri erfolglos die Ansiedlung an.

Diese militärischen Erfolge ermutigten die beiden Söhne des Gründers, gegen die Türken in Mascara die Offensive zu ergreifen; jedoch schlugen beide Versuche (1826 = 1241/2 und 1827 = 1242/3) fehl; bei dem letzten verlor Muḥammed der Ältere sein Leben.

Unter der Leitung Sidī 'Alī b. 'Isā's, der in Temasin blieb, fuhr der jüngere Muḥammed, nun der alleinige Leiter in 'Ain Mādī, mit der Verbreitung des Ordens fort, besonders in der Ṣaḥarā und im Sūdān. Diese Bemühungen waren von grossem Erfolge gekrönt; aber obwohl die Macht und der Reichtum des Ordens wuchs, wagten weder 'Alī noch Muḥammed irgendwelche militärischen Operationen. Daher wurde, als nach dem französischen Einfall in Algerien der Derkāwī Muḥaddam die Tidjdjāni um Hilfe im Heiligen Kriege anrief, diese verweigert.

Im Jahre 1836 (1251/2) versuchte der Emir 'Abd al-Kādir, der die Franzosen vertreiben wollte, ihre Dienste zu gewinnen; der Tidjdjāni-Obere antwortete, dass es der Zweck des Ordens sei, in der Stille eines religiösen Lebens zu leben; nach einem langen und fruchtlosen Briefwechsel erschien der Emir 1838 (1254) an der Spitze einer Armee vor den Mauern 'Ain Mādī's und verlangte die Unterwerfung des Tidjdjāni-Obersten. Diese wurde verweigert, und trotz der Übermacht des Gegners hielten die Tidjdjāni acht Monate aus. Währenddessen wurden von dem Emir verschiedene Wege versucht, die Stadt zu unterwerfen, alle wurden aber infolge der Schlaueit des Tidjdjāni und seiner Ratgeber vereitelt. Als der Tidjdjāni-Obere den Platz nicht länger verteidigen konnte, flüchtete er nach Laghuat; der Ruf des Ordens stieg ungeheuer durch seinen langen Widerstand, und im folgenden Jahre (1840) bot er dem französischen Marschall Valée seine moralische und materielle Hilfe gegen den Emir 'Abd al-Kādir an. 'Alī b. 'Isā, der in Temasin blieb, weigerte sich ebenfalls, sich dem Widerstande gegen die Franzosen anzuschliessen; er hinterliess bei seinem Tode (1844) die Leitung des Ordens dem jüngeren Sohne des Gründers. Als dieser 1853 starb, folgte ihm der Enkel 'Alī b. 'Isā's, Muḥammed al-'Ā'id.

Die Söhne des dritten Ordensmeisters, Aḥmed und al-Baṣṣir, waren noch in zartem Alter, als ihr Vater starb; sie kamen unter die Obhut eines Raiyān al-Maṣḥarī, der danach strebte, die Zāwiya 'Ain Mādī unabhängig von Temasin zu machen; durch diese Politik verschärfen sich die Beziehungen zwischen den beiden Zāwiya's, jedoch kam es nicht zu einer endgültigen Spaltung. 1869 wurden beide der Treulosigkeit gegenüber den Franzosen verdächtigt, festgenommen und nach Algier gebracht. Trotzdem gelang es ihnen, ihren Frieden mit den französischen Behörden zu schliessen; und die Häupter des Ordens haben seitdem eine freundliche Haltung gegen sie eingenommen.

4. Verbreitung des Ordens. Obgleich die Missionare des Ordens zur Zeit seiner grössten Blüte Anhänger in Ägypten, Arabien und andern Teilen Asiens erwarben, war seine Hauptverbreitung auf Französisch-Afrika beschränkt. Ein Muḥammed al-Hāfiḥ b. Mukhtār b. Ḥabīb, genannt Baddi, der den Gründer um 1780 in Fez besuchte, erhielt den Auftrag, ihn unter den Ṣaḥariern im äussersten Süden von Marokko auszubreiten: „Auf seiner Rückkehr über Shingueti und Tijikja machte er die stärkste Propaganda für den Tidjdjāni-Orden; er hatte 1830, zur Zeit seines Todes, die Genugthuung, dass der ganze Stamm Ha Ou Ali ihm

angegliedert war“ (Paul Marty, in *RM*, XXXI, 239). Unter seinem Nachfolger, der 1807 starb, wuchs diese Angliederung stetig. Zu der Pilgerfahrt nach Mekka, die von diesem Orden treu beobachtet wurde, kam der Brauch einer Pilgerfahrt nach Fez, um das Grab des Gründers zu besuchen; dies geschieht gewöhnlich vor der Reise nach Mekka. Der Orden wurde in Französisch-Guinea von einem gewissen Hādjdj 'Umar ausgebreitet, nach seiner Rückkehr aus Mekka nach Dinguiray; Dinguiray wurde in der Folgezeit eine der wichtigsten religiösen Städte dieser Gegend; „die Tidjdjāni-Lehre verdrängte beinahe überall die Ḳādiriya-Traditionen“ (a. a. O., XXXVI, 202).

5. Litteratur des Ordens. Die wichtigste Sammlung ihrer Lehren und Bräuche heisst *Djāwāhir al-Ma'āni wa-Bulūḡ al-Amānī fi Baid al-Shaikh al-Tidjdjāni*, auch u. d. T. *al-Kunnāsh* bekannt (Kairo 1345). Dieses Werk, welches der Gründer dem Ḥarāzim diktiert haben soll, ist die Hauptquelle für seine Biographie. Andere Werke werden von Depont und Coppolani, S. 418 Anm. und von Levi-Provençal, *Les hystoriques des Choufā*, Paris 1922, S. 377 aufgezählt. Ein biographisches Lexikon von hervorragenden Mitgliedern des Ordens wurde unter dem Namen *Kaṣf al-Hidrah an man talabā mā'a 'l-Tidjdjāni min al-Ṭḡāb* von Abu 'l-'Abbās Aḥmed b. Aḥmed al-'Aiyāshī Sukairidj zusammengestellt (Fez 1325 und 1332).

Litteratur: *R Afr.*, 1861 und 1864 (Artikel von Arnaud); L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, S. 416—51; Depont und Coppolani, *Confréries*, S. 413—41; Rouquette, *Les Sociétés secrètes chez les Musulmans*, 1899, S. 311—72; P. Marty, in *RM* (s. oben); Henri Garrot, *Histoire générale de l'Algérie*, Algier 1910.

(D. S. MARGOLIOUTH)

**TIDJĀRA** (A.), Handel. Maṣdar von *taḍjāra* „Handel treiben“, das selbst wieder ein Verbum denominale von *Tādjir* „Kaufmann“ ist. Wie so viele arabische Handelsausdrücke ist auch *Tādjir* ein altes aramäisches Lehnwort (vgl. z. B. syr.

ܬܕܝܪ und ܬܕܝܪܐ „Kaufmann“ von dem Verbum ܬܕܝܪܐ, das wiederum von ܬܕܝܪ „Lohn, Preis“ abgeleitet ist), das schon in vorislāmischer Zeit zu belegen ist. Abgesehen davon, dass die Wurzel *t-dj-r* im Arabischen auffällig wenige Ableitungen besitzt, legt schon die ursprüngliche Beschränkung des Wortes *Tādjir* auf den „Weinhändler“ den fremden Ursprung nahe. Die ersten aramäischen Kaufleute, mit denen die Araber in Berührung kamen, müssen eben Weinhändler gewesen sein; im innerarabischen Sprachgebrauch wurde dann die Bedeutung dieses Lehnwortes allmählich auf jeden Kaufmann ausgedehnt. Auf fremden Ursprung deutet auch die Unsicherheit in der Pluralbildung; Ibn al-Aṭhir, *Nihāya*, s. v., gibt neben den nach arabischen Gesetzen gebildeten Pluralen *Tudjdjār* und *Tidjār* auch den Plural *Tudjār* an (vgl. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, S. 181 ff.).

Eine Handelsgeschichte der islāmischen Länder zu schreiben, ist hier nicht der Ort, zumal die dazu erforderlichen Einzeluntersuchungen fast völlig fehlen (vgl. z. B. Mez, *Die Renaissance des Islāms*, Heidelberg 1922, S. 441 ff. u. a.). Auch soll hier eigentlich keine Darstellung des kaufmännischen Geistes und der Handelsbräuche versucht werden, vielmehr soll hier in erster Linie



das Problem aufgeworfen werden, welche Stellung der Islām als Religion zum Handel nimmt, wie dies vor allem im Ḥadīth und in den ethischen Werken zum Ausdruck kommt. Über die rechtliche Seite der ganzen Materie vgl. den Artikel *Baiʿ*.

a. Dass Muḥammed, der selbst dem Kaufmannsstande entstammte, dem Handel wohlgesinnt war, ist in der Handelsrepublik Mekka, deren Wohlergehen völlig vom Handel abhing, eigentlich selbstverständlich. So muss man wenigstens eine der ältesten Sūren der ersten mekkanischen Zeit auffassen, Sūre CVI, deren Entstehungszeit jedenfalls vor dem Konflikt mit der mekkanischen Aristokratie liegt: „So oft Kuraish ausrüstet, ausrüstet die Winter- und Sommerkarawane, sollen sie den Herrn dieses Hauses [d.h. der Kaʿba] verehren . . .“<sup>4</sup>. Aber schon in dieser Periode erhebt Muḥammed seine warnende Stimme gegen die üblen Auswüchse des Handels; der Handel soll nach Recht und Gerechtigkeit betrieben werden: „Wehe den Schmälern“, heisst es Sūre LXXXIII, 1 ff., „die, wenn sie sich von den Leuten zumessen lassen, volles Mass verlangen, und wenn sie ihnen zumessen oder zuwiegen, (Mass oder Gewicht) vermindern“ (vgl. Sūre LV, 6–8; und aus der dritten mekkanischen Periode Sūre VI, 153; VII, 83). In späterer Zeit erfuhrt diese Einstellung des Propheten eine gewisse Wandlung, die wohl noch in die mekkanische Zeit zurückgehen muss, obwohl sie aus dem Korʾān erst für die medinensische Zeit zu belegen ist. Unter dem Einfluss christlich-asketischer Strömungen wird seine Einstellung zum Handel modifiziert; er verwirft ihn zwar nicht, aber er sieht in ihm etwas, was die Gläubigen von der Verehrung Gottes und von der Verrichtung des Gebetes abhalten könnte. Am stärksten tritt dies in der Klosterschilderung der medinensischen Sūre XXIV, 37 hervor: „Männer, die kein Handel und kein Kauf abhält vom Gedenken Gottes, von der Verrichtung des Gebetes und von der Entrichtung der Zakāt, aus Furcht vor dem Tag, an dem Herzen und Augen voll Unruhe sind“. Jedenfalls kann man aus dieser Stelle schliessen, dass sich der Prophet der nachteiligen Einflüsse des Handels auf das religiöse Leben voll bewusst war. Das Resultat dieser Gedanken war dann in der mittleren medinensischen Zeit ein ausdrückliches Verbot des Handels während des Freitagsgottesdienstes in Sūre LXII, 9–11: „O ihr, die ihr glaubt, wenn zur Ṣalāt am Freitag gerufen wird, so eilt zur Anrufung Gottes und unterlasst den Handel; das ist besser für euch, wenn ihr wisst. Und wenn die Ṣalāt beendet ist, dann zerstreut euch im Lande und strebt nach den Wohltaten Gottes und gedenkt Gottes oft; vielleicht wird es euch wohlgehen. Und wenn sie Handel und leeres Geschwätz sehen, dann wenden sie sich ihm zu und lassen dich stehen. Sprich: Was bei Gott ist, ist besser als Geschwätz und als Handel. Und Gott sorgt am besten“. Andererseits lässt der Prophet aber in der letzten medinensischen Zeit den Handel bei der Pilgerfahrt ausdrücklich zu (Sūre II, 194). Und doch betont er in der gleichen Zeit auch wieder, dass Familie und Sippe, Hab und Gut und Handelsware Gott und seinem Gesandten nicht vorzuziehen seien (Sūre IX, 24). In diese Spätzeit fallen auch die bekannten korʾanischen Vorschriften über den Abschluss von Verträgen in Sūre II, 282 f.

b. Diese dem Handel im allgemeinen wohlge-

sinnte Einstellung hat auch die Tradition, wobei sie allerdings Spekulationen und sonstige unredliche Machenschaften auf das schärfste bekämpft. Der Handel gilt als einträglich und ehrenhaft, einträglicher als die Viehzucht und einträglicher als das Handwerk (*Kanz al-Ummal*, II, N<sup>o</sup>. 2411, 4227, 4742). Der ehrenhafte Kaufmann genießt Hochschätzung; „der zuverlässige, gerechte und gläubige Kaufmann steht am Auferstehungstage unter den Blutzengen“, heisst es in einer Tradition (Ibn Mādja, *Tidjārāt*, Bāb 1); er geht in das Paradies ein. Der unehrenhafte Kaufmann hat dagegen Strafen zu gewärtigen; „die Kaufleute werden am Auferstehungstage zu den Lügern gesellt ausser dem, der auf Gott vertraut hat, fromm und rechtschaffen war“, heisst es in einer anderen Tradition (Ibn Mādja, *Tidjārāt*, Bāb 3). Die Abneigung gewisser frommer Kreise gegen den Kaufmannsstand kommt in einer anderen allerdings vereinzelt stehenden Tradition noch schärfer zum Ausdruck: „Der Prophet sagte: Die Kaufleute sind Lügner. Da sagte man zu ihm: O Gesandter Gottes, hat Gott Kauf und Verkauf nicht erlaubt? Er erwiderte: Gewiss, aber sie reden und lügen, sie schwören und tuen Unrecht“ (Aḥmed b. Ḥanbal, III, 428, vgl. 444). Andererseits wird es als ein Gott wohlgefälliges Werk betrachtet, zum Unterhalt seiner Familie aus dem Handel Gewinn zu ziehen; so heisst es in einer Tradition bei Zaid, *Maǧmūʿ al-Fiḥḥ*, ed. Griffini, N<sup>o</sup>. 539 (vgl. N<sup>o</sup>. 544): „Wenn du aus dem Erlaubten Gewinn ziehst, ist es ein *Djihād* [d.h. wie ein Kampf auf dem Pfade Gottes], und wenn du ihn für deine Familie und für deine Verwandten verbrauchst, ist es ein Almosen (*Ṣadaqa*); und wahrlich ein erlaubter Dirhem, der aus einem Handel stammt, ist besser als zehn von anderer Herkunft“. Beim Handel wird Entgegenkommen und Milde empfohlen, man soll volles Mass und Gewicht geben, man soll mit Übergewicht zuwiegen. Als besonders segensreich und gewinnbringend wird der Morgen für den Handel empfohlen. Man soll sich vor Betrug und Täuschung hüten, sie lassen den auf dem Handel ruhenden Segen (*Baraka*) weichen. Fehler an der Ware soll man dem Käufer mitteilen. „Wenn jemand eine fehlerhafte Ware verkauft, ohne dies anzugeben, so wird ihn Gott dauernd hassen, und die Engel werden ihn dauernd verfluchen“ (Ibn Mādja, *Tidjārāt*, Bāb 45). Hat man aber solche Schlechtigkeiten sich beim Handel zu schulden kommen lassen, so soll man sie durch Almosen (*Ṣadaqa*) sühnen. Der Prophet soll ferner die Verfälschung von Waren verurteilt haben, besonders die Verfälschung von Lebensmitteln.

Der Kaufhandel soll nach gegenseitigem Übereinkommen geschlossen werden, aber niemals unter Zwang. Ein bereits abgeschlossener Kaufhandel kann nur aufgelöst werden, solange Käufer und Verkäufer sich noch nicht getrennt haben; auch ist dies in dieser Zeit durch stillschweigendes Übereinkommen möglich (Aḥmed b. Ḥanbal, II, 536). Ein Weiterverkauf darf erst dann getätigt werden, wenn man die Ware in Besitz genommen hat (*Kabḍ* oder *Istifṣā*); die Traditionen sprechen hierbei meist nur von Lebensmitteln [*Ṭaʿām*], jedoch sollen hier nach einzelnen Erklärungen die Lebensmittel nur als Beispiel dienen, und in der Tat spricht auch eine Tradition ganz allgemein von einem *Baiʿ* [Aḥmed b. Ḥanbal, III, 402]). Wenn bei Differenzen zwischen den kontrahierenden Parteien keine von beiden ihren Standpunkt

beweisen kann, so bleibt der Kauf entweder zu recht bestehen, und die Aussage des Verkäufers ist massgebend, oder aber es müssen beide von dem Kauf zurücktreten. Von zwei auftretenden Käufern wird der erste als der wirkliche Käufer angesehen.

Gegen den Abschluss eines Termingeschäftes oder den Handel auf Kredit (*naṣīʾatan*) haben die Traditionen im allgemeinen nichts einzuwenden. Jedenfalls darf keine Preiserhöhung, ebenso wenig wie eine Preisermässigung bei früherer Zahlung stattfinden (Mālik, *Buyūʿ*, Tr. 81). Auch die Hingabe eines Pfandes beim Kreditkauf ist zulässig, da der Prophet einmal Lebensmittel auf Kredit kaufte und seinen eisernen Panzer als Pfand gab. Der Tauschhandel mit Tieren ist aber nur Zug um Zug gestattet.

Die Tradition nimmt mehrfach an einer Gewohnheit der Händler Anstoss, die Güte ihrer Waren durch Schwüre zu beteuern; so lautet z.B. eine Tradition: „Das Schwören befördert den Absatz der Ware, lässt aber den Segen weichen“ (Bukhārī, *Buyūʿ*, Bāb 26). Nach einer anderen Tradition soll in diesem Zusammenhang Süre III, 71 offenbart worden sein; dieser Vers hat aber nichts mit dem Schwören beim Verkauf zu tun; er gehört zweifellos in einen anderen rein religiösen Zusammenhang.

Eine Reihe von Gegenständen sind nach der Tradition vom Handel ausgeschlossen; zunächst alles, was man nicht zu Eigentum hat (Aḥmed b. Hanbal, II, 189, 190); ferner eine Reihe Gegenstände, deren Gebrauch verboten ist oder die an sich als „unrein“ gelten: Wein, Schweine, Hunde, Katzen, Götzenbilder (*Aṣnām*) und *Maita* [s. d.], sowie Wasser; denn Wasser gehört nach einer Tradition zu den drei Dingen, die *res communes* sind und deren Preis *ḥarām* ist (Ibn Mādja, *Ruḥūn*, Bāb 16.).

Die Tradition wettet scharf gegen einen noch heute im Orient viel geübten Handelsbrauch: das Feilschen; ebenso soll man seinen Genossen beim Verkauf nicht überbieten. Scharf gebrandmarkt wird von der Tradition auch die Preistreiberei (*Nadīsh*) und die Spekulation und Zurückhaltung von Lebensmitteln (*Iḥtikār*; zu dem Ausdruck vgl. Fraenkel, *a. a. O.*, S. 189). Wer Lebensmittel zurückhält und dadurch die Preise in die Höhe treibt, „ist ein Sünder“ (A. b. H., II, 351); „wer Lebensmittel zurückhält, den schlägt Gott mit Aussatz und Bankrott (Ibn Mādja, *Tidjārāt*, Bāb 6); „der Spekulant ist verflucht“ (*ebenda*); nach anderen Traditionen wird er „in das tiefste Höllenfeuer geworfen“ (Tayālisi, N<sup>o</sup>. 928). Anderseits soll der Prophet es als ein Unrecht abgelehnt haben, zu Zeiten einer Teuerung Preise für die Lebensmittel festzusetzen (Ibn Mādja, *Tidjārāt*, Bāb 27 u. ö.). Im grossen und ganzen verwirft die Tradition aber jedes Spekulationsgeschäft in Lebensmitteln. So soll man keine Lebensmittel im grossen einkaufen und verkaufen, ohne Mass und Gewicht zu bestimmen (*al-juzūf*); man soll Lebensmittel nicht an derselben Stelle, an der man sie gekauft, weiter verkaufen, sondern nur an dem dafür bestimmten Marktplatz. Ferner soll man den Karawanen nicht entgegengehen, um Waren zu kaufen (*Talaqqī*); auch soll der Städter nicht von dem kaufen, der aus der Wüste kommt, um dann selbst die Ware in der Stadt teurer zu verkaufen; es wird also das Maklergeschäft (*Simsār*) verworfen.

Schliesslich sind noch eine Reihe von Han-

delsgeschäften und Handelsbräuchen zu erwähnen, die von der Tradition als verboten bezeichnet werden:

1. Zunächst verbietet sie zwei Handelsgeschäfte in einem Kontrakt abzuschliessen, z.B. einen Teil der Ware auf Kredit und einen Teil gegen Barzahlung (vgl. A. b. H., I, 398).

2. *Baʿ al-ʿUrbān*; eine Kaufform, bei der ein Angeld (*ʿUrbān* oder *ʿUrbān* < עֶרְבֻן < ἀρραβών: vgl. Fraenkel, S. 190) gegeben wird, das dem Verkäufer gehört, wenn die Ware nicht abgenommen wird. (Aḥmed b. Hanbal betrachtet jedoch das Angeld als zulässig; vgl. Ibn al-Aṭṭir, *Nihāya*, s. v.).

3. Die Auktion (*Baʿ al-Muzāyada*); in drei Fällen ist sie jedoch erlaubt: bei äusserster Armut, bei tiefer Verschuldung und bei Krankheit.

4. *Baʿ al-Muzābana* (ebenfalls wohl aramäischen Ursprungs; vgl. Fraenkel, S. 189), d. h., wenn man irgend eine Ware, deren Mass, Gewicht oder Zahl nicht bekannt ist, im grossen verkauft gegen ein bestimmtes Mass, Gewicht oder Zahl einer anderen Ware, z.B. die noch grünen Früchte eines Palmstammes gegen ein bestimmtes Mass Datteln oder die Saat gegen ein bestimmtes Mass Lebensmittel. Das Unreelle und Spekulative bei diesem Geschäft sieht die Tradition darin, dass der nicht bestimmt vorauszu sehende Ertrag dem Käufer ein mehr oder weniger bringen kann, als er dafür gegeben hat (vgl. A. b. H., II, 64). Es liegt dies in der Richtung des Wucherverbotes. — Jedoch soll nach der Tradition der Prophet eine Ausnahme zugelassen haben, den *Baʿ al-ʿArāyā*; danach darf der Arme, der keinen einzigen Palmstamm besitzt, um seiner Familie frische Datteln zu verschaffen, gegen trockene Datteln die Früchte eines Palmstammes auf dem Stamme kaufen; jedoch müssen sie abgeschätzt werden. Nach der Meinung einzelner Traditionarier ist dieses Geschäft auf höchstens 5 *Wasḥ* beschränkt, während ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ eine Tradition überliefert, nach welcher der Prophet auch dieses Geschäft ganz verboten hat (A. b. H., II, 183).

5. *Baʿ al-Muʿāwama*, d. h. der Verkauf des Ertrages von Palmstämmen auf zwei oder drei Jahre hinaus. Es handelt sich hierbei um einen Verkauf von Dingen, die zur Zeit des Vertragschlusses noch nicht existieren.

6. *Baʿ al-Munābadha*. Hierbei wird der Tauschhandel unwiderruflich abgeschlossen, indem sich die Partner die Ware gegenseitig zuwerfen, ohne sie vorher zu sehen und zu prüfen. Eine andere Form dieses Geschäftes ist der *Baʿ al-Ḥaṣāt* (vgl. Ibn al-Aṭṭir, *Nihāya*, s. v.) oder *Baʿ al-Ilkā al-Ḥaḍjar* (vgl. A. b. H., III, 59, 68, 71), wenn zum Zeichen des Vertragsabschlusses statt der Ware ein kleiner Stein zugeworfen wird (vgl. Muṭṭarriẓī, *Mughrib*, s. v. *nabadha*).

7. *Baʿ al-Mulāmasa*. Hierbei wird der Handel ebenfalls abgeschlossen, ohne die Ware vorher zu sehen und zu prüfen, indem man die verdeckte Ware mit der Hand berührt.

8. *Baʿ al-Gharar*, „Gefahr- oder Hazardgeschäft“. Für diese Kaufart führen die Traditionen eine Reihe von Beispielen an, z.B. die Milch im Euter, einen flüchtigen Sklaven, die Beute vor der Verteilung, Fische im Wasser u. a. (vgl. z.B. A. b. H., I, 302, 388; III, 42). Das geläufigste Beispiel ist der schon kompliziertere Fall des *Baʿ Ḥabal al-Ḥabala*, nämlich der Verkauf einer trächtigen Kamelin als Schlachtvieh mit der Aus-



sicht, dass sie ein weibliches Junges wirft, das wiederum trüchtig wird.

Alle diese Geschäfte werden von der Tradition verworfen wegen des Momentes der Unsicherheit, das in ihnen steckt. Über das Wechselgeschäft (*Ṣarf*) und über das Wucherverbot (*Ribā*) siehe die betreffenden Artikel. Die oben herangezogenen Traditionen finden sich alle in den alten kanonischen Sammlungen; eine noch weit reichere Fülle mit noch weit grösserem Detail findet sich in den jüngeren Sammlungen, wie z.B. im *Kanz al-Ummāl* (vgl. Ritter in *Isl.*, VII [1917], 28 ff., wo eine Reihe solcher Traditionen übersetzt sind).

c. In den Traditionen der ersten drei Jahrh. wird also vom Kaufmann ein offenes und ehrliches Geschäftsgebahren verlangt, er soll seinen Kunden wie seinen Bruder behandeln und sich jeder Übervorteilung enthalten. Daher verwirft die Tradition auch jedes Geschäft, in dem ein Moment der Unsicherheit steckt, bei dem der Zufall irgend eine Rolle spielen kann, damit keiner zu Schaden kommt. Diese Grundgedanken der islamischen Wirtschaftsethik haben ihren klassischen Ausdruck in Ghazālī's *Ḥiyā' 'Ulām al-Dīn* (Kairo 1326, II, 48 ff.) gefunden. Nach Ghazālī († 505 = 1111) soll man um das Jenseits willen nach dem irdischen Lebensunterhalt streben. Der Nahrungserwerb ist ihm ein Mittel, um die Seligkeit zu erlangen; das Diesseits ist ein Saatfeld, eine Vorstufe für das Jenseits. Aber Ghazālī betrachtet den Handel nicht als unbedingt besser als jede andere Erwerbstätigkeit. „Durch den Handel kann entweder Genüge erstrebt werden oder Reichtum und Überfluss“. Er tadelt die Anhäufung von Vermögen, sofern es dann nicht zu guten Zwecken verwandt wird. Wenn aber der Kaufmann ein ausreichendes Auskommen für sich und seine Familie erstrebt, so ist dies jedenfalls dem Betteln vorzuziehen. Aber gewisse Gruppen von Menschen enthalten sich am besten jeglicher Erwerbstätigkeit, so die Frommen, die Mystiker, die Gelehrten und die Beamten. Darauf trägt Ghazālī seine wirtschaftsethischen Anschauungen vor, die ich hier natürlich nur kurz resumieren kann.

Wenn ein Geschäft auch rechtsgültig und unanfechtbar ist, so kann es doch unmoralisch sein und andere schädigen; denn nicht jedes Verbot macht den Vertrag ungültig. Ghazālī unterscheidet dabei zwei Geschäftsarten, solche, die die Gesamtheit, und solche, die nur den Einzelnen schädigen. Zu der ersten Gruppe gehört die Spekulation in Nahrungsmitteln besonders in Getreide (*Ḥtikār*), sowie das Inkurssetzen falschen Geldes. Bei falschem Gelde hat der Kaufmann auf folgende Punkte zu achten: 1. Wenn er falsches Geld einnimmt, soll er es in einen Brunnen werfen. 2. Er muss sich eine genaue Kenntnis der landesüblichen Münzen aneignen. 3. Wenn er einen anderen mit dessen Willen mit falscher Münze bezahlt, so ist er nicht frei von Schuld, da der andere sie wieder in Umlauf setzen kann. 4. Wenn er aus Entgegenkommen falsche Münzen annimmt, so wird er des Segens, der auf dem Entgegenkommen im Handel ruht, nur dann teilhaftig, wenn er die Absicht hat, die falschen Münzen in einen Brunnen zu werfen.

Dann handelt Ghazālī über das Geschäftsgebahren, das nur den Einzelnen schädigt. Als Richtschnur des Handels gilt dabei, dass man seinem muslimischen Bruder nur das antun soll, was man sich selbst antun würde.

Danach soll 1. der Verkäufer die Ware nicht loben und seine Aussagen erst recht nicht durch Schwüre beteuern; er darf nur solche Eigenschaften der Ware hervorheben, die der Kunde nicht ohne weiteres wissen kann, wie z.B. die Fähigkeiten eines Sklaven; 2. soll der Kaufmann alle Fehler der Ware mitteilen; er soll z.B. nicht nur die gute Seite eines Stoffes zeigen, er soll Stoffe nicht in dunklen Räumen vorlegen u. a.; denn dies ist Betrug und Vernachlässigung des seinem Bruder schuldigen „guten Rates“. Der Kaufmann soll dabei zwei Dinge bedenken, einmal, dass er zwar durch Verbergen der Fehler seiner Ware Absatz verschafft, dass er aber dadurch des auf dem Handel ruhenden Segens verlustig geht, und zweitens, dass der Nutzen der Güter dieser Welt mit dem Ende des Lebens aufhört und dass dann nur das Unrecht und die Sünde übrigbleiben, die beim Handel begangen wurden; 3. soll der Kaufmann gerecht und reichlich zuwiegen und zumessen; 4. soll er den Tagespreis richtig angeben.

Dann handelt Ghazālī über das Erweisen von Freundlichkeiten beim Handel, d. h. man soll dem anderen einen Nutzen zukommen lassen, den zu gewähren man gesetzlich nicht verpflichtet ist. Solche Freundlichkeitserweise sind: 1. wenn der Verkäufer, das weit über dem Marktpreis liegende Angebot zurückweist; 2. wenn der Käufer sich eine Übervorteilung gefallen lässt, sofern der Verkäufer ein armer Mann ist; 3. wenn man bei Eintreibung von Ausständen Nachlass oder Verlängerung der Frist gewährt; 4. wenn der Schuldner das Geld seinem Gläubiger bringt, um ihm die Mühe des Holens zu sparen; 5. wenn man dem Kontrahenten auf dessen Bitten die Lösung eines abgeschlossenen Kaufvertrages gewährt; 6. wenn man den Armen auf Kredit verkauft und den Preis nur einfordert, wenn ihnen die Bezahlung möglich ist, oder über den geschuldeten Preis kein Buch führt und die Bezahlung ganz ihrem Belieben überlässt.

Der Kaufmann soll aber ferner über dem Trachten nach Gewinn das Heil seiner Seele nicht vernachlässigen. Der Kaufman soll daher: 1. seine Geschäfte mit der guten Absicht (*Niyya*) und dem guten Glauben (*ʿAqida*) beginnen; 2. soll er den Handel als eine „soziale Aufgabe“, als ein *Fard al-Kifāya* auffassen, da sein Gewerbe nur ein Teil der ineinandergreifenden Glieder des Ganzen ist; 3. soll er sich durch den Markt dieser Welt nicht von den Märkten jener Welt, d. h. von dem Besuch der Moscheen und von der Verrichtung der Gebete abhalten lassen; 4. beim Betreten des Marktes und auf dem Markte selbst soll er des öfteren Gottes gedenken; 5. er soll nicht zu gierig auf Markt und Handel versessen sein, nicht als erster hin- und nicht als letzter weggehen und nicht das Meer befahren; 6. er soll nicht nur das Verbotene meiden, sondern sich auch von allen zweifelhaften und verdächtigen Geschäften fernhalten; so soll er nach der Herkunft der Ware fragen und mit notorischen Betrügnern und Dieben keine Geschäfte abschliessen; 7. soll er seine Worte und Taten in seinem Geschäftsverkehr genau überwachen, da am Tage der Auferstehung Rechenschaft von ihm verlangt wird.

Nach Ghazālī ist der Markt für den Kaufmann eben der Platz seines *Djihād*, seines „Heiligen Krieges“, wo er im Verkehr mit den Menschen den Kampf gegen sein eigenes Ich führt. Insofern ist für Ghazālī der Handel eine Vorstufe und eine

Vorbereitung für das Jenseits, und er lehnt daher das asketische Ideal der Weltflucht für den gewöhnlichen Sterblichen als eine Flucht vor diesem Kampfe ab.

Ähnliche Anschauungen, wenn auch nicht immer von so hohem ethischen Wert wie bei Ghazālī, finden sich in der gesamten *Adab-* und *Akhḫālq-*Litteratur. So handelt z. B. Tādj al-Dīn al-Subkī, der Biograph der shāfiʿitischen Rechtsgelehrten († 771 = 1370), in seinem Buch *Muʿīd al-Niʿam* an verschiedenen Stellen auch über den Kaufmann. Er berichtet hier zweifellos über typische Fälle seiner Zeit. So soll der Papierhändler diejenigen bevorzugt behandeln, von denen er weiss, dass sie Papier zur Abfassung religiöser Werke (*Kutub al-ʿIlm*) kaufen; dagegen soll er kein Papier an solche verkaufen, von denen er annimmt, dass sie häretische Werke, falsche Zeugnisse, Steuererhöhungen und dergl. niederschreiben (ed. Myhrmann, London 1908, S. 188; Übers. Rescher, Konstantinopel 1925, S. 138). Der Buchhändler soll keine religiösen Bücher (*Kutub al-Dīn*) an Leute verkaufen, die sie zugrunde gehen lassen oder sie kritisieren wollen. Ferner soll er keine Schriften von Häretikern oder von Astrologen sowie keine Fabelbücher wie die *Sirāt ʿAntar* vertreiben. Ebenso darf er keine Korānexemplare und keine Traditions- und Rechtswerke an Ungläubige verkaufen (vgl. dazu schon al-Shāfiʿī, *Umm*, IV, 132 und Heffening, *Fremdenrecht*, S. 49, Anm. 5, wo das „keine“ vor „hanaf. Werke“ zu streichen ist). Der Grundstücksmakler soll sich endlich davor hüten, Waḳf-Güter zu verkaufen (ed. Myhrmann, S. 205; Übers. Rescher, S. 150 f.).

d. Eine mehr egoistische Moral vertritt dagegen das von Ritter bearbeitete und übersetzte Werk: *Kitāb al-Ishāra ilā Maḥāsīn al-Tiǧāra* von Abu 'l-Faḍl Dja'far b. 'Alī al-Dimishkī (aus dem V./VI. = XI./XII. Jahrh.). Dies Buch enthält u. a. auch einen kaufmännischen und warenkundlichen Teil. Über die Warenkunde gibt es noch zahlreiche andere Schriften, teils selbständige, teils im Rahmen der bekannten islāmischen Enzyklopädien, worüber Ritter, S. 17 ff. zu vergleichen ist. Uns interessiert hier vor allem der kaufmännische Teil. Es wird zwischen drei Arten von Kaufleuten unterschieden: 1. Der Stapelkaufmann (*Kān-ṣān*). Er sucht seine Waren unter den günstigsten Bedingungen einzukaufen, um sie bei Warenknappheit und bei Anziehen der Preise wieder zu verkaufen. Er muss sich dabei aber über die Marktlage an den Produktionsorten und über die Sicherheit der Wege genau unterrichten, damit er die günstigste Zeit für den Ein- und Verkauf nicht verpasst. Es wird ein Ankauf grösserer Partien in vier Etappen im Abstand von je 15 Tagen empfohlen, damit man nicht durch eine plötzliche Preisveränderung oder durch irgend ein Versehen geschädigt wird. Ebenso muss der Stapelkaufmann auf den Zustand der Landesregierung achten, ob sie gerecht und stark oder ob sie zwar gerecht, aber schwach oder ob sie tyrannisch ist. — 2. Der reisende Kaufmann (*Rakkād*). Er muss vor allem darauf achten, was für Ware er einkauft, und muss dabei grosse Vorsicht anwenden; denn seine Reise kann sich verzögern, oder es können ihm irgendwelche unvorhergesehenen Zufälle, wie Gefährdung des Weges, hinderlich sein, sodass er die eingekaufte Ware wieder an Ort und Stelle verkaufen muss, wobei er dann grosse Verluste erleiden kann. Er muss ferner die durchschnittlichen Preise, welche die

einzukaufenden Waren in seinem Heimatlande erzielen, sowie den Zolltarif genau kennen, damit er sich in dem fremden Lande vor dem Einkauf seinen Nutzen leicht überschlagen kann. Auch soll er sich vorher nach einem zuverlässigen Vertreter, einem geeigneten Abladeplatz usw. am Ziel seiner Reise genau umsehen. — 3. Der ausrüstende Kaufmann (*Mudjahhiz*). Es handelt sich hierbei um die Commenda. Er muss an dem Ort, nach dem er exportieren will, einen zuverlässigen Gerenten haben: diesem schickt er die Waren mit zuverlässigen Begleitern, der Gerent hat dann unter Gewinnbeteiligung die Ware zu verkaufen und andere einzukaufen.

Ausser zahlreichen anderen guten Ratschlägen für den Kaufmann, sowie Warnungen vor Schwindlern und Betrügern enthält das Werk al-Dimishkī's auch noch wirtschaftstheoretische Ausführungen über die Bildung des Marktpreises, über den „mittleren Preis“, über den der Kaufmann sich genau informieren muss. Inwiefern dies alles mit ökonomischen Anschauungen der Antike zusammenhängt, ist noch des näheren aufzuklären.

Ähnliche Ausführungen macht auch Ibn Khaldūn in den Kapiteln über den Handel in seiner *Muḳaddima* (Ausg. Kairo 1317, S. 441 ff.; Übers. in *N E*, XX [1865], S. 348 ff.). Auch er legt seinen Darlegungen die Einteilung in den Stapelkaufmann und den reisenden Kaufmann zugrunde, während der ausrüstende Kaufmann zu fehlen scheint. Er definiert den Handel als die Kunst, sein Vermögen zu vergrössern, indem man Waren einkauft und sie zu einem höheren Preis verkauft, sei es dadurch, dass man die Waren aufstapelt und ein Anziehen des Preises abwartet, sei es dadurch, dass man sie in ein anderes Land transportiert, wo sie höher im Preise stehen. Interessant ist noch Ibn Khaldūn's Urteil über die Kaufleute im allgemeinen: Zum Berufe des Kaufmanns gehört es, viel Geschicklichkeit zu besitzen, seine Waren über Gebühr zu loben, sich mit List und Hartnäckigkeit mit seinen Kunden herumzuschlagen, alles Dinge, welche die Redlichkeit und Rechtschaffenheit des Menschen beeinträchtigen und seinen Charakter ungünstig beeinflussen. Diesem Einfluss erliegt am leichtesten der kleinere Kaufmann, der sich tagtäglich mit seinen Käufern abgeben muss. Anders ist es mit dem Kaufmann, der durch irgend einen günstigen Umstand schnell zu Vermögen und Reichtum gekommen ist und so eine angesehene Stellung erlangt hat; er bleibt vor den schlechten Einflüssen des Handels eher bewahrt, da er den eigentlichen Handel seinen Angestellten überlassen kann und diese nur zu beaufsichtigen und ihnen nur die Direktiven zu geben braucht.

e. Die im Anfang des Artikels aufgeworfene Frage nach der Stellungnahme des Islām zum Handel ist ein Ausschnitt aus dem in neuerer Zeit mehrfach behandelten Problem der wirtschaftlichen Entwicklungsfähigkeit der islāmischen Länder. Bis kurz vor dem Weltkrieg wurde diese Entwicklungsfähigkeit verneint, wie es heute noch vielfach in Missionskreisen geschieht. Als erster dürfte W. Barthold in seinem Einleitungsaufsatz zur *Mir Islama* aus historischen Gründen die Unhaltbarkeit dieser Anschauung dargetan haben. Anknüpfend an Max Weber's religionssoziologische Studien beschäftigten sich dann C. H. Becker, R. Junge und neuerdings Alfred Rühl mit dieser Frage und kamen übereinstimmend zu dem



Schluss, dass der Islām durchaus nicht wirtschaftsfeindlich gewesen ist noch sei. Allerdings hat der Orientale ein ganz anders geartetes wirtschaftliches Denken als der Abendländer, was eben durch die besonderen Verhältnisse des Orients bedingt ist, vor allem durch gewisse Rasseeigentümlichkeiten sowie durch das fast überall herrschende Trockenklima mit seiner überragenden Bedeutung der Bewässerungsfrage. Diese Lebensbedingungen bildeten ein viel engeres Verbundensein des Einzelnen mit der Gemeinschaft heraus. Das herrschende Prinzip ist nicht das der Konkurrenz, sondern das des Zusammenwirkens. Aus diesen Gegebenheiten ist auch der oberste Grundsatz der islamischen Wirtschaftsethik zu verstehen, dass der Kaufmann seinen Kunden wie seinen Bruder behandeln soll. Zu diesem stark ausgeprägten Gemeinschaftsgefühl kommt dann die Religion, die für den Muslim die oberste Richtschnur seines gesamten Handelns sein will. Ihrer Leitung muss sich auch die Wirtschaft beugen und kann sich nicht autonom auf eine eigene Ethik stellen. Trotzdem aber werden die islamischen Länder durchaus dazu fähig sein, moderne Wirtschaftsmethoden aufzunehmen; hat doch der Islām in früheren Jahrhunderten seine Anpassungs- und Entwicklungsfähigkeit schon oft genug dargetan, und sind doch einzelne islamische Länder wie die Türkei und Ägypten im Begriff, das lang Versäumte auf allen Gebieten nachzuholen; Gestalten wie Ziyā Gök Alp und Muḥammed 'Abdū sind Marksteine auf diesem Wege.

*Litteratur:* Soweit nicht im Art. angegeben: Die *Kitāb al-Buyū'* bzw. *Tiǧārāt* in den Traditionswerken; die Stellennachweise finden sich bei Wensinck, *A Handbook of early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, s. v. *barter*; Ritter, *Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft in Isl.*, XVII (1917), S. 1 ff.; der Aufsatz von Barthold findet sich in deutscher Übers. in *WI*, I (1913), 138 f.; C. H. Becker, *Islam und Wirtschaft in Archiv f. Wirtschaftsforschung, im Orient*, I (1916), 66 ff. [= *Islamstudien*, I (1924), 54 ff.]; R. Junge, *Das Wirtschaftsproblem des näheren Orients in Archiv f. Wirtschaftsforschung im Orient*, I (1916), S. 1 ff.; ders., *Das Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft*, Weimar 1915, S. 108 ff., 260 f. (dargetan an Russisch-Turkestan); Alfred Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, Leipzig 1925 (dargetan an Algier). Vgl. auch R. Hartmann, *Die Krisis des Islam*, Leipzig 1928 (= *Morgenland*, H. 15).

**TIDORE**, kleine, sehr vulkanische Insel, westlich von Halmahera, im östlichen Teil des Malaiischen Archipels. Administrativ gehört Tidore zur Residentchaft Ternate, untersteht jedoch nicht direkt der Niederl.-Indischen Regierung; zusammen mit verschiedenen anderen kleinen Inseln und einem Teil von Halmahera bildet es eine, ebenfalls Tidore genannte, sich selbst verwaltende Landschaft, früher unter einem Sultan, seit 1909 unter einem Rat von Landesgrossen. Die Bevölkerung ist in jeder Hinsicht der von Ternate [s. d.] sehr ähnlich; sie bekennt sich in ihrer Gesamtheit zum Islām. Aus portugiesischen Berichten könnte man schliessen, dass der Islām schon um 1430 in Tidore eingeführt wurde; nach der einheimischen Überlieferung soll ein Araber, namens *Shaiḫ* Maṣnūr, zuerst die muhammedanische Lehre verkündet haben, und es soll (um 1495) Tjiliati (auch: Tjiliatu

oder Tjiri Lēliatu) der erste Fürst gewesen sein, der sich zum Islām bekehrte und dabei den Namen *Djamāl al-Dīn* annahm.

*Litteratur:* T. S. A. de Clercq, *Bijdragen tot de kennis der residentie Ternate* (Leiden 1890).

(W. H. RASSERS)  
**AL-TIFĀSHĪ**, *SHIHĀB AL-DĪN* ABU 'L-'ABBĀS AḤMED B. YŪSUF, gest. 651 (1253), ist der Verfasser des *Kitāb Aẓḥār al-Afkār fī Dīawāhir al-Asdīār*, eines der bekanntesten Werke über die Edelsteine, die er — im ganzen 25 Arten — nach Entstehung, Fundort, natürlichen und magischen Eigenschaften, Mängeln und Vorzügen, Preis und Wertschätzung bestimmter Abarten beschreibt. Eine Ausgabe und Übersetzung des in guten Hss. vorhandenen Werks wäre sehr erwünscht, da die des Grafen Raineri Biscia aus dem Jahr 1818 (Neuausgabe 1906) heutigen Ansprüchen nicht mehr genügt. — Über ein zweites mineralogisches Werk, handschriftlich zu Paris vorhanden, ist nichts bekannt. Tifāshī werden auch einige Schriften obzönon Inhalts zugeschrieben.

*Litteratur:* S. F. Ravius (Rau), *Specimen arabicum continens descriptionem et excerpta libri A. T. de gemmis et lapidibus pretiosis*, Utrecht 1784; A. R. Biscia, *Fior di Pensieri sulle Pietre preziose di Ahmed Teifascite*, Florenz 1818, Bologna 1906; C. Mullet, in *JA* (1868); M. Steinschneider, in *ZDMG*, XLIX (1895); C. Brockelmann, *GA L*, I, 495; J. Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg 1912, S. 23–32; J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg 1926, S. 151–55. (J. RUSKA)

**TIFLĪ**, AḤMED ĆELEBI, türkischer (oṭhmanlī) Dichter und Meddāḥ des XVII. Jahrh. Nach *Shaiḫī* (in den *Shakā'ik Dheili*) ist er in Konstantinopel geboren, während er nach anderen Quellen aus Trapezunt stammt. Er war der Sohn eines gewissen 'Abd al-'Azīz Efendi und schrieb in einem Alter, als er fast noch ein Kind war, Gedichte, daher sein Beiname Tiflī. Da er sehr geistreich war, hatte er als *Meddāḥ* und *Nedim* einen grossen Ruf, weniger aber als Dichter. In dieser Eigenschaft gehörte er zur Umgebung Murād's IV. und lebte dank den ihm aus den Zöllen und den *Evkāf* zugewiesenen Einkünften in grossem Wohlstand. Alle Quellen berichten, dass er in der Gesellschaft des Sultan Murād das *Shāhnāme* vortrug und dass er geistreiche und belustigende Geschichten verfasste und erzählte (um eine Vorstellung von der Bedeutung und Stellung der *Shāhnāme-kh̄wān* und *Kiṣṣa-kh̄wān* in den Palästen Indiens, Persiens und Kleasiens zu bekommen, vgl. Köprülü Zāde Fu'ād, in *Türkiyāt Medjmu'asi*, I, 4–5, 10–2). Ewliyā Ćelebi bestätigt diese Berichte und fügt noch hinzu, dass man ihn wegen seines schlanken Wuchses Leklek Tiflī nannte (I, 671). Obgleich er dem Melāmiye-i bairāmiye-Orden angehörte und ein Anhänger des Idris Mukhtafī (nach einer Handschrift von Mustafaḫim Zāde, *Menāḫib-i melāmiye-i bairāmiya* in meinem Besitz) war, führte er ein ausschweifendes Leben. Nach den Berichten der *Medjmu'a* von Suleimān Fā'ik Efendi befand sich seine Wohnung in der Nähe von *Kodja Muṣṭafā Pasha*. Die Anekdoten über die Beziehungen zu den Dichtern seiner Zeit sind berühmt. Wir wissen durch Şafā'ī, dass Tarzī Mehmed Ćelebi von Eski Zaghra zwei satirische Abhandlungen in Versen schrieb: das *Waṣīyet-nāme* und das *Dhille-nāme*, die er als Werke Tiflī's ausgab. Eine Abschrift des *Waṣīyet-nāme* befindet sich in meinem Besitz. Er wird ausserdem von

dem Dichter Gufti von Edune in seiner gemeinten amüsanten Dichter-Biographie erwähnt. Tiflī starb im Jahre 1071 (1660/1) und wurde nicht weit von Hazret-Balı ausserhalb des Siliwri Kapı begraben. Sein *Ta'rikkh* ist von seinem Verwandten Nazmı Mehmed Efendi in seinen Grabstein eingemeisselt worden. Der berühmte Dichter Nā'ili Qadim hat gleichfalls einen *Ta'rikkh* über seinen Tod verfasst. (Der *Ta'rikkh* vom Jahre 1070 bei 'Asım, *Dhail Zubdat al-Ash'ar* und bei Shaikhī, sowie der *Ta'rikkh* vom Jahre 1074 bei Şafā'ī sind falsch. Hammer, *Osmanische Dichtkunst*, III, 449, stützt sich auf die letztgenannte Quelle und gibt 1074 an; Rieu wiederholt es im *Catalogue of Turkish Mss. in the British Museum*, S. 198). Tiflī, der nach Şafā'ī einen *Diwān* verfasst haben soll, wurde als Dichter doch nicht ganz vernachlässigt. Biographen wie Shaikhī, Rizā, 'Asım und Şafā'ī zählen ihn sämtlich zu den Dichtern. Im Britischen Museum existiert ein *Diwān* von ihm, der nur seine *Ghazeliyāt* enthält (Rieu, *Catalogue*, S. 198; Add. 7933, Fol. 18—53). In den *Medjmū'a* dieser Zeit findet man mehrere seiner Gedichte (Flügel, *Katalog der orient. Hss. Wien*, I, 721).

Seine grösste Berühmtheit verdankt er indessen seinem Auftreten als *Meddāh* und *Nedim*. Die Quellen des XVII. Jahrh. stimmen alle darin überein; Mirzā Zāde Salīm, Verfasser einer *Tezkere* im XVIII. Jahrh., der die Geschicklichkeit seines Zeitgenossen Kırımı als *Meddāh* hervorheben wollte, sagt, dass dieser ein ebenso geschickter Geschichten-Erzähler war wie Tiflī, ein Beweis, dass dessen Berühmtheit sich erhalten hatte (*Tezkere-i Salīm*, Konstantinopler Ausgabe, S. 568). Suleimān Fa'ik Efendi, Verfasser der *Medjmū'a*, stellt ihn als den ersten und ältesten der *Meddāh 'othmānī* hin; aber diese Behauptung ist falsch, wie meine Forschungen über diesen Gegenstand gezeigt haben. Immerhin kann man Tiflī als den bekanntesten osmanischen *Meddāh* betrachten. In einigen alten *Medjmū'a's* begegnet man einigen seiner Stücke, und selbst die Anekdoten über Tiflī und Sultan Murād haben sich bis auf unsere Tage erhalten. In der Geschichte *Şānsār Muşafā* (N<sup>o</sup>. 1208 der Stambuler Universitäts-Bibliothek und in einer anderen in meinem Besitz befindlichen Abschrift) erscheinen Sultan Murād und Tiflī als die „dramatis personae“. Ebenso spielen in der Geschichte *Khan-carlı Khānım*, einer der alten *Meddāh*-Geschichten, Tiflī und Sultan Murād eine Rolle (der Redakteur der *Djeride-i Hawādith*, 'Alī, hat diese alte Geschichte von neuem redigiert und sie in der Druckerei der *Djeride-i Hawādith* unter dem Titel *Khan-carlı Khānım Hikāye-i Gharibesi* drucken lassen. Vgl. über das Leben dieses 'Alī und den kurzen Inhalt der Geschichte den Artikel *Meshāhiv-i medjhūle* von Ibn al-Amin Maḥmūd Kemāl in *T O E M*, N<sup>o</sup>. 96 [1928]). Man kann sich fragen, ob diese Geschichten, die von ausserordentlicher Bedeutung für die Kenntnis des sozialen Lebens im alten Stambul sind, von Tiflī selbst verfasst wurden. Oder würden spätere *Meddāh's* der grossen Berühmtheit Tiflī's Rechnung getragen, diese Geschichten angepasst und Tiflī darin eingeführt haben? Darüber kann man nichts Bestimmtes sagen, aber diese *Meddāh*-Geschichten beweisen auf jeden Fall, einen wie grossen Ruf Tiflī sich erworben hatte.

*Litteratur*: (ausser den im Artikel zitierten Werken): die Zusätze Shaikhī's zum Suppl. der *Shakā'ik* u. d. T.: *Waḳā'ic al-Fudalā'* (mehrere Hss. in den Bibliotheken Konstantinopels. Der

Sohn des Verfassers hat das Konzept seines Vaters vervollständigt und die Biographien der *Ulamā* und *Shāhikhe* von 1131—43 hinzugefügt; dies Werk befindet sich in der Aya Sofia, N<sup>o</sup>. 3198). Rizā, *Tezkere*, Konstantinopel 1316, S. 63; Şafā'ī, *Tezkere*, Bibliothek Es'ad Efendi, N<sup>o</sup>. 2549; Seirek Zāde Mehmed 'Asım, *Dhail Zubdat al-Ash'ar*, in meinem Besitz; Gufti, *Tezkere*, in meinem Besitz; die *Medjmū'a* von Suleimān Fa'ik Efendi (über diese *Medjmū'a* und ihre verschiedenen Hss. vgl. *Türkiyāt Medjmū'as*, I, 35); Mehmed Ali Aini, *Hikāyatı Bahrām Velī*, Konstantinopel 1343, S. 127; Köprülü Zāde Mehmed Fu'ād, in *Türkiyāt Medjmū'as*, I, 31—4. (KÖPRÜLÜ ZADE MEHMET FÜ'AD)

**TIFLIS**, Hauptstadt von Georgien, genauer des östlichen Teiles (Kharthli).

Name. Im Georgischen heisst die Stadt Tphili oder Thbilisi, was gewöhnlich durch das Wort *tphili* „warm“ erklärt wird (wegen der heissen Quellen in Tiflis), im Armenischen Tphkhis (Tphhis), im Arabischen Taffis (Balādhuri: Taffis). Unter den gleichartigen Namen kann man die Stadt Θιλβίς oder Θάλβις nennen, die Ptolemäus, V, Kap. 11 im N. O. von Albanien, d. h. in Daghestān erwähnt, und den Ort Taffis im Süden des Urmia-Sees [vgl. Kudāma, S. 213: die Strasse von Dainawar nach Adharbāidjān gabelte sich bei Barza (= Sak-kiz?, s. d.). Taffis lag 2 Farsakh nördlich von Barza an der Strasse nach Urmia].

Vor dem Islām. Die alte Hauptstadt von Georgien war Mtskheta (Ptolemäus, *Geogr.*, V, Kap. X: Μεσσητά = \*Μεσσητά), die die Muslime (volksetymologisch) bisweilen Masdjid Dhi 'l-Ḳarnain nannten (Mas'ūdi, *Murūdj*, II, 56; vgl. Marquart, *Streifzüge*, S. 186). Nach der georgischen Chronik erbaute der persische *Eristhav* („Ethnarch“), der gegen Waraz-bakar (379—93?), den König von Georgien [aus der Khosren-Dynastie, die aus den Sāsāniden hervorging], geschickt wurde, Tiflis „zwischen den Toren des Kaukasus“ (zwischen Darial und Darband), um „als Bollwerk gegen Mtskheta zu dienen“ (Brosset, *Histoire de la Georgie*, I, 140).

Zur Zeit der Kriege des Königs Wakhtang Gurgasal (446—99?) mit den Persern wurden die Festung (*Kala*) und das Dorf (*Sopheli*) Tiflis zerstört. Wakhtang legte den Grund zu einer Stadt in Tiflis, und sein Sohn Dači (499—514?) vollendete ihre Mauern (*a. a. O.*, S. 180, 196, 201).

Nach 523 hatten die Perser, nachdem sie das Königtum im östlichen Georgien abgeschafft hatten, in Tiflis einen persischen *Marzpan*, dem die Vertreter des georgischen Adels zur Seite standen (Brosset, I, 226; Marquart, *a. a. O.*, S. 397, 431—32; Djawakhow, in *Christ. Vostok*, I, 110). Der Kommandant von Mtskheta war vom *Marzpan* abhängig. Theophanes von Byzanz (VI. Jahrh.) ist der erste byzantinische Schriftsteller, der ἡ Τίφλις (Τιφλίς) μητρόπολις unter dem Jahre 571 erwähnt (Theoph. Byz. apud Photium, in Migne, *Patrologia graeca*, CIII, 139; vgl. Muralt, *Essai de chronologie byz.*, St. Petersburg 1855, I, 156).

Als die Kriege mit den Türken und den Byzantinern die Aufmerksamkeit der Perser von Iberien abgelenkt hatten, verlangten die Georgier vom Kaiser von Byzanz einen König, und der Bagratide Guarām (575—600) wurde in Mtskheta eingesetzt. Diesem König schreibt die Überlieferung die „Wiederherstellung der Grundmauern der Sionskirche in Tiflis“ zu (I, 222).



Nachdem der König *Khusraw Parwez* (nach 606) den Sieg über die Byzantiner davongetragen hatte, unterwarf sich der Sohn *Guaram's*, *Stephanos I.* (der sich mit dem Titel *Eristhawi* „Ethnarch“ begnügte), den Persern. Später, als im Jahre 624 *Heraclius* und seine türkischen Verbündeten *Tiflis* belagerten, verteidigte *Stephanos* diese Stadt tapfer. *Heraclius* ernannte *Adarnase* aus der alten *Khosroen-Familie* zum *Mithawar* (Oberhaupt) und gab ihm den *Eristhaw Djibghu* bei (*Theophanes*: Σιέβηλ; nach *Marquart*: *Thong Yabghu Khakan*). Die Festung (*Kala*) wurde genommen, und *Stephanos* verlor das Leben.

Die arabische Eroberung. Für die Araber ist *Georgien* und *Armenien* ein und dasselbe (vgl. *Balādhuri*, S. 194; und *Yākūt*, II, 58, wo *Djurzān* eine *Nāhiya* der Landschaft *Armīniya* ist). Nach der georgischen Chronik (*Kharthlis tschowreba*) drangen die *Agarier* in *Somkhetien* („*Armenien*“, eine ziemlich doppelsinnige Bezeichnung, denn „*Somkhetien* von *Kharthli*“ begann im Süden des Flusses *Khram*, ungefähr 30 km südlich von *Tiflis*) ein, unter der Herrschaft *Stephanos' II.* (639–63?), des Sohnes von *Adarnase*, der in *Tiflis* wohnte. Nach dem Tode dieses Königs zogen sich seine Söhne *Mir* und *Artil* nach *Egris* zurück (*Mingrel*ien, Land nördlich des *Rion* und westlich von *Imerethien* bis zum *Schwarzen Meer*). Zur Zeit ihrer gemeinsamen Regierung (663–68) kam nach *Georgien* der wilde *Murwan Kru* („*M. der Taube*“), geschickt von dem *Amir al-Mu'minin Eshim* (= *Hishām*, dessen wirkliche Daten 105–25 = 724–43! sind). Solche Nachlässigkeiten und *Anachronismen* kann man aus der Tatsache erklären, dass zu dieser Epoche das georgische nationale Leben sich weit nach Westen oder in die wenig zugänglichen Gebiete des *Č'orokh* (*Klardjethien*) geflüchtet hatte. Dennoch lässt sich der Gang der Ereignisse im Lichte der arabischen und armenischen Quellen erkennen [vgl. ARMENIEN].

In Wirklichkeit drangen die arabischen Expeditionen unter den ersten *Khalifen* in *Transkaukasien* ein. Nach *Tabari*, I, 2666 sandte *Surāka* im Jahre 22 (643), nachdem er mit *Shahr-Barāz* (dem König von *Bāb al-Abwāb*) Frieden geschlossen hatte, *Ḥabib b. Maslama* gegen *Tiflis*. In dasselbe Jahr verlegt *Tabari*, I, 2674 den Frieden mit den Einwohnern dieser Stadt, aber in Wirklichkeit fand dies nach 25 (645) unter dem *Khalifen* *Ōthmān* statt (*al-Ya'qūbī*, S. 194; *Balādhuri*, S. 198). Als *Ḥabib b. Maslama* *Armenien* erobert hatte, wandte er sich nach *Georgien*. Ein georgischer Gesandter (*Nkly* = *Nicolas*; *Tfly* = *Theophil*?) kam zu ihm, um ihm die gute Gesinnung des *Batrik* von *Djurzān* und seines Volkes zu bezeugen. Die Antwort *Ḥabib's* (vgl. die Versionen bei *Balādhuri*, S. 201 und bei *Tabari*, I, 2764; *Yākūt*, I, 857, folgt vielmehr *Balādhuri*) war einfach „an die Einwohner von *Tiflis*, in (dem *Rustāk*) *Mandjalis* (dem heutigen *Manglis*) in *Djurzān* (= *Georgien*) des Landes *Hurmuz*“ [vgl. die alte Festung *Armazi* bei *Mtskheta*; *Strabon*, XI, Kap. III, § 5: ἡ Ἀρμαζηνή] gerichtet.

*Ḥabib* garantierte den Einwohnern die Ausübung ihrer Kulte, aber, um das Gesetz des *Islām* zu erklären, schickte er nach *Tiflis* den gelehrten *‘Abd al-Rahmān b. Djaz'*, und in der Tat bekehrte sich die Bevölkerung der Stadt bald zum *Islām*.

Nachdem *Ḥabib* *Tiflis* unterworfen hatte, dehnte er seine Eroberungen oder seine Friedensverträge auf die andern Gebiete aus, die von *Georgiern*

oder ihren Nachbarn bewohnt wurden (*Balādhuri*, S. 202–3; vgl. den Versuch ihrer Analyse bei *Ghazarian*). Unter diesen Völkern kommt eine besondere Rolle den *Sanāriya* zu (*Ptolemäus*, V, Kap. VIII, § 13: Σαναρίαι, armenisch: *Tsanarkh*), einem christlichen und sehr kriegerischen Volk, das in *Kakhetien* an dem hohen *Alazan* wohnen dürfte und das nach der Hypothese von *N. Y. Marr* mit den jetzigen *Thush* identisch war, deren Sprache derjenigen der *Četen* verwandt ist (vgl. *Izv. Akad. Nauk.*, X [1916], 1379–1408).

Vom Feldzug des *Ḥabib* bis zur Regierung *Mutawakkil's* (232–47) zählten die *Djurzān* (die östlichen *Georgier*) und die *Abkhāz* (s. d.; hier im weiteren Sinne „westliche *Georgier* des *Rionbeckens*“, d. h. von *Imerethien* usw.) ihren Tribut an die arabischen Kommandanten in *Tiflis* (*Mas'ūdi*, *Murūdī*, II, 65; *Yākūt*, II, 583). Aus der Zeit *Yazīd's II.* (101–5) hat man einen Brief, in welchem *Djarrāh b. ‘Abd Allāh* den *Djurzān* die Garantien des *Ḥabib b. Maslama* bestätigte (*Balādhuri*, S. 202; es handelt sich hier ebenfalls um das *Rustāk* *Mandjalis*, aber mehrere Ortsnamen sind noch unentzifferbar).

Was den „*Murwan Kru*“ der armenischen und georgischen Überlieferung betrifft, so scheinen zwei Persönlichkeiten in dieser Figur miteinander verschmolzen zu sein (*Marquart*), nämlich *Muḥammed b. Marwān* (von dem die *Georgier* die *Armenier* haben reden hören können) und sein Sohn *Marwān b. Muḥammed*, welcher (unter *Hishām*, 105–25) besonders in *Daghestān* Krieg führte, aber dessen Feldzug gegen die „*Pforte der Alān*“ das Gebiet von *Tiflis* nicht vermeiden konnte. Sein Sitz war in *Kisāl* (?), 20 *Farsakh* von *Tiflis* und 40 *Farsakh* von *Bardha'a* entfernt (wahrscheinlich *Kesala* unterhalb *Ta'ūs*, das den erforderlichen Bedingungen entspricht; vgl. weiter unten). Man kennt einen *Dirham*, der in *Tiflis* im Jahre 85 (704) während des *Khalifats* des *Omayyaden* *‘Abd al-Malik* geschlagen wurde.

Die *‘Abbāsiden*. Um 141 (758) drangen die *Khazaren* unter *Ra's Tarkhān* in *Armenien* ein (*Ya'qūbī*, II, 446). *Tabari*, III, 328, der von demselben (?) Ereignis unter dem Jahre 147 (764) spricht, sagt, dass während der Invasion des *Astār Khān* *al-Khuwārizmī* (sic!) viele *Muslime* und *Dhimmi* gefangen genommen wurden und dass die *Türken* in *Tiflis* einrückten. *Ya'qūbī* erwähnt unmittelbar nach 141 eine Revolte der *Sanāriya*. Diese wurde von *‘Amir b. Ismā'il* niedergeschlagen, der nach *Tiflis* zurückkehrte und dort seine Gefangenen hinrichtete.

Ein anderer Einfall der *Khazaren* fand im Jahre 183 (799) statt. Ihr König kam bis an die Brücke über den *Kur* und verwüstete das Land; aber die Einnahme von *Tiflis* wird von den Arabern nicht erwähnt (*Ya'qūbī*, II, 518; *Tabari*, III, 648), während die georgische Chronik versichert, dass unter der gemeinsamen Regierung der Brüder *Ioane* und *Djuansher* (718–86?) der General des *Khakan*, *Blučan* (armenisch: *Bulč'an*), *Tiflis* bezwang und *Kharthli* eroberte.

Unter den 19 Statthaltern, die *Hārūn al-Rashid* (170–93 = 786–809) nach *Armenien* schickte, war der strengste *Khuzaima b. Khāzīm* (*Balādhuri*, S. 210). Die *Georgier* nennen ihn *Č'ic'um-Asim*. *Ya'qūbī*, II, 210, bestätigt die Missgriffe seiner zweiten Statthalterschaft. Die *Djurdjān* (lies *Djurzān*) und die *Sanāriya* empörten sich. Der Delegierte *Khuzaima's* *Sa'id b. Haitham* schlug sie,

vertrieb sie aus dem Lande und kehrte darauf nach Tiflis zurück.

Unter al-Mamūn (198—218) liess sich ein Muḥammed b. 'Attāb in Armenien nieder. Um 214 (829) bemächtigte er sich des Landes der Džuržān, und die Šanāriya verbanden sich mit ihm (Ya'qūbī, II, 540. 505—60). Kḥalīd b. Yazīd gewährte Muḥammed b. 'Attāb den Amān und schlug seine Verbündeten, die Šanāriya; aber die Aufstände in Arminiya dauerten weiter fort (Ya'qūbī, II, 506; Baladhuri, S. 210—11). Zwischen 215 und 239 (830—53) begründete Ishāk b. Ismā'il für sich ein Fürstentum in Georgien.

Ishāk b. Ismā'il. Nach Mas'ūdi, *Murūdī*, II, 65 war er von kuraishitischer Herkunft. Sein Vater Ismā'il war der Sohn des Šu'aib, eines Klienten Marwān's II. (126—32 = 744—50); er hatte sich in Georgien zur Zeit des Kḥalifen Amin (193—6) niedergelassen und hatte Streitigkeiten mit dem Wāli Asad b. Yazīd (Ya'qūbī, II, 528). Der Onkel (?) des Ishāk 'Ali b. Šu'aib, den die georgische Chronik, I, 260, 265 erwähnt, hatte Tiflis aus den Händen Kḥalīd's empfangen, wahrscheinlich nach Muḥammed b. 'Attāb. Aber schon unter Hasan Badghisī, dem zweiten Nachfolger Kḥalīd's, begegnet man dem Namen Ishāk. Als die Byzantiner Theophils (829—42) nach Wanand (bei Kars) vordrangen, wurden sie „von Sahak, dem Sohne des Ismael, niedergemetzelt“ (vgl. Stephanus Asotik, II, Kap. V, Übers. Dulaucier, S. 171). Auf solche Heldentaten hin erkannte der Kḥalife Wāthik (842—7) Ishāk als Herrn ganz Armeniens an, aber dieses dauerte nicht lange. Muḥammed, der Sohn und Nachfolger Kḥalīd's, schlug Ishāk und verjagte die Šanāriya. Nach der georgischen Chronik unterstützten die georgischen Fürsten (welche die sehr weit entfernte Zentralgewalt weniger fürchteten) Muḥammed gegen Ishāk und seine Verbündeten, die Bewohner von Kakhethien und die Šanāriya.

Endlich wurde der Türke Bughā al-Kabir al-Šarābī unter al-Mutawakkil nach Armenien gesandt. Im Rabi' I 238 (Herbst 852) brach er von Dabil gegen Tiflis auf. Bughā beobachtete die Operationen von einem hohen Hügel bei Sughdabil (es handelt sich um die Höhe Makhatha im Norden von Isani = Sughdabil; siehe weiter unten die Beschreibung von Tiflis).

Ishāk machte einen Ausfall, aber die „Mordbrenner“ (*Naffā'in*) des Bughā steckten die Stadt in Brand. Das feste Schloss Ishāk's verbrannte. Er selbst und sein Sohn 'Amr wurden von den Türken und Mauren gefangen genommen. Ishāk wurde enthauptet, und in der Stadt verkohlten 50 000 Menschen (?) in den heftigen Flammen der Feuersbrunst. Die Mauren nahmen die Überlebenden gefangen und beraubten die Toten. Die Frau Ishāk's, die Tochter des Herrn von Sarir (= Fürstentum der Awaren im nördlichen Daghestān), befand sich in Sughdabil, das von den Khuwāthiya (Einwohnern von Sasun; s. MAIYĀFĀRIKĪN) verteidigt wurde. Bughā bewilligte ihnen Amān unter der Bedingung, dass sie die Waffen streckten, und setzte die Operationen auf Djardmān und Bailakān zu fort (Tabari, III, 1114—16; vgl. Thomas Artsruni, III, Kap. 9—10, ed. Brosset, St. Petersburg 1874, S. 140—50. Eine georgische Inschrift an der Kirche von Ateni gibt das islamische Datum 239 für die Eroberung von Tiflis durch Bughā; vgl. Djawidow in *Kl. u. Vestok*, I (1912), 284). Die Zerstörung des islamischen Fürstentums der ehemaligen omaiyadischen Klienten,

das der Anziehungspunkt für lokale Elemente wurde, war für das Kḥalifat ein nicht wieder gut zu machender Irrtum. Die arabischen Schriftsteller (Mas'ūdi, II, 67; Ya'qūbī, II, 58) datieren von da an den Verfall der arabischen Macht im Kaukasus. Bughā wurde bald zurückgerufen; vgl. Brosset, *a. a. O.*, I, 266—68 und Thomas Artsruni, *ebd.* Dieselben Quellen erwähnen die kurze Laufbahn eines Amīr Gabluts (?), eines Verwandten „Sahak's“ [= Ishāk] und Sumbat's, des Bekenner.

Eine Münzstätte für 'abbāsīdische Dirhams war in Tiflis bis 922 in Betrieb (man kennt datierte Stücke aus den Jahren 210, 248, 250, 294, 298, 304, 307, 311, 312, 314, 330, 331; vgl. Tiesenhausen, *Monnaies des Khalifs orientaux*, St. Petersburg 1873, und besonders Pakhomow, *a. a. O.*)

Die Hilfe, die der König Bagrat I. (826—76) dem Kḥalifen gegen Ishāk gewährt hatte, trug der östlichen Dynastie nicht die gewollten Früchte ein. Die rivalisierende Dynastie, nach Abkhazien genannt (siehe weiter oben die Erklärung dieses Namens), bemächtigte sich Kharthliens. So sagt Mas'ūdi (der 332 = 942 schrieb), *Murūdī*, II, 69, 74, dass der Kur aus den Besitztümen des Džurdžin (eines Bagratiden aus der Seitenlinie, gestorben 941; Marquart, *a. a. O.*, S. 176) kommt, das Land Abkhāz (sic!) durchquert und nach Tiflis gelangt, dessen Einwohner, obwohl von allen Seiten von Ungläubigen umgeben, standhaft blieben und zahlreich waren. Der Gründer des armenischen Bagratidenreiches Ashot (König von 885—90?) mischte sich ebenfalls in die Angelegenheiten Kharthliens ein (Brosset, I, 270, Anm. 12). Als Residenz des Königs der Džuržān [*al-Tinbaghi*, von Marquart, S. 186, geistreich verbessert, armenisch \**nambaghi* > *mamphali*, georgischer Titel] bezeichnet Mas'ūdi Masdjid Dhi 'l-Karnain (= Mtskheta).

Sādjiden, Sālāriden, Šhaddadiden. Inzwischen kam in Adharbāidjān die erste islamische Vasallendynastie Baghdāds ans Ruder, die Sādjiden (276 oder 279—317; siehe diesen Artikel und R. Vasmer, *O monetarii Sadjidow*, in *Izvestia Obšč. izuč. Azerb.*, Baku 1927, N<sup>o</sup>. 5, S. 22—51). Abu 'l-Kāsim Yūsuf streckte seine Hand nach den im Norden isolierten Muslimen aus. Um 912 (?) kam er nach Tiflis, dessen Amīr Dja'far b. 'Ali hiess (siehe weiter unten), und bemächtigte sich der Festungen Udjarmo und Boč'orma (an der oberen Iora; Brosset, I, 275, Anm. 2). Die Chronik erwähnt ebenfalls einen anderen Feldzug (zwischen 918 und 923) der „Sarrazenen, genannt Sadj“, in dessen Verlauf Mtskheta eingenommen wurde. Die islamischen Quellen bewahren über diese Feldzüge Stillschweigen. Unmittelbar danach spricht die Chronik von dem Auftreten der Sālāriden in Bardha'a und in Adharbāidjān.

Bagrat III. und Bagrat IV. Die Reihe der Regierungen „bietet die grösste Verwirrung“ (Brosset), bis der König Bagrat III. (980—1014?) Kharthlien, Abkhazien, Tao (am Čorokh) und Ardanudj vereinigte. Zu seiner Zeit drang der Šhaddadide Faḍlūn in Armenien ein, wurde aber von den Georgiern und Armeniern geschlagen. Mtskheta wurde immer als die königliche Stadt angesehen, aber die Fürsten residierten in Kutais (Khuthathi). Im Jahre 421 (1030) unternahmen die georgischen und kakhethischen Vornehmen mit Hilfe des Amīr Dja'far von Tiflis einen Feldzug gegen den Šhaddādiden Faḍlūn (Faḍlūn von Gandja). Aber als dieser starb, bemächtigte sich Liparit



Orbeliani, der mächtige Herr von Thriaeth (am oberen Khrum), durch List des Dja'far und liess ihn nur auf die dringenden Bitten des jungen Königs Bagrat IV. (1027—72) frei, der augenscheinlich nicht wollte, dass Tiflis von dem aufwieglerischen Liparit annektiert wurde. Dja'far wurde in Tiflis wieder eingesetzt, aber einige Jahre später belagerte der König selbst Tiflis. Die Belagerung hatte zwei Jahre gedauert, als der König plötzlich ohne Wissen Liparit's mit Dja'far Frieden schloss. Nach Dja'far's Tod boten die Alten (*Ber*) von Tiflis die Schlüssel der Stadt Bagrat an, der die Zitadelle Dār al-Djalāl und die beiden „Türme“ Tskalkin und Thabor (s. weiter unten die Beschreibung von Tiflis) besetzte. Dennoch zerstörten die Bewohner der Vorstadt Isan (auf dem linken Ufer des Kur) die Brücke, und Bagrat musste Wurfmaschinen gegen sie richten.

Die Seldjuken. Im Jahre 1048 erschienen die Truppen Ibrāhīm Yanāl's (georgisch: Bahrum-Lam) zum ersten Mal in Basian (Pasin an den Quellen des Araxes). Um 1053(?) unternahmen die Seldjuken einen Vorstoss gegen Gandja, aber ein Gegenstoss der Byzantiner, die mit Bagrat IV. verbündet waren, rettete die Stadt. Darauf luden die Bewohner von Tiflis von neuem Bagrat ein, aber infolge der Intrigen Liparit's hielten die Byzantiner Bagrat in Konstantinopel drei Jahre lang gefangen. Darauf gewann Bagrat die meisten seiner Festungen zurück, als plötzlich Alp Arslān (1063—79) in Georgien eindrang (Brosset, I, 326). Am 10. Dezember 1068 marschierte Alp Arslān in Begleitung der Könige von Armenien und Kakhethien (Aghsarthan, Sohn des Gagik, aus der Dynastie der *Korikoz* [„Chorbischöfe“], die von 787 [1105] an regierte) sowie des Emirs von Tiflis gegen Bagrat. Ganz Kharthlien wurde besetzt, und eine grosse Menge Christen wurden getötet oder gefangen genommen. Die Shaddādiden erhielten Entschädigungen: Tiflis und Rustaw wurden Fadlūn von Gandja und Anī dem Manučīr b. Abu 'l-Aswār gegeben. Mit dem Frühjahr 1069 zog Bagrat wieder nach Kharthlien hinunter. Fadlūn, der sein Lager mit 33 000 Mann in Isan (Vorstadt am linken Ufer) aufgeschlagen hatte, verwüstete das Land. Bagrat schlug Fadlūn; dieser schlug den Weg nach Kakhethien ein, wurde aber von Aghsarthan gefangen genommen. Durch Zession mehrerer Festungen am Iora kaufte Bagrat Fadlūn los und verlangte für ihn die Übergabe von Tiflis, wo inzwischen ein gewisser Sithlaraba (Saiyid al-'Arab?) zum Emir ausgerufen war. Dieser Plan schlug fehl, denn Alp Arslān erlangte die Befreiung Fadlūn's. Giorgi II., der Sohn Bagrats (regierte 1072—89, lebte bis 1125), residierte in Kutais. In Kakhethien behielt Aghsarthan seine Besitzungen infolge seiner Bekehrung zum Islām.

Dawid II. Der Umschwung vollzog sich unter Dawid II. Aghmashenebeli („Wiederhersteller“, „Restaurator“), der den Titel König „von Kharthlien und Abkhazien“ trug (1089—1125?). Durch das Tor der Alan (Darial) liess Dawid nach Georgien 40 000 Kipčak (Polovtsi) und 5 000 zum Christentum bekehrte Sklaven kommen. Trotz ihres Ungestüms (Brosset, *a. a. O.*, I, 379) erlaubten diese kriegerischen Elemente Dawid die Seldjukenherrschaft zu liquidieren. Dawid stellte die Zahlung des *Kharādj* ein und unterdrückte die Sömmerung der Türken in Georgien. Er gab seine Tochter Tamar dem Shirwānshāh Akhistān (georgisch: Aghsarthan) und behandelte ihn als Vasall.

Die Einnahme von Tiflis im Jahre 515 (1121). Auf die Klagen der Muslime in Tiflis unternahm der Seldjuke Mahmūd b. Muḥammed (1118—31) einen Feldzug nach Georgien, an dem der Ortokide Nadjm al-Dīn Ghāzī, der Mazyādiide Dubais b. Sadaqa (Durbez der georgischen Chronik), sowie der Bruder des Sultans Tughrīl (Herr von Arran und Nakhčewān) mit seinem Atabak Kun-toḡhāḍī teilnahmen. Am 18. August 1121 kam diese Armee nach Thriaeth und Manglis, wurde aber von Dawid und seinen Kipčak vernichtet; danach eroberte Dawid im Jahre 515 (1121/2) Tiflis mit Gewalt, auf dass diese Stadt „auf immer das Arsenal und der Sitz seiner Söhne“ wurde (Brosset, I, 365—67, und *Additions*, I, 230, 236—41; vgl. Ibn al-Athīr, X, 398—99 [= Defrémery, *Fragments*, S. 26]; Kamāl al-Dīn, *Tārīkh Ḥalab*, in *Recueil des Hist. des Croisades*, III, 628; Yā-kūt, I, 857 [Tafis]).

Der arabische Historiker al-'Aini (1390—1451), der zum Teil unbekannte Quellen benutzt (Brosset, *Add.*, I, 241), gibt zu, dass Tiflis niedergebrannt und ausgeplündert wurde; aber entgegen anderen Quellen, die viel von den Grausamkeiten Dawid's enthalten (Matthäus von Edessa bei Brosset, *Add.*, I, 230), versichert er, dass der König die Gefühle der Muslime sogar mehr schonte, als es die islamischen Fürsten getan hatten. Unter anderm hätte Dawid erlaubt, Münzen mit der islamischen Legende zu prägen: dennoch tragen die bekannten Münzen dieses Königs (vgl. Pakhomow, *Monet.*, S. 77—81) das Bildnis der Heiligen Jungfrau. Den Muslimen gegenüber war grosse Vorsicht geboten, denn nach dem Urteil der georgischen Chronik waren die Kämpfe zwischen den Muslimen und den Christen noch sehr heftig (vgl. Brosset, I, 380).

Die Banū Dja'far. Dawid folgte in Tiflis auf die Fürsten Banū Dja'far, von denen man nicht weiss, ob sie arabischen oder rein georgischen Ursprungs waren. Wenn die georgische Chronik (I, 367) die Zeit der islamischen Herrschaft in Tiflis auf 400 Jahre schätzt, so schreibt al-'Aini allein den Banū Dja'far eine Regierung von 200 Jahren zu. In der Tat hiess bereits um 300 (912) der Emir von Tiflis Dja'far b. 'Ali (Brosset, *a. a. O.*, I, 275). Seine Nachfolger prägten Geld in Tiflis; man kennt Dirhams von Manšūr b. Dja'far aus den Jahren 342 und 343 (mit der Erwähnung des Khalifen al-Mu'ti' li 'llāh) und von Dja'far b. Manšūr aus den Jahren 364 und 366 (al-Tāyī li 'llāh). Zur Zeit Bagrats IV. (1027—72) hiess der Emir von Tiflis Dja'far (dessen Vater die Güter der Kirche Sweti-Tskhoweli in Mtskheta eingezogen hatte). Die Chronik nennt ihn Mukhath Gwerd Djaphar [Mukhath Gwerd ist ein Ort bei Mtskheta]. Während der 40 Jahre vor der Eroberung von Tiflis durch Dawid wurde die Stadt von den jungen Mitgliedern der Familie Banū Dja'far regiert, von denen jeder der Reihe nach einen Monat in der Machtstellung blieb (al-'Aini).

Die bedeutenden Könige. Die Regierungszeit Dimitri's (1125—54) war von inneren Kämpfen mit der Familie Orbeliani erfüllt. Die islamischen Fürsten seiner Zeit waren: in Ādharbājdjān der Atabak Ildigiz (georgisch: Ildiguz); in Anī die Nachkommen der Shaddādiden; in Khilāt Zahir al-Dīn Shāh-i Arman (1128—83); in Erzerum der Emir Saltuk b. 'Ali, den die Georgier bei Anī im Jahre 548 (1153) schlugen (vgl. Ibn al-Athīr, XI, 126, sub 548 [1157]; Müneddjim-bashī, II, 577; Defrémery, *Fragments*, S. 40). Es war Dimitri,

der sich das Erdbeben von 1139 in Gandja zunutze machte und das berühmte Eisentor dieser Stadt fortnahm und es in das Kloster Gelathi brachte (vgl. Fraehn, in *Mém. Ac. St. Pétersbourg, sc. morales*, Ser. VI, Bd. III, 531). Die Zustände in Tiflis werden durch das Zeugnis Ibn al-Azrak's, des Historikers von Mäiyäfärikin, charakterisiert, der im Jahre 548 (1153) Tiflis besuchte. Er bestätigt die sehr günstige Lage der Muslime. Jeden Freitag kam Dimitri in die Moschee und setzte sich auf eine Estrade (*Dakka*) dem *Khatib* gegenüber (vgl. Amedroz, *Three Arabic Mss.*, in *J. K. A. S.*, 1902, S. 791 [al-Azrak kann die Quelle al-Aini's gewesen sein]).

Unter Giorgi III. (1156—84) blieb die islamische Umgebung Georgiens dieselbe, und der König unternahm erfolgreiche Feldzüge gegen Erzerum, Ani, Dwin, Nakhicewān, Gandja, Bardha'a und Bailakān. Um seinem Vetter, dem Shirwānshāh Akhsitān (Sohn der Thamar, einer Tante väterlicherseits des Giorgi), zu helfen, soll der König selbst nach Darband gegangen sein (s. Brosset, I, 383—403, und *Add.*, I, 253—57, 266; Ibn al-Athir unter den Jahren 556, 557, 559, 561, 569).

Die Regierung Thamar's (1184—1211 oder 1212), „der Sonne von Kharthli“, ist der Höhepunkt der Geschichte Georgiens an der Schwelle schrecklicher Heimsuchungen. Nachdem das christliche Königreich die seldjukischen Kleinfürsten zurückgedrängt hatte, ging es zur Offensive über und umgab sich sogar mit islamischen Vasallen. Thamar spielte eine wichtige Rolle bei der Gründung des Komnenen-Reiches in Trapezunt (Kunik, *Osnov. Trapez. imperii v 1204*, in *Učen. Zap. Akad. nauk.* II [1853], 705—33). Ihre Truppen gingen nach Erzerum und Erzindžan vor und brachten den Ildigiziden von Adharbaidžan Niederlagen bei. Die Plünderung von Ardabil durch die Georgier (Brosset, I, 469—73) findet eine Bestätigung in der *Silsilat al-Nasab-i Šafawiya*, Berlin 1924, S. 43 (vgl. Khanikov, *Mél. Asiat.*, I [1852], 580—3). Die Chronik erwähnt ebenfalls (um 1210—12) einen Feldzug mitten durch ganz Nordpersien bis nach Romguaro (= Ramdžar, bei Nishāpūr), aber jenseits Tabriz scheinen die Angaben über diesen Einfall ziemlich phantastisch zu sein (Brosset, I, 469—73). Trotz der glänzenden Erfolge der Generale Zakhare und Iwane aus der Familie Mkhargrdzel (einer armenischen Familie kurdischen Ursprungs; vgl. Brosset, *Add.*, I, 267) waren die georgischen Siege nicht von Dauer, und von allen ihren Eroberungen hat Thamar nur Kars behalten (Brosset, I, 467). Selbst im Innern (Djawkahow) hemmte der Einfluss der Feudalen die Tätigkeit der Königin. Islamische Gebräuche drangen in Georgien ein: der General Iwane erhielt den Titel *Atābak* („bei den Sultanen gebräuchlich“; Brosset, I, 474). Unter der Regierung Thamar's findet man den Namen eines Rebellen Gozan, eines Sohnes Abu 'l-Hasan's, des „Emirs von Tiflis und Kharthli“ (sollte dies ein Nachkomme der Banū Džafar sein?).

Die Mongolen. Der Sohn Thamar's, Giorgi III. *Lasha* („glänzend“ in der abkhazischen Sprache), der von 1212—23 regierte, erhielt den *Kharādž* von Gandja, Nakhicewān, Erzerum (Karnukalak) und Khilāt; aber im Jahre 617 (1220) erschienen die mongolischen Truppen Subutai's und Džebe's (georgisch: Suba und Iama oder Čeba) in Persien. Die Georgier wurden mehrere Male geschlagen; die Chronik (Brosset, I, 493) betrachtet die Niederlage bei Berduđ (am Bočala) als den Wendepunkt im

Glück der bis dahin unbesiegbaren georgischen Waffen.

Giorgi starb plötzlich, und der Thron fiel an seine Schwester Rusudan (1223—47) [*Ā'īn-Malik*, „die Jungfrau-Königin“ der Muslime], eine schöne und vergnügungssüchtige Fürstin, um deren Hand sich die islamischen Nachbarn bewarben (Brosset, I, 495). Endlich nahm sie den Sohn des Seldjuken von Erzerum, Mughith al-Din Toghrul (georgisch: Orthul), der auf Anordnung seines Vaters zum Christentum übertrat (Ibn al-Athir, XII, 270: *hādithatun gharibatun lam yūdjad mithluhā*). In dem Briefe Rusudan's an Papst Innozenz III. (der 1224 nach Rom gelangte) sprach die Königin von dem mongolischen Einfall wie von einer unbedeutenden Angelegenheit, aber ein neuer Feind stand vor der Tür.

Der Khwārizmshāh Djalāl al-Din schlug die Georgier bei Garni im Sha'bān 622 (August 1225) (Ibn al-Athir, XII, 283; Nasawī, ed. Houdas, S. 112; Brosset, *Add.*, I, 309). Der georgische Kommandant Shalwa (Djuwaini, II, 159; er und sein Bruder) wurde gefangengenommen. Tiflis wurde am 9. März 1226 infolge des Verrats der „Perser“, der Bewohner der Stadt, eingenommen. Nach Djuwaini begnadigte Djalāl al-Din die Einwohner und erlaubte ihnen, nach Abkhāzien auszuwandern, aber er zerstörte alle christlichen Kultstätten. Aber nach Ibn al-Athir wurde die Stadt im Sturme genommen (*anwatan wa-kahrān min ghairi amānin*), und alle, die den Islam nicht annehmen wollten, wurden erschlagen. Nasawī, S. 122, bestätigt gleichfalls das Blutbad aller Georgier und Armenier in Tiflis (vgl. Brosset, I, 504—7). Der Wazir Sharaf al-Mulk wurde zum Gouverneur der Stadt ernannt. Als er zu den Winterlagern in Gandja aufbrach, kehrten die Georgier nach Tiflis zurück und setzten die Stadt in Brand, da sie wussten, dass es ihnen unmöglich war, sie zu behalten (Nasawī, S. 125). Djalāl al-Din, der anderswo in Anspruch genommen war, kehrte erst 1228 nach Georgien zurück und trieb bei Mindor (georgisch = „Feld“) nahe bei Lore die Truppen des Generalissimus Iwane auseinander, die sich aus sehr verschiedenen Elementen zusammensetzten: Georgiern, Alänen, Armeniern, Leuten von Sarir (= die Awaren von Daghestān), Lakz, Kipčak, Swan, Abkhāz, Džanīt (= Č'an-ethi; s. LAZ), sowie Leuten aus Syrien und Kleinasien (s. Djuwaini, II, 170). Die georgische Chronik (Brosset, I, 510) sagt, dass sich Djalāl al-Din nach dem Siege bei Bolnis (= Mindor?) zu neuen Grausamkeiten in Tiflis hinreissen liess.

Zweite Ankunft der Mongolen. Im Jahre 628 (August 1231) verschwand Djalāl al-Din von der Bildfläche, aber die Reste der Khwārizimier beunruhigten den östlichen Teil Georgiens und belagerten die Feudalherren in ihren Burgen. Dennoch befand sich Tiflis im Besitz Rusudan's, als die Mongolen Djurmaghan's über Gandja in Georgien eindringen. Dies Ereignis fand nach 1236 statt (Brosset, *Add.*, I, 333; nach d'Ohsson, III, 75: um 632 = 1235). Rusudan begab sich von Tiflis nach Kutais, und der Oberbefehlshaber von Tiflis steckte die Stadt in Brand (Brosset, I, 514: „so wurde die Stadt Tiflis zerstört“).

Die *No'in*, von denen die Chronik immer vier nennt (Čarmaghan, Čaghatar, Ioser und Bičny), besetzten das Land und bauten Tiflis wieder auf. Rusudan regierte nur im Kionbecken.



Die Mongolen zerstörten die politische Organisation des Landes: die Georgier wurden auf Expeditionen mitgenommen (gegen den Rüm-Seldjuken Ghiyāth al-Dīn, gegen die Ismaʿīliten von Alamūt, gegen Baghdād usw.). Das Land wurde in 6 *Tumans* eingeteilt, und die georgischen Feudalherrn (*Mthawar*), deren Lehen Einschränkungen erfuhren, wurden unter die *Noʿin* verteilt. Die bedeutenden Persönlichkeiten mussten sich zum Batu-Khān begeben, und von da zum Grosskhān in der Mongolei, wo sie jahrelang festgehalten wurden. So wurde der Thronerbe David (im Mongolischen mit dem Beinamen *Narin* „glänzend“) aus dem Lande entfernt. Ein gewisser Egaršan wollte das Land gegen die Mongolen einigen („es fehlte ihm nur der Name König“, Brosset, I, 542); aber die Mongolen setzten ihm David entgegen, den Sohn des Giorgi Lasha, der in Mtskheta gekrönt wurde. Auch er musste sich zu Batu und nach Karaḳorum begeben. Die „beiden David“ werden unter den Anwesenden auf dem Kurultai von Guyukkhān im Jahre 643 (1245) erwähnt (vgl. Djuwainī, I, 205, 212; Rashīd al-Dīn, ed. Blochet, S. 242). Nach dem Regierungsantritt Möngke's (1248–59) regierten sie nach ihrer Rückkehr nach Georgien zuerst gemeinschaftlich.

Da Hulagu David Narin nicht liebte, entwich dieser nach Abkhāzien. „Auf diese Weise bildete unser Land zwei Fürstentümer“, sagt die Chronik (Brosset, I, 546). Eine doppelte Abhängigkeit entstand für das östliche Georgien; einerseits wollte Batu-Khān, der Herr in den Ländern im Norden des Kaukasus, seine Autorität auf Georgien ausdehnen, anderseits machten die Ilkhāne von Persien dort ihre Rechte geltend. David, der Sohn Lasha's, der die Bedrückungen des Khodja 'Aziz, des mongolischen Steuereintreibers, satt war [Rashīd al-Dīn, ed. Quatremère, S. 395, nennt ihn „einen der Gouverneure Georgiens“], flüchtete zu seinem Vetter. Der *Noʿin* Oyrat Arghun besetzte Tiflis. Die Aussöhnung fand erst statt, als der Sohn Lasha's sich auf die Seite Hulagu's gegen die Truppen Berke's, des Nachfolgers Batu's geschlagen hatte, die in Shīrwān im Jahre 1262 eindrangen (d'Ohsson, III, 182). Unter Abagha kam Berke nach Transkaukasien zurück und gelangte bis nach Tiflis, wo viele Christen niedergemetzelt wurden (im Jahre 1266; vgl. *ebenda*, S. 418).

Der Nachfolger Davids, des Sohnes Lasha's, wurde sein Sohn Dimitri II. (1273–89), der an zahlreichen Feldzügen Abagha's und Ahmed's teilnahm; aber unter Arghun wurden seine Reichtümer beschlagnahmt, und er selbst nach einer Bastonade vor dem *Ordu* enthauptet. Die Georgier nennen ihn Thaw-Dadebuli, „derjenige, der seinen Kopf geopfert hat“.

Darauf wurden mehrere Könige von den Mongolen ernannt und abgesetzt. Vergebens suchte David VI. (1292–1310) mit dem Khān aus dem Hause Batu (Otakhā = Tokhtoghu) in Verhandlung zu treten; er musste zu Ghazan eine Gesandtschaft schicken, die sich aus dem orthodoxen Katholikos und dem Kādī von Tiflis zusammensetzte (vgl. Brosset, I, 615); [die letztgenannte Einzelheit zeugt von dem Umschwung, der sich nach der Ankunft des Muslim Ghazan vollzogen hatte!]. Die Georgier nahmen weiterhin an allen Feldzügen der Mongolen teil, was sie weder vor Verfolgungen (vgl. die Tätigkeit des muslimischen *Noʿin* Nawrūz unter Ghazan; Brosset, I, 617),

noch vor Bekehrungsversuchen schützte (z.B. nach dem Feldzug nach Gilān im Jahre 1307).

Giorgi V. Nach dem Tode Öldjaitu's (1316) wurde Giorgi V. (*Brtsknuale*, „der Glänzende“) wieder auf den Thron erhoben (1316–46), dank der Protektion des Emir Čoban. Giorgi machte sich die Unruhen am Ende der Herrschaft der Ilkhāne zunutze, um die Mongolen zu vertreiben. Er rottete die Illoyalen aus, begab sich mit seinem Heer nach Imerethien und vereinigte unter seiner Herrschaft nicht nur die georgischen Länder bis nach Sper (dem heutigen Ispir), sondern auch das ganze Land von „Nikophsia (25 km von Sukhum am Schwarzen Meer) bis Darband“.

Timur. Während der langen Regierung Bagrat's V. (1360–95) kam Timur. Der offizielle Historiker Timur's schildert seinen Feldzug nach Georgien als einen *Djihād*. Im Winter 788 (1386) brach Timur von Kars auf (*Zafar-nāma*, I, 401). Bagrat hatte sich in der Zitadelle von Tiflis eingeschlossen. Die Stadt wurde genommen und der König und die Königin gefangen genommen. Die Chronik und Thomas von Metsoph (Nève, *Exposé*, S. 37) erwähnen den Glaubensabfall des Königs, stellen ihn aber als eine geschickte Kriegslist dar, die es ihm erlaubte, 12 000 Soldaten Timur's zu vernichten und seine Besitzungen wiederzuerlangen. Sein Sohn Giorgi folgte ihm im Jahre 1395. Das *Zafar-nāma*, I, 705, 720, weiss von all dem nichts. Unter dem Jahre 796 (1394) erwähnt es nur, dass vier Generale in das Gebiet von Akhal-tsikhe (Akhiskha) geschickt wurden, um das *Ghazā*-Gesetz anzuwenden. Darauf züchtigte Timur persönlich die Georgier, genannt Kara-Kalkānlīk („mit schwarzen Schilden“ = die georgischen Bergbewohner Pshaw und Khewsur) und begab sich über Tiflis nach Shekki.

Im Jahre 798 (1395) brachten die Georgier, die mit Sidi 'Alī von Shekki verbündet waren, den Truppen des Timuriden Mirān-Shāh eine Niederlage bei, als dieser Alindjak (bei Nakhicewān) belagerte, und befreiten so den Sultan Tāhir Djalāyir, der sich dort eingeschlossen hatte (*a. a. O.*, II, 203). Dieses Ereignis hatte seinen Rückschlag im Winter 802 (1399), als Timur Shekki nahm und ohne Gnade den waldigen Engpass von Khimshā (?) verwüstete, wahrscheinlich im nördlichen Kakhethien, wo eine Familie Khimshia ein Lehen in Mareli, im Osten von Thionethi, besass (Brosset, II/2, S. 464). Im Frühjahr 1400 marschierte Timur gegen Tiflis und verlangte vom König Giorgi (Gurgīn) die Auslieferung Sultan Tāhir's. Auf eine ausweichende Antwort Giorgi's hin liess Timur das Land vollständig verwüsten (*a. a. O.*, II, 241). Tiflis erhielt eine khorāsānische Besatzung, aber Giorgi zog sich wiederum ins Gebirge zurück. Nach der freiwilligen Unterwerfung eines georgischen Prinzen namens Djāni-beg und nach der Einnahme der Festung Zarit (?) machten sich die Truppen auf die Verfolgung Giorgi's und verwüsteten Swanethien. Giorgi zog nach Abkhāzien und schickte Tāhir nach Kleinasien zurück. Durch einen Muslim namens Ismaʿil (Brosset, I, 668) bot er Timur an, den *Kharādī* zu bezahlen. Timur nahm diesen Vorschlag an. Darauf wurde das Land des Georgiers Iwane (des *Atābak* des Samtskhe) islamisiert und das Land der Kara Kalkānlīk verwüstet. Nach einer Ruhe von zwei Monaten in den Sommerquartieren in Min-göl („Tausend Seen“) bei Kars sandte er Truppen gegen die Georgier, die sich bei Farasgird (Phanaskert, am oberen Čorokh) gesammelt hatten (*a. a. O.*, II, 250).

Im Jahre 804 (Ende 1401) kam Timur (über Siwas-Bayazid-Tabriz) nach Transkaukasien zurück. Seine Delegierten (*Muḥaṣṣil*) gingen zu Giorgi, um den Tribut (*Sāw wa-ḥarāṭi wa-Lyāṣa*) zu fordern; dieser schickte seinen Bruder mit den Geschenken. Timur bewilligte Georgien den *Amān*, unter der Bedingung, dass man ihm Truppen liefere und die Muslime gut behandle (*a. a. O.*, II, 379). Im Sommer 804 (1402) zog Timur von Karabāgh nach Min-göl und bemächtigte sich der Festung Tortum, die Kurdjik, der Statthalter eines Taghi (?), besetzt hielt.

Als im Jahre 805 Timur nach Erzerüm zurückkam, beschloss er, Giorgi zu züchtigen, weil er nicht gekommen war, ihn anlässlich seines Sieges über Bayazid zu beglückwünschen. Bei der Etappe Min-göl kam Iwane, der Sohn Aḳ-Bughā's, mit den Geschenken, ebenso wie Kustāndil (Konstantine), der Bruder Giorgi's, der damals in schlechten Beziehungen zu seinem königlichen Bruder stand (*a. a. O.*, II, 512). *Shaiḫh* Ibrāhim von *Shīrwān* ging, um die Einnahmen und Ausgaben Georgiens abzuschätzen (*a. a. O.*, II, 521). Giorgi schickte erneut Geschenke, aber Timur nahm sie nicht an und forderte Giorgi auf, persönlich zu kommen. Im Jahre 806 (Aug. 1403) belagerte er selbst die uneinnehmbare Festung Kürtin, die von Naāl oder Nazwāl verteidigt wurde (die Chronik nennt sie *Birḥwis* am Alget) und bemächtigte sich ihrer in neun Tagen (*a. a. O.*, II, 524—32). Darauf verwüsteten die Truppen die Umgebung (*Atrāf*) von Georgien bis zu den Grenzen (*Hudūd*) *Abkhaziens*, „das das Ende dieser Gegend ist“. 700 Marktflecken wurden zerstört, und der Geschichtsschreiber Timur's zählt leichthin die Metzeleien und Verwüstungen auf (II, 536). Timur gebot diesem Treiben erst Einhalt, als die '*Ulamā*' und die *Mufti*'s die Möglichkeit bejahten, den *Amān* zu geben. Die Georgier schickten 1000 Goldtanga, die auf den Namen Timur's geprägt waren, 1000 Pferde, einen Rubin von 18 *Mithkāl* u. a. Timur zog durch Tiflis, liess alle Klöster und Kirchen zerstören und begab sich nach Bailakān (Winter 1403/4). Das ganze Land von Bailakān bis Trapezunt wurde dem Prinzen Khalil Mirzā zu Lehen gegeben (II, 545).

Nach-timuridische Zeit. Die allgemeine Verwirrung nach den Verwüstungen Timur's spiegelt sich in der Darstellung der „Chronik“ wieder, die eine summarische Aufzählung der Regierungen gibt. Die islamischen Quellen (*Maṭla' al-Sa'dain*, in *NE*, XIV, 235 und Mirkhond; vgl. Defrémery, *Fragments*, S. 245) erwähnen einen überlegten Streich des *Shaiḫh* Ibrāhim von *Shīrwān*, eines Freundes der Dynastie der *Djalāyir*, gegen den *Qara-Ḳoyunlu Qara Yūsuf*, an dem auch Kustāndil, der König von Gurdjistan, teilnahm. Die Verbündeten wurden nördlich des Araxes geschlagen, und *Qara Yūsuf* gab mit eigener Hand den Kustāndil den Gnadenstoß. Dies war im Jahre 815 (1412/3). 300 *Aznā'ūr* (georgische Adlige; vgl. Armenisch *Asn* „Rasse“) wurden gleichfalls hingemetzelt. Nur *Wakhushṭ* (Brosset, I, 689) erwähnt Konstantine als König und verlegt seinen Tod in das Jahr 1414. Im Jahre 1413 (1416?) begab sich *Qara Yūsuf* auf die Einladung der Perser (= Muslimen) von *Akhal-tsikhe* hin in diese Küstengegenden und verwüstete das Land (Thomas von Metsoph; vgl. Nève, *a. a. O.*, S. 96; Brosset, *Add.*, I, 399). Die Chronik gibt zu, dass bis zur Thronbesteigung Alexandre's (1413—42) „von keiner Seite ein Tröster auftauchte“. Dieser König vertrieb nach und nach die Eindringlinge,

stellte die Kathedrale *Sweti Tskhoweli* (in *Mtskheta*) wieder her und besserte die Festungen aus. Die georgischen Gesandten, die im Jahre 823 (1420) *Shāhrukh* in *Qara-Bagh* (vgl. Mirkhond bei Defrémery, *a. a. O.*, S. 251) ihre Aufwartung machten, sind wohl im Auftrage Alexandre's gekommen, und als im Jahre 841 (1437) *Shāhrukh* nach *Somkhetien* kam (s. oben), schickte Alexandre ihm reiche Geschenke, wonach der Sohn Timur's Georgien verliess. 1444 (848) machte der *Qaraḳoyunlu Djihān-Shāh* einen Einfall nach *Akhal-tsikhe* (vgl. Brosset, I, 683; nach Thomas von Metsoph soll *Djihān-Shāh* Tiflis im Jahre 1440 genommen haben; vgl. Nève, S. 149).

Teilung Georgiens. In dieser Epoche wird die georgische Überlieferung ausserordentlich verworren (Brosset, I, 679—89). Die Geschichte *Wakhushṭ*'s, die die Chronik fortsetzt und verbessert und besser mit den Angaben der islamischen Historiker übereinstimmt, fängt mit der Regierung Konstantine's III. (1469—1505) an, während welcher Georgien in drei Hauptkönigreiche zerfiel (Brosset, II/1, 11—8, 147, 208, 249): *Kharthlien* (am Kur [georgisch *Mikwar*], mit der Hauptstadt Tiflis), *Imerethien* (am Rion, mit der Hauptstadt *Kutais*) und *Kakhethien* (am *Alazan*, mit dem Hauptquartier in *Gremi* [persisch *Girim*], später in *Thelaw*). Davon abgesehen revoltierte auch der *Atābak* von *Samtskhe* (mit der Hauptstadt *Akhal-tsikhe*) und gründete das unabhängige Fürstentum *Saatabago* (zusammengesetzt aus *Samtskhe* am oberen Lauf des Kur und *Klardjethien* am *Čorokh*), dessen Fürsten von *Manučar III.* = *Şafar Pasha* (1625) an Muslime wurden (Brosset, II, 228). Ebenfalls nahmen eine Reihe von Lokalfürsten in Bezug auf *Imerethien* eine unabhängige Haltung ein (die *Guriel* von *Guria*, die *Dadian* von *Mingrelien* und die Familie *Gelowani* der *Swan*; vgl. auch den Artikel *ABKHÄZ*). Selbst in *Kharthlien* wurde die Regierung Konstantine's III. durch den Einfall *Bagrat*'s II. von *Imerethien* gestört.

Die *Aḳ-Ḳoyunlu*. Um diese Zeit erscheint *Uzun Hasan* auf der Bildfläche. Nach *Müneddjim-Başı* (III, 160) hatte er sich zum ersten Mal im Jahre 871 (1466) nach Georgien begeben, als er alle muslimischen Gefangenen befreite und sich der Festung *Čemākār* (?) bemächtigte. Die inneren Verwicklungen verhinderten ihn, *Akhal-tsikhe* zu nehmen, aber er wiederholte im Jahre 877 (1472) den Angriff. Der König *Bakzāti* (lies: *Bagrat II.* von *Imerethien*) wurde abgesetzt (*ḳahr*), und 30000 Gefangene wurden aus Georgien mitgenommen. Nach der Überlieferung *Wakhushṭ*'s wurde Tiflis *Uzun Hasan* durch Konstantine ausgeliefert, augenscheinlich, um *Bagrat* nicht hineinkommen zu lassen. *Uzun Hasan* legte eine Besatzung nach Tiflis, aber vertraute Konstantine die Verwaltung an (vgl. Brosset, II, 13 und 25). Jedoch nennt der *Tārīḫ-i Amīni* den von *Uzun Hasan* zurückgelassenen Statthalter (*Ayālar*) *Şūfi Khalil Beg*, der sich dort bis zum Tode *Uzun Hasan*'s aufhielt (1478); damals nahmen die Georgier die Stadt wieder in Besitz.

Sultan *Ya'ḳub Aḳ-Ḳoyunlu* drang im Herbst 891 (1486) in *Samtskhe* ein, um den *Atābak* *Kwarḳware* zu bestrafen. Im folgenden Jahre sandte *Ya'ḳub* den *Şūfi Khalil Beg*, um Georgien zu erobern. Die Errichtung der Forts *Aghdja-Ḳal'a* und *Kaozani* wurde von den Türkmänen am unteren Lauf des *Debeda* (*Borčala*) begonnen, an der Stelle, welche die südlichen Zugänge nach Georgien beherrscht (vgl. die *Geographie* von *Wakhushṭ*).



Kustāntil (Konstantine III.) verliess Tiflis. Šūfi Khālil begann die Belagerung. Mit Hilfe der im Winter eingetroffenen Verstärkungen nahm er zuerst die Festung Kudjir (Kodjori, im Süden von Tiflis). In den Kämpfen um Tiflis erlitten die Muslime bedenkliche Verluste, aber endlich nahm Wali Agha Eshikī-Aghasī die Stadt ein (3. Rabi' I 894 = 1489) [siehe die unveröffentlichte Geschichte der Regierung Ya'kūb's, *Ta'rikh-i Amini*, Hs. der Pariser National-Bibl., N<sup>o</sup>. 101, Fol. 101r—5r und 155r—59r]. Die Chronik (Brosset, II, 326—27), die viele Einzelheiten bestätigt, leugnet jedoch, dass Tiflis genommen wurde, und fügt hinzu, dass die Leute des Lehens Sabarathiano (bei den Muslimen Barāt-ili) am Alget den Türken eine Niederlage beibrachten.

Die Šefewiden. Seit 907 (1501) machte eine Abteilung Ismā'il's I. unter dem Befehl Khādim Beg's einen Einfall nach Georgien (*Shāhīnshāh-nāma*, bei Dorn). Der Einfall Dīw Sultān's (926 = 1520) wurde aufgehalten durch die Gesandtschaft von Ramaz, einem Sohne Dawids VIII., an Ismā'il I. (vgl. *Habib al-Siyar*, Bombay, III, *Djuz'* IV, S. 92). 929 (1522/3) bemächtigte sich der Gründer der Šefewiden-Dynastie Aghdja-Kal'a's und erreichte durch Versprechungen die Übergabe der Zitadelle von Tiflis; er schändete die Kirchen und liess „am Ende der Brücke“ eine Moschee erbauen (vgl. *Wakhusht* bei Brosset, II/1, S. 23; die Moschee existiert heute noch auf dem rechten Ufer).

Iskandar Munshī erwähnt vier Hauptexpeditionen, die Shāh Tahmāsp gegen Georgien leitete. 947 (1540) brachte Tahmāsp Tiflis in seine Gewalt, dessen Kommandant (von seiten Luarsab's I.) sich den Persern unterwarf und Muslim wurde. In der Folge wurde die Festung Bartis (? Birthwis) genommen (*Ālam-ārā*, Tihān 1314, S. 63). Das zweite Mal (953 = 1546) kamen die georgischen Fürsten, um Tahmāsp in Shūragel (bei Gūmri = Alexandropol = Leninakan) zu huldigen. Das dritte Mal (958 = 1551) wurde die Expedition von Shekkī geleitet, auf Bitten des *Atābak* Kai Khusrāw, eines Sohnes Kurkura's (Kwarqware), der sich über Bedrückungen durch Luarsab (Iskandar Munshī schreibt Lawārsāb, aber der Name ist iranisch: Lührāsp; vgl. *Mir'āt al-Buldān*) beklagte.

Nach Iskandar Munshī, *Ālam-ārā*, S. 65, wurden durch den türkisch-persischen Frieden von 961 (1553) die Territorien Mask (Meskhi = Samtskhe), Kārtil (Kharthlien) und Kākhīt dem Shāh Tahmāsp zugeteilt, während Sultan Sulaimān die Gebiete des Bashī-ačuk („mit entblösstem Kopfe“, Spitzname des Königs von Imerethien), Dādiyān und Gūriyān (Guria) bis Trapezunt und Trablus (Tire-boli) erhielt. Dennoch fuhr Luarsab I. fort, Tiflis zu beunruhigen. Dies war der Anlass für den vierten Feldzug. Barāt-ili (Sabarathiano), Gori und Ateni wurden besetzt, der König selbst fiel im Kampf. Wakhusht gibt für die vier Feldzüge die Jahre 1536, 1548, 1553 und 1558. Brosset, II/1, S. 452, hält sie für wahrscheinlicher, da sie mit den Wechselfällen des türkisch-persischen Krieges besser übereinstimmen.

König Swimon I., der Sohn des unbeugsamen Luarsab, hatte eine bewegte Regierung (1558—1600). Er wurde von den Persern geschlagen und durch seinen Bruder Dawid (= Dāwūd Khān) ersetzt, der den Thron durch Glaubensabfall erkaufte. Swimon wurde in Alamūt eingesperrt; Ismā'il II. (1576—77) liess ihn frei, um der Aktion der Osmanen entgegenzuarbeiten.

Osmanische Herrschaft (1578—1603). Im Jahre 1578 drangen die Osmanen während der Regierung des schwachen Shāh Khudābānda unter Mustafā Lala-Pasha über Samtskhe in Georgien ein und bemächtigten sich im August der Stadt Tiflis, von wo Dāwūd Khān geflohen war. Die Türken liessen in Tiflis eine Besatzung von 2000 Mann mit 100 Kanonen. Mūhammed, der Sohn Ferhād-Pasha's, erhielt den Sandjak (Pashalik?) Tiflis (Hammer, *GOR* 2, II, 483). Zwei Kirchen wurden in Moscheen verwandelt. Im Oktober erhielt Gori eine türkische Besatzung und wurde als Sandjak an Swimon gegeben. Als Mustafā Pasha nach Erzerum zurückkehrte, belagerten Imām-kulī Khān, der Sohn des von Özdemir-Pasha getöteten Shamkhal, und Swimon Tiflis. Die Besatzung wurde von Hasan-Pasha (a. a. O., S. 489) verproviantiert, aber der Kampf dauerte um die Stadt herum fort. Im Jahre 1580 kam der neue Ser'as-ker Sinān-Pasha nach Tiflis und ernannte zum Beglerbegi einen Sohn Luarsab's, der unter dem Namen Yūsuf (?) zum Islām übergetreten war. Swimon machte den Türken gegenüber Annäherungsversuche, die aber nicht angenommen wurden. Im August 1582 brach Muḥammed Bey von Erzerum auf, um Tiflis zu verproviantieren, wurde aber bei Gori von den Persern und Georgiern geschlagen. Ferhād Pasha stellte sich an die Spitze einer neuen Expedition (Dez. 1581), welche die von den Türken besetzten Städte verstärken sollte. Im Jahre 1584 zog Rīdwan Pasha nach Tiflis. Dāwūd Khān besann sich eines Besseren und ging zu den Türken über. Swimon griff Rīdwan erfolglos an. Die Janitscharen Ferhād Pasha's revoltierten in Akhalkalaki, was ihn zum Rückzug zwang. Nach dem Feldzug von 1585 gegen Tabriz trat Persien den Türken Adharbāidjān und Transkaukasien incl. Georgien ab (Vertrag vom 21. März 1590; siehe die Chronik des Psalters von Meshki (1559—87) bei Takaishwili, a. a. O., S. 183—214; Hammer, II, 481—97 (Brosset hat davon eine kommentierte Übersetzung geliefert, II/1, S. 411—19). Die Hauptquelle Hammers ist das *Nuṣret-nāme* 'Alī's (Jan. 1578—Jan. 1580). Über die andern türkischen Quellen vgl. Babinger, *GOW*, S. 117, 181. Nach der Thronbesteigung Muḥammeds III. (1595) wurde Swimon in einem Scharmützel gefangen genommen und nach Konstantinopel geschickt, wo er im Jahre 1600 starb. Die mehr oder weniger ruhige osmanische Herrschaft dauerte von 1591 bis zum 21. Oktober 1603, als Tiflis von Shāh 'Abbās I. zurückerobert wurde. Der türkisch-persische Vertrag von 1612 stellte den Statusquo der Zeit Sultan Selīm's (1512—20) wieder her.

Shāh 'Abbās I. und die islāmischen Könige. Die schlimmsten Plagen brachen über Georgien (und ganz besonders über Kakhethien) unter der Regierung dieses Monarchen herein. Obwohl Giorgi von Kharthlien und Alexandre von Kakethien während der Belagerung Eriwān's (1602) zu seinen Fahnen geeilt waren, nahm 'Abbās nach dem Siege Lore den Georgiern fort. Er heiratete die Schwester Luarsab's II. (1605—16), aber führte ihn selbst mit sich nach Persien und liess ihn in Gulāb-kal'a erdrosseln. Im Jahre 1025 (1616) kam 'Abbās persönlich nach Georgien und gab Kharthlien dem islāmischen Bagrat VI. (1616—19). Darauf strafte er Kakhethien. Nach der offiziellen Geschichte der Regierungszeit (*Ālam-ārā*, S. 635) betrug die Anzahl der Getöteten 60—70 000 und die der jungen gefangenen Männer und Frauen

100—130 000: „seit dem Islām haben unter keinem Könige derartige Geschehnisse stattgefunden“. Im Jahre 1033 (1623) rief der nach Georgien gesandte Karikāi Khān 10 000 Mann aus Kakhethien unter die Fahnen, und anstatt sie gegen Imerethien zu führen, liess er sie „wie bei der Jagd“ (*Shikār-i-wān*) hinmetzeln (*‘Alam-ārā*, S. 719). Durch diesen Verrat schwer getroffen erregte der Mouraw („Statthalter von niederem Rang“, Brosset, II/1, S. 148; die Perser schreiben *Mihraw*) Giorgi Saakadze (ein Muslim und bis dahin ein treuer Diener des Shāh) in Kharthlien eine Revolte, derer die Perser nicht vor 1626 Herr wurden (Josselian, *Žizn Mourawa G. Saakadze*, Tiflis 1848; Brosset, II/1, S. 53–9 und 489–97). Trotz all dieser Missgeschicke wuchs die Bedeutung der Georgier im persischen Leben unaufhörlich, und Shāh Safi, der Nachfolger ‘Abbās I., verdankte den Thron (1628–42) der Unterstützung des Khusraw-Mirzā, eines Bruders König Bagrat's, der *Darukhi* von Isfahan war.

Als Swimon II. in den inneren Kämpfen umkam (1629), kam Theimuraz I. von Kakhethien (sehr wechselreiche Regierung, unterbrochen von allerlei Unglücksfällen 1605–64; seine Mutter Khetewan wurde im Jahre 1624 in Shirāz hingerichtet; Brosset, II/1, S. 167) nach Kharthlien, wo er von 1629 bis 1664 regierte; danach kam der schon erwähnte Kai Khusraw von Persien und warf sich in Tiflis unter dem Namen Rostom zum Herrscher auf (1634–58). Der alte in Persien erzogene König trug den persischen Titel *Kullar-Aghas* und führte seinen Hof nach persischem Muster. Nach Gori und Suram wurden persische Besatzungen gelegt. Die georgischen Gefangenen, die zum Islām übergetreten waren, kamen von Persien zurück. Persische Sitten und Gebräuche wurden Mode. Aber gleichsam um die Verschmelzung der beiden Kulturen darzutun, feierte Rostom seine Hochzeit zugleich in der Moschee und in der Kirche, liess die Kathedrale von Mtskheta wiederherstellen usw.

Im Jahre 1636 bemächtigte sich Murād IV. Eriwān's, und durch den Vertrag von 1041 (1639) verzichtete Persien auf Kars und Akhal-tsikhe (*Tārīkh-i Na'imā*, S. 686); nach Wakhusht (Brosset, II/1, S. 68) erhielt der Sultan Imerethien und Saatabago, während der Shāh Kharthlien und Kakhethien behielt.

Wakhtang (im Islām Shāh Nawāz I.), der Adoptivsohn Rostoms, folgte ihm auf dem Thron (1658–76). Die perserfreundliche Politik dauerte fort. Shāh ‘Abbās II. (1642–67) heiratete die Tochter des Shāh Nawāz. Obwohl dieser Muslim war, begünstigte er die christliche Religion und liess sogar Beichte und Kommunion wieder zu Ehren kommen, derer die Bevölkerung unter Rostom „sich schämte“ (Brosset, *a. a. O.*, S. 79). Um Shāh Nawāz eine bessere Stütze zu bieten, wurden die islamischen Stämme von Ādharbāidjān und Karabāgh (15 000 Djawānshiri und Bayat) in Kakhethien angesiedelt; vgl. die Geschichte des Shāh ‘Abbās II. von Muhammed Tāhir Wahid, bei Dorn, S. 109, III = Brosset, II/1, S. 503–4. Shāh Nawāz führte in Imerethien Krieg; aber als er dort seinen Sohn einsetzte, stellte der Sultan die durch den Vertrag von 1639 garantierte Lage wieder her.

Giorgi XI. (= Shāh Nawāz II.) wurde von Shāh Sulaimān belehnt. Im Jahre 1688 fiel er als Opfer seiner eigenen Intrigen in Kakhethien, und der Shāh setzte Erekle I. (1688–91; 1695–1703) an seine Stelle. Dieser König, der in Russland erzogen

war, trat unter dem Namen Nazar ‘Ali Khān zum Islām über.

Der Afghānen-Einfall in Persien. Als die Baluch und die Afghānen Ostpersien zu beunruhigen begannen, wurde König Giorgi von Shāh Husain mit georgischen Truppen gegen sie geschickt. Er stellte die Ordnung in Kandahār wieder her, wurde aber 1709 durch Hinterlist von Mir Wais umgebracht [vgl. AFGHANISTAN], der darauf die unerfahrenen georgischen Truppen unter der Führung von Giorgi's Nachfolger Kai Khusraw (1709–11) schlug. Diese Ereignisse öffneten Persien den Afghānen.

Wakhtang (Verwalter von Kharthlien 1703–11; mit Unterbrechungen König 1711–24) blieb zuerst Christ. Die persischen Besatzungen widmeten sich mit dem Einverständnis gewisser georgischer Elemente dem Sklavenhandel. Wakhtang versuchte diesen Handel einzuschränken (Brosset, II/1, S. 97, 101, 105), und im allgemeinen „demütigte er die Muslime, besonders diejenigen, welche die Zitadelle von Tiflis bewachten“. Zwischen 1714 und 1716 wurde er durch den eifrigen Muslim Iese (= ‘Ali Kuli Khān) ersetzt; er erhielt den Thron nur dadurch wieder, dass er zum Islām übertrat.

Nach dem entscheidenden Sieg der Afghānen bei Gūnābād, in der Nähe von Isfahan (1722), bat Shāh Husain den Wakhtang um Hilfe, aber im November 1721 hatte dieser seine Dienste Russland angeboten (Brosset, II/1, S. 117). Dennoch musste Peter der Grosse, der am 23. August 1722 nach Darband kam, ohne Verzug nach Russland zurückkehren. Andererseits marschierte der König von Kakhethien Muhammed Kuli Khān (Konstantine III.) mit den Lezgern gegen Wakhtang und bemächtigte sich der Stadt Tiflis (1723), die drei Tage lang der Plünderung preisgegeben wurde.

Zweite osmanische Okkupation (1723–34). Die Unruhen in Persien und das russische Vorgehen beunruhigten die Türkei. Der Krieg gegen die Shiiten wurde als erlaubt erklärt. Im Juni 1723 setzte der Serasker Ibrahim Pasha, der in Beziehungen zu Wakhtang getreten war, in Tiflis dessen Sohn Bakar ein (mit persischem Namen Shāh-Nawāz und jetzt mit türkischem Namen Ibrahim Pasha). Die Janitscharen besetzten die Zitadelle. Bald revoltierte Bakar, aber die Türken schickten nach Tiflis Verstärkungen mit Iese, dem Onkel Bakar's (der jetzt den Namen ‘Abd Allāh annahm). Inzwischen wurde am 12. Sept. 1723 der russisch-persische Vertrag unterzeichnet, durch den die an das Kaspische Meer angrenzenden persischen Provinzen an Russland abgetreten wurden. Als Gegenspiel und dank der guten Dienste des französischen Botschafters wurde am 12. Juni 1724 in Konstantinopel ein russisch-türkischer Vertrag unterzeichnet: Russland behielt Daghestān und den schmalen Küstenstrich; die Türkei erhielt ganz Transkaukasien bis nach Shamākha einschliesslich der georgischen Gebiete (Hammer, *G O R*, IV, 200–14. Der türkische Historiker dieser Geschehnisse ist Celebi-zāde; über die andern Quellen siehe Babinger, *G O W*, S. 289; Nāmi, *Fezā-name der Hakik-i Gardjistan*).

Der abgesetzte König Wakhtang wanderte nach Russland aus mit einer Gefolgschaft von 1 400 Personen (Aug. 1724). Die Türken, die sich Kharthliens bemächtigt hatten, zählten seine Einwohner und legten ihnen Steuern auf. Allein der Durchzug des hochherzigen ‘Othmān Topal Pasha nach Tiflis hat bei den Georgiern eine gute Erinnerung hinterlassen (Brosset, II/1, S. 129). Iese trug nicht den



Königstitel, und die wirkliche Macht ging auf Ishāk Pasha über, den erblichen Fürsten von Akhal-tsikhe, der sich in Tiflis niederliess. Nach dem Tode Iese's (1727) wurde Ishāk Pasha zum Verwalter aller georgischen Gebiete ernannt (Brosset, II/1, S. 236). Im Jahre 1728 teilte er Kharthlien unter die Lehnsherrschaften (*Mithawar*), deren Uneinigkeiten ihm die Kontrolle über sie sicherten. Die Lezgier hörten nicht auf, Georgien zu verwüsten (vgl. Brosset, a. a. O.; Hammer, IV, 223, 231, 235, 280, 313).

Nādir Shāh. Im Jahre 1143 (1730/1) nach einem wenig ruhmreichen Krieg erkannte Shah Tahmāsp den Araxes als Grenze zwischen Persien und der Türkei an (Mahdi Khān, *Ta'rikh-i Nādirī*, Tabriz 1284, S. 90 = Übers. Jones, I, 141; Hammer, IV, 277 gibt für den Frieden den 6. Febr. 1732 an). Nādir, darüber missgestimmt, setzte Tahmāsp ab und nahm die Eroberung Transkaukasiens wieder auf. Während er gegen Daghestān vorging (1147 = Herbst 1734), eilte Ishāk Pasha von Tiflis mit Truppen Gandja zu Hilfe. Theimuraz, der Sohn des Nazar 'Alī Khān (= Erekle I.), und sein Neffe 'Alī Mirzā (= Alexandre, Sohn des Imām Kūli d. h. Dawid's III.) warfen sich auf Ishāk Pasha und zwangen ihn, sich in der Zitadelle von Tiflis einzuschliessen. Nādir, sehr zufrieden damit, erteilte den Fürsten Belohnungen (*ebd.*, S. 114 = Jones, I, 200). Während der Belagerung von Gandja befahl Nādir dem Safi Khān Bughā'iri, Tiflis mit Hilfe georgischer Adliger (*Mawrāwān wa-Aznāwūrān*) zu belagern (*ebd.*, S. 116 = Jones, S. 205).

Als 'Abd Allāh Pasha bei Bāghāward in der Nähe von Eriwān geschlagen war, übergab Ishāk Pasha die Zitadelle von Tiflis am 22. Rabi' I 1147 = 17. Sept. 1734 (*ebd.*, S. 123). Nādir liess die Fürsten (*Tāwādān wa-Aznāwūrān*) von Kharthlien und Kakhethien kommen, unter denen Tahmūrath (= Theimuraz) die grösste Bedeutung und die meisten Rechte hatte. Dennoch ernannte Nādir den 'Alī Mirzā zum Wāli von Kharthlien und Kakhethien, weil dieser Muslim war und sein Bruder Muhammed Mirzā (= Leon) in der Schlacht gegen 'Othmān gefallen war. Tahmūrath wurde gestattet, nach Kakhethien zu gehen, um seine Familie (*Kū'*) nach Tiflis zu bringen. Nun war dies ein Mann „von Mut und Entschlossenheit“; er entflohe ins Gebirge der „Karakalkhān (Pshaw), Rūs (Ru'is, im Westen von Gori?) und Čerkes“. Nādir schickte Truppen zu seiner Verfolgung aus und kam selbst am 29. Djumādā I in Tiflis an, wo er Strafen und Belohnungen austeilte. 6 000 georgische Familien des Kantons Kaikūl (Abots) wurden nach Khorāsān transportiert (*ebd.*, S. 124 = Jones, S. 219). Im Jahre 1736 fasste Safi Khān den Theimuraz und schickte ihn nach Persien. Zu Beginn des indischen Feldzuges entliess Nādir den Theimuraz, behielt aber seinen jungen Sohn Erekle bei sich.

Im Jahre 1156 (Ende 1743) nahm Tahmūrath Khān den Prätendenten Sām Mirzā gefangen, und im Jahre 1744 schlug er zusammen mit 'Alī Khān Kildja (? georgische Quellen: Khandjal, Kizildjali), dem neuen *Beglarbegi* von Tiflis, bei Ru'is am Aragwi den Yūsuf Pasha von Akhal-tsikhe, der, auf Befehl der Pforte, sich nach Daghestān begab, um dort Propaganda zugunsten eines anderen Prätendenten Safi Mirzā zu machen. In Gori angekommen, übertrug Nādir dem Tahmūrath, der damals *Wāli* von Kakhethien war, zur Belohnung für seine Dienste die Provinz Kharthlien und ver-

traute seinem Sohne Erekle Kakhethien an (*ebd.*, S. 202 = Jones, II, 164); vgl. Brosset, II/1, S. 77 (Papuna Orbeliani) und II/1, S. 208 (Kherkheulidze).

Im Jahre 1745 legte Nādir Georgien eine Steuer von 50 000 *Toman* auf. Theimuraz begab sich auf den Weg, um eine Ermässigung zu erlangen, aber in Tabriz erfuhr er von dem Tode Nādir's. Dessen Nachfolger wurde 'Alī Kūli Khān, der Gatte Khetewan's, einer Tochter des Theimuraz.

Die Bagratiden von Kakhethien. Die Unruhen nach dem Tode Nādir's (1749) wie die Regierung Karim Khān's, eines Fürsten von friedlicher Einstellung, dessen Einfluss im Norden über den Lauf des Araxes nicht hinausreichte, sicherten Georgien eine ruhige Zeit. Dies wurde von Theimuraz (König von Kharthlien 1744—61) und seinem Sohne Erekle oder Irakli II. (König von Kakhethien 1744—61; König von Kharthlien und Kakhethien 1761—90) sehr gut ausgenutzt. Die Regierungszeit dieser christlichen Könige ist eine der glücklichsten Epochen Georgiens. Die Könige führten zahlreiche Expeditionen nach Transkaukasien. Im Jahre 1752 wurde der Afghāne Āzād-Khān, ein Rivale der Dynastie Zand, von Erekle bei Eriwān geschlagen und im Jahre 1760 bei Kazakh gefangen genommen und zu Karim Khān geschickt. Die Kurden von Eriwān wurden bestraft (1765, 1770 und 1780), und die georgischen Truppen verfolgten sie auf dem Gebiet von Bāyazid. Fast jedes Jahr schlugen die Georgier erfolgreich die feindlichen Einfälle daghestanischer Banden zurück (der schrecklichste war 'Omar Khān Awar). Nur die Khāne von Shekki, Hādjdji Čelebi und Agha Kishi, brachten den Georgiern Niederlagen bei (1752—53).

Trotz aller Erfolge war die Lage Georgiens bedenklich, und im Jahre 1760 zog Theimuraz nach Russland, um Hilfe zu erbitten. Aber er kam erst einige Tage vor dem Tode der Kaiserin Elisabeth an und starb selbst in Petersburg am 8./20. Januar 1762.

Erekle, der König der beiden vereinigten Königreiche geworden war, setzte die Politik einer Annäherung an Russland fort. Zu Beginn des russisch-türkischen Krieges kam ein russischer Trupenteil unter der Führung des Generals Tottleben nach Georgien (1769) und marschierte mit Erekle gegen Akhal-tsikhe. Die Verbündeten standen in schlechtem Einvernehmen (vgl. den Brief Katharinas II. an Voltaire vom 4. Dez. 1770), und schon 1772 kehrten die russischen Truppen nach Russland zurück. Obwohl auf sich selbst gestellt, errang Erekle einen bedeutenden Erfolg bei Aspindza, und mit Solomon von Imerethien belagerte er Akhal-Kalaki. Dennoch schritt Sulaimān Pasha von Akhal-tsikhe bald zur Offensive. Der russisch-türkische Vertrag von Küçük-Kainardje (1774) führte für die Lage Georgiens keine Veränderung herbei; die Pforte verzichtete nur auf den Tribut „von Jünglingen und Jungfrauen“ und auf sonstige Steuern (Art. 23). Selbst nach dem Vertrag hörte Sulaimān Pasha von Akhal-tsikhe nicht auf, Georgien zu beunruhigen. Erekle musste einen Vertreter nach Konstantinopel schicken. Anderseits erneuerte er in St. Petersburg seine dringenden Bitten, „sein Königreich an Russland anzuschliessen (*prisovokupleno*)“ (Tsagareli, *Gramot*?, N<sup>o</sup> 144). Russland antwortete ausweichend, und erst am 24. Juli 1783 wurde der Protektorsvertrag unterzeichnet. Russland garantierte Erekle seine Besitzungen und überliess ihm die ganze innere Verwaltung,

aber die Führung der äusseren Politik ging auf Russland über. Russische Truppen wurden nach Tiflis geschickt, aber im Jahre 1787 zurückgerufen.

Die Kādjären. Während dieser Zeit waren die Kādjären auf die Zand gefolgt. Im Jahre 1795 begann Agha Muḥammed Kādjar mit der Belagerung von Shūsha (in Karabāgh) und wandte sich darauf gegen Tiflis. Tiflis wurde am 11. Sept. 1795 eingenommen und schrecklich verwüstet (vgl. Brosset, II/II, S. 260; Olivier, *Voyages en Orient*, III, 78). Auf die persische Invasion folgte ein daghestānischer Einfall. Noch im Jahre 1795 kamen zwei russische Bataillone nach Georgien; im März 1796 erklärte Russland an Persien den Krieg. Inzwischen starb am 6./18. November Katharina II., und ihr Sohn Paul I. rief hintereinander die russischen Truppen zurück. Agha Muḥammed zog wieder nach Transkaukasien, wurde aber in der Nähe von Shūsha ermordet (15. Juni 1797). Der alte König Erekle starb am 12./23. Januar 1798.

Auf ihn folgte sein Sohn Giorgi XII. Fath 'Ali Shāh Kādjar war mit der Bekämpfung seiner Rivalen beschäftigt. Gegen Kars sandte Giorgi eine Expedition von 2 000 Lezgiern unter dem Kommando seiner beiden Söhne. Indessen machten die dynastischen Intrigen in der Familie des Königs seine Lage sehr verwickelt. Im Jahre 1799 schickte er eine Gesandtschaft nach St. Petersburg mit dem Zweck, Georgien „nicht unter dem Protektorat zu belassen, sondern unter die volle Gewalt des Kaisers . . . wie die andern Provinzen Russlands zu stellen“; dabei sollte aber die Königswürde der Dynastie garantiert werden. Am 18. Dez. 1800 unterzeichnete Paul I. das Manifest der Annexion (*prisoyedineniye*) Georgiens, das am 18. Jan. 1801 nach dem Tode Giorgi's (28. Dez. 1800) publiziert wurde. Am 11. März verlor Paul I. sein Leben. Im April baten die georgischen Gesandten den Kaiser Alexander I., einen georgischen Fürsten zum Verwalter zu ernennen mit dem Titel „kaiserlicher Stellvertreter und König von Georgien“. Am 12. Sept. 1801 bestätigte Alexander I. das Manifest Pauls I., wobei er die Unmöglichkeit anführte, „die alte Regierung unter unserm Protektorat“ wiederherzustellen. Der Vertrag von Finkenstein (1807), durch den Napoleon die Rechte Persiens auf Georgien anerkannte, hatte keine Wirkung, und im Art. 3 des Vertrages von 1813 verzichtete Persien auf seine Ansprüche auf die georgischen Gebiete.

Nach 1917. Die rechtliche Stellung von Tiflis blieb unverändert bis zur russischen Revolution von 1917. Transkaukasien, von den russischen Zentren isoliert, erklärte sich am 22. April 1918 für unabhängig. Tiflis wurde die Hauptstadt der Bundesrepublik, aber die Muslime weigerten sich, den Krieg gegen die Türkei fortzusetzen, und der Landtag (26. Mai) stellte das Aufhören der Einheit Transkaukasiens fest. Drei Republiken wurden gebildet: Georgien, Armenien und Aḥarabāidjān, und Tiflis wurde wieder die Hauptstadt von Georgien. Am 28. Mai 1918 wurde das vorläufige Abkommen zwischen Georgien und Deutschland unterzeichnet. Deutsche Truppen rückten in Tiflis ein; nach dem Waffenstillstand räumten sie das Feld den britischen Truppen. Am 26. Januar 1921 erkannten die alliierten Mächte Georgien *de jure* an, aber schon im Februar ging nach einem Kampfe die Macht in Georgien auf die Anhänger der Sowjetunion über. Transkaukasien wurde als Bundesrepublik organisiert und wurde selbst wieder ein Teil der

Union der Sowietrepubliken (URSS). Auf diese Weise ist Tiflis zugleich der Sitz der Zentralregierung Transkaukasiens (ZSFSR) und die Hauptstadt der Republik Georgien (SSRG) geworden.

Beschreibung von Tiflis. Die arabischen Geographen geben wenig Einzelheiten über Tiflis. Nach Iṣṭakhri, S. 185, war die Stadt ziemlich gross; sie war von Mauern aus Lehm (*Tin*) mit drei Toren umgeben und besass natürliche heisse Bäder, gleich denen von Tiberias. Nach Muṣ'ir b. Muḥalhil (bei Yāḳūt) waren diese Bäder den Muslimen vorbehalten. Ibn Hawḳal (S. 142—44) vergleicht die Wassermühlen in Tiflis (*'Urūb*) mit denen in Mawṣil und Raḳqa; er lobt den Überfluss an Lebensmitteln in Tiflis und die Gastfreundschaft seiner Bewohner. Tiflis war ein Vorposten des Islām; jenseits dieser Stadt gab es keine Muslime mehr (Iṣṭakhri). Die Stadt war von Feinden umgeben (Ibn Hawḳal). Eine interessante Einzelheit wird von Balādhuri angeführt: im IX. Jahrhundert war die Stadt aus Pinienholz (*Sanawbar*) gebaut [nach Ḳazwīnī bestanden nur die Dächer aus Pinienholz].

Für die Mongolenzeit berichtet Zakariyā' Ḳazwīnī, dass man in Tiflis auf dem einen Ufer des Kur die Rufe des *Mu'adhdhin* und auf dem anderen die Schläge der christlichen *Nāḳūs* hörte. Die Christen hatten die Oberhand. Ḥamd Allāh Mustawfi beschreibt die übereinandergelegenen Wohnungen von Tiflis; die Dächer der einen dienen den andern als Hof.

Für das XVII. Jahrhundert besitzt man einerseits die türkischen Beschreibungen von Ḥādjdjī Ḳhalifa (sein kurzer Bericht bezieht sich auf die Jahre 1630—35) und Ewliyā Ćelebi (um 1648) und anderseits die erste ausführliche Beschreibung eines Europäers (Chardin 1673). Ewliyā macht viele genauen Angaben über die beiden Zitadellen. Die grosse (am rechten Ufer des Kur) hatte 6 000 Schritt Umfang, und ihre Mauern waren 60 Klafter (*Dhīrā'*) hoch. Sie hatte 70 Türme und eine Besatzung von 3 000 Mann. Ein Graben existierte nicht. Ein Turm wurde zur Verproviantierung der Festung mit Wasser benutzt (*Suluḳ Ḳule*). In der grossen Zitadelle befanden sich 600 mit Erde bedeckte Häuser. In der kleinen Zitadelle (am linken Ufer) waren nur 300 Häuser, aber sie war durch ihre Mauern stark. Tafel III in dem Atlas von Chardin gibt eine Gesamtansicht von Tiflis, wobei dieser Reisende 19 Hauptpunkte (Kirchen, Paläste, Plätze) besonders hervorhebt.

Für das XVIII. Jahrhundert hat man die Beschreibungen von Tournefort (1701) [II, 307; mit einer Ansicht, S. 314] und in der *Geographie* von Wakhushṭ (ihre Unklarheiten wurden schon von Brosset, I, 180 betont). Ein Panorama von Tiflis wurde von De l'Isle, *Avertissement sur la carte générale de la Géorgie*, Paris 1766 veröffentlicht (er hatte es während seines Aufenthaltes in Russland vom „Fürsten von Georgien“ bekommen). Das Verzeichnis von P. Iosselian (1866) ist für die Lokalisierung der alten Bauten wertvoll.

Das alte Tiflis setzte sich aus vier Teilen zusammen, von denen drei am rechten Ufer des Kur lagen (der hier eine Biegung von N.—S. nach N.W.—S.O. macht): 1. Das Kala oder Kalisi (= arab. *Ḳal'a*), ein alter innerhalb der Mauern gelegener Stadtteil (zwischen den Bächen Sololaki und Dabakhāna, die in den Kur münden) mit der Zitadelle Narin-kale. 2. Die eigentliche Stadt Tphlisi, die an den heissen Quellen entstanden war (nach



Brosset, I/1, S. LXXX wurde sie für die armenischen Bewohner gegründet). Die Stadt lag am Ufer des Kur unterhalb des Kala und tiefer als dieses. Šah Šafi hatte eine Kolonie Saiyiden auf der Höhe Thabor (östlich des Daba-khāna) geschaffen; daher der persische Name dieses Ortes Saiyid-ābād. 3. Die äussere Vorstadt Gareth-ubani, bei der Rennbahn (*Asparez*), stromaufwärts und im Norden der beiden ersten Viertel. 4. Das Viertel auf dem linken Ufer dem Kala gegenüber hiess Isani oder Nisani (später A wlabar) und hatte im Norden die Höhe Makhatha. Isani entspricht der Stadt Sughdabil der Araber. Es ist der Friedhof Sagodebel, auf georgisch „Ort der Seufzer“, der in dem Leben des Hl. Abo erwähnt wird; vgl. Brosset, I, *Additions*, S. 136 und Schulze, *Das Martyrium d. Hl. Abo von Tiflis*, in *Texte u. Untersuchungen*, XIII (1905), S. 35. Derselbe Name findet sich zweimal in der georgischen Chronik wieder (vgl. Brosset, I, 407 und 633).

Man muss drei Zitadellen in Tiflis unterscheiden: 1. Die alte Zitadelle des Berges Thabor (*Kortī-kāl'a*) auf dem Hügel am rechten Ufer des Daba-khāna; sie wurde 1618, 1725 und endgültig 1785 zerstört; sie schützte das Südtor des Kala, das Gandja-Tor. 2. Die Zitadelle Narin-kāl'a auf dem Hügel des Kala. Vor dem Islam scheint diese Festung den Namen Shuris-tsikhe getragen zu haben (*Wakhush*). Sie wurde um 1818 geschleift (siehe die Abbildung im Atlas von Gamba). 3. Die Zitadelle auf dem linken Ufer (Isani) diente als Brückenkopf; zum letzten Mal wollten die Türken im Jahre 1728 diesen Ort befestigen, liessen aber diese Aufgabe unvollendet.

Was die Königspaläste anbelangt, so war der älteste derjenige von Metekhi am linken Ufer vor der alten Brücke. Im Jahre 1638 liess der islamische König Rostom am Ufer des Kur in Tphlisi einen Palast erbauen, der ca. 130 m Länge hatte. Hier wurde Chardin von Šah-Nawāz empfangen. Ein wenig südlicher erbaute der König Wakh-tang VI. einen in persischem Stil sehr reich ausgeschmückten Palast. Dieser Palast wurde von den Türken im Jahre 1725 zerstört; vgl. Iosselian, *Opisaniye* (über die Moscheen siehe S. 239).

Schon infolge der Beschaffenheit des Geländes, das zwischen dem Kur und den Höhen des rechten Ufers eingekeilt war, hatte das alte Tiflis keine beträchtliche Ausdehnung (vgl. Chardin). Im XIX. Jahrhundert hat die Stadt bei weitem die alten Grenzen überschritten und entwickelt sich besonders auf dem linken Ufer, wo die Eisenbahnlinien vorbeiführen (Tiflis-Bākū, Tiflis-Batum, Tiflis-Djulfā und Tiflis-Kakhethien).

**Bevölkerung.** Im Jahre 1783, nach den glücklichen Regierungszeiten von Theimuras und Erekle, hatte die Stadt 4 000 Häuser mit 61 000 Bewohnern. Im Jahre 1803 hatte sie nur 2 700—3 000 mit 35 000 Bewohnern. Das was das Resultat der Invasion Agha Muḥammeds vom Jahre 1795, wovon man überall noch zur Zeit Gamba's Spuren sah. Die genauere Statistik von 1834 (Dubois de Montpéroux) gab 3 662 Häuser, 4 936 Familien und 25 290 Einwohner an (ohne die Russen). Die Bevölkerung vermehrte sich schnell: 1850: 34 800, 1865: 70 000, 1897: 160 605. In der letztgenannten Zahl sind 38,1% Armenier, 26,3% Georgier und 24,8% Russen. Die Volkszählung von 1922 gibt 233 958 Einwohner für Tiflis an, darunter 85 309 Armenier, 80 884 Georgier, 38 612 Russen, 9 768 Juden, 3 984 Perser, 3 255

türkische Adharbäidjānen, 2 457 Deutsche usw.; vgl. *Zakavkazye*, Tiflis 1925, S. 156—57. Die Volkszählung vom 17. Dez. 1926 ergab 282 918 Einwohner.

**Litteratur:** Das Hauptwerk ist M. F. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Petersburg 1849—57; Bd. I/1 — wertvolle Einleitung des Herausgebers und alte Geschichte bis 1450; Bd. I/11 — *Additions*, in denen auch armenische und islamische Quellen verwertet sind; Bd. II/1 — Geschichte des Prinzen Wakhush (ca. 1450—1750; Spezialgeschichte der vier Königreiche Kharthlien, Kakhethien, Saatabago und Imerethien) mit *Additions*; Bd. II/11 — spätere Chroniken, Memoiren u. a. (1659—1856). Vgl. auch Laurent Brosset, *Bibliographie analytique des ouvrages de M. F. Brosset* (1824—79), Petersburg 1887 (Inhaltsangabe von 271 Büchern und Aufsätzen). Für die Geschichte der Quellen vgl. die von Takaishwili übersetzten drei Chroniken in *Sbornik materialow*, XXVIII (Tiflis 1900), S. 1—214. Die Chroniken werden von der wertvollen *Geographie* des Prinzen Wakhush ergänzt [1745 in Moskau beendet], fr. Übers. Brosset, *Description géographique de la Géorgie*, Petersburg 1842 (mit Originalkarten), russ. Übers. Djanashwili, Tiflis 1904, in *Zap. Kavk. Otd. Russ. Geogr. Obsch.*, XXIV, Heft 5; P. Iosselian, *Istoriĕskii vĕgliad*, Tiflis 1849 (Geschichte Georgiens unter den islamischen Königen, 1569—1729). Eine Darstellung der Geschichte des georgischen Volkes schrieb Djawakhishwili, *Kharthvel eris istoria*, 2 Bde., Tiflis 1913 (bis zum Mongoleneinfall); Bd. I, 3. Aufl., 1928; ein Teil des IV. Bdes (Posttimuridenzeit), 1924. Ausser den im Artikel zitierten islamischen Quellen vgl.: Yākūt, I, 78 (Abkhāz); I, 857 (Taflis); II, 58 (Djuzrān); Zakariyā<sup>3</sup> Kazwīnī, *Athār al-Bilād*, ed. Wüstenfeld, S. 348 (vgl. Dorn, *Geographica*, S. 538); Ḥamd Allāh Mustawfī, *Nuḥat al-Kulūb*, GMS, XXIII, 93, 182; Ḥādījī Khalifa, *Djihān-numā*, S. 394; Ewliyā Āḥmedī, *Siyāhet-nāme*, II, 315—19; Zain al-ʿAbidin Shīrwānī, *Bustān al-Siyāha* (1831), Tihān 1315, S. 481; Šanīʿ al-Dawla, *Mirʾāt al-Buldān*, I, 469—500; vgl. Dorn, *Erster Beitrag z. Geschichte d. Georgier*, in *Mém. Acad. de St. Pétersbourg*, sc. pol., VI. Serie, Bd. VI, 1843 (Übers. von Auszügen aus den Historikern der Sāfawiden über Georgien), fr. Übers. bei Brosset, II/1, S. 445—509; Dorn, *Geographica caucasica*, in *Mém. Acad. St. Pétersbourg*, VII (1847), 465—561 (Ištakhri, Kazwīnī, Mustawfī, *Haft-Iqlīm*); Defrémery, *Fragments des géographes et historiens arabes et persans inédits, relatifs aux anciens peuples du Caucase*, JA, 1849, XIII, 457—523; XIV, 447—514; 1850, XVI, 50—75, 153—201; 1851, XVII, 105—62; Karaoulow, *Swedeniya arab. pisateley o Kawkaze*, in *Sborn. materialow dlia opisaniya Kawkaza*, XXIX, XXXI, XXXII, XXXVIII (Übers. von Texten aus arab. Geographen); Ghazarian, *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, in *Zeitschr. f. armen. Philologie*, II (1903), 149—225; Marquart, *Osteurop. und ostasiat. Streifzüge*, Leipzig 1903; Exkurs IV, *Der Ursprung d. iberischen Bagratiden*, S. 391—436.

Mongolenzeit und später: Klaproth, *Aperçu des entreprises des Mongols en Géorgie et en Arménie*, Paris 1833; d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, 1834—35, passim; Howorth, *History of the Mongols*, 1876—88, Index 1925; G. Altunian, *Die Mongolen und ihre Eroberungen*

in kaukasischen Ländern, Berlin 1911 (nach armen. Quellen); F. Nève, *Exposé des guerres de Tamerlan et de Schah-Rokh dans l'Asie Occidentale* (nach Thomas von Metsoph), Brussel 1860 (*Mémoires... publiés par l'Acad. royale de Belgique*, XI).

Numismatik: Langlois, *Essai de classification des suites monétaires de la Géorgie*, Paris 1861; Pakhomow, *Moneti Gruzii*, I (bis zum XIII. Jhrh.), in *Zap. Numism. Otd. Russ. Arkh. Chisl.*, I, H. 4, St. Petersburg 1910 (Rez. von Djawakhow, in *Khristian. Vestok*, I [1912], 104—141; vgl. besonders die Angabe bei Kazwini, *Athār al-Bilād*, S. 348, über die Existenz von Golddinären (Hyperpyra) in Tiflis).

Über die Beziehungen zu Russland (die im XV. Jahrh. beginnen): *Perepiska gruzinskikh tsarei* (fremdsprachliche Korrespondenz der georgischen Könige mit den russischen Herrschern von 1639 bis 1770), ed. Brosset, Petersburg 1861 (enthält S. I—XCI eine Abhandlung von F. Ploen über die russisch-georgischen Beziehungen bis 1739); Bergé, *Actes soverain. Kavkaz. arkhigraf. Komissiiyey* (offizielle Dokumente über den Kaukasus), 10 Bde., Tiflis 1866—85; Butkow, *Materiali novейshy istorii Kavkaza* (1722—1803), Petersburg 1869, 3 Bde. (mit eingehender chronologischer Übersicht von L. Brosset); Belokurov, *Snosheniya Rossii s Kavkazom*, I (1578—1613), Moskau 1889; Belokurov, *Arsenii Sukhanov*, I, Moskau 1892; Tsagareli, *Perepiska gruz. tsarey v XVII veka*, Petersburg 1890; ders., *Gramoti otносиashchiasya k Gruzii* (XVIII. Jahrh.), 2 Bde., Petersburg 1891, 1898 u. 1902; [Belawski u. Potto], *Utverzhdeniye russ. vladitstva na Kavkaze*, Tiflis 1901—8, 12 Bde.; Avalow, *Prisoyedineniye Gruzii k Rossii*, Petersburg 1901 u. 1906 (gibt auch einen Überblick über die Beziehungen zu Persien); W. E. Romanowski, *Očerki iz istorii Gruzii*, Tiflis 1902.

Werke über Tiflis: P. Iosselian, *Opisanie drevnostey Tiflisa*, Tiflis 1866 (die islamischen Altertümer, S. 238—73); Bakradze u. Berzenow, *Tiflis v istor. i etnograf. otnosheniyakh*, Petersburg 1870; Djanashwili, *Tiflis-stolitsa Gruzii*, Tiflis 1899 (georg.).

Bibliographie der europäischen Reisenden bei Miansarow, *Bibliographia Caucasica*, Petersburg 1870, bes. S. 87—9; Dubrowin, *Istoriya woyni na Kavkaze*, Bd. I/3, Petersburg 1871; die „Grosse russ. Enzyklopädie“ (Artikel von Masalski, Tsagareli). Die ältesten Berichte über Tiflis stammen von Josaphat Barbaro (1436) u. A. Contarini (1473); Chardin, *Voyages*, ed. Langlès, II, 72—88 u. Atlas, Taf. 3; Tournefort, *Relation d'un voyage au Levant* (1701), Paris 1717, II, 307—20; Guldénstädt, *Reisen durch Russland*, 2 Bde., Petersburg 1787—91; ders., *Reisen in Georgien* (1770), ed. Klaproth, Berlin 1815, S. 127—32; Gamba, *Voyage dans la Russie méridionale*, Paris 1826, II, 154—84 (Tiflis) u. Atlas, Taf. 33; Dubois de Montpéroux, *Voyage autour du Caucase*, Paris 1839, III, 225—75 (Tiflis); u. a. (V. MINORSKY) **TIGRIS**. [Siehe DIDLJA.]

**AL-TIH**, eigentlich *Fahş al-Tih*, heisst die syrisch-ägyptische Grenzüste im Inneren der Sinaihalbinsel. Die arabischen Geographen nennen sie auch die „Wüste der Banī Isrā'īl“. So findet sich schon auf der *Tabula Peutingeriana* die Legende: *Desertum ubi quadraginta annis er-*

*raverunt filii Israel ducente Moyse* und auf der Karte von Mādabā: *ἔρημος [ἔπου] τοὺς Ἰσραηλῖτας ἔσω[εν] ὁ χαλκοῦς ὄφις* sowie *ἔρημος Σιν ὅπου καταπεφυῆν τὸ μαννα καὶ ἡ ὀρυζομήτρα*. In der Wüste lag eine Festung gleichen Namens (De Guignes, *Perle des Merveilles*, N. E., II, 31); ein Wādi 'l-Tih befindet sich in ihrem östlichen Teile (Quatremère, *Mémoire sur l'Égypte*, I, 186). Die Wüste al-Tih, die den südlichsten Distrikt von Filastin bildete, war 40 *Farsakh* lang, etwa ebenso breit und reichte von den Distrikten von al-Djifār (der Gegend von al-Faramāʾ, al-ʿArish, al-Warrāda) bis zum Gebirgsland des Sinai (Tūr Sīnāʾ); im Westen stiess sie an die ägyptische Provinz al-Rif (Maspéro-Wiet, *MIFA O*, XXXVI, 101 f.), im Osten an die Landstriche von Jerusalem und Südpalästina. Nach der Schilderung der arabischen Geographen bestand sie teils aus steinigem, teils aus sandigem Boden, besass auch Salzstümpfe und rote Sandsteinhügel, vereinzelte Palmen und Quellen. In den Wüstendistrikten von Tih Banī Isrā'īl nennt al-Dimashki die israelitischen Städte Qadas (Kadesh Barnea), Hūwairik, al-Khalāsa (Elusa), al-Khalūṣ (Lyssa), al-Sabaʾ (Beerseba) und al-Madura. Vorher nennt er al-Tih unter den Distrikten des Königreichs Karak, mit dem anscheinend das Gebiet gemeint ist, das einst Renaud von Châtillon gehört hatte. Von der Wüste al-Tih stieg man durch die ʿAḳabat Busāḳ nach Aila hinab (Yāḳūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, I, 610); dieser Weg ist zuerst zur Zeit des Khumārawaih (884—96) für die Pilgerzüge passierbar gemacht worden; man ritt in 2 Etappen von Aila quer durch die Wüste zum Meere von Farān. Als im Jahre 652 (1254/5) die Bahri-Mamlūken aus Kairo flüchteten, irrte eine Schar von ihnen fünf Tage lang durch die Wüste; am sechsten entdeckten sie eine grosse verlassene Stadt mit Mauern und Marmorhallen, die im Sande begraben waren. Sie fanden dort Vasen und Kleidungsstücke, die aber bei der ersten Berührung zu Staub zerfielen, auch eine Zisterne mit eiskaltem Wasser. Als sie am nächsten Tage nach al-Karak gelangt waren und dort mit Dināren bezahlten, die sie in jener Stadt gefunden hatten, erfuhren sie, dass diese aus Mose's Zeit stammten und dass sie in der „grünen Stadt der Israeliten“ gewesen seien.

Die Karawanen- und Heeresstrasse von Kairo nach Syrien führte in normalen Zeiten durch al-Djifār, ohne die Wüste al-Tih zu berühren; nur zu der Zeit, als dieser Weg durch die fränkische Okkupation gestört war, gewann die Route quer durch die Wüste auch eine gewisse strategische Bedeutung, die sich in den Feldzügen Salāh al-Dīn's und in der Anlage der Festung Ṣadr (jetzt Kalʿat Gindi) in al-Tih kundtut.

**Litteratur:** *Iṣṭakhri* in *BGA*, I, 53; Ibn Hawkal in *BGA*, II, 104; al-Makdisi in *BGA*, III, 179; al-Idrisi, ed. Gildemeister in *ZDPV*, VIII/1, 21 (Übers., S. 119, 139); Yāḳūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, I, 912; Ṣafī al-Dīn, *Marāʾid al-Iṭṭifāʿ*, ed. Juynboll, I, 123; Dimashki, ed. Mehren, S. 213; Makrizi, *Khifaf*, ed. Bulāḳ, I, 213; Übers. Bouriant in *MMAF*, XVII (1900), 631; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 27—30; Raym. Weill, *La presqu'île du Sinai* (*Bibl. de l'école des haut. étud.*, CLXXI, 1908), S. 114—16 und *passim*; R. Hartmann, *Z D MG*, LXIV, S. 679—83; J. Maspéro und G. Wiet in *MIFA O*, XXXVI, S. 62; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mame-*



*louks*, Paris 1923, S. 6, 8, 129; über Šadr: Barthoux und Wiet in *Syria*, III, S. 44—65, 145—52.

(E. HONIGMANN)

**TĪHĀMA**, die schmale Küstenebene, die sich von der Sinai-Halbinsel an an der West- und Südseite Arabiens erstreckt. Am ausführlichsten hat die Tihāma al-Iḍrīṣi beschrieben. Sie ist nach ihm von einer Kette von Bergen durchzogen, die am Golfe von Kuḏum beginnen und einen Zweig nach Osten entsenden. Die Grenze der Tihāma bildet im Westen der Golf von Kuḏum, im Osten eine Bergkette von nord-südlicher Richtung (der Sarāt). Die Tihāma genannte Provinz erstreckt sich nach al-Iḍrīṣi von Sardja bis ʿAden 12 Tagereisen dem Meere entlang und ist 4 Tagereisen breit von den Bergen bis ins Gebiet von Ḡalāfiḳa (nicht Alābaḳa). Die grösste Breite erreicht die Tihāma im Hinterlande von Dǧidda, dem Hafen von Mekka, das auch allgemein der Tihāma zugezählt wird — als Distrikte Mekkas in der Tihāma erscheinen zudem Dankān, ʿAsham, Baish und ʿAkk aufgeführt —, wenn auch die einzelnen Ansichten der Autoren über die Ausdehnung der Tihāma gerade in diesem Gebiete sonst auseinandergehen. So lässt al-Asmaʿī die Tihāma bei Dhāt ʿIrḳ beginnen. Ibn al-Kuṭāmī zieht ihre Grenzen bei Dhāt ʿIrḳ und al-Dǧuhfa sowie dem yemenischen Berglande, nach ʿUmāra b. ʿAḳil reicht sie vom Meere bis zur Ḥarra Sulaim und Ḥarra Lailā; al-Madaʿīni meint, jemand, der Wadǧra, Ḡhamra und al-Ṭāʿif in der Richtung gegen Mekka passiere, befinde sich bereits in der Tihāma, die er südlich vom Ḥidǧāz ansetzt, andere wieder lassen die Tihāma von Dhāt ʿIrḳ über Mekka bis ʿUsfān (zwischen Mekka und al-Madina) reichen (alle diese Nachrichten gesammelt bei Yāḳūt, *Muʿdǧam*, I, 902; über die yemenische Tihāma, Ausdehnung und Besiedlungsverhältnisse ausführlich al-Hamdānī, *Šifa Dǧazirat al-ʿArab*, S. 53 f., 119—21). Jedenfalls fassen die Geographen den Begriff der Tihāma nicht nur als synonym mit „Küste“ (*Saḥil al-Baḥr*) und „Niederung“ (*Ḡhawr*), bzw. „Tiefeland“ (*Sāfila*), sondern stellen sie als selbständige Landschaft neben geographische, bzw. politische Komplexe wie Yaman, al-Yamāma, al-ʿArūd (*BGA*, VIII, 79). War doch die Tihāma in verschiedenen Epochen der yemenischen Geschichte als selbständige Provinz in der Verwaltung eingegliedert, wie schon zur Zeit der persischen Eroberung des Yemen (Ende des VI. Jahrh. n. Chr.), vermutlich im Anschlusse an die Organisation des spätsabäischen Reiches und später unter den Ziyāḍiten, dann sogar selbständig mit der Hauptstadt Zabid (1159—74 n. Chr.), um unter den Imāmen von Šanʿā wieder Provinz zu werden.

Bezeichnend für den Scharfblick Ibn Khordādhbih's für die Gleichartigkeit der Küste zu beiden Seiten des Roten Meeres ist es, dass dieser Autor auch von einer Tihāma Äthiopiens spricht (*BGA*, VI, 155), womit er offenbar in der Hauptsache die Küste von Erythraea meint. Ibn al-Wardī bezeichnet die Tihāma merkwürdigerweise als Bergland, wohl der Hügel wegen, die die Küstenebene durchziehen und von denen auch al-Iḍrīṣi spricht. Al-Iṣṭakhri und Ibn Hawḳal lassen in dieser Weise die Tihāma tief ins Bergland hineinreichen, während andere als Tihāma ausdrücklich das Gebiet zwischen dem Meere und dem Sarāt bezeichnen.

Was nun die Etymologie des Namens anlangt, so sieht B. Moritz, *Arabien*, S. 9, Anm. 1, das Wort für übernommen aus dem Hebräisch-Babylonischen

הָרוֹם „Meer“, *Tiāmtu* an. Hingegen hält es H. Zimmern, *Die Keilinschriften und das alte Testament*<sup>3</sup> (Berlin 1902), S. 492, Anm. 2 nicht für sicher, ob hebr. *Tehōm* wie arab. Tihāma als Bezeichnung für eine Küstenlandschaft mit babyl. *Tiāmtu* urverwandt ist, oder, was eher anzunehmen, in beiden Fällen eine alte Entlehnung aus dem Babylonischen vorliegt. Wenn für *tiāmtu*, *tāmtu* (bei Berosos *ḡamrē*) in der Bedeutung „Weltmeer, Salzmeer“ auf hebr. תִּהוֹם in der Bedeutung „stinken“ verwiesen wird (vgl. P. Jensen, *Keilinschr. Bibl.*, VI/1, S. 559 f.), so sei daran erinnert, dass auch die arabischen Philologen *tahima* in dieser Bedeutung zur Erklärung des Namens Tihāma heranziehen (wegen der übelriechenden Luft, die dort herrscht), daneben aber auch auf *taham*<sup>uu</sup> in der Bedeutung „heftige Hitze, Windstille“ verweisen (Yāḳūt, *Muʿdǧam*, I, 902; al-Bakrī, *Muʿdǧam*, I, 205). Übrigens kommt der Name Tihāma auch schon in den altsüdarabischen Inschriften Glaser, N<sup>o</sup>. 554, 3, 6, 618, 8, 9 und Rehatcek 2, 6 als תִּהַמָּה vor, wozu noch in der Inschrift Cruttenden Z. 10 תִּהַמָּו zu vergleichen ist. Auch die von Yāḳūt, *Muʿdǧam*, IV, 104 mitgeteilte Musnad-Inschrift des Königs Šarāḥbil b. Yaḥšub führt als Titelprotokoll dieses Herrschers „König von Saba“, der Tihāma und ihrer Araber“, und eine zweite von al-Hamdānī, *Šifa Dǧazirat al-ʿArab*, S. 208, 9 f. notierte Musnad-Inschrift erwähnt *ahl tiḥāmat wa-ḥawdim* „Leute der Tihāma (Küstenebene) und der Gebirge (des Hochlands)“ ganz in Übereinstimmung mit der Stelle aus Glaser, N<sup>o</sup>. 554, 3, 5, 618, 8 f. (סרם | ותרמת). Zu ersterem Musnad, der sichtlich nach einer Inschrift der Spätzeit kopiert ist, sei noch auf die Inschrift N<sup>o</sup>. 13 der Académie des Inscriptions et Belles-lettres in Paris verwiesen, die J. und H. Derenbourg herausgegeben haben und in der die namentlich angeführten Herrscher als „Könige von Saba“ und der Tihāma“ bezeichnet werden.

Die Entstehung der Tihāma, deren Breite stark schwankt — sie ist gelegentlich nur auf einen schmalen Küstenstreifen beschränkt, wie an einigen Stellen zwischen al-Ṭūr und Suez sowie bei Kuṣfudḥa und Luḥaiya —, reicht wahrscheinlich noch in die mittlere Pliozänzeit zurück und hängt mit der Bildung des Grabenbruchs des Roten Meeres zusammen. Korallenbildungen und moderne Alluvien stellen das Material, aus der diese Küstenebene besteht, die sich in ihrem yemenischen Teile bis zu 700 m über dem Meeresspiegel erhebt, um dann jäh zum gewaltigen Gebirgslande des yemenischen Sarāt aufzusteigen. Die yemenische Tihāma beginnt bei el-Lith und reicht bis ʿAden, wobei die Tihāma von ʿAsir mit eingerechnet ist. Im yemenischen Teile schwankt die Breite zwischen 40 und 80 km. Aus dem leicht gewellten Terrain erheben sich, besonders gegen das Bergland zu, vereinzelte Hügel, die entweder aus jungem Kalkstein, der oft in beträchtlicher Höhe Fossilien (Nummulithen) aufweist, oder aus vulkanischem Gestein bestehen. Die klimatischen Verhältnisse sind sehr ungünstig. Hitze und Trockenheit herrschen vor, und extreme Temperaturen sind in gewissen Abschnitten des Jahres zu verzeichnen (Mai und September 35—43° C., April 40° C.). Im Sommer sinkt die Temperatur unter dem Einfluss der häufigen Regengüsse ein wenig, an der Küste sind aber 40° C. bei Tage und 30° C. des Nachts nichts Ungewöhnliches. Im Winter schwankt die Temperatur zwischen 25° und 35° C., doch fällt

das Minimum auch in den kühlgsten Monaten an der Küste nicht unter 14° C. Die Hauptregenzeit ist Februar bis März oder Mai bis Ende September. Zum Gebiete der tropischen Sommerregen gehört nur der südlichste Teil der Westküste Arabiens sowie die Südküste bis 50° ö.L. und 15° oder 16° n.Br. Eine Eigenart der Tihāma sind die von hier am Morgen gegen das Bergland streichenden feuchten Nebel, Sukhaimānī oder 'Umma genannt, die das Hochland zu jener Treibhausregion machen, in der die wichtigsten Kulturgewächse, vor allem Kaffee gedeihen.

Die heiße und trockene Tihāma ist der gegebene Boden für Steppenvegetation mit Dornestrüpp, Distelpflanzen und Salzgräsern. Die salzige Steppe, die sich an die Küste anschliesst (Khābt), ist mit Buschwerk (Salsolaceen) bestanden; darauf folgt fast unvermittelt ein welliger, sandiger Streifen von Wüstensteppe mit vereinzelt Grasbüscheln. Mit den ersten Schirmakazien erscheinen auch die ersten Dörfer. Diese Charakteristik gilt aber nur für die yemenische Tihāma. Bei Djidda z.B. schliesst sich auf den gehobenen Korallenkalken an der Küste sofort eine steinige Wüstensteppe an. Im Innern, besonders gegen das Bergland zu, gedeihen auf dem sehr fruchtbaren Boden Durra, Hirse, Mais, Weizen, Zuckerrohr, Dattelpalmen, Sesam, Indigo und Baumwolle. Die Bevölkerung der Tihāma, die auf 5 000 000 veranschlagt wird (nach 'Abd al-Wāsi' b. Yahyā, *Ta'rikh al-Yaman*, S. 292), beschäftigt sich an der Küste mit Handel, Schifffahrt, Fischerei (auch Perlenfischerei) und Schiffsbau, im Innern hauptsächlich mit Ackerbau. Sie scheint eine Mischrasse mit olivenfarbener Komplexion darzustellen, Wollhaar und wulstige Lippen weisen auf starken afrikanischen Einschlag. Der Teint wird z.B. von Botta als ganz schwarz geschildert, Bury spricht von negerhaftem Teint und bezeichnet die Tihāmaleute als zartgebaut. Der grösste Stamm der Zerānik ist durch gekräuseltes Barthaar und schlichtes Haar ausgezeichnet (vgl. die Abb. bei Bury, *Arabia Infelix*, neben S. 28). Die Sprache der Tihāma- araber wird allgemein als stark abweichend vom reinen Arabisch und untermischt mit zahlreichen Fremdwörtern geschildert.

Die Südtihāma, deren natürliche Grenzlinie von Mukhā nach Mawza' zu ziehen ist, ist stark von vulkanischen Bergen durchsetzt und zeigt nur spärliche Ablagerungen von Sedimentgestein, ist vielmehr in der Hauptsache durch Aufbaustoffe des Festlandes gebildet. Sie stellt keinen ununterbrochenen Küstenebenensaum dar, sondern erstreckt sich nur in Zwischenräumen zwischen vorspringenden Teilen des inneren Berglandes oder den vulkanischen Gebilden der Küste. Senkrechte Kalkstein- und Sandsteinklippen, die am Meeresufer mit weissen Kalkerden und sandigen Niederungen am Strande entlang abwechseln oder solchen vorlagern, zeichnen die Südtihāma aus, die kaum 40 km in der Breite überschreitet. Im Innern zeigt die Südtihāma mehr den Charakter der Steppe, in den Tälern der Wādī's hingegen finden sich zumal nach den befruchtenden Sommerregen reiche Kulturoasen, wie z.B. die ausserordentlich fruchtbare Oase von Lahadj oder im Wādī Maifa'a, die dieselben Kultur- und Nutzpflanzen zeigt wie die westliche Tihāma. Auch die Südtihāma ist im allgemeinen niederschlagsarm. Die Winterregen sind zwar unregelmässig, bleiben aber selten aus. Ende April treten starke Regengüsse auf, die oft von heftigen Gewittern begleitet sind; strichweise Re-

genfälle sind auch im Januar sowie November, Dezember und Juli, August zu verzeichnen.

*Litteratur:* Zu den Inschriften: E.

Glaser, *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Mārib*, Mitt. VAG. II (1897), S. 7, 13, 32, 42; J. u. H. Derenbourg, *Études sur l'épigraphie du Yémen*, V, J A, VIII, Ser., I, 263–65 (N<sup>o</sup>. 13); al-Istakhri, *BGA*, I, 15; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 19, 20, 31, 35; al-Mukaddasi, *BGA*, III, 69; Ibn al-Fakih al-Hamadhānī, *BGA*, V, 26 f., 31; Ibn Khordādhbih, *BGA*, VI, 128, 133, 155; Ibn Rosteh, *BGA*, VII, 177; al-Mas'ūdī, *BGA*, VII, 79; al-Hamdānī, *Šifa Djasirāt al-'Arab*, ed. D. H. Müller, Leiden 1884–91, S. 2, 48, 50, 53 f., 119–21, 135, 193, 208, 233; Abu 'l-Fidā', *Kitāb Takwīm al-Buldān*, ed. Ch. Schier, Dresden 1846, S. 68; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 902; IV, 104; Abu 'l-Fadā'il, *Marāsid al-'Iftilā'*, ed. T. G. J. Juynboll, I, Leiden 1852, S. 220; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1876, I, 7, 11, 205; al-Idrīsī, *Nuzhat al-Mushāq*, franz. Übers. v. Jaubert, I, 145 f.; al-Dimishki, *Kitāb Nukhat al-Dahr fi 'Adjā'ib al-Barr wa 'l-Bahr*, ed. A. F. Mehren, Leipzig 1923, S. 22, 215 f., 220; 'Abd al-Wāsi' b. Yahyā al-Wāsi' al-Yamānī, *Ta'rikh al-Yaman*, Kairo 1346, S. 310, 326, 331; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 221; Jomard, *Études géographiques et historiques sur l'Arabie*, in F. Mengin, *Histoire sommaire de l'Égypte sous le gouvernement de Mohammed-Aly*, Paris 1839, S. 274, 331 f., 363; C. Ritter, *Vergleichende Erdkunde v. Arabien*, I, Berlin 1846, S. 189 f., 207 f., 213, 219 f., 225, 771; A. Sprenger, *Die Post- u. Reiserouten des Orients* (Abh. K M, III/3, Leipzig 1864), S. 109; A. v. Kremer, *Über die süd-arabische Sage*, Leipzig 1866, S. 1–4; Ch. Millingen, *Notes of a Journey in Yemen*, J R G S. XLIX (1874), 118 f., 125; P. E. Botta, *Rélation d'un voyage dans l'Yémen*, Paris 1880, S. 160 ff.; A. Deflers, *Voyage au Yémen*, Paris 1889, S. 23, 25, 30; C. Landberg, *Arabica*, V, Leiden 1898, S. 115 f.; M. Hartmann, *Die arabische Frage* (Der islamische Orient, Berichte u. Forschungen, II, Leipzig 1909), S. 113, 278, 532, 537 f., 540; G. W. Bury, *The Land of Uz*, London 1911, S. XXVI f., 3 ff.; W. Schmidt, *Das südwestliche Arabien* (Angewandte Geographie, IV. Ser., 8. Heft, Frankfurt a/M. 1913), S. 16 ff.; G. W. Bury, *Arabia Infelix or the Turks in Yemen*, London 1915, S. 20, 29, 35, 40, 43, 100, 107 f., 113, 138; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, I (Osten u. Orient, hrsg. v. R. Geyer u. H. Übersberger, I. Reihe, Forschungen, Bd. IV, Wien 1922), S. 6–8, 17–24, 40–42, 53 f.; B. Moritz, *Arabien, Studien zur physikalischen u. historischen Geographie d. Landes*, Hannover 1923, S. 9, Anm. 1.

Typen der Tihāma-Araber bei G. W. Bury, *Arabia Infelix*, Taf. neben S. 28, 133, 193; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, Taf. IV, Abb. 2; Vegetationsbilder aus der Tihāma bei B. Moritz, *Arabien*, Taf. 2, Abb. 3 (Küste des Roten Meeres), 17 (West- abhang des Küstengebirges des Hidjāz); A. Musil, *The Northern Hejaz* (American Geographical Society Oriental Explorations and Studies, No. 1, New York 1926), S. 92, Fig. 32, 123, Fig. 55, 126, Fig. 56, 142, Fig. 58; G. W.



Bury, *Arabia Infelix*, Taf. bei S. 41 (Gebiet östl. v. al-Hudeida), S. 46 (Hudjeila); ders., *The Land of Uz*, Taf. bei S. 11.

(A. GROHMANN)

**TIK**, *Terminus technicus* der arabischen Musik, entspricht dem gelehrten Ausdruck *ṭā'*; auch in der dialekt-arabischen Metrik für den *Zaḡal* gebräuchlich. Dieser Ausdruck bezeichnet den kurzen matten Schlag: *a.* auf den Rand des Tamburins (bisweilen auf das daran angebrachte kleine Cymbel), *b.* auf den Rücken der geschlossenen linken Hand beim Klatschen, *c.* mit dem linken Fuss auf den Erdboden beim Tanzen.

Es ist dies einer der beiden Termini des fundamentalen metrischen Dualismus der dialekt-arabischen Volksgesänge (*Muwashshahāt*), die abgesehen von den Pausen nur ein Paar antithetischer Werte zulassen (ähnlich dem Paar „lang-kurz“ der klassischen griechisch-römischen Metrik, jedoch mit dem Vorbehalt, dass hier die Antithese auf der Intensität und nicht auf der Dauer beruht); diese beiden Termini sind *ṭā'* (gewöhnlich *tik*) und *dih* (gewöhnlich *tum*); *tik* ist der kurze matte Schlag, während *dih* der feste volle Schlag auf die gespannte Haut: *a.* auf die Mitte des Tamburins, *b.* auf die Mitte der geöffneten linken Hand beim Klatschen, *c.* mit dem rechten Fuss auf den Boden beim Tanzen.

So wie die griechisch-römische Metrik ihre Metren aus verschiedenen Folgen von Längen und Kürzen gebildet hat, so hat die arabische Volksmetrik der *Muwashshahāt* ihre besonderen rhythmischen Typen (*Durūb*) aus verschiedenen Folgen von *ṭā'* und *dihāt* gebildet, die durch Pausen unterbrochen werden. Der Rythmus *Maṣmūdī* kann z.B. folgendermassen aufgezeichnet werden:

*k, m, ṭ | k, ṭ | m, m, ṭ |*

(wobei *k* = *ṭā'*, *m* = *dih*, *ṭ* = Pause und *|* = Cäsur).

Um die Tonsätze des Liedes mit den charakteristischen Schlägen des gewählten Rythmus zusammenzutreffen zu lassen, beobachtet man folgende Regeln: 1. Jede Silbe muss mindestens auf einen Schlag (*Naḡra*) fallen, 2. man kann also einen oder mehrere *ṭā'* in die rhythmische Reihe einschalten (Einschaltung = *Ribāʿī*), 3. aber man muss gewisse Pausen beobachten, unantastbare charakteristische Cäsuren des Rythmus (erste lange Pause nach einem *dih*, andernfalls kurze Pause nach einem *ṭā'*), 4. im Gegensatz zu der klassisch-arabischen Metrik kann man offene Silben beim starken und geschlossenen beim schwachen Takt haben. Es ist somit vergebliche Mühe, wenn Martin Hartmann versucht hat, die Rythmen der *Muwashshahāt* auf die *tafāʿīl* der klassisch-arabischen Metrik zurückzuführen. Verschiedene morgenländische Tonkünstler haben Identifizierungsversuche gemacht, wobei sie Intensität und Dauer miteinander vermischten, sodass sie die arabischen *Durūb* mit den europäischen musikalischen Bezeichnungen gewaltsam in Einklang brachten. In der Tat zählt die heutige türkische Musik ein *tik* als eine Achtelnote und ein *tum* als eine Viertelnote.

*Litteratur*: Kamil Khulāʿī, *Mūsīqī sharḡī*, Kairo o. J., S. 64—77; ders., *Aghānī ʿaṣriya*, Kairo 1921; Anonym, *Maghānī miṣriya*, Kairo 1911; M. O. Guindi, *Rawḍ al-musirrāt*, Kairo 1313; Shaikh Shihāb, *Safinat al-Malak wa-Nafsiyat al-Falak*, Kairo 1309 (u. öfters), S. 9—16; die Notiz in *RM M*, XXXIX (1920), 146—50; vgl. *RE Isl.*, 1928, S. 526. (L. MASSIGNON)

**TIKRĪT**. [Siehe TAKRĪT.]

**TILIMSĀNĪ**. Viele arabische Gelehrte sind unter dieser *Nisba* bekannt, aber in den *Adab*-Büchern sind gewöhnlich die beiden folgenden gemeint:

1. ʿAFIF AL-DIN SULAIMĀN B. ALĪ B. ʿABD ALLĀH B. ʿALĪ B. YĀSĪN behauptete, von einer Familie abzustammen, die ursprünglich von al-Kūfa kam (Dhahabi in *HS. Or.* 53 liest jedoch: *Kūmī al-Aṣṭ*); nach seinen eigenen Angaben wurde er in Tilimsān (?) im Jahre 616 (1219/20) geboren. Er kam früh nach Syrien, wo er bisweilen öffentliche Ämter bekleidete, war aber auch häufig ohne Stellung. Er behauptete, dass er vierzig Mal nach Kleinasien (Rūm) als Ṣūfī in die Einsamkeit (*Khalwa*) gegangen sei, jedesmal für vierzig Tage ohne Unterbrechung; diese Behauptung zweifelt Dhahabi mit Recht an, da das Ganze 1600 aufeinanderfolgende Tage ausmacht. Zu einer Zeit versah er den Posten eines Oberaufsehers der Marktzölle (*Maks*), und als al-ʿAsʿad im Gefolge des Sultans al-Manṣūr Kālāwūn nach Damaskus kam, forderte er von ʿAfif al-Din einen Rechnungsabschluss. Als dieser nach wiederholten Ersuchen nicht aufgestellt wurde, machte er ʿAfif al-Din Vorwürfe, der darauf in Wut geriet und dem Sultan Vorstellungen zu machen wünschte, dass er gegen die Shariʿa einen koptischen Christen über Muslime gesetzt habe. Er wurde schliesslich beschwichtigt und erteilte wahrscheinlich niemals die gewünschten Abrechnungen. ʿAfif soll ein frommer Mann gewesen sein mit freundlichen Umgangsformen und einem gewissen Zug von Würde, aber er wurde immer beargwöhnt, weil, wie Dhahabi es auslegt, man niemals richtig feststellen konnte, welches seine wirklichen Meinungen waren; er wurde sogar beschuldigt, Anhänger der Nuʿairi-Sekte zu sein. Die Schwierigkeit lag in seiner Dichtung, die sprachgewandt, leicht und gefällig war, die aber, wie seine Biographen sagen, ein verborgenes Gift enthielt. Seine Gedichte, deren Sammlung (*Diwān*) sich handschriftlich im Britischen Museum, im India Office, in der Bodleiana zu Oxford und anderswo befindet, enthalten gewiss keine offenkundige Ketzerei, aber sie sind in vielen Fällen im Stil der Ṣūfī-Dichtungen an einen gedachten Gegenstand der Liebe gerichtet. Kuṭb al-Din al-Yūnīnī fand ihn angenehm im Umgang und sagt, dass er auf ʿIrfān, auf völlige Gotteserkenntnis, Anspruch mache. Dies soll er auf seinem Totenbett mit den Worten ausgedrückt haben: „Wie kann irgend jemand, der Gott kennt, ihn fürchten, und seitdem ich ihn kenne, habe ich nicht länger Furcht und bin glücklich, ihm zu begegnen“. Er starb in Damaskus am 5. Raǧab 690 (4. Juli 1291) und wurde auf dem Ṣūfī-Friedhof jener Stadt beerdigt. Ausser seinem *Diwān* verfasste er eine Anzahl von Werken über verschiedene Wissenschaften, von denen scheinbar nur seine *Risāla fī ʿIlm al-ʿArūd* (Berlin N<sup>o</sup>. 7128) noch vorhanden ist. Dhahabi erwähnt ausserdem: *Sharḥ al-Asmāʾ al-Ḥusnā*; *Sharḥ Maḳāmat al-Nafī* und einen *Sharḥ* zu den *Fuṣūṣ al-Ḥikam* des Ibn al-ʿArabī. Die Titel dieser Werke zeigen die Schule an, in der er ausgebildet wurde, und wir können mit Sicherheit annehmen, dass er ein eifriger Schüler Ibn al-ʿArabī's war.

*Litteratur*: Dhahabi, *Taʾrikḥ al-Islām*, *HS. Brit. Mus.*, *Or.* 53, *Fol.* 77v; Kutubī, *Fawāt al-Wafayāt*, I, 228; Yāfīʿi, *Mirʾāt*, Ausgabe Haidarābād, IV, 216—18; Brockelmann, *GAL*, I, 258, N<sup>o</sup>. 18.

2. Sein Sohn SHAMS AL-DĪN MUHAMMED B. SULAIMĀN, genannt *al-Shābb al-ẓarīf* (der intelligente Jüngling), wurde geboren in Kairo 661 (1262/3) und starb in jungen Jahren zwei Jahre vor seinem Vater im Radsjab 688 (Juli/Aug. 1289). Er hatte eine Stellung im Schatzamt zu Damaskus und wird als ein junger Mensch geschildert, der dem Vergnügen und Scherz sich hingab. Sein hauptsächlichster Ruhm beruht auf seinen in einem kleinen *Diwān* gesammelten Gedichten (öfters gedruckt). Diese Gedichte bestehen hauptsächlich aus kurzen Liebesgedichten in einfacher Sprache die an männliche Wesen, gelegentlich auch an fingierte Frauen gerichtet sind. Eine Šūfi-Interpretation ist möglich, aber kaum wahrscheinlich. Seine andern handschriftlich erhaltenen Dichtungen vermitteln den Eindruck, dass die Gedichte auch realistisch sind. Zwei *Khuṭba*'s in der Hs. Berlin N<sup>o</sup>. 3953 sind lustig und schlüpfrig; dasselbe scheint der Fall zu sein mit zwei andern Werken in der Hs. Berlin N<sup>o</sup>. 8594, unter dem Titel *Faṣḥat al-Masbūḥ fī Malahat al-Ma'shūḥ* und *al-Makāmat al-Hiyāva wa 'l-Shi'āziya*. Die *Maḥamat al-Ushshāḥ* in der Pariser Hs. N<sup>o</sup>. 3947 und der Damaskus-Druck einer *Maḥāma* sind vielleicht identisch mit dem letztgenannten Werke. Eine kurze Geschichte über Shams al-Dīn, die von Dhahabī in der Biographie seines Vaters berichtet wird, legt die Vermutung nahe, dass 'Afīf al-Dīn die Extravaganzen seines Sohnes als einen Schritt dahin betrachtete, ein vollendeter Šūfi mittels *Maḥāma* zu werden, aber sie waren in Wirklichkeit vielleicht eine der Ursachen seines frühen Todes.

*Litteratur:* Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām*, Hs. Brit. Mus., Or. 53, Fol. 62r; Kutubī, *Faṭwāt*, II, 263; Brockelmann, *G A L*, I, 258; I. E. Sarkis, *Dictionnaire de bibliographie arabe*, S. 187. — Ausgaben des *Diwān*, Kairo 1281 und 1308, Bairūt 1885 und 1325. Eine *Maḥāma*, Damaskus o. J., 16 S.

3. ABŪ IŠHĀQ IBRĀHĪM B. ABĪ BAKR B. 'ABD ALLĀH AL-ANŠĀRĪ wurde geboren in Tilimsān Ende Djumādā II oder am 1. Radsjab 609 (Nov. oder 27. Nov. 1212); aber als er neun Jahre alt war, nahm ihn sein Vater mit nach Granada in Spanien. Drei Jahre später zogen sie nach Malaga, und hier machte Ibrāhīm die meisten seiner Studien. Später ging er nach Sabta (Ceuta), wo er die Schwester des mālīkitischen Juristen Mālik b. al-Murāḥḥal heiratete; in dieser Stadt starb er nach 690 (1291). Er war ein erfahrener mālīkitischer Jurist, geschickt in der Abfassung von Kontrakten, und ein Dichter. Im Alter von 21 Jahren verfasste er seine *Urdjūza* über das Erbrecht, zu der zahlreiche handschriftlich erhaltene Kommentare geschrieben wurden. Seine übrigen Werke sind: 2. *Natāḥat al-Khiyār fī Musīlat al-Ghiyār*, ein Leben des Propheten in Reimen; 3. *Maḥāla fī 'l-Ba'ud*; 4. *Manẓūma fī 'l-Mawlid al-Karīm*; 5. *al-Aḥarāt*.

*Litteratur:* Ibn Farḥūn, *Dihādī*. Ausgabe Fes, S. 90; Ibn Maryam, *Bustan*, S. 55 ff.; Brockelmann, *G A L*, I, 367, N<sup>o</sup>. 6 und 385, N<sup>o</sup>. 10. (F. KRENKOW)

TILISM. [Sie TILSAM.]

TILSAM, auch *Tilsīm*, *Tilism*, *Tilasm* usw., vom griech. *τέλεσμα*, ein Talisman, d. h. eine mit astrologischen und andern magischen Zeichen versehene Inschrift oder ein mit solchen Inschriften bedeckter Gegenstand, insbesondere auch die Nachbildung von Tierkreis- und Planetenbildern

oder Tierfiguren, die als Abwehr- oder Schutzzauber dienen. Die griechische Bezeichnung der Sache ist ein Beweis für ihre Herkunft aus dem späten Hellenismus, und es sind sichtlich gnostische Gedankengänge, die in dem weitverbreiteten Gebrauch solcher Schutz- und Abwehrzauber ihren Niederschlag gefunden haben. Als der Vater der Talismane gilt der weise Balinās, der nach der Überlieferung in zahlreichen Städten Abwehrzauber gegen Stürme, Schlangen, Skorpione usw. hinterlassen hat; zahlreiche Vorschriften über die Herstellung von Talismanen werden auch dem Hermes Trismegistos zugeschrieben.

*Litteratur:* Zu der s. v. ḤAMĀ'IL angeführten Litteratur vgl. noch al-Būnī, *Shams al-Ma'ārif*, Bombay 1298; Ibn Khaldūn, *Muḥaddima*, N. F., XXI, 171–96; J. Ruska, *Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern*, Heidelberg 1919; H. Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie, Vorträge der Bibl. Warburg*, 1923; W. Gundel, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, 1922, S. 281 ff.; J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg 1926, S. 98–105; Blochet, *Études sur le gnosticisme musulman*, RSO, II–VI (1908–13); Lynn Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, New York 1923; F. Boll, *Sternglaube und Sternendeutung*, 3. Aufl., Leipzig 1926. (J. RUSKA)

TĪMĀR, türkische Militärdomäne, eine Pfründe oder genauer eine Art Lehen, dessen Besitz für den Lehnsmann die Verpflichtung nach sich zog, zu Pferde in den Krieg zu ziehen (*sefere eshmeke*) und Soldaten (oder Matrosen) zu stellen im Verhältnis zu den Einkünften aus seinem Leibgeding (*Dirlik*).

Der Lehnsmann oder „Timariot“ hieß *Timār Ṣāhibi* oder *Ehl-i Timār* oder *Timār Eri* ('Ashīk-pashazāde, ed. Giese, S. 22, 38 und 232) oder *Timār Sipāhisi* oder einfach *Sipāhi* (früher auch *Süwārī*), d. h. „Ritter“; daher auch die volkstümliche Bezeichnung *Sipāhilik* für das *Timār*.

Es gab, je nach ihrer Bedeutung, drei Arten von militärischen Lehen:

1. *Khāṣṣ* (Plur. *Khāṣṣ-lar* oder *Khawāṣṣ*) oder genauer die meisten *Khāṣṣ* der Provinzgouverneure;

2. *Zī'āmet* oder *Zē'āmet* mit einem jährlichen Einkommen (*Ḥāṣil*) von wenigstens 20 000 Aspern (*Aḳia* oder *Aḳie*);

3. *Timār*, mit einem Einkommen (*Ḥāṣil*) von höchstens 19 999 Aspern.

Im weiteren Sinne gebraucht man zuweilen *Timār* für die beiden letzten und sogar für alle drei Arten.

Man hat *Timār* oft mit „Komturei“ (Meninski, Michel Baudier, Pitton de Tournefort) übersetzt in Anlehnung an die *commendatoriae* der Malteserritter oder des Deutschen Ordens; aber diese beiden Einrichtungen sind sehr verschieden: die Komture waren ehemalige Ritter, denen man für ihre früheren Dienste das Recht übertrug, einen Teil der Einkünfte von bestimmten Ordensgütern einzuziehen.

Das Wort *Timār* hat ausserdem den Sinn „Pflege eines Kranken, eines Verrückten, eines Verwundeten oder eines Lasttieres (in der letztgenannten Bedeutung wird es im heutigen Persisch gebraucht); Verbinden; Striegeln (des Pferdes)“, daher *Timār-dī* (Ägyptisch-Arabisch: *Tamurgi*), „Krankenwärter“. Es bedeutet ferner: „Sorge für Erholung der Diener oder Sklaven (*Khālā'ik*, *Kāifa*) in frischer Luft“ und „Pflege eines Grundstücks, eines Ackerlandes, eines Weinbergs“ (Shams al-Dīn Sāmi Bey).



**Etymologie.** Leunclavius (Löwenklaus) scheint als erster das Wort mit dem griechischen *τιμάριον* „honorarium“ in Verbindung zu bringen, das seinerseits von dem griechischen *τιμή* herzuleiten wäre (Joh. Leunclavius, *Pandectes historiae turcicae*, N<sup>o</sup> 186, I, im Anhang zu den *Annales Sultanorum Othmanidarum*, Frankfurt 1596). Diese Hypothese wurde von Michel Baudier (*Histoire générale du serrail*, 1624, Kap. XVII) und von Ducange übernommen.

Unglücklicherweise hat Leunclavius das Beispiel für den Gebrauch von *τιμάριον* im Sinne von Lehen einem Texte des XVI. Jahrhunderts entnommen (es handelt sich um das *Βιβλίον ὀνομαζόμενον θησαυρὸς* von Damaskenos Stoudites; vgl. Emile Legrand, *Bibliothèque hellénique*, II [1885], S. 12). Die Zitate, das vorhergehende eingeschlossen, die Ducange in seinem *Glossarium* und dem Supplement dazu anführt, stammen, wie schon V. D. Smirnov (*Kučibey gömürdjinskiy*, St. Petersburg 1873, S. 87, Anm.) bemerkt, aus einer ebenfalls zu jungen Zeit. Sie sind alle aus der Zeit nach der osmanischen Eroberung. Die „Novellen“ der byzantinischen Kaiser verwenden zur Bezeichnung der Militärlehen nicht diesen Ausdruck, sondern *στρατιωτικὰ κτήματα* und *τοπία*. Als mehr technische Ausdrücke findet man *οἰκονομία* und später, als das Militärlehen mehr zu einer Grundherrschaft geworden war, *πρόνοια* (Ernst Stein, *Untersuchungen zur spätbyzantinischen Verfassung*, in *MOG*, II, 9).

Aber schon 1598 stellte der venezianische Senator Lazaro Soranzo (*L'Ottomano*, S. 12), allerdings ohne eine Folgerung daraus zu ziehen, dieser Erklärung die persische Etymologie *Timār* „Sorge, Besorgnis, Pflege, Wartung“ gegenüber. Man kann mit von Hammer (neuerdings auch Grzegorzewski) dieser Etymologie zustimmen, jedoch mit der Einschränkung, dass das Wort *Timār* im Persischen nie militärische Lehen bezeichnet hat und dass das türkische „Lehnswesen“ von den Byzantinern und nicht von den Persern übernommen zu sein scheint.

Nach unserer Ansicht ist das Wort *Timār* eine Kopie des byz. *πρόνοια* (*pronia*). Übrigens verläuft der Bedeutungswandel der lehnsrechtlichen Ausdrücke in den einzelnen Sprachen oft parallel. Das lateinische Sononym von *πρόνοια*, *provisiones*, franz. *provisions* (vgl. Ducange sowie Pachymeres im *Corpus script. hist. byz.*, II, 715) ist ebenfalls eine lehnsrechtliche Bezeichnung. Das lat. und spätlat. *cura* und in geringerem Masse das franz. *cure* haben fast sämtliche Bedeutungen des Wortes *Timār* (mit Ausnahme der militärischen Bedeutung): „Sorge, Besorgnis, (ärztliche) Behandlung, Landgut, Pfründe des Pfarrers“.

Über die Erklärung durch das arabische *Thimār*, Plural von *Thamar*, „Frucht“, die von Balise de Vigenère und dem Wörterbuch von Trévoux vorgeschlagen wurde, kann man hinweggehen.

Entstehung der Einrichtung. Von Hammer, der zwar dem persischen Einfluss grosse Bedeutung beimisst, Worms, der indessen einige Behauptungen seines Vorgängers richtigstellt, Belin und Tischendorf haben die Einrichtung des *Timār* als eine Anpassung an das islamische „Feudal“-System aufgefasst.

Obwohl der Geschichtsschreiber Sa'd al-Din diesen Ausdruck für Ländereien braucht, die an die *Misellem* der Türkei (s. unten) verteilt wurden, scheint es uns doch schwieriger, in den arabischen *Ikfā'* den Ursprung der türkischen *Timār* zu sehen. Was am meisten spezifisch islamisch in der tür-

kischen Grund- und Bodengesetzgebung war, war die rechtliche und politische Unterscheidung zwischen *Üshriye*- und *Kharādjiye*-Ländereien, d. h. zwischen „Zehntländereien, die mit Gewalt erobert und gegen Zahlung des Zehnten unter die Sieger verteilt waren“ und „Tributländereien, die durch Kapitulation erobert und den *Zimmi's* (*Dhimmi*) oder Ungläubigen gegen Entrichtung eines Tribüts überlassen waren“. Nun konnten die Militärlehen, wie Belin selbst schreibt (*Prop. foncière*, N<sup>o</sup> 303), aus jedem beliebigen Grund und Boden gebildet werden, und nur durch eine recht kühne Auslegung haben einige Rechtsgelehrte sie den *Kharādjiye*-Ländern gleichgestellt, die als *Wakf* für militärische Zwecke gestiftet wurden (*ebd.*, N<sup>o</sup> 298). Die Juristen der — ziemlich späten — Zeit Solimans des Prächtigen hatten einige Mühe, die eigentlichen Domanialländer genau zu definieren (vgl. Steeg und Padel, S. 19—20, und vor allem *M T M*, S. 50—8 [türk. Text]; Hammer, I, 342 ff. [deutsche Übers.]; *J A*, 1844, S. 68 ff.). Mit Recht wies Voltaire darauf hin, dass die Türken den Brauch der *Timār* nicht von den arabischen *Khalifen* entlehnt haben (*Essai des mœurs*, Kap. XCI).

Die Hypothese eines persischen Ursprungs scheint aber ebensowenig haltbar. Kremer (*Culturgeschichte des Orients*, I, 109—10) hat nachgewiesen, dass die Perser in keiner Weise am arabischen Lehnswesen beteiligt waren. Hammer übertreibt gewiss, wenn er dem persischen Einfluss die Bildung der byzantinischen und türkischen Militärlehen zuschreibt. Sicherlich haben alle drei Nationen eine gemeinsame Erscheinung aufzuweisen, nämlich Lehnsritter, die mit Panzern bewaffnet waren (siehe für Persien: Cl. Huart, *La Perse antique*, Paris 1925, S. 184, 204). Es ist allerdings möglich, dass diese Panzer persischen Ursprungs waren (eine Novelle des Nikephoros Phokas scheint sie als eine Neuerung hinzustellen), aber das ist nur ein nebensächlicher Umstand.

Uns erscheint es viel natürlicher, anzunehmen, dass die Türken die vorgefundene byzantinische Einrichtung nachgeahmt oder vielleicht sogar beibehalten haben. Eine Bestätigung dafür könnte die Tatsache sein, dass es bei ihnen Lehnsgrüter mit der Verpflichtung zum Seedienst gab, neben Lehnsgrütern, die Reiter zu stellen hatten. Ebenso war es bei den Byzantinern der Fall (Gförer, *Byzantinische Geschichte*, III, 21).

Es gehört hier nicht hin, zu untersuchen, welche Beziehungen zwischen den byzantinischen Militärlehen und den römischen *beneficia* oder den germanischen Soldatenkolonien bestanden. (Siehe über die gepanzerten Ritter von Byzanz: Gustave Schlumberger, *Un Empereur byzantin au X<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1923, S. 40 und S. 288, und über das griechische Militärlehnswesen: Rambaud, *L'Empire grec au dixième siècle*, 1870, das Kapitel *La féodalité dans l'Empire grec; les fiefs militaires*; *L'histoire générale*, hrsg. von Lavisse und Rambaud, I, 668 ff., Kap. XIII von C. Bayet; Zachariae von Lingenthal, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, Berlin 1892, S. 271 ff.; Gaignerot, *Des bénéfices militaires dans l'empire romain et spécialement en Orient et au X<sup>ème</sup> siècle*, Bordeaux 1898, S. 81, 89; Testaud, *Des rapports des puissances et des petits propriétaires ruraux dans l'empire byzantin au X<sup>ème</sup> siècle*, Bordeaux 1898, S. 75 ff.; Ernst Stein, *a. a. O.*; Joh. Leunclavius, *Juris Graecoromani tomus duo*, Frankfurt 1596; siehe auch die Arbeiten von Meursius, von Mortreuil und das

Litteraturverzeichnis zu dem Artikel *beneficium* im *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* von Daremberg und Saglio).

Welchen Einfluss die Seldjuken Kleinasien auf die Einrichtung der *Timär* hatten, ist ebenso unbekannt wie ihre militärische Organisation (siehe indessen, was Köprülü-zâde Mehmed Fu'ad in *MTM*, N<sup>o</sup>. 5, S. 213—14 darüber sagt).

Die Bildung der osmanischen Militärlehen und ihre Gesetzgebung. Über die Verwaltungstätigkeit der ersten *Bey's* oder osmanischen Herrscher sind wir schlecht unterrichtet. Man schreibt dem Begründer der Dynastie, 'Othmān, folgende Worte zu: „Wen ich mit einem Lehen bedacht habe, darf desselben nicht ohne rechtskräftigen Grund beraubt werden; wenn er stirbt, folgt ihm sein Sohn; wenn er noch zu jung ist, sollen seine Diener ihn im Kriege vertreten, bis er fähig ist, Waffen zu tragen“.

Unter Orkhān gründete 'Alā' al-Dīn ein Reiterkorps, das *Müsellem* „Steuerfreie“ hieß; diese erhielten in Friedenszeiten steuerfreie Ländereien. Sie scheinen zum Teil wenigstens in der *Timär*-Organisation aufgegangen zu sein (siehe über diese Miliz: Belin, *Fiefs milit.*, S. 30—40; Grzegorzewski, S. 45; Marsigli; ein *Firmān*, der sich auf sie bezieht: Paris, Nationalbibl., *Suppl. turc*, 79, 1<sup>o</sup> am Ende).

Murād I., unterstützt von Timurtash Pasha, dem Beyler-bey von Rumili, erliess im Jahre 1375 ein *Kānūn*, der den Unterschied zwischen kleinen *Timār's* und *Ziāmet's* festlegte (Paris, Nationalbibl., *Suppl. turc*, 68, Fol. 63).

Mehmed II. anordnete im Jahre 881 (1476/7) eine bessere Führung der Register (*Defter*) über die Militärlehen. Verhältnismässig wenig ist von diesen Lehnsgütern in dem *Kānūn-nāme* desselben Herrschers die Rede (veröffentlicht als Beilage zu *T O E M*, Jhrg. 1330; vgl. Hammer, *Staatsverfassung*, S. 87—101; Katalog der Hss. in Wien, N<sup>o</sup>. 1820, 3<sup>o</sup> und 1813, 3<sup>o</sup>). Der Verwaltungsapparat für die Lehnsgüter (die *Sipāh Yasādjīlārī*) erscheint in diesem *Kānūn-nāme* bereits als ein vollständig durchgebildeter Organismus in den Provinzen. Dies waren die *Timār Defterdārī*, die aus den '*Ulūfeli Müteferrika* für die einfachen *Timār's* und aus den *Defter Ketkhudāsī* (*K'ahiasī*) für die *Ziāmet's* hervorgingen. Die einen wie die andern unterstanden dem *Defter Emini*, der seinerseits dem *Defterdār* des Reiches unterstellt war (siehe den eben erwähnten *Kānūn*, S. 19; von Hammer, S. 93 und Belin, *Fiefs milit.*, S. 44). Man findet auch einzelne Bestimmungen für die *Timarioten* oder *Djebeliyān* in einem andern *Kānūn* Mehmed's II. (ed. F. Kraelitz-Greifenhorst, in *M O G*, I, 13, 48). Seinem Inhalt nach steht dieser *Kānūn* dem unten genannten *Kānūn* N<sup>o</sup>. 1 (vgl. die *Litteratur*) sehr nahe.

Man schreibt die *Timär*-Organisation Sulaimān dem Prächtigen zu; aber es ist wahrscheinlich, dass er lediglich die schon vorhandenen Vorschriften kodifizieren liess. Er hat jedenfalls den Gouverneuren untersagt, über verhältnismässig bedeutende *Timār's*, über sogenannte *Tezkereli*, zu verfügen (siehe weiter unten). Von diesem Herrscher an erscheinen die recht zahlreichen Gesetzsammlungen (*Kānūn. Kānūn-nāme. Kānūn-nāme-i Al-i 'Othmān, Kānūn-i sultāni*) oder Gesetzbücher, die von dem *Nishāndjī* (seltener von dem *Defterdār* und dem *Defter Emini*) unter immer stärkerer Mitwirkung des *Shaikh al-Islām* ausgearbeitet wurden

(siehe die *Litteratur* am Schluss dieses Artikels).

Aus diesen Gesetzen geht der rein agrarische Charakter des *Timär* hervor. Die *Miri*- oder Domanialländereien, aus denen sie bestanden, waren Felder, die um die Dörfer herum lagen, während die städtischen Häuser das Eigentum (*Mülk*) von Privatpersonen waren (*MTM*, S. 54). Besser gesagt, jedes Land unter dem Pfluge, sogar in einem Garten oder Weinberg, der einem *Raya* gehörte, wurde Domänenbesitz und zahlte dem *Sipāhī* Zinsen (*MTM*, S. 87; vgl. *J A*, 1844, S. 87).

Die *Timär* vom militärischen Standpunkt. Man weiss, dass die Türken früher als die Westmächte über ein gut organisiertes Heer verfügten. Am Anfang des XIX. Jahrhunderts, d. h. kurz vor dem Verschwinden des *Timär* bestand es aus folgenden Teilen:

1. Das stehende und verfügbare Heer erhielt einen festen Sold ('*Ulūfe*) aus dem Staatsschatz. Es hiess *Kapu* (*Kapī-kulu*) „Diener der Pforte (des Sultans)“ und umfasste Janitscharen, Artilleristen (*Topdjī*), Bombardiere (*Kumbaradjī*), Minierer (*Laghimdjī*), Genietruppen (*Mehendis*), Feuerwehrlente (*Tulumbadjī*), Feuerwerker (*Djebedjī*), Reiter (*Sipāhī*, nicht mit den *Timarioten* zu verwechseln) und *Çavuşh*.

2. Die *Topraklı*-Kavallerie oder Lehnstruppen.

3. Die *Seratkulu* (*Serhadd-kulu*) oder „Grenztruppen“. Sie wurden gewöhnlich mit Unterbrechungen und vor allem im Augenblick einer ersten Gefahr einberufen und besoldet und umfassten als Kavallerie die *Gönüllü* (*Gömüllü*) „Freiwillige“ oder schwere Kavallerie der Kriegsschauplätze, die *Beshli* (*Beshli*) oder Kavallerie der Garnisonen (die nach Montecuculli den ungarischen Husaren entsprachen) und die *Delī* (*Delil*) oder Freibeuter, und als Infanterie die '*Azab* (*Azap*) oder Kerntuppen der Garnisonen (die nach Montecuculli den ungarischen Heiducken entsprachen), die *Seimen* oder freiwillige Bauernsoldaten, die wie die Dragoner zu Fuss und zu Pferde kämpften und zur Bewachung des Trosses bei der Kavallerie verwendet wurden, und die *Müsellem* oder Pioniere.

4. Die *yerli Kulu* oder „Lokaltruppen“ der Pasha's, Sandjak-bey's und *Ayān*. Grundsätzlich wurden sie mit besonderer Genehmigung der Pforte ausgehoben; oft jedoch missbräuchlich ausgehoben, haben sie es einigen ehrgeizigen Pasha's ermöglicht, sich zu erheben (z. B. 'Ali von Tebelen, *Djezzār*, *Mustafā Bairakdār*). Mit Recht oder Unrecht verwechselt man sie zuweilen mit den Vorhinerwähnten; einige (Ahmed Rāsim) rechnen unter die *yerli Kulu* die schon genannten *Azap*, *Seimen* und *Müsellem* und fügen noch hinzu: die *Tüfenkdjī* „Füsiliere“, *Idjārelī* „Artilleristen in den Grenzfestungen“ und sogar die *Laghimdjī*.

Zur zweiten Gattung, den *Topraklı* „Territorialtruppen“, zählen die Lehnslente, die Inhaber eines *Timär*. Juchereau de Saint-Denys vergleicht sie mit dem „Adelsaufgebot in den ehemaligen Feudalmonarchien“ des Abendlandes.

Zwischen diesen Militärgattungen gab es keine festen Scheidewände. Janitscharen konnten ein *Timär* erhalten. Andererseits gab es in den Grenzprovinzen *Timarioten*, und eins der Mittel — für den, der nicht der Sohn eines *Sipāhī* oder *Djebeli* war, das einzige gesetzlich zulässige Mittel — bestand gerade darin, als „Freiwilliger“ (*Gönüllü*) „an die Grenzen“ zu gehen, um hier sich auszuzeichnen. Der *Serdār* oder Oberkommandierende hatte die Befugnis, auf dem Schlachtfeld sogar die *Timär's*



zu verteilen, die infolge von Verlusten der Armee vakant waren, sowie verdienstvolle Freiwillige als *Yoldash* anzunehmen (vgl. Belin, *Fiefs milit.*, Sonderabzug, S. 65; Abesci, S. 23; Louise Sw.-Belloc, *Bonaparte et les Grecs*, Paris 1826, S. 109; Deny, *Sommaire des Archives turques du Caire*, S. 27, Anm. 1).

Man sagt gewöhnlich, die hauptsächliche militärische Verpflichtung der Timarioten hätte darin bestanden, dass die nur mit einem *Kılıd* („Säbel“) genannten Minimum Dotierten persönlich in den Krieg zu ziehen oder, wenn es nicht möglich war, einen Ersatzmann zu schicken hatten und dass die Besserdotierten einen oder mehrere *Djebeli* zu stellen hatten.

Die Dinge scheinen nicht so einfach gelegen zu haben. Der Timariot musste sich selbst mit einer Rüstung stellen. Er war also auch ein *Djebeli* (*kendü Djebeli*, heisst es im *Kānūn*; TOEM, Beil., S. 11), und das war der Fall bei den weniger Reichen (1000 Aspern nach dem obigen *Kānūn*, der übrigens abgeändert werden konnte). Alle andern mussten auch ihren *Ghulām* („Waffendie-ner“) und ein Zelt mitbringen (Tournfort, S. 319, spricht hier ebenfalls von Zelten). Die Besserdotierten mussten ausserdem einen oder mehrere *Djebeli* und Zelte in reicherer Ausführung mit sich führen.

Pétis de La Croix sagt in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung des *Naṣīhat-nāme* (S. 88), dass die *Djebeli* „bewaffnete und mit Rüstungen versehene Soldaten waren . . . . . die bei der Artillerie und im Laufgraben Dienst taten und die Erde forttrugen, welche die Janitscharen aushoben“; Tournfort (S. 320) schreibt, dass die Timarioten „verpflichtet sind, ihre Reiter mit Köben auszurüsten, in denen sie Erde herbeizuschaffen hatten, um die Laufgräben zuzuschütten“. In der Armee gab es einen *Djebeli Aghāsi*, der die Ausrüstung der *Djebeli* prüft (vgl. Grzegorzewski, Urkunde, N<sup>o</sup> 100). Pouqueville (*Voyage dans la Grèce*, S. 10) vermutet einen etymologischen Zusammenhang zwischen dem französischen Wort *Gabelou* („Steuerbeamter“) und *Djebeli*!

Einzelheiten über die Bewaffnung der Timarioten sind bei Abesci (S. 18) zu finden. Tournfort (S. 320) schreibt ferner: „Diese Kavallerie ist besser diszipliniert als die eigentlichen Spahis, obgleich die Spahis gewandter und kräftiger sind; diese kämpfen nur in Rotten mit den ältesten Reitern an ihrer Spitze, während die Zaims und die Timarioten in Regimenten eingeteilt sind und unter dem Kommando der Pashas von Obersten befehligt werden“.

Die Rangordnung der Militärlehen; *Khāss* der Provinzgouverneure. Es bestand in der Tat, wie aus der eben angeführten Äusserung Tournforts hervorgeht, eine ziemlich enge Beziehung zwischen der Verwaltungsorganisation der Provinzen und den Lehnsleuten. Die Lehnsleute der ersten Gattung (die Inhaber von *Khāss*) fielen sogar mit den Provinzgouverneuren zusammen.

Daraus darf man aber nicht schliessen, dass es in allen Provinzen *Ziāmet*'s und *Timār*'s gab. In den Mediatbesitzungen wie der Krim, den Donaufürstentümern, den Barbareskenregentschaften war das *Timār* unbekannt; ebenso in einigen Provinzen an der Peripherie, wie in Ägypten, Baghdād, Kreta, Cypern, Varad, Caffa (Keffe). — Ewliyā Celebi berichtet, dass es auf der Halbinsel Morea

keine gab (mit Ausnahme auf einigen benachbarten Inseln); aber eine gegenteilige Angabe findet man bei Pouqueville, *Voyage dans la Grèce*, S. 12.

Die osmanischen Autoren unterscheiden in dieser Hinsicht zwischen den Provinzen, die als *sālyāne* (Persisch „jährlich“) verwaltet wurden (*sālyāne ile zaft olunun* oder s. i. *mazbūt eyālet*), und den *Khāss*-Provinzen. Die ersteren waren im Besitz der Gouverneure entweder als völliges Eigentum (*Mülkiyet*, *Odjaklık* oder *Yurtluk*) wie die Mediatprovinzen oder wie die 5 kurdischen Sandjak's (*hükümet*) von den 19 Sandjak's des Wilāyet Diyarbēkr oder gegen ein jährliches Pachtgeld (*iltizām ile* oder *senewi iltizām ile*; daher das Wort *sālyāne*). Nach diesem System wurde das Gehalt der Gouverneure aus den Einnahmen der Provinzkassen vorweggenommen [oder aus der *Irsaliye* („Sendung“), die nach Abzug der Gehälter und des Soldes für die Truppen die für Konstantinopel bestimmte *Khazine* (türk. *Khazna* „Schatz“) bildete], ohne dass der *Beylerbeyi* (Vizekönig) „das Geringste von den Leuten eintreiben konnte“ (Marsigli), wogegen die Gouverneure als *Khāss*-Inhaber den Zehnten (*Üşür*, Pl. *A'shār*) in diesen Lehen erhoben.

Diese Unterscheidung darf nicht zu wörtlich genommen werden. Einige *Sālyāne*-Gouverneure besaßen in der Tat *Khāss*, und alle *Khāss* waren nicht Militärlehen. Der *Khān* der Krim z. B. erhielt auf Grund eines *Khāss* 1 200 000 Aspern aus den Zöllen von Caffa. Andererseits gab es in der gleichen Provinz verschiedenartige Sandjak's; die einen waren *Sālyāne*, die andern *Khāss*; so z. B. in den Provinzen Faghādā, Cypern (schon als *Khāss*-Provinz genannt), Damaskus, Aleppo, Čıldır, ohne das *Eyālet* des *Kapudan Pasha* mitzuzählen. Die Unterscheidung zwischen *Sālyāne* und *Khāss*-Provinzen erscheint also richtiger, wenn es sich um Sandjak's und nicht um *Eyālet*'s als Ganze handelt.

Der Begriff *Khāss* fällt also nicht mit dem Begriff „Militärlehen“ zusammen. Er weicht also namentlich insofern davon ab, als das *Khāss* nicht mit der Person, sondern mit dem Amt (des Gouverneurs) verbunden war. So verhielt es sich wenigstens, seitdem unter Murād III. die Sandjak-beyi nicht mehr unabsetzbar waren (vgl. Belin, *Prop. fonc.*, N<sup>o</sup> 313). Der Sultan hatte ebenfalls seine regulären Privat-*Khāss*, die *Khāss-i hümāyūn*.

Mit diesem Vorbehalt waren die Lehnsleute der ersten Gattung durch zwei Gruppen hoher Beamten vertreten, den *Beylerbeyi* und den *Sandjak-beyi*, die alle Inhaber von *Khāss* waren.

Die *Beylerbeyi* (s. Deny, *Sommaire des arch. turques du Caire*, S. 41—52) hatten *Khāss*, deren jährliche Einkünfte zwischen 650 000 Aspern (Morea) und 1 200 700 Aspern (*Kapudan Pasha*) schwankten und dem Range der Provinz angepasst waren (d. h. grundsätzlich nach der Anciennität ihrer Eroberung). Die *Khāss*, deren Einkünfte eine Million erreichten oder überstiegen, waren Rumelien, Anatolien, Damaskus, Erzerüm, Diyarbēkr, Wān, Shehrizūr, das Khānat der Krim, Baghdād, Bašra, Habesh, Ägypten, und um je 100 Aspern sinkend: Rhodos, Cypern, Algier, Tunis, Tripolis in der Barberei (wahrscheinlich existierten einige dieser *Khāss* nur auf dem Papier).

Jeder *Beylerbeyi* musste für je 5 000 Aspern seines Einkommens einen *mükemmel Djebeli* stellen. Marsigli fügt hinzu, dass bestimmte Teile dieses Einkommens frei von militärischer Verpflichtung waren.

Die *Beylerbeyi* konnten selbst *Berāt*'s ausstellen

und kleine Timär's (*tezkeresi*) verleihen (siehe weiter unten).

Wenn ein Vizekönig starb, verlieh der Staat an elf seiner Diener Timär's.

Die *Sandjak-beyi* hatten grundsätzlich ein *Ali*, von mindestens 200 000 Aspern jährlich. Tatsächlich aber findet man in den Listen bei 'Ain-i 'Ali Sandjak's mit geringeren Einkünften.

Wenn der neue Inhaber ein Palastoffizier war (man sagte dann: „in ein Sandjak hinausgehen“, *Sandjagha İkmak*), war der Mindestsatz höher und dem Range angepasst. Für den Agha der Janitscharen war er am höchsten, nämlich 500 000 Aspern.

Die Zulagen oder *Terakki* für die Lehen der *Sandjak-beyi* waren so gestaffelt, dass auf je 1 000 Aspern Einkünfte 100 Aspern kamen (d. h. 10<sup>0/10</sup>).

Wenn ein vakantes Lehen einem *Sandjak-beyi* übertragen wurde, der noch keinen Anspruch auf die gesamten Einkünfte dieses Lehens hatte, fiel der Überschuss an das *Mevkuf* (wurde vom Staat zurückbehalten) und wurde den Janitscharen zugewiesen, die Anspruch auf ein Timär hatten. Später konnte dann das *Khāss* in seiner vollen Höhe zugunsten des gleichen Inhabers wiederhergestellt werden, und die Timarioten, die auf diese Weise enteignet wurden, erhielten Entschädigungen. Dies System vermied die Zerstückelung der Domänen.

Die *Sandjak-beyi* rangierten nach dem Werte ihrer *Khāss*, aber die früheren Grossweziere hatten stets den Vortritt vor den anderen.

Die *Sandjak-beyi* mussten ebenfalls für je 5 000 Aspern einen *mükemmel Djebeli* stellen.

Wenn ein *Sandjak-beyi* starb, verlieh der Staat an sechs seiner Diener Timär's.

Man brauchte kein *Sandjak-beyi* zu sein, um ein *Khāss* zu erhalten.

Welches war die untere Grenze für ein *Khāss*? Die Verfasser von türkischen Handbüchern der Geschichte des osmanischen Reiches schreiben, dass das *Khāss* eine Domäne von mindestens 100 000 Aspern war, die den *Ümarā* verliehen wurde (*Ümarā*, Plural von *Emir*, einem Synonym von *Bey*, das für die *Sandjak-beyi* und im Gegensatz zu den Weziern oder Pasha's mit drei Rossschweiften auch für die einfachen *Beylerbeyi* oder Pasha's mit zwei Rossschweiften gebraucht wurde; heute bezeichnet *Beg* die höheren Offiziere im Gegensatz zu den Generälen oder Pasha's). Obgleich dieser feste Satz von 100 000 Aspern anderwärts bestätigt wird (Tournefort, S. 319), ist er wahrscheinlich erst spät festgelegt worden. Man findet in der Tat in den Listen bei 'Ain-i 'Ali Efendi geringere *Khāss* (für die *Defterdare* der Wilāyets). Wenn man nach der Höhe der *Kalemīye*-Gebühren (s. weiter unten) urteilt, die für ein *Khāss* bezahlt wurden, so muss das Minimum an Einkünften aus einem *Khāss* ursprünglich 60 000 Aspern betragen haben.

*Ziāmet* oder *Zeāmet*. Jedes *Ziāmet*-Lehen hatte mindestens 20 000 Aspern Einkünfte, ein Minimum, das beim Übergang an einen Erben oder an einen anderen Inhaber nicht beschränkt oder zerstückt werden konnte. Dies Minimum hiess *Kāllıdj Ziāmet*. Der Überschuss, so bedeutend er auch sein mochte, hiess *Hisse* oder „Anteil“.

Jedes *Ziāmet*, das im Register (*İdyāl*) als unreduzierbar aufgeführt war, hiess daher *ıdyāllı* im Gegensatz zu *hisseli* („in Teile zerlegbar“) (Belin, *Fiefs milit.*, S. 55–7). Ebenso war es nach Marsigli, S. 96–7, beim Timär.

Die Lehnsmannen der *Ziāmet* hiessen *Za'im*, Plural *Zu'amā* „Führer“.

Ein *Za'im* musste sich persönlich in den Krieg begeben und für jede volle 5 000 Aspern, welche die 20 000 Aspern des *Kāllıdj Ziāmet* überschritten, einen *Djebeli* stellen. Betrug der Überschuss 4 999 Aspern, so blieb er frei.

Ein *Za'im*, der in der Hauptstadt eines *Kazā* seinen Wohnsitz hatte, wurde gewöhnlich *Şu-bashı*.

Nach den modernen türkischen Autoren sowie nach Tournefort war das Maximum für ein *Ziāmet* 99 999 Aspern; aber einige *Defter Kāh'ası* verfügten über *Ziāmet*'s mit höheren Einkünften (die Listen bei 'Ain-i 'Ali). Grzegorzewski gibt als Maximum 50 000 Aspern an. Wahrscheinlich betrug es nach dem, was wir oben über die *Khāss* gesagt haben, ursprünglich 59 999 Aspern.

Timär. Es gab zwei Arten:

1. *tezkereli*, durch *Berāt-i sultānı* übertragen nach Einsicht eines Zeugnisses (*Tezkere* oder *Mir-nirān Tezkeresi*), das vom *Beylerbeyi* oder Vize-König ausgestellt wurde (*Tezkere*-Formulare siehe unter den Urkunden bei Grzegorzewski, N<sup>o</sup>. 75, 78, 87, 91, 100, 102 und 106).

2. *tezkeresiz*; es konnte durch einfachen *Berāt* eines *Beylerbeyi*, d. h. „ohne Zeugnis“, an einen Lehnsmann übertragen werden, der schon ein Lehen besass oder besessen hatte; die Bewilligung eines ersten Timär sollte stets durch kaiserlichen *Berāt* erfolgen oder wenigstens bestätigt werden.

Die festen unverkürzbaren Minimalsätze (*Kāllıdj*) der beiden Timär-Gattungen wechselten je nach den Provinzen, aber der Satz eines *tezkereli Timär* war stets höher als das eines *tezkeresiz Timär*. Sie betrugen 6 000 bzw. 3 000 Aspern in den *Beylerbeylik* Rumelien, Bude, Bosnien und Temesvar und 5 000 (oder 3 000 oder 6 000) bzw. 2 000 Aspern anderwärts.

Der Timariot war für sein *Kāllıdj* zum persönlichen Dienst verpflichtet und musste für eine bestimmte überschüssige Summe einen *Djebeli* stellen. Nach 'Ain-i 'Ali musste der Timariot in Rumelien für je 3 000 Aspern einen *Djebeli* stellen, was einem *Kāllıdj* entspricht; aber es gab anscheinend eine freie Grundsumme von 10 000 Aspern. In Analogie dazu ist für den übrigen Teil des Reiches anzunehmen, dass man für je 2 000 Aspern einen *Djebeli* zu stellen hatte. Diese Bestimmungen bedeuten übrigens eine grosse Vereinfachung gegenüber dem Stand der Dinge, wie sie von dem sogenannten *Kānūn-nāme* des Seyidi Bey (S. 11) vorausgesetzt werden (Marsigli gibt 5 000 Aspern für die *Za'im* an).

Man bezeichnete mit *Eshkūn* (oder *Esh-kin* oder *Esh-kin-dji*) *Timārı* „Kriegertimar“ (von dem schon erwähnten Verb *esh-mek*) ein Lehen, das im Falle der Mobilmachung zu unmittelbarem persönlichem Dienst verpflichtete. Man stellte die *Eshkindji Timārıları* einerseits den *Benewbet* (*Benöbet*) *Timārıları* gegenüber, die mehreren Personen gehörten, die der Reihe nach zum Dienst verpflichtet waren, und andererseits den *Mustahfiz Timārıları*, (weniger zahlreichen) Lehen, die Nichtkämpfern, wie dem *Imām* oder *Mu'eddhin* einer Moschee in den Grenzstädten, oder solchen Personen bewilligt wurden, die damit betraut waren, im Palast für die Jagdvögel oder für die Mundvorräte zu sorgen.

Es wäre angebracht, das Verhältnis zwischen den letztgenannten Timär's und den *gedikli* (*gedikli*) oder „privilegierten“ Lehen (*Ziāmet* oder *Timār*) zu bestimmen; deren Inhaber waren nur dann verpflichtet, Dienst zu tun, wenn der Gross-



wiezir sich persönlich an die Spitze des Heeres stellte (Belin, *Propr. foncière*, N<sup>o</sup> 357; Em. Legrand, *Épigrammes daces par Constantin Dupontes*, Paris 1881, II, 62—3). Bevor man über ein vakantes (*mahlül*) Timär verfügte, musste man sich vergewissern, ob es nicht in den besonderen Register der *gedikli Timär* eingetragen war (vgl. die Formel *gedikli kaydında devil-ise*, Urkunde N<sup>o</sup> 78 und 100 bei Grzegorzewski). Der beschränkte Kreis von Personen, die in der Regel ein *gedikli Ziamet* erhielten, waren die *Dergâh-i âli Müteferrikalarî* (junge Edelleute), die *D. 'a. Çavuşlarî*, die *Divân Kâtibleri* und die *Defter-khakanî Kâtibleri* (M T M, S. 543; Djewdet, I, 313). Sie erhielten auch den Sold eines kleinen *Küznamçedji* (Hammer, *Staatsverfassung*, II, 54 und *Kânün*, Ausgabe von 1330, S. 21 Anm.).

In der Blütezeit stellten die Lehnsmannen nach Koçu Bey mehr Leute, als sie verpflichtet waren, und die Timarioten hatten den Ehrgeiz *Za'im* zu werden, indem sie z. B. fünfzehn Gefangene (*Dil*) machten oder ebensoviel Köpfe (*Kolle*) brachten.

Grundsätzlich wurden die Timär's nur Muslimen verliehen, aber es gab zur Zeit der Eroberung Ausnahmen; christliche Lehnsmannen wurden im Besitz ihrer Güter belassen (vgl. für Serbien: Grzegorzewski, S. 62 und für Morea: Pouqueville, a. a. O.).

Die militärischen Kommandostellen für die Lehen. Den Oberbefehl über die Lehnsmannen hatten die Provinzgouverneure (selbst grosse Lehnsmannen), und so dürfte der Titel *Mir-livā* (ein zweiter Titel neben dem eines *Sandjak-beyi*) zu dem eines Brigadegenerals geworden sein.

Unter dem Befehl dieser Generale standen Offiziere, die mit der Mobilisierung und wahrscheinlich auch mit der Befehlsgewalt der Lehnsmannen betraut waren, und zwar:

1. Die *Alay-beyi*, etwa Oberste, die von den Lehnsmannen eines *Sandjak* gewählt wurden. Sie hatten das Recht auf Trommel und Fahne (der *Bayrakdār* oder „Fahnenträger“ entsprach etwa dem Oberstleutnant und der *Çavuş* etwa dem Major).

2. Die *Çeri-bashî* und *Su-bashî*. Diese beiden Worte scheinen, wie man beobachtet hat, dieselben Offiziere zu bezeichnen (in der Tat ist *Su* [früher *Sü*] ein Synonym von *Çeri* „Armee, Truppe“). Es war für jeden Kanton (*Kazā* oder *Nahiye*) einer vorhanden. Die *Su-bashî* waren in Friedenszeiten Polizeioffiziere.

Die Türken verwechselten oft die *Su-bashî* und die *Woywoda* (ein Äquivalent für dasselbe Wort, das aus dem Slawischen entlehnt ist), unterschieden aber die *Su-bashî* des Fiskus (*mîrî Su-bashîlarî*) von den S. der Timär's (*Ehl-i Timär Su-bashîlarî*) (siehe den *Kânün*, Ausgabe 1330, S. 28).

Aus den *Çeri Sürüdjülerî* (von dem Verb *sürmek* „eine Herde oder Truppe vor sich hertreiben“) hat Belin in Symmetrie zu den Vorhergehenden Führer von Zehnen gemacht; aber es handelt sich dabei nicht um Offiziere eines Truppenkörpers, sondern um Militärpersonen, die wie unsere heutigen Gendarme Ungehorsame zum Heere zurückzubringen hatten (vgl. die Urkunden N<sup>o</sup> 85 und 72 bei Grzegorzewski).

Im Falle der Mobilmachung richtete der Sultan an die betreffenden *Beylerbeyi* einen Firmān, in dem er ihnen befahl, das Aufgebot der *Za'im* und der *Sipāhî* einzuberufen (vgl. das Beispiel eines solchen Firmān im *Naşihat-nāme*, Übers. Pétis de la Croix, S. 35—6; das gleiche Werk, S. 8, sieht

eine Summe von 2 000 *Yük* d. h. 100 000 Aspern für Vergütungen vor, die man der Sitte gemäss in derartigen Fällen der Miliz, besonders den *Za'im* und den Timarioten gab).

Die Verwaltung der Militärlehen. Es war oben die Rede von den Verwaltungsbeamten, welche die Verteilung dieser Lehen zu überwachen hatten. Diese Schreiber, die man auch *Wilāyet Muḥarrirleri* („Provinzschreiber“) nannte, führten die Register, das sogenannte *Idjmal*, ein „kurzgefasstes“ statistisches Verzeichnis der Lehen, und das sogenannte *Mufaşsal*, ein „ausführliches“ Verzeichnis der Lehen. In ein anderes Buch, das *Rûnâme* („Tagebuch“), wurden alle *Berāt's* oder Lehnbestellungen eingetragen. Die Feldheere führten diese Listen mit sich (wahrscheinlich eine zweite Ausfertigung), um auf dem Schlachtfelde erforderlichenfalls ein Timär verleihen zu können (vgl. die Urkunden N<sup>o</sup> 78, 100 und 102 bei Grzegorzewski).

In den türkischen Archiven liegen Timär-Verzeichnisse, die bis auf den „Eroberer“ zurückgehen und die man näher untersuchen sollte; vgl. unsern Artikel in *Histoire et historiens depuis cinquante ans* (*Bibliothèque de la Revue historique*), Paris 1927, Bd. I, Türkei.

Die *Berāt's* für Lehen waren einer Kanzlei- oder Federgebühr (*Kālemiye*) unterworfen, die von dem *Kiağhat Emîni* eingezogen wurde. Sie betrug 40/10: 120 Aspern für die Inhaber eines Timär von 3 000 Aspern, 800 Aspern für die *Za'im*, 15 000 Aspern für ein *Khāss* (wir haben diese Zahl benutzt, um die ursprünglichen Mindesteinkünfte eines *Khāss* mit Wahrscheinlichkeit feststellen zu können). Die *Berāt's* wurden nach allgemeinem Brauch jährlich erneuert (*Tedjdid-i Berāt*), und jedes Jahr waren dieselben *Kālemiye*-Gebühren zu entrichten (vgl. *Naşihat-nāme*, S. 41, 78, 79).

Es würde zu weit führen, hier die Bestimmungen darzulegen, die aufgestellt waren, um den Heimfall eines Timär an Personen sicherzustellen, die zum Militärdienst geeignet waren und die vorzugsweise Söhne oder Nachkommen eines Lehnsmannes (*Sipāhî-zāde*, im Plural *Ebnā-i Sipāhiyān*) oder eines erprobten *Djebeli* sein sollten. Ihre Abstammung wurde durch das Zeugnis von zehn Timarioten nachgewiesen (Koçu Bey).

Wenn ein Timariot dem Heeresdienst keine Folge leistete, wurde er „abgesetzt“ (*ma'zûl*), d. h. man entzog ihm zeitweise (für ein oder zwei Jahre) oder auch endgültig sein Timär, was *dir-lyi 'a'llnmağ* genannt wurde. Jedes Timär, das durch Erbenlosigkeit oder Nichterfüllung der Verpflichtungen vakant (*mahlül*) wurde, fiel (*dişh-mek*) als zurückbehaltenes (*mevķuf*) an den *Mevķufâtîdji* (oder *Mevķufâtî*), einen Beamten, der die Einkünfte bis zur neuen Verleihung einzog.

Die *Sipāhî* waren gehalten, auf ihren Gütern zu wohnen. Zur Überwachung des Anbaus liess man gewöhnlich einen von zehn unter dem Namen *Kurūdju* („Wächter“) zu Hause. Wenn der Krieg sich hinzog, sandten die *Sipāhî* eines jeden *Sandjak* ungefähr fünfzehn der Ihrigen in die Heimat zurück; diese sogenannten *Khardjlikdji* waren damit beauftragt, ihren Kameraden im Felde Verpflegung (*Khardjlik*) zu beschaffen.

Ein Raya oder muslimischer Bauer konnte nur dann Timariot werden, wenn er seine militärische Befähigung durch Kriegstaten nachwies; dies war nur möglich, wenn er sich als Freiwilliger an die Grenzen begab (s. oben).

Verfall des Militarlehnswesen. Trotz all dieser Vorsichtsmassnahmen und trotz der Reformversuche, wie im Jahre 1632 im Anschluss an die von Kudji Bey (oder Kuči oder, wie ich annehme, besser Koçu Bey) von Korica (besser Gümüldjina) vorgelegte Denkschrift und später in den Jahren 1657, 1777 und 1792, machte sich ein Verfall der Lehen immer mehr bemerkbar.

Unabhängig von den Beschwerden der türkischen Beamten wie Koçu Bey und selbst 'Ain-i 'Ali Efendi findet man bei den abendländischen Schriftstellern häufig Kritiken.

Grundsätzlich sollten die *Za'im* und die Timarioten selbst bei Krankheit mit ihren Kindern in Körben oder Wiegen (Tournefort) in den Krieg ziehen; aber man fand, nachdem man sich gezeigt hatte, immer Mittel und Wege, um wieder nach Hause zurückzukehren (Abesci, S. 18). Man findet bei Grzegorzewski verschiedene Verfügungen, die unbotmässigen Timarioten, die sich auf ihren *Ciftlik* (*Cift-lik*) verbargen, zurückzubringen (z.B. Urkunde, N<sup>o</sup>. 73).

Man konnte sich gegen Bezahlung befreien lassen, und das war nach Aussage von Philippe du Fresnoy-Canaye (*Le Voyage du Levant* [im Jahre 1573], Paris 1897, S. 137) für einige Minister eine ansehnliche Einnahmequelle.

Eine andere Anzede bei demselben Reisenden (S. 60) scheint anzudeuten, dass sogar die ausländischen Gesandten Timār's für ihre Schützlinge erhalten konnten. Tournefort (II, 319) schreibt: „Die Vizekönige und die Gouverneure der Provinzen verstanden es, durch ihre Intrige am Hofe zu erreichen, dass selbst Komtureien, die ausserhalb ihrer Provinz lagen, an ihre Diener oder an solche verliehen wurden, die das meiste Geld dafür boten“.

Baron von Tott berichtet, dass der Khān der Krim sehr unzufrieden mit den Leistungen der 10 000 *Sipāhi* war, die ihm von der Pforte gesandt waren, und erzählt, er habe Gelegenheit gehabt, sich davon zu überzeugen, dass eine Reihe von ihnen einfach Christen waren, die „wegen des Timār“ ihre Bekehrung zum Islām vortäuschten (*Mémoires*, 1785, I, 112).

Schliesslich findet man bei Mouradjea d'Ohsson, *Tableau de l'Emp. Ott.*, VII, 375, verschiedene andere Missbräuche beschrieben.

Die Aufhebung der Janitscharen und des Kavalleriekorps oder der besoldeten *Sipāhi* unter Mahmūd II. zog die Aufhebung der Feudalmiliz nach sich. Um die erworbenen Rechte zu schützen, bildete dieser Sultan aus der Elite der im Jahre 1831 enteigneten Lehnsmannen vier Musterschwadronen, die später den Grundstock für die neue reguläre Kavallerie lieferten. Die anderen Inhaber früherer Lehen, die von nun an dem Staate einverleibt waren, erhielten im Budget vorgesehene Renten. Der Gesamtbetrag dieser Renten, der anfangs 120 000 Börsen oder 60 Millionen Piaster betrug (Belin), sank um 1850 auf ungefähr 15 Millionen, abgesehen von ca. 10 Millionen, die man an die Pächter von Domänenländereien (die seit der Amtsführung Rustem Pašas, eines Grosswezijs Solimans, verpachtet waren) als Entschädigung zahlte. Am 27. Redjeb 1280 (7. Jan. 1864) wurden diese Renten einer Prüfung unterworfen, die ihre Anzahl durch das Fehlen gewisser Formalitäten noch weiter verringerte (Tischendorf).

Es blieb von der militärischen Organisation der

Lehen nichts weiter übrig, als dass der Staat noch den *Tapu* beibehielt, den er hinfort auf eigene Rechnung einzog, und man findet in der Grund- und Bodengesetzgebung zahlreiche Überbleibsel des alten Systems (s. unten).

Die Timār und die osmanische Grund- und Bodengesetzgebung. „Als Entgelt für seine Pflichten hatte der *Sipāhi* das Recht, die *Hukuk-i sher'iye*, „vom göttlichen Gesetz vorgeschriebene Abgaben“, sowie die *Rūsūm-i 'ürfiye*, „vom Herrscher bestimmte Auflage“ [man müsste hinzufügen: oder gewohnheitsrechtliche] von den Ländereien ... des Lehens ... ganz oder teilweise einzuziehen. Er übte eine Art grundherrschaftlicher Jurisdiktion über die *Raya*, „muslimische oder christliche Bauern“, aus ... Wenn die Bauern, die das Land bearbeiteten, es nur als *Teşarrüf* [Besitz, der das Eigentumsrecht nicht in sich schloss] besaßen, konnten sie es bei ihrem Tode nur ihren Kindern vererben; alle anderen Erben konnten den Besitz nur erwerben, wenn sie dem *Sipāhi* des Ortes den im voraus fälligen (*mu'adjele*) Grundzins, *Tapu*, zahlten; beim völligen Fehlen von Erben wurde das Land ebenfalls durch *Tapu* und unter den bestimmungsgemässen Bedingungen einem neuen Erbpächter zugesprochen“ (Belin, *Prop. fonc.*, N<sup>o</sup>. 303).

Als Entschädigung für seine militärischen Verpflichtungen genoss der Timariot also Feudalprivilegien. Gegenüber dem Eigentümer des Bodens war er der Heir (*Şahib-i Erz* oder *Arz*, für das arabische *Arđ*; man sagte auch *Toprak Şahibi*); aber dieses „Eigentumsrecht“ war nicht nur mit Militärdienst belastet, es war auch unsicher und widerruflich.

Der Bauer (*Ra'iyet*; Plural, der auch als Singular gebraucht wird: *Re'āyā* oder *Ra'ya*), ob Muslim oder Christ — denn nur missbräuchlich bezeichnet der abendländische Sprachgebrauch mit diesem Wort nur die Christen — „war an die Scholle gebunden und mit ihr im Grundbuch eingetragen“ (Belin, *Fiefs milit.*, Sonderabzug, S. 50).

Er zahlte dem *Sipāhi* verschiedene Abgaben und Gefälle, die je nach der Gegend ein wenig wechselten; es wird genügen, hier einige aufzuzählen:

*Ispendje* oder *Pendjik* „Fünfte“ (Belin, N<sup>o</sup>. 323; Grzegorzewski, S. 233); *Bennāk* oder *Penak* (Grzegorzewski, S. 226 und Urkunde N<sup>o</sup>. 84; *Kānūn-nāme*, Ausgabe von 1329, S. 16, Anm. 2; Hammer, *Staatsverfassung: Nebak*); *Resm-i Cift* (Belin, N<sup>o</sup>. 318; Grzegorzewski, S. 236; *Kānūn-nāme*, S. 316, Anm. 2); *Müdjerred* „Ledigentaxe“ (N<sup>o</sup>. 321); *Arūsāne* „verheiratete Tochter“ (N<sup>o</sup>. 329, 350); *Dukhan* oder *Tütün* „Feuergeld“ von Personen, die nicht zum Timār gehörten, oder *Kapniatikos* (N<sup>o</sup>. 326, 348); *Sālārīye* (N<sup>o</sup>. 348; *Kānūn-nāme*, S. 16, Anm. 3); *Asyāb* oder *Deyirmen* „Mühle“; *Otlak* „Weide“; *Yaylak* „Sommerzeit“; *Kışlak* „Winterzeit“; *Leylak-kesken* „Hammel“; *Mu'de Pahalār* „Entschädigung für den Unterhalt eines toten Falken“; *Bedawa* oder *Bād-ü-hawā* „ausserordentliche Auflagen“; *Korwan* „Bienenkörbe“; *Kile* „Getreidemass“ (N<sup>o</sup>. 345).

Eine vollständigere Liste der Abgaben und Gefälle ist bei Ahmed Wefik, *Teklif-i Kawā'id* zu finden.

Die abendländischen Autoren nennen als wichtigste ländliche Abgabe den Zehnten, aber die alten osmanischen Rechtsgelehrten unterscheiden:

1. die Abgaben nach dem religiösen Recht (*sher'iye*), die wiederum zerfielen in:

a. *Kharād-i muvazzaf* „feste Grundsteuer“ oder



Bodensteuer; dies war praktisch (oder vielleicht in künstlicher Angleichung) der *Çift Akçesi* (auch *Boyundurak Hakkı* oder *Tasma Akçesi* genannt) und die *İspence* oder „Kopfsteuer“ der Christen (mit der *Djizye* des göttlichen Gesetzes, dem *Djawi* oder *Gawali* in Ägypten identifiziert und zuweilen im Volksmunde „*Kharādij*“ schlechthin genannt).

b. *Kharādij mukāseme* „proportionale Grundsteuer“ oder Steuer von den Produkten; dies war der Zehnte oder *ʿUşūr*, der trotz seines Namens praktisch zwischen  $\frac{1}{8}$  und  $\frac{1}{2}$  schwankte.

2. die gewohnheitsrechtlichen Abgaben (*ʿUrfiye*); dies war besonders der *āpaba Bennāk*, der von den Rayas, verheirateten Muslimen, ohne Land entrichtet wurde (wohl zu unterscheiden vom *ekinli Bennāk* eine Art *Çift Akçesi* mit reduzierter Taxe). Vgl. *M T M*, S. 99, 109, 10 und 54.

Diese Einteilung, die ziemlich willkürlich erscheint, trägt der Unterscheidung zwischen realen und persönlichen Abgaben keine Rechnung.

Man ziehe für die ländlichen Abgaben auch Heidborn, *Les Finances ottomans*, Wien 1912, S. 17 ff. und S. 5—10 zu Rate.

Bestimmte Gefälle hatten der Timariot und der *Su-başı* untereinander zu teilen (Belin, N<sup>o</sup>. 348).

So verhielt es sich wenigstens mit der Verwaltung der Ländereien, die dem *Tapu* unterworfen waren; denn es gab auch Grundstücke, die dem *Sipāhi* zu eigen waren und deswegen *Khāssa* hießen. Da sie ebenfalls *Kılıdji Yeri* „Säbelländereien“ hießen und nicht gegen *Tapu* vergeben werden konnten, so muss man m. E. daraus schließen, dass es sich hier um den *Kılıdji* genannten unreduzierbaren Teil eines Timār handelt. Es ist in der Tat nicht erstaunlich, dass das *Kılıdji* selbst gegen *Tapu* als unveräusserlich angesehen wurde. Belin ist anderer Ansicht und fasst m. E. zu Unrecht die *Khāssa* (*Khāssa-ıllık*) und die *Khāss*-Ländereien zusammen im Gegensatz zu den „Gütern der Krieger“ (*Māl-i Mükātele* oder *Dienk Māl*), die allein mit der Organisation der Militärlehen verbunden seien (Belin, N<sup>o</sup>. 312—13).

Trotz der Beschuldigungen, die in den volkstümlichen Erzählungen (z. B. bei Nasr al-Din Khodja) gegen die „Ritter“ (*Sipāhi*, *Atlı*) enthalten sind, scheint die Lage der Bauern nicht schlecht gewesen zu sein, und nach Leunclavius (Löwenklau) ist es vorgekommen, dass ungarische Bauern Feuer an ihre Pachthöfe legten und in die Türkei flohen (Thornton). Jucherau de Saint-Denis schreibt diese Lage der türkischen Bauern der Tatsache zu, dass der Besitzer eines Lehens „keine gesetzmässige Herrschaftsgewalt und Gerichtsbarkeit über die Personen hatte, die das Lehen bewohnten“. Jedenfalls hatte er aber zahlreiche fiskalische Rechte. Die Beziehungen zwischen *Sipāhi* und *Rāya* waren sogar recht verwickelt: sie nehmen einen ansehnlichen Platz in der osmanischen Bodengesetzgebung ein, wie sie uns in den unten aufgeführten *Kānūn*'s (N<sup>o</sup>. 3, 4 und 5) geboten wird. Viele dieser Vorschriften sind — mit dem Vorbehalt, dass der Staat an die Stelle des *Sipāhi* getreten ist — in die heutigen Bodengesetze oder *Erāzi Kānūnu* übergegangen, wo sie sich mit Entlehnungen aus dem Code Napoléon verquicken haben. Den Wortlaut dieses Gesetzes findet man im I. Band des türkischen *Düstür*; eine französ. Übers. bei Belin, *Propr. fonc.*, eine deutsche von Padel in den *M S O S As*. (1901). Das Charakteristischste von diesen Überbleibseln ist der *Tapu*, über den wir noch einige lexikographische Einzelheiten geben.

*Tapu*. Das türkische Substantiv *Tap-u* oder unter der Einwirkung der Vokalharmonie *tapı* (wie in *Bāki*, ed. Dvořak, S. 17, Z. 2 von unten) oder ferner, wie man es heute zuweilen ausspricht, *tāpo* (A. Vahid Bey, *A condensed diction. engl.-türk.*, s. v. *cadastral* und *cadastre*) für das ältere (oghuz) *tap-ugh*, *çaghatai tap-uk*, ist ein Nomen, das von dem Verb *tap-mak* abgeleitet ist; 1. sich unterwerfen, Gott oder einem Sieger gehorchen, indem man ihn um den *Amān* bittet (vgl. *ʿAshk Pasha zāde*, *Tārīkh*, ed. Giese, S. 22; Nöldeke, *Neshri*, in *Z D M G*, 1859, S. 212: *tapan wilāyet* ist also kein Eigenname); 2. anbeten (die Gottheit); 3. huldigen.

Vgl. ferner *tapu*, Vámbéry, *Alt-Osman. Sprache*, S. 219; *tabu*, Codex Comanicus, 217; Houtsma, *Ein türk.-ar. Glossar*; die comanische Form mit intervokalischem Sonorlaut findet sich wieder in dem karaimischen *tabu*, *tabie* „Dank, Danksagungen“ (Kowalski, *Karaimische Texte... von Troki*, Krakau 1929).

*Tapugh* bedeutet nach Kāshghārī: „1. Dienst (*Khidma*); 2. Gehorsam (*Tāʿa*)“ (I, 311 und Derivate, I, 410; II, 132, Z. 5; vgl. III, 278 unten das Sprichwort: *tüyin tapughsak, tāngri sāvinēsiz* „Der Priester ist völlig bereit, Gott anzubeten, aber dieser freut sich nicht sehr darüber“).

Der *Burhān-i Kātib* erklärt das persische Lehnwort *tabūgh* folgendermassen: „Es ist eine Hofsitte, welche die Türken Transoxaniens mit *tapu* bezeichnen: wenn sich nämlich jemand irgend eine Verfehlung hat zu schulden kommen lassen, so erscheint er mit entblösstem Haupt, die Hände an den Ohren und in gebückter Haltung vor dem Sultan oder dem Wezir und fleht um Verzeihung“. Vgl. für die Bedeutung das türkische Verbum *yükün-mek* (häufig in den buddhistischen und manichäischen Texten, die von F. K. W. Müller, von Le Coq, Pelliot u. a. veröffentlicht wurden). Typisch ist folgender Satz: *üç gez Oghuz resmindye tapu yukunüp we-khizmet resmin yerine getirdiler* „indem sie sich dreimal nach der Sitte der Oghuz niederwarfen (oder verneigten), erfüllten sie die traditionellen Gesten des *Tapu* und der Huldigung“ (Ibn Bibi, *Hist. des Seldj.*, ed. Houtsma, S. 10, Z. 9). In der Zeremonie musste auch die Überreichung eines Bechers eine Rolle spielen, da im *Burhān-i Kātib* (S. 477 s. v. *saghraḥ*) ein Ausdruck *tapu saghrāghī* „Ehrenbecher“ erwähnt wird.

Übrigens nimmt nach Silvestre de Sacy das arabische *Khidma* „Dienst“, das bei Kāshghārī als Äquivalent von *Tapu* angegeben wird (vgl. oben), zuweilen dieselbe Bedeutung wie das türkische *Timār* an (*NE*, I, 210, Anm. d; vgl. *Bibliothèque des arabisants*, Kairo, II, 114, 116).

Im Mongolischen schliesslich bedeutet dasselbe Wort (nach Kowalewski *tabik* gesprochen, was eine türkische Form *tap-igh* voraussetzt) „Gabe, Opfer, Gottesdienst, Dienst, Dienstleistung, Verehrung, Ehrenbezeugung“.

Beim Timār ist *Tapu* der Name für die „Besitzurkunde, welche die Tributpflichtigkeit des Landes feststellt, eine Urkunde, deren Erneuerung unter gewissen Bedingungen notwendig ist . . . . und die das Recht der Eroberung für die Dauer festlegt“ (Belin, N<sup>o</sup>. 298, Anm. 2).

Man könnte nach dem Vorhergehenden in *Tapu* ein enges lehnsrechtliches Verhältnis erblicken, und Ahmed Wefik gibt als Äquivalent von *Tapu* den Ausdruck *Aghallık Hakkı* „Recht des Herrn“; aber diese Analogie ist nur scheinbar. Der *Tapu*

besteht zwischen dem *Sipāhi* und dem *Rā'ya* und nicht zwischen dem *Sipāhi* und dem Feudalherrn (Sultan). Es ist also ein ganz reales mit dem Grund und Boden verknüpftes Band.

Da die Aushändigung dieser Besitzurkunde gegen Vorauszahlung (*mu'adidjele*) einer bestimmten Summe erfolgte, bezeichnete man mit *Tapu* nicht nur die Urkunde, sondern auch diese Summe selbst. Und da mit der Aufhebung der *Timār* der *Tapu* vom Staate eingezogen wurde, nannte man die Beamten, welche die *Tapu*-Urkunden ausstellten, *Tapu Me'muru* und *Kiätibi* (Belin, N<sup>o</sup>. 88, 335 ff.).

Der *Tapu* kann nur nach einer wirklichen Vakanz erhoben werden. Die Übertragung durch Erbschaft ging ohne *Tapu* („gratis“) vor sich.

Im Folgenden einige Redensarten, in denen dieses Wort vorkommt: *tapula-maḥ* oder *tapu-ya* oder *tapu-ile wermek* „auf *Tapu* geben (vom *Sipāhi*)“; *tapu-ya almaḥ* „auf *Tapu* nehmen (vom *Rā'ya*)“; vgl. *tapu-laym-dan al-maḥ*. Ms. suppl. turc 68, Fol. 7; *bā-tapu* oder *tapu-ile* „gegen Zahlung des *Tapu*“, im Gegensatz zu *bilā tapu* oder *medjāḡānen* „kostenlos, ohne Zahlung des *Tapu*“; *tapu-ya mustahḡaḡ* „(Land), das (infolge einer Vakanz) an einen andern gegen Zahlung des *Tapu* vergeben werden soll oder kann (daher der Ausdruck *istihḡāḡiye* [unter Wegfall von *Erāzi*], im Gegensatz zu *‘aḡā'iye*)“; *Tapu-yu boz-maḥ* „einen *Tapu*-Vertrag brechen“; *Tapu-su dja'iz deyil* „kann nicht auf *Tapu* gegeben werden“; *Resm-i Tapu* „Gebühr auf Grund des *Tapu* entrichtet“; *Haḡḡ-i Tapu* „Recht, Fähigkeit, ein Stück Land auf *Tapu* zu besitzen“; *Tapu-i Misl* „proportionale *Tapu*-Gebühr“; *Dom Tapusu* „Zins, der für jedes vom *Raya* aufgeführte neue Bauwerk im voraus entrichtet wird“ (*M T M*, S. 83; *J A*, 1844, S. 88; Hammer, I, 399).

Vergleich des *Timār* mit dem abendländischen Lehen. Der *Timār* ist mehr eine verwaltungstechnische als eine gesellschaftliche Einrichtung. Sie ist auf Veranlassung des Staates entstanden; dieser hat niemals sein Aufsichts- oder sogar sein unmittelbares Einziehungsrecht hinsichtlich der *Timār* aufgegeben. Die *Timār* sind nur deshalb erblich, weil dies für den Staat vorteilhaft war; aber er wachte darüber, dass sich in den Provinzen keine Feudaldynastien bildeten. Das Lehen ist und bleibt trotz gewisser Missbräuche eng mit der Verpflichtung zum Militärdienst verbunden und geht bei geringster Verfehlung oder Ungehorsam verloren. Der Besitz des Lehens war so unsicher, dass einige *Timār* bis zu acht Mal während desselben Feldzuges an den Staat zurückfallen konnten (Thornton). Die Domäne, die nicht die gleiche gesellschaftliche Bedeutung wie im Abendland hat, verleiht ihrem Besitzer weder Namen noch Adel. Es gibt sogar eine scheinbar überraschende Bestimmung, nach der ein *Raya* ein *Timār* erhalten konnte, ohne dadurch aufzuheben, *Raya* zu sein. Er kam aus seinem *Raya*-Stand nur dann heraus, wenn der *Berāt* bei der Übertragung des Lehens ausdrücklich bestimmte, dass man damit sein *Yoldash-līḡ*, „seine treuen Kriegsdienste als freier Waffengefährte“, belohnte (*M T M*, S. 311). Das Lehnswesen prägt sich also in Domänen aus, deren Integrität nur für den unreduzierbaren Teil (*Kāḡḡ*) garantiert ist, der zum Militärdienst verpflichtet. Der Überschuss wird sozusagen in kleinen Teilen verlost, die dazu dienen, regelmässige Zulagen zu bewilligen, als ob es sich um Beamte handelte. Man sagte sogar

nicht ein *Timār* von soundsoviel Aspern, sondern soundsoviel Aspern *Timār* (*shu ḡadar aḡḡe timār*). Die grossen Lehnsmannen waren zu gleicher Zeit Beamte, und wenn der Staat vor ihnen Furcht hatte, so war dies nicht in ihrer Eigenschaft als Feudalherrn, sondern in ihrer Eigenschaft als Vizekönige grosser Provinzen.

Es gibt keine Vasallität. Jeder Lehnsmann verdankt sein Lehen unmittelbar dem Sultan (mit Ausnahme der ganz kleinen, die von den *Beyler-beyi* ernannt werden). Er steht nur im Falle der Mobilmachung unter den Befehlen anderer mächtigerer Lehnsmannen.

Über den *Raya* übte er, wie wir sahen, nur Fiskalrechte aus, von denen einige übrigens eine gewisse Ähnlichkeit mit den mittelalterlichen „droits d'estage“ (Mühle usw.) oder anderen haben. Vgl. z.B. die Heiratsgebühr *‘Arūsāne* oder *Gerdek*.

Louise Sw.-Belloc meinte, es sei die Annahme nicht von der Hand zu weisen, dass Napoleon sein Dotationssystem von den Türken entlehnt habe (*Benaparte et les Grecs*, S. 108).

**Litteratur:** Belin, Dolmetscher bei der französischen Botschaft in Konstantinopel, ist einer der wenigen Gelehrten, die sich bis heute ernstlich mit dem Studium der türkischen *Timār* beschäftigt haben. Man verdankt ihm folgende Monographien:

1. *Etude sur la propriété foncière en pays musulmans, et spécialement en Turquie* (*Kite hanēfite*), S. A. aus *J A*, Paris 1862; 2. *Du régime des fiefs militaires dans l'islamisme, et principalement en Turquie*, S. A. aus *J A*, Paris 1870 (vor allem nach *‘Ain-i ‘Alī*, dessen Schrift hier übersetzt ist).

Ebenfalls zu erwähnen ist die Arbeit von Worms, *Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans et subsidiairement en Algérie*, *J A*, 1842, 1843 und 1844. Das Buch von P. A. von Tischendorf (*Das Lehnswesen in den moslemischen Staaten insbesondere im osmanischen Reiche*, Leipzig 1872) ist kaum mehr als ein Abklatsch der Arbeiten Belin's mit einigen Verbesserungen.

Die wichtige Arbeit von Truhelka, *Historička podloga agrarnog pitanja u Bosni*, veröffentlicht in *Glasinik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini*, XXVII (1915), 125 ff. war mir unzugänglich; eine deutsche Übersetzung dieser Arbeit erschien bereits 1911 in Serajevo unter dem Titel: *Die geschichtliche Grundlage der bosnischen Agrarfrage*. Näheres siehe bei Dimitriev in *Zapiski Kollegii Vostokovedov*, II (1926), 104.

Hier die vollständigen Titel der Arbeiten, die neben einigen anderen von geringerer Bedeutung im Laufe des Artikels zitiert wurden:

J. von Hammer-Purgstall, *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, Wien 1815, I, 337–434 (Kap. VI: *Das Lehenrecht*, *Kanuni timar* wurde von Worms teilweise übersetzt und kritisch durchgesehen); Pitton de Tournefort, *Relation d'un Voyage du Levant*, Lyon 1717, 3 Bde.; de Marsigli, *L'État militaire de l'Empire ottoman, ses progrès et sa décadence*, Haag und Amsterdam 1732 (ital. und franz.); Elias Abesci, *L'État actuel de l'Empire ottoman*, Übers. Fontanelle, Paris 1792, 2 Bde.; A. de Juchereau de Saint-Denys, *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*, Paris 1819, 2 Bde.; Th. Thornton, *État actuel de la Turquie*,



aus dem Englischen übersetzt, Paris 1812, 2 Bde.; J. Grzegorzewski, *Z sędziłłatów rumeljskich epoki wypraw wojennych*, Lemberg 1912 (*Recueil de documents tires des archives de Sofia, relatifs à l'expédition contre Vienne*); W. Padel und L. Steeg, *De la législation ottomane*, Paris 1904; B. Nikitić, *La féodalité kurde*, in *R M M*, LX (1925).

Die *Kānūn-nāme*. Ein Verzeichnis dieser Gesetzbücher ist noch zu machen. Man muss sich hier auf die bedeutendsten beschränken, wobei diejenigen, übrigen nicht sehr zahlreichen, bei Seite gelassen sind, in denen von Militärlehen keine Rede ist.

Abgesehen von den beiden schon erwähnten *Kānūn-nāme*'s Mehmeds II. sind es folgende:

1. Das Gesetzbuch Sulaimān's (?), wie es als Beilage zu *TOEM* (1329) veröffentlicht wurde, unter dem Titel: *Kānūn-nāme-i Āli 'Othmān*. Der Herausgeber, Mehmed 'Arif, schreibt es Seyyidi Bey zu, trotz einer hinzugefügten Bemerkung im Exemplar der Bibliothek 'Ashir Efendi's, die den *Nishāndjī* Djelāl-zāde Mustafā als Verfasser bezeichnet. Vgl. auch *Bibl. Nat.* in Paris, Hss. *Suppl. turc.*, N<sup>o</sup>. 80 und *anc. Fonds turc.*, N<sup>o</sup>. 35, 1<sup>o</sup>; *Suppl. turc.*, N<sup>o</sup>. 79, 2<sup>o</sup>; der Anfang der letztgenannten Handschrift scheint derselbe zu sein wie der Anfang der Handschrift, von der Hammer, *Staatsverfassung*, I, S. XXI unter N<sup>o</sup>. VI spricht; aber bei Hādjdjī Khalifa, auf den er verweist, handelt es sich in Wirklichkeit um Gesetze über Bergwerke.

2. Eine andere (spätere?) Version des obigen Textes (Wien, N<sup>o</sup>. 1799, 1<sup>o</sup>; *Bibl. Nat.* in Paris, *Suppl. turc.*, N<sup>o</sup>. 81). Diese wie die vorhergehende Version sind mit dem Text zu vergleichen, der von Hammer (*Staatsverfassung*, I, 143–62) unter dem Titel *Straf- und Polizeigesetze Süleymans* ins Deutsche übersetzt wurde und der nach ihm (I, S. XIX) der 3. Teil der Gesetzsammlung 'Ain-i 'Alī Efendi's (vgl. unten, N<sup>o</sup>. 6) sein soll.

3. Das Gesetzbuch oder *Kānūn* desselben Sultans, gewöhnlich *djedid* „das Neue“ genannt (obwohl diese Bezeichnung auch zuweilen den beiden vorhergehenden beigelegt zu werden scheint). Nach Hammer (*G O R*, III, 477, 482 und *Staatsverfassung*, I, 342, 375–76) ist der erste Bearbeiter dieses Gesetzbuches, das fast ausschliesslich dem Grund- und Bodenrecht gewidmet ist, 'Abdi Oghlu Mehmed Celebi in den ersten Jahren des Nachfolgers Solimans (Selim II.). Es enthält eine grosse Anzahl von *Fetwā*'s der berühmten Sheikh-ul-Islāme Ebū-s-Sū'ūd und Kemāl-pasha-zāde. Es wäre von Bedeutung, wenn man das datierte Originalmanuskript dieser Sammlung wiederfände, von der man eine grosse Anzahl mehr oder weniger später Abschriften besitzt (Rieu, *Add.* 7840, III, spricht von einer Kopie aus dem Jahre 1014, aber es gibt sogar welche aus dem XIII. Jahrh. d. H.). Die Vorrede, die sich auf den grossen Sultan, den Gesetzgeber, bezieht, ist in allen Exemplaren die gleiche, aber die jüngsten sind um *Fetwā*'s von späteren Sheikh-ul-Islāmen erweitert: (Akhi-zāde) Hüseini (gest. 1043), (Zekeryā-zāde) Yahyā (gest. 1053), Mehmed Behā'i (gest. im Šafar 1064), ohne zu zählen Pir Mehmed (s. unten), 'Abd ul-'Aziz, Mehmed Sa'd-ullāh, Šan'-ullāh, Shaikh Mehmed, El-Hādjdj Mehmed 'Abd-ullāh Mustafā und Mehmed Bursawi. Diese *Fetwā*'s sind vermengt mit *Kānūn*'s aus der Zeit (der *zeman*) der älteren *Nishāndjī* wie

(Tādjibey-zāde) Dja'fer Celebi (gest. 921), Djelāl-zāde-Mustafā (schon genannt), oder jüngerer, wie Hamza Pasha (gest. 1180), Mu'allim-zāde Lām 'Alī Efendi u. a. Die meisten datierten Gesetze stammen aus der ersten Hälfte des XI. Jahrh. d. H., das jüngste ist vom Jahre 1129. Eine deutsche Teilübersetzung bei Hammer, *a. a. O.*

Dieser *Kānūn* wurde in den N<sup>o</sup>. 1 und 2 der *Milli Tettebbü'ler Medjmū'asī* (oben zitiert als *MTM*) veröffentlicht. Handschriften befinden sich in Paris, *Suppl. turc.*, N<sup>o</sup>. 71 und 78, in Wien, N<sup>o</sup>. 1816, 1817, 1822, 2<sup>o</sup> und anderswo (vgl. das Verzeichnis in Rieu's Katalog, *Add.* 7834).

4. *Kānūn* oder *Risāla* von dem Shaikh ul-Islām Ūskūbi Pir Mehmed Efendi b. Hasan, dem Verfasser des *Mu'in ul-Mufīdī*. Diese Arbeit fusst wie die vorhergehende hauptsächlich auf den *Fetwā*'s des Ebū-s-Sū'ūd. Handschrift in Paris, *Suppl. turc.*, N<sup>o</sup>. 68, ein Bruchstück in Wien, N<sup>o</sup>. 1804, 4<sup>o</sup>.

5. *Kānūn-i Liwā-i Bosna*, auf Befehl Solimans von Mustafā b. Ahmed Kiātib el-Defātir el-Khāḳānī am Ende des Djumādā I 973 (Mitte Dez. 1565) unter der Leitung des Za'im Beshāret ausgearbeitet. Handschrift in Wien, N<sup>o</sup>. 1804, 6<sup>o</sup>. Eine andere Handschrift desselben Werkes wurde von Belin benutzt (*Prop. fenc.*, N<sup>o</sup>. 298, Anm. 2; N<sup>o</sup>. 315 ff.). Dieser Text wurde gleichzeitig mit anderen von Truhelka in den *Glaznik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini*, XXVIII veröffentlicht. Näheres siehe bei Dimitriev, *a. a. O.*, S. 105.

6. Der sogenannte *Kānūn* Ahmed's I. redigiert von dem *Defter Emīni* Mu'edhdhin-zāde 'Ain-i 'Alī im Jahre 1018 (1609) unter dem Titel *Kawānīn-i Āli 'Othmān der Khulāṣa-i Meḡāmin-i Defter-i Dirwān*. Gedruckt im Rabi' I 1280 (Aug./Sept. 1869) von Ahmed Wefik Pasha, damals kaiserlicher Kommissar in Kleinasien. Handschriften in Wien (vier Exemplare), Leipzig, Dresden, Paris (Bruchstücke). Ins Französische übersetzt von Belin und ins Deutsche von Tischendorf (siehe oben). Es ist der einzige *Kānūn*, der bis jetzt systematisch bearbeitet wurde. Hammer (*Staatsverfassung*, I, S. xvii–xx) hat ein Werk analysiert, von dem dieser *Kānūn* nur der erste Teil sein dürfte. — Ewliyā Celebi (I, 173–206) scheint wenigstens teilweise diesen *Kānūn* in seinen statistischen Angaben benutzt zu haben, die er über die Provinzen und die Militärlehen des Reiches macht.

7. *Naṣīhat-nāme* „Buch der Ratschläge“, geschrieben von einem Wezir Ibrāhīm's I. (1640–48) für seinen Herrscher. Ins Deutsche übersetzt von Behnauer in *Z D M G*, XVIII, 699 ff. und früher ins Französische unter dem Titel *Canon de Sultan Sulaiman II represente à Sultan Mourad IV pour son instruction ou état politique et militaire tiré des Archives les plus secrètes des Princes Ottomans et qui servent pour bien gouverner leur Empire*, *Traduit du turc par M. P. \*\*\** (= Pétis de La Croix), Paris 1725. Auszüge bei Hammer, *G O R*, V, 684–87. Handschriften: Wien, N<sup>o</sup>. 1823–25.

8. *Telkhiṣ ul-Beyān fī Kawānīn-i Āli 'Othmān*, verfasst unter Mehmed IV. (1648–87) von Hüseini Efendi Hezārfenn. Siehe die Kapitelübersicht bei Hammer, *Staatsverfassung*, S. xx–xxi. Handschrift Paris, *anc. Fonds turc.*, N<sup>o</sup>. 40.

9. Hādjdjī Khalifa, *Destūr (Düstūr) ul-'Amel*; siehe Behnauer, *Z D M G*, XI, 111–32.

10. Das Grundgesetz der Militärlehen, im Jahre 1191 (1777) von 'Abd ül-Hamid. I. verkündet (abgedruckt bei Djewdet, *Ta'rikh*, 3. Aufl., I, 308—16).

Andere *Kānūne* in den Handschriften der Bibl. Nat. in Paris: *Anc. fonds turc.* N<sup>o</sup>. 41. *Suppl. turc.* N<sup>o</sup>. 79, 1<sup>o</sup> (ein *Kānūn* vom Jahre 1017) und in Wien: N<sup>o</sup>. 1804, 4<sup>o</sup> (ein *Kānūn* vom Jahre 1038), N<sup>o</sup>. 1822, 3<sup>o</sup> u. a. Man könnte diese Liste noch erweitern, wenn man die Kataloge der verschiedenen Bibliotheken durchforschte. Das Werk de Marsigli's (s. o.) ist, soweit es sich auf die Militärlehen bezieht, ganz ein Auszug aus einem *Kānūn*. Über die *Kānūne* gibt es eine wichtige Bemerkung Ahmed Refik Bey's in *TOEM*, XIV, 319—20 (was ich augenblicklich nicht zur Hand habe). Vgl. auch den Artikel von C. Brockelmann in *Isl.*, VIII, 261—67 (*Die Göttinger cod. turc.* 25. — *Ein Beitrag zur Quellenkritik des Qānūnnāmes*).

Für jedes *Wilāyet* gab es ebenfalls *Kānūnnāme's*. Sie standen am Schluss oder am Kopf der *Defter-i mufassal* dieses *Wilāyet's* (vgl. *MTM*, N<sup>o</sup>. 1, S. 109). So z. B. der *Kānūn* der *Liwā* Szegedin, Hatvan und Novigrad (Hs. Bibl. Nat. in Paris, *Suppl. turc.* N<sup>o</sup>. 76).

Die meisten erhaltenen *Kānūnnāme's* enthalten neben — oft schweren — ursprünglichen Fehlern in der Redaktion Fehler und Unklarheiten, die zweifellos von den Abschreibern herrühren. Sie müssen nach den *Inshā'* (oder Formular-)Sammlungen und vor allem nach den Urkunden selbst (*Firmān*, *Berāt* usw.) vervollständigt und berichtet werden, wie z. B. nach den Hss. Bibl. Nat. in Paris, *Suppl. turc.* N<sup>o</sup>. 823 oder Wien, N<sup>o</sup>. 1802. Vgl. auch die Sammlung von Grzegorzewski; Meninski selbst hat drei Urkunden in seinen *Institutiones linguae turcicae*, Wien 1756, II, 169 ff. Ein Studium der reichhaltigen Archive des *Defter-khākhānī* in Konstantinopel würde gewiss sehr fruchtbar sein.

(J. DENY)

**TIMBUKTU**, TOMBOUCTOU, eine entlegene Stadt im Innern Afrikas. Sie ist nicht nur ein Beweis für die grosse Ausdehnung des Islām nach Süden hin, sie ist sogar Zentrum eines ganz intensiven islāmischen Lebens gewesen. Sie besass eine angesehene Hochschule, und aus ihr gingen verdienstvolle Gelehrte und Historiker hervor. Nach dem Verfasser der „Geschichte des Sūdān“ wurde sie Ende des V. (XI.) Jahrh. gegründet von den Tuareg Maghsharen, einem Nomadenvolk, das in diese Gebiete kam, um seine Herden auf die Weide zu führen. Den Sommer brachten sie an den Ufern des Niger in dem Dorfe Amadagha zu; im Herbst gingen sie wieder nach Arawan, wo sie wohnten. Schliesslich liessen sie sich an der Stelle dieser Stadt nieder. Timbuktu wurde schnell ein bedeutendes Handelszentrum. Kaufleute kamen zu Schiff oder in Karawanen von Marokko und Tripolis. Die Leute von Waghdaw wanderten zuerst in grösserer Zahl hierhin aus. Ehemals war das Handelszentrum in Walāta. Gelehrte und fromme Leute folgten bald den Kaufleuten; sie kamen von Ägypten, Ghadames, Tuat, Tāfilālt, Fez, aus dem Sīs usw. Die Stadt wurde schöner und wurde mit einer Mauer umgeben. Die Wohnungen, ehemals Umfriedigungen aus Dornengestrüpp und Stroh, wurden durch Lehmhütten ersetzt. Eine grosse Moschee wurde in Timbuktu selbst, eine andere im Norden in Sankore gebaut.

Eine erste aus Mālli stammende Dynastie regierte in Timbuktu von 737—837 (1336—1433). Während dieser Zeit besuchte die Stadt Ibn Baṭṭūta, der berühmte arabische Reisende, dessen Bericht sehr interessant ist. Er reiste 753 (1352) dorthin mit einer Karawane aus Marokko, in der sich auch viele Kaufleute aus Sidjilmāsa befanden, einer damals sehr blühenden Handelsstadt. Nach 25 Tagen machte er in Taghāza halt, wo Salzminen waren, dann in Walāta (Iyūālāt), dem ersten Ort im Lande der Neger, zwei Monate von Sidjilmāsa. Zehn Tage, nachdem er Walāta verlassen hatte, kam er durch Zāghari und gelangte in der Nähe der Stadt Karsakhu an den Niger. Von dort erreichte er Mālli am Fluss Sansara und schliesslich Timbuktu. Danach setzte er seine Reise zu Wasser fort. Die Bewohner dieser Gebiete waren Muslime. Der Stamm Messūfa hatte hier die Oberhand. Ibn Baṭṭūta lobt einige Eigenschaften der Neger, hat aber kein Verständnis für die Nacktheit der Frauen bei Gläubigen. Timbuktu scheint auf ihn keinen grossen Eindruck gemacht zu haben. Die Messūfa, die dort wohnten, trugen den *Lithām*, einen Schleier, der den unteren Teil des Gesichtes bedeckt. Bekanntlich gaben die Araber jenen berberischen Völkern, welche die Wüste bis nach Nubien durchwanderten, den Namen *al-Mulaththimūn*, die Verschleierte (Juynboll und de Goeje, *Descr. du Maghrib*, Leiden 1860, S. 48).

Eine zweite Dynastie, die der Tuareg Maghsharen, hatte 40 Jahre lang in Timbuktu die Macht in Händen. Dann kam der Eroberer Sunnī 'Alī, dessen Regierung 24 Jahre dauerte (873—98 = 1468—92). Er kam als Sieger nach Timbuktu (873) und richtete dort eine grosse Verwüstung an. Die einheimischen Historiker urteilen sehr hart über ihn: er war ein Unterdrücker, war bösartig, freigeistig und grausam, verfolgte die Gelehrten und spottete über die Religion; die *Ṣalāt* verrichtete er sitzend. Nichtsdestoweniger war die Dynastie Sunghai, die diesem Fürsten entspross, glänzend und brachte die Stadt zu ganz hoher Blüte. Der hervorragendste Sultan dieser Dynastie war der Askia al-Hādī Muḥammed, der Litteratur und Wissenschaft schützte. Der letzte, der Askia Dāwūd, starb im Jahre 935 (1528). Timbuktu kam dann unter marokkanische Herrschaft. Der Pasha von Marrākush Mahmūd eroberte die Stadt für den Sultan von Marokko Muḥāy Ahmed im Jahre 999 (1590). Die marokkanische Herrschaft dauerte von 999—1164 (1590—1750). Die Erpressungen der Pashas, die Einfälle der räuberischen Tuareg, kennzeichnen diese Periode des Niedergangs. Im Jahre 1207 (1792) wurden die Tuareg von neuem Herren der Stadt, dann die Pöl (1243 = 1827) und die Tukulūr.

Im IX. (XV.) Jahrh. reichten die Beziehungen Timbuktus nach Europa. Über Tunis und Tripolis stand es in Verbindung mit Italien, besonders mit Florenz. Vier grosse Karawanenstrassen gingen von hier aus: nach Ägypten über Kanem und Gao, nach Tunis über Hoggār, nach Marokko über Sidjilmāsa, Tāfilālt und Tuat, nach dem Sūdān über Mālli. Zwei Europäer besuchten damals die Stadt. Sie sprechen von ihr übrigens als von einem ziemlich bekannten Ort. Der Florentiner Benedetto Dei reiste 875 (1470) dorthin und sagt nur: „Dort verkauft man grobe Stoffe und Serge und jene gerippten Stoffe, die in der Lombardei hergestellt werden“; einige Jahre später kam Leo Africanus



dorthin, der die Stadt mehr bewundert: „Die Stadt hat eine ganze Menge Läden, sie besitzt einen Tempel aus Stein und Kalk, erbaut von einem hervorragenden Meister aus Granada, und einen prächtigen Palast für den König. Dieser ist reich an Platin und Goldstäben, von denen einige 1300 Pfund wiegen“. Der Handel mit Gold und Salz wird für diese Zeit besonders hervorgehoben.

Nach dem X. (XVI.) Jahrh. wurden die Beziehungen zwischen Timbuktu und Europa unterbrochen. Man sprach in Europa von Timbuktu nur noch als von einer geheimnisvollen und unzugänglichen Stadt, die man sich sehr schön und reich vorstellte, zweifellos wegen ihres Handels mit Gold, Straussenfedern, Elfenbein und Sklaven. Nach verschiedenen ergebnislosen Versuchen und nach der Ermordung des Majors Laing wurde das Geheimnisvolle von Timbuktu genommen durch den Franzosen René Caillié im Jahre 1244 (1828), der davon eher enttäuscht war und Djenne bei weitem den Vorzug gab. Barth schliesslich gelangte 1853 dahin.

Die Stadt, äusserlich ziemlich bescheiden, obwohl die einheimische Architektur nicht ohne Geschmack ist, gehört jetzt zum französischen Kolonialreich (1311 = 1893). Eine Auto-Verbindung mit Algier wurde von der Mission Haardt-Audouin-Dubreuil eröffnet. Die Stadt ist nicht mehr so gross wie unter den alten Sunghai-Königen, die bei den Bewohnern noch in gutem Andenken sind. Ihre Umwallung umfasste damals auch einen der Arme des Niger. Heute liegt der Fluss 15 km südlich von der Stadt. Salzkarawanen gehen immer noch sehr viel.

Manuskripte von Werken südānesischer Schriftsteller sind in der Hauptsache von Felix Dubois und dem Oberst Archinard herbeigeschafft worden. Houdas hat mehrere veröffentlicht. Die bedeutendsten sind die *Geschichte des Sūdān* und ein *Dictionnaire des Pachas*. Der bekannteste Autor von Timbuktu ist Ahmed Babā, der Verfasser eines biographischen Wörterbuches. Bei der Einnahme der Stadt durch die Marokkaner wurde er als Gefangener nach Marokko gebracht, wo er bis 1006 (1597) blieb. Er starb in Timbuktu 1036 (1626). Die litterarische Blütezeit Timbuktus erstreckt sich auf die Zeit vom VIII./XIV. bis zum XII./XVIII. Jahrh. Es finden sich in dem Lande heute noch einige intellektuelle Muslime, wie jener Kādi, der vor mehreren Jahren (1913) Inschriften entdeckte, die als Urkunden für die Geschichte der Ausbreitung des Islām im Gebiete des Niger dienen können.

**Litteratur:** Für die südānesischen Historiker siehe *Publications de l'Ecole des Langues orientales vivantes*, 4. Serie, XII, XIII, XIX, XX; Ibn Baṭṭūṭa, ed. u. Übers. Desfrémery u. Sanguinetti, IV, 337—432; Ch. de La Roncière, *La découverte de l'Afrique au moyen-âge, cartographes et explorateurs*, 2 Bde. mit Taf., Kairo 1925; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Ch. Schefer, III, 292; F. Dubois, *Tombouctou la mystérieuse*, 1897; P. Hacquant, *Monographie de Tombouctou*, 1900; Oskar Lenz, *Timbouctou, Voyage au Maroc, au Sahara et au Soudan*, Übers., Paris 1886—87, 2 Bde.; Préfontan, *Histoire de Tombouctou, de sa fondation à l'occupation française*, in *Bulletin de l'A.O.F.*, 1922; A. Lamandé u. J. Nanteuil, *La Vie de René Caillié*, Paris 1928; G. M. Haardt u. L. Audouin-Dubreuil, *Le Raid Citroën*, Paris 1923.

(B. CARRA DE VAUX)

**TIMSĀH** (A.), das Krokodil. Im Arabischen Lehnwort aus dem altäg. *m-s-h* bzw. kopt. *emsah*, mit Art. *temsah*, auch im Assyrisch-Babylon. als *Timsāhu* bezeugt (Bezold, *Glossar* 294) und Herodot als *χαμψας* bekannt. Die erste ausführliche Beschreibung des Krokodils und seiner Lebensweise verdanken wir Herodot (II, 68), vieles Neue findet sich dann bei Aristoteles; Plinius zeichnet sich durch seine Wundersucht aus. Im ganzen spiegeln sich die Ansichten der Alten auch in den arabischen Quellen.

Nach 'Abd al-Laṭīf sind die Krokodile am häufigsten im Ṣa'īd und an den Katarakten; dort wimmeln sie wie Würmer herum, gross und klein, im offenen Wasser und zwischen den Felsen der Stromschnellen. Die ausgekrochenen Tiere sind nicht grösser als eine Eidechse, werden aber zuletzt bis 10 Ellen lang. Sie besitzen 60 Zähne, legen 60 Eier, leben 60 Jahre usw., wie schon Aristoteles angibt. In der Bauchgegend haben sie eine Geschwulst, in der sich eine nach Moschus riechende Flüssigkeit befindet. — Die ausführlichste Beschreibung des Krokodils gibt Kaẓwīnī, dem sich im wesentlichen auch Dimashkī und Damīrī anschliessen. Das Krokodil hat einen weiten Rachen, im Oberkiefer 20, im Unterkiefer 40 Zähne und zwischen ihnen noch jeweils einen kleinen, viereckigen Zahn; alle greifen ineinander ein. Sein Kopf wird 2 Ellen lang, sein Rumpf 8, sein Schwanz 6 Ellen; sein Rücken gleicht dem der Schildkröte. Das Tier kann sich weder krümmen noch wenden, weil es keine beweglichen Wirbel hat. Statt des Unterkiefers bewegt es den Oberkiefer — eine lange bestrittene, aber zutreffende Beobachtung. Das Krokodil ist ein furchtbares Tier, das Menschen und Schafe verschlingt und auch Pferde und Kamele tötet. Wenn es seine Beute am Ufer erblickt, schwimmt es unter Wasser vorsichtig heran und schießt dann mit einem Satz heraus. Aus dem Fleisch, das ihm zwischen den Zähnen hängen bleibt, entstehen Würmer, die der Vogel Kaṭkāt wegpickt, während das Krokodil seinen Rachen aufsperrt. Auch warnt der Vogel das Reptil vor dem Jäger. Wenn der Kaṭkāt seine Dienste getan hat, klappt das Krokodil den Rachen zu; es würde ihn auffressen, besässe er nicht auf dem Kopf einen Knochen, so scharf wie eine Nadel: daran sticht sich das Krokodil, reisst den Rachen wieder auf und lässt den Vogel fliegen. Von diesem Verhalten kommt die Redensart *Idjā' al-Timsāh*, „Dank vom Krokodil“. — Die Begattung erfolgt auf dem Lande, das Männchen muss aber das Weibchen erst auf den Rücken werfen und nach geschehener Begattung wieder umdrehen, weil es das nicht von selbst vermag und hilflos dem Jäger zur Beute fiele. Die Eier werden am Lande abgelegt; was ins Wasser kommt, geht zugrunde oder wird ein Sakankūr, kein Krokodil. Ausser im Nil kommen auch im Indus Krokodile vor, doch sind sie dort kleiner. — Die medizinischen Anwendungen von Teilen des Krokodils sind zahlreich.

**Litteratur:** Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, XI<sup>2</sup>, 1947—56; Keller, *Antike Tierwelt*, II, 260—70; 'Abdallaṭīf, *Relation de l'Égypte*, Übers. de Sacy, 1810, S. 141; Kaẓwīnī, *Adjā'ib al-Makhlūqāt*, ed. Wüstenfeld, I, 131 und 188; Dimashkī, *Nuṣṣat al-Dahr*, ed. Mehren, S. 99; Damīrī, *Ḥayāt al-Hayawān*, Übers. A. S. G. Jayakar, I, 356—58; I. Löw, *Aramäische Lurchnamen*, in *Judaica Festschr. f. Cohen*, 1912, S. 341. —

Naturaufnahmen der Tiere vom oberen Nil in Bengt Berg, *Mit den Zugvögeln nach Afrika*. Berlin 1925.

(J. RUSKA)

**TIMSÄH** (-SEE), einer der Sümpfe und Lagunen im östlichen Delta, den der Suezkanal auf seinem Lauf von Port Sa'id nach Suez durchschneidet. Der Kanal tritt bei km 80 in den See. Am nördlichen Gestade liegt die Stadt Isma'iliya, ein ausschliesslich französischer Wohnort. Der See hat eine Fläche von ungefähr 6 Quadratmeilen und war vor dem Kanalbau brackig und schilfig. Heute ist er mit seinem hellblauen Wasser und den Wüstenhügeln im Hintergrund sehr malerisch. Der Name bedeutet Krokodilsee, da dieser einst der Aufenthalt jener Tiere war. Die Altertumsforscher sind sich nicht einig über die Rolle, die er in historischer Zeit gespielt hat. Wallis Budge (*Hist. of Egypt*, V, 131 ff.) vermutet, dass die Israeliten auf ihrer Flucht aus Ägypten irgendwo an diesem See vorbeizogen. Er identifiziert ihn mit dem Exodus, XIII, 18 erwähnten שִׁטְיִן „Schilfrohrsee“.

*Literatur:* 'Alī Mubarak, *Alḥiṭ al-Qadīda*, VIII, 46; S. W. Baker, *Ismailia*, I, 190; Baderker, *Ägypten*, Index.

(J. WALKER)

**TİMÜR LANG**, der Eroberer Asiens, wurde am 25. Šah'bān des Jahres der Maus, 736 d. H. (8. April 1336), in der Nähe von Kash in Transoxanien geboren als Sohn des Amīr Tārāghāi (oder Turghāi, des Gouverneurs von Kash und Umgebung vor Hādjījī Barlās) und der Takina Khātūn. Seine Familie führte ihre Abstammung auf Čingiz zurück, seine Grabschrift hat folgende Genealogie: Tūmānāi, Kācūlāi, Irzamči Barula, Karācār Nūyān, Ilāngir, Burkel, Tārāghāi, Tīmūr. Ein erbitterter Verleumder, Ibn 'Arabshāh, behauptet, dass Tīmūr, der Sohn eines Hirten, zuerst von Räubereien lebte und dass sein Beiname *Lang* „der Lahme“ ihm wegen einer Verwundung beigelegt sei, die er bei einem Hammeldiebstahl davontrug. Tīmūr führte ferner die Beinamen *Kūrakān* „der Schwiegersohn des Khākān“, *Amīr al-Amīr al-kabīr* „der grosse Emir“, *Šāhīr Kirān* „der Herr der glücklichen Gestirnskonjunktion“. Im Jahre 790 (1388) nahm er endgültig den Titel *Sultān* an und erhielt nach seinem Tode den Titel *Djannat Makān* „Bewohner des Paradieses“.

Timur trat schon in sehr jungen Jahren durch seine Klugheit, seinen Scharfsinn und seinen Mut hervor. Er stand anfangs im Dienst des Lokalfürsten, des Emīr Kāzghān, begleitete sodann den Hādjījī Barlās auf seiner Flucht vor dem Einfall des Tughlak Timur Khān, kehrte aber bald zurück, um vor den Siegern die Sache seiner unterdrückten Landsleute zu vertreten. Er tat dies mit solcher Beredsamkeit und solcher Kühnheit, dass die Eindringlinge einen solchen Gegner an sich zu fesseln wünschten und ihm die Verwaltung seines Heimatlandes übertrugen. Im folgenden Jahre (762 = 1361) ernannte Tughlak Timur bei der Organisation seiner Eroberungen seinen Sohn Ilyās zum Gouverneur von Samarkand und gab ihm Timur als Ratgeber bei; dieser, der sich durch die Roheit seiner Umgebung verletzt fühlte, schloss sich bald an seinen Schwager Amīr Husain an, der zum Widerstande gegen die Eroberer rüstete.

Tughlak Timur und Ilyās, die nun ihrerseits besiegt wurden, kamen im Kampfe um. Timur wandte sich nun gegen seinen Verbündeten, schlug Amīr Husain, Hess ihn nach einer scheinbaren

Versöhnung ermorden und bestieg als Herr von Balkh am 12. Ramaḍān 771 (10. April 1370) den Thron mit dem Titel „Nachfolger des Čaghatai und Abkömmling des Čingiz“. Jedoch begann seine Regierung in Wirklichkeit erst nach der Eroberung von Djata und Khwārizm, welche Kämpfe mehr als zehn Jahre (771–82 = 1369–80) und neun Feldzüge erforderten: fünf gegen Djata und vier gegen Khwārizm. Timur begünstigte als offizieller Schutzherr des Islām die Geistlichkeit und den neuen Orden der Naqshbandiya und nahm auf seinen Feldzügen ein zahlreiches Gefolge von Derwischen, Gelehrten, Literaten und Künstlern mit.

Bei der Teilung des Kiptāk im Jahre 777 (1375) hatte Timur die Partei Tūktāmish's, des Khāns der Krim, ergriffen, der von Urūs, dem Beherrscher der Weissen Horde, besiegt worden war. Im Jahre 782 (1380–1) sandte er ihn gegen die Russen; Moskau wurde eingenommen und geplündert. Vier Jahre später empörte sich Tūktāmish gegen seinen Wohltäter; anfangs siegreich, sodann geschlagen, wollte er den Kampf fortsetzen, obwohl Timur ihm Gnade anbot. Im Jahre 790 (1388) fiel er in Transoxanien ein, schlug 'Umar Shaikh, den Sohn Timur's, mit seinen Generälen und bedrohte Samarkand. Timur musste kommen, um die Lage zu retten. Im Jahre 793 (1390/1) erneuter Einfall: dieses Mal nahm 'Umar Shaikh Rache; der aufreuerische Khān flüchtete nach Georgien und liess seine Besitzungen im Stich, um vier Jahre später den Angriff wieder aufzunehmen.

Die Eroberung Persiens begann mit dem Einfall in Khurāsān, das sich unterwarf (782 = 1380/1). Auf der Rückkehr von einer Unternehmung gegen die heidnischen Mongolen im Jahre 784 (1383) wurden Gurgān, Māzandarān und Sistān schnell erobert; die Lokalfürsten, die sich unterwarfen, behielten eine nominelle Herrschaft. Im folgenden Jahre Aufstand in Herāt zur Beseitigung der Kurt-Dynastie. Im Jahre 786 (1384/5) wurde Wali, der König von Māzandarān, abgesetzt. Die Jahre 788–89 (1386–87) waren mit der Eroberung der Landschaften Fārs, 'Irāk, Luristān und Ādharbājdjān ausgefüllt. Sultan Ahmed Djala'ir wurde besiegt und in die Flucht geschlagen. Timur verbrachte einen Winter in Tabriz und legte Isfahān eine hohe Kontribution auf; die Stadt empörte sich und wurde mit der Niedermetzlung von 70 000 Bewohnern bestraft; ihre Schädel wurden aufgetürmt. In Shirāz soll Timur mit Hāfiz eine lebhaftere Unterredung gehabt haben; aber dies steht nicht ganz sicher fest.

Am 10. Ramaḍān 795 (31. Juli 1392) brach Timur zum sogenannten „fünfjährigen Kriege“ auf, dessen Hauptepisoden die Niedermetzlung der Irrgläubigen in den kaspischen Provinzen, die Vernichtung der Muzaffariden-Dynastie in Fārs (795 = 1393) und der Feldzug nach Mesopotamien sind. Ahmed Djala'ir, der zunächst versucht hatte, sich mit seinem Nebenbuhler zu versöhnen, flüchtete nach Syrien in den Schutz des Sultans von Ägypten, al-Malik al-Zāhir Barqūk. Da dieser die Auslieferung seines Schützlings verweigerte, fiel Timur in Kleinasien ein und nahm und plünderte Edessa, Takrit, wo er eine Schädelpyramide errichtete, Mārdin und Amid. 'Umar Shaikh wurde bei diesen Unternehmungen getötet. Timur, der gezwungen war, einen neuen Angriff Tūktāmish's abzuschlagen, drang in den Kiptāk ein (797 = 1395), besetzte Moskau über ein Jahr lang, unternahm einen Feldzug nach Georgien und unterdrückte mehrere Aufstände in Persien.



Nach Sharaf al-Din fand Timur die islāmischen Fürsten in Indien zu tolerant; sie hätten seiner Meinung nach ihren Untertanen den Islām aufzwingen müssen. Im Radjab 800 (März/April 1398) brach er nach ihrem Lande auf, überschritt am 12. Ramaḍān 801 (24. Sept. 1398) den Indus und nahm am 7. Rabi' II (17. Dez.) Delhi ein. Trotz der Bewunderung, die diese Stadt ihm einflösste, liess er sie plündern und zerstören, wobei 80 000 Einwohner niedergemacht wurden. Der besiegte Sultan Maḥmūd III. hatte sich jenseits des Ganges zurückgezogen. Timur, der soeben die Besitzungen dieses Sultans unter seine Offiziere aufgeteilt hatte, musste plötzlich aufbrechen, um neuen Schwierigkeiten entgegenzutreten. In Syrien war soeben ein Aufstand ausgebrochen, und Aḥmed Djalā'ir, wiederum Herr von Baghdād, war in Aḍjarbāidjān eingefallen, dessen Gouverneur Mirānshāh, ein Sohn Timurs, alles durch seine Ausschweifungen aufs Spiel gesetzt hatte. Die Rivalität zwischen Timur und Bāyazīd I. nahm ihren Anfang, und der neue Sultan von Ägypten, Faradž, hatte die Freilassung eines Verwandten Timurs verweigert; die Unterhändler waren auf Befehl des Gouverneurs von Damaskus hingerichtet worden.

Nachdem Timur gegen Mirānshāh die notwendigen Massnahmen ergriffen hatte, plünderte er Georgien und brach im Muḥarram 803 (August 1400) nach Kleinasien auf. In Siwās wurde die muslimische Garnison geschont, aber 4 000 christliche Soldaten lebendig begraben. Malatya unterliegt. Timur dringt in Syrien ein, nimmt Aleppo und gibt die Stadt drei Tage lang zur Plünderung frei, nachdem er die 'Ulamā' befragt hatte, welcher Kriegsgefallene von den Seinigen oder von seinen Feinden den Namen Märtyrer verdiene. Ḥamā, Ḥomş und Ba'albekk unterliegen nacheinander. Der Sultan Faradž wird geschlagen. Damaskus kapituliert, und Timur beraubt die Stadt ihrer Reichtümer, schleppt ihre Bewohner in die Sklaverei und verlangt von den 'Ulamā' ein *Fatwā*, das sein Verhalten billigt. Am 27. Dhu 'l-Kāda 803 (10. Juli 1401) überrumpelt er Baghdād und veranstaltet hier ein grosses Blutbad, um seine Offiziere zu rächen, die während der Belagerung gefallen waren; 20 000 Bewohner (nach Ibn 'Arabshāh 40 000) sollen umgekommen sein. Abū Bakr, ein Sohn Timurs, wurde beauftragt, die Gegend gegen die Angriffe Kara Yūsuf's zu verteidigen.

Bāyazīd, der für die Einsetzung der 'Abbāsiden in Ägypten eingetreten war und den griechischen Kaiser, einen Freund Timurs, angegriffen hatte, machte seinen Verbündeten, den Fürsten Kleinasiens, Ungelegenheiten. Nach der Rückkehr von einer neuen Unternehmung nach Georgien brach der Krieg zwischen den beiden Nebenbuhlern aus; ihr Schicksal entschied sich in der Schlacht bei Angora (genauer bei Čibūkābād nordöstlich von Angora) am 19. Dhu 'l-Hidjja 804 (21. Juli 1402). Bāyazīd, der seine Anordnungen schlecht getroffen hatte, wurde nach einem erbittertem Kampfe trotz der Tapferkeit seiner Truppen geschlagen. Auf der Flucht wurde er durch einen Sturz seines Pferdes aufgehalten und fiel in die Hände des Siegers; dieser behandelte ihn rücksichtsvoll und äusserte lebhaftes Bedauern, als Bāyazīd am 14. Sha'bān 805 (14. März 1403) in Aḥ Şehir starb. Die Legende, nach der er seine Tage in einem Eisenkäfig beschlossen haben soll, war, wie man sagte, völlig erfunden und beruhte auf der falschen Auslegung eines persischen Ver-

ses. Aus einer Stelle bei dem osmanischen Geschichtsschreiber Urudj b. 'Adil (ed. Fr. Babinger) geht aber hervor, dass dieser sogenannten Legende ein wirkliches Geschehnis zugrunde liegt (vgl. N. Martinovitch, in *J. I. CCXI* [1927], 135—37).

Bei der Einnahme von Brussa und Smyrna kam es zu neuen Grausamkeiten. Während seines Aufenthaltes in Kleinasien verlor Timur seinen Enkel und Erben Muḥammed Sultān und empfing Gesandtschaften vom Sultan Ägyptens, der seine Oberhoheit anerkannte, und vom griechischen Kaiser Johann VIII. Nachdem Georgien tributpflichtig geworden war, kehrte Timur im Jahre 807 (1404) nach Samarkand zurück; hier empfing er mehrere Gesandte, darunter den Gesandten Heinrichs III. von Kastilien, Ruy Gonzalez de Clavijo, dem wir einen wertvollen Bericht über den Hof in Samarkand und über die Feste verdanken, die dort anlässlich der Heirat mehrerer Enkel Timurs veranstaltet wurden.

Ein neuer Feldzug wurde ins Auge gefasst, diesmal gegen China, dessen Lehnsfürst Timur nicht bleiben wollte. Der *Küriltay*, der in Samarkand zusammengetreten war, stimmte der Kriegserklärung zu. Am 23. Džumādā I 807 (27. Dez. 1404) trat er den Feldzug an, überschritt den zugefrorenen Oxus und gewährte in Otār dem Tūktāmish Verzeihung, um die ihn dieser hatte bitten lassen. Am 10. Sha'bān 807 (12. Jan. 1405) wurde er krank. Da er sein Ende herannahen fühlte, traf er alle seine Verfügungen und starb am 17. (19. Januar) im Alter von 71 Jahren nach 36-jähriger Regierungszeit. Seine Leiche wurde in einen Sarg aus Ebenholz gelegt und 2 Monate später nach Samarkand überführt; dort wurden prunkvolle Trauerfeierlichkeiten abgehalten; heute noch sieht man dort das prachtvolle Bauwerk, den *Gūr-i-Mir*, das ihm als Grab dient.

Timur hatte zwei chinesische Prinzessinnen geheiratet; Ibn 'Arabshāh nennt sie die „Grosse Königin“, *al-Malikāt al-kubrā*, und die „Kleine Königin“, *al-Malikāt al-ṣuḡhrā*; ausserdem heiratete er Tūmān, eine Tochter des Emirs Mūsā, des Gouverneurs von Nakhshab, und Djalbān, eine Frau von seltener Schönheit, die er wegen eines angeblichen Fehltritts hinrichten liess. Ausserdem hatte er eine grosse Anzahl von Konkubinen. Seine Kinder waren: Ghiyāth al-Din Djihāngir, der im Jahre 779 (1377/8) starb, Mu'izz al-Din 'Umar Shaikh, der in Syrien fiel, Djalāl al-Din Gurgha, genannt Mirānshāh, Shāhrukh, den die Verhältnisse zum Erben machten, und eine Tochter, Sultāna Bakht, die mit Sulaimān Shāh verheiratet war. Da er einsah, dass sein Reich nicht von Dauer sein würde, und da er Streitigkeiten zu vermeiden wünschte, hatte er sein Reich unter seine Söhne und Enkel zu gleichen Teilen aufgeteilt; jedoch sollten Muḥammed Sultān, ein Sohn Ghiyāth al-Din's, und nach dessen Tod sein Bruder Pir Muḥammed Djihāngir den Vorrang haben.

Timur, ernst und düster, schätzte keine Äusserungen der Freude und forderte unbedingten Freimut, selbst wenn es ihn verletzen sollte. Clavijo rühmt seine Gerechtigkeit; in der Tat zeigte er sich Übeltätern gegenüber unerbittlich. Da er selbst ein gutes Gedächtnis, aber wenig gelernt hatte, ermutigte und belohnte er die Intellektuellen; unter seiner Herrschaft entwickelten sich die Anfänge der sogenannten „Timüriden-Kunst“. Er bereicherte Samarkand mit prachtvollen Bauten und machte es zu einem internationalen Handelsplatz, der wenig-

stens zu seinen Lebzeiten Tabriz und Bagdad ersetzte; Künstler und Handwerker aus den eroberten Gebieten siedelte er in Samarkand an. Da er Handel und Industrie nach Kräften begünstigte, eröffnete er durch seine Eroberungen neue Landwege für den Handel zwischen Indien und Ostpersien. Er liess in seinem ganzen Reiche grosse öffentliche Arbeiten ausführen, organisierte Verwaltung und Heer auf rationeller Grundlage und arbeitete tätig an der Verbreitung des Islām.

Körperlich war Timur von grosser Gestalt, hatte einen sehr starken Kopf und dunkle Hautfarbe. Sein Haar war frühzeitig weiss geworden. Zwei Verwundungen am Fuss und an der Hand hatten ihn entstellt. Von ihm existieren zahlreiche Portraits, Werke persischer oder indischer Maler; aber sie beruhen grösstenteils auf reiner Phantasie (vgl. Vámbéry, *Gesch. Buchara's*, I, 212—13).

*Litteratur:* Man schreibt Timur Memoiren, *Malfūzāt*, und Institutionen, *Tūzūkāt*, zu, deren Echtheit sehr zweifelhaft ist; aber er selbst hat zwei offizielle Ausgaben seiner Geschichte veranstalten lassen: die *Ta'rikk-i K̄hānī* in türkischen Versen und uighurischen Schriftzeichen, der heute verloren ist, und das *Zafar-nāma* von Nizām al-Dīn Shāmī (unediert; einzige Hs. Brit. Museum, Add. 23 980); das letztgenannte Werk wurde unter demselben Titel von Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī wiederaufgenommen, dem bekanntesten seiner Geschichtsschreiber in Europa. Die *Adjā'ib al-Makdūr fī Nazā'ib Timūr* von Ibn 'Arabshāh sind eine übelwollende Satire, enthalten indessen eine gerechte Beurteilung seines Charakters und wertvolle Einzelheiten über Samarkand. Mirkhwānd (*Rawḍa*, Buch VI) und vor allem Khwāndamīr (*Ḥabīb al-Siyar*) sind zusammen mit 'Abd al-Razzāk Samarkandī (*Maṭlū' al-Sa'dām*) die bedeutendsten späteren Geschichtsschreiber. Von Hammer hat in den Büchern VII und VIII seiner *Gesch. des Osmanischen Reiches* das Wesentliche aus den zeitgenössischen osmanischen und byzantinischen Chronisten gegeben; ferner seien genannt die *Munsha'āt* Feridūn Bey's, eine wertvolle Urkundensammlung. Unter den europäischen Reisenden sind Clavijo, Schiltberger und Boucault zu erwähnen.

Für weitere Einzelheiten über die historischen Quellen vgl. die ausgezeichneten Arbeiten von E. Blochet, *Introduction à l'Histoire des Mongols* (G.M.S. XII) und E. G. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920 (S. 180—85), und die Studien von L. Zimine, *Les détails de la mort de Timur*, in *Protocoles et communications de la Société archéologique du Turkestan*, Jhr. XVIII, und *Les exploits d'Emirzādē 'Omar Cheikh*, in *R.M.M.*, XXVIII (1914), 244—45; L. Bouvat, *L'Empire mongol (2<sup>e</sup> Phase)*, Paris 1927 (*Histoire du Monde*, hrsg. von A. E. Cavaignac, Bd. VIII/3). Bis zum XIX. Jahrhundert haben die europäischen Geschichtsschreiber nur die Übersetzung Sharaf al-Dīn's von Pétis de La Croix benutzt; d'Herbelot, Gibbon und De Guignes (*Histoire des Huns*, Buch XX) sind die bedeutendsten früheren Autoren. Unter den Zeitgenossen nennen wir: Vámbéry, *Gesch. Buchara's*, Kap. X—XI; Skrine und Denison Ross, *The Heart of Asia*; Sykes, *History of Persia*, Kap. LIX; E. G. Browne, *a. a. O.*, Buch II; Crapheka, *The Turks in Central Asia*, und Grousset, *Histoire de l'Asie*, Bd. II. (L. BOUVAT)

**TİMÜRİDEN.** Dieser Name, der zuweilen den gesamten Nachkommen Timürs beigelegt wird, bezeichnet insbesondere die Fürsten aus seiner Familie, die im XV. Jahrhundert in Persien und Zentralasien herrschten; wir fassen den Namen hier in letzterem Sinne auf.

Die Geschichte der Timüriden umfasst zwei ganz verschiedene Perioden (vgl. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, S. 380). In der ersten Periode zerfällt das Reich, das unter die Söhne und Enkel des Eroberers geteilt war, bald in zwei grosse Staaten: in den westlichen, den Staat Mirānshāh's und seiner Söhne Abū Bakr und Muhammed 'Umar; und in den östlichen, den Staat Shāhrukh's, der zunächst auf Khurāsān beschränkt, dem Transoxanien angegliedert wurde, nach wenigen Jahren fast das gesamte Reich Timürs umfasste. Dies war eine glänzende und relativ blühende Epoche. Shāhrukh, der trotz seiner kriegerischen Erfolge von friedliebender Gesinnung war, bemühte sich, die Zerstörungen seines Vaters wieder gutzumachen und begünstigte nach Kräften die Intellektuellen. In der zweiten Periode, beginnend mit dem Tode Shāhrukh's in der Schlacht bei Shurūr, welche die Einheit Persiens opferte und so der Timüriden-Herrschaft den letzten Stoss gab, zersetzte sich das Reich von Tag zu Tag. Jeder Fürst will sein Reich haben und erleichtert dadurch das Vorgehen der Feinde, die von allen Seiten den geschwächten Staat bedrohen. Aber in schroffem Gegensatz dazu sollte die Renaissance, die für die Regierungszeit Shāhrukh's charakteristisch ist, unter seinen Nachfolgern bis an das Ende ihrer Herrschaft ganz ebenso glänzend fortdauern. Das ganze XV. Jahrhundert ist das goldene Zeitalter für Litteratur, Künste und Wissenschaften. Der Hof Husain Bāikara's, des vorletzten Timüriden, stand dem Hofe Shāhrukh's in nichts nach.

Die Emire, in dem Glauben, dass sie die Unternehmung gegen China zu einem guten Ende führen könnten, indem sie den Tod Timürs verheimlichten, beschlossen, für die Dauer des Feldzuges den Prinzen Khalīl als Herrscher anzuerkennen; dieser sollte einen Regentschaftsrat zur Seite haben und nach Beendigung des Feldzuges auch dem Willen Timürs die Herrschaft an Pir Muhammed Djihāngir abtreten. Zwischen den beiden Thronanwärtern brach Krieg aus, und Pir Muhammed, zweimal besiegt, vertraute auf die Grossmut Khalīl's, der ihm seine Besitzungen liess. Sechs Monate später liess der Wezīr Pir 'Alī Tāz den Pir Muhammed ermorden und suchte die Herrschaft an sich zu reissen; es kostete ihm das Leben (808 = 1406). Khalīl, von seinen Truppen verlassen und von seinen Weziren entthront, die ihm neben seiner tollen Verschwendungssucht das verletzende Verhalten der berühmten Shādu 'l-Mulk gegen ihre Frauen vorwarfen, erhielt als Entschädigung den Gouverneursposten des 'Irāk (809 = 1406/7), wo er seine Tage beschloss.

Mirānshāh beherrschte mit seinem Sohne Abū Bakr und unter der von Timür bestimmten Oberhoheit seines jüngsten Sohnes Muhammed 'Umar ein Gebiet, das aus dem 'Irāk, Adharbāidjān, Mughān, Shirwān und Georgien bestand. Zwischen den beiden Brüdern brach Zwietracht aus, und der Emir Djihānshāh versuchte, ihnen die Herrschaft zu entreissen, was ihm den Tod einbrachte. Mirānshāh, der sich dem Shāhrukh feindlich gegenübergestellt hatte, musste sich unterwerfen (808 = 1405/6). Im Jahre 810 (1408) fand er in einer



Schlacht gegen Kara Yūsuf den Tod. Seine Söhne kamen um dieselbe Zeit ums Leben.

Shāhrukh, beim Tode Tīmūr's einfacher Herr von Khurāsān, eroberte im Jahre 809 (1406) Māzandarān, im folgenden Jahre Sīstān und breitete dann seine Herrschaft über Transoxanien aus; von dort aus ergriff er im Jahre 811 (1409) Besitz von Samarkand, organisierte das Gebiet, baute Marw wieder auf und stellte den alten Lauf des Murghāb wieder her; in seine Herrschaft bezog er ferner Fārs (817 = 1414/5), Kirmān (819 = 1416/7) und Ādharbāidjān. Dort griff er seinen gefürchteten Rivalen Kara Yūsuf an; da dieser plötzlich starb, zerstreute sich das feindliche Heer (822 = 1419); aber die Kämpfe mit den Nachfolgern Kara Yūsuf's und der Rivalendynastie des „Weissen Hammels“ dauerten an. Schliesslich war Shāhrukh im Besitz aller Provinzen Tīmūr's mit Ausnahme von Syrien und Arabistān. Zahlreiche Aufstände brachen in seiner Zeit aus, aber alle wurden unterdrückt. Man weiss unter anderen von den Aufständen des Emīrs Khudāidād und des Shāh Bahā' al-Dīn (812 = 1409/10), des Bāikara Mirzā in Shirāz (818 = 1415/6), des Iskandar und des Dījhānshāh (832 = 1429).

Im Jahre 820 (1417/8) hatte Shāhrukh an die Spitze der Regierung seinen Sohn Bāisonghor gestellt, der die pflichtvergessenen Beamten zwang, ihr unrecht erworbenes Gut wieder herauszugeben. Er überlebte alle seine Söhne mit Ausnahme von Ulugh Beg und starb am 25. Dhu 'l-Hidjja 850 (12. März 1447) in Fishāward (Raiy); er lebte in der Erinnerung weiter als ein grossmütiger, friedliebender und tapferer Fürst, der frei von Ehrgeiz war. Man verdankt ihm neben anderen nützlichen Einrichtungen die Eröffnung einer grossen Bibliothek in Herāt. Mit China, dessen Lehnsfürst er war, unterhielt er stets gute Beziehungen und liess seine nominelle Herrschaft über Indien anerkennen. Dagegen hatte er oft Schwierigkeiten mit den Osmanen und mit Ägypten.

Nach seinem Tode setzte der sofortige und unabwendbare Verfall ein. Ulugh Beg, der „Astronom und König“ (850-52 = 1447-49), war ein gelehrter und gebildeter Mann, der mehr Begabung für die Wissenschaft als für die Regierung zeigte; er war unfähig, den Schwierigkeiten, die auf ihn einstürmten, entgegenzutreten. Von seinem Neffen 'Alā' al-Dawla besiegt, nimmt er dessen gesamte Forderungen an, um die Freiheit seines Sohnes 'Abd al-Lāṭif zu erwirken; aber der Sieger hielt seine Versprechungen nicht. Die Özbeken erobern und plündern Herāt und Samarkand. 'Abd al-Lāṭif empört sich, bringt seinen Vater, der mehrfach besiegt war, in seine Gewalt und lässt ihn nach einem scheinbaren Gerichtsverfahren hinrichten, wird aber selbst nach sechsmonatiger Regierung ermordet (853-54 = 1449-50). 'Abd Allāh Mirzā, ein Enkel Shāhrukh's, besteigt trotz der Opposition Abū Sa'id's den Thron, der die Özbeken um Hilfe angeht; 'Abd Allāh wird besiegt und getötet (854 = 1450/1). Bāber Mirzā, ein verschwenderischer und dem Trunke ergebener Fürst, der vergebens geschworen hatte, sich zu bessern, verliert den 'Irāk, Fārs und Kirmān, lässt 'Alā' al-Dawla blenden, scheitert im Kampfe gegen Abū Sa'id und geht an seinen Ausschweifungen zu Grunde (855-61 = 1452-57).

Ganz anders ist die Regierung Abū Sa'id's, des mächtigsten Monarchen seiner Zeit (855-72 = 1452-69). Als erbitterter Feind 'Abd Allāh Mirzā's

hatte er bei dessen Tod von Samarkand Besitz ergriffen; der Untergang Baber Mirzā's und seine späteren Eroberungen brachten ihm Transoxanien, Badakhshān, Kābul und Kandahār mit den Grenzgebieten Indiens und des 'Irāk, und Khurāsān ein, dessen Eroberung er im Jahre 863 (1458/9) zu Ende führte. Er war ehrgeizig, aber die Geschichtsschreiber schreiben ihm bedeutende Eigenschaften zu: Würde, Grösse, Verschwiegenheit, Freimütigkeit, Tatkraft und eine bemerkenswerte politische Gewandtheit. Nachdem er die Mongolen besiegt hatte, griff er auf die alten Traditionen seiner Familie zurück und schloss mit ihnen ein Bündnis. Nachdem er Uzun Hasan, dessen versöhnliche Anerbietungen er zurückwies, den Krieg erklärt hatte, drang er in Karabāgh ein, wo sein ausgehungertes Heer desertierte. Er fiel selbst in die Hände des Feindes, und die Offiziere Uzun Hasan's forderten trotz des Einspruchs ihres Herrn seinen Tod.

Sultān Maḥmūd, der zunächst alle vier Söhne seines Vorgängers ermorden liess, regierte nur sechs Monate in einer abscheulichen und kläglichsten Weise.

Die Tyrannei, Willkür und Verderbtheit der Sitten überstiegen alles, was man bis dahin gesehen hatte. Sultān Maḥmūd wurde seinerseits ermordet; eine Meuterei brach beinahe aus, als man seinen Tod erfuhr, der von dem verschlagenen Wezir Khosraw Shāh geheim gehalten wurde (900-1 = 1494-95). Er hinterliess mehrere Söhne. Sultān Mas'ūd, der vier Jahre regierte, musste um die Herrschaft streiten mit seinen aufrührerischen Brüdern Bāisonghor und 'Alī, die dank der Intrigen Khosraw Shāh's elend zu Grunde gingen (901-5 = 1495-99).

Sultān Ahmed, ein Sohn und Nachfolger Abū Sa'id's, hatte eine Reihe guter Eigenschaften: er war ohne Falsch, einfach, ritterlich und von grosser Tapferkeit; aber schwach und beschränkt, war er nur ein Spielball in den Händen seiner Umgebung, vor allem der Geistlichkeit. Seine Regierung war lang und friedlich, abgesehen von einem Angriff von seiten 'Omar Shaikh's und einer Unternehmung gegen Bāber, den künftigen Eroberer Indiens. Samarkand erhielt prachtvolle Bauwerke; Litteraten und Gelehrte strömten an seinen Hof (874-99 = 1469-94).

'Omar Shaikh, der vierte Sohn Abū Sa'id's, hatte sich in Farghāna ein kleines Reich mit der Hauptstadt Akhsi geschaffen. Tapfer und kriegerisch versuchte er mehrmals Samarkand einzunehmen, obwohl sein Heer nicht mehr als 4000 Mann stark war. Die Zeitgenossen loben seine Rechtlichkeit, seine Grossmut und seinen lebenswürdigen Charakter. Obwohl er dem Spiel und dem Wein ergeben war, war er sehr religiös. Als Schwiegersohn des Herrschers von Čaghatai musste er seinem Schwiegervater, Yūnis Khān, Gebiete abtreten, die er nicht behaupten konnte; er starb infolge eines Unfalls nach einer ziemlich kurzen Regierung am 4. Ramaḍān 899 (8. Juni 1494), erst 39 Jahre alt. Sein Sohn Zahir al-Dīn Bāber, der ihm im Alter von zwölf Jahren folgte, hatte anfangs Erfolg und kam für einige Zeit in den Besitz von Samarkand; er wurde jedoch von Shai-bāni im Jahre 905 (1500) abgesetzt. Er zog sich nach Indien zurück und gründete hier ein grosses Reich.

Sultan Husain Bāikara regierte 37 Jahre lang in Herāt. Er war ein gebildeter und kunst-

liebender Herrscher und eroberte als tapferer und glücklicher Krieger *Khurāsān*, *Tukhāristān*, *Kandahār*, *Sistān* und *Māzandarān*, wobei er über alle seine Nebenbuhler triumphierte; aber die letzten acht oder neun Jahre seiner Regierung waren traurig. Er litt heftig an Rheuma, wurde von den Ozbeken bedroht, musste seine aufrührerischen Söhne unterwerfen und starb, als er gegen *Shāibānī* zu Felde ziehen wollte. Anfangs war er ein Asket und frommer Muslim, später ergab er sich Ausschweifungen und gab seinen Söhnen und Untertanen ein schlechtes Beispiel. Das litterarische Leben am Hofe Sultan Husain Bāikara's ist berühmt geblieben. Man traf hier neben dem berühmten Wezir Mir 'Alī Shir, dem Schöpfer der *Turki*-Litteratur, Dichter wie *Djāmi*, Geschichtsschreiber wie *Mirkhwānd* und *Khwāndamir* und Maler wie *Behzād* und *Shāh Muzaffar*. Die Paläste von Herāt wetteiferten mit den Palästen in Samarkand (873–911 = 1469–1506). Der Sohn und Nachfolger Sultan Husain Bāikara's, *Bādī' al-Zamān*, war der letzte Timūride Persiens. Von *Shāibānī* geschlagen, war er der Gast *Shāh Ismā'il's* und schliesslich der Gefangene Sultan *Selim's* und starb im Jahre 923 (1517) in Konstantinopel. Er hinterliess einen Soho, *Muḥammad al-Zamān*; dieser suchte sein Glück in Indien und starb im Jahre 946 (1539), nachdem er vergeblich versucht hatte, mit Unterstützung der Portugiesen König von *Gudjarāt* zu werden.

Die Thronbesteigung *Shāh Ismā'il's*, der Triumph der *Shī'a* und die Einheit Persiens, die sich daraus ergaben, die Verwirklichung der nationalen Einheit in China und Russland um dieselbe Zeit und die Gründung eines grossen Reiches in Transoxanien durch die *Shāibāniden* haben den Nachkommen Timūrs jede Hoffnung auf die Herrschaft genommen ausser in Indien, das unter die Botmässigkeit eines der Ihren kam.

Die für das IX. (XV.) Jahrhundert charakteristische geistige Renaissance ist zum Teil das Werk der Timūriden-Herrscher und Prinzen, von denen viele selbst Dichter, Künstler und Gelehrte waren und die verdienstvolle Männer an ihren Hof zogen. Unter ihnen seien genannt: *Shāhrukh*, der Förderer der Geschichtswissenschaft; *Ulugh Beg*, der Astronom, Dichter und Theologe; *Husain Bāikara*, der Künstler und Dichter, und *Bāber*, der neben seinen Memoiren mehrere geschätzte Werke hinterlassen hat; ferner *Bāisonghor*, der Sohn *Shāhrukh's*, ein erstklassiger Kalligraph, dem die Buchkunst grosse Fortschritte verdankt. In dieser Zeit war *Djāmi* der grösste Name in der persischen Litteratur, daneben die mystischen Dichter *Saiyid Ni'matallah Kirmānī* und *Qasim al-Anwār*, *Hātifi* und *Katibi*, die Verfasser von *Mathnawī's*; *Husain Wā'iz Kāshifi*, ein Moralist und Fabeldichter; die Historiker *Mirkhwānd* und *Khwāndamir*, *'Abd al-Razzāk Samarkandī* und *Hāfiz Ābrū*, dieser zugleich auch Geograph. Neben *Djāmi* sind *Aḥmed Taftāzānī* und der Traditionarier *Mir Djāmāl al-Dīn Muḥaddas* die bedeutendsten Theologen. Zahlreich sind auch die Juristen, Mathematiker, Mediziner usw.

Unter den türkischen Dichtern der damaligen Zeit kennt man kaum jemand ausser *Mir 'Alī Shir*; er hatte indessen bedeutende Schüler, wie *Shāikhūm Beg Subaili* und *Kamāl al-Dīn Gazargāhi*.

Im IX. (XV.) Jahrhundert erreicht die persische Kunst ihren Höhepunkt. Die Malerschulen von Samarkand, *Bukhārā* und *Herāt* sind weithin wirksam; was die Buchkunst dem *Bāisonghor* verdankt, haben wir schon erwähnt. Die Baukunst, die

gleichzeitig von den chinesischen Pagoden und dem mongolischen Zelt beeinflusst wird, wird durch Bauten vertreten, wie der *Gūr-i Mir*, die Moscheen *Bibī Khānum*, *Ulugh Beg* und *Shāh Zinda*, um nur Bauwerke von Samarkand zu nennen. Dank der Künstler- und Handwerkerkolonien, die freiwillig oder gewaltsam in Samarkand und *Ādharbāidjān* von Timūr angesiedelt wurden, machte die dekorative Kunst, besonders die Keramik, ansehnliche Fortschritte. Auch die Musik hatte ausgezeichnete Vertreter.

**Litteratur:** Für die gesamte Periode sind *Mirkhwānd* und vor allem *Khwāndamir* vorzüglich; *'Abd al-Razzāk Samarkandī*, dessen *Maṭla'* leider noch nicht ediert ist, wurde zum grossen Teil von Quatremère benutzt (*Mémoire historique sur le règne du sultan Shah-rokh*, in *J. A.* 1836, und *Notice de l'ouvrage persan . . . in NE*, XIV); *Mu'in al-Dīn Ishizārī*, der Verfasser einer wertvollen Chronik von Herāt (Auszüge von Barbier de Meynard in *J. A.* 1860–62). Für die Anfänge *Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī*, *Ibn 'Arabshāh*, *Fāsihi*, Verfasser eines unedierten und unvollständigen *Mudjmal*. Für die letzten Jahre sind die *Memoiren* von *Bāber* sehr wertvoll, die aber durch den *Ta'rikh-i Rashidi* von *Mirzā Haidar Dughlat* nachzuprüfen und zu vervollständigen sind; ferner das *Shāibānī-Nāma* von *Muḥammad Sāliḥ Firdūn Bey* und *Münedjdim Bāshī* sind über die Beziehungen zu den Osmanen zu Rate zu ziehen. Für weitere Einzelheiten verweisen wir auf die Werke von E. Blochet und E. G. Browne, die beim Artikel TIMÜR LANG erwähnt wurden; L. Bouvat, *Essai sur la civilisation timouride*, in *J. A.* CCVIII (1926), 193–209; ders., *L'Empire mongol (2e phase)*, Paris 1927, in *Histoire du monde*, hrsg. von A. E. Cavaignac, Bd. VIII/III.

Über die geistige Bewegung, vgl. *Dawlatshāh Tadhkira* und die Werke von *Mir 'Alī Shir*, bes. seine *Madjālis al-Nafā'is* (Auszüge von *Belin*, in *J. A.* XVIII, 1861 und VII, VIII, 1866).

Von den europäischen Reisenden: *Clavijo* und *Pero Tafur*, für die Spanier; *Ambrogio Contarini*, *Nicolo Conti*, *Hieronimo di San Stefano* und *Caterino Zeno*, für die Italiener; *Boucicault*, für die Franzosen; *Nikitine*, für die Russen; *Schiltberger*, für die Deutschen. Die wichtigsten europäischen Geschichtsschreiber sind: *D'Herbelot*, *De Guignes*, *Gibbon*, von *Hammer* und *Vámbéry*, *Gesch. Bocharas*, Kap. XII; *Browne*, a. a. O., Buch III; *Skrine* und *Denison Ross*, *The Heart of Asia*; *Sykes*, *Hist. of Persia*, Kap. LX–LXI; *Czaplicka*, *The Turks of Central Asia*; *Grousset*, *Histoire de l'Asie*, Bd. II. Die Bibliographie in *Archives Marocaines*, Bd. III (siehe den Index, S. 94–5), bietet bis zum Jahre 1905 eine Aufzählung von Arbeiten über die Timūriden-Kunst; seitdem sind andere wichtige Arbeiten erschienen, wie: *Cl. Huart*, *Les calligraphes et les miniaturistes de l'Orient musulman*, Paris 1908; *E. Blochet*, *Les Peintures de manuscrits arabes, persans et turcs de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1911; *F. R. Martin*, *The Miniature Painting and Painters of Persia, India and Turkey*, London 1912; *Arménag Beg Sakisian*, *La miniature persane du XIIème au XVIIème siècle*, Paris 1929; *Ananda K. Coomaraswamy*, *Les miniatures orientales de la Collection Goloubew au Museum of Fine Arts de Boston*, Paris 1929. (L. BOUVAT)



**TIMUR-TASH**, Ortoķide, Sohn des Nadjm al-Din Ilghāzī aus der Mārdin-Linie. Al-Malik al-'Alim al-'Adil Ḥisām al-Din Timur-Tash wurde um 498 (1104) geboren. Kaum 12 Jahre alt (512) hatte ihn sein Vater als seinen vorläufigen Stellvertreter in Aleppo zurückgelassen. Im Jahre 515 wurde Timur-Tash in einer Mission zum Seldjuken-sultan Maḥmūd gesandt mit dem Ergebnis, dass Maiyāfāriķin den Besitzungen der Ortoķiden einverleibt wurde. Nach dem Tode Ilghāzī's (516) wurden seine Besitzungen geteilt: Timur-Tash erhielt Mārdin, sein Bruder Sulaimān Maiyāfāriķin und sein Vetter Sulaimān b. 'Abd al-Djabbār Aleppo. Im Jahre 518 wurde Balak b. Bahrām b. Ortoķ von Aleppo getötet, während er Manbij belagerte (das dem Emir al-Ḥassān von Ba'al-bakk gehörte). Timur-Tash, der sich im Lager Balak's befand, überführte seine Leiche nach Aleppo, dessen er sich am 20. Rabi' I. 518 bemächtigte. Er liess dort einen Vertreter zurück, da Syrien voller Kriegswirren und er selbst ein friedliebender Mann war (Ibn al-Athīr, X, 436). Infolge der Intrigen des Shī'iten Dubais (aus der Mazyādid-Dynastie) belagerten die Franken Aleppo. Die Einwohner sahen die Schwäche ihres Herrschers (*al-Wahn wa 'l-'Adjāz*), riefen Aḳ-sunḳur al-Bursuḳī von Mawṣil herbei und liessen ihn in die Zitadelle ein.

Eine Reihe Rückschläge erlitt Timur-Tash, sobald Imād al-Din Zangī (der dem Bursuḳī von Mawṣil im Jahre 521 folgte) zur Macht gelangt war. Zangī, begierig seine Besitzungen zu vergrössern, marschierte gegen Nišibin, das von Mārdin abhängig war. Timur-Tash suchte Hilfe bei seinem Vetter in Ḥiṣn-Kaifā, Dāwūd b. Suḳmān, aber Zangī erreichte durch eine Ausflucht die Übergabe Nišibin's, bevor die Truppen der beiden Vettern ankamen.

Im Jahre 524 belagerte Zangī, von Syrien kommend, Sardjī (zwischen Mārdin und Nišibin: vgl. Kaṣr Serḳīḳh [?] 12 km westlich von Nišibin). Timur-Tash, Dāwūd und der Herr von Diyār-bakr zogen 20 000 Türkmene zusammen, wurden jedoch geschlagen. Da es Zangī nicht gelungen war, Ḥiṣn-Kaifā zu nehmen, kehrte er plötzlich zurück, um sich der Festung Dārā zu bemächtigen.

Trotz dieser Schlappen verband sich Timur-Tash im Jahre 528 mit Zangī, um Āmid (Diyār-bakr) zu belagern. Der Herr dieser Festung rief Dāwūd zu Hilfe, der indessen die Schlacht verlor. Zangī und Timur-Tash verwüsteten die Umgebung von Āmid; aber die Festung selbst hielt sich. Zangī entschädigte sich durch die Einnahme von Sawr, das von Diyār-bakr abhing [s. MĀRDIN: das Kaṣa Sawur].

Schon 518 folgte Timur-Tash in Maiyāfāriķin seinem Vetter Sulaimān. Der einzige Erfolg Timur-Tash's schien die Einnahme Hattakh's zu sein (oder 'Attakh; *Sharaf-nāma*, I, 245: 'Atāk; nördlich von Maiyāfāriķin), das er im Jahre 532 dem letzten Sprössling der Marwāniden-Dynastie entriss.

Timur-Tash und Dāwūd machten sich den Tod Zangī's (541) zu Nutzen, um ihre alten Besitzungen wiederzuerlangen. Doch des letzteren Nachfolger, Saif al-Din b. Zangī, nahm sie nicht nur wieder, sondern belagerte sogar Mārdin und verwüstete die Umgebung schrecklich. Der friedliebende Timur-Tash sehnte sich nach Zangī's Zeiten zurück, die ihm jetzt wie Festtage erschienen (*aiyāmuhu la-ḳad kānat a'yādān*). Als bald söhnte er sich mit Saif al-Din aus und versprach ihm seine Tochter. Jedoch erst nach dem Tode Saif al-Din's, im Jahre 544 wurde die junge Prinzessin die Gemahlin seines

Nachfolgers Kutb al-Din. Timur-Tash, „Herr von Mārdin und Maiyāfāriķin“, verschied im Jahre 547 (1152), ungefähr 48 Jahre alt, nach einer 30-jährigen Regierung. Das gleiche Datum findet sich bei Abu 'l-Faradj (ed. Pococke, S. 391) und bei Abu 'l-Fidā', während die Quellen 'Ali Emīri's (ein *Umm al-'Ibar* von 'Abd al-Salām Efendi, Mufti von Mārdin, gest. 1259 [1843], und Ferdī) das Jahr 548 angeben. Timur-Tash ist der Erbauer der *Madrasa Ḥisāmīya* in Mārdin und der Hauptmoschee gegenüber dieser Madrasa. Die Münzen Timur-Tash's tragen weder Datum noch Münzstätte (*Ghālib Edhem, Catal. des monnaies Turcomanes*, Konstantinopel 1894, S. 27, und 'Ali Emīri, *a. a. O.*, S. 18). 'Ali Emīri erklärt das Zeichen auf diesen Münzen als die *Tamgha* des türkischen Stammes Kayı.

*Litteratur*: Vgl. die Artikel ORTOĶIDEN und MĀRDIN; Ibn al-Athīr, X, 373, 418, 426, 436, 440, 455, 526; XI, 6, 34, 81, 92, 115; Abu 'l-Fidā', *Annales moslemicis*, ed. Reiske; Kātib Ferdī, *Mārdin mulūk-i Urṭukiye ta'riḳhī* (944 [1537], eine nichtssagende Übersicht über die Herrscher, aber mit wertvollen Bemerkungen des Herausgebers 'Ali Emīri), Stambul 1331.

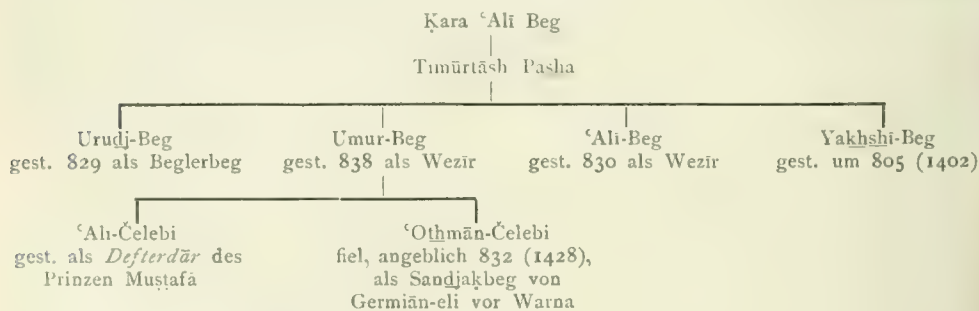
(V. MINORSKY)

**TİMÜRTASH**, osmanischer Feldherr und Wezir, der Sohn jenes Kara 'Ali Beg, der im ersten Regierungsjahr Urkhan's die Feste Herke am Nikomedischen Meerbusen eroberte und bei der Belagerung von Aidos besondere Tapferkeit bekundete, indem er sich einen ins Auge gedrunghenen Pfeil mit eigener Hand entfernte. Über die Herkunft der Familie ist sonst so wenig bekannt wie über die übrigen Edelgeschlechter des frühosmanischen Reiches, also der Čandarlu [vgl. ČENDERELI], der Ewrenos (vgl. II, 35 f.), der Mikhāl-oghlu [s. d.]. Tīmūrtāsh Pasha wird zum erstenmal erwähnt, als er neben Lālā Shāhin Pasha im Auftrage Murād's I. die Eroberungen des Sultans längs der Tundja fortsetzte. Er gewann damals (767 = 1365) die Orte Yenidje Kışlaghaç (vgl. Hādjdjī Khalifa, *Rumeli und Bosna*, S. 49 f., wo als Jahr der Eroberung 768 bezeichnet wird) und Yānboll (*ebenda*, S. 53 f. mit der gleichen Jahresangabe) in der Tundja-Ebene. Über seine Tätigkeit während des nächsten Jahrzehntes schweigen die Quellen. Als Lālā Shāhin gegen Ende des serbisch-bulgarischen Krieges (777 = 1375) starb, wurde Tīmūrtāsh sein Nachfolger in der Würde des Beglerbegs von Rūm-eli. In dieser Eigenschaft tat er sich zunächst als Vervollkommner der Heereseinrichtungen hervor, indem er das Lehenssystem der Sipāhīs [s. СЕПОЈ] begründete und für den niedrigsten Heeresdienst die Truppe der sog. *Voinak* schuf, die meist aus bulgarischen Christen bestand und hauptsächlich als Fuhrknechte verwendet wurden (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, I, 181 f.). Damals scheinen auch auf Betreiben Tīmūrtāsh's die vorher seit Urkhan als allgemeine Kopfbedeckung getragenen Filzmützen (meist in Biledjik gefertigt) auf das Heer beschränkt und als Farbe für die Mützen der Beg's und Offiziere rot bestimmt worden zu sein (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, I, 89 f.). Tīmūrtāsh Pasha machte aufs neue von sich reden, als er, angeblich 784 (1382), die Festungen Monastir (heute Bitolj), Prilep sowie Ishtip (heute Štip) eroberte (vgl. Hādjdjī Khalifa, *Rumeli und Bosna*, S. 97, 96 und 92 sowie dessen *Takwīm al-Tawāriḳh*, Stambul 1146, S. 97, wo die gleiche Jahreszahl angegeben wird, die jedoch mit dem von Feridūn, *Munsha'at al-*

*Salāṭin* 2, I, 107 wiedergegebenen, angeblichen Schreiben Murād's I. an seinen Sohn Bāyazīd I., d. d. Adrianopel 1. Zehntel Rabī' I 787 = Mitte April 1385 in argem Widerspruch steht; vgl. dazu J. v. Hammer, *G O R*, I, 191 f., wo das Schreiben auszugsweise übersetzt wird). Als gesichert wird man bis zur endgültigen Klärung der frühosmanischen Chronologie betrachten dürfen, dass Timūrtāsh den Wardar überschritt, nach dem heutigen Südserbien einfiel und dort jene drei Schlösser dem Sultan unterwarf. Auch Kārli-eli, also Aetolien und Akarnanien, das Gebiet des „Königs der Epiroten“ Carlo II. Tocco (gest. Juli 1429), wurde damals von ihm hart bedrängt. 1385 soll Timūrtāsh einen Zug gegen das separatistische Arta (unweit des Ionischen Meeres) unternommen haben (vgl. *Epirotica*, ed. J. Bekker [Bonn 1849], S. 229, 22 sowie Jorga, *G O R*, I, 273), woraus hervorginge, dass Timūrtāsh bald hier, bald dort in Thessalien und im Epirus sich zeigte, Landschaften, in denen ausser ihm auch Turakhān Beg [s. d.] erobernd auftrat. 788 (1386) erscheint Timūrtāsh Pasha plötzlich in Anatolien. Er befehligte in der Schlacht, die Murād in der Ebene von Konia seinem bedrohlichsten Gegner, dem Fürsten 'Alā' al-Dīn 'Alī von Karamān lieferte, die Nachhut des osmanischen Heeres, zwang durch persönliches Eingreifen den Herrscher von Karamān zur Flucht und entschied so das Treffen zu Gunsten der Osmanen. Zum Dank ward ihm der grösste Anteil an der reichen Beute sowie der Titel eines Wezīrs, d. i. eines Pashas mit drei Rossschweiften, den er als erster Beglerbeg des Reiches führen konnte. Als sich Murād im folgenden Jahre (789 = 1387) aufs neue zum europäischen Feldzug rüstete, verblieb Timūrtāsh in Anatolien und verwaltete die Landschaft Germiān-eli [s. d.] in Abwesenheit des Prinzen Ya'kūb. 792 (1390) taucht Timūrtāsh wieder auf dem Balkan auf. In diesem Jahre soll er, nach Hādjdī Khalifa's *Takwīm al-Tawārīkh*, den wegen seiner Silber- und Kupfergruben berühmten, östlich von Üsküb gelegenen Ort Kratovo (türk. Kārāṭowā) eingenommen haben. Im folgenden Jahr (793 = 1391) geriet er gelegentlich eines karamanischen Überfalles auf Brussa und Angora in der erstgenannten Stadt in Gefangenschaft, wurde ausgelöst und rächte sich nach der

*Chronicon breve* in Dukas, Bonner Ausgabe, S. 516 [Mouprāṭhēs] und J. H. Mordtmann, in *Byz.-Neugr. Jahrb.*, IV, 1923, S. 346 ff.) mit den umliegenden Gebieten einnahm, ferner Behesni [s. d.] und Malāṭia [s. d.] den Türkmänen, Diwrigi [s. d.] den Kurden entriss, Dārende und Kemākh [s. d.] eroberte (vgl. auch Sa'd al-Dīn, I, 150), kurzum bald in Europa, bald in Kleinasien mit kriegerischen Unternehmungen beschäftigt war (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, I, 248 f.). In der Schlacht von Angora (19. Dhu 'l-Hidjdja 804 = 20. Juli 1402) teilte er mit seinem Sohne Yakhshī das Schicksal Bāyazīd's I., d. h. er geriet in Timūr's Gefangenschaft. Als man in Kūṭāhiya [s. d.] die von Timūrtāsh aufgehäuften Schätze entdeckte, machte ihm Timūr heftige Vorwürfe und verweigerte ihm zunächst die Freiheit (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, I, 330 nach Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī, *Histoire de Timur-Bec*, Übers. F. Pétis de la Croix, V, 54, S. 41). Den Zusammenbruch des osmanischen Reiches überlebte er nur kurz. Als Heerführer des Prinzen 'Isā im Treffen bei Ulubāt (Kleinasien) ward er im Jahre 808 (1405) von seinem eignen Diener meuchlings ermordet; Sultan Mehmed I. übersandte den abgeschnittenen Kopf des alten Fronkämpfers seinem Bruder Sulaimān als Zeichen des Sieges. Sein Leichnam wurde nach Brussa gebracht und dort bei der von ihm gestifteten Moschee beigesetzt. Timūrtāsh Pasha hatte vier Söhne, die sich ebenfalls als Wezire und Feldherren hervortaten, nämlich (nach Sa'd al-Dīn) Urudj-Beg, Umur-Beg und 'Alī-Beg. Sein Sohn Yakhshī-Beg, der sich in den Balkanfeldzügen ausgezeichnet hatte [so bei der Einnahme von Nish im Jahre 777 = 1375 (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, I, 181) und von Provadija (türk. Prāwādi, bulg. Oveč, vgl. K. Jireček, *Das Fürstentum Bulgarien*, S. 539 und Jorga, *G O R*, I, 259) im Jahre 1388], scheint kurz nach der Schlacht von Angora umgekommen zu sein. Ein Sohn namens 'Othmān-Beg, den J. v. Hammer, *G O R*, I, 495 anführt (vgl. aber *ebenda*, S. 402, wo er fehlt), lässt sich in den osmanischen Quellen nicht nachweisen. Hier dürfte eine Verwechslung mit einem Enkel Timūrtāsh's, der diesen Namen führte (s. unten), vorliegen.

Das Geschlecht des Timūrtāsh Pasha veranschaulicht am besten folgender Stammbaum:



Besiegung des Fürsten von Karamān in der Ebene von Aḳ-ai (in Germiān-eli), indem er ihn, den Schwager Bāyazīd's I., ohne Umstände aufhängen liess. Aus Münedjdjim-bashī, der aus Idris Bitlisi schöpfen dürfte (III, 311), ergibt sich für die fernere Lebensgeschichte des Timūrtāsh Pasha, dass er im Auftrage Bāyazīd's I. 799 (1396 und 1397) Kianghri [s. d.] in Anatolien eroberte, im folgenden Jahre (800, beg. 24. Sept. 1397) Athen (vgl.

*Litteratur*: Die im Text verzeichneten Quellen sowie Beligh-i Brūsewī, *Gūldeste-i Riyāḍ-i 'Irfān*, Brussa 1302, S. 63, wo irrthümlich zwei Träger des Namens Timūrtāsh erscheinen. — Über einen Feldherrn Timūrtāsh unter 'Othmān und Urkhan vgl. Zinkeisen, *G O R*, I, 112. (FRANZ BÄHRINGER)

AL-TINNĪN, das Sternbild des Drachen. Es besteht nach al-Kāzwini aus 31 Sternen, von



denen keiner ausserhalb des Sternbilds liegt. Unabhängig von der Gesamtaufassung des Sternbilds, die aus der griechischen (wohl schon babylonischen) Astronomie herrührt, sind die Namen kleinerer Sterngruppen bei den Arabern. So heisst der Stern  $\mu$ , die Zunge des Drachen, *al-Rāfiḍ* „das einzeln weidende Kamel“, die vier Sterne  $\beta\gamma\nu\zeta$  am Kopf *al-ʿAwā'idh* „die jungen Kamelmütter“, ein schwacher Stern zwischen ihnen *al-Rubāʿ* „das Kamelfüllen“; die hellen Sterne  $\xi\eta$  heissen *al-Dhiḥāin* „die beiden Schakale“, die dunkeln  $\omega\chi$  *Azfar al-Dhiḥ* „die Klauen des Schakals“. Man stellt sich vor, dass die beiden Schakale das Kamelfüllen rauben wollen und dass es von den Kamelmüttern in Schutz genommen wird. Am Anfang des Drachenschwanzes steht noch der Stern  $\iota$  *al-Dhiḥh* „die männliche Hyäne“. Bei Ulūgh Beg kommen die Lesungen *al-ʿAwwād* „der Lautenschläger“ und *al-Rāḥis* „der Tänzer“ vor (dies auch in Wüstenfeld's Text), doch scheinen sie keine weiteren Unterlagen zu haben und sind leicht aus Verlesungen von *al-ʿAwā'idh* und *al-Rāfiḍ* zu erklären.

*Litteratur:* L. Ideler, *Untersuchungen über Ursprung und Bedeutung der Sternnamen*, 1809, S. 32—41; al-Kazwīnī, *ʿAdḍar al-Makhlūḳāt*, ed. Wüstenfeld, I, 31; H. Ethé, *el-Kazwīnī's Kosmographie*, 1868, S. 65—6.

(J. RUSKA)

**TIPŪ SULTĀN**, Sohn des Haidar ʿAlī von Maisūr, geboren im Jahre 1753. Sein Vater verwandelte ihn oft zu militärischen Operationen; bei einer Gelegenheit, im Jahre 1771, als man ihn mit seinen Truppen dort, wo man ihn erwartete, nicht antraf, verhängte er über ihn öffentlich eine höchst grausame Züchtigung. Nach seines Vaters Tode, am 7. Dez. 1783, folgte er ihm auf dem Throne von Maisūr und schloss im Jahre 1784 mit den Engländern Frieden, mit denen sein Vater im Kriege lag. Im Jahre 1785 brach zwischen Tipū und dem Marāṭhā Pishwā, dem Verbündeten des Nizām ʿAlī von Haidarābād, Krieg aus; doch im Jahre 1787 beunruhigte sich Tipū über von Lord Cornwallis eingeführte Militärreformen und schloss mit seinen Gegnern Frieden. Er war ein erbitterter Feind der Engländer, stand, wie bekannt war, heimlich mit den Franzosen bei Pondichéry in Verbindung und griff im Jahre 1788 den Rādjā von Travancore an, der unter britischem Schutz stand. Der Rādjā rief die Engländer zu Hilfe; im Jahre 1790 schloss Lord Cornwallis mit dem Pishwā und Nizām ʿAlī ein Bündnis und erklärte Tipū den Krieg. Die Operationen waren in diesem Jahre unbedeutend, und im Jahre 1791 begab sich Lord Cornwallis selbst auf den Kriegsschauplatz, wurde jedoch von seinen Verbündeten hintergangen. Im folgenden Jahre indessen griff er Seringapatam, Tipū's Hauptstadt, an und zwang Tipū, sich zu unterwerfen, ihm die Hälfte seiner Besitzungen abzutreten und eine Kriegsentschädigung von 3 Millionen Sterling zu zahlen. Im Jahre 1798 wurde es bekannt, dass Tipū französische Gesandte empfangen hatte und unter dem Titel „Bürger Tipū“ als Bürger der französischen Republik aufgenommen worden war. Lord Mornington, nunmehr Generalstatthalter, forderte eine Erklärung; Tipū jedoch weigerte sich, den britischen Gesandten zu empfangen, und sandte einen Brief mit faulen Entschuldigungen und bitteren Vorwürfen gegen die französischen Behörden. Im Jahre 1799 fiel ein britisches Heer

unter General Harris in Begleitung des Obersten Arthur Wellesley, Lord Mornington's Bruder, in Maisūr ein und verband sich mit einer Streitmacht von Haidarābād, während eine andere britische Streitmacht von der Bombay-Präsidenschaft aus in den Staat eindrang. Tipū versuchte, sich den Angreifern entgegenzustellen, wurde indessen in seine Hauptstadt zurückgetrieben. Er bat um Frieden; als er jedoch gewahr wurde, dass man von ihm die Hälfte seiner ihm noch verbliebenen Länder und dazu noch 2 Millionen Sterling verlangen würde, entschloss er sich, bis zum Äussersten zu kämpfen. Seringapatam wurde im Sturm genommen (Mai 1799); Tipū's Leiche ward in einem Torweg gefunden.

Tipū sprach Hindūstānisch und Kanaresisch, ebenso Persisch mit indischer Aussprache. Infolge einer oberflächlichen Kenntnis der persischen Litteratur betrachtete er sich als den ersten Philosophen seiner Zeit. Die Hauptzüge seines Charakters waren Eitelkeit und Verärgerung, und da er kein Menschenkenner war, wurde er sehr schlecht beraten. Seine Arbeitskraft war gross, und er versuchte die gesamten Staatsgeschäfte selbst zu erledigen, ein Unterfangen, das eines Mannes Kraft überstieg; Tipū war kein Staatsmann und verschwendete viel Zeit auf die Durchführung alberner Neuerungen. Es mangelte ihm auch an militärischer Fähigkeit, und als Soldat war seine einzige Tugend sein physischer Mut.

*Litteratur:* Mark Wilks, *Historical Sketches of the South of India in an attempt to trace the History of Mysoor*, 2. Aufl., Madras 1869. (T. W. HAIG)

**TĪRĀNA**, auch TĪRĀN, Hauptstadt des Königreichs Albanien, 120 m ü. M. in der wohlbeauteten Ebene am Fusse des Mal'i Dajit (1612 m) anmutig gelegen, auf drei Seiten, im Osten, Süden und Westen in einiger Entfernung durch formenreiche Hügelketten abgeschlossen, ist mit dem Adriatischen Meere und seinem Seehafen Durazzo durch eine Landstrasse (40 km) und bald durch eine im Bau befindliche Eisenbahnlinie verbunden. Bedeutung hat die Siedlung mit (1927) 12 454 meist muslimischen Einwohnern erst dadurch erlangt, dass sie anstelle von Durazzo zum Sitz der Regierung des Freistaates und späteren Königreiches Albanien erklärt wurde. TĪrāna ist auch der Sitz des albanischen Obermufti und mit seinen zahlreichen muslimischen Adelsgeschlechtern eine Hochburg des Islām in Albanien. Für den Handel hat es Bedeutung als Markt für einen grossen Teil Niederalbaniens. TĪrāna gilt allgemein als eine Gründung des Bārḳīn-zāde Sulaimān Pasha (um 1600), der sie in Erinnerung an seine persischen Feldzüge nach der persischen Hauptstadt TĪhrān benannt habe, woraus die entstellte Form TĪrāna entstanden sei. Diese Angabe (vgl. A. Degrand, *Souvenirs de la Haute Albanie*, Paris 1901, S. 205 ff.) verdient schon deshalb keinen Glauben, weil bereits 1572 „il borgo di Tirana“ Erwähnung findet (vgl. M. v. Šufflay, *Städte und Burgen Albaniens*, in *Denkschr. Ak. Wien*, LXIII/1, 1924, S. 35). Sicher ist, dass TĪrāna früher keinerlei wichtige Rolle spielte, im Gegensatz zum nahen Krūya. Am 2. Sept. 1477 lieferte in der Ebene von TĪrāna der venezianische Provveditore Francesco Contarini mit 2 500 Reitern und albanischem Fussvolk den Türken eine Schlacht, die für ihn verhängnisvoll ausging (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, II, 151). Später gelangte der Ort

in den Besitz der mächtigen Familie Toptan, die hier zu Ende des XVIII. Jahrh.'s von Kruya aus einheiratete und deren berühmtestes Mitglied Kaplan Ahmed Paşa (um 1800) war, der als Parteilanger des Sultans im Kampfe gegen Kara Mahmud Paşa Bushatli von Skutari (Albanien) mit reichem Grundbesitz um Tirāna belehnt wurde. So gehört die ganze Ebene von Tirāna noch heute der Familie Toptan. In der Stadt befinden sich nur wenige Baudenkmäler aus älterer Zeit. Die wichtigsten sind die Moscheen des Hādjdji Edhem Bey, eines Nachkommen des obengenannten Sulaimān Paşa, ferner die sog. Eṣnāf Djāmī'i sowie eine 1605 von Sulaimān Paşa gestiftete Moschee mit der dabei befindlichen Türbe des Gründers. Am Südostrande der Stadt liegt, von uralten Zypressen umschlossen, ein rechteckiger Platz, *Namāzgāh* geheissen, auf dem anlässlich des Bairamfestes die Muḥammedaner sich zu gemeinsamer Andacht versammeln. 1830 litt Tirāna sehr durch die Drangsale eines Bürgerkrieges. Die muslimischen Einwohner der Stadt galten bis vor kurzem als besonders fanatisch.

*Litteratur:* J. Müller, *Albanien, Rumelien*, Prag 1844, S. 71; Th. A. Ippen, *Skutari und die nordalbanische Küstenebene*, Sarajevo 1907, S. 80 f.; A. Degrand, *Souvenirs de la Haute Albanie*, Paris 1901, S. 184 ff.; H. Louis, *Albanien*, Stuttgart 1927, S. 71 f.; Sāmi Bey Frāsheri, *Kāmus al-ʿAlām*, S. 1717; J. v. Hammer, *Rumeli und Bosna*, Wien 1812; *Historia e Tiranës*, im *Shqypnja e ilustrueme*, *Kalendari* 1929, Skutari (Shkoder) 1929, S. 19 ff. (mit vielen Abb.); K. Baedeker, *Dalmatien*, Leipzig 1929, S. 244 ff. (F. BABINGER)

**TIRĀZ.** Der Ausdruck ist aus dem Persischen entlehnt und bedeutet ursprünglich „Stickerei“, dann das mit kunstvoller Stickerei, im besonderen mit gestickten Schriftbändern geschmückte Gewand des Herrschers oder vornehmer Personen, endlich die Werkstatt, in der solche Gewänder oder Stoffe hergestellt werden. Sekundär ist dann aus der Bedeutung „gesticktes Schriftband“ die allgemeine „Schriftband, Schriftborte“ überhaupt entwickelt, die nicht nur auf gestickte, broschierte oder gewebte Schriftbänder von Stoffen angewendet wird, sondern auch für bandartige Inschriften, die aus Stein gemeisselt, aus Metall gearbeitet, in Mosaik, Glas oder Fayence dargestellt oder aus Holz geschnitten sind (vgl. z. B. al-Makrizi, *Alḥiṭāṭ*, II, 79, 212, 407). Im besondern wird dann der Ausdruck Tīrāz auch für die mit Russtinte und zum Teil in Farben (rot, grün) auf die in den Papyrusfabriken von amtswegen auf die Papyrusrollen aufgetragenen Inschriften (Protokolltexte) bezogen und für die Fabriken gebraucht, in denen Papyrus erzeugt wurde. Die beiden letzteren Bedeutungen sind aber nur auf wenige Belege beschränkt (vgl. J. v. Karabacek, *Die arab. Papyrusprotokolle*, S. 8 ff.; A. Grohmann, *Corpus Papyrorum Raineri*, I/II, N<sup>o</sup>. 175 [S. 170], 204 [S. 200], 214 [S. 209], 265 [S. 239], 270 [S. 242]); mit dem Aufhören der Papyruserzeugung um die Mitte der X. Jahrh. n. Chr. erledigte sich auch der Gebrauch von Tīrāz in den beiden letztgenannten Bedeutungen.

Unter den mit gestickten, gewebten oder broschierten Schriftbändern versehenen Stoffen, Behängen und Kleidungsstücken lassen sich zwei Gruppen unterscheiden, die durch den Inhalt der Beschriftung und die Stellung des Trägers gekennzeichnet sind. In der einen lebt sich rein private Liebhaberei

aus, die ihren Höhepunkt in jenen im *Kitāb al-Muwashshā*, S. 167 ff. gesammelten Inschriften erreicht, mit denen Stutzer und Modedamen ihre Kleider zu zieren liebten, die andere hat offiziellen Charakter und darf in gewissem Sinne unseren Ordensauszeichnungen an die Seite gestellt werden. Solche Schriftbänder liefen entweder als Besäumung, selbst zweistreifig oder mehrfach nebeneinander angeordnet, um das Oberkleid, oder waren um den Halsausschnitt, rings um die Ärmel am Oberarm oder Handgelenk und endlich auch an der Kopfbedeckung angebracht; schliesslich konnten sie nicht nur als Zierborten verwendet, sondern auch im Muster des Gewebes ornamental verwertet werden. Ihre Breite unterlag starken Schwankungen, und wenn J. v. Karabacek (*Susandschird*, S. 84 f., Anm. 56; *Papyrusprotokolle*, S. 26) Breiten von 2–55 cm feststellen konnte, so sind damit gewiss noch nicht alle Möglichkeiten erschöpft; finden sich doch auf den in ägyptischen Gräbern gefundenen Stoffresten mehrfach Tīrāzborten von weniger als einem Zentimeter Breite.

Sehr gut über die Institution des Tīrāz unterrichtet zeigt sich Ibn Khaldūn; nach ihm kam die Majestät des Herrschers auch darin zum Ausdruck, dass man seinen Namen oder das ihm im besondern eigene Zeichen (*ʿAlāma*) in das Schriftband (*Tīrāz*) der Stoffe setzte, die für seine Roben aus Seide oder Brokat Verwendung fanden, indem man den Schrifttext in das Gewebe des Stoffes als Einschlag mit Goldfäden oder buntem Garn einarbeitete, das sich in der Farbe vom Grunde des Stoffes abhob. Die königlichen Gewänder waren so durch dies Schriftband in der Absicht gekennzeichnet, ihren fürstlichen Träger hierdurch auszuzeichnen oder den, der vom Herrscher dies Kleidungsstück durch besonderen Gnadentat verliehen erhielt, um ihn hierdurch zu ehren oder ihn mit einer der hohen Stellungen im Reiche zu betrauen. Unter den Umayyaden und ʿAbbāsiden waren die Webereien, die für ihre Garderobe arbeiteten, in ihren Palästen untergebracht und führten die Bezeichnung *Dār al-Tīrāz*. Ihre Leitung lag in der Hand des den Titel *Ṣāhib al-Tīrāz* führenden Beamten, der die Tätigkeit der Handwerker, die maschinelle Einrichtung und die daran arbeitenden Weber zu beaufsichtigen und für die Anweisung ihrer Gehälter und den glatten Gang der Arbeitsgeräte zu sorgen hatte. Mit diesem Amte wurden nur die Vornehmen ihres Reiches und die Vertrauten unter ihren Freigelassenen betraut, und so lagen die Dinge auch unter den umayyadischen Kalifen in Spanien und deren Nachfolgern, sowie den Mamluken-Sultanen in Ägypten und ihren Zeitgenossen unter den persischen Königen im Osten. Erst der Niedergang der islamischen Reiche hat dieser Institution ein Ende gesetzt.

Die Ausführungen Ibn Khaldūns, die hier in grossen Zügen wiedergegeben sind, erfahren eine glänzende Bestätigung durch die Funde islamischer Gewebe, die an verschiedenen Orten in Ägypten zutage traten (vor allem in Akhmīm, Antinoë, Erment, Dair el-Aʿzām bei Asyūt) und in den Museen zu Berlin (Schlossmuseum, Kaiser-Friedrich-Museum, Kunstgewerbemuseum), Leningrad, Paris (Louvre und Musée de Cluny), South Kensington (Victoria und Albert Museum), Wien (Österreichisches Museum für Kunst und Industrie und Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer an der Nationalbibliothek) vor allem aber in der reichen Stoffsammlung des Arabischen Museums in Kairo und des Musée Benaki



in Athen und vielfach in Privatbesitz untergebracht sind, sowie den reichen Textilschätzen, die, fast über ganz Europa verstreut, in Kirchen und Klöstern geborgen sind. Ibn Khaldūns Ausführungen gehen offenbar auf eigene Anschauung zurück; denn in der Tat hebt sich die Inschrift in diesen Geweben ausnahmslos in bunter Ausführung vom Grunde ab: So weisen die Linnenstücke Inv. Ar. Lin., N<sup>o</sup>. 11 und 19 der Sammlung Erzherzog Rainer in Wien eine mit roter Seide eingestickte Schriftborte (N<sup>o</sup>. 19 abgebildet bei J. v. Karabacek, *Führer*, S. 228 und ders., *Papyrusprotokolle*, S. 38) auf. Inv. Ar. Lin., N<sup>o</sup>. 18 derselben Sammlung hingegen hebt sich die Tīrāz-Inschrift in schwarzer Seide gestickt vom Grunde des Linnens ab; in den feinen Brokattstoffen ist sie oft mit Goldfäden eingewebt. Auch im Texte der Inschriften finden wir Ibn Khaldūns Bemerkungen vollauf bestätigt. Was zunächst die Namen der Herrscher anlangt, so finden wir solche allein verschiedentlich auf Stoffen vertreten. Ein grüner Seidendamast aus Dair el-A'zām im Victoria und Albert Museum, Inv., N<sup>o</sup>. 769—1898 (Guest, N<sup>o</sup>. 9, S. 395 f.; A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 39) zeigt die Inschrift *Nāṣir al-Dunyā wa 'l-Dīn Muḥammad b. Kalā'ūn*, ein Linnenstoff, mit roter Seide bestickt, aus dem Leningrader Museum den Namen des fātimidischen Khalifen al-*ʿAzīz bi 'llāh* (365—86 d. H.; Guest, *JRAS*, 1918, S. 263, N<sup>o</sup>. 1). Häufig ist der Name des Herrschers abgesehen von seinen konventionellen Titeln noch von Wunschformeln von guter Vorbedeutung begleitet, wie sie auch Ibn Khaldūn erwähnt (s. w. u.). So zeigt ein Linnenweb aus dem Kaiser-Friedrich-Museum, dessen Inschrift ich mir im Jahre 1924 kopierte, die rot eingewebte und weiss geränderte Inschrift: *Bismi 'llāh al-Raḥmān al-Raḥīm. Baraka min Allāh wa-Karāma li 'l-Khalifa 'Abd Allāh al-Muṭī' li 'llāh Amīr al-Mu'minīn, aṭāla Allāh Baḳā'ahu*. „Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen! Segen von Gott und Gnade dem Khalifen 'Abd Allāh al-Muṭī' li 'llāh, dem Beherrscher der Gläubigen, den Gott lange am Leben erhalten möge“ (vgl. E. Kühnel, *Isl.*, XIV, 83). Auf einem stahlblauen Seidenstoff des arabischen Museums in Kairo, der mit blaugrauen Ranken und Lotosblüten gemustert ist, steht als Besäumung der letzteren: *ʿIzz li-Mawlānā al-Sultān al-Malik al-Nāṣir Nāṣir al-Dunyā wa 'l-Dīn Muḥammad Kalā'ūn* „Ruhm unserem Herrn, dem Sultan, dem König al-Nāṣir, dem Schützer der Welt und der Religion Muḥammad Kalā'ūn“ (vgl. Herz-Bey, *Catalogue raisonné*, S. 272 u. Abb. 51; Falke, *Seidenweberei*, II, Abb. 366; A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 41 u. Taf. XII, 957). Auf dem offenbar in China gewebten Danziger Papageienstoff, der gleichfalls für Sultan Muḥammad b. Kalā'ūn († 1340 n. Chr.) hergestellt wurde, steht auf den Flügeln der Papageien: *ʿIzz li-Mawlānā al-Sultān al-Malik al-ʿadīl al-ʿālim Nāṣir al-Dīn* „Ruhm unserem Herrn, dem Sultan, dem gerechten, weisen König Nāṣir al-Dīn“ (vgl. O. v. Falke, *Seidenweberei*, II, Abb. 334; J. v. Karabacek, *Die liturg. Gewänder*, S. 141). Auf dem Atlasstoff des South Kensington Museums bei O. v. Falke, *Seidenweberei*, II, Abb. 368; A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 46 steht in der Mandorla zweimal gegenständig (rechts- und linkslaufend) im Wappenstil angeordnet: *ʿIzz li-Mawlānā al-Sultān al-Malik* und in den vier Rosetten abwechselnd rechts- und linkslaufend *al-Ashraf*. Der Stoff

wird dem Mamlükensultan al-Malik al-Ashraf Kā'it-bey (1468—96 n. Chr.) zugeschrieben. Gelegentlich nehmen solche konventionelle Formeln einen breiten Raum im Tīrāz ein. Auf dem Fragment eines Linnengewandes mit gewebten Borten u. farbiger Seide aus Erment, das Guest, *JRAS*, 1906, S. 392 f. veröffentlicht hat (South Kensington Museum, Inv., N<sup>o</sup>. 1381—1888; A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 10), finden wir folgenden Text: *Bismi 'llāh al-Raḥmān al-Raḥīm, la Ilāh illa 'llāh, Muḥammad Rasūl Allāh, 'Alī Walī Allāh ṣal . . . . . al-Mustanṣir bi 'llāh Amīr al-Mu'minīn, Ṣalawāt Allāh 'alaihi wa-ʿala Abā'ihī [al-A'imma] al-ṭāhirīn wa-Abnā'ihī al-muntaẓarīn* „Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen! Es gibt keinen Gott ausser Allāh, Muḥammed ist der Sendbote Gottes, 'Alī ist der Sachwalter Gottes, . . . . . al-Mustanṣir bi 'llāh, Beherrscher der Gläubigen Gottes Segnungen über ihn und seine Väter, die reinen Imāme, und seine Söhne, die erwarteten“.

Manchmal ist dann, abgesehen von solchen konventionellen Formeln, auch noch der Herstellungsort sowie der Wezir oder mit der Leitung des Finanzressorts oder der Tīrāzwerkstätte betraute Beamte, seltener auch der Künstler genannt, der das Gewebe anfertigte. So zeigt das schmale Linnenstück Inv. Ar. Lin., N<sup>o</sup>. 19 der Rainersammlung in Wien mit roter Seide folgende Inschrift eingestickt: *[Bismi 'llāh al-Raḥmān al-Raḥīm. Baraka min Allāh, Nīma wa-Saʿāda li-ʿAbd Allāh Djaʿfar al-Imām al-Muqtadir bi 'llāh Amīr al-Mu'minīn, aṭāla Allāh Baḳā'ahu, mimma amara al-Wazīr Abū Aḥmad al-ʿAbbās b. al-Ḥasan* „[Im Namen Gottes, des Barmherzigen, Gütigen! Segen von Gott, Gnade und Glück dem Diener Gottes Djaʿfar, dem Imām al-Muqtadir bi 'llāh, dem Beherrscher der Gläubigen, den Gott lange am Leben erhalten möge. (Dies gehört) zu dem, was angeordnet hat der Wezir Abū Aḥmad al-ʿAbbās b. al-Ḥasan . . . .“ (vgl. J. v. Karabacek, *Papyrusprotokolle*, S. 38). Einer der wichtigsten Tīrāze, der, in al-Fuṣṭāt gefunden, zu den Zimelien der Gewebesammlung des Arabischen Museums in Kairo gehört (vgl. Herz-Bey, *Catalogue raisonné*, S. 271; E. Kühnel, *Isl.*, XIV, 83; al-Makrizi, ed. G. Wiet, III, 214, Anm. 5; Aly Bey Bahgat, *Les manufactures d'étoffe en Égypte*, S. 3), hat folgenden Text: *Bismi 'llāh. Baraka min Allāh li-ʿAbd Allāh al-Amīn Muḥammad Amīr al-Mu'minīn, aṭāla Allāh Baḳā'ahu; mimma amara bi-Ṣanʿatihi fī Tīrāz al-ʿAnma bi-Miṣr ʿala Yaḍai al-Faḍl Ibn al-Rabīʿ Mawlā Amīr al-Mu'minīn* „Im Namen Gottes! Segen von Gott dem Diener Gottes al-Amīn Muḥammad, dem Beherrscher der Gläubigen, den Gott lange am Leben erhalten möge. (Dies gehört) zu dem, dessen Anfertigung in der öffentlichen Werkstätte zu Miṣr (al-Fuṣṭāt) er angeordnet hat durch al-Faḍl b. al-Rabīʿ, den Freigelassenen des Beherrschers der Gläubigen“. Al-Faḍl b. al-Rabīʿ, geboren 140 d. H., gestorben 208 d. H., war nach Ibn Taghribirdī, I, 598 Kämmerer und Wezir des Khalifen Hārūn al-Raḥīd; nach dessen Tode bemächtigte er sich der Magazine (*Khasā'in*) und lieferte sie an dessen designierten Nachfolger al-Amīn in Baghdād aus, indem er gleich die Abzeichen der Herrscherwürde — den Mantel, den Stab und den Siegelring — mitbrachte, wofür ihn al-Amīn auszeichnete und ihm die Führung seiner Geschäfte anvertraute. In seiner Eigenschaft als Wezir Amins oblag ihm auch die Sorge um die

Herstellung der für den *Khalifen* bestimmten Stoffe, er wir dies aus dem vorliegenden Tirāz ersehen. Er ist überdies auch im Tirāz zweier Behänge (*Kiswā*) der Ka'ba genannt, dessen Text al-Makīnā *Khiṭāṭ*, I, 181, 226 mitgeteilt hat (vgl. J. v. Karabacek, *Papyrusprotokolle*, S. 35 f.). Hierher gehört auch ein Linnenstoff mit einem mit roter Seide gestickten Schriftbände aus Sāmarrā (vgl. E. Kühnel, *Ist.*, XIV, 87 u. Abb. 3), auf dem zu lesen ist: *Baraka min Allāh li-Abi Allāh al-Imām al-Mu'tamid 'ala 'llāh Amir al-Mu'minin, aiyadahu Allāh: ma 'umila bi-Timmis 'ala 'al Yazid Marwā (A)mir al-Mu'minin*). Ferner ein Stück aus Akhmīm, wie das vorangehende aus dem Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin (E. Kühnel, *a. a. O.*, S. 85, Abb. 2) mit Korānspruch in der Mitte und darüber sowie darunter: [*Bi-smi 'llāh*]. *Baraka min Allāh li-Abd Allāh Hārūn Amir al-Mu'minin und San'at Marwān b. Hādī (?)*. Als letztes Beispiel sei hier noch eine Tirāz-Inscription des XII. Jahrh. n. Chr. auf einem sizilianisch-sarazenischen Gewebe bei F. Fischbach, *Ornamente der Gewebe*, Taf. 144, 145 (dem sogenannten Mantel Kaiser Heinrichs VI. in Regensburg) angeführt. Hier steht auf den beiden Mittelstreifen: *al-'Izz wa 'l-Naṣr wa 'l-Iḫbāl* „Ruhm und Sieg und Glück“, im Medaillon des achtstrahligen Sterns: *'amila Ustādū 'Abd al-'Azīz* „verfertigt vom Meister 'Abd al-'Azīz“ (vgl. auch A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 66).

Sehr häufig besteht der Text der Tirāz-Inscriptionen aber lediglich aus der konventionellen Titel des Herrschers ohne dessen Namen, begleitet von bestimmten Wunschformeln oder ohne diese, oder aus den Wunschformeln allein. Einige Beispiele mögen hier genügen. Auf der Brokatkasselle des herzoglichen Museums in Braunschweig steht mehrfach wiederholt und durch Rosetten geteilt auf dem Schriftbände: *'Izz li-Mawlanā al-Sulṭān, khalada Mulkuhu* (O. v. Falke, *Seidenweberei*, II, Abb. 342). Auf einem Seidenstoff des Arabischen Museums in Kairo steht: *'Izz li-Mawlanā al-Sulṭān, 'azza Nayruhu* (vgl. Herz-Bey, *Catalogue raisonné*, S. 272), auf einem gewebten Seidenstoff des Victoria und Albert Museums bei Guest, *JRAS*, 1923, S. 405 (A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 40): *'Izz li-Mawlanā al-Sulṭān al-Malik al-nāṣir*, auf einem Stoff aus Granada im selben Museum fortlaufend: *'Izz li-Mawlanā al-Sulṭān* (O. v. Falke, *Seidenweberei*, II, Abb. 372). Der bekannte aus der ersten Hälfte des XI. Jahrh. n. Chr. stammende Brüsseler Stoff bei O. v. Falke, *Seidenweberei*, I, Abb. 172 zeigt auf den Flügeln der gegenständigen Vögel die Inschrift: *al-'Izz al-dā'im wa 'l-Ṣabr wa 'l-Dawla li-Ṣāhibihi*. Lediglich ein Teil dieser Formel *al-'Izz al-dā'im* begegnet uns auf dem in Vorderasien gewebten Stoff Inv., N<sup>o</sup>. 1235—1864 des Victoria und Albert Museums bei Guest, *JRAS*, 1918, S. 264; A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 44 (XI/XII. Jahrh. n. Chr.). Mehrfach kommt auch die bereits erwähnte Formel *al-'Izz wa 'l-Naṣr wa 'l-Iḫbāl* allein vor (vgl. O. v. Falke, *Seidenweberei*, II, Abb. 338, 339, 340, 342; A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 66 u. Taf. 21). Der Wunsch *Naṣr min Allāh* „Sieg von Gott“ steht auf mehreren Stoffen desselben Museums bei Guest, *JRAS*, 1906, S. 398, N<sup>o</sup>. 12—15 (A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 14); die Formel *al-'Izz laka al-Iḫbāl al-Maḍīd* „Der Ruhm sei dein, das Glück, die Herrlichkeit“ begegnet uns mit roter Seide eingestickt auf einem Linnenstoff mit Wappen im

Arabischen Museum in Kairo (Herz-Bey, *Catalogue raisonné*, S. 274). Den konventionellen Titel des Herrschers zeigt ein Stoff des Kaiser-Friedrich-Museums in Berlin mit Greifenpaaren; in den Kreisen des Flechtbandornaments steht hier: *al-'Adil al-'ālim al-'ākil*, in den Mittelstreifen der wappenartig geformten Kreise der Kompartimente: *al-Sulṭān al-muṣaffar* (O. v. Falke, *Seidenweberei*, II, S. 63 u. Abb. 363); auf einem Danziger Stoffe (XIV. Jahrh. n. Chr.): *al-Sulṭān al-'ālim* (O. v. Falke, *Seidenweberei*, II, Abb. 358, 359). Auf einem spanischen Seidenstoff des Kunstgewerbe-Museums in Berlin bei O. v. Falke, *Seidenweberei*, II, Abb. 377 finden wir den Titel *al-Sulṭān al-Malik*, auf einem gemusterten Stoffe des Arabischen Museums in Kairo mit Silberfäden eingewebt *al-Sulṭān* (Herz-Bey, *Catalogue raisonné*, S. 273 f.). Zum Schluss sei noch der frommen Formeln gedacht, die oft den alleinigen Inhalt der Tirāz-Inscriptionen ausmachen. So steht auf dem Maastrichter Löwenstoff auf der Brust des Löwen: [*al-M*] *ulk li 'llāh* (O. v. Falke, *Seidenweberei*, I, Abb. 153), andere tragen die Formel: *al-Amr li 'llāh*, die dasselbe bedeutet (*ebd.*, I, Abb. 187, 191). Eine häufig gebrauchte Formel ist *al-Baraka al-kāmila* (im Wappenstil nach rechts und links laufend angeordnet bei O. v. Falke, *Seidenweberei*, I, Abb. 205) oder *Baraka* allein (*ebd.*, I, Abb. 202). Auf einem Stoffe des South Kensington Museums (Inv., N<sup>o</sup>. 613—1892) bei Guest, *JRAS*, 1906, S. 399 (A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 18) findet sich die Formel *mā shā'a 'llāh kāna* „was Gott will, geschieht“, ganz abgesehen von einer Reihe anderer, nur bruchstückweise erhaltener Formeln, die uns auf mehreren anderen Stoffen derselben Sammlung begegnen (*ebd.*, S. 396 f.). Das prächtigste Beispiel dieser Art aber bietet wohl das im Musée de Cluny unter Inv., N<sup>o</sup>. 6526 verwahrte Stück (gefunden 1853 in Bayonne), das in spannungsgroßen fein geschwungenen goldenen Buchstaben einen Teil des islāmischen Symbolums zeigt. Gelegentlich sind diese Inscripturen auch durch Auslassung einzelner Buchstaben gekürzt (vgl. J. v. Karabacek, *Die liturgischen Gewänder*, S. 142 f.). Erwähnt sei noch, dass sich unter den Tirāzen auch datierte Stücke finden. So z. B. das von Guest, *JRAS*, 1918, S. 407 veröffentlichte Stück aus dem Musée du Louvre mit Basmala und Datum 448 (vgl. A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 10, N<sup>o</sup>. 861 und Taf. 6), ein anderes mit dem Namen des Khalifen al-Mu'taqid vom Jahre 282 im South Kensington Museum wurde gleichfalls von Guest (*JRAS*, 1906, S. 391; vgl. A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 35; G. Salles u. M. J. Ballot, *Les collections de l'Orient Musulmans*, S. 74) bekannt gemacht.

Schon oben wurde hervorgehoben, dass die Tirāz-Schriftbänder in gewissem Sinne mit unseren Ordensauszeichnungen verglichen werden können. Die Verleihung der so geschmückten Ehrenkleider war ein Hoheitsrecht der Krone so gut wie das Münzrecht. Die Sitte, solche Ehrenkleider zu verschenken, ist im Orient gewiss sehr alt. Schon die Pharaonen haben neben den goldenen Halsringen und anderen erfreulichen Dingen ihren Getreuen auch ein Kleid geschenkt. Einen ungeheuren Aufschwung hat diese Sitte aber erst im Islām genommen. War meist schon das Ernennungsdekret hoher Funktionäre des Staates von einem Ehrenkleide begleitet, so erhielten die Beamten wenigstens einmal im Jahre ein Ehrenkleid, und



am Hofe der Mamlüken-Sultane pflegten die Mamlüken und vornehme Staatsbeamte sogar zweimal jährlich — im Winter und im Sommer — eine ihrem Range entsprechende Kleidung zu erhalten (vgl. A. v. Kremer, *Culturgeschichte*, II, 220—23; Kaḷāshandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, IV, 55). Nach Ibn Dībair, *Rihla*, S. 94 bestand z. B. die Tracht der Kanzelredner der Hauptmoschee in Mekka — und gewiss auch der übrigen grossen Moscheen — aus einem schwarzen Gewande mit Golddekor und ebensolchem Kopfbund samt Turbanschal aus feinem Sharblinnen; sie wurde den Kanzelrednern des Reiches aus den Magazinen des Khalifen geliefert, diese Amtstracht also vom Herrscher verliehen. Wesentlich prunkvoller waren naturgemäss die Ehrenroben der Emīre, die diese bei festlichen Gelegenheiten erhielten. Jene der Fātimiden bestanden aus Stoffen aus Dabīḳ und Kopfbünden mit goldenen Tīrāzborten, die den Emīren aus dem Kleidermagazin (*Dār al-Kiswa*) der Khalifen geliefert wurden (Maḳrīzī, *Khīṭat*, I, 409, 427, vgl. 440). Kaḷāshandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, IV, 52 f. weiss zu berichten, dass zu den Ehrenkleidern der Emīre ein Turbanschal mit den eingestickten Beinamen des Sultans gehörte und auch die Roben selbst solche Inschriften aufwiesen.

Es war begreiflich, wenn die Khalifen auf dieses sehr wichtige Reservat der Krone grosses Gewicht legten und alles Erdenkliche vorkehrten, um Missbräuche zu vermeiden. Welche Wichtigkeit man dem Tīrāz und seiner Herstellung beimass, geht z. B. daraus hervor, dass im Testamente Iḥrūn al-Raḥīd's (186 d. H.), in dem von der Zuweisung der Provinz Ḳhurāsān an al-Ma'mūn die Rede ist, neben der Grundsteuer, Post und den Schatzhäusern eigens auch die Tīrāz-Werkstätten (*Ṭuruz*) genannt sind (vgl. al-Azraqī, *Aḥbār Makka*, S. 162, 166). Die Nennung des Herrschers im Tīrāz berührt seine Hoheitsrechte ebenso wie die Nennung im Kanzelgebete, und als al-Ma'mūn sich gegen seinen Bruder al-Amin auflehnte, leitete er dies damit ein, den Namen des Khalifen auf den Tīrāz-Inschriften fortzulassen (Ibn Taghribirdī, *al-Nudjūm al-zāhira*, I, 544; vgl. weitere Stellen auch bei J. v. Karabacek, *Papyrusprotokolle*, S. 25). Mit der Ernennung zum Thronfolger wird auch sein Name in die Tīrāz-Inschriften aufgenommen (J. v. Karabacek, *a. a. O.*); übrigens gilt dies nicht nur für die Schriftbänder auf Stoffen und Ehrenkleidern, sondern auch auf jene der Papyrusrollen (vgl. *Corpus Pap. Raineri*, III, Bd. 1/2, No. 150, 158, S. 145 f., 153 f.). Während hier aber der Wezīr im Protokoll öfters genannt wird, scheint es nur selten und als besondere Auszeichnung vorgekommen zu sein, dass der Name des Wezīrs in die Tīrāz-Inschriften der Ehrenkleider Aufnahme fand. Der Fātimide al-'Azīz bi 'llāh hat z. B. den Namen seines Wezīrs Ya'qūb b. Yūsuf b. Killis († 380 d. H.) in die Tīrāz-Inschriften aufgenommen (al-Maḳrīzī, *Khīṭat*, II, 6, 15, 284 ult.). In gleicher Weise hat auch der fātimidische Khalīfa al-Musta'li bi 'llāh (1094—1101 n. Chr.) seinem Wezīr al-Afdal die Nennung im Tīrāz zugestanden, wie uns dies ein Gewebe-Tīrāz der vatikanischen Bibliothek bezeugt (vgl. J. v. Karabacek, *Papyrusprotokolle*, S. 39), aber dem Namen des Wezīrs folgt hier der Zusatz "im Namen des Imāms", so dass die Souveränität des Herrschers voll gewahrt bleibt. Später haben freilich auch hohe Beamte ihre eigenen Tīrāz-Werkstätten unterhalten. So hat 'Alī b. Aḥmed al-Rāsibī († 301 d. H.), der das ganze Gebiet zwischen Wāsīt und Dījundīsābūr

einerseits und Sūs bis Shahrzūr andererseits als Statthalter verwaltete, nicht weniger als 80 Tīrāz-Werkstätten unterhalten, in denen Stoffe für seinen Gebrauch gewebt wurden (Ibn Taghribirdī, *al-Nudjūm al-zāhira*, II, 192; A. v. Kremer, *Culturgeschichte*, II, 293), und auf einem Seidenstoff aus Ägypten (XI/XII. Jahrh. n. Chr.) im Victoria und Albert Museum bei Guest, *JRAS*, 1906, S. 394 (A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 43 f.) steht nur: *al-Saiyid al-adjall Naṣr al-Dawla Abū Naṣr, aḡāla Allāh Baḳā'ahu* "der vielele Herr Naṣr al-Dawla Abū Naṣr, den Gott lange am Leben erhalten möge"; auf dem prächtigen Seidenstoff des Louvre, den G. Migeon, *Syria*, III (1922), S. 41—3 bearbeitet hat: *'Izz wa-Ikbal li'l-Kā'id Abi Maṣṣūr Taḍṭakim, aḡāla Allāh Baḳā'ahu*.

Das Hoheitsrecht des Khalifen kam aber nicht nur in den Inschriften der Gewand-Tīrāze zum Ausdruck. Auch das Recht, die Ka'ba mit einer *Kiswa* zu bekleiden, kam ursprünglich ausschliesslich dem Khalifen zu (al-Kaḷāshandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, IV, 57). Die 'Abbāsiden sandten solche *Kiswa's* jährlich aus Baghdād nach Mekka — erzeugt wurden sie vielfach in Ägypten —, dann fiel diese Aufgabe den Beherrschern Ägyptens zu. Zur Zeit Kaḷāshandī's wurde die *Kiswa* im Maṣḥad al-Husain aus schwarzer Seide mit weisser Inschrift gewoben, am Ende der Herrschaft des Zāhir Barkūk mit gelber Inschrift in Goldverzierungen. Eine übersichtliche Zusammenstellung der Inschriften solcher *Kiswa's* verdanken wir J. v. Karabacek (*Papyrusprotokolle*, S. 35—9). Die Anfertigung erfolgte nach diesen Schriftbändern entweder auf direkten Befehl des Khalifen an seinen untergebenen Statthalter und unter der Leitung von dessen Finanzlandesdirektor, dem die Tīrāz-Werkstätten unterstanden, oder der Auftrag zur Anfertigung ging vom Wezīr des Khalifen aus (vgl. oben). Beachtenswert ist, dass sich unter den von Karabacek zusammengestellten Texten auch der Tīrāz eines 'alidischen Rebellen unter al-Ma'mūn befindet (*a. a. O.*, S. 37 f.). Kurz verwiesen sei hier auch auf die Widmungslegende, die der Fātimide al-Mu'izz 353 d. H. auf die buntfarbige Seidentapete hat setzen lassen, die al-Maḳrīzī, *Khīṭat*, I, 417, 12 ff. beschreibt (vgl. auch J. v. Karabacek, *Über einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe*, S. 33). Die Formeln berühren sich vielfach mit den auf den Gewandstoffen üblichen, wie dies ja schon nach den Ausführungen des al-Kisā'ī bei al-Baiḥaqī, *Kitāb al-Maḥāsīn wa 'l-Masāwī*, S. 499 zu erwarten stand. Übrigens sei hier im besondern darauf verwiesen, dass unverkennbare Zusammenhänge zwischen dem sogenannten Schriftwappen der Mamlükensultane (vgl. L. A. Mayer, *Das Schriftwappen der Mamlükensultane*, *Jahrb. d. asiat. Kunst*, 1925, S. 183—87) und einzelnen festen Formeln der Tīrāz-Inschriften bestehen, z. B. der oft wiederholten *'Izz li-Mawlanā al-Sultān al-Malik* usw. *'azza Naṣruhu*. Die oft vorkommende wappenartige Anordnung kurzer Formeln wie *al-Baraka al-kāmila*, die rechts- und linksläufig nebeneinandergestellt werden, wie man Tiere im Wappenstile anordnet (vgl. den Doppeladler), spricht für eine Art heraldischer Auswertung dieser Formeln auch im Tīrāz, zumal der Titel des Herrschers auch auf Stoffen gelegentlich in Kartuschen gefasst oder im Mittelbalken der wappenartigen Kreisschilde angeordnet erscheint (vgl. O. v. Falke, *Seidenweberei*, II, Abb. 363 u. oben). Schon mehrfach wurde

oben darauf hingewiesen, dass die Herstellung der für den Verbrauch des Hofes und die hohe Beamtenschaft benötigten Stoffe und Kleider, zu denen noch die Behänge für die Ka'ba traten, nicht kurzweg der Privatindustrie überlassen, sondern vorzugsweise in staatlichen, oder wie wir vielleicht unter Benutzung eines dem alten Österreich entnommenen Ausdrucks sagen dürfen, hofararischen Fabriken erfolgte, die wir uns vielfach als Grossbetriebe vorstellen dürfen. Für Leinenweberei und zum Teil auch für Seidenweberei stand hier Ägypten oben an. Erstere war vornehmlich im Delta konzentriert: Tinnis, Tūna, Damiette, Shaṭā, Alexandria waren die Hauptfabrikationsplätze, dazu kamen noch Dabīk, Banšā, al-Faramā und Damīra. Tinnis erzeugte ebenso wie Damiette feine Linnenstoffe nach der Art der sogenannten dabīkischen und Sharb-Linnen sowie buntgemusterte Möbelstoffe (Yaḳūt, *Mu'djam*, I, 882). Diese Stoffe standen hoch im Preise, und ein Mantel mit Goldstickerei kam auf 1 000 Dināre, einer ohne solche auf 100—200 Dināre zu stehen (Idrīsī, I, 320). In Tinnis, wo 5 000 Webstühle arbeiteten, bestand nach Ibn 'Abd Rabbihi, *ʿIkd*, III, 362, eine für den Khalifen arbeitende Fabrik, was uns auch durch die von al-Makrizi, *Khiṭaṭ*, I, 181, mitgeteilten Inschriften dort hergestellter Behänge für die Ka'ba (vgl. J. v. Karabacek, *Papyrusprotokolle*, S. 35) sowie den oben erwähnten Stoff aus Sāmarrā bestätigt wird. Našīr-i-Khusraw, nach dem man in Tinnis vor allem die zu Turbanen, Kappen und Frauenkleidern verwendeten farbigen Kašabstoffe herstellte, versichert, dass man die in den Werkstätten des Sultans hergestellten Stoffe nicht an Private abgab. Ein persischer Fürst hätte 20 000 Dināre nach Tinnis gesandt, um sich ein Kleid aus diesem kostbaren Stoff zu beschaffen, der aber nur für den Bedarf der Krone reserviert war, so dass seine Agenten nichts erhalten konnten. Eine Spezialität von Tinnis war die für den persönlichen Gebrauch des Khalifen bestimmte *Badana*, ein Gewand, das fertig aus der Weberei kam und nicht mehr zugeschnitten oder genäht zu werden brauchte (vgl. Herz-Bey, *Catalogue raisonné*, S. 266—68; A. Mez, *Renaissance des Islāms*, S. 433). Der Export der in Tinnis erzeugten Stoffe war ganz bedeutend und erreichte bis zum Jahr 360 d. H. einen Wert von 20—30 000 Dināren jährlich. Das zum Verwaltungsbezirk dieser Stadt gehörige Dorf Tūna erzeugte dieselben Gewebe wie Tinnis und gleichfalls Kiswa's für die Ka'ba (al-Makrizi, *Khiṭaṭ*, I, 181; J. v. Karabacek, *a. a. O.*, S. 36). Auch hier befand sich eine Tirāzwerkstätte. Damiette erzeugte nicht nur dieselben Linnenstoffe wie Tinnis — aber in weisser Farbe —, sondern auch Goldbrokate und die „balchische“ (*balkhi*) genannten Stoffe ('Alī b. Dāwūd al-Khaṭīb al-Djawhari, *MS. A. F.*, N<sup>o</sup> 282, Fol. 69r; vgl. auch A. v. Kremer, *Culturgeschichte*, II, 289) neben anderen Textilien. Auch Shaṭā erzeugte Kiswa's und die sogenannten Shaṭāwi-Stoffe (al-Makrizi, *Khiṭaṭ*, I, 226, 5 ff.). Von ersteren wissen wir, dass sie in einer wohl staatlichen Tirāzwerkstätte hergestellt wurden, die durch die von al-Makrizi mitgeteilte Kiswa-Inschrift gesichert ist (vgl. J. v. Karabacek, *Papyrusprotokolle*, S. 36), bei letzteren ist dies nicht ausgemacht. In einem Papyrus der Sammlung Erzherzog Rainer (N<sup>o</sup> 849 der Ausstellung; vgl. J. v. Karabacek, *Führer*, S. 227) ist in Z. 6 ein gesamtes Kleid aus Shaṭā Mantel genannt mit 20 Goldkanaten erwähnt. Der Preis

darf noch immer als ziemlich hoch gelten, wenn auch die Stoffe aus Shaṭā — wie auch jene aus Dabkū (Dabīk) und Damīra — nicht so fein waren, wie jene aus Tinnis (Idrīsī, S. 320). Die von koptischen Webern betriebene Fabrikation stand hier jedenfalls unter scharfer staatlicher Kontrolle (al-Muḳaddasī, *BGA*, III, 213; vgl. A. Mez, *Renaissance des Islāms*, S. 118; C. H. Becker, *Islamstudien*, S. 184), die schon begann, wenn der Weber den Stoff am Webstuhl zu arbeiten anfang. Der Stoff musste sofort den staatlichen Stempel erhalten. Wie solche aussahen, ersahen wir aus dem roten Stempel auf dem Linnenstück Inv. Ar. Lin., N<sup>o</sup> 1 der Rainersammlung mit der Aufschrift *al-Malik al-Mu'izz* (vgl. *Corpus Pap. Raineri*, III, Ser. Arab., I/1, S. 59 f. u. Abb. 2). Der Verkauf durfte nur durch staatlich bestellte Makler erfolgen, und der Regierungsbeamte hatte alle Verkäufe zu buchen; dann erst durften die Stoffstücke zu einem Arbeiter, der sie zusammenlegte, dann zu einem andern, der sie in ein Bastgewebe (l. *Ḳishr*, vielleicht ist das grobe Papyruspackpapier gemeint) einschnürte, dann zu einem dritten, der sie zu Ballen zusammenschnürte, endlich zu einem vierten, der diesen verschnürte, und jeder bekommt eine gewisse Taxe, endlich wird der Ballen zum Tor des Hafens getragen und auch hier eine Abgabe erhoben, und jeder schreibt sein Erkennungszeichen auf den Ballen. Das ganze Verfahren spricht nicht sehr dafür, dass wir es hier mit einem staatlichen Betrieb zu tun haben. Vielmehr haben wir im Delta zum mindesten vielfach mit einer Hausindustrie zu rechnen, die wohl immer den staatlichen oder hofararischen Betrieben parallel ging. Das Los der Arbeiter — Frauen spannen und Männer webten, und die Arbeitsräume wurden von ihnen gemietet — war elend; der halbe Dirham Tagelohn reichte nicht einmal für die dringendsten Lebensbedürfnisse. Freilich waren die Lohnverhältnisse in Ägypten durchweg sehr schlecht. Seidenstoffe und Goldbrokate wurden neben dem vorzüglichen Sharblinnen vor allem in Alexandria erzeugt — daneben auch in Tinnis, Damiette und Shaṭā (vgl. A. v. Kremer, *Culturgeschichte*, I, 353) —, das schon in römischer Zeit die Führung in der Seidenweberei hatte und wo der byzantinische Hof ein Gynaecium unterhielt. War die Musterung der Stoffe unter islamischer Herrschaft auch zunächst nicht so fein wie in früherer Zeit, so lieferte Alexandria doch im VIII. und IX. Jahrh. n. Chr. sowohl nach Byzanz als auch für den Bedarf des Papstes nach Rom (O. v. Falke, *Seidenweberei*, I, 48, 51, 110), und mehrere Päpste haben die schönen Reiterstoffe von Alexandria zu Schenkungen an die Kirchen verwendet. Die hofararischen Fabriken von Tinnis, Damiette und Alexandria belieferten aber vor allem die Kleiderkammern der Fātimiden-Khalifen (al-Makrizi, *Khiṭaṭ*, I, 413; al-Ḳalkashandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, III, 476; F. Wüstenfeld, *Geographie*, S. 175 f.) und ihrer Nachfolger, und Abu 'l-Fidā, *Tārīkh al-Ḳhawāss*, IV, 101 erwähnt eigens, dass das *Dār al-Tirāz* in Alexandria für den Bedarf des Herrschers (*li 'l-Khāṣṣ al-sharīf*) arbeitete (vgl. J. v. Karabacek, *Die liturgischen Gewänder*, S. 195). Dabīk, das jene Vorhänge lieferte, die bei allgemeinen festlichen Sitzungen zur Verkleidung des Thrones der Fātimiden-Khalifen dienten (al-Ḳalkashandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, III, 499), war durch seine Linnenstoffe und Turbantücher berühmt. Dabīkische Stoffe sind sehr häufig bei den Autoren,



vor allem al-Makrizi, erwähnt. Die Fabrikation war hier alteingesessen; schon ein koptisches reich gesticktes befranstes Langtuch des Österreichischen Museums trägt innerhalb der Bordüre die Aufschrift

ṬḤIK, den koptischen Namen der Stadt (vgl.

J. v. Karabacek, *Die Theodor Graf'schen Funde*, S. 33; ders., *Katalog der Theodor Graf'schen Funde*, No. 427). Nicht viel mehr als den Namen kennen wir von der Fabrikstadt Banšā. Das Fragment eines schwarzgestickten Seidentirāzes aus der Rainer Sammlung (Inv. Ar. Lin., No. 18), das J. v. Karabacek, *Papyrusprotokolle*, S. 39 bekanntgemacht hat, trägt die Inschrift: [hadhā mim mā]mara bi-Amal fī Tirāz al-Khāssa Banšā "[dies gehört zu dem, was] in der Werkstätte des allerhöchsten Privatbesitzes Banšā anzufertigen befohlen hat...". Hier war also eine Seidenweberei, die nur für den Khalifen lieferte und hofärarisches Eigentum bildete. Den Namen des Ortes kennen wir auch sonst aus dem Papyri. In Ober-Ägypten war, abgesehen von Faiyūm, vor allem al-Ushmūnā in wegen seiner Textilmanufaktur berühmt (vgl. al-Iṣṭakhrī, *BGA*, I, 53; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 105; al-Idrisī, I, 124; A. v. Kremer, *Culturgegeschichte*, I, 353), ebenso Takhā, wo Wollstoffe erzeugt wurden (vgl. A. Mez, *Renaissance des Islāms*, S. 432). Einen besonderen Rang nahm al-Bahnasā ein, wo nach al-Idrisī, I, 128, kostbare Gewebe erzeugt wurden, die den Namen der Stadt führten und aus denen Kleider für den Herrscher und hochgestellte Persönlichkeiten hergestellt wurden, aber auch gewöhnliche Sorten. Die ungefähr 30 Ellen fassenden Stoffballen kosteten bis 200 Dināre das Paar. Jede Stoffart, ob Wolle oder Baumwolle, kostbar oder gering, trug die Sortenbezeichnung, damit der Käufer weiss, was er kauft. Über die Preise orientiert uns auch ein Papyrus der Rainersammlung (Ausstellung, No. 849), nach dem ein langes Kopftuch aus Bahnasā (*Mandil bahnasī ṭawil*) 1 Goldkarat kostete. Idrīsī hat leider nicht gesagt, ob die für den Hof bestimmten Stoffe aus einer Tirāzwerkstätte oder einem privaten Betrieb stammten. Von einem Tirāz Sa'id ist bei 'Alī b. Dāwūd al-Khaṭīb al-Djāwharī, A. F., No. 282, Fol. 91r die Rede, aber nicht angegeben, wo in Ober-Ägypten sich diese staatliche Werkstätte befand. Hier kommt uns in erwünschter Weise ein Papyrus der Staatsbibliothek in Kairo zu Hilfe (Inv., No. 96 recto u. verso), in dem ein Rimāh b. Yūsuf als al-Mutawakkal bi-Tirāz Ushmūn wa-Anṣinā bezeichnet wird. Der Mann war also Prokurator der Tirāzwerkstätte von Ushmūn und Anṣinā, hatte demnach diese beiden Betriebe gemeinsam zu verwalten, wie ja auch die beiden ursprünglich getrennten Kūra's dieses Namens später zu einer vereinigt waren (vgl. C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, I, 20). In Kairo (al-Fustāt) befand sich schon unter den 'Abbāsiden eine öffentliche Tirāzwerkstätte (*Tirāz al-'Amma bi-Maṣr*), wie wir aus dem bereits erwähnten Stoff des Arabischen Museums in Kairo wissen. Das 'Amma ist hier sichtlich dem Khāssa gegenübergestellt, das den auf den Gebrauch des Khalifen beschränkten Betrieb kennzeichnet. Damit ist noch nicht gesagt, dass zur Zeit al-Amin's die Kairiner Fabrik ein reiner Privatbetrieb gewesen wäre, es kann sich auch um ein hofärarisches Unternehmen gehandelt haben, das eben für den Hof und für Private arbeitete. Im einzelnen sehen wir ja kaum in irgend einem Falle klar, wie die Besitzfrage geregelt war. An ein ausschliessliches Regal

der Krone, wie man dies früher vielfach mit Karabacek annahm, wird keinesfalls zu denken sein.

Hatten schon die Umayyaden und 'Abbāsiden der Herstellung der mit dem Tirāz versehenen Gewebe und der Wahrung der damit verbundenen Rechte grosse Aufmerksamkeit geschenkt, so erhöhte sich deren Bedeutung noch unter den prachtliebenden Fātimiden. Der Bericht, den al-Makrizi nach dem vorzüglich orientierten Ibn al-Tuwair gibt (*Khīṭaṭ*, I, 469), beweist das zur Genüge. Neben dem berühmten hofärarischen *Dār al-Tirāz* in Alexandria hatten sie auch in Kairo eine mit demselben Namen bezeichnete Werkstätte, die unter den Nachfolgern des Khalifen al-'Azīz bi-'llāh im Hause des 380 d. H. (991 n. Chr.) verstorbenen Wezirs Abu 'l-Faradj Ya'qūb b. Yūsuf Ibn Killis eingerichtet war und auch *Dār al-Dībādī* genannt wurde, weil man dort Seidenbrokate webte (al-Makrizi, *Khīṭaṭ*, II, 104, 25 f.). An der Spitze der Verwaltung dieser hofärarischen Betriebe stand immer ein hochgestellter Beamter aus dem Richter- oder Militärstande, der sich besonderer Auszeichnung von seiten des Khalifen erfreute. Ein Stab von ausgesuchten Leuten stand ihm für den Transport der Erzeugnisse der Tirāzwerkstätten zur Verfügung sowie die entsprechenden Transportmittel. Traf er mit den zum allerhöchsten Gebrauch bestimmten Erzeugnissen ein, zu denen der Sonnenschirm und die als *Badla* und *Badana* bezeichneten Roben sowie die für den Gebrauch des Herrschers bestimmten Kleider und anderes gehörte, so wurde er mit höchsten Ehren empfangen und ihm für die Dauer seines Aufenthaltes ein Reittier aus dem Marstalle des Khalifen zur Verfügung gestellt. Er war verpflichtet, die Manẓara al-Ghazzāla am Ufer des grossen Kanals gegenüber dem Tore der zu Makrizi's Zeit gleichfalls bereits verfallenen Djāmī' Ibn al-Maghribī als Absteigequartier zu benutzen und genoss dieselbe Gastfreundschaft wie die fremden Missionen. Waren die Ballen mit den kostbaren Kleidungsstücken hereingebracht, so stellte sich der Vorsteher des Tirāz vor dem Khalifen auf, zeigte ihm alles, was er mit sich gebracht hatte und lenkte seine Aufmerksamkeit auf jedes Stück, das durch die Hände der Leibkammerdiener im Palaste des Khalifen ging. War die Vorführung zu Ende, so wurde er vor dem Khalifen unter Ausschluss der Öffentlichkeit mit einem Ehrenkleide bekleidet — eine Ehrung, die nur ihm zuteil wurde — und begab sich dann in seine Wohnung. Nur zu gewissen, knapp bemessenen Zeiten durfte er sich durch seinen Sohn oder Bruder vertreten lassen. Er nahm eine sehr angesehene Stellung ein, und sein Gehalt betrug monatlich 70, das seines Stellvertreters 20 Dināre. Letzterer übernahm die Leitung an seiner Statt, wenn er selbst die Ablieferung der Erzeugnisse besorgte und war als sein Zeuge bei der Verpackung dieser Dinge zu Ballen anwesend. Wurde der Sonnenschirm und die übrigen Gegenstände für den persönlichen Gebrauch des Khalifen in den Sitzungssaal des *Dār al-Tirāz* gebracht, welcher Zeremonie die Leute stehend beiwohnten, so sass der Vorsteher des Tirāz auf seinem Platze und sein Stellvertreter stand in Ausübung seines Amtes zu seinen Häupten (vgl. auch al-Kalkashandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, III, 476; F. Wüstenfeld, *Geographie*, S. 175 f.).

Wie bereits erwähnt wurde, brachten die Tirāzwerkstätten durch ihre hochwertigen Erzeugnisse dem Staate bedeutende Summen ein. Bezeichnend ist, dass aus den Kassen der Städte Tinnis, Damiette und

al-Ushmünain im Jahre 363 d. H. unter dem fätimidischen Wezir Ibn Killis an einem Tage 200 000 Dināre in die Landeshauptkasse abgeliefert werden konnten (al-Makrizī, *Khitaṭ*, II, 6) und der Aufwand für das Goldgarn gewöhnlich 31 000 Dināre, unter al-Amir bi-Aḥkām Allāh sogar 43 000 Dināre betrug (*ebd.*, I, 469). Unter den Mamlūken-Sultanen scheinen sich die Verhältnisse einigermaßen geändert zu haben. Wenigstens berichtet Ibn Khaldūn, I, 223, dass die mit Tirāz versehenen Stoffe und Gewänder nun nicht mehr in ihren Fabriksbetrieben und Palastwerkstätten erzeugt wurden, auch nicht Gegenstand staatlicher Fürsorge in eigenen Institutionen waren, sondern nur das, was der Staat brauchte, bei seinen Herstellern aus Seide und reinem Golde gewebt wurde.

Die Institution fürstlicher Tirāzwerkstätten ist natürlich nicht auf Ägypten beschränkt geblieben. Wir begegnen ihr auch anderwärts. Eine solche fand sich, wenn wir uns zunächst dem Westen zuwenden, auf Sizilien in Palermo. Ibn Džubair, *Rihla*, S. 329 hat uns sogar den Namen eines Stickers überliefert, der im *Tirāz al-Malik*, wie die königliche Werkstätte bezeichnet wurde, tätig war. Der Hauptzeuge für diese Werkstatt ist noch immer der 528 d. H. (1133 n. Chr.) für König Roger II. gestickte spätere Krönungsmantel des deutschen Kaisersorns. In seiner Tirāzinschrift ist die Werkstatt als *Khizāna al-malikīya* bezeichnet (vgl. F. Bock, *Kleinodien*, S. 29). Dieses *regium ergasterium* hat bis ins XIII. Jahrh. n. Chr. fein gewebte Seidenstoffe geliefert (vgl. O. v. Falke, *Seidenweberei*, I, 119, 121). In Spanien zeichneten sich vor allem Almería, wo schon zu al-Idrisi's Zeit 800 Webstühle in Tätigkeit waren und die kostbaren Brokate, Siḡlātūn und Seidengewebe nach Art jener von Djurdžān und Iṣfahān hergestellt wurden, ferner Murcia, Sevilla, Granada und Malaga aus; in letzterer Stadt war eine Fabrik für Goldbrokate (vgl. J. Karabacek, *Über einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe*, S. 6; M. J. Müller, *Beiträge*, S. 5; F. Bock, *Geschichte der liturg. Gewänder*, S. 39 ff.). In Kleinasien bestand eine Tirāzwerkstätte am Hof der Seldjuken; eines ihrer Erzeugnisse ist der zu einer Kasel verschnittene Goldbrokat des Lyoner Textilmuseums, dessen am Rande laufendes Schriftband den Sultan Kaikubādḥ, Sohn des Kaikhusraw (1219—36 n. Chr.), nennt. Vom Gewerbeleiss der griechisch-armenischen Bevölkerung des Seldjukenreiches, die die schönsten Teppiche und reiche Seidenstoffe verfertigte, berichtet auch Marco Polo (vgl. O. v. Falke, *Seidenweberei*, I, 106). In Syrien waren Damaskus und Antiochia wegen ihrer Textilindustrie berühmt (O. v. Falke, *a. a. O.*, I, 108; J. v. Karabacek, *Die liturg. Gewänder*, S. 196). Im Irāk ist an erster Stelle Baghdād zu nennen, dessen Spezialität die weissen merwischen Stoffe waren (Ibn al-Faḡih, *BGA*, V, 252), daneben auch Lendentücher und Turbanschals (al-Muḡaddasī, *BGA*, III, 128) und vor allem die Seidenstoffe und reichverzierten Goldbrokate, die als Baldachinus oder Baudekinus im ganzen Abendland berühmt waren (O. v. Falke, *a. a. O.*, I, 108). Die Seidenweberei ging hier auf eine frühestens um die Mitte des X. Jahrhundert angesiedelte Kolonie tusterischer Seidenweber zurück (J. v. Karabacek, *Über einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe*, S. 28). Auf einem Seidenstoff, den A. F. Kendrick im *Burlington Magazine*, XLIX, 261—67 veröffentlicht hat, steht folgende

Tirāzinschrift: oben (im Wappenstil zweimal): *al-Baraka min Allāh wa 'l-Yumn wa [...]* „Der Segen von Gott und das Glück und ...“, unten in gleicher Anordnung: *li-Ṣāhibihi Abū Naṣr mimṡa 'umila fī Baghdād* „seinem Besitzer Abū Naṣr. (Dies gehört) zu dem, was angefertigt wurde in Baghdād“. Vermutlich liegt hier das Erzeugnis einer staatlichen Tirāzwerkstätte vor. Allerdings bezog der Hof viel aus Ägypten, aber unter den Fätimiden war ja die Ausfuhr von dort verboten (A. Mez, *Die Renaissance des Islāms*, S. 433).

In Persien scheint der Aufschwung der Seidenweberei mit der Verpflanzung von Arbeitern aus Mesopotamien, Amid und anderen byzantinischen Provinzen nach Sūs, Tuster und anderen Orten in Ahwāz durch Šapur II. einzusetzen (vgl. al-Mas'ūdi, *Murūdj*, I, 124). In der Provinz Fāris, die durch ihre Linnengewebe berühmt war, gab es wie in Ägypten Fabriken, die, wie z. B. jene in Fasā, sowohl für den Handel als auch für den Herrscher arbeiteten, der übrigens in den Städten Šhīnīz, Džannāba, Tawwādj und al-Ḡundīdjān eigene Betriebe besass (Ibn Hawḡal, *BGA*, II, 213 f.; J. v. Karabacek, *Susandschird*, S. 106 ff.; al-Idrisi, I, 391, 399 f.). Später ist dann Kāzrūn, das „Damiette der Persis“, der Hauptort der Linnenfabrikation, und um 500 d. H. (Anfang des XII. Jahrh. n. Chr.) ist diese hier insofern gebunden, dass der für die Herstellung des Gams und den Transport der Ware wichtige Rahbān-Kanal als Eigentum des königlichen Schatzes nur jenen Webern zur Verfügung steht, die im Auftrage des Emirs Tuch weben; auch hier steht die Erzeugung unter staatlicher Kontrolle (vgl. A. Mez, *Die Renaissance des Islāms*, S. 434). Nicht minder berühmt wie die Persis war Khūzistān (Susiana) durch seine Textilfabrikate. Hier besass Tuster, wo vor allem Seidengewebe, Brokate, Samtte, Turbanschals, Vorhänge und die schweren Khazz-Stoffe erzeugt wurden, eine hofärarische Stoffanufaktur, an deren Spitze ein Vorsteher (Ṣāhib) stand. Auch die Behänge der Ka'ba bestanden aus dort erzeugtem Brokat, und da diese, wie wir gesehen haben, vom Hofe in Baghdād geliefert wurden, begreifen wir die Tragweite der Nachricht bei Ibn Hawḡal, *BGA*, II, 175, dass jeder, der im Irāk regierte, in Tuster eine Fabrik und einen Vorsteher (Tirāz wa-Ṣāhib) besass (vgl. auch J. v. Karabacek, *Über einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe*, S. 30—32). Übrigens werden zu Idrisi's Zeit die Kiswastoffe bereits im Irāk erzeugt (*Nuḡḡat al-Muḡtāḡ*, I, 383). Nicht minder wichtig als Tuster waren die beiden Städte Sūs und Ḳurḡūb. In Sūs, wo es einen hofärarischen Betrieb gab, erzeugte man die Khazz-Stoffe und feines Linnen (al-Iṣṭakhri, *BGA*, I, 93; Ibn Hawḡal, *BGA*, II, 175; al-Muḡaddasī, *BGA*, III, 416). Eine solche Werkstätte (Tirāz li-'l-Sultān) bestand auch in Ḳurḡūb, wo ebenso wie in Sūs fürstliche Roben, reiche Brokate und die unter dem Namen der Stadt laufenden gestreiften figuralen Stoffe hergestellt wurden (al-Iṣṭakhri, *BGA*, I, 93; Ibn Hawḡal, *BGA*, II, 175; al-Idrisi, I, 383 f.; J. v. Karabacek, *Susandschird*, S. 107). Schliesslich sei noch erwähnt, dass auch in Sidjistān eine für den Machthaber der Stadt arbeitende Tirāzwerkstätte bestand, in der die Ehrenkleider erzeugt wurden, mit denen er sehr freigiebig umging (Yā-ḡūt, *Mu'djam*, III, 458).

Über die Herkunft der Institution des Tirāz



lässt sich leider nichts endgültig Gesichertes ermitteln. J. v. Karabacek (*Papyrusprotokolle*, S. 27) suchte das Wesen dieser Erscheinung auf fremden, wahrscheinlich babylonisch-assyrischen Ursprung zurückzuverfolgen und glaubte auch „die vielen monopolisierten ärarischen Stoffmanufakturen der muhammedanischen Herrscher in Färs und die Einrichtung grossartiger Gewandkammern (*Kha-sā'in al-Kiswāt*) eben nur für ein ererbtes persisches Regale halten zu dürfen“ (*Über einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe*, S. 20). Recht zu geben scheint Karabacek hierbei die Nachricht bei Ibn Khaldūn (I, 222), nach dem die Perserkönige vor dem Islām die Zierborten mit den Bildern der Könige oder mit Figuren und Bildern, die eigens hierfür bestimmt waren, ausstatteten und die islamischen Fürsten diese dann durch Inschriften mit ihrem Namen begleitet von Formeln mit guter Vorbedeutung ersetzten. Aber schon Karabacek deutet an, dass sie hierbei auch von den byzantinischen Griechen, bei denen sie den aus gemeinsamer Quelle stammenden Tirāz gleichfalls begegneten, abhängig waren, — wie auch G. Ebers, *Cicerone*, I, 205 den Tirāz mit dem Clavus in Zusammenhang bringt —, und O. v. Falke, *Seidenweberei*, I, 77 vertritt die Ansicht, dass die Kleidung mit Clavenschmuck im V. und VI. Jahrh. n. Chr. auch von den Persern nachgeahmt worden sei. Auf dem berühmten Yezdegerd-Stoff (vor 640 n. Chr. gewebt; vgl. Falke, I, 83 und Abb. 105) zeigt die Tracht des Grosskönigs jene typischen als Clavi bezeichneten eingewebten Streifen, die von der Schulter nach abwärts liefen und auch in den Rücken gingen, wie wir dies oft genug an den Tuniken aus Akhmīm sehen. Falke sieht in dem aus dem Westen entlehnten Clavenbesatz der Tunica ein Zeichen neupersischen Stils (S. 85), und der Vergleich mit dem bekannten sāsānidischen Reiterstoff des Berliner Kunstgewerbemuseums (Falke, I, Abb. 107) stimmt in der Tat bedenklich gegen die Annahme einer Übertragung der Clavi in die persische Hoftracht, wenn wir sehen, wie unömisch und verkehrt hier der Clavenschmuck vom Künstler aufgefasst worden ist. Vielleicht liegen hier Zusammenhänge vor, in die wir zur Zeit keine volle Einsicht gewinnen können. Es ist aber sehr beachtenswert, dass der römische Clavus — das Abzeichen des Senatoren- und Ritterstandes — auf etruskischen Ursprung zurückgeführt wird (Artikel *clavus* in Pauly's *Real-Encyclopädie*, VII, Sp. 4 ff.), letzten Endes vielleicht also doch eine orientalische Quelle für diese eigenartige Institution nicht unbedingt auszuschliessen wäre. In der äusseren Form der Tirāzborten haben sich noch spät Erinnerungen an die antiken Clavi erhalten. So zeigen die beiden von A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, Taf. 7 veröffentlichten Stücke 921 und 922 aus der Aiyubiden- bzw. Mamlukenzeit noch dieselbe, im Ornamentalen leicht veränderte Grundform wie die koptischen Gewebe (vgl. O. v. Falke, *Seidenweberei*, I, Abb. 26), ja selbst die in den islamischen Tirāzborten so häufige Besäumung eines figuralen oder ornamentalen Bandes durch zwei Schriftborten ist schon auf der Bordüre eines koptischen Langtuchs des VII. Jahrh. n. Chr. belegt (vgl. A. Riegl, *Die ägyptischen Textilfunde*, Taf. 9 neben S. 48). Hier sehen wir als Textbordüre Psalm 44, Vers 10 f. verwendet. Die Kontinuität im ägyptischen Kunstgewerbe, das auch in islamischer Zeit in der Erzeugung von Textilien hauptsächlich auf Kopten

angewiesen war, macht die Erhaltung alter Formen und Gepflogenheiten in der Herstellung ohne weiteres verständlich. Beachtenswert ist, dass auch in islamischen Stoffen das Schriftband oft mit roter Seide eingestickt oder gewebt ist. Vielleicht geht die Bevorzugung dieser Farbe darauf zurück, dass auch die Clavi der Römer gewöhnlich aus Purpur hergestellt waren. Das Vorrecht des Princeps, den Senatorenstand mit dem „latus clavus“ zu verleihen sowie das Reservat des Purpurs für den Gebrauch des Herrschers und seit 369 die Beschränkung der Erzeugung von Goldborten auf die Gynaecen stellen jedenfalls Parallelen zu dem Hoheitsrecht der islamischen Khalifen auf den Tirāz und dessen Verleihung dar. Die Institution der Gynaecen aber hat im Islām keine Nachahmung gefunden. Nur in Kairo hat am Hofe zeitweilig eine ähnliche Einrichtung bestanden, wo die für den Khalifen bestimmten Kleider eine letzte Anpassung in einem Frauengemache mit 30 Dienerinnen unter einer Leiterin durchzumachen hatten (C. H. Becker, *Islamstudien*, I, 183 f.). Die Institution des Tirāz im Islām ist jedenfalls schon früh unter den Umayyaden zu belegen; das lehrt al-Kisā'i's Bericht über die Münzreform und Nationalisierung der Protokolltexte unter 'Abd al-Malik. Bis jetzt ist freilich nur ein Khalife aus dem Hause der Umayyaden — wahrscheinlich Marwān II. — auf einem Seidenstoffe aus Akhmīm belegt, der die Inschrift [*Abd*] *Allāh Marwān Amir al-Mu' [minin]* trägt (A. R. Guest, *JRAS*, 1906, S. 390 und A. F. Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles*, S. 35). Mit den islamischen Stoffen, die in erheblichen Mengen in Europa eingeführt wurden, sind dann auch die Tirāzschriftborten in Mode gekommen. Schon in *Parcival* (231, 8) trägt Anfortas eine arabische Tirāzborte auf seiner Kopfbedeckung, und es mutet einigermaßen eigentümlich an, wenn die Ornate von hohen kirchlichen Würdenträgern mit Tirāzborten geziert waren, die das islamische Glaubensbekenntnis enthielten. Eine Zusammenstellung arabischer Tirāzinschriften auf Kleidern der Madonna u. a. auf den Bildern italienischer Meister hat Sewell, *JRAS*, 1907, S. 164 geboten. Ich füge dem hinzu, dass auf Fol. 2<sup>r</sup> der kostbaren Wiener Handschrift von René d'Anjou's *Le livre du cœur d'amour épris* (geschrieben nach 1457 n. Chr.) Amor mit blauer Tunika mit arabischen Tirāzborten (Goldschrift auf blauem Grunde) angehen abgebildet ist, und noch zwei Brüsseler Gobelins des XVI. Jahrh. Abraham mit goldenen Tirāzschriftbändern auf den Ärmeln und an den Seiten geziert zeigen. Die oft ungeschickte Nachahmung arabischer Schriftbänder auf norditalienischen Seidenstoffen ist ja bekannt.

*Litteratur:* al-Istakhri, *BGA*, I, 53, 92, 93; Ibn Hawqal, *BGA*, II, 105, 175, 213 f.; al-Mukaddasi, *BGA*, III, 128, 213, 416; Ibn al-Fakih al-Hamadani, *BGA*, V, 252; al-Idrisi, *Kitāb Nushat al-Mushṭak*, Übers. A. Jaubert, I, 124, 320, 352 f., 383 f., 385, 391, 399, 425, 427, 469; Ibn Džubair, *Rihla*, ed. W. Wright (Leiden 1852), S. 81, 94, 126, 181, 309, 329; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 849, 882—87, 901; III, 458; al-Makrizi, *Khiṭaṭ* (Bulāq 1270), I, 181, 226, 398, 400, 409, 413, 427<sup>1</sup>, 440, 446, 452 f., 469 f.; II, 6, 79, 104, 113, 212, 217, 227, 284, 407; ed. Wiet, III, 213, 214, 216; IV, 81; al-Kalkashandi, *Subh al-Ashā'* (Kairo 1914), III, 476, 499; IV, 52 f., 55, 57, 280; al-Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab* (Bulāq

1283), I, 124; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-Ibā* (Bulāḡ 1284), I, 222, 223; al-Azraqī, *Kitāb Akhbār Makka*, ed. F. Wüstenfeld, S. 162, 166, 183; Abu 'l-Fidā', *Tārīkh* (Stambul 1286), IV, 101; Ibn Taghribirdī, *al-Nudjūm al-zāhira*, ed. T. G. J. Juynboll (Leiden 1855), I, 544, 598; II, 192; Ibn 'Abd Rabbihi, *al-Iḥṣān al-tawṣi* (Bulāḡ 1293), III, 362; al-Baihaqī, *Kitāb al-Maḥāsīn wa 'l-Masāwī*, ed. F. Schwally (Giessen 1902), S. 499; al-Washshā, *Kitāb al-Muwashshā*, ed. R. E. Brünnow (Leiden 1886), S. 167 ff.; M. J. Müller, *Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber*, I (München 1866), S. 5; 'Alī b. Dāwūd al-Khaṭīb al-Djāwharī, *al-Durr al-thamīn al-man-ḡūm fī mā warāda fī Maḡ wa 'A-māliḥā bi 'l-Khuṣūs wa 'l-Umūm* (MS. A. F., N<sup>o</sup> 282 d. Nationalbibliothek in Wien), Fol. 69r, 69v, 71r, 91r; al-Djāwālīkī, *Mu'arrab*, ed. Sachau, S. 102; F. Wüstenfeld, *Die Geographie u. Verwaltung von Ägypten* (Göttingen 1879), S. 175 f., 193, 197; ders., *Geschichte der Fatimiden-Chalifen* (Göttingen 1881), S. 130; F. Fischbach, *Ornamente der Gewebe*, Taf. 6d, 8a, b, 9b, 10, 15a, b, 18, 19, 22-25, 29, 33-36, 47a, b, 62b, 71, 75a, 95, 96a, b, 97, 99, 100a, 104a, 106b, 107a, b, 129a, c, d, 131a, b, c, 136a, b, 138a, b, c, d, 144, 145a, b, 156c, 157c; M. Lanci, *Trattato delle simboliche rappresentanze arabiche* (Seconda opera Unica), Paris 1845, II, 179 u. Taf. L; F. Bock, *Die Kleinodien des heiligen römischen Reiches deutscher Nation*, S. 29; ders., *Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters* (Bonn 1859-71), S. 33, 37, 39 ff.; J. v. Karabacek, *Die liturgischen Gewänder mit arabischen Inschriften aus der Marienkirche in Danzig, Mittheilungen der K. K. Österr. Mus. f. Kunst u. Industrie*, V (1870), S. 141-47, 191-204; ders., *Die persische Nadelmalerei Susandschird* (Leipzig 1881), S. 60, 82-6, 106-11; ders., *Über einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe*, I (Wien 1882), S. 19 f., 28-33; ders., *Die Theodor Graf'schen Funde in Ägypten* (Wien 1883), S. 31, 33, 36; ders., *Katalog der Theodor Graf'schen Funde in Ägypten* (Wien 1883), S. 46 f., 50 (Mittheilungen des K. K. Österr. Mus. f. Kunst u. Industrie, XVIII [1883], S. 541 f., 563); ders., *Zur orientalischen Altertumskunde II, Die arabischen Papyrusprotokolle*, S B Ak. Wien, CI.XI (1908), S. 8-14, 21-7, 35-9 (vgl. dazu C. H. Becker, Z A, XXII [1908], S. 187-90); ders., *Papyrus Erzherzog Rainer, Führer durch die Ausstellung* (Wien 1894), S. 227 f., N<sup>o</sup> 849; A. v. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (Wien 1875-77), I, 353; II, 220-23, 289, 293; G. Ebers, *Cicerone durch das alte und neue Ägypten* (Stuttgart 1886), I, 54, 205; A. Riegel, *Die ägyptischen Textilfunde im K. K. Österreich. Museum* (Wien 1889), S. 52 und Taf. 9 neben S. 48; Aly Bahgat Bey, *Les manufactures d'étoffe en Égypte au moyen âge*, B I E, 1904 (communication du 6 avril 1903); M. Herz Bey, *Catalogue raisonné des monuments exposés dans le musée national de l'art arabe* (Kairo 1906), S. 265-77; A. R. Guest, *Notice on some Arabic inscriptions on textiles at the South Kensington Museum*, J R A S, 1906, S. 387-99; ders., *Further Arabic inscriptions on textiles*, J R A S, 1918, S. 263-265; 1923, S. 405-8; R. Sewell, *Arabic inscriptions on textiles*, J R A S, 1907, S. 163 f.; O. v. Falke, *Kunstgeschichte der Seidenweberei* (Berlin 1913), I, S. 15, 28, 47 f., 51, 77, 83-6, 106, 108, 110, 119-21

und Abb. 105, 107, 153, 162, 172, 187, 191, 202 f., 205; II, Abb. 334, 338-340, 342, 355, 358 f., 363, 366, 368, 372, 377; R. Meyer-Riefstahl, *Early textiles in the Cooper Union Collection, in Art in America*, III (1915), S. 231-54, 300-8; IV (1916), S. 43-52; Amador de los Rios, *Reliquias de los musulmanos en Cataluña*, *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, XXXIII (1915), S. 173-212; G. Sangiorgio, *Le stoffe e le vesti tombali di Cangrande I della Scala*, in *Bollettino d'Arte*, I (1921), S. 441-57; A. Mez, *Die Renaissance des Islāms* (Heidelberg 1922), S. 118, 432-434; G. Migeon, *Un tissu de soie persan du X<sup>e</sup> siècle au Musée du Louvre, in Syria*, III (1922), S. 41-43; E. Blochet, *J R A S*, 1923, S. 613-17; A. F. Kendrick, *Victoria and Albert Museum department of textiles, Catalogue of Muhammadan textiles of the medieval period* (London 1924), vgl. G. Wiet, *J A*, CCVI (1925), S. 341-44; C. H. Becker, *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Islamstudien*, I (Leipzig 1924), S. 182-184; E. Kühnel, *Tirāzstoffe der Abbasiden*, in *Isl.*, XIV (1925), S. 82-8; ders., *Islamische Stoffe aus ägyptischen Gräbern in der islamischen Kunstabteilung und in der Stoffsammlung des Schlossmuseums* (Berlin 1927); A. F. Kendrick u. R. Guest, *A silk fabrik woven at Baghdad, in Burlington Magazine*, XLIX (1926), S. 261-67; G. Salles u. M. J. Ballot, *Musée national du Louvre, Les collections de l'Orient Musulman* (Paris 1928), S. 73-5; M. Dimand, *Egypto-arabic textiles, in Bulletin of the Metropolitan Museum*, XXII, 275, 278; ders., *Dated specimens of Mohammedan art in the Metropolitan Museum of Art I, in Metropolitan Museum Studies*, I/1 (1929), S. 109 f. (A. GROHMANN)

**TIRE**, Kreisstadt in Anatolien, die Hauptstadt des Kaḡa Tīre im anatolischen Wilāyet Aidin, liegt im Tale des Küçük Menderes, 28 km südöstl. von Smyrna, mit dem es durch eine Eisenbahn verbunden ist. Vermuthlich nimmt die heutige Siedelung die Stelle des antiken Arkadiopolis ein, dem man später den Namen Teira (d. i. Stadt, z. B. in Thyā-teira; vgl. W. M. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, S. 104, 114) gab. In byzantinischer Zeit erscheint der Ort als Thyrea (Θύρεα) und Thyraia (Θύραια; vgl. Dukas, S. 38, 73, 97, 109, 175, 196) und spielt wiederholt eine geschichtliche Rolle. 1308 siedelte Sasan viele Einwohner von Ephesus in Tīre an (vgl. Pachymeres, II, 588). Reisende, wie der Araber Ibn Buttūta (II, 307 f.), der über Birge nach dem inmitten von Fruchtbäumen, Gärten und Rinnsalen gelegenen Tīre im Bereich des „Sultāns von Birge“, also der Aidin-oghlu gelangte, oder aber der abenteuernde katalanische Chronist Ramon Muntaner (25. Abschnitt), kamen damals durch Tīre. Als 1403 Timūr gegen die Stadt heranzog, flüchteten die Bewohner nach Smyrna (vgl. Dukas, S. 38, 97, 109). Nach dem Zusammenbruch des Teilfürstentums der Aidin-oghlu (830 = 1426) gelangte Tīre in osmanischen Besitz. Es spielt in der Folge keine sonderliche Rolle, höchstens als Münzstätte (bis herein ins XVI. Jahrh.) und gelegentlich im Zusammenhang mit Aufständen (vgl. J. von Hammer, *G O R*, IV, 398, Anm. und V, 50, Anm.). In Tīre ist das Grab des berühmten 'Ulemā 'Abd al-Laṭīf b. 'Abd al-'Azīz b. Firīshīte (ar. Ibn al-Malak, türk. Firīshīte-oghlu; gest. nach dem *Sāl-nāme* von Aidin des Jahres 1302 auf S. 239 bereits 799



[1396], vgl. dazu *Shakā'ik al-Nu'māniya*, S. 66 f.), bekannt als Verfasser eines einst vielbenutzten gereimten türkischen Wörterbuches (*Lughat-i Firishle-oghlu*) sowie einer Erläuterung zu den Grundlehren der Rechtswissenschaft, *Manūr al-Anwār al-Nasafi's* [s. d.]. Er lehrte dort an einer nach ihm benannten, noch heute benutzten Medrese. Tire ist auch der Geburtsort mehrerer osmanischer Schriftsteller, so des *Sheikh* Haidar b. Sa'd Allāh (vgl. 'Atā'i, *Dhail* zu den *Shakā'ik*, S. 191), des Mollā Naṣr Allāh al-Rūmi (*ebenda*, S. 123) oder die Wirkungsstätte von Richtern, die literarisch eine Rolle spielten (vgl. *ebenda*, S. 130, 172 sowie F. Babinger, *GOW*, S. 146: Djarrahzāde). Auch als Verbannungsort wird Tire genannt: so beschloss der vielseitige Geschichtsschreiber Shānī-zāde hier sein Leben (vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 346). Europäische Reisende haben, wie es scheint, in früherer Zeit Tire nur selten berührt. Der Kaplan bei der englischen Faktorei in Smyrna, Edm. Chishull (gest. 1733), ist einer der wenigen, die Tire besuchten (vgl. *Travels in Turkey and back to London*, London 1747, S. 19 und dazu Thos. Smith, *Septem Asiae Ecclesiarum notitia*) man vermutete damals in Tire die Reste von Thyāteira [= Akhiṣār], einer der „Sieben Kirchen Asiens“. Ewliyā Çelebi [s. d.] beschreibt Tire im IX., noch unveröffentlichten Band seines Reisewerkes. Ältere Denkmäler scheint der Ort nicht zu besitzen. Erwähnung verdient höchstens die 1325 Bände (darunter die Urschrift des obengenannten Kommentars des Firishle-oghlu) fassende, vom Baghdāder Statthalter Nedjib Pasha gestiftete Bucherei. Bis zum griech.-türk. Bevölkerungsaustausch hatte Tire gegen 15 000 meist griechische Einwohner (vgl. V. Cuinet, *Turquie d'Asie*, III, 508 ff.), die sich meist mit Teppichweberei und Weinbau befassten.

*Litteratur:* (ausser der im Text genannten): Sieur Par Lucas, *Voyages*, Paris 1704, I, 200 f. (mit Ansicht); Karl Buresch, *Aus Lydien* (Leipzig 1898), S. 32, 165, 214; Stephanus Byz., ed. Westermann (Leipzig 1839), S. 273; Lebeau, *Histoire du Bas Empire*, CIV, 38; Fr. V. J. Arundel, *Discoveries in Asia Minor* (London 1834); ders., *A Visit to the Seven Churches of Asia*, London 1828; Hādjdji Khalifa, *Djihānnumā* (Stambul 1145), S. 636; Mehmedmed 'Aḥik, *Manūṣir al-'Awālim*, Wiener Hs., Bl. 213r; F. Taeschner, *Anatol. Wegenetz*, Leipzig 1924/6, I, 176; II, 39; Sharaf al-Din 'Alī al-Yazdī, *Zafarnāme*, II, 468; dass., Übersetzung von F. Pétis de la Croix, Delft 1723, IV, 44; W. Tomaschek, *Zur histor. Topographie Kleinasiens im Mittelalter*, in *SB Ak. Wien*, CXXIV/VIII, 8, 34. (F. BABINGER)

**TİREBOLI**, Hauptstadt des Kaḍā Tireboli im anatolischen Wilāyet Trapezunt am Schwarzen Meer, malerisch verteilt auf drei Landspitzen, von denen die im VIII. Jahrh. von Griechen aus Milet gegründete Stadt Tripolis ihren Namen erhielt. Über der Stadt thront ein mittelalterliches Kastell, und an die byzantinische Zeit erinnern noch die Überreste zweier kleiner Kirchen. Infolge der Nähe von Trapezunt und Kerasunt hat Tireboli im Altertum und auch später keine sonderliche Rolle in der Geschichte gespielt. Die Komnenen-Herrscher von Trapezunt pflegten im dortigen Schloss ihren Lieblingssitz aufzuschlagen. Bei der Eroberung Trapezunts durch Sultān Mehmed II. im Herbst 1461 ward auch das Schicksal von Tireboli besiegelt. Die Bewohner flüchteten damals in die 33 km entfernt gele-

gene Festung Petroma und ergaben sich erst nach längerer Belagerung, durch Hunger bezwungen. Seit dieser Zeit gehört Tireboli zum Osmanischen Reiche. Während der Spanier Ruy Gonzalez de Clavijo auf seiner Reise nach Samarkand 1404 Tireboli („Tripil“) noch als sehr grosse Stadt vorfand, sank der Ort später zu ziemlichlicher Bedeutungslosigkeit herab. Europäische Reisende haben wiederholt Tireboli aufgesucht und beschrieben, so J. Pitton de Tournefort (vgl. *Relation d'un voyage du Levant*, II [Paris 1717], 222 f., mit Abbildung); Wm. J. Hamilton (vgl. *Researches in Asia Minor*, London 1842, I, 255); A. D. Mordtmann (vgl. *Anatolien*, hrsg. v. F. Babinger, Hannover 1925, S. 411); J. Ph. Fallmerayer (*Fragmente aus dem Orient*<sup>2</sup>, I, 131, 135 f.) u. a. In Tireboli befindet sich ausser 8 Moscheen eine Anzahl teilweise alter griechischer Kirchen. In der Nähe liegt das (heute verlassene) Derwisch-Kloster Şarī Khālifa (vgl. dazu J. H. Mordtmann in *MSOS As.*, XXIX, 112 ff. und XXX, 206, vielleicht die nämliche Persönlichkeit). Vor dem griech.-türk. Bevölkerungsaustausch zählte Tireboli rund 8 000 Einwohner, davon 1/4 Griechen.

*Litteratur* (ausser der oben bezeichneten): V. Cuinet, *Turquie d'Asie*, I, 53 ff.; C. Ritter, *Erdkunde von Kleinasien*, I, Berlin 1858, S. 821 f.; H. Barth, *Reise von Trapezunt nach Skutari*, Gotha 1860, S. 4b; Şakir Şewket, *Trāhezūn Ta'rikhi*, [Stambul] 1294; Hādjdji Khalifa, *Djihānnumā*, Stambul 1145, S. 429, Zeile 18; Ewliyā Çelebi, *Seyāhetnāme*, II, 80. (F. BABINGER)

**TIRHĀLA**, türk. Name für TRIK(K)ALA, Stadt im westlichen Thessalien (Griechenland), am wasserreichen Trikkalmos, 120 m ü. M., an der Eisenbahn Volos-Kalabaka. Tirhāla, unweit des antiken, heute völlig verschwundenen Trika mit dem berühmten Asklepios-Heiligtum gelegen und seit 1881 zu Griechenland, vorher zum osmanischen Reich gehörig, dem es angeblich 798 (beg. 16. Okt. 1395) durch Bāyezid I. einverleibt wurde (vgl. Hādjdji Khalifa, *Rumeli und Bosna*, hrsg. von J. v. Hammer, S. 100, sowie J. v. Hammer, *GOR*, I, 249). Die Stadt wurde zusammen mit Laris(s)a, türk. Yeñi Şehr [s. d.], eingenommen. Später gehörte es zum Machtbereich der Turakhān-oghlu [s. d.], eines der vornehmsten und ältesten osmanischen Adelsgeschlechter. Unter Suleimān d. Gr. wurden in Tirhāla die aus Budapest abgeführten Juden angesiedelt (vgl. F. Belon, *Les observations de plusieurs singularitez* usw., Paris 1555, Fol. 58r). Dort war der Sitz einer von 'Omar b. Turakhān gestifteten, bleigedeckten Hohen Schule (*Medrese*), an der z. B. der in Tirhāla 968 (1560) verstorbene und bei der (heute verschwundenen) Moschee des 'Omar b. Turakhān begrabene osmanische Geschichtsschreiber Ahmed, gen. Para-Parazāde (vgl. 'Atā'i, *Dhail* zu den *Shakā'ik al-Nu'māniya*, S. 20 sowie F. Babinger, *GOW*, S. 83 f.), wirkte; vgl. auch Na'imā, *Ta'rikh*, IV, 38. Auch war Tirhāla der Sitz eines Richters; bekannte osmanische Gelehrte, wie 'Atā'i und Weisi waren in diesem Amte tätig. Von den vier Moscheen des Ghāzī Turakhān, des 'Othmānshāh Beg, des Hādjdji Muṣṭafā sowie des Husein Agha sind heute nur zwei erhalten. Die grossartigste ist die vom berühmten Sinān [s. d.] errichtete Moschee des 'Othmānshāh Beg, gen. Kara 'Othmānshāh, eines Neffen Suleimān d. Gr., der den Statthalterposten von Thessalien bekleidete und 975 (1567) in Tirhāla verstarb (vgl. Peçewī, *Ta'rikh*, I, 45 sowie Ewliyā,

*Siyāhet-nāme*, I, 172; ders., *Travels*, ed. J. v. Hammer, I, 1, S. 87). Die Moschee mit dem dahinter befindlichen Grabdom (*Türbe*) des Stifters zeugen noch heute, wenn auch in verfallendem Zustand, von einstiger Pracht. Von den Gräbern bekannter Persönlichkeiten seien ausser den bereits Genannten angeführt: *Djēlāl al-Dīn Baba*, *Sinān Baba*, *Ramaḍān Efendi*, *Dja'fer Efendi* und *Etlī Kalkān* (أتلی قلقان). Auf den Wasserreichtum *Tirhāla's* weisen die 14 von *Muḥsin Pasha-zāde* 'Abdullāh Pasha angelegten Brunnen. *Tirhāla* ist heute von Muslimen gänzlich verlassen, nur Griechen (meistens Walachen) und Juden (1926: 20 200 Einw.) siedeln in der Stadt, die zwar nicht besonders gesund, mit ihrem ragenden byzantinischen Kastell und ihrem Gartenreichtum jedoch einen nachhaltigen Eindruck macht.

*Litteratur*: *Ḥadīdī Khalfā, Rumeli und Bosna*, S. 99 ff.; *Sāmi, Kāmūs al-A'lām*, S. 1637 f.; *Salname-i Wilāyet-i Vānia Sena 1288*, S. 115 f.; J. v. Hammer, *GOR*, I, 249 f.; J. J. Björntāhl, *Briefe auf seinen ausländischen Reisen*, Übers. von Ch. H. Groskurd, VI (Leipzig und Rostock), 136 ff., 188 f.; Wm. Leake, *Travels in Northern Greece*, I. und IV. Bd. (London 1835); Fr. H. Ch. Pouqueville, *Voyage dans la Grèce* (Paris 1820), Kap. 74; Hy. Holland, *Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia, etc.*, I (London 1819), 333 ff.; Thos. S. Hughes, *Travels in Sicily, Greece and Albania*, I (London 1820; Beitrag von Cockerell); J. L. Ussing, *Griechische Reisen und Studien*, I (Kopenhagen 1857), 54 ff.; G. F. Bowen, *Mount Athos, Thessaly and Epirus* (London 1852), S. 127 ff.; H. F. Tozer, *Researches in the Highlands of Turkey*, II (London 1869), 140 ff.; A. Philippson, *Thessalien und Epirus* (Berlin 1897), S. 132 ff. (wo es S. 134 irrümlich heisst; „Alle Moscheen sind niedergerissen“). Léon Heuzey, *Excursion dans la Thessalie turque en 1858* (Paris 1927), S. 80 ff.; Konst. Chr. Vaytsakis, *Σύντομος ιστορία τῆς πόλεως Τρικκάλων* (Athen 1892, 38 Ss. S'; fast ohne Berücksichtigung der osmanischen Zeit); *Ewliyā Celebi, Seyahetnāme*, VIII (Stambul 1928), S. 202 ff. — Über die von *Sinān* erbaute Moschee des 'Othmān *Shāh* vgl. ausser *Ewliyā, a. a. O.*, S. 203 ff., F. Babinger in den *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, IV (1929), Januar-Heft sowie A. K. Orlandos, *ebenda*, Juni-Heft (mit Grundrissen und Abbildungen).

(FRANZ BABINGER)

**AL-TIRIMMĀH** B. **HAKĪM AL-TĀ'Ī**, berühmter Dichter des ersten Jahrhunderts des Islām. Er stammte aus einem hochangesehenen Clan seines Stammes; sein Grossvater *Kāis* wird unter diejenigen gerechnet, die im Jahre 9 d. H. nach Mekka kamen, um dem Propheten zu huldigen. Nach den zuverlässigsten Berichten wurde er selbst in Syrien geboren und verbrachte dort die frühesten Jahre seines Lebens. Später kam er als Soldat nach al-Kūfa, und durch den Einfluss einiger *Khāridjiten*-führer wurde er selbst Anhänger dieser Sekte und blieb ihren Lehren bis zum Ende seines Lebens treu. Ob als Soldat oder in anderer Eigenschaft suchte er mehrere Teile Persiens auf. Seine gesammelten Gedichte, die nur zum Teil in einer sehr alten spanischen Handschrift erhalten sind, unterscheiden sich von denen seiner Zeitgenossen durch gesuchte ungewöhnliche Wörter, wie in den Dichtungen des *Radjāz*-Dichters *Ru'ba*, der dies als eine Art von Mo-

nopol betrachtete. *Ru'ba* bedeutete für die Grammatiker von *Baṣra* eine Quelle für dunkle Wörter, und nach dem Grammatiker al-Aṣma'ī und einigen andern beschuldigte er *Tirimmāh*, dass er diese seltenen Ausdrücke von ihm gelernt hätte. Diese Anschuldigung ist höchstwahrscheinlich unbegründet, weil *Tirimmāh* bereits tot war, als *Ru'ba* berühmt wurde. Anders war das Verhältnis *Tirimmāh's* zu dem Dichter al-Kumait, einem glühenden *Shī'a*-Dichter von nicht geringem Wert; denn trotz ihrer Meinungsverschiedenheiten auf fast jedem andern Gebiet war ihre Freundschaft aufrichtig und dauerhaft. Der Verrat der *Tamīm* an der Familie al-Muhallab und der Sturz *Yazīd* b. al-Muhallab's im Jahre 102 (720/1) und die ungeschminkte Freude der *Tamīm* brachte *Tirimmāh* in Gegensatz zu dem Dichter al-Farazdaq, und schliesslich nach einem scharfen *Hidjā'*-Gedicht *Tirimmāh's* scheint es, als ob al-Farazdaq den Streit aufgab. Dies Gedicht blieb für länger als hundert Jahre der Stolz der *Yamaniten* und wurde dauernd gegen die *Tamīm* zitiert. *Tirimmāh's* Enkel *Amān* verlor ein Jahrhundert später eine Stellung als Sekretär in Nordafrika, als *Ibrāhīm* b. Aghlab, der behauptete, von *Tamīm* abzustammen, Gouverneur von Nordafrika wurde (184 = 800). Der fragmentarische Zustand des *Diwān* dieses Dichters gibt uns nur ein unvollkommenes Bild seines Charakters, aber durch einige seiner Verse geht ein gottesfürchtiger Zug ganz verschieden von dem seines liederlichen Gegners. Verse aus seinen beschreibenden Gedichten, die reich an ungewöhnlichen Wörtern sind, werden oft in einheimischen Wörterbüchern angeführt, als Beleg dafür, dass diese in der Sprache vorkommen; aber ich habe mit ziemlicher Bestimmtheit feststellen können, dass *Tirimmāh* viele Wörter gebraucht, die sich auch mit derselben Bedeutung in den Gedichten seines Stammgenossen *Abū Zubaid* und *Ibn Muḥbil* (*Tamīm* b. *Ubaiy* b. *Muḥbil* al-*Adjlānī*) finden, die er beide vielleicht in seinen jüngeren Jahren persönlich gekannt hat; wir können daher behaupten, dass die von ihm gebrauchten Wörter sich wirklich in der Sprache einiger arabischer Stämme fanden und nicht neugeprägte Wörter waren, wie es bei *Ru'ba* häufig der Fall ist.

*Litteratur*: *The poems of Tufail al-Ghanawī and Tirimmāh b. al-Hakīm*, ed. F. Krenkow, Leiden 1928; *Kitāb al-Aghani*, X, 156–60; *Ibn Kutaiba, Kitāb al-Shī'r*, ed. de Goeje; *Marzubāni, Muwaṣṣaḥah*. — Er wird im *Lisan al-'Arab* mehr als hundert Mal zitiert, und der *Asās al-Balāgha* von *Zamakhshari* allein zitiert 56 Verse, die sich nicht im Manuskript des *Diwān* noch in irgend einem andern zugänglichen Werke finden. (F. KRENKOW)

**TIRMIDH**, Stadt am Nordufer des *Amū Daryā* [s. d.] in der Nähe der Einmündung des *Surkhān*. Wie *Sam'ānī*, der dort 12 Tage zugebracht hat, bezeugt, wurde der Name in der Stadt selbst *Tarmidh* ausgesprochen (*GMS*, XX, Fol. 105<sup>b</sup>), was durch chin. *Ta-mi* (z. B. *Hiouen-Thsang, Mémoires sur les contrées occidentales*, I, 25) bestätigt wird; auch russische Offiziere haben im Jahre 1889 die Aussprache *Termiz* oder *Tarmīz* gehört (*Sbornik materialov po Azii*, LVII, 393 u. 399); offiziell wird die Stadt jetzt *Termez* genannt.

*Tirmidh* scheint von *Alexander* von *Mazedonien* nicht berührt worden zu sein und wird im Altertum nicht erwähnt; doch ist später die Gründung *Alexander* zugeschrieben worden. Nach *Hāfiẓ-i Abrū* (s. d.); Text bei *Barthold* in *al-Muzaḥfariya*,



Petersburg 1897, S. 20) ist nicht nur Tirmidh selbst sondern auch der nicht weit davon am Fluss gelegene Ort Burdāghūy von Alexander erbaut worden; Burdāghūy soll ein griechisches Wort sein und „Gasthaus“ (*Mihmānkhāna*) bedeuten (etwa griech. *παράδοξέον*).

Zur Zeit der islamischen Eroberung war in Tirmidh der Buddhismus vorherrschend; es gab dort 12 Klöster und gegen 1000 Mönche (Hiouen-Thsang, *a. a. O.*). Tirmidh stand unter einem besonderen Fürsten, welcher den Titel Tirmidh-shāh führte (Tabari, II, 1147; *BGA*, VI, 39); am Ufer erhob sich eine starke Festung (Tabari, II, 1147). Im Jahre 70 (689–90) wurde Tirmidh durch Mūsā b. ‘Abd Allāh b. Khāzim, der sich von der islamischen Regierung losgesagt hatte, auf eigene Hand erobert und 15 Jahre lang beherrscht (darüber Balādhuri, S. 417 ff.; Tabari, II, 1145 ff.). Erst gegen Ende des Jahres 85 (704) gelang es ‘Uthmān b. Mas‘ūd, im Auftrage des Statthalters al-Mufaḍḍal b. al-Muhallab die Stadt für die Regierung zu gewinnen. Für diese Kämpfe wie für spätere Belagerungen und Brückenbauten war die bei Tirmidh gelegene Insel von Bedeutung, welche in arabischer Zeit Djazīrat ‘Uthmān hiess; in özbekischer Zeit wird die Insel Orta-Aral oder Orta Aral („Mittelinsel“) genannt (J. Senkowski, *Supplément à l'histoire générale des Huns* usw., Petersburg 1824, Text, S. 20 und die bei Barthold, *Kistorii orosheniya Turkestana*, Petersburg 1914, S. 75 aus Handschriften angeführten Textstellen); dorthin war der schon im IV. (X.) Jahrhundert in Kalif erwähnte Kultus des Propheten Dhū ‘l-Kifl (*BGA*, III, 291) überführt worden; nach diesem Kultus wird die Insel heute Aral Paighambar („Propheteninsel“) genannt.

Zu den geographischen Verhältnissen im IV. (X.) Jahrhundert vgl. besonders *BGA*, I, 298 u. III, 291. Tirmidh galt als wichtige Hafenstadt am Amū-Daryā; von dort wurden Boote ausgeführt (*BGA*, III, 325, 7). Wie Balkh war auch Tirmidh durch seine Seife bekannt (*a. a. O.*, S. 324). Für die islamische Litteratur sind besonders zwei Bewohner von Tirmidh von Bedeutung gewesen: der Verfasser der bekannten Traditionssammlung Abū ‘Isā Muḥammad b. ‘Isā al-Tirmidhī [s. den folgenden Art.], gestorben 279 (892) und der Traditionsgelehrte und Mystiker Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī al-Tirmidhī [s. d.], gestorben 255 (869) (*GAL*, I, 164). Das Grabmal des letzteren (wohl im IX. [XV.] Jahrh. errichtet) ist heute das schönste Denkmal in den Ruinen von Tirmidh und eines der schönsten in Mittelasien (Abbildung z.B. in *Izv. Geogr. Obshch.*, XLIV, 1908, zu S. 652, daselbst russische Übersetzung der Inschriften, und bei Barthold, *Islam*, Petersburg 1918, S. 57). Die Inschriften geben zum Teil das auch im *Tadhkirat al-Awliyā* (*Pers. Hist. Texts*, V, 93) von Farid al-Dīn Attār [s. d.] und im *Nafahāt al-Uns* (lithogr., S. 77) von Djāmi [s. d.] über Muḥammad b. ‘Alī Gesagte wieder; ausserdem wird gesagt, dass er dieselben Gelehrten wie al-Bukhārī gehört habe, was bei Sam‘ānī (*GMS*, XX, 106a) auf Muḥammad b. ‘Isā bezogen wird.

Später hat Tirmidh die politischen Schicksale von Khorāsān und Mā warā al-Nahr geteilt, wobei bald, wie heute, die Oxusgrenze, bald die Verbindung mit Balkh von grösserer Bedeutung gewesen ist. Unter Maḥmūd und seinen nächsten Nachfolgern gehörte Tirmidh wie die übrigen von Balkh abhängigen Gebiete nördlich vom Oxus zum Reiche

der Ghaznawiden [s. d.]. Als durch die Schlacht in der Wüste Kaṭwān bei Samarkand (5. Šafar 536 = 9. September 1141) die Herrschaft über Mā warā al-Nahr an die Kara Khitai [s. d.] überging, blieb Tirmidh der Dynastie der Selджуken erhalten, was durch die Flucht des Sultan Sandjar [s. d.] dahin im Jahre 551 (1156) bewiesen wird. Später befand sich Tirmidh im Besitz der Kara Khitai, denen es im Dhū ‘l-Ka‘da 601 (Juni-Juli 1205) von ‘Imād al-Dīn ‘Omar, dem Statthalter von Balkh für die Ghoriden [s. d.], entrissen wurde (Ibn al-Athīr, XII, 135); der Sohn von ‘Imād al-Dīn, Bahrām Shāh (der Name findet sich bei Nasawī, ed. Houdas, S. 39), wurde zum Statthalter von Tirmidh ernannt. Schon im folgenden Jahre wurde es vom Khwārizmshāh Muḥammad, der damals mit den Kara Khitai verbündet war, erobert und den Kara Khitai übergeben; nach Ibn al-Athīr (XII, 152 f.) soll die Nachricht darüber in der islamischen Welt grosse Erbitterung gegen den Khwārizmshāh hervorgerufen haben. Nach Djuwainī (*GMS*, XVI/II, 64) wurde die Stadt vom Statthalter auf Rat seines Vaters dem Khān von Samarkand, ‘Othmān, übergeben; bei Mirkhwānd (*Histoire des sultans du Khorezm*, Ausg. v. Defrémery, Paris 1842, S. 51 f.) wird statt des Khān der Khwārizmshāh genannt. Nach dem Falle des Reiches der Kara Khitai gehörte Tirmidh zum Reiche des Khwārizmshāh; im Herbst 1220 wurde es von den Mongolen erobert und völlig vernichtet. In der Erzählung von Djuwainī (*GMS*, XVI, 102) über diese Eroberung wird gesagt, dass die Hälfte der Stadtmauer sich mitten im Fluss befand.

Einige Jahre vorher werden zum ersten Mal die Saiyide von Tirmidh erwähnt, deren Bedeutung selbst durch die mongolische Eroberung nicht vernichtet werden konnte. Als der Khwārizmshāh Muḥammad sich mit dem Khalifen Nāṣir überworfen hatte, liess er durch die Gelehrten seines Reiches erklären, die ‘Abbāsiden hätten sich die Herrschaft, welche den Nachkommen von ‘Alī gebühre, auf unrechtmässige Weise angeeignet; zum Khalifen wurde ‘Alā’ al-Mulk, „einer der grossen Saiyide (az sādāt-i buzurg) von Tirmidh“, ernannt (*GMS*, XVI/II, 97, 122). Die Ernennung hat weiter keine Folge gehabt; über die Lebensschicksale und das Ende des Gegenkhalifen ist nichts bekannt. Im *Ta’rikh-i Guzida* von Ḥamd Allāh Kāzwini (*GMS*, XIV/I, 496) wird er Saiyid ‘Imād al-Dīn Tirmidhi genannt.

Im folgenden Jahrhundert wird in der Erzählung von Ibn Baṭṭūṭa (s. d.; Ausgabe Defrémery u. Sanguinetti, III, 48) über die Ereignisse im Reiche Čaghatai [s. d.] ‘Alā’ al-Mulk Khudāwand-zāde, Nachkomme von Ḥusain b. ‘Alī, Herr (Šāhib) von Tirmidh erwähnt; an der Spitze von 4000 Muslimen soll er zum Khān Khalil Allāh gestossen und von ihm zum Wazir ernannt worden sein. Die Angehörigen dieses Hauses werden auch später Khudāwand-zāde genannt (im *Zafar-Nāme*, ind. Ausgabe, I, 210 und öfters, und im *Bābur-Nāme*, Facs. Beveridge, Fol. 20b zu Khān-zāde zusammengezogen; die vollständige Schreibung findet sich in den ältesten, noch zur Zeit von Timūr verfassten Rezensionen des *Zafar-Nāme*, *Tekst po istorii Sredney Azii*, Petersburg 1915, S. 131 u. 199). Im *Zafar-Nāme* werden mehrmals der „Khān-zāde“ Abu ‘l-Ma‘ālī und dessen Bruder ‘Alī Akbar erwähnt; im Jahre 1371 wurde Abu ‘l-Ma‘ālī wegen seiner Teilnahme an einer Verschwörung gegen Timūr verbannt (*Zafar-Nāme*, I, 231), doch war

diese Verbannung nicht von langer Dauer; bereits im folgenden Jahr nahm er an dem Feldzug Timūr's gegen Khwārizm Teil (*a. a. O.*, S. 241). Später wird noch ein Khān-zāde 'Alā' al-Mulk erwähnt; in seinem Hause stieg Timūr bei seiner Rückkehr von dem Feldzug nach Indien im Jahre 1399 und von dem Feldzug nach Westen im Jahre 1404 ab (*a. a. O.*, II, 190 und 593). Im Jahre 1487 nahm Ahmed Mirzā eine Frau aus dem Hause der Saiyide (*Bābur-Nāme*, Fol. 20b).

Zur Zeit Ibn Battūṭa's, als Balkh noch in Trümmern lag, hatte sich Tirmidh bereits von der Zerstörung durch die Mongolen erholt; die Stadt war nicht an derselben Stelle wie früher, sondern zwei arabische Meilen vom Flusse wiederaufgebaut worden; es war eine grosse und schöne Stadt mit wohlhabenden Einwohnern (Ibn Battūṭa, *Ausg. Defrémery u. Sanguinetti*, III, 56 f.). In den Ruinen dieser Stadt befindet sich das von A. A. Semenow (*Protokoll Turk. Kruška Lyub. Arkh.*, XIX, 3 ff.) beschriebene Mausoleum mit den Gräbern der Saiyide, heute Sultan-Sadat (wohl Sultān-i Sādāt) genannt (mit Abbildungen). Die Nachkommen der Saiyide leben jetzt im kleinen Orte (nach der neuesten Zählung 724 Einwohner) Ṣāliḥ Abād bei Tirmidh; von ihnen hat A. Semenow eine am 4. Dhu 'l-Hidjdja 1046 (29. April 1637) beendigte handschriftliche Genealogie und Geschichte ihres Hauses erhalten. Nach dieser Handschrift ist der Saiyid Hasan al-Emir, Sohn des Emir Husain, im Jahre 235 (849—50) nach Samarkand und von da im Jahre 246 (860—61) nach Balkh und Tirmidh gekommen. Mit offenbaren Anachronismen wird einiges über sein Verhältnis zu den Sāmāniden [s. d.] gesagt; sonst enthält die Genealogie nur Namen (das Wort Sultān-Sādāt kommt darin als Frauenname vor) ohne irgend welche Data oder historische Zusammenstellungen.

Im *Zafar-Nāme* (I, 57) wird neben dem Tirmidh dieser Zeit auch das „alte Tirmidh“ (*Tirmidh-i Kuhna*) erwähnt. Sowohl in litterarischen Werken (darunter in der erwähnten Handschrift) wie auf Münzen wird Tirmidh nach der Mongolenzeit häufig „Stadt der Männer“ (*Madīnat al-Ridjāl*) genannt. Nach dem Tode Timūr's erhielt die Oxusgrenze auf kurze Zeit wieder einige Bedeutung; Khalil-Sultān, welcher sich Samarkand's bemächtigt hatte, konnte nur das Gebiet nördlich vom Āmū-Daryā behaupten; während der Vorbereitungen zum Kampfe zwischen ihm und Shāhrukh [s. d.] liess Khalil-Sultān im Jahre 810 (1407) das alte Tirmidh, Shāhrukh die Befestigungen von Balkh wiederherstellen (Ibn 'Arabshāh, *ägypt. Ausgabe*, S. 205 f.). Dieser Zeit gehört vielleicht das Denkmal von Muḥammad b. 'Alī al-Tirmidhī an.

Seit dem X. (XVI.) Jahrh. gehörte Tirmidh, meist auch Balkh, zum Reich der Ozbegen. Während der Kämpfe um Balkh zwischen den Özbegen und dem indischen Prinzen (späteren Kaiser) Awrangzēb [s. d.] in den Jahren 1646 und 1647 wurde auch Tirmidh von indischen Truppen unter dem Befehl Sa'ādāt Khān's besetzt (Elliot-Dowson, *History of India*, VII, 79; auch Barthold in *Bulletin de l'Acad. usw.*, 1921, S. 204).

In den ersten Jahren des XVIII. Jahrhunderts befand sich Tirmidh im Besitz von Shir 'Alī aus dem Geschlecht Kunhrat, dem Begründer der Stadt Shirābād (*ZDMG*, XXXVIII, 276); von der „grossen Burg“ *Al-Burg al-Khāna* von Tirmidh wurde damals „die Burg von Darf“ (?) unterschieden, wo die Hauptmasse der Bevölkerung (von

Tirmidh?) weilte. Durch die unruhigen Verhältnisse der folgenden Jahrzehnte wurde Tirmidh wie viele anderen Städte völlig zugrunde gerichtet; im Jahre 1758 liess Muḥammad Raḥīm Khān die Stadt wieder aufbauen (Barthold, *K istorii orosheniya Turkestana*, Petersburg 1914, S. 74); später wurde sie wieder zerstört.

In der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh. befanden sich bei den Ruinen des alten Tirmidh nur die unbedeutenden Orte Patta Hiṣār (jetzt 1257 Einwohner) und Ṣāliḥ Abād (s. oben); als Ausgangspunkt der von den Russen begründeten Dampfschiffahrt auf dem Āmū-Daryā erhielt Patta Hiṣār einige Bedeutung. Im Jahre 1894 wurde 8 km von den Ruinen die russische Festung Termez erbaut, welche allmählich die Bedeutung einer Stadt erhielt, doch mit vorwiegend männlicher Bevölkerung (nach der letzten Zählung 8052 Männer gegen 2069 Frauen). Im Jahre 1916 wurde die Eisenbahn Bukhārā-Karshī-Termez eröffnet; während der Revolutionsjahre ist diese Eisenbahn zerstört, später wiederhergestellt worden. Die im Auftrage des Museums für orientalische Kultur in Moskau ausgeführten Ausgrabungen haben wichtige Resultate ergeben; u. a. sind Gegenstände aus buddhistischer Zeit gefunden worden.

*Litteratur* (ausser der im Texte selbst angegebenen); G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 440 f.; W. Barthold, *Turkestan, G.M.S. N. S.*, V, 74 ff. und Index. — Über die Ausgrabungen: B. Denike, *Termez*, in *Noviy Vostok*, XXII (1928), S. 208 ff.; *Kultura Vostoka*, N<sup>o</sup>. 1 (1927), S. 9 ff.; N<sup>o</sup>. 2 (1928), S. 3 ff. (W. Barthold).

AL-TIRMIDHĪ, ABŪ 'ISĀ MUḤAMMAD B. 'ISĀ B. SAWRA B. SHADDĀD, der Verfasser einer der kanonischen oder halbkanonischen Traditionssammlungen. Die *Nisba* al-Tirmidhī bringt ihn mit Tirmidh in Zusammenhang, einem Ort am oberen Āmū Daryā, ca. 60 km von Balkh (ungefähr 37° n.Br. und 67° ö.L. von Greenwich; vgl. Kazwinī, *Nuzhat al-Kulūb*, ed. und Übers. Le Strange, in *G.M.S.*, XXIII, Index, s. v.; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 440 f. und Karte IX), wo er im Jahre 279 (892/3) gestorben sein soll; nach andern Berichten starb er in Būgh, einem der Vororte von Tirmidh, im Jahre 275 (888/9) oder im Jahre 270 (883/4).

Von seinem Leben ist sehr wenig bekannt. Es wird gesagt, dass er blind geboren wurde; aber auch, dass er sein Augenlicht in späteren Jahren verlor. Er reiste weit umher, in Khurāsān, im 'Irāk und Hidjāz, um Traditionen zu sammeln. Zu seinen Lehrern gehören Ahmed b. Muḥammad b. Hanbal, al-Bukhārī und Abū Dāwūd al-Sidjistānī.

Zwei seiner Werke sind im Druck erschienen: seine Traditionssammlung (Kairo 1292, 2 Bde.; lith. Mirtah 1283) und sein *Shamā'il*, eine Sammlung von Traditionen über die Person und den Charakter des Propheten (Kairo 1306, mit einem Kommentar von Muḥammad b. Kāsim Djasūs, betitelt: *al-Fawā'id al-djalila al-bahiya 'ala 'l-Shamā'il al-Muhammadiya*; und Kairo 1318 mit zwei Kommentaren: der erste, betitelt *al-Wasā'il* von 'Alī b. Sultān Muḥammad al-Karī; der zweite von 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī; für weitere Ausgaben und Kommentare siehe Brockelmann, *G.A.L.*, I, 162). Brockelmann erwähnt auch eine Sammlung von vierzig Traditionen; es ist nicht klar, ob diese von ihm selbst oder von einem anderen stammt. In arabischen Quellen werden andere Werke über



verschiedene Gegenstände — Askese, Namen und *Kunya's*, Recht, Geschichte — ihm zugeschrieben, wovon aber anscheinend nichts erhalten ist.

Seine Traditionssammlung trägt den Titel *Ṣaḥīḥ* in der in Kairo im Druck erschienenen Ausgabe; anderswo heisst sie *Ḍjāmī*; sie verdient die letztere Bezeichnung (vgl. Goldziher, *Muhammedanische Stud.*, II, 231, Anm. 2), da sie ausser Traditionen über das Gesetz auch solche umfasst, die andere Gegenstände betreffen. Ein flüchtiger Blick auf das Kapitelverzeichnis zeigt, dass fast die Hälfte des Werkes Fächern gewidmet ist wie dogmatischer Theologie (*Ḳadar, Ḳiyāma, Ḍjanna, Ḍjannaham, Imān, Ḳur'ān*), Volksglauben (*Ḳitan, Ḳu'ya*). Andacht (*Zuhd, Thawāb al-Ḳur'ān, Da'awāt*), Sitten und Erziehung (*Isṭiḏhān, Adab*), Hagiographie (*Manāḳib*).

Das Werk enthält viel weniger Traditionen als *Bukhārī* oder *Muslim*, aber auch weniger Wiederholungen. Hauptsächlich zwei Kapitel sind besonders ausgedehnt, nämlich *Manāḳib* und *Tafsīr al-Ḳur'ān*; sie fehlen in den andern drei *Sunan* (mit diesem Titel werden manchmal die vier Sammlungen von Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, Nasā'ī und Ibn Māǧja bezeichnet). Obwohl Traditionen, die eine Vorliebe für 'Alī zeigen, nicht selten sind, fehlen doch auch solche nicht, die Abū Bakr, 'Omar und 'Othmān begünstigen.

Durch zwei Merkmale zeichnet sich jedoch Tirmidhī's Werk aus: die kritischen Bemerkungen zum *Isnād* und die Unterschiede zwischen den *Madhhab's*, die sich an jede Tradition anschliessen. Wegen des letzteren Umstandes kann Tirmidhī's *Ḍjāmī* das älteste *Ikhtilāf*-Werk genannt werden, das auf uns gekommen ist; die in Ṣaḥīḥ's *Kitāb al-Umm* vorkommenden Bemerkungen über diesen Punkt sind viel weniger vollständig und selten authentisch.

Nach dem *Taḳrīb* (nach Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, 252, Anm. 1) stimmen die Hss. in der Wiedergabe von Tirmidhī's Bemerkungen über den *Isnād* nicht überein (*ṣaḥīḥ, ḥasan, ḡharīb, ḥasan ṣaḥīḥ, ḥasan ḡharīb, ṣaḥīḥ ḡharīb*). Der Verfasser gibt keine Erklärung über die Prinzipien, auf denen seine Unterscheidungen beruhen. Das Werk beginnt mit einer Aufzählung der Überlieferer bis zum letzten Redaktor. Es schliesst mit einer kurzen Eulogie.

*Litteratur*: al-Sam'ānī, *Kitāb al-Ansāb*, GMS, XX, Fol. 106a; Dhahabī, *Ṭabaḳāt al-Ḥuffāz*, ed. Wüstenfeld, Teil III, S. 57, N<sup>o</sup>. 3; ders., *Mizān al-ʿItidāl*, Kairo 1325, III, 117, N<sup>o</sup>. 1021; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-Aʿyān*, ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 624; Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Haidarābād 1326, IX, 387-89, N<sup>o</sup>. 236; ders., *Taḳrīb al-Tahdhīb*, lith., Delhi o. J., S. 230b; Ibn Khaṭīb al-Daḥṣha, *Tuhfat dhawī ʿl-Arab*, ed. T. Mann, S. 143; J. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 250 ff.

(A. J. WENSINCK)

AL-TIRMIDHĪ, ABU 'ABD ALLĀH MUHAMMAD B. ALĪ B. HUSAIN, mit dem Beinamen AL-ḤAKĪM („der Weise“), sunnitischer Theologe aus Ḳhurāsān, *Muḥaddith*, Kanonist (des ḥanafitischen Ritus) und Mystiker, gestorben im Jahre 285 (898). Etwa dreissig seiner zahlreichen Werke sind noch handschriftlich vorhanden; ihr minutiöser Stil ist ein wenig weitschweifig, ihr Inhalt aber reichhaltig.

In seinen *Nawādir al-Uṣūl* und seinem *Ḳaṭm al-Wilāya* sucht er eine orthodoxe mystische Aus-

legung verschiedener gnostischer (von den extremsten Shi'iten aufgebrachter) Lehren zu geben, z. B. von der Präexistenz des *Nūr muḥammadi* und der *Ḥaḳīqa ʿadamiya*, von dem Wert der 28 Buchstaben des Alphabets, von der Engellehre, den Kriterien des Zustandes der „Heiligkeit“, die er als erster unter der technischen (der Shi'a entlehnten) Bezeichnung *Wilāya* untersucht; er schreibt Jesus eine besondere Rolle zu.

Er versucht die Form der kanonischen Gebräuche rationell zu erklären in seinen *ʿIlal al-ʿUḫūdiyya* (die verdammt wurden), *Sharḥ al-Ṣalāt, al-Ḥaǧǧ wa-Asrāruhu*. Sein merkwürdiges *Kitāb al-Furūḳ* sucht zu beweisen, dass es keine wirklichen Synonyma gibt (was halb-mu'tazilitisch ist). Er legt stets Gewicht auf das Prüfen der Herzen und lehrt eine sehr hohe Moral; sein *Kitāb al-Aḳyās* brandmarkt die verschiedenen berufsmässigen Heucheleien und weist die *Ḥiyal* der Kasuisten seiner Zeit zurück. Er war der Verfasser des ersten biographischen Werkes zur Geschichte des Sūfismus, jedoch ist dies Werk nur aus Zitaten bekannt.

Er ist, drei Jahrhunderte früher, ein wirklicher Vorläufer Ibn 'Arabi's, der ihn gründlich studiert und bewundert hat.

*Litteratur*: Hudjwiri, *Kashf al-Maḥǧūb*, ed. Shukovski, 1926, S. 177-79, 265 ff.; Übers. Nicholson, Leiden 1911, S. 141-42, 210 ff.; Amedroz, in *JRAS*, 1912, S. 584; L. Massignon, *Essai sur ... la mystique musulmane*, Paris 1922, S. 256-64; ders., *Textes inédits ...*, Paris 1929, S. 33-9 u. Add. (L. MASSIGNON).

TIRMIDHĪ, SAIVID BURHAN AL-DIN, Sūfi, auch unter dem Namen Saiyid Husain Tirmidhī, Saiyid Sirdān oder Burhān al-Din Muḥaḳḳiḳ bekannt; stammt aus Tirmidh und war ein Schüler des Mawlānā Bahā' al-Din Walad. Nachdem er sich diesem angeschlossen hatte, vollführte er lange Zeit asketische Übungen und liess sich alsdann in Tirmidh nieder, wo sich Schüler um ihn sammelten. Nach dem Tode Bahā' al-Din Walad's zu Ḳonya (628 = 1231) begab sich Burhān al-Din nach Ḳonya (629-30), um dem geistigen Rufe seines verstorbenen Lehrers zu folgen und übernahm die geistige Erziehung des jungen Ḍjalāl al-Din Rūmī, der bis dahin Recht und Litteratur studiert hatte. Nach neun Jahren zog er sich trotz der inständigen Bitten Mawlānā's nach Ḳaiṣariya zurück. Aus seinen Biographien geht hervor, dass er sich in dieser Stadt befand, als die Mongolen sich Ḳaiṣariya's bemächtigten und dort ein allgemeines Blutbad anrichteten (die Hss. von Münedǧǧim Bashī, *Ḍjāmī al-Duwal*, N<sup>o</sup>. 5019 u. 5020 des *Kitābkhāne-i ʿumūmī* legen dies Ereignis ins Jahr 641 [1243]; Näheres siehe in: *Recueil de Textes rel. à l'hist. des Selǧ.*, ed. Houtsma, IV, 241). Shams al-Din Iṣfahānī, Statthalter der Selǧuken in Ḳaiṣariya, war der Beschützer und Schüler Burhān al-Din's; dieser hat das feierliche Leichenbegängnis für ihn veranlasst und ihm ein Grabmal errichtet. Über das Datum seiner Geburt haben wir keine genauen Angaben, ebenso wenig über sein Todesdatum. Ewliyā Çelebi erzählt, dass sich in Ḳaiṣariya der *Maḳām* Saiyid Burhān Tirmidhī's befindet, der im Jahre 474 gestorben sei, was indessen sicher falsch ist. Heute gibt es in Ḳonya nahe bei der Tātārkhāniler Türbesi eine *Türbe*, die Burhān al-Din Türbesi heisst; obgleich diese keine Inschrift trägt, wurde sie stets als das Grab Saiyid Burhān Tirmidhī's betrachtet. Dawlatshāh, der „Burhān al-Din Muḥaḳ-

kiḳ“ als den *Ṣaiḫḫ* Bahā' al-Dīn's und Mawlānā's betrachtet, sagt, dass er sie auf ihren Reisen nach Syrien und in den Ḥiǧāz begleitet habe und dass er in Syrien gestorben und begraben sei. All dies entspricht nicht der Wahrheit (Dawlatshāh, ed. Browne, S. 194; Ausgabe Bombay, S. 86; und nach Dawlatshāh: Fehim, *Safinat al-Shu'arā'*, Konstantinopel 1259, S. 82). Saiyid Burhān Tirmidhī ist besonders dadurch berühmt geworden, dass er in der Geschichte der Mewlewi eine Rolle spielt. Daher muss man in den ältesten und wichtigsten Quellen zur Geschichte des Mewlewi-Ordens, wie dem *Sipahsālār Manāḳib* und dem *Ḥikāḳi Manāḳibi*, die vertrauenswürdigen historischen Nachrichten über ihn suchen.

**Litteratur:** (ausser den im Artikel angegebenen Werken): Feridūn b. Aḥmed Sipahsālār, *Manāḳib-i Ḥadret-i Khudāwendikār*, türk. Übers., Konstantinopel 1331, S. 159–64; Eḥāki, *Manāḳib al-ʿArifin*, pers. Hs.; türk. Übers. desselben Werkes von Maḥmūd Dede, Hs., Kap. II (Hss. beider Redaktionen finden sich in vielen Bibliotheken); franz. Übers. desselben Werkes von Cl. Huart, *Les Saints des derwiches tourneurs*, Paris 1918, Index; Lamifi, Übers. der *Nafahāt al-Uns*, S. 515–16; Ewliyā ʿĀlebi, *Siyāḥnāme*, Konstantinopel 1314, III, 186; Khalil Edhem, *Kaṣariye Shehri*, Konstantinopel 1334, S. 118; Koprulu Zāde Fuād, *Ik Mutaṣawwifler*, Konstantinopel 1918, S. 245.

(KOPRULU ZĀDE FUĀD)

**TĪT** (in den Texten findet man bald die berberische Bezeichnung *Tiṭ-an-Fiṭr*, bald die arabische Übersetzung *ʿAin al-Fiṭr* „Quelle des Fastenbrechens“), Ort an der atlantischen Küste Marokkos etwa 7 km südwestlich von Mazagan.

Nach der Lokallegende soll Tiṭ seine Gründung einem Heiligen, Ismāʿil Amghār (berberisch = ar. *Ṣaiḫḫ*), verdanken, der von Medina kam und von einem Licht geführt, das ihm am Himmel voranging, sich bei den Gudāla, einem Unterstamm der Ṣanhādja von Azemmūr, niederliess. Er richtete sich im Walde in der Nähe einer „im Meere gelegenen Quelle“ wohnlich ein und hatte die Gepflogenheit, über die Wellen schreitend, zu ihr hinzugehen, jedesmal wenn er sein Fasten brach; daher ihr Name *Tiṭ-an-Fiṭr*. Wenn man den Zeitangaben der Legende Glauben schenkt, so dürfte dies etwa im X. Jahrhundert gewesen sein.

Ismāʿil heiratete die Tochter des Landeshauptes; von ihm stammt die Sharifen-Familie Amghāryūn [vgl. SHORFĀ], von denen ein Mitglied, Mawlay ʿAbd Allāh, in der ersten Hälfte des XII. Jahrh. bei Tiṭ ein bedeutendes *Ribāṭ* gründete. Die Geschichte dieses befestigten Platzes ist sehr wenig bekannt, und al-Bakri, der die Häfen und Städte der atlantischen Küste genau aufzählt, erwähnt ihn nicht; dabei ist jedoch wohl zu bedenken, dass er auch Azemmūr vergessen hat. Im XIV. Jahrh. führt al-ʿUmārī Tiṭ als eine der 42 grossen Städte Marokkos an; sie bezahlte damals 5000 *Mithḳāl* Steuern, ebenso wie Tigris und etwas weniger als Sufrū. Als im Jahre 1513 die Portugiesen Azemmūr besetzten, unterwarf sich ihnen Tiṭ und zahlte Tribut. Aber im Jahre 1514 liess der Waṭāsid-Herrscher Muḥammed al-Nāsir aus Furcht, dass das *Ribāṭ* den Christen als Stützpunkt diene, seine Mauern schleifen und die Bewohner in die Gegend von Fās verpflanzen. Tiṭ verlor von da ab jede Bedeutung zu Gunsten des benachbarten Hafens Mazagan, das die Hauptniederlassung der

Portugiesen im Lande der Dukkāla wurde. Heute ist es nur mehr ein armseliges Dorf inmitten der Turm- und Tor-Ruinen des alten *Ribāṭ*; sein alter Name ist den gegenwärtigen Eingeborenen fast unbekannt, die es nach dem Gründer des *Ribāṭ* Mawlay ʿAbd Allāh nennen.

Trotz der semantischen Beziehung der beiden Ortsnamen zueinander, ist dieses Tiṭ nicht mit dem Tiṭ-an-Wagurrām „Quelle der Heiligen“ (?) zu verwechseln, das der Almohaden-Historiker al-Baidhaḳ nach Tāmasnā im Land der Baraghwāta verlegt. Man weiss, dass Tāmasnā im Norden und nicht im Süden des Flusses Umm Rabi' lag. Dagegen scheint dieses zweite Tiṭ identisch zu sein mit dem Ortsnamen, den die Handschriften al-Idrisi's in der irrthümlichen Schreibung *تنين وقرى*

geben, „kleine Stadt, jedoch mit städtischem Charakter, bewohnt von Berbern gemischter Herkunft, an der Strasse von Tādla nach Sale, vier Tagesreisen von Tādla und zwei von Sale“. Sie müsste sich also ungefähr an der südlichen Spitze jenes Gebiets befinden, das heute der Stamm der Za'ēr inne hat.

**Litteratur:** Die Legende der Banū Amghār findet sich ausführlich in einem handschriftlichen Werk des Ibn ʿAbd al-ʿAzīm al-Zammūrī. — H. Basset u. H. Terrasse, *Sanctuaires et fortresses almohades. Le ribāt du Tiṭ*, in *Hespéris*, 1927, S. 117–56. (GEORGES S. COLIN)

**TĪTĀWĪN** (franz. TĒTOUAN, span. TETUÁN), das *Tetteguin* bei Leo Africanus, ein berberischer Ortsname mit der Bedeutung „die Quellen“ (ein Stadtviertel führt heute noch den Namen *al-ʿUyūn*); al-Idrisī schreibt defektiv Tīṭāwīn; die heutige vulgäre Aussprache lautet *Tiṭṭāwīn*, *Tiṭṭāun*. Die spanische Namensform Tetuán geht auf die Form *تنطوان* zurück (die Ende des XVII. Jahrhunderts auf den Münzen der ersten Herrscher aus der filalischen Dynastie vorkommt), Stadt in Nordmarokko, 34 km südlich von Ceuta. Sie ist auf einer kleinen Terrasse erbaut, die südlich vom Darsaberge liegt und das Tal des Martin (oder Martil) beherrscht, der sich etwa 10 km weiter ins Meer ergiesst. Zwischen Tetuán und dem Meere erstreckt sich eine kleine Ebene, die von den Bergen des Andjera und der Bni Ḥōzmār und den Hügeln der Bni Ma'dān umschlossen wird. Der Martin entspricht dem *Ἰαμουδά* bei Ptolemäus und dem *Tamuda* bei Plinius; diese antiken Namen sind vielleicht auf das berberische *tamda*, „Teich, Sumpf“, zurückzuführen, denn das untere Tal des Martin ist sehr sumpfig. Plinius erwähnt ebenfalls ein *oppidum* mit Namen Tamuda; dieser Name bezieht sich zweifellos auf die berberisch-römische Stadt, deren Ruinen auf dem rechten Ufer des Martin 4 km westlich von Tetuán in der Nähe der Eisenbahnbrücke der Linie nach Shafshāwan liegen; man hat hier eine libysche Inschrift gefunden. Der Fluss war damals besser schiffbar, und die Schiffe konnten bis zum *oppidum* fahren. Die *Notitia Dignitatum* (Occ. XXVI, 13) bezeichnet Tamuda als die Residenz des *praefectus* der *ala herculea*. Die Bischofslisten erwähnen einen *Tamudensis episcopus*.

Zu Beginn der arabischen Eroberung kommt der Name Tetuán nicht vor; die Gegend unterstand damals Yulyān (= Julian?), der im ganzen Gebiet der Ghumāra befahl, aber Ceuta als Hauptstadt hatte. Tetuán kommt in der islamischen Geschichte Marokkos erst im IX. Jahrhundert vor bei der



Teilung des Reiches Idris' II. im Jahre 828; die Stadt fiel mit Tanger, Ceuta, Kaṣr Maṣmūda und Hadjar al-Naṣr an al-Kāsim, aber die Hauptstadt dieses Staates war Tanger.

Im XI. Jahrhundert kannte al-Bakrī Tetuán als Hauptstadt des Gebietes der Banū Sikkin, eines Zweiges der an der Küste wohnenden Maṣmūda; es war damals eine Stadt mit einer alten Zitadelle und einem Minaret.

Im Jahre 347 (953) kam der Fātimiden-General Djawhar nach Marokko, um gegen die Omayyaden zu kämpfen, und marschierte gegen Ceuta und Tetuán, nachdem er Fās eingenommen hatte; als aber sein Unternehmen gegen Ceuta gescheitert war, rückte er nicht weiter vor und kehrte nach Sidjilmāsa zurück.

Im Jahre 399 (979) gelangte der Fātimiden-General Buluggin b. Ziri bis oberhalb des Hügels von Tetuán, nahm aber die Stadt nicht ein.

Im XII. Jahrhundert wird Tetuán von dem Almohaden-Geschichtsschreiber al-Baidhaḡ zweimal erwähnt; der Almoraviden-General Reverter schlug hier ein Lager auf, als er die Truppen der Almohaden verfolgte. Al-Idrisi bezeichnet es als eine Festung (*Ḥiṣn*), die von den Madschasa bewohnt wurde. Tetuán scheint unter den Almohaden keine Rolle gespielt zu haben. Im Jahre 685 (1286) wollte der Mariniden-Sultan Yūsuf b. Ya'qūb sich einen Stützpunkt gegen Ceuta, das im Besitz des Königs von Granada war, schaffen und legte in Tetuán eine starke Festung an. Um diese Festung herum entstand auf Befehl seines Nachfolgers, des Sultans Abū Thābit 'Āmir, im Jahre 708 (1308) eine Stadt. Die Geschichtsschreiber geben nicht genau an, ob es sich dabei um die Wiederherstellung des alten verfallenen Tetuán handelte oder um die Schaffung einer neuen Stadt an einer anderen Stelle. Im Jahre 1350 erlebte Tetuán, dass sich Abū 'Inān, ein Sohn des Mariniden-Sultans 'Alī b. 'Othmān, gegen seinen Vater empörte und sich zum Herrscher ausrufen liess. Aber die neue Stadt wurde kaum ein Jahrhundert alt; sie war am Ende des XIV. Jahrhunderts ein Seeräuberneuert geworden, das durch seine Nähe für die Spanier besonders gefährlich war; um 1400 entsandte Heinrich III. von Transtamare, König von Kastilien, ein Geschwader, das in die Mündung des Martín eindrang und die Flotte der Korsaren zerstörte; die Landungstruppen nahmen die Stadt ein, zerstörten sie und führten viele von ihren Bewohnern als Gefangene fort.

Tetuán blieb ungefähr 95 Jahre lang verödet. Im Jahre 1414 setzten sich die Portugiesen in Ceuta fest, das von da an in den Händen der Christen blieb. Nach der Einnahme von Granada durch König Ferdinand im Januar 1492 wanderten viele Andalusiern nach Marokko aus; einem von ihnen, dem tapferen Hauptmann Abū 'l-Ḥasan al-Mandari aus Granada, wurde vom Wattāsiden-Herrscher in Fās, Muḥammed al-Shaikh, Tetuán und sein Territorium überlassen; dieser sammelte eine Anzahl von Andalusiern um sich und erbaute eine Festung, die mit Wällen und Gräben umgeben war; bald entstand eine neue Stadt mit einer grossen Moschee. Mit einer Abteilung andalusischer Reiter und Truppenteilen aus Gebirgsbewohnern, die sich ihm angeschlossen hatten, begann al-Mandari die Portugiesen in Ceuta, al-Kaṣr al-Saghir und Tanger durch Angriffe zu beunruhigen; dabei machte er eine grosse Anzahl Gefangene, die er zum Bau seiner Stadt verwandte; Leo Africanus

erblickte bei seiner Durchreise durch Tetuán über 3 000, die man nachts in Getreidegruben einsperrte (ein Stadtviertel führt noch heute den Namen *al-Māṣmār* „die Getreidegruben“). Im Anschluss an die Unterdrückung der Aufstände der Muslime in Andalusien schlossen sich in den letzten Jahren des XV. und Anfang des XVI. Jahrhunderts viele Andalusiern an al-Mandari an, besonders in den Jahren 1501 und 1502. Zum Landkrieg gegen die Portugiesen trat noch die Kaperei zur See; Tetuán wurde mit dem benachbarten Shafshāwan eins der Hauptbollwerke des heiligen Krieges.

Mit dem Tode al-Mandari's endete die Heldenzeit in der Geschichte des neuen Tetuán; es war jetzt nur noch eine Stadt von andalusischen Bürgern, die vor allem danach strebten, ihre Reichtümer durch Handel zu vermehren und in Frieden die Freuden der Wissenschaften und Künste zu geniessen. Unabhängig und ungestüm und im übrigen durch die Lage ihrer Stadt, die vom übrigen Marokko ganz isoliert war, begünstigt, bemühten sie sich, der Oberhoheit und vor allem den Steuern der Sultane zu entgehen; aber jedesmal, wenn sie eine teilweise Unabhängigkeit erreicht hatten, spalteten sie sich in Parteien, welche die Stadt beunruhigten und das Eingreifen von aussen begünstigten.

Bis zur Zeit des 'Alawiden-Sultans Mawlay Ismā'il scheint die Familie al-Naksis, die von diesem Herrscher ausgerottet wurde, die Vorherrschaft gehabt zu haben. Auf den Tod Mawlay Ismā'il's folgte eine Anarchie; der *Kā'id* des *Djihad* im Rifgebiet, Aḥmed Ibn al-Battūyī, Gouverneur von Tanger, kämpfte gegen die Bewohner von Tetuán, die von 'Omar al-Wakkās befehligt wurden; der Rifhauptide brachte schliesslich Tetuán unter seine Herrschaft. Nach seinem Tode (1743) nahmen die Bewohner von Tetuán wieder ihre alten Gewohnheiten an und erkannten alle Prätendenten an, die in ihrer Gegend auftauchten. Im XIX. Jahrhundert war der spanisch-marokkanische Krieg von 1859–60 das wichtigste Ereignis für die Geschichte von Tetuán; infolge dieses Krieges wurde die Stadt von den Spaniern eingenommen, die sie bis zum Mai 1862 besetzt hielten. Im Jahre 1890 erhielt Tetuán den Besuch des Sultans Mawlay al-Ḥasan. Von 1903 bis 1904 wurde die Stadt von den Gebirgsbewohnern der Umgegend eingeschlossen, die aus den Wirren bei der Erhebung des Thronanwärters Abū Ḥimāra Nutzen zogen. Schliesslich besetzten im März 1913 die Spanier Tetuán; es wurde die Hauptstadt ihrer Protektorzone in Nordmarokko und die Residenz des *Khalifa* des Sultans.

Tetuán wird durch den Hafen von Ceuta, mit dem es eine Eisenbahn verbindet, stark beeinträchtigt; es ist aber der Platz, wo sich die Ghumāra-Stämme und die Stämme aus dem Gebiete von Shafshāwan mit Einfuhrwaren versehen. Die örtlichen Industrien, besonders die Stickerei und die Seidenweberei, sind im Verfall. Die Bevölkerung zählt ungefähr 25 000 Seelen, davon 12 000 Muslime und 4 250 Juden.

*Litteratur:* Alle Einzelheiten über die Geschichte und die Beschreibung von Tetuán sowie über das wirtschaftliche Leben der Stadt finden sich in folgenden Arbeiten von A. Joly: Für die Beschreibung, vgl. *Tétouan*, in *Archives Marocaines*, IV, 199–343. Für die Geschichte, vgl. *Arch. Maroc.*, V, 161–264, 311–430; VIII, 404–539; III, 266–300 (über die Belagerung von 1903/4). Für das Wirt-

schaftsleben, vgl. *L'industrie de Tétouan*, in *Arch. Maroc.*, VIII, 190—329; XI, 361—93; XV, 80—156; XVIII, 187—256. — Vgl. ausserdem: Cerdeira, *Inscripciones arales de Tetuán*, in *Revista de tropas coloniales* (Ceuta), N.º 11; Cuevas y Espinach, *Colección de estudios referentes al bajalato de Tetuán*, in *Bol. Soc. Geogr. Madrid*, XXXIX (1897), 49—74; Gomes Moreno, *Descubrimientos y antigüedades en Tetuán*, in *Revista hispano-africana*, Jan.—Febr. 1924; H. Cohn, *Mœurs des Juifs et des Arabes de Tetuan*, 2. Aufl., Paris 1927. (GEORGES S. COLIN)

**TIYÜL**, Verwaltungstechnischer Ausdruck in Persien (die gewöhnliche Aussprache *tiyül* ist eine Analogiebildung zu den arabischen Pluralen vom Typus *fu'ül*; die Übersetzung „perpétuel“ [Chardin] beruht auf einer irrtümlichen Ableitung vom arabischen *ḥawil* „lang“).

Der *Tiyül* war (wenigstens im XIX. Jahrhundert und seinem Wesen nach) die von der Regierung einem Privatmann erteilte Vollmacht, sein Gehalt oder seine Pension direkt von den Grundsteuern zu nehmen, die ein Dorf oder eine Gruppe von Dörfern an den Staatsschatz zu zahlen hatte. Der *Tiyül* war rein formal gewissermassen eine Hypothek, die die Zahlung der Pension sicherstellte. Diese Garantie wurde bald gleichzeitig mit der Pension, bald nachträglich als Vergünstigung bewilligt. Der Benefiziant konnte eine Person sein, die nicht zum Dorfe gehörte, konnte aber auch der Besitzer desselben sein.

Die Wirtschafts- und Sozialgeschichte Persiens ist noch zu schreiben; man kann daher nur einiges über den Ursprung des Wortes *Tiyül* und über den damit gemeinten Brauch angeben.

Etymologie. Das Wort ist osttürkischen Ursprungs. Radloff, *Opýt slovara*, III, Kol. 1343, 1380, übersetzt „das Zuertheile“ und leitet es von dem Verbum *ti-mäk* ab (= osman.-türk. *değmek* > *deymek*). Morphologisch könnte man *tiy-ül* mit dem Worte *kait-ül* „Lager“ vergleichen, das ebenfalls ins Persische übergegangen ist [„Stelle, wohin man zurückkehrt“, von *kaitmak*, „zurückkehren“] u. a. Das Wort *tiyül* kommt in der mongolischen Zeit nicht vor: es fehlt z.B. in dem Kapitel über die Reformen Ghāzān's bei Rashid al-Dīn (Hs. der Nat. Bibl. Paris, *Suppl. pers.*, N.º 209, Fol. 405<sup>r</sup>—43<sup>v</sup> und d'Ohsen, *Hist. des Mongols*, IV, 370—477). Selbst unter Timur findet man es im *Zafar-nāma* nicht. Wie es scheint, kommt der Ausdruck mit den Timuriden offiziell auf; vgl. *Maḥḥā al-Sa'dain* unter dem Jahre 810 (1407), in *N.E.*, XIV (1843), 124—25, wo Quatremère das Wort bespricht und Stellen aus dem *Akbar-nāma* (vollendet 1597) und aus dem *Ālam-ārā* (bis 1629) anführt.

Herkunft der Einrichtung. Das späte Auftreten des Ausdrucks spricht jedoch nicht gegen die Möglichkeit, dass der damit bezeichnete Brauch schon zur Seldjukenzeit oder noch viel früher bestand. In der Volkssprache konnte das alte türkische Wort *Tiyül* einem offiziellen Ausdruck wie etwa *İktā'* „Lehen“ (Plural *İktā'āt*) entsprechen und ihn schliesslich ganz ersetzen. Die arabische Bezeichnung *İktā'* verschwand gerade zu jener Zeit, in der die Ausdrücke *Siyūrghāl* (s. unten) und *Tiyül* häufiger werden.

In Kap. V des *Siyāsat-nāma* definiert Nizām al-Mulk die Vorrechte der Feudalherren (*Mukṭā'ān*) folgendermassen: „Sie müssen wissen, dass ihre statutarischen (az *Farmān*) Rechte über die Bauern

(*Ra'āyā*) nichts anderes sind, als die mit Milde durchzuführende Erhebung der gesetzlichen Abgaben (*Māl-i Ḥaḳḳ*), die den Feudalherren angewiesen (*ḥawālat*) sind. Wenn diese Abgaben erhoben sind, sollen die Bauern hinsichtlich ihres Leibes, ihrer Frauen und Kinder frei (*aiman*) bleiben. Ihre bewegliche und unbewegliche Habe (*Asbāb wa-Diyā*) ist ebenfalls frei, und die *Mukṭā'ān* haben kein Recht auf sie“. So ist also das *İktā'* auf das Recht beschränkt, sich die Abgaben (*Māl-i Ḥaḳḳ*) der Bauern anzueignen. Diese Form des *İktā'* (man weiss nicht, ob es die einzige war!) gleicht in vielem dem *Tiyül* der späteren Zeit) Für die Mongolenzeit führt Rashid al-Dīn das Dekret vom Jahre 703 (1303) an, durch das Ghāzān Khān die Militärlehen (*İktā'*) schuf. Das Dekret unterscheidet zwischen den Kronländereien (*Indjū* und *Dirwānī*), den Ländereien der Privatpersonen und der *Wakf* und den unbebauten Ländereien. Was die erstgenannte Klasse von Domänen betrifft, so blieben die Bauern (*Ra'āyā*) im Genuss ihrer Rechte, zahlten aber an die Inhaber von Militärlehen (*Cārikīyān*) ihre gesamten Abgaben (*Bahra*, *Māl*, *ḳobūr*, *Mutaradīyāt-i Dirwānī*; über die Bedeutung einiger dieser Ausdrücke vgl. Barthold, *Nadpis na me'ti Manūč*, in *Antiskaya seriya*, N.º 5, Petersburg 1911, S. 32 ff.), anstatt sie an den Staat gelangen zu lassen. Diese Handhabung steht ebenfalls dem *Tiyül* sehr nahe, obwohl es sich im Jahre 703 nur um Vorrechte als Gegenleistung für den Militärdienst handelte (d'Ohsen, IV, 424, §§ 1—9).

„*Tiyül*“, ein finanzielles Hilfsmittel. Das Charakteristische für den eigentlichen *Tiyül* ist wahrscheinlich die Vereinfachung des Zahlungsverfahrens; er wurde allmählich zu einem finanziellen Hilfsmittel, in dem Masse als die Anzahl der Zahlungen wuchs und der Staatsschatz in Schwierigkeiten geriet, sie in Geld zu leisten. So erklärt Chardin, V, 416, das Entstehen von „Zahlungen in Anweisungen“ vor allem durch einen zu geringen Geldumlauf.

Der *Tiyül* (d. h. das Recht, sich die Steuern eines Dorfes anzueignen) war oft verbunden mit anderen Vorteilen, die dem *Tiyüldār* gleichzeitig gewährt wurden (z. B. öffentliche Domänen für eigene Rechnung zu verwalten usw.). Daraus erklärt sich die Unsicherheit in den Definitionen bei den europäischen Beobachtern.

Chardin übersetzt das Wort *Tiyül* mit „Anweisung in Land“ und unterscheidet zwei *Tiyül*-Arten; „denn diese Ländereien sind entweder das Leibgedinge eines Amtes — alle hohen Ämter haben Ländereien, die eigens für die Bezahlung der Gehälter damit verknüpft sind und beständig mit dem Amt verbunden bleiben — oder sie sind der Rechnungskammer zur freien Verfügung überwiesen“. Auch in letzterem Falle waren die Zahlungen eine Reihe von Jahren beständig. Chardin kritisiert dies System sehr scharfsinnig und zieht folgenden Schluss (S. 418): „Die Ländereien, die zur Bezahlung von Gehältern überwiesen sind, stehen nicht unter der Aufsicht von Beamten des Königs; sie sind gleichsam das Eigentum dessen, dem sie übertragen sind. Er unterhandelt nach Belieben mit den Bewohnern des Ortes über die Abgaben . . .“.

Kaempfer (1684—88) nennt ebenfalls drei Arten von Besoldungen in Persien: *Barāt* (Tratten auf entlegene Provinzen), *Hama sāla* (Ländereien, die nur den Betrag der Pension abwerfen) und *Tiyül*.



Diese „Tawil seu Tijuul“, die im grossen und ganzen der ersten Kategorie bei Chardin entsprechen, sind Ländereien (*pagi, praedia, vel fundi*), die an Würdenträger des Staates (*ministri Regni*) vergeben werden, damit sie für ihre Dienstzeit die Nutzniessung ihres Besitzes (*sic!*) und ihrer Steuern haben (*ut durante servitio eorum possessione et annona gaudeant*); und sie ziehen aus diesen Ländereien (die der Krone gehören?) an Einkünften das Zwei- bis Zehnfache ihres Gehaltes.

Siyūrghāl. Man muss zwischen *Tiyül* und dem Vorgang selbst unterscheiden, durch den dieses Vorrecht gewährt wird. Dieser Vorgang trug gewöhnlich den türkisch-mongolischen Namen *Siyūrghāl* „Gnade“ (oder vielleicht *In‘ām*?); vgl. Chardin, VI, 65 (der den Sinn zu stark einschränkt) und Budagov, I, 650. Der *Firmān Shāh* Husain Šawafī's vom Jahre 1113 (1701) (veröffentlicht von Khanykov, in *Mél. Asiat.*, III [1859], 70—6) ist ein Beispiel für einen *Siyūrghāl* (der einzige Ausdruck, der in dem Text dieser Urkunde gebraucht wird). Der Benefiziant muss dem *Shāh* 7 Bewaffnete stellen; dafür wird ihm die jährliche Summe von 6 Toman, 3 Hazār und 96½ Dināren, die Einkünfte des Kantons Dizmar, bewilligt. Die Bauern müssen ihre Steuern (*māl-waḍjahār* (?) *wa-wuḍjūhāt wa-huḳūḳ-i diwān*) an den Inhaber des *Siyūrghāl* zahlen, und die Regierungsbeamten dürfen bei der Ausübung dieses Vorrechtes nicht eingreifen. So begründet also die „Gnade“ des Monarchen (*Siyūrghāl*) den *Tiyül* des Benefizianten.

XIX. Jahrhundert. Für den Anfang des XIX. Jahrhunderts findet man bei Rawlinson, *Notes on a journey from Tabriz*, in *J R G S*, X (1840), 5, den genauen Sinn von *Tiyül* bestätigt: „*tiyül* is a grant of the crown revenues of any town or district; the individual receiving the grant is usually intrusted with its realization, though not necessarily so. The grant also extends only to his own lifetime, unless otherwise specified. It is calculated that about a fifth of the whole land revenue of Persia is at present thus alienated from the crown“. Jedoch war der eigentliche *Tiyül* auch weiterhin meist mit anderen Vorteilen verbunden, die dem gleichen Benefizianten bewilligt wurden, was die eigentliche Bedeutung des *Tiyül* verdeckte. Dr. Polak, der selbst beinahe ein *Tiyüldār* geworden wäre, definiert den *Tiyül* folgendermassen: es ist „ebenfalls Kronland, dessen Ausnutzung [*sic!*] aber einzelnen Personen statt des baaren Gehalts überlassen wird“.

Das *Tiyül*-System rief allerlei Missbräuche hervor. In Persien bilden die Grundbesitzer eine Zwischeninstanz zwischen dem Staat und den Bauern. Letztere werden als Untertanen (*Ra‘iyat*) des Grundbesitzers angesehen. Der Grundbesitzer (*Arbāb*) übt eine Reihe von Verwaltungsrechten aus und zieht unter anderen sämtliche Abgaben der Bauern ein. Von den erhobenen Summen hält er die ihm zukommenden Gebühren (*Māliyat-i Arbābi*) zurück und zahlt den Rest an den Staatsschatz (*Māliyat-i Diwānī*). Wenn ein *Tiyül* zustandekam, verständigten sich der *Tiyüldār* und der Eigentümer, beides Privatpersonen, untereinander ohne Vermittlung der Regierung; wenn beide identisch waren, entging der „Eigentümer-*Tiyüldār*“ der Finanzkontrolle des Staates und wurde ein Feudalherr, dessen Besitzungen sozusagen eine Enklave in den von Lokalbeamten der Zentralregierung verwalteten Gebieten bildeten. Der *Tiyül* brachte es oft mit sich, dass der Benefiziant zum Besitzer wurde. Da die Gnade eines *Tiyül* (vor allem im XIX. Jahrh.)

nur den *personae gratae* am Hofe usw. verliehen wurde, setzte ihr Ansehen sie in die Lage, ihren Einfluss auszudehnen und zu festigen. In den seltenen Fällen, in denen Bauern die Eigentümer des Landes (*Khurda-mālik*) waren, zwang sie häufig die Unmöglichkeit, stärkeren Nachbarn oder Bedrückungen der Regierungsbeamten Widerstand zu leisten, einen mächtigen *Tiyüldār* zu suchen, der ihnen Schutz gewährte; oft aber wurde dieser Schutz dazu missbraucht, ihre Rechte als kleine Grundbesitzer zu beseitigen. Der *Tiyül* wurde gewöhnlich auf Lebenszeit gegeben. Wenn die Erben des *Tiyüldār* ein Verlängerung des *Tiyül* erreichten, wurde dieser gewöhnlich um ein Drittel gekürzt. Nach mehreren Generationen musste dies zum Erlöschen des *Tiyül* führen; aber die Nachfolger fanden leicht Mittel und Wege, dem Verschwinden oder der Verkürzung ihres Vorrechtes zuvorzukommen. Die *Tiyül* auf den Staatsdomänen (*Khālīṣa*), die von der Regierung freigebig bewilligt wurden, haben schliesslich in mehreren Gegenden zum fast völligen Verschwinden der *Khālīṣa* geführt, wie z. B. in *Ādharbāidjān* (Tigranov).

Nur Bogdanov findet mildernde Umstände für die Handhabung des *Tiyül* heraus (die Geschenke des *Tiyüldār* an die Regierung konnten den Steuerbetrag übersteigen, der sonst zur Hauptstadt gelangen sollte; der *Tiyüldār* beschützte die Bauern gegen die Schikanen der Regierungsbeamten); aber die Unzuträglichkeiten dieses mittelalterlichen Systems waren zu deutlich, und der *Madjlis* beschloss schon bei seinem ersten Zusammentritt im Juni 1907, dass alle *Tiyül* an den Staat zurückfallen sollten, was auch durchgeführt wurde.

*Litteratur*; Chardin, *Voyages*, ed. Langlès, 1811, V, 380, 411, 416—20, VI, 56; Kaempfer, *Amoenitates exoticae*, Lemgoviae 1712, fasc. I, relatio VII, § 3, S. 97—8; Fraser, *Journey into Khorasan*, London 1825, S. 211; Polak, *Persien*, II, 122; Budagov, *Slovar turetskotatar. neresii*, 1869, I, 424; Curzon, *Persia*, II, 470, 474, 484, 488; Greenfield, *Die Verfassung des Pers. Staats*, Berlin 1904, S. 349; Browne, *The Persian Revolution*, 1910, S. 143; Tigranow, *Is obščest.-ekonom. otnosheniy v Persii*, Petersburg 1909, S. 82—5 (eine sehr eingehende Studie über den sozialen und wirtschaftlichen Aufbau der Provinz Ardabil); Sultanzade, *Die Agrarfrage in Persien* (russ.), in *Noutyi Vostok*, Moskau 1922, No. 1, S. 138—40. (V. MINORSKY)

**TLEMCEN**, Stadt in Algier, Departement Oran, TILIMSĀN (vom berberischen *Tilmas* [Pl. *Tilmisān* und *Tilmasin*] „Quelle“, „unterirdische Wasseransammlung“) bedeutet wohl „Stadt der Quellen“. Die alte Stadt, einige hundert Meter östnordöstlich von der heutigen Stadt, führte gleichzeitig die Namen Tlemcen und Agādīr; Agādīr ist ein ins Berberische übergegangener alter phönizischer Name mit den früher angegebenen Bedeutungen [siehe AGĀDIR] und auch mit der Bedeutung „schroffer Felsen (oder Plateau)“, was vollständig der Lage des Ortes auf einem die Ebene im Norden und Osten beherrschenden Plateau entspricht. Vielleicht ist in dem Namen Agādīr der Ursprung der arabischen Legende zu suchen, die Tlemcen al-Djīdār oder Madinat al-Djīdār nennt und daraus den Ort macht, wo Moses und al-Khaḍīr zusammentrafen (vgl. *Ḳor‘ān*, XVII, 64 ff.). Von den Namen der Stadt seien noch folgende angeführt: *Pomaria*, „die Obstgärten“, Name einer kleinen römischen Stadt; er kommt

in einigen lateinischen Inschriften vor, die an der Stelle von Agādīr aufgefunden wurden; ferner *Tāgrārt*, „das Lager“ (berberisch), im XI. Jahrhundert unserer Zeitrechnung von den Almoraviden gegeben, die das heutige Tlemcen sowie die Hauptmoschee gründeten, als sie das alte Tlemcen, d. h. Agādīr belagerten; und endlich *Manšūra* oder *al-Maḥallat al-Manšūra* (arabisch) „die Siegreiche“ oder „das siegreiche Lager“, eine Stadt von 100 Hektar, die 1500 m westlich mit einer Hauptmoschee, einem Palast und einer starken Umwallung von den Meriniden aus Fās Ende des XIV. Jahrh. bei ihrer ersten grossen Belagerung von Tlemcen erbaut wurde. Von den drei aufeinander folgenden Städten, die Tlemcen bildeten, nämlich Agādīr im Osten, Tāgrārt in der Mitte und Manšūra im Westen, hat nur die mittlere Bestand gehabt und den Namen Tlemcen bewahrt.

Geographische Lage. Tlemcen liegt unter 30° 18' w.L. (Paris) und 34° 53' n.Br. Seine Höhe beträgt 827 m. Es steht auf dem Nordabhang einer Hügelkette des Massivs von Tlemcen dem Meere zugewandt, das man im Norden in einer Entfernung von 50 km Luftlinie durch den Einschnitt des Tafna im Küstengebirge liegen sieht. Das Massiv von Tlemcen ist eine geographische Einheit; es besteht aus parallelen Gebirgsketten, die von Südwesten nach Nordosten verlaufen, sich stufenweise nach Süden zu von 1206 m unmittelbar hinter Tlemcen bis zu 1842 m erheben und in die Alfasteppes im Süden steil abfallen. Dieses Juramassiv ist im Süden durch die alten Alluvionen der Steppen, im Westen, Norden und Osten von den tonigen Ebenen des Cartennien (Marnia), des Cartennien und des Mittelmiozäns (Hennaya), des unteren Eozäns, des Helvetiens und von den pleistozänen Alluvionen von Lamoricière und Bel-Abbès begrenzt. Der geologische Aufbau des Massivs von Tlemcen, dolomithaltiger Kalkstein über durchlässigem Sandstein, der seinerseits wieder auf einer Ton- und Mergelschicht ruht, ist sehr günstig für Ansammlungen von Regenwasser in ausgedehnten unterirdischen Reservoiren; so gleicht dieses Massiv einem grossen Wasserschloss, das die langen Sommer hindurch das wertvolle Nass durch zahlreiche Quellen verteilt; diese Quellen versiegen nie und verleihen der Umgebung von Tlemcen weit um die Stadt herum die wundervollen Obst- und Gemüsegärten, die ihren Reichtum ausmachen, den üppigen Pflanzenwuchs und die virgilischen Wäldchen, die ihren Schmuck bilden.

Dies Juramassiv wird von perennierenden Flüssen (Tafna, Mafrūsh, Wād-Shūli, Wād-Isser) mit Wasserfällen durchschnitten und ist bedeckt von Wäldern (verschiedener Eichenarten, Thujen, Terebinthen, wilden Oliven u. a.) mit reichhaltiger Fauna (Luchs, Hyäne, Schakal, Fuchs, Wildschwein und andere kleinere Vierfüssler, sowie zahlreiche Vögel). Zahlreich sind in diesen Gebirgen auch die natürlichen unterirdischen Gänge, die Grotten und Höhlen, die von Tauben bevölkert sind oder zuweilen den Tieren als Schutz und den Eingeborenen als Wohnung dienen.

Der Boden ist fruchtbar und die Flora sehr mannigfaltig; in den Obstgärten von Tlemcen werden die Bäume und Pflanzen der Mittelmeerküsten sowie Mitteleuropas gezogen. Das Jahresmittel der Niederschläge beträgt ca. 650 mm; sie verteilen sich auf alle Monate des Jahres, sind aber sehr selten im Juli, August und September,

in denen nur einige Gewitterregen vorkommen. Schnee tritt jedes Jahr nur vorübergehend auf. Das Klima ist tonisch und gesund; es ist besonders günstig für Blutarmer und Neurastheniker.

Historischer Abriss. Tlemcen und Umgebung ist infolge seiner günstigen Lage wohl seit Tausenden von Jahren der Wohnsitz von Menschen gewesen. Man hat fast allenthalben Spuren des prähistorischen Menschen entdeckt; aber es sind sicher noch Funde in dieser Gegend zu machen, die unter diesem Gesichtspunkt noch recht wenig erforscht ist, vor allem in den zahlreichen Grotten des Gebietes von Tlemcen, von denen meines Wissens noch keine methodisch untersucht wurde.

Man weiss wenig über das römische Pomaria; nur einige Steine mit Inschriften entweder über seine Gottheit Aulisva (die auf den Inschriften *deus invictus* und *deus sanctus* heisst) oder über die hier stationierte Reiterabteilung sind übrig geblieben.

Man weiss nichts von der Geschichte Tlemcens zwischen der römischen Epoche und der islamischen Eroberung. Man kann nicht sagen, wie und in welcher Form der Islam im VII. Jahrh. in das Gebiet von Tlemcen eindrang; aber man ist auch nicht besser unterrichtet über jenes berberische sofristische Fürstentum, dessen Oberhaupt im VIII. Jahrh. Abū Kurra war. Man weiss nur, dass dieser Emir von Tlemcen mehrmals an der Spitze seiner khāridjītischen Zanāṭa Feldzüge nach Osten bis zum Zāb und nach Ifrīkiya unternahm.

In der Tat wurde der sunnitische Islām Ende des VIII. Jahrhunderts in Tlemcen und Umgebung endgültig eingeführt. Idrīs I. erbaute hier im Jahre 790 „eine schöne Moschee, die er mit einer Kanzel schmückte“. Hinfort war Tlemcen-Agādīr der Sitz einer islamischen Provinzialregierung, die den wechselvollen Schicksalen des zentralen und äussersten Maghrib unterlag.

Das heutige Tlemcen (Tāgrārt), das am Ende des XI. Jahrhunderts von Yūsuf b. Tāshfīn gegründet wurde, entwickelte sich schnell, und die Almohaden umgaben Ende des VI. (XII.) Jahrhunderts diese Stadt (Tāgrārt) mit einem Festungswall, denn Agādīr hatte damals schon einen.

Von dem almoravidischen Tlemcen, das ein Sitz juristisch-religiöser Wissenschaft mit anerkannten Lehrern war (1081–1144), ist ein Denkmal religiöser Kunst übriggeblieben: die Hauptmoschee mit ihren mächtigen und schönen Blumen- und Schriftornamenten aus Gips rings um den *Mihrāb*. Erst annähernd 55 Jahre nach der Eroberung Tlemcens vollendeten die Almohaden die Ausschmückung dieses Teils der Hauptmoschee, wenigstens nach einer Inschrift in schöner Kursive auf dem Kranzgesims der Kuppel vor dem *Mihrāb*, mit dem Datum 530 (1135).

Erstaunlich ist es, dass so bedeutende Baumeister wie die Almohaden ausser dem dauerhaften Festungsgürtel aus Stampferde von ihrer Herrschaft in Tlemcen (1144–1236) nichts hinterlassen haben. Kein Bauwerk in Tlemcen und seiner unmittelbaren Umgebung kann ihnen zugeschrieben werden. In ihrer Zeit (1197) wurde der grosse andalusische Mystiker Abū Madyan, welcher der Patron der Stadt wurde, in Tlemcen beigesetzt.

In der ersten Hälfte des VII. (XIII.) Jahrhunderts, als das Reich der Almohaden durch Mangel an Tatkraft und Ansehen seiner Herrscher geschwächt den Angriffen der berberischen Noma-denstämme im Westen ausgesetzt war, als die



Haſſiden-Gouverneure Ifrikiya's ſich erhoben und unabhängig machten, bildeten die Zanāta-Stämme der Banū 'Abd al-Wād [vgl. 'ABDALWĀDIDEN] im Zentral-Maghrib und der Banū Marīn [vgl. MARĪNIDEN] nacheinander zwei Reiche mit den Hauptſtädten Tlemcen und Fās.

Trotz der faſt ununterbrochenen und oft ſiegreichen Angriffe auf Tlemcen und das 'Abdalwādiden-Reich während des VII. (XIII.) und VIII. (XIV.) Jahrhunderts von Seiten ihrer Nachbarn, der Haſſiden in Tunis und der Marīniden in Fez, fanden die Herrſcher von Tlemcen Zeit, ihre Hauptſtadt mit verſchiedenen teilweise heute noch vorhandenen Bauwerken zu ſchmücken. Sie unterſtützten auch die Wiſſenſchaften und gründeten für die Studierenden Medreſen; eine davon, die im Dorfe al-'Ubbād bei Tlemcen, wohin ſich der groſſe Geſchichtſchreiber der Berber Ibn Khaldūn eine Zeitlang zurückzog, iſt heute noch vorhanden. Sie erkannten die wiſtſchaftliche Bedeutung Tlemcens für die ſaḥarā, die Hochebenen und den Tell und ſtanden durch ihren Hafen Honain in ſtändiger Verbindung mit Spanien. Sie ſorgten auch dafür, daß ihre Hauptſtadt aus ihrer günſtigen Lage an der groſſen Handelsſtraſſe vom Oſten nach dem Weſten Nutzen zog.

Tlemcen war nicht nur ein Durchgangszentrum und ein Marktplatz für Produkte, die von drauſſen hereinkamen, ſondern ſeine eigene Induſtrie erzeugte wie noch heute auch ſeltene und geſuchte Waren. Zur Zeit der Auswanderung aus Andaluſien im IX. (XV.) Jahrhundert erhielt Tlemcen von dort einen bedeutsamen Zuwachs, der ihm auf verſchiedenen Gebieten (Wiſſenſchaft, Kuſtgewerbe, Litteratur und Muſik, Gemüſezucht uſw.) neuen Aufſchwung brachte. Leider konnte ſich in dieſer Stadt, die von Natur und Klima ſo reich ausſtattet war, ſelbſt in ihrer Blütezeit als Hauptſtadt des Zentral-Maghrib, die iſlāmische Kultur nicht ſo entfalten, wie man es hätte erwarten können. Tlemcen war nämlich von dauernd unruhigen Nomadenſtämmen umgeben, Berbern der Zanāta und hilālischen Arabern; gerade dieſe waren viel zu ungeſtüme und politiſch zu unbeſtändige Nachbarn, als daß die Hauptſtadt lange genug die notwendige Ruhe für eine kulturelle Entwicklung gehabt hätte.

Die Türken und Chriſten Spaniens ſtritten ſich ſeit dem Anfang des X. (XVI.) Jahrhunderts um Tlemcen. Die letzten 'Abdalwādiden-Fürſten erkannten die Oberhoheit der Spanier in Oran an. ſalāḥ Ra'is, Paſcha von Algier, bemächtigte ſich im Jahre 1555 endgültig Tlemcens.

Für Tlemcen triumphtierte mit den Türken der wiſtſchaftliche, moralische und geiſtige Niedergang; der Handel erloſch nach und nach, der arabisch-iſlāmische Unterricht verſchwand; man errichtete keine ſchönen Gebäude mehr und lieſſ ſogar eine groſſe Anzahl von öffentlichen Bauten und Paläſten verfallen. Die Volkſpoesie dieſer Zeit vermag uns eine Vorſtellung davon zu geben, was aus Tlemcen unter der militäriſchen und fiſkaliſchen Verwaltung der Beys geworden iſt.

„Gott hat die letzte Stunde für Tlemcen ſchlagen laſſen! Hat er nicht jedes Ding unwiderruflichem Ende geweiht?

„Für ſie haben die ſchönen Tage ein Ende! Die Zeiten der Trauer und des Unglücks ſind da!

„Verfallen iſt ſie, verfault! Zu Grunde gegangen, verwüſtet durch Tyrannei!

„Sie iſt in Trauer gehüllt und mit Schande

bedeckt! Dem Laſter ſind gewichen die früheren Tugenden! . . . . .“

Neben der Erinnerung an drei Jahrhunderte Unterdrückung haben die Türken in Tlemcen ein wichtiges Bevölkerungselement zurückgelassen, die Kulughli (Korhli „Sohn eines Sklaven“ oder „Soldaten“), das aus der Verbindung von Türken mit eingeborenen Frauen des Landes entſtand. Die Kulughli bilden in Tlemcen noch ein Viertel der eingeborenen muſlimiſchen Bevölkerung; ſie ſind ihr tatkräftigſter Beſtandteil, der dem Europäer am nächſten ſteht und für den Fortſchritt am zugängliſchen iſt.

Von 1830 bis 1833 unterwarf ſich Tlemcen, von der türkiſchen Herrſchaft befreit, dem Sultan von Marokko. Dieſe marokkanische Oberhoheit wurde ſogar von dem Emir 'Abd al-Kādir anerkannt, dem es mit Hilfe der Haḍar (Mauren und arabische Berber) gelang, eine nicht ſehr feſt begründete Herrſchaft über Tlemcen auszuüben.

Die Franzoſen kamen zum erſten Mal im Jahre 1836 nach Tlemcen, verließen es aber am 30. Mai 1837 (Tafnavertrag) wieder und überlieſſen es dem Vertreter 'Abd al-Kādir.

Infolge einer Verletzung des Tafnavertrags nahm Bugeaud Tlemcen am 31. Januar 1842 wieder ein.

Seit dieſer Zeit herrſchen Friede und Ruhe in der Stadt, die durch Kämpfe zwischen den Muſlimen (Kulughli und Haḍar) ruiniert war.

Tlemcen wurde im Jahre 1854 zu einer vollgültigen Gemeinde, im Jahre 1858 zum Hauptort des Kreiſes erhoben.

Die Stadt iſt heute auſſerdem der Hauptort eines Gerichts- und eines Militärkreiſes; ſie hat ein Infanterie- und ein Kavallerieregiment (Spahi), zahlreiche Unterrichtsinſtitute, eine Bank und eine landwiſtſchaftliche Kreditanſtalt uſw. . . . Die Bevölkerung beträgt ungefähr 30 000 Muſlime, 6 000 Juden und 4 000 Europäer.

Die Eigenart Tlemcens beſteht nicht nur in ſeiner maleriſchen Lage im Grünen, ſondern vor allem in ſeinen Denkmälern iſlāmischer Kuſt, die aus ihm ein wahres Muſeum ſpaniſch-mauriſcher Ornamentik der beſten Zeit machen, ſowie in dem öffentlichen und privaten Leben ſeiner mālitiſchen Bevölkerung, die zum grössten Teil den Sitten und Gebräuchen ihrer ſtädtiſchen Vorfahren treu geblieben iſt. Dadurch dürfte Tlemcen mit keiner anderen algeriſchen Stadt vergleichbar ſein.

Neben den imponanten Überreſten der alten Befefigungswerke von Agādir, Tāḡart und Manſūra, neben zahlreichen Mauſoleen iſlāmischer Heiliger ſind noch eine Reihe von Bauwerken zu erwähnen, die der Aufmerkſamkeit des Archäologen und des Liebhabers iſlāmischer Kuſt wert ſind: Die Hauptmoſchee (VI. = XII. Jahrh.) mit ihrem Minaret aus dem VII. (XIII.) Jahrhundert; das Minaret der Hauptmoſchee von Agādir (VII. = XIII. Jahrh.) am Platze der ehemaligen Moſchee, die von Idris im II. (VIII.) Jahrhundert gegründet wurde und heute nicht mehr vorhanden iſt; die Moſchee Sidi Bel-Ḥaſan (VII. = XIII. Jahrh.) mit ihrem anmutigen *Mihrāb*, ihrem eleganten Minaret und den wundervollen Zacken ihrer ausgeſchnittenen und durchbrochenen Gipsverzierungen, mit ihren in geometriſchen Muſtern zuſammengefügten Zederndecken (dieſes Gebäude dient dem iſlāmischen archäologiſchen Muſeum als Unterkunft); die Moſchee der Ūlād al-Imām (Anfang des VIII./XIV. Jahrh.) neben der jetzt verſchwundenen Madraſat al-ḡadima. Noch innerhalb der Stadt (*intra muros*) befindet ſich der

*Mashwar*, jener befestigte Palast, den der erste 'Abdalwädid-Herrscher von Tlemcen im VII./XIII. Jahrhundert am höchsten Punkte der Stadt erbauen liess. Ihrer Kunst wegen sind noch zu nennen: Moschee und Heiligtum Sidi Brähim, die Moscheen Sidi Sanusi und Sidi al-Banna.

In den Vorstädten (*extra muros*) sind auch noch zahlreiche Kunst- und Architekturschätze des mittelalterlichen Islām: 1. Die Ruinen von Maṣūra. Dieses westliche Tlemcen wurde von den Mariniden aus Fez Ende des VII. (XIII.) und Anfang des VIII. (XIV.) Jahrhunderts erbaut, um die 'Abdalwädid, ihre Vettern und Nebenbuhler, zu belagern; neben den imposanten Überresten der Ecktürme und eines Teiles der 4 km langen Umwallung, sowie den Ruinen eines alten Königspalastes, verweilt man vor allem vor den Überresten der Umfassungsmauer und des majestätischen aus Quadern erbauten Minarets der Moschee, die sehr umfangreich war; die fast 40 m hohen Reste dieses Minarets aus dem Anfang des VIII. (XIV.) Jahrhunderts erinnern durch ihre Festigkeit und durch die Schönheit ihrer Ornamente (mit mehrfarbigen Fayencen) an Bauwerke der Almohaden, wie z.B. an die Giralda in Sevilla, an den Ḥasanturm in Rabat und an die Kutūbiya in Marrākesch.

2. Ost-südöstlich von der Stadt in dem muslimischen Dorfe al-Ubbād steht vollständig erhalten die Moschee Sidi Bū Madyan, die von dem Mariniden Abu 'l-Ḥasan, der einige Jahre Herr von Tlemcen war, zu Ehren dieses Heiligen gegründet wurde; sie stammt aus dem Jahre 1339 n. Chr.; mit ihrer mächtigen Vorhalle am Haupteingang mit ihren Türflügeln aus Zedernholz mit Bronzeplaketten, mit ihren Gebetsälen, deren Wände mit Blumen- und Schriftarabesken verziert sind, mit ihren durch vorspringende Backsteine gemusterten Decken, mit der durch farbige Glasfenster durchbrochenen Kuppel vor dem *Mihrāb*, mit ihrem Minaret mit einem Netzwerk aus vorgekragten Backsteinen und mit ihren Resten von Malerei und feinen Lüsterfayencen ist diese fest datierte Moschee ein wertvoller Zeuge der islamischen Kunst dieser Zeit und dieses Landes. Neben dieser Moschee liess Abu 'l-Ḥasan mehrere Nebengebäude aufführen: eine Medersa (1345 n. Chr.), ziemlich gut erhalten, wenn auch ein Teil der Gips- und Fayenceverkleidung verschwunden ist, Latrinen oder Stätten für die religiösen Waschungen, ein *Ḥammām*, einen heute verfallenen Palast, dessen Mauerreste mit ihrem Gips- und Fayencenbelag noch eine Vorstellung von der ehemaligen Pracht geben. Zwischen der Moschee und den Ruinen des Palastes ruht seit dem Ende des VI. (XII.) Jahrhunderts der berühmte Mystiker, der Patron von Tlemcen, Sidi Bū Madyan; sein Mausoleum, ein Pilgerziel für alle durch Tlemcen kommenden Muslime, ist ein Gebäude mit viereckigem Grundriss und einer zwölfeckigen Kuppel, die von einem viereckigen Dach aus grünen Ziegeln gekrönt ist; im Innern sind die Mauern unten mit italienischen Fayencen des XVIII. Jahrhunderts und bis oben mit bemaltem Stuck bekleidet. Zahlreiche Fürsten haben diesen Raum mit neuem Schmuck bereichert, während die Gläubigen ihn mit ihren Weihgeschenken anfüllten. Die Einfassung des Torbogens ist mit Gipsarabesken aus der Türkenzeit verziert; ein kleiner Hof mit einem Brunnen, der von einem Onyxgeländer umgeben ist und dessen Dach auf Onyxsäulen ruht, liegt vor dem Mausoleum.

3. Im Norden der Stadt am Fusse der Festungswälle mitten in der muslimischen Vorstadt Sidi 'l-Halwī (der Name eines anderen grossen andalusischen Mystikers) steht noch eine Meriniden-Moschee, ein Werk Abū 'Inān's, des Sohnes und Nachfolgers Abu 'l-Ḥasan's. Dieses gut erhaltene Gebäude, das wie alle anderen in Tlemcen noch vorhandenen Moscheen ausser der Moschee Sidi Bel Ḥasan (Museum) noch dem Kulte dient, ist ein weiterer Zeuge der Meriniden-Kunst des VIII. (XIV.) Jahrhunderts (1353). In der Technik ihres Innendekors (Gipsverkleidungen, Kassettendecken aus Zedernholz mit geometrischem Flechtwerk, Säulen und Kapitälle aus Onyx, welche die Arkaden des Hauptgebetsaales tragen und die aus Maṣūra stammen) ist diese Moschee mit der Medersa Bū 'Ināniya in Fez vergleichbar, die von dem gleichen Herrscher in derselben Zeit erbaut wurde. Bei beiden Baudenkmälern gewahrt man deutlich die Verfallserscheinungen der islamischen Baukunst in der Berberei. Hiermit beginnt für Tlemcen wie für den übrigen Maghrib der Niedergang der islamischen Geisteskultur. Es ist hier nicht der Ort, um auf die Ursachen einzugehen. Jedoch behält Tlemcen auf dem Gebiete des Kunsthandwerks (Weberei, Gold- und Silberstickerei, Waren aus Leder und Wolle, Holz und Metall) lange eine geachtete Stelle unter den grossen Städten des nordafrikanischen Islām. Seine zahllosen Kunsthandwerker stehen noch in gutem Ruf; sie nehmen noch immer den ersten Platz ein in der Stickerei mit Gold- und Silberfäden auf Leder, besonders für die Verzierungen am Geschirr und an den arabischen Satteldecken der Galapferde.

Die Bevölkerung. Es ist klar, dass in dieser Metropole des Islām die einheimische Bevölkerung (die muslimische wie die jüdische), die stets so traditionalistisch gewesen ist, trotz der wirtschaftlichen und geistigen Umwälzung infolge der langen Berührung mit den Franzosen eine starke Eigenart bewahrt hat.

Die muslimische Bevölkerung (Bauern, Kunsthandwerker, Kaufleute, Handwerker, Angestellte und Beamte) ist die zahlreichste; sie besteht aus verschiedenartigen Elementen: die Ḥaḍār (wörtlich „Städter“) oder „Mauren“ sind entstanden aus der Vermischung der Berber mit den Arabern; zu ihnen rechnet man auch die Abkömmlinge der Andalusier, die im VIII. (XIV.) und IX. (XV.) Jahrhundert aus Spanien eingewandert sind; die Neger, in kleiner Anzahl, sind die Abkömmlinge ehemaliger Sklaven aus dem Tuat und dem Sūdān; die Kulughli stammen aus der Zeit der türkischen Besetzung. Ferner ist hier ein ländliches Element in den Vororten zu nennen, das im Weichbild, dem *Ḥūz*, wohnt und daher den Namen *Ḥawzi* führt.

Sie alle zusammen bilden die muslimische Gemeinde von Tlemcen, die durch die gleichen Glaubensvorschriften, durch die gleiche Religion und durch ein gemeinsames Familiengesetz geeint, aber durch Rassen-, Stoff- und Familienhass tief voneinander geschieden ist.

Die Bevölkerung Tlemcens und seines Weichbildes, die frühzeitig zum Islām bekehrt und wahrscheinlich seit der Idrisidenzeit sprachlich arabisiert wurde, hat stets streng an der offiziellen Religion, am Heiligenkult und an den magischen Bräuchen festgehalten.

Die jüdische Bevölkerung hat hier seit



Jahrhunderten eine ansehnliche Gemeinde, die lange unterdrückt die Gewohnheit beibehalten hat, sich streng gegenüber den fremden, nicht-jüdischen Elementen ihrer Umgebung abzuschliessen.

Die Juden Tlemcens sind grösstenteils berberischer Herkunft und stammen entweder aus der Umgebung oder aus Marokko. An diesen Hauptstamm haben sich zu verschiedenen Zeiten fremde Juden angeschlossen, vor allem Spanjolen.

Die alte Tracht wird höchstens noch von Greisen getragen; die junge Generation, die in den französischen Schulen erzogen wurde, hat die europäische Tracht angenommen und zeigt Fähigkeit und Neigung zum Studium. Nichtsdestoweniger sind alle den Bräuchen und dem Glauben der Vorväter treu geblieben; stehen diese Bräuche abgesehen von den mosaïschen Elementen denen der Muslime doch ziemlich nahe, so im Glauben an Geister und okkulte Mächte, an die Magie, in den Umgangsformen und im Heiligenkult und sogar im Familienleben. Wie in ganz Nordafrika sprechen die Juden Tlemcens einen arabischen Dialekt; er ist hier stark vom Marokkanischen beeinflusst und unterscheidet sich in Phonetik, Morphologie und Wortschatz stark von dem arabischen Dialekt der Städte und der Bauern der Umgebung.

Kurzum, Tlemcen, eine alte berberische Stadt, die im II. (VII.—VIII.) Jahrhundert islamisiert und seit dem III. (IX.) Jahrhundert sprachlich arabisiert wurde, ist seitdem mälikitisch gewesen (keine andere sunnitische Schule und keine islamische schismatische Gruppe hat Vertreter in Tlemcen). Sie war im Mittelalter eine bedeutende Provinzialhauptstadt, dann der Sitz einer islamisch-berberischen Dynastie vom VII. (XIII.) bis X. (XVI.) Jahrhundert. Aus dieser ihrer Glanzzeit hat sie prächtige unversehrte Denkmäler und zahlreiche Reste interessanter Bauwerke, Traditionen und Gebräuche bewahrt, die die Zeugen einer alten städtischen Kultur sind.

Der türkische Einfluss, vom kulturellen Standpunkte fast gleich null, ist in ethnischer Hinsicht wichtig gewesen. Indessen hat sich das (türkische) Kulughli-Element von der eingessessenen Bevölkerung aufsaugen lassen, was Sitte und Religion anbetrifft; aber in sozialer Hinsicht hebt es sich von den eigentlichen Einheimischen oder *Hadri* scharf ab und steht diesen feindlich gegenüber. Ohnehin heiraten Kulughli und *Hadar* nicht — oder nur sehr selten — untereinander und unterscheiden sich in ihrem körperlichen Aussehen wie in ihren geistigen Fähigkeiten voneinander.

Zahlenmässig kommt nach der muslimischen Gruppe, die bei weitem die stärkste ist, die jüdische Gruppe, dann die französische und europäische. Ebenso wenig wie im übrigen Nordafrika gibt es hier zwischen diesen drei Gruppen eine Vermischung durch Heirat. Die Religion, die bei Muslimen und Juden die Sitten wie das Familien- und Gefühlsleben bestimmt, richtet zwischen diesen beiden Gruppen und auch zwischen einer jeden von ihnen und dem europäischen Element eine undurchdringliche Scheidewand auf, die eine gegenseitige Annäherung verhindert.

Obwohl die Angehörigen dieser drei Bevölkerungsgruppen Tlemcens im täglichen Leben umgänglich und sympathisch miteinander verkehren und ständige Geschäftsbeziehungen unterhalten, sind sie durch tiefgehende Unterschiede in häuslicher Erziehung und Lebenshaltung voneinander

getrennt. Wenn einmal ein Angehöriger der muslimischen oder jüdischen Gruppe sich durch Religionswechsel oder nur durch Heirat einer von den beiden anderen Gruppen anschliesst, wird er sozusagen exkommuniziert, er wird von der Gesellschaft, der er angehörte, ja sogar von seiner eigenen Familie ausgeschlossen.

*Litteratur:* Ausser den muslimischen Geographen vgl.: Bargès, *Histoire des B. Zeïyan, rois de Tlemcen*, I, Paris 1850; ders., *Mémoire sur les relations commerciales de Tlemcen avec le Soudan s. le règne des B. Zeïyan*, in *Rev. de l'Orient*, Paris 1853; ders., *Complément à l'Histoire des B. Zeïyan, rois de Tlemcen*, I, Paris 1887; Brosselard, *Les Inscriptions arabes de Tlemcen*, in *R Afr.*, 1858—61; ders., *Tombeaux des Emirs Beni Zeïyan et de Boabdil*, in *J A.*, 1876; Darmon, *Origine et constitution de la communauté israélite de Tlemcen*, in *R Afr.*, 1870; M. Weil, *Notice sur le cimetière israélite de Tlemcen*, I, Avignon 1881; Canal, *Monographie de l'Arrondissement de Tlemcen*, in *Bull. de la soc. de géographie et d'archéologie d'Oran*, 1886 f.; Audollent, *Sur un groupe d'inscriptions de Pomaria (Tlemcen) en Mauritanie césarienne*, in *Mélanges Rossi*, Pub. de l'Ecole fr. de Rome, 1892; A. Meyer, *Etude sur la communauté israélite de Tlemcen et ses anciens chefs religieux*, I, Algier 1902; W. Marçais, *Musée de Tlemcen*, in *Coll. des Musées de l'Algérie et de la Tunisie*, Paris 1906; ders., *Le Dialecte arabe parlé à Tlemcen*, I, Paris 1902; W. u. G. Marçais, *Les Monuments arabes de Tlemcen*, I, Paris 1903; A. Bel, *Histoire des Beni Abd el-Wad, rois de Tlemcen*, arab. Text u. kommentierte Übers. des Werkes von Yahyā Ibn Khaldūn, 3 Bde., Algier 1904—13; ders., *La population musulmane de Tlemcen*, I, Paris 1908; ders., *Un atelier de poteries et de faïences au X<sup>ème</sup> siècle de J. C. découvert à Tlemcen*, I, Constantine 1914; ders., *Guide illustré du touriste: Tlemcen et ses environs*, 2. Aufl., Toulouse o. J.; A. Bel u. P. Ricard, *Le travail de la laine à Tlemcen*, I, Algier 1913; Abou Bekr A., *Usages de droit coutumier dans la région de Tlemcen*, I, Tlemcen 1906; A. Cour, *L'occupation marocaine de Tlemcen*, I, Algier 1908; Ibn Maryem, *Jardin des Biographies des Saints et des savants de Tlemcen*, ed. Ben Cheneb, I, Algier 1908; Übers. Provençal, I, Algier 1910.

(ALFRED BEL)

**TOBNA**, eine heute verschwundene Stadt im Zentral-Maghrib. Einige Reste dieser Stadt befinden sich ungefähr 4 km südlich von Barika (Departement Constantine) zwischen dem Wādī Barika im Norden und dem Wādī Bitham im Süden. Die Vorteile dieser Lage, die den Durchgang zwischen der Sahara und den Hochebenen des Tell, zwischen dem Shott Hodna und den im Osten an diese Niederung grenzenden Gebirgen beherrscht, waren schon von den Römern erkannt worden. Sie bauten an dieser Stelle die Stadt Tubuna, die zur Zeit des Septimus Severus ein Municipium wurde und mit ihrer Zitadelle ein Bollwerk gegen die Einfälle der Nomaden war. Die Byzantiner erbauten dort eine starke Festung und machten sie zum Hauptort eines von einem „praefectus limitum“ befehligten Bezirkes. Seit den ersten Heereszügen der Araber scheint Tobna eines der Widerstandszentren der mit den Berbern vereinigten Byzantiner gewesen zu sein. Nichtsdesto-

weniger hatten die Araber Erfolg; sie bemächtigten sich des Ortes wahrscheinlich Anfang des VIII. Jahrh. und verstärkten unter der Statthaltertschaft 'Omar b. Ḥaṣṣ Hazarmerd's (151 = 768) dessen Mauern. Derselbe 'Omar wurde dort drei Jahre später von den Khāridjiten eingeschlossen; diesen gelang es indessen nicht, die Stadt einzunehmen trotz mehrfacher erfolgloser Versuche in den folgenden Jahren. Tobna blieb in der Gewalt der arabischen Statthalter von Kairawān, wurde ein Teil des Aghlabiden-Reiches, gehörte den Fātimiden, den Ziriden und fiel schliesslich im Jahre 1017 an die Hammādiden.

Während der ersten Jahrhunderte der islāmischen Herrschaft scheint Tobna eine blühende und volkreiche Stadt gewesen zu sein. Ya'qūbī erwähnt sie als die Hauptstadt des Zāb; Bekrī bezeichnet sie als die grösste Stadt des Maghrib von Kairawān bis Sidjilmāsa. Nach diesem Schriftsteller war sie mit einer Backsteinmauer umgeben; diese wurde von monumentalen Toren durchbrochen und an der Südseite von einem in Stein gebauten Schloss mit gewölbten Räumen und Zisternen flankiert, das den Beamten als Wohnung diente. Im Innern der Stadt befanden sich eine *Djāmi'a* und eine Hauptstrasse mit Kaufläden und Bazaren. Draussen lagen Vorstädte, ein Friedhof, Gärten und Felder, die von dem Wasser des Wādī Bitham bewässert wurden. Die Umgebung war fruchtbar und hauptsächlich mit Baumwollpflanzungen bedeckt. Die Bevölkerung bestand aus Afarec (Mischlingen von Römern und Berbern) und Arabern, Abkömmlingen der Krieger des ehemals in dieser Gegend liegenden *Djund*. Diese beiden Elemente lagen übrigens oft miteinander im Streit; die einen stützten sich dabei auf die Bewohner von Sétif, die anderen auf die von Biskra. Der hilālische Einfall versetzte dem Gedeihen Tobna's einen entscheidenden Schlag. Infolge der Niederlage der Hammādiden wurde Tobna im Jahre 1064 von den Arabern geplündert und verfiel nunmehr sehr schnell. Die Stadt verlor immer mehr an Bedeutung zu Gunsten Biskra's und verschwand allmählich vollständig.

**Litteratur:** al-Ya'qūbī, in de Goeje, *Description al-Maghribi*, S. 83; al-Bakrī, *Masālik*, Übers. de Slane (ed. Fagnan), S. 108; Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, S. 103; Übers. de Goeje, S. 121; Abu 'l-Fidā', *Géographie*, Übers. Reinaud, I/II, 191; Blauchet, in *Recueil de Notices et de Mémoires de la Société historique et archéologique de Constantine*, XXXIII.

(G. YVER)

**TODJIBIDEN.** [Siehe TUDJIB.]

**TODMIR,** Name der Provinz (*Kūra*) al-Andalus, deren Hauptstadt Murcia war, bis zum Zerfall des Omayyaden-Khalifates. Nach den arabischen Schriftstellern ist dies Wort die arabische Wiedergabe des Namens des westgotischen Statthalters Theodomir, welcher zur Zeit der Eroberung Spaniens durch die Araber in dem Gebiet von Murcia die Autorität Roderich's, des Königs von Toledo, repräsentierte. Er ist vor allen Dingen bekannt durch den Vertrag mit Mūsā b. Nuṣair, dessen arabischer Text bei al-Qabbī und Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī erhalten ist. Er wurde zum ersten Mal veröffentlicht von Casiri, *Bibliotheca Hispana*, II, 106; einen eingehenden Kommentar dazu schrieb M. Gaspar Remito, *Historia de Murcia musulmana*, S. 11–37.

Die *Kūra* Todmir grenzte nach den arabischen

Geographen an die *Kūra*'s Jaen und Elvira. Ihre bedeutendsten Städte waren Lorca, Orihuela, Alicante, Cartagena und Murcia. Für die Geschichte dieses Teiles von al-Andalus während der islāmischen Eroberung vgl. den Art. MURCIA.

**Litteratur:** Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, Text, S. 175; Übers., S. 210; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldan*, I, 831–32; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-miftār*, Spanien, Ausgabe in Vorbereitung, N<sup>o</sup>. 53; al-Qabbī, *Bughyat al-Mullamis*, N<sup>o</sup>. 675, S. 259; J. Alemany Bolufer, *La geografía de la Península ibérica en los escritores árabes*, Granada 1921, S. 95–6. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TOGHA TIMUR.** [Siehe TUGHA TIMUR.]

**TOGHURUL.** [Siehe TUGHRIL.]

**TOGHUZGHUZ,** türkische Völkerschaft.

Der Name wurde verschieden geschrieben und ausgesprochen. Die arabischen Nachrichten über die Wohnsitze der Toghuzghuz entsprechen den chinesischen und späteren islāmischen Nachrichten über die Wohnsitze der Uighur; die Uighur zerfielen nach chinesischen Nachrichten in neun Stämme; nach Rashid al-Din (Text in *Trud's Vost. Otd. Arkh. Obshch.*, VII, 161) zerfielen die Uighur in zwei Hauptteile, die On-Uighur (zehn-Uighur) und Tokuz-Uighur (neun-Uighur). Auf diesen Tatsachen beruht die früher allgemein angenommene Ansicht von Grigoryew (*Vostochny Turkestan*, vjp. 2, Petersburg 1873, S. 203), dass für Toghuzghuz Toghuzghur zu lesen und dass dieses Wort aus Toghuz-Uighur zusammengezogen sei. In Westeuropa ist diese Ansicht durch den Artikel von M. Th. Houtsma „Turks“ (in der *Encyclopaedia Britannica*) bekannt geworden; an Houtsma schliesst sich M. J. de Goeje (*De Muur van Gog en Magog*, Amsterdam 1888 = *Mededeelingen K. Ak. Wet.*, 3. Reihe, V, 36–122) an. In den ersten fünf Bänden der *B G A* hatte de Goeje die Lesung Toghuzghuz angenommen; in Bd. VI (1889) steht überall Toghuzghur, in der französischen Übersetzung Toghuzghor. In Bd. VII kehrt de Goeje zu der Schreibung Toghuzghuz zurück; im Vorwort zu diesem Bande werden einige Worte aus einem Briefe von Th. Nöldeke angeführt; mit Berufung auf *Pahlavi Texts*, II, 329 (*Sacred Books of the East*, XVIII) bemerkt Nöldeke, dass in dem im Jahre 881 n. Chr. verfassten Werke des persischen Oberpriesters Mānōschīr (vgl. jetzt *G f Ph.*, II, 104, wo Mānōschīhar) „in absolut deutlicher Pāzend-Schrift“ *Tughuzghuz* stehe: „Also steckt *Ghuz* darin, nicht Uighur“. Wenige Jahre später konnte der Volksname Tokuz-Oghuz in den neu entdeckten türkischen Orkhon-Inschriften festgestellt werden. Die Schreibung Toghuzghuz gilt jetzt als völlig gesichert, ebenso sicher ist es, dass darin der Volksname Ghuz (Oghuz) enthalten ist; trotzdem ist auch später von vielen Gelehrten die Ansicht geäussert worden, dass das Wort Toghuzghuz bei den Arabern die Uighur und nichts anderes bezeichnet habe. Von J. Marquart (*Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig 1903, S. 390) wird die Tatsache hervorgehoben, dass die angeblich gegen 232 (846–47) verfasste erste Ausgabe des Werkes von Ibn Khordādhbeh die Toghuzghuz bereits in der Gegend kenne, wohin die Uighur erst um 866 gekommen sind; da die Identität der Toghuzghuz mit den Uighur ihm unzweifelhaft zu sein scheint, sieht Marquart darin einen genügenden Beweis dafür, dass man nur mit einer, nicht vor 272 H. verfassten Ausgabe des erwähnten Wer-



kes zu rechnen habe. Abgesehen von den unter GHUZZ angeführten Nachrichten, in welchen die Toghuzghuz viel westlicher als sonst erscheinen (vgl. auch Makrizi, *Kḥiṭāṭ*, I, 313, über den aus dem Volke der Toghuzghuz hervorgegangenen Tūlūn, den Vater von Ahmed b. Tūlūn, s. d.), werden die Toghuzghuz auch im Osten schon in der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts n. Chr. erwähnt. Von Muḥammed b. Mūsā al-Kḥwārizmī werden die zwei Scythien von Ptolemäus mit dem Lande der Türken und dem Lande der Toghuzghuz zusammengestellt (*Bibl. arab. Historiker und Geographen*, III, 105, N<sup>o</sup>. 1600 und 1601). Selbst der von Marquart (*a. a. O.*, S. 91) angeführte Text von Djāḥiṣ (gest. 869 n. Chr.) beweist, dass die Toghuzghuz als langjährige Nachbarn der Kharlukh galten. Wie schon Reinaud (*Relation des Voyages* usw., Paris 1845, *Discours préliminaire*, S. cxxxvii ff.) bewiesen hat, bezieht sich das in den arabischen Quellen (darunter bei Mas'ūdī, *Murūdj*, I, 288 und 365) über die Tätigkeit der Toghuzghuz in China Erzählte nicht auf die Uighur sondern auf die türkischen, d. h. oghuzischen Sha-t'ō (über diesen Stamm vgl. jetzt noch E. Chavannes, *Documents sur les Turcs occidentaux*, Petersburg 1903, S. 96 ff. und 272). Trotz der chinesischen Nachrichten über die neun uighurischen Stämme ist der Ausdruck Tokuz-Uighur in Quellen aus vormongolischer Zeit bisher nicht nachgewiesen worden; der uighurische Khān des VIII. Jahrhunderts, dessen Inschrift Ramstedt, *Zwei uigurische Inschriften aus der Nord-Mongolei*, Helsingfors 1913, S. 13, veröffentlicht hat, nennt sein Volk On-Uighur Tokuz-Oghuz.

Offenbar ist von den Arabern der Name Toghuzghuz, der eigentlich die Vorgänger der Uighur, die Türken Sha-t'ō, bezeichnete, auf die Uighur übertragen worden. Dass die Sha-t'ō von den Tibetern und diese von den Uighur verdrängt worden waren, haben die Araber offenbar nicht gewusst. Welchen Quellen die arabischen Nachrichten über die Toghuzghuz entnommen sind und auf welche Zeit sie sich beziehen, ist noch nicht festgestellt; auch über die Zeit der von Yāḳūt (*Mu'djam*, I, 840 oben) erwähnten Reise von Tamīm b. Baḥr al-Mutawwa'ī zum „Khākān der Toghuzghuz“ ist nichts bekannt. Die besten Nachrichten, der Bericht im anonymen *Hudūd al-'Alam* und bei Gardizi, sind zum Teil von Marquart (*a. a. O.*, im Index „Toguzguz s. Uiguren“) ausgenutzt worden. Völlig davon verschieden ist der Bericht bei Idrīsī (Übers. Jaubert, I, 401). Wichtig ist die Tatsache, dass der einzige arabische Schriftsteller, welcher über Mittelasien nicht nach Büchern sondern nach eigener Anschauung berichtet, von den Toghuzghuz nichts weiss; dagegen erscheint bei ihm der seinen arabischen Vorgängern völlig unbekannte Volksname Uighur (ohne Beifügung eines Zahlwortes). Von späteren werden nach schriftlichen Quellen statt der Uighur wieder die Toghuzghuz genannt; vgl. den Bericht von Fakhr al-Dīn Mubārak Shāh al-Merwerrūdī (Anfang des VII. [XIII.] Jahrh.) über die Schriftzeichen der Soghdier und der Toghuzghuz (*Adjab-Nāme, A volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, S. 405 f.; S. 407 irtümliche Vokalisation: Toghuzghuz). Erst durch die in der Mongolenzeit bekannt gewordenen genaueren Nachrichten über Mittelasien und besonders über die Uighur ist der Volksname Toghuzghuz aus der islamischen geographischen Litteratur verdrängt worden; im *Nuzhat*

*al-Kulūb* von Ḥamd Allāh Ḳazwīnī (vollendet 740 [1339—40]) kommt er nicht vor.

*Litteratur:* im Texte selbst angegeben.

(W. BARTHOLD)

**TOKAT**, Stadt in Kleinasien, im nördlichen Teil Kappadoziens, südlich vom mittleren Lauf des Tozanlı Şu, des alten Iris. Die Stadt liegt auf beiden Seiten eines Bergtales, das nach Norden zu offen ist; zwischen der Stadt und dem Fluss erstreckt sich eine schöne Ebene. In nordöstlicher Richtung, auf der andern Seite des Flusses, lag in alten Zeiten die bekannte Stadt Comana Pontica, deren Name noch in dem Dorfe Gümenek fortlebt; an der Stelle von Tokat stand damals eine Festung mit Namen Dazimon (über diese Identifizierung vgl. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, London 1890, S. 329 ff.). Diese Festung muss während der Grenzkriege des byzantinischen Reiches an Bedeutung gewonnen haben. Der Name Tokat, der bei den islamischen Geographen seit Yāḳūt (Tūḳāt bei Yāḳūt, I, 895; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, Paris 1840, S. 384—85) vorkommt, soll allerdings von der armenischen Form des Namens Eudoxia (St. Martin, *Mémoire sur l'Arménie*, I, 188) stammen, aber diese Identifizierung macht Schwierigkeiten. Ewliyā Çelebi gibt eine Reihe anderer Etymologien. Nach der selджуkischen Eroberung behielt Tokat seine strategische Bedeutung und war gelegentlich eine fürstliche Residenz; während des Mongoleneinfalls versuchte der Selджуken-Sultān seine Besitztümer auf der Zitadelle in Sicherheit zu bringen und residierte dort, als der Karamān Oghlu 1275 Konya besetzt hatte (Ibn Bibi, in *Rec. de textes rel. à l'hist. des Seldj.*, IV, 325). Nachher gehörte Tokat zu den Staaten des Ḳādī Burhān al-Dīn von Siwās und ihm entriss 1392 der osmanische Sultan Bayazid II. die Stadt. Timur soll unfähig gewesen sein, dies Bollwerk zu erobern (Ewliyā Çelebi, V, 55), und bald nach seinem Abzug waren die Osmanen wieder Herren der Stadt. Unter Muḥammed II. wurde Tokat durch die Armee Üzun Husan's während der Karamān-Kriege verwüstet (1471); danach spielt es keine bedeutende Rolle in der türkischen Geschichte mehr; gelegentlich wurde das Gefängnis auf der Zitadelle, die Çartak-i Badawī hiess, für politische Verbrecher benutzt. Es blieb jedoch eine bedeutende Stadt, da es an der wichtigsten Heer- und Karawanenstrasse von Konstantinopel nach dem Osten lag; diese Strasse verband es im Norden mit Amasia und im Süden mit Siwās. Auch andere Strassen liefen in Tokat zusammen, sodass es im XVII. Jahrh. der Hauptkreuzungspunkt der Handelsstrassen in diesen Gegenden war (Tavernier).

Auch in der Religionsgeschichte kann Tokat auf eine Vergangenheit zurückblicken; im XIII. Jahrh. drangen die Anhänger Baba İshāḳ's in die Stadt ein (Ibn Bibi, S. 229), und Ewliyā erzählt uns eine wahrscheinlich sagenhafte Geschichte über die Versuche Ḥādjdji Bektash's, zur Zeit Ertoghul's die Stadt den Ungläubigen zu entreissen.

Bis zum XIX. Jahrh. war Tokat ein *Ḳazū* im *Sandjak* Siwās, das zum *Eyālet* Siwās gehörte. Die Gesetzgebung von 1864 machte es zur Hauptstadt des *Sandjak*'s Tokat im *Wilāyet* Siwās, während die türkische Republik aus Tokat die Hauptstadt eines *Wilāyet*'s mit 6 *Ḳazū*'s machte: Tokat, Zile, Arba'a, Niksār, Reshādiye, Artık Owa. Gegen Ende des XIX. Jahrh. hatte es etwa 30 000 Einwohner, von denen 17 500 Muslime waren (Cuinet). Hauptindustrien waren Herstellung von Kupfergeräten

und gelbem Leder; das Rohkupfer kommt von den Bergwerken Keban Ma'den und Arghana Ma'den.

*Litteratur:* Ewliya Celebi, *Siyāhet-nāme*.

V, 54–71; Hadjdj Khahfa, *Ṭihān-nāma*, S. 628; Sāmi, *Kāmus al-ʿAlām*, III, 1691–93; *Turkiya ʿIẓmāʾiyeti Sālnāme*, 1927–28, S. 782–82; C. Ritter, *Erdkunde*, XVIII, 111 ff.; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, I, 703–37; F. Taeschner, *Das anatolische Wegenetz*, Leipzig 1924, I, 212; II, 19.

(J. H. KRAMERS)

**TOKHĀRISTĀN**, auch TOKHĀRISTĀN und TOKHĀRISTĀN geschrieben, Gebiet am oberen Lauf des Āmū-Daryā [s. d.]. Seiner Form nach ist dieses Wort ein von einem Volksnamen gebildeter Landesname (wie Afghānistān, Balōchistān u. a.); doch hat die Frage über Volkstum und Sprache der Tokhārer für die islamische Zeit keine Bedeutung; ausser vielleicht der Bezeichnung von Balkh als *Madīnat Tokhārā* bei Balādhuri. S. 408, finden sich keine Hinweise darauf, dass man in islamischer Zeit über die Tokhārer als Volk irgend etwas gewusst habe, obgleich noch um 630 n. Chr. der chinesische Pilger Hsuan-Čuang (oder Yüan-Čuang) ausser dem Lande Tu-ho-lo am Āmū-Daryā noch ein damals zur Wüste gewordenes Land Tu-ho-lo östlich von Khotan kennt (Hsiouen-Thsang, *Mémoires sur les contrées occidentales*, Übers. St. Julien, I, 23 und II, 247). Das Land Tu-ho-lo am Āmū-Daryā zerfiel damals in 27 kleine Fürstentümer; die Nordgrenze bildete das „Eiserne Tor“, d. h. der Pass Buzgala zwischen den Stromgebieten des Kashka-Daryā und des oberen Āmū-Daryā. Auch in islamischer Zeit umfasste Tokhāristān im weiteren Sinne „alle von Balkh abhängigen Gebirgsländer rechts und links vom oberen Lauf des Āmū-Daryā“. Nach Yāqūt (*Muʿdjam*, III, 518) gab es zwei Tokhāristāne, das obere (*al-ʿulyā*) und das untere (*al-sufā*), doch scheint er von dieser Einteilung keine genaue Vorstellung gehabt zu haben. Das obere Tokhāristān befand sich angeblich östlich von Balkh und westlich (nach der heutigen Kartographie südlich) vom Džaiḥūn (Āmū-Daryā); das untere ebenfalls westlich vom Džaiḥūn, nur weiter nach Osten als das obere. Das obere Tokhāristān wird noch in BGA, VI und VII und bei Ṭabari erwähnt. Nach BGA, VII, 93 (Ibn Ruste) befand sich das obere Tokhāristān, wie es nach den Höhenverhältnissen zu erwarten war, nördlich vom Āmū-Daryā; S. 292, 8 werden zum oberen Tokhāristān die hoch gelegenen Gebiete an beiden Ufern des oberen Āmū-Daryā, sowohl Badakhshān wie Shughnān gerechnet. In BGA, VI, 34 wird dagegen, wie bei Yāqūt, angenommen, dass das obere Tokhāristān östlich von Balkh und südlich vom Āmū-Daryā gelegen sei. Bei Ṭabari (II, 1589 und 1612) kommt der Ausdruck „das obere Tokhāristān“ zweimal vor, ohne dass die Lage dieses Landesteiles genauer bezeichnet würde. An einer anderen Stelle (II, 1180) wird gesagt, dass sich die Länder Shūmān und Akharūn (nördlich vom Āmū-Daryā, am oberen Kāfir-nihān) in Tokhāristān befanden, ohne dass Prädikat *al-ʿulyā*. Von Yaʿqūbi (BGA, VII, 289 und 290) wird der Bezirk der Stadt Bāmiyān [s. d.] das „erste“ (*al-ʿulā*) oder das „nächste“ (*al-dunyā*) Tokhāristān genannt; Bāmiyān war „das erste der Gebiete (*Mamālik*) im nächsten, westlichen Tokhāristān“. Von Ibn Khurdādhbeh wird eine grosse Ausdehnung des Gebietes von Tokhāristān sowohl nach Nordwesten, mit Einschluss von Zamm, dem heutigen Keke (B

G A, VI, 36), wie nach Süden angenommen, wo als Grenzländer (*Ṭughūr*) von Tokhāristān Zābulistān (S. 35) und Kābul (S. 37) angeführt werden. Die Grenzen von Tokhāristān im engeren Sinne werden am genauesten bei Iṣṭakhri (BGA, I, 270 f.) angegeben; es war das Land östlich von Balkh, westlich von Badakhshān, südlich vom Āmū-Daryā und nördlich vom Hauptkamme des Hindūkush; die wichtigsten Städte waren ausser der Hauptstadt Ṭāleḳān oder Ṭāyeḳān Warwāliz und Andarāba.

In der Geschichte der Sāsāniden bei Ṭabari treten während der Kämpfe um den persischen Thron nach dem Tode des Königs Yazdegerd II. (438) zum ersten Mal die Hāitāl (plur. Hayātila) auf; kurz vorher hatten sie Tokhāristān erobert (Ṭabari, I, 873, 4; Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, S. 119); von wem, wird nicht gesagt. Während der Kämpfe der Araber mit den einheimischen Fürsten, den letzten Sāsāniden und den Türken um den Besitz von Tokhāristān wird als König (*Malik*) von Tokhāristān ein Djabghū (*Djabghūya*, Ṭabari, II, 1206) genannt; es war ein Fürst des türkischen Volkes der Kharlukh (Karluk); die Ausdrücke *Djabghūya al-Tokhari* (II, 1604 und 1612) und *Djabghūya al-Kharlukhi* (1612) werden von Ṭabari promiscue gebraucht, obgleich an einer Stelle (1591) zwischen Tokhāristān und dem Lande (*Arḍ*) des Djabghūya ein Unterschied gemacht wird. Kurz vor 740 n. Chr. wurden diese Kämpfe endgültig zugunsten der Araber entschieden. Später erscheint Tokhāristān als Teil des Reiches der Ghōriden [s. d.], nämlich des Zweiges derselben, welcher in Bāmiyān residierte. Seit dem VII. (XIII.) Jahrh. scheint der Landesname Tokhāristān ausser Gebrauch gekommen zu sein.

*Litteratur:* G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 426 f.; J. Marquart, *Erānsahr*, Berlin 1901, S. 199 ff. und Index; W. Barthold, *Turkestan* (GMS, N. S., V), London 1928, S. 66 ff. und Index. (W. BARTHOLD)

**TOKTAMİŞH**, auch TOKHTAMİSH (so beständig in den russischen Annalen) geschrieben, Khān der Goldenen Horde. Die von E. G. Browne (*Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920, S. 583, wohl auf Grund der daselbst S. 328 angeführten Verse) als korrekt bezeichnete Lesung Toktāmish wird durch die Schreibung vieler Handschriften (und der uighurischen Münzen und Dokumente) widerlegt; so schreibt auch Ibn ʿArabshāh (ägypt. Ausgabe, S. 14 und öfter) beständig Toktāmish-Khān. Die Nachrichten über seine Herkunft sind verschieden. Sicher ist (obgleich in Handschriften häufig verunstaltet) der Name seines Vaters Tuli-Khodja, welcher nach der bei E. de Zambaur (*Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hannover 1927, Genealogie S) nach Lane-Poole und anderen angeführten Genealogie ein Bruder des Khān Urus und ein Nachkomme von Orda, dem ältesten Sohne von Djūci war, dagegen nach Abu 'l-Ghāzi (ed. Desmaisons, S. 178) von einem anderen Sohne Djūci's, Tukai-Timūr-Khān, abstammte. Genaueres über Tuli-Khodja und die ersten Schicksale seines Sohnes erfahren wir nur aus dem von Rieu (*Catalogue of Pers. Man.*, S. 1062 ff.) beschriebenen, für Timūr's Enkel Mirzā Iskandar verfassten anonymen Werke, welches ausser der Handschrift des Britischen Museums noch in der Handschrift des Asiat. Museums in Leningrad erhalten ist [s.



oben den Schluss des Artikels LUR-I BUZURG]. Nach dieser Quelle (Hdschr. des As. Mus., F. 242<sup>b</sup>) war er Statthalter (*Hakim*) von Mangishlak [s. d.] gewesen und auf Befehl des Khān Urus hingewiesen worden; sein Sohn Toqtamish hatte sich ein- oder zweimal auf die Flucht begeben und war wieder zurückgekehrt; da er noch unmündig war, war ihm verziehen worden. Im Drachenjahr 1376 begab er sich zu Timūr und wurde von demselben in Samarqand aufgenommen; nach 'Abd al-Razzāk Samarqandī (s. d.; Handschrift der Univ. Leningrad, F. 70<sup>b</sup>) war er kurz vorher von Khān Beg-Pulad geschlagen worden. Von Timūr wurden Toqtamish die Städte Otrār, Šabrān und Sighnāk überlassen; dort wurde er von Kutlugh-Bughā, einem Sohne Urus-Khān's, angegriffen; Kutlugh-Bughā fiel in der Schlacht; trotzdem wurde Toqtamish geschlagen und musste zu Timūr zurückkehren. Von Timūr erhielt er Beistand und kehrte nach Šabrān zurück, wurde aber bald von einem anderen Sohne Urus-Khān's, Tokhta-Kiyā, geschlagen und musste wieder zu Timūr fliehen. Jetzt unternahm Timūr selbst, nach dem *Zafar-Nāme* (ind. Ausgabe, I, 278) Ende desselben Drachenjahres, also Anfang 1377, einen Feldzug gegen den Khān mit Toqtamish; der Feind wurde geschlagen, Urus-Khān starb bald darauf; ihm folgten seine Söhne, zuerst Tokhta-Kiyā, dann Timūr-Malik. Timūr kehrte im Anfang des Schlangenhjahres (1377) in seine Hauptstadt zurück; Toqtamish wurde darauf von Timūr-Malik geschlagen, doch auf Wunsch Timūr's in Sighnāk zum Khān ausgerufen (*a. a. O.*, S. 284). Im Winter (wohl 1377–78) wurde Timūr benachrichtigt, dass Timūr-Malik sich beständig betrinke und dadurch jedes Ansehen eingebüsst habe; diese Nachricht wurde Toqtamish mitgeteilt, der noch in demselben Winter durch einen raschen Feldzug der Herrschaft Timūr-Malik's ein Ende machte, im folgenden Frühling (1378) von Sighnāk aus die Eroberung des westlichen Teiles der Goldenen Horde unternahm und glücklich ausführte (*a. a. O.*, S. 290). Die Zeit dieser Erfolge lässt sich nach den russischen Annalen genauer feststellen. Am 8. September 1380 wurde der tatsächliche Beherrscher der Goldenen Horde, Mamai (im *Zafar-Nāme* Mamāk), von den Russen bei Kulikowo am Don besiegt, darauf von Toqtamish in der Nähe des Azowschen Meeres geschlagen; noch im demselben Jahre wurden die Russen von dem Siege des neuen Khān benachrichtigt. Als im Jahre 1381 die von Toqtamish geforderte Unterwerfung von den Russen verweigert wurde, wurde Russland im folgenden Jahre (1382) von Toqtamish blutig heimgesucht, am 26. August die Stadt Moskau völlig zerstört und ausgeraubt und dadurch die tatarische Herrschaft über Russland noch auf ein Jahrhundert befestigt.

Nach dem „Anonymus von Iskandar“ (Handschrift des Asiat. Museums, F. 243<sup>a</sup>) war Toqtamish ein tatkräftiger und gerechter Herrscher (auch soll er schön von Gestalt gewesen sein); doch wegen seines an Timūr bewiesenen Undanks blieben seine guten Eigenschaften ohne Folgen. Als Timūr's Feind tritt er schon in den nächsten Jahren nach der Befestigung seiner Herrschaft auf; in dem von Timūr im Jahre 781 (1379) unterworfenen Khwārizm sind schon im Jahre 785 (1383) Münzen mit dem Namen Toqtamish's geprägt worden. Von Timūr ist, soweit bekannt, damals weder gegen Khwārizm noch gegen Toqtamish etwas unter-

nommen worden; im *Zafar-Nāme* (I, 410 ff.) wird als erste feindselige Handlung Toqtamish's gegen Timūr sein Zug durch Derbend nach Ādharbāidjān im Jahre 789 (Hasenjahr, 1387) betrachtet. Toqtamish hatte schon im Winter 1385/86 ein Heer nach Tabriz [s. d.] geschickt (*Zafar-Nāme*, I, 392), doch war damals Timūr dahin noch nicht gekommen, so dass seine Ansprüche durch das Unternehmen des Khān nicht unmittelbar berührt wurden; Tabriz war damals auf schreckliche Weise verheert worden; das Morden und Plündern dauerte 8 Tage (so der Zeitgenosse Zain al-Dīn Kāzwīnī, der Sohn des Historikers Ḥamd Allāh Kāzwīnī). Auch jetzt bewies Timūr seinem Gegner gegenüber eine grosse Mässigkeit; aus seinen Winterquartieren in Kārābāgh schickte er dem Feinde eine Heeresabteilung unter seinem Sohne Mirānshāh entgegen; nach dem Siege dieser Heeresabteilung wurden die Gefangenen freigelassen; Toqtamish erhielt von Timūr nur Vorwürfe und Ermahnungen.

Gegen Ende desselben Jahres (1387), als Timūr sich noch in Persien befand, liess Toqtamish durch seine Heere die Kernländer von Timūr's Reich angreifen. Die Heere der Goldenen Horde waren diesmal überall siegreich und drangen bis zum Āmū-Daryā vor; Bukhārā wurde belagert, die Umgebung verheert (*Zafar-Nāme*, I, 443). Timūr musste eilig zurückkehren und verliess Persien gegen Ende Muḥarram 790 (Anfang Februar 1388). Erst im Jahre 1391 unternahm Timūr seinen Rachezug gegen das Reich der Goldenen Horde; im Anfang dieses Feldzuges traf eine Gesandtschaft von Toqtamish ein, was auf die Ereignisse natürlich keinen Einfluss haben konnte. Montag, den 15. Rādjab 793 (19. Juni 1391) wurde Toqtamish bei Kūnduzā geschlagen; Timūr drang bis an die Wolga vor, kehrte aber darauf in sein Reich zurück, ohne sich das Reich der Goldenen Horde unterworfen zu haben. Toqtamish musste auf kurze Zeit seinen Thron verlassen, kehrte aber bald wieder zurück. Wir besitzen einen Erlass von ihm an den polnischen König Yagello aus Tana (Azow) vom 8. Rādjab 795 (20. Mai 1393), in welchem die Ereignisse vom Standpunkte des Khān erzählt werden. Timūr sei von den Feinden des Khān herbeigerufen worden; der Khān habe erst spät davon erfahren; im Beginn des Kampfes hätten dieselben Verschworenen den Khān verlassen; dadurch sei das Reich in Verwirrung geraten. Jetzt sei wieder alles in Ordnung; Yagello solle den schuldigen Tribut entrichten; seine Kaufleute könnten frei umherziehen (*Zap.*, III, 3 ff.).

Zwischen Timūr und Toqtamish war jetzt offene Feindschaft. Schon im Jahre 1385 waren Gesandtschaften mit Geschenken von Toqtamish nach Ägypten gekommen (Tiesenhausen, *Sbornik materialov otnosyashchikhsya k istorii Zolotoi Ordī*, Petersburg 1884, S. 427 f.), doch wird bei dieser Gelegenheit nichts über gemeinsame militärische Unternehmungen gesagt; dagegen hatten die Gesandtschaften der Jahre 1394 und 1395 den ausgesprochenen Zweck, ein Bündnis zwischen Ägypten und dem Reich der Goldenen Horde gegen Timūr zu verabreden (*a. a. O.*, S. 428, 445 und 450). Es war die Zeit des sogenannten „fünfjährigen“ (1392–1396) Feldzuges Timūr's nach Westen. Bereits im Jahre 1393 hatte Timūr aus Baghdād eine Gesandtschaft nach Ägypten geschickt (*Zafar-Nāme*, I, 642 f.); auf Befehl des Sultān Barkūk [s. d.] wurde der Gesandte in der Grenzstadt Raḥba am Euphrat ermordet (*a. a. O.*, II, 275). Im Jahre 1394

wollte Timūr nach Syrien ziehen, gab aber seine Absicht auf und ging statt dessen nach dem nördlichen Mesopotamien (Anonymus von Iskandar, Handschrift des Asiat. Museums, Fol. 291<sup>b</sup>); nach einer ägyptischen Quelle (Ibn Ḥadjar al-ʿAskalānī bei Tiesenhausen, *a. a. O.*, S. 450) soll der Grund dafür die Nachricht über einen Einfall Toktamīsh's in das Gebiet des Timūr gewesen sein. Adharbāidjān mit den Ländern nördlich davon bis Derbend stand seit 1392 unter der Herrschaft von Timūr's Sohn Mirānshāh [s. TABRİZ]; früher waren besonders Derbend und Shirwān von Toktamīsh beansprucht und dort von 790 (1388) bis 792 (1390) Münzen mit seinem Namen geprägt worden; doch wird in den folgenden Jahren nichts über eine von dort drohende Gefahr berichtet. Timūr wurde längere Zeit durch Kämpfe in Armenien und Georgien aufgehalten. Erst gegen Ende des Jahres 1394 erhielt Timūr in Shākī aus Shirwān die Nachricht über den Einfall einer Heeresabteilung der Goldenen Horde; dieser Einfall wurde mit leichter Mühe zurückgeschlagen, worauf Timūr in Maḥmūdābād Winterquartiere bezog (*Zafar-Nāme*, I, 732 f.). Von dort aus wurde im Frühjahr 1395 der Hauptfeldzug Timūr's gegen Toktamīsh unternommen. Vor Beginn des Feldzuges wurde Shams al-Dīn Almalighī als Gesandter zu Toktamīsh geschickt; die Antwort wurde am Samur (südlich von Derbend) erwartet; als sie nicht befriedigend ausfiel, wurde der Feldzug fortgesetzt. Entscheidend war die Schlacht am Terek Mittwoch, den 23. Djumādā II, 797 = 14. April 1395 (*Zafar-Nāme*, I, 745 ff.). Toktamīsh musste wieder auf einige Zeit vom Schauplatz verschwinden; Timūr ist nicht, wie im *Zafar-Nāme* (I, 761) gesagt wird, bis Moskau, sondern nur bis Yelee gekommen, von wo er nach russischen Nachrichten am 26. August 1395 den Rückzug antrat. Bald darauf wurde Azāk (Azow), im Winter noch Hādjdji Tarkhān (Astrakhān) und Sarāy [s. d.] blutig heimgesucht; im Frühjahr 798 (1396) kehrte Timūr über Derbend nach Adharbāidjān zurück, auch diesmal ohne seine Herrschaft oder die Herrschaft eines seiner Schützlinge im Reiche der Goldenen Horde befestigt zu haben. Toktamīsh konnte noch einmal auf seinen Thron zurückkehren; nach Ibn Ḥadjar al-ʿAskalānī hat er im Jahre 799 (Oktober 1396—September 1397) gegen die „genuesischen Franken“ gekämpft (Tiesenhausen, *a. a. O.*, S. 451). Am 3. Dhu 'l-Hidjdja 800 (17. August 1398) empfing Timūr eine Gesandtschaft des Gegners und Nachfolgers von Toktamīsh, Timūr-Kutlugh, des Sohnes von Timūr-Malik (*Zafar-Nāme*, II, 33; das Datum in der Urquelle, *Tekst po istorii Sredney Azii*, Petersburg 1915, S. 54). Toktamīsh flüchtete zu Witowt, dem Fürsten von Litauen, welcher sich seiner annahm, doch am 12. August 1399 an der Worksa von den Tataren geschlagen wurde. Seitdem führte Toktamīsh das Leben eines Abenteurers. Kurz vor seinem Tode erhielt Timūr in Otrār, wohin er am Mittwoch, den 12. Radjab (14. Januar) 1405 gekommen war, eine Gesandtschaft von Toktamīsh mit der Versicherung seiner Reue und der Bitte um Verzeihung. Timūr versprach, nach seiner Rückkehr vom Feldzug nach China wieder in das Reich der Goldenen Horde zu kommen und Toktamīsh seinen Thron zurückzugeben (*Zafar-Nāme*, II, 646 ff.). Nach russischen Quellen ist Toktamīsh im Jahre 1406 bei Tümen in Sibirien im Kampfe gegen eine Heeresabteilung des Khān Shādī (802–810 = 1399/1400–1407/8) gefallen; nach dem

Anonymus von Iskandar (Handschrift des Asiat. Museums, Fol. 243<sup>b</sup>) starb er eines natürlichen Todes.

*Litteratur:* im Texte selbst angegeben.

Die früheren Bearbeitungen (besonders Hammer-Purgstall, *Geschichte der Goldenen Horde*, und Howorth, *History of the Mongols*, Part II) entsprechen nicht mehr dem heutigen Stand der Quellenkunde. (W. BARTHOLD)

**TOLEDO**, ar. TULAITULA, Stadt in Spanien, mitten auf der Iberischen Halbinsel, 91 km SSW. von Madrid. Auf einem Granithügel 568 m über dem Meeresspiegel erbaut und auf drei Seiten von einer Windung des Tajo eingeschlossen, der sein Bett auf dem Grunde eines tiefen Spaltes eingegraben hat, beherrscht sie an ihren unmittelbaren Zugängen eine fruchtbare Vega, die sich nach NO. und nach NW. am Flusse entlang erstreckt, und weiterhin die kahle Fläche des kastilianischen Plateaus. Toledo zählt heute nur etwa 25 000 Einwohner; sie ist der Hauptplatz der gleichnamigen Provinz und der Sitz des Erzbischof-Primas von Spanien. Die alte Hauptstadt der Könige von Kastilien ist heute nur noch eine kleine zurückgegangene Stadt, die jedoch ein ganz besonderes und reizvolles Aussehen in einer Lage von unvergleichlicher Herrlichkeit bewahrt hat.

Alle arabischen Geographen der Halbinsel widmen Toledo mehr oder weniger lange Ausführungen. Idrisi verlegt sie in den *Iklim* von al-Shārāt (= las Sierras); zu seiner Zeit war sie der islamischen Herrschaft bereits entrissen; er preist ihre strategische Lage, ihre Wälle und ihre Gärten, die von Kanälen durchschnitten sind, aus denen das Wasser zur Bewässerung durch Paternosterwerke gehoben wird. Abu 'l-Fidā' lobt ebenfalls die Schönheit dieser Obstgärten, in denen Granatapfelbäume mit riesenhaften Blüten zu sehen waren. Nach Yāqūt konnte das Getreide aus der Ebene von Toledo 70 Jahre lang aufbewahrt werden, ohne dass es sich veränderte; und ihr Safran war von besonderer Güte.

Titus Livius (*Hist.*, XXXVII, 7) nennt zum ersten Mal die iberische Stadt *Toletum*, die im Jahre 193 v. Chr. nicht ohne Schwierigkeiten durch den Prokonsul M. Fulvius genommen wurde. Sie stand unter römischer Herrschaft weiterhin in Blüte und stieg bald nach Einführung des Christentums in Spanien zu grosser religiöser Bedeutung empor. Schon im Jahre 400 trat dort ein erstes Konzil von 19 Bischöfen zusammen. Toledo wurde 418 von den Westgoten erobert und wurde im VI. Jahrh. die Hauptstadt ihres Königreiches auf der Halbinsel. 567 errichtete dort der König Athanagild seine Residenz, und als König Rekkared 587 zum Christentum übertrat, wurde die westgotische Hauptstadt auch noch die religiöse Metropole Iberiens. Die katholische Geistlichkeit begann sich in die politische Führung des Landes einzumischen und auf zahlreichen Konzilien ihre Tatkraft an den Tag zu legen.

In Toledo spielt die sagenhafte Episode von König Roderich und Florinde, der Tochter des Grafen Julia von Ceuta, und die Stelle am Ufer des Tajo wird noch heute in der Stadt gezeigt, wo sie badete, als der Westgotenfürst sie bemerkte und sich in sie verliebte (*Baños de la Cava*). Der Eroberer Tāriḳ b. Ziyād bemächtigte sich Toledos im Jahre 92 (714). Er fand es fast verlassen; nur einige Juden waren geblieben; Tāriḳ stellte sie in sein Heer ein, zu dem bald in Toledo der Heeresteil stiess, den er zur Einnahme



Granadas und Murcias abgesandt hatte. Auch das Zusammentreffen von Tārik und Mūsā b. Nušair wird von den islamischen Chronisten nach Toledo verlegt. Der Araberführer blieb dort nur kurze Zeit und rückte weiter nach dem Norden der Halbinsel vor. Er zog zuerst gegen Saragossa und nahm es ein.

Die arabischen Schriftsteller, die die Geschichte oder die Geographie von al-Andalus behandeln, stützen sich ganz auf die rein legendären Erzählungen, die in den ersten Jahrhunderten der Hidra über die märchenhaften Reichtümer kursierten, welche die islamischen Eroberer bei der Eroberung Toledos vorfanden. Die bekannteste Geschichte ist die von dem „geschlossenen Hause in Toledo“; die Quellen, die sie bringen, sind von René Basset untersucht worden (s. u. *Litteratur*).

Der Name Toledo kehrt häufig bei den Annalisten des islamischen Spaniens zur Zeit der Gouverneure und seit Errichtung des omaiyadischen Emirats von Cordova wieder. Nach ihren Berichten, die durch die christlichen Chronisten bestätigt werden, wurde die Stadt sehr schnell ein Herd der Agitation und ein fast ständiges Aufruhrzentrum gegen die Zentralregierung. Es ist sicher, dass trotz der islamischen Herrschaft der grösste Teil der Bevölkerung Toledos sich von der katholischen Religion nicht abwandte und mozarabisch blieb; nur mit äusserstem Widerstreben nahm sie die Vormundschaft der Sieger an, obwohl diese grosse Toleranz bewiesen. Aber die Bevölkerung liess keine Gelegenheit vorübergehen, wo sie nicht versucht hätte, das Joch abzuschütteln; wenn es die Lage gestattete, rief sie die stets unruhigen berberischen Elemente zu Hilfe, welche die Gouverneure von Spanien oder ihre omaiyadischen Nachfolger nicht immer zur Vernunft bringen konnten. Gerade in Toledo fand die grosse Berberrevolte des Jahres 122 (740) die meisten Anhänger, und an den Ufern des Wādī Salīṭ (Guazaleta) in der Nähe der Stadt wurden die Rebellen durch aus Cordova herbeigezogene Truppen vernichtet. Ein wenig später suchte noch Yūsuf al-Fihri, als er seiner Herrschaft durch ‘Abd al-Rahmān I. al-Dākhil verlustig ging, in Toledo Zuflucht, bevor er im Jahre 142 (759) in der Nähe der Stadt erschlagen wurde.

Von der Regierung des ersten omaiyadischen Emirs an bis zur Herrschaft ‘Abd al-Rahmān’s III. al-Nāṣir hat Toledo allen Herrschern Sorgen und häufig schwere Unruhen bereitet. 147 (764) erhob sich dort Hishām b. ‘Udhra, und ‘Abd al-Rahmān I. musste seine beiden Generäle Badr und Tammām b. Alkama entsenden, um die Stadt zu belagern. Beim Regierungsantritt Hishām’s I. (172 = 788) liess sich sein Bruder und Rivale Sulaimān in Toledo zum Herrscher ausrufen, und der Emir musste im folgenden Jahre zur Einschliessung Toledos schreiten, zog sich jedoch nach mehr als zweimonatiger erfolgloser Belagerung zurück. 181 (797) kurz nach der Thronbesteigung al-Hakam’s I. flammte in Toledo eine neue Revolte auf, angestiftet von einem gewissen ‘Ubaida b. Humaid. Jedoch der Omaiyadenfürst zögerte nicht, die Toledaner für ihre gewohnheitsmässige Widersetzlichkeit schwer büssen zu lassen. Ihr aufrührerischer Geist wurde damals durch die Verse eines ihrer Mitbürger geschürt, nämlich des Dichters Ghirbib, der sich bei ihnen einer sehr grossen Beliebtheit erfreute. Bei dessen Tod ernannte al-Hakam zum Gouverneur von Toledo einen aus Huesca gebürtigen Renegaten (*Muwallad*) namens ‘Amrūs. In

Übereinstimmung mit dem Emir von Cordova legte dieser den führenden Persönlichkeiten der Stadt, nachdem er sich ihr Vertrauen erschlichen hatte, eine Falle, in welcher sie alle den Tod fanden. Dies war der berühmte Tag der Grube (*Wak‘at al-Hufra*) (191 = 807). Aber diese brutale Unterdrückung hinderte Toledo nicht daran, sich noch nicht zehn Jahre später wieder zu erheben. 199 (814/5) zog der Emir al-Hakam selbst gegen Toledo, wusste unter einem Vorwande in die Stadt einzudringen und steckte den gesamten hochgelegenen Teil der Stadt in Brand. 214 (829) war Toledo wieder der Ausgangspunkt eines Aufstandes, der von einem *Muwallad* namens Hashim al-Darrāb (der Schmied) angezettelt war; seine Unterdrückung nahm zwei Jahre in Anspruch. Unter der Regierung ‘Abd al-Rahmān’s II. wurde eine Expedition unter dem Befehl des Prinzen Omaiya gegen Toledo gesandt (219 = 834). Im folgenden Jahre liess der Emir von Cordova die Stadt belagern und nach mehrmonatiger Umzinglung wurde sie im Radsjab 222 (Juni 837) im Sturm genommen. Toledo blieb darauf unter der Herrschaft der Omaiyaden, denen es bis 238 (852) Geiseln stellte, aber in diesem Jahre, bei der Thronbesteigung des Emirs Muḥammed b. ‘Abd al-Rahmān b. al-Hakam, flammte der Aufstand von neuem auf. Die Intoleranz dieses Fürsten hatte die Toledaner erbittert; sie scharten sich um einen der Ihrigen namens Sindola, setzten ihren arabischen Gouverneur ab und erklärten sich frei von der omaiyadischen Herrschaft. Sie verjagten nicht nur die Vertreter der Regierung von Cordova aus der Stadt, sondern organisierten auch eine Armee, die im Shawwāl 239 (Mai 854) die Truppen des Emirs Muḥammed bei Andujar vernichtete. Um gegen die Expedition, die von Cordova aus gegen sie gerichtet werden sollte, Widerstand leisten zu können, verbündeten sie sich mit dem König von Leon, Ordoño I., der ihnen ein Heer unter dem Befehl Gatons, des Grafen von Bierzo, sandte. Aber die Schlacht lief für die Toledaner unglücklich aus, die 20 000 Mann verloren. Im Jahre 244 (858) brachte Muḥammed, der der Stadt keine Ruhe liess, weil sie immer zu neuen Versuchen bereit war, das Joch abzuschütteln, noch ein Unheil über die Toledaner, indem er ihre Brücke über den Tajo unterminierte: sie stürzte in dem Augenblick ein, als sie voll von Soldaten war. Toledo musste im folgenden Jahre um *Amān* bitten, und Muḥammed setzte einen Gouverneur ein. Von diesem Zeitpunkt bis zur Regierung ‘Abd al-Rahmān’s III. al-Nāṣir erwähnen die arabischen Chronisten Toledo kaum: man weiss nur, dass im Jahre 873 die Toledaner den Abschluss eines Vertrages erreichten, durch den ihre politische Unabhängigkeit beinahe anerkannt wurde, wenn sie sich bereit erklärten, an Cordova Tribut zu zahlen.

Die endgültige Unterwerfung Toledos sollte das Werk des grossen omaiyadischen Herrschers al-Nāṣir sein. Noch wartete er; er wollte zunächst die übrigen Aufstandsherde in seinen Staaten unterdrücken. Nachdem Badajoz unterworfen war, schickte der Khalife im Jahre 318 (930) eine Deputation von Faḳīh’s nach Toledo, um den Einwohnern zu verstehen zu geben, dass ihre Freiheit mit der Autorität der Regierung von Cordova nicht mehr vereinbar sei. Nachdem dieser friedliche Versuch gescheitert war, liess er ohne Zögern die Stadt belagern und kam selbst mit einer be-

deutenden Armee, um die Blockade zu leiten. Er schlug sein Lager auf den Höhen von Charnecas auf und gab seinen unerschütterlichen Plan bekannt, seine Truppen nicht zu entfernen, bevor die Stadt eingenommen wäre. Er liess einige Gebäude und einen Bazar, die sogenannte *Madinat al-Fath* (Stadt des Sieges), der eingeschlossenen Stadt gegenüber errichten. Die Blockade dauerte bis 320 (932), und Toledo musste sich schliesslich ergeben. Die Stadt wurde mit einer starken omaiyadischen Garnison belegt, und ihre Eroberung erregte in ganz Spanien grosses Aufsehen. Von diesem Augenblick an wurde sie der Hauptort der Mittelgrenze (*al-Thughra al-awṣṭiyya*), und der Gouverneursposten von Toledo wurde einer der bedeutendsten militärischen Ämter des omaiyadischen *Diwān*. Die hauptsächlichsten Persönlichkeiten, die auf diesen Posten berufen wurden, waren von dieser Zeit an: Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Ḥudair, der *Ḳā'id* Aḥmed b. Ya'la und unter der Regierung al-Ḥakam's II. der General Ḥalīl b. 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣiri, der Schwiegervater des berühmten *Ḥādīb* al-Manṣūr Ibn Abi 'Amir [s. d.].

Während der Unruhen, die schliesslich mit dem Sturz des *Khalifats* von Cordova endigten, und bei der Aufteilung des Omaiyaden-Reiches in Spanien spielte Toledo politisch nur noch eine nebensächliche Rolle. Es diente mehrere Male als Hauptquartier oder als Zufluchtsort für aufständische Rivalen, aber es hat diese Ereignisse sich anscheinend nicht zunutze gemacht, um zu rebellieren, wie es dies zuvor so oft getan hatte. Es war mehrere Jahre die Operationsbasis des Generals Wādīh und gewährte Muḥammad b. Hishām b. 'Abd al-Djabbār zwischen seinen beiden Regierungszeiten Schutz. Aber kurze Zeit später, als kleine islamische Staaten sich auf der Halbinsel bildeten, wurde es die Hauptstadt des unabhängigen Königreichs der Banū Dhi 'l-Nūn.

Die Banū Dhi 'l-Nūn waren Vornehme berberischer Herkunft, die unter der Regierung al-Manṣūr Ibn Abi 'Amir's gewisse militärische Kommandos erhalten hatten. Sie waren in dem Gebiet von Shantaberiya (Santaver, heutige Provinz Cuenca) ansässig. An sie wandten sich die Toledaner, als sie beim Sturz des *Khalifats* von Cordova sich ein Oberhaupt geben wollten. 'Abd al-Raḥmān Ibn Dhi 'l-Nūn, Herr von Shantaberiya, schickte ihnen seinen Sohn Ismā'il, der das Kommando über die Stadt und über das von ihr abhängige Gebiet übernahm. Um seine Autorität geltend zu machen, wandte er sich an Abū Bakr Ibn al-Ḥadīdī, einen erfahrenen Notablen in Toledo. Nach einigen arabischen Chronisten soll Ismā'il Ibn Dhi 'l-Nūn nicht der erste König von Toledo gewesen sein, vielmehr soll er auf andere Fürsten aus anderen Familien gefolgt sein, nämlich auf Ibn Masarra, Muḥammad b. Ya'ish al-Asadī und seinen Sohn Abū Bakr Ya'ish; auch noch andere Namen werden angegeben: Sa'id b. Shanzir und sein Sohn Aḥmed, 'Abd al-Raḥmān b. منبوه und sein Sohn 'Abd al-Malik. Der neue Fürst von Toledo, dessen Regierungsantritt man gewöhnlich in das Jahr 427 (1035/6) setzt, nahm den ehrenvollen Beinamen (*Laḡab*) al-Zāfir an und blieb nur einige Jahre auf dem Thron (bis zu seinem Tode im Jahre 435 = 1043/4).

Auf ihn folgte sein Sohn Yahyā, der den Titel al-Ma'mūn annahm. Über seine lange Regierungszeit verweisen wir auf den Artikel AL-MA'MUN,

oben III, 243 (wo das Datum des Regierungsantritts 429 in 435 zu berichtigen ist; vgl. Dozy, *Recherches*<sup>3</sup>, I, 238, Anm. 1).

Beim Tode Yahyā al-Ma'mūn's Ende 467 (1075) ging das Königreich Toledo, das sich merklich ausgebreitet hatte, in die Hände seines Enkels Yahyā b. Ismā'il b. Yahyā über, der den *Laḡab* al-Ḳādir annahm. Infolge der grossen Unfähigkeit dieses Fürsten folgte sogleich auf die glänzende und blühende Epoche der langen Regierungszeit al-Ma'mūn's ein mehr und mehr hervortretender Verfall. Von den alten islamischen Verbündeten seines Grossvaters wurde er im Stich gelassen, besonders von dem Fürsten von Sevilla, und er musste Alphons VI., den König von Kastilien und Leon, um ein Bündnis angehen. Dieser bewilligte ihm seinen Schutz, dafür aber forderte er die Zahlung von immer beträchtlicheren Tributen. Um seinen Verpflichtungen nachzukommen, musste al-Ḳādir die Untertanen seines Königreiches mit Steuern belasten, und diese empörten sich schliesslich. Darauf antwortete al-Ḳādir mit strengen Massnahmen und liess mehrere Vornehme der Stadt hinrichten, unter ihnen auch seinen ersten Minister Ibn al-Ḥadīdī. Aber dadurch wurden die Toledaner gegen ihn nur noch verbitterter; er musste seine Hauptstadt verlassen und in Huete Zuflucht suchen. Das Königreich Toledo wurde darauf al-Mutawakkil, dem Aftasiden-Herrscher von Badajoz, angeboten, der im Jahre 472 (1077) davon Besitz nahm. Alphons VI. nahm kurz danach Toledo wieder ein im Namen eines islamischen Verbündeten, aber das war nur eine Finte; am 27. Muḥarram 478 (25. Mai 1085) zog der König von Kastilien infolge eines mit al-Ḳādir abgeschlossenen Vertrages, den dieser notgedrungen hatte unterzeichnen müssen, als Herrscher in Toledo ein; es war dies ein wichtiges Merkmal für das Fortschreiten der „reconquista“. Die Einnahme Toledos erregte grosses Aufsehen bei Christen wie bei Muslimen. Sie war, mehr als jeder andere Umstand, die entscheidende Veranlassung für den Almoravideneinfall des folgenden Jahres in Spanien.

Aber trotz der Erfolge, die zuerst Yūsuf b. Tāshfīn und dann die Almohaden auf der Iberischen Halbinsel davontrugen, gelangte Toledo nicht wieder in die Hände der Muslime. Indessen blieb es ein Jahrhundert lang eines der Hauptziele ihrer Heere. Es wurde zweimal, jedoch erfolglos belagert, einmal beim Tode Alphons' VI., ein anderes Mal im Jahre 592 (1195) von dem Almohaden Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr im Verlauf einer Expedition, welche die Städte Calatrava, Guadalajara und Madrid einige Jahre in die Hände der Muslime brachte und die durch den Sieg bei Alarcos gekennzeichnet wurde. Aber die Schlacht bei las Navas de Tolosa am 16. Juli 1212 sollte den Muslimen schnell alle Hoffnung nehmen, Toledo wieder zu erobern.

Nachdem Toledo wieder christlich geworden war und die kastilischen Könige es wieder zur Hauptstadt ihrer Besitzungen gemacht hatten, wahrte es dennoch lange Zeit ein ausgesprochen islamisches Gepräge. Der Islām wurde weiterhin von einer gewissen Anzahl von Gläubigen dort ausgeübt. Während es unter dem Islām eine mozarabische Stadt gewesen war, war es nach seiner Rückkehr zum Christentum ziemlich lange eine maurische Stadt.

In Toledo sind aus der langen Zeit der islamischen Besetzung nicht viele Spuren übriggeblieben. Höch-



stens kann man die Überreste der kleinen Moschee Bib Mardöm (Cristo de la Luz), gewisse Teile des Palastes las Tornerías und des alten Tores Visagra auf die Epoche der *Mulūk al-Taṭawāʿif* zurückführen. Hingegen finden sich in der *Vega* nahe bei der Stadt ziemlich viele Grabinschriften toledanischer Muslime, die grösstenteils in die Säulenschäfte eingemeisselt sind.

Trotz ihrer Lage als Grenzstadt mit einem grossen Prozentsatz christianisierender Bevölkerungselemente galt Toledo, besonders gegen Ende des Omayyaden-Khalifats und unter der Regierung al-Ma'mūn's, als eine der geistigen Metropolen des islamischen Spaniens. Eine grosse Anzahl von Aufzeichnungen der andalusischen biographischen Werke sind tatsächlich Gelehrten oder Juristen toledanischer Herkunft gewidmet.

*Litteratur:* Die arabischen Geographen in *BGA* (Indices); Idrīsī, *Ṣifat al-Andalus*, Text, S. 173, 175, 187; Übers., S. 207, 211, 227; Abu 'l-Fida', *Takwīm al-Buldan*, Text, S. 176; Übers., S. 255; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldan*, III, 545-46; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ilmīyārī, *al-Kawā'id al-mi'ār fi 'Adjā'ib al-Akḫār*, Spanien, N<sup>o</sup>. 80; alle arabischen Historiker des islamischen Spaniens (*Akhbār maṭmū'a*, Ibn al-Kūṭīya, Ibn Ḥaiyān, Ibn Bassām, Ibn 'Idhārī, 'Abd al-Wāhid al-Marrākushī, Maḥḥārī, Ibn al-Athīr, Nuwairī, Ibn Khaldūn, *passim*); R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Index; A. Prieto Vives, *Los reyes de taifas*, Madrid 1926, S. 52 ff.; R. Menendez Pidal, *La España del Cid*, Madrid 1929, I, *passim*; R. Basset, *La maison fermée de Tolède*, in *Bull. Soc. géogr. Orian*, 1898, S. 42—58; F. Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Index; E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (im Druck).

Monographien über Toledo: J. Amador de los Ríos, *Toledo pintoresca*, Madrid 1845; S. Ramón Parro, *Toledo en la mano*, Toledo 1857; A. Martín Gamero, *Historia de la ciudad de Toledo, sus claros varones y monumentos*, Toledo 1862; de Palazuelos (*alias* J. López de Ayala), *Toledo, guía artístico-práctica*, Toledo 1890; R. Amador de los Ríos, *Toledo (Monumentos arquitectónicos de España)*, Madrid 1905; A. F. Calvert, *Toledo*, London 1907; A. L. Mayer, *Toledo*, Leipzig 1910; E. Lambert, *Tolède (Les villes d'art célèbres)*, Paris 1925.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TOPAL 'OTHMĀN PASHA**, osmanischer Grosswezir. Topal, d. i. der hinkende 'Othmān Pasha kam um 1104 (1692) auf Morea zur Welt, gelangte aber frühzeitig in den Palastdienst nach Stambul, wo er verschiedene Stellungen bekleidete, bis er, kaum 24 Jahre alt, zum Beylerbeyi vorrückte, bald darauf Ser'asker auf Morea und schliesslich Wezir mit zwei Rossschweiften (*Tugh*, s. d.) wurde. Er versah dann wiederholt Statthalterschaften, so zweimal in Bosnien, Naupaktos, Widin, ging als Oberbefehlshaber nach Persien, bis er dann schliesslich anstelle des verungnadeten Dāmād Ibrāhīm Pasha am 19. Rebī' I 1344 (21. Sept. 1731) das Grosswezirat erhielt. In dieser Stellung verblieb er jedoch nur ein halbes Jahr. Am 15. Ramaḍān 1344 (12. März 1732) ward er abgesetzt und als Statthalter nach Trapezunt geschickt. Er war dann abwechselnd Wālī von Erzerum und Tiflis, bis man ihm den Oberbefehl über das osmanische Heer im Kampfe gegen Nādir Kūllī Khān [s. d.] von Persien übertrug. In der

Schlacht am 19. Juli 1733 am Tigris blieb er Sieger über die Perser, die er in die Flucht schlug und aus Baghdād vertrieb. Aber drei Monate später, am 26. Okt. 1733, erlitt er in einer neuerlichen Schlacht in der Ebene von Lailan (s.-ö. Kirkuk) eine empfindliche Niederlage. Er selbst blieb auf dem Kampfplatz. Sein Leichnam wurde auf Befehl Nādir Kūllī Khān's nach Baghdād gebracht und dort beigesetzt. Topal 'Othmān Pasha wird als rohe, aber gläubische, aber tatkräftige Persönlichkeit geschildert. Die beste Darstellung rührt von seinem französischen Leibarzt Sieur Jean Nicodème (in einem Brief an den Marquis de Villeneuve vom 10. VIII. 1733, abgedruckt bei J. v. Hammer, *GOR*, VII, 599 ff.) sowie von dem Engländer Jonas Hanway in dessen Werke *Historical Account of British Trade over the Caspian* (London 1753, II. Band, 12. Abschnitt, der nur von Topal 'Othmān Pasha handelt). Eine Beschreibung der Kämpfe Topal 'Othmān Pasha's mit Nādir Kūllī Khān enthalten die von einem Christen verfassten *Ghazewāt-i Topal 'Othmān Pasha*; vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 289, Anm. 1, N<sup>o</sup>. VI. — Sohne des Topal 'Othmān Pasha waren Rātīb Aḥmed Pasha sowie der Beylerbeyi Arslān Bey (s. J. v. Hammer, *GOR*, VIII, 394); Enkel waren u. a. Yūsuf Pasha und Mūsā Pasha, und ein späterer Nachkomme ist der osmanische Schriftsteller und Dichter Nāmīk Kemāl Bey [s. d.].

*Litteratur:* Şubhī, *Tārīkh* (Stambul 1198), *passim*; Meḥammed Sa'īd, *Ḥaṭṭ-i Ḥadīkat al-Wuzarā'*, S. 40 ff.; Meḥammed Thūreyyā, *Sidjill-i 'othmānī*, III, 428 (nach Meḥ. Sa'īd); J. v. Hammer, *GOR*, VII, 402 und bes. 430 ff.; *Relation des deux révolutions arrivées à Constantinople en 1730 et 1731* (Haag 1737), S. 145—52; St. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Irāq* (Oxford 1925), S. 138, 140 ff. (F. BABINGER)

**TOPAL 'OTHMĀN PASHA**, osmanischer Statthalter von Bosnien, Sherif, meistens aber, weil er infolge einer Schusswunde hinkte, Topal 'Othmān Pasha geheissen, stammt aus der Gegend von Smyrna, wo er als Sohn eines Bauern namens Ḥādījī Sherif Agha 1219 (beg. 12. Apr. 1804) zur Welt kam. Er schlug zunächst die Marinelaufbahn ein, übergab 1839 als Kontreadmiral zusammen mit dem Kapudan Pasha [s. d.] Aḥmed Fewrī Pasha auf die Kunde vom Grosswezir Khosrew Pasha die in den Dardanellen liegende osmanische Flotte an Muḥammed 'Alī Pasha von Ägypten. Er verblieb als Flüchtling einige Jahre nach dem Friedensschluss in Ägypten, wo er sich der vizeköniglichen Gunst erfreute. Nach Begnadigung der Überläufer kehrte er 1258 (beg. 12. Febr. 1842) nach Stambul zurück und trat in den Zivildienst über. Zunächst wurde er Kā'im-makām [s. d.] von Izmid, hernach *Muteşarrif* [s. d.] von Karasī [s. d.], im Dhū 'l-Ḳa'da 1265 (Sept. 1849) von Bigha [s. d.], 1271 (beg. 24. Sept. 1854) von Zypern. 1273 (beg. 1. Sept. 1856) ging er als Befehlshaber (*Muḥāfiẓ*) nach Belgrad, von wo er am 11. Radjab 1277 (23. Jan. 1861) als Statthalter (*Wālī*) von Bosnien und der Herzegovina nach Sarajevo [s. d.] übersiedelte. Seine Verwaltungstätigkeit darf als eine Glanzzeit in der Geschichte Bosniens unter der Osmanenherrschaft bezeichnet werden. Volle neun Jahre lang, was vor und nach ihm nur einem, nämlich Khosrew Pasha [s. d.] beschieden war, bekleidete er diesen Posten. Sein Hauptstreben zielte dahin,

die übermächtigen einheimischen Beg's ihres Einflusses zu entkleiden und dadurch die Macht der osmanischen Regierung zu stärken. Er setzte einfach bosnische Vornehme in öffentliche Ämter ein, wodurch sie ihres altererbten Ansehens und ihres Einflusses in kurzem bei der Bevölkerung verlustig gingen. Er hob ferner das Bürgertum, vor allem das Handwerk und das Kleingewerbe, indem er diese Stände dem Adel entgegengestellte. Als Schutzherr des geringen Volkes erfreute er sich bald ungeheurer Beliebtheit, sodass noch heutzutage die „schöne Zeit ‘Othmân Pashas“ in Bosnien fast sprichwörtlich ist. Besonderes Augenmerk richtete er auf die Erziehung der Jugend durch die Schulen, die unter seiner Verwaltung einen bis dahin kaum geahnten Aufschwung nahmen. Er errichtete in Sarajevo, abgesehen von zahlreichen Volksschulen, eine Lesehalle (*Kirâet-khâne*), eine Bürgerschule (*Rüşdiye*) sowie die Fachschule zur Fortbildung von Beamten (*Mekteb-i-Hukûk*). Der Endzweck dieser Einrichtungen war, die Bevölkerung Bosniens zu „stambulisieren“, d. h. zu treuen osmanischen Staatsbürgern heranzuziehen. Aber auch die Lehranstalten der nichtmuslimischen Bekenntnisse förderte ‘Othmân Pasha durch Unterstützungen jeglicher Art. An der Moschee des Ghâzi Khosrew [s. d.] begründete er eine stattliche Büchersammlung (rund 2000 Handschriften und Drucke), und eines seiner Hauptverdienste war die Errichtung der Wilâyet-Druckerei, in der neben dem Amtskalender (*Sâlnâme-i-Bosna*), den Wochenzeitungen „*Bosna*“ (Amtsblatt) und „*Gülşen-i-Serây*“ (in türkischer und gleichzeitig als *Sarajevski cvjetnik* in serbischer Sprache) Schulbücher gedruckt wurden. Seit 1863 bemühte sich ‘Othmân Pasha um die Regelung des Verhältnisses zwischen den muslimischen Grundbesitzern und den, meist christlichen Grundhörigen, sog. *Kmeten*. Er setzte einen gewissen gesetzlichen Schutz der Kmeten gegen Bedrückungen durch die Grundherren durch und erwarb sich auch hierdurch Liebe und Verehrung beim niedrigen Volke. Sein Versuch, den Zehent aufzulassen und durch eine unmittelbare Grundsteuer zu ersetzen, scheiterte an dem Widerstand der Pforte. Unter Aufbietung der gesamten arbeitsfähigen Bevölkerung war ‘Othmân Pasha um den Strassenbau seiner Statthalterschaft unablässig bemüht. Eine Anzahl wichtiger Verbindungen innerhalb Bosniens und nach dem Ausland (so von Maglaj nach Dónja Tuzla und Zvornik; von Bosnisch-Gradiska–Banjaluka–Travnik–Livno und von hier über den Prolog nach Dalmatien; der 1864 durch die Militärverwaltung vollendeten Strasse Sarajevo–Mostar; der 1868 ausgebauten Strasse von Trebinje nach Ragusa usw.) sind sein Werk. Dass er in seinem Statthaltersitz Sarajevo unermüdlich um die Verschönerung der Stadt besorgt war, versteht sich von selbst. Dort errichtete er sich ein stattliches Landhaus, die noch heute bestehende sog. Čengić-Villa (benannt nach dem späteren Besitzer Derwish Pasha Čengić mit dem Beinamen Dedaga, daher bei den Einheimischen *Dedagini konači* geheissen). Auf Betreiben seiner zahlreichen Widersacher in Stambul wurde ‘Othmân Pasha im Ramadân 1285 (beg. 16. Dez. 1868) seiner Statthalterschaft enthoben und als Wâli nach Silistria (*Duna Wâlisî*) versetzt. An seine Stelle trat *Mushîr Şafwet Pasha*. Doch wurde plötzlich seine Enthebung rückgängig gemacht, und ‘Othmân Pasha hielt, von der Bevölkerung stürmisch begrüßt und gefeiert, seinen abermaligen

Einzug in Sarajevo. Indessen währte seine neue Tätigkeit nur kurze Zeit. Seine Stambuler Feinde wussten dem leichtgläubigen Sultan ‘Abd al-‘Aziz weiszumachen, dass ‘Othmân Pasha sich in Bosnien ein Serây erbaut habe und als alter Zögling des abtrünnigen Muhammed ‘Alî Pasha Unabhängigkeitsgelüste hege. Die Folge war, dass ‘Othmân Pasha am 15. Safar 1286 (27. Mai 1869) endgültig von seinem Posten abberufen wurde. Er veräusserte seine Liegenschaften und seinen Konak und zog als Empfänger eines höchst bescheidenen Ruhegehaltes nach Stambul, wo er am Bosphorus in völliger Zurückgezogenheit ein kleines Landhaus bewohnte. Am 10. Djumādâ II 1291 (26. Juli 1874) beschloss er dort seine Tage. Sein Leichnam wurde in Stambul hinter dem Arsenal (*Terâne*) beigesetzt. — Ein Sohn ‘Othmân Pashas ist Re’ûf Pasha.

*Litteratur:* Josef Koetschet, *Osman Pasha, der letzte grosse Wasier Bosniens*, Sarajevo 1909; Fra Grga Martić, *Zapamćenja*, S. 43 ff.; Mehemed Thüreiyâ, *Sidjill-i ‘othmânî*, III, 449. (FR. BABINGER)

**TORGHUD**, Feldherr und Waffengefährte ‘Othmân’s I.

Torghud, meist Torghud-alp (alp im Namen bedeutet türk. „tapfer, furchtlos, Kämpe“, vgl. Alp-Tekin, Alp-Arslân sowie Aighud-alp, Konur-alp usw.), wird unter den Gefährten ‘Othmân’s I. aufgeführt und mit den frühesten osmanischen Eroberungen in Verbindung gebracht. So soll er, angeblich 699 (1299), Angelokoma, das heutige Ainegöl, mit nur 70 Mann überfallen und eingenommen haben (nach Neshri, Idris Bitlisî bei J. v. Hammer, *G O R*, I, 53 f.). Er blieb auch der Ratgeber von ‘Othmân’s Sohn Urkhân. In dessen Auftrag eroberte er Edrenos am Olymp, den Schlüssel zur Stadt Brussa (1326). Über seine ferneren Lebensschicksale ist nichts bekannt. Bei den byzantinischen Geschichtsschreibern, wie Chalkondyles (vgl. S. 65, 20, 243, 18, 244, 4 ff., 491, 4 der Bonner Ausgabe) erscheint er als *Τοργούτης*.

(FR. BABINGER)

**TORGHUD**, Türkmenenstamm in Kleinasien.

Der Stamm der Torghud erscheint neben dem der Warsak (der *Βαράκιδες* der byzant. Geschichtsschreiber, vgl. die wichtige Stelle bei Chalkondyles, S. 243, 4) bereits in der altosmanischen Geschichte. Seine Herkunft ist in Dunkel gehüllt; zum erstenmal wird er Ende des VIII. Jahrh.’s d. H. geschichtlich erwähnt, als der Karamänenfürst ‘Alâ’ al-Dîn unter seinen Fahnen auch die Torghud versammelte. Ein volles Jahrhundert später erscheint er im Gefolge Djem Sulţân’s [s. d.] bei dessen Kämpfen in Anatolien mit Sultan Bâyezîd (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, II, 256: 886 = 1481). Um diese Zeit hausten die Torghud zusammen mit den Warsak im kilikischen Taurus, jenseits des Bulghar Dagh (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, II, 294). Sie standen damals und später in politischer Abhängigkeit von den Widersachern der Osmanen, den Karamänen. Mit dem Niedergang des Hauses der Karamân-oghlu [s. d.] verschwinden auch die Torghud aus der Geschichte. Es geht wohl nicht an, mit dem Stamm der Torghud den im Sandjak Şarukhân [s. d.] gelegenen Ort Torghud-lu in Beziehung zu bringen, noch weniger aber die kalmückischen Torgoten (Törgä-Uten). (FR. BABINGER)

**TORGHUD-ELI**, eigentlich das „Land Torghud’s“, d. i. die Landschaft um Ainegöl



in Kleinasien, die Ṭorghud-alp [s. d.] erobert hat und die ihm zu Lehen gegeben worden ist. Aus Ṭorghud-eli soll nach J. Löwenklau's Meinung (vgl. *Hist. Musulm. Turc.*, S. 154, 251, 853 unten; vgl. dazu *Isl.*, XII, 102) die arabische Form *Dhu 'l-Kadr* sich herausgebildet haben, was viel Wahrscheinlichkeit hat, da ihr höchstwahrscheinlich ein türkmenischer Eigenname zugrundeliegt. Sonach wäre das Fürstengeschlecht der *Dhu 'l-Kadr-oghlu* [s. d.] mit dem türkmenischen Stamm der Ṭorghud [s. d.] in Beziehung zu setzen.

*Litteratur:* vgl. F. Babinger in *Isl.*, XII,

102.

(FR. BABINGER)

**TORTOSA**, arab. ṬURTŪṢHA (*Nisba*: Ṭurtūṣhī), spanische Stadt am linken Ufer des Ebro, einige km oberhalb seines Deltas, 192 km von Valencia, 176 km von Barcelona und 84 km von Tarragona. Tortosa, das jetzt 28 000 Einwohner hat, ist der Hauptort eines *Partido* der Provinz Tarragona und Bischofssitz.

Diese Stadt hat die Lage der alten iberischen Stadt *Dertosa* und späteren römischen Kolonie *Iulia Augusta*. Ihre geographische Lage sicherte ihr immer eine grosse Handelsbedeutung. Die Stadt erlebte gute Tage unter der islamischen Herrschaft, und die meisten arabischen Geographen der Halbinsel widmen ihr eine Beschreibung. Nach Idrisi gehörte sie zum *Iqlim* al-Burtāt; sie war eine grosse Handelsstadt, wo man Schiffe aus dem ausgezeichneten Fichtenholz der Umgegend baute. Nach dem historisch-geographischen Wörterbuch von Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyarī wurde sie von den Omayyaden-Herrschern mit einer Mauer aus zugerichteten Steinen und vier Toren umgeben; sie besass eine fünfschiffige Hauptmoschee, die 345 (956/7) erbaut wurde, vier öffentliche Bäder und mehrere Vorstädte. Ihre Schiffswerft (*Dār al-Sinā'a*) wurde 333 (945) auf Befehl des Khalifen 'Abd al-Raḥmān III. al-Nāṣir's errichtet; zufälligerweise ist die Bauinschrift erhalten.

Die Berichte über die Geschichte Tortosas in den ersten Jahrhunderten der islamischen Herrschaft sind dürftig und verstreut. Man weiss nur, dass sie 193 (809) von Ludwig dem Frommen, dem Sohne Karls des Grossen, belagert wurde. Die Heere Ludwigs stiessen mit den Truppen zusammen, die der Emir al-Hakam I. unter dem Kommando seines Sohnes 'Abd al-Raḥmān gegen ihn gesandt hatte. Diese erste Belagerung, die mit einem Misserfolg endigte, soll Ludwig nicht daran gehindert haben, sich zwei Jahre später, allerdings nur auf kurze Zeit, Tortosa zu bemächtigen. Später diente Tortosa anscheinend wegen seiner Lage an der Grenze des spanischen Islāmreiches als Zwangsaufenthalt für Leute, die vom Hofe in Cordova verbannt waren. Hier wurde der Sekretär 'Abd al-Malik b. Idris al-Djazīrī auf Befehl al-Manṣūr Ibn Abī 'Amir's gefangen gehalten.

Nach dem Verfall des Omayyaden-Khalifats und nach der Bildung der *Taifas*-Königreiche wurde Tortosa der Sitz eines kleinen Fürstentums 'amiridischer „Slaven“ (*Ṣaḳāliba* [s. d.]). Der wichtigste „Slave“, der dort regierte, war ein gewisser Nabil; er zog sogar aus der Anarchie in der Levante von al-Andalus Vorteil, um sich Valencia's zu bemächtigen, das er allerdings nur einige Jahre behielt. Seine Vorgänger waren die *Fatā* Labib und danach Mukātil, der den Ehrennamen Saif al-Milla annahm. Im Jahre 452 (1060) erhob sich die Stadt Tortosa gegen Nabil, und dieser lieferte die Stadt an den König von Saragossa al-Mukṭadīr

Ibn Hūd [vgl. SARAGOSSA] aus. Tortosa blieb also in den Händen der Banū Hūd bis zur Auflösung des arabischen Königreiches Saragossa. Es war dann eines der Hauptziele der Grafen von Barcelona, und Raymond Béranger IV. nahm es schliesslich am 14. *Shā'bān* 543 (30. Dez. 1148) mit Hilfe der Templer ein, im selben Jahre wie Lerida und Fraga. Ein Gegenangriff der Muslime soll infolge des Mutes der Frauen der Stadt erfolglos geblieben sein. Sie war schon einmal im Jahre 512 (1118) von den Christen genommen worden.

Wenn man nach den Gelehrten urteilt, die die *Nisba* al-Ṭurtūṣhī trugen, so scheint Tortosa sehr lange ein glänzender Mittelpunkt islamischer Studien gewesen zu sein. Unter diesen Gelehrten war der berühmteste Abū Bakr Muḥammed b. al-Walid al-Fihri al-Ṭurtūṣhī, bekannt unter dem Namen Ibn Rundaḳa, ca. 451 (1059) zu Tortosa geboren und 520 (1126) in Alexandria gestorben, der Verfasser des *Sirādī al-Mulūk* (Ausgabe Kairo 1289; vgl. über ihn Ibn Bashkuwāl, *Sila*, N<sup>o</sup>. 1153; al-Dabbī, *Bughyat al-Multamīs*, N<sup>o</sup>. 295; Ibn Farḥūn, *Dibādī*, S. 250; Brockelmann, *G A L*, I, 459; M. Ben Cheneb, *Etude sur les personnages mentionnés dans l'Idjāca du cheikh 'Abd al-Qādir el-Fāsy*, Paris 1907, S. 133, 169–70 und die dort angegebene Litteratur).

*Litteratur:* Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy u. de Goeje, Text, S. 176 u. 190; Übers., S. 211 u. 231; Abu 'l-Fidā, *Takwīm al-Buldān*, Text, S. 180; Übers., S. 260; Yāḳūt, *Mu'djam al-Buldān*, III, 529–30; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyarī, *al-Rawḍ al-miṣṭār*, Spanien, Ausgabe in Vorbereitung, N<sup>o</sup>. 75; al-Maḳkārī, *Nafḥ al-Ṭib* (*Analektes*), Index; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, II, Text, S. 74–5; Übers., S. 117; III (ed. E. Lévi-Provençal, Paris 1930), S. 164, 190, 219, 224, 250, 302; Ibn al-Aṭṭār, *Kāmil*, XI, 90 = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, S. 567; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Index; J. Alemany Bolufer, *La geografía de la Peninsula iberica en los escritores árabes*, Granada 1921, S. 97–8; A. Prieto Vives, *Los Reyes de taifas*, Madrid 1926, Index; E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (im Druck), N<sup>o</sup>. 86; E. Tormo, *Levante* (Guías Calpe), Madrid 1923, S. 8 ff.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TOSKA.** [Siehe ARNAUTEN.]

**TRAPEZUNT.** [Siehe ṬARABZUN.]

**TRIPOLIS** (ṬARĀBULUS, AṬRĀBULUS), Stadt an der Nordküste Afrika's, 13° 20' ö.L., 32° 50' n.Br., jetzt der Regierungssitz von Tripolitanien, einer der beiden Kolonien, die das Italienische Lybien bilden. Ihre islamische Bevölkerung betrug nach der Volkszählung, die 1914 durch die Stadtverwaltung Tripolis abgehalten wurde, 19907 einschliesslich der *Mensha* (Menscia); die jüdische Bevölkerung 10 471, die europäische Bevölkerung in Tripolis allein 14 180. Die letztere kann für 1928 mit etwa 25 000 angesetzt werden, die Gesamtzahl mit etwa 60 000.

Der Name Tripolis für das Gebiet der drei Städte Sabrata, Oea und Leptis (Lebqi), die phönizisch-karthagischen Ursprungs sind, findet sich nur bei den römischen Schriftstellern des IV. Jahrh. n. Chr., doch der Name Tripolitanien wurde schon im III. Jahrh. der sonst Syrtica genannten Gegend gegeben, die dem Verwaltungszentrum Tacape (Ga-

bes) unterstand. In der byzantinischen Periode finden wir den Namen Tripolis ausschliesslich auf die Stadt Oea angewandt; dieser Gebrauch wurde von den arabischen Eroberern beibehalten in der Form *Ṭarābulus* und *Aṭrābulus* unter Hinzufügung von al-Gharb, um es von Tripolis in Syrien zu unterscheiden.

Die alte Stadt Oea, eins der *emporia* Syrticas, war erst eine phönizische, dann eine karthagische Kolonie; der römische Einfluss wurde im II. Jahrh., während der Punischen Kriege, vorherrschend; die direkte römische Herrschaft kann man mit dem Ende der Herrschaft Karthagos (149 v. Chr.) ansetzen.

Die alte Stadt lag hauptsächlich im westlichen Teil der heutigen Stadt um den noch existierenden Triumphbogen des Marcus Aurelius herum, der 163 n. Chr. unter dem Prokonsul Cornelius Orfitus von C. Calpurnius Celsus, dem *curator muneris et publicus munerarius*, errichtet und den Kaisern M. Aurelius Antoninus und Lucius Verus gewidmet wurde. Oea hatte jedoch keine grosse politische, militärische oder wirtschaftliche Bedeutung trotz seines durch eine Schutzwehr von Felsen gedeckten Hafens. Die *emporia* Sabrata und Leptis waren damals von grösserer militärischer und wirtschaftlicher Bedeutung.

Die Errichtung der ersten Stadtmauer wird ins IV. Jahrh. zu verlegen sein, als die Angriffe der Nomaden vom Innern her eine drohende Gefahr wurden. Nach Prokopius zerstörten die Vandalen die Mauern der afrikanischen Städte, jedoch haben die Byzantiner sie eiligst wiederhergestellt. Auch in Tripolis tragen die Mauerabschnitte, welche die Wechselfälle der Zeiten überstanden haben und erst seit der italienischen Besetzung zum Teil beschädigt sind, Spuren byzantinischer Arbeitsweise. Die Stadt hatte auf der Seeseite keine Mauern; die arabischen Eroberer konnten daher vom Westen, d. h. vom Strande her eindringen.

Tripolis wurde 439 von den Vandalen erobert und stand abgesehen von der Expedition des Eraclius, der 468 von Byzanz zur See geschickt wurde, bis 535 unter ihrer Herrschaft. Als Belisar 533 die alte Provinz *Africa* erobert hatte, sandte er auch Truppen nach Tripolis, das von 535 an als dem Ostreiche unterworfen zu gelten hat; die katholische Religion, die durch die Zwischenperiode der arianischen Vandalen und durch die Aufstände der Stämme im Innern geschädigt worden war, schien in Tripolis von neuem für etwa ein Jahrhundert aufzublühen.

Die Geschichtsschreiber sind sich nicht einig über das Datum der islamischen Eroberung, die nach einigen 22 (642/3), nach anderen ein Jahr später stattfand. Es ist möglich, dass ein erster Vortrupp der arabischen Eroberer Ägyptens im Jahre 22 bis nach Tripolis vorsties und dass 23 eine zweite Expedition unternommen wurde.

Bekanntlich waren diese ersten islamischen Expeditionen Überfälle, die mehr Raub- als Eroberungszwecken dienten; nicht nur das Innere von Tripolitaniern, sondern auch Tripolis selbst wurde zu der Zeit nicht endgültig gehalten; erst 26 (647/8) zog 'Abd Allāh b. Sa'īd mit 'Uḫba b. Nāfi' durch; im Jahre 45—46 betrieb 'Uḫba b. Nāfi' weiter die Eroberung von Ifrikiya; um diese Zeit wurde eine dauernde Garnison (*Djund*) nach Tripolis gelegt; die Namen der Statthalter sind nicht bekannt.

'Abd al-Rahmān b. Ḥabīb, der Statthalter von

Ifrikiya (nach 126 d. H.), zog gegen Tripolis im Jahre 131 (748/9), schlug zwei Tripolitaner, 'Abd al-Djabbār und al-Ḥārith, zwei Berber der ibādītischen Schule, und stellte die Stadtmauern im Jahre 132 wieder her. Ibn Khaldūn überliefert, dass die Stadt darauf von Bakr b. 'Isā al-Kaisī verwaltet wurde und dass er während der Revolte getötet wurde. Während des ganzen II. und III. Jahrhunderts wurde Tripolis und Umgebung von dem politisch-religiösen Aufruhr der Ibāditen heimgesucht. Diese Sekte hatte viele Anhänger unter den Hawāra- und den Zanāta-Berbern gefunden, die das vorwiegende Element der Bevölkerung bildeten. Um 140 (757/8) brach der Ibāditen-Imām Abu 'l-Khaṭṭāb al-Mu'āfirī von Tripolis auf, in dem als Revolte des Warfadjūma bekannten Aufstand; dieser gefährdete die arabischen Besitzungen in Nordafrika ernstlich und wurde von Muḥammad b. al-Ash'ath, den der Khālife al-Manṣūr geschickt hatte, in der Schlacht bei Tawārgha (143 = 760/1) unterdrückt. In den folgenden Jahren fanden weitere Aufstände statt, die von den rebellischen Ibāditen verursacht wurden, und Tripolis wurde von Belagerungen und Angriffen heimgesucht. Wir wissen, dass Harthama, der Statthalter von Ifrikiya, im Namen der 'Abbāsiden im Jahre 179—80 (795—97) den Befehl gab, die Mauer an der Seeseite zu errichten (al-Bakrī, Übers. de Slane, S. 25; Ibn al-Aṭhīr, VI, 49; Ibn 'Idhārī, Übers. Fagnan, I, 107).

Tripolis stand von 184—296 (800—909) unter der Aghlabidenherrschaft, aber es war kein ruhiges Jahrhundert; unter zahlreichen Aufständen erwähnt Ibn Khaldūn den von 196 (811/2) gegen 'Abd Allāh, den Sohn des Emīr Ibrāhīm b. al-Aghlab, und gegen seinen Nachfolger Sufyān b. al-Madā'ī; die Rädelsführer waren wieder einmal die berberischen Ibāditen, die ihren Hauptsitz im Djebel Nefūsa hatten. Unter dem Aghlabiden-Emīr Ziyādāt Allāh drang al-'Abbās, der Sohn Aḥmed b. Ṭūlūn's, des Herrn von Ägypten, in Tripolitaniern ein; der Statthalter von Tripolis, Muḥammad b. Qurhub, wurde im Jahre 255 (868/9) von 'Abbās bei Labda besiegt und 43 Tage lang in Tripolis belagert.

Während der Herrschaft der 'Ubaididen in Nordafrika wurde Tripolis ihnen untertan und erhielt seine Statthalter von ihnen; ein Aufstand, der von Abu 'l-Kāsim unterdrückt wurde, wird für das Jahr 300 (912) erwähnt. Als die 'Ubaididen nach Ägypten übersiedelten, war Tripolis zuerst von den Ziriden abhängig; aber nicht viel später wurde die unabhängige Herrschaft der Berber Banū Khazrūn vom Zanāstamm aufgerichtet (391—541 = 1000—1145).

Trotz der von Ibn 'Idhārī, Ibn Khaldūn und Ibn al-Aṭhīr vorliegenden Berichte ist die Geschichte dieser anderthalb Jahrhunderte umfassenden Periode nicht ganz klar. Tripolis erlebte eine Zeit fast völliger unabhängiger Regierung, wurde aber durch innere Zwistigkeiten zerrüttet.

Der Einfall der Banū Hilāl und der Banū Sulaim, ein Ereignis, das ethnisch und politisch Nordafrika tiefgehend verändern sollte, machte auch der Herrschaft der Banū Khazrūn in Tripolis ein Ende. Zwölf Jahre stand die Stadt unter der Herrschaft der Normannen (1146—58), dann wurde sie von den Almohaden erobert, die sie ungefähr ein Jahrhundert behielten, während immerfort Überfälle und Aufstände von dem Abenteurer Qarāquṣh und den Banū Ghāniya angezettelt wurden.

Dank den Berichten von Ibn Khaldūn, al-Tidjāni



und al-Zarkashī sind die Zustände in Tripolis unter den Hafsiden besser bekannt. Die Abhängigkeit der Stadt Tripolis von den Almohaden endigte 646 (1247/8), als Muḥammed b. 'Isā al-Hintātī zum Gouverneur der Stadt ernannt wurde. Al-Tidjānī, der 1308 durch Tripolis kam, fand dort einen Hafsiden-Statthalter, der in einer Burg (*Qaṣaba*) wahrscheinlich auf dem Grund und Boden der heutigen Burg, wohnte. Die Stadt wurde vom Gouverneur und einem Rat von zehn Notabeln (*Shaiḥh*) verwaltet, die ihre Versammlungen in einem Heiligtum mit Namen *Masǧid al-ʿAshara* abhielten. Der Reisende bemerkte in Tripolis ein schönes Bad (*Ḥammām*), breite und reine, meist rechtwinklig einander kreuzende Strassen; er bewunderte den Triumphbogen des Mark Aurel, eine grosse Moschee (*al-Djāmiʿ al-aʿẓam*), viele Heiligtümer, eine *Madrasa* (*al-Madrasa al-Mustanṣiriya*), starke, gut ausgebaute Mauern, mit einem Wallgraben an einigen Stellen. Das geistige Leben der Stadt blühte damals; die Intellektuellen waren in der Überzahl.

Kurz nach al-Tidjānī's Besuch erscheint Tripolis in der Geschichte der inneren Zwistigkeiten der Hafsiden-Familie, zur Zeit al-Lihyānī's; später hatte die Stadt trotz der Fortdauer der Hafsidenherrschaft eine zweite beinahe selbständige Berber-Dynastie, die der Banū Thābit oder Banū 'Ammār (1324—1400). Während dieser Zeitspanne wurde Tripolis für einige Tage von dem Genuesen Filippo Doria erobert, der es 1354 zerstörte und unmittelbar darauf für 50 000 Gold-*Mithqāl* an die Mariniden verkaufte. Der Hafsiden-Sultan Abū Fāris machte für einige weitere Jahrzehnte seinen Einfluss bis Tripolis geltend; später war die Stadt unter eigenen Herrschern fast unabhängig (bis 1510, dem Zeitpunkt der spanischen Eroberung).

Peter von Navarra, der Oran 1509 und Bougie im Januar 1510 erobert hatte, erreichte mit seinen spanischen Truppen im Juli 1510 Tripolis; die Stadt wurde durch den Angriff und die Plünderung der Spanier stark beschädigt, jedoch bauten diese das Kastell in der Gestalt wieder auf, die es mehr oder weniger bis heute behalten hat; sie besserten auch die Mauern aus. Über die 20 Jahre spanischer Herrschaft (1510—30) ist wenig bekannt.

Schon 1524 wurde die Stadt von einem Komitee des Malteserordens besucht, der Rhodos verlassen und sich nach Civitavecchia und Viterbo begeben hatte. Im Jahre 1530, als die maltesische Inselgruppe dem Orden von Kaiser Karl V. als Lehen übertragen wurde, kam auch Tripolis an diese neuen Herrscher. Die Malteser-Ritter hielten sich in Tripolis von 1530—51 gegen die Angriffe der rebellischen Araber; diese empfingen Unterstützung von den Korsaren der Berberei, die auf Seite der Pforte standen. Khair al-Dīn Barbarossa, der 1533 Tunis besetzt hatte, bedrohte jetzt Tripolis; nach ihm leitete Murād Agha, ein Seeräuber aus Konstantinopel, von Tadjūra aus die fortwährenden Überfälle auf Tripolis zu Land und zu Wasser. Der Orden hatte in Tripolis eine Garnison von Rittern und italienischen und spanischen Söldnertruppen; seine Autorität war auf die Stadt und ihre unmittelbare Umgebung beschränkt. Am 5. August 1551 belagerte Sinān Pasha mit Darghūt Pasha und Murād Agha die Stadt und nahm sie am 13. August ein. Der Statthalter-Komtur Fra Gaspar de Valier konnte mit den Rittern der Garnison nach Malta abfahren; die meisten Söldner wurden niedergemacht. Murād Agha wurde der

neue Gouverneur für die Pforte, mit dem Titel *Beylerbey*; sein Name lebt durch die grosse Moschee in Tadjūra fort; ungefähr 1554 folgte ihm Darghūt Pasha, eine wichtige Figur in der osmanischen und berberischen Geschichte und besonders in der von Tripolis; er fiel bei der Belagerung Maltas (1565) und wurde in der von ihm in Tripolis gegründeten Moschee begraben. Spanien und der Malteserorden versuchten oft, die Stadt den Türken zu nehmen: die Expedition von 1559—60 ging bei der Insel Djerba zugrunde; der Versuch von 1589—90 war ergebnislos, trotz des Einvernehmens mit dem aufständischen Marabut Yahyā. Oft fuhren die Galeeren Maltas in den Hafen von Tripolis ein und verbrannten die dort ankernden Schiffe.

Tripolis war der Sitz des gleichnamigen *Odjak*, eines der drei Janitscharen-*Odjak*'s in der Berberei. Der von Konstantinopel geschickte Statthalter trug den Titel *Pasha*. Trotzdem bildete sich, wie in Tunis und Algier, auch in Tripolis, infolge der Entfernung und der Zerrüttung der Zentralregierung, bald eine anmassende Oligarchie in dem Janitscharensitz, und durch Heiraten mit der Ortsbevölkerung entwickelte sich die ethnische Gruppe der *Kulughlī*. Es gab viele und sehr mächtige christliche Renegaten. Die Herrschaft führte der Pasha, unterstützt von einem *Diwān*; die Verwaltung wurde von einem Day (*Dā'i*) geleitet, die Armee von einem Bey. Oft waren der Day und der Bey die wirklichen Herren der Stadt; die gesamte Geschichte von Tripolis im XVII. und zu Beginn des XVIII. Jahrh. ist voll von diesen Revolutionen der Janitscharen. Während die Zentralregierung schwächer wurde und im Innern Anarchie vorherrschte, stieg die Macht der Konsuln, besonders Frankreichs, Englands und später Sardiniens.

Eine Epoche grosser Macht für Tripolis begann mit der Herrschaft Mehmed Pasha Sakizli's aus Chios, der von 1042—59 (1632—49) regierte und dem sein Schwiegersohn 'Othmān Pasha, ebenfalls aus Chios, folgte (1649—72). Während dieser 60 Jahre, welche mit dem bekannten Kretakriege (1645—69) zusammenfallen, wurde die Korsarenflotte von Tripolis kühner als bisher und machte reiche Beute; Tripolis wurde durch neue Moscheen und öffentliche Bäder bereichert. Unter ihren Nachfolgern brachen England (1676) und Frankreich (1685) den anmassenden Stolz der Korsaren mit Bombardements und Drohungen. Innere Kämpfe dauerten an, bis es 1711 Ahmed Karamanli (Karamanli) durch Hinmorden seiner Gegner gelang, eine Dynastie zu errichten, die mit dem Einverständnis Konstantinopels über 100 Jahre (1711—1835) regierte. Die Herrschaft der Karamanli hat bis heute viele Spuren in Tripolis hinterlassen, in dem Teil, der von der osmanischen und berberischen Stadt noch übrig ist; deshalb sei ein umfassenderer Bericht ihrer Geschichte gegeben.

Ahmed Karamanli (1711—45), der Begründer der Dynastie, war eine energische Persönlichkeit; in den 34 Jahren seiner Herrschaft erlebte Tripolis verhältnismässig friedliche Zeiten und wirtschaftlichen Wohlstand. Seine Macht war stärker als je zuvor fühlbar, selbst im Innern Tripolitaniens bis Fezzan und dem Gebiet von Barka (Cyrenaica). Nachdem er 1721 einen Anschlag gegen sein Leben aufgedeckt hatte, sicherte er sich mit seiner Familie und seinen Freunden die wirkliche Kontrolle der Verwaltung und Regierung. Der Historiker Ibn Ghalebūn schrieb ungefähr 1731/2 die Geschichte von Tripolis, die umfassend von seiner Regierung

handelt; es gab auch Dichter, welche seine Heldentaten und seine Freigebigkeit feierten. Er war jedoch grausam und ein Tyrann gegen seine Feinde und gegen alle die, welche seinen Argwohn erregten. Er starb erblindet im Jahre 1745. Von seinen Werken erwähnt Ibn Ghalbün viele *Wakf* zugunsten der Stadt, den Bau einer Wasserleitung, die mittels eines Schöpfrades das Wasser einer benachbarten Quelle zur Burg und den Moscheen führte, ein Wasserbecken am Strand, um Seeleute mit Wasser zu versorgen. Aber sein bestes Denkmal ist die von ihm gegenüber der Burg erbaute Moschee (1737/8) mit ihrer Madrasa, die noch viel besucht wird und mit Einkünften (u. a. aus dem benachbarten *Sūk*) dotiert ist. Er verschönerte auch die Burg mit neuen Räumen und restaurierte sie. Wegen der Schäden, die der Seehandel durch seine Korsaren erlitt, hatte er Schwierigkeiten mit den Mächten und ihren Konsuln; aber er zeigte Menschlichkeit und oft Grosszügigkeit gegen Christen, die sich von dieser Zeit an in grosser Zahl in der Stadt niederliessen und eifrig ihrem Geschäft und Handwerk nachgingen. Auch die Franziskanermission wurde freundlich von ihm behandelt.

Sein Sohn und Nachfolger Muḥammed Pasha Karamanli (1745—54) regierte zu kurze Zeit, um bleibende Erinnerungen zu hinterlassen; 1751 verteidigten die Engländer energisch die Rechte ihrer Bürger. 1752 unterdrückte er eine Revolte der Albanier. Auf Muḥammed folgte sein Sohn 'Alī Pasha (1754—93), dessen Regierungszeit durch zahlreiche gedruckte und handschriftliche Quellen wohl bekannt ist. 1765 unterzeichnete er in Venedig durch einen Gesandten einen Friedensvertrag mit der Republik. Da er seine Versprechungen brach, zwang eine venezianische Flotte unter Kapitän Giacomo Nani im folgenden Jahre den Pasha, sich an dieselben zu halten. Unter 'Alī Pasha war die Regierung wie folgt zusammengesetzt: der Pasha war Oberhaupt des Staates mit beinahe königlichen Befugnissen, der Bey Kommandeur der Truppen, der *Agha* Chef der Janitscharen, der *Kāhya* oberste Zivilbehörde und Berater des Pasha's, der *Ra'īs* Kommandeur der Korsarenflotte, der *Khaznadār* Staatsschatzkanzler, ein *Sheikh* Verwalter der Stadt, eine Art Bürgermeister, ein *Khodja* mit einem Stab von andern Schreibern in der Staatskanzlei. Wichtige Entscheidungen wurden im Rats-*Diwān* getroffen, der sich aus früheren Gesandten in Europa oder Militärbefehlshabern zusammensetzte. 'Alī Pasha soll damit angefangen haben, die Befragung des *Diwān* zu vernachlässigen.

1784—85 wurde Tripolis durch eine schreckliche Hungersnot und die Pest schwer heimgesucht; von den 14 000 Einwohnern der Stadt soll ein Viertel umgekommen sein. 'Alī Karamanli's Regierung war eine unglückliche infolge von Familienzwistigkeiten. Diese entstanden durch den Ehrgeiz eines seiner Söhne, Yūsuf Bey, der 1790 sogar seinen Bruder Hasan Bey in den Armen seiner Mutter Lalla Hallūma ermordete. Während Yūsuf Bey als Geächteter Krieg gegen seinen Vater führte, lief 1793 ein gewisser 'Alī Borghul, ein früherer algerischer Beamter, den Hafen mit einigen Schiffen und griechischen Söldnern an und besetzte die Stadt in der Nacht des 30. Juli. 'Alī Pasha floh nach Tunis, von wo er dank der Hilfe Hamūda Pasha's von Tunis mit seinen Kindern 1795 zurückkehrte. 'Alī Borghul stach in der Nacht des 8. Februar wieder in See.

Ahmed II. Pasha, ein Sohn 'Alī Pasha Karamanli's, übernahm die Regierung, während sein Vater, der erst 1796 starb, noch lebte, war jedoch unfähig, sie gegen die Eifersucht seines Bruders zu halten, dem er im Juni 1795 den Platz räumte.

Yūsuf Pasha Karamanli (1795—1832) besass neben seinem Mut und seiner klugen Voraussicht die treulossten Tücken und Grausamkeiten eines Berberesken-Herrschers. Er besserte die Befestigungen gründlich aus und restaurierte die Stadtmauern zwischen dem Hafen und der Burg, wie eine Inschrift von 1215 (1800/1) nahe dem *Sūk al-Naḍḍjāra* (Tischlermarkt) beweist. Während der napoleonischen Kriege bekam infolge der ägyptischen Expedition und der Besetzung Maltas die Regentschaft Tripolis internationale Bedeutung. Sie sollte als Basis dienen, um Malta zu verproviantieren und mit Ägypten die Verbindung aufrechtzuerhalten, nachdem die Engländer die Seeherrschaft an sich genommen hatten; aber dies war nicht möglich, da sie den Hafen von Tripolis blockiert und den französischen Konsul in Gewahrsam genommen hatten, den sie nach Genua in Sicherheit brachten. Im Jahre 1801 nahm Frankreich wieder freundliche Beziehungen mit Yūsuf Pasha auf. Von 1803—15 stand Tripolis mit den Vereinigten Staaten auf schlechtem Fuss; das Schiff Philadelphia, das die Piraten züchtigen wollte, lief auf Felsriffe des Hafens auf und wurde verbrannt; darauf wandten sich die Amerikaner an Ahmed Karamanli, den abgesetzten Bruder, und versuchten, in der Cyrenaica einen Aufstand zu erregen, konnten aber den listigen Pasha nicht auf ihre Seite ziehen. Die Seeräuberei dauerte währenddessen an, fand jedoch ihr Ende mit Yūsuf Pasha. An der Spitze der Flotte stand sein Schwiegersohn Muṣṭafā Gurdjī, der grosse Reichtümer ansammelte und diese teilweise für den Bau einer Moschee verwendete, die seinen Namen trägt (1249 = 1833/4). Als Folge der auf dem Wiener Kongress im Jahre 1815 und in Aachen gefassten Beschlüsse kam Lord Exmouth im Jahre 1816 mit einer britischen Flotte nach Tripolis. Kapitulationen wurden zu Englands Gunsten erneuert und zum ersten Male zugunsten des Königreichs Sardinien abgeschlossen. Sardinien sandte im Jahre 1825 eine Flotte unter dem Befehl Sivioli's nach Tripolis, um die Schwierigkeiten beizulegen, die der Pasha wegen des Tributs machte, der bei jedem Konsulwechsel bezahlt zu werden pflegte; einige tripolitische Schiffe wurden verbrannt, und der sardinische Konsul erhielt volle Genugtuung. In dieser Zeit (1815—30) war des Konsuls Einfluss stärker als der des Pasha's; der französische Konsul Rousseau und der englische Konsul Warrington waren Rivalen und besonders energisch.

Nach einer ergebnislosen Expedition der neapolitanischen Flotte im Jahre 1830 erhielt die Korsarenmacht ihren Todesstoss im gleichen Jahr durch die französische Besitznahme von Algier. Admiral Rosamel verlangte und erwirkte am 9. August das Ende des Piratentums und die Befreiung aller christlichen Sklaven.

Yūsuf Pasha, der seinem Bruder die Macht entrisen hatte, wurde in seinen letzten Jahren durch einen Aufstand seines Neffen Muḥammed bedrängt (1832); die verworrenen Zustände der Regentschaft, die Intigen der Mächte und vor allem die französische Besitznahme von Algier veranlassten die Pforte im Jahre 1835, eine Expedition nach Tripolis zu schicken. Die türkischen Streitkräfte



landeten am 27. Mai und stellten die unmittelbare türkische Herrschaft in ganz Tripolitanien einschliesslich der Barka (Cyrenaica) wieder her. Yüsuf Pasha, der im August 1832 zugunsten seines Sohnes 'Alī abdankte, starb unter der neuen Herrschaft am 4. August 1838.

Die zweite Epoche der osmanischen Herrschaft (1835—1911) ist durch die allmähliche Eroberung des Innern gekennzeichnet, die durch den Ehrgeiz und die Aufstände der Stämme behindert war. Die Hauptstadt jedoch blieb 76 Jahre lang den Osmanen vollständig untertan, die Verhältnisse der eingeborenen Bevölkerung waren nahezu unverändert; die Stadt erfreute sich eines gewissen Fortschrittes, lediglich dank der ausländischen Kolonien, unter denen die italienische Kolonie zahlenmässig sowie an Einfluss und privaten und finanziellen Unternehmungen den Vorrang hatte. Am 5. Oktober 1911 landeten italienische Truppen in Tripolis.

Die Stadt; Baudenkmäler. In der geschichtlichen Übersicht haben wir schon einige Baudenkmäler in Tripolis erwähnt. Ohne die römischen und vorrömischen Überreste zu beschreiben, wie die Nekropolis in der Stadt und den Triumphbogen Mark Aurels, seien unter den islamischen Denkmälern genannt: die *Djāmi'* al-Nāka (*Annaga* nach der ortsüblichen Aussprache), eines der ältesten, 1019 (1610/1) von Šafar Bey wieder aufgebaut; die *Djāmi'* Darghūt oder *Djāmi'* Šhā'ib al-'Ain wurde 1110 (1698/9) erbaut von Muḥammed Pasha, genannt *Šhā'ib al-'Ain*; die *Djāmi'* Ḳaramanlī, 1150 (1737/8) unter Ahmed Pasha Ḳaramanlī vollendet; die *Djāmi'* Gurdjī wurde schon erwähnt; die *Djāmi'* Hamūda, vor einem der Stadttore, wurde kürzlich im Auftrage der *Awkāf*-Direktion durch italienische Architekten restauriert. An einige Moscheen sind *Turba's* von grosser künstlerischer und historischer Bedeutung angebaut; erwähnenswert sind die an den Moscheen Darghūt, Ḳaramanlī und die *Turba* und *Madrassa* 'Othmān Pasha's beim Triumphbogen des Mark Aurel. Der alte Friedhof lag ausserhalb der Mauern, an der Nordwestecke der Stadt. Viele Grabsteine waren in die Befestigungen eingebaut und wurden nach ihrer Schleifung im Stadtmuseum aufgestellt, das nach der italienischen Besetzung gegründet wurde. Jetzt existieren andere Friedhöfe ausserhalb der Stadt. Der bekannteste ist der von Sidi Minder (Munaidhar, eines Prophetengefährten). Die osmanische Besetzung hat keine Spuren unter den Baudenkmälern hinterlassen, ausser einigen privaten Gebäuden und den militärischen Anlagen ausserhalb der Mauern, besonders in der östlichen Ebene und in der *Mensha*. Die italienische Regierung hat das Aussehen der islamischen Stadt in ihren Eingeborenenvierteln und in der Hāra, dem jüdischen Ghetto, nur wenig verändert; allerdings musste ein ziemlich ausgedehnter Abschnitt der Mauern geschleift werden. Ein Teil derselben ist wiederhergestellt und bürgerlichen sowie sanitären Erfordernissen angepasst worden. Die Seite der Stadt mit dem Ausblick auf die See ist jedoch vollständig umgestaltet worden durch den Bau eines modernen Hafens, von Molen und einer breiten Promenade längs des Strandes (Lungomare Volpi, nach dem Namen des Gouverneurs für 1922—25). Das Kastell (*Sevāya* der Araber), das teilweise für öffentliche Bureaux von den Türken benutzt wurde, ist 1922—23 restauriert worden.

Verwaltung. Gegenwärtig wird der Teil der

städtischen Angelegenheiten, der nicht direkt von der Regierung geleitet wird, von einer Stadtbehörde mit einem Bürgermeister (*Ra'is al-baladiya* für die Eingeborenen) an der Spitze und durch Regierungskommissare verwaltet. Die Verwaltung der Moscheen und *Wakfs* untersteht einem *Idārat al-Awḳāf*, das sich aus Muslimen zusammensetzt.

Öffentlicher Unterricht. Islāmische Schulorganisationen, mit Madrasen und *Kuttābs* für Religionsunterricht, bestehen neben den italienischen Schulen.

Bibliotheken. Im Kastell befindet sich eine Regierungsbibliothek; sie enthält eine beschränkte Sammlung von Werken über islamische Geschichte und Religion und einige arabische Manuskripte. Im Kastell wird auch das osmanische Archiv aufbewahrt. Seine ältesten Dokumente gehen bis 1850. Von grosser Bedeutung für die Geschichte von Tripolis sind die Archive des französischen und englischen Konsulates. Die jüngeren Archive des sardinischen, toskanischen und neapolitanischen Konsulats werden in der Regierungsbibliothek aufbewahrt.

In Privatbesitz befinden sich kleinere Sammlungen von Büchern, die auch Manuskripte enthalten. Aber die wichtigste Bibliothek ist die sogenannte Bibliothek der *Awḳāf* (*Kutubbkhānat* oder *Maktabat al-Awḳāf*). Der ursprüngliche Kern dieser Sammlung wurde von Muṣṭafā Khōdja al-Miṣri, dem ersten Sekretär zur Zeit 'Alī Pasha Ḳaramanlī's, zusammengebracht. Die Urkunde (*Wakfiya*), welche die *Madrassa*, die *Kuttāb* und die an sie angegliederte Bibliothek, zusammen mit einem kleinen Betraum, als *Wakf* begründete, ist von Anfang Djumādā II 1183 (Okt. 1769) datiert. In der Folge vermachten verschiedene Muslime der Bibliothek Bücher als *Wakf*. Diese wurde noch bereichert durch einen Teil der hinterlassenen Bücher des tripolitanischen Geschichtsschreibers Ahmed al-Nā'ib al-Anṣārī und 1922 durch eine Schenkung gedruckter Bücher von dem Gouverneur Graf G. Volpi. Ein systematischer Katalog dieser Bibliothek ist noch nicht angelegt, aber ein arabisches Inventar ist erhältlich. Die Bücher sind nach der traditionellen islamischen Wissenschaftseinteilung geordnet, Drucke und Handschriften sind nicht getrennt; alle Bücher, ausser einigen türkischen, sind arabisch.

*Litteratur*: Allgemeines: F. Minutilli, *Bibliografia della Libia*, Turin 1903; U. Ceccherini, *Bibliografia della Libia*, Rom 1915; P. Romanelli, *Bibliografia archeologica ed artistica della Tripolitania*, Rom 1927.

Geschichte: Die Werke von Ibn Ḳhaldūn, Ibn al-Athir, al-Zarkashi, al-Bakrī, al-Ḳairawānī; al-Tidjānī, *Rihla*; al-Aiyāshī, *Rihla*; Ibn 'Idhārī; Ahmed al-Nā'ib al-Anṣārī, *Kitāb al-Manhal al-Adhb fi Ta'rikh Tarābulus al-Gharb* (I, Konstantinopel 1317); Ibn Ḳhaldūn, *Kitāb al-Tidhkkār fi man malaka Tarābulus aw kāna fihā min al-Akhyār*, Hs. der Faḳih Ḥasan Familie in Tripolis; Meḥemmed Behidj al-Din, türkische abgekürzte Übers. von Ibn Ḳhaldūn nebst Fortsetzung, Konstantinopel 1284; L. Caetani, *Annali dell' Islām*; Fournel, *Les Berbères*; M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*; A. Vassallo, *Storia di Malta*, Malta 1854; Bosio, *Istoria della S. Religione gerosolimitana*; C. Bergna, *La Missione francescana in Libia*, Tripolis 1924; ders., *Tripoli dal 1510 al 1850*, Tripolis 1925; S. Aurigemma, *Le fortificazioni di Tripoli*, in *Notiziario Arch. del Min. delle Colonie*, II; ders., *Il Castello di*

*Tripoli*, in *Riv. Coloniale*, 1923; C. Manfroni, *Tripoli nella storia marinara d'Italia*, Padua 1912; E. Rossi, *Il dominio dei Cavalieri di Malta a Tripoli*, Malta 1924; ders., *Corrispondenza tra i Gran Maestri dell'Ordine di S. Giovanni a Malta e i Bey di Tripoli dal 1714 al 1778*, in *RSO*, X (1925); Féraud, *Annales Tripolitaines*, in *RAfr.* (1883); ders., *Annales Tripolitaines*, ed. A. Bernard, Tunis und Paris 1927; G. A. Krause, *Zur Geschichte von Fesän und Tripoli in Afrika*, in *Z G Erbk. Berl.*, XX: P. Romanelli, *Lebda*, Rom 1925; S. Aurigemma, *La moschea di Ahmad al-Qarāmānli in Tripoli*, in *Dedalo*, 1927, S. 492—513; ders., *La Moschea di Gurgi a Tripoli*, in *Africa Italiana*, 1928, S. 257—85; F. Cumont, *Les antiquités de la Tripolitaine au XVII<sup>e</sup> siècle*, in *Riv. della Tripolitania*, II, 1925—26; verschiedene Artikel in dem Werke: *La rinascita della Tripolitania*, Rom 1926. (ETTORE ROSSI)

**TRIPOLIS**, in Syrien. [Siehe TARĀBULUS.]

**TUBŪ**, Volksstamm der östlichen Sahara. Die Tübū sind über ein sehr grosses Gebiet zwischen der Libyschen Wüste im Osten, dem Haggar im Westen, dem Fezzan im Norden und der Tschad-Gegend im Süden zerstreut. Sie bilden im Fezzan den Hauptteil der Bevölkerung des Distriktes Gatrūn; man findet sie in Kūfra; sie bewohnen Tibesti, Borkū, Bodele, den nördlichen Teil des Wadāi, das Tal des Bahr al-Ghazal; sie sind zahlreich im Kanem und in den Oasen von Kavar. Die Europäer haben den Namen Tübū (oder Tibbū) all diesen Volkstämmen gegeben, aber die verschiedenen Gruppen bezeichnen sich selbst mit besonderen Namen. Der Name Tübū wird besonders auf die Eingeborenen des Tibesti angewandt; er bedeutet in der Kanauri-Sprache die Bewohner des Tū oder Tibesti; diese nennen sich selbst Tēda. Man unterscheidet davon die Amma Borkuā (Borkū), die Kreda, Norea, Chenrafade im Wadāi, die Koherda am Bahr al-Ghazal. Vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt aus kann man zwei Gruppen mit dem Wortschatz nach ziemlich verschiedenen Dialekten feststellen: die Tēda des Tibesti und die Dazāgada in den südlichen Gegenden. Die Araber nennen die letzteren Gouran.

Die Tübū unterscheiden sich deutlich von den schwarzen Sudanesen einestheils, den Arabern und Berbern andertheils. Sie sind im allgemeinen von kleiner Gestalt, haben einen mageren schlanken Körper, dunkle Hautfarbe, gerade, bisweilen Habichtsnase, dünne Lippen und glatte Haare. Diese körperlichen Eigenschaften treten besonders bei den Tēda in Erscheinung, die in ihren Bergen isoliert blieben; bisweilen treten sie auf bei den Dazāgada, die sich mehr oder weniger mit der schwarzen Bevölkerung vermischt haben. Die Armut des Landes lässt sie nur ein erbärmliches Leben führen; die einen sind Nomaden, die anderen sesshaft. Ihren Lebensunterhalt ziehen sie hauptsächlich aus Palm- und Getreide-Bau in den „Ennedi“ oder feuchten Talern, aus Ziegenzucht im Tibesti und aus Grossviehzucht in der Gegend des Tschad. Die Tēda leben auch vom Vermieten ihrer Kamele; sie gehen auch als Karawanenführer, widmen sich aber besonders der Räuberei bei jeder sich bietenden Gelegenheit. Diese Lebensweise entwickelt bei ihnen eine ausserordentliche Abhärtung gegen Ermüdung und Entbehrungen, aber auch Raubsucht, Hinterlist und Grausamkeit, wovon die europäischen Reisenden seit Nachtigal, der diese Bevölkerung zuerst

erforscht hat, einmütig zu berichten wissen. — Die Sesshaften sind im allgemeinen in wenig umfangreiche Gruppen eingeteilt. Sie wohnen in Steinhütten, die mit Palmzweigen gedeckt sind oder in Reisighütten mit Strohmattendach oder selbst in kärglich eingerichteten Höhlen. Die bei den Hütten liegenden Gärten werden von Sklaven bebaut, während sich die Tübū dem Krieg und dem Hüten der Heerden widmen.

Die Tübū teilen sich in zwei Klassen: die Adligen oder „Maīna“ und das Volk. Die Tēda scheiden sich in Herren- und Sklaven-Stämme. Die ersten umfassen drei Stämme: die Thomāghera, die Gūnda, die fast alle nach dem Fezzan ausgewandert sind, und die Tuzaba. Der Sultan von Tibesti oder Dardaī, der das Land unter Mitwirkung eines Rates von Adligen regiert, wird verbindlich unter den Thomāghera gewählt. Bei den Tübū anderseits bilden wie bei den sudanesischen Völkernschaften die Haddād (Schmiede wie auch Fischer und Jäger) eine besondere für inferior angesehene und von allen verachtete Kaste. Vom religiösen Standpunkt aus sind die Tübū Muslime, aber, wie es scheint, erst seit einiger Zeit. Die Araber behandeln sie wie Hunde und betrachten sie als Ungläubige. Sie haben in der Tat abergläubische und fetischistische Dinge bewahrt, ebenso wie ihre Gebräuche in verschiedenen Punkten mit dem korānischen Gesetz in Widerspruch stehen. So z. B. nehmen sie die *Diya* oder Geldstrafe für Mord nicht an, ebensowenig beobachten sie die Vorschriften über gegorene Getränke. Nichtsdestoweniger sind die Tübū besonders in Tibesti, Borkū und Bahr al-Ghazal fanatische Muslime; sie unterstehen stark dem Einfluss der Senūsiya, der *Zāwiya* in Wān, Aingalaka u. a., und leisten dem europäischen Vordringen erbitterten Widerstand.

Man hat nur unvollständige und fragmentarische Berichte über die Geschichte der Tübū. Die arabischen Schriftsteller bis auf Makrizi haben sie ignoriert. Indem man sich auf eine Stelle dieses Schriftstellers stützt, die sich bei Leo Africanus findet, hat man sie lange als Berber angesehen und sie mit den Bardoa identifiziert, die von diesen beiden Geographen erwähnt werden. Barth bemühte sich, diese Ansicht mit der durch ihn festgestellten Verwandtschaft zwischen den beiden Sprachen Tübū und Kanūri in Einklang zu bringen. Man nimmt dagegen heute an, dass die Tübū ursprünglich den Sūdān bewohnten und alsdann in die Sahara zurückgedrängt wurden. Wie dem auch sei, sie haben in der Geschichte des Kanem anscheinend eine ziemlich bedeutende Rolle gespielt. Verschiedene ihrer Stämme nahmen mit den Kanembū an der Gründung dieses Königreiches teil. Bis zum Ende des XII. christl. Jahrh. pflegten die Sultane von Kanem Tübū-Frauen zu heiraten. Eine Anzahl Tübū hatte sich in Kanem niedergelassen, das die in Tibesti verbliebenen Stämme im XIII. Jahrh. angriffen. Der Sultan Dūname II. musste sieben Jahre lang gegen sie Krieg führen, aus dem er zwar siegreich hervorging, der indessen die Geldquellen seines Reiches erschöpfte. Im XIV. Jahrh. waren die Tübū die Verbündeten der Būlaba und verhalfen ihnen zur Herrschaft über Kanem. Nachdem sie sich an den Ufern des Tschad niedergelassen hatten, teilten sie das Schicksal dieser Gegenden [siehe die Art. BORNU, KANEM]. Über die Tübū des Tibesti weiss man nichts Genaues bis zum XVII. und XVIII. Jahrh. Zu dieser Zeit unternahmen sie häufig Raubzüge nach Bornu



und Fezzān. Eine Niederlage zwang sie im Jahre 1788, ihre Einfälle in das letztgenannte Land einzustellen, jedoch in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh. mussten sie sich ihrerseits gegen die wiederholten Angriffe der Wlad Sliman und Tüareg verteidigen.

*Litteratur:* I. Bally, *Le Tibesti*, in *Afr. Fr. B.*, 1914; Barth, *Reisen und Entdeckungen...*, Gotha 1857; Comèrne, *Sammlung und Bearbeitung central-afrikanischer Vocabularien*, Gotha 1862; Behm, *Land und Volk der Tebu*, in *Pet. Mitt.*, Erg.-H. 8, Gotha 1861; Blaisot, *Le Tibesti d'hier et de demain*, in *Afr. Fr. B.*, 1921; H. Carbau, *La région du Tchad et du Wadaï*, Paris 1912 (*Publication de la Faculté des Lettres d'Alger*, XLVIII u. XL); d'Escayrac de Lauture, *Le Sahara et le Soudan*, Paris 1855; F. Krasnel, *Mémoire sur le Ouadaï*, in *Bulletin Sociét. Géographie*, Paris 1849; Krause, *Zur Völkerkunde Nord-Africas*, I. Die Teda und Kanūri, II. Die Teda und die Garamanten, in *Zeitschrift der Geogr. Gesellschaft*, Berlin 1876; Martin, *Note sur les Toubon*, in *Afr. Fr. B.*, 1910; Muḥammed el-Tūnīsī, *Voyage au Wadaï*, Übers. Perron, Paris 1851; Nachtigal, *Sahara und Sudan*, Berlin 1879–89. (G. YVER)

**TUDELA**, ar. TUFĪLA, kleine Stadt in Spanien mit rund 9500 Einwohnern, in 257 m Höhe, 80 km nordwestlich von Saragossa, am rechten Ufer des Ebro und am linken Ufer seines Nebenflusses Queiles (ar. Kālāsh). Nach den arabischen Geographen soll sie von den Omayyaden unter der Regierung des Emīr al-Ḥakam I. (180–206 = 796–822) gegründet worden sein. Zu dieser Zeit war sie wiederholt die Residenz von aufsässigen muslimischen Führern: so wurde sie im Jahre 229 (843/4) von dem Emīr 'Abd al-Rahmān II., im Jahre 264 (877/8) von al-Mundhir belagert. Zweifelloso wurde sie mehrmals von den Christen genommen und von den Muslimen zurückerobert. 'Abd al-Rahmān III. machte diese Stadt zum Ausgangspunkt einer seiner Expeditionen nach dem Norden der Halbinsel im Jahre 308 (920/1). Der General al-Ḥamīd musste sie drei Jahre später für denselben Herrscher zurückerobern. Die arabischen Historiker geben nicht an, um welche Zeit Tudela endgültig in die Hände der Christen überging.

*Litteratur:* Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, Text, S. 176 u. 190, Übers. S. 211 u. 231; Abu 'l-Fida', *Takwīm al-Buldān*, Text, S. 180, 259; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, I, 853; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-mi'tār*, Spanien (Ausgabe in Vorbereitung), No. 55; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghrib*, S. 128; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, II, *passim*, Index.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TUDJIBIDEN** oder BANŪ TUDJIB, eine arabische Familie, von der verschiedene Mitglieder sich in Spanien unter der muslimischen Herrschaft hervortaten sowohl zur Zeit der Omayyaden als auch in der Epoche der *Mulūk al-Tawwāif*. Sie teilte sich dann in zwei Zweige, die Banū Hāshim von Saragossa und die Banū Šumādih von Almería. Die Familie der Banū Tadjib war seit der Eroberung in Aragonien ansässig. Unter der Regierung des Emīr Muḥammed I. (239–73 = 852–86) stand 'Abd al-Rahmān b. 'Abd al-'Aziz al-Tudjibī an ihrer Spitze und das Ansehen, das er bei seinen Stammesangehörigen genoss, wurde von dem Fürsten in Cordova aner-

kannt, welcher dadurch der Macht einer anderen aragonesischen Familie westgotischer Herkunft, der Banū Kasī, ein Ende machen wollte. Über die Banū Tadjib, die später Lehnleute von Cordova wurden, dann unabhängige Fürsten von Saragossa (Banū Hāshim) bis zu dem Augenblick, wo sie zugunsten der Banū Hūd entthront wurden, vgl. den Art. SARAGOSSA.

Der andere Tadjibidenzweig, die Banū Šumādih, war schon früh von den Nachkommen 'Abd al-Rahmān al-Tudjibī's aus Aragonien vertrieben worden. In der ersten Hälfte des V. Jahrh. d. H. gelang es dem Führer des zweiten Zweiges, Abu 'l-Asbagh Ma'n [s. d.] b. Muḥammed b. Aḥmed b. Šumādih al-Tudjibī, auf das kleine von den beiden „Sklaven“ Khairān und Zuhair um 1025 gegründete Fürstentum Almería seine Hand zu legen. Auf ihn folgte nach seinem Tode im Jahre 443 (1052) sein Sohn Abū Yahyā Muḥammed mit dem ehrenvollen Beinamen (*Lakab*) al-Mu'tašim. Er war damals erst vierzehn Jahre alt, und drei Jahre wurde die Regentschaft über das Fürstentum Almería von seinem Onkel Šumādih b. Muḥammed geführt. Al-Mu'tašim blieb Fürst von Almería bis zu seinem Tode im Jahre 484 (1091), und seine lange Regierung war nach der Aussage der Chronisten glänzend und segensreich. Auf ihn folgte sein Sohn Aḥmed Mu'izz al-Dawla; aber kurz nach seiner Thronbesteigung zog er sich vor den Almoraviden zurück. Nachdem diese sich Sevilla's bemächtigt hatten, begab er sich nach Bougie, wo er sein Leben in der Stille beschloss, ebenso wie auch seine Söhne.

*Litteratur:* Die Geschichte der Tadjibiden wird behandelt von R. Dozy, *Essai sur l'histoire des Tadjibides, les Beni Hāshim de Saragossa et les Beni Šumādih d'Almería*, in *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen-âge*, 3. Aufl., Paris–Leiden 1881, I, 211–81. Siehe auch Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, III (ed. E. Lévi-Provençal, Paris 1930), Teil II, *passim*; A. Prieto Vives, *Los Reyes de taifas*, Madrid 1926, S. 43–5, 61–2; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden 1861, IV, *passim*.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**TUFALĪ**, „Parasit, Schmarotzer“. Diese Bedeutung wird in den meisten europäischen Wörterbüchern der arabischen, persischen und türkischen Sprache angegeben; vgl. Bēlot, Ghaffārow, Sāmi-Bey usw. Indessen gibt dies den eigentlichen Sinn des Wortes nicht wieder, das zunächst die Person bezeichnet, die uneingeladen zu einem Gastmahl geht oder die zu einem Fest geladene Person begleitet. Eine noch gemeinere Schmarotzerei wird in der persischen Volkssprache mit *Kufailī* bezeichnet, das sich auf den Anhang des Tufailī selbst bezieht.

Nach den arabischen Wörterbüchern, *Lisān al-'Arab*, XIII, 429, *Tad̲j al-'Arūs*, VII, 418, kommt das Wort *Tufailī* von einem Bewohner Kūfa's, Tufail al-A'rās, „Tufail, der Schwiemler“, der ungeladen bei allen Festlichkeiten sich einfand und seine Zufriedenheit darüber ausdrückte, dass Kūfa einem Becken gliche, in dem nichts seinen Blicken entginge. Von dem Namen dieses Tufail kommen die denominalen arabischen Verben *taffala* oder *taṭaffala*, „wie Tufail handeln“. Dieser Tufail lebte zur Zeit der Omayyaden und gehörte zu den Banū 'Abdullāh b. Ghatafan. Schon Ibn al-Sikkī (gest. im Jahre 244 = 858) erwähnt seine Geschichte.

In der Form *Tufail* hat das Wort (im Persischen) einen besonderen Sinn: „Ergänzung, (im Handel) Zugabe, Sache, die man opfert“. Häfiz sagt in einer Ode: „(alle) menschlichen Wesen und die *Pārī* sind Folgen (*Tufail*) der Existenz der Liebe“.

Im Hindustani (vgl. Shakespear, *A dict. Hindust. and Engl.*, S. 1436) wird *tufail* als Präposition in der Bedeutung „durch, wegen, für“ (*by the means, through, for the sake*) gebraucht. (V. MINORSKY)

**TUFĀN.** [Siehe NŪH.]

**TUGH** (T.), Schwanz eines Yak (*Kuās*), später durch einen Pferdeschwanz ersetzt, der an einem oft von einem Halbmond gekrönten Schaft befestigt wurde, und so als Standarte, als Zeichen zur Wiederversammlung der Truppen diente. Man benutzte ihn im ehemaligen osmanischen Reich auch als Abzeichen der militärischen Grade: die *Mir-Liwā's* und *Sandjak-bey's* hatten einen, die *Beyler-bey's* zwei, die *Wezīre* drei, der *Grosswezīr* fünf, der *Sultan* im Kriegsfall sieben oder neun. Wurde ein *Pasha* abgesetzt, so nahm man ihm dieses Abzeichen. Es wurde vom *Sultan* *Mahmūd II.* gleichzeitig mit den anderen Abzeichen der Janitscharen abgeschafft. — In Zentralasien heisst der Träger dieser Standarte *Tugh-begi*.

*Litteratur:* Ahmed Rāsim, *Tārīkh*, Konstantinopel 1326—28, I, 5; Wāsiḥ, bei Djawād-bey, *Etat militaire ottoman*, Paris 1882, I, 181 (Album, Taf. 5, Fig. 105, 106); Tavernier, *Nouvelle relation du Serrail* (Voyages, VI), S. 13—4; H. Hugon, *Les Emblèmes des beys de Tunis*, S. 82; Ahmed Rif'at, *Lughāt-i tārīkhīye wa-djoghrafiye*, Konstantinopel 1299, I, 288; Radlof, *Opyt*, III, 1429; Sulaimān Efendi, *Lughāt-i Lughātī*, S. 120. (CL. HUART)

**TUGHA TIMUR**, Mongolen-Khān, dessen Dynastie vor 808 (1405) ein Jahrhundert lang in Djurdjan eine Rolle spielte.

Name. Der Name des Khān's kann Tugha und Togha gelesen werden. Das *Zafar-nāme* transkribiert *Tghy* (Tughai?); auf einem Geldstück, das von Fraehn beschrieben wurde, steht Toghān (in mongolischen Buchstaben; vgl. Howorth, *a. a. O.*, III, 718).

Familie. Tugha Timur b. Suri [Surikuri?] b. Babā Bahādur stammte in sechster Generation von einem Bruder Cingiz-Khān's (Djuči-Kasar, *Shadjarat*, S. 315, von Miles falsch verstanden). Um 705 (1305) kam Babā Bahādur mit seinem *Tuman* (10 000 Familien) nach Khorāsān und trat in den Dienst Öldjeitu-Khān's. Im Jahre 715 (1315) fiel er in Khwārizm ein. Als Özbek, der Khān des westlichen Kiptāk, sich beklagte, liess Öldjeitu den Babā und seinen Sohn Suri hinrichten (*Shadjarat*, S. 321, 330; d'Ohsson, *Hist. des Mongols*, IV, 572—75). Der Stamm Babā's blieb in Māzandarān [in dieser Zeit wurde nach dem *Nuzhat al-Kulūb*, S. 159, mit diesem Namen Djurdjan und der östliche Teil von Tabaristān bezeichnet].

Nach dem Tode des Hulagiden Abū Sa'īd (736) begann in Persien eine Anarchie. Der Djälāyir Hasan Buzurg setzte den Thronanwärter Muḥammed auf den Thron. Infolge eines Streites zwischen den Emiren Hasan Buzurg's holten einige von ihnen, wie der Uighure Igrāndj [Miles, *a. a. O.*, S. 315, 320, irrtümlich Akarpukh], mit Unterstützung der Emire von Khorāsān (Shaikh 'Alī b. 'Alī Kushdjī, 'Alī Dja'far, Arghun-Shāh) [1.] Tugha Timur, den sie schon 737 (1337) zum Khān ausriefen. Tugha Timur zog von seinen Emiren begleitet nach Ādharbāidjan, wo sich ihm ein an-

derer Thronanwärter namens Mūsā anschloss, der von den Oyrat unterstützt wurde. Tugha Timur und Mūsā nahmen sich vor, Persien zu teilen, aber am 6. Dhu 'l-Hiǧǧja 737 wurden sie von Hasan Buzurg am Garmarūd (westlich von Miyānā; *Shadjarat*, S. 316; d'Ohsson, IV, 726) geschlagen. Tugha Timur zog sich nach Bistām zurück, von wo aus er über Māzandarān (im oben erwähnten Sinne) und Khorāsān herrschte. Um dieselbe Zeit bewirkten die Erpressungen der Leute des Khodja 'Alā' al-Dīn Muḥammed, des Wezīr von Khorāsān, den Aufstand und die Aufrichtung der Herrschaft der Sarbadār. Die Ausdehnung ihrer Herrschaft schränkte die Vorrechte Tugha Timurs beträchtlich ein. Mit der Dynastie Kart in Harāt unterhielt Tugha Timur freundschaftliche Beziehungen, denn seine Tochter Sultān-Khātūn war die Gattin des Mu'izz al-Dīn Kart (*Zafar-nāma*, I, 320).

Im Jahre 739 (1338) lud Hasan Buzurg selbst infolge eines politischen Umschwungs Tugha Timur ein, nach dem Irāk zu kommen. Er begab sich in Begleitung des Emīrs Arghun-shāh, eines Sohnes des Nawrūz und eines Enkels des berühmten Arghun-aḳā, nach dort; vgl. Djuwainī, II, 251 [diese Familie war im Besitz von Nishābūr, Tūs und Kalāt; sie ist unter dem mongolischen Namen Djā'un (Djūn) Ghurbān bekannt, der im Persischen in Djānī-Kurbānī abgeändert wurde]. Hasan Buzurg besuchte Tugha Timur in Sāwa, aber einerseits bedrückte Khodja 'Alā' al-Dīn Muḥammed, der mit der Finanzverwaltung betraut war, die Bewohner, und anderseits liess der Khān selbst sich in Unterhandlungen mit dem Čobāniden Hasan Kūčik ein. Letzterer benutzte dies, um den Khān bei Hasan Buzurg blosszustellen. Von diesen Intrigen angewidert, brach der aufrichtige Mongole in derselben Nacht sein Lager in Marāgha(?) ab und kehrte nach Khorāsān zurück (*Shadjarat*, S. 327; d'Ohsson, IV, 732).

Im Jahre 741 (1341) fiel Tugha Timur zum dritten Mal in den Irāk ein. Er wurde von der Prinzessin Sati (der Tochter Öldjeitu-Khān's) und von ihrem Sohne Shiburghān, einem Abkömmling des Emīrs Čobān, unterstützt; aber das Heer Tugha Timurs, das von seinem Bruder 'Alī-gāwun befehligt wurde, wurde bei Abhar von den Truppen Hasan Kūčik's geschlagen.

Khorāsān kam bald unter die Herrschaft der Sarbadār, die Arghun-Shāh, den Herrn von Nishābūr und Tūs, daraus vertrieben. Der Sarbadār Wadjih al-Dīn Mas'ūd schlug am Atrak die Truppen des Khān's, tötete 'Alī-gāwun und bemächtigte sich für einige Zeit sogar Djurdjāns. Nach Dawlat-Shāh, S. 236—37, musste sich Tugha Timur mit der nominellen Herrschaft begnügen (*nām-u-rasmī salṭanat*), obgleich sich die Sarbadār jährlich zum Khān begaben, um ihm zu huldigen (*mulāzimat wa-taǧǧid-i 'ahd*). Bei einem dieser Besuche wurde der Khān in Sultān-Duwīn (zwischen dem Gurgān und dem Kara-su) von dem Sarbadār Yahyā Karābi ermordet. Das Chronogramm des Dichters 'Azizi gibt den 16. Dhu 'l-Kāda 754 (13. Dez. 1353) als Datum dieses Ereignisses an. Nach Dawlat-Shāh glich Tugha Timur durch seine demokratischen Tendenzen den Sarbadār: er ermutigte die Leute von bescheidener Herkunft und machte die Vornehmen unzufrieden. Er verbrachte den Sommer in Rādkān und den Winter am Gurgān. Er errichtete in Mashhad ein schönes Gebäude (*Imārat*). Die Münzen mit dem Namen Tugha Timur's wurden nicht nur in Āmol, Mashhad, Kāzwin usw.,



sondern auch in Baſra (741) und in Baghdād (nach 740) geprägt, woraus hervorgeht, welches nominelle Ansehen er genoss (R. S. Poole, *The coins of the Mongols*, 1881, S. 98—101). Nach dem *Madjma' al-Fuſaḫū* war der Dichter Ibn Yāmīn der Lobredner Tugha Timur's (Browne, *Pers. Liter. under Tartar Dominion*, S. 216). Einige Quellen schreiben dem Khān selbst eine poetische Ader zu (Hammer, *a. a. O.*, S. 341), und sein Titel auf den Münzen lautet *al-Sultān al-ʿAlīm*, „der gelehrte Sultan“.

2. Amīr Walī. Nach einer Zwischenzeit, in der die Sarbadār in Astarābād einen eigenen Gouverneur ernannten, ging die Herrschaft über Djurdjān auf den früheren General Tugha Timur's Amīr Walī über, einen Sohn des Shaikh ʿAlī Hindū (oder Bisūd). Mit Hilfe des Herrn von Nasā (aus der Familie Djāʿun Ghurbān) schlug er die Sarbadār und richtete ein Reich auf, das aus Astarābād, Bistām, Damghān, Samnān und Firūzkūh bestand (*Maṭlaʿ al-Saʿdain* unter der Jahreszahl 761, in Dorn, *Auszüge*, S. 155—57). Im Jahre 772 (1370) versuchte er Raiy zu erobern, aber der Djalāyir Uwais brachte ihm eine Niederlage bei. Im folgenden Jahre nahm Uwais, der mit Amīr Walī fertig zu werden wünschte, den Feldzug wieder auf, kam aber nicht über Udjān hinaus. Im Jahre 774 nahm Amīr Walī auf Veranlassung des Muzaſſariden Shāh Shudjāʿ Raiy und Sāwa ein. Der Tod des Uwais (776 = 1374) machte seinen neuen militärischen Vorbereitungen ein Ende (Markov, *Katalog Djelajir. monēt*, St. Petersburg 1897, S. XIV). Als Timur im Jahre 783 (1381) Isfarāyīn, das von Amīr Walī abhängig war (*Zafar-nāma*, I, 325), eroberte und dem Erdboden gleichmachte, nahm letzterer die Gesandten des Eroberers mit allen Ehren auf; aber als Timur endgültig nach Samarkand zurückgekehrt war, vereinbarte Walī mit ʿAlī-Beg, einem Sohne Arghun-Shāh's, der im Besitze von Kalāt und Tūs war (*Zafar-nāma*, I, 324), gegen den Sarbadār ʿAlī Muʿaiyid zu Felde zu ziehen. Timur kehrte im Winter desselben Jahres (1381/2) nach Khorāsān zurück, belagerte Kalāt und schlug den Weg nach Djurdjān ein. Er zog über Rūghī (?) nach Kabūd-djāma und nach Shāsmān [Kabūd-djāma, das heutige Hādjdjilar, liegt am linken Nebenfluss des Gurgān, zwischen Nardīn und Gunbad-i Kābūš]. Amīr Walī beeilte sich, ihm Sühnegeschenke zu übersenden, und Timur kehrte plötzlich über Samukān [im Flusstal des Atrak] um (*ebd.*, S. 349, 351). Inzwischen wurde ʿAlī-Beg ebenfalls wieder unterworfen. Er und seine Verwandten (*Mutaʿallikān*) wurden nach Transoxanien gebracht. ʿAlī-Beg wurde im Jahre 784 in Andīdjan hingerichtet (*ebd.*, S. 355).

Im Jahre 785 (1383) sandte Timur Truppen nach den Gebieten Amīr Walī's. Nachdem Sistān unterworfen war, brach Timur selbst gegen Amīr Walī auf. Nach der Schlacht bei Gāwars (*Zafar-nāma*: Gāwkrsh) wurde die Festung Durūn [auf halbem Wege zwischen Ashkhabād und Kizil-Arwat] eingenommen (*ebd.*, I, 382). Timur setzte über Dihistān [und] Djilāwūn [= Mashhad-i Mišriyān am Atrak stromabwärts von ʿat] seinen Marsch fort und überschritt den Gurgān. Amīr Walī machte ihm sehr tapfer das Gebiet Schritt für Schritt streitig, aber sein Nachtangriff (im Shawwāl 786 = 1384) scheiterte. Timur besetzte Astarābād. Amīr Walī brachte seine Familie in Gird-kūh (bei Damghān) unter und floh selbst nach Westen (*ebd.*, I, 382—86). Er nahm an der Verteidigung von Tabriz

gegen Tuktamish teil und kam schliesslich im Jahre 788 (1386) durch Verrat seines Gastwirtes Maḥmūd Khalkhālī um (*ebd.*, S. 392, 398).

3. Luḳmān Pādshāh, der Sohn Tugha Timurs, der durch den Usurpator Amīr Walī aus Djurdjān verdrängt worden war, wurde von Timur wieder in sein Erblehen eingesetzt (786). Letzterer schärfte ihm ein, die Saiyid-Walī's von Sārī und Āmol gut zu behandeln (*ebd.*, S. 387, 391).

4. Pīr Pasha. Zur Zeit des Feldzuges von 794 (1391) war Pīr [oder Pīrāk] Pasha, der Sohn Luḳmān Pasha's (= Pādshāh; *Zafar-nāma*, I, 570), Gouverneur von Astarābād; Timur hatte ihn nach dem Tode seines Vaters dort eingesetzt. Pīr Pasha machte sich grosse Unkosten, um Timur zu empfangen und verschaffte ihm Schiffe, um die Festung Mahānāsar (4 Farsakh von Āmol) zu erobern. Seine treuen Dienste werden ebenfalls unter dem Jahre 806 (1404) bei der Unternehmung Timurs gegen Iskandar Chālāwī in Māzandarān erwähnt (*ebd.*, II, 591). Zu Beginn der Regierung Shāhrukh's empörte sich in Khorāsān Sultān ʿAlī von Sabzawār, der ein Korps von Sarbadār's um sich gesammelt hatte. Pīr Pādshāh erschien plötzlich in Djuwain und schloss sich an Sultān ʿAlī an; aber die Verbündeten wurden von Saiyid Khodja, dem Abgesandten Shāhrukh's, geschlagen (*Maṭlaʿ al-Saʿdain*, in *N E*, 1843, S. 26). Sultān ʿAlī suchte mit seinen Komplizen Zuflucht bei dem Fürsten Mirān-shāh, der aus Ādharbāidjān gekommen war, aber dieser lieferte ihn an Saiyid Khodja aus. Bei dieser Gelegenheit müssen mehrere Söhne Pīr Pādshāh's in die Hände Saiyid Khodja's gefallen sein (*ebd.*, S. 54, 80). Im Jahre 808 beruhigte Shāhrukh den Pīr Pādshāh über seine Sicherheit, berief ihn aber an seinen Hof. Unter dessen ersann Saiyid Khodja, der von Shāhrukh mit Belohnungen überhäuft wurde, ehrgeizige Pläne, knüpfte mit dem Fürsten Iskandar (von Fārs) Unterhandlungen an und empörte sich schliesslich. Von Kalāt aus suchte er bei Pīr Pādshāh Zuflucht. Dies gab den Anlass zu der Unternehmung Shāhrukh's gegen Māzandarān (809 = 1406). Pīr Pādshāh verfügte über beträchtliche Streitkräfte, verlor aber die Schlacht. Er floh nach Khwārizm, und Saiyid Khodja schlug den Weg nach Shirāz ein. Shāhrukh setzte in Māzandarān den Prinzen ʿOmar Bahādūr ein, der sich bald empörte; an seine Stelle trat der Prinz Uluḡ-beg. Im Jahre 810 setzte dieser seinen Vater Shāhrukh von neuen Plänen Pīr Pādshāh's in Kenntnis. Zum zweiten Mal brach Shāhrukh nach Māzandarān auf, und die Nachricht von seinem Anmarsch zwang Pīr Pādshāh, bei dem Bādūspāniden Kayūmarth b. Bisūtūn Zuflucht zu suchen. Ohne Schwertstreich befestigte Shāhrukh in Astarābād und Shāsmān seine Herrschaft.

5. Sultān ʿAlī. Im Jahre 812 kam der Sohn Pīr Pādshāh's Sultān ʿAlī zu Shāhrukh und nahm an der Unternehmung nach Sistān teil, floh aber bei der Nachricht vom Tode seines Vaters nach Rustamdār. Dort erhielt er vom Amīr Kayūmarth Unterstützung und sammelte die Leute seines Vaters. Nach dem Aufbruch Shāhrukh's nach Transoxanien, versuchte Sultān ʿAlī Astarābād wieder zu erobern, wurde aber von dem Gouverneur geschlagen. Sein Kopf wurde nach Harāt gesandt (*Maṭlaʿ al-Saʿdain*, in Dorn, *Auszüge*, S. 195).

*Litteratur*: vgl. SERBEDAR. Dawlat-shāh, *Tadhkirat al-Shuʿarāʾ*, ed. Browne, S. 236—37, 280, 282—83 (Ausgabe Bombay 1887, S. 104, 123); *Shadjarat al-Atrak*, Übers. Miles, London 1838, S. 315, 320—26 [dies Buch ist ein ano-

nymer Auszug aus dem *Tārīkh-i arba' ʿUlūs*, der unter dem Namen Ulugh-beg's geschrieben wurde, vgl. Barthold, *Turkestan*, S. 57; es ist völlig verschieden vom *Shadjara-yi turk* des Abu 'l-Ghāzī; Mirkhond, *Rawḍat al-ṣafā*, Bombay 1261, V, 219, 220, 251; Khondamir, *Ḥabīb al-Siyar*, Tihirān 1271, III/1, 128—29; Dorn, *Die Geschichte der Srebade nach Chondemir*, 1849, S. 146, 150, 155; Dorn, *Auszüge aus Muham. Schriftstellern*, St. Petersburg 1858, Index sub Tugha-timur khan, Amir Wali, Luqmān u. Pir Pādshāh; Münedjdjim-baḥā, III, 12; d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, IV, 726 ff.; Hammer, *Geschichte d. Ilchane*, II, 317—42; Howorth, *Hist. of the Mongols*, III, 638, 717—26; Lane-Poole, *Moslem dynasties*, russ. Übers. mit Zusätzen von Barthold, St. Petersburg 1899, S. 249; Rabino, *Masandaran*, 1928, G M S, Index.

(V. MINORSKY)

**TUGHRA**, osmanisch-türkisch (und seldjuksch), Monogramm oder graphisches Emblem des Oghuzen-, dann des Seldjuken-, und später des Osmanen-Herrschers, das nach und nach zum Wappen des Staates wurde und von dem Herrscher nicht nur auf Erlasse oder Firmāne, sondern auch auf Grundbesitztitel, Münzen, öffentliche Gebäude, Kriegsschiffe und in neuerer Zeit auf Personalausweise, Pässe, Briefmarken, Stempelpapier, Kontrollstempel an Goldarbeiten usw. gesetzt wurde.

Lexikographisches. Ein Synonym zu Tughra ist das persische *Nishān*, *Nishāne* oder *Nishān* (daher der arabische Plural *Nayāshīn*) „Zeichen“ und das arabische *Tawqīʿ* „Zeichen, Unterschrift“; in der Schlussformel der Firmāne heisst die Tughra *ʿAlāmet*. All diese Worte haben einen weiteren Sinn als Tughra; in Ägypten z. B. war die Tughra nur ein Teil oder eine besondere Form der *ʿAlāma*. Das Wort *Tughra* ist ins Persische übergegangen (vgl. die Beispiele bei Ḥakīm-i Khākānī und Mir Nāzīm in *TOEM*, N<sup>o</sup>. 43, S. 56), und Ibn Khallikān (*Wafayāt al-Aʿyān*, I, 202) glaubte sogar, dass das Wort aus dieser Sprache käme. Im Persischen hat sich nach Ibn Khallikān die Orthographie des Wortes in arabischen Buchstaben in der Form *نغرة* (*Tughrā*; mit *Alif maḳṣūra*) eingebürgert. Darum wurde es in der türkischen Literatursprache für ein arabisches feminines Elatif (*fūʿlā*) gehalten und nach der türkisch-persischen Syntax mit weiblichen Epitheta verbunden: *Tughrā-i gharrā* „die berühmte oder glänzende Tughra“. Einige Schriftsteller des Abendlandes brauchen es aber auch als Masculinum („le tughra“).

Das Arabische brauchte eine Zeitlang das Verbum *ṭaghghara* „mit der Tughra versehen“ (Maḳrīzī, *Khīṭaṭ*, Kairo 1270, II, 211). Das Vulgär-Arabische hat *Tughra* mit *Ṭurra* *طرة* „Kante eines Stoffes oder oberer Rand eines Schriftstückes“ wechselt; so bezeichnet *Ṭurra* die Tughra bei Djabartī (IV, 95) und im heutigen ägyptischen Sprachgebrauch. Diese Verwechslung, die leicht erklärlich ist durch den Platz der Tughra in einem Schriftstück (vgl. w. u.), ist ziemlich alt (vgl. schon bei Ibn Khallikān, a. a. O.; vgl. auch Quatremère, *Mamlouks*, II/II, 308 Anm.).

Dialektisch wird Tughra *tūra* und *tura* ausgesprochen, z. B. im Gagauz (Radloff, *Proben*, X; Moschkoff, S. 98) und wird so gleichbedeutend mit einem türkischen Wort für „den Stock oder Knüppel, um die grosse Trommel zu schlagen;

das geknotete Taschentuch, mit welchem man beim Spiel jemand in die hohle Hand haut“ (in diesem Sinn kommt auch das schon angeführte arabische *Ṭurra* vor; vgl. auch das arabische oder persische *Durra*, *Derre* „Nerv“).

Trotz all dieser Assimilationsversuche in fremden Sprachen ist das Wort *Tughra* als ein rein türkisches Wort anzusehen. Aus einem wertvollen Bericht bei Kāshghari (I, 388) wissen wir, dass

es von dem oghuzischen *tughragh* (توغرغ) kommt, welches bedeutete:

1. „Siegel (*Tābīʿ*) und Zeichen (*Tawqīʿ*) des Herrschers (*Malik*) der Oghuzen, und zwar nur dieses Volkes: die [sesshaften] Türken kennen es nicht“.

2. „Jedes Pferd, welches dem Militär für die Tage der königlichen Parade oder für die Dauer des Krieges einweilen geliehen wird“. (Wahrscheinlich rührt diese Bezeichnung von der königlichen Marke her, die dem Pferde aufgedrückt wurde).

Kāshghari (II, 217) bringt auch das Verbum *tughragh-la-n-maḳ* „die Tughragh erhalten“, sowohl wenn die Rede von einem Schriftstück als auch von einem Pagen (türk. *Oghlan*, ar. *Ghulām*) ist.

Der Übergang *Tughragh* > *Tughra* erklärt sich durch den im Osmanischen regelmässig auftretenden Wegfall des oghuzischen End-Guttural *gh*. Es gibt noch mehr Beispiele dafür.

Wie andere türkische (oder persische) auf -a endigende Lehnwörter des Arabischen erhielt auch *Tughra* im Plural das Suffix -wāt: *Tughrāwāt* (vgl. *Ḳalkashandī*, XII, 162), ebenso wie *Aghāwāt*, *Bāshāwāt*, *Ḳalfāwāt*, *ʿUstāwāt*, *Khurdāwāt* „Kurzwarenhändler“ usw.

Da die alte Form *Tughragh* existiert, können gewisse abenteuerliche Etymologien für *Tughra* abgetan werden, wie z. B. die von Zenker, der darin den Optativ *tur-gha(g)* „so sei es“ (mit Metathesis) sieht, oder die Erklärung von Tychsen, der darin das Wort *Doghru* „Wahrheit“ sieht (*Introductio in rem numariam Muhammedanorum*, Rostock 1794, zitiert in *Description d'Égypte*, XVI, 338—39).

Die Theorie, welche *Tughra* mit dem Namen des fabelhaften Vogels *Tughri* in Zusammenhang bringt, verdient schon mehr Beachtung. Die Autoren, von denen sie vertreten wird, Ahmed Midhat Efendi, Ahmed Wefik Pasha, Ziyā Gök Alp (*M T M*, N<sup>o</sup>. 3, S. 404, 445) und der Hauptmann ʿAli (*T O E M*, N<sup>o</sup>. 43 und 44 des Jahrgangs 1334), sind der Ansicht, dass dieser Vogel das Wappen (Ziyā Gök Alp sagt „der Totem“) oder

*Ongun* (اونغون) des grossen Khākān der Oghuzen

war, so wie jeder der 24 Stämme, die von ihm abhängig waren, und jeder der 4 Khāne, die an der Spitze von je sechs Stämmen standen, ihre *Tamga* hatten. Unglücklicherweise gibt keiner dieser Autoren die Quellen an, aus der er geschöpft hat. Die Stellen bei Rashid al-Dīn und Mahmūd Kāshghari enthalten nur Beschreibungen dieses Fabelvogels. (Erwähnt sei noch, dass im *Shāhnāme*, ed. Mohl, V, 619 und 621, die Rede davon ist: Der Khākān macht einen solchen Vogel dem Bahrām Gūr zum Geschenk).

Obwohl Kāshghari besser als wir in der Lage war, sich über die Etymologie des Wortes *Tughragh* zu äussern, sagt er: *wa-lā adrī aṣlahu* „ich kenne seinen Ursprung nicht“.

Geschichtliches über die Tughra. Leider wissen wir nicht, wie die Tughra bei den



Abb. I

Abb. 2



Abb. 3  
Tughra des Emir Sulaimān  
(1403—1413).

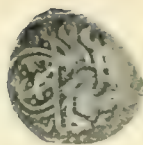


Abb. 4  
Tughra Mehmed's III.  
(1595—1603).



Abb. 5  
Tughra Ibrāhīm's I.  
(1640—1648).



Abb. 6  
Tughra Maḥmūd I.  
(1730—1754)

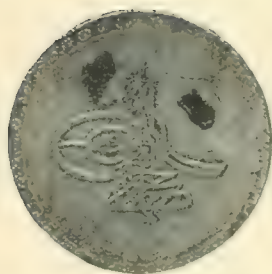


Abb. 7  
Tughra Muṣṭafā's III.  
(1757—1773).

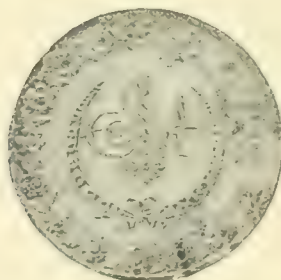


Abb. 8  
Tughra Maḥmūd's II.  
(1808—1839).



Abb. 9  
Tughra des 'Abd ul-'Aziz'  
(1861—1876).

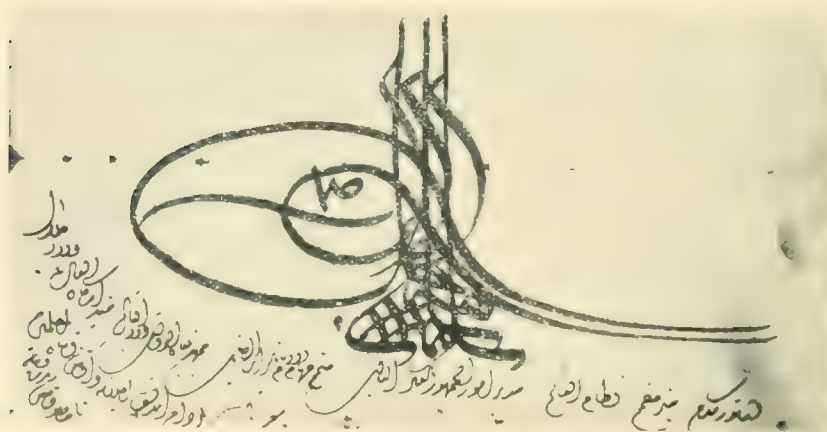


Abb. 10  
Tughra Süleimān's II. (III.) b. Ibrāhīm auf einem Firmān aus der 1. Dekade  
des Zi'l-ka'de 1099 = 28. Aug. bis 6. Sept. 1688.



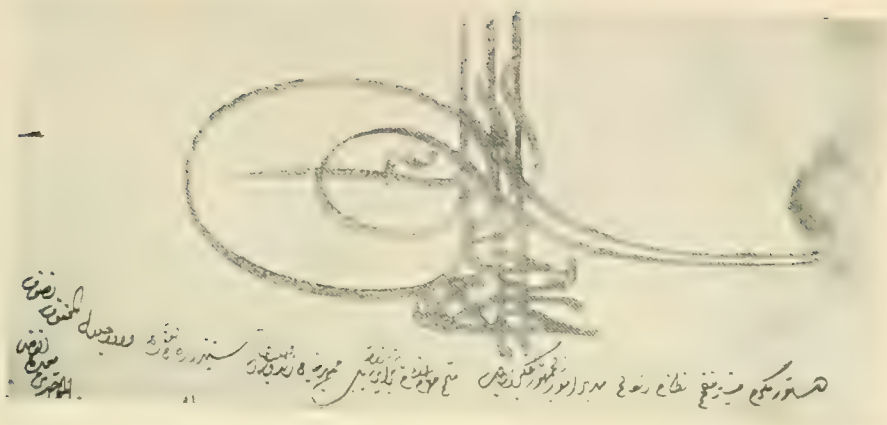


Abb. 11  
Tughra Ahmed's II. b. Ibrahim auf einem Firman aus der Dekade des Džumadā II.  
1104 = 16. bis 25. Febr. 1693.



Abb. 12  
Name eines Kaufmannes  
in Tughra-Form.



Abb. 13  
Basmala in Tughra-Form  
auf einer Speisekarte eines  
Restaurants in Kairo.

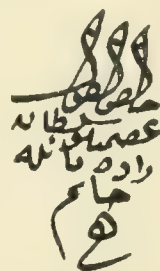


Abb. 15

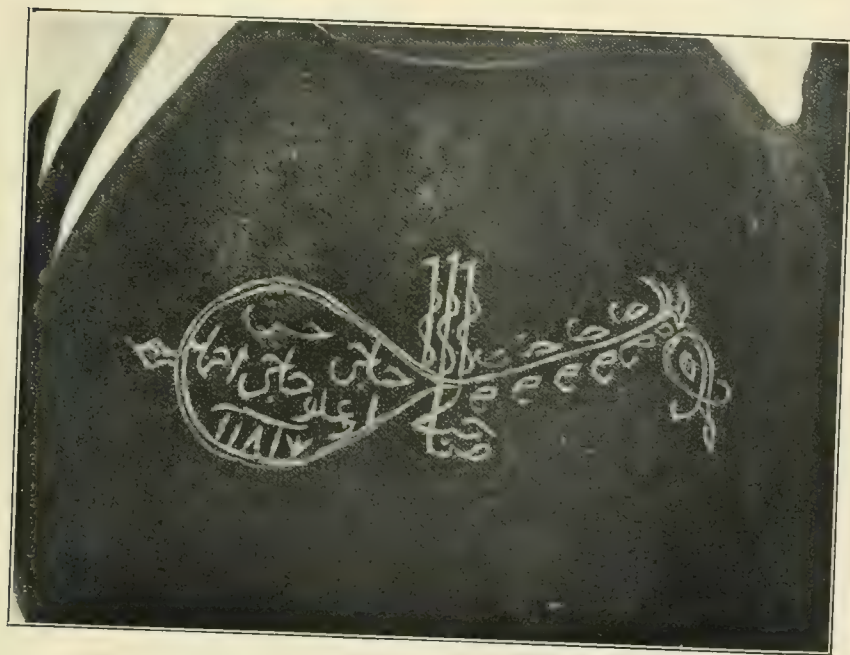


Abb. 14  
Eigentumsmarke auf einer Wasserkanne aus Mar'ash  
(Hādji-Hasan-oghlu Hādji Ahmed — 1181).

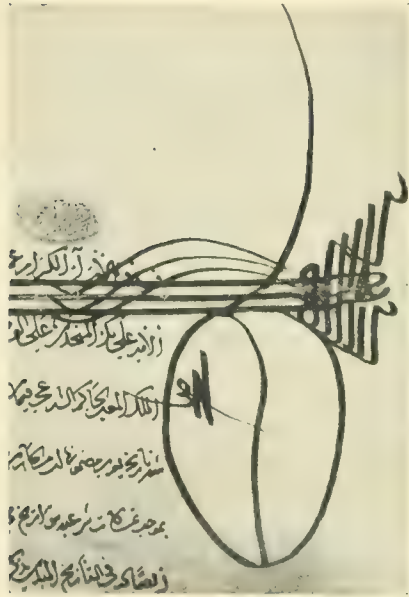


Abb. 17. Tarkhundji Ahmed Pasha;  
7. Shawwāl 1060 = 4. Oktober 1650.

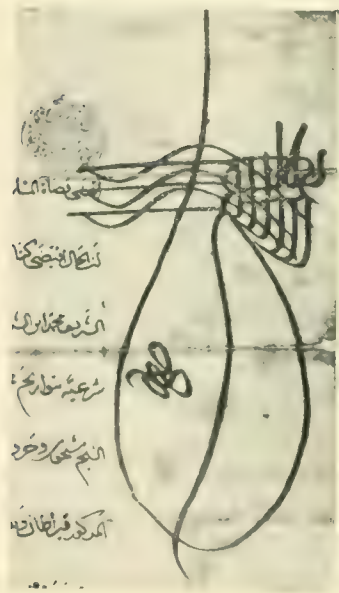


Abb. 16. Nishāndji Ahmed Pasha;  
10. Rebi' II. 1026 = 17. April 1617.

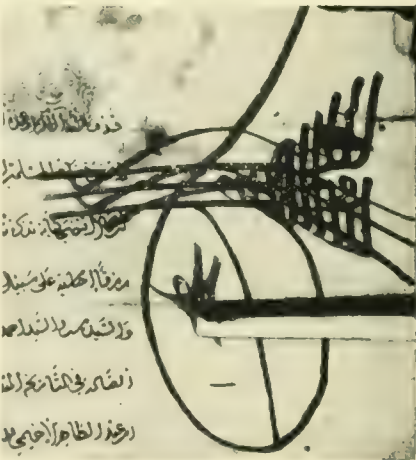


Abb. 18  
Khādim (Khadim-deyaz) 'Abd ur-Rahmān Pasha;  
18. Zi'l-Ḥa de 1061 = 2. November 1651.



Abb. 19  
Khādim (Khadim-deyaz) 'Abd ur-Rahmān Pasha;  
17. Muḥarram 1062 = 30. Dezember 1651.

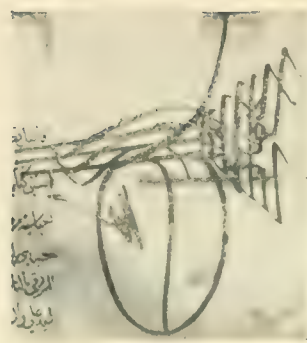


Abb. 24. Bo-hnaḳ 'Osmān Pasha;  
9. Rebi' II. 1093 = 17. April 1682.

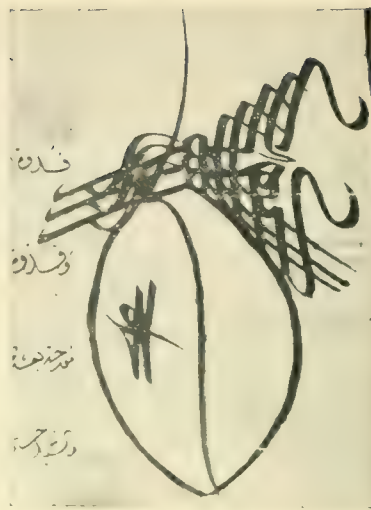


Abb. 20  
(Dāmād) Melek İbrāhīm Pasha;  
10. Rebi' I. 1072 = 3. November 1661.





Abb. 22  
Kara İbrahim Pasha; 14. Şa'ban 1081 = 27. Dezember 1670.

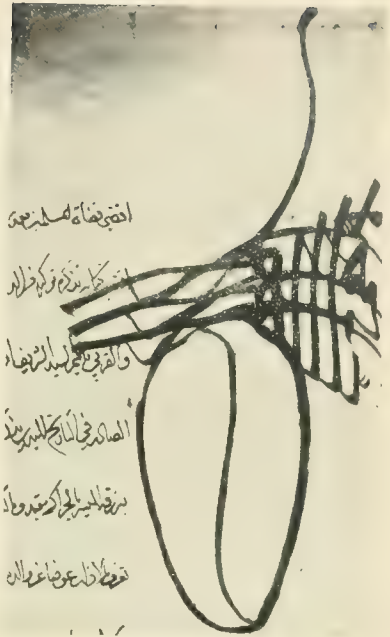


Abb. 25  
Hamza Pasha; 25. Zi'l-Hicce 1096 = 24. November 1685.

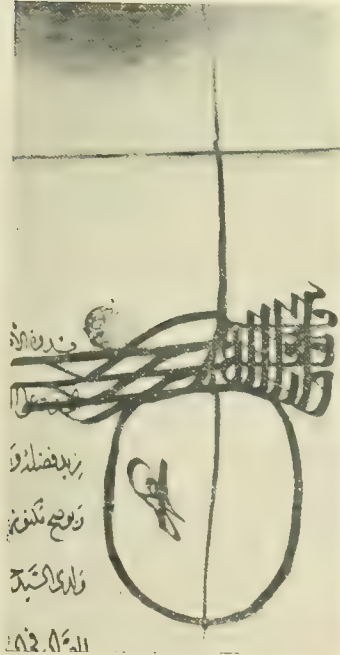


Abb. 21  
Ken'an, Kaimakam (des H'âlî); 19. Redjeb 1080 = 3. Dezember 1669.



Abb. 23  
Kara İbrahim Pasha; 14. Muḥarram 1083 = 12. Mai 1672.





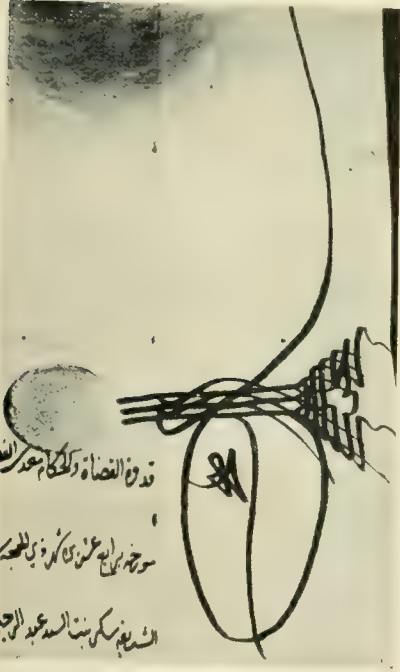


Abb. 30  
Damād Hasan Pasha; 24. Zi'l-Hidjdje 1120 = 6. März 1709.

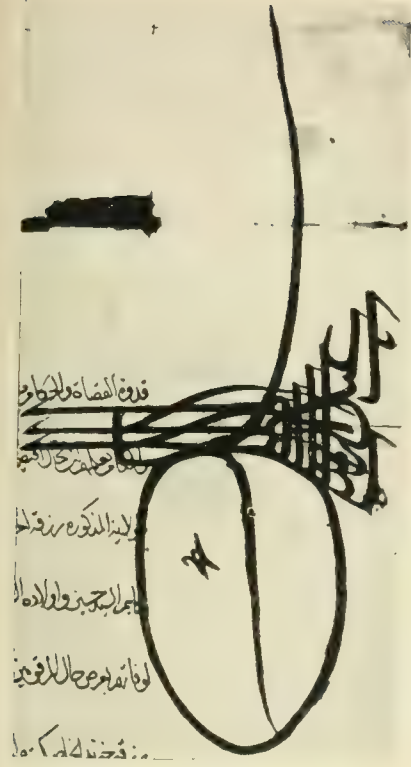


Abb. 31  
'Abd ur-Rahman Pasha; 10. Rebi' II. 1089 = 1. Juni 1678.

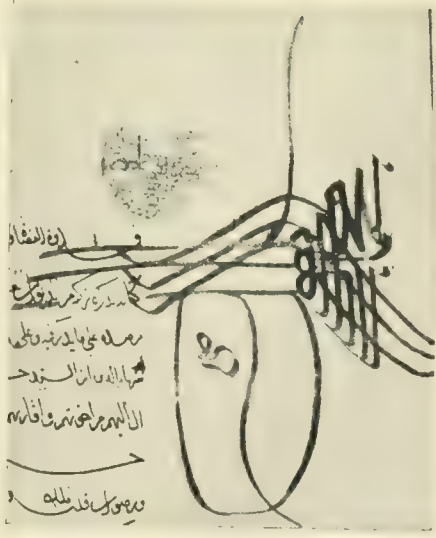


Abb. 32. Sadr-ı Şâlik Nishāndjī Mehmed Pasha  
14. Şhāban 1137 = 28. April 1725.

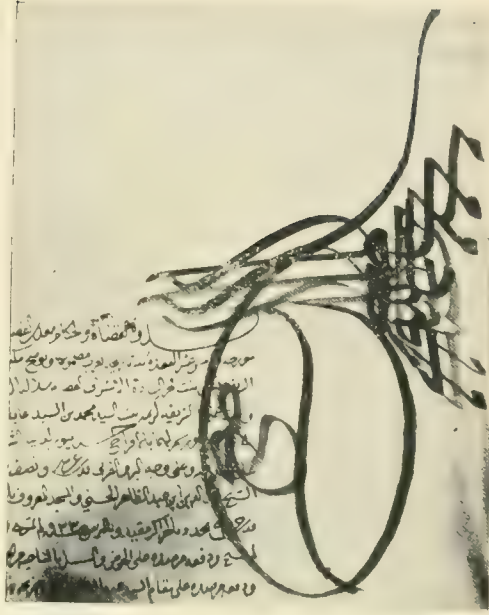


Abb. 33. Boynu-eyri Hasan-Pasha-Zāde 'Abdullah Pasha;  
15. Zil-ka'de 1165 = 24. September 1752.

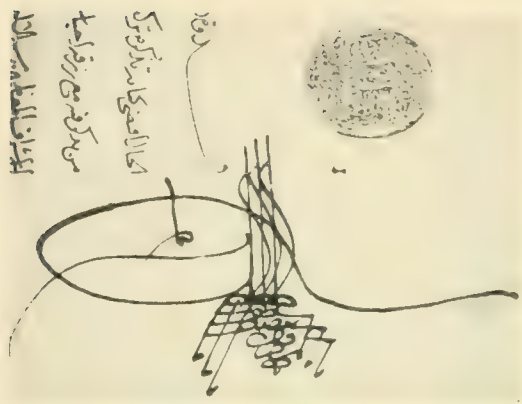


Abb. 34. Nablusi Muṣṭafā Pasha;  
12. Redjeb 1188 = 18. September 1774.

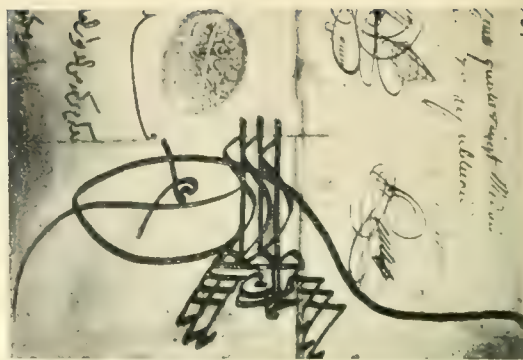


Abb. 35. Silihdār Mehmed Pasha;  
1. Zi'l-Hidjle 1195 = 18. November 1781.

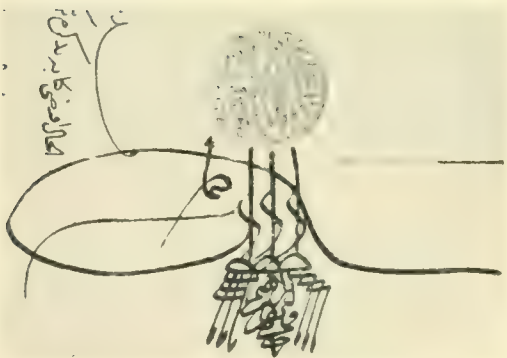


Abb. 36. İbrāhīm Bey, *kaimekani*;  
19. Džumāda II. 1199 = 29. April 1785.



Abb. 37. Yegen Mehmed Pasha;  
13. Redjeb 1200 = 12. Mai 1786.

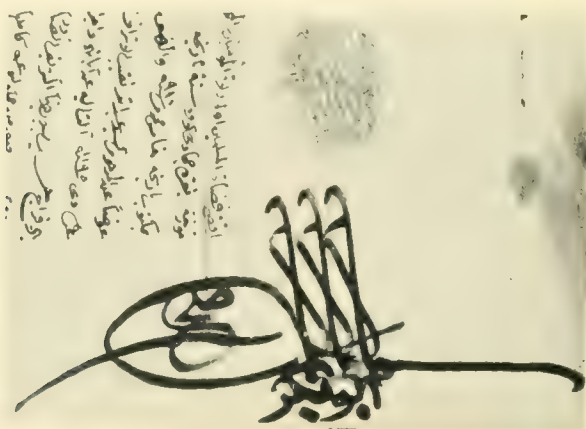


Abb. 38. Loḳmadži (Ebu) Bekir Pasha;  
1. Džumādā I. 1212 = 1. November 1797.



Oghuzen oder bei den Seldjuken, die zu derselben Rasse gehörten, aussah. Der Titel der *Tughrāyi*, d. h. der Beamten, die bei den Seldjuken das Amt hatten, die Tughra zu zeichnen, ist dank der Berühmtheit, die einer von diesen erlangt hat, erhalten geblieben. Der betreffende war Minister bei Malik Shāh und Mes'ūd und Verfasser der *Lāmīyat al-Adjam* und starb im Jahre 1514 nach den einen, nach andern erst 1518. Seine Biographen (Ibn Khallikān, ed. de Slane, I, 462; Ibn al-Wardī, Kairo 1285, II, 131; Ibn al-Athīr, in *Recueil des Hist. des Croisades*, I, 327) sagen übereinstimmend, *Tughrāyi* bedeute denjenigen, der die Tughra zeichne. Babinger erwähnt auch einen Ra'is *Diwān al-Inshā'* oder Ra'is *Diwān al-Tughrāwiya* nach dem *Maṭālīf al-Budūr fī Manāzil al-Surūr* (Kairo 1300, II, 118), einem Werke des 'Alā' al-Dīn 'Alī b. 'Abd Allāh al-Bahā'i, gest. 815 (1412).

Wir finden die Tughra bei den Mamlūken-Sultanen Ägyptens, die sie ohne Zweifel von den Seldjuken (durch Vermittlung der Aiyūbiden?) übernommen haben. Der Gebrauch hat sich nach Kalkashandī nur bis zur Regierung des Shābān b. Husain (1363—76) erhalten. Dies wird bestätigt von Makrizī, *Khiṭaṭ*, a. a. O., welcher sagt, die Tughra sei zu seiner Zeit nicht mehr gebraucht worden, d. h. also zwischen 764 und 846 (1362 bis 1443).

Kalkashandī (XIII, 162—66) berichtet ausführlich über die Tughra (تُغْرَى), dass die Sultane Ägyptens sie setzen liessen über die *Manṣūr* (Plur. *Manāshūr*) oder die an die Führer der Tausendschaften und die *Emīr Ṭablkhāna* gerichteten Erlasse.

Es war extra ein Beamter dafür da, die Tughra auf rechteckigem Papier vorzubereiten. Die Schreiber klebten dann diese Rechtecke in den dafür bestimmten Raum in der *Turra* oder dem „oberen Teil des Schriftstückes“ oberhalb der *Basma* (vgl. auch Quatremère, *Sultans Mamlouks*, II/II, 308—9).

Die Tughra bestand aus den auf einer Linie geschriebenen *Alkāb* des Sultans.

Der Text der Tughra des Sultans al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalā'ūn lautet: *al-Sultān al-Malik al-Nāṣir, Nāṣir al-Dunyā wa 'l-Dīn, Muḥammad b. al-Sultān al-Shahīd al-Malik al-Manṣūr Saif al-Dīn Qalā'ūn* (Fig. 1).

Die Schäfte (*Muntaṣib*) aller vertikalen Buchstaben wie *Alif*, *Kāf*, *Lām*, *Ṭā*, *Zā*, die in obiger Tughra 35 betragen, sind bedeutend verlängert, wobei die alleinstehenden Schäfte mit Gruppen von je zwei Schäften abwechseln (Kalkashandī gibt Stück für Stück die Masse der zwischen den einzelnen Schäften gelassenen Zwischenräume). Um dieses Bild nun regelmässig zu gestalten, wurden einige Buchstaben versetzt: so wurde das *Alif* von *al-Malik* zwischen die beiden *Lām* von *al-Sultān* geschoben.

Unter der Reihe der Titel stehen die Worte *khallada 'llāhu sultānahu*, die nicht vom Tughra-Beamten geschrieben wurden, sondern von dem Schreiber, der die Urkunde (*Manṣūr*) selbst schrieb und der durch diese Beischrift ein wenig in die Rechte des Tughra-Beamten eingriff (vielleicht mit Absicht).

Diese Tughra ist nach Kalkashandī „ein halbes *Dhīrā' al-Kumāsh al-Kāhīrī*“ in der Breite wie in der Höhe. Die Dicke der Schriftzüge oder des *Kalam* war verschieden je nach der Anzahl der Schäfte.

Für die Beschreibung der Figur 2 verweisen wir auf dasselbe Werk. Man sieht darauf 45 Schäfte (für 47 vertikale Buchstaben), die sich zu je zweien mit schrägen Kanten an den oberen Spitzen gegenüberstehen. Aber die grösste in die Augen fallende Eigentümlichkeit ist, dass auf den Schäften (im *Kalam djalil al-Thuth* geschrieben) der Name des Sultans Shābān b. Husain steht (in grösseren Buchstaben oder *Kalam al-Ṭunār*).

Man beachte das eigentümliche Aussehen der beiden *Nūn* (in den Wörtern Shābān und (i)bn), die sich in der Mitte befinden. Wahrscheinlich ist dies der Anreiz zu den beiden Kurven gewesen, von denen weiter unten die Rede sein wird.

Die osmanische Tughra unterscheidet sich, wenigstens scheinbar, beträchtlich von der ägyptischen Tughra, obwohl sie aller Wahrscheinlichkeit nach auf ein gemeinsames Vorbild (seldjukisches) zurückgehen.

Die älteste osmanische Tughra befindet sich meines Wissens auf den Münzen des Emīr Sulaimān (806—16 = 1403—16). Alles, was Hammer über die Tughren Murād's I. oder selbst Orkhān's sagt, scheint nicht auf festem Boden zu stehen. Fekete spricht zwar nach Khalil Edhem (ohne genauere Angabe) von Münzen Murād's I., auf denen die Tughra sich befände; aber der von demselben türkischen Autor hergestellte Katalog erwähnt diese Münzen nicht. Der Hauptmann 'Alī (S. 110—11) bringt zwar ein Schema über die graphische Entwicklung der Tughra Murād's I., ohne aber seine Quelle anzugeben.

Die Tughra des Emīr Sulaimān enthält schon die Hauptelemente dieses Zeichens, nämlich:

1. Die Schäfte, drei an der Zahl, die genommen sind aus den in dem Namen des Fürsten und seines Vaters vorkommenden *Alif*'s. Über den Worten „Emīr Sulaimān“ steht (i)bn“ und darüber „Bāyezid“. In einer Tughra von Mehmed (i)bn Bāyezid (Mehmed I.; vgl. Khalil Edhem, *Muze-i humāyūn Meskiṭiāt-i 'osmāniye*, Konstantinopel 1334, I, 31) finden sich vier Schäfte. Aber diese Zahl stellt eine Ausnahme dar und findet sich für die Sultane nur in verhältnismässig früher Zeit.

2. Die nicht geschlossenen ovalen oder ellipsenförmigen Kurven, zwei an der Zahl, die aus dem unteren Teil des Fürstennamens hervorgehen, sich zuerst nach links wenden, nach oben gehen, dann nach rechts umbiegen, die Schäfte oben durchschneiden und sich nach rechts hin verlieren. Ausnahmsweise ist es auch nur eine einzige Kurve oder deren drei. Die Zweizahl wird ziemlich früh schon für das Zeichen des Sultans bestimmend.

Diese Kurven scheinen ursprünglich wohl Verlängerungen der Buchstaben *Nūn* gewesen zu sein, die in dem Wort (i)bn sowie in dem Namen des Fürsten oder seines Vaters vorkommen, wie in der Tughra des Fürsten Sulaimān, in der Murād's I. (nach dem Hauptmann 'Alī), in der Mehmed's I., wo das zweite *Nūn* in dem Worte *Sultān* vorkommt (vgl. Khalil Edhem, a. a. O.), oder in den späteren Tughra's, in denen man nach Fekete die *Nūn* der Wörter (i)bn und *Khān* verlängert hat. Sie treten allerdings schon frühzeitig auf, selbst wenn in den Namen kein zweites *Nūn* vorkommt; vgl. die freilich unvollständigen Tughra's bei Khalil Edhem, S. 44, 48, 55, 65, 67 und 68.

Anfangs steht der Name und der Vatersname auf dem Wappenschild, das von diesen Kurven

gebildet wird. Aber in der späteren Entwicklung der Tughra wird dieses Wappenschild teilweise von seinem Inhalt befreit. Zuerst bleibt nur der Name des Sultans; der Name des Vaters und später beide Namen stehen ganz am Fuss der Schäfte, wo sie ein Knäuel von Schriftzügen bilden, die mehr oder weniger eine geometrische Figur darstellen, die sogenannte *Sere*, was soviel heisst wie „die kleine Spanne, die Entfernung zwischen Daumen und kleinem Finger“ (eigentlich: „auseinanderbreitend“ = Gerundium des Verbs *ser-mek*; vgl. die Redensart *ser-e ser-pe-se ser-pe*; das Wort kommt auch im Kirgisischen mit denselben Bedeutungen vor, vgl. Radloff, *Wörterbuch*, IV, 458).

Zwischen die *Sere* und das Wappenschild schiebt sich das Wort *el-Muzafer* „siegreich“ ein, mit dem Zusatz *dā'imān* „immer“, das in Form eines sehr stilisierten Sigels mitten auf dem ovalen Wappenschild steht. Das Schluss-*Alif* des Wortes *dā'imā* (*dā'imān*) wird verlängert und durchschneidet mit plötzlichem Umbiegen nach links die Kurven. (Diese Wörter finden sich nach I. Ghālib Edhem [*Catalogue*, S. 1 und 206, Anm.] zum ersten Mal auf den Münzen Ibrāhīm's I., dessen Regierungszeit 1049 = 1640 begann).

Die beiden rechten Ausläufer der Kurven werden verlängert und erhalten eine elegantere Form. Überdies wurden sie zu einem Charakteristicum für die moderne Tughra, deren „Arme“ sie darstellen (*Tughra Kellānī*).

Oben von den drei Schäften gehen drei gebrochene Linien nach unten, die wie züngelnde Flammen aussehen.

Das Wort *Khān* stand zuerst hinter dem Namen des Vaters des Sultans, wurde aber von der Regierung Maḥmūd's I. (1730—54) an dem Namen des Sultans einverleibt.

Auf dem freien Feld rechts von der Tughra brachte man oft Blumenschmuck an. Auf diese Stelle schrieben die Sultane auch später den Titel *Ghāzī*, wenn sie ein Recht dazu hatten (Maḥmūd II. brachte dort seinen Dichternamen *ʿAdlī* an; vgl. Fig. 8).

Wegen anderer Veränderungen, die die Tughra im einzelnen erfuhr, vgl. Fekete, S. XLIV, Anm. 1.

Die soeben beschriebene Form der Tughra ist oft von Privaten nachgeahmt worden. Sie ersetzten den Namen des Sultans durch religiöse Formeln und machten daraus kalligraphische *Lawḥa*'s oder Tafeln, die sie in Moscheen, Bibliotheken, Cafés und Privathäusern aufhingen. In Agypten gibt es sogar jetzt allmählich verschwindende Firmenschilder dieser Art, und noch vor kurzem konnte man bei einem *Khattāf* oder einem Töpfer eine Tughra mit seinem eigenen Namen bestellen (vgl. Fig. 12 und 13).

Der amtliche Gebrauch der Tughra hörte in der Türkei mit der Absetzung des letzten Sultans auf (Ankara-Gesetz vom 1. Nov. 1922).

Vergleichen wir nun die osmanische Tughra mit der Tughra der Mamlūken, um das ihnen gemeinsame graphische Element herauszuschälen, so ist festzustellen, dass dies Element sich auf die Schäfte der vertikalen Buchstaben beschränkt.

Von selbst kommt man auch zu dem Schluss, dass das Wesentliche der Tughra in einer gewissen, allerdings veränderlichen Zahl von vertikalen Schriftzügen besteht.

Es war auch die Rede von Tughra's auf den Münzen Murād's II. (*ʿAlī*, S. 113; *Khālīl* Edhem,

a. a. O.), die nur die ovalen Kurven aufwiesen; aber ich glaube, dass es sich dabei garnicht um eine Tughra handelt. Es könnte höchstens eine unvollständige sein. Wir haben ja gesehen, dass, wenn auf einigen Mamlūken-Tughra's diesen Kurven entsprechende Linien vorkommen, sie doch kein notwendiges Element darstellen.

Obwohl das durch die Schäfte gebildete dekorative Motiv erst aus den geschriebenen Wörtern hervorgegangen ist, muss es doch älter sein als der Gebrauch der arabischen Schrift bei den Türken.

Symbolische Bedeutung der Tughra. Was für ein Symbol haben wir in der Tughra, wenn wir voraussetzen, dass es sich nicht um einfache konventionelle Schriftzeichen handelt?

Wir erwähnten bereits, dass einige in ihr die Gestalt eines Vogels erblickten! Einige sahen darin sogar einen spornstreichs dahinjagenden Reiter (Tychsen), aber die populärste Erklärung ist die, welche Hammer ihre Verbreitung verdankt (*GOR*, I, 173). Nach ihm soll die Tughra die Nachahmung des Zeichens sein, das die Hand Sultan Murād's I. hinterliess, der nicht schreiben konnte; er soll die Hand in die Tinte (!) getaucht und sie anstelle einer Unterschrift dem Friedensvertrag mit den Ragusanern aufgedrückt haben. Diese Erklärung, die zu vergessen scheint, dass der fragliche Sultan eine Kanzlei hatte, hat Hammer Engel (*Geschichte des Freystaates Ragusa*, Wien 1807, S. 141) entnommen, welcher keine Quelle angibt. Sie wird vom Orient ignoriert und trägt offensichtlich den Stempel einer Legende, die zweifellos in Ragusa selbst entstanden ist. Dennoch hat sie viel Erfolg gehabt: Barbier de Meynard übernahm sie (*Rec. des Hist. des Croisades*, IV, 138, Anm.); neuerdings wurde sie durch Argumente verteidigt, die aus dem Alter der Fingerabdrücke hergeleitet werden.

Ein Blick auf die primitive Form der Tughra (siehe w. o.) lässt alle soeben aufgezählten Hypothesen in sich selbst zusammenfallen. Interessanterweise verhält sich Fekete ihnen gegenüber ebenso ablehnend, obwohl er von der viel komplizierteren Form der osmanischen Tughra ausgeht.

Demnach spielt es keine Rolle, wenn sich spätere Erklärungen an entwickeltere Formen der Tughra anknüpfen lassen.

So beweist auch die Tatsache nichts, dass die Tughra oder die *Pençe*, eine Nachahmung der Tughra (siehe weiter unten), in der türkischen dekorativen Kunst bisweilen die Form eines Vogels erhält (ein Beispiel dafür aus dem Jahre 1181 H. zeigt Fig. 14). Ebenso ist die Tatsache, dass *Pençe* „Kralle“ und *Sere* „Spanne“ bedeutet, kein Beweis für die Theorie Hammer's, der übrigens auch garnicht daran denkt, sich darauf zu berufen.

Indessen wird man selbst bei einer solchen Vereinfachung des Problems zu der Frage gedrängt, ob die erwähnten „Schäfte“ nicht selbst eine symbolische Bedeutung haben. Eine Frage möchten wir mit allem Vorbehalt aufwerfen: Stellen diese Schäfte keine *Tugh* dar, ein Wort, das, wie man weiss, bei den Türken Pferde- oder Yakschwänze, die am Ende eines Schaftes flattern, oder noch früher ganz allgemein Fahnen bedeutete? Als Hauptargument gegen diese Annahme liesse sich die Seltenheit des denominativen Verbal-Suffixes *-ra* anführen, wovon *-ra-gh* (in *Tughra-gh*) entsprechend der parallelen Bildung der bekannten Suffixe *-la* (*-la-gh*) abgeleitet werden müsste. Dennoch haben wir dies Suffix angeführt in unserer *Grammaire de la langue turque* und namentlich in l'*Anthro-*



pologie, XXXIII (1923), 174. Das Schicksal dieser Hypothese wird daher von dem positiven oder negativen Resultat einer eingehenden Untersuchung über dies Suffix abhängen.

Was das Argument betrifft, das man aus den Flammen oben in den Schäften der Tughra oder aus der Tatsache herleiten möchte, dass in der *Pençe* sich der Brauch herausgebildet hat, in der Regel für die Pasha's mit zwei Rossschweiften (*Mirmirân*) zwei Schäfte zu zeichnen und drei Schäfte für die Pasha's mit drei Rossschweiften (*Wezir*), so sind dies schon Erklärungen *a posteriori*, die nicht mehr beweisen wie die oben bereits verworfenen. (Der Sonderbarkeit halber bringen wir in Fig. 15 einen Namenszug, bei dem die Worte *Khalîf al-Fu'ad* mit drei Tughra-Schäften geschrieben sind, obwohl es sich um eine Frau handelt).

Zu beachten ist auch, dass die Numismatiker zuweilen das Wort Tughra in dem allgemeineren Sinn eines aus Buchstaben gebildeten dekorativen Motivs auffassen (*J R A S*, IX [1848], 300, 381).

*Nishândjî*. Wir sahen, dass die Seldjuken- oder Mamluken-Herrscher Beamte hatten, die speziell mit der Zeichnung der Tughra beauftragt waren (im Türkischen *Tughra çekmek*, im Persischen *Tughra keshiden*). Ebenso hatten die Osmanen zu diesem Zweck Beamte, die *Nishândjî* oder *Tewkî'i* hießen.

Der *Nishândjî* war zusammen mit drei *Defterdâren* und dem *Defter Emîni* einer der fünf grossen Würdenträger aus der Klasse der *Khodjagîân* (Mouradja d'Ohsson, III, 350; Hammer, *G O R*, VIII, 431).

Unabhängig von seiner Sonderfunktion hatte er wenigstens ursprünglich ganz bedeutende gesetzgeberische Befugnisse, und man nannte ihn früher *Muftî-i Kânûn* „Rechtsgutachter für das Laiengesetz“ im Gegensatz zum *Muftî* schlechthin oder *Shaikh ul-Islâm* „Rechtsgutachter für das religiöse Gesetz“. In seinem Hause wurden die Kânûne verfasst. Der Text wurde durchgesehen von seinem *Mümeviz*, und der *Nishândjî* zeichnete schliesslich selbst die Tughra. Bemerkenswert ist übrigens, dass die meisten der auf uns gekommenen Kânûne von *Nishândjî's* verfasst sind.

Diese Beamten hatten anfangs auch das Vorrecht, „alle Schriftstücke, die ihnen zur Unterzeichnung mit dem Namenszug des Sultans vorgelegt wurden, zu prüfen und zu kontrollieren, was ihnen eine Art Aufsicht über die von ihnen abzufertigenden Verwaltungsgeschäfte gab“ (Mouradja d'Ohsson, a. a. O.).

Die üblichen Formalitäten waren nach dem *Kânûn-nâme* des *Tewkî'i* (*Nishândjî*) 'Abd al-Rahmân (von 1087, *M T M*, S. 515) folgende:

Wenn ein Firmân erlassen wird, der die Kontrolle vorschreibt (*Tashîh Firmânî*), so fordert das Gesetz, dass die Tughra vom Grosswezir selbst gezogen wird. Wenn der *Nishândjî* diesen Firmân erhält, schreibt er auf die Rückseite die Worte: *Defteri gele* „man bringe das Register“ (in welchem der zu prüfende Präzedenzfall sich findet); dann gibt er ihn dem *Defter Emîni*. Sogleich schickt dieser durch Vermittlung des *Kisedâr* (dem die Register unterstehen) der Archive (*Defterkhâne*) den Firmân mit dem gewünschten Register zurück. Wenn der gesuchte Vorgang gefunden ist, nimmt der *Nishândjî* die Verifizierung vor und behält den Firmân, der sie vorschreibt.

„In einem versiegelten Sack (*menhûr Kise*) erhält er auch die vom *Kazasker* ausgestellten Berât,

schreibt in die Register beim Namen des Empfängers dieser Berât das Wort *şahîh* „beglaubigt, gesehen, bewilligt“, versiegelt den Sack wieder und schickt ihn durch seinen *Kisedâr* dem *Kiağhat Emîni* [welcher die Kanzlei-Rechte wahrnimmt]“.

Nach dem *Kânûn Mehmed's II.* mussten die *Nishândjî* hervorgehen aus den *Müderris* vom Range des *Dâkhil* und *Şahî*, d. h. aus Rechtskundigen (offenbar, weil man von ihnen Fähigkeiten in gesetzgeberischen Dingen verlangte), ebenso auch aus den *Defterdâr* und den *Re'is ül-Küttâb*. Dabei erhielten die ehemaligen *Defterdâr* den gleichwertigen Rang eines *Beylerbeyi*, die ehemaligen *Re'is ül-Küttâb* nur den Rang eines *Sanjak Beyi*.

Da die *Re'is ül-Küttâb* in der Folge an Bedeutung zunahmen, sahen die *Nishândjî* nach und nach ihre Tätigkeit auf die Zeichnung der Tughra sich beschränken. Jedoch behielten sie von ihren Rechten die Kontrolle über die Übertragungen der *Timar* (*Zîamet*, *Khâşş*) und der *Wakf*-Dörfer (*Kânûn-nâme Mehmed's II.*, ed. Mehmed 'Arif, S. 14, Anm. 5, Supplement zu *T O E J*, 1330).

Nach demselben *Kânûn-nâme* nahmen die *Nishândjî* im *Divân-i Hümayûn* den Ehrenplatz (*Şadr*) ein mit den *Wezîren*, den *Kazasker* und den *Defterdâr*.

Die Rangordnung war folgendermassen geregelt: Die *Wezîre* hatten neben sich auf der einen Seite die *Kazasker*, denen die *Defterdâr* folgten, und auf der andern Seite die *Nishândjî*. Wenn ein *Nishândjî* den Rang eines *Wezir's* oder eines *Beylerbeyi* hatte (was ihm ein Recht auf den Titel *Pasha* gab), hatte er den Vortritt vor den *Defterdâr*. Wenn er nur *Sanjak* oder *Emîr Iivâ* war (wodurch er nur den Titel *Bey* bekam), ging er hinter den *Defterdâr*, aber vor den ehemaligen und gegenwärtigen *Kâdî's* der Hauptstädte des Reiches. Die Kanzlei-Titulatur (*Efkâb*) war für die *Nishândjî* und die *Defterdâr* die gleiche (vgl. *Münshât-î Feridûn-bey*, S. 9). Die *Nishândjî* mit dem Rang eines *Wezîr* hatten dieselben Rechte wie die andern *Wezîre* (*Kânûn-nâme 'Abd al-Rahmân's*). Nach Mouradja d'Ohsson (III, 373) erhielten die *Nishândjî* vom Staate eine Besoldung von 6 620 Piastern.

In demselben *Kânûn-nâme* finden sich noch andere Einzelheiten über das Zeremoniell des *Divân* betreffend die *Nishândjî*.

Sie trugen wie die andern *Divân Khodjalarî* den feierlichen Turban (*Müdjewwez*), ein *Üst* oder Oberkleid aus Wolle, einen *Kaftan* oder Unterziehweste aus *Loğmalî Kuşni*. Nach Hammer (*G O R*, VIII, 431) waren die Kleider der *Nishândjî* rot, während die der andern *Khodjagîân* violett waren.

Ihre Pferde hatten eine Schabracke (*'Abâyî*) und einen Harnisch (*Rakht*) mittlerer Klasse (*Orta*).

Ihre *Khâşş* betrugen etwas mehr als 4 *Yük* (400 000 Aspern).

*Tughrakeşh*. Mit der Ausdehnung des Reiches waren die *Nishândjî* gezwungen, andere Beamte zu ihrer Hilfe heranzuziehen, und das *Kânûn-nâme Mehmed's II.* enthält folgende Verfügung: *Tughrâ-i şevîşî vezîrâlar* (sic) *çekip nishândjî-yu yardîm etmek kânûnundur* „ich habe den *Wezîren* vorgeschrieben, den *Nishândjî* beim Zeichnen der Tughra behilflich zu sein“ (S. 14). Die Kuppelwezîre (*Kubbe Wezirleri*) hatten dies Vorrecht: sie hießen *Tughrakeşh Wezir* und verfügten über eine Art Generalvollmacht (*Ahmed Râsim*, II, 633; vgl. *Na'imâ*, II, 72 unten: *'Umûm devlet-i*

osmāniyeniñ hall u-akdiniñ saña wendiler we-ismiñ tughra-i sultāni-ye muḩabik ola). Die Oberkommandierenden hatten dasselbe Vorrecht; vgl. Ausdrücke wie *serdār-lik tughra-i gharrāsī ile emirler gidip* „Verordnungen wurden erlassen mit der Tughra des Oberkommandierenden“ (Ewliyā Ćelebi, V, 103); *hālā khatt-i sherif ile serdār-i muḩazzam we-tughrakesh dūstūr-i mükierrem-im* „Ich bin durch Kabinetordre des Sultans Oberkommandierender und *Wezir*“ (ebenda, IV, 127, 13).

Man nannte *Meshk-i Tughra* „Übung der Tughra“ die Gunst, die der Sultan denen erwies, die er auszeichnen wollte, indem er ihnen anbefahl, sich im voraus im Zeichnen der Tughra zu üben. (Man gebrauchte dazu einen Pinsel oder *Kül Kalem*).

Der Dienst der *Nishāndji* erfuhr dadurch einige Erleichterung, dass die für die Hauptstadt bestimmten Anordnungen der Pforte keine Tughra hatten. *Tughralı*, „mit der Tughra versehen“, waren nur die Firmāne, die in die Provinz gingen (Mouradja d'Ohsson, Bianchi und Kieffer, unter

*تغرا*). Vgl. indessen oben, die Tughra der *Taşlıh Fermānı*.

Erwähnt sei schliesslich noch, dass die hohen Würdenträger und sogar die Gouverneure zweiter Ordnung ihrer *Pençe* eine der Tughra sehr ähnliche Form gaben. In meinem Besitz befinden sich Photographien von Anordnungen der ehemaligen *Walı's* von Ägypten (Fig. 16 ff.), auf denen die *Pençe* eine grosse Ähnlichkeit mit der Tughra des Sultans aufweist. Es finden sich zwei und später drei abgeplattete Kreise anstelle von *Muḩaffer* und in den *Pençe* von 1061 und 1062 daneben. Sie bilden mit den drei Schäften *Ṭā*-Buchstaben, die — *a posteriori* natürlich — an den Anfangsbuchstaben des Wortes *Tugh* zu erinnern scheinen. Anstelle von *dā'imā* steht dort *ṣahh*. Sie standen nicht über der Urkunde, sondern auf dem rechten Rande und zwar senkrecht. (Ich sehe nicht ein, warum einige Autoren nicht zugeben wollen, dass diese Eigentümlichkeit durch die Rücksicht auf den Sultan bestimmt war).

Als mit der Reform die *Nishāndji* verschwanden, hatte man zur Zeichnung der Tughra Beamte, die *Tughrakesh* hiessen.

In dem Jahrbuch (*Sālnāme*) des Osmanischen Reiches vom Jahre 1334 (1918), S. 123 findet sich der Name eines *Tughrakesh* mit dem Rang eines *Sāniye* (*Thāniye*), der zum *Diwān-i Humāyūn* (*beylikdji Dā'iresi*) gehört.

In den älteren Jahrbüchern (z. B. 1302 = 1886, 1323 = 1907, 1324 = 1908) finden sich zwei *Tughrakesh*, *Ewwel* und *Sāni* (*Thāni*), die zum *Mühimme Odası* gehörten, nach den andern Beamten d. h. nach dem *Bash Kātib* (später *Müdür*), *Mümeviz* (später), *Muḩavin*, *Nāmenūwis* (in alter Zeit) und zwei *Mukābeledji*. Sie hatten den Grad eines *Mütemāyis*, *Sāniye* und *Sāliye*.

Das allererste Jahrbuch des Osmanischen Reiches für das Jahr 1263 (1847) erwähnt weder den *Nishāndji*, den es nicht mehr gab, noch den *Tughrakesh*, der zweifellos für zu unbedeutend gehalten wurde; die Beamtenlisten waren in diesem Jahrbuch weniger vollständig als in den andern (vgl. *J. A.*, Sept. 1847).

*Litteratur*: Abu 'l-Abbās Ahmed al-Kalkashandī, *Subh al-Aḩḩ*, Kairo 1337, XIII, 162—66; Howland Wood, *The tughra as found upon coins*, in *Numismatist*, XVIII (1905); 'Ah, *Tughra-i-humayun* (turk.), in *TOEJ*, VIII (1917—

18), N<sup>o</sup>. 43, S. 53—8 u. N<sup>o</sup>. 44, S. 109—25; Fr. Kraelitz-Greifenhorst, *Die Tugra der osmanischen Prinzen*, in *MOG*, I (1921—22), 167—70; ders., *Die Handfeste (Pençe) der osman. Wesire* (mit 3 Taf.), *MOG*, II (1923—26), 257—68; F. Babinger, *Die grossherrliche Tughra, Ein Beitrag zur Geschichte des osmanischen Urkundenwesens*, in *Beiträge zur Kunst des Islam, Festschrift für Friedrich Sarre zur Vollendung seines 60. Lebensjahres*, Leipzig 1925, S. 188—196 (*Jahrbuch der asiatischen Kunst*); L. Fekete, *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatie*, Budapest 1926, S. XLII—XLIV.

(J. DENVY)

**TUGHRA**, MULLĀ TUGHRA-I MASHHADĪ, persischer Litterat, wurde geboren in Mashhad (das Jahr wird nicht angegeben) und begab sich nach Indien gegen Ende der Regierung Djahāngirs. Nachdem er zuerst einige Zeit im Dekhan gelebt hatte, wurde er unter der Regierung Shāh Djahāns *Munshī* des Prinzen Murādbakhsh. Er begleitete diesen auf seiner Expedition gegen Balkh; die Eroberung letztgenannter Stadt sowie Badakhshān's durch den Prinzen (1055—57 = 1645—47) hat er in einer Prosaarbeit (*Risāla*) gefeiert. Diese *Risāla*, welche *Mir'āt al-Futūh* heisst, ist später nachgeahmt worden von einem gewissen Ghulām Muḩyi 'l-Dīn, der im Jahre 1135 (1722/3) eine panegyrische Lebensbeschreibung eines hohen Militärs des Mughalreiches, des Saif al-Dawla 'Abd al-Samad († 1150 = 1737/8), verfasste unter dem Titel *Futūhāt-nāma-i Samadī*.

Tughra begab sich später nach Kashmīr im Gefolge des *Diwān* (Staatsrates) Mirzā Abu 'l-Kāsim. Dort hat er seine letzten Lebensjahre zugebracht, und dort ist er vor 1078 (1667/8) gestorben. Er wird nämlich als schon gestorben erwähnt in einem Werke, welches 1078 verfasst ist (Rieu, S. 742). Deshalb muss das Jahr 1130 (1717/8), in welchem nach Pertsch (*Die persischen Handschriften der ... Bibliothek zu Gotha*, S. 24) ein Werk Tughra's laut der Unterschrift in der Handschrift Gotha N<sup>o</sup>. 9 vollendet wurde, auf den Abschreiber des Textes, nicht auf den Autor selbst bezogen werden. Ch. Stewart (*Catalogue Mysore*, S. 64) nennt 1323 n. Chr. als das Todesjahr Tughra's; wie dieser Irrtum entstanden ist, vermag ich nicht anzugeben.

Tughra hat sowohl Gedichte wie Prosa-Abhandlungen (*Rasā'il*) verfasst. Von den Dichtwerken sind zu erwähnen:

*Sākīnāma*, ein umfangreiches *Mathnawī*, welches ein gleichnamiges Werk eines früheren Dichters Zuhūrī († 1025 = 1616) nachahmt; *Ta'rif-i Kashmīr*, eine Beschreibung Kashmīrs in *Mathnawī*-Form. Auch in diesem Werke hat er einen früheren Dichter nachgeahmt, nämlich Ḩakīm Zulālī († 1026 = 1617). Tughra hat übrigens auch eine Vorrede zu den Werken dieses Dichters geschrieben (vgl. Ethé, *Catalogue of the Persian Mss. in the Library of the India Office*, S. 816, 819). Der *Ta'rif* ist offenbar in Kashmīr gedichtet, also nachdem der Autor sich vom Mughalhofe getrennt hatte. Tughra hat weiter, wie fast alle persischen Dichter, *Ghazal's*, *Rubā'iyyāt*, *Mukāḩḩāt* usw. verfasst. Grösserer Beliebtheit aber als seine Gedichte scheinen sich seine in sehr gezielter, schwülstiger Prosa geschriebenen *Risāla's* erfreut zu haben. Diese liegen in mehreren Handschriften vor, während von den Gedichten (wenigstens in Europa) die Handschriften weniger zahlreich sind.



Der Autor hat ca. 30 solcher *Risāla*'s verfasst; eine Aufzählung der Stücke, welche in den Handschriften vorkommen, findet sich in den unter „Litteratur“ aufgezählten Werken. Hier genügt es, ausser der schon erwähnten *Mir'at al-Futūh*, noch zu nennen: *Mi'yār al-Idrāk*, eine Abhandlung über den *Diwān* des Hāfiz; *Firdawsīya* und *Tadji'lli-yāt*; zwei Beschreibungen von Kashmir in Prosa; *Tadhkirat al-Aṭṭiyā'*, Lobreden auf zwölf zeitgenössische Gelehrte und Dichter aus Kashmir; *Mir'at al-Uyūb*, eine Satire auf einen Emir am Hofe von Golkonda; *Djulusiya*, eine Lobrede auf Awrang-zēb und *Parikhāna*, ein Panegyrikus auf den persischen Fürsten Shāh 'Abbās II. Schliesslich seien Tughra's Briefe an verschiedene Zeitgenossen genannt. Eine kommentierte Ausgabe von 18 seiner *Risāla*'s samt den Briefen erschien 1871 zu Cawnpore.

*Litteratur: Grundriss der Iran. Philologie*, II, 334, 336—38; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, S. 742, 850, 875, 1068, 796, 677, 971, 1036; Rieu, *Supplement*, S. 205 (hier wird eine Vorrede Tughra's zum *Diwān* des Kudsī erwähnt), S. 267; Sachau und Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Bodleian Library*, I, 844 ff.; Ch. Stewart, *A descriptive Catalogue of the Oriental Library of the late Tippoo Sultan of Mysore*, S. 64; Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, S. 868 ff., 963; W. Pertsch, *Verzeichnis der persischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, S. 480, 649, 679, 685, 691, 696; ders., *Die persischen Handschriften der Herzöglichen Bibliothek zu Gotha*, S. 24; E. Browne, *Supplementary Handlist of the Muhammadan Manuscripts ... in ... Cambridge*, S. 20, 42, 107, 122, 196, 208, 261, 296, 299, 302.

(V. F. BÜCHNER)

AL-TUGHRA'Ī MU'AIYID AL-DIN FAKHR AL-KUTTAB ABU ISMA'IL AL-HUSAIN B. 'ALI B. MUHAMMAD B. 'ABD AL-SAMAD AL-ISFAHĀNĪ, besser bekannt unter dem Namen Tughra'ī (so genannt nach dem Monogramm aus dem Namen des Herrschers und seiner Titel, das an die Spitze offizieller Dokumente über die Basmala geschrieben wurde), arabischer Dichter, geboren im Jahre 453 (1061) wahrscheinlich in Isfahān. Seine frühe Laufbahn ist unvollständig bekannt, aber er scheint zuerst als Sekretär in Irbil angestellt gewesen zu sein. Dann trat er in die Kanzlei der Seldjūkensultāne und versah sein Amt während der Regierung Malikshāh's und seines Sohnes Muḥammad. Seine Schreibkunst war ohnegleichen an Schönheit, aber nach dem weitschweifigen Bericht 'Imād al-Din's war seine Arbeit ermüdend langsam. Der Wezir des Sultān Muḥammad, der ihn vielleicht als Rivalen gefürchtet hat, war sein Feind und hätte gern seine Entlassung veranlasst, konnte aber keinen Grund finden. Dass Tughra'ī nach höheren Dingen strebte, ist aus der Bemerkung der Biographen ersichtlich, dass er Bestechungsgelder anwandte, um die Stellung als Wezir zu bekommen; er hatte aber keinen Erfolg. Der günstige Augenblick schien für ihn gekommen zu sein, als Sultān Muḥammad starb, während er mit Prinz Mas'ūd in Mawsil und der Wezir al-Sumairimī mit Prinz Maḥmūd in Isfahān war. In Verbindung mit andern Adligen überredeten sie Mas'ūd, von Maḥmūd abzufallen, den al-Sumairimī zum Sultan der Westprovinzen des Seldjūkenreiches pro-

klamiert hatte. Sultān Muḥammad war 511 (1117/8) gestorben, und erst 513 versuchten sie, sich um den Thron zu bemühen. Ein schlecht ausgerüstetes Heer, begleitet von Mas'ūd und Tughra'ī, der zuletzt Wezir war, brach auf, um sich dem Heer des Sultān Maḥmūd entgegenzustellen. In der Umgebung von Hamadān wurde eine Schlacht geliefert, die mit einer gänzlichen Niederlage für Mas'ūd endigte. Er selbst wurde gefangen genommen, ebenso wie Tughra'ī, der so in die Hände seines Feindes fiel. Mas'ūd wurde begnadigt, aber Tughra'ī zum Tode verurteilt, weil er zum Ketzer erklärt wurde. Er sollte mit Pfeilen von einer Kompagnie Soldaten erschossen werden, aber einige Verse, die er angesichts des Todes äusserte, veranlassten den Wezir, die Vollstreckung des Urteils aufzuschieben. Es wurde indessen später vollstreckt, was gewöhnlich in das Jahr 515 (1121/2) verlegt wird. Die Chronologie dieser Ereignisse ist durchaus unsicher. Ibn al-Athīr verlegt die Schlacht in das Jahr 514, und ein Bericht gibt selbst 518 als das Datum für Tughra'ī's Hinrichtung an. Dies Datum ist gewiss falsch, da al-Sumairimī im Monat Safar 516 in Baghdād nahe bei der Nizāmiya-Madrasa von einem Negersklaven ermordet wurde, der dem Tughra'ī gehört haben soll und den Mord ausübte, um seinen Herrn zu rächen.

Der Ruf Tughra'ī's beruht hauptsächlich auf seinem Gedicht, der *Lāmiyat al-ʿAdjam*, das in Baghdād im Jahre 505 (1111/2) verfasst wurde; in ihm beklagt er sich über die damaligen schlechten Zeiten. Dieses mit einer lateinischen Übersetzung von Golius herausgegebene Gedicht war vielleicht das erste Beispiel arabischer Poesie, das weiteren Kreisen in Europa zugänglich war, und wurde mehrere Male neu aufgelegt und in andere Sprachen übersetzt. Es ist auch öfter mit arabischen Kommentaren versehen worden. Der in Konstantinopel gedruckte *Diwān* wurde nach des Dichters Tode gesammelt und enthält ausser der *Lāmiya* Gedichte zum Preise bedeutender Männer und Fürsten; die letzten Dichtungen sind vielleicht die zum Preise seines jugendlichen Herrn, des Prinzen Mas'ūd.

Noch ein anderer Wissenszweig wurde von Tughra'ī gepflegt, nämlich die Alchemie; in dieser Pseudowissenschaft verfasste er eine Anzahl Werke, die, wie Dhahabī es darstellt, der Grund für die Vergeudung unermesslichen Reichtums waren, sowohl durch den Verfasser selbst, als auch durch die, welche seine Werke benutzten. Die Sprache dieser Werke ist schwer verständlich, wie gewöhnlich in dieser Litteraturgattung. Folgende Titel seiner Werke sind überliefert; mehrere davon sind handschriftlich erhalten: 1. *Djāmiʿ al-Asrār* (Hs. in Gotha?); 2. *Tarākīb al-Anwār* (vielleicht nur ein Teil des vorigen Titels); 3. *Haḡāʾiḡ al-Istishādāt*; 4. *Kitāb Dhāt al-Fawā'id*; 5. *Kitāb al-Radd ʿala Ibn Sīnā fī Ibtāl al-Kīmīyā'*; 6. *Maḡābīh al-Hikma wa-Mafātīh al-Raḡma*, nur für Fortgeschrittene (Hs. Paris, No. 2614); ausser diesen behauptet die Pariser Hs., No. 2607, ein Kommentar zum *Kitāb al-Raḡma* des Djābir b. Ḥayyān zu sein unter dem Titel *Sirr al-Hikma fī Sharḡ Kitāb al-Raḡma*; aber die Autorschaft ist ungewiss.

Ausgaben seiner Gedichte: *Diwān*, Konstantinopel 1300; *Lāmiya*, ed. Golius, Leiden 1629; neu aufgelegt von H. van der Sloot, Franeker 1769; ed. E. Pocock, Oxford 1661 mit lateinischer Übersetzung; neu aufgelegt von J. Hirth,

in *Institutiones Arabicae*, Jena 1770; ed. L. G. Pareau, Utrecht 1824; ed. A. Raux, Paris 1903 mit französischer Übersetzung. Englische Übersetzungen von J. D. Carlyle, in *Specimens of Arabi Poetry*, Oxford 1796; Neudruck von W. A. Clouston, in *Arabic Poetry*, Glasgow 1881; ed. L. Chappelow, Cambridge 1758 (nach Pocock's lateinischer Übersetzung). Französische Übersetzung von P. Vattier, Paris 1660, nach Golius und die oben erwähnte von Raux.

Kommentare: *Ṣalāh al-Dīn al-Ṣafādī*, *Ghaith al-Musaḍḍijam bi-Ṣarḥ Lāmiyat al-ʿAdjam*, auch *Ghaith al-Adab al-ladhi ʿnsaḍḍama fi Ṣarḥ Lāmiyat al-ʿAdjam* genannt, gedruckt Kairo 1290 und 1305. Dies ist ein umfangreiches Werk und erstreckt sich auf alle Gebiete, die mit dem Gedicht zusammenhängen. Es gibt mehrere Kürzungen dieses Kommentars: einer, genannt *Kaṭr al-Ghaith al-Musaḍḍijam* von ʿAbd al-Rahmān al-ʿAlawāmī, erschien Būlāḳ 1290; ein anderer sehr gekürzter Auszug mit dem Titel *Kitāb al-ʿArab min Ghaith al-Adab* erschien Bairūt 1897. Andere nur handschriftlich vorliegende Kommentare sind *Nashr al-ʿAlam fi Ṣarḥ Lāmiyat al-ʿAdjam* von Muḥammad b. ʿOmar al-Ḥaḍramī (gestorben 939), von dem eine Anzahl Kopien in den Bibliotheken zu finden sind; *Nabḥ al-ʿAdjam ʿan Lāmiyat al-ʿAdjam*, verfasst in Konstantinopel im Jahre 962 von ʿDjalāl b. Khidr; der älteste Kommentar ist vielleicht der von Muḥibb al-Dīn Abu ʿl-Bakā ʿAbd Allāh b. al-Ḥusain al-Ukbarī (gest. 616). Der Kommentar von Kamāl al-Damirī ist auch nur ein Auszug aus dem des Ṣafādī; und andere mehr.

Biographien Tughirāʾi's finden sich in fast allen historischen Werken, die Nachrufe geben; alle scheinen dieselben Quellen zu benutzen: Yāḳūt, *Irsḥād*, IV, 50—60; Ibn Khallikān, Kairo 1310, I, 159; Ṣafādī, *Ghaith*, Kairo 1305, I, 6 ff.; Ibn al-Aṭṭar, *Kāmil*, *passim*; Bundārī, in Houtsma, *Recueil*, II, *passim*. Verse von ihm werden in allen späteren Anthologien angeführt.

*Litteratur*: im Artikel angegeben.

(F. KREMKOW)

**TUGHIRĪ I.** B. MUḤAMMED, Seldjukenfürst in al-ʿIrāk 526—29 (1132—34), geb. 503 (1109), erhielt zum Erzieher (Atabeg) den tapfern Emir Ṣhīrgir und als Lehen einen grossen Teil der Provinz Džibāl mit den Städten Sāwa, Ḳazwīn, Abhar, Zandjān, Tālaḳān usw. Nach dem Tode seines Vaters (511 = 1118) wurde der Atabeg Ṣhīrgir gefangen genommen und trat der Emir Kündoghdi, der mit Sultan Maḥmūd, Tughirī's Bruder, auf gespanntem Fusse stand, an seine Stelle. Mit diesem machte er den unglücklichen Feldzug gegen die Georgier 515 (1121) mit und geriet in eine schlimme Lage, als noch in demselben Jahre sein Atabeg starb und das niemals recht gute Einvernehmen mit seinem Bruder noch schlechter wurde. In dieser Lage liess er sich durch den gewandten und unruhigen Araber Dubais b. Ṣaḍāḳa [s. d.] leicht überreden, dass es ein leichtes sei, sich der Provinz al-ʿIrāk zu bemächtigen und mit dem Khalifen und dem Sultan fertig zu werden. Das Unternehmen misslang aber, und beide suchten dann ihre Zuflucht beim Sultan Sandjar, der sich ihrer Sache annahm und darüber mit Maḥmūd in al-Ray verhandelte (Ende 522 = 1128). Einige Jahre nachher 525 (1131) starb Maḥmūd und wurde dessen Sohn Dāwūd vorläufig als Sultan ausgerufen, bis Sandjar über die Thronfolge endgültig entschieden hatte. Dieser erklärte sich

für Tughirī, aber mittlerweile hatte ein anderer Bruder Maṣʿūd Anspruch auf die Thronfolge erhoben und zog mit zahlreichen Truppen heran. In dem darauf folgenden Treffen bei Dinawar 526 (1132) zwischen Sandjar und Maṣʿūd siegte jener; Maṣʿūd wurde nach seiner Provinz Gandja zurückgeschickt und Tughirī als Sultan eingesetzt. Daraufhin zog Sandjar zurück und überliess es seinem Neffen, sich selbst seine Anerkennung seitens seiner Gegner zu erzwingen. Zwar gelang es diesem, die Anhänger Dāwūd zu zerstreuen, aber dieser selbst wusste nach Baghdād zu entkommen. Bald verfügte sich auch Maṣʿūd dorthin und wusste den Khalifen zu bewegen, ihn in der Khuṭba zu nennen und Dāwūd als seinen Nachfolger (527 = 1132). Tughirī war seinem Bruder nicht gewachsen und suchte nach vielem Hin- und Herziehen eine Zuflucht beim Ispahbad von Ṭabaristān, wo er den ganzen Winter 1132—33 verblieb. Im folgenden Jahre war ihm das Glück etwas günstiger und gelang es ihm, sich der Stadt Hamadhān wieder zu bemächtigen, aber dort angekommen, erkrankte er an einer Kolik und starb Anfang 529 (Okt.—Nov. 1134). *Recueil*, II, 174 gibt wohl unrichtig das Jahr 528 an. Seine Witwe heiratete nachher Ildegiz [s. d.], der Tughirī's Sohn Arslān auf den Seldjuken thron erhob (555 = 1160).

*Litteratur*: beim Art. SELDJUKEN.

**TUGHIRĪ II.** B. ARSLĀN, der letzte Seldjuken-Sultan in al-ʿIrāk 571—90 (1175—94), wurde 564 (1168—69) geboren und, als er noch ein unmündiger Knabe war, von dem Atabeg Pehlewān auf den Seldjuken thron erhoben, als sein Vater Arslān Miene machte, sich der lästigen Vormundschaft des Atabeg zu entziehen und infolgedessen durch Gift unschädlich gemacht worden war (vgl. Houtsma in *Acta Orient.*, III, 140 ff.). Erst nach dem Tode Pehlewāns 581 oder 582 (1186) zeigte der inzwischen herangewachsene Jüngling, der eine sorgfältige Erziehung genossen hatte und sich durch körperliche und geistige Begabung — er verfasste mehrere kurze persische Gedichte — auszeichnete, dass er keineswegs gesinnt war, die Rolle seines Vaters weiter zu spielen und nur den Namen eines Sultans zu führen. Es kam ihm dabei zustatten, dass der Nachfolger Pehlewāns, Kizil Arslān, sich mit der Witwe seines verstorbenen Bruders und deren beiden Söhnen verworfen hatte, so dass es ihm gelang, mit einigen türkischen Emiren Verbindungen anzuknüpfen und sich der Seldjuken-Residenz Hamadhān zu bemächtigen. Um den gefährlichen Gegner desto sicherer zugrunde zu richten, liess Kizil Arslān den Khalifen ersuchen, von Baghdād aus Truppen ihm entgegen zu schicken, während er selbst von Ādharbāidjān her heranrückte, aber der unkluge Befehlshaber des baghdād'schen Heeres, der Wazir Ibn Yūnus, statt die Ankunft Kizil Arslāns abzuwarten, liess Tughirī bei Dāymarg angreifen (584 = 1188) und erlitt durch die ungestüme Tapferkeit seines Gegners eine furchtbare Niederlage. Damit war aber für die Sache Tughirī's wenig gewonnen, denn Kizil Arslān rückte immer näher heran, und der Khalife rüstete ein neues Heer. Dazu kam, dass der junge Sultan sich mit seinen eigenen Leuten überwarf, als er nach Hamadhān zurückgekehrt einige seiner angesehenen Anhänger hinrichten liess. Dadurch konnte er sich in seiner Residenz, die alsbald wieder von Kizil Arslān besetzt wurde, nicht behaupten, zog einige Zeit plündernd in der Umgegend von Ūrmiya, Khōi



und Salmās umher, suchte vergebens den Khalifen zu seinen Gunsten umzustimmen, wandte sich ohne Erfolg an verschiedene muslimische Fürsten, u. a. Salāh al-Dīn, um Hilfe und musste sich schliesslich Kizil Arslān ergeben, der ihn im Kastell Kahrān unweit Tabriz gefangen setzte (586 = 1190). Kizil Arslān setzte sich darauf selbst auf den Thron der Seldjuken, aber als er im nächsten Jahre auf Anstiften der Witwe seines Bruders ermordet wurde, gelang es Tughril, aus der Haft zu entkommen und vorläufig Schutz bei den Banū-Kafshūd in Zandjān zu finden. Die Uneinigkeit zwischen den Söhnen Pehlewāns, den jetzigen Herren Ādharbāidjāns, bot ihm die Möglichkeit, nochmals nach Hamadhān zu kommen und die Witwe Pehlewāns zu heiraten, freilich um sie nachher umbringen zu lassen. Auch Isfahān und al-Raiy brachte er in seine Gewalt und verwüstete das bekannte Kastell Tabarāḡ in der Nähe dieser Stadt (Yāḡūt, *Muḍjam*, III, 507 f.), aber eben dadurch zog er sich die Feindschaft des mächtigen Khwārizmshāh zu, der kurze Zeit vorher selbst die Stadt al-Raiy für sich erobert hatte. Dieser war nicht gesinnt, auf den Besitz dieser Stadt zu verzichten und sandte Truppen dorthin, um sie dem Seldjuken-Sultan wieder zu entreissen. Die Klugheit gebot diesem, der Übermacht auszuweichen, aber Tughril betrachtete es als eine Ehrensache, die Rechte der Seldjuken auf den Besitz von al-ʿIrāḡ sogar auf Kosten seines Lebens zu verteidigen, wartete die Ankunft der feindlichen Truppen ungeachtet des Abratens seiner Freunde ruhig ab und warf sich dann mit einigen Getreuen dem Feinde entgegen, um alsbald den Tod zu finden (29. Rabiʿ I 590 = 25. März 1194).

*Litteratur:* beim Art. SELDJUKEN.

(M. TH. HOUTSMA)

**TUGHRİLBEG**, RUKN AL-DIN ABU TĀLĪB MUHAMMED B. MİKĀİL, der erste Seldjuken-Sultan 429—55 (1038—63). Für die Anfänge der Seldjukenherrschaft, das erste Auftreten von Tughrilbeg und dessen Bruder Čaghribeg u. a. verweisen wir auf den Art. ČAGHRİBEG, oben I, 849b und fangen hier mit dem Jahre 429 (1038), als Tughrilbeg in Naisābūr einzog und sein Name dort in der *Khuṭba* genannt wurde, an. Interessante Nachrichten darüber findet man bei al-Baihaḡī, S. 691. Ibn al-ʿAthīr u. a. behaupten, dass bereits damals ein Gesandter des Khalifen bei ihm eintraf, um über die Räubereien der rauen Ghuzen Klage zu führen; und das ist wohl richtig, denn wir wissen, dass die Seldjuken bereits in ihrem ersten Schreiben (Baihaḡī, S. 583) sich *Mawālī* (Klienten) des Fürsten der Gläubigen nannten und dass also von Anfang an gewisse Beziehungen zwischen den Seldjuken und dem Khalifen bestanden haben. Allerdings musste Tughrilbeg die Stadt bald wieder räumen wegen der Ghaznawiden, und erst nach der Niederlage Masʿūds bei Dandānakān am 7. Ramaḡān 431 (22. Mai 1040) wurden diese gezwungen, sich aus Khurāsān zurückzuziehen und diese Provinz den Seldjuken zu überlassen. Die Anführer, von welchen wir hier neben Tughrilbeg noch Čaghribeg, Ibrāhīm Ināl und Kutulmish namhaft machen, machten sich jetzt daran, ihre Herrschaft auch über die umliegenden Länder auszubreiten und zwar jeder für sich, wengleich dem Tughrilbeg ein gewisser Vorrang zuerkannt wurde. Diesem unterwarfen sich zunächst die Ziyāriden von Džurdjān und Tabaristān gegen Bezahlung eines jährlichen Tributs

433 (1041—42). Im folgenden Jahre leistete er seinem Bruder Čaghribeg Beistand in der Eroberung von Khwārizm; sodann ordnete er die Angelegenheiten von al-Raiy, wo die unbotmässigen Ghuzen unter Ibrāhīm Ināl schrecklich hausten, und führte die Unterwerfung des Būyiden Maḡd al-Dawla, der sich noch im Kastell Tabarāḡ zu behaupten gewusst hatte, herbei. Auch in Kaḡzwin und Hamadhān wurde die Seldjukenherrschaft anerkannt; Farāmāz, der Herr von Isfahān, verstand sich zur Bezahlung einer Geldsumme. Durch Vermittlung des Khalifen, der den berühmten Rechtsgelehrten al-Māwardī zu diesem Zweck zu Tughrilbeg sandte (435), suchte dann der Būyide Djalāl al-Dawla, mit den Seldjuken Frieden zu schliessen, der aber, weil er noch in demselben Jahre starb, erst unter seinem Nachfolger Abū Kalidjār 439 (1047) zustande kam. Ibrāhīm Ināl, der mit seinen Ghuzen Kurdistān heimgesucht hatte und jetzt auf dem Wege von Baghdād bis Hulwān und Khānīḡin vorgedrungen war, erhielt folglich die Weisung, sich von dort zurückzuziehen und sich ein anderes Arbeitsfeld zu wählen. Er zog darauf gegen die Abkhazen und Byzantiner, nahm den Fürst der Abkhazen Liparites gefangen und schleppte eine unermessliche Beute heim, sodass 10 000 Wagen kaum für den Transport genügten (440 = 1048). Daraus entspann sich ein Streit zwischen ihm und Tughrilbeg, der damit endete, dass er gefangen genommen, aber begnadigt und später sogar als Befehlshaber in al-Mawsil eingesetzt wurde. Den gefangenen Liparites liess Tughrilbeg ohne Lösegeld frei und schickte eine Gesandtschaft nach Byzanz, um über den Frieden zu unterhandeln, der aber wegen der Raubzüge der Ghuzen nicht von Dauer sein konnte. Inzwischen dehnte er seine Herrschaft immer weiter aus, empfing die Huldigung der Merwāniden von Diyārbekr und belagerte 442 (1050) Isfahān, dessen Fürst Farāmāz es je nach den Umständen mit den Seldjuken und mit den Būyiden hielt. Die Belagerung einer befestigten Stadt war aber nicht die Sache seiner rauen Krieger, sodass diese sich in die Länge zog, und erst Mangel an Lebensmitteln im folgenden Jahre Farāmāz zur Übergabe zwang. Die Stadt gefiel ihm so gut, dass er sich entschloss, sie zu seiner Residenz zu machen und Farāmāz durch Yezd und Abarḡūya zu entschädigen. Im Jahre 446 (1054) finden wir ihn dann nach einer schweren Krankheit in Ādharbāidjān, um die Huldigung der Herren von Tabriz und Gandja entgegenzunehmen. Ein Streifzug auf byzantinischem Gebiet verlief ohne bedeutende Erfolge, die Belagerung von Malāzḡart musste er selbst aufgeben (vgl. Math. von Edessa, Kap. 78; Cedrenus, Bonner, Ausg. II, 590). Freilich ging er damals mit anderen Plänen um, sammelte im Herbst seine Truppen und liess grosse Kriegsvorräte zusammenbringen in Hamadhān in der Absicht, den grossen Zug nach Baghdād zu unternehmen. Er wurde dazu aufgefordert durch den Wazīr des Khalifen Ibn al-Muslima [s. d.], der mit ihm eine geheime Korrespondenz darüber führte, weil die būyidische Herrschaft des Malik al-Raḡim, des Nachfolgers Abū Kalidjārs seit 440 (1048), die in Baghdād durch den Militärkommandanten al-Basāsiri [s. d.], der es im geheimen mit den Faṡimiden hielt, vertreten wurde, ihm und dem Khalifen unerträglich war. Tughrilbeg zögerte nicht, diesem Rufe Folge zu leisten und zog im Ramaḡān 447 (1055) mit zahlreichen Truppen nach Hulwān auf dem Wege nach Baghdād, wo seine

Ankunft grosse Bestürzung verursachte. Al-Malik al-Raḥīm, der sich in Wāsiṭ befand, eilte auf diese Nachricht nach der Hauptstadt, aber al-Basāsiri fand es geraten, sich davon zu machen und eine Zuflucht beim Mazyaditen von al-Hilla Dubais zu suchen. Jetzt stand nichts mehr im Wege, um öffentlich mit Tughrīlbeg zu unterhandeln; bereits am 22. Ramaḍān 447 liess der Khalife seinen Namen in der *Khuṭba* nennen, und 3 Tage später hielt der Sultan seinen Einzug in Baghdād. Die Anwesenheit der rauen Ghuzen führte aber bald zu Raub und Mordszenen und drohte in Strassenkampf mit den Einwohnern zu entarten, sodass Tughrīlbeg sofort eingreifen musste, um diesem Unwesen ein Ende zu machen und unter dem Vorwande, dass al-Malik al-Raḥīm dasselbe veranlasst habe, diesen ungeachtet der Fürbitte des Khalifen festnehmen liess, womit die Herrschaft der Būyiden für immer ein Ende nahm. Das Bündnis mit dem Khalifen wurde durch eine Heirat mit einer Tochter Ćaghribegs befestigt, aber eine Zusammenkunft von Sultan und Khalifen fand erst statt, als der erste zuvor Dubais und andere aufrührerische Araber zum Gehorsam gezwungen hatte (Ende 449 = Anfang 1058). Er erhielt dabei den Titel eines Königs des Ostens und des Westens. Bald darauf trat aber eine Wendung ein, al-Basāsiri war in der Zwischenzeit eifrig für die Fātimiden tätig gewesen und selbst Ibrāhīm Ināl liess sich dazu verleiten, gegen Tughrīlbeg aufzutreten, überliess seinen Posten in al-Mawṣil jenem und zog selbst nach Hamadhān, woselbst viele Ghuzen des Sultans, die mit dem langen untätigen Aufenthalt in al-Īrāk unzufrieden waren, sich bei ihm einfanden. Tughrīlbeg brach deshalb mit den ihm treu gebliebenen Truppen von Baghdād auf und wusste, als ihm die Söhne Ćaghribegs mit neuen Truppen zu Hilfe kamen, Ibrāhīm Ināl bei al-Raiy gefangen zu nehmen und hinrichten zu lassen. Inzwischen zog al-Basāsiri in Baghdād, das jetzt von Truppen entblösst war, ein und liess dort in der *Khuṭba* den Namen des fātimidischen Khalifen al-Mustansir nennen (8. Dhu 'l-Ka'da 450 = 27. Dez. 1058), während der Khalife und dessen Wazir Ibn al-Muslīmā den Schutz von Kuraish b. Badrān [s. d.], der mit al-Basāsiri befreundet war, anriefen. Diesem gelang es, den Khalifen in Haddithat 'Āna in Sicherheit zu bringen, aber den Wazir musste er der Rachsucht al-Basāsiris preisgeben, sodass diesem ein gräuliches Ende bereitet wurde. Genau ein Jahr später erschien Tughrīlbeg wieder auf dem Schauplatz, führte den Khalifen wieder in seine Residenz heim und schlug die Truppen al-Basāsiris, der selbst dabei den Tod fand (Ende 451 = Anfang 1060). Die Erinnerung an diese Begebenheiten war noch zur Zeit Yāḳūt durch gewisse Redensarten in Baghdād lebendig (*Mu'djam*, III, 595, 10 ff.). Sodann begab sich Tughrīlbeg nach Wāsiṭ, schloss Frieden mit Dubais und ernannte Pächter für die Tributzahlung in Wāsiṭ und Baṣra. 452 (1060) war er wieder in Baghdād zurück und betrieb jetzt mit grossem Eifer eine Angelegenheit, die ihm sehr am Herzen lag, nämlich die Brautwerbung um eine Tochter des Khalifen, wogegen der Stolz des 'Abbāsiden sich gewaltig sträubte. Erst als der Wazir Tughrīlbegs, al-Kunduri, drohte, die Einkünfte des Khalifen einzuziehen, gab dieser nach, und es kam die Vermählung zustande während einer Abwesenheit des Sultans in Armenien (454 = 1062). Bei seiner Rückkehr nach Baghdād im folgenden Jahre

wurde ihm aber nur gestattet, seine Braut verschleiert zu sehen, und er verreiste nach al-Raiy, ohne dass von einer Heiratsvollziehung die Rede war. Freilich war er schon ein Greis von ungefähr 70 Jahren, und sein Ende stand nahe bevor, denn er starb in al-Raiy am 8. Ramaḍān 455 (4. Sept. 1063). Er hatte nach dem Tode seines Bruders Ćaghribeg eine von dessen Frauen zu sich genommen und, weil er selbst kinderlos war, ihren Sohn Sulaimān zu seinem Nachfolger bestimmt, aber dieser musste sofort das Feld räumen für einen anderen Sohn Ćaghribegs Alp Arslān [s. d.].

*Litteratur:* beim Art. SELDJUKEN.

(M. TH. HOUTSMA)

**TUGHTEĠIN** B. 'ABD ALLĀH AMĪN AL-DAWLĀ ZAHĪR AL-DĪN ABŪ MANṢŪR, Gründer der Dynastie der Būyiden. Tughtegin begann seine militärische Laufbahn als Mamlūk im Dienste des Seldjūkensultans Tutuṣh [s. d.], der ihn später freiliess, ihn mit der Erziehung seines Sohnes Duḳāḳ beauftragte und ihm sogar dessen Mutter Ṣafwat al-Mulḳ zur Frau gab. Nachdem Tutuṣh im Kampfe gegen seinen Neffen Barkiyārūk gefallen war (488 = 1095), wurde Duḳāḳ als Herr von Damaskus anerkannt. Seinem Stiefvater bezeugte er die grösste Ehrfurcht, und, dem Beispiel so vieler anderen Atābegs folgend, schwang sich Tughtegin bald zum wirklichen Herrscher empor. Nach dem im Ramaḍān 497 (Juni 1104) erfolgten Tode Duḳāḳ's liess er zuerst einem Sohne des verstorbenen Fürsten namens Tutuṣh, der damals erst ein Jahr alt war, und dann einem Bruder Duḳāḳ's, dem zwölfjährigen Artāṣh (oder Bektāṣh), als dessen Nachfolger huldigen. Bald wurde aber Artāṣh beiseitegeschoben und Tughtegin als regierender Fürst anerkannt. Infolgedessen knüpfte ersterer Unterhandlungen mit König Balduin I. von Jerusalem an. Es dauerte auch nicht lange, ehe Tughtegin mit den Franken in Streit geriet. Als nämlich der fātimidische Wezīr al-Malik al-Aḳḳād ein grosses Heer nach Palästina schickte, liess sich Tughtegin überreden, ihn mit Hilfstuppen zu unterstützen; im Dhu 'l-Hiǧǧa 498 (August 1105) brachte aber Balduin in der Nähe von al-Ramla den Muslimen eine gründliche Niederlage bei. Im Ṣafar 499 (Oktober 1105) schlug Tughtegin einen fränkischen Grafen, der das Gebiet von Damaskus durch wiederholte Raubzüge belastigte, und zerstörte seine nur zwei Tagereisen von der Stadt entfernte Festung. Bald darauf — oder nach einer anderen Angabe kurz vorher — eroberte er auch Rafaniya, wo ein Neffe des Grafen Raymund den Oberbefehl führte. Weniger günstig war ihm aber das Kriegsglück, als er sich der nordöstlich von Tripolis gelegenen Festung 'Irka bemächtigen wollte, deren Kommandant seinem Herrn, dem Kaḳī Ibn 'Ammār [s. d.] von Tripolis, den Gehorsam gekündigt und Tughtegin um Hilfe angegangen hatte. Zwar gelang es diesem, einige feste Plätze zu erobern; auf die Nachricht davon brach aber Graf Wilhelm von Tripolis auf und schlug die Damaszener so vollständig, dass sie sich bis nach Ḥimṣ zerstreuten, worauf er von 'Irka Besitz nahm (Sha'hān 502 = März 1109). Im Jahre 504 (1110/1) beschloss der Seldjūkensultan Muḥammed [s. d.] auf die Bitte syrischer Flüchtlinge, gegen die Kreuzfahrer energisch einzugreifen, beauftragte den Fürsten von al-Mawṣil Mawḍūd, ein Heer zu sammeln und gegen die Franken zu ziehen, und liess an alle den Seldjūken ergebenden Fürsten Befehl ergehen, sich dem



Heere Mawdūd's anzuschliessen. Nach einigen Erfolgen entzweiten sich aber die muslimischen Anführer, und im Rabī I. 507 (September 1113) wurde Mawdūd von einem Assassinen in Damaskus ermordet. Wegen dieser Freveltat gerieten mehrere muhammedanische Machthaber, unter anderen auch Tughtegin, in Verdacht. Da aber Sultan Muḥammed den Polizeipräfekten von Baghdād Aḳ Sonkor al-Bursukī [s. d.] zum Nachfolger Mawdūd's ernannte, empörte sich der durch diese Massregel gekränkte Ortokide Ilghāzī I. [s. d.]. Mit ihm verband sich auch Tughtegin, der in Baghdād für den Anstifter der Ermordung Mawdūd's galt und deshalb die Rache des Sultans fürchtete; über das Bündnis der beiden muhammedanischen Heerführer mit den Christen und den weiteren Verlauf des Krieges siehe d. Art. ILGHĀZĪ. Im Dhū 'l-Ka'da 509 (März/April 1116) begab sich Tughtegin nach Baghdād und unterwarf sich dem Sultan, der ihn freundlich empfing und ihn sogar zum Statthalter von Syrien ernannte mit dem Recht, Aushebungen vorzunehmen und Steuern auszuschreiben. Nach einiger Zeit verband sich Tughtegin wieder mit Ilghāzī, worauf sie gemeinschaftlich den Krieg gegen die Franken fortsetzten [s. d. Art. ILGHĀZĪ]. Im Laufe der Zeit fiel jedoch Tyrus den Christen in die Hände. Diese bedeutende Handelsstadt gehörte politisch zu Ägypten, aber schon im Jahre 506 (1112/3) hatten die Bewohner aus Furcht vor den Franken Tughtegin um Hilfe gebeten. Der Atābeg schickte ihnen auch einen Statthalter namens Mas'ūd, der etwa zehn Jahre sein Amt verwaltete. Dann klagten die Tyrier über ihn beim fātimidischen Khalifen, der sofort Mas'ūd absetzte und einen anderen Gouverneur ernannte. Da ein Angriff seitens der Kreuzfahrer drohte, wandte sich der neue Statthalter zu Tughtegin. Dieser vermochte jedoch nicht, die Belagerer zum Abzug zu nötigen, weshalb er unterhandeln musste; sowohl der Besatzung als den übrigen Bewohnern der Stadt wurde freier Abzug mit der beweglichen Habe gestattet, und im Djumādā I. 518 (Juli 1124) zogen die Franken in Tyrus ein.

Tughtegin, „einer der gefürchtetsten Feinde der Christen“, starb am 8. Šafar 522 (12. Februar 1128). Von den orientalischen Geschichtsschreibern wird er als ein kluger und gerechter Herrscher geschildert. Seinem Willen gemäss folgte ihm sein ältester Sohn, Tādī al-Mulūk Būrī, als Herr von Damaskus nach.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Art. Tutush (ed. Wüstenfeld, N<sup>o</sup>. 121; de Slane's Übers., I, 274); Abu 'l-Fidā', *Annales* (ed. Reiske), III, 344, 386, 388, 420, 426, 432; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), X, passim; Usāma b. Munqidh, ed. Derenbourg, siehe Index; Ibn al-Kālānisi, *Dhail Ta'riḫ Dimashq* (ed. Amedroz), S. 130 f., 139, 142, 144–51, 156–218; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, V, 150 ff.; Abu 'l-Maḥāsīn, *al-Nudjūm al-zāhira* (ed. Popper), II, 304, 336–38, 345, 348, 362 f., 382, 388; Weil, *Geschichte der Chalifen*, III, 150, 165, 177, 195–98, 200–202, 234 f., 237, 241, 243, 250; *Recueil des historiens des croisades*, Hist. orientaux, I–III, siehe Index; Röhrich, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, siehe Index. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**TULAIHA** B. KHUWAILID B. NAWFAL AL-ASADĪ AL-FAḲ'ADĪ, einer der Stammesführer, die als Propheten an der Spitze der *Ridda* standen.

Im Jahre 4 d. H. erlitt er als Anführer der Banū Asad mit seinem Bruder Salama im Feldzug von Kaṭan durch die Muslime eine Niederlage. Im folgenden Jahr nahm er an der Belagerung Medina's teil. Anfang des Jahres 9 d. H. kam Tulaiha als einer von zehn Asadī's, die wahrscheinlich nur einen Unterteil des Stammes darstellten, nach Medina und unterwarf sich Muḥammed; Sūra XLIX, 14–17 soll ihre Anmassung zurechtweisen, aber eine Überlieferung, dass nur Tulaiha den Islām annahm, deutet eher auf eine politische Unterwerfung als auf Bekehrung; er allein wurde als Konvertit betrachtet, nur weil die *Ridda* als religiöse Apostasie erklärt wurde. Die ganze Geschichte kann erfunden sein als Parallele zu Musailima's Besuch in Medina.

Tulaiha empörte sich im Jahre 10 d. H.; er zog seine Streitkräfte in Samīrā zusammen, nahm die Rolle eines Propheten an und soll Muḥammed Bedingungen unterbreitet haben; dieser sandte Dirār b. al-Azwar, um ihn in Schach zu halten. Kein Treffen von irgendwelchem Ergebnis folgte; erst nach Muḥammeds Tod gelang es Tulaiha, die Unterstützung der Banū Fazāra und eines wichtigen Teiles der Taiy zu erhalten; damals schloss er sich der Revolte in Zentralarabien an, indem er Truppen in die Schlacht bei Dhū 'l-Kaṣṣa schickte.

Im Radjab II marschierte Khālid b. al-Walid gegen Tulaiha und überredete unter Drohungen die meisten der Banū Taiy, ihm zu folgen. Die Schlacht fand bei Buzākha statt; Tulaiha's Niederlage war die Folge vom Abfall 'Uyaina b. Hiṣn's, des Führers der Banū Fazāra, der angeblich enttäuscht war, da es ihm nicht gelang, eine ermutigende Offenbarung zu erhalten. Tulaiha floh mit seiner Frau; viele seiner Anhänger, die den Islām verweigerten, wurden lebendig verbrannt; seine Mutter suchte den Tod in den Flammen.

Nach der Schlacht bei Buzākha lebte Tulaiha eine Zeitlang in der Verborgenheit, nahe bei Tā'if oder in Syrien. Nach Asad's, Ghatafān's und 'Amir's Unterwerfung wurde er schliesslich bekehrt; als er einige Zeit später auf der 'Umra durch Medina kam, wurde seine Anwesenheit dem Abū Bakr angezeigt, der gnädig darauf verzichtete, dem Neubekehrten Unannehmlichkeiten zu bereiten. Bei der Wahl 'Omar's ging Tulaiha zu ihm und huldigte ihm; der Khalife machte ihm Vorwürfe darüber, dass er 'Ukkāsha b. Miḥṣan und Thābit b. Akrām bei Buzākha erschlagen hatte, und fragte ihn, was von seiner Weissagung übriggeblieben wäre. „Ein oder zwei Windstösse des Blasebalgs“, antwortete Tulaiha bescheiden.

Seine spätere militärische Laufbahn war lang und ehrenvoll; er vollbrachte tapfere Taten bei Kādisiya an der Spitze seiner Stammesgenossen, führte die muslimische Infanterie bei Djalūla, und der Sieg bei Nihāwand ist seinem Angriffsplan zugeschrieben worden. Gewöhnlich wird berichtet, dass er bei Nihāwand gefallen sei (21 d. H.); aber im Jahre 24 finden wir ihn unter den 500 Muslimen der Besatzung von Kaṣwin; das Datum seines Todes bleibt ungewiss. Wahrscheinlich hat man sich für das Jahr 21 entschieden, in dem Khālid, Nu'mān b. al-Muḳarrin und 'Amr b. Ma'dikārib starben.

Sein wirklicher Name war Talha, der aus Geringschätzung verkleinert wurde (vgl. Maslama-Musailima). Von seinen Weissagungen, die er, wie er behauptete, von einem Engel empfing (Gabriel

oder *Dhu 'l-Nūn*), ist sehr wenig bekannt; eine ist eine Siegesprophezeiung in Syrien und im Irak, eine andere erwähnt den Mülstein, eine übliche Metapher für siegreiche militärische Handlungen. Er macht eher den Eindruck eines Wahrsagers als eines Propheten, denn seine wenigen bekannten Äusserungen beziehen sich auf aktuelle Geschehnisse, und kein religiöses System ist erkennbar.

Tulaiha war ein tapferer Krieger, und man betrachtete ihn als tausend Berittenen ebenbürtig; aber es fehlten ihm die Eigenschaften eines Führers, wenn man nach seiner kurzen Laufbahn als Rebelle urteilt. 'Omar schrieb an al-Nu'mān b. al-Mukarrin über ihn: „Verwende ihn zu Taten und frage ihn in militärischen Dingen um Rat, aber vertraue ihm kein Kommando an“. Auch seine Redekunst und dichterischen Improvisationen auf dem Schlachtfeld werden erwähnt; er scheint der vollendete Typ eines heidnischen Stammesführers gewesen zu sein, der die Funktionen eines Wahrsagers mit denen eines Dichters, Redners und Kriegers vereinigte.

**Litteratur:** al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1687, 1795, 1882, 1891; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 602; VI, 487; Ibn al-Athīr, *Usd al-Ghāba*, III, 65; al-Dhahabī, *Ta'drīd*, I, 299; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 452; Balādhurī, ed. de Goeje, S. 95, 96, 258, 261, 264, 322; Caetani, *Annales dell' Islām*, A. H. 10, § 67; A. H. 11, § 127—40; A. H. 12, § 98; A. H. 16, § 21, 27, 31, 53, 69, 78, 157, 162; A. H. 21, § 46, 63, 337—38; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 9—11, 97. (V. VACCA)

**AL-TULAIḤI**, Nisba des spanischen Gelehrten ABU 'L-KĀSIM SĀ'ID B. AHMED AL-ANDALUSĪ, gewöhnlich „Kāḍī Sā'id“ genannt. Sā'id wurde 420 (1029) in Almería geboren, begann seine Studien in Cordova und beschloss sie in Toledo, das damals die Hauptstadt der Dynastie der Banū *Dhu 'l-Nūn* und der Mittelpunkt einer äusserst glänzenden geistigen Regsamkeit war. Er machte bald durch seine Kenntnisse in der Rechtswissenschaft, Geschichte, Mathematik und Astronomie von sich reden.

Von dem *dhu 'l-nūn*idischen Emīr Yahyā al-Ma'mūn zum Kāḍī von Toledo ernannt bekleidete er diese Stellung bis zu seinem Tode im *Shawwāl* 462 (Juli 1070).

Sā'id hat eine Abhandlung über Astronomie, eine Universalgeschichte und ein Werk in der Art von Ibn Ḥazm's *Kitāb al-Niḥāl* geschrieben, die heute anscheinend verloren sind. Zur Zeit besitzen wir von ihm nur eine Geschichte der Wissenschaften, betitelt *Kitāb Ṭabaḳāt al-Umam* (ed. Cheikho, Beirut 1912). Dies Buch zerfällt in zwei Teile. Im ersten behandelt der Autor die Völker, die die Wissenschaften nicht pflegten und sich auf Allgemeinheiten beschränkten. Im zweiten behandelt er dagegen die acht Nationen, die sich für die Wissenschaften interessierten, nämlich die Inder, Perser, Chaldäer, Griechen, Abendländer, Ägypter, Araber und Israeliten. Heute verdienen nur die Kapitel über die Griechen, Araber und Israeliten Beachtung. Die kurze anekdotenhafte Gestaltung der Aufzeichnungen, das Fehlen jeder wissenschaftlichen Erörterung lassen übrigens klar erkennen, dass Sā'id kein grundlegendes wissenschaftliches Werk zum Gebrauch für Spezialisten, sondern ein volkstümliches Buch schreiben wollte. Unglücklicherweise verlor das *Kitāb Ṭabaḳāt al-*

*Umam* bald in der Öffentlichkeit den Charakter, den sein Verfasser ihm gegeben hatte. In kurzer Zeit machte man aus diesem Abriss der Geschichte der Wissenschaften ein Standardwerk, das alle menschliche Gelehrsamkeit auf das gründlichste behandle. Ja, bald wurde sogar, und das ist noch betrübender, die Arbeit Sā'id's nicht mehr als eine Kompilation, sondern als eine gute Quelle betrachtet. Im XIII. Jahrh. wurde dieser Irrtum durch die arabischen Autoren, die über die Geschichte der Wissenschaften schrieben, endgültig sanktioniert. Ibn al-Ḳiṣṭī hat sehr umfangreiche Entlehnungen aus dem *Kitāb Ṭabaḳāt al-Umam* gemacht, und man darf annehmen, dass diese ein gutes Viertel seines *Ta'rikh al-Hukamā'* ausmachten. Ebenso hat Ibn Abī Ūṣaibi'a in seinem grossen Werk *Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaḳāt al-A'ibbā'* zahlreiche Biographien von Ärzten wörtlich aus der Abhandlung Sā'id's übernommen. Endlich hat der Christ Bar Hebraeus in seiner arabischen Chronik *Mukhtaṣar al-Duwal* die Einteilung der Völker in Feinde und Freunde der Wissenschaften und die allgemeinen Übersichten über die einzelnen Rassen aus dem Werke Sā'id's geschöpft.

**Litteratur:** Ibn Bashkuwal, *Kitāb al-Sila*, No. 535; al-Dabbi, *Buḡhyat al-Muttamis*, No. 852<sup>bis</sup>; al-Maḳḳarī, *Analectes*, I, 905; II, 123; Brockelmann, *GAL*, I, 344; Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, No. 244; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliografico*, No. 106; Blachère, *Une source de l'histoire des sciences chez les Arabes: les "Ṭabaḳāt al-umam" de Sā'id al-Andalusī*, in *Hespéris*, VIII (1928), Suppl. S. 45 ff. (R. BLACHÈRE)

**TULUMBADJĪ**, ein türkisches Substantiv mit der Bedeutung: 1. (früher) Berufsfeuerwehrmann; 2. (im jetzigen Sprachgebrauch) freiwilliger Feuerwehrmann; 3. (bildlich) schlecht erzogener Mensch (R. Youssouf); a street rowdy, a rough (Redhouse); das Wort ist abgeleitet von *Tulumba* „Pumpe, hydraulische Maschine“ (Meninski, *Thesaurus*, 1680, S. 1375; vgl. *Relation de l'Ambassade de Mohammed Effendi*, Paris 1841, S. 52).

Das Wort *Tulumba* kommt vom italienischen *tromba*, das dieselbe Bedeutung hat, mit einem Wechsel von *r* in *l* und Epenthese des disjunktiven Vokals *u* zwischen den beiden Anfangskonsonanten. Man spricht auch von *Yangin Tulumbası* „Feuerpumpe“ zur Unterscheidung von den anderen Bedeutungen des Wortes *Tulumba*, und zwar: „Sonde des Chirurgen oder des Zollbeamten“ (*Istimāra Tulumbası*: Stechheber); „Wasserhose“. Das Wort *Tulumba* hat in der Türkei durch den Sprachgebrauch der Schiffer Allgemeingut werden können, wenigstens nach der familiären Redensart *karga tulumba etmek* zu urteilen, einem transitiven Verbum mit der Bedeutung „die Pumpe aufgeben“ (vgl. das venezianische *carga*), d. h. zu zweien oder mehreren jemand — vor allem einen Verwundeten, Kranken oder Toten — fortzuschaffen, indem man ihn an den Füssen und am Kopfe fasst“ (Mehemet Djewdet, *Akhḥ-i thar*, S. 156; Husein Rahmī, *Djān pazarı*, in *İkdam* vom 8. Dez. 1922). Man vergleiche das türkische *Tulumba* (und das italienische *tromba*) mit seinen Synonymen, dem alt-französischen *trompe* (Jal, *Glossaire Nautique*), dem vulgär-baskischen *tromba* (ebd.), dem neugriechischen *τρούμα* oder *τρούματα* (Hesseling, *Les mots maritimes*). Das Wort *Tulumba* ist in die meisten Balkansprachen übergegangen: in das



Rumänische (veraltet, Damé), das Bulgarische und das Griechische in Rumelien (P. Louis Ronzevalle). Das persische *Tulunbe* (Nicolas) und zum Teil wenigstens das arabische *Turumba* oder *Tulumba* in Syrien, Ägypten und an der Nordküste Afrikas müssen Entlehnungen aus dem Türkischen sein.

Man weiss, wie häufig und mit welcher Heftigkeit besonders früher in Konstantinopel Feuersbrünste auftraten. Ein türkisches Sprichwort lautet: „wenn es keine Feuersbrünste in Konstantinopel gäbe, würde hier die Schwelle der Häuser aus Gold sein“ (*Istamboluñ yang'ını olmasa, evlerin eşiği altundan olurdu*).

Alles trug dazu bei, die alte Hauptstadt der Türkei zu einer Stadt zu machen, die ständig vom Feuer bedroht war, und bis in die letzten Jahre selbst die unternehmendsten Versicherungsgesellschaften von hier fernzuhalten:

1. Die Häuser waren fast alle aus Holz (*Akhshāb*) und mit Öl gestrichen (zur Zeit des Baron de Tott mit Lavendel-Öl). Aus Trägheit wie aus Fatalismus und aus Furcht vor Erdstößen, obwohl diese verhältnismässig selten sind, bauten die Türken nicht aus Stein. Die Regierung, die, wie man sagte, sich fürchtete, Meuterern feste Stützpunkte zu verschaffen, gab nur schwer die Erlaubnis zum Bau von Steinhäusern (*K'ürgir*, vulg. *K'āgir*, *K'auzir*, *K'ewgir*, *G'ewgir*). Ausser in Pera, wo der Quaderstein verhältnismässig früh vorkommt, konnten fast nur die Moscheen, die Brunnen, die *Khāne*, die öffentlichen Bäder, die *Bezesten* (gedeckte Markthallen für Wertsachen, die nachts geschlossen werden) und einige Häuser des Phanar, einige alte Bauwerke, wie z.B. die Wasserleitung des Valens, dem Feuer entrinnen und dienten zuweilen als Bollwerk gegen das Vordringen der Flammen. Dabei ist zu beachten, dass das erhitzte Blei von den Kuppeln einiger dieser Gebäude auf die Strasse rieselte und das Herankommen gefährlich machte. In den leichteren Häusern gab es auch massiv gemauerte Schutzkammern. Sie hiessen vorzugsweise *G'ewgir*, waren mit eisernen Türen versehen und bildeten so wahre Tresore für die Wertsachen. Sie waren feuerfest unter der Bedingung, dass man nach einer Feuersbrunst mehrere Wochen wartete, ehe man sie öffnete, aus Furcht, dass ein vorzeitiger Luftzug den Brand ins Innere tragen könnte. Da bei einem Unglücksfall nur diese Schutzkammern, die Kamine der Herde und einige Fundamente aus Stein übrig blieben, war das Wegräumen des Schutts einfach, und die Stadt wurde schnell wieder aufgebaut. Doch dies war nur ein trügerischer Vorteil, denn es kam zuweilen vor, dass ein niedergebranntes Viertel von einer neuen Feuersbrunst heimgesucht wurde, bevor es vollständig wieder aufgebaut war.

2. Die Strassen waren eng, und die Grundstücksbesitzer wussten die Regierung daran zu hindern, sie zu verbreitern (wie es z.B. unter der Regierung Othmān's III. der Fall war).

3. Das Umspringen des Windes kommt an den Ufern des Bosphorus häufig vor, wo der Seewind oft die Richtung wechselt. Wie man sagt, verschlimmern sich die Feuersbrünste zur Zeit der Eierpflanze (*Patlıdžan*), wenn über den Küchen der Wind gleichen Namens (*Patlıdžan Meltemi*) weht.

4. Die alten Türken handhabten die Tabakspfeifen (*Çibuk*) und die *Tandir* (oder *Tandur*, für *Tannür*), eine Art von Heiztischen im Winter, in recht gefährlicher Weise.

5. Brandstifter (*Kondağlı*) waren nicht selten.

Man warf, aus politischen Gründen oder einfach aus Rache, Puppen aus leicht brennbaren Stoffen (*Kondağ*, ein Wort griechischen Ursprungs) in die Häuser. Man kann wohl sagen, dass jede innere Krise von heftigen Feuersbrünsten begleitet war, da das Volk sich diese Art angeeignet hatte, um seiner Unzufriedenheit Ausdruck zu geben. Die Feuerwehrleute machten sich zuweilen zu Komplizen und schürten das Feuer, anstatt es zu löschen. Die bekanntesten Beispiele für solche Brandstiftungen sind die Feuersbrünste, die bei der Vorherrschaft des unbeliebten Gross-Eunuchen Beshir Agha unter Mahmūd I. (nach Jouannin, *Turquie*, S. 343, wurden hierbei zum ersten Mal die *Kondağ* verwendet) ausbrachen, ferner bei der Besetzung Ägyptens durch die Franzosen und bei der Thronbesteigung Mahmūd's II. Die Brandstiftungen aus persönlicher Rache waren meist das Werk von Negersklaven, die mit ihren Herren unzufrieden waren (nach Basili).

Es würde zu weit führen, alle die Feuerbrünste aufzuzählen, die die türkischen Chroniken aufgezeichnet haben. Wir wollen nur die besonders heftigen aus der Zeit von 1750 bis 1756 nennen (hauptsächlich nach Hammer, *G O R*, Index s. v. Feuer). Im Jahre 1750: am 3. Februar, ein Brand, der 30 Stunden dauerte und 6 667 Häuser und die „Pforte“ des Janitscharen-Agha verzehrte; 18 Tage später: eine Feuersbrunst, die vor allem das Haus des Mufti zerstörte (Böswilligkeit); 2 Monate später: der Waffenmarkt. Im Jahre 1751: 2 000 Häuser wurden zusammen mit den *Eski Odalar* oder den „alten Kasernen“ der Janitscharen zerstört. Im Jahre 1752: eine Reihe von Bränden gegen Beshir Agha (s. oben). Im Jahre 1754: vier grosse Feuersbrünste. Im Jahre 1755 (Regierung Othmān's III.): am 12. Juli, 16 Stunden Dauer, 2 000 Häuser; drei Monate später: ein Brand von 36 Stunden, der eine noch grössere Anzahl von Häusern verzehrte und vor allem die Hohe Pforte oder die Pforte des Gross-Wezirs und die des *Defterdār*. Schliesslich im Jahre 1756 brach am 6. Juli die grösste Feuersbrunst aus, die man bis dahin seit der Eroberung Konstantinopels verzeichnet hatte: 8 000 Häuser (Théophile Gautier schreibt: 80 000) wurden zerstört; das Feuer, das vorübergehend durch die Sophienkirche aufgehalten und dann vom Winde zurückgetrieben wurde, verbreitete sich in 13 Richtungen, die sich untereinander vereinigten und ein riesiges Glutmeer bildeten. Dieses Unglück wurde von de Tott beschrieben.

Théophile Gautier hat während seines Aufenthalts in Konstantinopel 14 meist recht beträchtliche Brände in einer Woche verzeichnet. Zu seiner Zeit gab es wenig Häuser, die über 60 Jahre alt waren. In unseren Tagen brannte das Stadtviertel Fâtih völlig ab.

Auch war, trotz des islāmischen Fatalismus, das Auftreten des Feuers keine geringfügige Angelegenheit.

Wachen, gewöhnlich Musiker (*Mehter*), wachten oben auf den Türmen von Galata und später des Ser'askerats und meldeten die Brände durch Trommelschläge und indem sie an den Türmen am Tage Körbe aufhängten und in der Nacht Laterne von verschiedener Zahl, um die Richtung anzugeben: Stambul, Galata, Skutari.

*Koshlū* (für *kōshk-lū*) genannte Säufer gingen von den zwei Türmen aus um die Nachtwächter (*Bekēi* oder *Pazvānd* für *Pasbān*). Diese stiessen ihren berühmten Ruf *Istambolu'da* (oder *Galatada*) *yang'ın var!*

aus, der durch die Reisenden bekannt geworden ist (de Amicis hat daraus den Titel zu einem Kapitel seines *Constantinopoli* gemacht). Sobald Alarm geschlagen war, begaben sich der Gross-Wezir, der *Kapudan Paşa*, der Janitscharen-Agha und zuweilen der Gross-Herr selbst an die Stelle, und jeder Würdenträger hatte eine Art Geldbusse an seinen Vorgesetzten zu zahlen, wenn er sich von ihm zuvorkommen liess. Th. Gautier war besonders gerührt von der Farbe der in Rot gekleideten Odaliske, die beauftragt war, durch ihr blosses Erscheinen den Sultan im Harem zu benachrichtigen (vgl. den unlängst verstorbenen Robert de Flers, *Vers l'Orient*, S. 362).

Die Schaffung von Feuerwehrlenten in der Türkei ist jedoch verhältnismässig neueren Datums. Ewliya Celebi (XVII. Jahrh.), der eine lange Liste der verschiedensten und bescheidensten Handwerker angibt, erwähnt keine eigene Organisation zur Bekämpfung des Feuers. Man begnügte sich damit, das Unglück einzuschränken, indem man die Häuser mit langen Stöcken, die mit Haken (*Kandja* „Zange“) versehen waren, niederriess und die Zerstörung mit Hilfe von Beilen vollendete. Castellan spricht auch von Ketten, die man um die Mauerstücke zog, um sie durch Ziehen niederzureissen, und Basili berichtet von Teppichen, die man aneinander nähte und mit Wasser benetzte, um die Häuser in der Nachbarschaft des Brandherdes zu schützen.

Nach dem Geschichtsschreiber Rāshid (I. Aufl., Bd. III, Fol. 111v—112) brauchte man im Ramadan 1134 (Juni/Juli 1722) unter der Regierung Ahmed's III. und der Verwaltung des Gross-Wezirs Dāmād İbrāhīm Paşa, eines Freundes von Neuerungen, zum ersten Mal Pumpen, die von dem Renegaten Gerçek Dāwūd (nach Mouradjā d'Ohsson französischer Herkunft) hergestellt und bedient wurden. Nach ermutigenden Versuchen wurde ein Korps von Feuerwehrlenten mit Dāwūd als Leiter (*Tulumbadji Bashī*) gebildet. Es wurde in „der Kaserne der Neulinge“ (*Adjami Odalarī*) untergebracht, die in der Nähe der neuen Kaserne oder *Yeni Odalar* im *Shehzādebashī*-Viertel lag. Dieses Elitekorps rekrutierte sich anfangs aus den Janitscharen und den anderen Truppenteilen (*Odjak*). Es hatte eine bessere Besoldung und eine Reihe anderer Vorrechte. Das Amt war nach Thalasso erblich. Sie rangierten nach den Janitscharen und vor den *Djebedji* oder Feuerwerkern. Nach und nach indessen verloren sie ihren militärischen Charakter, ebenso wie die *Djebedji*. Es blieb wohl insofern eine Verbindung zu den verschiedenen *Odjak* bestehen, indem jeder Truppenteil seine Feuerwehrlente hatte, aber ausser den Feuerwehrlenten des *Odjak* der *Bostandji*, die als regelrechte Janitscharen angesehen wurden, waren die anderen junge Handwerker (*Esnāf Delikanlı-ları*), die mit den Soldaten nur eine entfernte Ähnlichkeit hatten. Das Korps der türkischen Feuerwehrlente scheint übrigens schnell in Verfall geraten zu sein. Kaum vierzig Jahre nach ihrer Gründung erpressten sie Geld von den durch Feuersbrunst Heimgesuchten und von den Leuten, die sie um Schutz für ihre bedrohten Häuser baten, und erlaubten sich allerlei Scherze, z.B. die Feuerspritzen herumzudrehen und das Publikum nass zu machen.

Sie trugen zum Schrecken der islamischen Länder einen verzinnten (*kalaylı*) Helm (*Tas*) ohne Visier, eine Kopfbedeckung, die, wie Castellan berichtet, mit einer Spitze gekrönt war, die er mit

dem *galerus* der salischen Priester vergleicht, während Lutfi Efendi sie prosaischer einem Suppentopfe (*Çorba Tası*) ähnlich findet. Man sah darin das Abzeichen (*Nişān*) des *Orta*, zu dem der Feuerwehrmann gehörte. Der Helm des *Tulumbadji Bashī* war aus massivem Silber. Die Feuerwehrlente gingen mit nackten Armen und Beinen und entblösster Brust ins Feuer. In der übrigen Zeit trugen sie gigantische Turbane (*Sarık*), rote Überwürfe (*Kapot*), *Kartall Kanat* (für *Kanadī*) genannt, d. h. „Adlerflügel“. Die nackten Füsse waren mit ebenfalls roten *Yemeni* bekleidet.

Die Pumpen waren sehr klein, und zwei Leute genügten, um sie zu tragen. Man verbesserte sie im Jahre 1754 ein wenig, indem man biegsamere und handlichere Kupferrohre daran anbrachte. Die Zahl der Pumpen wurde kurz darauf unter der Regierung 'Othmān's III. vermehrt, und man verteilte sie an die Wachstuben, anstatt dass man sie wie bisher bei den Häuptlingen der Stadtviertel aufstellte.

Der Untergang der Janitscharen im Jahre 1826 beschleunigte die Auflösung des Feuerwehrcorps. Es blieben nur die Pumpen des Kriegsministeriums (*Bāb-i ser'askerī*) übrig, die von einem Haufen von Vagabunden (*derme eatma*) bedient wurden. Kurz darauf, im Jahre 1243 (1827/8), bestimmte man für jedes Gerät einen *Mudir* oder „Aufseher“, und man begann mit dem Anwerben neuer Feuerwehrlente (*khāridjden nercfat tahrīnī*), besonders unter den Armeniern, die man nach Basili indessen körperlich für wenig flink hielt. In der Folge trat, ebenfalls nach Basili, eine gewisse Verbesserung im Dienste ein. Diese Verbesserung scheint indessen nicht von Dauer gewesen zu sein, wenigstens nach dem gänzlichen Verfall zu urteilen in den die Organisation bald geriet. Die *Tulumbadji* wurden zu regelrechten Räubern, welche die Feuersbrünste dazu benutzten, um ungestraft zu plündern. Ihre Erpressungsgewohnheiten gingen, wie wir oben sahen, auf eine ältere Tradition zurück. Da sie sich aus den Lastträgern (*Hamāl*) und den Schiffnern (*Kayıkçı*), den wüsten Zünften der Türkei, rekrutierten, bildeten sie eine Bande von 20 000 Individuen, die zu allem entschlossen waren. Da sie einer schwachen Regierung Furcht einflössen, gelang es ihnen, sich sogar nach der Einstellung regulärer Feuerwehrlente zu behaupten; sie fuhren nach Thalasso fort, ihnen das Brot streitig zu machen. Man sah ihre Verbrechergestalten im Laufschrift durch die Strassen eilen, wobei ein grotesker Ansager oder Herold ihnen vorauszog. Dieser, der anscheinend allein den Helm beibehalten hat, war in Feuerrot gekleidet, hatte eine kleine Axt im Gürtel, eine grosse Laterne in der linken Hand und in der rechten Hand einen Spiess, mit dem er den Hunden und den Leuten, die nicht schnell genug auswichen, Schläge versetzte. Dieser Vorläufer hiess *Kara Kulak* „schwarzes Ohr“, d. h. „Luchs“, weil nach der Legende dieses Tier ein ähnliches Amt bei Löwen hat, denen er bei Jagden vorausleitet. Sie hatten zuweilen mit den regulären Feuerwehrlenten heftige Zusammenstösse. Unter ihnen selbst herrschte nicht immer Eintracht; die muslimischen Abteilungen wurden handgemein mit den Abteilungen, die aus Christen, Armeniern oder Griechen bestanden.

Die winzigen Pumpen, die etwa 12 Liter fassten, waren mit lebhaften Farben angestrichen, hatten an ihrer Spitze, je nachdem, den Halbmond oder das Kreuz und trugen die Namen von verschiede-



nen Moscheen oder Kirchen. Die Feuerwehrlente, die gern in der Nähe der Brunnen (*Çeşme*) wohnen, um ihre Pumpen schneller füllen zu können, liessen sich während der Nacht die Wasserbehälter von den *Saka* (*Sakkā*) öffnen, die auch verpflichtet waren, beim Löschen der Brände zu helfen.

Es gibt Autoren (Ducket), die den Mut der Tulumbadjî rühmend hervorheben, aber abfällige Kritiken wie die von Hammer sind häufiger. Zum mindesten konnte man dem Korps Mangel an Disziplin vorwerfen.

Die modernen regulären Feuerwehrlente (*İtfâiye*). Die Schaffung der heutigen regulären Feuerwehrlente wurde im Anschluss an den Brand vom 5. Juni 1870 beschlossen (für dieselbe Vorstadt der grösste seit 1831; er wurde von de Amicis nach Hörensagen beschrieben). Mit dieser Aufgabe wurde der ungarische Graf Széchenyi (Seçeni Pasha), früher Kommandant des Feuerwehrcorps in Budapest, betraut. Das erste Bataillon trat am 3. Januar 1876 in Tätigkeit und löschte während des ersten Jahres seines Bestehens 77 Brände, darunter mehrere sehr heftige. Es besass einen Effektivbestand von 580 Mann, zwei grossen bespannten Pumpen, 8 kleinen Pumpen, einem Dienstwagen mit Medikamenten, einem Wasserträgerwagen (mit 16 Eimern) und einem anderen Wagen für die Geräte. Dieses Material ist seitdem vervollständigt worden. An diese Einheit schlossen sich später 3 weitere an: je eins dieser Bataillone stand in Pera (*Taksim*), der Stab des Korps lag ebenfalls in Pera), in Stambul (*Sēr'askerat*), in Skutari und bei der Admiralschaft. Es gab auch Marinefeuerwehrlente und ein Pionierbataillon. Diese Einheiten bildeten zusammen das Feuerwehrrégiment (*İtfâiye Alayı*), das zum I. Armeekorps oder dem kaiserlichen Gardekorps gehörte (*Khâsse Ordu-i humayun*). Jedes dieser Bataillone wurde von einem *Bînbaşî* befehligt; Graf Széchenyi stand im Range eines Divisionsgenerals (*Ferik*). Einzelheiten über den Stamm dieses Regiments sind in den türkischen Militärbüchern zu finden (*Sâlnâme-i askeri*).

*Littérature:* *Târikh-i Râşid*, Ausgabe von 1153, III, Fol. 111<sup>v</sup> 112; *Târikh-i Lutfî*, I (1290), 251; Tott, *Mémoires*, Amsterdam 1785, I, 10—14, 79—80; Mouradja d'Ohsson, *Tableau de l'Empire Ottoman*, 1798—1824, VII, 323 u. Taf. 221; Castellan, *Lettres sur la Grèce, l'Hellespont et Constantinople, faisant suite aux lettres sur la Morée*, Paris 1811, II, 122 ff.; J. von Hammer, *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, Wien 1815, I, 79; Ch. Pertusier, *Promenades pittoresques dans Constantinople*, Paris 1815, S. 31—2; Juchereau de Saint-Denys, *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*, Paris 1819, I, 80—1; Andreossy, *Constantinople et le Bosphore de Thrace, pendant les années 1812, 1813 et 1814 et pendant l'année 1826*, Paris 1828, Kap. XII; Constantin Basili (Bazili), *Bosfor i novlye očerki Konstantinopol'a* (russ.), Petersburg 1836, S. 139—68; Théophile Gautier, *Constantinople*, (neue Ausgabe) 1856, S. 257—66; W. A. Duckett, *La Turquie pittoresque*, Paris 1855, S. 195—97; Edmondo de Amicis, *Constantinopoli* (8. Aufl.), Mailand 1878, S. 361—88; G. des Godins de Souhesmes, *Turcs et Levantins*, Paris 1896, S. 370—72; Zboinski, *Armée ottomane*, Paris 1877, S. 91—2; Thalasso, *Les Toulombadjis* (mit Abb.), in *Revue Illustrée*, 15. Nov. 1902;

B. Bareilles, *Constantinople, ses cités franques et levantines* (Pera-Galata-Banlieue), Paris 1918, Kap. IV. (J. DENEY)

**TULÜNIDEN**, die erste islāmische Dynastie unabhängiger Gouverneure und Herrscher von Ägypten. Der Begründer der Dynastie, Ahmed b. Tūlūn, zog als Stellvertreter des Gouverneurs von Ägypten, des türkischen Generals Bāyakkāk, am 23. Ramaḍān 254 (15. Sept. 868) in Fustāt ein; es gelang ihm im Laufe der nächsten zehn Jahre, Ägypten und Syrien unter seiner Herrschaft zu vereinigen und sich vom Khalifat unabhängig zu machen. Er starb am 10. Dhu 'l-Ka'da 270 (10. Mai 884). Vorher hatte er seinen Sohn Khumārawaih zu seinem Nachfolger ernannt. Dieser wurde nach einer zwölfjährigen glanzreichen Regierung am 17. Dhu 'l-Hidjdja 282 (7. Febr. 896) in Damaskus ermordet. Die Armeebefehlshaber erhoben dann zwei junge Söhne Khumārawaihs auf den Thron, von denen der ältere, Djaish, am 10. Djumādā II 283 (26. Juli 896) zu Gunsten seines Bruders Hārūn abgesetzt wurde. Mit der Ermordung Hārūns am 19. Šafar 292 (1. Jan. 905) erreichte die Herrschaft der Dynastie eigentlich ihr Ende, wengleich sein Onkel Shai-bān b. Ahmed sich als Emir von Ägypten noch 12 Tage länger hielt.

Die Etappen in der Errichtung der Tūlūnidenherrschaft und ihre Beziehungen zu den 'Abbāsiden-Khalifen sind weitgehend in den Artikeln AHMED B. TULUN und KHUMARAWAIH behandelt. Durch die Bestimmungen des Vertrages, der bei der Thronbesteigung des Khalifen Mu'tadid (279 = 892) abgeschlossen wurde, kam der Besitz von Ägypten, Syrien, Cilicien und Mesopotamien (ausser Mošul) für 30 Jahre an Khumārawaih und seine Erben gegen einen jährlichen Tribut von 300 000 Dināren (diese Summe wurde vorher von Ahmed b. Tūlūn für Ägypten allein an den Khalifen Mu'tamid gezahlt). Dieser Vertrag stellt den Höhepunkt der Macht der Dynastie dar; die dann folgende Schwächung ihrer Position führte 286 (899) zur Revision dieses Vertrages. Dadurch wurde ihre Herrschaft auf Ägypten und Syrien beschränkt und der jährliche Tribut auf 450 000 Dināre erhöht. Der Zusammenbruch ihrer Verwaltung in Syrien vor den Karmaten schuf einen Vorwand, um Reichstruppen nach Damaskus zu entsenden (289), und zwar auf Anstiften der Syrer selbst (nach Tabari, III, 2222, 9 ff.). Darauf unternahm der siegreiche General Muḥammed b. Sulaimān mit Hilfe der Flotte von Tarsūs eine kombinierte Land- und Seeexpedition nach Ägypten und nahm, da er auf verhältnismässig wenig Widerstand stiess, Fustāt am 2. Rabi' I 292 (12. Jan. 905) ein. Die Stadt wurde geplündert, die Einwohner in barbarischer Weise misshandelt; die von Ahmed gegründete militärische Vorstadt al-Kaṭā'i' wurde dem Erdboden gleichgemacht, und die männlichen Überlebenden aus dem Hause Tūlūns wurden in Ketten nach Baghdād geschafft und dort gefangen gehalten.

Die Macht der Tūlūniden stützte sich ganz auf die durch Ahmed geschaffene Armee, deren Kern aus türkischen, griechischen und sudanesischen Sklaven und wahrscheinlich auch aus griechischen Söldnern bestand. Die Aushebungen an Ort und Stelle miteingerechnet, zählte das Heer mehr als 100 000 Mann. Bei den regulären Truppen herrschte schärfste Disziplin, die durch Generalprofose, wahrscheinlich einen für jedes Korps, durchgesetzt wurde. Im Jahre 258 (872) wurde, nach Ya'kūbi

(II, 624), allen Truppen der Eid persönlicher Treue zu Ahmed abgenommen; in dieser Zeit begann man auch mit dem Bau von al-Ḳaṭā'ī und der andern Militärbauten in Ägypten. Obgleich die Eroberung Syriens (264 = 877) seiner Armee nicht nur neue Miliztruppen, sondern auch die persönlichen Regimenter der früheren türkischen Gouverneure zuführte, machte es ihm anderseits grössere Anstrengung, seine Autorität bei diesem aus so verschiedenen Elementen zusammengesetzten Heere zu bewahren, das durch das schwächste aller Bande an ihn gebunden war. Die Revolte seines Sohnes al-Abbās (265—68) — in Wirklichkeit ein Aufstand einer Anzahl seiner eigenen Offiziere — und der darauf folgende Abfall Lu'lu's erschütterte seine Lage ernsthaft, und zur Zeit seines Todes hatte er sich noch kaum von diesem Schläge erholt. Durch den persönlichen Mut Khumārawaihs wurde die Gefahr der Spaltung nach einem unheilvollen Anfang für den Augenblick vermieden, und die Stärke des stehenden Heeres sogar durch frische Käufe in Zentralasien erhöht. Jedoch gelang es Khumārawaih nur durch verschwenderische Ausgaben und durch teilweise Milderung der strengen Herrschaft Ahmeds, die Armee zusammenzuhalten; ihre jährlichen Unterhaltungskosten beliefen sich während seiner Regierung auf 900000 Dināre. Infolge seiner Verschwendung war das Staatsvermögen erschöpft, und bereits bei der Thronbesteigung Djaish's weigerte sich ein Teil der Armee, ihn wegen seines Mangels an Geldmitteln anzuerkennen. Die hochgradige Unfähigkeit Djaish's entfremdete die führenden türkischen Generale noch mehr. Diese entflohen nach Baghdād und wurden dort vom Khalifen Mu'tadid mit fürstlichen Ehren empfangen. Während der Regierung Hārūn's verlor die Zentralregierung fast gänzlich die direkte Kontrolle über die Armee, in der die griechischen Elemente jetzt vorherrschten. Die führenden Befehlshaber in Ägypten, Badr, Šāfi und Fā'ik, machten sich jeder zum Herrn eines Teils der Truppen und verbrauchten die Staatseinkünfte für ihren Unterhalt; in Syrien war der General Tughdj b. Dju'f (der Vater des späteren Ikhshid) in Damaskus sozusagen unabhängig. Die Rivalität der Generale erklärt zur Genüge die Niederlagen der ägyptischen Armee in Syrien während der karämatischen Empörung, welche selbst die Hilfsquellen der Tülüniden auch weiterhin schwächte. Die Zersetzung wurde verschärft durch die Rivalität unter den Mitgliedern der Dynastie und durch die wachsende Entfremdung zwischen Hārūn und seinen Emīren. Als Muḥammed b. Sulaimān in Damaskus erschien, stiessen nicht nur Tughdj, sondern auch Badr und Fā'ik mit all ihren Truppen zu ihm. Der grössere Teil der übrigen Armee desertierte während der Operationen, die zur Einnahme von Fustāt führten, hauptsächlich weil Hārūn sie nicht bezahlen konnte.

Abgesehen von der Schaffung einer Armee richtete Ahmed b. Tülün auch sein Augenmerk auf die Stärkung der Flotte; er sorgte für die Verteidigung zur See und schuf Marinestationen, zum Teil um Syrien unter seiner Kontrolle zu behalten, wo er eine Flottenbasis in 'Akka schuf (s. auch Yākūt, *Mu'djam*, III, 707—8). Die Flotte wurde von seinen Nachfolgern beibehalten, wurde jedoch bei Tinnis durch Seestreitkräfte von Tarsūs unter dem Befehle Damiyāna's vernichtet, der die Expedition Muḥammed b. Sulaimān's begleitete.

Im einzelnen sind die Reformen, die Ahmed b.

Tülün in der Finanzverwaltung Ägyptens durchführte, noch ziemlich dunkel. Alle Quellen bringen die Angabe, dass die Einkünfte aus dem *Kharādj*, welche unter seinen Vorgängern nur 800000 Dināre betragen hatten, am Ende seiner Regierung auf 4300000 Dināre stiegen, und dass er 10 Millionen Dināre an angehäuften Ersparnissen hinterliess. Ausser dem Einkommen aus dem *Kharādj* (einschliesslich der Pacht, die die Emire für ihre Ländereien bezahlten) bezog das Schatzamt eine Jahresrente von den königlichen Domänen (*al-Amlāk*), die im Namen des Gouverneurs von Ägypten (damals Dja'far al-Mufawwad, Sohn und Erbe des Khalifen Mu'tamid) verwaltet wurden (*Papyrus Erzherzog Rainer, Führer*, N<sup>o</sup>. 836); für ihre Beaufsichtigung bestand eine besondere Verwaltung (Ibn Sa'id, S. 67). Spätere Schriftsteller konnten wahrscheinlich keine genaueren Angaben machen, weil der *Diwān* nach der Eroberung durch Muḥammed zerstört wurde (Maḳrīzī, I, 325, 12). Es steht jedoch fest, dass die Erhöhung der Steuern nicht etwa dem Lande neue Lasten aufbürdete, sondern mit einer Abänderung von Missbräuchen, der Abschaffung drückender Lasten und einer strengen Überwachung der Emire und Finanzbeamten Hand in Hand ging. Diese Massnahmen sowie eine Reihe gleich hoher Überschwemmungen und die Tatsache, dass die Summen, die bisher nach Baghdād flossen, nun im Lande ausgegeben wurden, hatten einen grossen Wohlstand zur Folge. Eine etwas schleierhafte Erzählung (Ibn Sa'id, S. 38) weist flüchtig auf einen Versuch hin, ein Flachsmonopol zu schaffen, das später aufgegeben wurde. Jedoch deutet dieselbe Quelle auch an (S. 67), dass Ahmed in den letzten Jahren seiner Regierung andere gleichartige Versuche anstellte. Sicherlich ist der ägyptische Handel in reichem Masse aufgeblüht, jedoch scheinen keine näheren Angaben erhalten zu sein. Während der Regierung Khumārawaihs begann wahrscheinlich die Finanzverwaltung schlechter zu werden. Einzelheiten fehlen wieder, trotzdem lässt sich ein Verfall erschliessen aus den leichtsinnigen Ausgaben, die seine Regierung charakterisierten, und aus seiner nachlässigen Haltung gegenüber den Emiren, denen er in der Verwaltung ihrer Güter freie Hand liess. Der Verlust Ahmed b. Muḥammed al-Wāsiṭi's, der in Finanzangelegenheiten Ahmed's rechte Hand gewesen war, hat sicher ebenfalls die Leistungsfähigkeit der Verwaltung beeinträchtigt. Beim Tode Khumārawaih's war die Staatskasse völlig leer, und der faktische Übergang der Macht von der Zentralregierung an die Emire führte im Finanzsystem unzweifelhaft wieder zu den altgewohnten Missbräuchen. Der Herrscher Hārūn war sozusagen noch ein Kind (er starb schon mit 22 Jahren), und die Leitung der Geschäfte lag in der Hand Abū Dja'far b. Abālī's, unter dem sich die Lage weiter verschlechterte; der endgültige Zusammenbruch wurde durch einen ausnahmsweis niedrigen Nilstand im Jahre 291 noch verschlimmert.

Auf dem Gebiete der allgemeinen Verwaltung weist Ahmeds Regierung ebenfalls einen beträchtlichen Fortschritt auf. Die Kanzlei (*Diwān al-Inshā'*) wurde nach dem Muster des *Diwān*'s am Khalifenhofe organisiert; der Herrscher hielt regelmässig öffentliche Sitzungen ab, um Beschwerden (*Ma'ālīm*) anzuhören. Ein Papyrus (*Papyrus Erzherzog Rainer, Führer*, N<sup>o</sup>. 805) scheint anzudeuten, dass eine allgemeine Vermessung Ägyptens zwischen 258 und 261 durchgeführt wurde. Juden und



Christen wurden im grossen und ganzen nicht belästigt und wahrscheinlich infolge der Vorliebe Ahmeds für eingeborene ägyptische Beamte in grosser Zahl in der Verwaltung angestellt. Andererseits wurde das Land unter Ahmed häufig durch Aufstände und Privatkriege beunruhigt. Die Aliden im Sa'id machten dauernd zu schaffen; selbst massenweise Deportationen Schuldiger nach al-Madina halfen nichts. Die Araber im Delta waren so aufrührerisch, dass Khumārawaih (dem Beispiele des früheren Finanzministers Ahmed b. Mudabbir folgend), um sie von ihren gewohnten Räubereien und Gewalttätigkeiten abzubringen, eine ausgesuchte Mannschaft ihrer jungen Leute zu seiner Leibwache machte, die den Namen *al-Mukhtāra* bekam. Araber aus Buḥaira bildeten zusammen mit Berbern die Streitkräfte von Harūn's aufrührerischem Onkel Rabī'a. Ahmed ergriff scharfe Massnahmen, um dieser Unordnung entgegenzutreten; er befahl massenweise Exekutionen, und bei seinem Tode sollen 18 000 Menschen in seinen Gefängnissen gelegen haben. Die Misslichkeit der Lage für die Tuluniden wuchs noch durch eine gewisse Spannung zu den theologischen Kreisen, obwohl jene bemüht waren, diese durch verschwenderische Almosen und andere Zeichen ihrer Achtung des religiösen Gefühls zu versöhnen. Während des Bruches zwischen den Tuluniden und dem Khalifat traten die Theologen offen auf die Seite des letzteren und betrachteten Ahmed und Khumārawaih als Usurpatoren. Ahmeds Oberkādī Abū Bakra Bakkār kann von dem Verdacht nicht freigesprochen werden, dass er seinem rebellischen Sohn al-'Abbās heimlich Vorschub geleistet habe; er wurde gefangengesetzt, da er sich weigerte, das *Far'wā* gegen al-Muwaffāq zu unterzeichnen. Neben anderen charakteristischen Merkmalen dieses Konfliktes sei die Tatsache erwähnt, dass die Liste der Kādī's von Ägypten zwischen 270 und 277 und zwischen 283 und 288 Lücken aufweist.

Die meisten von den Tuluniden errichteten öffentlichen Bauten wurden diktiert durch ihre Militärpolitik und durch die Bedürfnisse der neuen Stadt al-Ḳaṭā'i'. Die neue Tuluniden-Moschee wurde gebaut wegen der Überfüllung der 'Amr-Moschee durch die Truppen des riesigen Militärlagers. Andere Bauten, wie der Aquädukt und das Hospital, hatten fast in gleichem Masse einen militärischen Zweck. Die Wiederherstellung und Ausstattung des Mu'āwiya-Grabes durch Ibn Tulūn im Jahre 270 trägt dagegen den Stempel eines politischen Schachzuges, um die Sympathie der ägyptischen Anti-Shi'iten sowie der Syrer auf seine Seite, und zwar gegen das Khalifat, zu ziehen. Andererseits zeigte sich Ahmed, der eine ungewöhnlich freigeistige Erziehung genossen hatte, als ein eifriger Förderer von Kunst und Wissenschaft, und man hat allen Grund anzunehmen, dass er die Ausbreitung der Bildung in Ägypten unterstützte. Es ist möglich, dass eine Spur seiner Tätigkeit sich in einem Dokument befindet, das auf die Ausstattung einer Moscheeschule in Ushmūnain Bezug nimmt (*Papyrus Erzherzog Rainer, Führer*, N<sup>o</sup>. 773). Khumārawaihs Interesse an Musik, Malerei und selbst an Bildhauerkunst, verbunden mit dem allgemeinen Luxus des Zeitalters, hat sicher zur Entwicklung der Künste und des Handwerks in Ägypten beigetragen. Auch Makrīzī's Bericht über die Bazare in al-Ḳaṭā'i' legt indirekt Zeugnis davon ab. Ahmed und sein Sohn sorgten, wie alle aufgeklärten Despoten, nicht nur dafür, durch

freigebige Verteilung von Lebensmitteln, prächtige Schauspiele und verschwenderische Freigebigkeit das Volk bei guter Laune zu erhalten, sondern auch durch Erleichterungen der Lasten und durch praktische Massnahmen zur Verbesserung der wirtschaftlichen Lage das Interesse der Bürger für die Dynastie zu sichern und zugleich ihre Leistungsfähigkeit als Steuerzahler zu erhöhen. Daher war die tulunidische Periode, obwohl sie eine Fremdherrschaft auf militärischer Basis war, ein Zeitalter besonderen materiellen Wohlstandes und Fortschrittes für die Masse der ägyptischen Bevölkerung, und später wurde sie als ein goldenes Zeitalter betrachtet: *kanat min ghurari 'l-duwali wa-aiya-muhum min mahāsini 'l-aiyām* „sie war eine der glänzendsten Dynastien, und ihre Tage gehörten zu den schönsten“.

*Litteratur:* Siehe AHMED B. TULUN und KHUMARAWAIH; ferner al-Kindi, *Governors and Judges of Egypt*, ed. Guest, S. 212—48 und 477—80 des Suppl.; W. Björkman, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*, Hamburg 1928, S. 18. — Die entsprechenden Teile von Nuwairi, *Nihāyat al-Arab* sind noch nicht erschienen. Für die Moschee und die anderen öffentlichen Bauten der Tuluniden siehe jetzt K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Bd. I. (H. A. R. GIBB)

**TUMAN**, ursprüngliche (türkische) Aussprache Tūmen, gewöhnlich Tūman geschrieben; wird zuerst in unbestimmter Bedeutung für „sehr viel“ gebraucht, später als Zahlwort für „zehntausend“. Das türkische Zahlwort ist zuerst von G. Ramstedt (*Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XXIV, 22) aus dem Chinesischen, später von N. Mironov (*Zap.*, XIX, S. xxiii) aus dem Tokharischen (*tmām* oder *tmān* „zehntausend“) erklärt worden. Selbst Mahmūd Kāshgharī (I, 337) kennt das türkische Wort nur in unbestimmter Bedeutung; nach ihm bedeutet *tūmen türük* „sehr verschiedenartig“, *tūmen ming* nicht  $10\,000 \times 1\,000 = 10$  Millionen, sondern  $1\,000 \times 1\,000 = 1$  Million. In der Bedeutung „zehntausend“ scheint das Wort erst in der Mongolenzeit belegt zu sein. Als Heeresabteilung bestand der Tūmen aus zehntausend Kriegern (*NE*, XIV/1, 280); zuweilen wird das Wort Tūmen auch in der Bedeutung von *Il* (Stamm) gebraucht; als Territorium sollte der Tūmen angeblich 10 000 Krieger stellen (so z.B. Ibn 'Arabshāh, *ʿAdjā'ib al-Maḍdūr*, Kairo 1285, S. 17), was kaum möglich sein kann, da der Tūmen der kleinste Verwaltungs- und Steuerbezirk war. Jede grössere Provinz (*Wilāyat*) zerfiel in eine Anzahl Tūmen, so das Wilāyat von Samarkand in sieben; es ist nicht anzunehmen, dass dieses Wilāyat allein je 70 000 Krieger stellen konnte. In dieser Bedeutung (zur Bezeichnung der kleinsten Verwaltungseinheit) wurde das Wort Tūmen in der Zeit der Mongolenherrschaft sowohl in Persien (so zerfiel z.B. der persische 'Irāk in 9 Tūmen: *GMS*, XXIII/1, 47) wie im heutigen Russisch-Turkistan mit Ausnahme von Farḡhāna [s. d.] gebraucht. In Turkistan ist dieser Sprachgebrauch (zuweilen steht Tuman auch für Wilāyat) selbst in den ersten zwei Jahrzehnten der russischen Herrschaft beibehalten worden, im Reiche des Khān von Bukhārā [s. d.] auch später, ebenso nach der Revolution von 1920 in der bukhārischen Republik. Auch die gesamte steuerpflichtige Dorfbevölkerung wird zuweilen Tūmen genannt (*Ta'rikh-i Rashīdī*, Übers. Ross, S. 301). Von der eigentlichen Dorfbevölkerung werden zuweilen die

unter besonderen Verhältnissen lebenden Gebirgsbewohner unterschieden, so unterscheidet das *Wakf-Nāme* der von *Shāibānī Khān* [s. d.] in Samarkand erbauten Medrese zwischen den Studenten (*Ṭul-lāb*) aus den Tūmen und den Studenten aus dem Gebirgsland (*Kūhstān*).

Als Geldsumme betrug der Tūmen oder Tuman zur Zeit der Mongolenherrschaft 10 000 Dinār. In allen drei aus dem Mongolenreiche entstandenen muslimischen Reichen — in Persien, im Reiche der Goldenen Horde und im Reiche Čaghātāi — wurden kleine (Dirhem, in Persien unter Ghāzān Khān [s. d.] 2,15 gr, später weniger) und grosse (Dinār, zu 6 Dirhem) Silbermünzen geprägt; grosse Summen wurden nach Tuman zu 10 000 Dinār oder 60 000 Dirhem berechnet; vgl. die Umrechnung von Hamd Allāh Kazwīnī (*G. M. S.*, XXIII/1, S. 29): 128 Mill. Dirhem = etwas mehr als 2 133 Tuman (Ausführlicheres bei W. Barthold, *Persidskaya nadpis' na stene Anijskoj meleti Manuče*, Petersburg 1911, S. 15 ff.). Nach Tuman zu 10 000 Dinār wurde auch zur Zeit von Timūr und den Timūriden gerechnet; in Turkistan wurden diese Dinār nach Kebek Khān „Kebeki“ genannt (*N. E.*, XIV/1, 74; vgl. auch unter ČAGHĀTĀI KHĀN). Später waren in Turkistān zuweilen nur Kupfermünzen in Gebrauch, welche ebenfalls nach Dinār und Tuman berechnet wurden; so werden bei Bābur (ed. Beveridge, Fol. 56b) die Kosten der Ernährung der Truppen der Provinz Hišār zu 1 000 Tuman Kupfermünzen (*Fulūs*) berechnet. Nach dem oben erwähnten *Wakf-Nāme* kamen 6 Stück Kupfermünzen auf 1 Dinār; 20 solcher Dināre wurden für 1 Mithkāl (etwa 4,3 gr) Silber gegeben.

In Persien bezeichnete das Wort Tuman im XVII. Jahrhundert eine viel geringere Geldsumme als früher; von Raphaël du Mans um 1660 wird der Tuman 40 Francs französischer Münze dieser Zeit gleichgesetzt (*PELOV*, II. Ser., Bd. XX, S. 183). Seit dem Regierungsantritt von Fath 'Alī Shāh Kādjār [s. d.] im Jahre 1212 (1797) wurde der Tuman als Goldmünze im Wert von etwa 10 Francs geprägt; sein tatsächlicher Wert war bedeutend geringer, weniger als 2 Rubel. Auch dieser Tuman wird 10 000 Dinār gleichgesetzt, doch ist hier der Dinār natürlich keine Münze sondern eine sehr geringe Gewichtseinheit.

*Litteratur:* Zu der im Artikel selbst angeführten Litteratur vgl. noch die in diesem Falle sehr unzureichenden Wörterbücher (Freytag, Vullers, Radloff) s. v. (W. BARTHOLD)

**TUMĀNBĀI II.** AL-MALIK AL-AŠHRAF (min Kānšūh al-Ghūri) war der letzte der Mamlūken-Sultane. Er regierte vom 14. Ramaḍān 922 (17. X. 1516) bis zum 21. Rabi' I. 923 (15. IX. 1517). Er war als Sklave von dem Emir Kānšūh, dem nachmaligen Sultan Kānšūh al-Ghūri [s. d.], mit dem er verwandt war, gekauft und dem Sultan Kā'itbey [s. d.] übergeben worden. Dieser liess ihn in der Klasse der Schreiber-Mamlūken (*al-Kitābiya*) ausbilden. Von Sultan Muḥammad al-Nāsir II. wurde er wohl im Beginn des Jahres 902 (1496) freigelassen und zum *Djāmdār* (s. oben, I, 1058) befördert; einige Zeit darauf trat er in die Leibgarde des Sultans ein. Dort verblieb er bis zum Regierungsantritt seines Verwandten Sultan Kānšūh al-Ghūri, der ihn zum Emir von 10 machte; im Jahre 910 (1504) nach dem Tode des Thronerben wurde er *Emir Ṭablakhāne* und Inspektor der Getränkammer, im Jahre 913 wurde er zum *Dawādār Kabīr* (s. I, 971) und, wie es in der letzten Zeit der

Mamlūken-Dynastie üblich war, Majordomus (*Us-tādār*) u. Oberinspektor der Domänen (*Kāshif al-Kushshāf*) ernannt; damit hatte er die bedeutendste Zivilstellung im Reich inne. Er wurde Vertreter in Abwesenheit des Sultans (*nā'ib al-ghaiba*), als dieser nach Syrien in den Krieg gegen Sultan Selīm zog. Nach der Niederlage und dem Tode des Sultans Ghūri sammelte er die zurückkehrenden Truppen und die Emire und sorgte, soweit es möglich war, für Ordnung, daher hatten die Emire und das Volk Vertrauen zu ihm. Er wurde einstimmig zum Sultan gewählt und sah sich nach langem Sträuben genötigt, die Wahl anzunehmen, obwohl er die Schwierigkeiten der Lage wohl begriff; zunächst machte sich der Geldmangel fühlbar, die Türken hatten sich nämlich vieler Millionen Dināre aus dem Besitz des Sultans Ghūri, die er teils in seinem Feldlager mitführte, teils in den Festungen aufbewahrt hatte, bemächtigt. Zudem war das Heer erschöpft, und die grossen Emire unzuverlässig. Den Ausschlag gab ein gelehrter Shaikh Abū Sa'ūd al-Djārihi (ein Quartier bei Al-Kairo trägt heute noch seinen Namen), der die Emire Treue schwören liess. Der Khalife war in Sultan Selims Gefangenschaft, doch der Vater des Khalifen schrieb die Ernennungsurkunde und huldigte dem neuen Sultan. Den aus Syrien zurückgekehrten Emiren verlieh Tūmānbāi die höchsten Ämter. Aus Ghazza kam die Bitte um Hilfe, Truppen wurden baldigst dorthin gesandt. Um diese Zeit langte ein Friedensangebot von Selīm an, Tūmānbāi sollte ihn als Oberherrn anerkennen. Der Sultan war bereit, Frieden zu schliessen, allein die Emire waren abgeneigt und setzten durch, dass die Gesandten getötet wurden, womit die Fortführung des Krieges unvermeidlich wurde. Die vom Sultan ausgesandten Truppen unter dem Emir Djānberdi waren bei Ghazza von Sinān Pasha [s. d.] geschlagen worden und kehrten nach Kairo zurück. Selīm trat hierauf den Marsch durch die Wüste an und kam, obwohl er unter den Verfolgungen der Beduinen zu leiden hatte, wohlbehalten in Ägypten an. Tūmānbāi wollte ihn bei Šalihiya gleich bei seiner Ankunft angreifen, doch die Emire beschlossen, er sollte ihn vor Kairo zwischen Maṭariya und dem Djebel Aḥmar bei Raidāniya erwarten. Die Kanonen wurden im Sand fest aufgestellt, um den Vormarsch der Türken zu sperren. Doch wurde der Plan den Türken verraten; die ägyptische Stellung wurde deshalb von einem Teil des türkischen Heeres umgangen und von der Seite angegriffen. In einer Stunde mähnten die beweglichen, geschickt aufgestellten Kanonen der Türken einen grossen Teil des ägyptischen Heeres nieder. An der Spitze einer kleinen Schar war der ritterliche Sultan Tūmānbāi auf das Zelt des Sultans Selīm losgestürzt und hatte die dort befindlichen Emire niedergemacht, in dem Glauben, Sultan Selīm zu töten. Heil davon gekommen, hatte er die Flucht der Ägypter gesehen und war ihnen bis an den Nil gefolgt, wo er die spärlichen Reste seines Heeres sammelte. Die Türken eroberten und plünderten Kairo und töteten alle Mamlūken, deren sie habhaft werden konnten. Noch einmal gelang es Tūmānbāi nach einigen Tagen, sich der Stadt zu bemächtigen und sich zwei Tage lang zu halten. Dann musste er die Flucht ergreifen und begab sich über den Nil nach Oberägypten. Von dort aus verhandelte er mit Selīm, der ihm versprach abzugeben, wenn er ihn auf der Münze und im Kanzelgebet am Freitag anerkennen wollte. Tūmānbāi war gern dazu bereit,



allein seine Emire verhinderten ihn und töteten die Abgesandten des Sultans. Selim liess darauf die in Kairo gefangenen Emire und Mamlūken töten und befahl, Truppen über den Nil übersetzen; da sie aber in kleinen Abteilungen landeten, wurden sie von der Übermacht Tūmānbāi's niedergemacht. Daraufhin beschloss Selim seine Artillerie auszunutzen; er stellte Kanonen am Nilufer auf und beschoss die gegnerischen Truppen, die entscheidende Verluste erlitten und sich zur Flucht wandten. Türkische Heeresteile konnten nun ungestört übersetzen. Tūmānbāi sammelte wiederum Truppen, woraufhin Selim nochmals einen Gesandten behufs Verhandlung mit dem Sultan schickte. Der Gesandte, ein ehemaliger Mamlūk Tūmānbāi's, liess sich aber zu Beleidigungen hinreissen und wurde bei dem Gespräch verwundet und fortgeschickt. In der Nacht kam es zu Kämpfen ohne Entscheidung. Am nächsten Tage forderte der Sultan Tūmānbāi seinen ehemaligen Anhänger Djānberdi zum ritterlichen Zweikampf heraus, der für den Sultan siegreich endete. Aber trotz aller Tapferkeit der Mamlūken unterlagen sie dem übermächtigen Heere Selims und der mit ihm verbündeten Beduinen. Tūmānbāi flüchtete zu einem Beduinenhäuptling, der ihm zu Dank verpflichtet war, aber dieser wurde von seinen Leuten gezwungen, seinen Aufenthalt zu verraten. Selim liess ihn gefangennehmen und in sein Lager führen, wo er ihn wegen der Ermordung der Gesandten mit Vorwürfen überhäufte. Tūmānbāi machte dank seinem tapferen Auftreten einen guten Eindruck auf den Sultan; er war geneigt, ihm das Leben zu schenken, doch liess er ihn auf Rat der zu ihm übergegangenen Emire nach sieben Tagen am Bāb Zuwailla in Kairo aufhängen. So endete der letzte Mamlūken-Sultan. Schuld an seiner Niederlage waren die verrotteten Zustände in Ägypten, der ewige Zwist der Emire und der Mangel an Geldmitteln, die Hauptursache aber, wie immer wieder betont werden muss, die Überlegenheit der türkischen Artillerie. Die Benutzung der Feuerwaffen war den tapferen Mamlūken unsympathisch, ihre volle Bedeutung nicht verständlich geworden, da sie an den entscheidenden Erfolg der persönlichen Tapferkeit glaubten.

*Litteratur:* Weil, *Geschichte der Chalifen*, V, Stuttgart 1862 (mit Angabe der arabischen ungedruckten Quellen s. Einleitung, S. 15); v. Hammer, *GOR*, Pest 1827 (mit Angabe des Quellenmaterials); Ibn Iyās, *Badāʾiʿ al-Zuhūr*, Būlāk 1311 und für Nicht-Arabisten die Übersetzung des 3. Teils dieses Werkes von Lieut. Colonel W. H. Salmon, London 1921, in *Oriental Translation Fund*, N. S., XXV. Ausser Ibn Iyās ist Zūnbul's Geschichte der Eroberung Ägyptens durch Sultan Selim sehr wichtig, s. Brockelmann, *GAL*, II, 43 u. 298. Mittelbar für diese Geschichtsperiode H. Jansky in *MOG*, II, 173 ff., wo die türkischen Quellen ausführlich zitiert sind.

(M. SOBERNHEIM)

**TUNESIEN** ist die östliche Abdachung der Berberei. Es entspricht annähernd dem Ifrikiya des Mittelalters. Seit 1881 ist Tunesien oder die Regentschaft Tunis ein französisches Protektorat.

#### I. GEOGRAPHIE.

Mit seinen heutigen Grenzen hat Tunesien, das zwischen dem 6. und 9. Grad östlicher Länge und zwischen dem 32. und 37. Grad nördlicher Breite

liegt, eine Oberfläche von 125 180 qkm. In seiner ganzen Ausdehnung grenzt es im Westen an Alger (Département Constantine), im Süden an die Sahara und weiter nach Süd-Osten hin an das italienische Libyen (Tripolitanien). Im Norden und Osten werden seine meist niedrigen Küsten vom Mittelmeer bespült. Das Klima ist im grossen Ganzen gemässigt warm; aber die Regenmenge schwankt je nach den Gegenden und selbst nach den Jahren, und infolge des doppelten Einflusses der Sahara und des Meeres wechselt das Klima mit der geographischen Breite und mehr noch mit der Höhe. Die Bodenerhebungen sind sehr verschiedenartig, obwohl die mittlere Höhe gering ist. Die Gebirgsketten, Fortsetzung und Ende derer von Algier, verlaufen im allgemeinen von Süd-Westen nach Nord-Osten.

Im Nord-Westen liegen die Berge der Khroumir und Mogod; sie sind mergelig und sandsteinartig und nach Algerien zu selten höher als 1000 m. Es ist eine regenreiche Gegend mit Eichen oder Gestrüpp sowie Zink- und Eisenminen (Douaria). Sie laufen der Küste entlang vom kleinen Hafen Tabarka an über die Dünen der Nefza, das Cap Nègre und die kleine Halbinsel des Kap Serrat. Nach Osten zu werden sie allmählich niedriger bis zu den Hügeln um die Alluvial-Ebenen von Biserta und Mateur herum, die beide gut bewässert und ein fruchtbares Getreideland sind. Der Biserta-See, der durch einen kleinen Kanal mit dem Meer in Verbindung steht, ist eine hervorragende Reede mit tiefem Wasser gegenüber dem wenig entfernten Sizilien. Die Ebene von Mateur, die bis auf einige Sümpfe fast ganz ausgefüllt ist, wird von dem eigentümlichen Dj. Achkeul beherrscht. Weiter nach Osten begrenzt der Ra's Sidi 'Alī al-Makkī oberhalb von Porto Farina (*Ghār al-milḥ*) im Norden den Golf von Tunis, den die Anschwemmungen der Medjerda und des Wādī Miliane versandeten; Utica, ein Hafen der Römerzeit, liegt 10 km vom Meer entfernt; die Halbinsel Karthago, in alter Zeit eine Insel, ist mit dem Kontinent durch einen Isthmus verbunden, welcher die Sebkhā el-Riana vom See von Tunis trennt. Der See, an dessen Ende die Hauptstadt Tunis liegt, ist durch die Durchfahrt bei La Goulette (*Half al-Wād*) mit dem Meer verbunden. Die Gegend um Tunis mit mittelmässiger Regenmenge eignet sich weniger für Getreidebau als für Weinbau und Obstkulturen.

Die Medjerda, die Nord-Tunesien von Westen nach Osten durchfliesst, ist der einzige wirkliche Fluss Tunesiens. Im Sommer führt sie sehr wenig Wasser, von November bis April aber sehr schlammeiges Hochwasser. Ihr Unterlauf (Medjez el-Bāb, Tebourba) wird durch die Schluchten bei Testour von ihrem Mittellauf getrennt, wo sie das grosse Alluvial-Becken der Dakhla (Gebiet von Sūḳ el-Arba' und Sūḳ el-Khemīs) entwässert, das ebenso reich an Getreide wie an Weiden ist wie die nahen Mergel-Hügel von Beja. Das Tal wird im Norden begrenzt durch die Kalkberge von Bedjāwa und von Teboursouk, während im Süden das wechselvolle Relief von Mittel- und West-Tunesien hohe Kalkberge und grosse Ebenen aufweist, die Fortsetzung des saharischen Atlas in Algerien; dieser Hohe Tell (Gegend von Teboursouk, Kef, Sers, Ebba-Ksour, Thala), der von Natur aus mit Aleppokiefern, hohem Buschwerk und ausgedehnten Weideflächen bedeckt ist, gestattet den Anbau von Getreide, ausser in dem trockeneren Gebiet des

Süd-Westens, wo nur Gerste gedeiht. Nach der algerischen Grenze zu ist Tunesien besonders reich an Erzlager (Eisen in Djerissa und Slat, Phosphate in Kal'a-Djerda und Kal'at es-Senam). Die Flüsse, Nebenflüsse der Medjerda (W. Mellègue, W. Tessa, W. Siliana), und der W. Miliane (Ebenen von Fahs und Mornag), fliessen direkt oder indirekt in den Golf von Tunis.

Südlich des Hohen Tell erhebt sich das markanteste Gebirge: der Tunesische Gebirgsrücken; er erstreckt sich von der Umgebung von Tebessa bis zum Dj. Zaghwan (1 293 m, 45 km von Tunis entfernt) und sogar bis zum Dj. Ressas und zum Bou-Kornein; die wichtigsten Höhen sind: Chambi (1 544 m) und Semama in der Byzacène-Kette, das Massiv von Mactar, der Serdj, Bargou, Kirine in der Zeugitane-Kette. Er bildet jedoch kein Hindernis für bequeme Verbindungen nach Süden hin, da es mehrere Pässe oder Defiles gibt, unter denen der Ksur-Sbiba-Pass von besonderer Bedeutung ist. Die Wasserläufe an den Südhängen, wie der W. Merguellil, Zeroud, el-Hatab (der die Gamouda-Ebene bewässert), haben eine ganz unregelmässige Wasserführung, die manchmal sogar aussetzt; wenn sie Wasser haben, verlaufen sie sich in den Salzniederungen, den sogenannten Sebkhah's, z. B. S. Kelbia und S. Sidi el-Hani in der Kairawān-Ebene. Es ist schon das Gebiet der grossen Steppe, der Heimat des Kamels, die bis nach Gafsa reicht, in der nur spärlich einige Kalkgebirgsketten von geringer Höhe sich erheben. Im Westen ist die Steppe mit Alfagras und weissem Beifuss bedeckt, nach Osten hin, wo sie sich allmählich bis zu den Ölbaumpflanzungen des Hinterlandes von Sfax senkt, mit Brustbeerbäumen; sie eignet sich noch für eine extensive Bodenbewirtschaftung und Viehzucht. Die einzigen Siedlungen liegen abgesehen von Kairawān am Ende der Übergänge über den Tunesischen Gebirgsrücken, nämlich Sbeitla, Kasserira, Feriana. Aber dann nimmt sie nach Süden zu immer mehr Wüstencharakter an, da die Regenfälle immer schwächer werden. Hinter Gafsa und den reichen Phosphatlagern von Metlawi und Redeyef, endet sie in der Niederung der Shott (Sh. El-Gharsa [— 25 m], Sh. el-Djerid, Sh. el-Fedjedj umgeben von dem Dj. Sherb und dem Dj. Teboga), und in den Oasen von Djerid (Tozeur, Nefta) und von Nefzawa (Kebili, Douz), wo Datteln gedeihen; dann beginnt die Sahara. Weiter im Süd-Osten ist der Dj. Dahar (400—600 m) aus Kalkstein und Mergel mit dem Matmata-Massiv nur der östliche Rand eines ungeheuren saharischen Beckens.

An der Nord-Ost-Küste der Regentschaft, wo fruchtbare Domänen liegen, schiebt sich in der Verlängerung des Tunesischen Gebirgsrückens die Halbinsel des Cap Bon vor zwischen dem Golf von Tunis und dem Golf von Hammamet, deren Küstenebenen durch die Übergänge bei Zaghuan (Fum al-Kharrūba) und bei Grombalia miteinander in Verbindung stehen. Im Süden der Orangengärten von Nabeul und Hammamet ist der hügelige Sahel von Sūs noch genügend bewässert, um mit seinen Ölbaumpflanzungen und andern Kulturen eine dichte ackerbaureibende Bevölkerung zu ernähren, die sich in einigen beträchtlichen Ortschaften zusammendrängt: Kal'a-Kbira, Kal'a-Srira, Msaken, Maknine. Die Regelmässigkeit der Küste wird unterbrochen durch die kleinen Halbinseln Monastir und Mahdia.

Von Ra's Kapoudia ab krümmt sich die Küste

auf der Höhe von el-Djeur von neuem einwärts. In der Höhe von Sfax liegen die Kerkenna-Inseln, die durch geringe Tiefen von der Küste getrennt sind. Diese bildet schliesslich den Golf von Gabes (die antike kleine Syrt), wo die Gewinnung von Schwämmen eine Einnahmequelle ist. Wo der Golf am tiefsten in das Land einschneidet, erheben sich die Palmenhaine von Gabes. Zwischen diesen und der Oase el-Hamma gelangt man von den zentralen oder östlichen Ebenen Tunesiens zu den Ebenen am Rande der äussersten Südküste, nämlich zur Arad-Ebene, von der sich die grosse flache und grüne Insel Djerba abgetrennt hat, zur Djefara-Ebene, an deren Rand sich Lagunen hinziehen, wo aber auch noch einige Ölbaumpflanzungen in der Umgebung von Zarzis und Ben Gardane gedeihen.

*Litteratur:* Aug. Bernard und de Flotte de Roquevaire, *Atlas d'Algérie et de Tunisie* (im Erscheinen); Veröffentlichungen der Directions générales de l'Agriculture et des Travaux publics und der Station Océanographique de Salambo; über die Geologie die Werke von Ph. Thomas und Pervinquier sowie die neueren Arbeiten von M. Solignac; über das Klima die Arbeiten von G. Ginestous; über die Fauna die neueren Arbeiten von L. Lavauden; über die Flora: R. Maire, *Carte phytogéographique de l'Algérie et de la Tunisie*, Algier 1926.

Regionale Untersuchungen: F. Bonniard, *La région de Bizerte* (Ann. Géogr., 1925); Ch. Monchicourt, *La région de Tunis* (Ann. Géogr., 1904); des., *La steppe tunisienne chez les Frechich et les Majeur*, Tunis 1906; ders., *La région du Haut-Tell en Tunisie*, Paris 1913; J. Weyland *Le Cap Bon*, Tunis 1926; P. Burolet, *Le Sahel de Souss*, Tunis 1927; J. Despois, *Kairouan* (Ann. Géogr., 1930); R. Blanchet, *Le Djebel Demmer* (Ann. Géogr., 1897); Violard, *La Tunisie du Nord*, Tunis 1905-6; ders., *L'extrême-sud tunisien*, Tunis 1906; A. Joly, *Notes géographiques sur le Sud tunisien* (Bull. soc. géogr. Alger, 1907); L. Pervinquier, *Le Sud tunisien* (Revue de géogr. annuelle, 1909); M. Jeloux, *Notes sur le Nefzaoua* (Ann. Géogr., 1902); J. Thomas, *A travers le Sud tunisien*, Paris 1927.

## 2. GESCHICHTE.

Die Eroberung des heutigen Tunesien hat die zu Lande aus dem Süd-Westen kommenden arabischen Eroberer nicht weniger als ein halbes Jahrhundert blutiger Kämpfe gegen die eingeborenen Berber und die byzantinischen Statthalter gekostet. In Nord-Afrika wie im Osten stiess der Islām mit Byzanz zusammen. Um die Mitte des VII. Jahrhunderts waren die Zustände im Exarchat Afrika für Unternehmungen etwaiger Eroberer ganz ausserordentlich günstig. Die religiösen Zwistigkeiten, ein fernes, aber sehr deutliches Echo der im Orient aufgetretenen Streitigkeiten über die monotheistischen Lehren, brachten einen Riss in die christliche Gemeinde von Karthago und lösten die meisten der streng orthodoxen Geister von Byzanz. Die Statthalter, die dem Kaiserreich immer weniger ergeben waren, erstrebten eine Unabhängigkeit, die sie andererseits wieder zwang, sich auf die Führer der grossen Eingeborenen-Stämme zu stützen. Und die Stämme nutzten diese Lage aus und machten sich nach und nach so vollkommen von jeder Beherrschung frei, dass zur Zeit der islamischen Eroberung der ganze Süden der Byzacena fast unabhängig von Karthago zu sein schien.



Die beiden ersten Einfälle der Araber, die sicherlich 18 Jahre auseinander liegen, waren nur Razzias. Dadurch aber wurde den besser organisierten Unternehmungen, der methodischen Eroberung des Gebietes der Weg bereitet. Im übrigen traf es sich merkwürdigerweise bei jedem Einfall so, dass das byzantinische Afrika sich mitten in einer politischen Krise befand. Im Jahre 647 hatte Patricius Gregorius soeben mit dem Kaiser gebrochen und sich inmitten der Berber weit von der Küste entfernt niedergelassen, als 'Abdallāh b. Sa'd b. Abi Sarḥ, der Gouverneur Ägyptens, ihn bei Sbeitla schlug und den Djerid verwüstete, im Jahre 665 befand sich die Bevölkerung Karthagos aller Wahrscheinlichkeit nach in offenem Aufruhr gegen das Reich, als Mu'āwīya b. Ḥudaidj die Byzacena verwüstete und Djalūla nahm.

Wurde die Statthalterschaft des Maghrib schon im Jahre 667 mit der Ägyptens vereinigt? Jedenfalls datiert die eigentliche Besetzung erst seit dem Zeitraum 669–775, in welchen die Siege des 'Ukba b. Nāfi' und die Gründung Kairawāns fallen; dies war die endgültige Einnahme der Byzacena und der Beginn des Übertritts der Berber-Stämme zum Islām; von ausschlaggebender Bedeutung war dabei aber die neue muslimische Stadt, Waffenplatz, Karawanserail und Marktplatz, mit ihrer Moschee und ihren Wällen mitten in der Steppe angesichts der Höhen von Zentral-Tunesien, das noch durch eine Linie von byzantinischen Forts Schutz erhielt.

Nach der dunklen Statthalterschaft Abu 'l-Muḥadjir Dinār's erschien im Jahre 681 'Ukba wieder. Aber zwei Jahre später fiel er bei der Rückkehr von einem unvorsichtigen Umherstreifen, das ihn bis nach Tingitane geführt hatte, im Zāb bei Tahūda als Opfer der Reaktion, die unter den Eingeborenen gegen den Eroberer ausgebrochen war. Die vom Aures ausgehende Revolte tobte auch in Kairawān. Der von Byzanz unterstützte Führer des Aufstandes, Kusaila, stand mehrere Jahre lang an der Spitze eines ausgedehnten Berber-Staates, welcher den erneuten arabischen Angriffen einen erbitterten Widerstand entgegensetzte. Kam er selbst im Jahre 688 in der Gegend von Sbiba in Kämpfe um, wohin damals Zuhair b. Kais al-Balawī gekommen sein soll? Dennoch konnte erst im Jahre 693, als die innere Lage der Omayyaden die Wiederaufnahme einer Expansionspolitik gestattete, Ḥassān b. al-Nu'mān mit einem Heer von 40 000 Mann in die Byzacena einfallen und rücksichtslos nach Norden vorstossen, um den Versuch zu machen, die Byzantiner zu schlagen, bevor er sich wieder gegen die rohen Berber im Aures wandte. Er nahm Karthago um 695, verlor es aber zwei Jahre später wieder, von dem Patricius Johannes besiegt und in der Baghai-Ebene von den Berbern unter dem Befehl der sagenhaften Kahina [s. d.] geschlagen. Er zog sich nach Barḳa zurück und bemächtigte sich im folgenden Jahre in einer Offensive zu Wasser und zu Lande endgültig Karthagos. Im Jahre 698 hatten die Araber fast das ganze heutige Tunesien von den Berbern und den Byzantinern erobert. Ḥassān konnte Tunis „gründen“, und sein Nachfolger Mūsā b. Nuṣair konnte Zaghwān unterwerfen und dann die Berber Ifrikiya's selbst zur Eroberung des Westens verwenden.

Der grösste Teil der byzantinischen Kolonie hatte zu Schiff entfliehen können, und zwar hauptsächlich nach Sizilien und Malta. Die grosse Masse der im Lande verbliebenen Bewohner scheint ziemlich schnell den Islām angenommen zu haben mit

Ausnahme einiger unbeugsamer christlicher (*Afāriḳ*) oder jüdischer Volksgruppen. Aber selbst im Rahmen dieses neu angenommenen Islām versuchten die Berber Ifrikiya's wie auch die der andern Gegenden Nord-Afrikas wiederholt unter dem bequemen Vorwand religiöser Häresien, ihre Selbständigkeit wiederzuerlangen. Die ganze Geschichte des VIII. Jahrhunderts besteht aus Revolten, die im Namen des gleichmachenden Khāridjitentums von den Einwohnern gegen die beherrschenden Araber unternommen wurden, aber auch aus Aufständen der leicht disziplinlosen arabischen Soldaten selbst.

Hanzala b. Šafwān vermochte zunächst den Aufstand des Šufriten 'Ukāsha zu unterdrücken, musste aber nach dem Osten fliehen, als der aufsässige 'Abd al-Rahmān b. Habib al-Fihri sich Kairawān's bemächtigt hatte. Nach den letzten Omayyaden, die nicht imstande waren, die ferne Provinz, die ihnen entglitt, wiederzuerlangen, wollten die 'Abbāsiden, als sie Spanien sich von ihrer Oberhoheit frei machen sahen, wenigstens Ifrikiya den Händen des Ibāditen Abu 'l-Khaṭṭāb entreissen. Der General Muḥammed b. al-Ash'ath nahm Kairawān wieder, richtete die Wälle wieder auf und liess sich dort als Statthalter nieder, jedoch nicht für allzu lange Zeit. Die arabischen Soldaten, die unzufrieden mit ihm waren, zwangen ihn zur Flucht (765). Sein Nachfolger al-Aghlab b. Sālim al-Tamīmī, ein ehemaliger Gefährte des 'abbāsidschen Propagandisten Abū Muslim, konnte sich gegenüber den aufsässigen Muḍariten auch nicht behaupten; er kam in dem Aufruhr des Jahres 767 um. Fünf Jahre lang herrschte nun Anarchie.

Von 772 bis 794 wird Ifrikiya von einer regelrechten kleinen Dynastie von Beamten des Khālifen regiert, die yemenitischen Ursprungs waren, nämlich von den Muhallabiden, die eine Zeitlang ein wenig Ruhe und Ordnung herzustellen vermochten: Yazid b. Ḥātim wurde mit Hilfe von 40 000 neuen Soldaten mit dem Ibāditen Abu 'l-Hātim fertig, baute die Hauptmoschee in Kairawān wieder auf (774) und organisierte die Zünfte der Hauptstadt. Sein Sohn Dāwūd vernichtete im Jahre 788 bei Le Kef die Berber-Konföderation der Warfadjūma, und sein Bruder Rawḥ, ein späterer Statthalter, schloss mit dem Ibāditen von Tiaret, Ibn Rustum, einen Vergleich, welcher der rebellischen Gesinnung der Berber in Ifrikiya ein Ende machte.

Von nun an sind nur mehr die arabischen Soldaten eine furchtbare Gefahr für die innere Ruhe des Landes. Nach dem Tode des letzten Muhallabiden al-Faḍl beginnt von neuem eine Zeit blutiger Unruhen. Der alte General Harḥama b. A'yan, der eigens dazu geschickt war, stellte die Autorität des Khālifens von Baghdād wieder her und erbaute den *Ribāṭ* Monastir. Aber sein Nachfolger Muḥammed b. Muḳātil al-Akki lässt sich von der durch seine Ungeschicklichkeit aufgebrauchten Tamīmiden-Miliz in Tunis von seinem Posten vertreiben (Okt. 799). Jetzt kam aus seiner Provinz Zāb zum Nutzen der 'Abbāsiden plötzlich und unvermutet Ibrāhīm b. al-Aghlab, der Sohn des im Jahre 767 ums Leben gebrachten Statthalters. Er veranlasst die Rückkehr Ibn Muḳātil's nach Kairawān. Als Anerkennung und um endlich einmal eine feste Regierung zu haben, entschliesst sich Hārūn al-Rashid auf Veranlassung seiner Ratgeber, ihn zum tributpflichtigen *Emir* von Ifrikiya zu ernennen. Ibrāhīm erhielt das Diplom im Juli 800. Die Macht sollte mehr als ein Jahrhundert (bis zum Jahre 909) ununterbrochen in seiner Familie bleiben.

Die Aghlabiden-Dynastie hat Tunesien einen tiefen Stempel aufgedrückt. Unter dem Anschein einer Unterordnung unter das Khalifat des Ostens haben die in Wirklichkeit unabhängigen und erblichen Emire eine Politik des Friedens, der Organisation und der Expansion betrieben. Die Feindseligkeit der Tamimiden, deren Zentrum Tunis war, liess nicht nach. Ibrāhīm, obwohl selbst Tamimide, hatte mit jenen Muḍar-Kriegern Reibereien, welche nur ungern die Autorität der 'Abbāsiden, der Freunde ihrer alten yemenitischen Rivalen, aus der Nähe oder aus der Ferne ertrugen. Er musste sich auf eine verbesserte Miliz stützen, in der sich zahlreiche Nicht-Araber aus Khurāsān befanden. Aber für seine persönliche Sicherheit verliess er sich vor allen Dingen auf eine neu formierte schwarze Garde und auf die Befestigungen von Kaṣr al-Qādim (oder al-'Abbāsiya), das er schon im Jahre 801 eine Meile südlich von Kairawān errichten liess; dort empfing er wahrscheinlich die Gesandten Karls des Grossen. Im Jahre 802 hatte er einen Aufstand in Tunis, 805 einen in Tripolis und von 810—11 die Rebellion seines eigenen Generals Imrān b. Mukhallad niederzuschlagen, der sogar Kairawān belagerte. Unter seiner Regierung begannen an der östlichen Küste jene kleinen *Mahris* genannten Militärposten zu entstehen. Bei seinem Tode im Jahre 812 befand sich Tripolis wieder in vollem Aufruhr.

Sein Sohn Ziyādat Allāh (817—38), der den Ruf eines energischen, grausamen und gewalttätigen Menschen hinterlassen hat, hatte in Maṣnūr al-Tunbudhī einen schlimmen Gegner, der ihn beinahe mit in sein Verderben hineinzog; innerhalb einiger Jahre machte sich der ganze Norden einschliesslich Tunis von dem Emir völlig unabhängig. Aber Ziyādat Allāh verstand es, durch einen Geniestreich den Eifer und die Gier der ungestümsten Soldaten auf den Heiligen Krieg in Sizilien abzu lenken. Begeistert schifften sie sich im Jahre 827 unter der Führung des berühmten Kādī Asad b. al-Furāt in Sūs ein. Palermo wurde im Jahre 831 genommen; Messina sollte zwölf Jahre später fallen. Ziyādat Allāh, der im Jahre 821 den Ribāt Sūs erbaut hatte, konnte nunmehr an friedlichere Unternehmungen denken, z. B. an die Wiederherstellung der Hauptmoschee in Kairawān. Seine Bautätigkeit wurde von seinen Nachfolgern aufgenommen: um 850 die Hauptmoscheen in Sūs und Sfax. Namentlich gab der Emir Aḥmed diesen beiden Städten um 860 Festungswälle und errichtete das berühmte „Aghlabiden-Bassin“, ein grosses Wasserreservoir für Kairawān.

Im Jahre 874 folgte Ibrāhīm II., der letzte bedeutende Fürst der Dynastie, auf seinen Bruder Muḥammed, der wegen seiner Leidenschaft für die Kranichjagd den Beinamen Abu l-Gharāniḳ erhalten hat. Kaṣr al-Qādim wurde verlassen und dafür eine neue Regierungsstadt, die auch dem Vergnügen dienen sollte, bezogen, nämlich Raḳkāda, deren Lage etwa 9 km südlich von Kairawān heute noch bekannt ist. Aber von 894 an, nachdem das aufsässige Tunis im Sturm genommen war, verlegte der Emir seinen Hof häufig in die wiedereroberte Stadt, weil ihm daran lag, sie aus der Nähe zu beobachten. Die Aussenpolitik der Regierung ist gekennzeichnet durch bedeutsame Ereignisse. Zunächst im Süd-Osten das beunruhigende Abenteuer al-'Abbās b. Aḥmed's, des Sohnes des ersten Tūluniden, der gegen den Willen seines Vaters sich von Ägypten aus auf Tripolis warf (880), um den

Versuch zu machen, ganz Ifriḳiya zu erobern. Tripolis wurde durch die Nafūsa-Berber gerettet. Ibrāhīm kam noch rechtzeitig, um einen Schatz tūlunidischer Dināre zu beschlagnahmen, die zur Hebung der Finanzlage des Staates beitrugen. Es war aber nicht von langer Dauer, denn es reichte nicht aus, den Säckel wieder zu füllen, der zu Anfang des Jahrhunderts durch die öffentlichen Unruhen und dann durch masslose Ausgaben geleert war. Die furchtbare Erhebung vom Jahre 893 wurde durch rücksichtslose Requisition von Sklaven und Pferden in der Gamouda-Ebene veranlasst. Dem steht gegenüber die Eroberung von Sizilien, welche mit der Einnahme von Syrakus im Jahre 878 und der von Taormina im Jahre 901 ihren Abschluss fand. Im Juni 902 erhielt Ibrāhīm auf die Klage der stets feindseligen Tunesier hin vom Khalifen den Befehl, zugunsten seines Sohnes 'Abdallāh abzudanken. Er beugte sich, fand aber als *Mudjāhid* am 25. Oktober desselben Jahres bei Cosenza in Calabrien den Tod.

Schon war aber im Westen die religiöse Revolution im Gang, die Ifriḳiya eine Umwälzung bringen sollte. Im IX. Jahrh. war der ganze berberische Süden (Hawwāra, Lawāta, Miknāsa) vom Aures bis nach Djerba und Tripolis ibādītisch, namentlich auch die Nafūsa, welche unterhalb Gabes die Strasse nach dem Osten versperrten, bevor Ibrāhīm II. sie im Jahre 896 auf so barbarische Weise dezimierte. Aber das Khāridjitentum konnte es nicht hindern, dass die Orthodoxie im grössten Teil des Landes den Sieg davon trug und sogar mit bedeutenden Namen glänzen konnte. Im VIII. Jahrh. der Kādī 'Abd al-Raḥmān b. Ziyād, ein Gefährte des Ibn al-Ash'ath, sowie der populäre und sehr einflussreiche Asket Buhlūl; zur Aghlabidenzeit, dem goldenen Zeitalter juristischer Diskussionen verbunden mit den Gründungen der *Madhāhib* und den wichtigsten Traditionssammlungen, zwei Schüler des berühmten mālikitischen ägyptischen Juristen Ibn al-Kāsim: Asad b. al-Furāt [s. d.] aus einer Familie aus Khurāsān, im Jahre 828 in Sizilien gestorben, und sein Schüler Saḥnūn (Ibn Sa'īd al-Tanūkhī), in Syrien geboren als Nachkomme von Milizsoldaten, welcher um 850 als Kādī von Kairawān der von einigen Hanafiten bedrohten mālikitischen Lehre zum Siege verhalf. Seine *Mudawwana* ist ein klassisches Werk, und die Mālikiya ist trotz offensichtlicher Rückschritte das massgebliche *Madhhab* in Tunesien. Der östliche Ursprung der Lehren wie der wichtigsten Lehrer ist eine auffallende Tatsache. Aus dem Osten kam auch im Jahre 893 der Propagandist (*Dā'i*) Abū 'Abdallāh al-Ṣan'ānī zu den Kabylen Kitāma von Ikdjan (Klein-Kabylien im Osten der Babors), um sie für die Sache des shi'itischen Mahdī 'Uбайдallāh zu gewinnen.

Eine Aghlabiden-Expedition gegen die Kitāma im Jahre 902 führte zu nichts. Unter der Regierung Ziyādat Allāh's III., der im Jahre 903 seinen Vater, den Mu'taziliten 'Abdallāh, ermordete, wurde die Shi'a zu einer ersten Gefahr. Schon 905, während der Mahdī von Syrien nach Nord-Afrika eilte, um in Sidjilmāsa den nahen Moment seines Auftretens abzuwarten, hieb sein treuer *Dā'i* die Truppen des Emirs gänzlich zusammen. Nunmehr überstürzten sich die Ereignisse. Vergeblich hatte Ziyādat Allāh die Shi'iten durch eine Versammlung von Juristen in Tunis verurteilen lassen und bei den 'Abbāsiden um Hilfe nachgesucht. Im Frühjahr 907 fiel Baghaia. Nach dem Fall von Lorbous floh Ziyādat Allāh



im März 909 nach Baghdād, und der *Dā'ī* begab sich trotz der erbitterten Feindseligkeit der orthodoxen Lehrer nach Raqqāda. Schliesslich nahm im Dezember desselben Jahres der Mahdī in eigener Person die Huldigung der *Ḳairawāner* entgegen. So wurde in Ifrikiya einzig und allein dank der kabyliischen Truppen der *Kitāma* das häretische *Khalifat* der *Fātimiden* (*ʿUbaididen*) gegründet, welches das politische Antlitz von ganz Nord-Afrika umgestalten sollte, bevor es in den Osten zurückkehrte.

Gleich von Anfang an richtete die neue Dynastie ihr Augenmerk auf Ägypten und bis zu dem Tage, an dem es ihr möglich war, dort festen Fuss zu fassen, hat sie unaufhörlich militärische Expeditionen dorthin entsandt, um eine Eroberung anzubahnen. Im Januar 911 liess *ʿUbaidallāh* den *Abū ʿAbdallāh*, welchem er den Thron verdankte, töten, ebenso wie der *Abbāsīde al-Manšūr* seinen eigenen Propagandisten *Abū Muslim* davon gejagt hatte. Im Jahre 913 machte eine von seinem ältesten Sohn geführte Armee einen Einfall in den *Faiyūm*, während eine andere *Alexandrien* nahm. Erst nachdem dieser erste Versuch im Osten fehl geschlagen war, entschloss sich der Mahdī, vorläufig eine Hauptstadt in Ifrikiya zu gründen, jedoch am Ufer des Meeres, nämlich die befestigte Stadt *Mahdiya*, einen Flottenstützpunkt für den Kampf gegen den Osten und eine Zufluchtstätte vor den geplanten Angriffen der Berber des Binnenlandes (916–18). Übrigens bemächtigte sich eine zweite Expedition im Jahre 919 für kurze Zeit *Alexandriens*. Im Westen waren die Erfolge verblüffend. Das aufsassige Sizilien wurde zum Gehorsam gebracht, und als *ʿUbaidallāh* zu Beginn des Jahres 934 starb, wurde die *fātimidische* Oberhoheit vom ganzen *Maghrib* anerkannt. Die Staaten der *Ibāditen* in *Tiaret*, der *Idrisiden* in *Fez* und der *Ṣūfriden* in *Sidjilmāsa* waren zusammengebrochen.

*Abu ʿl-Ḳāsim Nizār* (*al-Ḳā'im bi-amrillāh*) behauptete nur mit Mühe seine Autorität in dem allzu grossen Herrschaftsbereich seines Vaters. Wohl brach seine Flotte auf, um *Genua* zu plündern (935), eine *Razzia*, die nicht mehr Bedeutung hatte als die der *Toskaner* unter *Bonifacius* von *Lukka* nach *Carthago* im Jahre 828. Dagegen wäre er beinahe dem furchtbaren Aufstand des *Nakkāriden* *Abū Yazid* b. *Kaidād al-Ifrānī Ṣāhib al-Ḥimār* zum Opfer gefallen. *Abū Yazid* warf sich zum *Ṣhaikh al-Mu'minin* auf und brachte unter religiösem Vorwand die *Hawwāra* im östlichen *Aures* dazu, die Städte von Ifrikiya zu stürmen. Die berberischen *Khāridjiten* plünderten *Beja*, *Lorbeus*, *Ḳairawān* (944) und *Sūs* und nahmen *Tunis*; die durch Freiwillige aus dem *Zāb* und *Nafūsa* verstärkten Truppen schlossen den *Khalifen* in seinem Zufluchtsort *Mahdiya* ein (945). Im kritischen Augenblick starb *Abu ʿl-Ḳāsim* (946). Sein Sohn *Isma'il* (*al-Manšūr*) wurde von der Bevölkerung unterstützt, welche durch die Übergriffe der Eroberer aufgebracht war, und rettete mit Hilfe der treuen *Kitāma* die Lage. In blutigen Kämpfen besiegt war *Abū Yazid* Zeuge der Niederlage seiner Parteigänger. An dem Platze der späteren *Ḳal'a* der *B. Ḥammād* fiel er tödlich verwundet in die Hände seiner Feinde (947).

Auf diese unruhigen Zeiten folgte eine Ära des Friedens und des Wohlstandes. *al-Manšūr* bewies alsbald dadurch seine Macht, dass er das prächtige *Ṣabra* (*al-Manšūriya*) gründete, welches das benachbarte *Ḳairawān* in den Schatten stellen wollte (947). Handel und Industrie blühten auf; und auf

dem Meer war der *Ḳā'id Rashīk* bei den Christen gefürchtet. Unter *al-Mu'izz* endlich (seit Anfang 953 am Ruder) kam der ersohnte Augenblick; trotz gelegentlicher Erhebungsversuche zugunsten der *Omayyaden* von *Cordova* war der *Maghrib* im ganzen unterworfen. Dass Muslime von Spanien im Jahre 956 an die Küsten von *Sūs* und *Tabarka* kamen, war lediglich Repressalie und keine ernst zu nehmende Gefahr. Man konnte jetzt die Hand nach Ägypten ausstrecken, das durch den Tod des *Ikhshididen* *Kāfur* geschwächt war. Im Juli 969 besetzte der freigelassene *Djawhar* im Namen des *al-Mu'izz* an der Spitze der *Kitāma* *Fustāt*, so wie *Abū ʿAbdallāh* für seinen Gebieter, den Mahdī, *Ḳairawān* genommen hatte. Im folgenden Jahre zogen seine Truppen in *Damaskus* ein. Als er dann für seinen im Westen verbliebenen Herrscher die Stadt *Kairo* erbaut hatte, drängte er ihn, zu ihm zu stossen, um sich dem drohenden Vorrücken der *Karmāten* entgegenzustellen. Nachdem er im *Maghrib* noch einen letzten *Zenāta*-Rebellen unschädlich gemachte hatte, traf der *Fātimide*, der schon nach orientalischer Sitte die Krone trug, im August 972 seine Vorbereitungen zum Aufbruch. Am 10. Juni 973 langte er in *Kairo*, der neuen Hauptstadt seiner Dynastie, an.

Bevor *al-Mu'izz* sich für immer von Ifrikiya entfernte, hatte er die Statthalterschaft über dies Gebiet (aber nicht über Sizilien) einem seiner besten Bundesgenossen anvertraut, nämlich dem berberischen Emir *Bologgin* (*Bulukkin*), dessen Vater *Zirī* b. *Manād*, ein Gegner der aufsässigen *Zenāta*, seine *Ṣanhādja* aus der Gegend von *Titteri* und *Medea* stets in den Dienst der *ʿUbaididen* gestellt hatte. Dieser Versuch, die Verwaltung in die Hände einer Linie berberischer Fürsten zu legen (dem *Bologgin*, der 984 starb, folgte sein Sohn *al-Manšūr*, † 996), gelang vollkommen. Unter den *Ziriden*, welche von Fall zu Fall von *Kairo* eingesetzt wurden, erlebte Ifrikiya glückliche Tage. Es herrschte überall Wohlstand, was hervorgeht aus der Entwicklung des Ackerbaues, dem Aufblühen der einheimischen Industrie (*Teppiche*, *Stoffe*, *Töpferwaren*) und der Entwicklung des Überseehandels. Bei den grossen Regierungsfeierlichkeiten entfaltete sich ein massloser Luxus, es blühten Rechtswissenschaft und Medizin, die schon unter den *Fātimiden* berühmte Leute aufzuweisen hatten, wie *Ibn Abī Zaid*, *Ishāk* b. *Sulaimān al-Isrā'ili* und sein Schüler *Ibn al-Djazzār*. In der Litteratur ragte der Dichter *Ibn Rashīk* hervor. Selbst die jüdische Kolonie in *Ḳairawān* zog angesehene Talmudisten an und brachte selber welche hervor.

Diese so blühende Zivilisation wurde in keiner Weise beeinträchtigt durch die immer erneuert zu nehmende Abtrünnigkeit der *Zenāta* des Westens, welche sich auf *Cordova* beriefen, noch durch den Abfall *Ḥammād's*, der unter seinem Neffen *Bādīs* b. *al-Manšūr* (996–1016) in seiner bekannten *Ḳal'a* eine unabhängige Dynastie begründete (1007). Ganz im Gegenteil hat die Zivilisation unter *al-Mu'izz* b. *Bādīs* in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts ihren grössten Glanz entfaltet. Aber dieser *al-Mu'izz*, der prachtliebend bis zum äussersten war, von den *Khalifen* in *Kairo* in höchsten Ehren gehalten wurde und im ganzen *Maghrib* hohes Ansehen genoss, beging den verhängnisvollen Fehler, den alten religiösen Hass wieder zu entfachen, in dessen Namen sich Nord-Afrika gegen den Osten erhob. Er sammelte die städtische Partei der *Mālikiten* in *Ḳairawān* um sich, die eines Tages

vor seinen Augen ein regelrechtes Blutbad unter den *Shi'iten* anrichtete. Im Jahre 1041 übermittelte er dem 'Abbasiden in Bagdad seine Huldigung, und liess es schliesslich durch eine Reihe von Massnahmen, die sich auf mehrere Jahre verteilten (bis 1050), zu einem offenen Bruch mit den *Fätimiden* kommen.

Die Rache der so verratenen Herrscher war furchtbar. Der persönlich beleidigte ägyptische Minister al-Yāzūrī brachte gegen den aufsässigen Vassallen die räuberischen Banden der nomadisierenden hilālischen Araber auf, die im Sa'id östlich des Nil sassen. Das Jahr 1051, in welchem die ersten hilālischen B. Riyāh nach Ifrikiya kamen, bedeutet eine Wendung in der Geschichte Tunesiens. al-Mu'izz wurde zweimal in Kairawan überwältigt, das er in der Eile vergeblich befestigte. Im Jahre 1057 wurde er von den Nomaden, welche das ganze platte Land überschwemmten und plünderten, umzingelt und begab sich heimlich nach Mahdiya unter dem Geleit arabischer Emire, die er zu Schwiegersöhnen nehmen musste. Die Eindringlinge, mehrere hunderttausend an der Zahl, veränderten von grund auf das völkische, wirtschaftliche und politische Aussehen Nord-Afrikas. Die Berber wurden zurückgedrängt, das Land arabisiert, Nomadentum und Unsicherheit herrschten, der Ackerbau lag danieder, das Herrschaftsgebiet wurde zersplittert. Die hauptsächlichsten Städte kommen in die Gewalt der Araber oder erheben sich zu autonomen Staaten unter örtlichen Oberhäuptern oder Gouverneuren, die ihre Unabhängigkeit proklamieren. Einige huldigen sogar den *Ḥammādiden* der Kāfā, von denen sie Schutz erhoffen. So entstanden in Tunis die Banū *Khurāsān*, in Biserta die Banu 'l-Ward, in Gabès die Banū *Djāmi'* in Gafsa die Banu 'l-Rand; im Innern herrschte Anarchie.

Umgeben von zahllosen Schwierigkeiten behaupten die *Ziriden* sich nur mühsam in Mahdiya, von wo aus sie nur die Küste zwischen Sūs und Gabès beherrschen. Tamīm (1063—1108), der Sohn und Nachfolger des al-Mu'izz, versucht vergeblich, etwas von dem verlorenen Gebiet wiederzugewinnen. Er schliesst Frieden mit den Banū *Ḥammād*, hat aber gegen Tunis keinen Erfolg; er selber wird in Mahdiya angegriffen, sei es von den Arabern sei es von einem neuen Feind, den Christen. Mahdiya wird auf Antrieb des Papstes im Jahre 1087 von den *Pisanern* und den *Genuesen* unter der Führung des *Amalfitaners* Pantaleon genommen. Tamīm muss eine Kriegsentschädigung zahlen und die Waren der Sieger zollfrei hereinlassen. Yahyā b. Tamīm, der im Jahre 1116 wahrscheinlich durch Meuchelmord starb, und dann sein Sohn 'Alī (gestorben 1121), die beide wieder zum Gehorsam gegenüber den *Khalifen* in Kairo zurückgekehrt waren, hatten sich auf die arabischen Stämme stützen können und zu Wasser und zu Lande einige Erfolge errungen, als unvermutet ein Gegner auftauchte, der die Oberhand gewinnen sollte. Die *Normannen*, welche bereits Sizilien und Malta erobert hatten, mischten sich jetzt in die Angelegenheiten Ifrikiya's ein. Im Jahre 1118 kam es zum Bruch mit dem *Ziriden*, der sich an die *Almoraviden* im fernen Westen wandte. al-Ḥasan b. 'Alī war zunächst gezwungen, mit Roger von Sizilien zu verhandeln und gegen die Drohung der *Ḥammādiden* von Bougie dessen angeblichen Schutz anzunehmen; er konnte es aber nicht hindern, dass der sizilia-

nische General Georg von Antiochien ihn endgültig aus Mahdiya vertrieb (1148). Roger II. und darauf Wilhelm I., die Herren von Djerba und den Küstenstädten von Sūs bis Tripolis, errichteten dort eine Art toleranter Schutzherrschaft und zwar in der Hauptsache im Interesse des Handels. Dies war aber nur von kurzer Dauer. Die Bewohner waren gegen die Christen aufgebracht und erlangten ihre Freiheit sehr schnell wieder. Nur für Sūs und Mahdiya dauerte es bis zu den Jahren 1159—60, dass sie von den Ungläubigen durch den *Almohaden* 'Abd al-Mu'min befreit wurden. Dieser war aus dem äussersten Maghrib gekommen, hatte im Jahre 1151 bei Setif die Araber Ifrikiya's besiegt, die unter dem Riyāhiden-Emir Muhriz b. Ziyād zusammengeschlossen waren. Er fegte allen Widerstand hinweg, nahm die befestigten Plätze, machte Juden und Christen nieder und stellte für mehr als ein halbes Jahrhundert die politische Einheit Nord-Afrikas wieder her.

Trotz des Ansehens seiner neuen Herrscher, der *Khalifen* von Marrākush, fand Ifrikiya noch keine Ruhe. Die Autorität der *Almohaden* konnte hier nur aus der Ferne und durch Vermittlung eines in Tunis wohnenden Statthalters zur Geltung kommen. Dieser Vertreter der Staatsgewalt, in der Regel ein naher Verwandter des Herrschers, erwies sofort seine Unfähigkeit, die Ordnung in der Provinz wiederherzustellen. Seit 1185 kam hier nämlich zu der dauernden arabischen Gefahr noch die Beunruhigung durch die turkmenischen Banden des armenischen Abenteurers *Ḳarākush* sowie durch den letzten Versuch der *Almoraviden* Banū *Ghāniya*, 'Alī's (gest. 1188) und seines Bruders Yahyā. Dass die *Khalifen* an der Spitze ihrer Heere in eigener Person kamen, Yūsuf im Jahre 1180, Ya'qūb al-Manṣūr im Jahre 1187, besserte die Lage auch nicht. Yahyā hatte noch immer mehr Erfolg; um 1200 hatte er seinen ehemaligen Verbündeten *Ḳarākush* beiseite geschoben, seinen Nebenbuhler Ibn 'Abd al-Karim al-Ragrāgi, den „*Khalifen*“ von Mahdiya, verdrängt und von seiner Operationsbasis *Djerid* aus seine Herrschaft über das gesamte heutige Tunesien ausgedehnt. Erst die Expedition des *Khalifen* al-Nāṣir (1205—7) machte dem Vorgehen des *Almoraviden* ein Ende; Yahyā wurde in seine Schranken gewiesen und eine mächtige Provinzialregierung eingesetzt, die zunächst in die Hände des *Shaikh* 'Abd al-Wāhid b. Abī Ḥafṣ (1207—21), des Helden von Alarcos, gelegt wurde. Dies war der Grundstein für die Macht der *Ḥafṣiden*.

Diese Familie der *Ḥafṣiden* [s. d.], von der ein Mitglied schon 1184 Statthalter in Tunis war, stammte ab von dem Oberhaupt der *Hintāta-Berber* (masmūdischer Stamm aus dem marokkanischen Atlas), der in der unmittelbaren Umgebung des Mahdi Ibn Tūmart eine hervorragende Rolle gespielt hatte. Die Familie fasste im Jahre 1226 in Ifrikiya festen Fuss, als Abū Muḥammed 'Abd Allāh zum Statthalter ernannt wurde. Zwei Jahre später verdrängte ihn jedoch sein Bruder Abū Zakariyā' (1228—49). Dieser machte sich nach und nach unabhängig. Obwohl er sich mit dem Titel *Emir* begnügte, war er der wahre Begründer der grossen tunesischen Dynastie, die mit wechselndem Glück drei und ein halbes Jahrhundert lang den Thron inne hatte. Obwohl die *Ḥafṣiden* die mu'minidische Oberhoheit ablehnten und zur mālikitischen Lehre zurückkehrten, legten sie doch stets eine unerschütterliche Treue zur Tradition der *Almohaden* an den Tag, als deren rechtmässige Vertreter sie



sich gerne betrachteten. Daher erinnerte auch die Organisation ihrer Regierung trotz kleiner Verbesserungen an die Almohaden-Verfassung der ersten Zeiten. Selbst als der zweite unabhängige Emir, der unter dem Namen al-Mustansir bekannte Sohn Abū Zakariyā's, um 1260 durch Mekka zum *Khalifen* ausgerufen wurde, hatte er doch noch eine beträchtliche Gruppe von Almohaden um sich als einen Eckstein der Politik und des Heeres, und die Münzen bewahrten in Form und Gewicht den Charakter der Almohadenzeit. Die Hauptverwaltungszweige des Staates waren nur noch drei: das Heer, die Finanzen (*al-Ash ghāʾil*) und die Kanzlei. Die Statthalter der Provinzen wurden lange mit Vorliebe fast ausschliesslich aus den nächsten Verwandten des Monarchen gewählt. Es wäre aber ungerecht, nicht anzuerkennen, welche Rolle in der höheren Verwaltung wie im Geistesleben die zahlreichen durch die Reconquista des XIII. Jahrh. aus Spanien vertriebenen Muslime („Andalusier“) gespielt haben.

Die Hafsiden stiessen sich bei ihrem Wunsch, Ifrikiya zu befrieden, ständig an dem arabischen Problem. Die nomadisierenden Banū Sulaim drängten die Banū Riyāh zurück und wurden die Herren des Binnenlandes. Ihre Gruppen, die einander bekämpften, machten sich das plate Land untertan und sogen es regelrecht aus. Von diesen mischten sich die Ku'ūb, die das Ansehen eines Makhzan-Stammes genossen, häufig in die dynastischen Streitereien, bedrohten Tunis, setzten sich für Prätendenten ein, die sie selbst gewählt hatten, und wiegelten dabei sogar die Bevölkerung der Städte auf. Im Jahre 1284 erlangten sie von einem Herrscher, der ihnen den Thron verdankte, ein *Ikāf*-Diplom, auf Grund dessen sie die Einkünfte aus mehreren Städten erhielten. Die Rivalität zwischen den beiden Zweigen der Ku'ūb, den Awlād Abi 'l-Lail und den Awlād Muhallal, hatte im Laufe des XIV. Jahrhunderts unmittelbare Rückwirkungen auf die Zentralmacht.

Bis zum Tode al-Mustansir's (1277) waren die Verhältnisse für die Dynastie ziemlich glänzend. Trotz vereinzelter Empörungen dehnte sich ihre Herrschaft von Tripolis bis tief in Algerien aus; auf alle Fälle war sie in den städtischen Zentren wie Tunis, Constantine und Bougie fest begründet. Ihr Ansehen drang über die Grenzen Nord-Afrikas und zog die Blicke Spaniens und des christlichen Europa auf sich. In dieser Zeit wurden regelrechte ständige Handelsbeziehungen mit Barcelona, Marseille, Genua, Pisa, Sizilien und Venedig angeknüpft. Es ist die Zeit der Handels- und Schiffsfahrtsverträge, der Errichtung christlicher Konsulate in Tunis und der bedeutenden Zolleinnahmen, welche den von Tunis an Sizilien und dann an Aragon gezahlten Tribut rechtfertigten. Es bildet sich eine christliche Miliz um die Hafsiden, für die dennoch die Landung der Kreuzfahrer Ludwigs des Heiligen (1270) eine ernste Drohung bedeuten.

Alles in allem erfreute sich Ifrikiya einer beständigen und glücklicheren Regierung als in den beiden vorausgegangenen Jahrhunderten. Das Wiederaufleben der juristischen Studien und der Bautätigkeit [vgl. TUNIS] beweisen dies. Unglücklicherweise schwächten die aufeinander folgenden Revolutionen stark das Ansehen des *Khalifen* und lockerten zugunsten der Araber den ohnehin schon unsicheren Zusammenhang zwischen den unterworfenen Völkerschaften. Diese Revolutionen entstanden dadurch, dass Fürsten von echtem Blut — oder wie

im Fall des Ibn Abi 'Umāra (1283), von angeblich echter Herkunft — Ansprüche auf den Thron machten. Die von al-Mustansir direkt abstammende Linie brachte nach der erzwungenen Abdankung seines Sohnes al-Wāthik (bereits 1279) nur noch einen Herrscher hervor, nämlich Abū 'Aṣida (1295—1309), und erlosch mit ihm. Die Nachkommen eines andern Sohnes von Abū Zakariyā, nämlich Abū Ishāk Ibrāhīm's (1279—83), bewahrten von Abū Yahyā Abū Bakr an (1318—46) endgültig die Herrschermacht. Vorher hatte aber noch ein dritter Sohn Abū Zakariyā's, nämlich Abū Hafs (1284—95) und noch ein Vetter, Abū Yahyā b. al-Liḥyāni (1311—17), regiert.

Die Einheit unter den Hafsiden wurde eine Zeitlang durch die Absonderung von Bougie, das sich zu einem Sonderstaat aufgeworfen hatte, gestört, wurde aber bald wiederhergestellt. Djerba, das sich seit seiner Eroberung durch Roger von Loria (1284) in den Händen der Christen befand, wurde ihnen im Jahre 1337 wieder entrissen. Die 'abdawādidische Gefahr wurde durch das Bündnis mit den mächtig gewordenen Mariniden beschworen. Aber dieses Bündnis selbst barg eine Gefahr in sich. Der ehrgeizige Marinidensultān Abū 'l-Ḥasan, der schon Herr von Tlemcen war, trug infolge der inneren Unruhen kein Bedenken, im Jahre 1347 in Ifrikiya einzufallen und sich mit seinen Juristen und seinem Hof in Tunis niederzulassen. Erst eine siegreiche Erhebung der Araber stellte die Macht der Hafsiden wieder her (1350). Sieben Jahre später besetzten die Truppen des Mariniden Abū 'Inān noch einmal Tunis, aber nur für ganz kurze Zeit.

Unter Abū Ishāk Ibrāhīm (1350—69) drängte sich die Persönlichkeit des ränkevollen Kammerherrn Ibn Tafrāgin in den Vordergrund (gest. 1364). Seinen Anstrengungen gelang es nicht, alle Gebiete des Reiches wieder zusammenzubringen. Der Süden namentlich entglitt dem *Khalifen* immer mehr. Hier bestanden Lokal-Dynastien fort: die Banū Yamlūl in Tozeur, die Banu 'l-Khalaf in Nefta, die Banū Makki in Gabès und die Banū Thābit in Tripolis. Aber Abū 'l-Abbās (1370—94), der seine Laufbahn in Constantine begonnen hatte, stellte den Glanz der Dynastie wieder her. Durch seine fortgesetzten Expeditionen brachte er die Abtrünnigen wieder zum Gehorsam. Unter seiner Regierung scheiterte im Jahre 1390 vor Mahdiya ein französisch-genuesischer Kreuzzug, der als Repressalie gegen die Übergriffe der Seeräuber geführt wurde.

Sein Sohn Abū Fāris (1394—1434) begünstigte die Entwicklung der Marine und entsandte sogar im Jahre 1428 seine Flotte gegen Malta. Aber er musste seinerseits auf der Hut sein vor den Katalanen und den Sizilianern Alfons des Grossherzigen, die sich im Jahre 1424 der Kerkenna-Inseln bemächtigt hatten und im Jahre 1432 einen grossen Angriff gegen Djerba versuchten. Zu diesem Zweck errichtete er die Forts Ras Adar, Rafrat und Hammamet. Im Jahre 1424 nahm er Tlemcen und richtete dort seine Oberhoheit auf.

Im XV. Jahrhundert, das durch die zunehmende Bedeutung der unter dem Namen „Caid“ als Generale und Statthalter verwandten Freigelassenen gekennzeichnet ist, ragt die Gestalt des Abū 'Amr 'Uthmān hervor, des letzten grossen Herrschers, der von 1435—88 regierte. Obwohl die tunesischen Korsaren eifrig am Werk waren, wurden mit den europäischen Staaten höfliche Beziehungen unterhalten. Katalanen und Genuesen wurde

bei Tabarka Korallentischerei und am Cap Bon Thunfischfang bewilligt. Im Innern nahm das aus dem Westen stammende Marabutentum zu. Der Ackerbau konnte wieder aufgenommen werden, da die Zeiten verhältnismässig ruhig waren, obwohl der nomadisierende Araber ständig einen Keim für Unruhen bildete.

Beim Tode 'Uthmān's verschlechterten sich die Dinge schnell. Drei Khalifen folgten binnen einiger Jahre aufeinander. Unter der Regierung Abū 'Abd Allāh's (1494—1526) begann dann das Gebäude, das im Innern durch die Unbotmässigkeit der Stämme bereits morsch geworden war, unter den Schlägen der Spanier zu wanken, welche in diesen Gewässern auf die türkischen Korsaren Jagd machten. Im Jahre 1510 nahm Pedro Navarro Bougie und Tripolis. Im Jahre 1520 erreichte Hughes de Moncade eine vorübergehende Unterwerfung der Djerbier. Schliesslich wurde im August 1534 der unglückliche al-Ḥasan, der Sohn und Nachfolger Abū 'Abd Allāh's, von dem berühmten Khair al-Din Barbarossa [s. d.] aus Tunis vertrieben.

Er kehrte erst im Juli 1535 nach der Einnahme der Stadt durch Karl V., dessen Vassal er wurde, dorthin zurück; er trat das Fort La Goulette auf immer an die Spanier ab. Dies Protektorat wurde im Jahre 1540 durch härtere Klauseln noch drückender, als Andrea Doria Sfax, Sūsa und Monastir nahm. Im Jahre 1542 begab sich al-Ḥasan nach Europa, um dort Unterstützung zu suchen, nachdem die Spanier grosse Niederlagen erlitten hatten und nachdem er seine eigenen Truppen im Kampf gegen den aufsässigen Kairawāner Sidī 'Arafa und gegen die gefürchtete Marabut-Konföderation der Shābbiya im Inneren Tunesiens verloren hatte. In seiner Abwesenheit wurde er aber von seinem Sohn Ahmed (Hamida) entthront.

Der „grausame und tapfere“ Hamida machte vergebliche Anstrengungen, das Reich seiner Väter zurückzuerobern. Der türkische Korsar Darghūth, den die Genuesen nur gegen Abtretung der kleinen Insel Tabarka ausgeliefert hatten, wurde im Jahre 1550 von den Spaniern aus Mahdiya vertrieben. Aber im folgenden April vermochte er auf geschickte Weise in den Gewässern von Djerba dem Andrea Doria zu entziehen. Er besetzte dann von seiner Operationsbasis Tripolis aus Gafsa (Ende 1556) und Kairawān (Anfang 1558), wo er unter dem Oberbefehl Haidar Pasha's Truppen zurückliess. Im Jahre 1560 brachte er eine Expedition des Vize-Königs von Sizilien, des Herzogs von Medina-Celi, gegen Djerba zum Scheitern. Aber bei der Belagerung von Malta im Jahre 1565 sollte er seinen Tod finden.

Die trotz mehrerer Verträge anhaltenden Zwistigkeiten zwischen Hamida und dem spanischen Gouverneur von La Goulette leisteten der Einnahme von Tunis (Ende 1569) durch den Herrn von Algier, 'Alī Pasha ('Euldj 'Alī), Vorschub. Er legte eine Besatzung nach Tunis. Im Herbst 1573, als Don Juan von Österreich, der Sieger von Lepanto, Tunis den Türken entrissen hatte, stellte er zum letzten Mal die Macht der Hafsiden wieder her, und zwar in der Person Muḥammed's, eines Sohnes al-Ḥasan's, dem für dauernd Serbelloni an die Seite gestellt wurde. Schon August–September 1574 nahmen die osmanischen Truppen, die auf der Flotte Sinān Pasha's von Konstantinopel kamen, La Goulette und Tunis im Sturm und machten der spanischen Besatzung, die schon kümmerlich

und unsicher geworden war, ein Ende. Auch die alte sozusagen „nationale“ Hafsiden-Dynastie fegten sie weg, die nach einer ruhmreichen Vergangenheit in unrettbarer Ohnmacht langsam dahinsiechte. Ihr letztes Aufflackern war die Rückkehr Hamida's (1581), der einige Jahre hindurch die tunesische Steppe und den Djerid behauptete.

Vor seiner Rückkehr nach Konstantinopel machte Sinān Tunesien zu einer türkischen Provinz unter Leitung eines *Pasha*, der anfangs von Algier abhängig war, von 1587 ab aber direkt mit der Pforte verkehrte. Ein *Agha* befehligte das Besatzungsheer von 4000 Mann Stärke, von denen je hundert einem Dāy (*Dā'i*) unterstellt waren. Aber die Willkürherrschaft des *Diwān*, eines aus höheren Offizieren bestehenden Regentschaftsrates, rief 1591 eine blutige Revolution hervor, in deren Verlauf einer der 40 Dāy's die oberste Gewalt erhielt. Unter der Herrschaft der Dāy's, die von den Janitscharen gewählt wurden, hatte der Pasha als Vertreter des Sultans lediglich eine Ehrenstellung. Der umgestaltete *Diwān* dagegen erfreute sich eines grossen Einflusses, ebenso auch die Körperschaft der Korsaren (*Tā'ifa* der *Ra'is*). In religiöser Hinsicht hatte der Hanafismus den offiziellen Vorrang.

Die Regentschaft verdankt ihre nahezu endgültige Organisation dem dritten Dāy, 'Uthmān (1594—1610), der unter der Bezeichnung *Mizān* eine Art Verfassung schuf. Er hielt im Lande die Ordnung aufrecht, wobei er sich auf einen Bāy stützte, der die Aufgabe hatte, auf zwei Rundreisen jährlich mit bewaffneter Gewalt (*Maḥalla*) die Steuern einzutreiben. Durch Vermittlung des *Kabūdān Ra'is* sicherte sich der Staat die Oberhand über den Seeweg und nahm in weitem Umfang an seinen Erträgen teil, die recht beträchtlich geworden waren, seitdem eine Anzahl von Renegaten — vor allem der Engländer Ward — die Technik weiter entwickelt hatte. Aus Spanien vertriebene (1609) Moriscos, die sowohl in Tunis und am Cap Bon (Soliman, Grombalia) als auch an verschiedenen andern Orten ansässig waren (z. B. Tébourba, Medjez el-Bāb, Testour, Guellat el-Andelus), verhalfen dem Gemüsebau und der Industrie (Strumpfwirkerei, Färberei) zu grossem Aufschwung. Die Unterordnung unter Konstantinopel hatte sich derartig gelockert, dass Frankreich, welches dank der osmanischen Kapitulationen im ganzen türkischen Reich eine Vorzugsstellung genoss und bereits 1577 in Tunis ein Konsulat geschaffen hatte, im Jahre 1606 durch seinen Gesandten S. de Brèves direkt mit den „Puissances“ von Tunis verhandeln liess.

Unter dem Schwiegersohn und Nachfolger 'Uthmān's, Yūsuf (1610—37), nahm die Regentschaft dem Pasha von Tripolis Djerba wieder fort, und, was gänzlich neu war, sie setzte ihre Grenze mit Algier infolge der algerischen Angriffe von 1614 und 1628 fest. Der folgende Dāy, Ustā Murād (1637—40), ein genuesischer Renegat und ehemaliger Korsar, befestigte Porto-Farina, welches er mit Andalusiern bevölkerte. Aber das Ansehen der Dāy's war schon im Schwinden begriffen, und die Aufzählung der 24 Dāy's (*Khōdja*, *Lāz* u. a.), die von 1640 bis 1702 aufeinander folgten, ist beinahe ohne Interesse. Sie waren meist nichts anderes als Strohputzen in den Händen der Bāy's, denen es gelungen war, sie zu verdrängen.

Der Bāy Murād (1612—31), von korsischer Herkunft, Pāshā genannt, hatte schon zu Leb-



zeiten sein Amt als Bey seinem Sohn Muḥammed (Ḥammūda) übertragen und auf diese Weise den Präzedenzfall geschaffen, der seiner Familie die Erblichkeit der Macht sicherte. Ḥammūda (1631–63), der im Jahre 1659 Pasha wurde und sich auf eine Truppe von Spahis (*Ṣūʾiyya*) in Tunis, Kairawān, Le Kef und Beja stützte, wurde der wirkliche Herr des Staates. Nach ihm folgten die Murāḍiden aufeinander — seine Söhne Murād und Muḥammed al-Ḥafṣī, seine Enkel Muḥammed, ʿAlī, Ramaḍān — nicht ohne innere Kämpfe und Kompetenzstreitigkeiten (z.B. die Revolte Muḥammed b. Shukr's), bis zur Ermordung seines Urnekels Murād Bū Bala im Jahre 1702.

In die erste Hälfte des XVII. Jahrh. fällt die Wiederaufnahme des Handels mit Europa, namentlich mit Marseille und Livorno infolge der Anwesenheit von christlichen Kaufleuten und Juden aus Spanien und Italien. Handelsgesellschaften aus Marseille, die sich am Cap Nègre oder in Biserta niederliessen, machten den Genuesen in Tabarka die Korallenfischerei streitig und suchten durch Ausfuhr von Kupfer und Getreide Gewinne zu machen. Die Beziehungen der Regentschaft dehnten sich aus und reichten beispielsweise bis nach Grossbritannien und den Vereinigten Niederlanden. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts kamen abgesehen von den traditionellen Expeditionen der Malteser-Ritter zu wiederholten Malen europäische Geschwader, welche als Repressalie gegen das Piratenunwesen die Küste beschossen und Wiedergutmachungen forderten.

Die innere Lage war anfangs ziemlich blühend, was hervorgeht aus den öffentlichen Arbeiten und dem Bau zahlreicher religiöser Gebäude im ganzen Lande (Medresen; Moscheen in Tunis, Béja, Kairawān, darunter die von Sidi Sāhib). Aber unter den letzten Murāḍiden verschlechterte sich die Lage nach und nach, sodass in den Jahren 1685–86 und 1694 Einfälle der Algerier möglich wurden. Die Stämme, darunter die fürchterlichen Awlād Saʿīd, waren ziemlich unbotmässig. Lange Zeit wurde Le Kef von den Banū Shannūf und Kalʿat es-Senam von den Hanāṣha beherrscht. Der Djebel Ouselat blieb ein Herd von Aufständen. Häufige Pest-Epidemien dezimierten die Bevölkerung.

Nach dem blutigen Intermezzo Ibrāhīm al-Sharīf's (1702–5), der zum erstenmal die Titel Bāy, Dāy und Pasha gleichzeitig besass, wurde im Verlauf einer neuen algerischen Invasion der Agha der Miliz, Ḥusain b. ʿAlī Turkī, am 10. Juli 1705 zum Bāy proklamiert. Die Ḥusainiden-Dynastie, die noch regiert, war begründet. Ḥusain stellte den Frieden wieder her und baute viel (z.B. in Kairawān). Als er aber zugunsten seiner direkten Nachkommenschaft eine feste Erbfolge einführen wollte, wurde er von seinem Neffen ʿAlī Pasha (1735–56) entthront, der dabei von den Algeriern unterstützt wurde. Daraus entstanden neue Unruhen, die noch verstärkt wurden durch den Aufstand des Yūnus b. ʿAlī (1752). Schliesslich bestieg nach einer abermaligen Intervention Algiers der Sohn Ḥusain's, Muḥammed, den Thron (1756–59). Die aufbauenden Regierungen ʿAlī Bāy's (1759–82), eines Bruders Muḥammed's, dann seines Sohnes Ḥammūda (1782–1814) brachten Tunesien einen wirklichen Wohlstand.

Wie der Ackerbau so machte auch der Aussenhandel Fortschritte. Obwohl der Bāy im Jahre 1741 die Handelsniederlassungen am Cap Nègre und in Tabarka hatte zerstören lassen, nahmen

die Beziehungen mit den christlichen Mächten zu. Zahlreiche Verträge wurden abgeschlossen, und zwar wurden sie nunmehr im Namen der Regentschaft von dem Bāy allein, da er in Wahrheit Monarch war, unterzeichnet. Obwohl Frankreich zu wiederholten Malen sich mit Tunis im Kriegszustand befand, ernannte es schliesslich doch einen „General-Konsul“ für Tunis. Ein Krieg mit Venedig zog sich acht Jahre hin (1784–92). ʿAlī Bāy, welcher die Auführer im Djebel Ouselat (1762) unterworfen und zerstreut hatte, konnte den Ansprüchen der Algerier kein Ende setzen, die noch Ḥammūda viel zu schaffen machten. Dieser machte mit Hilfe des *Ṣāhib al-Ṭābaʿ* Yūsuf die aufsässigen Janitscharen nieder (1811) und reorganisierte die Verwaltung.

Das XIX. Jahrhundert sollte in der politischen Lage der Regentschaft fühlbare Änderungen bringen. Zunächst verlangten die europäischen Mächte auf Grund der Kongresse zu Wien und Aachen von Maḥmūd (1814–24) die Unterdrückung der Kaperei und Seeräuberei, was eine Haupteinnahmequelle des Staates war. Mehr noch hatte zur Zeit des Bāy Ḥusain (1824–35) die Einnahme Algiers durch Frankreich (1830) unberechenbare Folgen für Tunesien. Während eines halben Jahrhunderts machte Tunesien vergebliche Anstrengungen, durch eine innere Umstellung sich den neuen Verhältnissen anzupassen und suchte zwischen der immer wieder unterbrochenen und erschlafenen osmanischen Oberhoheit und den christlichen Nationen zu lavieren, die sich durch Vermittlung ihrer Konsuln in seine eigenen Angelegenheiten einmischten.

Die Vassalität gegenüber der Pforte, die von England begünstigt, von Frankreich bekämpft wurde, zeigte sich nur in einigen Belehnungsfürstentümern und darin, dass im Jahre 1855 tunesische Truppen gegen Russland nach der Krim entsandt wurden (ein tunesisches Geschwader hatte auch bei Navarin im Jahre 1827 die türkische Flotte unterstützt). Dagegen wuchs der französische, englische und italienische Einfluss unaufhörlich. Allerdings hatten die französischen Absichten, in Algier tunesische Fürsten einzusetzen, zu keinem Erfolg geführt. Andererseits erhielt Tunesien von den christlichen Staaten nicht mehr wie ehemals Tribute als Entgelt für das Recht, mit ihm Handel zu treiben. Der Bāy Aḥmed (1837–55), ein „aufgeklärter Despot“, schaffte die Sklaverei ab, sicherte den Juden Freiheiten zu, organisierte die „tunesische Armee“ nach europäischen Muster mit französischen Instruktoren und stattete Louis-Philippe in Paris einen Besuch ab (1846). Aber seine übermässigen Ausgaben, die durch den Bau des Arsenal in Porto-Farina und der Paläste in La Mohammedia noch wuchsen, leerten die an sich schon schlecht gespeisten Kassen des Staatsschatzes. Er musste neue Steuern erheben: *Maḥṣūlāt*, *Ḳānūn* der Olbäume, Monopole.

Sein Vetter Muḥammed (1855–59) schuf die *Madjba*, eine Kopfsteuer von 36 Piastern, von der die Städte Tunis, Sūsa, Monastir, Sfax und Kairawān befreit waren. Namentlich aber proklamierte er unter dem Druck der Konsuln in dem „Pacte fondamental“ (*Ahd al-Amān*; 9. Sept. 1857), der den *Ḳhaṭṭ-i Sharīf* von Gülkhāne von 1839 wiederherstellte, die Gleichheit aller Bewohner Tunesiens vor dem Gesetz und der Steuer, die Gewissensfreiheit, die Freiheit des Handels und der Arbeit und für die Fremden das Recht, Grundeigentum zu erwerben. Schliesslich verkündete sein

Brüder Muḥammed al-Sādiḳ (1859—82) am 26. April 1861 eine Verfassung, die er von Napoleon III. hatte gutheissen lassen. Die ausführende Gewalt hat der erbliche Bāy (der Thron vererbt sich auf den ältesten Prinzen der Husainidenfamilie), der aber verantwortlich ist und welchem Minister seiner Wahl zur Seite stehen. In die gesetzgebende Gewalt teilen sich der Bāy und ein „Grand Conseil“ von 60 ernannten Mitgliedern. Die richterliche Gewalt ist unabhängig, und der Gerichtshof hat sich zu richten nach einem tunesischen Zivil- und Strafgesetzbuch. Die Provinzialverwaltung wurde in den Händen der Caïds belassen, denen gewählte Shaikh's helfen. Der Bāy bezieht nur eine Zivilliste, die Pachtgelder wurden gestrichen.

Trotz dieser Reformen wurde die Lage bald immer ernster. Die unselige Finanzpolitik Muṣṭafā Khaznadār's (seit der Regierung Aḥmed Bāy's Minister) kehrte zu Anleihen und Mādjbā-Taxen zurück. Infolgedessen entstand im Jahre 1864 der Aufstand der Stämme unter 'Alī b. Qhadāhum, und eine internationale Finanzkommission (Tuniesier, Franzosen, Italiener, Anglo-Malteser) wurde im Juli 1869 ins Leben gerufen. Schon 1864 wurde die Verfassung suspendiert. Im Oktober 1873 wurde Khaznadār durch den General Khair al-Dīn ersetzt. Während seiner Ministerzeit (bis zum Juli 1877), in der einsichtige Reformen durchgeführt wurden, verzog sich die Gefahr ein wenig. Indessen waren die regulären Einnahmequellen des Landes so gering und die Schulden so gross, dass die Finanzkommission zu nichts führte. Das ungeschickte Ministerium Muṣṭafā b. Ismā'il's (Sept. 1878) machte die Verwirrung vollständig, während ein rücksichtsloser Kampf um den Einfluss bei Verleihung von öffentlichen Ämtern die französischen und italienischen Konsuln, Roustan und Maccio, gegeneinander hetzte.

Frankreich, seit dem Berliner Kongress (1878) von Gross-Britannien und Deutschland ermutigt, intervenierte nun. Nach Einfällen der Khroumir in Algerien und nach verschiedenen anderen Zwischenfällen liess das Ministerium Jules-Ferry im April 1881 30 000 Mann in Tunesien einrücken. Am 12. Mai brachte der General Bréart trotz türkischer Proteste ohne einen Schwertstreich den sogenannten Bardo-Vertrag von Kassar-Said zur Unterzeichnung, welcher Frankreich praktisch die Leitung der militärischen, aussenpolitischen und finanziellen Angelegenheiten der Regentschaft übertrug. Ein französischer „Ministerresident“, anfangs Roustan, wurde dem Bāy zur Seite gestellt; dieser war der obligatorische Vermittler bei der französischen Regierung. Das war der Beginn des französischen Protektorates, ohne dass das Wort ausgesprochen worden wäre. Es wurde effektiv und endgültig, als nach dem Aufstand im Zentrum und im Süden (mit 'Alī b. Khalifa) und nach dessen schneller Unterdrückung durch eine zweite französische Expedition der Bāy durch die Convention von La Marsa vom 8. Juni 1883 sich damit einverstanden erklärte, „Reformen auf den Gebieten der Verwaltung, der Rechtspflege und des Finanzwesens vorzunehmen, welche die französische Regierung“ für zweckmässig halten würde.

Die Errichtung des Protektorates bedeutet für die Geschichte Tunesiens der Beginn einer neuen Ära. Seit der islamischen Eroberung hat kein politisches Ereignis auf die Organisation des Landes und auf das Leben der Bewohner eine derartig tiefgreifende Wirkung gehabt. Die eigenartige Re-

gierung, welche den Kritikern zum Trotz bereits ein halbes Jahrhundert besteht, hat im wesentlichen in der scheinbaren Handhabung der alten Regierungsmaschinerie bestanden, die lediglich neue Fassungen und neue Einrichtungen erhielt.

Seine Hoheit der Bāy bleibt theoretisch der Herrscher der Regentschaft, der „Besitzer (Šāḥib) des Königreiches Tunis“. Der wirkliche Herr aber ist praktisch der „Ministerresident“ (seit dem 23. Juni 1883 „General-Resident“), der vom französischen Aussenminister abhängig und „Sachwalter der Republik in der Regentschaft“ ist. Er ist gleichzeitig Aussenminister des Bāy (der mit Paris nur durch seine Vermittlung verhandeln kann) und Präsident des Ministerrates und leistet die Gegenzeichnung bei den Dekreten des Bāy, deren Verkündung durch ein Dekret vom Januar 1883 obligatorisch geworden ist. Ihm unterstehen auch „die Befehlshaber der Truppen zu Wasser und zu Lande und alle Verwaltungsdienststellen“. Die dem Bāy belassene Leibgarde ist sehr reduziert (600 Mann). Die Untertanen, die im tunesischen Heer dienen müssen (Dekret des Bāy vom 12. Jan. 1892 über die Rekrutierung), bilden gewissermassen einen Teil des französischen Heeres. Mehr als 10 000 sind im Kriege 1914—18 für Frankreich gefallen.

Im Ministerrat sitzen neben zwei und später drei einheimischen Ministern die „Direktoren“ oder Leiter der französischen Verwaltung, deren Anzahl schnell zugenommen hat, sowie der kommandierende General des Besatzungsheeres und der Seeprefekt von Biserta, die zugleich die Aufgaben eines Kriegs- und Marine-Ministers haben. Jeder dieser hohen Beamten erlässt Verfügungen. Die „Caïdats“, auf welche die Stämme verteilt wurden, sind territoriale Einteilungen geworden. Der Caïd ist dem französischen „contrôleur civil“ unterstellt.

In Tunesien ist durchweg die einheimische Gesetzgebung in Geltung. Nur die Fragen, die sich auf den Generalresidenten, auf die Zivilkontrolleure und die französische Rechtsprechung beziehen, sind durch Dekrete des Präsidenten der Republik geregelt. Dennoch scheinen die wirkliche politische und administrative Lage und eine vielfach geübte Rechtsprechung die neuerliche Auffassung zu bestätigen, dass es in Tunesien eine zweifache Souveränität gäbe, nämlich die traditionelle des Bāy und die neuere und fortschrittliche Frankreichs.

Die erste grosse Aufgabe Frankreichs bestand darin, so bald als möglich die fremde Einmischung im Finanz- und Gerichtswesen auszuschalten. Nachdem Frankreich die tunesischen Schulden garantiert hatte, erklärten sich Gross-Britannien und Italien mit der schon 1884 erfolgten Aufhebung der Finanzkommission einverstanden. Tunesien fand infolge einer regulären Finanzverwaltung und eines normalen Budgets sein wirtschaftliches Gleichgewicht wieder. Der Bāy erhielt eine Zivilliste für sich, seine Familie und seinen Hof. Die französische Regierung übernimmt noch heute gewisse Ausgaben auf ihr Budget, wie z.B. eine bedeutende Subvention für das Erzbistum Karthago. Auf Grund des Dekretes vom 1. Juli 1891 ist nicht mehr der Piaster, sondern der Frank die Münzeinheit.

Das französische Gesetz vom 10. April 1883 schuf in der Regentschaft französische Gerichtshöfe, und das Dekret des Bāy vom 5. Mai desselben Jahres erklärte sich damit einverstanden, dass alle ehemaligen Nutzniesser der Kapitulationen ihnen unterworfen sein sollten. Die fremden Mächte ver-



zichteten nun eine nach der andern (in den Jahren 1883—84) auf ihre Konsular-Gerichtsbarkeit, wie sie auch in den Jahren 1896—97 auf ihre ebenfalls auf die Kapitulationen zurückgehenden Zollvorrechte verzichten mussten. Nur Italien machte Vorbehalte. Und wenn es mit Ablauf seines im Jahre 1868 mit Tunesien geschlossenen Vertrages und unmittelbar nach seiner Niederlage bei Adua in Äthiopien das Protektorat im Jahre 1896 anerkennen musste — was von der Türkei bis zum Vertrag von Sèvres im Jahre 1920 hartnäckig verweigert wurde —, so hat es nichtsdestoweniger eine Vorzugsstellung in der Regentschaft behalten, nach der es dauernd hinschielte. Italienische Staatsangehörige strömen in grösserer Zahl dorthin als Franzosen. Es macht seinen Einfluss dort geltend mittels der Presse (der täglich erscheinenden *Unione*), durch Banken und namentlich durch kulturelle Einrichtungen (Schulen, Vereine), welche sich auf Grund von Konventionen der französischen Kontrolle entziehen. Dennoch führt es Klage wegen einiger Massnahmen, durch die seine Staatsangehörigen benachteiligt werden. Im Jahre 1919 wurde ihnen von Frankreich der Besitz der Oasen Barkat und Fehut, sowie eine bedeutende Grenzverbesserung in der Gegend von Ghat und Ghadames zugebilligt (die Grenze mit Tripolis war 1910 festgesetzt worden). Dies Übereinkommen hat aber die beunruhigende „italienische Frage“ in Tunesien nicht zu lösen vermocht.

Infolge seines Protektorates konnte Frankreich die natürlichen Reichtumsquellen der Regentschaft auswerten sowie intellektuelle und soziale Einrichtungen schaffen (Krankenhäuser, Armen-Apotheken, Kolonialärzte, Wohltätigkeitsgesellschaften, Schulen und wissenschaftliche Anstalten). Moderne Gerätschaften, Kenntnisse und rationellere Methoden haben zu einem ermutigenden wirtschaftlichen Ertrag geführt. Tunesien ist vor allem ein Land des Ackerbaus und der Viehzucht (Getreide, Wein, Ölbäume, Gemüse, Datteln, ferner Kork und Alfa-Gras). Es führt auch Eisen, Blei und Zink aus, in erster Linie aber Phosphate (seit den Entdeckungen von Ph. Thomas im Jahre 1885). Eingeführt werden Brennstoffe, Tropenprodukte und eine Menge von Fertigfabrikaten. Der Aussenhandel beläuft sich auf rund drei Milliarden Francs. Seit einigen Jahren ist die Handelsbilanz allerdings ungünstig, was auch durch die Gelder, welche die Reisenden ins Land bringen, nicht ganz kompensiert werden kann.

Zur Erleichterung der europäischen Kolonisation und zur Modernisierung der Bodenverfassung hat Tunesien durch Dekret vom 1. Juli 1885 ein wichtiges „Grund- und Bodengesetz“ erhalten in Anerkennung an die Akt Torrens: fakultative Eintragung der Immobilien auf einstimmigen Beschluss eines zu diesem Zweck gebildeten „gemischten Gerichtshofes“ (in Tunis 7 französische und drei muslimische Beamte, in Sūsa 4 französische und 2 muslimische). Ein Dekret vom März 1924 sieht übrigens die Einrichtung des Grundbuchs vor. In den ersten Zeiten der Besetzung war die französische Kolonisation ganz privater Initiative überlassen. Eine offizielle Bevölkerungspolitik wird erst seit etwa 1900 betrieben. Die Domänenkammer kauft Ländereien, um sie unter äusserst günstigen Zahlungsbedingungen Franzosen zu überlassen, z.B. ehemaligen Schülern der Landwirtschaftlichen Kolonialschule in Tunis. Die Italiener machen den Franzosen weniger durch die Ausdehnung ihrer Besitzungen

Konkurrenz als vielmehr durch die Anzahl ihrer Landwirte.

In Ermangelung einer starken französischen Einwanderung hat Frankreich durch die Dekrete vom 8. Nov. 1921 (eins vom Präsidenten und eins vom Bāy) eine Politik der Naturalisierung begonnen. Aber infolge eines Rechtsstreites, den Gross-Britannien vor den Haager Gerichtshof gebracht hat, wurden sie durch das französische Gesetz vom 20. Dez. 1923 ersetzt. Die Naturalisierung wird Fremden und Einheimischen, die sie verlangen, bedeutend erleichtert; ausserdem erfolgt sie für die in der Regentschaft ansässigen Fremden in der zweiten Generation automatisch (jedoch mit der Möglichkeit, sie abzulehnen) und ist für die dritte Generation obligatorisch. Gross-Britannien hat diese Bestimmungen, die in erster Linie seine maltesischen Untertanen betreffen, im Grossen und Ganzen anerkannt. Die Italiener dagegen entziehen sich auf Grund der Konventionen jeder aufgezwungenen Naturalisierung. Jedoch lassen sich einige von ihnen freiwillig naturalisieren. Die „Neu-Franzosen“, unter denen noch nicht 2 000 Muslime, aber etwa 5 000 Israeliten sind, stellen mehr als ein Viertel der augenblicklichen französischen Bevölkerung dar.

Die Juden, von denen einige Tausend europäischer Herkunft die italienische Nationalität behalten haben, bleiben zum grössten Teil Untertanen des Bāy und unterstehen der einheimischen Staatsautorität und Rechtsprechung ausser in Sachen des Personenstandes, in denen sie mit dem „rabinischen Tribunal“ in Tunis (durch die Dekrete vom Nov. 1898 und vom Nov. 1929 neu organisiert) und mit israelitischen Notaren zu tun haben (Dekrete vom Februar 1918 und April 1927). Die „tunesischen Israeliten“ leisten keinen Militärdienst und werden im allgemeinen auch nicht als Beamte zugelassen. Durch ihre schnelle Übernahme der europäischen Zivilisation entsteht das Problem, sie in grösserem Umfange oder insgesamt zu französischen Staatsbürgern zu machen. Das Dekret vom 30. Aug. 1921 hat für alle Juden des Bezirkes (*contrôle civil*) Tunis ohne Unterschied der Nationalität einen Gemeinderat von 12 Mitgliedern geschaffen, der in indirekter Wahl auf 4 Jahre gewählt wird und in Dingen der Armenpflege und des Gottesdienstes zuständig ist. Die Regierung ernennt die Leiter der anderen jüdischen Gemeinden. Sie ernennt auch den „Ober-Rabbiner von Tunesien“. Die praktische Ausübung ihrer Religion nimmt immer mehr ab; der Zionismus dagegen erfreut sich einer unbestreitbaren Beliebtheit.

Die Regierung des Protektorates hat sich immer bemüht, die einheimische Verwaltung, die wirtschaftlichen und intellektuellen Verhältnisse der Muslime zu bessern, ohne den religiösen Anschauungen zu nahe zu treten (vgl. w. u.). Wenn auch viele Fragen noch der Lösung harren — manche werden schon einer näheren Untersuchung unterzogen —, so ist das bereits Geleistete doch von unschätzbbarer Bedeutung. Obwohl sich die islamische Bevölkerung Tunesiens gegen die Annahme der Lebensgewohnheiten des Okzidents sträubt, so vollzieht sich dennoch eine innere Umwandlung, über deren Ablauf etwas voraussagen zu wollen voreilig wäre. Die *Dustūr*-Bewegung („konstitutionelle tunesische Partei“, autonomistisch), die sich in der Nachkriegszeit breit machte, wurde von dem General-Residenten Lucien Saint geschickt

eingedämmt. Gegenwärtig scheint die einheimische Bevölkerung sich mit den Reformen, wie sie in den letzten zehn Jahren (1920–30) von der inneren Politik des Protektorates betrieben wurden, zufriedenzugeben.

Die bisher ergriffenen liberalen Massnahmen, namentlich die Schaffung und Neu-Organisierung des „Grand Conseil“ in den Jahren 1922 und 1928 folgen zwei Hauptprinzipien: immer stärkere direkte Mitwirkung der Einheimischen und Ausdehnung der Befugnisse der gewählten Körperschaften.

Augenblicklich schickt Tunesien sich an, die Fünfzig-Jahr-Feier des Protektorates zu begehen.

#### Liste der Bāys seit der Besetzung durch die Franzosen:

- Muḥ. al-Ṣādiq
- ‘Alī (1882–1902)
- Muḥ. al-Ḥādī (1902–6)
- Muḥ. al-Nāṣir (1906–22)
- Muḥ. al-Ḥabīb (1922–29)
- Aḥmed (seit 1929).

#### Liste der General-Residenten:

- Roustan
- Paul Cambon (ernannt im März 1882)
- Massicault (Nov. 1886)
- Rouvier (Nov. 1892)
- Millet (Nov. 1894)
- Stéphen Pichon (März 1901)
- Alapetite (Dez. 1906)
- Flandin (Okt. 1918)
- Lucien Saint (Jan. 1921)
- Manceron (Jan. 1929).

*Litteratur:* Ausser den allgemeinen Geschichten des Islām (Müller, Caetani usw.) und Nord-Afrikas (Mercier, Faure-Biguet usw.) gibt es noch ganz mittelmässige Geschichten Tunesiens. Vgl. jedoch ein gutes Schulbuch: ‘Abd al-Wahhāb, *Ḳḥulāṣat Ta’rikh Tūnus*, 2. Aufl., Tunis 1344.

##### 1. Für das Mittelalter:

Quellen: a. die muslimischen Geographen und Reisenden, darunter Yāqūt, Abu ‘l-Fidā’, Ibn Baṭṭūṭa, aber besonders: al-Ya’qūbī, *Descriptio al-Maghribi*, ed. u. Übers. De Goeje, Leiden 1860; Ibn Ḥawkal, *BGA*, II, Übers. *JA*, 1842; al-Bakrī, *Description de l’Afrique septentrionale*, 2. Aufl., Übers. Algier 1911–13; al-Idrisī, *Nuḥat al-Muḥṭāk*, Leiden 1866; *Kitāb al-Istib-ṣār*, Wien 1852, Übers. Fagnan, in Rec. Constantine 1899; al-‘Abdārī, *Riḥla*, Übers., *JA*, 1854; al-Tidjānī, *Riḥla* (im Druck in Tunis), Übers. *JA*, 1852–53; Ibn Faḍl Allāh al-‘Umārī, *Masālik al-Aḥṣār*, ed. ‘Abd al-Wahhāb, Tunis o. J., Übers. Gaudesroy-Demombynes, Paris 1927;

b. die islāmischen Historiker: Ibn ‘Abd al-Hakam, *Kitāb Futūḥ Miṣr*, ed. Torrey, New Haven 1922, Übers. von demselben, in *Bibl. and Semitic Studies*, New-York 1901; Ibn Ḥammād, *Histoire des rois Obaidides*, ed. u. Übers. Vonderheyden, Algier 1927; Ibn al-Aṭṭār, *Annales du Maghreb et de l’Espagne*, Übers. Fagnan, Algier 1901; Ibn al-Aṭṭār, *al-Bayan al-Maghrib*, 2 Bde., ed. Dozy, Leiden 1848–51, Übers. Fagnan, 2 Bde., Algier 1901–4; al-Nawarrī, *Historia de los musulmanes de España y Africa*, ed. u. Übers. Gaspar Remiro, Granada 1917–19; Abū Zakariyā’, *Chronique*, Übers., Algier 1878; Ibn Abī Zar,

*Rawḍ al-Kirfās*, lith. Fez 1303, Übers. Beaumier, Paris 1860; Ibn al-Khaṭīb, *Raḥm al-Ḥulal*, Tunis 1316; ders., *A’māl al-A’lām*, ed. ‘Abd al-Wahhāb (in *Cent. Amari*), Palermo 1910; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-Ibar*, 3. Aufl., Bulāḳ 1289; ders., *al-Muḳaddima*, Übers. de Slane, Paris 1862–68; ders., *Histoire des Berbères*, Übers. de Slane, Algier 1852–56, 2. Aufl. Paris (im Erscheinen); Ibn Ḳunfudh, *al-Fārisiyya*, ed. u. Übers., *JA*, 1848–52; lith. Paris 1263, Ausgabe Tunis im Druck; Abu ‘l-Mahāsīn, *Extraits relatifs au Maghreb*, Übers. Fagnan, Rec. Constantine 1906; al-Zarkashī, *Ta’rikh al-Dawlatain*, Tunis 1289, Übers. Fagnan, Constantine 1895; *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Übers. Fagnan, Algier 1924;

c. Biographische Werke: Abu ‘l-‘Arab, *Ṭabaḳāt ‘Ulamā’ Ifrikiyya*, ed. u. Übers. Ben Che-neb, Paris-Algier 1915–20; Ibn Nādjī, *Ma’ālim al-Imān*, Tunis 1320; ferner: Ibn al-Abbār, Ibn Khallikān, Ibn Farḥūn, Aḥmed Bābā;

d. zahlreiche Stellen in europäischen Chroniken wie den Historikern des siebten Kreuzzuges (vgl. Sternfeld, *Ludwigs des Heiligen Kreuzzug nach Tunis*, Berlin 1896); Muntaner, Villani (vgl. Schiaparelli, *Dichiarazione... Giov. Villani relativi alla storia dei Beni Hafs in Tunisi*, Rom 1892), Cabaret d’Orreville, Froissart;

e. Urkunden: Amari, *I diplomi arabi del r. archivio fiorentino*, Florenz 1863–67; Mas-Latrie, *Traité de paix et de commerce... de l’Afrique septentrionale au moyen-âge*, Paris 1866–72; Marengo, *Genova e Tunisi (1338–1515)*, Rom 1901; Giménez Soler, *Episodios... relaciones entre la corona de Aragón y Túnez, Inst. Est. Catalans Anuari 1908*, Barcelona; ders., *Documentos de Túnez*, ib., 1909–10; Cerone, *Alcuni documenti sulla seconda spedizione di Alfonso V contro l’isola Gerba*, ib.; Ribera, *Tratado de paz... entre Fernando I... de Nápoles y Abuámer Otmán rey de Túnez*, in *Cent. Amari*, Palermo 1910;

Untersuchungen: a. über die islāmische Eroberung: Fournel, *Les Berbères*, Paris 1875–81; Diehl, *L’Afrique byzantine*, Paris 1896; Caudel, *Les premières invasions arabes dans l’Afrique du Nord*, Paris 1900;

b. über das Mittelalter: E. F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris 1927; Vonderheyden, *La Berbérie orientale sous la dynastie des Benou ‘l-Aghlab*, Paris 1927; ‘Abd al-Wahhāb, *Bisāṭ al-‘aḳīḳ fī Ḥaḍārat al-Ḳairawān*, Tunis 1330; Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile (passim)*, Paris 1907; La Mantia, *La Sicilia ed il suo dominio nell’Africa settentr. dal sec. XI al XV*, in *Arch. stor. sicil.* 1922; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI<sup>ème</sup> au XII<sup>ème</sup> siècle*, Constantine-Paris 1913; Bel, *Les B. Ghāniya*, Paris 1903; Van Berchem, *Titres califens d’Occident*, in *JA*, 1907; Schaubé, *Handelsgeschichte der roman. Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge (passim)*, München 1906; Giménez Soler, *El comercio en tierra de infieles durante la edad media*, in *Bol. R. Acad. Buenas Letras*, Barcelona 1909–10; Sayous, *Le commerce des Européens à Tunis depuis le XI<sup>ème</sup> siècle jusqu’à la fin du XVI<sup>ème</sup>*, Paris 1929; Boissonnade, *Les relations commerciales de la France méridionale avec l’Afrique du Nord du XI<sup>ème</sup> au XVI<sup>ème</sup> siècle*, in *Bull. géogr. du Com.*



des trav. hist., 1929; Alemany, *Milicias cristianas . . . del Almagreb*, in *Homenaje Codera*, Saragossa 1904; Delaville Le Roulx, *La France en Orient au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1886 (S. 166–200); Cerone, *Alfonso il Magnanimo ed Abu Omar Othman*, in *Arch. stor. Sicil. orient.*, 1912–13.

2. Für die letzten Hafsiden und die spanische Besetzung:

a. Reisende und Geographen: Van Ghistele, *Tvoyage . . . in lande . . . Barbarien* (1485), Gent 1557; Leo Africanus, *Della descrizione dell' Africa*, ed. Ramusio, Venedig 1550, Übers. Temporal, Paris 1830, ed. Schefer, Paris 1896; Marmol, *Description general de Africa*, Granada 1573, Übers. Perrot d'Ablancourt, Paris 1667;

b. Urkunden: Bégouen, *Notes et documents . . . histoire de la Tunisie*, Paris-Toulouse 1901; Foucard, *Relazioni dei duchi di Ferrara e di Modena coi re di Tunisi*, Modena 1881; Odorici u. Amari, *Lettere di Muley Hassan a Ferrante Gonzaga*, Modena 1865; La Primaudaie, *Documents inédits sur l'histoire de l'occupation espagnole en Afrique*, in *R Afr.*, 1875–77; Grandchamp, *Documents relatifs à la fin de l'occupation espagnole en Tunisie*, in *R T*, 1914; Monchicourt, *La Tunisie et l'Europe. Quelques documents relatifs aux XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, in *R T*, 1905; sowie die *Col. de doc. ined. para la hist. de España*, Madrid;

c. Untersuchungen: Brunschvig, *Un calife hafside méconnu*, in *R T*, 1930; Motylinski, *Expédition . . . contre Djerba (1510)*, in *Actes XIV<sup>e</sup> Congrès Orient.*, Algier 1905; Muoni, *Tunisie e la spedizione di Carlo V*, Mailand 1876; Cat, *De Caroli V in Africa rebus gestis*, Paris 1891; Medina, *L'expédition de Charles-Quint à Tunis*, in *R T*, 1906; Monchicourt, *Essai sur les plans imprimés de Tripoli, Djerba, Tunis-Goulette au XVI<sup>e</sup> siècle*, in *R Afr.*, 1925; ders., *Épisodes de la carrière tunisienne de Dragut*, in *R T*, 1918; Charles, *La conquête de Mahdia (1551)*, in *Mach.*, 1921; Monchicourt, *L'Expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba*, in *R T*, 1913–14; Braudel, *Les Espagnols et l'Afrique du Nord de 1492 à 1577*, in *R Afr.*, 1928 (reiche Bibliographie in den Anmerkungen und im Appendix Urkunden); Poinssot und Lantier, *Les gouverneurs de La Goulette durant l'occupation espagnole*, in *R T*, 1930.

3. Für die türkische Zeit:

a. islāmische Reisende: al-'Aiyāshī, *Rihla*, Fez 1316, Übers. Paris 1846 (*Expl. scient. Algérie*, IX); Ahmed b. Nāsiri, *Rihla*, Fez, Übers. im vorhergehenden Werk; al-Warṭhilānī, *Rihla*, ed. Ben Cheneb, Algier 1908;

b. islāmische Historiker: Ibn Abī Dīnār al-Kairawānī, *Kitāb al-Mu'nis*, Tunis 1286, Übers. Paris 1845 (*Expl. scient. Algérie*, VII); al-Wazīr al-Sarrādj, *al-Hulal al-sundusiya*, Tunis 1287; Muḥ. b. Yūsuf, *al-Maṣra' al-malakī* (1705–65), Übers. Serres u. Lasram, Tunis 1900; Ibn Maḳḍīsh, *Nuḥat al-Anṣār*, lith., Tunis 1321; Muḥ. al-Bādji, *al-Khulāṣa . . . fi l'mara' ifrikiya*, Tunis 1323; Ibn 'Abd al-'Aziz u. Ibn Abī 'l-Dī-yāf, nicht ediert; Husain Khōdja, *al-Dhail li-Kitāb Bashā'ir Ahl al-Imān*, Tunis 1908; Muḥ. al-Santusi, *Musāmarāt al-Zarīf*, Tunis o. J.;

c. europäische Berichte: Lanfreducci e Bosio, *Costa e discorsi di Barberia* (1587), ed. Übers. Monchicourt-Grandchamp, in *R Afr.*, 1925;

Barker, *A true and certain report of . . . captain Ward*, London 1609; Prévost de Beaulieu-Persac, *Mémoires*, ed. La Roncière, Paris 1913, S. 228–64; Pijnacker, *De reyse naer Africa, Tunis, Algiers . . . in den jare 1625*, Haarlem 1650; Savary de Brèves, *Relation de ses voyages . . . aux royaumes de Tunis et Alger*, Paris 1628; Attardo, *Relazione della guerra . . . fra Algieri e Tunisi quest'anno 1628*, ed. Roy, in *R T*, 1917; Th. d'Arcos, *Lettres inédites écrites de Tunis (1633–36)*, Algier 1889; Dan, *Histoire de Barbarie*, Paris 1637; Thévenot, *Voyages . . .*, Paris 1664–74; Pagni, *Lettere . . . di quanto egli vidde e operò in Tunisi*, Florenz 1829; D'Arvieux, *Mémoires* (IV), Paris 1735 (Durchreise durch Tunis 1666); Dapper, *Naukeurige beschrijving der Afrikaensche gewesten*, Amsterdam 1668; Galland, *Relation de l'esclavage d'un marchand de Cassis à Tunis*, in *Magasin encyclopédique*, Paris 1809; Coppin, *Le bouclier de l'Europe*, Lyon 1686; *Histoire des dernières révolutions du royaume de Tunis*, Paris 1689; La Faye, *Etat des royaumes de Barbarie*, Rouen 1703; Lucas, *Voyage . . . Afrique* (mit *Mémoire pour servir à l'histoire de Tunis*), Paris 1712; Laugier de Tassy, *Histoire des Etats barbaresques*, Paris 1757; Peyssonnel, *Relation d'un voyage sur les côtes de Barbarie . . . en 1724*, Paris 1838; Shaw, *Travels* (1727), Oxford 1738; Tollot, *Nouveau voyage fait au Levant (1731)*, Paris 1742; La Condamine, *Voyage au Levant (1731)*, in *R T*, 1898; Godefroy, Comelin u. La Motte, *Etat des royaumes de Barbarie*, Rouen 1731; Hebenstreit, *Voyage à Alger, Tunis et Tripoli . . . en 1732*, Berlin 1780; St. Gervais, *Mémoires historiques . . . royaume de Tunis*, Paris 1736; *Lettres sur l'histoire politique de la Tunisie de 1728 à 1740*, ed. Gandolphe, in *R T*, 1924–26; Poiron, *Mémoires concernans l'état présent du royaume de Tunis (1752)*, ed. Serres, Paris 1925; Desfontaines, *Fragments d'un voyage . . . Tunis et Alger (1783–86)*, Paris 1838; Stanley, *Observations on the city of Tunis*, London 1786; Poiret, *Voyage en Barbarie*, Paris 1789; Nyssen, *Mémoire sur Tunis (1788)*, ed. Monchicourt, in *R. Hist. Col. Fr.*, 1923; Caroni, *Ragguaglio del viaggio . . . in Barberia*, Mailand 1805, Übers. Conor-Grandchamp, in *R T*, 1917; Châteaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1807), Paris 1811; Maggill, *An account of Tunis*, Glasgow 1811; Blaquière, *Letters from the Mediterranean*, II, London 1813; Frank, *Tunis* (1816), in *L'Univers pittoresque*, VII, Paris 1850; Noah, *Travels in . . . the Barbary States*, New-York 1819; Filippi, *Fragments . . . sur la Régence de Tunis* (1829), ed. Monchicourt, in *R. Hist. Col. Fr.*, 1924–26; vgl. auch die Sammlung von Bauer, *Relaciones de Africa*, III, Madrid 1922. — Seit 1830 ausser vielen Artikeln in Zeitungen und Zeitschriften (*Le Tour du Monde*, *Revue de l'Orient*, etc.) zahlreiche Werke: Grenville-Temple, *Excursions in the Mediterranean, Algiers and Tunis (1832–33)*, London 1835; Calligaris, *Notice sur Tunes* (1834), ed. Monchicourt, in *R. Hist. Col. Fr.*, 1928; Ewans, *Reise . . . von Tunis* (1835), Nürnberg 1837; Puckler-Muskau, *Semilasso in Afrika*, Stuttgart 1836; Niculy, *Documenti sulla storia di Tunis*, Livorno 1838; Capitaine X., *Une promenade à Tunis en 1842*, Paris 1844; Kennedy, *Algeria and Tunisia in 1845*, London 1846; Barth, *Wanderungen durch*

die Küstenländer des Mittelmeers in 1845—47, Berlin 1849; Chassiron, *Aperçu pittoresque de la Régence de Tunis*, Paris 1849; Pellissier, *Description de la Régence de Tunis*, Paris 1853 (*Expl. scient. Algérie*, XV; vgl. auch *Rev. d. Deux Mondes*, Mai 1856); Daumas, *Quatorze ans à Tunis*, Alger 1857; Finotti, *La Reggenza di Tunisi*, Malta 1857; Dupant, *Notice sur la Régence de Tunis*, Genf 1858; Guérin, *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis*, Paris 1862; Flaux, *La Régence de Tunis au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1865; François, *Tunis et la Régence sous Mohammed el-Sadek Bey*, Paris 1867; De Gubernatis, *Lettere sulla Tunisi*, Florenz 1867; Michel, *Tunis*, Paris 1867; Maltzan, *Sittenbilder aus Tunis u. Algerien*, Leipzig 1869; ders., *Reise in den Regentschaften Tunis u. Tripolis*, Leipzig 1870; Zaccane, *Notes sur la Régence de Tunis*, Paris 1875; Rae, *Barbary. Journey from Tripoli to . . . Kairouan*, London 1877; Féraud, *Notes sur un voyage en Tunisie et en Tripolitaine*, in *R Afr.*, 1877; Nachtigal, *Tunis*, in *Deutsche Rundschau*, 1881; Pinchia, *Ricordi di Tunisi*, Turin 1881.

d. Urkunden-sammlungen: Plantet, *Correspondance des beys de Tunis et des consuls de France avec la Cour* (1577—1830), 3 Bde., Paris 1893—99; Grandchamp, *La France en Tunisie* (1582—1700), 8 Bde., Tunis 1920—30; Heeringa, *Bionnen tot de Geschiedenis van den Levantischen Handel* (1590—1726), 3 Bde., Haag 1910—17; Grandchamp, *Documents relatifs aux corsaires tunisiens* (1777—1824), Tunis 1925;

e. Untersuchungen: Rousseau, *Annales tunisiennes*, Alger 1864; Fitoussi, *L'Etat tunisien* (1525—1901), Tunis 1901, 2. Aufl. im Druck; Masson, *Histoire des établissements et du commerce français dans l'Afrique barbaresque* (1560—1793), Paris 1903; ders., *Les Compagnies du corail*, Paris-Marseille 1908; La Roncière, *Histoire de la marine française*, 5 Bde., Paris 1909—1920; Conor, *Les exploits d'Alonso de Contreras en Tunisie* (1601—11), in *R T*, 1913; Spont. *Les Français à Tunis de 1600 à 1789*, in *R. Questions Hist.*, 1900; Playfair, *The scourge of Christendom*, London 1884; Marchesi, *Tunisi e la Repubblica Veneziana nel secolo XVIII*, Venedig 1882; Nallino, *Venezia e Sfax nel secolo XVIII*, in *Cent. Amari*, Palermo 1910; Grandchamp, *La mission de Pléville-le-Pelley à Tunis* (1793—94), Tunis 1921; ders., *Le citoyen Guiraud, proconsul de la République française à Tunis* (1796), in *R T*, 1919; Loth, *Arn. Soler, chargé d'affaires d'Espagne à Tunis* (1808—10), in *R T*, 1905—6; Dupuy, *Américains et Barbaresques* (1770—1824), Paris 1910; Hugon, *Les emblèmes des beys de Tunis*, Paris 1913; Serres, *La politique turque en Afrique du Nord sous la monarchie de Juillet*, Paris 1925; Rouard de Card, *Les arrangements conclus par le général Clauzel et le bey de Tunis* (1830—31), Paris 1927; Gonni, *La regia marina sarda sulle coste di Barberia* (1830), in *Boll. Ufficio stor.*, 1930; ders., *Una squadra sardo-napoletana a Tunisi* (1833), *ibid.*; Grandchamp, *Le différend de la Tunisie avec la Sardaigne et Naples en 1833*, in *R T*, 1931; Monchicourt, *La mahalla d'Ahmed Zarrour dans le Sahel* (1864), in *R T*, 1917; Gandolphe, *Les événements de 1864 dans le Sahel*, in *R T*, 1918; Drevet, *L'armée tunisienne*, Tunis 1922.

4. Über das französische Protektorat und Tunesien seit 1881 besteht heute eine ausgedehnte Literatur. Hauptwerke:

a. Errichtung des Protektorates: *Documents diplomatiques, Affaires de Tunisie* (1870—81), Paris 1881; D'Estournelles de Constant, *La politique française en Tunisie*, Paris 1891; Crispi, *Politica estera* (1876—90), Übers. in *R T*, 1913; Chiala, *Pagine di storia contemporanea*, II: *Tunisi*, Turin 1895; Broadley, *The last Punic War*, Edinburgh-London 1882; *L'expédition militaire en Tunisie*, Paris o. J.; Cappello, *La spedizione francese in Tunisia*, Città di Castello 1912; Rouard de Card, *Traité de la France avec les pays de l'Afrique du Nord*, Paris 1906; ders., *La Turquie et le protectorat français en Tunisie*, Paris 1916;

b. Politische Fragen seit 1918: *La Tunisie martyre*, 1920; Raynaud, *La Tunisie sans les Français*, Paris o. J.; Jung, *Les réformes en Tunisie*, Paris 1926; Winkler, *Essai sur la nationalité dans les protectorats de Tunisie et du Maroc*, Paris 1926; Aguesse, *Souveraineté et nationalité en Tunisie*, Paris 1930; Tumedci, *La Questionne tunisina e l'Italia*, Bologna 1922; Sarfatti, *Tunisiaca*, Rom 1924; Bonura, *Gli Italiani in Tunisi*, Rom 1929; und zahlreiche Artikel im *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, davon in Sonderdrucken: Rodd Balek, *La Tunisie après la guerre* (1919—21), Paris 1922; Cavé, *Sur les traces de Rodd Balek* (1924—27), Paris 1929; und *Chronique de Tunisie* (1922—28), Tunis 1928;

c. allgemeine Beschreibungen: Hesse-Wartegg, *Tunis*, Wien 1882; Graham u. Ashbee, *Travels in Tunisia*, London 1887 (im Appendix eine nützliche *Bibliography of Tunisia*, zu der Rouard de Card, *Liures français des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles concernant les Etats barbaresques*, Paris 1911 nichts hinzufügt); Lanessan, *La Tunisie*, Paris 1887, 2. Aufl. 1917; Faucon, *La Tunisie*, 1893; *La Tunisie. Histoire et description*, 4 Bde., Paris-Nancy 1896, 2. Aufl. 1900; *La Tunisie au début du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1904; Loth, *La Tunisie et l'œuvre du Protectorat français*, Paris 1907; *Notice générale sur la Tunisie* (1881—1921), Toulouse 1922; Despois, *La Tunisie*, Paris 1930;

d. soziales Leben, Sittenromane: Lapie, *Les civilisations tunisiennes*, Paris 1898; Canal, *La littérature et la presse tunisiennes de l'Occupation à 1900*, Paris o. J.; Duhamel, *Le prince Jaffar*, Paris 1924 Hubac, *Les masques d'argile*, Paris 1928. — Vgl. ausserdem für die Eingeborenen die unter „Sprachen“ zitierten Werke und zahlreiche Artikel in der *Revue Tunisienne*;

5. Für die Nichtmuslime ausser Darmon (vgl. „Religion“);

a. Christen: Mesnage, *Le christianisme en Afrique, Eglise mozarabe*, Paris-Alger 1915; Gleizes, *Jean Le Vacher*, Paris 1914; ders., *Captivité et œuvres de St. Vincent de Paul en Barbarie*, Paris 1930; Anselme des Arcs, *Mémoires de la mission des capucins de Tunisie* (1624—1805), Rom 1889; Pons, *La nouvelle Eglise d'Afrique* (depuis 1830), Tunis 1930;

b. Juden: Cazès, *Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie*, Paris 1889; Chalom, *Les Israélites de la Tunisie*, Paris 1908; Arditti, *Recueil des textes législatifs et juridiques concernant les Israélites de Tunisie* (1857—1913),



Tunis 1915; Tibi, *Le statut personnel... des Israélites tunisiens*, Tunis 1923; Slouschz, *Un voyage d'études juives en Afrique*, Paris 1909; ders., *Travels in North Africa*, Philadelphia 1927.

6. Für die Geschichte der islamischen Kunst: G. Marçais, *Manuel d'art musulman. L'architecture*, 2 Bde, Paris 1926–27.

### 3. VERWALTUNG.

a. Französische Verwaltung. Zu Beginn des Protektorates hatte der Generalresident auf Grund einer Verordnung des Bāy vom 4. Febr. 1883 einen unmittelbaren Mitarbeiter zur Seite, den „Secrétaire général du gouvernement tunisien“, dem die Kontrolle der gesamten Korrespondenz unterstand und der bei dem ersten Minister dieselbe Rolle spielte wie der Resident bei dem Bāy. Am 14. Juli 1922 wurde diese Stelle aufgehoben und in gewisser Hinsicht ersetzt durch einen „Délégué à la Résidence générale“, dessen Befugnisse auf Grund der Verordnung des Präsidenten vom 10. Febr. 1923 ganz andersartig und in der Praxis viel unbedeutender sind, obgleich er Vize-Präsident des Ministerrates und Inspektor der „Contrôles civils“ ist und bei Abwesenheit oder Verhinderung des Residenten ihn vertritt. Auf Grund einer Verfügung des Residenten vom 10. Nov. 1926 hat der Resident ein Zivil- und ein Militärkabinett zur Seite.

Diese Verfügung vom Jahre 1926, die durch mehrere am gleichen Tage erlassene Verordnungen des Bāy noch bekräftigt wird, gestaltet die hohen Verwaltungsbehörden der Regentschaft um und umgrenzt die Befugnisse der hauptsächlichsten Behörden, die seit der Okkupation von den Franzosen geschaffen wurden und ihrer Leitung unterstehen: die „Direction générale des Travaux Publics“ geschaffen am 3. Sept. 1882, die „Direction générale des Finances“ am 4. Nov. 1882, die „Direction générale de l'Instruction publique et des Beaux-Arts“ am 6. Mai 1883, die „Direction générale de l'Agriculture, du Commerce et de la Colonisation“ am 3. Nov. 1890, die „Direction générale de l'Intérieur“ (die auch Hygiene u. Armenpflege umfasst) und die „Direction de la Justice tunisienne“ am 14. Juli 1922 (diese beiden letzteren infolge der Aufhebung des „Secrétaire général“). Hinzuzufügen ist noch das „Office des Postes et Télégraphes“, das am 11. Juni 1888 geschaffen und durch Verordnung vom 18. Nov. 1927 eine selbständige Direktion geworden ist.

Mit Ausnahme von Süd-Tunesien, das zum „Militärgebiet“ erklärt wurde (Hauptort: Médenine) und einem „Service des Affaires indigènes“ untersteht (2 höhere Offiziere, 20 Hauptleute oder Oberleutnants, 11 Militär-Dolmetscher, die aus dem Etat des Mutterlandes bezahlt werden), ist Tunesien seit 1922 in 5 Verwaltungsbezirke eingeteilt (Biserta, Tunis, Le Kef, Sousse, Sfax), von denen jeder wieder in eine bestimmte Anzahl von „Contrôles civils“ untergeteilt ist, im ganzen 19: Béja, Biserta, Tabarka, Souk el-Arba, Tunis, Zaghouan, Grombalia, Téboursouk, Le Kef, Maktar, Medjez el-Bab, Sousse, Kairawān, Thala, Sfax, Gabès, Gafsa, Tozeur, Djerba. Die „Zivilkontrolleure“, französische Beamte, die durch Verordnung des Präsidenten vom 4. Okt. 1884 geschaffen wurden, werden auf Vorschlag des Aussenministers durch Verordnung des Präsidenten ernannt. Ihre durch Rundschreiben des Residenten vom 22. Juli

1887 festgesetzten Befugnisse bestehen hauptsächlich in der Überwachung der Eingeborenen-Verwaltung und in der Unterstützung der französischen Kolonisation. Sie haben den Titel Vize-Konsul und die Amtsverrichtungen französischer Konsular-Agenten. Ihre rechtliche Stellung wird durch die Verfügung des Residenten vom 25. April 1922 geregelt.

Die französische Justiz wird in der Regentschaft ausgeübt von zwei Gerichten erster Instanz, eins in Tunis (4 Kammern), das andere in Sūsa, und von 14 ordentlichen Friedensgerichten, zu denen noch Fremdengerichte kommen. Die Gerichte gehören zum Bereich des Appellationsgerichtes in Algier. Die Strafrechtspflege für Vergehen und Übertretungen wird von den Strafgerichten ausgeübt und in denselben Fällen wie in Algier von den Friedensrichtern. Die Strafsachen kommen vor die Strafgerichte in Tunis und in Sūsa, die sich aus je drei französischen Berufsrichtern und je sechs Beisitzern zusammensetzen, deren Ernennung durch Verordnung des Präsidenten vom 29. Nov. 1893 geregelt wurde und deren Nationalität sich nach der der Angeklagten richtet; es gibt keine Geschworenen. Alle französischen Gerichtsbeamten, die in allem denen von Algier gleichgestellt sind, werden auf Vorschlag des Justizministers durch Verordnung des Präsidenten ernannt.

Der Etat für Heer und Marine geht zu Lasten Frankreichs. Biserta ist der Sitz eines See-Verwaltungsbezirkes für die ganze Küste Nord-Afrikas. Der kommandierende General der „Division d'Occupation“ hat im Jahre 1926 den Titel „Oberkommandierender der Truppen Tunesiens“ angenommen.

Der Vollständigkeit halber müssen noch genannt werden die beiden konzessionierten Gesellschaften der wichtigsten Häfen: die in Biserta (gegr. 1886) und die in Tunis, Sūsa und Sfax (gegr. 1894); — und die drei Eisenbahngesellschaften: a. die Bône-Guelma-Gesellschaft, auf Grund des Abkommens vom 22. Juli 1922 Compagnie Fermière genannt (fast das ganze tunesische Eisenbahnnetz, das vor allem eine lange Küstenlinie umfasst, zwei Linien Tunis–Algier durch das Medjerda-Tal und durch den Hohen Tell, eine Linie Sūsa–Phosphat-Minen im Westen von Gafsa durch die Steppe über Sbeitla und Fériana); b. Die Phosphat-Gesellschaft von Gafsa (Schmalspurbahn, die Sfax mit Gabes, Redeyef und Tozeur verbindet); c. die Strassenbahngesellschaft von Tunis (elektrisches Netz im Weichbild; zwei Linien Tunis–La Marsa, eine davon über La Goulette und Karthago).

Neben der Verwaltung hat Tunesien noch eine Anzahl von ernannten oder gewählten beratenden Körperschaften. Nur die Franzosen wählen zu den Handels- und Landwirtschaftskammern, die für sechs Jahre gewählt und zu einem Drittel alle zwei Jahre erneuert werden; dies sind die Handelskammer in Tunis, Landwirtschaftskammer in Tunis, Handels- und Landwirtschaftskammer in Sūsa, Handels- und Landwirtschaftskammer in Sfax (alle vier im Jahre 1895 geschaffen), Handelskammer in Biserta (seit 1902); die Frauen besitzen das aktive, aber nicht das passive Wahlrecht. Die Bergwerkskammer mit dem Sitz in Tunis, die durch Verfügung des Residenten vom 15. Juli 1922 geschaffen wurde, vertritt ohne Unterschied die französischen oder tunesischen Eigentümer, Direktoren, Verwalter und Ingenieure von tunesischen Bergwerken; ihre 12 Mitglieder werden

für sechs Jahre gewählt und zur Hälfte alle drei Jahre erneuert.

60 Ortschaften wurden eine nach der anderen zu Gemeinden erhoben. Auf Grund der Verordnungen vom 14. Jan. 1914 und 1. Jan. 1924 setzen sich die Gemeinderäte, die durch Dekret für drei Jahre mit jährlicher Erneuerung eines Drittels ernannt werden, zusammen aus: einem Präsidenten (Eingeborener), einem oder mehreren französischen Vize-Präsidenten und einer wechselnden Zahl von eingeborenen oder europäischen Mitgliedern. Ihre Beratungen, welche öffentlich sind, unterliegen der Bestätigung des Ersten Ministers.

Die Verordnung vom 13. Juli 1922, welche durch die Verordnung vom 27. März 1928 ersetzt wurde, richtete Bezirksräte ein; sie umfassten anfangs als für sechs Jahre gewählte Mitglieder einerseits die Vertreter der Eingeborenen-Gemeinderäte und der „Caidat“-Räte (Eingeborene), andererseits eine kleine Majorität von Franzosen, welche teils französische Gemeinderäte, teils Handels- und Landwirtschaftskammern vertreten. Dazu gehören jetzt noch ein Vizepräsident des Magistrates eines jeden Bezirkshauptortes, ferner die zum Grand Conseil Delegierten, die durch allgemeine Wahl gewählt werden, sowie Vertreter der Bergwerkskammer und der Handelskammern der Eingeborenen. Der Bezirksrat, ein in Fragen der Wirtschaft und des Etats beratendes Organ, tagt zwei Mal jährlich, aber höchstens sechs Tage bei jeder Session, an dem Hauptort des Bezirkes unter dem Vorsitz eines vom Generalresidenten bestimmten Zivilkontrolleurs, der an der Abstimmung nicht teilnimmt. Die französischen Mitglieder wählen einen Vizepräsidenten und einen Sekretär. Ein zweiter Vizepräsident und ein zweiter Sekretär werden von den Eingeborenen-Mitgliedern bestimmt.

An der Spitze der repräsentativen Körperschaften steht der „Grand-Conseil“, der am 13. Juli 1922 an die Stelle der schon mehrmals umgestalteten „Conférence consultative“ von 1896 getreten ist. Mehrere Verfügungen und Verordnungen vom März 1928 regeln seine Zusammensetzung und seine Befugnisse. Er umfasst eine französische Sektion und eine Eingeborenen-Sektion, deren Beratungen grundsätzlich getrennt stattfinden. Die französische Sektion, welcher der Generalresident präsidiert, umfasst 22 Vertreter der Wirtschaft (6 werden von der Landwirtschaftskammer in Tunis gewählt, 2 von der Handelskammer in Biserta, 4 von der in Tunis, 4 von der gemischten Kammer in Sūsa, 4 von der in Sfax, 2 von der Bergwerkskammer) und 30 Vertreter der französischen Kolonie (nach Bezirken von allen Franzosen gewählt, die älter als 21 Jahre und wenigstens 2 Jahre in Tunesien ansässig sind, und zwar 6 für Biserta, 10 für Tunis, 4 für Le Kef, 5 für Sūsa, 5 für Sfax und die militärischen Gebiete zusammen). Die Wahl der Mitglieder des Grand-Conseil, die mindestens 25 Jahre alt sein müssen, erfolgt für 6 Jahre, wobei die Hälfte nach drei Jahren neu gewählt wird. Der Grand Conseil prüft und genehmigt den Etat. Er kann auch Wünsche vorbringen, ausser in Sachen der Politik und der Verfassung, seine Meinung äussern über Fragen, die ihm die Regierung vorlegt, und selbst Fragen an sie richten. Frankreich behält sich übrigens das Recht vor, den Grand-Conseil durch Verordnung aufzulösen oder sogar in Fragen des Etats seine Entschliessungen zu übergehen. Der Grand-Conseil tritt einmal jährlich zu einer ordentlichen

Session von höchstens 20 Tagen Dauer zusammen; er kann auch zu einer ausserordentlichen Session einberufen werden. Jede Sektion wählt ihren Wahlprüfungsausschuss und ernannt zwei grosse Ausschüsse, den Finanz und den Wirtschaftsausschuss. Die französische Sektion entsendet dahin 5 Vertreter der Wirtschaft und 7 Vertreter der französischen Kolonie. Die Plenarsitzungen des „Grand-Conseil“ sind nicht öffentlich. Eine „Schiedskommission“, an deren Spitze der Generalresident steht, berät über alle Wünsche, Vorschläge und Anträge, über die bei den beiden Sektionen Meinungsverschiedenheiten bestehen. Ihre 14 Mitglieder werden zur Hälfte von der französischen Sektion und zur Hälfte von der Eingeborenen-Sektion ernannt. Im Falle einer dauernden Uneinigkeit zwischen ihnen nehmen der Generalresident sowie auch die anwesenden Minister und Direktoren an der Abstimmung teil, sodass also die Regierung bei einem Konflikt zwischen den beiden Sektionen den Ausschlag gibt.

b. Finanzwesen. Die staatlichen Einnahmen Tunesiens bestehen zu einem immer schwächer werdenden Teil aus den direkten Steuern: a. die „Personen-Steuer“ (*Istiṣān*), die an die Stelle der ehemaligen *Madjba* (vgl. Barthes, *Les impôts arabes en Tunisie*, Algier 1923) getreten ist und jeden männlichen Bewohner Tunesiens über 20 Jahre trifft; b. die Grundsteuern (*Kāmūn* auf die Dattelpflanzungen, *Kāmūn* auf die Olivenhaine, *Ushr* oder Zehnt für Getreide, wovon die neu urbar gemachten Länder auf fünf Jahre befreit sind, *Marādji* auf die Obstbäume und die bewässerten Kulturen ausser denen von Djerba, *Khudar* oder „Sondergrundsteuer auf die Kulturen von Djerba“, Viehsteuer [vom Jahre 1918], Weinbergsteuer [vom Jahre 1919], die 1927 geschaffene Steuer auf die „Länder, die keine besondere Unterhaltung erfordern“, Steuer auf den Mietwert und auf die Mieter von Immobilien in den Städten und Vorstädten, die vorwiegend den Gemeinden zufällt); c. die Steuern auf kommerzielle und industrielle Gewinne („Gewerbesteuer“ vom Jahre 1927 und „Bergwerkssteuer“); d. die Steuer auf Einkünfte aus Mobiliarwerten, hypothekarischen Forderungen usw. vom Jahre 1918; e. einige Steuern, die „assimilées“ genannt werden.

Die indirekten Steuern, die an Bedeutung zunehmen, sind a. die Stempel- und Eintragegebühren, b. die Zölle, die eine Bevorzugung französischer Erzeugnisse bewirken sollen, c. eine Reihe von Abgaben für die Herstellung und den Verkauf verschiedener Produkte, die im Jahre 1920 als „indirekte Steuern“ an die Stelle der ehemaligen *Maḥsūlat* getreten sind. Hierzu kommen noch d. die Einnahmen aus Monopolen (Tabak, Salz, Streichhölzer, Spielkarten), e. die Einnahmen aus der Post, f. aus den verschiedenen industriellen Betrieben und g. aus der Staatsdomäne.

c. Eingeborenen-Verwaltung. Die Eingeborenen-Minister sind auf drei herabgesetzt: der „Erste Minister“ (*al-Wazīr al-akbar*), dessen Stellvertreter der „Minister der Feder“ (*Wazīr al-Ḳalam*) ist und der Generaldirektor des Innern zur Seite steht; der „Justizminister“ (*al-Wazīr al-adliya*), dessen Amt am 26. April 1921 geschaffen wurde und der von einem französischen „Direktor der tunesischen Justiz“ abhängig ist.

Die Grundlage der territorialen Organisation Tunesiens, soweit sie die Eingeborenen betrifft, ist die Einteilung in Caidats, gegenwärtig 37 an der Zahl: Béja, Bizerte, Mateur, Afn-Draham, Souk



el-Arba, Souk el-Khemis, Tunis-ville, Tunis-banlieue, Zaghouan, Soliman, Nabeul, Téboursouk, Le Kef, Tadjerouine, Ouled-Ayar, Ouled-Aun, Medjez el-Bab, Sousse, Monastir, Mahdia, Souassi, Kairouan, Djelass, Fraichich, Madjeur, Sfax, Djebeniana, La Skira, Arad, Gafsa, Hammama, Djérid, Djerba, Matmata, Nefzaoua, Ouerghemma, Tatahouine.

In der Stadt Tunis führt der Caïd immer noch den alten Namen *Shaikh al-Madina*. Der Caïd (*Kā'id*), der durch Dekret ernannt wird, hat zugleich administrative, richterliche und finanzielle Befugnisse. Er dient als Vermittler zwischen der Regierung und der Bevölkerung, muss für die öffentliche Ruhe sorgen, entscheidet ohne Berufung über zivile oder strafrechtliche Angelegenheiten von geringer Bedeutung, treibt die Steuern ein. Er verfügt über eine Eingeborenen-Gendarmerie (*Udjāf*), die aus „Spahis“ (*Šbā'ihiya*) besteht, welche die Geldstrafen (*Khidma*) von den säumigen Steuerzahlern eintreiben. Es wird erstrebt, die Steuern, die er von seinen Untergebenen für sich erhielt, durch eine feste Besoldung zu ersetzen. Man hat schon einige Massnahmen in diesem Sinne ergriffen.

Den Caïds stehen zur Seite *Khalifa's*, die auch als Stellvertreter für sie eintreten können. Seit dem 28. Nov. 1889 werden sie durch Dekret ernannt; gegenwärtig sind es 67, die in zwei Gruppen zerfallen; davon 20 in der oberen Gruppe. Seit dem 4. Juni 1912 gibt es eine Gruppe von „Caïds im Vorbereitungsdienst“ (*Kāhiya*) und von ausserordentlichen *Khalifa's* (heute 16), welche den Caïd in gewissen Teilen seines Bezirkes vertreten.

Jedes Caïdat ist unterteilt in eine gewisse Anzahl *Shaikhate*, im ganzen 604, die einem von der Regierung auf Vorschlag des Caïd ernannten *Shaikh* unterstellt sind. Dieser ist verantwortlich für die öffentliche Ordnung und hilft bei der Eintreibung der Steuern.

Mehrere Verordnungen und Verfügungen vom Jahre 1922, die 1928 modifiziert wurden, haben ausser in dem militärischen Gebiet die Caïdatsräte eingerichtet und organisiert. Ihre Aufgabe ist es, die wirtschaftlichen Bedürfnisse der Caïdats zu besprechen, Anfragen der Regierung zu beantworten und Vertreter in die Bezirksräte zu wählen. Jedes *Shaikhat* entsendet zum Caïdatsrat 4 Delegierte; sie müssen mindestens 30 Jahre alt sein und werden unter Vorbehalt der ministeriellen Genehmigung von den Notabeln gewählt, d. h. von den angesehensten Steuerzahlern über 25 Jahre, die in dem *Shaikhat* ausserhalb der Gemeinden ansässig sind oder ein Gut besitzen. Die von dem Caïd aufgestellten Notabelnlisten werden von einer Kommission durchgesehen, in der neben dem Caïd der Zivilkontroleur und der *Kādi* sitzen. Zum Caïdatsrat können weder die Notare noch die Beamten oder öffentlichen Angestellten delegiert werden. Die Sitzungen, die 2 Tage dauern, finden vierteljährlich statt, die Wahlen alle 6 Jahre.

Im Jahre 1920 wurden Handels- und Landwirtschaftskammern der Eingeborenen geschaffen und im Jahre 1924 und 1928 neu organisiert. Die „Chambre d'agriculture indigène du nord“ mit einer Abteilung für Ackerbau (für jedes Caïdat ein Mitglied, von der Regierung aus den von den Delegierten der *Shaikhate* aufgestellten zwei Kandidaten gewählt) und einer Abteilung für Landwirtschaft (zwei Mitglieder mit dem Titel *Bakkalaureus* oder geprüfte Landwirte, die von der Regierung unter den vier von den Delegierten

der *Shaikhate* aufgestellten Kandidaten gewählt werden); die „Chambre de commerce indigène du nord“ mit einer Abteilung für Handel (12 gewählte Muslime und 5 Israeliten) und einer Abteilung für allgemeine Wirtschaft (zwei muslimische oder israelitische Mitglieder, von der Regierung aus den vier von den Wählern aufgestellten Kandidaten genommen). Die aktiven Wähler müssen wenigstens 25 und die passiven 35 Jahre alt sein.

Seit 1928 sind gemeinsame Zusammenkünfte dieser beiden Kammern mit den entsprechenden französischen Kammern geplant. Ausserdem wurde innerhalb jeder „gemischten Kammer“ von Sūsa und von Sfax eine Eingeborenen-Abteilung mit 7 Mitgliedern geschaffen.

Weiter oben wurde bereits gezeigt, in welcher Weise die Eingeborenen an den Gemeinde- und Bezirksräten teilnehmen. Im Grand Conseil bilden sie eine besondere Abteilung von 26 Mitgliedern (10 für die 5 Bezirke, und zwar zwei von jedem Bezirk, 3 für die Gebiete im Süden, 4 für die Handelskammer der Eingeborenen im Norden, 4 für die Landwirtschaftskammer der Eingeborenen im Norden, je 2 für die Eingeborenen-Abteilungen der gemischten Kammern, 1 für die israelitische Gemeinde in Tunis). Das Präsidium dieser Abteilung des Grand Conseil führt gewöhnlich der „Délégué à la Résidence générale“ oder ein hoher französischer Beamter des Protektorates, den der Resident bestimmt, in Ausnahmefällen sogar der General-Resident. Die beiden Sektionen können gemeinsame Beratungen beschliessen. Die Stimmen werden alsdann als von einer einheitlichen Versammlung abgegeben betrachtet.

Die tunesische Justiz, deren Organisation durch Verfügung vom 9. Jan. 1928 festgesetzt ist, hält sorgfältig fest an der Unterscheidung zwischen weltlicher und *Sheri'at*-Gerichtbarkeit. An der Spitze der ersteren steht das *Uzarā*-Gericht in Tunis, welches seit 1921 umfasst: a. eine Art Appellationsgericht für ganz Tunesien, dessen zwei Kammern (für Zivil- und Strafsachen) mit je 3 Richtern besetzt sind; b. eine Strafkammer, die in erster Instanz ohne Berufung urteilt; c. eine Kammer, die die Anklage erhebt; d. eine Kommission für Gesuche, eine Art Kassationsgerichtshof. Schliesslich gehören zu der *Uzarā* noch Landgerichte mit drei Richtern, welche in Sfax, Gabès und Gafsa im Jahre 1896 ins Leben gerufen wurden, in Sūsa und Kairawān im Jahre 1897, in Le Kef 1898, in Béja 1926. Bei diesen wurden im Jahre 1906 „Regierungskommissare“ eingeführt, französische Juristen, die mit dem Arabischen vertraut sind. Die Parteien können sich durch „Oukils“ (*Wakil*, Pl. *Wukalā*) vertreten lassen. Erwähnt sei noch, dass das Landgericht in Tunis nach wie vor *Driba* heisst und dass Tunis noch das *Urf*-Gericht kennt, eine Art Handels- und Gewerbegericht, das aus dem *Shaikh al-Madina* und 10 Beisitzern besteht.

*Litteratur:* Zeys, *Code annoté de la Tunisie*, 1901 (jährliche Suppl. bis 1912); Lagrange u. Fontana, *Codes et lois de la Tunisie*, Paris 1912 (jährl. Suppl. bis 1928); *Journal Officiel tunisien*; A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale* (Bd. V, *La Tunisie et le Maroc*), 5. Aufl., Paris 1928.

#### 4. ISLÄMISCHE RELIGION.

Mit Ausnahme der Insel Djerba, deren Bewohner zu  $\frac{3}{5}$  *Khāridjiten* sind, ist in Tunesien seit

langer Zeit der mälikitische Ritus herrschend. Die wirklichen oder angeblichen Nachkommen der Türken bekennen sich zum hanafitischen Ritus. Sie stellen eine kleine, aber durchweg aristokratische Minderheit dar, die schon deswegen bevorzugt wird, weil die Familie des Bey dazugehört.

a. Institutionen. — Shar<sup>c</sup>. Unter den Hafsiden waren die höchsten religiösen Ämter in Tunis der „Kādi der Gemeinschaft“ (*Kādi 'l-Djamā'a*) und der „Kādi der Eheschliessungen“ (*Kādi 'l-Ankiha*), welche wie die hauptsächlichsten Mufti's oder *Khaṭīb's* vom Herrscher ernannt wurden. Diesen unterstellt waren noch ein *Kādi 'l-Mu'āmalāt* und ein *Kādi 'l-Ahilla*. Der „Kādi des Feldes“ (*Kādi 'l-Maḥalla*) begleitete die Regierungstruppen beim Ausrücken. Ibn Abi Dinār (S. 276; Übers. S. 470) hat hinreichend dargelegt, wie der Kādi sich nach und nach vom Mufti beherrschen liess, sodass sie im „Charāa-Gericht“ (Shar<sup>c</sup>; vgl. Saint-Gervais, S. 93—5) nebeneinander standen, und wie der hanafitische Gross-Mufti (*Bash-Mufti*) den Titel *Shaiḫ al-Islām* annahm, den er heute noch führt. Der mälikitische Bash-Mufti, der offiziell einen viel niedrigeren Rang innehat, hat bisweilen sogar den gleichen Titel erhalten.

Die „Charāa“, ausschliesslich in Sachen des Personenrechtes zuständig (Zivilstand, Eheschliessungen, Scheidung, Vormundschafts- und Erbschaftsachen), besteht in jeder Ortschaft des Binnenlandes aus einem mälikitischen *Madjlīs* (ein Kādi mit einem oder mehreren Mufti's). In Tunis sitzt ein hanafitischer Madjlīs im „Diwān“ neben einem mälikitischen. Beide erkennen sogar in Sachen, die ihnen von den Prozessführenden des Binnenlandes übertragen oder von anderen Kādi's an sie verwiesen sind. Diese Rechtsprechung war früher durch die Dekrete von 1856 und 1875 und ist heute durch das Dekret vom 15. Dez. 1896 geregelt, welches namentlich das Verfahren der *Murāsala* festgelegt hat, indem es ihre Hinterlegung in einem von Notaren geführten Register verlangte. Durch das Dekret vom 6. März 1926 wurde das Armenrecht eingeführt, das die Armen von der am 3. März desselben Jahres geschaffenen Eintragegebühr befreit. Schliesslich wurden durch Dekret vom 28. Jan. 1930 noch Gerichtsschreiber eingeführt.

Notariat. Die einheimischen „Notare“ (*ʿAdl*, Pl. *ʿUdūl*) werden durch Verordnung des Bey ernannt. Ihre Auswahl und ihre Tätigkeit waren lange geregelt durch das Dekret vom 30. Dhu 'l-Ḳa'da 1291 (8. Jan. 1875). Die Ernennungen erfolgten auf Vorschlag der Kādi's. Die ehemaligen geprüften Schüler der Hauptmoschee wurden fast automatisch zu Notaren ernannt, ohne dass sie das Amt notwendigerweise auch ausübten. Das Dekret vom 8. Mai 1928 brachte bedeutende Änderungen. Heute ist die ganze Angelegenheit geregelt durch das Dekret vom 1. Juli 1929, das am 1. Januar 1931 in vollem Umfang in Kraft trat. Von nun an müssen die muslimischen Notare mindestens 24 Jahre alt sein, eine Vorbereitungszeit von zwei oder drei Jahren bei einem Notar hinter sich haben und, was die einschneidendste Neuerung ist, ein Examen bestanden haben, in welchem die Kenntnis der tunesischen Gesetzgebung gefordert wird. Das Prüfungsergebnis der Hauptmoschee gibt die Berechtigung, sich dem Examen für das sogenannte Notariat „erster Ordnung“ zu unterziehen, auf Grund dessen der Beruf in einer grossen Stadt ausgeübt werden darf. Die Notare „zweiter Ordnung“, die ein etwas

andersartiges Examen ablegen, haben nur das Recht, in Ortschaften von geringerer Bedeutung Urkunden auszufertigen. Die Register (Konzept und Original), die vom Justizministerium ausgehändigt und beglaubigt werden, werden genau nachgeprüft.

Hubus. Die Waḳf-Güter werden in Tunesien „Habous“ (*Hubus*) genannt. Die öffentlichen Hubus werden seit Khair al-Din (1874) von einer „Zentralverwaltung“ (*Djam'iya*) verwaltet, die durch Dekret vom 19. März 1924 reorganisiert wurde. An ihrer Spitze steht ein Direktor und ein Verwaltungsrat. Sie zerfällt in eine Anzahl von Abteilungen und hat in jedem der hauptsächlichsten Zentren der Regenschaft einen Vertreter (*Nā'ib*), welcher ausführende Beamte (*Wakīl*) delegiert. Das Dekret vom 17. Juli 1908 hat die *Djam'iya* der Kontrolle eines „Conseil supérieur des habous“ unterworfen, der von dem Minister der Feder und dem „Directeur général de l'Intérieur“ geleitet wird. Die *Djam'iya* übt ein Aufsichtsrecht über die privaten Hubus aus.

Die rechtlichen Vorschriften über die Hubus wurden durch folgende drei Verfahren geschickt umgangen (vgl. H. de Montety, *Une loi agraire en Tunisie*, Cahors 1927): a. „Enzel-Vertrag“ (*Inzāl*) oder Veräusserung des Hubus gegen Zahlung einer Dauerrente (Dekret vom 26. Mai 1886, sehr oft umgeändert und ergänzt; seit 1905 kann die Rente vom „Enzel“-Schuldner abgelöst werden. Die Immobilien werden öffentlich versteigert mit dem Vorbehalt, dass die Rechte von Inhabern ländlicher Grundstücke geschützt werden); b. Tausch in natura oder gegen Geld (Dekrete vom 11. Jan. und 13. Nov. 1898); c. langfristige Verpachtung (31. Jan. 1898).

Das *Bait al-Māl* ist von der *Djam'iya* abhängig. Es unterstützt wohltätige Unternehmungen und übernimmt den Nachlass, für den keine Erben da sind.

Bruderschaften. Über die religiösen muslimischen Bruderschaften Tunesiens genaue Zahlen zu geben, wäre sehr gewagt (vgl. Depont u. Copolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897, *passim*). Die Angaben im *Annuaire du Monde musulman* sind mit Vorsicht aufzunehmen. Die Gesamtzahl der Ordensmitglieder übersteigt sicherlich bei weitem die angegebene Zahl 58 143. Nach einer unveröffentlichten Erhebung, welche im Jahre 1924 der Generalresident zu Verwaltungszwecken angestellt hat, zählt allein die „contrôle civil“ Le Kef etwa 18 000 *Khurwān* oder *Fuḳarā'*, während im Bezirk Bēja, in dem insgesamt 66 000 Muslime wohnen, die Mitglieder der Bruderschaften den dritten Teil der Bevölkerung ausmachen. Allein in dem „annexe“ Tatahouine sind es mehr als 13 000. Die vier weitaus verbreitetsten Orden sind: die Kādiriya und die Raḥmāniya, dann die 'Isāwa und die Tidjāniya; auch die 'Arūsīya ist noch ziemlich stark. Neben örtlichen Gruppen, wie die Bū-ʿAlīya in Nefta, ist schliesslich noch das ein wenig zerstreute Vorkommen der Madaniya, Shādhiliya und Taiyibiya zu nennen. Die Zivilkontrolleure von Tabarka und Thala schätzen in ihrem Gebiet die Stärke der Raḥmāniya und der Kādiriya übereinstimmend auf 50% bzw. 40% der Gesamtzahl der Ordensmitglieder. Aber dieser Prozentsatz vermindert sich natürlich anderswo, wo konkurrierende Orden mehr Erfolg hatten. Es sei noch hingewiesen auf die Ausdehnung der neueren Sekte der 'Alawiya, die in Mostaganem in Algerien zu Hause ist und in



Tunis ihr Zentrum in der *Zāwiya* Ksibet el-Medjouni bei Monastir zu haben scheint. Wenn Tunis, Menzel bou-Zelfa und Djerid Mittelpunkte bedeutender Bruderschaften sind, so sind in Le Kef die einflussreichsten Mütterklöster. Allerdings ist die politische Bedeutung dieser Organisationen praktisch gleich null und sogar ihr religiöser Einfluss ist im Schwinden.

Das Asyl-Recht der *Zāwiya's* ist seit dem 6. Febr. 1883 aufgehoben.

b. Unterrichtswesen. Die Kor'an-Schulen heissen *Kuttāb*. Die Medresen, die von ehemaligen geprüften Schülern der Hauptmoschee geleitet und von der Djam'iya unter der Oberaufsicht der Direktion des öffentlichen Unterrichtes unterhalten werden, dienen fast nur mehr den Schülern der Hauptmoschee als Pensionen. Höchstens werden dort noch einige Repetitorien abgehalten. Nur die Medrese *al-ʿAsfūriya* bildet noch *Muʿaddib* oder *Kuttāb*-Lehrer aus.

Die Hauptmoschee. Unter den Türken hat die Hauptmoschee nach und nach den gesamten religiösen Unterricht an sich gerissen. Heutzutage, wo sie von einigen 2000 Studenten aus Tunesien, Tripolis, Algier und hie und da aus Marokko besucht wird, hat sie sogar das Unterrichtsmopol. Die Organisation ihrer Kurse in der Periode, die man die moderne nennen kann, stützt sich auf das Edikt (*Manshūr*) Ahmed Bāy's vom 27. Ramaḍān 1258 (1. Nov. 1842), das unter der Bezeichnung *al-Muʿallaqa* bekannt ist, weil es an der Bāb al-Shifāʾ genannten Tür der Hauptmoschee angeheftet wurde. Es enthält folgende Hauptbestimmungen: 30 Professoren (*ʿAlim*, Pl. *ʿUlamāʾ*), und zwar 15 mālikitische und 15 ḥanafitische, haben je zwei Unterrichtsstunden täglich zu geben, ausser am Donnerstag und Freitag, an den Tagen der beiden Feste und im Monat Ramaḍān. Ihre Besoldung beträgt 2 Piaster täglich ausser im Falle selbst verschuldeten Fernbleibens. Die beiden *Shaiḫh al-Islām*, der mālikitische und der ḥanafitische, welche „Inspektoren“ (*Nuẓẓār*) genannt werden, erhalten 100 Piaster monatlich. Ihnen zur Seite stehen die beiden Qāḍi's, von jedem Ritus einer, welche drei Piaster täglich verdienen. Alle vier kontrollieren ausserdem die Rechnungen der Verwalter des *Bait al-Māl*, aus welchem die oben erwähnten Bezüge gezahlt werden. Wenn die Kasse des *Bait al-Māl* einen dauernden Überschuss aufweist, so soll dieser unter bestimmten Bedingungen an die fleissigsten Schüler verteilt werden. Die Ernennung der Professoren erfolgt auf einstimmigen Vorschlag der Inspektoren und der beiden Qāḍi's durch ein Dekret (*Zahīr*) des Bāy.

Aber erst seit Khair al-Din gibt es eine genauere Regelung. Das Dekret (*Amr ʿalī*), das er am 28. Dhu 'l-Ḳa'da 1292 (26. Dez. 1875) durch Ṣādiḫ Bāy zustellen liess, enthält in 67 Artikeln den Unterrichtsstoff, das Verzeichnis der durchzunehmenden Autoren, die Rechte und Pflichten der Studierenden, der Lehrer und der Inspektoren und die Bibliotheksbestimmungen. — Jedoch hat die Anzahl der im einzelnen vorgenommenen Änderungen zu einer Umgestaltung dieses Dekretes in das vom 16. Sept. 1912 geführt, dessen 81 Artikel mit einigen Zusätzen heute noch in Kraft sind. Darin finden sich, ein wenig durcheinander zwar, neben veralteten pädagogischen Betrachtungen dringende Ermahnungen zur Genauigkeit und guten Führung und im Art. 19 das Verbot, an den von den *ʿUlamāʾ*s traditionell anerkannten Lehren zu zweifeln.

Die Unterrichtsfächer, die zahlreicher und ein wenig mannigfaltiger sind als die durch das Reglement von 1872 für al-Azhar vorgesehenen „elf Wissenschaften“, sind in der Anordnung des ersten Artikels: Kor'an-Exegese (*Tafsīr*), Traditionen (*Ḥadīth*), Propheten-Biographie (*Siyar*), dogmatische Theologie (*Tawḥīd*), Vortrag und Rezitierung des Kor'an (*Qir'āʾat*, *Tadwīd*), Erklärung der *termini technici* (*Muṣṭalah*), juristische Methodologie (*ʿUl al-Fiḫh*), Rechtswissenschaft (*Fiḫh*), Erbeileitung (*Farāʾid*), Mystik (*Taṣawwuf*), Bestimmung der Gebetszeiten (*Mikāt*), Syntax (*Naḥw*), Formenlehre (*Ṣarf*), Ausdrucksweise und Rhetorik (*Maʿānī*, *Bayān*), Stilistik, Abfassung von Schriftstücken, Literatur (*Lughā*, *Inshāʾ*, *Adab*), Geschichte und Geographie (*Tārīkh*, *Dughāʾiyya*), Zeichnen und Kalligraphie (*Rasm*, *Khaff*), Verslehre (*ʿArūḍ*), Logik (*Manṭiq*), Dialektik (*Adāb al-Baḥṭh*), Rechnen (*Ḥisāb*), Geometrie (*Handasa*), Astronomie (*Haʿa*), Topometrie (*Misāḥa*). Die letzten Disziplinen werden ziemlich vernachlässigt. Der eng traditionalistische Geist und die altertümlichen Lehrmethoden an der Hauptmoschee hindern jeden Fortschritt in den Profanwissenschaften und jeden Liberalismus in religiösen Dingen. In „Geschichte“ und „Geographie“ sieht der Lehrplan ausser einem kurzen Abriss der islamischen Geschichte nur das Studium zweier Werke aus dem XIV. Jahrhundert vor: Ibn al-Khaṭīb, *Raḥm al-Ḥulal* und Ibn Khaldūn, *Muḳaddima*. Die Geometrie bleibt bei Euklid stehen, dessen Lehrsätze in der Übersetzung al-Tūsī's (XIII. Jahrh.) gelesen werden.

Die unentgeltlichen Vorlesungen zerfallen in drei Stufen, zu denen man jedesmal durch ein Examen Zutritt erhält. Folgende religiöse und sprachliche Werke werden im obersten Kursus durchgenommen (Art. 4):

<i>Tafsīr</i>	{	al-Baiḳāwī, <i>Isār al-Tanzīl</i> , Kommentar der beiden Djalāl;
<i>Ḥadīth</i>	{	<i>Muwattaʾ</i> mit dem Kommentar al-Zurkānī's, al-Bukhārī, <i>Ṣaḥīḥ</i> mit dem Kommentar al-Ḳaṣṭallānī's, Muslim, <i>Ṣaḥīḥ</i> mit dem Kommentar al-Ubbī's, Qāḍī ʿIyād, <i>Shifāʾ</i> mit dem Kommentar al-Shihāb al-Khaṭādjī's;
	{	al-Ḳaṣṭallānī, <i>Mawāḥib al-laduniya</i> mit dem Kommentar al-Zurkānī's, <i>Sira al-ḳilāʿiya</i> ;
	{	Kommentar al-Djurdjānī's zu ʿAḍud al-Dīn al-Idjī, <i>Mawāḳif</i> ,
<i>Tawḥīd</i>	{	Kommentar al-Taftāzānī's zu ʿUmar al-Nasafī, <i>ʿAḳūʿid</i> , Shaiḫh al-Sanūsī, <i>al-Kubrā</i> ;
<i>ʿUl al-Fiḫh</i>	{	Ṣadr al-Sharīʿa ʿUbaid Allāh al-Maḥbūbī, <i>Tawḥīd</i> , Kommentar ʿAḍud al-Dīn al-Idjī's zu Ibn al-Ḥāḍib, <i>Muḳhtaṣar</i> , Kommentar al-Maḥallī's zu ʿAbd al-Wahāb al-Subkī, <i>Djamʿ al-Djawaʿim</i> ;
	{	ʿUṭmān al-Zailāʿī, <i>Tabyīn al-Ḥaḳāʾik</i> (Kommentar zu ʿAbd Allāh al-Nasafī, <i>Kanz al-Daḳāʾik</i> ), <i>Durar</i> (Kommentar zum <i>Ghurar</i> ), Kommen- mentar Sidi ʿAbd al-Bāḳī's zu Ḳhalīl, <i>Muḳhtaṣar</i> ,
	{	Kommentar Sidi Muḥammed al-Khirshī's zu demselben Werk;

*Tafawwuf*: al-Ghazālī, *Ihya*;

*Naḥw*: Ibn Hishām, *Muḥḥi al-labīb*;

*Ma'ani*, } Yūsuf al-Sakkākī, *Miftah* dritter Teil  
*Bayān* } mit dem Kommentar al-Djurdjānī's,  
 al-Taftāzānī, *Muḥḥi al-labīb*;

*Lughā*, } al-Suyūṭī, *Miḥḥar*,  
 } 'Abd al-Malik al-Ṭa'ālībī, *Fikḥ al-*  
*lughā*,  
*Adab* } Kommentar al-Marzūqī's zur *Ḥamasa*,  
 Ibn al-Aṭṭār, *Maḥḥal al-sū'ir*.

Die dreissig ursprünglichen Professoren, zu denen noch ein *Tadḥwīd*-Lehrer kommt, haben den Titel „Professor“ (*Mudarrīs*) erster Klasse und sind im Oberkursus tätig. Für den mittleren Kursus sind 12 Professoren zweiter Klasse angestellt, zur Hälfte Mālikiten und zur Hälfte Ḥanafiten, ferner ebenfalls ein *Tadḥwīd*-Lehrer. Der Elementar-Kursus liegt in Händen von „freiwilligen“ (*Mutaḥḥawwīn*) Lehrern, ehemaligen geprüften Schülern, die grundsätzlich keine Bezahlung erhalten (Art. 9). Die Professoren haben zwei Monate in jedem Jahre Ferien, von Mitte Juli bis Mitte September, dazu noch den Monat Ramaḍān. Ausserdem sind alle Freitage, die Tage der beiden Feste und die vier Tage, die auf diese folgen, frei sowie auch der 'Arafa-Tag und die beiden vorhergehenden Tage, der 10. Muḥarram, der 11., 12. und 13. Rabi' I. (Art. 29). Der Donnerstag ist ausdrücklich wieder als Unterrichtstag bestimmt (Art. 28). — Jeder Schüler ist im Besitze eines eigenen Büchleins, das die Lehrer einmal monatlich nachsehen (Art. 32) und in welchem sie bescheinigen, dass der Teilnehmer den Unterrichtsstoff sich angeeignet hat (Art. 33). — Aufseher, die von den Inspektoren ernannt werden, sorgen für die Disziplin (Art. 40). Die Tätigkeit dieser Inspektoren ist auf Grundlage der Vorschriften der *Mu'allafa* genau angegeben (Art. 44 f.).

Ein Ergänzungsdekret vom gleichen Tage in 11 Artikeln setzt die Modalitäten des Schluss-Examins fest, welches ein Recht auf das *Taḥwīd*-Diplom verleiht. Das Bestehen einer schriftlichen Prüfung im *Fikḥ* (Art. 5) behält für zwei aufeinanderfolgende Sessionen seine Gültigkeit (Art. 6). Für die mündliche Prüfung ist eine sechsstündige Vorbereitung mit Hilfe von Werken der Bibliothek gestattet (Art. 7). Ein besonderer *Taḥwīd* ist vorgesehen für die Rezitierung und den Vortrag des Korān (Art. 9).

Seit 1928 werden auf Grund einer Bewerbung aus den *Mutaḥḥawwīn* 50 „Hilfs“-Professoren oder „mit Kursen Beauftragte“ (*Mu'allim 'ala 'l-Tadris*) ernannt. Sie beziehen ein festes Gehalt von 500 Francs monatlich. Seit dem 1. Jan. 1931 beträgt das Jahresgehalt der Professoren zweiter Klasse 13 000 Francs, das der Professoren erster Klasse 16 000 Francs. Der Etat des tunesischen Staates enthält seit 1924 einen Zuschuss für die Hauptmoschee. Dieser wurde beständig vermehrt; im ersten Jahre waren es 50 000 Francs, im Jahre 1927 schon 250 000 und 1930 sogar 770 000.

Die jüngste Neuordnung des muslimischen Notariats hat bei den Studierenden lebhaften Widerspruch hervorgerufen, da sie nicht mehr ohne weiteres Zugang zu diesem Beruf haben und ihre Studien an der Hauptmoschee sie sogar nicht mehr in den Stand setzen, ohne weitere Vorbereitung das für Notare vorgeschriebene neue Examen zu machen. Die ganze Frage der Reform des religiösen Unterrichts wurde bei dieser Gelegenheit auf-

gerollt oder zumindest doch die Frage der Einführung eines modernen juristischen Unterrichts an der Hauptmoschee. Eine von der Regierung im Dezember 1929 ernannte Kommission untersucht die Möglichkeiten einer Reform und macht den mühsamen Versuch, einen Lehrplan auszuarbeiten.

Der Katalog der Bibliothek (in arabischer Sprache; im Erscheinen) wurde zu einem Teil in französischer Sprache von B. Roy und Bel-Khodja herausgegeben (Tunis 1900).

Modernes Unterrichtswesen. Neben dem Collège Šādiqī (417 Schüler im Jahre 1928/9), dessen doppelter arabischer und französischer Unterricht auf die Eingeborenenverwaltungslaufbahn vorbereitet, besuchen die jungen Muslime in wachsender Zahl die französischen Schulen: Volksschulen (darunter franco-arabische Schulen und besondere muslimische Töchtereschulen; vgl. *RMM*, IV, 123–26) oder Mittelschulen (allen zugänglich). Am 31. Dez. 1928 (vgl. *Statistique générale de la Tunisie*, 1928) schickte die muslimische Bevölkerung in die öffentlichen französischen Volksschulen der Regentschaft 25 876 Knaben und 2 930 Mädchen (ferner 67 Knaben und 617 Mädchen in Privatschulen), in das Carnot-Lyzeum in Tunis 359 Schüler (auf eine Gesamtzahl von etwa 2 000), aber in das Lyzeum für junge Mädchen nur 28 (auf mehr als 1 200), schliesslich noch 461 Schüler in drei andere Schulen von Tunis (Collège Alaoui, École normale d'instituteurs, École professionnelle E. Loubet).

Eine „École supérieure de langue et littérature arabes“ in Tunis gibt seinen europäischen Hörern nach bestandenen Examen ein „Certificat d'arabe parlé“ und seinen Schülern, muslimischen oder nicht-muslimischen, ein „Brevet d'arabe écrit“ und ein „Diplôme supérieur d'arabe“.

Die muslimische Gesellschaft *al-Khaldūniya*, die auf Veranlassung des Residenten gegründet wurde, veranstaltet für nahezu 200 junge Hörer Volksvorlesungen in arabischer Sprache über die verschiedensten Gebiete.

Schliesslich lässt die tunesische Justizverwaltung rechtswissenschaftliche Kurse in arabischer Sprache abhalten zur Vorbereitung auf die juristische Laufbahn, soweit sie den Eingeborenen offen steht.

*Litteratur*: R. Darmon. *La situation des cultes en Tunisie*, 2. Aufl., Paris 1930.

## 5. BEVÖLKERUNG.

a. Bevölkerungsstatistik. Die Bevölkerung der Regentschaft umfasst abgesehen von den einheimischen Muslimen und Juden eine wachsende Zahl Europäer, eine Folge der starken Einwanderung aus Italien und des französischen Protektorates. Nach der Volkszählung von 1926 beträgt die Gesamteinwohnerzahl 2 159 708 (Volksdichte: 17,3 auf 1 qkm). Von diesen sind 1 932 184 Muslime und 54 243 tunesische Juden (die Juden, die eine europäische Nationalität erworben haben, natürlich nicht mitgerechnet). Die 173 281 Europäer setzen sich wie folgt zusammen: 71 020 Franzosen (41%), 89 216 Italiener (51,5%), 8 396 Anglo-Malteser (4,8%), 4 649 verschiedener Nationalität (2,7%). Die Italiener, die vorwiegend aus Sizilien und Sardinien kommen, sind Maurer, Bergleute (Le Kef), Landarbeiter und kleine Weinbauern (Béja, Medjez el-Bab, Grombalia, Zaghouan). Die Franzosen sind hauptsächlich Beamte, Kaufleute und Gutsbesitzer



Die meisten Europäer wohnen im Bezirk Tunis (103 000, das sind 60%) und in einigen Küstenstädten: rund 6 700 in Biserta, 4 150 in Ferryville, 6 900 in Sūsa, ebensoviel in Sfax. Die tunesischen Israeliten, von denen 28 141 (mehr als die Hälfte) im Bezirk Tunis wohnen, betragen 3 700 in Sūsa, ungefähr 3 300 in Sfax. Während sie in Biserta, Béja und Nabeul noch ziemlich zahlreich sind, finden sich im Landesinnern sehr wenige (einige sogenannte *Bāḥūsīm* zelten in der Gegend von Le Sers), bilden aber im Süden Gruppen von einiger Bedeutung: etwa 2 500 in Gabès, mehr als 3 800 in Houmt-Souk (Djerba) auf 645 Einwohner, und über 2 500 in der militärischen Zone.

Ausser der Hauptstadt Tunis, die 185 966 Einwohner hat, gibt es noch 11 andre Städte mit mehr als 10 000 Einwohnern:

Sfax (ohne die Umgebung)	27 723
Sūsa . . . . .	21 298
Biserta . . . . .	20 593
Kairawān . . . . .	19 426
Msaken . . . . .	16 620
Gabès . . . . .	15 119
Nefta . . . . .	13 250
Moknine . . . . .	12 191
Kal'ā Kebira . . . . .	11 830
Tozeur . . . . .	11 056
Béja . . . . .	10 408

Bemerkenswert ist noch, dass Msaken und Kal'ā Kebira, beide im Sahel, ausschliesslich muslimisch geblieben sind.

b. Stämme. Bei dem heutigen Stand der Forschung kann man nicht daran denken, eine zuverlässige Darstellung über die Entwicklung der hauptsächlich muslimischen Bevölkerungsgruppen Tunesiens zu geben. Selbst wenn man die städtischen Zentren und die stark bevölkerten Gebiete (die Gegenden von Biserta, Béja, Tunis und Sūsa) unberücksichtigt lässt, wo ganz verschiedene Elemente sich nebeneinander ansiedeln und mischen, so tritt doch die Beschaffenheit der grossen Stämme, die zu den verschiedenen Zeiten der Geschichte scharf voneinander abgesondert waren, bei weitem noch nicht klar genug hervor. Bei vielen von ihnen kennt man den Ursprung nicht, und sogar ihr Verschwinden ist manchmal recht geheimnisvoll.

Lange Zeit hindurch waren die arabischen Truppen zahlenmässig nicht stark genug, um eine wirkliche Umwälzung in der alten Berbermasse herbeizuführen. Aber das grosse neue, alles beherrschende Ereignis ist die Einwanderung der hilālischen Araber in der Mitte des XI. Jahrhunderts, denen im XII. und XIII. Jahrh. die Sulaim folgten. Sie haben die meisten der autochtonen Berber auf die Höhen zurückgeworfen, die Ebenen in Besitz genommen und mit der Arabisierung des Landes begonnen. Allerdings sind sie dann ihrerseits häufig den Einflüssen der einheimischen Volksteile, mit denen sie sich mischten, erlegen, sodass heute jede wirkliche Unterscheidung zwischen „arabischen“ und „berberischen Stämmen“ unmöglich ist. Festzustellen ist nur, dass von ganz Nord-Afrika Tunesien im ganzen der am stärksten arabisierte Teil ist.

Im XIV. Jahrh. berichtet Ibn Khaldūn über die berberischen Restbestände. Eine erste Gruppe lebte in den Dörfern zerstreut auf der Insel Djerba (*khāridjītische Djarāba*) und in den Gebirgen des

Südens: die Lawāta (*Hist. des Berb.*, Übers., I, 235) südlich von Gabès im Djabal, der nach ihnen benannt ist; die Maḡmāta (*ebenda*, I, 246) in ihren heutigen Wohnsitzen; die aus Tripolitanen vertriebenen und in den Dj. Demmer geflüchteten Zanāta, wo ihr bedeutsamster Kern die Konföderation der Warghamma ist (*a. a. O.*, III, 288). Andere Zanāta-Stämme, die B. Wartādjin (*a. a. O.*, III, 304), behaupten ihre Unabhängigkeit in der Oase al-Hamma, während die Ifranidischen Marandjisa (*a. a. O.*, III, 225–26), halb Ackerbauern, halb Hirten, zwischen Tunis und Kairawān den Erpressungen der Ku'ūb-Araber ausgesetzt sind. Bei Kairawan gibt es noch einen Rest der Sumāta (*a. a. O.*, I, 231). Aber die aus teilweise nomadisierenden Hawwāra (*a. a. O.*, I, 278–79) bestehende dichteste Berber-Gruppe hat das Gebiet des Hohen Tell inne, nämlich die Wanīfan von Tébessa in Marmādjanna (wohl das heutige Bermādina), die Kaīsar zwischen Ebba-Ksour und Lorbeus, die Bašwa von Téboursouk im Djougar. Jedoch haben sich die Bašwa schon einen Teil der Riyāḥ-Araber einverleibt, welche mit ihren Stammverwandten, den B. Ḥabīb, in der Nachbarschaft sitzen. Und ebenso verschmelzen in den Gebirgen des Nordens Muḍar-Araber, die B. Hudḥail, mit dem Hawwāra-Stamm der B. Sulaim.

Von den arabischen Eindringlingen haben die weiter nach Westen vorstossenden Hilāl in Ifrikiya nur eine kleine Zahl B. Zughba in der Gegend von Tunis zurückgelassen. Die B. 'Awf von den Sulaim dagegen haben, wie die *Riḥla* al-Tidjānī's (1306–9) angibt, das ganze östliche Küstengebiet inne: von Nabeul bis Sūs sitzen die Dallād, dann bis el-Djem die Ḥakīm, zu denen eine Zeitlang die Turūd gehörten (diese sollen schliesslich bis nach Ouargla umgesiedelt sein), dann bis nach al-Mubāraka die B. 'Alī zwischen den Hīsn. Das Hinterland wird von ihren Verwandten und Herren, den Ku'ūb, beherrscht, deren beide rivalisierende *Ṣoff*, die Awlād Muḥalhal und Awlād Abi 'l-Lail, in der Ḥafṣidenpolitik die bedeutende Rolle spielen, welche G. Marçais gut hervorzuheben verstanden hat. Im Frühjahr und Sommer beziehen die Mirdās b. 'Awf, von denen ein abgetrennter Zweig bis in die Nähe von Béja gelangt ist, regelmässig das Winterquartier der Ku'ūb, den Djerid. Die südlichen Ebenen schliesslich nehmen von al-Mubāraka an andere Sulaim ein, die Dabbāb, nämlich im Innern die Awlād Ahmed, welche durch die Konföderation der B. Yazīd (Ṣahba, Ḥamārna, Khardja, Aṣābi'a) verstärkt werden, die Sharid und die Zughb; an der Küste bis nach Gabès die Nawā'il und bis zur heutigen tripolitischen Grenze die Maḡmūd von der Konföderation der Waṣḥāh.

Folgende von diesen Namen finden sich in der 1536 von B. de Mendoza verfassten Denkschrift über *Les Arabes du royaume de Tunis* (hrsgb. von La Primaudaie): die widerspenstigen B. 'Alī, die mächtigsten von allen, die auch von Leo Africanus genannt werden und damals sich an der Küste von Biserta bis Djerba verloren; die Awlād Abi 'l-Lail in der Gegend von Mateur und Béja; die Awlād Muḥalhal, zu denen auch die Awlād 'Awn zwischen Kairawān und Béja gehören. Aber neben ihnen erscheinen die furchtbaren Awlād Sa'īd von dunkler Herkunft, die sich von Monastir bis ins Cap Bon hinein erstrecken; die Awlād Yaḥyā in der Gegend von Téboursouk; und in der Gegend von Tébessa (wahrscheinlich von Haw-

wāra-Herkunft) die Hanānsha, deren Führer, die Harār, lange ihren politischen Einfluss von der Höhe ihrer Zitadelle Kal'at al-Sinān geltend machten (vgl. Feraud, *Les Harar* ... in *R.A.G.*, 1874).

Trotz der beträchtlichen Erschlaffung und Schwächung der Stämme haben sich ihre alten Bezeichnungen noch ziemlich häufig erhalten. Im Süden, wo das berberische Element lebendig ist, gibt es heute noch Matmāta, die in Höhlen wohnen, und Warghama, deren Stämme die Ebene wiedergewonnen haben, nämlich die 'Akkāra von Zarzis, die von Februar bis Juni in Zelten hausen, um die Gerste zu ernten und ihr Vieh zu weiden; die Twāzin, die unlängst noch Nomaden waren, jetzt aber die Tendenz haben, sich in den Gärten von Médenine und Ben-Gardane ansässig zu machen; die Djabaliya, Dorf- und Bergbewohner im Annexe Tatahouine; die Wadarna, die teils sesshaft sind, teils nomadisieren. Zwei Shaikhate führen den Namen der Lawāta, im Caïdat der O. Aoun und im Caïdat Biserta. Im Hohen Tell, nach Algerien zu, bilden die Wanifa(n) mehrere Stämme, u. a. die Wargha (vgl. diesen Namen schon in der *Hist. des Berb.*, Übers., I, 275). Die Washtāta, heute in der Umgebung von Béja und Sūk el-Arba', sind Ibn Khaldūn nicht unbekannt, ebenso wenig wie die Nafza (I, 182 u. 290), die noch heute an der Nord-Küste wohnen.

Die Namen der mittelalterlichen Stämme arabischen Ursprungs sind im Süden ziemlich gut erhalten; die Nawā'il und die Maḥāmid sind zwar durch die Warghama nach Tripolitaniern zurückgeworfen worden, aber die berberisierten Dabbāb bilden ein Shaikhat im Annexe Tatahouine, und die bedeutenden B. Zid (= Yazid), von denen ein Teil noch Khardja heisst, nomadisieren immer mit den Hamārna in der Nähe von Gabès. Ausserdem findet man zerstreut und zusammengeschrumpft in den Benennungen der Shaikhate: die Hedil oder B. Hudhail (Caïdat Ain-Draham), die Turūd (Biserta), die Hakīm (Sūk el-Arba'), die Awlād Muhalhal (O. Ayar), die Ku'ūb Awlād al-Hādīdj (Djellass; vgl. *Hist. des Berb.*, Übers., I, 143). O. Bellil oder Awlād Abi 'l-Lail sitzen noch immer in der Ebene von Béja und Riyāh in der Nähe von Zaghouan. Erst im XVII. Jahrh. haben sich die Khroumir oder Khumair in den Bergen des Nord-Westens niedergelassen, nicht weit von den Mogod oder Muq'id, deren Namen wenigstens einen arabischen Klang hat; und im Sers, dann überall zerstreut, als Makhzan-Stamm die Drid oder Duraid, ein Zweig der B. Athbadj b. Hilāl, die jenseits der algerischen Grenze gesessen haben. Die Nafāth im Hinterland von Sfax werden von Ibn Khaldūn (*Hist. des Berb.*, Übers., II, 101 u. 290) als Araber angeführt.

Von den unter den letzten Hafsidern bezeugten Gruppen finden sich die Awlād Yahyā noch im Caïdat Teboursouk; die Awlād Sa'id sind sehr zerstreut, aber ihr Hauptsitz ist die Domäne von Enfida; die O. Aoun oder Awlād 'Awn bilden ein ganzes Caïdat bei Siliana nord-östlich von Maktar.

Endlich haben bei dem heutigen bunten Bild der tunesischen Stämme einige ganz unsicherer, wenn nicht marabutische Herkunft Bedeutung genug, um noch erwähnt werden zu müssen: nicht weit von der Küste im Süden von el-Djem bis nördlich von Gabès die Mathālith, die 'Agārba, die Mahadhba; im Innern in der Steppe die Swāsi, Djlās, Frāshish, Mādjir und Hamāma, die ebenso viele Caïdate bilden; im Hohen Tell die Wartān,

die O. Ayar oder Awlād 'Aiyār, die Gwāzin; in der Nefzawa und der tunesischen Sahara die Ghārib, Mrāzig, 'Adhāra und Awlād Ya'kūb.

2. Wirtschaftsleben der Eingeborenen. Das Nomadentum ist in Tunesien offensichtlich im Rückgang; man kennt keine Wanderungen über grössere Gebiete mehr, ebenso wenig in grösseren Gruppen („Smalas“), ausser in sehr schlechten Jahren. Meist bleibt der Stamm an Ort und Stelle, während einige Hirten mit dem Vieh umherziehen. So lässt man das Vieh im Winter in der Steppe und im Sommer im Tell weiden. Der am meisten benutzte Durchgangsweg ist der Einschnitt Sbibā-Le Kef. Die Wandernden lieben es, sich einige Zeit in der Gamouda-Ebene aufzuhalten. Nur die Mathālith steigen im Sommer bis nach Biserta hinab, die Djlās und Swāsi bis in die Umgebung von Béja. Die Nefzawa und die tunesische Sahara sind naturgemäss noch von Nomaden bevölkert.

Die Protektorats-Regierung sucht tatkräftig die Eingeborenen sesshaft zu machen, indem sie ihnen den Erwerb landwirtschaftlichen Privateigentums erleichtert und ihre Tätigkeit auf den Ackerbau lenkt. Neben dem alten *Khamāsa*-Kontrakt (schon durch den *Kānūn al-Filāḥa* Khair al-Din's im Jahr 1291 d. H. geregelt; vgl. die Literatur bei W. Marçais, *Takrouna*, S. 252) hat der durch die Domäne vorgenommene Kreditverkauf der „Terres Sialines“ (in einem Umkreis von ca. 80 km um Sfax), sowie des *Haushir* Cherahil (bei Kairawān), die für Olivenkultur geeignet sind (Dekrete von 1892 und 1905), Gelegenheit gegeben, den sogenannten *Mughārāsa*-Kontrakt anzuwenden, d. h. der eingeborene Farmer, welcher den ganzen abgetretenen Boden mit Oliven bepflanzt, wird Eigentümer der Hälfte des Geländes, wenn die Bäume zu tragen beginnen. Die neue Gesetzgebung über die Hubus-Güter hat es ermöglicht, einige eingeborene Familien sesshaft zu machen, indem sie in einer rechtsgültigen definitiven Form ihre Okkupationsrechte bestätigt (jüngstes Dekret: vom 17. Juli 1926). In den militärischen Zonen des Südens sind die Kollektiv-Ländereien der Stämme durch Dekret vom 23. Dez. 1918 (modifiziert 1926) einer besonderen Regelung unterworfen. Jede Gemeinschaft bildet eine juristische Person, die sich in einem Rat von Notabeln verkörpert. Im Hauptort eines jeden Caïdat hat ein lokaler „Vormundschafsrat“ seinen Sitz, gegen dessen Entscheidungen man beim „Zentral-Vormundschafsrat“ in Tunis appellieren kann. Da die Zustimmung eines dieser Organe im Falle einer Enteignung, einer Pacht auf lange Zeit oder eines ähnlichen Aktes stets erforderlich ist, so ist das einheimische Eigentum gesichert. Die Verwaltung der Kollektiv-Ländereien in den Zivilzonen ist provisorisch geregelt worden; eine Gesamtgesetzgebung ist in Vorbereitung. Schliesslich verdankt der tunesische Ackerbauer dem Protektorat ausser den seit der Okkupation wirklichen technischen Fortschritten die Erlaubnis, Bewässerungsgenossenschaften zu bilden (Dekret vom 25. Mai 1920), die Zuteilung von Bodenparzellen an die eingeborenen Ackerbauern, die Schaffung von Landwirtschaftskammern und eines „Office public de crédit agricole“ für die Eingeborenen (Dekret vom 10. Juni 1925).

In der ganzen Regentschaft weichen das Zelt und „Gourbi“ dem festen Haus. Im Süden trifft man zwei besondere Wohntypen an: die unterirdischen Wohnungen der Höhlenbewohner, in den Bezirken



Matmata, Médenine und Tatahouine insgesamt mehr als 7 500, und die „Ksours“ (*Kašūr*) mit *Għurfa* („gekielte Bauten mit gebogenen, langen schmalen und niedrigen Seiten“, die als Vorratsraum dienen), deren bemerkenswerteste Médenine und Métameur sind. Übrigens ist der Prozentsatz der städtischen Bevölkerung bei den Eingeborenen ziemlich stark (bis zu 180/0); für Tunesien war immer die Entwicklung seiner städtischen Zivilisation charakteristisch. In Tunis sind die muslimischen fremdstämmigen (*barrāniya*) Elemente in mehreren Sondergemeinschaften zusammengeschlossen.

Der Eingeborenen-Handel wird immer moderner. Dies zeigt sich am auffälligsten in den Einkaufsgenossenschaften der in Tunis sehr zahlreich ansässigen Spezialewarenhändler aus *Djerba*. Die lokale Industrie leidet seit langem durch die scharfe Konkurrenz der europäischen Produkte. Zwar wird sie durch die Regierung nach besten Kräften unterstützt, namentlich wenn es sich um Eingeborenen-Arbeiten von künstlerischem Wert handelt. Zu diesem Zweck wurden berufliche Kurse ins Leben gerufen und Untersuchungen angestellt zwecks technischer Verbesserung und künstlerischer Neugestaltung der Fabrikation. Ausser der Müllerei, den Ölmühlen und der Seifensiederei gibt es in der Regentschaft an hergebrachten Industrien in der Hauptsache noch Färbereien, die heute mit den aus Europa importierten Anilin-Farben arbeiten, Woll- (an verschiedenen Orten; in *Djerba Gafsa* und *Djérid*: Decken), Baumwoll- (in Tunis und *Ksar-Hellal*) und Seidenwebereien (in Tunis); Ziegen- und Kamelhäute (im Süden), Fabrikation von Teppichen (als Frauenarbeit in *Kairawān* hauptsächlich) und Kappen (*shāshiya*, in Tunis, mit einem Walkwerk in *El-Bathan*) und Keramik (in *Nabeul*). Hierzu kommt noch die Siebfabrikation (in Tunis, *Kairawān* und *Sūsa*), die Herstellung von Matten (in *Nabeul*), Korb- und Spartflechtereie, Gerberei und Schuhmacherei (in Tunis, *Kairawān* und *Nabeul*), Sattlerei (in Tunis), Näherei, Metall-, Stein- und Holzarbeiten. Bemerkt sei noch, dass die Klempner alle Juden sind, desgleichen einige Schuhmacher, zahlreiche Schneider und fast alle Juweliere.

Die Innungen, deren bedeutendste die der *Shāshiya*-Hersteller andalusischer Herkunft ist, haben ihre Regeln vom Bāy erhalten. Sie können auch Juden aufnehmen, aber der *Amin* ist immer Muslim. Die *Shrwašhi* haben eine gemeinsame Reservekasse. Ihr Fabrikzeichen (*Nishān*) bedarf der Bestätigung durch ein Dekret des Bāy. Trotz der Konkurrenz durch die Einfuhr (aus Frankreich, Österreich und der Tschecho-Slowakei) und trotz der Verschliessung des türkischen Absatzgebietes ist die *Shāshiya*-Produktion genau die gleiche wie vor 25 oder 30 Jahren, nämlich rund 50 000 kg, wovon fast die Hälfte ausgeführt wird.

Nach einer unveröffentlichten Statistik der „Direction de l'Agriculture“ verteilen sich die Innungen in Tunis gegenwärtig folgendermassen:

	Arbeitgeber	Arbeitnehmer
Shāshiya-Hersteller . . . . .	200	600
Anzug-Schneider . . . . .	60	100
Burnus-Schneider . . . . .	120	150
Seidenspüler . . . . .	10	40
Seidenweber . . . . .	300	1 200
Baumwollweber . . . . .	100	300
Färber . . . . .	30	45
Schuhmacher . . . . .	200	300

Sattler und Saffian-Arbeiter . . . . .	20	70
Juweliere und Goldarbeiter . . . . .	45	70
Tischler . . . . .	90	125
Schmiede . . . . .	20	35
Anstreicher . . . . .	100	230
Gerber . . . . .	25	45

Arbeitgeber und Arbeitnehmer zusammen also nur 4 630.

*Litteratur: Nomenclature et répartition des tribus de la Tunisie*, Châlons/Saône 1900; *Notes sur les tribus de la Régence*, in *R T*, 1902; *Statistique générale de la Tunisie*, An. 1928, Tunis 1929; Bertholon u. Chantre, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*, Lyon 1913; Abdulwahab, *Coup d'œil général sur les apports ethniques étrangers en Tunisie*, in *R T*, 1917; Eudel, *L'orfèvrerie algérienne et tunisienne*, Algier 1902; Atger, *Les corporations tunisiennes*, Paris 1909; Bernard u. Lacroix, *L'évolution du nomadisme en Algérie*, Alger-Paris 1906 (passim); Decker-David, *L'agriculture indigène en Tunisie*, Tunis 1912; Mzali, *L'évolution économique de la Tunisie*, Tunis 1921; Aug. Bernard, *Enquête sur l'habitation rurale des indigènes de la Tunisie*, Tunis 1924; Sultan, *Essai sur la politique foncière en Tunisie*, Paris 1930.

## 6. SPRACHE.

a. Berberisch. Die Berber-Mundarten sind in Tunesien fast ganz verschwunden. Berberisch wird nur noch in der Gegend von Sened (Caidat Gafsa) gesprochen, dessen Dialekt Provotelle untersucht hat, und zwar in Tamezred bei den Matmata und auf der Insel *Djerba*, wo hauptsächlich die Frauen das alte Idiom noch beibehalten.

b. Das gesprochene Arabisch. Die sprachliche Arabisierung Tunesiens ist praktisch also ganz durchgeführt, aber sie hat sich in einem Tempo und in einem Ausmass vollzogen, das uns im einzelnen überrascht. W. Marçais neigt zu der Annahme, dass diese sprachliche Arabisierung, wenigstens im Sāhil schneller vor sich gegangen ist, als man gemeinhin annimmt. Schon vor der Ankunft der Hilāl und der Sulaim (XI.—XIII. Jahrh.) hat von den städtischen Zentren aus, jenen ständigen Herden der Arabisierung, Sūsa, Monastir und Mahdiyya, die städtische Sprache bei den Bauern des umliegenden Landes Eingang gefunden. Sie wurde im Laufe der Zeit von der Dorfbevölkerung umgestaltet, und es entstanden daraus etwas andersartige ländliche Mundarten. Durch ihr Konsonantensystem und durch ihre Grammatik unterscheiden sich die Beduinen-Mundarten von dem Arabisch der Städte und folglich auch von dem des Sāhil, wie Ibn Khaldūn es aufgezeichnet hatte.

Von Maltzan hat bereits die Beobachtung gemacht (*ZDMG*, XXIII, 655—56), dass das in Tunis gesprochene Arabisch das klassische Konsonantensystem am reinsten vom ganzen Maghrib bewahrt hat. Wir weisen nur hin auf die Verschmelzung von *q* und *z*, die beide wie eine emphatische stimmhafte interdental Spirans ausgesprochen werden. Das *k* wird in den aus den Beduinenmundarten entlehnten (z. B.: *Sigārrō*, *Gūmrug*) oder von ihnen beeinflussten Wörtern (z. B.: *Bāgra*, *Nāga*) wie eine stimmhafte Postpalatale (*g*) ausgesprochen. Das spirantische kaku-minale stimmhafte *qj* (französisches *j*) wird nach

dem Artikel wie ein Sonnenbuchstabe behandelt und hat die Tendenz, in ein *z* überzugehen, wenn dieser Laut in dem Worte bereits enthalten ist (z.B.: *ḏaww* > *Zu*). Die Verschmelzung der *l*-*i*-*quida* *l*, *r* und *n* findet sich fast ausschliesslich in Lehnwörtern.

Die Nuntation ist 'verschunden' ausser in einzelnen seltenen Ausdrücken. Sie hat in einigen adverbialen Akkusativen eine Spur hinterlassen; wenigstens hat sich der Vokal der ehemaligen Endung, manchmal sogar gedehnt, erhalten (z.B.: *dā im* > *dīma*, *dīmā*).

Die gewissenhaften Notierungen W. Marçais' über den in Takrūna gesprochenen Dialekt stellen heute die einzige befriedigende Aufzeichnung tunesischer Vokale dar. Wenn auch der Wegfall und die Reduzierung von Vokalen bei weitem nicht die Ausmasse angenommen haben wie im äussersten Maghrib, so ist es doch ein verstümmeltes Vokal-System. Bisweilen entwickeln sich zur Erleichterung der Aussprache Übergangserscheinungen, äusserst kurze eingeschobene Vokale, namentlich vor Laryngalen nach *i* oder *ū* (vgl. das *pataḥ ḥāḥūf* des Hebräischen). In Tunis haben die Frauen die alte Diphtongisierung *ai* und *au* beibehalten, während die Männer *i* und *ū* sprechen; in den Beduinen-Mundarten gehen sie im allgemeinen in *ē* und *ō* über, einige aber machen daraus einen falschen Diphtong mit einem zweiten ganz kurzen Element: *ie*, *uo*. Bei einigen Nomaden ist die *Imāla ā* > offenes *ē* in gewissen Stellungen zu einem ganz geschlossenen *ē* geworden. — Die Gebildeten lesen das *Kasra* der klassischen Sprache in offener Silbe *i*, aber in geschlossener Silbe fast wie ein französisches *e*.

H. Stumme, dem man übrigens eine eingehende Morphologie des tunesischen Arabisch verdankt, hat für die Akzentuierung folgende Regeln aufgestellt: wenn das Wort auf zwei Konsonanten oder auf einen Konsonanten mit einem vorhergehenden langen Vokal endigt, liegt der Akzent auf der letzten Silbe. In den andern Fällen liegt er auf der vorletzten Silbe, wenn diese lang oder geschlossen ist; wenn nicht, so geht er bis auf die erste Silbe des Wortes zurück. Ausnahmen: die Verbalform *yafā'lu* (für *yaf'alū*) und die Form *f'al* (für *f'al*) als Verbal- und Nominalform. Der Akzent geht von der letzten Silbe auf die Pänultima, wenn die erste Silbe des folgenden Wortes akzentuiert ist.

Die Konjugation hat naturgemäss die charakteristische Eigentümlichkeit aller maghribinischen Mundarten in den ersten Personen des Imperfekts Sg. *naḥ'al*, Pl. *naḥ'alu*. Einige Bemerkungen über die Syntax hat Th. Nöldeke gemacht.

Im Wortschatz finden sich Entlehnungen aus dem Türkischen und dem Italienischen, und von Tag zu Tag mehr aus dem Französischen. Aber das Französische verdrängt viel mehr das Jüdisch-Arabisches, das vielleicht zugrunde geht, ehe es untersucht ist.

**Litteratur:** Zum Berberischen: Dialekt der Maḡmaḡat H. Stumme, *Marchen der Berber und Tuareg in Süd-Tunesien*, Leipzig 1900; Dialekt von Djerba: R. Basset in *J A*, 1893 und de Calassanti-Motylinsky in *J A*, 1898; Dialekt von Sened: Provotelle, *Étude sur le dialecte de Sened*, Paris 1911. — Zum Arabischen: H. Stumme, *Tunesische Marchen u. Geschichten*, Leipzig 1893; ders., *Tripolit-tunesische Beduinenlieder*, Leipzig 1894;

ders., *Neue tunesische Sammlungen*, Berlin 1896; ders., *Grammatik des tunesischen Arabisch*, Leipzig 1896; Th. Nöldeke, in *W Z K M*, 1894, S. 250—71; K. Narbeshuber, *Aus dem Leben der arab. Bevölkerung in Sfax*, Leipzig 1907; Sonneck, *Chants arabes du Maghrib*, Paris 1902/7; W. Marçais u. A. Guiga, *Textes arabes de Takrūna*, Paris 1925.

c. Die Presse der Eingeborenen. Lange Zeit war das Erscheinen von Zeitungen in Tunesien verboten. Selbst Druck und Buchhandel waren nicht frei, sondern auf Grund des Dekretes über den Unterricht an der Hauptmoschee vom Jahre 1875 einer Verwaltungskontrolle unterworfen. Nur das „Journal Officiel“ (*al-Rā'id [al-rasmi] al-Tūnusi*; seit 1885) gab einige Nachrichten vorwiegend aus dem Verwaltungsleben, nahm dann aber auch verschiedene Artikel auf. Das Dekret über die Presse vom 14. Okt. 1884 und vor allem das liberalere vom 16. Aug. 1887 (übrigens seitdem mehrfach geändert) gestatteten endlich das Aufkommen einer französischen, italienischen und arabischen Presse in der Regentschaft.

Schon 1888—89 erschienen in arabischer Sprache die Tageszeitungen *al-Hādira* von Bū Ḥuṣṣa und *al-Zuhra* von Snādhlī. Die *Zuhra* besteht noch, gilt heute als konservativ, nachdem sie anfangs sozusagen ein Vorkämpfer war. Daneben ist das Haupt-Informationsorgan *al-Nahḍa*, das täglich ausser Montag erscheint. Die meisten arabischen Zeitungen erscheinen wöchentlich: *al-Zamān* (liberal), *Lisān al-Sha'b* und *al-Sawāb* (beide nationalistisch eingestellt, namentlich das erste), *al-Nadīm* (literarisch, satirisch, sehr anerkannt); ferner das humoristische Blatt *al-Zahw*, das seine Spalten auch dem Vulgär-Arabischen öffnet. *Al-Wazīr* erscheint grundsätzlich monatlich, ebenso wie das sehr unregelmässige Blatt *al-Munir*. Seit einigen Monaten erscheint eine illustrierte historisch und litterarisch eingestellte Monatsschrift: *al-Ālam al-adabī*; aber die am meisten verbreiteten Zeitschriften in Tunesien kommen aus Ägypten, vor allem *al-Siyāsa*. Das „Journal Officiel“, das seit 1883 auch in einer französischen Ausgabe erscheint, beschränkt sich darauf, zweimal in der Woche amtliche Dinge zu veröffentlichen. Schliesslich gab es noch von 1899 bis 1921 eine Art Almanach u. d. T. *al-Ruḥnāma al-Tūnusiya*, der einem fast ausschliesslich über das Verwaltungsleben berichtenden Jahrbuch u. d. T. *Taḳwīm al-Tūnusi* Platz gemacht hat.

Von Interesse sind in Sfax mit *al-Āṣr al-djadid* oder in Kairawān mit *al-Kairawān* gemachten fruchtlosen Versuche, eine Provinzpresse zu schaffen. Dagegen hatte eine kleine von Muslimen herausgegebene Wochenschrift in französischer Sprache in Sfax Erfolg: *Tunisie nouvelle* von Zuhair 'Aiyādi. So gibt auch in Tunis, wo man bereits den *Tunisien* von Bāsh Hānbā (um 1910) gekannt hatte, Shādhlī Khair Allāh die *Voix du Tunisien* heraus, die an die Stelle des *Étendard Tunisien* getreten ist, die wiederum auf den *Libéral* gefolgt ist. Seit August 1930 gibt nur noch 'Abd al-'Aziz Larwi den *Croissant* heraus. Diese Organe atmen einen tunesisch-nationalistischen ausschliesslich muslimischen Geist.

Die Israeliten, welche eine ziemlich umfangreiche Presse und Litteratur in jüdisch-arabischer Sprache (in hebräischer Schrift) gehabt haben (E. Vassel, *La littérature populaire des Israélites tunisiens*, 1905—7), lassen in diesem Dialekt, der sich immer mehr zugunsten des Französischen



verliert, nur noch hin und wieder den armseligen *al-Sabāh* erscheinen. Ihre drei Wochenschriften erscheinen in französischer Sprache: die konservative *Egalité*, die vermittelnde *Justice* und die am meisten verbreitete zionistische *Réveil Juif*, die im Jahre 1924 von Félix Allouche in Sfax ins Leben gerufen, neuerdings aber nach Tunis verlegt worden ist. (R. BRUNSCHWIG)

**TUNIS** (arab.: *Tūnus* oder *Tūnis*), 36° 47' 39" nördl. Breite und 7° 51' östl. Länge, Hauptstadt der gleichnamigen Regentschaft. Tunis besteht heute eigentlich aus zwei aneinander gewachsenen Städten, die gänzlich voneinander verschieden sind und zwei ausgesprochene Stadttypen darstellen: die eine ist eine eigentlich, wenn auch nicht ausschliesslich, muslimische Stadt, die fast unverändert die vergangenen Jahrhunderte überdauert hat; die andere dagegen eine neue und ganz moderne europäische Stadt, die schnell und beständig wächst. Die alte Stadt liegt ungefähr 1 km von der Lagune entfernt, die Tunis- oder Bahira-See (*al-Buħaira*) genannt wird. Sie steigt langsam von Osten nach Westen an und überragt die feuchte und salzhaltige Senkung *Sabāḫat al-Sidjūmi*. Aber gerade auf dieser Seite bleibt der höchste Punkt der Mannūbiya, von wo man einen ziemlich weiten Ausblick hat, ausserhalb der Festungswälle. Im Süd-Osten liegen in der Nähe die beiden Höhen Sidi Belhassen und Djabal Dju-lūd, weiter entfernt die Höhen von Bir Kassa; im Norden die Höhen des Belvédère und Ras-Tabia, dahinter der Djabal Aħmar und der Djabal Naheli. Diese Gebirgslandschaft ist für Tunis durchaus kein Hindernis im Verkehr mit der Mornag-Ebene und dem Miliane-Tal einerseits und mit der Manūba-Ebene und dem Medjerda-Tal andererseits und schliesslich am Nordufer des Sees mit La Goulette und Karthago. Die Verteidigungslage ist zwar nicht hervorragend, aber ziemlich gut. (Tunis wurde wiederholt ohne allzu viel Mühe eingenommen). Trinkwasser erhält man nur mit grosser Anstrengung aus Zisternen. Aber in wirtschaftlicher Hinsicht ist die Lage sehr günstig: Tunis liegt am Ausgang der Strassen nach Zentral-Tunesien, in einer ziemlich fruchtbaren Gegend, auch nahe genug am Meere, um schnelle Verbindungen mit den nächstgelegenen europäischen Küsten zu ermöglichen.

Bei den Versuchen der muslimischen Autoren, das Wort Tunis durch eine arabische Wurzel zu erklären, kann man nicht stehen bleiben. Sie stellen auch die nichtssagende Behauptung auf — wobei der eine den andern ausschreibt — die ursprüngliche Stadt sei identisch mit dem berühmten biblischen Tarshish. Eine einleuchtende Etymologie des Wortes Tunis ist bis heute noch nicht gefunden worden. Aber es ist erwiesen, dass der Name wie die Stadt in punische Zeit zurückgeht, wenn nicht sogar darüber hinaus. Tunis (Τύννης) wird schon von Diodor und Polybios erwähnt als stark und beachtenswert hinter seinen Befestigungen, zweifellos um die heutige Kašba konzentriert, in einiger Entfernung von dem damals noch völlig schiffbaren See. Es wird nacheinander belagert und eingenommen von den aufsässigen Libyern zu Anfang des IV. Jahrh. v. Chr., dann von Agathokles und schliesslich von Regulus. Als Waffenplatz aufsässiger Söldner fiel es zuletzt in die Hände des Scipio Africanus. Vielleicht wurde es von Scipio Aemilianus zerstört (vgl. Gsell, *Hist. anc. de l'Afr. du Nord*, Bd. I, II, III, *passim*).

Tynes — das zukünftige Tunis — nicht zu verwechseln mit einem andern Tynes ("die Weisse" genannt, am Cap Bon), war dies Tynes, wie Tissot behauptet hat, "eins des Haupt-Zentren der Ureinwohner . . ., die libysche Stadt p. e. gegenüber der phönizischen Kolonie" Karthago? Jedenfalls wurde sie lange von ihrer berühmten Rivalin in den Schatten gestellt und gelangte erst viel später zu einer Bedeutung ersten Ranges. Glanzlos ist sie während der römischen, vandalischen und byzantinischen Zeit. Eine Römer-Strasse verband sie mit Karthago. Einige geographische und kirchliche Texte erinnern nur hie und da mit einer einfachen Erwähnung an ihre Existenz. Soll man schliesslich das Leben jener heiligen Oliva aus vandalischer Zeit, welche später der Grossen Moschee ihren Namen gab (*Djāmi' al-Zaitūna*) und deren Reliquien im Jahre 1402 von dem König Martin von Aragon offiziell gefordert wurden, für geschichtlich oder legendär halten?

Mit der islamischen Eroberung tritt Tunis plötzlich aus seiner Verborgenheit heraus. Es taucht in der Geschichte auf als muslimische Stadt, teilweise eine Erbin Karthago's und schnell eine Rivalin Kairawān's. Als Ḥassān b. al-Nū'mān im Jahre 698 die alte Hauptstadt Karthago genommen und zerstört hatte, war seine erste Sorge, den Ort am Ende des Sees in einen Hafenplatz umzuwandeln, von wo die Flotten für entferntere Expeditionen auslaufen konnten, wo man dagegen vor einem stets möglichen Handstreich der byzantinischen Marine sicher war. Tunis erhält ein Arsenal (*Dār al-Šinā'a*); vielleicht lässt er aus Ägypten tausend koptische Familien kommen, um für diese neue Schiffswerft erprobte Arbeiter zu haben. Über die Stadt selbst wissen wir nichts Genaueres. Wir beschränken uns auf vage Vermutungen über den Zustrom verschiedener Elemente in den ersten Zeiten: ohne Zweifel waren es zu Anfang christliche Beamte oder Kaufleute, bald aber eine wachsende Mehrheit Einheimischer, die gleich zum Islam übergetreten waren, und arabische Miliz, die anmassend, gierig und ungestüm war. Die erste grosse islamische Gründung religiöser Art, die Grosse Moschee, Jahrhunderte lang das geistige Zentrum der Stadt, wurde von der Tradition dem Omayyaden-Herrscher Ibn al-Ḥabḥāb (114/732) zugeschrieben, der auch das Arsenal errichtet haben soll. Aber wir wissen nicht, wer jene Festungswälle erbaut hat, von denen al-Ya'qūbī berichtet, dass sie aus Lehm (*Tin*) und aus gebrannten Ziegeln (*Libn*) bestanden, ausser in dem nach der See gelegenen Teil, der aus behauenen Steinen (*Ḥidjār*) errichtet war. Mit einem Wort: für Tunis hat es keine einschneidende politische, soziale und religiöse Umwälzung gegeben, ebensowenig eine Anpassung an die ihr durch die Umstände und den scharfsichtigen Blick des Eroberers zugewiesene neue Rolle, wie dies bei Kairawān, einer plötzlich anwachsenden Neuschöpfung, der Fall war.

Während des VIII. und IX. Jahrh. bestimmt Tunis seine kommerziellen Möglichkeiten und entwickelt sie in gewissem Masse. In der Hauptsache aber ist es bekannt als ein Zentrum juristischer und religiöser Unterweisung. Bevor das Ansehen Kairawān's sich endgültig durchsetzte, hat Tunis schon Lehrer von Ruf, die durch ihre Schüler zur Islamisierung des ganzen Landes beitrugen: so die Traditionarier 'Alī b. Ziyād und 'Abbās b. al-Walīd al-Fārist. Zu Beginn der Fātimiden-Zeit schrieb Abu 'l-'Arab al-Tamīmī ein nützliches Werk

über diese ersten Generationen tunesischer Gelehrter (*Kitāb Ṭabaqāt 'Ulamā' Tūnus*, Ed. und Übers. Ben Cheneb mit den *Classes des savants de l'Ifrīkiya*). Die Hauptmoschee erfuhr nunmehr notwendig gewordene Erweiterungen und Verschönerungen. Wichtige Umbauten gehen zweifellos auf den Aghlabiden Aḥmed, einen bedeutenden Bauherrn, zurück. Eine Inschrift mit dem Namen des 'Abbāsiden-Khalifen datiert die vor dem Mihrāb liegende Kuppel auf das Jahr 250 (864). Übrigens war für alle Bauten, religiöse wie profane, an Stein und Marmor leicht zu kommen: Karthago lag ja ganz in der Nähe und konnte ausgeplündert werden; seine Ruinen lieferten Material, Säulen und Kapitäle im Überfluss.

Politisch erscheint Tunis als der Herd der Opposition und als der Stützpunkt des Widerstandes gegen die Zentral-Gewalt in Kairawān. Der in seinen Mauern liegende Tamimiden-Djund war ein unruhiges Element, ein Gärstoff für Aufstände. Die Stadt machte durchweg alle Erhebungen mit, die den Sturz der omaiyadischen, dann der 'abbāsiden-Gouverneure und schliesslich der Aghlabiden-Emire betreiben. Sie beteiligt sich an der grossen Revolte des Maṣṣūr al-Tunbuḡhī, und die Truppen Ziyādāt Allāh's I. nehmen sie im Sturm und zerstören ihre Festungswälle (218 = 833). Nach einem erneuten Aufstand wird sie von Ibrāhīm II. streng gezüchtigt. Er glaubt sie endgültig dadurch matt zu setzen, dass er seinen Hof und den Regierungssitz dorthin verlegt (281 = 894). Deshalb hatte er sich dort verschiedene Gebäude errichten lassen, darunter die Kaṣba. Aber zwei Jahre später kehrte er in seine Residenz Raḡḡāda zurück. Als nun sein Sohn 'Abd Allāh II. erneut den Versuch machte, sich in Tunis niederzulassen, wurde er in einem Palais umgebracht (290 = 903), das er sich dort hatte bauen lassen. Seine beiden Mörder wurden hingerichtet, der eine am al-Djazīra-Tor (dem „Halb-Insel“-Tor, nämlich dem Cap Bon), der andere am Kairawān-Tor. Tunis war nicht reif, die Hauptstadt von Ifrīkiya zu werden.

Die Fāṭimiden und ihre Nachfolger, die Ṣānḥādja, die in Kairawān sassan oder in dem von ihnen selbst geschaffenen Maḥdiya, geben Tunis offensichtlich auf. Tunis scheint der Orthodoxie treu zu bleiben. Bemerkenswert ist, dass Sidi Maḥriz (Muḥriz b. Khalaf), einer der grössten Heiligen der Stadt, ihr heute noch stark verehrter Schutzpatron, in der ersten Hälfte des X. Jahrh. gelebt hat, gerade in einer Zeit, als die offizielle Shi'a und die aufsässige Khāridjīya heftig um die Herrschaft über Ifrīkiya stritten. Dieser Sidi Maḥriz war übrigens der geistige Urheber und Empfänger der berühmten *Risāla* des Ibn Abi Zaid (327 = 939), jener klassischen Darstellung des nord-afrikanischen Mālikismus (vgl. Ibn Nādī, *Ma'alim al-Imān*, III, 138). Nach der kurzen, aber unangenehmen Besetzung der Stadt durch Abū Yazid (332 = 944) ist es Maḥriz, der die Bewohner wieder ermutigt, sie zum Bau einer soliden Umfassungsmauer anhängt und sie auf einen besser organisierten Handel hinweist. Auch mag wohl die alte „Impasse des Tisserands de soie“ (*Funduḡ al-Ḥarā'iriya*), seiner Zāwiya ungefähr gegenüber, ziemlich nahe bei einem der Haupttore der Stadt, auf ihn zurückgehen; ebenso wahrscheinlich auch der „kleine Markt“, der dem Tor Bāb Souika (*Bāb al-Suwaika*) seinen Namen gegeben hat. Namentlich aber schreibt die Tradition übereinstimmend Sidi Maḥriz die Gründung des Judenviertels

(*Ḥārā*) zu, das in einiger Entfernung von seiner Zāwiya in der Richtung zur Hauptmoschee liegt. Er gründete dies Viertel offensichtlich, um eine für den Handel begabte Bevölkerung zu bekommen, da der Handel für die Stadt eine Quelle des Reichtums war.

Die glänzenden Verhältnisse von Tunis werden für das X. Jahrh. von Ibn Hawḡal bezeugt, der den Überfluss an Landesprodukten, sowie die vorzügliche Lage und den Reichtum der Bewohner besonders unterstreicht. Er erwähnt die Fabrikation von Töpferwaren und die Bewässerung der Gärten in der Bannmeile mittels Schöpfträder. Für das folgende Jahrhundert gibt al-Bakrī noch mehr Einzelheiten an: Wall und Graben, fünf Tore, nämlich: *Bāb al-Djazīra* im Süden, das Tor nach dem Hafen hin (d. h. *Bāb al-Bahr*) und *Bāb Kartādjanna* (Karthago) im Osten, *Bāb al-Saḡḡā'in* (der Wasserträger; zweifellos dasselbe wie Bāb Souika) im Norden, *Bāb Arṭa* im Westen. Den Hafen, dessen Eingang eine Kette versperren kann, schliesst im Norden eine Mauer ab, im Süden ein steinernes Schloss: das Ketten-Schloss (*Ḳaṣr al-Silsila*). Al-Bakrī bewundert die Hauptmoschee, deren Eingangstreppe (Ostseite) wie noch heute zwölf Stufen zählt, die zahlreichen und stark besuchten *Sūḡ's*, die *Ḥammām's*, fünfzehn an der Zahl, den Überfluss an Lebensmitteln (Fische und Früchte); er erwähnt auch die Töpfereien. In einem andern Zusammenhang stellt er den Erfolg der Unterwerfung im *Fikh* bei den Tunesiern fest.

So scheint Tunis sich einige hundert Jahre lang eines fruchtbaren Friedens erfreut zu haben bis zur Invasion der hilālischen Araber, durch welche die politischen und ökonomischen Verhältnisse des Landes von Grund auf umgewälzt wurden. Während die von den neuen Eroberern überwältigten Ziriden sich ohnmächtig in Maḥdiya verschanzen, fällt Tunis für einige Zeit in die Hände des Riyāhiden-Führers 'Abid b. Abi 'l-Ghaith (446 = 1054). Um sich aber einen Schutz zu verschaffen, bietet sich Tunis kurz danach dem Hammādiiden der Kaḡ'a, al-Nāsir, an, der ihm den Ṣānḥādji 'Abd al-Haḡḡ b. Ḳhurāsān als Gouverneur schickt (451 = 1059). Dieser verkündet unverzüglich seine Unabhängigkeit, und so entsteht die erste Dynastie von Tunis, die sich trotz einer Unterbrechung von zwanzig Jahren (1128—48) bis zur Eroberung durch die Almohaden (genau ein Jahrhundert später) behauptet.

Tunis wird zuerst von den Riyāhiden Banū 'Alī, die sich bei Karthago in der Mu'allaka (I. a. Malga) verschanzen, bedrängt, verhindert aber durch Verhandlungen ihre Verwüstungen. Gegen Zahlung eines Tributes verpflichten sie sich, Land und Leute zu schonen. Sie gehen sogar ziemlich bald als Käufer und Verkäufer auf den städtischen Markt. Vergeblich versuchen die Ziriden von Maḥdiya und darauf die Normannen von Sizilien, die Stadt zu erobern. Innere Wirren aber erschüttern sie: gegensätzliche politische Einflüsse, Aufruhr und Kämpfe der Ṣoffī, Rivalitäten zwischen den einzelnen Vorstädten. Trotzdem nimmt ihr Seehandel an Ausdehnung mächtig zu. Der Seehandel mit Italien belebt sich und macht Fortschritte; die vielfachen Geschäftsverbindungen mit den Christen bieten ungeahnte Möglichkeiten. Die Banū Ḳhurāsān haben wohl persönlich viel zu dem Aufschwung von Tunis beigetragen. Der Bedeutendste unter ihnen, Aḥmed (im ersten Viertel des XII. Jahrh.), befestigt sie, errichtet Erdwälle, wie al-Iḍrīsi sagt.



Er erbaute auch das Schloss (*al-Ḳaṣr*), zu dem möglicherweise die heutige Moschee al-Ksar ursprünglich gehörte. Gerade in diesem Viertel, nahe der Rue Sidi Bou Krissan, die wohl ihren Namen in verunstalteter Form beibehalten hat, existiert noch der Friedhof der Banū *Khurāsān*, welcher wahrscheinlich ursprünglich mit dem von *al-Silsila* (an der Stelle des Sadiki-Hospitals) in Verbindung stand. Das Hauptportal der Hauptmoschee geht auf dieselbe Dynastie zurück. Mit den beiden grossen Vorstädten Bāb Souika und Bāb al-Djazīra im Norden und im Süden der eigentlichen Stadt (*al-Madīna*) hat Tunis im allgemeinen seine endgültige Gestalt erreicht. Die stetig wachsende Bedeutung macht sie jetzt zur Hauptstadt von Ifriqiya; sie blieb es von 'Abd al-Mu'min (554 = 1159) bis heute, und ihre politische Geschichte ist von jetzt an die von Tunesien.

Nach dem erfolglosen Versuch des Ibn 'Abd al-Karīm al-Raghrāghī (595 = 1199), sowie der vorübergehenden Herrschaft des letzten Almoraviden Yahyā b. Ghāniya (1203/4) und den dadurch bedingten schrecklichen Unruhen war es den Hafṣiden vorbehalten, Tunis das Gefühl der Sicherheit zu geben und die Zahl seiner Baudenkmäler zu vermehren, so dass nunmehr daraus eine Hauptstadt wurde, die diesen Namen verdiente. Abū Muḥammad b. Abi Ḥafṣ, der noch im Namen der *Khalifen* von Marrākush regierte, liess in der Vorstadt Bāb Souika (rue El-Halfaouine) eine *Djāmi'* errichten, die seinen (allerdings verunstalteten) Namen trägt: Bāy-Muḥammad. Aber erst die Gründungen des ersten unabhängigen Fürsten der Dynastie, des frommen Abū Zakariyā', zeugen von dem Beginn einer neuen Ära. Schon im Jahre 1230 lässt er vor der Stadt im Südwesten die befestigte *Muḡallā* (*Djāmi' al-Sulṭān*) erbauen, die Ibn Baṭṭūṭa im folgenden Jahrhundert erwähnt. Dann lässt er die *Ḳaṣba* vollständig wiederherstellen und versieht sie mit einer Moschee für seinen eigenen Gebrauch: der Moschee der Almohaden oder der *Ḳaṣba*, deren Minarett echt almohadischen Stil hat und durch eine schöne aussen angebrachte Inschrift vom Ramaḍān 630 (März 1233) datiert ist (vgl. O. Houdas und R. Basset, *Mission scientifique en Tunisie*, Algier 1882, S. 5-9). Er gründet eine reichhaltige Bibliothek, die Ibn al-Liḥyānī, einer seiner Nachfolger, vergeudete. Er führte in Tunis die aus dem Osten bekannte *Madrasa* ein: die *Shammā'iya*; sie liegt neben dem ehemaligen *Sūḳ al-Shammā'in* (heute Souk El-Blaghḍija), wurde später vollständig restauriert und ist die erste Medrese Nord-Afrikas. Er nahm die drei Töchter Yahyā b. Ghāniya's in den danach *Ḳaṣr al-Banāt* benannten Palast auf. Endlich hat er auch das *Sūḳ*-Viertel in der unmittelbaren Umgebung der Hauptmoschee geschaffen, ferner den *Sūḳ al-ʿAtṭārīn* (für wohlriechende Öle und Essenzen) und vielleicht auch den *Sūḳ al-Ḳumāsh* (für Stoffe).

Während er sich in erster Linie um kommerzielle und religiöse Dinge kümmerte, fand sein Sohn al-Mustanṣir bi'llāh, ein stolzer *Khalife*, mehr Geschmack an Prunk und Luxus. Von ihm wird ein im Jahre 1253 im Hofe der *Ḳaṣba* errichteter Audienz-Pavillon (*Ḳubba Asārāk*) erwähnt; ferner ist die Rede von Lustgärten in der näheren Umgebung der Stadt, in *Ra's al-Ṭābiya* (Ras-Tabia) an der Strasse nach dem Bardo und in *Abū Fihir* (der Ort ist ungewiss, wenn auch Ibn Abi Dnār die Identifizierung mit al-Battūm vor-

geschlagen hat; H. Abdulwahab [Ausgabe des Ibn Faḍl Allāh, S. 12, Anm. 1] verlegt ihn auf den Djabal al-Aḥmar, in die Nähe von l'Ariana). Diese Gärten werden von Ibn *Khalḍūn* enthusiastisch beschrieben. Beide waren durch eine private Allee mit der *Ḳaṣba* verbunden, damit auch die Damen ungesehen dorthin gehen konnten. Im Jahre 665 (1267) beendet al-Mustanṣir die Restaurierung des alten Aquäduktes von Karthago (*al-Hanāyā*), was Ibn Ḥazim in Versen feiert. So versorgt er das grosse Bassin in Abū Fihir und durch eine Abzweigung auch die Hauptmoschee mit Wasser.

Seine Mutter 'Atf, die würdige Witwe eines gottesfürchtigen Herrschers, liess eine zweite Medrese erbauen, die *Tawfiḳiya*, gleich neben der *Djāmi' al-Tawfiḳ* oder *al-Hawā*, die aus derselben Zeit stammt. Noch zwei weitere neue Moscheen entstanden im ersten Hafṣiden-Jahrhundert: die *Djāmi' al-Zaitūna al-Barrānī* (1283) vor dem Bāb al-Bahr, die auf Veranlassung des falschen al-Faḍl einen *Funduḳ*, wo man Wein verkaufte, ersetzen sollte, und die *Djāmi' al-Ḥilāḳ* (der Ringe) in derselben Vorstadt wie der *Muḡallā*. Eine dritte Medrese, die *Madrasat al-Ma'riḍ* (des Treffpunktes), die von Abū Zakariyā', dem Sohn des Sultans Abū Ishāḳ, am *Sūḳ al-Kutubiyīn* (der Buchhändler) errichtet wurde — ebenfalls als Sühne anstelle eines von Zechern besuchten *Funduḳ* —, ist spurlos verschwunden. Schliesslich sind auch die Wälle wenigstens teilweise erneuert worden, mit dem *Bāb Djadid* (Neues Tor), dem *Bāb al-Manāra* (Leuchtturm) und wahrscheinlich auch dem *Bāb al-Banāt*, das nicht mehr existiert.

Das Tunis um 1300 entspricht schon auffallend der heutigen Stadt der Einheimischen. Die *Madīna*, die sich von Norden nach Süden hin erstreckt, liegt zwischen der *Ḳaṣba* im Westen — dem befestigten Herrschersitz, der die Stadt und die Manouba-Ebene beherrscht — und dem *Bāb al-Bahr* im tiefer gelegenen Osten, von wo man zum Arsenal und dann zum See gelangt. Auf halber Höhe, gerade in der Mitte, öffnet die Hauptmoschee ihre Pforten direkt nach den neuen *Sūḳ*'s hin, von denen sie umgeben ist; der Name *Bāb al-Buhūr* ist für die nördliche Tür bezeugt, aber heisst die westliche damals schon *Bāb al-Shifā'*? Nach einem noch heute bestehenden Brauch schliesst jeder *Sūḳ* seine Tore, wenn die Nacht hereingebrochen ist. Das *Bāb al-Raḳ'* bei dem gleichnamigen *Sūḳ* begrenzt, wie noch heute, im Süden das ganze Viertel. An der Peripherie der *Madīna* und ausserhalb der Haupttore haben sich bestimmte Handwerker zusammengefunden: am Bāb al-Djazīra die Färber, am Bāb *Djadid* die Schmiede, am Bāb al-Manāra die Sattler. Ganz in der Nähe des Bāb al-Bahr befinden sich zweifellos die den christlichen Kaufleuten zugestandenem *Funduḳ*'s. Aber sie beginnen in ganz bescheidenem Ausmass vor dem Tore eine Art kleine Vorstadt zu bauen, den ersten Anfang eines Europäerviertels. Die Grundstücke in der Stadt liegen dicht nebeneinander. Es gibt keinen freien Raum dazwischen, keine Plätze für Märkte oder Zusammenkünfte; die *Baḥā' Ibn Mardūm* ist kaum etwas anderes als ein Strassenknotenpunkt.

In den neueren und weniger bevölkerten Vorstädten dagegen dienen geräumige, ungedeckte Plätze als Märkte: für Töpferwaren und Alfa-Gras (Place des Potiers und El-Halfaouine) in Bāb Souika, für Tiere (Pferde: *al-Murkāḍ*; Hammel: *Raḥabat al-Ghanam*) und vielleicht schon für Ge-

treide (Place du Marche au Ble) in Bab al-Djāzira. Jede der beiden Vorstädte hat zur Verteidigung eine äussere Umwallung, die bis zur Kašba reicht. Die Tore dieser ersten Befestigungslinie sind für die südliche Vorstadt (*Rabaḍ*): *Bāb Khālid* (ursprünglich zweifellos *Bāb al-Manāra*) im Westen, *Bāb al-Djurdjāni* im Süden, *Bāb al-Falāk* (vor dem eine *Kaisāniya* liegt) und *Bāb al-Hawa* (Bāb Alleoua) im Süd-Osten; für die nördliche Vorstadt: im Nord-Osten *Bāb al-Khaḍra'*, im Nord-Westen *Bāb [illegible] al-Saḍun* und im Westen *Bāb al-Aḫwās* (der Arkaden), vielleicht identisch mit dem *Bāb al-Ulūdī* (Bāb el-Allouche), das erst später bezeugt ist. Man wäre geneigt, an dieses Tor den *Rabaḍ* der „rabatins“ genannten *Ulūdī*, der im Solde der Herrscher von Tunis stehenden christlichen Kaufleute, zu verlegen, wenn nicht Leo Africanus ausdrücklich angäbe, dass es vor dem *Bāb al-Manāra* lag. Die Kašba selbst hat zwei Tore, von denen das eine, das *Bāb al-Qhaḍr* (des Abfalls), die Verbindung mit dem platten Lande schafft; und das andere, das *Bāb Intadjmī*, zur Stadt führt (dem *Bāb Imaztadjmī* in Tlemcen vergleichbar; vgl. *Bughyat al-Ruwād*, ed. Bel, I, 34).

Zwischen dem Bāb 'Ilāwa und dem Bāb al-Khaḍra' gibt es eine ganze Reihe von offenen Kanälen (*al-Qanāḍ*), in welche die Wasserrinnen der Strassen münden und die nach Osten hin in den See abfliessen. Die Stadt ist von Friedhöfen umgeben, die in ihrer Ausdehnung durch die Vorstädte begrenzt werden. Im Süd-Osten erinnert der ausgedehnte *Djellaz (al-Zallādī)* an den Mystiker Abū 'l-Ḥasan al-Shādhilī (Sidi Belhassen), den Gründer der *Shādhiliya*-Bruderschaft, der in der ersten Hälfte des XIII. Jahrh. hier weilte. Nahe beim Bāb al-Djurdjāni befinden sich neben einem Friedhof der *Hintāta (al-Maḥbara al-Hintātiya)* die Gräber von zahlreichen Heiligen. Ihre *Manāḥib* (Erzählungen über ihre wunderbaren Tugenden), zum grössten Teil unediert, bringen für die tunesische Topographie der Hafsidenzeit nützliche Ergänzungen zu al-Zarkashī oder Ibn al-Shammā'. Die bekannte Lalla Mannūbiya (vgl. *JA*, 1899, S. 485—94; und *Kitāb Manāḥib al-Saiyida 'Aṣṣha al-Mannūbiya*, Tunis 1344; gest. 1267) hat ihren Namen einer Siedlung gegeben, welche die Stadt im Süd-Westen beherrscht (La Manoubia); die Frauen rufen sie noch immer an, um von ihrer Unfruchtbarkeit geheilt zu werden.

Mehr noch übrigens als auf diese Marabuts, die jedoch manchmal einen unleugbaren politischen Einfluss ausübten, wie Abū Muḥammad al-Murdjāni, der Beschützer des zukünftigen Khalifen Abū 'Aṣida, war Tunis stolz auf die wachsende Zahl seiner Juristen, seiner Gelehrten und Studierenden. Die religiöse Wissenschaft steht dort in Blüte, bemerkt al-Abdari (im Jahre 1289). Für das Ende des XIII. Jahrh. sei der berühmte *Ḳāḍi Ibn Zaitūn* genannt. An diesem Aufblühen der schönen Wissenschaften und des mālikitischen Rechtes sind auch die aus Spanien kommenden Muslime, die vor den christlichen Eroberern fliehen, wesentlich beteiligt; Ibn al-Abbār und der grosse *Ḳāḍi Ibn al-Ghammāz* kommen aus Valencia; aus Sevilla sind die Banū 'Aṣfūr und ebenfalls die Banū *Khaldūn*, von denen der bedeutendste Historiker Nord-Afrikas abstammt (geb. 1332).

Das XIV. Jahrh. ist zur grossen Bewunderung des Reisenden *Khālid al-Balawī* (1335—40) das goldene Zeitalter der Rechtsgelehrten und Kom-

mentatoren. Unter anderen sind dies die grossen *Ḳāḍi's* Ibn 'Abd al-Raḥīf, Ibn 'Abd al-Salām, 'Isā al-Ghubrīnī, Ibn Rāshid al-Gaṣṣī, der Muḥī Ibn Hārūn und vor allem der berühmte Imām Ibn 'Arafa. Aber auf politischem Gebiet sehen wir schwache Herrscher, Unruhe und Unsicherheit; die nomadisierenden Araber bedrohen die Stadt; zweimal wird Tunis von den Mariniden besetzt. Nachdem die Stadt im vorausgegangenen Jahrhundert sich so mächtig nach Westen und Süd-Westen hin ausgedehnt hatte, folgt jetzt eine Periode der Stagnation, um nicht zu sagen des Rückganges. Zwar ist die Rede von der Gründung zweier Medresen: der *'Unḳiya* (1341—42) von der Schwester des Khalifen Abū Yahyā Abū Bakr (später restauriert; rue Onk el-Djemal) und einer anderen, heute verfallenen, von dem Kammerherrn Ibn Tafrāḡin (rue Sidi Ibrāhīm). Aber die militärischen Sorgen gewinnen die Oberhand, ein Zeichen der Zeit. Der Marinide Abū 'l-Ḥasan stellt nach seiner Niederlage bei Kairawān (1348) die Wälle von Tunis wieder her und umgibt sie mit einem Graben. Ibn Tafrāḡin verstärkt gründlich die äusseren Mauern und wirft für ihre künftige Wiederherstellung bedeutende *Hubus* aus.

Erst mit dem Jahre 1400 und im Laufe des XV. Jahrh. lässt sich eine mehr stabilisierte politische Lage und ein merkliches Wiederaufleben der Bautätigkeit feststellen; aber nichts Grosszügiges wurde geschaffen. Während ihrer langen Regierung gründen Abū Fāris und sein Enkel Abū 'Amr 'Othmān lediglich zwei Bibliotheken und einige Medresen. Ihr Interesse gilt mehr gemeinnützigen Dingen: das älteste muslimische Krankenhaus (*Māristān*) Tunesiens wurde im Jahre 823 (1420) vollendet; es wurden in der Bannmeile zahlreiche *Zāwiya's*, Asyle für Tag und Nacht, errichtet; Wasserbauten, die auch aus religiösen Motiven entstanden, so eine grosse Zisterne (*Māḍjal*) im *Muṣallā*, ein Raum für Waschungen (*Miḍā'a*) im Suk al-Attarin (854 = 1450), Tranken (*Siḳāya*) und jene Art von öffentlichen Brunnen, an denen man seinen Durst löscht, indem man direkt an einem engen Rohr (*Maṣṣā'a*) saugt. Alles in allem hat das Ganze etwas an sich von einer kleinlichen, engstirnigen Frömmigkeit ohne jeden Schwung ganz nach Art einer Religion, die mehr und mehr unter den Einfluss der Marabuts und Bruderschaften gerät. Als Juristen von einiger Bedeutung werden noch genannt die Familien *Ḳaldjāni* und *Banū al-Raṣṣā'*; im Jahre 1451 hat Tunis eine achte *Khūṭba* in der Vorstadt Bāb Souika. Aber das war in der Zeit eines Sidi Ibn 'Arūs (vgl. sein *Manāḥib*, Tunis 1303), der aus Marokko kam, der Gründer der Bruderschaft 'Arūsīya war und in seiner *Zāwiya* 1463 beigesetzt wurde; eines Sidi Ḳasim al-Djalizī, eines Andalusiens († 1497), dessen Grab-Zāwiya in der Nähe des Bāb *Khālid* (von da an *Bāb Sidi Ḳasim* genannt) ein Ziegeldach nach spanischem Vorbild hat, und eines Sidi Manṣūr b. Djurdjāni, der zwei Jahre später starb.

Der Handel war blühend; die Beziehungen zu Europa blieben trotz zahlreicher Zwischenfälle bestehen, wurden sogar noch enger. Die Bedeutung des Handwerks und des Binnenhandels unter Abū Fāris wird sogar, bevor er sie von jeder Steuer (*Madjba*) befreite, für das Jahr 1420 zahlenmässig belegt, nämlich in der *Tuhfat al-Arib* des konvertierten Katalanen Fra Anselm Turmeda oder 'Abd Allāh al-Turdjūmān, dessen Grab am Bāb al-Manāra noch besteht. Bei der Aufzählung der



Hauptstätten für den Handel werden hervorgehoben: *Funduḥ's* für Öl, Gemüse und Kohle, ein *Sūk* für Messingschläger (*Sūk al-Ṣaḥḥā'in*), ein *Sūk* für Korbmacher (*Sūk al-'Azāfīn*; heute gibt es eine Rue el-Azafine) und der heutige *Sūk al-Ḳashshāshīn* (für Althändler). Die Gesamtzahl der Wohnungen, die im Jahre 1361 nach Ibn al-Shammā' amtlich auf 7 000 geschätzt wurde, soll nach Leo Africanus im Jahre 1516 schätzungsweise auf 10 000 gestiegen sein. Der Reisende van Ghisele bringt für das Jahr 1485 nützliche Berichte über das Leben der Christen in Tunis. Die Herrscher, dem Vorbild ihrer Vorgänger folgend, haben das Bestreben, ausserhalb der Stadt zu wohnen und zwar meist in ihrer Domäne *Bardo*. Dies tunesische „Prado“, das schon 1420 erwähnt wird und nachher unzählige Umgestaltungen erfahren hat, war zuerst ein Lusthaus, ein Garten (*Bustān, Sāniya*), besteht aber alsbald aus einer Reihe von Gebäuden. Der 'Abdallīya-Palast in der Marsa sowie auch die zur Hauptmoschee gehörende gleichnamige Bibliothek werden dem letzten unabhängigen Ḥafṣiden Abū 'Abd Allah (um 1500) zugeschrieben.

Im XVI. Jahrh. wird das unglückliche Tunis eines der Hauptziele der Spanier und Türken im Verlauf ihrer langwierigen Feindseligkeiten. Im Jahre 1534 wurde es von den Truppen Ḳhair al-Dīn's verwüstet und im Jahre darauf von dem siegreichen Heere Karls V. geplündert. Die Einwohner waren in Massen vor den Christen durch das *Bāb al-Fallāk* geflohen, dessen Name daraufhin in *Bāb al-Falla* (der wilden Flucht) umgeändert wurde. Die Bedingungen, unter denen sich die ḥafṣidische Restauration vollzog und auch behauptete, waren für die Entwicklung der Stadt offensichtlich wenig günstig. Die Herrscher interessierten sich nur für die Befestigungsarbeiten in Tunis und in La Goulette. Und diese scheinen auch erst vom Herbst 1573 an gründlich in Angriff genommen zu sein, als Don Juan von Österreich den *Ḳā'id* Ramaḍān vertrieben hatte, der seit vier Jahren für Eulḍj 'Alī hier die Herrschaft führte. Die *Ḳaṣba* wurde stärker befestigt. An der Stelle des vielleicht schon seit einiger Zeit zerstörten Arsenalen (vgl. Grandchamp, in *RT*, 1914, S. 9—10) erstand am Ufer des Sees eine sternförmige Festung, die durch zwei Gräben mit den Wällen der Stadt verbunden war: es ist dies die Bastion des Ibn Abī Dīnār, die *Nova Arx*, eines im Jahre 1575 veröffentlichten Novas (vgl. Monchicourt, *Essai bibl. sur les plans imprimés de . . . Tunis-Goulette au XVI<sup>e</sup> siècle*, in *R Afri.*, 1925, S. 31). Es war aber vergebliche Mühe. Die Bewohner überliessen die Stadt der rücksichtslos hausenden spanischen Garnison (vgl. *RT*, 1914, S. 12), und schon im September 1574 nahmen die Türken die Bastion und schleiften sie. Sinān Pasha führte in Tunis ein einigermaßen stabiles Regime ein, das auch bald ein reges Wiederaufleben der Bautätigkeit erlaubte.

Der Zustrom aus Andalusien, der schon mehrere Jahrhunderte hindurch währte, erreichte mit einem Schlage bedeutende Ausmasse, als der Dey 'Othmān im Jahre 1609 die von Philipp III. vertriebenen Moriscos aufnahm. Das städtische Element fasste festen Fuss in zwei örtlich streng voneinander getrennten Gruppen: in der Rue des Andalos (im Süd-Westen der Madina) und im Andalusier-Viertel (*Ḥawmat al-Andalus*, beim Place Halfaouine). Auf diese spanischen Muslime geht

die Industrie der roten „Mützen“ oder *Shāshīya* zurück, die nach der Angabe von Peyssonnel (um 1724) etwa 40 000 Dutzend jährlich herstellte und mehr als 15 000 Personen Beschäftigung gab. Zu dem andalusischen Einfluss kommt noch der östliche von Seiten der ḥanafitischen Türken und die entscheidende Rolle der Renegaten europäischen Ursprungs sowie der Korsaren. Das alles zusammen verlieh dem Tunis des XVII. Jahrh. seinen besonderen Charakter. Der Dey Yūsuf I. tat sich hervor durch verschiedene Arbeiten, welche Ibn Abī Dīnār aufzählt: Schaffung eines Handelsviertels beim *Bāb al-Banāt*; Ausbesserung eines in der Nähe liegenden *Sūk* für gesponnene Wolle (*al-Ghaṣl*); Errichtung eines *Sūk* für die Kaufleute aus Djerba und Einrichtung verschiedener anderer *Sūk's*, durch die nach Norden hin die Ḥafṣiden-*Sūk's* verlängert werden, nämlich des *Sūk al-Ba-shāmīkiya* (für Hersteller von Pantoffeln nach türkischer Art, Rue Sidi B. Ziyād), des *Sūk al-Birka* für den Verkauf schwarzer Sklaven und des *Sūk al-Turk* (El-Trouk) für die türkischen Schneider; Einrichtung eines Kaffees; Zuleitung von Wasser nach verschiedenen Teilen der Stadt, z.B. nach der Hauptmoschee und nach dem *Sūk al-Turk*, wo sein Günstling 'Alī Thābit die hübsche *Miḍa'a* errichten liess (1620), die heute eine Zierde des Belvédère ist. Auch restaurierte dieser 'Alī die alte Moschee in der Vorstadt *Bāb al-Djazira*. Sollte nicht vielleicht auch die Wiederherstellung des Osttores der Hauptmoschee (*Bāb al-Djanā'iz*, der Beerdigungen) in dieselbe Zeit fallen? Yūsuf schuf in der Rue Sidi B. Ziyād eine ḥanafitische Medrese (1622) und eine Moschee desselben Ritus mit einem achteckigen Minaret, neben welcher sich sein Grab befindet. Nach ihm nahm die Macht der Deys allmählich ab. Sie veranlassen keine grossen Arbeiten mehr. Aḥmed Ḳhōdja (1640—47) begnügt sich damit, die Medresen al-Shammā'iya und al-'Unkiya wiederaufzubauen; Muḥammed Lāz errichtet nur das eigentümliche Minaret der Moschee el-Ḳṣar (1649); als er stirbt (1653), wird für ihn und seine Angehörigen das Mausoleum (*Turba*) am Place de la *Ḳaṣba* errichtet.

Die Murādidē-Beys dagegen vermehren die öffentlichen Gebäude. Im gleichen Stil wie die Moschee des Yūsuf Dey erbaute Hammūda in einer benachbarten Strasse die ḥanafitische Moschee Sidi b. 'Arūs (vollendet im Jahre 1654) und daneben ein Familiengrab. Zur gleichen Zeit lässt er das Minaret der Hauptmoschee wiederaufbauen, errichtet in der Rue el-Azafine ein *Māristān* und lässt die Wasserleitung wiederherstellen. Sein Sohn Murād gründet auf dem „Souk des Étoffes“ die Medrese *al-Murādiyya* (1673), und während sein zweiter Sohn Muḥammed al-Ḥafṣi den „Souk des Chéchias“ errichtet, erhält die Stadt von seinem Enkel Muḥammed die Moschee Sidi Mahriz (nach 1675); der französische Architekt Daviler soll den Plan für die Kuppeln geliefert haben. Für die Zeit um 1666 findet sich eine ausgezeichnete Beschreibung von Tunis in den Memoiren des Chevalier d'Arvieux (Paris 1735, Bd. IV). Die *Ḳaṣba*, die den Pasha's vor dem Verlust ihrer Autorität als Residenz diente, umfasste zwei Gebäudekomplexe: der eine diente der Garde des Dey sowie den Offizieren und ihren Familien als Wohnung; der andere dahinter gelegene enthält den langen Saal (*al-Saḳīfa*), in welchem der Dey den Militärpersonen Audienz erteilt, und in dem

am weitesten zurückgelegenen Teil sind seine Privatgemächer. Der Diwān, wo der Agha den Heeresrat leitet, ist ein grosser länglicher Hof (vgl. auch eine ausführliche Beschreibung bei La Condamine aus dem Jahre 1731, in *R T*, 1898, S. 86). Dort hat heute noch das religiöse Gericht „Charāa“ (*al-Sharʿ*) seinen Sitz. Die Gegend westlich und nordwestlich von der Madina (namentlich die Rue du Pacha) ist das Aristokratenviertel, das eigentliches Türkenviertel. Die prächtigen Wohnungen der Beys und der anderen hohen Persönlichkeiten entfalten hier mit ihrem Marmor einen grossen Luxus; der stets gleiche Binnenhof hat als Schmuck bisweilen einen Kiosk oder einen kleinen Teich; Einrichtung und Dekoration verraten bereits minderwertige italienische Imitation.

Mit dem ausserordentlich raschen Gang der Entwicklung trat eine Vermehrung der christlichen Sklaven ein (6000 im Jahre 1654; über ihr Leben vgl. Pignon, in *R T*, 1930, S. 18 f.); daher die Zunahme jener befremdenden Bagno's, die von den Insassen mit dem Namen des Heiligen bezeichnet wurden, dem die in der Mitte gelegene Kapelle gewidmet war. Pater Dan nennt im Jahre 1635 deren neun. Es wurden bald dreizehn. Wenn man auch mit P. Grandchamp (*La France en Tunisie au XVII<sup>ème</sup> siècle*, Vorwort zu Bd. VI u. VII, Tunis 1928—29) die Gefangenschaft des Hl. Vinzenz von Paul in Tunis (1605—7) als eine Legende anzusehen hat, so wird man dagegen der Mission des Lazaristen Julien Guérin (1645—48) eine besondere Bedeutung beizumessen haben; denn es gelang ihm, Muḥammed *Shalabī*, den bekannten Don Philippe, den eigenen Sohn des Dey Aḥmed *Khōdja*, zu bekehren. Ebenso beachtenswert ist auch das Apostolat eines anderen Missionspriesters Jean Le Vacher, der von 1648 bis 1653 und von 1657 bis 1666 Konsul Frankreichs war (vgl. R. Gleizes, *Jean Le Vacher*, Paris 1914 und *Revue des Questions historiques*, Juli 1928). Unter ihm wurde die erste öffentliche Kapelle unter dem Namen des Hl. Ludwig im Konsulat gegründet. Er liess die St. Antonius-Kirche mitten auf dem katholischen Friedhof vor dem Bāb al-Bahr, den er mit hohen Mauern umgab, wieder aus ihren Ruinen erstehen (auf dem Platz der heutigen Kathedrale). Er führte in den Kapellen der Bagno's den Kult ein. Er erreichte auch vom Diwān den Bau und die Pachtung eines neuen französischen Konsulats oder des „Fondak des Français“, beendet 1661 (rue de l'Antienne Douane; Grandchamp, *a.a.O.*, VI, S. XXII—XXXII). Von 1672 an wurde den italienischen Kapuzinern die apostolische Präfektur übertragen. Ihr Haus wurde um 1730 von Saint Gervais beschrieben (*Mémoires historiques*, Paris 1736, S. 86), ebenso wie die griechische Kirche und das Krankenhaus der Trinitarier, das reiche Einkünfte hatte. Die Protestanten wurden vor dem Bāb *Qarṭājanna* beerdigt auf dem St. Georgs-Friedhof, wo heute die anglikanische Kirche steht. Trotz des Konsularschutzes scheinen die christlichen Kaufleute im ganzen nicht sehr zahlreich gewesen zu sein; die Franzosen hatten lange Zeit nicht mehr als sechs Kaufleute. Der Aussenhandel lag in der Hauptsache in den Händen der Juden, von denen die aus Spanien oder aus Portugal (Vertreibungen in den Jahren 1492 und 1496) direkt oder neuerdings über Italien eingewanderten sich von den Tunesiern alten Schlages (*Twānsa*) unterschieden. Die Portugiesen oder Livorner (*Grāna*) bildeten zuletzt sogar eine abgesonderte Gemeinschaft. Nach ihnen ist der

*Sūḥ al-Grāna* benannt. Der Judenfriedhof lag ausserhalb der Mauern, östlich der Vorstadt Bāb Souika, in der Gegend der heutigen Rue Sidi Sifiane; dann hat er sich nach Süden ausgedehnt.

Die politischen Wirren zu Ende des XVII. und zu Beginn des XVIII. Jahrh. brachten Tunis zwei algerische Besetzungen (1686 und 1694) mit blutigen Unruhen. Die Wälle leisteten einem ernsthaften Angriff keinen Widerstand. So ist Tunis sogar unter den Husainiden den Algeriern auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Im Jahre 1735 von ihnen ausgeplündert, versucht es auch 1756 vergeblich, ihnen die von 'Ali Pasha und seinem Sohn Muḥammed schnell hergestellten Verteidigungswerke entgegen zu stellen, nämlich eine Verschanzung mit Schiessschächten und einen Graben zwischen den beiden ganz neuen Forts des *Djabal Djellāz* und der *Mannūbiya* und ein befestigtes Rückzugswerk hinter der *Qaṣba*; für diese Zeit werden noch zwei andere Forts bezeugt auf niedrigen Höhen im Nord-Westen. Dies sind ohne Zweifel der *Burđj al-Sawāra* oder *Tāhūnat al-Rīḥ* (Windmühle; es ist dies das Fort der Andalusier) und der *Burđj al-Rābi'a* (der Silos [des Bey], d. i. la Rabta), der selbst wieder in einiger Entfernung flankiert ist von dem kleinen *Burđj Filfil* (vgl. Plantet, *Corresp. . . Tunis*, II, 501; und für das Jahr 1829: Monchicourt, *Relations inédites . . . Filippi . . .*, S. 47 und 91).

Jedoch wurde die Stadt in den Friedenszeiten um einige Bauten bereichert. Unter dem Begründer der neuen Dynastie, Husain b. 'Ali, stirbt im Jahre 1710 die Prinzessin 'Aziza 'Oṭhmāna, die Urenkelin des Dey 'Oṭhmān, die bei der Medrese *Shammā'iya* beerdigt ist. Manche fromme oder charitative Einrichtung zog Vorteil aus ihren grosszügigen Schenkungen. Husain selbst baut in Tunis (vgl. *al-Mashra' al-malaki*, in *R T*, 1895, S. 328—29) in dem Viertel südlich der Madina die *Djāmi' al-Djadid* oder Moschee der Färber mit einem achteckigen Minaret. Er sorgt für die Strassen und Bauwerke, die an den *Sūḥ al-Sakkādjin* (der Sattler) angrenzen. Unter seiner Regierung erstet bei der Moschee el-Qṣar das Mausoleum des Dey Kara Muṣṭafā. Er verlegt den Sitz der Regierung nach dem Bardo. Trotz des Niedergangs des religiösen Unterrichts, der schon im vorhergehenden Jahrhundert von Ibn Abi Dinār (s. 399; Übers. S. 506) zugegeben wird, hat er eine besondere Vorliebe für die Medresen, nämlich die *Madrasat al-Nakhla* (der Palme) und die Medresen *al-Husainiya* und *al-Djadida*. Sein unmittelbarer Nachfolger 'Ali Pasha schafft, seinem Beispiel folgend, allein vier: *al-Bāshīya* (auf dem Buchhändler-Sūḥ), *al-Sulaimāniya* (zum Gedächtnis seines verstorbenen Sohnes Sulaimān), die Medrese *Bīr al-Hidjār*, die Medrese *Hawānit Ashūr*; und etwas später gründet 'Ali Bāy noch eine neue *Djadida*. Auf diesen 'Ali Bāy gehen zurück das Mausoleum der Husainiden (*Turbat al-Bāy*), nicht weit von der Moschee der Sattler, und das Asil für bedürftige alte Leute, *al-Takya* (la Tékia) genannt (1775). Um das Jahr 1800 herum liess der bekannte Minister Yūsuf Ṣāḥib al-Taba' (Siegelbewahrer) auf dem Place Halfaouine die *Djāmi'* bauen, die seinen Namen trägt, wahrscheinlich, wie aus der äusseren, überhöhten Galerie zu schliessen ist, an Stelle der *Masjid al-mu'allak 'ala l-Halfawīyin*, die Ibn Nāḍji (IV, 149) für das XIV. Jahrhundert erwähnt. In derselben Vorstadt schuf er den Halfaouine-Brunnen (1804) innerhalb des



Bāb Sidi 'Abd al-Salām, und am andern Ende der Stadt eine grosse Tränke diesseits des Bāb Alleoua.

Sein Gebieter Hammuda Pasha, der das *Dār al-Bāy* (Karoline von Braunschweig ist hier im Jahre 1806 abgestiegen) etwas unterhalb der Kaṣba vollendete, verwandte all seine Sorgen auf militärische Arbeiten. Um Tunis zu schützen, namentlich gegen die Algerier, liess er die äussere Umfassungsmauer durch einen holländischen Ingenieur wieder aufrichten. Nach Inschriften an den Bastionen neben den Toren dauerte dies von 1797–1804, wurde aber auf der Südseite nicht vollendet (vgl. H. Hugon, in *R T*, 1905, S. 373; und G. Dolot, in *R T*, 1908, S. 298). An dieser Seite begnügte man sich mit der vorgeschobenen Verschanzung 'Alī Pasha's und mit den Aussenmauern der Häuser, die eine fast ununterbrochene Verteidigungslinie bildeten. Hammūda erbaute eine Kaserne (1798) neben seiner prachtvollen Villa in La Manouba und am Ende seines Lebens eine andere (1814) in der Stadt mitten auf dem Sūḵ al-'Aṭṭārīn (es ist das Grundstück der öffentlichen Bibliothek und der „Direction des Antiquités“; vgl. M. Houdas, *Notes sur trois Inscriptions de Tunis*, in *Bull. archéol.*, 1911). Übrigens vermehrte sich um diese Zeit die Kasernen in der Madina, Rue de la Caserne (*al-Kaṣhla*; heute Sitz der Société française de Bienfaisance), Rue de l'Église (heute Sitz der Administration des Habous), Rue des Moniquettes, Rue Sidi B. Ziyād; aber die weitaus bedeutendste nach dem „ersten Regiment“ benannte (*Birindji Alāy*; es ist die Caserne Saussier) wurde bei dem Murkāḍ gebaut, auf dem Platz des alten Muṣallā, von dem Bey Husain b. Maḥmūd und seinem Bruder Muṣṭafā (1835–36). Ausserhalb der Stadt wurde von Aḥmed Bāy, dem Schöpfer des „tunesischen Heeres“, im Jahre 1839 ein Artillerie-Viertel geschaffen (heute Caserne Forgemol). Während 'Alī Pasha nur zweimal einen Giesser aus Toulon hatte kommen lassen (1743 und 1744), der in einer provisorischen Werkstatt in der Kaṣba einige Kanonen reparierte, richteten unter Hammūda Pasha Franzosen für die Dauer eine richtige Giesserei in einem Flügel des Schlosses *al-Haṣṣiya* (Hafsia; in der Strasse gleichen Namens) ein. Schliesslich gründete Aḥmed Bāy noch die *Dabḍāba* (vgl. *R T*, 1922, S. 276), wo Brot und Öl für das Heer hergestellt wurde (Rue Dabḍāba, etwas nördlich vom Dār al-Bāy; und Rue des Teinturiers).

Gerade als diese militärischen Massnahmen Tunis in eine Garnison-Stadt verwandeln zu wollen schienen, schob sich die europäische Kolonie, die infolge der französischen Besetzung Algiers (1830) und infolge der den Beys auferlegten Reformen sich immer ungehinderter zu entwickeln vermochte, beim Bāb al-Bahr in die Madina ein. Christliche Läden wurden eröffnet. Zu der alten Heilig-Kreuz-Kirche, deren Register für die Geschichte der tunesischen Katholiken wertvolles Material enthalten (Rue de la Kaṣba; im Jahre 1833 in das ehemalige Hospital der Trinitarier, Rue de l'Église, verlegt) kamen viele religiöse Gründungen. Schon 1831 wurde die italienische Sulema-Schule, im Jahre 1840 die israelitische Morpurgo-Schule, 1841 das Collège Bourgade in der *Zanaḳat al-Bābās* (Impasse du Missionnaire) eröffnet. Das ganze Viertel am Place de la Bourse (seit kurzem Place du Cardinal Lavigerie) mit den heutigen Strassen Rue de l'Antienne Douane, Rue des Glacières und Rue de la Commission wurde vollkommen europäisch. Aus-

serhalb der Mauern wurde in der Richtung auf den See zu die moderne Stadt angelegt. Dorthin wurde im Jahre 1861 das französische Konsulat verlegt und zwar in das Gebäude der heutigen *Résidence générale*. Andre Konsulate dagegen sind bis jetzt in der Stadt geblieben, so das spanische (Rue Sidi el-Būnī), das britische (Place du Cardinal Lavigerie), das italienische (Rue Zarkoun; dies wird bald verlegt werden).

Der europäische Einfluss war so stark, dass zuletzt sogar die Verwaltung der Stadt geändert wurde. Unter den Hafsididen hatte jede der beiden Vorstädte ihren *Shaikh*, der wahrscheinlich dem *Shaikh al-Madina* unterstand. So war es noch unter den Türken gewesen. Mit Unterstützung von Patrouillen gebildet aus den Stadtbewohnern, die der Reihe nach dazu herangezogen wurden (*Law-wādja*), versahen diese *Shaikhe* die nächtliche Polizei nach Toresschluss. Unter ihnen hatten die *Muḥarrik* das Amt von Vorstehern der Stadtviertel. Die Tagespolizei war unter den Husainiden Sache des *Dawlatli*, jenes heruntergekommenen Dey, der über 50 *Hānbā* und 55 *Kabidji* verfügte (vgl. E. Pellissier, *Descr. de la région de Tunis*, Paris 1853, S. 52–3) und als Polizeirichter in der Rue B. 'Arūs in einem länglichen, *Drība* genannten Saal seinen Sitz hatte. Die Kaṣba war für sich einem Agha unterstellt. Nun hatte sich schon 1858 ein Stadtrat gebildet (ein Präsident, ein Vizepräsident, ein Sekretär und zwölf Notabeln), dessen Budget aus einer Steuer auf Wein und Spirituosen gespeist wurde. Im Jahre 1860 trat an die Stelle des *Dawlatli* ein Divisionsgeneral (*Fariḳ*), dem Zaptiye's (*Dābiṣiya*) unterstanden. Man beschreitet nunmehr entschlossen den Weg des Fortschritts: telegraphische Verbindung mit Algier, Eisenbahn bis nach La Goulette; und vor allem (im Jahre 1861) endgültige hydraulische Arbeiten: unterirdische Wasserleitung, Herleitung des Wassers vom Zaghuan durch den französischen Ingenieur Colin; der Wasserturm ist an die Stelle des gedeckten Reservoirs (*Khaṣna*) getreten, das für das voraufgegangene Jahrhundert neben dem Tor der äusseren Umfassungsmauer, dem Bāb Sidi 'Abd Allāh, neben der Kaṣba bezeugt wird.

Diese neuartigen Dinge liessen offenbar wenig Raum für grössere religiöse Bauten. Es sei jedoch hingewiesen auf die imposante *Zāwiya* des Sidi Ibrāhīm al-Riyāḥi, der im Jahre 1850 gestorben ist (vgl. *R T*, 1918, S. 124, und über die Juristen der Husainiden-Epoche: al-Sanūsī, *Musāmarāt al-Zarīf*, Tunis o. J.), aber immer noch eine nicht abnehmende Verehrung geniesst. Im Jahre 1875 wird (in der Kaserne der Rue de l'Église) das Collège Ṣādiḳi gegründet mit dem Namen des Bey Muḥammed al-Ṣādiḳ; im Jahre 1880 das Hospital Ṣādiḳi. Was die Wohnhäuser der hochgestellten Persönlichkeiten betrifft, so soll das Palais Zarrūḳ (rue des Juges) zuerst den Deys als Wohnung gedient haben. Das Dār Husain (jetzt Palais de la Division), im XVIII. Jahr. von einem Minister des Bey erbaut, wurde im Jahre 1876 restauriert. Das Palais Khair al-Dīn, die ehemalige vergrösserte Haṣṣiya, war zu Beginn des Protektorates eine Zeitlang das Gericht (rue du Tribunal). Das Palais Muṣṭafā b. Ismā'il lag in der rue du Pasha; das des Khaznadār (place Halfaouine, rue du Palais) ist israelitisches Krankenhaus geworden (vor kurzem eingegangen). Seit der Revolte der Söhne des Husain b. 'Alī gegen 'Alī Pasha in der Mitte des

vorigen Jahrhunderts besass das Haifaouine-Viertel, das von deren getreuen Anhängern, den „Husainiya“, bewohnt war, dauernd die Gunst des Bey zum Nachteil der Vorstadt Bāb al-Djazira, der Festung der *Saff* gegenüber den „Bāshiya“ (vgl. *R T*, 1918, S. 314).

Die französische Besetzung (seit 1881) brachte für Tunis eine ungeheure Entwicklung mit sich, die sich noch heute weiter vollzieht. Die europäische Stadt erstreckt sich von der Porte de France (dem ehemaligen Bāb al-Bahr) bis zum See, wo an den Kais die Postschiffe landen. Sie reicht vom Belvédère bis zum Djellaz und bedeckt im Süden der südlichen Vorstadt innerhalb und ausserhalb der Mauern die „Montfleury“-Höhe. Die äussere Umwallung besteht noch; die der Madina ist fast überall verschwunden mit Ausnahme von einigen Toren. Die völlig wiederhergestellte Kašba dient als Kaserne. Im Dār al-Bāy befindet sich die Direction de l'Intérieur. Die anderen Verwaltungen mit dem neuen Collège Sādiqi und dem Justizpalast sind untergebracht in neuen Gebäuden am Boulevard Bāb Benāt, vom Place de la Kašba an. Eine elektrische Bahn fährt um die Medina herum, aber nicht hinein. Man hat Wert darauf gelegt, der Innenstadt ihren orientalischen Charakter zu belassen. Wohl haben zweifellos mehrere Grundstücke eine andere Bestimmung erhalten (vgl. oben), aber im grossen ganzen ist es doch geblieben, wie es vor fünfzig Jahren war. Die religiöse Unterweisung ist nach wie vor in der Hauptmoschee zentralisiert, deren Minarat im Jahre 1894 vollkommen wiederhergestellt wurde. Im Jahre 1896 gründete der Resident Millet die Khaldūniya auf dem Sūk al-ʿAṭṭārīn, welche die jungen Muslime mit den modernen Wissenschaften bekannt machen soll. Die Sūk's schliessen immer noch die einheimischen Handwerker zu Korporationen zusammen, an deren Spitze je ein *Amin* steht. Auf einigen, die von zahlreichen Touristen aufgesucht werden, werden die sogenannten „Orientartikel“ verkauft: Parfums, Teppiche, Kupfer und Lederwaren; Marktschreier versteigern auf dem Sūk der Buchhändler und dem Souk El-Berka Bücher und Schmucksachen. Das Judenviertel, elend und bereits von denjenigen seiner Bewohner geräumt, die wohlhabend genug sind, um in der Nähe des Place des Potiers oder in der europäischen Stadt zu wohnen, wird demnächst neue Gebäude und breite Strassen erhalten. Die Muslime dagegen wohnen alle in der Altstadt mit Ausnahme von einigen reichen Familien, welche am Ende der Avenue de Paris Villen besitzen, und von jenen paar Eigentümern des neuen Dorfes el-Omrane (südwestl. vom Belvédère). Schliesslich muss man auch die wachsende Bevölkerung der unmittelbaren Umgegend und der grossen Bannmeile (Radès und Hammam-Lif oder Karthago und La Marsa) mitberücksichtigen, die sowohl aus Europäern als aus Muslimen und Juden besteht und die mit der Bevölkerung von Tunis ein einheitliches Ganzes bildet.

Der Stadtrat wurde reorganisiert durch das Dekret vom 31. Okt. 1883, ergänzt durch die Dekrete von 1885 und 1914 über die Gemeinden der Regentschaft. Er besteht aus einem Präsidenten, zwei Vizepräsidenten (Franzosen) und 17 durch Dekrete ernannten Mitgliedern (8 Europäern, 8 einheimischen Muslimen und einem tunesischen Israeliten). Bei der letzten Volkszählung (1926) belief sich die Bevölkerung von Tunis auf 185 996 Einwohner, davon 27 922 Franzosen, 51 214 andere

Europäer, 82 729 einheimische Muslime, 24 131 tunesische Israeliten.

*Litteratur:* Saladin, *Tunis et Kairouan*, Paris 1908 (mit Vorsicht zu benutzen); Dessort (als Mitarbeiter), *Histoire de la ville de Tunis*, Algier 1924 (das einzige brauchbare Kapitel ist das über die Europäer in Tunis im XIX. Jahrh. vor der Besetzung); G. Marçais, *Manuel d'art Musulman, L'Architecture*, 2 Bde., Paris 1926–27 (ausgezeichnete Beschreibung der Hauptdenkmäler; auf S. 871–75 über die Architektur der muslimischen Paläste in Tunis). — Vgl. auch die Litteraturangaben im Text und im Artikel TUNESIEN. (ROBERT BRUNSCHWIG)

AL-TŪNISĪ, MUHAMMED B. ʿOMAR B. SULAIMĀN, arabischer Schriftsteller des XIX. Jahrh. Er stammte aus einer tunesischen Familie, die eifrig wissenschaftliche, speziell theologische Studien pflegte. Sein Grossvater Sulaimān befasste sich mit dem Kopieren von Büchern und liess, als er eine Pilgerreise nach Mekka antrat, seine drei Söhne unter dem Schutze und der Vormundschaft seines mütterlichen Oheims, Aḥmed b. Sulaimān al-Azhari, eines gelehrten Theologen, zurück. Nach Beendigung seiner Wallfahrt kehrte Sulaimān, da er sein Vermögen verloren, nicht mehr nach Tūnis zurück, sondern hielt sich zunächst in der Hafenstadt Djidda auf, sich durch Bücherabschreiben den Lebensunterhalt verdienend. Dort wurde er mit Leuten aus Sennār bekannt und siedelte auf deren Rat nach diesem Lande über, wo ihn der Herrscher desselben sehr gut aufnahm, ihm ein Haus und sonstige Besitztümer schenkte und ein festes Einkommen zuwies. Sulaimān heiratete auch eine einheimische Sennārerin, die ihm einen Sohn (Aḥmed Zarrūq) und eine Tochter gebar.

Als ʿOmar, der zweitälteste Sohn des Sulaimān (aus dessen erster Ehe in Tūnis), erwachsen war, unternahm auch er in Begleitung seines Grossonkels Aḥmed b. Sulaimān eine Pilgerfahrt nach Mekka und traf auf dem Wege dahin ganz zufällig mit seinem Vater Sulaimān zusammen, welcher mit einer von Sennār kommenden Karawane zu geschäftlichen Zwecken nach Kairo reiste. Von Mekka, wo Aḥmed b. Sulaimān starb, begab sich ʿOmar dann wieder nach Kairo, um an der dortigen Azhar-Hochschule zu studieren. Später besuchte er seinen in Sennār ansässigen Vater, setzte seine Studien an der Azhar fort und heiratete im Jahre 1201 (1786). Nach zwei Jahren kehrte er in seine Vaterstadt Tūnis zurück, wo ihm im Jahre 1204 (1789) ein Sohn, Muḥammed (al-Tūnisi), geboren wurde. Nur drei Jahre verweilte ʿOmar in Tūnis, dann zog er mit seiner Familie wieder nach Kairo, um sich dort abermals Studien an der Azhar zu widmen. Er erlangte daselbst bald das Amt eines Oberhauptes (*Naḳīb*) der Landsmannschaft (*Riwaḳ*; vgl. zur Würde eines *Naḳīb al-Riwaḳ* oben, I, 554<sup>b</sup>, 555<sup>b</sup>) der an der Azhar studierenden Maghrebiner. Im Jahre 1211 (1797) erhielt ʿOmar von seinen Stiefgeschwistern in Sennār die Nachricht vom Tode seines Vaters und ihrer wenig günstigen Lage; er brach sogleich nach dort auf, ohne zu seiner eigenen Familie wieder zurückzukehren. Zum Glücke für letztere traf im gleichen Jahre Tāhir, ʿOmars jüngerer Bruder, in Kairo ein, um Geschäfte zu erledigen und später von hier aus die Mekkapilgerfahrt zu unternehmen. Er nahm sich der Angehörigen seines Bruders an und liess den jungen Muḥammed, der schon mit 7 Jahren den Korān gelesen hatte, an der Azhar studieren. Da nach



der Abreise Tāhirs nach Mekka die Existenzmittel Muhammads sich allmählich dem Ende zuneigten, beschloss letzterer, seinen Vater, welcher laut nach Kairo gelangter Nachrichten bald nach seiner Ankunft in Sennār nach Dār Fūr ausgewandert war, im Sūdān aufzusuchen. Unter den Teilnehmern einer in Kairo angekommenen Karawane aus Dār Fūr lernte er einen Freund seines Vaters kennen, der ihn auf seine Bitte hin bei der Rückkehr nach Dār Fūr mitnahm. Der Antritt dieser Reise muss ins Jahr 1218 (1803) fallen. In Dār Fūr traf Muhammad zuerst mit seinem Stiefonkel Aḥmed Zarrūk zusammen, der ihn nach dem Orte Djultū (im Distrikte Abu 'l-Djūdul), dem Wohnsitze seines Vaters 'Omar, geleitete. Dieser letztere hatte es am königlichen Hofe zu grossem Ansehen gebracht, war zu Besitz und Wohlstand gelangt und hatte auch eine neue Familie gegründet. Im Auftrage des 1214 (1799) verstorbenen Königs 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmed (s. die Liste der Könige von Dār Fūr oben, I, 953) hatte 'Omar Kommentare zu zwei theologisch-juristischen Werken verfasst (vgl. *Voyage au Darfour*, S. 107; über die sonstige litterarische Tätigkeit 'Omars s. a. a. O., S. 424). Als Muhammad in Dār Fūr eintraf, führte dort die Regierung anstelle des noch unmündigen Herrschers Muhammad al-Faḍl ein gewisser Muhammad Kurra (Nachtigal, *Sahāra und Sūdān*, III, Berlin 1889, S. 387, nennt ihn Abū Shaikh Kurra), der später in einer Revolte den Tod fand. Bei Kurra fand Muhammad, von Aḥmed Zarrūk eingeführt, eine sehr freundliche Aufnahme. Dem 'Omar erlaubte Kurra auch, dass er, gegen das Versprechen der Rückkehr, eine Reise nach Tūnis zum Besuche seiner Verwandten unternehme. Für die Zeit seiner Abwesenheit übergab 'Omar sein Landgut in Djultū seinem Sohne Muhammad.

'Omar kam zunächst nach Wadā'i, wo er einige Jahre verweilte; denn es glückte ihm, sich am Hofe des dortigen Sultans Sābūn zu einer sehr geachteten Stellung emporzuschwingen, das Amt eines Wezirs zu erhalten und Grundbesitz in dem Orte Abalī zu erwerben. Da er aber vergebens auf das Eintreffen seines Sohnes wartete, entschloss er sich endlich zur Weiterreise nach Tūnis. Muhammad hielt sich nach der Abreise seines Vaters noch ungefähr 7 1/2 Jahre in Dār Fūr auf und lernte dort Land und Leute gründlich kennen. Es war ihm erst nach Beendigung eines Krieges zwischen Dār Fūr und Wadā'i möglich, nach letzterem Lande aufzubrechen und zwar mit einer vom Sultan von Dār Fūr beauftragten Gesandtschaft. Muhammad kam zuerst nach Wāra, der damaligen Residenz des Sultans Sābūn, der auch ihm, wie seinem Vater, viel Wohlwollen und Güte bewies. Dadurch liess sich Muhammad ebenfalls für längere Zeit an Wadā'i fesseln. Doch wurde seine Lage nach und nach immer schwieriger, weil einmal sein Onkel Aḥmed Zarrūk, welcher dem 'Omar nach Wadā'i gefolgt und von diesem bei seinem Weggange mit der Sorge für seine Kinder und sein Haus in Abalī betraut worden war, sich ganz des Eigentums 'Omars bemächtigte und ihm, 'Omars Sohne, nur das zum Leben Nötigste gab. Zum andern trug dazu bei das schlechte Verhältnis, das sich zwischen ihm und dem auf 'Omars Vorschlage zu seinem Nachfolger im Wezirate ernannten Aḥmed al-Fa'sī (s. über ihn *Voyage au Ouadāy*, S. 66 f., 497 f., 508) herausbildete, indem letzterer den Muhammad bei Sābūn verdächtigte, so dass auch der

Herrscher argwöhnisch wurde und seine Gefälligkeiten einstellte. Zwar konnte 'Omar, der auf Bitten seines Sohnes nach Wadā'i kam, die Absetzung des Aḥmed al-Fa'sī durchsetzen; doch gelang es diesem, bald nach der Abreise 'Omars seine frühere Würde zurückzugewinnen. Unter diesen Umständen machte Muhammad gern von der Erlaubnis des Sultans, Wadā'i — nach ungefähr 1 1/2-jährigem Aufenthalte daselbst — wieder verlassen zu dürfen, Gebrauch. Er schloss sich einer nach Fezzān ziehenden Karawane an, mit der er durch das Land der Tubu (Tibesti) nach Murzuk, der Hauptstadt Fezzāns, gelangte. In ihr blieb er drei Monate, während dieser Zeit den Tod des dortigen Machthabers Muntaṣir erlebend. Von Murzuk setzte dann Muhammad die Reise nach Tripoli fort und traf endlich, ungefähr im Jahre 1228 (1813), über Sfākes (Sfax, s. o., S. 255) in Tūnis ein, nachdem seit seinem Aufbruche von Kairo in den Sūdān etwa ein volles Jahrzehnt verflossen war.

Muhammad nahm zunächst seinen ständigen Aufenthalt in Tūnis; später siedelte er jedoch nach Kairo über und trat dort in die Dienste des Vizekönigs Muhammad 'Ali. Als dieser im Jahre 1824 im griechisch-türkischen Kriege eine Armee unter seinem Stiefsohne Ibrāhīm Pasha nach Morea sandte, nahm Muhammad an dem Feldzuge als Militärprediger (*Wā'il*) eines Infanterieregiments teil (vgl. *Voyage au Darfour*, S. 6). Ein Ereignis aus der Belagerung von Missolunghi (1825–26) erzählt er in seiner *Voyage au Ouadāy*, S. 634–35.

Nach Beendigung des Krieges fungierte Muhammad als Textrevisor der arabischen Übersetzungen europäischer medizinischer, speziell pharmakologischer Werke an der von Muhammad 'Ali gegründeten Veterinärtschule in Abū Za'bal (nordöstl. von Kairo). Dort lernte ihn Dr. Perron nach seiner Ankunft in Ägypten kennen, nahm bei ihm arabischen Unterricht und veranlasste ihn, zunächst für die Zwecke der arabischen Lektionen, seine Reiseerinnerungen aus dem Sūdān niederzuschreiben. Als Perron dann 1839 als Direktor die medizinische Lehranstalt Kaṣr al-'Ain in Kairo übernahm, wurde an ihr auf seine Empfehlung hin Muhammad als Chef-Korrektor ernannt. A. v. Kremer, der im Jahre 1850 zum ersten Male nach Ägypten kam, nennt Muhammad einen seiner Lehrer, den er hoch schätzte (s. A. v. Kremer, a. a. O.; s. die Litt.). Wie v. Kremer weiter mitteilt, war Muhammad auch bei der Herausgabe wichtiger Werke der älteren arabischen Litteratur tätig, so bei jener der Makāmen des Ḥariri (s. o., II, 284) und der des *Mustaṭraf* des Ibshihī (s. o., II, 471; hier wohl der Bulāker Druck von 1272 = 1856 gemeint). Nach Jomard (s. *Voyage au Darfour*, S. x) wurde Muhammad ferner beauftragt, für eine Drucklegung des arabischen Lexikons *al-Kāmūs* des Firzābādī (s. o., II, 119) eine Revision der Kalkuttaer Edition von 1230 (1817) vorzunehmen, zu welchem Behufe er den Text der letzteren an der Hand von 7–8 Handschriften korrigierte und ergänzte. Die neue in Bülāḳ gedruckte Ausgabe erschien 1274 (1857). In seinen letzten Lebensjahren hielt Shaikh Muhammad jeden Freitag in der Zainab-Moschee Vorlesungen über den *Ḥadīth* ab und starb 1274 (1857) in Kairo (so nach v. Kremer, a. a. O.).

Die vielen Beobachtungen und Erkundigungen, welche Muhammad al-Tūnisī während seines langjährigen Aufenthaltes im Sūdān über Land und Leute der von ihm besuchten Gegenden machen

konnte, hat er nebst der Schilderung seiner eigenen Erlebnisse, wie schon im Vorausgehenden erwähnt wurde, auf Anregung Perrons in zwei umfangreichen Werken niedergeschrieben, die Perron ins Französische übersetzte. Es sind dies:

1. *Voyage au Darfour par le Cheikh Mohammed Ebn Omar el-Tounsy* [Tunsi, vulgäre Nisbe für Tūnisi; s. Stumme, *Gramm. destunesisch. Arabisch*, Leipzig 1896, S. 66], *Récit en Chef à l'École de Médecine du Caire, traduit de l'Arabe par Dr. Perron, Directeur de l'École de Médecine du Caire*, Paris 1845 (LXXXVIII, 492 S. in 8°, mit Karte). Die diesem Buche beigegebene *Préface* von Jomard (S. I—LXXI) ist auch separat erschienen unter dem Titel *Observations sur le Voyage au Darfour, suivies d'un Vocabulaire de la Langue des Habitants et de Remarques sur le Nil-Blanc supérieur*, Paris 1845. Mitteilungen über dieses Reisewerk und Proben seiner Übersetzung hatte Perron schon früher veröffentlicht: in *JA*, 3. Ser., VIII, 1839, S. 177—206 (Lettre à J. Mohl) und in der *Bibliothèque universelle de Genève*, N. S., 5. Jahrg., Bd. XXVIII (Nº. 56), 1840, S. 325 f. Eine eingehende Rezension der Publikation von Perron lieferte Sédillot in *JA*, 4. Ser., VII, 1846, S. 522—43.

Den arabischen Text der Dār Fūr-Reise mit dem Titel: *Tashhidh al-Adhḥān bi-Sirat Bilād al-'Arab wa l-Sūdān* (= *L'Aiguisement de l'Esprit par le Voyage au Soudan et parmi les Arabes*) gab Perron 1850 in Paris in Autographie (310 S. in 4°, nebst 4 Seiten französischer Einleitung, Verbesserungen und Nachträge zur Übersetzung enthaltend) heraus.

2. *Voyage au Oudāy, par le Cheikh Mohammed Ebn Omar al-Tounsy, traduit de l'Arabe par Dr. Perron*, Paris 1851 (LXXV, 756 S. in 8°, mit Karte und 9 Tafeln mit Abbildungen). Auch zu diesem Buche hat Jomard in einer ausführlichen Vorrede (S. I—LXXV) historische und geographische Bemerkungen beigegeben. Perron selbst erörtert in der Einleitung (S. I—35) besonders die Einteilung des Sūdān.

Der arabische Text dieses zweiten Werkes, dessen Publikation Perron (*a. a. O.*, S. 34) in Aussicht stellte, ist nie erschienen. Das Manuskript befand sich wahrscheinlich im Besitze Perrons; wohin dasselbe nach dessen Tode — Perron, der seit 1850 wieder in Paris wohnte, starb dort 1876 — kam, ist mir nicht bekannt.

Durch Muḥammed al-Tūnisi erhielten wir zuerst ausführliche und zuverlässige Nachrichten über wichtige Teile des Sūdān. Über Dār Fūr besass man vor ihm nur die spärlichen Aufzeichnungen des Reisenden W. G. Browne, über Wadā'i nur einige wenige von Burckhardt erkundete Notizen. Erst mehrere Dezennien später konnten H. Barth und S. Nachtigal diese Länder besuchen und in ihren grossen Reisewerken genauer beschreiben. An der Glaubwürdigkeit der Berichte al-Tūnisi's ist nicht zu zweifeln; Perron prüfte dessen Angaben durch verschiedene in Kairo ansässige Leute aus Dār Fūr und Wadā'i nach und fand sie durchweg bestätigt. Dass sich in der Darstellung des Shaikhs auch gewisse Mängel zeigen, darf allerdings nicht verschwiegen werden. Nicht so sehr ins Gewicht fallen dabei eine gewisse Buntheit in der Anordnung des Stoffes, das Fehlen strengerer Systematisierung, eine Vorliebe für Disgressionen und eine viel zu grosse Leichtgläubigkeit den Äusserungen der muslimischen Volksreligion (so be-

sonders der Magie) gegenüber, als der Umstand, dass seine Berichte exakte geographische, topographische, statistische und meteorologische Bestimmungen vermissen lassen (vgl. dazu die Urteile von Barth in *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Centralafrika*, III, Berlin 1859, S. 525 f. und Nachtigal in *Petermanns Geogr. Mitteil.*, XXI, 1875, S. 176 und in *Sahāra und Sūdān*, III, S. VIII). Dessenungeachtet bilden die beiden Werke des Tūnisi eine sehr wichtige, noch viel zu wenig gewürdigte Quelle für die ethnographischen, kulturellen und staatlichen Zustände in den von ihm bereisten Ländern des Sūdān. Ausdrücklich sei noch hervorgehoben, dass sich die zwei Bücher des Shaikhs einander ergänzen; insbesondere bringt das weit umfangreichere Wadā'i-Werk auch viel Nachrichten über Dār Fūr.

Anhangsweise mag hier noch in Kürze auf eine dem Muḥammed al-Tūnisi in vielfacher Beziehung recht ähnliche Persönlichkeit, zugleich einen Landsmann von ihm, den Tunesier Shaikh Zain al-'Ābidin, aufmerksam gemacht werden. Dieser, ein gebildeter, unterrichteter Mann, der seine Studien auf der Azhar-Hochschule in Kairo gemacht hatte und in stetem Verkehr mit Europäern aufgewachsen war, trat ungefähr 1818 oder 1819, schon in gereiftem Alter, gewissermassen als Missionar und religiös gelehrter Abenteurer, eine Reise in den Sūdān an, in dem er ungefähr (wie Tūnisi) ein volles Jahrzehnt zugebracht zu haben scheint. Er ging zunächst nach Sennār und Kordofān, kam dann zu längerem Aufenthalte nach Dār Fūr und Wadā'i, sich dabei durch Unterricht den Lebensunterhalt verdienend. Nachdem er mehr als drei Jahre in Wadā'i verlebt hatte, kehrte er über Fezzān nach Tūnis zurück. Seine Erlebnisse und Beobachtungen schrieb er in einem arabisch abgefassten Buche mässigen Umfangs nieder, das auch (wo und wann?) im Drucke erschien. Dasselbe wurde auch ins Türkische übersetzt und 1262 (1846) in Stambul gedruckt (vgl. *ZDMG*, II, 482). Diese türkische Version legte G. Rosen seiner Übersetzung zugrunde, die er unter dem Titel *Das Buch des Sūdān oder Reisen des Scheich Zain el-'Ābidin in Nigritien* veröffentlichte (Leipzig 1847). Der Schwerpunkt dieser Schrift liegt in der Schilderung der kulturellen und staatlichen Zustände in Dār Fūr und Wadā'i. Wir hören da von dem Hofleben, vom Militär, einem Feldzuge, von den Eingebornen, den Sklaven und Negeren, von dem Handel, dem Aberglauben, einer Hochzeit usw. Diese interessanten Mitteilungen darf man als eine wichtige Ergänzung zu der weit ausführlicheren Darstellung des Muḥammed al-Tūnisi nicht übersehen. Merkwürdig ist ein Bericht über Ausgrabungen, die Zain al-'Ābidin mit Erlaubnis des Sultans von Wadā'i in nahe bei der Hauptstadt gelegenen Ruinen anstellen durfte, und über die dabei gemachten Funde (s. S. 47—9, 61—75). Zain al-'Ābidin verliess Wadā'i, als dort ein Thronwechsel stattfand; der Name Abd el-Azim, den in Rosens Übersetzung (s. S. 108) der neue Herrscher führt, wird in 'Abd al-'Aziz zu verbessern sein (vgl. Nachtigal, *a. a. O.*, III, 284, wo ein 'Abd al-'Aziz, Enkel des Sabūn, erwähnt wird).

*Litteratur:* Die Hauptquelle für das Leben des Muḥammed al-Tūnisi und über seine Familie sind die beiden Reisewerke, so namentlich die Autobiographie in dem einleitenden Kapitel der *Voyage au Darfour* (S. 1—25), ausserdem zerstreute Notizen, wie *a. a. O.*, S. 48—9 und



in der *Voyage au Ouadāy*, S. 37, 39, 50, 62, 66—7, 129, 199, 211 f., 215, 497—9, 508, 512 f., 643—5. Die biographische Skizze Jomards (*Voy. au Darfour*, S. VIII—X) ist nicht frei von Irrtümern und Versehen. Beachte ferner noch die Angaben Perrons (*Voy. au Darfour*, S. LXXXI—II) und A. v. Kremers (*Aegypten*, Leipzig 1863, II, 324). Im übrigen vgl., abgesehen von der im Art. selbst aufgeführten Litteratur, auch Wüstenfeld in Lüdde's *Zeitschr. für vergleich. Erdkunde*, I (Magdeburg 1842), S. 67 und Brockelmann, *G A L*, II, 491 (wo das Wadā'i-Werk fehlt!). (M. STRECK)

AL-TŪR, I. DJABAL AL-TŪR, seltener TŪR SĪNĀ<sup>2</sup>, der Berg Sinai. Seinen Namen, der im Kor'an einmal als *Tūr Sinin* erscheint (XCV, 2, bei Ibn al-Fakih, *B G A*, V, S. 104, in *Tūr Sinā* verbessert), erklären die arabischen Geographen für hebräischen Ursprungs (Abu 'l-Fidā<sup>3</sup>, ed. Reinaud, S. 69; al-Kāḫashandī, Übers. Wüstenfeld, in *Abh. G. W. Gött.*, XXV, 100; Makrizī, *Gesch. d. Kopten*, Übers. Wüstenfeld, *a. a. O.*, III, 113; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 557). Man bestieg den unweit des Roten Meeres (*Bahr al-Ḳulzum*) gelegenen Berg von al-Amn (Elim?) aus, wo einst die Kinder Israel gelagert hatten. In der Nähe befand sich das Wādī Tuwā, wo Moses mit Allāh sprach, ehe er zum Pharao gesandt wurde (Kor'an, XX, 12; LXXIX, 16; Yāqūt, *a. a. O.*, III, 553; Šafi al-Dīn, *Muraṣid al-Iṭṭilā'*, ed. Juynboll, II, 213).

An der Nordseite des Berges (jetzt Djabal Mūsā) liegt in 1518 m Höhe im heutigen Wādī Šhu'aib (Jethro-Tal) das Katharinenkloster an der Stelle des einst von Iustinianos I. wohl zwischen 548 und 562 n. Chr. (Grégoire, in *Bull. de Corresp. Hellén.*, 1907, S. 327—334) zum Schutze der Sinaimönche erbauten Kastells (Prokopios, *περί κτισμάτων*, V, 8, ed. Hauri, III/1, S. 168 f.; Euthychios, *Annalen*, in *Corp. Script. Christ. Orient.*, Serie III, Bd. VI, S. 202—204). Nach dem Klosterbuche (*Kitāb al-Diyārāt*) des al-Šhabuṣṭi (danach Yāqūt, *a. a. O.*, II, 675; Šafi al-Dīn, *a. a. O.*, I, 434) lag die „Kirche (*Kanīsa*, wofür Yāqūt, *a. a. O.*, *Dair* schreibt) al-Tūr“ auf der Spitze des Berges, war aus schwarzem Gestein erbaut und stark befestigt; innerhalb und ausserhalb des Gebäudes befand sich je eine Quelle. Das Kloster war von Mönchen bewohnt und wegen der dort verrichteten Wunder viel besucht (Sachau, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1919, *Abh. X*, S. 21). In dieser Beschreibung wird offenbar die christliche Kirche der Gottesmutter (Θεοτόκος), die ebenfalls von Iustinianos am Abhange des Berges (wohl an der Stelle der jetzigen Eliaskapelle, s. u.) erbaut worden war, mit dem Kloster an seinem Fusse zusammengeworfen.

Die Mönche des Klosters besitzen die Abschrift eines angeblichen Schutzbriefes von Muhammed (Pococke, *Description of the East*, I, 268—70; deutsche Übers., I, 412—14; Moritz, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1918, *Abh. IV*, S. 6—8; vgl. einen ähnlichen Schutzbrief für die koptischen Christen, hrsg. v. G. Graf, in *M V A G*, XXII, 181—93; Moritz, *a. a. O.*, S. 21—3), ferner eine Anzahl echter Urkunden aus der Zeit der Sultane Ināl, Ḳhushḳadam und Ḳā'itbey (Moritz, *a. a. O.*, S. 25 ff.). Sie beziehen sich meist auf den Schutz der christlichen Mönche vor den Überfällen der räuberischen Beduinen der Nachbarschaft, scheinen aber von diesen, wie ihre häufige Erneuerung beweist, als leere Drohungen verachtet worden zu sein (Ḳā'itbey erliess während der 30 Jahre seiner Regierung 22 Firmāne für das Kloster!). Das Kloster wurde häufig bestürmt,

in Brand gesteckt, die Gärten bestohlen, Pilger und Kaufleute beraubt; zeitweise mussten die Mönche sich sogar nach dem Kloster des Ortes al-Tūr (s. u.) flüchten (Moritz, *a. a. O.*, S. 28).

Innerhalb des Klostergebäudes, „zwischen der Kirche und den Wohnungen am Nordteil der Klosteranlage“, befindet sich noch jetzt eine Moschee, deren Kanzel nach einer Inschrift unter dem Khalifen Amīr bi-Aḫkām Allāh von Abū 'Alī al-Manṣūr Anuṣhtakin al-Āmiri im Rabi' I 500 (Nov. 1106) gestiftet worden ist (Moritz, S. 50—2). Das Sinaikloster wird in dieser Inschrift das „obere Kloster“ (*Dair al-A'īlā'*) genannt, zum Unterschied von den in al-Tūr (*Ṭaiṣūṭ*) und Fārān befindlichen Klöstern. Derselbe Anuṣhtakin stiftete nach einer anderen Inschrift drei Masāḏjid (Betorte) auf dem Munādjāt Mūsā, eine Moschee auf dem Berge des Klosters von Fārān und eine zweite unterhalb von Fārān al-Djadida, ferner einen Leuchtturm am Rande der Küstenebene (al-Sāhil). Unter Munādjāt Mūsā ist gewiss der traditionelle Sinai, jetzt Djabal Mūsā, zu verstehen (Moritz, *a. a. O.*, S. 54); erst im XIV. Jahrh. wurde der Name auf einen niedrigeren Berg östlich vom Katharinenkloster übertragen, der noch jetzt (ebenso wie ein Berg bei Firān) Djabal Munādja heisst. Von den drei Masāḏjid können nur zwei auf dem Gipfel des Djabal al-Tūr gelegen haben, nämlich die schon 364 n. Chr. vom Hl. Iulianos erbaute christliche Kirche und eine kleine Moschee, die auch al-Idrisi erwähnt; die dritte Bestätte lag wohl auf einem kleinen Plateau 157 m unterhalb des Gipfels, das jetzt eine später errichtete Eliaskapelle trägt. Die Moschee auf dem Berge des Klosters von Fārān ist vielleicht auf dem Djabal al-Muharrat zu suchen, die von Neu-Fārān in der Oase Firān, in deren Gärten die Bewohner der „Amalekiterstadt“ Fārān (Makrizī, *Ḳhiṭat*, Bülāk, I, 188) später übersiedelten (Moritz, *a. a. O.*, S. 56). Den Leuchtturm vermutet Moritz (*a. a. O.*, S. 57) an der Stelle der Küste, wo das Wādī Firān mündet und sich ein leidlicher Ankerplatz befindet.

Auf einer syrischen Darstellung der 7 Klimata aus dem XIII. Jahrh. n. Chr. bildet der Berg Sinai (*Tūr de-Sinai*) im zweiten Klima den Mittelpunkt der halbkreisförmigen Karte (Chabot, *Notice sur une mappemonde Syrienne*, in *Bulletin de géogr. histor. et descript.*, 1897, S. 104 und Pl. IV).

Die Tradition, dass Selim I. auf seiner ägyptischen Expedition den Sinai besucht habe, beruht auf Erfindung; weder sein Tagebuch noch Ibn Iyās weiss etwas davon (Moritz, *a. a. O.*, S. 5, Anm. 1).

Das Städtchen AL-TŪR liegt südwestlich vom Djabal Mūsā am Golfe von Suēs, etwa 80 km vom Ra's Muḫammed, der Südspitze der Sinaihalbinsel, entfernt. Es steht in steter Karawanenverbindung mit dem Katharinenkloster, von dessen Mönchen sich dort immer einige aufzuhalten pflegen (Weill, *La presqu'île du Sinai*, 1908, S. 82). Es liegt an der einzigen Stelle der Westküste der Halbinsel, die völlig frei von Korallenriffen ist und daher als Ankerplatz dient. Da al-Tūr zudem reichlich mit Wasser versehen ist und in seiner Umgebung grössere Palmenwäldungen besitzt, war es seit früher Zeit der wichtigste Hafen der Halbinsel. Im Altertum hiess es Ποσειδιον (Agatharchides bei Strabon, XVI, 776, und bei Diodoros, III, 42) und später (nach dem Araberstamme der Ṭaiṣunoi) Ṭaiṣūṭ (Ṭayṣūṭ bei Suidas); wahrscheinlich stammte auch das dortige Kloster aus vorarabischer Zeit.

Schon Ḳāḫashandī kennt al-Tūr als wichtigsten

ägyptischen Hafen für die Schiffe der Mekkapilger, ehe seit 450 (1047) 'Aidhāb [s. d.] an seine Stelle trat. Erst 780 (1378/9) wurde der Hafen von al-Tūr restauriert, und die Pilgerscharen zogen seitdem wieder den nördlichen Weg vor (Weill, *a. a. O.*, S. 92–4). Seit der Entdeckung des Seeweges nach Indien durch die Portugiesen verlor al-Tūr immer mehr an Bedeutung und sank zu einem ärmlichen Fischerdorf herab, bis in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts die Quarantaine für die nach Ägypten zurückkehrenden Mekkapilger dorthin verlegt wurde, wodurch der Ort von neuem aufblühte. Sultan Murād baute in der Nähe des alten Klosters das Kastell Ka'fat al-Tūr, das jetzt ebenso wie das Kloster völlig verfallen ist.

*Litteratur:* al-Mukaddasi, *BGA*, III, 179; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 69; al-Idrisi, ed. Gildemeister, in *ZDPV*, VIII, 2; Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 557; Šafi al-Dīn, *Marāšid al-Iḥṣā'*, ed. Juynboll, II, 214; *Kitāb al-Kawākib*, hrsg. v. Ibn al-Zaiyāt, Kairo 1907, S. 12; al-Maḥḥi, *Khifāt*, Būlak, II, 509 f.; al-Dimashki, ed. Mehren, S. 231; Ibn Duḥmāk, *Description de l'Égypte*, publ. de la Bibl. Khédiviale, Kairo 1893, V, 43; Kalkashandī, *Die Geographie u. Verwaltung von Ägypten*, Übers. Wüstenfeld, Göttingen 1879, S. 100, 169 f.; Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks*, I/1, 79, Anm. 112; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 1890, S. 73, 547; R. Weill, *La presqu'île du Sinai (Biblioth. de l'école d. haut. études, fasc. CLXXI)*, Paris 1908, S. 93 ff. u. öfter; Maspéro-Wiet, *Matériaux pour servir à la géogr. de l'Égypte*, I (*MIFA O.*, XXXVI), S. 122 s. v. AL-TÜR und TÜR SINĀ'.

2. TÜR ZAITĀ oder DJABAL ZAITĀ, der Ölberg östlich von Jerusalem [s. AL-KUDS, Bd. II, 1173–84], noch jetzt DJABAL AL-TÜR. Auf ihm starben nach der Tradition 70 000 Propheten am Hungertode und liegen dort begraben. Auch Jesu Himmelfahrt verlegte eine alte Überlieferung auf den Ölberg. Zwischen ihm und der Stadt lief das Wādi Djahannam (Kidrontal, jetzt Wādi Sittī Maryam mit der Quelle Siloam, arab. 'Ain Sulwān), über das die Brücke al-Sirāt führte. Auf dem Berge liegt jetzt das Dorf Kafr al-Tūr.

*Litteratur:* Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 558; Šafi al-Dīn, *Marāšid al-Iḥṣā'*, ed. Juynboll, II, 215; Ibn al-Fakīh, *BGA*, V, 101; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 69; al-Idrisi, ed. Gildemeister, in *ZDPV*, VIII, 8; al-Mukaddasi, *BGA*, III, 171 f.; Ibn Baṭṭūta, ed. Defrémery-Sanguinetti, I, 124; Nāṣir-i Khusraw, ed. Schefer, S. 26; Muḍjir al-Dīn, Būlak 1283, S. 412; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 1890, S. 72, 74, 162, 211, 218–20.

3. AL-TÜR, der Berg Tabor (noch jetzt Djabal al-Tūr). An der Stelle, wo die Verkörperung Jesu vor den Augen der Jünger stattfand, stand auf dem Berge das Kloster Dair al-Tūr oder Dair al-Tadjallā'. In der Kreuzzugszeit trug der Gipfel eine Festung, die Saladin eroberte und al-Malik al-'Adil im Jahre 608 (1212) wiederherstellen liess. Die Kreuzfahrer versuchten sie 614 (1217) vergeblich zurückzuerobern. Baibars bediente sich der Festung im Djumādā II, 661 (1263) als Operationszentrum für seine Raubzüge gegen 'Akkā.

*Litteratur:* Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, II, 649, 675; Šafi al-Dīn, *Marāšid al-Iḥṣā'*, ed. Juynboll, I, 426, 434; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 69; Weil, *Geschichte der Chali-*

*fen*, III, 438, 440; IV, 46 f.; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 75, 434 f.; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. 124, Anm. 4.

4. AL-TÜR, der Berg Garizim (868 m) über Nābulus, der heilige Berg der Samaritaner. Die jüdische Tradition versetzte dorthin Isaaks Opferung. Noch jetzt heisst der Berg Djabal al-Tūr oder Djabal al-Kibli zum Unterschied von dem im Norden der Stadt gelegenen Djabal al-Shamālī oder Islāmiya (Ebal).

*Litteratur:* Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 557; Šafi al-Dīn, *Marāšid al-Iḥṣā'*, ed. Juynboll, II, 214; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 74.

5. TÜR HĀRŪN, der Berg Hōr (1396 m) westlich von Petra, nach Aaron genannt, der auf ihm nach alter Tradition (Josephos, *Archaiol.*, IV, 4, 7) begraben liegt. Als die Kinder Israel Moses beschuldigten, ihn erschlagen zu haben, zeigte er ihnen auf dem Bergesgipfel die Bahre, auf der Aaron lag. Bei al-Mas'ūdī wird der Berg Djabal Ma'ab im Distrikt al-Sharā' genannt; er weiss auch bereits von den Höhlen in dem Berge. Auf dem Ostgipfel (1329 m) des Djabal al-Nabī Hārūn bildet das Grab Aarons (Kabr Hārūn) noch jetzt eine Wallfahrtsstätte der Beduinen.

*Litteratur:* Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 559; Šafi al-Dīn, *Marāšid al-Iḥṣā'*, ed. Juynboll, II, 215; al-Mas'ūdī, *Mu'udj al-Dhahab*, ed. Paris, I, 94; Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, London 1822, S. 429 f.; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 74; Dalman, *Petra*, 1908, S. 15 f., 42, 168; ders., *Neue Petra-Forschungen*, 1912, S. 2, 8, 26. (E. HONIGMANN)

TÜR 'ABDĪN, Name eines Gebirgsplateaus im nördlichen Mesopotamien. Er erstreckt sich etwa von Mārdīn im Westen bis nach Djazirat b. 'Omar (kurz Djazira genannt; s. o., Bd. I, 1075) im Osten. Die östliche und nördliche Begrenzung stellt der Tigris dar, von Djazira an aufwärts bis zur Einmündung des von Norden kommenden Batman-su. Ein von der Vereinigungsstelle beider Flüsse nach Mārdīn hin gezogene Linie muss ungefähr als die Westgrenze des als TÜR 'ABDĪN bezeichneten Territoriums gelten, wobei der im nördlichen Teile jener Westgrenze streichende Koros-Dagh wahrscheinlich noch in seinem ganzen Umfange als ein zum TÜR 'ABDĪN gehöriger Ausläufer anzusehen ist. Im Süden ist die Grenze des TÜR 'ABDĪN ganz genau markiert, indem dort die Felsen des Tafellandes steil, ja oft ganz unvermittelt, gegen die mesopotamische Steppe abfallen und von letzterer aus gesehen, sich als eine mächtige, gut gegliederte Mauer repräsentieren. Die von jeher vielbegangene Strasse, die von Mārdīn über Naṣībīn nach Djazira führt, begleitet in geringem Abstände der Südrand des TÜR 'ABDĪN. Zum System des letzteren rechnet man zumeist auch noch das Gebirge, dessen Mittelpunkt die Stadt Mārdīn (daher mitunter geradezu nach ihr benannt; vgl. auch die türkische Bezeichnung Mārdīn-daghları; s. Schlāfli, *a. a. O.*, S. 48) bildet. Es reicht — westlich von Mārdīn teilweise den Namen Djabal al-'Afs führend — ungefähr bis zum 40° 15' ö. L. (Greenw.) und wird durch eine sehr deutliche Senke von dem riesigen Basaltrücken des Karadja-Dagh getrennt.

Die durchschnittliche Höhe des TÜR 'ABDĪN über dem Meere beträgt in seinem zentralen Teile un-



gefähr 900—1100 m. In der Gegend zwischen Midyāt und Hiṣn Kaifā am Tigris (s. o., Bd. II, 340) sowie in dem Gebirgsstocke von Mārdīn ragen vereinzelte Spitzen bis gegen 1300 m empor. Im allgemeinen fehlt es jedoch dem Tūr 'Abdīn an charakteristischen Erhebungen, vielmehr erscheint er fast überall als eine wellige Fläche, welche von tiefen und breiten Wādīs durchzogen wird. Am grossartigsten ist das Wādī Khaltān, das bei Finik (nordwestlich von Djazīra) in den Tigris ausmündet.

Der Tūr 'Abdīn besteht fast durchgängig aus Kalkstein, vielfach mit Mergelschichten. Doch ist das Geröll strichweise auch mit scharfkantigen Basaltblöcken bedeckt, die von vulkanischen Ergüssen herrühren. Solches Vorkommen von Basalt ist namentlich im Osten, in der Richtung gegen Djazīra, zu konstatieren, wo sich als Fortsetzung der südlichen Kalkmauer des Tūr 'Abdīn der basaltische Ēlim-Dagh erhebt, ferner westlich von Mārdīn, wo die Lava des Karadja-Dagh herübergriff. Seiner Gesteinsart verdankt der Tūr 'Abdīn den Reichtum an Höhlen, die teilweise heute noch, wie schon im Altertum, als Wohnungen dienen. Solche Höhlen finden sich z.B. zahlreich in der Gegend von Midyāt (schon in den assyrischen Keilschriften bezeugt) und ganz besonders bei Hiṣn Kaifā, der wahren Troglodytenhauptstadt. Vgl. dazu Lehmann-Haupt, *a. a. O.* (s. *Litter.*), S. 370 f.; Streck, in *ZDMG*, LXVI, 310 und bei Pauly-Wissowa, *Realenzykl. der klass. Altertumswiss.*, VIII, 2457 (Art. Horren); s. auch oben, Bd. II, S. 340—41.

Der östliche und westliche Teil des Tūr 'Abdīn ist im allgemeinen durch Baumlosigkeit charakterisiert; aber in seiner Mitte zieht östlich von Midyāt ein Waldgürtel von Norden nach Süden. Man sieht hier viele Hügel mit verkrüppelten Bäumen (Zwergeichen) und Sträuchern bewachsen. Infolge des immerhin spärlichen Waldbestandes und angesichts des Umstandes, dass eine grosse Menge der Niederschläge im porösen Kalkstein versickert, herrscht in einem grossen Teile des Tūr 'Abdīn ein empfindlicher Wassermangel. Zum Tränken des Viehes ist man meist auf das in zum Teil sehr alten Zisternen und grossen Teichen angesammelte Wasser angewiesen. Der grösste Wasserreichtum findet sich im Süden; dort treten zahlreiche Quellen zu Tage, und eine Unzahl kleiner Bäche verlässt in südlicher Richtung das Gebirge, um allerdings zumeist in geringer Entfernung vom Fusse desselben in der mesopotamischen Ebene zu versumpfen. Die Rinnale, die vom Südrande des Tūr 'Abdīn herabkommen, nimmt der Fluss Djagh-djagh auf, der sich oberhalb Naṣībīn in zwei Arme spaltet. Den Südbhang des Karadja-Dagh, wie das sogen. Mārdīn-Gebirge, entwässert der Khābūr [s. d.], welcher bei Hesaka (36° 25' nördl. Breite) den kleineren Djagh-djagh aufnimmt.

Trotz mancherlei Verkarstung und der im grossen und ganzen ungünstigen Bewässerungsverhältnisse findet man doch auch viele Flecken gut angebauten Getreidebodens und treffliche Weideplätze, vornehmlich in den Mulden, wo sich die fruchtbare rotbraune Erde festsetzte, und an den Abhängen der kleinen Hügel, die man mit Vorliebe für den Weinbau verwendet. Bei den Klöstern sieht man überall wohlgepflegte Weinberge. Man hat auch Terrassenbauten mit künstlichem Erdreich für die Wein- und Obstkulturen geschaffen. Die Bevölkerung versteht sich ferner ausgezeichnet auf

Wasseranlagen zum Zwecke der Landwirtschaft. Abgesehen von Getreide (meist Gerste) und Reben werden auch Baumwolle sowie alle Obstsorten (namentlich ausgezeichnete Aprikosen) angebaut. In den bewaldeten Teilen des Tūr 'Abdīn sammelt man Galläpfel und Mannaharz, die dort viel vorkommen. Ein Bergzug westlich von Mārdīn, der schon oben genannte Djabal al-'Afs, verdankt seine Benennung geradezu seinem Reichtum an Galläpfeln ('Afs). Über die Weine und sonstigen Bodenprodukte des Tūr 'Abdīn vgl. Prym u. Socin, *Der neuaram. Dialekt des Tūr 'Abdīn* (Göttingen 1881), I, S. VIII und Cuinet, *a. a. O.*, S. 429. Für das Manna des Tūr 'Abdīn vgl. Flückiger im *Archiv der Pharmazie*, Bd. CC (Halle 1875), S. 159—164.

Der Tūr 'Abdīn war schon den Assyriern bekannt. Er heisst bei ihnen das Kashīari-Gebirge und erscheint unter diesem Namen bereits in den Inschriften der altassyrischen Könige Adadnārāri I. (ca. 1300—1270 v. Chr.) und Salmanassar I. (ca. 1270—1240); s. die betreffenden Texte in *All-oriental. Bibliothek*, Bd. I (= Ebeling-Meissner-Weidner, *Die Inschrift. der altassy. Könige*), Leipzig 1926, S. 58 f., 118 f. Auch in Urkunden späterer Assyrikerkönige wird der Kashīari noch erwähnt. Mit Tūr 'Abdīn-Kashīari deckt sich auch so ziemlich die bei spätgriechischen Schriftstellern (Arrian, Ptolemäus) auftauchende Bezeichnung τὸ Μάσιον ὄρος (Masius); vgl. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* (Leipzig 1881), S. 259; Streck, in *ZA*, XIII, 82, 87; XIV, 169; Streck, *Assurbanipal* usw. (= *Vorderasiat. Biblioth.*, Bd. VII), S. 790; R. Kiepert in *Formae orbis antiqui*, Heft V (*Mesopotamia* usw.), 1909, S. 8. Kaum haltbar erscheint mir die von Lehmann-Haupt vertretene Anschauung (s. *ZA*, XIV, 371; *Klio*, IX, 1909, S. 409 und *Armenien einst und jetzt*, Bd. I, Berlin 1910, S. 368 f., 510, 513), dass der Kashīari und der Masius umfassendere geographische Begriffe als jener des Tūr 'Abdīn darstellen und darunter der ganze östliche bzw. südliche Teil des Taurus der Alten zu verstehen ist, also einschliesslich des Karadja-Dagh und der nördlich von Maiyāfāriqīn (Farqīn) streichenden Hazru Daghari.

In den Keilschriften begegnen neben Kashīari noch zwei Namen, die offenbar nur Teile des Tūr 'Abdīn bezeichnen: *Nirbū*, wahrscheinlich für die Mitte dieses Tafellandes gebraucht (s. Streck in *ZA*, XIII, 82; XIV, 169), und *Izala*, allem Anscheine nach eine Spezialbenennung für den Südrand des Tūr 'Abdīn, ganz besonders für die Gegend von Mārdīn (wohl einschliesslich des sogen. Mārdīn-Gebirges). In den babylon-assyr. Texten wird der von Izala stammende Wein hervorgehoben. Auch in den Achaemeniden-Urkunden ist wahrscheinlich von Izala die Rede (s. *ZDMG*, LXI, 726); es taucht dann zweimal in spätantiken Quellen auf und endlich häufig in der syrischen Litteratur unter dem Namen des Gebirges Izēlā (arab. Djabal al-Izal); vgl. dazu Streck, in *ZA*, XIII, 104—5; XIV, 171; Weissbach bei Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, X, 1390; Socin, in *ZDMG*, XXXV, 238 und G. Hoffmann, *Ansätze aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (Leipzig 1880), S. 167 f.

Was den aramäischen Namen Tūr 'Abdīn = „Berg der Knechte“ (Gottes) — vgl. den analogen Ortsnamen K'phar 'Abdīn in Wright's *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum* (London 1871), N<sup>o</sup>. 950, 20<sup>c</sup> — anlangt, so stammt er natürlich aus christlichen Kreisen und zwar aus

jener Zeit, in der die damit bezeichnete Landschaft durch ihren grossen Reichtum an Klöstern ein Hauptsitz des morgenländischen Mönchtums geworden war. Die älteste Bezeugung der Benennung Tūr 'Abdīn dürfte in einer syrischen Heiligen-vita aus der Zeit des Kaisers Julian, also der Mitte des IV. Jahrh.'s, vorliegen; s. Wright, *a. a. O.*, N<sup>o</sup>. 960 (S. 1136) und Socin, in *ZDMG*, XXXV, 239.

Von grossem topographischen Interesse für das Tūr 'Abdīn Gebiet ist die aus dem ersten Dezenium des VII. Jahrh.'s n. Chr. herrührende *Descriptio orbis Romani* des Georgius Cyprius, weil sie eine ganze Anzahl im besagten Territorium befindlicher Kastelle aufzählt; s. die Ausgabe von Gelzer (Leipzig 1890), S. 46, Zl. 913–38. Dasselbst folgt unmittelbar auf das *Κάστρον Μάρδος* (= Mārdīn) das *Κάστρον Τουραΐδιος* (Zl. 914); es liegt sehr nahe, diesen Namen mit G. Hoffmann bei Gelzer (S. 158–59), in *Τουραΐδιος* = Tūr 'Abdīn zu emendieren. Es mag hier hervorgehoben werden, dass von den römischen Kastellen Mesopotamiens ein Teil nahe dem Tigris lag, die anderen auf dem Tūr 'Abdīn; vgl. V. Chapot, *La frontière de l'Euphrate* (Paris 1907), S. 322. Auch in dem oben erwähnten syrischen Heiligenleben aus der Zeit Kaiser Julians ist von der Erbauung zweier grosser Festungen im Bereiche des Tūr 'Abdīn die Rede.

In der Chronik des Pseudo-Moses von Chorene, welche frühestens am Ende des VII. Jahrhunderts verfasst wurde, treffen wir ebenfalls den Namen Tūr 'Abdīn an (s. Marquart, *Erānsāhr* = *Nachr. der Getting. Ges. der Wissensch.*, Berlin 1901, S. 141, 158); doch ist er dort anscheinend auf ein kleineres Gebiet, den Südrand (mithin = Izala?), beschränkt.

Bei den arabischen Schriftstellern des Mittelalters findet sich gleichfalls die Bezeichnung Tūr 'Abdīn. Schon für die vorislamische Zeit ist dieselbe in Versen des Dichters Abū Du'ād al-Iyāqī zu belegen, welche besagen, dass der sagenhafte Begründer des Reiches von al-Ḥaḍr, Ṣāṭirūn (s. o., Bd. II, 219), auch die Gegend des Tūr 'Abdīn beherrschte; s. *BGA*, ed. de Goeje, VI, 95, 11–12 = Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, III, 559, 5 und vgl. noch Yāqūt, II, 284, 13 f. In einem von Khosraw und Shīrīn handelnden Gedichte wird der Tūr 'Abdīn ebenfalls erwähnt; s. *BGA*, V, 159, 19. Mas'ūdī (*BGA*, VIII, 54, 1) bringt die Notiz, dass im Tūr 'Abdīn noch Überreste der Aramäer leben. Ibn Roste (*BGA*, VII, 90, 8) und Balādhuri (ed. de Goeje, S. 175, 12) heben hervor, dass der Tūr 'Abdīn das Quellland des Hirmās (des heutigen, schon oben erwähnten Djaghdjagh), eines Nebenflusses des Khābūr [s. d.], sei. Bemerkte sei noch, dass für den Südrand des Tūr 'Abdīn, die Gegend von Naṣībīn und Dārā, nach den arabischen Geographen (s. *BGA*, II, 73, 3 und Abu 'l-Idā', *Takwīm al-Buldān*, ed. Paris, S. 282) auch der Spezialname Djabal Mārdīn = Mārdīn-Gebirge (vgl. schon oben) vorkommt. Die neu-syrische Entsprechung von Tūr 'Abdīn (man hört auch Tūr al-'Abedīn) ist *Tūrē da 'Abōdē*. Die Benennung Tūr 'Abdīn ist heute an Ort und Stelle, besonders in den christlichen Kreisen, durchaus nicht unbekannt, gehört aber doch mehr der Literatur als dem Leben an. Heute nennt man das betreffende Gebirgsland gewöhnlich syrisch *Tūr* oder arabisch *al-Tūr*, auch *al-Djabal* und *Djabal Tūr* bzw. *Djabal al-Tūr*; vgl. Prym u. Socin, *a. a. O.*, I, S. 1, II und Sachau, *Reise* usw., S. 387

Wie Schläfli, *a. a. O.*, S. 49 mitteilt, gebrauchen die Türken dafür die Bezeichnung *Kara-Dagh*, die Kurden *Mawa-Dagh* oder *Cin-rēsh* = „Schwarzer Berg“.

Mit dem übrigen Mesopotamien (al-Djazīra) fiel in den Jahren 18–9 (= 639–40) auch das Gebiet des Tūr 'Abdīn in die Hände der Araber; s. Balādhuri, S. 176, 3–5 = Yāqūt, IV, 390, 15–16 und Caetani, *Annali dell' Islām*, IV, 36, 165. Der Tūr gehörte unter den Khalifen zur mesopotamischen Provinz Diyār Rabi'a.

Was die politische Geschichte des Tūr 'Abdīn seit seiner Eroberung durch die Araber anlangt, so deckt sich dieselbe in ihren allgemeinen Grundzügen zumeist mit jener der angrenzenden Landschaften des übrigen Mesopotamiens. Vom eigentlichen, inneren Tūr 'Abdīn ist in den arabischen Quellen verhältnismässig selten die Rede, häufig dagegen von seinen bedeutenderen Randstädten, wie Mārdīn, Djazīrat b. 'Omar, Ḥiṣn Kaifā und Naṣībīn. Wichtiges lokalgeschichtliches Material, das noch der Sammlung und Sichtung bedarf, steckt in der syrischen Literatur, vor allem in Chroniken und hagiographischen Texten; vgl. besonders J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, 3 Teile, Rom 1719–28. Wertvolle Nachrichten über die Geschichte des Tūr 'Abdīn im XV. Jahrh., namentlich für die Zeit der Feldzüge Timurs enthält eine von anonymen Mönchen (von denen einer aus einem Kloster in Bāsebrina stammte) verfasste Fortsetzung des sogen. *Chronicon syriacum* (der profanen Weltgeschichte) des Barhebraeus (Abu 'l-Faradj, s. d.); s. die Ausgabe von O. Behnsch in *Reum saeculo quinto decimo in Mesopotamia gestarum*, ed. ... O. Behnsch (Breslau 1838); vgl. auch Baumstark, *Gesch. der syrisch. Literatur* (Bonn 1922), S. 328. Im späteren Mittelalter und in der Neuzeit bis herab auf die Gegenwart besitzt für den Tūr 'Abdīn auch die Geschichte der in ihm und in seiner Nachbarschaft wohnenden Kurdenstämme eine besondere Bedeutung. Die Geschichte der kurdischen Dynastien von Djazīrat b. 'Qmar und Ḥiṣn Kaifā ist hier besonders wichtig; vgl. für diese die auf der kurdischen Chronik *Sharaf-nāme* beruhende Darstellung von Barb, in *SB Ak. Wien*, Bd. XXX (1859), S. 117 f.; s. auch den Art. KURDEN.

Bei der nach dem Weltkriege erfolgten Neuordnung der politischen Verhältnisse Vorderasiens verblieb der Tūr 'Abdīn den Türken. Nach der administrativen Einteilung des osmanischen Reiches, wie sie bis zum Weltkriege bestand, gehörte der Tūr 'Abdīn zum Wilāyet Diyārbekr, genauer zum Sandjak Mārdīn, das in die 5 Kazā's Mārdīn, Djazīra, Midyāt, 'Awīne und Naṣībīn zerfiel; s. Cuinet, *a. a. O.*, S. 412, 496 f. Für die Einteilung seit 1921 bzw. 1927 vgl. oben Bd. III, 299b und IV, 160b und 'Abd al-Qādir Sa'dī, *Yeni Türkiye memleket dğrüşyasy* (Stambul 1927), S. 174.

Im frühen Mittelalter und in den ersten Jahrhunderten des Islām war der Tūr 'Abdīn wahrscheinlich fast ausschliesslich von christlichen Aramäern besiedelt. Später gesellten sich immer mehr Muslime (hauptsächlich Kurden) dazu, so dass bei dem durch häufige Verfolgungen von muslimischer Seite bewirkten allmählichen Rückgange des christlichen Volkelementes sich schliesslich das numerische Verhältnis zwischen Christen und Muhammedanern bis zum Weltkriege immer mehr zu Gunsten der letzteren verschob. Nach der allerdings



nicht sehr zuverlässigen Statistik Cuinet's (*a. a. O.*, S. 412, 496 f.) soll der Sandjak Mārdīn, welcher territorial allerdings auch noch über den Begriff des Tūr 'Abdīn im weiteren Sinne hinausgeht, ca. 1890 insgesamt 194 072 Einwohner besessen haben, nämlich 122 522 Muslime, 67 970 Christen, je 1 500 Yazīdīs und Zigeuner, sowie 580 Juden; die Christen würden demnach ungefähr ein Drittel der Gesamtbevölkerung ausmachen. In jenen zwei Kāzā's, welche fast ausschliesslich Gebietsteile des Tūr 'Abdīn umfassen, dem von Midyāt und jenem von 'Awine, zählte man nach Cuinet (*a. a. O.*, S. 513, 517 f.) ca. 1890 insgesamt 31 920 Christen und 37 712 Muslime. Im zentralen Kāzā Midyāt hielten sich Christen und Muslime die Wagschale: 22 632 Muslime und 22 126 Christen. Die gegenwärtige Verteilung der Nationen und Konfessionen innerhalb des Tūr 'Abdīn lässt sich nicht feststellen. Jedenfalls sind jetzt die Muhammedaner in erdrückender Majorität, da die Christen in den Kämpfen während und nach dem Weltkriege stark dezimiert wurden, speziell die zahlreichen Armenier das Land verlassen mussten. Als bei einer neuen Verfolgung im Jahre 1924 der Patriarch der Jakobiten, Ignatius Elias III., aus seiner Residenz in Dair Za'farān (östl. von Mārdīn) vertrieben wurde, wanderte mit ihm die Hauptmasse (nur mehr 3—4 000 Seelen) seiner Nation nach Syrien; vgl. H. C. Luke, *Mosul and its minorities*, London 1925, S. 113.

Das Christentum hat sich im Tūr 'Abdīn jedenfalls schon früh vom nahen Edessa aus verbreitet. Auf dem Konzil von Chalcedon (451) erscheint unter den sechs mesopotamischen Bischöfen bereits ein solcher von Ḥiṣn Kaifā, nicht aber von Izala, wie Nöldeke (*ZDMG*, XXXV, 219, Anm. 2) auf Grund der Angaben Mansi's *Conciliorum . . . collectio*, VII, 403 annahm; das dort stehende Inseles = Izala ist, wie die neue Ausgabe in Schulthess, *Die syrisch. Kanones der Synoden von Nicäa bis Chalcedon* (= *Abh. d. Götting. Gesellsch. der Wiss., N. Folge*, Bd. X, N<sup>o</sup>. 2), S. 135 zeigt, eine falsche Lesart. Seit den christologischen Streitigkeiten wurde der Tūr 'Abdīn die Hochburg der Jakobiten; nirgends sitzen bzw. sassens diese in so kompakten Massen wie in diesem Hochlande und in Mārdīn und dessen Umgebung. Der eigentliche Tūr 'Abdīn bildete ursprünglich, wie es scheint, nur ein einziges jakobitisches Bistum; ungefähr um 1089 teilte man dieses in zwei Diözesen, deren Inhaber in Kartamin und in Hāh wohnten. Später, im XIII. Jahrh., entstanden weitere Bischofssitze in den Hauptstädten der Landschaft. Mitte des XIV. Jahrh. führten Differenzen zwischen den Patriarchen von Mārdīn und dem Bischofe von Salāḥ (2 Stunden nördl. von Midyāt) zu einem Schisma, in dessen Verlaufe sich die Bischöfe des Tūr 'Abdīn vom Patriarchen lossagten und den Bischof von Salāḥ zum Patriarchen von Tūr 'Abdīn und Ḥiṣn Kaifā wählten. Über hundert Jahre dauerte diese Spaltung. Vgl. dazu Pognon, *a. a. O.*, S. 45, 62—3, 75. Listen der Bischöfe von Hāh, Ḥiṣn Kaifā und Kartamin s. z. B. bei Wright, *a. a. O.* (s. *Litt.*), S. 1350—I.

Neben den Jakobiten gab es im Tūr 'Abdīn im Mittelalter und noch später Gemeinden der Nestorianer; das älteste dortige Kloster, das des Mār Awgen; war lange Zeit in ihrem Besitze (s. Pognon, *a. a. O.*, S. 109). Diese Nestorianer wurden im XVI. und XVII. Jahrh. für den Anschluss an Rom gewonnen und nennen sich seitdem, als eine mit eigenem Ritus ausgestattete Religionsgesellschaft,

Chaldaeer (Kaldānī). Die im Tūr 'Abdīn sesshaften Glieder dieser sogen. chaldaeischen Kirche werden von zwei Bischöfen (in Mārdīn und Djazira) geleitet; ihre Zahl betrug nach den Angaben eines einheimischen chaldaeischen Geistlichen im Jahre 1914 8 070 Seelen; vgl. *Annuaire Pontifical Catholique*, XVII (1914), S. 502—11 und darauf fussend Lübeck in *„Histor.-polit. Blätter für das kathol. Deutschland“*, Bd. 154 (München 1914), S. 92, 101—2. Nach Cuinet wohnten im Jahre 1890 ca. im Tūr 'Abdīn auch 4 000 Syrer (Suriyānī), d. h. mit Rom unierte Jakobiten, die unter einem Patriarchen von Mārdīn und einem Bischofe von Djazira standen. Ferner zählte man, Cuinet zufolge, im Verwaltungsbezirke von Mārdīn 28 666 Armenier, von denen die eine Hälfte sich zur orthodoxen Kirche bekannte, die andere zu ziemlich gleichen Teilen der römisch-katholischen und der protestantischen Kirche angehörte. Die armenische Protestantengemeinde ist eine Schöpfung des eifrigen amerikanischen Missionswerkes. Die segensreiche zivilisatorische Tätigkeit der amerikanischen Missionare, die ihre Hauptzentren in Mārdīn und Midyāt hatte, sich jedoch fast über den ganzen Tūr 'Abdīn erstreckte, musste seit dem Weltkriege eingestellt werden; vgl. über diese amerikanische Mission: Sachau, *Reise* usw., S. 404, 410, 413, 422—23. Endlich sind, mit Cuinet, als christliche Bewohner des Sandjak Mārdīn für ca. 1890 noch 6 730 Griechen (die nach dem Weltkriege das türkische Gebiet verlassen mussten) und 580 Juden namhaft zu machen.

Mit Sicherheit dürfen wir annehmen, dass vor dem Weltkriege die Jakobiten unter allen christlichen Kirchengemeinden des eigentlichen Tūr 'Abdīn numerisch die erste Stelle behaupteten. Es fehlt aber an den nötigen Unterlagen zu einer einigermaßen zuverlässigen approximativen Feststellung ihrer Kopfstärke. Die (für den Sandjak Mārdīn geltende!) Schätzung Cuinet's, welche die Jakobiten auf 13 754 Seelen beziffert, sie mithin nur die Hälfte der ansässigen Armenier erreichen lässt, beruht offenbar auf unrichtigen Voraussetzungen und erscheint unglaubwürdig. Im Jahre 1838 berechnete Southgate (*a. a. O.*, II, 268, 275) die Zahl der Jakobiten (auf Grund der Mitteilungen des damaligen Patriarchen) auf 6 000 Familien oder 60—70 Dörfer mit Bevölkerungen von 50—60 Familien. Im Gebirge (d. h. im eigentlichen Tūr 'Abdīn) wohnten nach ihm 30 000 Jakobiten, zu denen noch 5 000 in der Umgebung der Klöster kamen; in Mārdīn zählte man 2 000, in der unmittelbaren Umgebung von Mārdīn und in der Ebene von Sindjār 6 000 jakobitische Christen. Badger, der 1850 den Tūr 'Abdīn bereiste, schätzt die Zahl der dortigen jakobitischen Ortschaften auf 150 (Badger, *The Nestorians* usw., I, 63). Dass die Zahl der Jakobiten des Tūr 'Abdīn seit den Tagen Southgate's und Badger's bis zum Beginne des Weltkrieges ständig, wenn auch langsam abgenommen hat, dürfte keinem Zweifel unterliegen.

Der muslimische Teil der Bevölkerung des Tūr 'Abdīn setzt sich in der Hauptsache aus Kurden zusammen. Diese haben sich in den letzten Jahrhunderten im Herzen des Tūr 'Abdīn ständig ausgebreitet und die christlichen Bauern, mit denen sie im ständigen Kampfe leben, namentlich vom Südrande des Gebirges immer mehr gegen die Steppe zu abgedrängt. Über die ständigen Bürger-

kriege zwischen den Bewohnern der Tūr 'Abdin-Orte vgl. die Bemerkungen von Pognon, *a. a. O.*, S. 108—111. Für die im Bereiche des Tūr 'Abdin siedelnden kurdischen Stämme bzw. Familien vgl. Niebuhr, *a. a. O.*, II, 388; Lerch, *Forschungen über die Kurden und iranischen Nordchaldaer* (St. Petersburg 1857—8), Abt. II (Glossar); Schläfli, *a. a. O.*, S. 49—51; Verzeichnisse von Stämmen bei Prym und Socin, *Der neuaramäische Dialekt des Tūr 'Abdin*, II, 416—8 und Prym und Socin, *Kurdische Sammlungen*, II, 275—84; Sachau, *Reise*, S. 387; Sykes, *a. a. O.*, S. 578 (unter N<sup>o</sup>. 15); s. ferner oben Bd. II, 1212<sup>b</sup>, 1222<sup>a</sup>, 1225<sup>b</sup>. Zu den Kurden gehören auch, allerdings nur einen geringen Bruchteil derselben ausmachend, die im Tūr 'Abdin wohnenden Bekenner der Yazīdi-Religion. Der bedeutendste dortige Yazīdi-Stamm führt den Namen Dīlki (Tshelki); s. Niebuhr, *a. a. O.*; Prym und Socin, *Dial. des Tūr 'Abdin*, II, 379; Sachau, *Reise*, S. 387; Menzel bei Grothe, *Meine Vorderasienexpedition*, I (Leipzig 1911), S. CXVI.

Arabische Beduinen-Stämme zelten ebenfalls gelegentlich im Tūr 'Abdin, besonders in dessen südlichen Ausläufern; für Namen von solchen s. Taylor, *a. a. O.*, S. 54—5 und M. v. Oppenheim, *a. a. O.*, II, 68. Eine besondere Stellung nimmt der grosse Stamm der Meħallemī (Muħallemye) ein, der schon in der oben erwähnten anonymen Fortsetzung der Chronik des Barhebraeus (Jahr 1401; ed. Behnisch, S. 6, 7—10) begegnet. Sie stellen eine durch Vermengung von Arabern und Kurden entstandene Mischrasse (mit überwiegend arabischem Einflusse) dar und sollen vor mehr als 300 Jahren vom Christentum abgefallen sein. Ihre Wohnsitze sind hauptsächlich im Kaṣā 'Awine, dem westlichen von Mārdin bis zum Tigris reichenden Teile des Tūr 'Abdin; s. über diesen Stamm Niebuhr, *a. a. O.*; *ZDMG*, I, 59; Sachau, *Reise*, S. 421; Sykes, *a. a. O.*, S. 356, 578.

Im Tūr 'Abdin werden drei Sprachen gesprochen: Kurdisch, Syrisch und Arabisch; dieselben haben sich gegenseitig stark beeinflusst. Am verbreitetsten ist das Kurdische, das auch alle Christen, neben dem Syrischen, verstehen und sprechen. Die hier gesprochene kurdische Mundart ist der nördliche und westliche Zweig des Kurmāndji-Dialekts, der uns durch die Forschungen von Lerch, Prym-Socin und Makas näher bekannt ist (s. oben, Bd. II, 1235<sup>b</sup>). Beachte besonders Prym und Socin, *Kurdische Forschungen: Erzählungen und Lieder im Dialekte des Tūr 'Abdin und des Bohtān*, 2 Teile (Text und Übersetzung), St. Petersburg 1887—90.

Die Jakobiten, wie die meisten anderen Christen des Tūr 'Abdin (speziell die Kaldāni), bedienen sich unter sich eines eigentümlichen syrischen Dialektes, den man meist kurz das Tōrānī „die Tōr-Sprache“ nennt. Derselbe weicht von dem im Osten (in der Gegend von Urmia und Mōsul und im östlichen Kurdistan) von den Nestorianern und Chaldäern (Kaldāni) gesprochenen neusyrischen Idiome stark ab. Weit mehr als das letztere steht das jakobitische Neusyrische (oder Neu-Jakobitische) dem Edessenischen, der syrischen Schriftsprache, nahe. Es darf aber doch nicht ohne weiteres von dieser abgeleitet werden, sondern ist auf eine ältere Sprachform zurückzuführen, die als nahe Verwandte des Edessenischen zu gelten hat. Wissenschaftlich verwertbare Tōrāni-Texte verdanken wir namentlich Prym und Socin, dann auch den Bemühungen Sachau's. Über die von Prym und Socin im Jahre

1869 aus dem Munde eines Mannes von Midyāt gesammelten Texte s. Prym und Socin, *Der neuaramäische Dialekt des Tūr 'Abdin*, 2 Teile (Text und Übersetzg.), Göttingen 1881; vgl. dazu die wichtige Besprechung von Nöldeke in *ZDMG*, XXXV, 218—35. Sachau liess durch Vermittlung der amerikanischen Mission von einem syrischen Priester Stücke im Tōrānī aufzeichnen; das so gewonnene handschriftliche Material ist jetzt in der Berliner Staatsbibliothek; s. Sachau, *Katalog der syrisch. Handschrift.*, S. 812—6 (N<sup>o</sup>. 278—92). Davon wurde bisher nur ein Text (N<sup>o</sup>. 290, die Geschichte des weisen Hāikār) veröffentlicht, nämlich von M. Lidzbarski in „*Die neuaramäischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin*“ (Leipzig 1896), Bd. I, S. 1—77 (Text) und Bd. II, S. 1—41 (Übersetzung). Die im Jahre 1897 von Parisot gesammelten aramäischen Textproben aus dem Tūr 'Abdin (*Contribution à l'étude du dialecte néo-syriaque du Tūr 'Abdin*, in *Act. du XI<sup>ème</sup> Congrès Intern. des Orientalist.*), Paris 1897, Bd. IV, 179—98 weichen in sprachlicher Hinsicht vielfach von den Prym-Socin- und Sachau'schen Sammlungen ab. Liegt hier etwa ein weiterer neusyrischer Lokaldialekt des Tūr 'Abdin vor? Hauptsächlich auf Grund der Textpublikation von Prym und Socin hat A. Siegel eine treffliche *Laut- und Formenlehre des neuaram. Dialekts des Tūr 'Abdin* (Hannover 1923) entworfen; vgl. dazu die Rezension Littmann's in *OLZ*, XXIX (1926), Sp. 1003—8. Im übrigen ist besonders die grammatikalische und lexikographische Skizze, die Nöldeke in *ZDMG*, XXXV, 218 f. vom Tōrānī entworfen hat, zu beachten; vgl. auch die Bemerkungen Guidi's, *a. a. O.*, XXXVII, 294—301. Über die Sprachgrenzen des neu-jakobitischen Dialekts vgl. Prym und Socin, *Der neuaram. Dial. des Tūr 'Abdin*, Bd. I, S. VI—VIII; ebenda, S. VII (wiederholt in *ZDMG*, XXXV, 255), und bei Sachau, *Reise*, S. 412—3 wird ein Verzeichnis derjenigen Ortschaften mitgeteilt, in denen heute (bzw. 1870 und 1880) noch das Tōrānī gesprochen wird. Es gibt übrigens auch syrische Dörfer im Tūr 'Abdin, wo man nicht mehr Aramäisch, sondern nur noch Kurdisch spricht.

Arabisch wird in den grösseren Ortschaften des Tūr 'Abdin von der Mehrzahl der Bewohner verstanden. Gesprochen wird es häufiger im Süden, gegen die mesopotamische Steppe zu, und namentlich in der Gegend von Mārdin. Der mancherlei Eigentümlichkeiten aufweisende Dialekt von Mārdin gehört zur Gruppe der Tigrisländer-Dialekte Mesopotamiens (vgl. oben, I, 417<sup>a</sup>); er ist sehr nahe verwandt mit dem in der Gegend von Mōsul gesprochenen Arabischen. Vgl. Socin, *Der arab. Dialekt von Mōsul und Mārdin* (eine Sammlung von Texten), in *ZDMG*, XXXVI (1882), 1—53, 238—277; XXXVII (1883), 188—222 (auch separat erschienen, Leipzig 1904).

Die Zahl der Ortschaften des Sandjak Mārdin, der in territorialer Hinsicht allerdings über den Bereich des Tūr 'Abdin hinausgreift, wird bei Cuinet, *a. a. O.*, S. 412, 496 auf 1062 angegeben; davon fallen auf das Kaṣā Midyāt 410, auf jenes von 'Awine 97. Eine handschriftliche syrische Chronik schätzt (nach Prym und Socin, *Der neuaram. Dial. des Tūr 'Abdin*, I, S. III) die Zahl der Dörfer des Tūr 'Abdin auf 243. Socin bringt in *ZDMG*, XXXV, 258—69 eine Liste von 168 Namen; vgl. auch noch die Ortsregister bei Prym und Socin, *a. a. O.*, II, 416—18 und bei Prym



und Socin, *Kurdische Sammlung*, II, 275–84. Man beachte ferner die geographischen Indices zu den syrischen Handschriftenkatalogen, besonders bei Wright, *Catal. of the Syriac Manuscr. in the British Museum* (London 1870), S. 1239 f.; Sachau, *Verzeichnis der syr. Hss. der Kgl. Bibliothek in Berlin* (Berlin 1899), S. 923 f.; Payne Smith, *Catal. cod. mss. biblioth. Bodleianae*, Bd. VI (Oxford 1864), S. 664 f. und Zotenberg, *Catal. des mss. syriaques ... de la Bibliothèque nationale* (Paris 1874), S. 230 f. Von der Zahl der im Tūr 'Abdīn existierenden syrischen Ortschaften war schon oben die Rede; die meisten Plätze sind national bzw. konfessionell gemischt, haben also sowohl muslimische (kurdische), wie christliche (jakobitische, armenische usw.) Bevölkerungsteile. In früheren Jahrhunderten muss der Tūr 'Abdīn besser kultiviert und dichter bewohnt gewesen sein; das beweisen die zahlreichen vorhandenen Ruinen.

Für die grösseren, am Rande des Tūr 'Abdīn gelegenen Städte, wie Mārdīn (Mārdīn), Hīṣn Kaifā, Djazīrat b. 'Omar und Naṣībīn s. die betreffenden Art. der Enzykl. Die Hauptstadt des eigentlichen (inneren) Tūr 'Abdīn ist Mīdyāt (syr. Mīdyād), ziemlich zentral gelegen inmitten einer schönen von Hügeln umsäumten Ebene (1070 m über dem Meere); geograph. Position: ca. 41° 25' ö. L. (Greenw.) und 37° 25' n. Br. Dieser sehr alte, schon in den altassyrischen Inschriften (als Matīāte; s. Streck, in *ZA*, XIII, 95; XIV, 169; XIX, 249) bezeugte Ort bildet den wichtigen Kreuzungspunkt für die beiden Hauptstrassen, welche den Tūr 'Abdīn von Süden nach Norden (Route Naṣībīn–Hīṣn–Kaifā) und von Westen nach Osten (Route Mārdīn–Djazīra) durchziehen. Vor dem Weltkriege soll Mīdyāt eine ausschliesslich christliche (überwiegend jakobitische) Einwohnerschaft von ca. 5000 Seelen besessen haben.

Von den übrigen grösseren Ortschaften des Tūr 'Abdīn seien noch hervorgehoben: Ṣawr (25 km nordöstl. von Mārdīn), der Hauptplatz des Ḳazā's 'Awīne (s. o.); östlich davon liegt das Dorf Ḳīlīth und etwas südöstl. von letzterem Erbil (kurdisch Hablēr; vgl. schon oben Bd. II, 559a und Prym-Socin, *Kurdische Samml.*, II, 206, 238). Nördlich von Mīdyāt, halbwegs zwischen diesem und Hīṣn Kaifā, ist Keḫr Djōz (kurdisch Kār-djūz), ein ziemlich grosses Kurddorf, in dessen Nähe der muslimische Wallfahrtsort Tell 'Abād ('Abāde) liegt, dessen Stätte Rawlinson für die alten armenischen Königsstadt Tigranokerta erklären wollte (vgl. Sachau, *Reise*, S. 415 f.; Lehmann-Haupt, *a. a. O.*, I, 372–73, 539). 20 km nordöstl. von Mīdyāt ist das Dorf Hāḫ mit zahlreichen Ruinen, die von seiner früheren Bedeutung zeugen. Ferner sind noch zu nennen: Zāz und 'Arnās, beide nordwestl. von Hāḫ, in 1½ bzw. 3-stündiger Entfernung davon, sowie 20 km südöstl. von Hāḫ das grosse Dorf Mīddō. Zwei Stunden westlich von letzterem befindet sich das grosse christliche Dorf Bāsebrīna (altsyr. Bēth-Sabirīna), welches in der Kirchengeschichte des Tūr 'Abdīn eine grosse Rolle spielt. 20 km südöstlich von Mārdīn liegen in den südwestlichen Ausläufern des Tūr 'Abdīn die grossen, eindrucksvollen Ruinen der von Kaiser Anastasius I. (491–518) gegründeten und später von Justinian I. (527–65) neu befestigten Stadt Dārā (nach ihrem Schöpfer auch Anastasiopolis genannt), dessen Namen heute ein benachbartes Dorf führt. Über die

Ruinen von Dārā vgl. Sachau, *Reise*, S. 394–98 und namentlich Preusser, *a. a. O.*, S. 44–9 (nebst Tafel 53–61).

Eine sehr wichtige Rolle spielt der Tūr 'Abdīn in der Geschichte des morgenländischen Mönchtums. Nach der aus nestorianischen Kreisen herrührenden Überlieferung soll im IV. Jahrh. der aus Ägypten stammende hl. Eugenios im südlichen Teile des Tūr 'Abdīn ein Kloster gegründet und dadurch den Grund zum später so reich entwickelten mesopotamischen Mönchsleben gelegt haben. Der hl. Eugenios, der zahlreiche Schüler hatte, soll nach seinem Tode (363) in dem von ihm erbauten Kloster begraben worden sein. Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage nach der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der syrischen Legende des hl. Eugenios einzugehen; es mag genügen, auf die schweren Bedenken, welche Labourt in *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sasanide* (Paris 1904), S. 302 f. dagegen geltend machte, hinzuweisen; vgl. auch Baumstark, *Gesch. der syr. Liter.* (Bonn 1922), S. 235–36. Tatsache ist jedenfalls, dass sich der Tūr 'Abdīn während des Mittelalters zu einer wahren Mönchsburg, gewissermassen zu einem östlichen Mons Athos entwickelte. Wenn man Niebuhr (s. *a. a. O.*) erzählte, dass es in diesem Gebirgslande mehr als 70 zerfallene Klöster gäbe, so darf man diese Angabe durchaus nicht für eine Übertreibung halten. Noch heute ist der Tūr 'Abdīn voll von Resten alter Klöster; nur wenige sind noch in gutem baulichen Zustande und werden von Mönchen bewohnt. Auch grosse monumentale Kirchenbauten, die zum grössten Teile aus dem VII.–X. Jahrh., anscheinend der Hauptblütezeit des Tūr 'Abdīn, stammen, sind noch zu sehen. Diese Denkmäler der mittelalterlichen kirchlichen Baukunst des Orients besitzen eine grosse Bedeutung für die Geschichte der christlichen Kunst. Sie wurden daher in den letzten Dezennien von verschiedenen Forschern, namentlich von Pognon, L. Bell, Preusser und Guyer, genauer untersucht; für die einschlägigen Publikationen der genannten Forscher s. die *Litt.* Pognon hat sich speziell auch um die Sammlung zahlreicher syrischer Inschriften der von ihm besuchten Kirchen und Klöster verdient gemacht.

Die kunsthistorische Würdigung und Datierung der Tūr 'Abdīn-Bauten haben namentlich Strzygowski, Guyer und Herzfeld zum Gegenstande eingehender Untersuchungen gemacht; vgl. M. v. Berchem und Strzygowski, *Amida* (Heidelberg 1910), S. 269–73, 293; Guyer in *Repert. f. Kunstwissenschaft.*, XXXVIII (1916), S. 215–37 und bei Sarre-Herzfeld, *a. a. O.* (s. die *Litt.*), II, 45, 336; Herzfeld in *OLZ*, XIV (1911), S. 402 f., 413 und bei Sarre-Herzfeld, *a. a. O.*, II, 277, 296, 298–99, 336, 345. Die These Strzygowski's, der zufolge die mesopotamische Klosterkunst älter als die syrische sei und letzten Endes Mesopotamien, speziell der Tūr 'Abdīn, nicht Ägypten, als die Wiege des Mönchtums anzusehen sei, wurde von Guyer und Herzfeld mit meines Erachtens guten Gründen zurückgewiesen und die spätere Datierung der mesopotamischen Bauten, gegenüber der älteren syrischen, verfochten; vgl. auch Becker's Bemerkung (*Isl.*, II, 396) gegen die Annahme einer Priorität der mesopotamischen Mönchskultur.

Das Mutterhaus aller mesopotamischen Klöster des Tūr 'Abdīn, das schon genannte Mār Awgen (kurdisch: Marōke), liegt 21 km nordöstl. von

Mārdin (geogr. Position: 41° 30' ö.L. Greenw. und 30° 7' n.Br.), hoch am Felsen des südlichen Gebirgsabhanges klebend. Im Mittelalter der Hauptsitz der westlichen Nestorianer wird es heute von jakobitischen Mönchen bewohnt. 1½ Stunde von Mār Awgen entfernt steht ein anderes altes Kloster, Mār Yuhannā, von einem Schüler des hl. Eugenios begründet und seinen Namen tragend (vgl. über ihn die oben Bd. II, 858<sup>b</sup> zitierte Schrift des Yeshū'denāh, N<sup>o</sup>. 2).

Eines der wichtigsten Klöster des Tūr 'Abdin war im Mittelalter das Abrahamkloster, in der syrischen Litteratur häufig bloss kurz „das grosse Kloster (auf dem Berge Izlā)“ genannt; vgl. z.B. die Indices zu Chabot's Ausgabe der Schrift des eben genannten Yeshū'denāh. Sein Stifter ist der berühmte Schöpfer des spezifisch nestorianischen Monchtums, Abraham von Kaskar († 588); s. über ihn oben Bd. II, 558<sup>b</sup>. G. Hoffmann (*a. a. O.*, S. 170 f.) hat dieses Kloster mit dem von Taylor erwähnten ruinösen Kloster Mār Bauai (= Mār Bāb, 4 km südwestl. von Mār Awgen) identifizieren wollen. Diese Kombination ist nicht haltbar; vielmehr müssen wir das Abrahamkloster in dem heutigen Dēr Mār Ibrāhīm erkennen, welches Hinrichs auf seiner Reise im Jahre 1911 besucht hat; s. seine Mitteilungen bei Bell, *Churches and Monasteries of the Tūr 'Abdin* (Heidelberg 1913), S. 49–50 (bzw. S. 105–6).

Das Hauptkloster des Tūr 'Abdin, der grösste Wallfahrtsort der Jakobiten, ist heute das Kloster von Kartmīn (altsyr. Kartamin), ca. 20 km südöstl. von Midyāt. Dieses Coenobium, vielleicht das berühmteste der Jakobiten in Asien, war im Mittelalter eines der angesehensten und reichsten des ganzen Orients. In seiner Blütezeit soll es 300 Mönche beherbergt haben, während heute kaum mehr als ein Dutzend darin wohnt. Es soll schon im Jahre 399, unter Kaiser Arkadius, gegründet worden sein; als seine Stifter gelten die Heiligen Samuel († ca. 406) und Simeon († 433). Nach seinem grossen Abtbischofe, dem hl. Gabriel († 667), heisst das Kloster heute bei den Syrern gewöhnlich Mār Gabriel. Die Muḥammedaner und die Griechen nennen es meist Dēr 'Amr (bei den Reisenden auch Der Amar und, ganz unrichtig Der el-Amr begegrend) = Dair 'Umar, das Kloster des 'Omar. Der Khalife 'Omar soll nämlich zur Zeit der arabischen Invasion dem Abtbischofe dieses Konvents das Jurisdiktionsrecht über alle Christen des Landes eingeräumt haben. In Kartmīn befinden sich drei Kirchen, nämlich abgesehen von der nach dem hl. Gabriel benannten Hauptkirche noch zwei weitere, welche der hl. Jungfrau und den 40 Märtyrern geweiht sind. Die bauliche Anlage der Gabrielkirche, vielleicht die älteste der ganzen Landschaft, ist typisch für die Klosterkirchen des Tūr 'Abdin. Die Ortschaft Kartmīn hat sich in den Ruinen eines weiteren Klosters, das des hl. Simeon, eingenistet. Für die Geschichte von Kartmīn vgl. die Abhandlung Nau's in *Act. du XI<sup>ème</sup> Congrès Intern. des Orientalist. à Alger*, Bd. II (Paris 1906), S. 76 f. und die bei Baumstark, *a. a. O.*, S. 273 f. besprochene syrische Chronik.

Zu den ältesten Kirchen des Tūr 'Abdin gehören die Kirche des Mār Kyriakos in 'Arnās und jene des Mār 'Azaziel in Kefr Zeh (1½ St. südöstl. von Arnās); beide stehen sich stilistisch sehr nahe. Nach Guyer stellt die Ortschaft Hāh den archäologischen Mittelpunkt des Tūr 'Abdin dar. Dort

stehen zwei hochinteressante alte Kirchen, Mār Sōvō (Sābā) und die ornamental sehr reich ausgestattete der hl. Jungfrau, die al-'Adhrā, welche fast unversehrt aus der Zeit ihrer Gründung auf uns gekommen ist. Zu den jüngsten der mittelalterlichen Kirchen gehört die von Mār Ya'qūb in Šalāh; dieses Kloster schwang sich, seit es der Sitz eines eigenen Patriarchates für den Tūr 'Abdin geworden (s. o.), zu einem der bedeutendsten dieses Gebietes auf.

Erwähnt sei noch, dass sich besonders zahlreiche Ruinen von Klöstern und Kirchen — Pognon, *a. a. O.*, S. 116 spricht von 20 —, in Bāsebrina (s. o.) befinden; allerdings handelt es sich meist um Bauten neueren Ursprungs. Zum Schlusse sei in aller Kürze noch auf das berühmte Kloster Dēr al-Za'farān (1 Stunde östlich von Mārdin) hingewiesen, das bis 1924 die Residenz des jakobitischen Patriarchen bildete; er wohnt jetzt in Aleppo. Vgl. über dieses Kloster besonders Petermann, *a. a. O.*, II, 343 f.; Sachau, *Reise*, S. 405 f.; Parry (der sich 6 Monate in ihm aufhielt), *a. a. O.*, S. 103–40 und Preusser, *a. a. O.*, S. 49–53 (nebst Tafel 62–5).

Wie schon oben hervorgehoben wurde, gab es im Bereiche des Tūr 'Abdin in römischer und byzantinischer Zeit eine grosse Anzahl von Kastellen, die hauptsächlich dem Schutz der römischen Grenze gegenüber dem persischen Reiche dienten. Ruinen von solchen Burgen sind noch mehrfach zu sehen. So wird das Kastell Παῖδιον byzantinischer Autoren wahrscheinlich mit der heutigen Kal'at Hātim Ṭaiyī' (ca. 3 Stunde südl. von Bāsebrina) identisch sein; vgl. Weissbach bei Pauly-Wissowa, *a. a. O.*, 2. Reihe, I, 13. Eine andere von den Alten mehrfach erwähnte Burg namens Sarbāne (die daneben überlieferten Namensformen Sisara, Sisaurana wohl korumpiert) dürfte an der Stätte des heutigen Ortes Sērwan zu lokalisieren sein; vgl. Weissbach, *a. a. O.*, 2. Reihe, I, 2433. Über andere berühmte Burgen, wie „die neue Burg“ (arab.: al-Kal'a al-djadida), offenbar das heutige Kal'at Djedid (2½ St. südwestl. von Kal'at Hātim Ṭaiyī'), und über die in syrischen und arabischen Quellen oft genannte Burg des Haitham (Syr. Ḥesnā de Haitham), die in der Nähe von Bāsebrina gelegen haben muss, vgl. Guyer in *Petermann's Geogr. Mitteil.*, LXII (1916), S. 297. Für die Burg Finik am nördl. Tigrisufer (oberhalb Džazira's), die schon von spätantiken Schriftstellern (als Πίνακα, Phoenike) erwähnt wird und welche besonders auch in der Geschichte der Kurden eine Rolle spielt (vgl. oben Bd. II, 1220<sup>a</sup>), vgl. Tuch in *ZDMG*, I, 57–61; M. Hartmann, *a. a. O.* (s. *Litter.*), Register (s. v.).

*Litteratur:* (abgesehen von der schon im Artikel selbst notierten): *BGA*, passim (s. die Indices); Yāqūt, *Mu'djam* (ed. Wüstenfeld), III, 559. Beachte auch die geographischen Register in den schon oben erwähnten Handschriften-Katalogen, so namentlich in jenem von Wright für das Britische Museum (S. 1336 s. v. Izlā mons; 1341 s. v. Tūr 'Abdin) und von Sachau für die Kgl. Bibliothek in Berlin (S. 913 s. v. Izlā und S. 926 s. v. Tūr 'Abdin). — Niebuhr (1766), *Reisebeschreib. nach Arabien und anderen umliegenden Ländern*, II, Kopenhagen 1778, S. 387–88; Ritter, *Erkunde*, IX, 132; X, 71 f., 76–7; XI, 439–42; H. Southgate (1838), *Narrative of a tour through Armenia*, Koordistan usw., London 1840, II, S. 268 f., 273–75, 313–14;



G. P. Badger (1842, 1844, 1850), *The Nestorians and their rituals*, London 1852, I, 45—58, 63, 66—9; C. Sandreczki (1850), *Reise nach Mosul und durch Kurdistan nach Urumia*, Stuttgart 1857, I, 267—307; III, 341—60; H. Petermann (1853—54), *Reisen im Orient*, Leipzig 1861, II, 31—43, 340—47; A. Schlāfli (1861), *Reisen in den Orient* (Winterthur 1864), S. 43—61; J. G. Taylor (1861—63), *Travels in Kurdistan*, in *JRG S*, XXXV (1865), S. 21—58; Czernik in *Petermann's Geogr. Mitteil.*, Erg.-Heft, N<sup>o</sup> 45, 1876, S. 14—5; Socin (1870), *Zur Geographie des Tūr-'Abdin*, in *ZDMG*, XXXV (1881), S. 237—69; Prym und Socin, *Der neuaram. Dialekt des Tūr-'Abdin* (Göttingen 1881), I, 1—x (geograph.-ethnograph. Einteilung von Socin); G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, S. 167—73; Sachau (1880), *Über die Lage von Tigranokerta*, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1880, Abh. II (1881), S. 9—19, 27, 65—75; Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Berlin 1883, S. 378—435; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, II, Paris 1892, S. 407—519; Parry, *Six months in a Syrian Monastery*, London 1895; M. Hartmann, *Bohtān* (= *Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch.*, Bd. I u. II), Berlin 1896—97, s. die Indices s. v. Tūr-'Abdin usw.; C. F. Lehmann-Haupt (1899), *Armenien einst und jetzt*, I, Berlin 1910, S. 337—80, 504, 508, 510, 513; H. Pognon (1891, 1905), *Inscriptions Sémitiques* usw., Paris 1907, S. 39—50, 62—75, 91—100, 108—16, 120—25, 186—202, bzw. N<sup>o</sup> 13—4, 22—35, 51—4, 60—2, 67—71 und 92—106 nebst Tafel VI—VII, XVI, XIX—XXI, XXIV—V, XXVII—IX, XXXVII—XLI; E. Banse (1908), in *Petermann's Geogr. Mitteil.*, Bd. LVII, 1911, S. 119—22, 172—75; E. Banse, *Auf den Spuren der Bagdadbahn*, Weimar 1913, S. 68—87; G. L. Bell (1909 und 1911), *Amurath to Amurath*, London 1911, S. 296—322; G. L. Bell, *The Churches and Monasteries of the Tūr-'Abdin*, in M. v. Berchem und J. Strzygowski, *Amida*, Heidelberg 1911, S. 224—62; G. L. Bell, *Churches and Monasteries of the Tūr-'Abdin and Neighbouring Districts* (= *Zeitschr. f. die Gesch. der Architektur*, Beiheft IX, S. 57—112), Heidelberg 1913; Preusser (1909), *Nordmesopotam. Baudenkmäler* (= 17. wissenschaftl. Veröffentlich. der deutsch. Orient-Gesellsch., Leipzig 1911), S. 23—55, nebst Tafel 34—66; W. A. und T. A. Wigram, *The cradle of Mankind*, London 1914, S. 42—68; Sykes (1906), *The Caliph's Last Heritage*, London 1915, S. 354—57, 578; S. Guyer (1910), in *Petermann's Geogr. Mitteil.*, LXII (1916), S. 208—10, 254, 296—99; K. Uhlig, *Mesopotamien*, in *Zeitschr. der Gesellsch. für Erdkunde*, Berlin 1917, S. 5, 7—8, 56—8 und passim des Sonderabdruckes; Th. Naab (um 1905), *Drei Jahre in Mesopotamien*, Basel 1918, S. 131—38; Sarre und Herzfeld, *Archaeolog. Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet* (Berlin 1911—20), passim; s. Index in Bd. IV, 47, s. v. Tūr-'Abdin. — Socin verwertet und charakterisiert in seiner oben genannten Abhandl. *Zur Geographie des Tūr-'Abdin* (*ZDMG*, XXXV, 237 f.) neben den Mitteilungen der schon erwähnten Reisenden Southgate, Badger, Sandreczki, Taylor und Czernik auch noch die nicht sehr ergiebigen Berichte von Shieli (der 1836 als erster Europäer ins Innere des Tūr-'Abdin eindrang), von de Beaufort (1840) und Goldsmid (1864). Viele Reisende haben den

Tūr-'Abdin nur an seinem Südrande berührt, indem sie die von Diyārbekr über Mārdin und Naşibin nach Mōsul führende Strasse benutzten, so z. B. Niebuhr, Buckingham (1816), Southgate, Badger, Banse, Wigram; andere, wie Layard (1849) streiften, von Norden (Armenien) her nach Mōsul strebend, nur den Ostrand des Tūr-'Abdin. Die häufig — so z. B. von Moltke (1839) und Schlāfli — unternommene Floss- (Kelek)-Fahrt auf dem Tigris von Diyārbekr nach Mōsul macht mit der Nord- und Westgrenze des Tūr-'Abdin bekannt. Das Innere des Tūr-'Abdin haben (chronologisch geordnet) folgende Reisenden besucht: Shieli, de Beaufort, Badger, Sandreczki, Taylor, Goldsmid, Socin, Sachau, Pognon, Lehmann-Haupt, Naab, Sykes, Bell, Preusser, Guyer (1910), Viollet (1910), Hinrichs (1911). Über die Reise von Guyer sind noch keine genaueren Berichte veröffentlicht worden, ebenso wenig von den Routen von Viollet und Hinrichs (vgl. für diese zwei: Bell, *Church. and Monast.*, 1913, S. 61, 105—6). Hervorgehoben werden mag noch, dass sich in den Berichten der oben erwähnten amerikanischen Missionen viel wertvolles Material über die religiösen, sozialen und ethnographischen Zustände des Tūr-'Abdin findet.

Über die Kartographie des Tūr-'Abdin vgl. die Bemerkungen von R. Kiepert bei M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1900, II, 410—11. Die der Abhandlung Socin's in *ZDMG*, XXXV beigegebene von H. Kiepert entworfene Karte des Tūr-'Abdin ist heute, wo ein viel reicheres und wertvolles Material zur Verfügung steht, ziemlich veraltet. Die besten kartographischen Hilfsmittel sind für dieses Gebiet heute: die von R. Kiepert 1893 bearbeitete *Karte von Syrien und Mesopotamien* (1:850 000), östl. Bl., welche dem genannten Reisewerke M. v. Oppenheim's beigegeben ist; ferner R. Kiepert's *Karte von Kleinasien* (1:400 000), 2. Ausg., Berlin 1914, Bl. Diarbekir und Bl. Nşēbin. Zu nennen ist auch Maunsell's Map: *Eastern Turkey in Asia* (1:250 000), London, War Office (1903), sheet 25 (Mardin) und 26 (Bohtan-Jezire). Eine Spezialkarte der *Umgebung von Mārdin und Naşibin* (1:200 000) gab 1918 die kartographische Abteilung der preussischen Landesaufnahme in Berlin heraus. (M. STRECK.)

**TURAKHĀN BEG**, osmanischer Feldherr, Eroberer und Markgraf von Thessalien. Die bisher dunkle Herkunft des Turakhān Beg klärt seine letztwillige Verfügung vom Dju-mādā I 850 = Aug. 1446 (in einer beglaubigten griechischen Übersetzung bei Epam. G. Pharmakidis, *Ἡ Λάρισα*, Volo 1926, S. 280—87), worin er sich als Sohn des „seligen Pasha Yigit Beg“ (τοῦ μακαρίτου Πασσᾶ Γιγῆτ Βέγ) bezeichnet. Sein Vater war sohin jener bekannte Pasha Yigit Beg (bei den Serben und Italienern Pasaythus, Basaitus u. ä. geheissen; vgl. C. J. Jireček, *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, IV, 7, Anm. 5), der als Eroberer Üskübs (Skoplje, am 6. Jan. 1392) sowie eines Teiles von Bosnien seit etwa 791 (1390) im heutigen Südserbien als osmanischer Markgraf waltete und um 1413 in Üsküb verstorben sein dürfte. Dort zeigt man noch heute sein Grabmal (*Türbe*; vgl. Gliša Elezović, *Turški spomenici u Skoplju*, Skoplje 1927, S. 5 mit Abbildung). Dafür, dass er erst 835 (1431) verstarb, wie *Sidjill-i 'othmāni*, I, 37 behauptet, ergibt sich

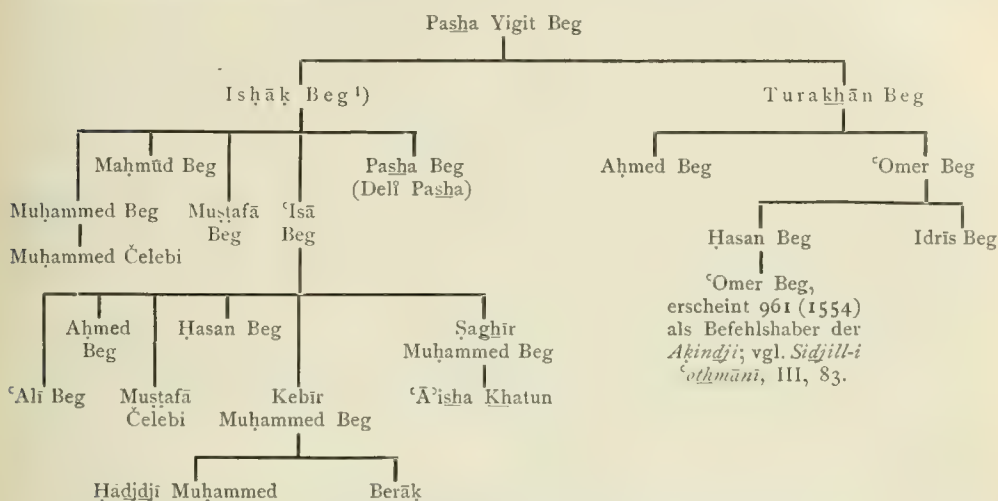
keinerlei Stütze, ebenso nicht dafür, dass der Grosswezir İshâk Pasha sein „Sklave“ (*Köle*) war. Es liegt offenbar eine Verwechslung mit İshâk Beg, dem ersten Statthalter von Bosnien, vor, als dessen „Herrn“ (*Efendi*) ihn eine seltsame Glosse in den *Altesman, anonymen Chroniken*, ed. F. Giese, S. 28, 3 (darnach wohl Şolâkzâde, *Ta'rikh*, S. 52) bezeichnet. Er ist auch nicht der Sohn des İshâk Beg, wie bei C. J. Jireček, *Geschichte der Serben*, II, 1, 127 (wohl nach J. Leunclavius, *Hist. Musulm. Turc.*, S. 315, 13) zu lesen ist, sondern offenbar dessen Vater, wie sich aus der arabischen Inschrift an der Moschee des Ghâzi İshâk Beg zu Skoplje vom Jahre 842 (1438/9) eindeutig ergibt (vgl. den Text bei Elezović, *a. a. O.*, S. 11 unten). Wenn also İshâk Beg bei Č. Truhelka, *Turkslovenski spomenici autozračke arhive* (Sarajevo 1911), S. 200 als Sohn des Pasha Yigit Beg („Pašaitbeg“) angeführt wird, so trifft das die Wahrheit, obgleich sein dortiger Beiname Hranušić eine unnötige Slavisierung bedeutet (vgl. dazu S. 192 unten). Mithin stellt sich nunmehr heraus, dass İshâk Beg und Turakhân Beg Söhne des Pasha Yigit Beg, also zwei Brüder waren. Wann und wo nun Turakhân Beg zur Welt kam, steht nicht fest. Auch die Bedeutung des Namens, dessen Aussprache die einheitliche byz. Schreibung *Τουραχανός* bei G. Phrantzes, Dukas, Chalkokondyles, im *Chronicon breve* sichert, ist unklar, wenn man sie nicht in Zusammenhang mit dem bei Ibn Battûta, II, 410 erklärten *Tarkhân* (vgl. in Astrakhân) in Verbindung bringen will. Über die frühere Laufbahn des Turakhân Beg verläutet nichts. Zum erstenmal begegnet sein Name im Mai 1423, wo er als Befehlshaber der Reiterei auf dem Peloponnes erschien, durch die verfallenen Schanzen des Isthmos bei Hexamilia durchbrach, die kurz vorher von Kaiser Emanuel wiederhergestellten Bollwerke an dieser Landzunge zum grössten Teile vor sich niederwarf und, da er nirgendwo ernstlichen Widerstand fand, verheerend ins Innere des Landes eindrang. Er berannte eine Anzahl byzantinischer Städte wie Mistra, Leonári, Gardhiki, Dabiá (vgl. *Chronicon breve* in der Bonner Dukas-Ausgabe, S. 199) und unterwarf den Peloponnes der osmanischen Herrschaft bis auf die von Venedig behaupteten Gebietsteile. Dieser ganze Heerzug (vgl. Phrantzes, S. 117; Chalkokondyles, S. 238) war höchstwahrscheinlich als eine Kundgebung gegen Venedig gedacht. Bald darauf erschien Turakhân, wenn Dukas zuverlässig berichtet (S. 50, 4), mit seinen Reitern am Schwarzen Meer. Auch gegen die Albaner zog er zu Felde, brachte ihnen eine entscheidende Niederlage bei (vgl. Chalkokondyles, S. 239, 2, 252, 1) und zeigte sich aufs neue im Peloponnes und verbot von Naupaktos aus die Besitznahme der Stadt Patras durch den Despoten Konstantin (Phrantzes, S. 150, 18). Ende 1431 zerstörte er aufs neue die Mauern der Landenge von Korinth, belagerte im Sommer 1435 Theben und eroberte es nach wenigen Tagen (vgl. Phrantzes, S. 157, 18 bzw. 159, 17). Damals lernte ihn der byzantinische Geschichtsschreiber Georgios Phrantzes persönlich in Theben kennen (Phrantzes, S. 160, f.). Anfang November 1443 befehligte Turakhân Beg eine der osmanischen Heersäulen in der Schlacht gegen Johannes Hunyadi. Er wurde durch sein eigenartiges Verhalten im Treffen von Izlâdi (vgl. *Altozm. an. Chron.*, ed. F. Giese, S. 58; Übers., S. 90) für die Niederlage verantwortlich gemacht (s. Katona, XIII,

253: *Turhambeg*; Chalkokondyles, S. 315) und als Gefangener nach dem Staatsgefängnis Bedewi Çardağ bei Tokat geschickt. Über die nächsten zehn Jahre im Leben des Turakhân ist nichts überliefert. In den ersten Oktobertagen 1453 entsandte Sultan Muhammed II. den Turakhân mit seinen beiden Söhnen Ahmed und Omar samt gewaltigem Heerbann nach dem Peloponnes, wo er die Vorwerke des Isthmos aufs neue nahm, sendend und brennend nach Arkadien einfiel und über Ithôme (d. i. Messene) den ganzen Golf von Messene verheerte und brandschatzte. Als die Unwegsamkeit der Gegend eine Teilung des Heeres notwendig machte, geriet sein Sohn Ahmed zwischen Mykenae und Korinth am Pass von Dervenaki in die Gefangenschaft des Schwagers Matthäus Azanes, des Despoten Demetrios von Sparta (vgl. Phrantzes, S. 235 sowie Wm. Miller, *The Latins in the Levant*, London 1908, S. 426), ward aber im Dezember 1454 von seinem Bruder Omar wieder befreit (*ebenda*, S. 383, 11 ff.). Im Oktober 1455 erschien Turakhân mit seinen Söhnen in Adrianopel (Phrantzes, S. 385, 1 ff.). Um die Mitte des Jahres 1456 ist er, wohl hochbetagt, gestorben (Phrantzes, S. 386, 1). Sein Statthaltersitz war Larisa in Thessalien (türk. Yeñişehr-i Fanâr; s. d.), dessen Gebiet er zu Lehen besass. Dort stiftete er eine Moschee und zahlreiche andre Bauten zu wohltätigen Zwecken; selbst eine christliche Kirche in Tirnovo (grch. Tyrnawos) unweit Larisa, wo sie noch heute besteht, wurde von ihm errichtet. Sein Grabmal, eine kapellenartige Türbe, befindet sich in Larisa am Nordostrande der Stadt. Der es umgebende Friedhof samt einem Kloster ist jetzt verschwunden. Turakhân Beg besass zwei Söhne, Ahmed und Omar, die den Vater auf seinen Feldzügen begleiteten. Omar, der als osmanischer Markgraf im Peloponnes erscheint, während Ahmed als Nachfolger seines Vaters über Thessalien regierte, ward 1456 von Mehmed II. mit einem Heer auf dem Peloponnes zurückgelassen (Phrantzes, S. 388, 11 ff.), eroberte 1463 aufs neue die Umgegend von Naupaktos und brachte im August 1467 den Venedigern nach einer anfänglichen Schlappe eine Niederlage bei (Phrantzes, S. 425, 23; ausführlicher über Omar, Ὀμαρος [Phrantzes schreibt immer Ἀμαρος] berichtet Chalkokondyles, vgl. den Index u. d. W. Omares). Über die weiteren Schicksale der Brüder, von denen Ahmed, ebenso wie sein Vater, die Pilgerfahrt gemacht hatte, ist nicht viel bekannt. Der tätigere von beiden scheint Omar gewesen zu sein, der 1477 am Isonzo gegen die Venediger foht (vgl. J. v. Hammer, *GOR*, II, 151), im Jahr darauf die Albaner bekriegte (*ebenda*, II, 157) und 1484 noch am Leben war, wie seine vom Muharram 889 (Febr. 1484) datierte letztwillige Verfügung (vgl. E. G. Pharmakidis, *a. a. O.*, S. 287—303 bzw. 303—10) beweist. Omar Beg hatte zwei Söhne, von denen der eine, Hasan Beg mit Namen, aus dem im Shawwâl 937 (Mai 1531) niedergeschriebenen Testament (bei Pharmakidis, S. 310 ff.) bekannt ist, während der andere, Idris Beg, als Dichter und guter Übersetzer von Hâfî's *Khosrew u-Shirin* sowie *Lailâ u-Madjnun* ins Türkische (vgl. Sehi, *Tedhkir*, S. 36 f.) sich einstmals einen Namen machte. Das Geschlecht der Turakhân-oghlu's, das bis in die neueste Zeit um Larisa ansässig und reich begütert war, spielte in der Folge keine nennenswerte Rolle mehr. Als späterer Abkömmling des Turakhân Beg wird ein Fâ'ik Pasha erwähnt, der durch seine Erpressungen als Statthalter



von Rūm-eli weithin verrufen, im März 1643 70-jährig im Serai-Hofe zu Stambul enthauptet wurde (vgl. J. von Hammer, *GOR*, 322 nach Na'ima sowie Zinkeisen, *GOR*, IV, 535). J. Ph. Fallmerayer sah 1842 eine „bei der Hauptmoschee [in Larisa] aufbewahrte Lebensbeschreibung Turchan-Begs“ (vgl. *Fragments aus dem Orient*<sup>2</sup>, 1877, S. 381 ff.),

die jedoch verschollen zu sein scheint (ebenso wie die von Beaujour, *Tableau du commerce de la Grèce*, I, 117 erwähnte handschriftliche Biographie der Ewrenos-oghlu's [s. d.]). Der nachstehende Stammbaum veranschaulicht die Nachkommenschaft des Pasha Yigit Beg, des eigentlichen Stammvaters dieses osmanischen Adelsgeschlechtes;



*Litteratur:* D. Urquhart, *Spirit of the East* (London 1838, I. Bd.; vgl. deutsche Übers. von F. G. Buck, Stuttgart und Tübingen 1839, I, 226 ff., nach einer damals in der „öffentli-

chen Bibliothek“ zu Tyrnavos in Thessalien aufbewahrten arabischen Lebensbeschreibung des Turakhān-Beg und seines Geschlechts).

(F. BABINGER)

**TÜRĀN**, iranische Bezeichnung für das Land im Nordosten von Iran. Die Form des Namens findet sich nicht vor der mittelpersischen Epoche. Das Suffix *-ān* dient zur Bildung von Familien- (Pāpakān) und Ländernamen (Gēlān, Dailamān) [vgl. *Gr. I. Ph.*, I/II, 176; Salemann, *ebenda*, I/1, 280, äussert Zweifel über *-ān* < Gen. plur. *-ānām*].

Drei Fragen erheben sich bei dem Namen Tūrān: 1. sein Ursprung; 2. seine spätere Bedeutung, die Tūrān mit dem „Land der Türken“ identifiziert; 3. seine moderne geographische, linguistische und politische Anwendung.

Die Tūra. Im iranischen Gebiet findet der Stamm Tūr des Wortes Tūr-ān Analogien im avestischen Tūra- (Tura-). In den erhaltenen Teilen des Avesta kennt man: 1. Tūra, Vater zweier frommer Personen, die die iranischen Namen Arəjah-want und Frərəzi führen, die aber sonst unbekannt sind (*Yasht*, XIII, 113 und 123); 2. das Volk Tūra oder Tura, wahrscheinlich Nomaden (*Yasht*, XVII, 55: *āsu-aspa* „auf schnellen Pferden“). [Das Adjektiv von Tūra heisst mit Epenthese *tūriya*].

Die Türrier werden häufig als Feinde der Iranier und der wahren Religion hingestellt (vgl. *Yasht*, XVII, 55, wo sie *Ashi wanyhi* verfolgen). Eine Unterabteilung (?) der Türrier trägt den Namen Dānu (*Yasht*, XVII, 55–6), die man mit dem Sanskrit *Dānawa* „Dämonen“ vergleichen kann. Eine besonders verhasste Persönlichkeit ist die des „Türkischen Banditen“ Fraṇrasyān (= Afrāsiyāb),

dessen fruchtlose Bemühungen, sich des königlichen Ruhmes (*xvarəna*) zu bemächtigen, ausführlich im *Yasht*, XIX, 56–64 erzählt werden. Aber derselbe *Yasht*, XIX, 93 gibt zu, dass der *xvarəna* einmal sich im Besitz Fraṇrasyān's befunden hat, als er nämlich die Rolle eines Verteidigers von Iran gegen den Tyrannen Zainigav spielte. Die Feindschaft gegen Fraṇrasyān konnte also politische Ursachen haben.

Zahlreiche Stellen bezeugen die Existenz frommer Leute unter den Tūra. Die Familie des Türriers Fryāna wird besonders an einer sehr alten gāthischen Stelle gelobt (*Yasna*, XLVI, 12). Die Stelle *Yasht*, XIII, 143 ist besonders bekannt: „wir opfern den *Frawaši* fromme Männer und Frauen der arischen (iranischen), türkischen, sairimischen, sāinischen und dāhischen Länder“.

Eine indirekte Angabe über die Wohnsitze der Tūra ist im *Yasht*, V, 57 enthalten, wo die Nachkommenschaft des \*Vaēsaka, eines Statthalters Fraṇrasyān's (*Shāh-nāma*, ed. Vullers, I, 248, 265: *Wēsa*), in das Defile Xsathrō-suka, „weit oben“ im Kayha (= Bukharā<sup>2</sup>; vgl. Marquart, *Komanen*, S. 196; chinesisch: Khang = Samarkand), verlegt wird. Andererseits ist der Name des Kantons Tur sehr bedeutungsvoll, den der armenische Übersetzer des Ptolemaeus in Khwārizm erwähnt (ed. Soukry, § 34; s. weiter unten).

Über den ethnischen Charakter der Tūra sind mehrere Hypothesen aufgestellt worden. Geiger, *Ostir. Kultur*, S. 194, glaubte, dass dieser Aus-

1) Dieser linke Teil der Stammtafel ist dem Buche von Gl. Elezović, *a. a. O.*, S. 121 entnommen. Er bedarf der Nachprüfung, da zum mindesten unter den Söhnen des Isā Beg Vermengungen mit der Nachkommenschaft eines gleichnamigen Ewrenos-oghlu vorliegen dürften. Vgl. noch C. J. Jireček, *Staat und Gesellschaft*, IV, 8, Anm. 1, wo auf diese streitigen Verwechslungen hingewiesen wird.

druck „ein Kollektivbegriff“ sei, „der keine ethnographische Trennung bezeichnete, sondern die Steppenvölker der Ebenen vom Kaspisee bis an den Sir und darüber hinaus umfasste“. Geiger glaubt, dass sich unter den Tūra auch „Überreste einer tatarischen Urbevölkerung“ (?) finden könnten. Dennoch muss beachtet werden, dass der Versuch Geigers, S. 198, unter den Tūra Hunnen festzustellen, heutzutage verworfen wird (*Hunni*, „Söhne, Nachkommenschaft“; Bartholomae, *Altir. Wörterb.*, Sp. 1831). Der Ausdruck *Dānu* (s. oben) kann ebenfalls einen nicht-ethnischen Charakter haben und die nicht-mazdäischen Tūra („Dämonen“) bezeichnen. [Christensen (1928) hat die These Geigers wiederaufgenommen; er vermutet, dass Tūra „ursprünglich die Bezeichnung für nomadische Völker gewesen ist ..., mögen sie nun iranischer Rasse gewesen sein oder nicht...“].

Andererseits ist Blochet in seinem Artikel „Le nom des Turks dans l'Avesta“ Anhänger der populären Etymologie Tūra = Türk und sucht die Namen der türkischen *Dānu*, Kara Asabana und Vara Asabana, durch die türkischen Wörter *ğara* „schwarz“ und *ğör* (?) „geschickt“ zu erklären: „Der Name Türk oder wenigstens die Wurzel, von der er gebildet ist [sic! V. M.], existierte bereits lange vor dem VI. Jarh.“. Hier darf man daran erinnern, dass, was auch immer die Etymologie des Namens Türk sei (vgl. *ürk-türk* „Gewalt, Macht“: F. W. K. Müller, *Uigurika*, II, 10; *türküm* „Familie“: Kāshghari, I, 368), der Name Tūra sich im Iranischen leicht als „mutig, tapfer“ erklären lässt; vgl. *Tūr* im Persischen und Kurdischen und die bezeichnende Anspielung Firdawsī's auf den Charakter des Tūr, eines Sohnes Faridūn's. Allerdings ist die Etymologie von Kara und Vara noch unklar [und führt nach Firdawsī ein Mitglied der Familie Vēsa den Namen Kurūkhān (?), ed. Vullers, I, 261]; aber diesen Namen könnte man andere türkische Namen rein iranischen Gepräges gegenüberstellen, mit Einschluss des dritten Genossen von Kara und Vara, Dūraēkaēta „dessen Verlangen weit geht“. [Dies Argument würde an Bedeutung verlieren, wenn man beweisen könnte, dass die Fürsten der Tūra fremden Ursprungs waren; aber zugleich würde man jede Möglichkeit verlieren, das Volk zu identifizieren].

Die beste Hypothese über die Tūra stammt von Marquart, *Erānsahr*, S. 155–57. Nach diesem Gelehrten liegt das berühmte Vaterland der Iranier Airyanem waējō in Khwārizm. Die sagenhaften Kriege zwischen Iran und Tūrān spiegeln die Kämpfe der sesshaften Iranier (die stolz auf ihre höherstehende Kultur den Namen *Airyana* für sich allein in Anspruch nahmen) mit den nomadischen Massagetai „Fischessern“ (vgl. awestisch *Masya* „Fisch“ und das skythische Pluralsuffix *-ta*). Diese skythischen Massagetai, die östlich vom Oxus und vom Aralsee lebten, gaben sich jedenfalls den Namen Tūra. Der Kanton Tūr, den der armenische Übersetzer des Ptolemaeus (Anania von Shirak?) in Khwārizm erwähnt, muss eine Reminiszenz an das Volk Tūra sein. [Das Verhältnis des Kantons Tūr zu der baktrischen Satrapie *Τουρούα* (Strabon, XI, 517) bleibt noch zu bestimmen; vgl. Oberhummer, *a. a. O.*, S. 194, 202]. Die späteren Wanderungen der Völker haben die ethnographische Karte Asiens vollständig verändert; die Bezeichnung Tūra wurde nacheinander auf die neuen Feinde der iranischen Nation übertragen, auf die Sacaraucae, Tokharier, Yüē-či, Kūshān, Khīōniten, Hepthaliten und Türken.

Die Sanskritübersetzung des Avesta gibt Tūra durch *Turuṣkaḥ* wieder. Dies scheint im allgemeinen die Türken zu bezeichnen. Da aber die Sanskritübersetzung sehr jung ist (*Gr. I. Ph.*, II, 50), hat ihre Erklärung ethnischer Bezeichnungen nicht den geringsten Wert.

Der Einfluss des *Shāh-nāma*. Die Verbindung zwischen Tūrān und den Tūra ist ziemlich spät aufgeklärt worden (vgl. Spiegel, *Iranische Altertumskunde*, 1871, I, 553, und bes. Geiger, *a. a. O.*, 1882, S. 193). Die mittelpersischen Quellen, die Spuren der Entwicklung des Ausdrucks Tūra > Tūrān bewahren könnten, haben keinen direkten Einfluss auf die Bildung des landläufigen Begriffes Tūrān ausgeübt. Man kann also behaupten, dass die Hauptquelle der orientalischen und europäischen Ideen darüber das *Shāh-nāma* gewesen ist. Die parallelen arabischen und persischen Quellen, die ebenfalls auf das mittelpersische *Khwā-tay-nāmak* zurückgehen, haben nur als Ergänzung zu Firdawsī's Gedicht gedient.

Tūrān wird in dem Kapitel des *Shāh-nāma* über die Dreiteilung der Welt durch Faridūn (*Thraētaona*, *Frēdhōn*), den letzten Universalherrscher (Monarch des Klima Xvaniras), erwähnt; ed. Macan, S. 58; Mohl, I, 138; Vullers, I, 77–8.

Der Tūrān und sein Eponymos. Der sehr alte *Yasht*, XIII, 143 (s. oben) spiegelt die Idee der Zusammensetzung der Welt aus fünf Nationen wieder. Andererseits weiss man aus dem mittelpers. *Denkart*, dass ein heute verlorenes avestisches Buch von der Dreiteilung der Welt unter die Söhne Faridūn's (*Thraētaona*, *Frēdhōn*) sprach: Sarm, Tūc und Erēc (mittelpersische Formen). Es handelte sich offenbar um die Verschmelzung zweier Überlieferungen, wenn man die alten Völker mit iranischen Eponymen ausstattete. Nur mussten, da sich in der den Iranern bekannten Welt radikale Veränderungen vollzogen hatten, die beiden ältesten Söhne Faridūn's, der eine im Westen und der andere im Osten, Apanagen erhalten, die der politischen Lage der (sāsānidischen?) Epoche entsprachen. So wurde also der Westen mit Rūm (dem byzantinischen Reich), der Osten mit den Türken, den Nachbarn Persiens seit der Niederlage der Hephthaliten unter Khusrāw I. (um 557), identifiziert.

Die alte Legende von der Dreiteilung der Welt unter die Söhne des Thraētaona symbolisierte die Verwandtschaft der alten Völker, deren Eponymen sie wurden. Zur Zeit Firdawsī's war die Legende vollständig ihrer ethnischen Grundlage beraubt, und er verschleierte beinahe die Widersprüche durch Wortspiele. Im *Shāh-nāma* gibt Faridūn seinen Söhnen die Namen Salm, Tūr und Īrād, erst nachdem er sie einer Prüfung unterzogen hat, die ihren Charakter offenbaren sollte. Der Älteste, der frisch und gesund (*salāmāt*) die Gefahr vermied, erhält die Länder des Westens (*Rūm wa-xāwar*) mit dem Titel Xāwar-khudāy. Dem ungestümen Mittleren (*Tūr* „mutig“: Vullers, I, 478 N<sup>o</sup>. 4) fällt der Tūrān zu, und er wird Tūrān-Shāh oder Shāh-i-Čin, „Herr der Türken und Chinesen“ (*Türk-wa-Čin*); vgl. ed. Vullers, Regierung Faridūn's, Vers 460 und 295. Der Jüngste, der ebenso mutig wie klug war, erhält „Iran und die Ebene der Helden“ [oder vielleicht die Ebene der Kurden; vgl. ebenda Vers 291, 300 und 321] mit dem Titel Irān-khudāy.

Noch bei den arabischen Schriftstellern (vgl. Tabari, I, 226) hat der Name des ältesten Sohnes



die Form Sarm < Sairima. Da aber im Pehlevi-Alphabet *r* und *l* verwechselbar sind, zog Firdawsī (ebenso wie der *Mudjmal al-Tawārikh*) die Variante Salm vor, die sich als Wortspiel mit der arabischen Wurzel *s-l-m* gebrauchen liess. [Der Versuch Modi's, *Asiatic Papers*, Bombay 1905, S. 244, und Blochet's, *ROC*, XXV (1925), 431, Sairima direkt mit Rom in Verbindung zu bringen (\*sRim, vgl. armenisch hRom), ist sehr gewagt]. Dass die Beziehung Salms zum Westen noch ziemlich gering ist, erhellt aus der Tatsache, dass die beiden Brüder Salm und Tūr im Osten des Kaspischen Meeres gemeinsam kämpften (*Tha'libi* verlegt den Kriegsschauplatz nach *Ādharbāidjān*) und dort gemeinsam eine Burg am Meere besitzen [namens *Alānān-diz* = *Dihistānān Šūr*, auf dem Vorgebirge *Hasan-ḡuli*(?); siehe darüber Barthold, *K. istorii orosheniya Turkestana*, St. Petersburg 1914, S. 33]. Der Name der *Alān* [Vorfahren der Osseten und Abkömmlinge der Sauromaten = Sairima?] in diesen Küstengegenden kann sich nur auf eine Epoche um das 1. Jahrh. v. Chr. beziehen, als die Iranier noch am Kaspischen Meer die Vorherrschaft hatten (Marquart, *Komanen*, S. 108). [Vgl. auch den Namen *Ḳizil-Alan* der sāsānidischen(?) Mauer, die sich am Nordufer des Gurgān hinzieht].

Der Name Tūr (Firdawsī und *Mudjmal al-Tawārikh*) erscheint im *Dēnkart*, VIII, 13, als Tūc, und diese Form herrscht in den arabischen Quellen vor: Ibn Khurdādhbih, S. 15: Tūdī oder Tūs; Dinawarī, S. 11 (die Söhne Nimrūd's: Īradj, Salm und Tūs); Tabarī, I, 226; *Fihrist*, S. 12; Mas'ūdi, *Murūdī*, V, 116; Brūnī, *al-Āthār al-bāḳiya*, S. 102; Tha'libi, ed. Zotenberg, S. 41 (Tūz, Tūz). Auf jeden Fall weicht die Form Tūr, die Firdawsī wählte, um Tūr-ān als Besitz des Trägers dieses Namens zu erklären, von den Formen ab, die man in den mittelpersischen und arabischen Quellen findet. Nach Marquart, *Beiträge*, in *Z D M G*, 1895, S. 664—67: Tōc < Taurīc (von Tūra); nach Christensen: Tūc < Tūr + ē „türischer Herkunft“.

Tūrān — als geographische Bezeichnung. Das Wort Tūrān, das nach dem Namen des Volkes Tāra gebildet, darauf von dem des Eponymos Tūc/Tūr abgeleitet und schliesslich mit den Ländern der Türken in Zusammenhang gebracht wurde, musste sicherlich in dem sāsānidischen *Khwārtay-nāmah*, einer Quelle der arabischen Historiker und Firdawsī's, existieren. Allerdings gebraucht der *Bundahish*, XII, 13, 39 u. a. nur das Wort Turkistān [während Salmān „Land des Salm“, *a. a. O.*, XX, 12, dort das Land bezeichnet, wo der Tugre entspringt], aber man findet Tūrān im *Dēnkart*, VIII, und in den Turfān-Fragmenten (F. W. K. Müller, II, 87).

Für Firdawsī ist Tūrān, das Land der Türken und Chinesen, von Iran durch den Oxus getrennt (*Shāh-nāma*, ed. Vullers, Regierung Faridūn's, Vers 295, 309, 322, 456, 459, 542, 792; Regierung Nawdhar's, Vers 133; ed. Mohl, V, 680, Regierung Bahrām Gūr's). Andererseits scheint in dem Bericht über die Niederlage Afrāsiyāb's der Anfang seiner Gebiete sich bis zum „Ḳibčak“ erstreckt zu haben. Marquart, *Komanen*, S. 110, verbessert nach den Handschriften diesen Namen in *Ḳoçkār* (*Bāshi*) und identifiziert ihn mit dem Lagerplatz der *Ḳarluḡh*, 5 *Farsakh* jenseits Tarāz; vgl. Ibn Khurdādhbih, S. 24: *Ksry bās*. Ebenso liegt nach Firdawsī die Hauptstadt Afrāsiyāb's Kang-diz irgendwo an den Grenzen Chinas, ohne

Beziehung zu dem Land Kang (Bukhārā) (ed. Vullers, Vers 1381; vgl. Bartholomae, Sp. 437; Marquart, *Komanen*, S. 109). Diese Einzelheiten vermögen die früheren Etappen des Zuges der Türken nach Westen zu kennzeichnen. Was die Chinesen anbetrifft, die Untertanen der Könige von Tūrān waren, so kann Firdawsī ihren Namen an die Stelle desjenigen der alten avestischen Nation Sainav setzen, die schon im *Bundahish* mit den Chinesen verschmolzen sind (Darmesteter, *Le Zena Avesta*, II, 554).

Die islāmischen — arabischen, persischen und türkischen — Autoren sind in der Anwendung des Begriffs Tūrān nicht konsequent gewesen. Aber da für die arabischen Geographen das Land der Türken erst östlich vom Sir-Daryā anfang und Transoxanien nicht umfasste (vgl. Barthold, *Turkestan*, *G M S*, N. S., V, 64), schien eine Tendenz zu bestehen, Tūrān mit Transoxanien, d. h. dem Gebiet zwischen dem Amū-Daryā und dem Sir-Daryā zu identifizieren. Nach Khwārizmī, *Mafātiḥ al-ʿUlūm*, S. 114, nennen die Perser das Gebiet am Oxus Marz-i Tūrān. Für Yāqūt, I, 892, ist Tūrān das Land Mā warā' al-Nahr (Transoxanien); nach der Dreiteilung der Welt durch Afridūn nannten die Türken ihr Land Tūrān nach ihrem König Tūdī. [Yāqūt erwähnt auch ein Dorf Tūrān bei Ḥarrān]. Sehr eigenartig ist die archaisierende Bemerkung Dimishḡī's, *Cosmographie* (um 1320), St. Petersburg 1866, S. 114, wonach der Sayhūn (Sir-Daryā) die Grenze zwischen Transoxanien, d. h. „dem Lande der Hayāṭila, die Tūlān (= Tūrān!) genannt werden“, und dem Lande Turkestān bildet, das Farghānā heisst. [Über Hāitā = Transoxanien vgl. auch Marquart, *Ērānshahr*, S. 307]. Viel unklarer ist die Anwendung der Bezeichnung im *Masālik al-Aḡḡar* (XIV. Jahrh.), wo die Wolga Nahr-Tūrān heisst und die Sommerresidenzen der ehemaligen Könige Tūrān's [der ehemaligen Khāne von Ḳipčak; Marquart, *Komanen*, S. 138] nach Ark-Tagh(?) verlegt werden, das von Quatremère und Marquart mit dem Uralgebirge identifiziert wird.

Im *Zafar-Nāma* (XV. Jahrh.) dient Tūrān nur für poetische Vergleiche (I, 34, 624: „die Helden Tūrān's in Iran“).

Abu 'l-Ghāzī (XVII. Jahrh.) braucht es bald als einen mythologischen Terminus (ed. Desmaisons, S. 2, 129, 140), bald für Westsibirien (S. 177), bald scheint er ganz unklar zu glauben, dass die Besitzungen Muḥammed Khwārizmshāh's zwischen Iran und Tūrān liegen (*Īrān birlan Tūrān arasi*, S. 96).

Das Wort Tūrān wurde in Europa durch die *Bibliothèque orientale* von Herbelot, Paris 1697 S. 63, bekannt; dort heisst es Afrāsiyāb, von Geburt ein Türke, aber ein Nachkomme von Tūr, einem Sohne Faridūn's, war König „des ganzen Landes, das sich jenseits des Oxusflusses erstreckt . . . nach Osten und Norden; früher nannte man dieses Land Turan, aber es hat seither den Namen Turkestan gehabt“. Der letztgenannte Name findet sich auf den Karten von Ortelius und Mercator schon im XVI. Jahrh. (Oberhammer). Der Name Tūrān erlangte in Europa erst im XIX. Jahrh. Bürgerrecht. Sein unklarer Charakter hat ihm eine gewisse Popularität verschafft in den Fällen, wo es sich um Vorstellungen handelte, die sich einer genauen Definition entzogen (s. weiter unten).

*Litteratur:* Justi, *Iran. Namenbuch*, sub Tūra, Sairima; Bartholomae, *Altiran. Wörterbuch*,

sub Tura, tairya, Sairima; Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, 1875, I, 270, 546, 575, 579; Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, 1882, S. 193–202; Bunhofer, *Ungeschichte der Arien in Vorder- und Central-Asien*, I: Iran und Turan, Leipzig 1893 (vgl. Bartholomae, in *Wochenschr. f. klass. Phil.*, 1890, Sp. 1161); Marquart, *Erānsahr*, S. 155–57; vgl. auch Marquart, *Unters. z. Gesch. v. Eran*, II, 78, 136; Marquart, *Über d. Volkstum d. Komanen*, Berlin 1914, S. 104, 196; Feist, *Kultur, Ausbreitung u. Herkunft d. Indogermanen*, Berlin 1913, S. 404; Blochet, *Le nom des Turks dans l'Avesta*, in *JRAS*, 1915, S. 305–8; Blochet, *Le pays des Tchata et les Epthalites*, in *RRA L*, 1925, No. 6, S. 331–51; Blochet, *Les sources grecques et chrétiennes de l'antiquité hindoue*, in *ROC*, XXV (1925), 430–31; Blochet, *Le nom des Turks*, in *ROC*, XXVI (1927–28), 188–206; Oberhummer, *Die Türken u. d. osmanische Reich*, Leipzig 1917; Oberhummer, *Der Name Turan*, in *Türán*, 1918, S. 193–208; Christensen, *Etudes sur le zoroastrisme de la Perse Antique (D. Kgl. Danske Vid. Selskab.)*, Kopenhagen 1928, S. 16; Gray, *Foundations of the Iranian religion*, Bombay 1929, in *Journ. Cama Orient. Inst.*, No. 15, S. 12.

**Türanische Sprachen.** Diesen Ausdruck hat anscheinend zuerst der Historiker Bunsen (1854) geprägt; er wendet ihn auf die Sprachen Asiens und Europas an, die weder indogermanisch noch semitisch sind. Max Müller hat ihn aber erst verbreitet durch sein Werk *The languages of the seat of war in the East, with a survey of three families of languages, Semitic, Arian and Turanian*, London 1855; er versteht unter dieser „Gruppe“ (er vermeidet die Bezeichnung „Familie“!) agglutinierende Sprachen, nicht nur die finnisch-ugrischen und altaischen Sprachen, sondern auch das Siamesische, Tibetische, Malaische u. a. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*, Paris 1874, dehnte den Begriff auf das Sumerische aus. J. Oppert, *Les peuples et la langue des Mèdes*, Paris 1889, hielt die Sprache der 2. Kolumne der Achämeniden-Inscriben (das Neuelamische) zu unrecht für medisch und schloss daraus auf den „Turanismus“ der Meder. Das Turanische war eine wahre Erlösung bei den Sprachen, die noch zu klassifizieren waren. Aber schon mit Castrén (um 1862) setzte die Kritik ein. Er trennte zunächst die „ural-altaischen“ Sprachen ab mit den fünf Zweigen: finnisch-ugrisch, samojedisch, türkisch-tatarisch, mongolisch und tungusisch. Die späteren Untersuchungen brachten eine weitere Einschränkung, indem man die beiden ersten Zweige von den drei letzten (der altaischen Gruppe) trennte. G. Ramstedt, der Begründer der vergleichenden Grammatik dieser Gruppe, hat die Verwandtschaft des Türkischen und Mongolischen, dessen Verwandtschaft mit dem Tungusischen ebenfalls angenommen wird, einwandfrei nachgewiesen. Dagegen fehlen für den Zusammenhang des Altaischen mit dem Finnisch-ugrischen und dem Samojedischen immer noch entscheidende Beweise. Die Bezeichnung türanisch ist in der zeitgenössischen Linguistik vollständig beseitigt; vgl. Deny, *Langues turques, mongoles et toungouses*, in *Les langues du Monde*, Paris 1924; Poppe, *La parenté des langues altaïques*, *Histoire et état actuel de la question* (russisch), Baku 1926; Sauvageot, *Recherches sur le vocabulaire des langues uralo-altaïques*, Paris 1929.

**Pan-Turanismus.** Dieser politische Begriff wird einerseits für die pan-türkische Bewegung (*Türk-düñlük* „Türkismus“) gebraucht, andererseits deckt er ein viel unklarerer Streben nach einer Annäherung der „turanischen Völker“.

In dieser letzten Bedeutung wurde es besonders in Ungarn gebraucht, wo das erste Aufkommen des Begriffes Türán im idealen Sinne des fernen Vaterlandes vom Jahre 1839 datiert (nach Graf Teleki: „eine gewisse Schwärmerei für Stammland und Stammverwandte“). Die während des Weltkrieges von der *Turanischen Gesellschaft* in Budapest begründete Zeitschrift *Türán* sollte nach den bulgarischen und türkischen Prospekten die Geschichte und Kultur „der mit uns verwandten Völker“ behandeln (auf türkisch: *bizim-le karabeti olan milletler*). Dennoch hat sich die Redaktion (1918, No. 1, S. 5) in der folgenden Erklärung auf einen ganz anderen Boden gestellt: „unser Turan ist geographisch: es ist weder das Turan Max Müllers, der Gegenstand lebhafter Erörterungen, noch das Turan politischer Aspirationen“. Graf Teleki und Prof. Cholnoky (*Turan — ein Landschaftsbegriff*, ebenda, No. 1, S. 85) verstanden darunter das Gebiet zwischen dem Kaspischen Meer, der iranischen Hochebene, den Gebirgen an den Quellen des Sir-Daryá und Irířih und dem Plateau von Akmolinsk. Abgesehen von dem Wert dieser Ideen über die Einheitlichkeit dieses geographischen Gebietes und über das Gepräge, das es den Völkern, die dort gelebt haben, verliehen hat, muss man bekennen, dass vom Standpunkte geographischer Terminologie aus (s. o.) eine derartige Anwendung des Namens Türán vollkommen neu und persönlich ist. Im grossen und ganzen wird dieses „Turan“ ohne jedweden Nutzen an Stelle von „Turkestan“ gesetzt, dessen Klarheit es nicht besitzt.

Auf russischer Seite kann man ebenfalls Tendenzen entdecken, die denen der ungarischen Turanier parallel laufen. Die sogenannte Gruppe der „Eurasier“ hat sich für geopolitische Probleme und für die kulturelle Durchsetzung der „eurasischen“ Völker interessiert; vgl. I. R., *L'héritage de Gengiz-Khān* (russisch), Berlin 1925; Fürst N. Troubetskoï, *Sur l'élément touranien de la culture russe* (russisch), Paris 1927.

Viel klarer im Prinzip sind die Tendenzen der pan-turanischen (im engeren Sinne „pan-türkischen“) Bewegung; da es aber noch keine vollständige Untersuchung über diese kulturelle und politische Bewegung gibt, lassen sich ihre Etappen und ihr Programm nur summarisch angeben.

Das Osmanische Reich hatte zur Zeit seiner vollen Entfaltung nicht die geringste Tendenz zum Türkismus. Die höchsten Ämter des Staates waren in Händen von Fremden, deren Islām oft auch noch sehr jung war. Die Aushebungen christlicher Kinder [s. DEWSHIRME] lieferten dem Staate die tüchtigsten Leute für den Zivil- wie für den Militärdienst (vgl. Lybyer, *The Government ... of Suleiman the Magnificent*, Cambridge 1913, S. 51–6). Die Theorie vom *Sultān-Khalifa* schloss die Möglichkeit aus, die türkischen Elemente den andern islamischen Untertanen des Reiches vorzuziehen. Noch im XIX. Jahrh. hatte der Name *Türk* im Osmanischen Reich rundweg den Sinn von „Bauer, Flegel, Tölpel“ (vgl. die volkstümlichen Sprichwörter). Nur in diesem Sinne kennzeichnet das Gedicht Mehmed Emin Bey's (verfasst 1897 während des griechischen Feldzugs) eine vollständige



Wendung der Dinge: *Ben bir Türk-üm, dinim dînsim ulu-dur* „ich bin ein Türke, meine Religion und meine Rasse sind erhaben“.

Mehrere Reihen von Faktoren haben die Entwicklung der „türkischen“ Bewegung (oft auch türänisch genannt) bestimmt:

a. Die zahlreichen nationalen Bewegungen des XIX. Jahrh. (die griechische, deutsche, italienische, slavische, armenische und arabische), von denen mehrere direkt gegen das Osmanische Reich gerichtet waren.

b. Die Schlappen, die das Osmanische Reich erlitt und die es seiner Besitzungen auf dem Balkan, in Afrika und endlich in Asien (Syrien, Arabien, Mesopotamien, Mosul) beraubten. Mit jedem Gebietsverlust gewann das türkische Element Anatoliens an Bedeutung, nicht nur rein zahlenmässig, sondern auch als die einzig sichere und dauernde Basis, auf die der Staat sich stützen konnte.

c. Die Fortschritte der Turkologie, die ein Verzeichnis der Türk-Völker aufgestellt, die Verwandtschaften ihrer Sprachen ermittelt und die alte Geschichte der Türken aufgeheilt hat. [Noch unmitttelbarer war der Einfluss des romanhaften Buches von L. Cahun, *Introduction à l'histoire de l'Asie*, Paris 1896 (türkische Umarbeitung von Nedjib 'Äşîm). Unter den älteren Büchern, die im gleichen Sinne gewirkt haben, erwähnte Ziyâ Gök Alp de Guignes, *Histoire générale des Turcs, des Mongols et des Huns*, Paris 1756—58, und Lumley Davids, *Grammaire turke*, London 1832 und 1836. Hier wären hinzuzufügen die Übersichten über die nationalen Bewegungen in der *RMM* und die Tätigkeit Martin Hartmann's, der eine Verbindung zwischen den Türk-Völkern herzustellen suchte].

d. Die Bildung einer islâmischen, in erster Linie turko-tatarischen *Intelligentsia* in Russland und der Aufschwung der türkischen Presse in Russland durch die Ereignisse von 1905. Die russischen Emigranten wie 'Ali Husain-zâde (Bakû), Yusuf Ak-çura (Kazan) und Ahmed Agha-oghlu (Karabagh) haben die Bewegung stark belebt und hatten sogar heftige Opposition aus den Reihen der Türken in der Türkei zu überwinden.

Zu Beginn des XX. Jahrh. gab es in der Türkei drei politische Ansichten: den Panislâmismus, den Osmanismus und den Pantürkismus. Eine ungehinderte Diskussion dieser Ansichten wurde (um 1902—3) in der in Kairo erscheinenden Zeitung *Türk* geführt. Der pantürkische Standpunkt wurde dabei von Yusuf Ak-çura Oghlu vertreten, dessen Artikel *Ül tarz siyâset* (Neudruck, Stambul 1327) eine bedeutende Rolle in der Ausarbeitung des Programms der Bewegung gespielt hat. Ak-çura warf dem Osmanismus vor, dass er die Vorrechte der Türken zu schmälern bestrebt sei und dass er gegen den Islâm handle, der die Rechte der Gläubigen anerkenne. Andererseits erbitterte der Panislâmismus die Gefühle der Nicht-Muslime und stiesse auf den Widerstand gewisser europäischer Staaten. Der Autor sprach sich daher für den Pantürkismus aus, der, wie er glaube, das grösste Hindernis, nämlich Russland, mit Hilfe der andern Regierungen überwinden könne (*RMM*, XXII, 179—221).

In derselben Zeitung *Türk* wurde die These Ak-çura's von dem Liberalen 'Ali Kemâl im Namen des Osmanismus und von Ahmed Ferîd aus Opportunitätsgründen angegriffen; denn der Panislâmismus erscheine ihm undurchführbar und der Pan-Türkismus existiere überhaupt noch nicht.

Beim Ausbruch der Revolution vom Juli 1908 triumphierte zunächst zwar der Osmanismus (= gleiches osmanisches Vaterland für alle völkischen Elemente), aber schon vor Ablauf eines Jahres muss sich das „Komitee für Einheit und Fortschritt“ von den unversöhnlichen Tendenzen unter den Völkern überzeugen, die das Osmanische Reich bildet. Die türkische Bewegung entwickelte sich tatkräftig.

Am 24. Dez. 1908 wurde die Türkische Gesellschaft (*Türk Derneği*) in Stambul gegründet, um die Situation und Handlungsfähigkeit (*Ahval ve Af'âl*) aller Türk-Völker zu untersuchen. Tatsächlich beschränkte sich das Interesse dieser Gesellschaft auf Sprachfragen, die dann in den Zeitschriften *Yeni-lisân*, *Gendj Kalem* u. a. diskutiert wurden. 1911 wurde die Türkische Gesellschaft für die Ausbreitung der Wissenschaften (*Türân neshri-me'arif dîm'iyyeti*) ins Leben gerufen, und im Dezember erschien die erste Nummer der von Y. Ak-çura geleiteten Zeitschrift *Türk-Yurdu*. Am 25. Mai 1912 wurden die Türkischen Heime (*Türk Odjâkları*), Klubs für türkische Kultur, gegründet.

Um dieselbe Zeit begann zuerst in Saloniki (1909) und dann in Stambul (1912) die Tätigkeit des grossen Theoretikers des Türkismus Gök Alp, der 1910 zum Mitglied des Zentralkomitees für Einheit und Fortschritt gewählt wurde. In einer Reihe von Dichtungen rief er die im Blute der Türken schlummernden Erinnerungen wach und besang das türkische Ideal, das in dem geheimnisvollen Lande Türân personifiziert sei: „die Kinder Oghuz-khân's vergessen nie dieses Land, das Türân heisst“ (*Türk-lük*, 1911). Dies Land wird mit Attila, Fârâbi, Ulugh Beg, Ibn Sinâ [die türkische Abstammung des letzteren ist keineswegs bewiesen] in Verbindung gebracht. „Das Vaterland der Türken ist weder die Türkei, noch Turkestân, ihr Vaterland ist das grosse ewige Land Türân“ (*Tuin*, 1914).

Die Lehre Ziyâ Gök Alp's gipfelte in der Formel „sich türkisieren [vom Gesichtspunkt der Kultur, *Harth*], sich islâmisieren, sich modernisieren [vom Gesichtspunkt der Zivilisation, *Medeniyet*]“. Eine systematische Darlegung der Theorien dieses Schriftstellers findet man in *Türkölüyün Esâsları*, „Die Fundamente des Türkentums“, ein Werk, das in Angora 1339 (1923), ein Jahr vor dem Tode des Verfassers, erschien. Dort erfährt die Vorstellung von Türân eine Umbildung in einem mehr praktischen Sinne. Ziyâ Gök Alp definierte die Nation als eine Gruppe von Einzelwesen, die durch gemeinsame Sprache, Religion, Ethik und Ästhetik verbunden seien. Türân ist keine Mischung von türkischen, mongolischen, tungusischen, finnischen und ungarischen Völkern. „Das Wort Türân umfasst ausschliesslich die türkischen Stämme“. Die Vereinigung der Türken kann sich nur in Etappen verwirklichen. Das unmittelbare Ziel des Türkismus ist die kulturelle Einigung der Oghuz-Türken, d. h. der Türken in der Türkei, der Turkmenen in Adharbâjdjân, Persien und Khwârizm. Ihre politische Einigung wird zur Zeit nicht ins Auge gefasst, aber man kann über die Zukunft nichts vorhersagen. Wenn andererseits die Tataren, Özbeken und Kirghizen dazu kommen würden, eigene Kulturen zu schaffen und gesonderte Nationen zu bilden, würden sie ihre eigenen Namen behalten, aber „Türân“ würde dann als gemeinsame Bezeichnung für alle aufgezählten Völker dienen, die einen ethnischen Komplex (*Djâmi'e*) bilden.

Die türânische Romantik hat verschiedenen Widerhall auf rein litterarischem Gebiet gefunden, so in den Werken Ahmed Hikmet's (*Altın Ordu*), Khalide Edib Khanîm's (*Yeni Türân*, 1913), Aka Gundüz' (*Muhterem Kâtil* -- ein 1914 aufgeführtes Drama, dessen Stoff eine türkische Revolte im Kaukasus ist) und Muside Ferid Khanîm's (*Ay Demir* -- türkische Revolte in Zentralasien). -- Über den litterarischen Turanismus während des Krieges vgl. M. Hartmann, in *MSOS As.*, XXI (1918), 19--22.

Noch während des Weltkrieges bekannten sich die Jungtürken (Komitee für Einheit und Fortschritt), die das Osmanische Reich beherrschten, offiziell zum Osmanismus, wenigstens soweit es die Muslime betraf; aber tatsächlich verwirklichten die Deportationen der Armenier im Jahre 1915 das Programm der Türkisierung der Türkei.

Ausdehnung nach Osten. Der Weltkrieg hatte die Türken der Türkei von ihren Gesinnungsgenossen getrennt. Die russische Revolution von 1917 hat die Situation vollkommen verändert. Durch die im letzten Moment dem Friedensvertrag von Brest-Litovsk hinzugefügte Klausel erhielt die Türkei in Transkaukasien die Wiederherstellung der Grenze von 1877 (Rückgabe von Batum, Kars und Ardahan durch Russland). Die Weigerung der Türken Ädharbaidjân's, den Osmanen Widerstand zu leisten, machte der transkaukasischen Konföderation ein Ende (22. April 1918), an deren Stelle drei unabhängige Republiken (Ädharbaidjân, Georgien und Armenien) traten. Unter der Führung des Bruders von Enver Pasha rückten die Türken bis nach Petrowsk am Kaspischen Meere vor, aber der Waffenstillstand von Mudros (30. Okt. 1918) zwang sie zum Rückzug. Danach besetzten die Engländer Transkaukasien und räumten es auch wieder. Während in der Hauptstadt, die durch die Alliierten besetzt war, die Regierung Dämäd Ferid Pasha's den letzten Versuch machte, das Programm des Osmanismus durchzuführen, bildete sich in Kleinasien die nationalistische Regierung (Sommer 1919) und wusste durch energische Schachzüge, die durch die Jungtürken in Brest-Litovsk gemachten Erwerbungen zu sichern. Die Republik Armenien wurde besiegt (Friede zu Alexandropol am 3. Dez. 1920). Georgien erklärte seine Neutralität und unterwarf sich dem Ultimatum (vom 23. Februar 1921), das es zur Räumung von Artvin und Ardahan zwang. Am 16. März 1921 wurde der türkisch-sowjet-russische Vertrag in Moskau unterzeichnet und am 13. Okt. zu Kars unter Teilnahme dreier (sowjet-russisch gewordenen) kaukasischen Republiken bestätigt. Die Türkei verzichtete auf Batum, erhielt aber über die Bestimmungen von Brest-Litovsk hinaus den Kanton Iğdir am Arax (den Persien 1828 an Russland abgetreten hatte) und erreichte so das Angrenzen seines Gebietes an den Kanton Nakhičewân, der zur Sowjetrepublik Ädharbaidjân gehört.

So sicherte sich also die Angoraregierung in Transkaukasien wirkliche Erfolge, desavouierte jedoch offen die Abenteuer Enver Pasha's, der sich zunächst mit der Sowjetregierung verbunden hatte, um schliesslich in Turkestan eine Revolution zu entfachen und dort ein türkisches Reich zu gründen. Er fiel in einem Scharmützel im östlichen Bukhara am 4. Aug. 1922 („als ein Märtyrer des Türkentums“ nach der Äusserung seines Kollegen Dr. Nâzım im Jungtürken-Prozess im August 1926); vgl. Castagne, *Les basmachi's*, Paris 1927.

Kulturelle Bewegung. Die ehemaligen Führer der türânischen Bewegung hatten sich frühzeitig mit der Angoraregierung verbündet. (Der Dichter Mehmed Emin und Ak-çura Oghlu kamen im April 1921 in Angora an). Mit dem 23. April 1924 nahmen die Türken-Heime (*Türk Odjâkları*) ihre Tätigkeit in Angora unter dem Vorsitz von Hamdullah-Subhi wieder auf. Ihr erster *Kurultai* trat am 28. März 1926 in Angora zusammen. 1928 liess Yusuf Ak-çura in Stambul das Jahrbuch *Türk Yılı* „Türkisches Jahr“ mit Übersichten über das Leben der Türken im Auslande erscheinen. Infolge der russischen Revolution von 1917 ergoss sich eine neue Flut von türkischen Auswanderern über die Türkei. Die von den Sowjets vertriebenen Anhänger der alten nationalen Regierungen schufen zuerst die Zeitschrift *Yeni Kafkasiya* (1924), der im März 1929 der *Odlu Yurt* „Feuerland“ (= Ädharbaidjân) folgte. Diese Organe des uneingeschränkten Türkismus sind dennoch nicht mit der türkischen Presse verschmolzen.

Was die Türken des alten russischen Kaiserreichs anbelangt, so haben sie seit der Revolution von 1917 ihr altes Programm der kulturellen Forderungen und der Autonomie verwirklicht und sogar bei weitem überschritten. Aber neben dieser nationalen Entwicklung haben die Türken in den U. R. S. S. in aktiver oder passiver Weise an allen Phasen der Sowjetrevolution teilgenommen. Im Augenblick (1930) ist es unmöglich, die Wirkung dieser besonderen und allgemeinen Faktoren klarzulegen und festzustellen, an welchem Punkte die Tendenzen aller Völker türkischen Ursprungs zusammenlaufen.

Von besonderem Interesse waren die Mitteilungen und Debatten des ersten turkologischen Kongresses, der vom 26. Febr. bis 6. März 1926 in Bâkū tagte (131 Delegierte aus Russland und anderen Ländern, davon zwei aus der Türkei) (siehe den russischen stenographischen Bericht, Bâkū 1926, und die eingehende Darstellung von Menzel im *Islam*, XVI, 1927). Der Beschluss des Kongresses über die fakultative Einführung des lateinischen Alphabetes (obligatorisch seit 1928) übte natürlich einen Einfluss auf die Einführung des neuen Alphabetes in der Türkei (1928) aus (vgl. H. Duda, *Die neue Lateinschrift in der Türkei*, in *OLZ*, 1929, Sp. 441-53; E. Rossi, *Il nuovo alfabeto*, in *OM*, IX [1929], 33-48).

Es ist schwierig, über die Zukunft der pan-türkischen Bewegung etwas auszusagen. Die kulturelle Anziehungskraft Angoras, dieses grossen Zentrums des Türkentums, ist gesetzmässig und unvermeidlich. Aber Angora ist heute eine Laienstadt ohne das islâmische Prestige des alten Stambul. Es wird daher die Intensität seiner Ausstrahlungen in erster Linie von dem absoluten Werte der türkischen Kultur (*Harâk*) abhängen, die dort gepflegt werden wird. Selbst die gegenseitige Angleichung der Kultur der Türken, „die von Oghuz abstammen“, wird nach der Anschauung Ziyâ Gök Alp's nicht leicht sein, denn z.B. die persischen Türken, die unmittelbaren Nachbarn der Türkei, befinden sich unter sehr starkem Einfluss der persischen Kultur, deren Dauerhaftigkeit historisch feststeht. Im Hinblick auf eine politische Einigung der türkischen Völker muss man in Betracht ziehen, unter welchen verschiedenen Bedingungen sie leben. Ihre Gebiete sind sehr zerstreut. Das Kaspische Meer und die Wüsten trennen sie. In Transkaukasien ist der Korridor zwischen Georgien und



Armenien einerseits und Persien andererseits äusserst eng und bedeutungslos, wofern nicht gleichzeitig eine völlige Umwälzung der Verhältnisse in Transkaukasien und Persien sich vollzieht und das klare und einfache Programm des Türkismus überholt.

*Litteratur:* Aḡ-čura-oghlu, *Üç tarz siyaset*, in Zeitschrift *Türk* (Neudruck, Stambul 1327); Ömer Seifeddin, *Yarınki Turan devleti*, Stambul 1330; Martin Hartmann, *Chinesisch-Turkestan*, Halle 1908, *passim*; ders., *Unpolitische Briefe aus d. Türkei*, Leipzig 1910, *passim*; ders., *Aus d. neueren osman. Dichtung*, in *MS O S As.*, XIX (1916), 124–79; XX (1917), 86–149; XXI (1918), 1–82; N. (= Taḡ-zāde), *Les courants politiques en Turquie*, in *R M M*, XXI (1912), 158–222; ders., *Le pan-islamisme et le pantouranisme*, in *R M M*, XXII (1913), 179–221; Tekin Alp (= Moise Kohen), *Türkismus und Panturkismus*, Weimar 1915; Lothrop Stoddard, *Panturanism*, in *The Amer. Polit. Science Review*, XI (1917), 12–23; *A Manual on the Turanians and Pan-turanism compiled by the Geogr. Section of the Naval Intelligence Division*, Naval Staff Admiralty, London 1917 (hauptsächlich eine Aufzählung der „türanischen“ Völker und Stämme, einschliesslich der Samoeden und Finno-Ugrier); *Muhammedan History* (= *Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office*, No. 57), London 1920 (mit dem Kapitel *The rise of the Turks and the pan-Turanian movement*) [die Materialien dieser beiden Handbücher wurden aus Anlass der Friedenskonferenz gesammelt]; Ahmed Muhieddin, *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum*, Leipzig 1921; Ahmed Emin, *The development of Modern Turkey as measured by its press*, New-York 1924; Ziyā Gök Alp, *Türkölüyün Esasları*, Angora 1339 (1923) [ausgezeichnete Inhaltsangabe von R. Hartmann, *Grundlagen des Türk. Nationalismus*, in *OLZ*, 1925, Sp. 578–610 u. von E. Rossi, in *OM*, IV (1924), 574–95]; Zarevand, *Turtsiya i panturanism*, Paris 1930 (russ., vom armenischen Standpunkt; europäische Bibliographie); Resit Safet (Rashid Şafwat), *Türklik ve türklük inleri*, I, Ankara 1930; Rechid Safvet, *Les Türk-adjagh*, Ankara 1930. (V. MINORSKY)

**TÜRĀN** (oder TAWĀRĀN?), ehemaliger Name einer Gegend in Balūčistan.

Nach Ṭabarī, I, 820, hatten sich die Könige von Tūrān und Makurān (Mukrān) dem Sāsāniden Ardāšhīr (224–41) unterworfen. Die Inschrift von Paikuli erwähnt nur den Makurān-šāh. Herzfeld, *Paikuli*, S. 38, glaubt, dass die beiden Fürsten zuerst von den Saka abhängig waren und dass ihre Unterwerfung unter Ardāšhīr die Folge der Eroberung Sakastān's (Sīstān) durch diesen Herrscher war.

Balādhurī erwähnt Tūrān nicht. Nach einer seiner Quellen ernannte Ḥadjdjadj den Sa'īd b. Aslam für Mukrān und für „dies [ganze] Grenzgebiet“.

Iṣṭakhrī, S. 171, und Ibn Ḥawḳal, S. 226, führen unter den bewohnten Orten Tūrān's Mḥālī(?), Kīrkānān, Sūra (Shūra) und Kuṣḍār (oder Kuḏār) auf. Ibn Ḥawḳal, S. 232, beschreibt Tūrān als ein Tal mit einem Flecken (Ḳaṣaba) al-Tūrān, in dessen Mitte sich eine von einem unwissenden Basrier befahlte Burg (Ḥiṣn) erhob.

Ibn Ḥawḳal, S. 232–33, erwähnt Kuḏār ge-

trennt von der obigen Ḳaṣaba. Kuḏār war die (Handels?)-Stadt Tūrān's, das „einen Bezirk und Städte“ besass. Ein gewisser Muḡhīr (oder Mu'in b. Aḥmed) hatte sich der Stadt Kuḏār bemächtigt und erkannte nur die unmittelbare Herrschaft des 'Abbāsiden-Khalīfen an.

Die Angaben Idrīsī's, I, 166, 177, verwirren den Sachverhalt; denn er bezieht den Namen al-Tūbarān auf die Station in Makurān, die Ibn Khurdādhbih, S. 55, al-Tābarān nennt [etwa 10 *Farsakh* südöstlich von Fahrādī, an dem heutigen Fluss Sarbāz, der sich bei Gwattar ins Meer ergiesst] und bringt später aber Kuḏār und Kīzkānān (bewohnte Punkte der Gegend Tūrān!) mit diesem Tūbarān in Verbindung. Andererseits legt er Tūrān 4 Tagereisen von Kuḏār in Richtung Mastundj, d. h. gegen Norden. Da die Lage von Kuḏār bekannt ist (85 engl. Meilen südlich Kalāt, 1234 m über dem Meeresspiegel; vgl. BALŪČISTĀN, I, 651), muss Tūrān (der Flecken) bei Kalāt gelegen haben.

Die Stadt Ḳandābil, 5 *Farsakh* (genauer 5 *Marḥal*) von Kuḏār entfernt, befindet sich schon ausserhalb Tūrān's und ist der Hauptort des Bezirkes der Budha (Balādhurī, S. 436: Zutt al-Budha). Ḳandābil, in der Ebene gelegen, wird mit Gandāwa identifiziert (75 engl. Meilen nordöstlich Khazdar im Norden des Indus, 95 m über dem Meeresspiegel!).

Die Lage von Kīzkānān, der Residenz des oben genannten Mu'in b. Aḥmed (Befehlshaber des Tūrān nach Iṣṭakhrī oder von Kuḏār nach Ibn Ḥawḳal), ist unbekannt. Marquart, *a. a. O.*, S. 192, 275–76, setzt Kīzkānān gleich Kīkān (vgl. Balādhurī, S. 432) und sucht es bei Kalāt. In diesem Falle ist Kīzkānān = Ḳaṣaba al-Tūrān. Der Bezirk zwischen Kīzkānān und Ḳandābil, der von Budha bewohnt und mit Wein bepflanzt wird, trug den Namen seines Herrn Ayl oder Ūtl(?).

Yāḳūt, III, 557, zählt Tūrān (dessen Ḳaṣaba Kuṣḍār ist und das mehrere Rustāk besitzt) unter die Nāḥiya von Sind. Er nennt ebenfalls eine Nāḥiya Tūrān bei Madā'in und ein Dorf Tūrān in Abhängigkeit von Harāt.

Die Araber schreiben Turan mit *t*, das irgend eine örtliche Aspiration des *t* wiedergeben kann. Im Grunde widerspricht nichts der Gleichsetzung Tūrān's mit Tūrān, aber es wäre unklug, über diese äussere Feststellung hinauszugehen. Die Gleichsetzung verliert noch an Bedeutung, wenn man Tūrān mit der Reihe Tūbarān, Ṭabarān in Verbindung bringt.

*Litteratur:* Tomaschek, *Zur hist. Topographie Persiens*, I, 56, glaubt, dass der Name Tūrān auf das iranische Tūra zurückgehen könne, das „die feindlichen, nicht-iranischen Gegenden“ bezeichnet; Marquart, *Erānsahr*, S. 31–33, 187, 190; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 332; Hüsing, *Völkerschichten in Iran*, in *Mitt. d. anthrop. Gesell. in Wien*, XLVI (1916), S. 200, sucht das wirkliche Tūrān nicht in Turkestan, sondern in dem Tūrān von Kuṣḍār (von den Vorfahren der heutigen Brahūi bewohnt!). (V. MINORSKY)

**TÜRĀNŠĀH** B. AIYŪB AL-MALIK AL-MU'AZ-ZAM SHAMS AL-DAWLA FAKHR AL-DIN, Begründer der Aiyūbidenherrschaft in Yemen.

Es war zu Beginn des Radjab 569 (Februar 1174): vor 2 Jahren hatte der Tod des letzten Fātimiden 'Aḍid [s. d.] den Saladin [s. d.] auch förmlich zum Herrn von Ägypten gemacht; das

unnatürlich gewordene Vasallenverhältnis zum Zengiden-Atabeg Nūr al-Dīn Maḥmūd drohte in Krieg umzuspringen; König Amalrich von Jerusalem, mit welchem Saladin gekämpft hatte, war unbezwungen geblieben; die Kreuzherren von Kerak und Shawbak [s. d.] beunruhigten noch die Strassen nach Ägypten. Dass in solcher Zeit Saladin den Plan zur Eroberung Yemens fasste, muss auffallen und ist nicht allein erklärt durch die religiöse Begründung, welche auch dieser von ihm veranlasste Kriegszug gefunden hat: nämlich die Vertreibung der kharidjischen Maḥdī's [s. d.] von Zebid und der formal der bisherigen Fātimidenhierarchie eingegliederten shī'itischen Banū Karam [s. d.] von 'Aden. Es kennzeichnet eher den Weitblick Saladins bei seinem vorsichtigen Aufstieg, dass er für alle Fälle sich eine Aussenprovinz sichern wollte; dann aber wies ihn die Lage nur nach Süden, wo allein seine Truppen beschäftigt werden konnten; denn wenn er den offenen Bruch mit Nūr al-Dīn noch scheute, blieb am besten die Frankenherrschaft in Palästina als Bollwerk einstweilen bestehen. Schon 1 Jahr zuvor hatte er einen seiner fünf Brüder, und zwar einen älteren, Tūrānshāh, dessen Name gerüchtweise auch im Zusammenhang mit dem Tod des letzten Fātimiden gebracht worden ist, nach Nubien gesandt; den Wert des Landes fand Tūrānshāh aber den Mühen der Eroberung nicht entsprechend. Die alten Beziehungen der Heiligen Stätten zu Ägypten lenkten nun den Blick auf die arabische Halbinsel, an deren Nordeingang der Hafen Aila [s. d.] bereits 566 (1171) besetzt war. So wurde Tūrānshāh nach Yemen geschickt, eroberte Zebid schon im Shawwāl desselben Jahres 569 (Mai 1174), noch im gleichen Jahre auch 'Aden und vertrieb im folgenden Jahr aus Sa'nā' den Ḥamdāniden 'Alī b. Ḥatīm al-Waḥīd, welcher seinerseits durch die ständigen Angriffe des Zaiditenimām Ahmed b. Sulaimān von Sa'da geschwächt war. Tūrānshāh jedoch fühlte sich nicht wohl in einem Lande, wo der Schnee und sein Lieblingsobst fehlte. Durch dringlichste Vorstellungen beim Bruder erreichte er schon 571 die Versetzung nach Syrien, welches inzwischen durch den Tod von Nūr al-Dīn in Saladins Hände gekommen war. Nach 3-jähriger syrischer Statthalterschaft zu Damaskus vom Bruder mit der von Alexandrien beauftragt, starb er dort schon am 1. Šafar 576 (27. Juni 1180).

Die Laufbahn des Tūrānshāh ist nicht unbedeutend, zeugt jedoch nur von der Initiative Saladins, während er selbst mehr Mann des Genusses war. Schon in Ägypten erwarb er bedeutenden Besitz; vom nubischen Feldzug brachte er viele Sklaven mit, auch den christlichen Metropolit; noch vor dem yemenischen Krieg erhielt er grosse alte Familienlehen in Ba'albek; für Yemen selbst bestätigte ihm der Bruder reiche Güter als persönliches Eigentum; beim Fortgang von dort war es seine wesentliche Sorge, dass seine zurückgebliebenen Vertreter die Einkünfte pünktlich nachsandten. Der so begüterte Mann hinterliess trotzdem 200 000 Denare Schulden, welche der Bruder beglichen hat. Die Leiche des stets von Heimweh nach Syrien Geplagten hat seine Vollschwester, die Sitt al-Shām Zumurrud, in die Heimat überführt und neben der von ihr gegründeten Medrese in Damaskus beigesetzt.

Für Yemen war die aiyūbidische Eroberung bedeutungsvoll. Die drei Kleinstaaten wurden geeint und einem grossen Reich angeschlossen. Die Besetzung wurde zunächst auch gründlich durchgeführt.

Zwar der letzte Ḥamdānide konnte sich ins Berggelände flüchten, aber der letzte Maḥdī 'Abd al-Nabī' und seine beiden Brüder und der letzte eigentliche Herrscher der Karam, der Majordomus Yāsir, wurden einige Zeit nach ihren Kapitulationen im Auftrage des Tūrānshāh umgebracht. Aber dessen baldige Abreise war nicht geeignet, das Eroberte zusammenzuhalten; gefährliche Aufstände erfolgten sofort. Erst der von Saladin gesandte andere Bruder Tuḡtegin Saif al-Islām hat von 578–93 (1182–96) am Platze bleibend die aiyūbidische Herrschaft mehr wirklich gemacht. Ihm folgten seine Söhne Mu'izz al-Dīn Ismā'īl bis 598 (1201) und al-Nāṣir Aiyūb bis 611 (1214); beide sind ermordet worden. Da sandte 612 (1215) das Familienhaupt, Saladins Bruder al-'Adil Saif al-Islām Abū Bekr, seinen jugendlichen Enkel al-Mas'ūd Yūsuf. Die inzwischen zersetzte Familiendisziplin hatte es aber zugelassen, dass kurz vor ihm schon ein Urenkel von Saladins Bruder Nūr al-Dīn Shāhānshāh, namens al-Muẓaffar Sulaimān, gerufen von Nāṣir's Mutter, sich in Yemen festgesetzt hatte, auftretend als Šūfī mit einem Gefolge von Šūfis. Bereits mit Tūrānshāh waren fünf Brüder aus der Familie der Banū Rasūl ins Land gekommen und als bald unentbehrliche Helfer und als reich gewordene Besitzer zu ausschlaggebendem Einflusse gelangt. Im Streit zwischen Sulaimān und Yūsuf brachte 'Alī b. Rasūl die Entscheidung zugunsten des letzteren, eroberte in seinem Namen auch den Ḥidjāz und wurde 619 (1222) zum Wālī von Mekka ernannt. Sein Sohn 'Omar gab nach dem Tode des schwächlichen Yūsuf 626 (1228) unter dem Amtsnamen al-Manšūr dem Lande für mehr als zwei Jahrhunderte die eigene yemenisch gewordene Dynastie der Rasūliden, nachdem die ausländische aiyūbidische reichlich ein halbes Jahrhundert geherrscht hatte.

*Litteratur:* Ibn al-Aṭṭar (ed. Tornberg), XI, 260 ff., vgl. Index; Ibn Khallikān, Būlak 1299, I, 123 f. (bei de Slane, II, 284); Khazradjī, *al-Uḫud al-lu'lu'ya* (G M S, III), IV, 26 ff.; Lane-Poole, *The Mohammedan Dynasties*, 1894, S. 98; de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, Hannover 1927, S. 98.

(R. STROTHMANN)

**TURBAN**, die Kopfbedeckung der Männer im islamischen Orient, bestehend aus einer Mütze oder Kappe und einem darum gewundenen Tuch. Der Name Turban findet sich in dieser Form nur in den europäischen Sprachen (deutsch Turban; englisch turban, turband; französisch turban, tulban; italienisch und spanisch-portugiesisch turbante; holländisch tulband; rumänisch tulipan; zurückgehend auf ältere Formen mit o: tol(l)iban, tolipan, tolopan, tourbant, tourban, torbante) und wird gewöhnlich zurückgeführt auf das persische *Dulband*, auf welches übrigens auch der Blumenname Tulpe zurückgehen soll (vgl. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1911, S. 682, wo nach *Revue des Langues Romanes*, LIII, 54 auch der spanische Name des Hammerfisches torbandalo herangezogen ist). Zu bedenken ist aber, dass das Wort *Dulband* nicht entfernt die Verbreitung im Orient hat, die man nach der allgemeinen Verbreitung des Wortes Turban in Europa erwarten müsste, sondern auf das persische (und zum Teil türkische) Sprachgebiet beschränkt ist und auch hier nur neben andern Bezeichnungen vorkommt. Im Arabischen ist das allgemeinste Wort *Imāma*, das eigentlich nur das um die Mütze gewundene Tuch, dann aber



auch Mütze und Tuch, das heisst den ganzen Turban bedeutet, und im Türkischen ist *Şarık* die gewöhnliche Bezeichnung für den Turban. Daneben kommen aber für unsern oft recht ungenau verstandenen Begriff Turban und seine einzelnen Teile in den verschiedenen Ländern des Islām eine grosse Anzahl anderer Bezeichnungen vor, die unten in einer vorläufigen Liste zusammengestellt sind.

Die Herkunft dieser Form von Kopfbedeckung dürfte wohl im alten Orient zu suchen sein, eine turbanähnliche Mütze scheint schon auf gewissen assyrischen und altägyptischen Darstellungen vorzukommen (vgl. Reimpell, *Geschichte der babylonischen und assyrischen Kleidung*, S. 40; Josef von Karabacek, *Abendländische Kunstler zu Konstantinopel*, *Denkschr. Ak. Wien*, LXII, 1918, S. 87 f., sowie schon Hammer, *G O R*, VII, 268 und *Staatsverfassung*, S. 441). In Arabien sollen schon die vorislamischen Beduinen Turbane getragen haben, und man hat vermutet, dass die hohe Mütze der persische und die Binde darum der eigentlich arabische Bestandteil des Turbans sei (Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, S. 44, 237).

Im Islām ist der Turban im Laufe der Zeiten zu einem dreifachen Symbol geworden, einem nationalen für den Araber, einem religiösen für den Muslim, und einem beruflichen für die zivilen Berufe (später untergeteilt in religiöse und Verwaltungsämter, *Wazā'if dīniya wa-dīwāniya*) im Gegensatz zum Militär.

Schon von den Turbanen des Propheten werden viele Einzelheiten überliefert, doch tragen die meisten dieser *Ḥadīth* ihre nachträgliche Tendenz deutlich an der Stirn. Sie beweisen also nichts für die Zeit des Propheten, wohl aber für die Tendenzen der Späteren. Für diese Späteren bedeutet, wie es in einem *Ḥadīth* zusammenfassend ausgedrückt wird, der Turban „Würde für den Gläubigen und Stärke für den Araber“ (*Waḳār li 'l-Muslim wa-'Izz li 'l-Arab*), und der Prophet ist ihnen Besitzer des Turbans (*Ṣāhib al-'Imāma*) par excellence. Die türkischen Turbanmacher (*Dübbendjān*) haben geradezu den Propheten selbst als Patron ihres Berufes erwähnt, denn er soll vor seiner Berufung in Syrien mit Turbanen gehandelt haben und sie von Mekka bis nach Bosrā exportiert haben (Ewliya, I, 590). Das einzige sichere *Ḥadīth* ist negativ: dem *Muḥrim* ist neben *Kamiṣ*, *Sarāwīl* u. a. auch der Turban verboten. Dies *Ḥadīth* findet sich auch bei Bukhārī im *Bāb al-'Amā'im* (*Libās*, B. 15), im Gegensatz zu den folgenden meist schwachen *Ḥadīth*. Nach einem soll zum Beispiel schon Adam einen Turban getragen haben, den ihm Gabriel nach der Vertreibung aus dem Paradies umband; vorher hatte er eine Krone (*Tādī*). Der nächste war Alexander *Dhu 'l-Karnain*, der den Turban trug, um seine beiden Hörner zu verdecken. Ein viel zitiertes *Ḥadīth* lautet: die Turbane sind die Kronen der Araber (*al-'Amā'im Tādījan al-'Arab*), was verschieden erklärt wird, entweder: die Turbane sind so selten bei den Arabern, wie die Kronen bei andern Völkern, denn die meisten Beduinen tragen nur Mützen (*Kalānis*) oder gar keine Kopfbedeckung; oder aber: die Araber schmücken sich mit Turbanen wie die Perser mit Kronen, wonach also die Turbane eine Art nationales Symbol der Araber wie die Kronen etwa der Perser wären. Ein ähnliches *Ḥadīth* lautet: Tragt Turbane und weicht damit von den früheren

Völkern ab! (*'Iṣṭammū khālīfu 'l-'Umm ẓablakum*).

Häufiger sind noch die *Ḥadīth*, die den Turban als ein Abzeichen des Muslim gegenüber dem Ungläubigen kennzeichnen: Die Turbane sind ein Zeichen des Islām (*al-'Amā'im Simā al-Islām*); der Turban ist eine Scheide zwischen Glauben und Unglauben (*al-'Imāma ḥādīja bain al-Kufr wa 'l-Iman* oder *bain al-Muslimīn wa 'l-Mushrikīn*); der Unterschied zwischen uns und den Ungläubigen sind die Turbane auf den Mützen (*Farḳ mā bainanā wa-bain al-Mushrikīn al-'Amā'im 'ala 'l-Kalānis*); oder die Weissagung: nicht wird meine Gemeinde entarten, solange sie Turbane über den Mützen trägt (*lā tazālū Ummatī 'ala 'l-Fitra mā labisū 'l-'Amā'im 'ala 'l-Kalānis*); und am jüngsten Tage wird dem Menschen für jede Turbanwindung (*Kawra*) um seinen Kopf oder um die Mütze Licht gegeben werden. So bedeutet denn auch „den Turban nehmen“ dasselbe wie „den Islām annehmen“. Aber trotzdem ist es nicht so weit gekommen, dass der Turban religiöse Pflicht (*Farḍ*) geworden sei, wohl aber ist er empfohlen (*mustaḥabb*, *sunna*, *mandūb*), und eine allgemeine Aufforderung besagt: Tragt Turbane, so nehmt ihr zu an Edelmut! (*'Iṣṭammū tazādū Ḥilmān*).

Vor allem bei der *Ṣalāt* und beim Besuch der Moscheen und der Gräber wird das Tragen des Turbans angeraten, und es heisst: Zwei *Rak'as* (oder: eine *Rak'a*, oder: die *Ṣalāt*) mit Turban sind besser als siebzig ohne Turban; denn vor seinen König ohne Schmuck hinzutreten, schickt sich nicht. Oder: Gott und die Engel segnen den, der einen Turban trägt am Freitag. Man darf allerdings bei grosser Hitze vor und nach dem Gebet den Turban abnehmen, nicht aber während des Gebets selbst, umgekehrt ist aber das Fehlen eines Turbans natürlich kein Grund, vom Gebet fortzubleiben. Man kann auch sonst bei grosser Hitze oder zu Hause und beim Waschen den Turban weglassen, und in der Regel trugen die Araber den Turban „bis zum Anfang der Plejaden“, das heisst bis zum Beginn der grossen Hitze.

Noch in neuerer Zeit spielte der Turban beim Vordringen des Islām eine wichtige Rolle, z.B. in Afrika im Sudan (vgl. A. Brass in *Islam*, X, 22, 27, 30, 33; s. auch: *M S O S As.*, VI, 191 f.).

Es ist nicht zu allen Zeiten des Islām so gewesen, dass nur die Muslime Turbane trugen. Die späteren Kleiderordnungen fordern zwar, dass nur die Gläubigen Turbane tragen dürfen, während die Ungläubigen nur eine Mütze (*Kalansuwa*) tragen sollen. In früheren Zeiten wurde aber den Ungläubigen nur vorgeschrieben, Turbane in anderer Farbe oder mit irgend einem Abzeichen zu tragen. Durch strenge Kleidervorschriften zeichneten sich immer die Herrscher aus, die auch sonst feindselig gegen die Andersgläubigen gesonnen waren, aber mit dem Schwanken der Stimmung kam dann immer wieder eine laxere Praxis zur Anwendung, bis dann wieder ein Aufwärmen der Vorschriften für nötig gehalten wurde. Man berief sich später gern auf eine angebliche Kleiderordnung 'Omars I., die aber wahrscheinlich nur eine spätere Erfindung ist und wohl von 'Omar II. auf ihn übertragen ist; dieser soll zuerst den Christen den Turban und die Angleichung an muslimische Kleidung verboten haben (vgl. jetzt Tritton, *Islam and the protected religions*, *J R A S*, 1927, S. 479-84). Weitere Kleidergesetze fallen unter Hārūn al-Rashīd, der ebenso wie 'Omar II. nur allgemein

den Christen verboten haben soll, die gleiche Kleidung wie die Muslime zu tragen. Mutawakkil soll dann Gelb für die Ungläubigen vorgeschrieben haben, auch für ihre Turbane, wenn sie welche trugen, und der Fātimide Hākim Schwarz, weil das die Farbe der verhassten 'Abbāsiden war. Einmal bestand ein Verbot für die Christen, Rot zu tragen, ein andermal hiess es, jeder der Weiss trüge, verliere sein Leben. Im achten Jahrhundert der Hidjra trugen in Ägypten und Syrien die Christen Blau, die Juden Gelb und die Sāmira Rot, und sie durften auch Seide, Turban und Nackenschleier (*Ḥarīr*, *Imāma*, *Tailasān*) in diesen Farben tragen (Kalkashandī, *Ṣūḥ al-ʿAshāʾ*, XIII. 364).

Eine ganze Reihe eigener Kleiderordnungen hat die Türkei erlassen: die älteste hat schon unter Orkhans Regierung 'Alā' al-Dīn Pasha, gest. 732 (1331), durchgeführt (s. oben, I, 260); er führte eine kegelförmige Mütze aus weissem Filz ein, aber nur für die im Dienste des Sultans stehenden Beamten, die andern Untertanen hatten anscheinend Freiheit in ihrer Kleidung. Weiter werden unter Mehmed dem Eroberer (*Fātiḥ*) Gesetze über Rang, Titel und Kleidung der Beamten erlassen. Unter Soliman dem Gesetzgeber erfahren dann die Ränge und Berufe die sorgfältigste Abstufung, wie sie im *Shamā'il-nāme-i Al-i 'Oṭmān* des Luḡmān b. Saiyid Ḥusain um 1580 beschrieben sind (Hammer, *GOR*, III, 17; Karabacek, S. 4). Soliman ordnet auch die bisher ziemlich willkürlichen Turbanverhältnisse und führt eine Gewerbeordnung der Turbanmacher *Ṣarīḥdār* ein (Hammer, *Staatsverfassung*, I, 443); die Ungläubigen bekommen die Farben rot, gelb, schwarz, während den Osmanen weiss vorbehalten bleibt. Um 1683 unter Murad IV. trugen nur die Stambuler Türken weisse Turbane, die Araber in Ägypten verschiedene Farben, die Barbaresken weiss mit Gold; damals trugen Juden und Christen in Jerusalem blau (*Voyage d'Horace Vernet en Orient*, ed. M. Goupil Fesquet, Paris 1839—40), und nach Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern* (Kopenhagen 1774) diente ein blauer Streifen an der Mütze der Christen dazu, dass der Kopfsteuereinnahmer sie gleich leicht erkenne.

Auch sonst war bei den Muslimen die Farbe der Turbane recht wenig einheitlich, und für jede Farbe berief man sich auf angebliche Hadithe aus dem Leben des Propheten, die natürlich sämtlich schwach sind. Ein frommer Muslim wie Kattānī folgert aus den einander widersprechenden Berichten über Farbe und Form seines Turbans, dass der Prophet es eben sehr frei damit gehalten habe und bald den Turban ohne Mütze, bald die Mütze ohne Turbantuch, bald beides zusammen trug; zu Hause und beim Krankenbesuch legte er auch wohl beides ab, nie aber bei Ansprachen an die Gemeinde, wo er Eindruck auf die Leute machen wollte.

Die meist vorkommende Turbanfarbe ist weiss. Diese soll auch der Prophet geliebt haben, und sie gilt wohl auch als Farbe des Paradieses. Dafür dass des Propheten Turban weiss gewesen sei, gibt es nun gerade kein Hadith, aber wohl nur deshalb, weil eben weiss das Normale war. Weisse Turbane sollen die Engel, welche den Gläubigen bei Badr halfen, getragen haben.

Wenn nun die folgenden Berichte von andersfarbigen Turbanen sprechen, so stehen sie damit nicht zu weiss in direktem Widerspruch; denn die betreffenden Farben stehen mit den Ereignissen im Zusammenhang und sind so wohlbegründet. So

sollen nach einer andern Überlieferung bei Badr die Engel gelbe Turbane getragen haben und zwar zur Aufmunterung der kämpfenden Muslime. Nach einem weiteren Bericht hatte nur Gabriel einen gelben Turban aus Licht, die andern Engel weisse, und wieder andere harmonisieren die verschiedenen Angaben über die Engel bei Badr so, dass sie je einigen weisse, grüne, schwarze, rote usw. Turbane zuschreiben. Die gelbe Farbe soll auch der Prophet im Anfang gern gehabt, aber später verboten haben.

Einen schwarzen Mantel und einen schwarzen Turban soll der Prophet beim Einzug in Mekka und bei der Ansprache am Tor der Ka'ba gehabt haben, auch sonst bei Ansprachen vom Minbar, am Tage von Hudaibiya und während seiner Krankheit. Im Schwarz soll eine feine Anspielung auf Herrschaft (*Su'dad*) liegen, zudem ist Schwarz die Grundlage aller Farben. Die 'Abbāsiden behaupteten, dass der schwarze Turban des Propheten vom Einzug in Mekka sich bei ihnen vererbt habe, und in einem Tendenzhadith, wo Gabriel das Kommen der 'Abbāsiden weissagt, trägt er natürlich einen schwarzen Turban. Turbane aus schwarzer Seide (*Khazz*) soll der Prophet zuerst erlaubt, dann aber verboten haben; auch die sogenannten *Ḥarḳāniya*-Turbane sind schwarz (Ableitung unsicher, nach Suyūṭi von *ḥ-r-ḳ* verbrennen), und der Prophet soll diese dann auf Feldzügen getragen haben. Schwarze Turbane sollen auch viele grosse Männer im Islām getragen haben, wie Ḥasan al-Baṣrī, Ibn al-Zubair, Mu'āwīya u. a., und Suyūṭi hat ein ganzes Buch über schwarze Kleidung geschrieben (*Thaladī al-Fu'ād fī Lub al-Sawād*). Spätere nehmen besonders für den *Khafīf* und *Imām* öfters den schwarzen Turban in Anspruch.

Blau soll der Prophet auch zuerst gern getragen, dann aber verboten haben, angeblich weil die Ungläubigen es trugen. Für Rot wird ins Feld geführt, dass die Engel bei Uhud (oder auch bei Hunain) rote Turbane getragen hätten. Nach andern trug Gabriel bei Badr rot und erschien auch einmal der 'Ā'isha mit rotem Turban. Auch der sogenannte *Ḳiṭriya*-Turban, den der Prophet trug, soll rot gewesen sein. Manchmal haben auch gestreifte Stoffe als Turbantuch gedient, z. B. gelb-rot und grün-rot (Fesquet).

Religionsgeschichtlich wichtig ist der grüne Turban, das bekannte Abzeichen der Nachkommen Muhammeds. Hier ist sich die Überlieferung darüber einig, dass der Prophet keinen grünen Turban getragen hat, und dass somit die grüne Farbe keine Stütze im Gesetz und in der Überlieferung habe. Allerdings ist grün die Farbe des Paradieses, und es soll auch die liebste Farbe des Propheten gewesen sein, auch sollen nach gewissen Berichten die Engel bei Hunain (oder gar bei Badr) grüne Turbane auf gehabt haben. Der grüne Turban als Abzeichen der Sherifen hat aber einen viel späteren Ursprung: der 'Abbāsīde al-Ma'mūn soll im Ramadan 201 den 8. shi'itischen Imām 'Alī al-Riḍā grün bekleidet haben, als er ihn zu seinem Nachfolger ausersehen hatte; der aber starb vorzeitig, die 'Abbāsiden kehrten wieder zu Schwarz zurück, und es setzten sogar Verfolgungen ein, um auch die 'Aliden zu Schwarz zu zwingen. (Vgl. Ibn 'Abdūs, *K. al-Wuzarā'*, ed. Märk, S. 395 f.). Sie scheinen aber wenigstens eine Zeitlang ein grünes Stück Tuch am Turban als besonderes Abzeichen (*Shatfa*) und besonders in Zeiten der Freiheit gern Grün getragen zu haben. Im Jahre 773 d. H. ordnete dann der Mamlūkensultan Ashraf Sha'ban an, dass die



Turbanbinden (*al-ʿAṣāʾib ʿala ʿl-Amūʾim*) der ʿAliden grün sein sollten, und seit 1004 d. H. ist dann auf Anordnung des damaligen osmanischen Statthalters von Ägypten al-Saiyid Muḥammed al-Sharīf der ganze Turban grün. Dieser Brauch verbreitete sich von Ägypten aus auf die andern islamischen Länder, ist aber, da erst nachträglich eingeführt, gelegentlich umstritten gewesen, jetzt aber im allgemeinen empfohlen. Jetzt gilt auch als Gesetz, dass kein Nicht-ʿAlide den grünen Turban tragen darf, ebenso wenig eigentlich wer nur mütterlicherseits mit dem Propheten verwandt ist, doch wird gerade dieser letzte Teil öfters übertreten. Über den grünen Turban ist neuerdings ein kurzer Aufsatz erschienen in der Bagdader Monatsschrift *al-Murshid*, II, 6 (Juli 1927) *Taʾriḫ Aṭṭar al-ʿAmāʾim*, S. 229 - 32; vgl. auch *al-Khuḍʿa Shīʿar Al Muḥammed* von al-Saiyid Hibat al-Dīn al-Shahrastānī, in *al-Murshid*, I, 4 (März 1926), S. 106 - 8.

Aber nicht nur die Farbe, sondern auch andere *ʿĀdāb* des Turbans sind religiös geregelt: 1. Wann soll der Knabe zuerst einen Turban bekommen? Beim Sprossen des Bartes, mit der Volljährigkeit, oder: im Alter von etwa 7 bis 10 Jahren. Man richte sich darin nach dem Landesbrauch; jedenfalls aber verrät Schamlosigkeit, wer einen Turban trägt, bevor der Bart sprosst. 2. Wie windet man einen Turban? Hier geben wieder Berichte, wie der Prophet ihn gewunden haben soll, eine Antwort. Man winde ihn stehend (Hosen dagegen zieht man sitzend an), mit der rechten Hand, drehe ihn rechts herum um den Kopf und lege ihn nicht einfach darauf, richte sich dabei nach der Sunna bezüglich des Durchziehens unter dem Kinn (*Tahnik*), des Zipfels (*Adhāba*) und der Grösse des Turbans. Wie bei jedem Anziehen eines Kleidungsstücks spreche man die *Basmala* dazu, während die *Ḥamdaka* nur bei neuen Kleidungsstücken üblich ist. Einen neuen Turban winde man sich möglichst an einem Freitag zum ersten Male um. Das Ganze mache man sorgfältig vor einem Spiegel, halte sich aber nicht allzu lange dabei auf. Vornehme Leute lassen sich ihren Turban wohl auch von zwei Bedienten winden. Im übrigen gibt es schier unzählige Formen, einen Turban zu winden, man spricht von 66, und auch das seien nicht alle. 3. Die Frage goldenen und silbernen Schmucks am Turban wird meist verneinend beantwortet. In der geschichtlichen Entwicklung waren es besonders die Frauen, die ihre turbanähnlichen Hauben damit schmückten. Seide ist dagegen mit gewissen Einschränkungen erlaubt. 4. Eine grosse religiöse Bedeutung hat der Turban als Investitursymbol bekommen, während es eine eigentliche Krone und Krönung als Herrschersymbol im islamischen Orient nicht gibt. Der Prototyp ist wieder eine Handlung Muḥammeds; er soll den ʿAli am Teiche Khumm mit einem Turban bekleidet haben und noch einmal, als er ihn im Ramaḍān des Jahres 10 zum Statthalter über den Yemen machte; er soll dann überhaupt jedem Statthalter den Turban gewunden haben, um ihn feine Sitte (*Taḍammul*) zu lehren und ihm Respekt zu verleihen. Entsprechend bekleiden die Nachfolger Muḥammeds, die Khalifen, ihre Wezire und später die Sultane mit dem Turban. So beschreibt zum Beispiel Kalkashandī, III, 280 f. die Investitur des ägyptischen Mamlükensultans Abū Bekr b. al-Nāṣir im Jahre 742 durch den ägyptischen ʿAbbāsidenkhalifen Hākim II. Der Khalīf trägt dabei einen schwarzen Nackenschleier (*Tarḥa*),

mit weissen Streifen (*marḥūma bi ʿl-Bayād*), und er bekleidet den Sultan mit einem schwarzen Turban (*ʿImāma sawdā*), am Rande mit weissen Streifen (*marḥūmat al-Tarāf bi ʿl-Bayād*); dann wird die Investitur des Nāṣir Farāḍj durch Mutawakkil im Jahre 801 H. beschrieben, dort heisst es *ʿImāma sawdā marḥūma, farāḥaka Tarḥa sawdā marḥūma*. So ist auch der Turban ein wichtiger Bestandteil der Ehrenkleider (*Khilʿa*), welche die islamischen Herrscher ihren Weziren und Emiren zu verleihen pflegten (eine poetische Beschreibung eines Turbans in einem Ehrenkleid findet sich z.B. bei Mihyār al-Dailāmī, gest. 428 [1037], *Diwān*, I, 242; die Beschreibung eines Ehrenkleides mit Turban aus der Mamlükenezeit: Kalkashandī, IV, 52 f.), und weiter hängen hiermit die Unterschiede der Turbane für die verschiedenen Stände zusammen, die so weit gehen, dass der Eingeweihte schon am Turban den Beruf des Trägers erkennen kann. Im allgemeinen ist es wohl so, dass zum höchsten Stand und zum angesehensten, besonders geistlichen, Beruf der grösste Turban gehört, und die Grössenunterschiede der Turbane sind nach einigen wichtiger als die der Farben. Damit ist wieder das Streben verwandt, sich selbst einen möglichst grossen Turban zu geben, und hiermit hat sich der religiöse Brauch auseinanderzusetzen gehabt: vor all zu grossem Turban wird gewarnt, er sei eine Verschwendung. Nicht aber bei den Gelehrten: sie müssen vielmehr auch äusserlich zu erkennen sein, um Erfolg mit ihrem Wirken haben zu können. Darum ist auch die Gelehrtentracht keine tadelnswerte Neuerung (*Bidʿa*), obwohl die früheren sie nicht getragen haben. Alle andern Grössenangaben für den Turban, auch bestimmte Längenmasse wie sieben oder zehn Ellen, berufen sich wieder auf das Beispiel des Propheten.

Um einige Einzelbeispiele zu erwähnen, so findet sich bei Kalkashandī, III, 280 die Beschreibung des Turbans des ʿAbbāsidenkhalifen Mustafīn, der 815 eine Zeitlang als ägyptischer Sultan selbständig war; sein Turban war rund, anmutig (*laṭifa*), hinten mit einem Zipfel (*Raṣraf*), von  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{3}$  Ellen. (Auch der christliche Patriarch hatte einen grösseren und regelmässigeren Turban als die andern Priester). Die Kleidung des Sultans von Marokko ist z.B. in der Teilausgabe der *Masālik al-Aḥṣār* von Ibn Faḍl Allāh al-ʿOmārī (*Waqf Ifrikiya wa ʿl-Andalus*, ed. Ḥasan Ḥusnī ʿAbd al-Wahhāb, Tunis um 1923), S. 31 beschrieben: nicht übermässig gross mit *Taḥannuk* und *Adhāba*, vgl. Kalkashandī, V, 203; mit einem langen, schmalen Turban. Die Kopfbedeckung der osmanischen Sultane ist öfters geschildert. Die Turbane der toten Sultane wurden in ihren Mausoleen aufbewahrt, so in den osmanischen Sultansgräbern in Brussa (Hammer, *Staatsverfassung*, I, 446), auch sonst werden sie wohl auf den Gräbern aus Stein nachgebildet.

Im allgemeinen ist, wie erwähnt, der Turban das Symbol der zivilen Berufe geworden. So bedeutet Turbanträger (*Ṣāhib al-ʿImāma*: Ibn Shīth, *Maʿālim al-Kitāba*, S. 34 oder *Rabb al-ʿImāma*) geradezu Zivil, und es findet sich der Ausdruck: Er verliess den Turban der Männer des Gesetzes und nahm dafür die Mütze (*Sharbush*) und die Tracht der Emire (Maḳrīzī-Bloch, S. 335, Anm.). Kalkashandī gebraucht mehrfach *al-Mutaʾammimūn* in diesem Sinne, so XI, 114: *al-M. min Arbāb al-Waṣāʾif al-Dīniya wa ʿl-Diḡāniya* und *al-M.*

*dünn Arabāb al-Suyūf*. Zur Unterscheidung der vielen Ämter hatten in der alten Türkei die Beamten verschiedene Abzeichen an den Turbanen, Feder- und Reiherbüsche (*Süpürge* und *Balıkdöñl*), ebenso trugen die Soldaten an ihnen die erhaltenen Auszeichnungen für Tapferkeit (*Sorghuñ* und *Çelenk*; Hammer, *Staatsverfassung*, I, 446). Fesquet bemerkt, dass die Schreiber und Gelehrten den Turban mit vielen hohen Windungen trugen, die Kaufleute und Künstler lose und breit, die Sklaven ganz klein.

Im übrigen treten gerade hier die Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern und besonders zwischen dem Osten (Syrien, Irāk, Ägypten, Persien) und dem Westen (Spanien, Nordafrika) zu Tage. Das merkt man z.B. an den Beschreibungen westlicher Kleidung bei Kaḫkaḫandi und in den *Maṣālik al-Aḫṣār*, und umgekehrt in den Berichten über östliche Sitten, wie sie der moderne Marokkaner Kattānī gibt. Im muslimischen Spanien wurden überhaupt nur wenig Turbane getragen, dafür mehr der Nackenschleier (*Tailasān*; *Maṣālik*, S. 42; Kaḫkaḫandi, V, 271), und der Zipfel (*Adhaba*) und die Kinnbinde (*Tahnik*) sind, wenigstens ursprünglich, anscheinend Bräuche des Westens. Auch den Türken fiel im Jahre 1596 der schmale Kopfbund aus gestreifter Seide auf, den der persische Gesandte trug (G O R, IV, 275).

In moderner Zeit ist eine Tendenz gegen den Turban aufgekommen, die sich wohl im ganzen Orient mehr oder weniger bemerkbar macht. Man geniert sich, einen Turban zu tragen, und die jungen Leute und die Frauen lachen darüber und sagen: *a-Daffa khair min al-Laffa* „das Brett zum Waschen der Toten ist besser als Turbanwinden“. Gegen die hierin liegende *Bid'a* gehen aber die konservativen Kreise scharf vor und erklären das Verachten der Sunna des Turbans für Abfall und Unglauben. Eng verbunden ist damit oft das Aufgeben der altislāmischen Haartracht; mit rasiertem Schnurrbart und stehengelassenem Kinnbart: beides zusammen sind Hauptkennzeichen von Emanzipation und werden von manchen als Zeichen des jüngsten Tages (*Aḫrāt al-Sā'a*) angesehen. Gegen die moderne Entwicklung richten sich einige Tendenzschriften unter den unten genannten Spezialarbeiten über den Turban, vor allem die letzte von Kattānī, und nach ihnen hat der, dem es gelingen sollte, den Turban in einem Lande wieder einzuführen, das Verdienst der Wiederbelebung einer guten Überlieferung (*Ihyā' al-Sunna*). Doch die moderne Entwicklung lässt sich wohl kaum aufhalten, wurde doch schon amtlicherseits der Turban in der Türkei vor hundert Jahren durch den Fez ersetzt, der seinerseits im Jahre 1925 dem modernen europäischen Hut (*Shapka*) weichen musste (s. *Oriente Moderno*, V, 630 f.), ebenso wie im modernen Persien der Turban vom *Kulāh* verdrängt wurde.

Der Turban wurde noch zu mancherlei uneigentlichem Gebrauch benutzt, dafür einige Beispiele; schon in primitiven Verhältnissen: ein Mann trinkt bei Sa'dī, *Būstān*, S. 156 in der Wüste einen verschmachtenden Hund und benutzt seine Mütze (*Kulāh*) als Wasserschöpfer und sein Turbantuch (*Destār* oder *Maizar*) als Brunnenseil. Der Turban wurde öfters als Tasche gebraucht, ferner auch als Fessel für Verbrecher, um einen im Sattel festzubinden oder zu erwürgen. Den Turban des Shaikhs Aḫ Shams al-Dīn haben die aufständischen türkischen Uḫama im Jahre 1623

als ihr Banner erkoren (G O R, IV, 590). In mamlükischen Wappen bedeutet *ʿIṣāba* die Quer- oder Längsbinde, in der europäischen Heraldik ist ein Turban im Wappen ein Zeichen für Kreuzfahrer (*Papyrus Erzherzog Rainer. Fuhner*, S. 272). Einige Muscheln der Genera *Turbo* und *Clanculus* werden Turban genannt: Turban persan = Turbo Cidarus, Turban de Pharaon = Clanculus Pharaonis, Turban turc = Balanus Tintinnabulum (Grande Encyclopédie), und unter „Turbanwerten“ verstand man die Anleihen der Türkei, „Türkenlose“, auch wohl die Aktien der Banque Ottomane, die von recht unsicherem Wert waren.

Um einen Überblick über die vielen Benennungen für den Turban und seine Teile zu geben, ist im folgenden eine alphabetische Liste mit einigen kürzeren Angaben zusammengestellt. Das Verdienst, eine Ordnung überhaupt erst ermöglicht zu haben, gebührt Dozy, der im *Dictionnaire des Vêtements* und im *Supplément* reiches Material gesammelt hat und überall zu vergleichen ist. Dazu kommen die bereits genannten neueren Arbeiten von Karabacek, Brunot und Kattānī.

*Adhaba* ist der Zipfel des Turbantuches, der gewöhnlich hinten „zwischen den Schultern“ aus dem Turban herabhängt. Wann diese Turbanform zuerst auftritt, ist nicht genau festzulegen, die Späteren lassen natürlich schon wieder den Propheten sowie die Engel bei Badr Zipfel tragen, und nach Ibn Taimiya hatte Muḫammed sogar einen diesbezüglichen Traum, in dem Gott auf die Stelle zwischen den Schultern hinwies; doch lehnen viele Orthodoxe diesen Traum als Anthropomorphismus ab. Das Hängenlassen des Zipfels wird empfohlen und ein Turban ohne Zipfel und ohne *Tahnik* als *Bid'a* erklärt. Über den Ort und die Länge des Zipfels bestehen Meinungsverschiedenheiten, das häufigste ist wohl ein Zipfel von vier Fingern Länge zwischen den Schultern. Die Sūfis pflegen den Zipfel links zu tragen, weil dort das Herz ist; der Zipfel hinter dem rechten Ohr war ein Vorrecht des Ḥafṣiden-Sultans; die Juristen der Imāmiya sollen zwei Zipfel hängen lassen, je einen vorn und hinten, und auch ein sogenannter Bagdader Turban hatte zwei Zipfel. *dh-b*, VIII bedeutet: „sich den Turban mit Zipfel winden“.

*Aḫāl*, ein Strick aus braunem Kamelhaar, den die Aneze statt des Turbantuchs zwei bis dreimal herumgewickelt um ihre *Kūfiya* genannte Kopfbedeckung tragen.

*Amāma*, Turban, Nebenform für *Imāma*. Nach den Wörterbüchern ist die Aussprache mit *a* falsch, aber nach Brunot, S. 121 wird in Algier so gesprochen. Es ist dort ein nichtgewickelter Turban, der übrigens auch als Geschenk an den Wali der Frau, die man heiraten will, gebraucht wird.

*Araḫiya*, Schweisskappe, eine kleine Kappe aus leichtem Zeug, die, um den Kopfschweiss aufzunehmen, unter der Turbanmütze getragen wird und wohl auch manchmal darunter hervorschaut. Die Türken sagen *Şarīḫ Araḫiyesi*. Auch die Bezeichnung *Ma'raḫa* kommt vor, manche schreiben *Arāḫiya* und möchten das Wort eher auf den Irāk beziehen (Brunot, S. 120; Kattānī, S. 33). Vulgär soll das Wort auch eine gewöhnliche Mütze (*Kalansuwa*) bedeuten, und in älterer Zeit in Syrien auch eine zuckerhutförmige silberne, mit Perlen geschmückte Mütze der Frauen bezeichnet haben.

*Aḫ(a)* = *ʿIṣāba*, Turbanbinde. Buḫārī berichtet (*Libās*, B. 16), der Prophet habe einmal eine schwarze *ʿIṣāba* getragen. Unter den Mamlūken war *Aḫba* der



doppelte, kamelhöckrige Aufbau auf dem *Turtūr* der Männer und Frauen (Karabacek, S. 71), und in neuerer Zeit ein viereckiges schwarzes seidenes Kopftuch der Frauen (Lane, *Manners and Customs*, S. 50 f.).

*ʿAzāba* (Nebenform für *ʿIzāba*?) scheint eine Kopfbedeckung mit Perlen und Gold in Marokko und Ägypten zu sein.

*Baida* ist eigentlich ein eiserner Helm, kann aber nach Kattāni, S. 3 auch den Turban bedeuten.

*Bughṭāk* oder *Bughṭāḳ* oder *Buḡḥṭāḳ* aus *Buḡḥ-lutāk* o. ä. kann den Turban bezeichnen und besonders den hohen Kopfsputz der mongolischen Prinzessinnen und vornehmen Frauen mit Gold und Perlen.

*Burnus*, *Barnūs* war in alter Zeit nicht ein Mantel, sondern eine hohe Mütze, und in diesem Sinne gebraucht es Bukhārī, *Libās*, B. 13. Von Späteren gebraucht es z. B. noch Kaḷkaṣḥandī, V, 204 in diesem Sinne: der Sultan von Marokko trägt einen hohen weissen Burnus. Dazu gehört ein Verbum *tabarnasa*.

*Burtu(la)*, eine hohe Mütze, in der Aussprache *Barṭala* eine kleine Untermütze, modern bedeutet es den *Tāḡī* eines Bischofs. Persisch ist daraus *Pertele* geworden.

*Danniya* (vielleicht aus *Danīna*), der „Topfhut“ der Kādī's, türkisch *ʿUrf* genannt.

*Destār* (persisch), Turbantuch. *Destār-bendān*, die Turbanträger, sind die Gelehrten, Derwische usw.

*Dhuʿāba*, der Zipfel = *ʿAdḥaba*. Dies Wort kommt anscheinend meist bei ägyptischen Schriftstellern vor. Bei der Tracht der fātimidischen Khalifen und Beamten spielt das Hängenlassen des Zipfels eine Rolle, mit oder ohne *Tahnīk*, siehe Ibn al-Šairafī, *Kānūn*, ed. Bahgat, Einleitung. Nach Kaḷkaṣḥandī, IV, 43 haben die Šufī-Šaikh's eine kleine *Dhuʿāba* am linken Ohr; nach Suyūṭī, *Husn al-Muḥāḍara*, II, 226 tragen die Gelehrten und Kādī's einen *Šhāsh* mit zwischen den Schultern herabhängendem Zipfel.

*Dulbend* (persisch) ist vielleicht die sprachliche Vorlage unseres Wortes Turban; vgl. Hammer, *Staatsverfassung*, I, 442; G O R, III, 17. *Dulbend-dārān* sind die Turbanträger, türkisch *Dulbend Aḡḥaṣ* der Turbanbewahrer des Sultans.

*Farūḍiya*, ein viereckiges Kopftuch der Frauen, die daraus zusammen mit *Tāḳiya* und *Tarbūsh* eine Art *Rabṭa* zusammenwickeln. Früher wurden zwei oder drei Tücher gebraucht, so entstand eine Art kleiner Frauenturban, der aber von dem der Männer recht verschieden war. Der eigentliche Turban ist eine ausgesprochene Männerkleidung, aber die Frauen haben mehrfach ähnliche Moden gehabt. Die Schärfe, mit der sich die Theologen gegen die turbantragenden und Männerkleidung nachahmenden Frauen unter Anführung von Hadithen wenden, verrät nur zu deutlich die entgegengesetzte Praxis (vgl. Kattāni, S. 42, 112 ff.).

*Fes* [s. d.], die rote, ursprünglich in Fās in Marokko heimische Mütze, die 1925 in der Türkei durch den europäischen Hut (*Šhapḳa*) abgelöst wurde, während sie z. B. in Ägypten noch heute herrscht.

*Fidām*, Turban, auch ein Mundschleier der Parsen und sogar eine Art Maulkorb für Kamele und Ochsen.

*Findjān* scheint zu Zeiten eine Kopftracht der Frauen in Kairo und Syrien gewesen zu sein, unten vergoldet, mit Silberplättchen.

*Ghifāra* war in alter Zeit eine Art *Tāḳiya* der Frauen, ein rotes Tuch, mit dem sie ihren Schleier vor dem Öl ihrer Haare schützten. Im islāmischen

Spanien hiess so eine Mütze der Männer, die gewöhnlich keinen Turban, sondern *Ghaḥāʿir* aus roter oder grüner Wolle trugen, die Juden gelbe. Sie entspräche also vielleicht der später im Maghrib *Šhāshiya* genannten Mütze, die unter dem Turban getragen wurde.

*Gulūta* (persische Aussprache des arabischen *Kallawta*), eine Kappe für Kinder und Frauen.

*Hen(n)in* (französisch), eine hohe Kopftracht der Frauen in Frankreich und Burgund, eine Mode des XV. Jahrh. unter orientalischem Einfluss, die sich noch im XVI. Jahrh. in Deutschland hielt. Die Form wechselte und war bald zuckerhut- oder tütenförmig, bald walzen- oder kegelmuffförmig; manchmal hatte sie auch zwei Spitzen, wie der Doppelhenin der Königin Isabella von Portugal (Karabacek, S. 11, 67 ff., 84; dort die Erklärung aus arabisch *hanīnī* „klingend“ [wegen des Metallgehanges daran?], das einmal in 1001-Nacht vorkommt).

*Harfiya* ist ein Ausdruck für die Mütze des Turbans; vgl. Brunot, S. 105.

*Hunḡūz* heisst eine Kopfbedeckung der Frauen in Marokko von dreieckiger Form, aus Leinen, drei Zoll lang und breit, eine Spanne hoch, mit Seide und Silber, das Ganze etwa wie ein Kamelhöcker; vgl. Kattāni, S. 112 ff.

*Imāma*, das allgemeinste arabische Wort für die Turbanbinde und auch für den ganzen Turban, Nebenformen: *ʿAmāma*, *ʿImma*, Plural *ʿAmāʾim* und *ʿImām*. Verbum *ʿm-m*, II, V, VIII, X. Einzelheiten und Unterschiede nach Farben, Berufen, Ländern sind oben erwähnt. An Sonderarten kommen vor: *ʿImāma-i Yūsufī* [s. d.] und *ʿImāma-i Sūsī* aus Sūs in Marokko.

*Imma* ist eigentlich die Art oder Form den Turban zu winden, dann der Turban selbst. Kattāni, S. 4: *ḥasan al-ʿImma* = *ḥasan al-ʿimām*.

*ʿIzāba*, Turbantuch wie *ʿAṣba*, in neuerer Zeit auch eine Kopfbedeckung der Frauen, so in 1001-Nacht: *ʿAṣāʾib muzarkasha* der Frauen und eine *ʿIzābat al-Ḥuzn*. Die *ʿAṣāʾib sultāniya* unter den Aiyūbiden und Mamlūken in Ägypten (Kaḷkaṣḥandī, IV, 46; Suyūṭī, II, 110) sind die Fahnen des Sultans bei den öffentlichen Aufzügen (*Ma-wākīb*), denn die Fahnen umgeben den Kopf der Lanze wie ein Turban (Kaḷkaṣḥandī, II, 128; vgl. Kattāni, S. 12 f., 36).

*Kalansuwa*, hohe Mütze [s. d.].

*Kalewī* oder *Kal(l)ewī* war in der alten Türkei ein Staatsturban, den in Stambul der Grossvezir, der Admiral (*Ḳapudanpaṣha*) und der Obereunuch (*Ḳızlar Aḡḥaṣ*), in den Provinzen die Pashas mit drei Rossschweiften trugen; vgl. Hammer, *Staatsverfassung*, I, 440, 444; ders., G O R, III, 17; VII, 268; VIII, 191.

*Kalfa*, Plural *Kalfatāt*, eine hohe Mütze, Nebenform zu *Kallawta*.

*Kallawta*, *Kalūta*, Plural *Kalāwīt*, eine Mütze. Das Wort hängt vielleicht zusammen mit franz. *calotte*, persisch *Gulūta* und vielleicht sogar mit lateinisch *calantica*, *calantica*, *calantica*; syrisch kommt *Kalwā* im Sinne von Tiara, Mitra vor. Diese Bezeichnung ist besonders unter den türkischen Dynastien Ägyptens üblich gewesen: unter den Aiyūbiden trugen der Sultan, die Emire und die Soldaten gelbe *Kalūtāt* ohne Turbane (*ʿAmāʾim*) mit hinten herabhängenden *Dhawāʾib* (Kaḷkaṣḥandī, IV, 39; Maḳrīzī, II, 98), unter Ashraf Khalil b. Kalāʾūn werden goldgestickte Mützen eingeführt (*Kalūtāt al-Zarkash*; Maḳrīzī, a. a. O.), nach einer andern Nachricht (Kaḷkaṣḥandī, a. a. O.) waren

sie rot mit 'Amām; seit Ashraf Sha'bān wurden sie grösser. Der Emir Yelbughā al-'Omārī führte eine besondere Form ein, die sogenannten *Kalūtāt yelbughāwiya*, die gross waren, aber unter Zāhir Barkūk kamen dann die noch grösseren *Kalūtāt ierkesiya* auf (Maḳrīzī. a. a. O.). Damals gehörte auch zu den Ehrenkleidern eine *Kalūtāt Zarkash* (Kalkashandī, IV, 52 f.).

*Kalpak* [s. d.].

*Kamla*, ein rotes Tuch, das die ägyptischen Frauen um ihren *Ṭarbūsh* wickelten, mit Perlen geschmückt.

*Kawuk* [s. KAWUKLU].

*Keffiye*, *Kefie*, Vulgäraussprache für *Kūfiya*.

*Kelle Pūsh*, eine kleine, weisse oder rote Tuchmütze, um die der Turban herumgewickelt werden kann.

*Khurāsānī* war in der alten Türkei der runde Turban der Wezire und anderer Beamten, die nicht mehr Dienst taten und daher die *Mudjirweze* nicht trugen (Hammer, *Staatsverfassung*, I, 444). Nach d'Othsson, II, 135 soll 'Othmān I. eine Mütze aus rotem Stoff getragen haben, die man *Tādī-i khurāsānī* nannte und die von den Tataren und Čagataiern getragen wurde.

*Kinā*, Plural *Aknā'a*, auch *Miknā'a* war ein Tuch, das Männer wie Frauen um den Kopf wickelten, ähnlich wie 'Isāba und *Kūfiya*. Manchmal scheint es auch einen Gesichtsschleier der Frauen zu bedeuten, aus Seide mit Gold gestickt, dann wieder dasselbe wie *Tailasān* (Kattānī, S. 12, 106). Aus *al-Kinā* entstand das spanische *alquinal*. Bukhārī hat ein *Bāb al-Takannū'*.

*Kisā*, eigentlich ein allgemeines Wort für Kleidungsstück, ist in Nordafrika ein Stück Wolltuch, das die Gelehrten um Körper und Kopf trugen. Früher trugen es alle und nannten es *Ḥaik* wie den Schleier der Frauen (vgl. Brunot).

*Konfil*, eine Mütze der Frauen in Algier und Tunis.

*Kub'*, Plural *Akbā'*, war in Ägypten eine Bezeichnung für die innerste Mütze des Turbans, die man sogar beim Schlafen aufbehalten konnte, während man den eigentlichen Turban abnahm und auf einen besonderen „Turbanstuhl“ *Kursī al-Imāma* zu legen pflegte, und entspricht somit etwa der heutigen *Ṭāḳiya* und *'Arāḳiya*. Die ägyptischen 1001-Nacht-Texte setzen für *Ṭāḳiya* *Kub'* ein. *Kub' khatā'i asrak* ist eine solche Mütze aus blauer chinesischer Seide. Nach Maḳrīzī, II, 105 gab es einen Markt *Sūḥ al-Akbā'iyyin* in Kairo. *Kubba'a* = chald. *Ḳōba*, syr. *Ḳūba*, hebr. *Ḳōba'* soll auch eine Art Mütze oder Turban gewesen sein, bedeutet aber auch das Kapitell einer Säule.

*Kūfiya*, vulgär *Keffiye*, Plural *Kawāfi*, ist im Arabischen wohl Fremdwort aus dem Italienischen *coffa*, lat. VI. Jahrh. *cētea*, span. (*esveta*), port. *coifa*, franz. *coiffe*, worauf auch das Türkische *Uskuf(iya)* zurückgehen soll. Es ist ein viereckiges Stück Tuch, das die Beduinen und ihre Frauen in Ägypten, Arabien, 'Irāk auf dem Kopf trugen, aus Leinen oder Seide in verschiedenen Farben, etwa 1 Elle im Quadrat. Das Tuch wird diagonal gefaltet, die Zipfel hängen herab oder werden unter dem Kinn zusammengeknötet, und darüber wickeln die Beduinen manchmal, die Städter gewöhnlich einen Turban. Diese Form, die schon zur Mamlukenzeit in Ägypten vorkam und in 1001-Nacht erwähnt wird, ist dann wieder als Tracht der Wāḥābīten bekannt geworden.

*Kuf* ist eine Kopfbedeckung der Frauen, die

zusammen mit einer 'Isāba getragen wird. Das Wort ist vielleicht aus *Seraghūdj*, *Serakūdj* entstanden, das eine tatarische Mütze bezeichnen soll.

*Kūka*, persisch, dann im Türkischen die mit einem Federbusch geschmückte Mütze der Fürsten der Moldau und Walachei sowie der Aghas der Janitscharen; vgl. Hammer, *Staatsverfassung*, I, 444.

*Kulāh* ist das allgemeine persische Wort für die Mütze, die in Persien den Turban ablöste. In der alten Türkei bezeichnete es speziell die zuckerhutförmige Mütze der Köche, Zuckerbäcker und Holzhauer des Serails, auch eine weissfilzene der Janitscharen = *Kēte*, und eine aus rotem Tuch der Bustandjis = *Baretta*. *Surkh Kulāhān* ist die persische dem türkischen *Kizilbash* entsprechende Bezeichnung für die schī'itischen Perser; s. Babin-ger, *Isl.*, XI, 84<sup>1</sup>.

*Kulōta* (vgl. *Kallawta*) bezeichnet im Persischen einen Schleier der Frauen oder eine Kindermütze = *Gulōta*.

*Kumma*, *Kimma*, Plural *Kumām*, eine kleine eng an den Kopf schliessende Mütze; vgl. Abu 'l-Fidā', IV, 232, s; Kattānī, S. 40 f.

*Kursiya*, *Karsiya*, *Kursiya*. Das Wort scheint im Arabischen und Berberischen ein Fremdwort zu sein und aus dem Persischen zu kommen, vorwiegend im Maghrib und Spanien vorzukommen und dort eine Kopfbedeckung der Männer aus weisser Wolle, oder Bänder aus Wolle bezeichnet zu haben, die die Berber wie ein Turbantuch um den Kopf wickelten. Jetzt scheint es aber nur noch einen Mantel zu bedeuten; vgl. Brunot.

*Lāṭī'a* (zu ergänzen *Kalansuwa*) bezeichnet eine kleine, eng an den Kopf schliessende (*lāṣika*) Mütze, ist aber wohl kein eigentlicher Name für sie; vgl. Kattānī, S. 37, 40, 43.

*Libda*, *Lubbāda*, eine kleine Mütze aus braunem oder weissem Filz (*Libd*), die die Männer aus dem Volke in Ägypten unter dem *Ṭarbūsh* trugen; die ganz Armen trugen nur sie, ohne *Ṭarbūsh* und Turban.

*Lithām*, Mundschleier der Männer [s. d.].

*Mandil*, *Mindil*, Fremdwort aus lateinisch *mantile*, ist ein allgemeines Wort für Tücher zu verschiedenen Zwecken, kann aber auch den Turban bedeuten, besonders im persisch-türkischen Sprachgebrauch. Es kommt in diesem Sinne auch bei arabischen Schriftstellern vor, wie Tha'ālībī und Maḳrīzī, aber wohl vom Persischen her.

*Maizar* bezeichnet im Persischen den Turban, ist vielleicht aus arabisch *Mīzar* entstanden, das aber Schleier bedeutet.

*Ma'raḳa*, Nebenform für 'Arāḳiya, Schweisskappe.

*Mighfar*, auch *Mihfar* gesprochen, der Helm, ist ein Eisengeflecht, das unter der Mütze (*Kalansuwa*) im Kriege als Kopfschutz getragen wird; auch der Prophet soll beim Einzug in Mekka einen getragen haben. Sowohl im Gefecht wie besonders in ruhigen Zeiten trugen die Soldaten um den Helm einen Turban (Fries, *Das Heerwesen der Araber*, S. 59). So pflegte auch der türkische Sultan Murād IV., der beständig im Felde lag, den Turbanschal um seinen Helm zu winden (Hammer, *Staatsverfassung*, I, 443). — Hier sei die Redensart: den Turban lockern = „in Ruhe und Sicherheit leben“ erwähnt (Kattānī, S. 4), während der Turban auf dem Nacken (*fī 'Unḳihi Mindil* oder *'Imāma*) ein Zeichen der Unterwerfung ist.

*Miknā'a* ist dasselbe wie *Kinā*, ein Kopftuch, doch soll die erstere im allgemeinen kleiner sein.



Die *Mikna'a* der Frauen wird auch wohl als *Ghi-fara* bezeichnet.

*Mikwar(a)*, *Mikwāra* ist ein Wort für Turban, und *Mukawwir* bedeutet demgemäss dasselbe wie *Muta'ammim*, nämlich den Theologen, Gelehrten, sowie im islamischen Spanien die Behörde, die Juristen, weil dort nur diese den Turban trugen.

*Mishmadh*, *Mishwadh*, *Mishwādh*, *Mishwash* sind seltenere Worte für Turban.

*Mudjawwaza*, arabisch, aber anscheinend nur im Türkischen vorkommend, eine walzen- oder zylinderförmige Mütze, die mit Turbantuch seit Solimans Kleiderordnung als der eigentliche Hof- und Staatsturban getragen wurde. Soliman soll diese selbst im Gegensatz zu den früheren Sultanen getragen haben (Hammer, *Staatsverfassung*, I, 442; Pečewi, I, 4: *M. surkh*), vorher soll *M.* die Mütze des Militärs gewesen sein, bei der die rote Spitze aus dem Turbantuch herausah. Übrigens soll schon der Eroberer *Fātiḥ* seinen Turban über einem spiralförmigen *Tādj* wie die *M.* der Gelehrten getragen haben, und der Turban seines Sohnes Bāyezid II. war wie der seines Vaters nach Gelehrtenart (Karabacek, S. 15; Hammer, *G O R*, III, 17; VII, 268; VIII, 191).

*Muḥla*, ein grosser Turban der Gelehrten von unveränderlicher Form, aber auch der Kopfbund der koptischen Priester mit langem schmalen Band.

*Nuṣṣ Ra's*, „Hälfte des Kopfes“, ist ein kleiner Helm oder eine Mütze der Seeleute im Maghrib; auch in Ägypten kommt die Bezeichnung vor. In Marokko wird auch der *Ṭarbūsh* „*Niṣf al-Ra's*“ genannt, weil er eng anschliessend den halben Kopf bedeckt; vgl. Brunot.

*Perishāni*, „der zerwühlte Turban“, hiess der der gewöhnlichen Leute unter Soliman; *G O R*, III, 17.

*Pertele*, persische Aussprache von *Burṭulla*.

*Rabṭa* der Frauen besteht aus *Ṭāḳiya*, *Ṭarbūsh* und *Farūdiya*; zusammen ergibt es eine Art Frauenturban, der aber von dem der Männer recht verschieden ist.

*Ruzza* heisst ein kleiner Turban für junge Leute in Marokko (vgl. Brunot).

*Sādī* ist ein grüner oder schwarzer *Ṭailasān*; Kattāni, S. 106.

*Salimī*, eine besondere Turbanform der Gattung *Yūsufī*, genannt nach Sultan Selim I., der sie ebenso wie auch Selim II. bevorzugt haben soll; *G O R*, III, 17; VII, 268.

*Sharbūsh*, *Sharbush*, Pl. *Sharābīsh*, *Sharābīsh*, wohl aus dem Persischen *Serpuṣh* entstanden, das jedoch eine weibliche Kopftracht ist. Syrisch kommt *Sarfūshā* bei Bar Hebraeus vor. Der *Sharbūsh* ist die Kopfbedeckung der Emire unter den Mamlūken in Ägypten, nach Makrizi, II, 99 ähnelte sie dem *Tādj*, war dreieckig, wurde ohne Turban getragen und bildete einen Bestandteil der Ehrenkleider. Er hatte ausgesprochen militärischen Charakter, und der *Sharbūsh* der Emire ist der Gegensatz zum Turban der Juristen (Makrizi-Bloch, S. 335). In Kairo gab es damals einen besonderen Markt der *Sharbūsh*-Händler, auf dem jedoch zu Makrizis Zeit nur noch Ehrenkleider verkauft wurden, und in Damaskus gab es eine Medrese mit Namen *al-Madrassa al-Mālīkiya al-Sharābīshiya*. Unter den čerkessischen Mamlūken kam der *Sharbūsh* ab (und wurde durch die *Kalūtāt čerkesiya* ersetzt?).

*Šarīḳ*, auch *Šarghī*, Binde, ist die allgemeinste türkische Bezeichnung für den Turban. *Šarīḳlī* = Turbanträger, modern z.B. *Šarīḳlī Hodja* = Geist-

licher mit dem Turban, *Šarīḳdī* = Turbanmacher, dagegen *Šarīḳdī Bāshī*, der Turbanbewahrer des Sultans. Die erste Gewerbeordnung der Turbanmacher stammt aus Solimans Zeit, unter ihm wurden ihre Läden eingeführt und die Turbanverhältnisse geregelt (Hammer, *Staatsverfassung*, I, 443).

*Shadd* [s. d.], das Turbantuch, dann der ganze Turban, eine besonders in Nordafrika und Ägypten übliche Bezeichnung. Die ägyptischen 1001-Nacht-Texte haben *Shadd* statt *Imāma*. Zeitweise war *Shadd* speziell der weiss-blau gestreifte Turban der Kopten, während der der Muslime *Shāsh* hiess, berühmt war der *Shadd Ba'labakkī*. Der *Shadd Tādj al-Khalīfa* am Fātimidenhof war das Amt des Turbanwinders des Fātimidenkhalifen; *Ḳalkāshandī*, III, 484.

*Shāl*. Das Wort ist als Shawl usw. in die europäischen Sprachen übergegangen und bezeichnet das Turbantuch oder den ganzen Turban, besonders in Ägypten, gelegentlich auch Kopftücher der Frauen, z.B. in Arabien und Nordafrika.

*Shapka* ist das türkische Wort für den modernen europäischen Hut, der in der Türkei 1925 gesetzlich eingeführt wurde. Nur die bisherigen Geistlichen mit dem Turban (*Šarīḳlī Hodja*) durften ihre Turbane behalten. Über die Hutfrage *Shapka Me's-lesi* erschienen in dieser Zeit mehrere Schriften.

*Shāsh*, worauf das englische sash zurückgeht, bezeichnete das Turbantuch in Ägypten, Syrien, Arabien, Persien. Unter den Aiyūbiden trugen die *Ḳādis* und Gelehrten Turbane mit grossen *Shāshāt*, manche liessen einen Zipfel (*Dhu'aba*) zwischen den Schultern herabhängen oder trugen dazu den Nackenschleier (*Ṭailasān*; *Ḳalkāshandī*, IV, 42; vgl. Makrizi, II, 98 und Suyūṭi, II, 226). Der *Shāsh* bezeichnete aber auch eine Mütze (= *Shāshiya*) und gehörte dann zum Ehrenkleid; so *Ḳalkāshandī*, IV, 52 f.: *Shāsh rafī', mawṣūl bihi Ṭarafān min Harīr abyāḳ*. — Seit 780 findet man den *Shāsh* auch in der Frauentracht, es ist das über den Doppel-*Ṭarfūr* geworfene Tuch, mit Gold und Perlen geschmückt; vgl. Karabacek, S. 67 ff.

*Shāshiya* hiess in Ägypten eine Mütze, um die man das Turbantuch wand, sie war aus Seide und konnte mit Perlen oder Gold geschmückt sein. Andererseits nannte man aber auch die Verbrechern aufgesetzte Papiermütze so und auch eiserne helmartige Kappen. Die *Shāshiya* aufsetzen = den Islām annehmen. Im modernen Marokko ist es eine schwarze Kappe für junge Leute in der Form des *Ṭarbūsh*, auch eine Kopfbedeckung in Form eines Zuckerhuts, die die Derḳāwa-Derwische tragen, in Algier eine Frauenmütze (Brunot), in der Oase Siwa spricht man *Shasha*. Ursprünglich scheint *Shāshiya* die aus Mousseline-*Shāsh* gefertigte Turbanbinde gewesen zu sein; vgl. *Z D M G*, XXII, 161.

*Shemle* war in der Türkei unter Soliman ein nachlässig umgewundener Schal des gewöhnlichen Volkes (*G O R*, III, 17). Auch in Nordafrika ist es ein Schal, den man gelegentlich noch über den Turban (*Imāma*) wickelt; vgl. Brunot.

*Shimrīr* = span. *sombrero*, heisst der europäische Hut in Marokko, bisweilen auch *Ṭarfūr* genannt; vgl. Brunot.

*Sidāra* ist eine unterste Schutzkappe wie die *Ṭāḳiya* und wird unter der *Mikna'a* und *Ṭāba* getragen.

*Sikka*, Benennung für die türkische Derwischmütze; vgl. Jacob, *Bektāshiye*, S. 40.

*Sudūs*, *Sadūs* ist ein grüner *Ṭailasān*, anscheinend besonders gegen Winterkälte von den Frauen getragen.

*Taḍj* [s. d.], „Krone“ auch Turban.

*Tahnik* (*al-Imāma*) ist eine besondere Turbantracht, bei der das Turbantuch zum Schutz gegen Hitze und Kälte unter dem Kinn hindurchgeführt oder seine beiden Enden unterm Kinn zusammengeknotet werden. Diese Tracht ist vor allem im Maghrib zu finden, und ihre Vertreter verteidigen sie unduldsam und bezeichnen alle andern Formen des Turbans als Neuerung (*Bid'a*), als Tracht des Teufels oder der Kopten, oder als Überbleibsel von den Turbanen der Anhänger Lūt's (Kattāni, S. 70). Das Gegenteil zu *Tahnik* heisst *Iktī'at* oder *l'itḍay* (auch das Hangenlassen des Zipfels ist ein Gegensatz), während andere seltenere synonyme Bezeichnungen für das *Tahnik* *Talaḥḥi* oder *Ilṭiḥā* sind. Vom Maghrib haben die Fātimiden das *Tahnik* anscheinend nach Ägypten gebracht, und die *Ustādḥūn muḥannakūn* waren die obersten Emire (Eunuchen) am Fātimidenhof, die die höchsten Ämter im persönlichen Dienst des Fātimidenkhalifen bekleideten (Kalkashandī, III, 484; Ibn al-Ṣairafī, *Kānūn*, ed. Bahgat, Einleitung). Auch weiter östlich kam das *Tahnik* gelegentlich vor, so soll schon al-Ṣūlī es empfohlen haben. Aber bei den Shāfi'iten ist es nicht *Sunna*, während z. B. Ibn Kaḥyim es empfiehlt.

*Tailasān* [s. d.], Nackenschleier der Kādī's.

*Tak*, ein gruner *Tailasan*, seltenere Benennung.

*Tāḳiya*, Plural *Tawāḳi*, ist ein ursprünglich persisches Wort und bezeichnet dort den Turban oder eine hohe Mütze. Vielleicht hängen französisch *toque* und spanisch *toca* damit zusammen. Die Bezeichnung kommt anscheinend zuerst im mamlūkischen Ägypten im XIV. Jahrhundert vor, es war damals eine runde, oben flache Mütze in verschiedenen Farben, die ohne Turbantuch getragen wurde. Unter Naṣir Faradj wurde sie von  $\frac{1}{6}$  auf  $\frac{2}{3}$  Ellen verlängert und kuppelförmig ausgebaucht (vielleicht unter Anlehnung an altägyptische Vorbilder) und als čerkessische *Tāḳiya* bezeichnet. Diese Form sollen dann die ägyptischen Frauen aus erotischen oder sonstigen Gründen nachgemacht haben, und dieselbe Form wanderte dann auch nach dem Abendland. Die *Tāḳiya* war mit Papier versteift, und in einer ähnlich geformten fātimidischen Mütze aus dem XI. Jahrhundert hat man Papyrusreste mit Schrift gefunden. Solche Mützen waren gesteppt und wirken daher wie Flaschen, Walzen, Kegel und die sogenannten Einhörner sich entwickelt zu haben (Maḳrīzī, II, 104; Karabacek, S. 73; vgl. *Turtūr*). In neuerer Zeit wird *Tāḳiya* synonym mit *Araḳiya* gebraucht; vgl. Brunot; Kattāni, S. 98.

*Tals*, Nebenform für *Tailasān*.

*Tarbūsh*, wohl wie *Sharbūsh* auf persisch *Scrpush* zurückgehend, arabisch erst seit dem XVI. Jahrhundert vorkommend, war eine enganliegende Mütze, in Ägypten meist aus roter Wolle, mit einer Quaste aus schwarzer oder blauer Seide. Um diese Mütze trugen die Vornehmen das Turbantuch und unter ihr die kleine *Tāḳiya* oder *Araḳiya*. In Syrien und im Irak hat der *Tarbūsh* bisweilen eine Spitze, die nach hinten oder zur Seite herabhängt und mit einem Tuch festgehalten wird. Früher hiess diese Mütze in Ägypten *Shāshiya* (in Marokko gibt es beide Bezeichnungen nebeneinander), in Spanien *Ghifāra*. Als *Tarbūsh* bezeichnet man im modernen Marokko einen jungen Mann, der noch keinen Turban trägt (Brunot). Der *Tarbūsh* ist dort stets aus Europa importiert,

die *Shāshiya* dagegen wird im Lande selbst hergestellt.

*Tarḥa* = *Tailasān*.

*Tasākhīn* ist auch eine Art *Tailasān*.

*Turtūr*, *Turtūr(a)*, *Tantūra*, *Tantūra*, im Arabischen Fremdwort (Ursprung unbekannt, man hat lateinisch *turrita* „turmförmig“ verglichen), eine hohe Mütze, um die der Turban gewickelt werden kann. Schon in einem Papyrus des VII. Jahrhunderts n. Chr. kommt anscheinend *Tartūra* vor (Karabacek, S. 67), und im IV. Jahrhundert d. H. war es eine angesehene Kopfbedeckung in Kaḥirawān (Karabacek, S. 68). Später scheint der *Turtūr* als Kopfbedeckung der Beduinen (sie schwören bei ihm *wa-Haḥki Turtūri*; eine Redensart: er stürzte her wie der *Turtūr* des Beduinen beim ersten Schlag) bei den Stämmen in Missachtung gekommen zu sein. Man pflegte einen *Turtūr* aus Pappe Verbrechern und besiegt Feinden aufzusetzen, auch dem Neujahrs-(*Nawrūz*) Prinzen bei einem ausgelassenen Volksfest in Kairo, das dann unter Barḳūk verboten wurde. Der spitze *Turtūr* war im XIV. Jahrhundert mit oder ohne Turban die Kopftracht des gemeinen Volks in Ägypten und in den umliegenden Ländern (Karabacek, S. 68), später trugen ägyptische Derwische zuckerhutförmige *Turtūr* mit Troddeln (Lane, *Manners*), in der Türkei die Freischar der Delis, in Algier die Čawshe des Dey, in Marokko die Negermiliz. Die Bezeichnung kommt also wohl im ganzen arabischen Sprachgebiet vor, und *Turtūr* scheint als arabische Benennung dem persisch-türkischen *Tāḳi* zu entsprechen. Um 780 d. H. kommt der Doppel-*Turtūr* mit zwei kamelhöckerartigen Spitzen und darüber gelegtem *Shāsh* als ägyptische Damenmode auf und geht nach Europa über (Karabacek, S. 71), und in neuerer Zeit findet sich bei den Drusen- und Maronitenfrauen im Libanon ein goldplattierter oder hörnerner *Turtūr* wie ein Einhorn; auch in Fäs, Algier und Tunis werden bestimmte Kopfputze der Frauen so genannt; vgl. Brunot, S. 119; Karabacek, S. 80.

*Ukrūf*, *Ukhrūf*, eine hohe im Maghrib gebräuchliche Mütze, die in einfachster Ausführung wie auch aus kostbarem Stoff vorkam.

*Urf* war in der alten Türkei ein grosser kugelförmiger oder wulstförmiger Turban der Gelehrten, entsprach somit der arabischen *Damīya* und dem persischen *Kulāh-i Kūdi*. Der Sultan Mehmed II. trug diesen *Urf* mit Gold gestickt; vgl. Hammer, *Staatsverfassung*, I, 444; ders., *GOR*, VII, 268; VIII, 191.

*Uršūsa*, *Arsusa*, *Russa* soll eine melonenförmige Mütze sein.

*Uskūf*, auch *Uskūfiya*, aus it. *scuffia*, arabisch *Kūfiya* entsprechend, war eine spitz zulaufende mit Gold verzierte Mütze, die früher die Janitscharenoffiziere und gewisse Serrailbediente wie die Baltadji's trugen, auch *Kūḥa* genannt. Als ihr angeblicher Erfinder wird Sulaiman Pasha genannt, der Sohn Orḳhans; er soll sie aus Vorliebe für Djalāl al-Dīn Rūmī eingeführt und selbst getragen haben. Unter Murād I. wurde sie dann allgemein getragen und zu einer Art Herrscherkrone; vgl. Hammer, *Staatsverfassung*, I, 444 ff.; ders., *GOR*, III, 17.

*Yūsufi*, *Imāme-i Yūsufi* ist eine alte Bezeichnung für den türkischen Kopfbund, er soll angeblich schon von dem ägyptischen Joseph erfunden und nach ihm benannt worden sein. Selim I. und II. trugen solche *Yūsufis*, die dann nach ihnen *Selimis* genannt wurden; vgl. Hammer, *Staatsverfassung*, I, 442 f.; ders., *GOR*, III, 17.



**Litteratur:** Arabische Spezialschriften über den Turban:

1. Abū 'Abd Allāh M. b. al-Waddāh al-Andalusī al-Mālikī, *Kitāb Faql Lihās al-'Amā'im*, Zeitgenosse des Bakī b. Maḥlāh, gest. 276 (889), *G. A. L.*, I, 164; 2. Nāṣir al-Dīn M. b. Abī Bakr 'Alī b. Abī Shārif al-Makḍisī al-Shāfi'i, *Ṣawab al-Ghimāma fī Irsāl Tarāf al-'Imāma*, gest. 906 (1500), *G. A. L.*, II, 98, Berlin, N. 5453; 3. Djalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Aḥādith al-ḥisān fī-mā wa-rada fī 'l-Tailasān*, oder: . . fī Faql al-Tailasān, gest. 911 (1505), vgl. *G. A. L.*, II, 143; 4. ders., *Taiy al-Lisān 'an Dhamm al-Tailasān*; 5. ders., *Djawāb (fī Simat al-Malā'iku wa-) fī 'l-Adhāba (wa-hal yadji'uz an yuḥal li 'l-Aḥādith Kalām Allāh)*, *G. A. L.*, II, 150, 118, Berlin, N. 2509; 6. M. b. Yahyā al-Bukhārī, *Risāla fī Faql al-'Imāma wa-Sunanihā*, gest. 934 (1527), Berlin, N. 5459; 7. 'Alwān al-Iḥamawī, *Manzūma fī 'l-Kalām 'ala 'l-'Imāma*, gest. 936 (1527), *G. A. L.*, II, 333; 8. Shihāb al-Dīn Aḥmed b. Ḥadjār al-Haitamī al-Makki, *Kitāb Darr al-Ghimāma fī Darr al-Tailasān wa 'l-Adhāba wa 'l-'Imāma*, gest. 973 (1565), *G. A. L.*, II, 388; 9. M. b. Sultān M. al-Ḳārī, *Risāla fī Mas'alat al-'Imāma wa 'l-Adhāba*, gest. 1014 (1606), Berlin, N. 5460; 10. M. Ḥidjāzī b. M. b. 'Abd Allāh „al-Wa'iz“ (al-Shā'rawī Tārīkat<sup>an</sup>, al-Ḳalkashandī Balad<sup>an</sup>, al-Shāfi' Madhhab<sup>an</sup>), *al-Mawārid al-mustādhāba bi-Masādir al-'Imāma wa 'l-Adhāba*, gest. 1035 (1626); 11. A. b. M. b. A. al-Makkārī, *Azhār al-Kumāma fī Akhbār al-'Imāma*, gest. 1041 (1632), vgl. *G. A. L.*, II, 296; 12. Abū 'l-Faql M. b. A. „Ibn al-Imām“, *Tuhfat al-Umma bi-Aḥkām al-Imma*, gest. 1062 (1652), Ḥadjdī Khalifa, N. 2551; 13. Shihāb al-Dīn A. b. M. al-Khaḍḍjī al-Efendi (Shāriḥ al-Shifa), *al-Thimāma fī Ṣifat al-'Imāma*, gest. 1069 (1659), vgl. *G. A. L.*, II, 285; 14. al-Saiyid M. b. Mawlaya Dja'far al-Kattani, *al-Difāma li-Ma'rifat Aḥkām Sunnat al-'Imāma*, modern, gedruckt Damaskus 1342 [s. Art. KATTĀNĪ].

N. 14 ist die ausführlichste Monographie über den Turban und in der obigen Darstellung vielfach benutzt worden. Er erwähnt von den anderen Schriften N. 1, 2, 3, 8, 10, 12, 13, hat aber nur N. 8 selbst gesehen und benutzt. Ausser N. 14 ist in der obenstehenden Schilderung N. 2 in einigen Einzelheiten benutzt worden.

An europäischer Litteratur sind ausser den bereits erwähnten Arbeiten von Dozy, Karabacek und Brunot einige allgemeine Kostümwerke zu nennen: Rosenberg, *Geschichte des Kostums*, 5 Bände, Tafeln mit kurzen Beschreibungen, Tafel 297 über den Turban; Jacob von Falke, *Kostümgeschichte der Kulturvölker*; Alb. Kretschmer, *Die Trachten der Völker*; *Katalog der Lipperheideschen Kostümbibliothek*. — 16 Turbanabbildungen hat Fesquet, 44 verschiedene Formen Niebuhr, und nicht weniger als 286 Turbanarten Michael Thalman, *Elenchus librorum or. mss.*, Wien 1702, VI, 29 f. zu Cod. turc., VII, Bologna (nach *E. I.*, II, 751); vgl. Victor Rosen, *Remarques sur les mss. orientaux de la collection Marsigli à Bologne (Atti della Reale Acc. dei Lincei, CCLXXXI, 1883/4)*, S. 182. (W. BJÖRKMAN)

**TURBAT-I HAIDARĪ.** [Siehe ZĀWA.]

**TURBAT-I SHAIKH-I DJAM**, Ort im Nordosten Persiens (Provinz Khurāsān), unweit der afghanischen Grenze; seine Lage ist ungefähr 61° ö.L. 35° n.Br. Es ist eine Station auf dem Wege Mashhad—Herāt (die Entfernung von Turbat-i

Shaiḥ-i Djām bis Mashhad beträgt 96 engl. Meilen, ungefähr die halbe Strecke Mashhad—Herāt) und liegt an einem Nebenflusse des Harīrūd. In der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts wird die Häuserzahl des Ortes auf ± 200 angegeben (Conolly, um 1830); gegen das Ende des nämlichen Jahrhunderts (1894) zählte es nach Yate ungefähr 250 Häuser. Der letztgenannte Reisende bemerkt, dass der Ort von den Einwohnern Djām genannt wird; diese Einwohner selbst heissen Djāmi. Es waren ihrer (im Jahre 1984) ± 4 000 Familien, alle Bauern; sie hatten früher einen eigenen Häuptling gehabt; als Yate das Städtchen besuchte, standen die Djāmi aber unter der unmittelbaren Autorität des Distriktgouverneurs. Turbat-i Shaiḥ-i Djām hat auch eine primitive, aus Lehm gebaute Zimadelle. Ostlich vom Ort liegt das Heiligengrab, dem das Städtchen seinen Namen verdankt. Der in Rede stehende Heilige ist der Mystiker Shaiḥ Aḥmed-i Djāmi († 536 = 1142; vgl. den Artikel AHMED DJĀMĪ). Nach Ibn Baṭṭūṭa (ed. Paris, III, 75 ff.) hiess er Shihāb al-Dīn Aḥmed und gehörte der Ort seinen Nachkommen, frei von der Autorität des Staates. Was Ibn Baṭṭūṭa weiter von diesem Shaiḥe erzählt, ist offenbar Lokaltradition ohne grossen historischen Wert. Das Grab wurde sowohl von Timur als später von Humāyūn besucht.

Der mittelalterliche Name von Turbat-i Shaiḥ-i Djām war Būzḍjān (Nebenform Pūčkān; Yāqūt, III, 890 f. nennt eine weitere Nebenform: Fuzz oder Fazz, sowie einige Gelehrten mit der Nisba al-Fazzī; die Nisba al-Būzḍjānī kommt selbstverständlich auch vor). Es war die Hauptstadt des im N.O. von Kūhistān gelegenen Distrikts Djām (auch Zām geschrieben). Nach Yāqūt liegt Būzḍjān 4 Tagereisen von Nisābūr, 6 von Herāt entfernt, und al-Iṣṭakhri (S. 282) gibt für die Entfernung Būzḍjān-Būshandj 4 Tagereisen an. Die Stadt, von der nicht weniger als 180 Dörfer abhängig waren, lag in einer fruchtbaren Umgegend von guter Bewässerung. Nach Ibn Rusta (S. 181) gehört Djām zu den 19 von Nisābūr abhängigen *Kasālik*. Al-Muḳaddasī (wenigstens nach dem Texte bei de Goeje, S. 319, Anm. e zitiert) behauptet, dass der Name Būzḍjān nur der eigentlichen Stadt (*Ḳaṣr*) zukomme, nicht dem ganzen Gebiete, welches die abhängigen Dörfer einschliesst [vgl. den Artikel SHAHR]. An dieser Notiz haben wir um so weniger, als die nicht sehr deutliche Stelle, S. 321, Anm. b wieder *al-Ḳaṣr* mit *Madina* gleichzusetzen scheint.

**Litteratur:** G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 356 f.; E. Yate, *Khurasan and Sistan*, S. 35 ff.; C. Ritter, *Erdkunde*, VIII, 264 f., 278, 286 f.; C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire... de la Perse*, S. 121, 149 f.

(V. F. BÜCHNER)

**TURFAN**, gewöhnlich Turfan geschrieben, an Ort und Stelle *Turpan* ausgesprochen, Stadt in Chinesisch-Turkistān. Die fruchtbare, obgleich an Wassermangel leidende Oase zwischen dem unter dem Meeresniveau gelegenen Depressionsgebiet von Lukūn und den Gebirgszügen des Thian-shan ist von altersher sowohl für den Handelsverkehr zwischen China und dem Westen wie für das politische Leben von Bedeutung gewesen, doch befanden sich die im Altertum und im frühen Mittelalter erwähnten Ansiedlungen nicht an der Stelle des heutigen Turfan sondern westlich und östlich davon. Im II. Jahrhundert v. Chr. befand sich hier das Fürstentum Kü-shi; im Jahre 60 v. Chr. wurde es von den Chinesen vernichtet;

statt dessen bildeten sich acht kleine Fürstentümer, darunter in der Gegend von Turfan das vordere Kü-shi; Hauptort dieses Fürstentums war die von den Chinesen Kiao-ho genannte kleine Stadt, deren Lage durch die von Klementz (*Nachrichten über die von der Kais. Akad. der Wiss. zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan*, Petersburg 1899, S. 24 ff.) Yarkhoto genannten Ruinen, etwa 6 km westlich von Turfan, bezeichnet wird. Grössere Bedeutung erhielt später die chinesische Ansiedlung Kao-ang, türkisch zuerst Khocho (Mahmūd Kāshgharī, I, 103: Kūdja), später Karā-khodja, heute Ruinen Idikut-shahrī, 30–40 km östlich von Turfan. Unmittelbar südlich vom heutigen Turfan liegen die von Klementz (*a. a. O.*, S. 28) Alt-Turfan genannten Ruinen; nach S. Franke (*Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutshahr bei Turfan, Anhang zu Abh. Preuss. Akad.*, 1907, S. 36) müssen diese Ruinen „aus dem Altertum stammen und einen unbedeutenden Ort gebildet haben“; doch nehmen sie einen etwas grösseren Raum (mehr als 3 qkm) als Idikut-shahrī ein.

Turfan wird in der Mongolenzeit nicht erwähnt; auch auf der chinesischen Karte vom Jahre 1331 (E. Bretschneider, *Medieval Researches from Eastern Asiatic Sources*, Bd. II) kommt der Name nicht vor. Der einzige Hinweis darauf, dass es vielleicht auch in alter Zeit eine Stadt Turfan gegeben hat, findet sich in einem in Tun-Huang gefundenen, von Sten Konow (*Royal Frederik Univers. Publications of the India Institute*, I, 3, Oslo 1929, S. 131 u. 143) herausgegebenen Saka-Dokument, wo eine Stadt Turpamni Kaptha erwähnt wird. Die erste chinesische Nachricht (im Ming-shi) über Turfan (chin. T'u-lu-fan) bezieht sich auf das Jahr 1377; einige ausländische Gesandtschaften waren auf dem Wege nach China bei Turfan ausgeplündert worden, weshalb damals gegen den Fürsten von Turfan ein chinesisches Heer geschickt wurde (Bretschneider, *Med. Res.*, II, 193). Einer wenig späteren Zeit gehört die erste islāmische Nachricht über Turfan an; nach dem *Ta'rikh-i Rashidī* unternahm Khizr Khodja, Khān von Mogholistān (etwa 1389–99), einen Feldzug gegen „Karakhodja und Turfan, zwei sehr wichtige Städte an der Grenze von China“; die Einwohner wurden gezwungen, den Islām anzunehmen, und beide Städte wurden seitdem als Teile des islāmischen Ländergebietes (*Dār al-Islām*) betrachtet (*Ta'rikh-i Rashidī*, Übers. Ross, S. 52). Doch waren die Einwohner noch während der Durchreise der berühmten Gesandtschaft des Timūriden Shāhrukh [s. d.] im Jahre 823 (1420) grösstenteils Götzendiener, d. h. Buddhisten; es befand sich dort ein grosser Götzentempel und eine grosse Statue von Buddha Shakyamuni (Shākemūni) und viele andere Götzenbilder, teils alte, teils neu gemachte (*N E*, XIV, S. 310 und der Urtext von Hāfiz-i Abrū [s. d.] bei Barthold, *al-Muṣaffariya*, S. 27). Die heutigen Einwohner von Turfan (Turfanlīk) wissen, dass hier früher Uighuren gewohnt haben, doch gelten diese Uighuren jetzt als Muhammedaner; alle Überreste des Buddhismus werden den Kalmücken zugeschrieben (Klementz, *a. a. O.*, S. 20), auch dem König Dāk-

Turfan litt damals noch mehr als heute an Wassermangel. Unter Wais-Khān (1418–28) wurde dort der Ackerbau auf eine sehr primitive und mühsame Weise betrieben; der Khān liess eine tiefe Quelle graben; daraus schöpften er selbst

und seine Sklaven mit Krügen (*Kūza*) Wasser für ihren Acker (*Ta'rikh-i Rashidī*, S. 67). Später scheinen die Ackerbauverhältnisse besser gewesen zu sein; gegen Ende des XVII. Jahrhunderts erhielt die Gegend von Čalīsh (heute Karāshahr) ihr Getreide aus Turfan (*Zap.*, XV, 251; daraus M. Hartmann, *Der islamische Orient*, I, 302). Die heute vorhandenen unterirdischen Bewässerungskanäle (*Kāriz*) sollen erst im XVIII. Jahrhundert ausgegraben sein (Sir A. Stein, in *Geogr. Journ.*, 1916, Sept., S. 47).

Unter den angeblichen Nachkommen von Čaghatai-Khān im heutigen Chinesisch-Turkistān (XV.–XVII. Jahrhundert) wird Turfan häufig als Residenz einzelner Khāne genannt; später war es, wie das ganze Land, zuerst den Kalmücken, dann, nach der Vernichtung des Kalmückenreiches im Jahre 1758, den Chinesen unterworfen. Im Jahre 1765 wurde die Stadt Üč (westlich von Aq Šu; s. d.), welche sich gegen die Chinesen erhoben hatte, zerstört und ihre Bevölkerung vollständig vernichtet; um die Stadt wiederherzustellen, wurden dahin Einwohner aus anderen Städten, besonders aus Turfan übergeführt. Üč hiess seitdem Üč-Turfan oder Ush-Turfan; zur Unterscheidung davon wurde das eigentliche Turfan Alt-Turfan (Köhne Turfan) genannt. Unter Ya'qūb Beg (1866–77) war Turfan die Grenzstadt von dessen Reich im Osten; im Jahre 1876 wurde es von einer Hungersnot heimgesucht, im Jahre 1877 ohne Widerstand von den Chinesen besetzt. Jetzt gehört Turfan zum Gebiet des „Königs“ (Wang) von Lukūn. Der erste Europäer, welcher Turfan besucht hat, war Dr. A. Regel (s. unten) im Jahre 1879. Die heutige Festung Turfan wird von Regel als Gründung von Ya'qūb Beg bezeichnet; östlich davon befindet sich die chinesische Festung, die nach Grum-Gržimailo (*Opisanje puteštvoja v Zapadniji Kitai*, I, Petersburg 1896, S. 275) erst im Jahre 1886 erbaut sein soll; doch wird sie schon von Regel erwähnt. Noch östlicher befanden sich nach Regel „die Ruinen des Turfan der letzten Jahrhunderte“, mit „zahlreichen schönen Grabmoscheen und einem schönen Minaret“. Das Minaret und die Medrese, zu der es gehört, sind mehrmals abgebildet worden (Klementz, *a. a. O.*, S. 49; O. Donner, *Reise i Zentralasien 1898*, Helsingfors 1901, S. 120; A. v. Le Coq, *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan*, Leipzig 1926, Tafel 2). Das Minaret ist nicht, wie behauptet worden ist, ein christlicher Glockenturm gewesen, sondern erst um 1760 von einem Wang von Lukūn erbaut. Diese Ruinen sind wohl mit dem Alt-Turfan von Klementz identisch, welches in diesem Falle einer späteren Zeit angehört als Franke (s. oben) und Grünwedel („furchtbar verwüstete alte Stadt der Uighurenzeit“) angenommen hatten; auch Klementz (*a. a. O.*, S. 28) will „das Tu-lu-fan der Ming-Geographen mit dem heutigen Alt-Turfan identifizieren, das südöstlich vom modernen chinesischen Turfan liegt“. Die Ruinen der meisten Gebäude der alten Stadt scheinen zwischen 1879 und 1898 zerstört worden zu sein, doch hat sich davon, wie Oldenburg im Jahre 1909 festgestellt hat, mehr erhalten, als nach der Beschreibung von Klementz angenommen werden konnte. Die heutige Stadt besitzt als Handelszentrum einige Bedeutung; die Zahl der Einwohner beträgt nach den höchsten Angaben etwa 20 000.

*Litteratur* (ausser der im Artikel selbst angegebenen): A. Regel, *Turfan*, in *Petermanns Mitteilungen*, XXVI, 1880, S. 205 ff.; Sir A.



Stein, *Innermost Asia*, Oxford 1928, S. 566 ff., daselbst auch Angaben über die Litteratur; G. Grun-Gržimailo, *Opisanie putešestvija v Zapadnyj Kitaj*, I, Petersburg 1896, Kap. XII—XVI; A. Grünwedel, *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902–1903*, München 1905 (*Abh. Bayer. Akad.*, I. Kl., XXIV/1), S. 4; S. Oldenburg, *Russkaja Turkestarskaja Ekspedicija 1909–1910*, Petersburg 1914, S. 25.

(W. BARTHOLD)

**TURGAI**, Name eines Flusssystems und einer kleinen Stadt im Steppengebiet von Mittelasien. Der Hauptfluß Turgai wird von dem Karın-saldı Turgai, der den Tasıl Turgai empfängt, und dem Kara Turgai gebildet und ergießt sich in den See Durukča; nördlich davon fließt der Sarı Turgai, der in seinem oberen Lauf Ulkun-tamdı Turgai heisst und von Westen den Muıldı-Turgai und den Sarı-bui Turgai empfängt; der Sarı Turgai ergießt sich in den See Sarı-Kopa. Als türkisches Wort bedeutet *Turghai* oder *Torghai* (Radloff, *Wörterbuch*, III, 1184, 1457) „kleiner Vogel“; Kara Turghai heisst der Star; die Festungswerke von Orenburg wurden *Torghai Kala* genannt.

Die heutige Stadt Turgai, am gleichnamigen Flusse, wurde im Jahre 1845 von Major Tomilin als Festung und einer der Stützpunkte der russischen Herrschaft über die Kirgizen [s. d.] unter dem Namen „Orenburger Befestigung“ (Orenburgskoe Ukrepenie) erbaut. Im Jahre 1865 wurde das Gebiet der Orenburger Kirgizen in zwei Gebiete (oblast'), das Ural-Gebiet und das Turgai-Gebiet, eingeteilt; als das Turgai-Gebiet im Jahre 1868 in Kreise (uezd) eingeteilt wurde, wurde die Festung unter dem Namen Turgai zur Kreisstadt erhoben. Da sich im Gebiete selbst kein dazu geeignetes Zentrum befand, wurde das Turgai-Gebiet von Orenburg aus verwaltet, dort befand sich der Sitz des Gouverneurs, auch der Sitz der seit 1881 herausgegebenen offiziellen Zeitung: „Turgaiskaja Oblastnaja Vedomosti“. Unter den vier Kreisstädten dieses Gebietes kam die Stadt Turgai erst an dritter Stelle und ist immer unbedeutend geblieben; die Zahl der Einwohner betrug nach der Volkszählung vom Jahre 1897 bloss 896, nach Berechnungen vom Jahre 1911 1657. Für den Ackerbau und die russische Kolonisation ist der südliche Teil des Gebietes mit der Stadt Turgai wegen Mangel an fruchtbaren Landstrichen weniger geeignet als der nördliche, obgleich schon in den sechziger Jahren am Fluss Turgai allein etwa 1300 ha angebaut wurden. Von Turgai führen Handelswege in nördlicher Richtung nach Orsk und Kustanai, in südlicher nach Irgiz und Perowsk (jetzt Kızıl-Orda).

Vor der russischen Herrschaft ist das heutige Turgai-Gebiet nur für das Nomadenleben von Bedeutung gewesen und wird in der politischen Geschichte kaum erwähnt; eine Ausnahme bildet der Bericht von Nesawı (ed. Houdas, S. 9 ff.) über den Feldzug des Khwārizmshāh [s. d.] Muhammad vom Jahre 612 (1215–16) gegen die Kıpçak und seinen Zusammenstoß mit den Mongolen; vgl. W. Barthold, *Turkestan* usw., S. 398 ff., engl. Ausgabe = *GMS*, New Series, V, 370 ff.; J. Marquart, *Osttürkische Dialektstudien*, Berlin 1914, S. 128 ff., wo S. 133 ein späteres Datum (Mittsommer 1219) angenommen wird.

Jetzt gehört Turgai zur autonomen Soviet-Repu-

plik Kazağıstān. Statt der früheren Einteilung in Gebiete und Kreise wird das Land jetzt in Bezirke (*Okrug*) eingeteilt; die Stadt Turgai gehört jetzt zum Bezirke von Kustanai, der südlichste Teil des früheren Turgai-Gebietes zum Bezirke von Kızıl-Orda.

*Litteratur*: *Rossija*, XVIII; *Kirgizskij Krai*, Petersburg 1903, besonders S. 341 f. und Karte; Artikel von Ya. Polferov und A. Kaufman, in *Enciklop. Slovar'*, Brokgaus-Efron, XXXIV (1902); *Aziatskaja Rossiya*, I, Petersburg 1914, S. 347 und 351. — Über die heutigen Verhältnisse nach mündlichen Angaben. (W. BARTHOLD)

## TÜRKEN.

### A. (ALLGEMEIN)

1. HISTORISCH-ETHNOGRAPHISCHE ÜBERSICHT (W. BARTHOLD)
2. DIE TÜRKSPRACHEN (A. SAMOYLOVITCH)
3. DIE ČAGHATAI-LITTERATUR (W. BARTHOLD)

### B. (DIE ÖTHMĀNISCHEN TÜRKEN)

1. SPRACHE (J. H. KRAMERS)
2. DIALEKTE (T. KOWALSKI)
3. LITTERATUR (KÖPRÜLÜ ZĀDE FU'AD)
4. GESCHICHTE (J. H. KRAMERS)

### I. HISTORISCH-ETHNOGRAPHISCHE ÜBERSICHT.

Das Wort Türk (chin. Tu-küe, griech. *Τούρκοι*) erscheint als Name eines Nomadenvolkes zuerst im VI. Jahrhundert n. Chr. In demselben Jahrhundert wurde von den Türk ein mächtiges Nomadenreich begründet, welches sich von der Mongolei und der Nordgrenze Chinas bis zum Schwarzen Meer erstreckte. Der Begründer des Reiches, von den Chinesen Tu-men (in den türkischen Inschriften Bumın) genannt, starb im Jahre 552; sein Bruder İstāmi (chin. She-tie-mi, griech. *Διζάβουλος*, *Διζιβουλος* und *Σιλζιβουλος*, bei al-Tabari, I, 895 und 896: Sindjibū Khākān), von dem die Eroberungen im Westen gemacht worden sind, scheint bis 576 gelebt zu haben. Beide Brüder scheinen von Anfang an voneinander völlig unabhängig gewesen zu sein; von den Chinesen werden die betreffenden Nomadenreiche als Reich der Nordtürken und Reich der Westtürken bezeichnet; im Jahre 581 erfolgte unter dem Einfluss der damals aufgekomenen chinesischen Dynastie Sui ein endgültiges Zerwürfnis zwischen beiden Reichen. Im folgenden Jahrhundert mussten sich beide Reiche der nominalen Oberherrschaft der chinesischen Dynastie T'ang (618–907) unterwerfen, die Nordtürken um 630, die Westtürken um 659. Um 682 gelang es den Nordtürken, nach fünfzigjähriger Fremdherrschaft ihre Selbständigkeit und Macht wiederherzustellen. Diesem neuen Reich, welches bis 744 bestand, gehören die sogenannten Orkhon-Inschriften (nach dem Fluss Orkhon in der Mongolei) an, das älteste Denkmal der türkischen Sprache. Von Zeit zu Zeit, besonders um 699 und 711, gelang es diesen Fürsten, auch die Westtürken ihrer Herrschaft zu unterwerfen, doch konnte diese Herrschaft auf die Dauer nicht behauptet werden. Unter den westtürkischen Stämmen tat sich besonders der Stamm Türgesh hervor, dessen Anführer in den letzten Jahren des VII. Jahrhunderts die Khānsgewalt an sich rissen. Dem Reiche der Türgesh ist von den Arabern unter Naşr b. Saiyār im Jahre 121 (739) ein Ende gemacht worden (Tabari, II, 1593 ff., 1613, 1689 ff.).

Über das Verhältnis dieser ältesten Türken zu

ihren Vorgängern, den Nomadenvölkern im Westen und Osten, sind verschiedene Ansichten geäußert worden. Man hat versucht festzustellen, dass es auch in früheren Jahrhunderten türkische Sprachen, selbstverständlich unter anderen Namen, gegeben hat, und einzelne überlieferte Worte aus vorchristlicher Zeit aus dem Türkischen zu erklären. Im Westen ist vielfach für das antike Nomadenvolk *κατ' ἑξοχήν*, die Skythen, oder wenigstens für einen Teil desselben eine Verwandtschaft mit den Türken angenommen worden. Bei Curtius, VII, 7, 1 wird in der Geschichte Alexanders des Grossen Carthasis, ein Bruder des Königs der jenseits des Yaxartes [s. *SIR-DARYĀ*] wohnenden Skythen, erwähnt; A. Gutschmid wurde von Th. Nöldeke darauf aufmerksam gemacht, dass hier türk. *Kardashī* „sein Bruder“ vorliegen könne, so dass wir hier „vielleicht die erste Spur des Vorkommens eines türkischen Volkes in der Geschichte“ hätten (A. Gutschmid, *Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden*, Tübingen 1888, S. 2, Anm. 1). Nöldeke selbst wollte, wie er in seiner Vorrede zu Gutschmid's Buch bemerkt, diese von ihm „gelegentlich geäußerte Vermutung“ schon damals „durchaus nicht mehr verfechten“. Einer noch älteren Zeit gehören die Nachrichten bei Herodot, IV, 23 über das Volk der Agrippäer oder Argimpäer und über den *ῥορυ* genannten Baumsaft an, welchen man mit Milch vermischt trinke. In dem Worte *ῥορυ* (nach Müllenhof, *Deutsche Altertumskunde*, III, 15 türk. *adı* oder *adı* „bitter“; Tomaschek, *S B Ak. Wien*, CXVII, 60 setzt dafür ein hypothetisches *asghu* in der Bedeutung von „Nahrung“; vgl. noch F. Braun, *Kasiskaniya u oblasti gotoslavjanskikh otnosheniy*, Petersburg 1899, S. 88) hat man gleichfalls das älteste auf uns gekommene türkische Wort zu erkennen geglaubt. Von den Chinesen werden die Türken als Nachkommen der Hiung-nu (Hunnen) bezeichnet. Im *Ts'ien-han-shu* wird in der Erzählung über ein im Jahre 47 v. Chr. zwischen dem Kaiser von China und dem Herrscher der Hunnen abgeschlossenes Bündnis ein hunnisches Wort (in chinesischer Transkription *King-lu*, alter Laut *King-luk*) in der Bedeutung „Prachtschwert der Hunnen“ erwähnt. Dieses Wort wird von Fr. Hirth (*Bulletin de l'Acad.* usw., 1900, S. 222) mit dem teletischen *Kinglrak* „Messer mit zwei Schneiden“ (Radloff, *Wörterbuch*, II, 709) und dem ostturkestanischen *Kingrak* „ein breites Messer“ (R. Shaw, *A Sketch of the Turki Language*, II, 163) zusammengestellt. In noch älteren chinesischen Quellen wird dasselbe hunnische Wort in der Erzählung über ein Ereignis des Jahres 1022 v. Chr. erwähnt, weshalb es von Hirth (*The Ancient History of China*, New York 1911, S. 67) als „the oldest Turkish word on record“ betrachtet wird. Von K. Shiratori (*Bulletin de l'Acad.* usw., 1902, XVII, N<sup>o</sup>. 2, S. 1 ff.) ist der Versuch gemacht worden, eine grosse Zahl in chinesischen Quellen mitgeteilter hunnischer Worte aus dem Türkischen zu erklären; doch hat später (JA, CCII, 1923, S. 71 ff.) derselbe Gelehrte zu beweisen gesucht, dass die Sprache der Hunnen ein mit tungusischen Elementen vermisches Mongolisch gewesen sei.

Als östliche Nachbarn der Hunnen werden in chinesischen Quellen die Sien-pi erwähnt, durch welche die Hunnen gegen Ende des I. Jahrhunderts n. Chr. aus der Mongolei verdrängt worden

sind; später sind sowohl von den Hunnen wie von den Sien-pi in China mehrere Dynastien gegründet worden; unter den Sien-pi-Dynastien ist besonders die Dynastie der nördlichen Wei (386–534) von Bedeutung gewesen. Die Sien-pi sind gewöhnlich als tungusisches Volk betrachtet worden (so z. B. E. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, Petersburg 1903, S. 155, Anm. 5); doch soll sich, wie P. Pelliot im Herbst 1925 in einer in Leningrad gehaltenen Vorlesung bekannt gemacht hat, in der chinesischen Litteratur ein Sien-pi-Glossar erhalten haben, aus dem deutlich hervorgehe, dass die Sien-pi ein Volk türkischer Zunge gewesen seien. Meines Wissens ist über dieses Glossar im Druck bisher nichts bekannt gemacht worden; so lange uns eine solche Quelle verschlossen bleibt, kann die Frage über die Herkunft der betreffenden Völker natürlich nicht entschieden werden. Sollte endgültig bewiesen werden, dass die Hunnen Mongolen, die Sien-pi Türken gewesen seien, würde daraus folgen, dass damals, im Gegensatz zu späteren Zeiten die Türken östlich von den Mongolen gewohnt haben. Wie der nur in chinesischer Transkription erhaltene Volksname eigentlich lautete, ist unbekannt. Von E. Blochet (*GM S*, XII, 201) wird Sien-pi mit Sibir zusammengestellt. In byzantinischen und armenischen Quellen erscheint zuerst im Jahre 463, zuletzt im Jahre 558 ein Volk der Sabiren (vgl. J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig 1903, Index), doch ist über Wanderungen der Sien-pi nach Westen nichts bekannt.

Von einem anderen Standpunkt, auf Grund sprachlicher Forschungen, ist die Frage über die Herkunft und die ältesten Schicksale der Türken in den letzten Jahren von N. Poppe behandelt worden. Es wird eine altaische Ursprache vorausgesetzt, auf welche das Urtürkische, das Urmongolische und Urtungusische zurückgehen. Das Urtürkische stand auf demselben Stadium der Entwicklung wie die Sprache der Orkhoninschriften; auch „entspricht das Lautsystem des Orkhontürkischen vollständig unseren Vorstellungen vom urtürkischen Lautsystem“ (*Ungarische Jahrbücher*, VI, 98). Der Verfasser will natürlich nicht behaupten, dass alle heutigen Türkischen Sprachen von der Sprache der Orkhoninschriften abstammen; dieses sei schon deshalb unmöglich, da die Inschriften selbst mehrere Türkstämme nennen; es war nur ein „alttürkischer Dialekt“. „Das Zeitalter des Urtürkischen“ müsse „spätestens in die ersten Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung“ versetzt werden (a. a. O.). Im allgemeinen befinden sich die türkischen Sprachen auf einer höheren Entwicklungsstufe als die mongolischen; selbst „das moderne Mongolische einer beliebigen Gegend der Mongolenwelt“ ist „viel archaischer als die ältesten uns bekannten Türkischen“. „Das Schriftmongolische, nicht aber die lebendigen Mundarten“, steht lautlich „fast auf derselben Entwicklungsstufe, wie die altaische Ursprache“ (a. a. O., S. 117).

Besonders wird (a. a. O., dazu *Bulletin de l'Acad.* usw., 1924, S. 289 ff.; *Asia Major*, I, 775 ff.; *Kōrōsi Czoma-Archiv*, II, 65 ff.; *Ungarische Jahrbücher*, VII, 151 ff.) das Verhältnis des Čuwassischen (so schreibt der Verfasser) zu den übrigen Türkischen Sprachen behandelt. Das Čuwassische geht nicht auf das Urtürkische, sondern das Urtürkische und Urtuwassische gemeinsam auf eine „čuwassisch-türkische Ursprache“, diese mit dem Urmongolischen auf die „altaische Ursprache“ zurück. Historisch



wird die Teilung der čuwassisch-türkischen Ursprache, mit Vorbehalt, mit den Wanderungen hunnischer Stämme nach Westen zusammengebracht; die Čuwaschen sind Nachkommen der Westhunen, die čuwassisch-türkische Ursprache war also die Sprache der Hunnen. Der für die Türk Sprachen (im Gegensatz zum Čuwassischen) charakteristische Lautübergang  $r > z$  und  $l > sh$  hat sich nicht, wie Ramstedt (*J S F Ou*, XXXVIII/1, 31) angenommen hat, zwischen dem IV. und VI. Jahrh., sondern viel früher, vielleicht gegen Chr. Geburt vollzogen.

Für das Wort „Türk“ wird von V. Thomsen (*Z D M G*, LXXVIII, 122) die Bedeutung „Kraft, Stärke“ angenommen (vgl. auch F. W. K. Müller, *Uigurica*, II, 97: *ärk türk* „Macht und Stärke“); es soll „zuerst vermutlich der Name eines einzelnen Stammes oder wohl noch eher eines Herrschergeschlechtes“ gewesen sein. Auch in den Inschriften scheint das Wort *türk* mehr eine politische als eine ethnographische Bedeutung zu haben; darauf weist der Ausdruck „meine Türken, mein Volk“ (bei Thomsen, I E 18; II E 16; II S 10) hin. Neben den Türk werden häufig die Oghuz oder Tokuz („neun“, nach der Zahl ihrer einzelnen Stämme oder Geschlechter) Oghuz genannt, bald als Feinde der Türken und ihrer Herrscher, bald als das eigenste Volk des Khān, besonders I N 4; II, E 30, wo der Khān die Tokuz Oghuz sein „eigenes Volk“ nennt und ihre Empörung gegen seine Herrschaft als Auflösung jeder Ordnung im Himmel und auf Erden betrachtet. Der Khan und seine Anhänger waren wohl selbst aus dem Volke der Oghuz hervorgegangen; die dem Khān feindlichen Oghuz wohnten nördlich von seinem Herrschersitz, der sich beim Gebirge Ötüken (über dieses Wort vgl. jetzt noch B. Vladimircov, in *Comptes Rendus de l'Acad.* usw., 1929, S. 133 f.) befand, nach Thomsen (*Z D M G*, LXXVIII, 123) „wahrscheinlich einem Teile des heutigen Gebirgszuges Hangai, nahe dem Flusssystem des Orkhon in der nördlichen Mongolei“. Ebenfalls in der nördlichen Mongolei, am Selenga-Fluss, wird, obgleich nur an einer Stelle (II E 37), das Volk der Uighur erwähnt. Die den Türken feindlichen Oghuz hatten um 680 einen eigenen Kāghan, einen Vasallen des chinesischen Kaisers; im VIII. Jahrhundert wird ein solcher nicht mehr erwähnt. Der Anführer der Uighur führte den bescheidenen Titel eines Eltäbir; in den Inschriften scheinen die Ausdrücke *kaghanlıgh budun* „Volk unter einem Kāghan“ (z.B. I E 9; II E 9) und *eltäbirliigh budun* „Volk unter einem Eltäbir“ (z.B. II E 38) einander gegenübergestellt zu werden. Ausser dem türkischen Kāghan im Osten (nach chinesischer Auffassung im Norden) gab es noch einen türkischen Kāghan, den Kāghan der Türgish (oder Türgesh) im Westen; aus arabischen (Tabari, II, 1593, wo die Stadt Nawāket erwähnt wird; über deren Lage: *B G A*, VI, Text, S. 29 u. 206) und chinesischen Quellen wissen wir, dass sein Herrschersitz sich am Flusse Ču [s. d.] befand. Sein Volk wird nach der Zahl seiner Geschlechter *on ok* „zehn Pfeile“ genannt. Es gab noch einen dritten türkischen Kāghan, den Kāghan der Kirgizen [s. d.] am Yenisei; der Khān der Inschriften behauptet, dem Fürsten der Kirgizen selbst den Titel eines Kāghan gegeben zu haben (I E 20; II E 17). Die Anschauung, dass man, um Khān (Kāghan) zu werden, diesen Titel von einem anderen Khān erhalten müsse, findet sich auch in islamischen Quellen (Awfi, bei

Barthold, *Turkestan v epokhu mongol'skago nashestviya*, I, 96).

„Östlich von den Westtürken und bis in ihr Gebiet hinein, zwischen dem Altai und Oberlauf des Irtysh“ (so Thomsen, *Z D M G*, LXXVIII, 172) wohnten die Karluk, ein Volk unbedingt türkischer Herkunft. Um 766 gingen in ihren Besitz die Wohnsitze der Westtürken über; ihr Fürst führte damals, wie der Fürst der Oghuz am Sır-Daryā, den türkischen (ursprünglich tokharischen: J. Marquart, *Erānshahr*, S. 204; W. Bang in *Ung. Jahrb.*, VI, 102, Anm. 3) Titel Yabghu, der in den Orkhoninschriften als Prinzentitel erwähnt wird. Wohl das einzige damals bereits ansässige Türkenvolk (wenigstens im Osten) waren die Basmil in Bishballık [s. d.]; ihr Fürst führte den Titel *iduk-kut* „heilige Majestät“ (II E 25). Denselben Titel hat im XIII. Jahrhundert, als sein Ursprung bereits vergessen war (daher die Erklärungsversuche bei Rashid al-Din und Abu 'l-Ghāzi; vgl. die Textstellen bei Radloff, *Das Kudatku Bilik*, Teil I, S. xxvii und xxxix), in derselben Gegend der Fürst der Uighur geführt. Auch im Lande selbst scheint A. Grünwedel die Aussprache *Idikut* gehört zu haben; daher der Name der Ruinen *Idikutshari* bei Turfan (A. Grünwedel, *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutshari und Umgebung*, München 1905). Von Thomsen (*Z D M G*, LXXVIII, 171) werden die Basmil nur als „ein mit den Türken verwandter Stamm“ bezeichnet. Dass es kein reines Türkvolk war, scheint auch aus dem Namen hervorzugehen; schon Aristow (*Zamietki ob etniceskom sostawe tyurkskikh plemen*, Petersburg 1897, S. 91 f.) hat darauf aufmerksam gemacht, dass nach Ducange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, in Byzanz mit dem Worte Basmoule oder Gasmoule die Abkömmlinge eines französischen Vaters und einer griechischen Mutter bezeichnet wurden. Selbst im XI. Jahrhundert, bei Mahmūd Kāshghari (I, 30), werden die Basmil unter den Völkern erwähnt, die eine besondere (nicht-türkische) Sprache haben, obgleich sie auch des Türkischen mächtig sind.

Die übrigen in den Inschriften erwähnten Völker waren wohl keine Türken, so besonders die Tatar, obgleich ihrem Namen türkische Zahlwörter wie *otuz* (dreissig) und *tokuz* (neun) vorangesetzt werden. Wie Thomsen (*Z D M G*, LXXVIII, 174) richtig bemerkt, waren es „unzweifelhaft die Mongolen“.

Von den Oghuz („Türken“) ging die Herrschaft über die Mongolei um 745 an die Uighur über, deren Fürst seitdem den Titel eines Kāghan annahm; seine Dynastie herrschte bis 840. Auch von dieser Zeit besitzen wir Inschriften, darunter eine von Ramstedt (*J S F Ou*, XXX, 3) herausgegebene Inschrift des Kāghan, der von 746 bis 759 regiert hat. Die auch von Thomsen (*Z D M G*, LXXVIII, 128 f.) geteilte Ansicht, dass die Uighur zu der Konföderation der Oghuz gehörten und dass zwischen den Namen Oghuz und Uighur nur ein dialektischer Unterschied bestehe, wird durch diese Inschrift nicht bestätigt; die Uighur treten als besondere, von den Oghuz getrennte Konföderation auf; der Kāghan bezeichnet sich als Herrscher über die On (zehn) Uighur und Tokuz Oghuz, obgleich nach chinesischen Nachrichten die Uighur ebenfalls in neun Stämme zerfielen. Die Oghuz scheinen zum Teil in der Mongolei unter der Herrschaft der Uighur geblieben und allmählich in letztere aufgegangen, zum Teil nach

Westen und Süden ausgewandert zu sein. Zu den letzteren gehörte der aus den Westtürken hervorgegangene Stamm *Cöl* (in chinesischer Transkription *C'u-yue*, in chinesischer Übersetzung *Sha-t'o* = „Sandwüste“). Im VII. Jahrhundert wohnten die *Sha-t'o* beim See Barkul (eigentlich Barskul), wo sie den Angriffen der Tibeter ausgesetzt waren, später (seit 712) etwas westlich davon bei Bishbalik. Seit 808 sind sie auch von dort durch die Tibeter verdrängt worden und mussten auf chinesisches Gebiet übergehen. In der Geschichte Chinas sind sie besonders durch die Niederwerfung des Aufstandes von Huang-cao (877—83) bekannt; in islamischen Quellen wird dasselbe dem Volke der *Toghuzghuz* [s. d.] zugeschrieben. Im X. Jahrhundert sind von den Türken *Sha-t'o* in der Provinz Ho-nan drei kurzlebige Dynastien (die späteren T'ang 923—36, die späteren Tsin 936—47, die späteren Han 947—51) gegründet worden.

In der im Namen des im Jahre 821 gestorbenen uighurischen *Kaghan* verfassten chinesischen Inschrift von *Karabalgasun* wird über die Annahme des Manichäismus durch die Uighur berichtet. Die Uighur hatten den Manichäismus bei einem Feldzuge gegen China im Jahre 762 in der Stadt Lo-yang (bei Ho-nan) kennen gelernt und vier manichäische Glaubensprediger von dort in ihr Land (in die Mongolei) abgeführt. „Das Land mit barbarischen Sitten und Blutrauch“ sollte sich „in ein Land, verwandeln, wo man sich von Gemüse nährt, — das Land, wo man tötete, in ein Land, wo man zum Guten aufmuntert“ (*JA*, XI, I, 194). Der Buddhismus und das syrische (besonders das nestorianische) Christentum haben um diese Zeit sowohl in China wie unter den Türken eine eifrige missionarische Tätigkeit entfaltet. Von den Expeditionen nach Chinesisch-Turkestan sind viele türkische Fragmente gefunden worden, welche von dieser Tätigkeit zeugen; doch scheint die Inschrift von *Karabalgasun* uns die einzige Nachricht über die Bekehrung eines türkischen Herrschers zu einer dieser Religionen erhalten zu haben [vgl. jedoch jetzt noch W. Bang u. A. von Gabain, *Türk. Turfan-texte*, 2. *Manichaica*, in *S B Pr. Ak. W.*, 1929, S. 411 ff.]. Den Manichäismus scheinen sowohl in China wie unter den Türken besonders die Soghdier [s. *SOGH*] verbreitet zu haben; neben der chinesischen Inschrift befindet sich eine kurze von F. W. K. Müller (*Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei*, in *S B Pr. Ak. W.*, 1909) als soghdisch erkannte, früher für uighurisch gehaltene Inschrift. Nach R. Gauthiot (*Essai de Grammaire Sogdienne, Première partie, Phonétique*, Paris 1914—23, XIII) ist die Sprache dieser Inschrift „somme toute, la tradition la plus vieille et la plus constante du sogdien“. Aus der soghdischen Schrift hat sich die uighurische entwickelt, welche später, wohl noch in demselben IX. Jahrhundert, das älteste türkische Alphabet — das Alphabet der *Orkhon*-Inschriften — vollständig verdrängen sollte. Bekanntlich ist die uighurische Schrift im XIII. Jahrhundert von den Mongolen angenommen worden; im Zeitalter der Mongolenherrschaft wurde in allen Ländern von der Mongolei bis Süd-Russland und Persien uighurisch geschrieben.

Um 840 wurde dem Reiche der Uighur von den Kirgizen ein Ende gemacht. Von den aus der Mongolei vertriebenen Uighur wurden um die Mitte des IX. Jahrhunderts zwei neue Fürstentümer gegründet, das eine in Kan-čou (s. *KANSU*, besser wäre

Kan-djōu), das andere in Bishbalik und *Karā-Khodja*. In beiden sowohl wie in *Khotan* werden im X. Jahrhundert Manichäer erwähnt (*JA*, XI, I, 265 ff.); der Fürst von Bishbalik und *Karā-Khodja* nahm seine Glaubensgenossen sowohl dem chinesischen Kaiser (Mas'udi, *Murūdī*, I, 300 f.) wie dem Fürsten der Sāmāniden (*Fihrist*, S. 337) gegenüber in Schutz. In Bishbalik und *Karā-Khodja* ist der Manichäismus vielleicht schon unter den Vorgängern der Uighur, den *Toğuz-Oghuz*, verbreitet gewesen. Der von Yāqūt (*Mu'djam*, I, 840 oben) zitierte, von Ibn Khurdādhbih (*BGA*, VI, Text, S. 30 f.) ohne Zweifel benutzte Tamim b. Baqr al-Muṭawwa'ī scheint nicht die Uighur, sondern die eigentlichen *Toghuzghuz* (*Toğuz-Oghuz*) besucht zu haben. Damals herrschten die Manichäer besonders in der Hauptstadt des *Khākān* (*Kaghan*) vor; auch im Lande westlich von der Hauptstadt gab es Manichäer, doch waren dort die Zoroastrier zahlreicher. Ob, wie Chavannes und Pelliot (*JA*, XI, I, 269) annehmen, die Türkisierung des heutigen Chinesisch-Turkestan zum grossen Teil („en grande partie“) erst von den Uighur durchgeführt worden ist, ist fraglich; dieser Prozess kann schon unter den Vorgängern der Uighur weit fortgeschritten sein. Von den Arabern werden *Kāshghar* und alle Gegenden östlich davon von Anfang an als rein türkisches Land betrachtet.

Von den beiden uighurischen Fürstentümern wurde das erste (in Kan-čou) im Jahre 1028 von den Tanguten erobert, das zweite bestand noch zur Zeit der Mongolenherrschaft. Im Jahre 924 war den Uighur in Kan-čou von dem Begründer des Reiches der *Kitai* [s. *KARA-KHITAI*] Apaoki, welcher kurz vorher die Kirgizen aus der Mongolei verdrängt hatte, der Vorschlag gemacht worden, in ihre früheren Wohnsitze am *Orkhon* zurückzukehren; doch hatten die Uighur sich schon an die Verhältnisse ihrer neuen Heimat gewöhnt und wollten nicht wieder zu Nomaden werden (E. Bretschneider, *Medieval Researches from Eastern Asiatic Sources*, I, 214; J. Marquart, *Gutwain's Bericht über die Bekehrung der Uighuren*, *S B Pr. Ak.*, 1912).

Tatsächlich bezeichnet der Sieg der *Kitai* über die Kirgizen das Ende der türkischen und den Anfang der mongolischen Herrschaft in der Mongolei. Die Kirgizen sind das letzte türkische Volk gewesen, welches in der Mongolei gewohnt hat, und das einzige, dessen Andenken sich dort bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Alle vormongolischen Grabmäler in der Mongolei, auch die uighurischen, werden als „Kirgizengräber“ (*khirgiz ur*) bezeichnet. Das in den *Orkhon*-Inschriften als türkisches Land *kāt' ēzōxhān* genannte Gebirge *Ötüken* befand sich nach Maḥmūd *Kāshghari* (*Diwān Lughāt al-Turk*, I, 123) in den Steppen der Tataren.

Seitdem finden sich die meisten Nachrichten über die Türkvölker in islamischen Quellen. Auch für ältere Zeiten werden die Nachrichten der türkischen Inschriften und der chinesischen Annalen vielfach durch die Nachrichten westlicher Quellen ergänzt. Aus byzantinischen Quellen wissen wir, dass die Türken im Jahre 576 den taurischen Bosphoros erobert haben; im Jahre 581 standen sie vor den Mauern von Chersonesos, doch ist ihre Herrschaft auf der Taurischen Halbinsel nicht von langer Dauer gewesen; schon gegen 590 war dort die byzantinische Herrschaft wieder hergestellt worden (A. Vasil'yev, in *Izv. Akad. Mater. Kul'tury*, V, 185 f.).

Die byzantinischen Nachrichten von 568 (byzantinische Gesandtschaft unter Zemarchos zu den



Türken) bis 598 (Brief des türkischen Kağan an den Kaiser Maurikios; vgl. die letzte Untersuchung dieser Nachrichten bei E. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, Petersburg 1903, S. 233 ff.). Von den byzantinischen Gesandten ist nur der erste, Zemarchos, über die Wolga hinausgekommen und hat die Residenz des Kağan der Westtürken besucht, welche sich damals, wie Chavannes nachgewiesen hat, beim Gebirge Aḡ Tagh („weisser Berg“) nördlich von der Stadt Kuča befand. Vielfach wurde über gemeinsame Kriegszüge gegen das Reich der Sāsāniden verhandelt, doch kam es zu keinem Bündnis von Dauer; schon nach wenigen Jahren befanden sich die Türken nicht nur mit den Persern sondern auch mit den Griechen im Kriegszustand. Seit der Unterwerfung der Alanen [s. ALLÄN] durch die Türken grenzte das Reich der Sāsāniden nicht nur in Mittelasien sondern auch im Gebiet westlich vom Kaspischen Meer an das Reich der Türken; gegen diese Türken sind wohl die Mauern von Derbend [s. d.] errichtet worden. Die Tradition des türkischen Nomadenreiches wurde durch das seit dem VII. Jahrhundert als starke Macht auftretende Reich der Khazaren [s. BULGHĀR und KHAZAR] fortgesetzt, wie die Tradition des Reiches von Čingiz-Khān [s. d.] durch das Reich der Goldenen Horde. Die Sprache der Eroberer des VI. Jahrhunderts hat in Osteuropa ebenso wenig Spuren hinterlassen wie im Reiche der Goldenen Horde das Mongolische. Die Sprache der Bulghar und Khazar gehörte zu der oben erwähnten, heute nur von dem Čuwassischen vertretenen älteren Schicht, ebenso die türkischen Elemente im Magyarschen; das eigentliche Türkische ist nach Osteuropa erst gegen Ende des IX. Jahrhunderts durch die Pečenegs gebracht worden.

Auch in der Gegend östlich vom Kaspischen Meere sind von den Sāsāniden Befestigungen gegen ihre türkischen Nachbarn errichtet worden. Zum Schutz der Provinz Djurdžān [s. d.] wurde eine Mauer aus gebrannten Ziegeln erbaut, doch konnte diese Mauer den siegreichen Einfall der Türken nicht hindern (Balādhuri, S. 336; BGA, VI, Text, S. 261 f.); die Überreste dieser Mauer am rechten Ufer des Flusses Gürgen werden heute Kızıl-Alan genannt (Beschreibung u. a. von I. Poslawskiy, in *Protokoll Tur. Kručka Lyub. Arkh.*, V, 185). Durch den Verlust der Provinz Djurdžān muss wahrscheinlich die Errichtung einer anderen Mauer, angeblich von Khusraw Anūshirwān, ebenfalls aus gebrannten Ziegeln, an der Grenze zwischen Djurdžān und Tabaristān [s. d.] erklärt werden (BGA, VII, 150). Während der Kämpfe zwischen den Arabern und Türken im Jahre 98 (716/7) stand nach Ṭabari (II, 1320) an der Spitze der Türken von Djurdžān Šul, der Dihkān von Dihistān. Šul ist hier unbedingt ein Eigenname oder Titel, wohl für türk. *čur*. In der Geschichte der Kämpfe gegen die Türken unter den Sāsāniden erscheint bei Ṭabari das Wort Šul an einer Stelle (I, 894 unten) als Volksname, darauf beruht die Ansicht von J. Marquart (*Erānšahr*, S. 51 u. 73) über das Volk oder den Türkenstamm Čöl [so auch oben unter DJURDJĀN]. Doch bezieht sich diese Nachricht wohl nicht auf die Gegend am Gürgen, da die Šul zusammen mit den Alanen genannt werden (Ṭabari, I, 895). Nach einer späteren Quelle (*Kitāb al-Aghānī*, IX, 21) hatten die Türken am Gürgen die Sprache und Religion der Perser angenommen; sie müssen also diese Gegend

schon unter den Sāsāniden, wohl schon im VI. Jahrhundert erobert haben, obgleich im *Kitāb al-Aghānī* als türkische Eroberer des Landes dieselben Personen (Šul und sein Bruder Firūz) genannt werden wie als Kämpfer gegen die Araber.

Auch die Kämpfe in der Gegend südlich vom Amū-Daryā [s. d.] waren im allgemeinen für die Türken siegreich; wie Marquart (*Erānšahr*, S. 53 und sonst) und nach ihm Chavannes (*Documents* usw., S. 252) nachweisen, befand sich die Nordostgrenze des Sāsānidenreiches damals am Murghāb. Weniger glücklich haben später die Türken und unter ihrem Schutze die letzten Sāsāniden in denselben Gebieten gegen die Araber gekämpft. In den Berichten über diese Kämpfe werden nur die „Türken“, keine einzelnen Türkvolker erwähnt; eine Ausnahme bildet die Erwähnung des Djaghū der Karluḡ (der Name dieses Volksstammes wird arabisch Kharluḡ, persisch Khalluḡ geschrieben) im Jahre 119 = 737 (Ṭabari, II, 1612 unten); häufiger wird derselbe Fürst „Djaghū von Tūkhār-istān“ [s. d.] genannt. Ein Teil der Karluḡ war also schon damals bis zu den Gegenden südlich vom Amū-Daryā vorgedrungen, wo er sich bis auf den heutigen Tag (jetzt als einzelnes Geschlecht aus dem Volke der Özbegen betrachtet) erhalten hat. Es gab auch friedliche arabische Gesandtschaften zu den Türken; so soll der Khalife Hishām (105—25 = 724—43) den „König der Türken“ aufgefordert haben, den Islām anzunehmen. Leider wird in dem einzigen uns vorliegenden Bericht (Yāqūt, *Muʿdjam*, I, 839; Yāqūt's Quelle ist Ibn al-Faḡih, s. *Bulletin de l'Acad.* etc., 1924, S. 241) nicht gesagt, wo sich die Residenz dieses Königs befand.

Genauerer über die einzelnen Türkvolker und ihre Wohnsitze erfahren wir erst von den arabischen Geographen des III. (IX.) und besonders des IV. (X.) Jahrhunderts. In dieser geographischen Literatur erscheint das Wort „Türk“ nur als Name einer Völkergruppe und eines Sprachstammes, nicht, wie in den Orkhon-Inschriften und den chinesischen Annalen, eines einzelnen Volkes oder Reiches. Besonders werden (BGA, I, 9) fünf Völker hervorgehoben, die eine Sprache redeten und sich untereinander verständigen konnten: die Toghuḡghuz [s. d.], die Khirkhiz (Kirgizen), die Kimāk [s. KIMĀK], die Ghuzz [s. d.], d. h. die Oghuz, und die Kharluḡ, d. h. die Karluḡ [s. d.]. Wie heute bildete schon damals das Gebiet des oberen Yenisei im Nordosten die äusserste Grenze des von den Türken bewohnten Ländergebietes, es war auch die Grenze der den Arabern bekannten Welt; nach arabischer Anschauung erstreckten sich die Wohnsitze der Kirgizen, damals des äussersten türkischen Volkes im Nordosten, bis an den Ozean. Unmittelbare Nachbarn des islāmischen Ländergebietes in Mittelasien waren die Oghuz und die Karluḡ. Das Land der Oghuz grenzte an die islāmischen Länder von Djurdžān im Westen bis Fārāb [s. d.] und Asbidjāb (heute Sairām bei Čimkent, s. d.); im Osten weiter östlich wohnten die Karluḡ. Durch die Länder der Karluḡ und der Toghuḡghuz ging man nach China: mehr als 30 Tage von der Ostgrenze von Farghāna [s. d.] durch das Land der Karluḡ bis an die Grenze des Gebiets der Toghuḡghuz, von da etwa zwei Monate durch das Gebiet der Toghuḡghuz und durch China bis an das Ufer des Ozeans (BGA, II, 11; in anderen Berichten abweichende Angaben). Noch zwei andere Völkernamen werden von Ibn Khurdādhbih (BGA, VI, S. 28 f.) erwähnt; nicht weit von den Wintersitzen der Karluḡ östlich von

Ṭarāz (beim heutigen Awliyā-Attā, s. d.) befanden sich die Wintersitze der Khaladj (s. d., wo nur die Nachrichten über den südlichen Zweig dieser Völkerschaft mitgeteilt werden; über die nach Persien ausgewanderten Khaladj s. SĀWA); zwischen den Flüssen Talas und Čü, näher zu letzterem, befand sich die Stadt des „Khākān der Türgesh“. Noch andere Nachrichten finden sich in den persischen Quellen im *Hudūd al-Ālam* und bei Gardizi [s. d.]. Die Türgesh zerfielen nach diesen Nachrichten in die Tukhsi (so bei Maḥmūd Kāshghari vokalisiert) und Az; die Tukhsi wohnten am Čü [s. d.]; in ihrem Gebiet befand sich die Stadt Süyāb. Östlich von ihnen, am Issīk-Kul [s. d.], wohnten die Čigil (die Aussprache wird durch eine von Maḥmūd Kāshghari, I, 330 mitgeteilte volksetymologische Erzählung festgestellt). Südlich vom Fluss Narīn [s. SĪR-DARYĀ] wohnten die Yaghmā, ein Zweig der Toghuzghuz; ihr König stammte aus dem Geschlecht der Könige dieses Volkes; in ihrem Gebiet befand sich die Stadt Kāshghar. Nach Maḥmūd Kāshghari (I, 85) lebten die Yaghmā und die Tukhsi am Fluss Ili [s. d.]; daselbst wohnte ein Teil der Čigil; es wird auch der Ausdruck Tukhsi-Čigil (I, 354) erwähnt. Die Čigil zerfielen in drei Teile: ausser den Čigil am Ili gab es Čigil in Dörfern bei Kāshghar und in einer kleinen Stadt oder Festung Čigil bei Ṭarāz; diese Festung befand sich in der Nähe des Gebietes der Oghuz und war von ihnen häufig belagert worden; deshalb wurden von den Oghuz alle Türken vom Āmū-Daryā bis nach China Čigil genannt. In diesem Sinne wird das Wort Čigil zuweilen auch von Kāshghari selbst gebraucht; es wird gesagt, dass das Kulturwort *Yarligh* „Erlass“ der Sprache der Čigil angehöre und den Oghuz unbekannt sei (III, 31). Die Yaghmā wurden auch Karā Yaghmā (schwarze Yaghmā) genannt; auch gab es ein Dorf dieses Namens bei Ṭarāz (III, 25 f.). Der Name Türkmēn wird in der geographischen Litteratur zuerst von Muḥaddasī an zwei Stellen (*BGA*, III, 274 f.) in einer nicht ganz sichern Bedeutung erwähnt. Am Sīr-Daryā unterhalb von Sawrān, also im Lande der Oghuz, werden die Städte Baladj und Barukat „Grenzfestungen gegen die Türkmēn“ genannt, welche damals „aus Furcht“ bereits den Islām angenommen hatten; an der anderen Stelle erscheint in der Gegend zwischen dem Talas und dem Čü, also im Lande des Karluḡ, ein König der Türkmēn, von dem der Herr von Asbidjāb regelmässig Geschenke erhielt. Auch Kāshghari behauptet, dass nicht nur die Oghuz (I, 27 und 56; III, 304), sondern auch die Karluḡ (I, 393) Türkmēn genannt wurden; die aus Rashid al-Dīn (*Trud. Vost. Otd. Arkh. Obsch.*, VII, 26 unten) bekannte volksetymologische Erklärung (*Türk mænend* „den Türken ähnlich“) findet sich schon bei Kāshghari (III, 307). Wie F. Hirth (*SB Bayr. Akad.*, 1899, II, 263 ff.) bekannt gemacht hat, kommt das Wort Türkmēn in chinesischer Transkription Tō-kü-mōng viel früher (im VIII. Jahrh.) in der Enzyklopädie T'ung-tien vor; auch dort bezieht es sich auf den Westen, nämlich auf das Land der Alanen. Es ist möglich, dass die Oghuz oder Türkmēn (schon im XI. Jahrhundert werden diese Namen promiscue gebraucht) von türkisierten nomadischen Iraniern abstammen und dass dadurch ihre eigentümliche Gesichtsbildung (Dolichocephalie) erklärt werden muss.

Ob zusammen mit den Türken auch nicht-türkische, etwa mongolische Völker nach Westen ge-

wandert sind, bleibt zu untersuchen. Als einer der sieben Stämme der Kimāk werden die Tatar genannt (Gardizi bei Barthold, *Öljet* usw., S. 82), auch als Stamm der Toghuzghuz (*a. a. O.*, S. 34). Ausführliche Angaben über die türkischen Völker, ihre Wohnsitze, ihre Sprachverhältnisse, darunter auch über nicht rein-türkische Sprachelemente gibt zuerst Maḥmūd Kāshghari, doch scheinen diese Angaben nicht überall zuverlässig zu sein, selbst abgesehen davon, dass der Name Türk, wie auch sonst vielfach in der islamischen Litteratur, zuweilen den nicht-türkischen Völkern Ostasiens beigelegt wird. Nach einer Stelle (I, 27 f.) gab es zwanzig Türk-völker, welche in zwei Gruppen, einer nördlichen und einer südlichen, je zu zehn Völkern in jeder Gruppe, in der Reihenfolge, wie der Verfasser selbst sagt, von West nach Ost hergezählt werden. Die zehn Völker der nördlichen Gruppe sind die Bedjenek, Kifdjāḡ, Oghuz, Yamāk, Bashghirt, Basml, Kāy, Yabākū, Tatār, Kırkız; die zehn Völker der südlichen Gruppe: die Dīkil, Tukhsi, Yaghmā, Ighrāk, Djaruk, Djumul, Uighur, Tankut, Khitāi, Tafghāc. Die Reihenfolge der Völker der nördlichen Gruppe kann offenbar nicht richtig sein. Wie bei Iṣṭakhri (s. oben) werden die Kırkız (die Kirgizen, am Yenisei) nach dem äussersten Nordosten versetzt, obgleich nach einer anderen Stelle (I, 123) die Tatar in Ūtūkan (Ötüken, am Orkhon), also viel weiter nach Osten wohnten. Die Yamāk (Yemek, ursprünglich ein Stamm der von Kāshghari nicht mehr erwähnten Kimāk, s. d.) wohnten am Irṭīsh (I, 273); offenbar konnten die Bashghirt (die Baschkiren, s. Basdjirt) niemals so weit nach Osten gewohnt haben (zu dem früher Bekannten ist jetzt noch hinzuzufügen, dass Ibn Faḡlān [s. d.] im Jahre 922 [309—10] die ersten Baschkiren noch südlich von der Emba getroffen hat, viel südlicher als sie sonst erwähnt werden; s. *Bulletin de l'Acad.* usw., 1924, S. 246). Von den nördlichen Völkern hatten die Kāy, Yabākū, Tatār und Basml ihre eigenen Sprachen, obgleich sie auch gut türkisch sprechen konnten (über die Kāy vgl. J. Marquart, in *Osttürk. Dialektstudien*, S. 53, wo irrtümliche Zusammenstellung mit dem Namen des oghuzischen Geschlechtes Kāyi, bei Maḥmūd Kāshghari: Kayigh; vgl. dazu Köprülü Zade, in *Türkiyat Mecmuası*, I, 187 ff.). Die Yabākū wohnten am grossen Fluss Yamār (III, 21), über dessen Lage der Verfasser keine klare Vorstellung gehabt zu haben scheint; wahrscheinlich war es der Ob (auch jetzt von den Tataren Omar oder Umor genannt). Der Yamār wurde im V.—XI. Jahrhundert (der Verfasser hat noch mit Teilnehmern an diesen Kämpfen sprechen können) von einem muslimischen Heer unter Arslān Tegīn im Kriege gegen die Yabākū unter Bukā Budradj und die mit ihnen verbündeten Basml überschritten (über den Krieg besonders III, 173 f.; über einzelne Episoden an anderen Stellen; über den Übergang II, 5; vgl. C. Brockelmann, in *Hirth Anniversary Volume*, S. 11 ff.).

Von den zehn Völkern der südlichen Gruppe gehörten die Djumul zu den nicht-türksprachigen Völkern, welche jedoch gut türkisch konnten. Selbst über die Uighur wird gesagt, dass sie ausser ihrem „reinen Türkisch“ noch eine andere Sprache hatten, in welcher sie sich untereinander verständigten. Die Tankut (Tangut) waren, wie die Bewohner von Khotan und Tubut (Tibet), ein fremdsprachiges Volk, welches sich im Lande der Türken angesiedelt hatte. In Khotan gab es eine besondere Sprache und Schrift; man sprach dort nicht gut türkisch.



In Šin und Māšin hatten die Einwohner eine eigene Sprache, doch konnten die Städtebewohner unter ihnen auch gut türkisch; ihre Sendschreiben an die Türken waren in türkischer Schrift verfasst. Dem Worte Šin wird an einer anderen Stelle (I, 378) eine weite Bedeutung zugeschrieben; es gab drei Šin: das obere oder Tawghādī (Māšin), das mittlere oder Khitāi (Šin) und das untere oder Bar-khān; so hieß eine Festung auf einem hohen Berge bei Kāshghar; es gab dort goldreiche Bergwerke.

Von den einzelnen Völkern wohnten die Djaruk (wohl Čaruq zu sprechen) in der Stadt Bardjuk (Barčuk), dem heutigen Maral-bashi (I, 318; zur Lage von Barčuk vgl. besonders Valikhanow, *Sočineniya*, S. 85 f.). Danach lassen sich die Wohnsitze der nicht rein-türkischen Djumul (östlich von Barčuk und westlich von den Uighur) ungefähr bestimmen. Während der Kämpfe am Yamār waren die Djumul mit den Yabākū verbündet, hatten also den Islām wohl noch nicht angenommen. Im Lande der Uighur gab es fünf Städte, darunter Bishbalik und Kūdū, d. h. Kōčo oder Kara-Khodja bei Turfan. Die Uighur waren Buddhisten und Anbeter der Burkhan (Götzenbilder). Dass es damals auch ein türkisches Christentum gab, davon zeugt nur die Wiedergabe des auch aus manichäischen Texten (z. B. *Chuastuanift*, Anhang zu *Abh. Preuss. Ak.*, 1910, S. 39) bekannten Wortes *Bačjak* (Bačak) durch „christliches Fasten“ (I, 345).

An anderen Stellen werden von Mahmūd Kāshghari noch andere Türkstämme erwähnt, die in das Verzeichnis der zwanzig Völkern nicht aufgenommen worden sind; so die auch aus der geographischen Litteratur (z. B. *BGA*, VI, 31) bekannten Adhkish (I, 89), die auch bei Baihaki (ed. Morley, S. 91) genannten, in Khwārizm angesiedelten Kudjat (I, 298) u. a. Von den Völkern Osteuropas werden ausser den bereits genannten noch die Bulghār und Suwār als Türken erwähnt; die Khazar werden nicht genannt; ihre politische Existenz hatte damals wohl schon ihr Ende erreicht. Im Gegensatz zu Istakhri (*BGA*, I, 222 u. 225), nach welchem die Khazar und Bulghār eine gemeinsame, vom Türkischen verschiedene Sprache hatten, werden von Kāshghari die Dialekte der Bulghār, Suwār und Pečeneg zu einer Gruppe zusammengefasst.

Rein türkisch waren die Dialekte der Kirgizen, Kipčak, Oghuz, Tukhsi, Yaghma, Čigil, Ighrak und Čaruq; die Dialekte der Yemek und Baschkiren standen dieser Sprache nahe. Überhaupt war die Sprache der Nomaden vom Itil bis zum Yamār reiner als die Sprache der (ursprünglich wohl nicht türkischen) ansässigen Völker, nämlich der Arghū von Sairām bis Balāsaghūn (in den Städten daselbst hatte sich neben dem türkischen noch die soghdische Sprache erhalten) und die Kendjak (Kendjek) in den Dörfern bei Kāshghar. Es werden verschiedene phonetische Eigentümlichkeiten einzelner Dialekte behandelt, darunter solche, die noch heute für die Türk Sprachen von Bedeutung sind, wie der Lautwandel zwischen *y* und *č*, zwischen *k* und *kh* u. a. Im Wortschatz hatte das Oghuzische (Türkmenische) schon damals die noch heute für die südtürkischen Dialekte charakteristische Gestalt. Dem Wortschatz nach war das Türkmenische von den übrigen Türk Sprachen schon damals so verschieden, dass wie Oghuz und Čigil so Türkmen und Türk einander gegenübergestellt werden (I, 3; II, 253 unten).

Obleich in den ersten Jahrhunderten der Hidjra,

abgesehen von der Abwehr türkischer Angriffe, auch Feldzüge in das Gebiet der Türken unternommen worden sind, haben die Erfolge der muslimischen Waffen wenig Einfluss auf die Islāmisierung der Türken gehabt. Wie den Abessiniern so den Türken gegenüber galt der als Prophetenwort angeführte Satz: „Lasst sie in Ruhe, so lasse sie euch in Ruhe lassen“ (s. Goldziher, *Muh. Studien*, I, 270; II, 127; an der ersten Stelle durch „Verlasse die Türken, so wie sie dich verlassen haben“ übersetzt; in einem anderen Sinne und etwas anderer Form wird das *Hadith BG A*, V, 316; VI, 262; Yāqūt, *Mu'djam*, I, 838 unten angeführt). Der Islām ist von den Türken im IV. (X.) Jahrh. freiwillig angenommen worden. Im Jahre 291 (904) wurde der letzte grosse Einfall heidnischer Türken in das Grenzgebiet des Islām, das Reich der Sāmāniden [s. d.], zurückgeschlagen (Tabari, III, 2249); im Jahre 382 (992) zogen als Eroberer in Bukhārā zum ersten Mal muslimische Türken ein. Von noch grösserer Bedeutung war die Eroberung Vorderasiens durch die ebenfalls muslimischen Seldjucken [s. d.] im V. (XI.) Jahrh. Dem Propheten werden jetzt andere Aussprüche über die Türken zugeschrieben; der Prophet soll gesagt haben: „Lernt die Sprache der Türken, denn ihnen ist eine lange Herrschaft beschieden“ (Kāshghari, I, 3). Gott soll zum Propheten gesagt haben: „Ich habe ein Heer, welches ich „Türk“ genannt und im Osten angesiedelt habe; wenn irgend ein Volk mich erzürnt, gebe ich es in die Gewalt dieses Heeres“ (*a. a. O.*, S. 294). Zur Nachricht über die Annahme des Islām durch ein zahlreiches (200 000 Zelte) türkisches Volk s. KASHGHAR; daselbst auch die Vermutung über den Zusammenhang dieser Nachricht mit dem Aufkommen der Dynastie der Ilk-khāne [s. d.] oder des „Geschlechtes von Afrāsiyāb“. Aus welcher Völkerschaft diese Dynastie hervorgegangen ist, wird in keiner Quelle gesagt; überall werden die Herrscher und ihr Volk bloss „Türken“ genannt. Auch bei Kāshghari heissen diese Fürsten bloss „khākānische Könige“ (*al-Mulūk al-khākāniya*, I, 30 unten, oder einfach *Khākāniya*, z. B. I, 347 oben). Von dem islāmischen Fürsten von Kāshghar ist in den ersten Jahrzehnten des V. (XI.) Jahrh. Khotan [s. d.] erobert worden; über das genaue Datum und die Einzelheiten dieser Eroberung ist nichts bekannt. Nach Kāshghari (III, 279) ist Khotan wegen eines Emir Djenkshi erobert worden; dies zeigt, dass es damals eine auf uns nicht gekommene Erzählung über diese Eroberung gab. Als Grenzstädte des Islām im heutigen Chinesisch-Turkistan galten zur Zeit von Kāshghari Kusen oder Kučā (I, 339) und die östlich davon „zwischen Kučā und Uighur“ auf einer Höhe gelegene Festung Bugūr (I, 301) im Norden, Čerčen (bei Kāshghari, I, 364: Djurdjān) im Süden. Noch später ist die Islāmisierung der weiter nach Westen wohnenden Türken erfolgt. Nach Ibn al-Athir (IX, 355 f.) hat im Šafar 435 (Sept.-Okt. 1043) ein türkisches Volk, das seine Wintersitze bei Balāsaghūn, seine Sommerweiden in der Nachbarschaft des Landes der Bulghār, also wohl am Ural hatte, den Islām angenommen. Der Name dieser Völkerschaft wird nicht genannt; trotz der weiten Ausdehnung ihrer Wohnsitze war sie viel weniger zahlreich als die um 960 bekehrten Türken in Mittelasien; nach Ibn al-Athir bestand sie nur aus 10 000 Zelten, nach Abu 'l-Fida' (*Mukhtaṣar*, ed. Reiske-Adler, III, 120) sogar nur aus 5 000.

In den ethnographischen Verhältnissen der Türken sind einige Veränderungen durch das Vordringen der Kıpçak [s. d.] vom Irtyš nach Südwesten bis zum Sır-Daryā und in anderer Richtung nach Osteuropa entstanden. Wie durch die Wanderungen der Oghuz die Bildung der heutigen Gruppe der Südtürken, so muss wohl durch die Wanderungen der Kıpçak die Bildung der Gruppe der Westtürken erklärt werden. Am Sır-Daryā werden die Kıpçak im VI. (XII.) Jahrh. zusammen mit den Kāngli erwähnt, wobei der Unterschied zwischen beiden Völkern sehr unbestimmt bleibt (vgl. auch J. Marquart, *Ostturk. Sprachstudien*, S. 78 u. 172). Zur Zeit von Maḥmūd Kāshghari gab es noch kein Volk der Kāngli: das Wort Kāngli wird dort (III, 280) nur „als Name eines grossen Mannes unter den Kıpçak“ angeführt. Noch in der zweiten Hälfte des VI. (XII.) Jahrh. hatten die Kıpçak selbst in unmittelbarer Nachbarschaft der islamischen Länder am Sır-Daryā den Islām nicht angenommen; in einer Urkunde, wo über die Ankunft eines Fürsten der Kıpçak in Džand [s. SİR-DARYĀ] berichtet wird, wird der Wunsch ausgesprochen, Gott möge ihn zum Islām bekehren (*ʿazzaḥu Allāh ʿizz al-islām*; vgl. W. Barthold, *Turkestan* usw., I, 79).

Die meisten Nachrichten über die Kıpçak in Osteuropa sowie über ihre Vorgänger, die Pečeneg und die Oghuz (griech. Οὔζοι, wohl die russischen Torki; neben den Torki werden von den russischen Annalen noch die Berendei erwähnt, wohl das oghuzische Geschlecht Bayundur; vgl. Maḥmūd Kāshghari, I, 56), finden sich in griechischen und russischen Quellen. Seit der Mitte des XII. Jahrh. werden in den russischen Annalen alle türkischen Völker Osteuropas mit Ausnahme der Kıpçak (Polowci) unter dem Namen Černŭi Klobuki („Schwarz-mützen“) zusammengefasst (vgl. darüber D. Rasow-kiy, in *Seminarium Kondakovianum. Recueil d'études*, Prag 1927, I, 95 ff.). Ob, wie nach der Identität der Namen angenommen werden könnte, die Karaḳalpak von den Černŭi Klobuki abstammen, kann bis jetzt nicht entschieden werden. Zugunsten der westlichen Herkunft der (erst im XVII. Jahrhundert erwähnten) Karaḳalpak würde noch sprechen, dass sie im Gegensatz zu den Türkvölkern Mittelasiens vorzüglich von Rinderzucht leben. Obgleich der Islām schon unter den Pečeneg „eine erfolgreiche Propaganda machte“ (so J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 73), hat er bis zur Mongolenzeit unter den Türken in Osteuropa wenig Verbreitung gefunden.

In Mittelasien ist die Verbreitung des Islām selbst durch die Gründung des Reiches der nicht-muslimischen Kara Khitai [s. d.] und durch die gegen den Islām gerichtete Religionsverfolgung im Anfang des VII. (XIII.) Jahrh. nicht aufgehalten worden. Zur Zeit der Gründung des Reiches der Kara Khitai (bald nach 1130) war das Fürstentum des Khān von Balasāghūn noch das nördlichste muslimische Fürstentum in dieser Gegend; zur Zeit der Auflösung dieses Reiches gab es muslimische Fürstentümer auch nördlich vom Ili, nämlich das Fürstentum der Karluḳ [s. d.] in Kāyālgh und das von einem Angehörigen desselben Volkes begründete Fürstentum in Almalgh beim heutigen Kuldja [s. d.]. Zur Zeit der Reise des Chinesen Čang Č'un (1221) war die Stadt Čang-ba-la, d. h. die schon von Maḥmūd Kāshghari (I, 103) erwähnte Uighurenstadt Džanbalḳ, die Grenzstadt des nicht-muslimischen Gebietes nach Westen (E.

Bretschneider, *Mediaeval Researches*, I, 67 f.); nach dem Armenier Hethum (Reise vom Jahre 1254) lag „Djambalekh“ unmittelbar östlich von „Khutapai“, dem Khutukbai der heutigen Karten, unmittelbar östlich von Manas (*a. a. O.*, I, 169). Die Gegend beim heutigen Manas war also damals die Grenze der Verbreitung des Islām in Mittelasien.

Im Gegensatz zu den längst türkisierten Kulturländern des heutigen Chinesisch-Turkistān scheint die Türkisierung von Mā warāʾ al-Nahr und Khwārizm erst kurz vor der mongolischen Eroberung namhafte Fortschritte gemacht zu haben; darauf deutet das Auftreten geographischer Eigennamen türkischer Herkunft wie Kara Köl am unteren Lauf des Zarafshān (Narshakhī, ed. Schefer, S. 17) und Kara Sū (*Ṭabaḳāt-i Nāṣiri*, Übers. Raverty, S. 474) oder Sū Kara (Ibn al-Aṭhīr, XII, 122) in Khwārizm. Durch das Seldjukenreich ist das Türkentum nach Adharbāidjān [s. d.] und Kleinasien gebracht worden; wahrscheinlich wurden hier die Türken zuerst als Grenzwehr und Kriegsheer gegen Byzanz und das damals mächtige georgische Königreich [s. GEORGIEN] angesiedelt. Über die allmählichen Fortschritte des Türkentums in diesen jetzt vollständig türkisierten Kulturländern (in Süd-Persien sind die Türken grösstenteils Nomaden geblieben, s. KASHKĀI) ist nichts bekannt; im IX. (XV.) Jahrh. war diese Türkisierung jedenfalls schon abgeschlossen. Von Saladin [s. d.] sind türkische Heeresabteilungen nach Ägypten gebracht worden, von wo einzelne von ihnen den Weg nach Nord-Afrika und Spanien fanden; über die Türken in Spanien vgl. besonders ʿAbdu l-Wahid al-Marrākushī, ed. Dozy, S. 210. Für die Verbreitung des türkischen Volkstums haben diese Heeresabteilungen keine Bedeutung gehabt.

Die Gründung des Mongolenreiches hat für die Türken eine viel grössere Bedeutung gehabt als für die Mongolen selbst. Trotz aller Versuche späterer Gelehrten, das Gegenteil zu beweisen, muss wohl an der Ansicht von Abel-Rémusat (*Recherches sur les langues tartares*, S. 240) festgehalten werden, dass das von den Mongolen bevölkerte Gebiet schon zur Zeit des Auftretens von Čingiz-Khān dieselben westlichen Grenzen gehabt hat wie heute (mit Ausnahme der viel späteren Wanderungen der Kalmücken, s. d.). Von den Nachkommen der unter Čingiz-Khān und seinen Nachfolgern nach Westen gekommenen Mongolen haben nur die Moghol in Afghanistan, deren Dialekt von G. Ramstedt (*Mogholica*, in *J.S.F.Ou.*, XXIII [1905], 4) untersucht worden ist, ihre mongolische Sprache bis auf den heutigen Tag bewahrt. Ihre Wohnsitze sind bisher nicht genau festgestellt worden; Dr. Emil Trinkler (*Afghanistan*, Gotha 1928 = *Peterm. Mitt.*, Ergänzungsheft 196, S. 53 f.) hat in Afghanistan trotz aller Nachfragen keine mongolisch sprechende Völkerschaft gefunden. Die meisten Mongolen sind unter den Türken aufgegangen und haben dadurch das Türkentum numerisch und besonders politisch bedeutend verstärkt. Von besonderer Bedeutung für die politische Geschichte der Türken ist seit seiner Islāmisierung im XIV. Jahrh. das Reich der Goldenen Horde gewesen. Gegen Ende des Jahrhunderts war dieses Reich vollständig türkisiert; die Urkunden wurden in türkischer Sprache abgefasst; auch das früher am mittleren und unteren Lauf der Wolga gesprochene Čuwassisch musste einer rein-türkischen Sprache weichen. Nach dem Zerfall dieses Reiches bildeten sich drei neue „tatarische“ Reiche in Kazān [s. d.], Astrakhān und auf der



in der Mongolenzeit zuerst islamisierten und türkisierten Halbinsel Krim [s. d.]. Es entstand auch ein neues „tatarisches“ Fürstentum am Irtyš [s. d.] in Sibirien, beim heutigen Tobolsk; statt Bulghār wurde jetzt dieses Land zum Vorposten islamischer Kultur im Norden. Das ursprünglich die Mongolen bezeichnende Wort Tatar wurde jetzt zum Namen eines türkischen Volkes und wurde, besonders in der Krim, auch als Selbstbezeichnung gebraucht. In Russland erhielt das Wort „Tatar“ eine sehr weite Bedeutung, wenn auch eine weniger weite als in China und in der europäischen Sinologie (vgl. das Vorwort zu Abel-Rémusat, *Recherches sur les langues tartares*). Bis zur zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts (denselben Sprachgebrauch hat noch W. Radloff, *Aus Sibirien*, Bd. I, Inhalts-Verzeichnis) wurden in der russischen und unter russischem Einfluss in der westeuropäischen Wissenschaft alle nicht-osmanischen Türken „Tataren“ genannt; daraus ist der auch heute nicht ganz verdrängte Ausdruck „turko-tatarisch“ entstanden. Im Reiche der Goldenen Horde sind auch die nach Fürsten aus dem Hause Djuci [s. d.] benannten Völker der Özbeğ und der Noghai entstanden. Die Özbeğ wanderten im XV. Jahrhundert nach Mā warā' al-Nahr aus, wo sie im XVI. Jahrhundert dem Reiche Čaghatai ein Ende machten und die Reiche Bukhārā und Khīwa [s. d.] gründeten, zu denen gegen Ende des XVIII. Jahrh. noch ein drittes özbeğisches Reich, das Reich der Khāne von Khokand [s. d.], hinzukam. Das von den Russen „Noghai“ genannte Volk wird in orientalischen Quellen im XVI. Jahrh. und später stets unter dem Namen Manghit erwähnt. Unter russischer Oberherrschaft bildeten die Manghit oder Noghai ein nicht ganz einheitliches Nomadenreich östlich vom unteren Lauf der Wolga; auch das einheimische türkische Element in Astrachān gehört bis auf den heutigen Tag zum Volke der Noghai; aus dem Gebiet östlich von der Wolga sind die Noghai im XVII. Jahrhundert von den Kalmücken verdrängt worden. Von den Özbeğen wird der Name Noghai jetzt auch auf die von den Russen „Tataren“ genannten (jetzt auch Selbstbezeichnung) türkischen Bewohner des Wolga-Gebietes ausgedehnt. Von den Özbeğen hatten sich schon im XV. Jahrh. die Kazak [s. KIRGIZEN] abgetrennt; bis zum XIX. Jahrh. hatten sie ihre eigenen Khāne, von denen einige über eine bedeutende Kriegsmacht verfügten.

Das letzte aus dem mongolischen Reiche entstandene türkische Reich in der Richtung nach Osten war das Reich der Moghol von Kāshghar bis zur Grenze von China, welches nach dem Zerfall des Reiches Čaghatai entstanden war [s. ČAGHATAI-KHĀN (Schluss des Artikels) und DÜGHĪLĀT]. Trotz ihres Namens sprachen diese Moghol, wenigstens im XVI. Jahrh., türkisch. Den Islam hatten sie erst um die Mitte des XIV. Jahrh. angenommen; besondere Verdienste um die Verbreitung des Islam werden Muhammed Khān (1408–16) zugeschrieben; wer von den Moghol keinen Turban trug, dem wurde ein Nagel in den Kopf eingeschlagen (*Tārīkh-i Rashīdī*, Übers. Ross, S. 58). Trotzdem werden noch im Jahre 823 (1420) buddhistische Statuen in Turfan erwähnt, darunter auch „neu verfertigte“ (*NE*, XIV, 310; *al-Muḥaffariya*, S. 27). In demselben Jahrhundert musste die buddhistische Kultur der Uighur dem Islam weichen. Als Volksname kam das Wort Uighur wohl nach der Islamisierung allmählich ausser Gebrauch, das Wort Moghol nach der Eroberung von Ost-Turkistan durch die Kal-

mücken um 1682. Nur die auch im *Tārīkh-i Rashīdī* (s. Index) erwähnten „gelben Uighur“ (*Sarīgh Uighur*) bei Tuen-huang, Su-djōu und Kan-djōu haben bis auf den heutigen Tag ihren Volksnamen und ihre buddhistische Religion bewahrt; ihre uighurische Schrift haben sie erst im XVIII. Jahrhundert aufgegeben und statt dessen die tibetische angenommen (*Bibl. Buddhica*, XVII, Vorwort). Zum Islam bekennen sich in der Provinz Kan-su, ausser den chinesisch sprechenden Dunganen, noch die ebenfalls schon im *Tārīkh-i Rashīdī* (S. 404) erwähnten türkisch sprechenden Salar [s. CHINA, KAN-SU und SALUR].

Im Westen haben sich in der politischen Geschichte ausser den (ebenfalls aus dem türkmenischen Volke hervorgegangenen) Osmanen oder anatolischen Türken [s. unten B IV] besonders die Türkmenen hervor getan; die Reiche der Türkmenen vom schwarzen Hammel (Kara-Ḳoyunlu, s. d.) und vom weissen Hammel (Ak-Ḳoyunlu, s. d.) bildeten besonders im XV. Jahrh. eine bedeutende politische Macht. Es gab auch zahlreiche Türkmenenstämme im Reiche der Mamluken [s. d.] von Diyār Bekr [s. d.] bis Ghazza [s. d.]; ein Verzeichnis dieser Stämme gibt Khalil al-Zāhiri (*Zubdat Kashf al-Manālik*, ed. Ravaise, Paris 1894, S. 105). Einige politische Bedeutung hat nur der Stamm Dulğadir (türkische Aussprache für Dhu'l-Ḳadr, s. d.) gehabt, durch welchen im XIV. Jahrh. ein eigenes Fürstentum als ein den Mamluken unterworfenen Vasallenstaat begründet worden ist.

In Mittelasien sind die Türkmenen nicht, wie viele andere in vor-mongolischer Zeit erwähnte türkische Völker, in den Neubildungen der Mongolenzeit aufgegangen, obgleich auch unter den Türkmenen sich Auswanderer aus dem Reiche der Goldenen Horde befanden; darauf deutet der im XVI. Jahrh. erwähnte Name des Stammes Sayin-Khāni (über den Beinamen Sayin-Khān s. BĀTŪ-KHĀN) süd-östlich vom Kaspischen Meer (*Türkmeniya*, Bd. I, Leningrad 1929, S. 47 f.). Einen eigenen Staat haben die Türkmenen in Mittelasien nicht bilden können, doch ist ihrer Selbständigkeit erst im Jahre 1884 durch das Vordringen der Russen von Norden und der Afghānen von Süden ein Ende gemacht worden.

Im XVII. und XVIII. Jahrh. haben auch die Türkmenen wie andere türkische Völker Mittelasien, besonders die Kazak und Kırghız, von den Angriffen der Kalmücken, der Begründer des letzten grossen Nomadenreiches in Mittelasien, zu leiden gehabt; die Kazak und die Kırghız sind durch die Kalmücken aus einem Teil ihrer Wohnsitze verdrängt worden; erst nach der Vernichtung des Kalmückenreiches konnten die früheren Verhältnisse wiederhergestellt werden. Ein Teil der Türkmenen wohnt noch heute im Gouvernement Stawropol, wohin er aus seinen früheren Wohnsitzen auf der Halbinsel Mangishlak (s. d.) gegen Ende des XVII. Jahrh. durch die Kalmücken verdrängt worden ist. Um dieselbe Halbinsel haben die Türkmenen früher mit den Noghai, später mit den Kazak unglücklich gekämpft. Im Gegensatz zu den Kazak haben die Kırghız weder am Yenisei noch in Semirečye [s. KIRGIZEN] eigene Khāne gehabt. Der islamischen Kultur sind die Kırghız am Yenisei, wo sie bis zum Anfang des XVIII. Jahrh. wohnten, vollständig ferngeblieben, ebenso die heute im Yenisei-Gebiet wohnenden türkischen Völkerschaften, welche nach der russischen Revolution für sich den Namen „Khakas“ (ursprünglich irrümliche Lesung der

chinesischen Transkription für Kīrghīz) angenommen haben. Nicht-muslimische Türken sind auch die Bergvölker im Altai am oberen Ob. Die Altaier (*Altai Kīzi*) wurden von den Russen „Bergkalmücken“ genannt, haben auch selbst nach der russischen Revolution für sich den eigentlich den Kalmücken zukommenden Namen „Oirat“ angenommen; ihr Land bildet jetzt das „autonome Oirat-Gebiet“. Vollkommen, auch sprachlich, von den übrigen Türken getrennt sind die Yakuten (Selbstbezeichnung Saka oder Sakha, hängt wohl mit dem Volksnamen Sagai im Yenisei-Gebiet zusammen), welche aus dem Yenisei-Gebiet, wahrscheinlich nicht vor dem XIII. Jahrh., in das Stromgebiet der Lena verdrängt worden sind. Die Sprache der Yakuten weist sowohl im Wortschatz wie im grammatischen Bau viele Abweichungen vom Türkischen auf, obgleich diese Sprache, im Gegensatz zum Čuwassischen, auf das Urtürkische zurückgeht.

In der ersten Hälfte des XVI. Jahrh. standen alle Länder von der Balkan-Halbinsel und dem Nordufer des Schwarzen Meeres bis zur chinesischen Grenze unter der Herrschaft muslimischer Türken. Das Kulturleben fast all dieser Länder verzeichnete damals einen bedeutenden Rückschritt gegen frühere Zeiten; auf Kosten der Landwirtschaft und besonders der Städte hatte sich das Nomadenleben ausgebreitet; dadurch, dass der Welthandel andere Wege genommen hatte, war auch die Zukunft dieser Länder untergraben worden. Dem aufstrebenden Russland war das Türkentum weder wirtschaftlich noch geistig gewachsen. Durch die Eroberung des Wolga-Gebiets durch die Russen (Kazān 1552, Astrachān 1554) war die Verbindung zwischen den Türken Mittelasiens und ihren Stammgenossen im Westen unterbrochen worden und konnte nur auf kurze Zeit, während der Herrschaft der Türken am Westufer des Kaspischen Meeres (1578—1603), auf einem anderen Wege hergestellt werden. Schon im XVII. Jahrh. ist von russischer Seite der Grundsatz vertreten worden, dass alle Länder Nordasiens zwischen Russland und China aufgeteilt werden müssen; doch ist diese Entwicklung erst durch den Petersburger Vertrag vom 12./24. Februar 1881 abgeschlossen worden.

Sowohl der Islām als Religion [vgl. z.B. BARABA] wie das Türkentum als Sprachgemeinschaft haben unter russischer Herrschaft neue Fortschritte gemacht; sowohl im Kaukasus wie in Mittelasien hat das Türkische als Umgangssprache eine noch grössere Verbreitung gefunden als früher; auch das Kulturleben ist durch die von Russland zum Teil durchgeführte Europäisierung gehoben worden. Nach der Revolution vom Jahre 1917 und besonders nach der Durchführung des Nationalitätsprinzips im Jahre 1924 sind in Soviet-Russland auch unter den türkischen Völkern Staatseinigungen auf nationaler Grundlage mit eigener Geschäftsführung und eigenem Bildungswesen entstanden. Besondere Teile des Bundes der sozialistischen Soviet-Republiken (SSSR) bilden die Özbekische und die Türkmenische Republik, dazu die Adherbaidžanische Republik als Teil des Transkaukasischen Bundes. Bestandteile der Russischen Sozialistischen Föderativen Soviet-Republik (RSFSR) sind sieben autonome Republiken (die Krīm-Tatarische, Čuwassische, Bashkirische, Tatarische, Kazakische, Kirgizische und Yakutische) und vier autonome Gebiete (das Karačaische, Balkar-Kabardinische,

Karakalpaksche, und Oiratische) mit vorwiegend türkischer Bevölkerung. Nach der Durchführung des Nationalitätsprinzips erhielten die Volksnamen eine Bedeutung, die sie früher nicht gehabt hatten. Früher begnügten sich viele Türken in Mittelasien, besonders die Städtebewohner, damit, sich als türkisch sprechende Muslime und Bewohner einer bestimmten Stadt zu bezeichnen; die Frage, welcher türkischen Völkerschaft sie zugezählt werden müssten, war ihnen gleichgültig; auch Appellativa, die sich ursprünglich nicht auf die Nationalität bezogen, wie das Wort Sart [s.d.], waren im Gebrauch. Jetzt ist dieses Wort aus dem Gebrauch verdrängt und das Wort Özbek wird in weiterer Bedeutung gebraucht als früher; auch diejenigen, die sich früher Sart nannten, werden jetzt Özbek genannt. Es sind auch künstliche Volksnamen erfunden worden (über das Wort Khakas, s. oben); die aus Kāshgharien stammenden Taranči [s.d.] und Kashgharlık nennen sich jetzt Uighur, ein Name, der ihnen durchaus nicht zukommt, da die historischen Uighur niemals so weit nach Westen gekommen sind. Die meisten türkischen Völker in Soviet-Russland haben sich der Bewegung zugunsten der Einführung des lateinischen Alphabets angeschlossen; ablehnend verhalten sich zu dieser Bewegung und halten am russischen Alphabet fest die Čuwash, die Khakas und die Oirat.

Ein Versuch, die Gesamtzahl der Türken zu bestimmen, findet sich bei N. Aristow, *Zamietki ob etničeskom sostavie tyurkskikh plemen i narodnostei i soščedeniya o ikh čislennosti*, Petersburg 1897, S. 170. Nach Aristow gab es um das Jahr 1885 etwa 26 Millionen Türken, doch scheint es ihm selbst, dass diese Zahl tatsächlich höher sein müsse. Heutzutage beträgt allein die Zahl der in Soviet-Russland lebenden Türken etwa 16 Millionen; die Gesamtzahl wird wohl mehr als 30 Millionen betragen. Von türkischen Publizisten und Staatsmännern sind viel höhere Zahlen angegeben worden: Ahmed Agaev 70—80 Mill. (A. Samoylovič, in *MI*, 1912, S. 490); Muṣṭafā Kemāl Paṣha 100 Millionen.

*Litteratur* (mit Ausnahme der im Texte selbst angegebenen und der Litteratur sprachwissenschaftlichen Inhalts): W. Radloff, *Ethnographische Übersicht der Turkstämme Sibiriens und der Mongolei*, Leipzig 1883; H. Vámbéry, *Das Turkentum in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig 1885; N. Katanow, *Etnografičeskij obzor turecko-tatarskikh plemen*, Kazan 1894; I. Zarubin, *Spisok narodnostei Sojuza Sovetskikh Socialističeskikh Respublik*, Leningrad 1927. (W. BARTHOLD)

## II. DIE TÜRK-SPRACHEN.

### 1. Klassifizierung und geographische Verteilung der Türk-Sprachen.

Man teilt die Türk-Sprachen nach ihrem allgemeinen phonetischen Charakter in zwei ungleiche Hauptgruppen ein: die R-Sprachen (*türkhar* „neun“) und die Z-Sprachen (*toḡuz* „neun“). Von den alten Sprachen gehörte zu der ersten Hauptgruppe das Bulgharische oder einer seiner Dialekte; von den modernen Sprachen nur das Čuwassische; aber das dem *z* entsprechende *r* findet man sporadisch in allen Türk-Sprachen. Zur zweiten Hauptgruppe, der Z-Gruppe, gehören alle andern alten und modernen Türk-Sprachen, das Yakutische einbezogen. Die Fragen nach dem linguistischen und ethnischen



Ursprung der Nationalität, die bei der nomadischen Vereinigung der Hunnen sowie bei den anderen alten Völkern Zentralasiens und Osteuropas (Siangpi, Awaren, Khazaren) vorherrschte, bleiben unentschieden oder ungenügend aufgeklärt. Die Sprachen der Z-Gruppe waren ehemals in dem Gebiet verbreitet, das der Mongolei, Südsibirien und den Steppen des heutigen Altaï entspricht, und haben sich später allmählich über die gesamten heutigen Wohnsitze der Türk-Völker vom Okhotskischen Meer bis zum Mittelmeer ausgebreitet, mit Ausnahme des Gebietes Čuwash.

Die Z-Gruppe umfasst zwei Untergruppen: die D-Sprachen (*Adağ* oder *Adağ* „Fuss“) und die Y-Sprachen (*Ayağ* „Fuss“). Diese Einteilung ist im XI. Jahrhundert durch Maḥmūd Kāshghari bezeugt, existierte aber schon früher. Zur D-, D-Untergruppe gehörten die alten Sprachen: das Kırkız, das eigentliche Türkische und das Uyghurische. Diese Untergruppe umfasst heute eine beschränkte Anzahl Sprachen und Dialekte Ostsibiriens, der Mongolei und des eigentlichen Chinas und wird in drei Abteilungen eingeteilt: die T-Abteilung oder das Yakutische (*Atağ* „Fuss“), die D-Abteilung oder der Tannou-tuwin oder soytische oder Uriankhay-Dialekt und die diesem verwandte Karaghas-Mundart (*Adağ* „Fuss“) und die Z-Abteilung, die sich aus den Mundarten Kamasin, Koybal, Saghay, Kačın, Beltir, Kızıl, Čulım-Küerik, Šor und Sarıgh-uyghur zusammensetzt (*Azağ* „Fuss“). Die Dialekte der Z-Abteilung der D-Untergruppe, die heute den nordöstlichen Teil der Türkvölker bilden, existierten nach Maḥmūd Kāshghari im Osteuropa des XI. Jahrhunderts. Die arabisch schreibenden Philologen des Mittelalters rechneten auch das Bulgarische zur Z-Abteilung. Die Spur eines der Z-Dialekte findet sich in Osteuropa heute noch im Namen des Azovschen Meeres (*Azağ*, Mündung des Don).

Nach Maḥmūd Kāshghari gehörten die Sprachen Kıpčak und Oghuz, die im Westen Zentralasiens und in Osteuropa gesprochen wurden, im XI. Jahrh. zur Y-Untergruppe der zweiten Hauptgruppe der Türk-Sprachen (*Ayağ* „Fuss“). Heutzutage ist diese Y-Untergruppe die verbreitetste, denn sie erstreckt sich über die weiten Strecken Asiens und Europas, von West-Sibirien und dem Altaï bis zum Mittelmeer (ausser den Čuwaschen). Noch Maḥmūd Kāshghari hat im XI. Jahrhundert ein Merkmal aufgezeichnet, das eine Handhabe dafür bietet, die Y-Untergruppe in die beiden Abteilungen *Kalghan* und *Kalan* („bleibend“) einzuteilen. Zu der letztgenannten Abteilung gehören die Oghuzen des XI. Jahrhunderts und ihre modernen reinen oder gemischten Abkömmlinge: die Turkmenen, Adharbaidžanen und die andern Türken Persiens, Anatoliens und des Balkans, die Gagoouzen Bessarabiens und die Tataren der südlichen Krim, d. h. der südwestliche Teil der türkischen Welt. Die Oghuz-Abteilung der Türk-Sprachen unterscheidet sich durch dieses Merkmal *Kalan* nicht nur von der ersten Abteilung der Y-Untergruppe (*Kalghan*), sondern auch von allen andern Türk-Sprachen, ausser dem Čuwashischen. Die erste Abteilung — *Kalghan* der Y-Untergruppe — ist viel verbreiteter als die zweite, und die Völker des ganzen Zentralgebietes der türkischen Welt, von Tobolsk bis Bakhčisarai und von Kasimow (Provinz Riazan) bis Turfan, sprechen diese Dialekte. Dennoch ist die Abteilung *Kalghan* nicht unteilbar; sie hat zwei Unterabteilungen *Tawlı*

und *Taghlık* („Bergbewohner“). Das Merkmal *ı* verbindet die Unterabteilung *Tawlı* mit der Abteilung *Kalan* (in allen beiden *sarı* „gelb“, anstatt *sarığh* der nordöstlichen Unterabteilung und anstatt *sarık* der Unterabteilung *Taghlık*) und mit dem Čuwashischen, während das Merkmal *Taw* sie mit dem Čuwashischen (*Tu*) und mit dem Yakutischen (*Tä*) verbindet. Korsch betrachtete die Übereinstimmung *aw/agh* als sehr alt und vermutete, dass die Türk-Sprachen sich ursprünglich nach diesem Merkmal in zwei Gruppen gliederten: die nördliche (*aw*) und die südliche (*agh*). Aber diese Übereinstimmung ist bisher noch durch kein altes Schriftmerkmal bezeugt.

Die Dialekte der *Tawlı*-Unterabteilung umfassen im nordwestlichen Teil der türkischen Welt die teleut-altaï-telengitische Gruppe und die Kumand- und Lebed-Mundarten im Altaï, die Kırghizischen [s. KIRGHIZ], Kaçakischen und Kaçakalpakischen Dialekte, einige der reinsten özbekischen Mundarten, die Dialekte der Tataren in Tobol-Tumene und Kazan, der Misharen, Bashkiren, Noghai (in Astrakhan, Stavropol usw.), der Kumken in Daghistan, der Balkaren und Kaçayaren im Nordkaukasus, der Tataren der Krimsteppen, der Karaiten (mit Ausnahme der osmanisierten) und der Krimčaken (die türkisch sprechenden Juden auf der Krim). Die Übergangsmundarten (von der *Tawlı*-Unterabteilung der Y-Untergruppe zur D-Untergruppe) sind in Sibirien die Mundarten Čulım, Aba, Černi (Yış), die statt *d* ein *y* haben, aber *-agh* anstatt *-aw* und *-ıgh* anstatt *-ı* (*Ayağ*, *Taghlıgh*).

Die *Taghlık*-Unterabteilung der *Kalghan*-Abteilung der Y-Untergruppe, von der wir soeben sprachen, umfasst im Südosten der türkischen Welt die Dialekte der sesshaften Bevölkerung von West- und Ost- (oder Chinesisch-) Turkestan und zum Teil von Afghanistan, die özbekischen Mundarten (mit Ausnahme von *Khiwa* und derjenigen des *Tawlı*-Typus), die Taranči und Türken der Oasen Kāshghar, Khotan, Aksu, Turfan usw. Diese Unterabteilung, die manchmal nicht grade sehr glücklich Čaghataï genannt wird, ist ein Gemisch aus der nordwestlichen *Tawlı*-Unterabteilung und der nordöstlichen Untergruppe. Die özbekischen und sartschen Mundarten (der türkisierten Iranier; s. SART) des oben erwähnten Khānat Khīwa (Khwārizm) sind die Übergangsmundarten vom Südwesten zum Nordwesten; ihre Merkmale sind *Kalghan*, *Taghlı*.

*Litteratur:* W. Radloff, *Phonetik der nördlichen Turksprachen*, 1882, S. 280—91; ders., *Altürkische Studien*, IV—V (*Bull. de l'Acad. de St.-St.-Petersbourg*, 1911); Korsch, *Klassifikation der türkischen Sprachen* (*Etnografisches obozrenie*, 1910); A. Samoilovič, *Nekotorye dopolneniia k klassifikacii tureckikh iazykov* (Petrograd 1922); ders., *K voprosu o klassifikacii tureckikh iazykov* (*Bull. Org. Komissii po sozyvu I Turkolog. S'ezda*, 1926, N<sup>o</sup>. 2).

(A. SAMOILOVIČ)

## 2. Allgemeine Charakteristik.

Die Syntax der Türk-Sprachen beruht auf folgendem Prinzip: die regierenden Teile eines Satzes oder einer Satzgruppe folgen den regierten Teilen. Daher wird der Hauptteil eines Satzes — das Prädikat — gewöhnlich an das Ende des Satzes gestellt, das Objekt vor das Prädikat, die näheren Bestimmungen vor das näher zu bestimmende Wort, die Nebensätze vor die Hauptsätze.

Nach diesem Prinzip folgen die morphologischen Hilfselemente, die historisch von den regierenden Teilen des Satzes herkommen, den Wörtern, auf die sie sich beziehen, und können ihnen gewöhnlich nicht vorangehen. Die morphologischen Hilfselemente sind sozusagen Kettengelenke, von den phonetisch unveränderlichen Postpositionen bis zu den Wortbildungs- und Flexionssuffixen, die sich in bezug auf den Akzent und die noch zu besprechende Vokalharmonie mit dem vorhergehenden Wort zu einer völligen Einheit verbinden.

Es besteht die Meinung, dass der Akzent in den Türkischen ursprünglich auf der ersten Silbe ruhte, wie das heute noch in den mongolischen Sprachen der Fall ist. In den modernen Türkischen ruht der Hauptakzent gewöhnlich auf der letzten Silbe. Aber sogar heute behält die erste Silbe, besonders die mit einem breiten Vokal (*a, e, o, ö*), die Spur eines ehemaligen Akzentes in Form eines Nebenakzentes, der in den Dialekten stärker, in anderen schwächer ist. Durch den ehemaligen Akzent auf der ersten Silbe kann man die progressive Vokalharmonie beider Arten erklären. Zunächst folgen durch das Gesetz der Assimilation auf die hinten gesprochenen Vokale (*a, i, o, u*) nur hinten gesprochene Vokale und auf die vorne gesprochenen Vokale (*e, i, ö, ü*) immer nur vorne gesprochene Vokale; diese Assimilation erstreckt sich sogar auf die Konsonanten, besonders auf *k, g, l*: *köl* „bleibe!“; *kölghan* „gelieben“; *kel* „komme“; *kelgen* „gekommen“. In einigen Dialekten beobachtet man eine grössere oder geringere Abschwächung dieser grundsätzlichen Vokalharmonie unter dem Einfluss anderer Sprachen, besonders der iranischen (so bei einigen turkmenischen und *adharbaidjanischen* Dialekten, dem anatolischen Türkisch und den iranisierten özbegischen Mundarten). Viel weniger konsequent als die Vokalharmonie der ersten Art ist die der zweiten Art: die Assimilation zwischen den gerundeten Vokalen (*o, u, ö, ü*) oder den ungerundeten (*a, i, e, i*). Auf die gerundeten Vokale folgen gewöhnlich die gerundeten schmalen Vokale (*u, ü*) in den nächsten und vorzugsweise geschlossenen Silben, während die breiten Vokale (*a, e*) ungerundet bleiben. Auf die ungerundeten Vokale folgen gewöhnlich die breiten oder schmalen ungerundeten Vokale: *bil* „wisse!“ *bil + dim* „ich wusste“; *öl* „stirb!“ *öl + düm* „ich starb“; *öl + fun* „von funt“; *köl* „See“, *köl + den* „vom See“. Nur in einigen Dialekten (z.B. dem *Kara-kirghiz*) erstreckt sich die Vokalharmonie der zweiten Art auch auf alle breiten Vokale, während sie sich in den anderen (z.B. im *Kirghiz-kazak*) auf die breiten vorne gesprochenen Vokale (*e, ö*) erstreckt: *köl* „See“ *köl + dör* „die Seen“ (in beiden Dialekten), aber *köl* „Hand“ (*köl + der* (*Kirghiz-kazak*)) und *köl + der* (*Kara-kirghiz*) „die Hände“. Die Vokalharmonie dieser Art hat die grösste Entwicklung bei den schmalen Vokalen im *Sambul-Türkischen* erlangt, in dem sie nichtsdestoweniger die breiten Vokale nicht betrifft.

In den Türk-Sprachen gibt es neun Grundvokale: *a, e, o, ö, u, ü, i, i, i* (geschlossen, *o, e, i, i, u, u*). Schon seit alten Zeiten existieren lange Vokale, welche ausser im Jakutischen und Turkmenischen noch nicht genügend Beachtung gefunden haben. In einigen Sprachen (z.B. dem *Kazan-Tatarischen*) gibt es mehr als neun Vokale, auch haben sie Veränderungen erfahren (*o > u, ö > ü, e > i, i > i*). Auch der türkische Konsonantismus ist noch nicht genügend untersucht, und man hat abgesehen von

den stimmlosen und stimmhaften Konsonanten den mittleren Konsonanten noch keine Beachtung geschenkt (z.B. im Turkmenischen und *Adharbaidjanischen*). Die progressive Assimilation der stimmhaften Konsonanten mit den stimmlosen und umgekehrt ist weit verbreitet: *yaz + döl* „er hat geschrieben“, *tut + ti* „er hat ergriffen“, *köz + da* „in dem Auge“, *bashi + ta* „auf dem Kopf“.

Es gibt noch andere Arten progressiver Assimilation bei Konsonanten. Die Fälle von progressiver Dissimilation sind nur für gewisse Dialekte charakteristisch (das *Kazakische*, *Kirghizische*, *Altai*): *ata + tar* „die Vater“, *kol + der* „die Seen“. Ein ausgesprochenes Merkmal der jakutischen Sprache besteht in der regressiven Assimilation der Konsonanten: *at + im* „mein Pferd“ *at + in* „dein Pferd“, aber *ap + par* „meinem Pferd“ *ak + kitan* „von deinem Pferd“.

In den meisten Dialekten hat man im Wortanfang von den stimmhaften Konsonanten nur *b, m* und ausnahmsweise *n, d*; die stimmhaften *d, w, g* trifft man im Wortanfang im Turkmenischen, *Adharbaidjanischen* und Anatolischen Türkisch; sie fanden sich auch noch im Oghuzischen des XI. Jahrhunderts. Die Wörter können weder mit den Konsonanten *r, l, n, z* (den letzteren findet man ausser in den Lehnwörtern nur im Anfang einiger onomatopoeischer Wortbildungen), noch mit zwei Konsonanten beginnen. Zwei Konsonanten am Ende eines Wortes sind nur dann zulässig, wenn der erste *r, l* oder *s* ist. Daher findet man in den Lehnwörtern Hilfsvokale: *aradjab < radjab* (arab.), *istap < steppe* (russ.), *fikir < fikr* (arab.).

Die Wortbildungen oder morphologischen Veränderungen erfolgen, wie schon gesagt, durch Hinzufügung eines oder mehrerer Wortbildungs- oder Flexionsaffixe an die nominalen oder verbalen Wurzeln oder Stämme, die sogar ohne diese Erweiterung eine gewisse Bedeutung besitzen: der Verbalstamm hat die Bedeutung des Imperativs der 2. Pers. Sing. (*tap* „find!“) und der Nominalstamm die des Nominativs, Genetivs, Akkusativs und zuweilen von anderen Kasus des Plurals oder Singulars (*atma* „Apfel“, „des Apfels“, „die Apfel“). Zu beachten sind noch Bildungen durch Analogie: *bir* „eins“ *bir + är* „je einer“ und durch Analogie: *iki* „zwei“ *iki + ar* „je zwei“ (eaghat.), oder *besh* „fünf“ *besh + är* „je fünf“, und durch Analogie: *altı* „sechs“, *altı + şar* „je sechs“.

Es gibt zwei grammatische Kategorien: das Nomen und das Verbum. Die Nomina werden in Pronomina, Zahlwörter und Nomina im allgemeinen eingeteilt. Es bestehen keine morphologischen Kennzeichen für die Adjektiva; auch der Bedeutung nach kann man die Nomina nicht immer in Substantiva und Adjektiva einteilen, z.B. *temir* „Eisen“ und „eisern“, *tash* „Stein“ und „steinern“, *su* „Wasser“ und „wässrig“. Die näheren Bestimmungen bilden mit den näher bestimmten Wörtern ein grammatisches Ganzes. Daher können die Plural- und Deklinationsaffixe sich nur mit dem näher bestimmten Worte verbinden, während das näher bestimmende Wort unverändert bleibt. Die Verbalformen werden eingeteilt in: 1. Verba finita, die sehr wenig zahlreich sind; 2. Verbalnomina, die den Sinn von Nomina actionis und agentis haben; 3. Verbaladverbia (Gerundiva). Die von Nomina und Verba abgeleiteten Adverbia, die nur sehr wenig vorkommen, wie auch die Postpositionen und Interjektionen bilden eine sekundäre grammatische Kategorie neben dem Nomen und dem Verbum.



Die Possessiv-Affixe entsprechen beim Nomen den Possessivpronomina in den indogermanischen Sprachen: *at + im* „mein Pferd“, *at + in* „dein Pferd“, *at + i* „sein Pferd“, *ata + m* „mein Vater“, *ata + n* „dein Vater“, *ata + si* „sein Vater“, *at + imiz* „unser Pferd“, *at + iniz* „euer Pferd“, *ata + miz* „unser Vater“, *ata + niz* „euer Vater“. Dieselben Affixe haben bei einigen Verbalformen die Funktion von Personalendungen: *kel + gu + m* „ich werde kommen“, *kel + gu + si* „er wird kommen“ (äghataisch); *kel + di + m* „ich bin gekommen“, *kel + di + n* „du bist gekommen“, *kel + di (kel + d + i?)* „er ist gekommen“.

Die prädikativen (enklitischen) Halbsuffixe, die aus dem Personalpronomen hervorgegangen und in einigen Dialekten von den Possessiv-Affixen beeinflusst sind, entsprechen beim Nomen den Hilfszeitwörtern der indogermanischen Sprachen, während sie bei den Verben als die gebräuchlichsten Personalendungen dienen: Sing. 1. Pers.: *ben, men, bin, min, in, im*; 2. Pers.: *sen, sin, sin*; Plur. 1. Pers.: *biz, uz, iz, miz*; 2. Pers.: *siz, siniz*. Beispiele: *adgu-ben (bin, men, min) > ayi-yim* „ich bin gut“, *yazar-ben (bin, men, min) > yazar-in (im)* „ich schreibe“. In der alten Sprache stand für die dritte Person des Hilfszeitwortes das Demonstrativpronomen *ot:adgu + ot* „er ist gut“, in den modernen Sprachen das prädikative Halbsuffix *dır (di)*, welches von der Verbalform *turur* „er steht“ abgeleitet ist.

Das Plural-Suffix *lar, lır* wird beim Nomen wie beim Verbum gebraucht: *at + lar (at + tar)* „die Pferde“, *at + il + lar* „sie haben geworfen“.

Die persönlichen Formen des Verbums bestehen beim Imperativ aus dem reinen Verbalstamm, in den anderen Fällen aus den Grundformen irgendeines Modus oder Tempus; ausser den genannten possessiven und prädikativen Affixen dienen auch noch besondere Affixe als Personal-Affixe, z. B. *zu, zun, sun, suni* für die 3. Pers. des Imperativs, *k, k* für die 1. Pers. Plur. des Präteritums und der Bedingungsform in den modernen Dialekten (*kel + di + k* „wir sind gekommen“, *kel + se + k* „wenn wir gekommen wären“). Das letztgenannte Affix (*k, k*) wird in den ädharbaidjanischen, in einigen anatolischen Mundarten und in der Gökleng-Mundart des Turkmenischen anstelle des prädikativen Enklitikon der 1. Pers. Plur. bei Verba und Nomina gebraucht.

In den meisten modernen türkischen Sprachen besteht die Deklination aus fünf Kasus mit besonderen Affixen: Genetiv (*in, nın, nin, ni, in*). Akkusativ (*i, ni, alt ig*). Dativ (*ka, a, ya, ghar, ghan*). Lokativ (*da*). Ablativ (*dan, dañ, dın*); aber in den alten und einigen modernen Sprachen gibt es noch weitere Kasus-Affixe: Direktiv, Instrumental u. a.

Es gibt kein grammatisches Geschlecht; es gibt nur zwei Numeri.

Die Unterschiede in der Phonetik und im Wortschatz sind in den Türk-Sprachen grösser als die morphologischen. Das Čuwashische und Yakutische nehmen eine Sonderstellung ein; alle anderen türkischen Sprachen können als Dialekte und Mundarten einer einzigen Sprache aufgefasst werden. Die Türk-Sprachen zeigen in ihrer ganzen (seit dem VIII. Jahrhundert bekannten) Geschichte einen bedeutenden Konservatismus. Das vergleichend-historische Studium der Türk-Sprachen befindet sich noch im Anfangsstadium (die Arbeiten von Radloff, Grönbeck, Thomsen, Melioranski, Bang, Brockelmann und Deny). Als Resultat der Untersuchungen von Ramstedt, Gombocz, Németh und Poppe kann

man die Verwandtschaft der Türk-Sprachen mit den mongolischen und ein besonderes nahes Verhältnis des Čuwashischen zu diesen Sprachen als mehr oder weniger bewiesen betrachten. Auf die Vergangenheit der Türk-Sprachen wird ein neues Licht durch N. Marr geworfen, der das Čuwashische vom Standpunkt der japhetischen Theorie aus betrachtet, indem er die Türk-Sprachen in einen nicht weniger weiten Kreis einbezieht, als es früher die Turanisten mit ihren Theorien getan haben.

*Litteratur:* Bothlingk, *Über die Sprache der Jakuten*, Petersburg 1851; Radloff, *Vergleichende Grammatik der nördlichen Turksprachen*, I, *Phonetik*, Leipzig 1882; V. Grönbeck, *Forstudier til tyrkisk lydhistorie*, Kopenhagen 1902; P. Melioranskii, *Arab-filolog o tureckom iazykie*, Petersburg 1900; N. Katanov, *Opyt issledovania uriankhaiskogo iazyka s ukazaniem glavnieichikh rodstvennykh otnoshenii ego k drugim iazykam tiurkского kornia*, Kazan 1903; Bang, *Vom Kök-türkischen zum Osmanischen*, sowie die anderen Arbeiten von Bang; Mahmūd b. al-Husain al-Kāshghari, *Divān Lughāt al-Türk*, Sтамбул; N. Marr, *Čuwashi-tafetidy na Volge*, Čeboksary 1926; N. Poppe, *O rodstvennykh oinošeniakh čuwashskogo i tiurko-tatarskikh iazykov*, Čeboksary 1925; ders., *Istorija i sovremennoe položenie voprosa o vzaimnom rodstwie altaiskikh iazykov (Stenografičeskii očet Pervogo Turko-logičeskogo S'ezda v Baku, Baku 1926)*; M. Th. Houtsma, *Ein türkisch-arabisches Glossar*, Leiden 1894; Comes Géza Kuun, *Codex Cumanicus*, Budapest 1880; Bang, *Beiträge zur Kritik des Codex Cumanicus (Bull. de l'Acad. R. de Belgique, 1911)* sowie die anderen Arbeiten von Bang; C. Salemann, *Zur Kritik des Codex Cumanicus (Bull. de l'Ac. des Sc. de St.-Péterbourg, 1910)*; N. Ashmarin, *Materialy dlja issledovania čuwashskogo iazyka*, Kazan 1898; ders., *Opyt issled. čuwash. sintaxisa*, Kazan 1903; Radloff, *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme*, I—X, Petersburg 1866—1904; Pekarsky, *Obrazy narodn. literatur. jakutov*, Petersburg 1907—18.

### 3. Die Schriftarten und die Litteratursprachen.

Die ältesten datierten Denkmäler der türkischen Schrift gehen ins VIII. Jahrhundert zurück. Es sind die Inschriften auf den Stelen, die zu Ehren der Fürsten der türkischen Dynastie, Kül-Tegin und Bilge-khān, vom VI. bis VIII. Jahrhundert errichtet und im Jahre 1889 von Iadrincev im Orkhon-Becken in der Mongolei gefunden wurden. Andere Denkmäler derselben Schrift, grosse wie kleine, sind sowohl in der Mongolei als auch in Sibirien und im westlichen Turkestan bekannt. Die sibirischen Denkmäler wurden im Jahre 1721 von Messerschmidt in dem Tal des Jenissei entdeckt. Handschriften derselben Schriftart, ungefähr aus dem IX. Jahrhundert, wurden neuerdings bei den Ausgrabungen in Chinesisch-Turkestan gefunden. Diese Schrift, die im Jahre 1893 von den hervorragenden dänischen Linguisten V. Thomsen entziffert wurde, ist von ihm türkische Runenschrift genannt worden. Andere haben sie das Orkhon-Alphabet genannt. Die von Bang für die Orkhon-Inschriften vorgeschlagene Bezeichnung „Kök-Türkisch“ wurde von Thomsen, Radloff und anderen zurückgewiesen. Die türkische Runenschrift geht durch Vermittlung des alt-soghdischen Alphabets auf das aramäische Alphabet zurück. Aber einige

Runen haben einen anderen Ursprung und bekunden einen ideographischen Charakter, z. B. *o* (*k*) „der Pfeil“, (*a*) *j* „der Mond“, (*ä*) *b* „das Haus“. Man könnte einige Denkmäler der türkischen Runenschrift ins VII. oder sogar ins VI. Jahrhundert verlegen.

Die Sprache der türkischen Runenschrift, mag sie in Stein gemeißelt sein oder in Handschriften vorliegen, zeigt einen gewissen Archaismus in der Phonetik (die Laute *t* und *j*), in der Morphologie (Direktiv und Instrumental, Genetiv auf *-ñ*, Ablativ auf *-da*, Verbalformen auf *-sar*, *-ghma*) und im Wortschatz (*kañ* „Vater“, *ög* „Mutter“ u. a.)

Das uighürische Alphabet, das sich im VIII.–IX. Jahrh. bei dem türkischen Volk der Uighüren verbreitete, geht ebenfalls durch Vermittlung des Soghdischen auf ein nördliches semitisches Alphabet zurück. Vor Kurzem nahm man noch zu Unrecht an, dass es vom Estrangelō abgeleitet sei. Die uighürische Litteratursprache gehört derselben Gruppe an wie das Türkische der mongolischen Denkmäler, aber mit einigen dialektischen Unterschieden (Genetiv auf *-ññ*, Ablativ auf *-dñ*). Die xylographische und handschriftliche uighürische Litteratur, die von den russischen, deutschen, französischen, englischen und japanischen Expeditionen aufgefunden wurde, ist sehr ausgedehnt. Neben dem uighürischen Alphabet bedienten sich die ehemaligen Türken in Chinesisch-Turkestan der türkischen Runen, des manichäischen und syrischen Alphabets und des Brahmi. Bei den Türken in China, die den Islām nicht annahmen, blieb das uighürische Alphabet bis zum Anfang des XVIII. Jahrhunderts in Gebrauch. Nachdem die Türken Zentralasiens den Islām angenommen und dadurch das arabische Alphabet übernommen hatten (X. bis XI. Jahrh.), blieb das uighürische Alphabet noch als besondere Schrift des Hofes in Gebrauch. Im XIII. bis XV. Jahrhundert wurde das uighürische Alphabet bei der Goldenen Horde und bei den Timuriden für die Kıpçak- und Čaghatai-Sprachen gebraucht (*Yarlıq's*, in Prosa und Versen geschriebene Werke). Im Anfang des XVI. Jahrhunderts gab es noch in Sambul der uighürischen Schrift kundige Leute (‘Abd al-Razzāk Bakshī). In West-Europa begannen Klaproth, Rémusat und Jaubert in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts die uighürische Schrift zu lesen.

Auf Grundlage des vorislāmischen litterarischen Uighürischen bildete sich in den zum Islām bekehrten Staaten der Ilel-Khāne oder Karakhāniden die türkische Litteratur-Sprache Zentralasiens der islāmischen Zeit mit dem Gebrauch des arabischen Alphabets. Vermutlich war die arabische Schrift die des Originals jenes ältesten Denkmals dieser Sprache, das wir besitzen, des *Kutadghu-bilig* (die Kunst, glücklich zu werden), eines Lehrgedichtes des XI. Jahrhunderts, das von Yūsuf Khāṣṣ Ḥādīb in Belāṣāghūn und Kāshghar verfasst wurde. Die Sprache dieses Denkmals, von dem zwei spätere Abschriften in arabischer Schrift und eine in uighürischer Schrift (im XV. Jahrhundert in Herāt geschrieben) erhalten sind, kann wohl nicht mehr als reines Uighürisch angesprochen werden. Köprülü-zāde hält die Sprache des *Kutadghu-bilik* für die des Karluk, aber man würde sie besser karakhānidisch nennen.

Das vorliegende Material reicht nicht aus, um zu entscheiden, ob es in dem bulghārischen Königreich an der Kama, wo der Islām im X. Jahrhundert eingeführt wurde, eine Litteratur in bulghārischer Sprache gegeben hat. Auf jeden Fall findet man bulghārische Sprachreste auf den Grabinschriften des XIV. Jahrhunderts in der Wolga-Gegend. Die

Entwicklung des litterarischen zentralasiatischen Türkischen ging ohne Unterbrechung vom XI. Jahrhundert an vor sich, wechselte aber seine hauptsächlichsten Mittelpunkte.

Das didaktische Werk in Vierzeilern von Edib Ahmed, *‘Aibet ul-Hakā’ik*, kann ins XII. Jahrhundert verlegt werden; seine Sprache steht der des *Kutadghu-bilig* nahe, ist aber nicht mit ihr identisch. Da keine alten Handschriften vorhanden sind, kann man die Sprache der *Hikmet* des Ahmed Yesewi (XII. Jahrh.), des Begründers der türkischen Mystik, die Köprülü-zāde auch für Karluk hält, nicht genauer bestimmen. Die litterarische Tätigkeit in den verschiedenen Teilen des Djüciden-Reichs oder „Deshtikıpçak“, in Khwārizm, das auch die Mündung des Sır-Daryā in sich einbegriff, in der Hauptstadt Sarāi und in der Krim hatte eine beachtliche Entwicklung zu Anfang des XIV. Jahrhunderts genommen. Eine einheitliche Litteratur-Sprache hatte sich im Djüciden-Staat nicht gebildet; in allen Denkmälern aus dieser Zeit, die wir besitzen, vereinigen sich die Grundzüge der Litteratur-Sprache der Karakhāniden-Zeit bis zu einem gewissen Grade mit denjenigen der lebenden Lokaldialekte, dem Kıpçak und dem Oghuz (Turkmenischen). Die Abschrift (XIV. Jahrh., in der Nationalbibliothek in Paris) des in Versen geschriebenen Romans *Khosrow u-Shirīn* des Dichters Kuṭb, einer Nachahmung des gleichnamigen Romans von Nizāmī, dem Teni-bek und seiner Frau in der Weissen Horde gewidmet, weist eine dem *Kutadghu-bilig* nahestehende Sprache auf, zeigt aber auch Kıpçak- (*sala* „Dorf“ u. a.) und Oghuz-Bestandteile. Das im XIV. Jahrhundert am Sır-Daryā geschriebene und in zwei Abschriften aus dem XV. und XVI. Jahrhundert im Britischen Museum aufbewahrte Gedicht des Khwārizmi, das *Maḥabbet-nāme*, enthält weit mehr sprachliche Bestandteile des Kıpçak und des Oghuzischen als solche des Karakhānidischen.

Im XIII. Jahrhundert hatten sich die verschiedenen Litteratur-Sprachen in der türkischen islāmischen Welt noch nicht rein entwickelt. Die Bildung des mongolischen Reiches, welches sich fast über die ganze türkische Welt jener Zeit erstreckte, schuf eine Zeitlang einen Boden, der für die Bildung einer einheitlichen Litteratur-Sprache für einen grossen Teil der turko-islāmischen Völker günstig war. Anfangs war die litterarische Produktion in türkischer Sprache in den Gebieten der Seldjuken Kleinasien zweifellos bis zu einem gewissen Grade an die Zentralasiens und Osteuropas gebunden. Genau zu bestimmen, wo im XIII. Jahrhundert der in Vierzeilern abgefasste Roman eines gewissen ‘Ali mit dem Titel *Kiṣṣa-i Yūsuf* geschrieben wurde, dürfte sehr schwierig sein; in seiner Sprache hat er viel mit den Werken der Goldenen Horde des XIV. Jahrhunderts gemeinsam, zu der auch die turkmenischen Oghuzen gehörten; er verbreitete sich sehr stark in der Wolga-Gegend. Im Gegensatz zu Brockelmann, der die *Kiṣṣa-i Yūsuf* zu den Erzeugnissen Anatoliens rechnet, hält Merdjāni, ein Gelehrter in Kazan, ihn für bulghārisch. Die Sprache des mit Verseinlagen versehenen Prosa-Werkes aus dem XIV. Jahrhundert, betitelt *Kiṣṣa ul-Enbiyā*, dessen Verfasser aus Rabāt-i Oghuz stammte, steht der Karakhāniden-Sprache nahe. Es geht nicht an, die Sprache dieses Werkes Čaghataisch zu nennen. Die syrisch-türkischen Inschriften auf den christlichen Grabdenkmälern in Semirietie aus dem XIII. bis XIV.



Jahrhundert sind ebenfalls in einer dem Karakhānidischen nahe stehenden Sprache abgefasst (*ud* „Stier“, *yond* „Pferd“, *yertünçü* „diese Welt“, *ata* „Vater“, *ana* „Mutter“).

Die erste Entwicklung der verschiedenen Litteratur-Sprachen in den einzelnen Teilen der türkisch-islamischen Welt nach dem als einheitlich angenommenen litterarischen Türkischen Zentralasiens muss man in das XIV.—XV. Jahrhundert setzen. Die grösste Entwicklung als Litteratur-Sprache hat das Osmanisch-Türkische und das Čaghataische genommen. Die erstere geht durch das Anatolisch-Türkische der Seldjuken-Zeit auf das litterarische Türkisch Zentralasiens zurück. Das Čaghataisch-Türkische stellt die dritte, die längste (XV.—XX. Jahrh.) und glänzendste Entwicklungsphase des litterarischen Türkisch Zentralasiens dar und wurzelt unmittelbar in der zweiten Phase, dem Djücidischen. Die čaghataische Sprache hat sich in den Staaten der Timüriden entwickelt, die im Herrschaftsgebiet von Činghiz-khān's zweitem Sohn Čaghatai entstanden. Die kīpčakischen und turkmenischen Bestandteile der vorhergehenden Entwicklungsphase des litterarischen Türkisch Zentralasiens wurden im Čaghataischen durch Bestandteile der im čaghataischen Reich vorherrschenden türkischen Dialekte ersetzt. Der Kaiser Bābur schreibt, dass die Sprache des hervorragendsten Vertreters der čaghataischen Litteratur, Mir 'Ali Shīr Newā'i's, mit dem Dialekt der Stadt Andījān identisch war. Die Sprache der čaghataischen Poesie unterschied sich von der Prosa durch ihre Morphologie und ihren Wortschatz.

Bis in die jüngste Zeit haben einige Gelehrte den Ausdruck Čaghataisch [siehe unten: ČAGHATAISCHE LITTERATUR] zu Unrecht auf die Sprache der litterarischen Denkmäler seit dem XII. Jahrhundert wie auch auf die lebenden türkischen Dialekte in West- und Ost-Turkestan angewandt. Ein Wiederaufleben der prosaischen und poetischen čaghataischen Litteratur hat im XIX. und zu Beginn des XX. Jahrhunderts in den Khānaten Khoğand und Khīwa stattgefunden. Gegenwärtig macht in Özbegistan das Čaghataische der özbegischen Litteratursprache Platz; es ist dies die vierte Entwicklungsphase des litterarischen Türkisch Zentralasiens, deren Wirkungskreis durch das Aufkommen neuer Litteratursprachen bei den zentralasiatischen Völkern des XX. Jahrhunderts bedeutend beschränkt wird. Überdies schrieb im XVII. Jahrhundert der Historiker Abu 'l-Ghāzi-khān in Khīwa, im Gegensatz zur damaligen Tradition, in Özbegisch und nicht in Čaghataisch.

Die Turkmenen Zentralasiens, die zur Bildung der Litteratursprache in Khwārizm zur Djücid-Zeit beitrugen, hatten in den folgenden Jahrhunderten besonders in der Poesie ihre eigene Litteratursprache, die nach dem XV. Jahrhundert dem čaghataischen Einfluss unterlag und sich gar nicht weiter entwickelte. Heutzutage bildet sich in Turkmenistan eine neue Litteratursprache rein auf Grundlage der lebenden turkmenischen Dialekte (hauptsächlich bei den Teke und den Yomut).

Aus gemeinsamen Wurzeln mit dem Seldjuken Kleinasien hat sich die ādharbājdjānische Litteratursprache (*Āzeri*) unter den Türken Persiens entwickelt; nach einer Blütezeit im XVI. Jahrhundert unter dem Schutz der Šafawiden [s. d.] hat sie in den folgenden Jahrhunderten weiter bestanden, ohne unter dem Druck der persischen Kultur wie der osmanischen Sprache festen Fuss

fassen zu können. Das Wiederaufleben des der Volkssprache verwandten Ādharbājdjānischen begann in der Mitte des XIX. Jahrhunderts in Transkaukasien (Mirzā Fath-'Ali Akhundow). Dort zeigte sich sogar im Anfang des XX. Jahrhunderts ein starker Einfluss des Osmanischen, der zwei noch heute bestehende rivalisierende Strömungen hervorrief. In der jüngsten Zeit gewinnt die Strömung, die sich auf die lebende Sprache stützt, die Überhand.

Trotz der Spaltung der Goldenen Horde in verschiedene Khānate im XV. Jahrhundert bewahrte die Krim eine auf dem Kīpčak beruhende Litteratursprache, die bei den Osmanen unter dem Namen Krimisch oder Desht (Steppe) bekannt ist. Aber der Einfluss der osmanischen Kultur, der besonders in der schönen und historischen Litteratur bemerkbar ist, hemmte ihre weitere Entwicklung. Die Kanzleisprache in den Khānaten der Krim bewahrte noch im XVII. Jahrhundert ganz beträchtlich djücidische Tradition. Am Ende des XIX. und zu Anfang des XX. Jahrhunderts versuchte Mirzā Gasprinskii in der Krim eine pantürkische Litteratursprache einzuführen, die auf dem vereinfachten Osmanischen beruhte und dem lebenden Dialekt im Süden der Krim nahe stand. Gasprinskii's Zeitung *Terdjūmān* war bis Kāshghar verbreitet. Heutzutage setzt sich in der Krim wie in Ādharbājdjān der Kampf der beiden Strömungen, des Osmanischen und des Einheimischen, in der Litteratursprache fort; die Lage ist dadurch verwickelt, dass die lebenden Dialekte der Krim zwei verschiedenen Gruppen angehören, einer südwestlichen und einer nordwestlichen.

Die djücidische Litteratursprache ging auch auf das Khānat Kazan über, wo sie vom Čaghataischen und Altosmanischen und dann im XIX. Jahrhundert vom modernen Osmanischen beeinflusst wurde. In der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts begann mit Kayūm Našīri unter den Tataren Kazans eine Bewegung zur Angleichung der Litteratursprache an den lebenden einheimischen Dialekt. Trotz der Reaktion von seiten der Anhänger Gasprinskii's hat diese Bewegung heute einen vollkommenen Erfolg errungen. Nun hat man auch den russischen Einfluss auf die tatarische Litteratursprache eingedämmt; dieser Einfluss zeigte sich ehemals bei einigen Schriftstellern nicht nur im Wortschatz, sondern auch in der Syntax. Das Kazan-Tatarische ist nicht nur bei den Tataren im Gebrauch, sondern auch bei den Noghai in Astrakhan; vor der Gründung der bashkirischen Republik wurde es auch von den Bashkiren und den Teptyaren verwandt. Augenblicklich schaffen sich die Bashkiren eine eigene Litteratursprache, ohne dabei aber widerstreitenden Tendenzen zu entgehen; die stärkste Tendenz will einen Mittelweg und gestattet als Basis für die Litteratursprache keine Dialekte, die in Bezug auf Phonetik und Wortschatz allzu ausgesprochene Besonderheiten aufweisen. Die kasan-tatarische Litteratursprache ist am meisten entwickelt und nächst dem Anatolisch-Türkischen am besten festgelegt. Wie das Anatolisch-Türkische erfreut sie sich einer solchen Bekanntheit, dass sie die Grenzen der Wolga-Gegend bei weitem überschreitet.

Besonders nach der russischen Revolution vom Jahre 1905 und noch mehr nach der vom Oktober 1917 begannen mit dem Erwachen des Nationalgefühls und des Kulturfortschritts die türkischen Litteratursprachen bei den verschiedenen türkischen Nationen zu entstehen. Im Anfang des XX. Jahr-

hundreds hat die (Kırghız-)Kazakische Litteratursprache, wenn auch noch jung, so doch reich und biegsam, eine bedeutende Entwicklung erreicht. Sie ist relativ frei von arabisch-persischen Entlehnungen und bedient sich unter enger Anlehnung an die Volkssprache des von Baytursun geistreich reformierten arabischen Alphabets. Mit der Gründung der Kırghızischen Republik schufen sich die (Kara-)Kırghızen ihre eigene Litteratursprache, die sich von dem (Kırghız-)Kazakischen unterscheidet.

Im nördlichen Kaukasus bildet sich die Karatäibalkarische Litteratursprache, deren Entwicklung durch die mittelmässige Veranlagung der Bevölkerung und durch die benachbarten entwickelteren Sprachen, das Krimische und Adherbäidjānische, gehemmt wird. Das Adherbäidjānische hat einen noch stärkeren Einfluss in Daghestān; dort ist es nahe daran, offiziell anerkannt zu werden und bereitet eine ernste Konkurrenz der einheimischen, jungen Litteratursprache, dem Kumık, das sich schon im XIX. Jahrhundert zu entwickeln begann, indem es das Arabische, die jahrhundertalte Verkehrssprache Daghestāns, verdrängte.

Was das Alphabet betrifft, so liegen augenblicklich in der türkisch-islamischen Welt zwei Strömungen im Kampfe. Die eine tritt für das nach der türkischen Phonetik reformierte arabische Alphabet ein und hat die neuen arabischen Alphabete dem Kazan-Tatarischen, (Kırghız-)Kazakischen, (Kara-)Kırghızischen, Özbekischen, Türkmenischen und Krimischen vermittelt. Die andere Strömung tritt für ein lateinisches Alphabet mit zusätzlichen Buchstaben für alle türkischen Sprachen ein; selbst in der Türkei gern gesehen errang sie in der Adherbäidjānischen Republik einen entscheidenden Sieg; dort war sie in der Mitte des XIX. Jahrhunderts entstanden und setzte sich bald bei den anderen türkischen Völkern durch. Das neue auf Grund des Lateinischen geschaffene türkische Einheits-Alphabet wurde im Jahre 1927 von den türkisch-islamischen Völkern der Sowjet-Republiken festgelegt und angenommen.

Die älteste türkische Orthographie, die der Runenschrift, hatte semitische Züge und bezeichnete in vielen Fällen keine Vokale (*kghn* = *kaghan*, *ygh* = *yagh*, *kghmsh* = *kghmash*); der Laut *a* wurde in der ersten Silbe nur geschrieben, wenn er lang war (*at* = *at* „Pferd“, *at* = *at* „Name“). In der ighurischen Schrift wurden die Vokale öfter bezeichnet als in der Runenschrift und genauer als in der späteren arabischen Schrift; um die Laute *ö*, *ü* von den Lauten *o*, *u* zu unterscheiden, fügte man zu den Buchstaben *o*, *u* ein *i* (*soiz* = *söz*). Dieses Verfahren wurde unter dem Einfluss der arabischen Schrift im Uighurischen der islamischen Zeit aufgegeben. Die Bezeichnung der Konsonanten war in der älteren ighurischen Schrift genauer als in der jüngeren, welche die Buchstaben *t* und *d* durcheinander gebrauchte und andere Vereinfachungen anwandte; dies veranlasste Radloff, das irrige System des uighurischen Konsonantismus zu verteidigen, das von Thomsen verbessert worden war. Die uighurische Orthographie der Vokale (mit Ausnahme der besonderen Bezeichnungen für die Laute *ö* und *ü*) wurde in Zentralasien beim Übergang zur arabischen Schrift angenommen; daher unterschied sich die äghatäische Orthographie von der osmanischen. In Kleinasien setzte sich unter dem unmittelbaren Einfluss der arabischen Orthographie eine besondere türkische Orthographie fest, die für die alte osmanische Schrift sehr charakteristisch war (keine

Bezeichnung der Vokale, Gebrauch der arabischen *Haraket* usw.). Einige der arabischen orthographischen Vorbilder wurden in den letzten Jahrhunderten zwar aufgegeben, aber bis heute unterscheidet sich die osmanische Orthographie von der äghatäischen durch eine bedeutende Beschränkung in der Bezeichnung der Vokale (osm. *kl* = ägh. *kil*, osm. *br* = ägh. *bir*) und durch den Gebrauch der spezifisch arabischen Buchstaben *ş* und *ţ*, um in Wörtern türkischen Ursprungs die Laute *s* und *t* in Verbindung mit dunklen Vokalen zu bezeichnen (*su* „Wasser“ = ägh. *su*, *tağh* „Berg“ = ägh. *tağh*). Die alte kazan-tatarische Orthographie beruhte auf derjenigen Zentralasiens, zeigte aber auch in einigen Fällen altosmanischen Einfluss.

Seit Ende des XIX. Jahrhunderts beginnt in der türkisch-islamischen Welt die Bewegung zur Reformierung der Orthographie im Sinne der Annahme einer phonetischen Schrift lebhaft aufzutreten. Diese Bewegung hat die grössten Erfolge nicht in der Türkei, sondern bei den Türkvlkern Russlands, besonders bei den (Kırghız-)Kazaken, erzielt. Der Turkologische Kongress in Baku vom Jahre 1926 hat sich für eine gemischte Orthographie ausgesprochen: für eine phonetisch-etymologische, deren Durchführung schon jetzt mit Hilfe des verbesserten arabischen Alphabets und des neuen lateinisch-türkischen in Angriff genommen wird.

Die heutigen nichtislamischen türkischen Minderheiten, die Čuwashen, Yakuten und Altai- und Jenissei-Türken, hat man bis kürzlich zu den ungebildeten Völkern gezählt, obgleich die Yakuten in ihren Überlieferungen die Erinnerung an eine alte Schrift bewahren und obgleich bei den Altai-Türken die mongolische Schrift, die der türkischen Sprache angepasst ist, eine wenn auch nur beschränkte Verwendung findet. Alle diese Völker haben im XVIII.—XIX. Jahrhundert von den Russen die russische, den Besonderheiten ihrer Sprachen etwas angepasste Schrift erhalten. 1917 haben die Yakuten das russische Alphabet durch das lateinische ersetzt, das auf dem internationalen phonetischen Alphabet nach der Idee des jakutischen Studenten Novgorodov beruht. Die Tannutivins (Uriankhai oder Sototen), die einem starken Einfluss der mongolischen Kultur unterliegen, haben gegenwärtig das Bestreben, sich eine nationale Litteratursprache zu schaffen und ein Alphabet aufzustellen.

Das griechische Alphabet, das schon im IX. Jahrhundert für die türkische Sprache in dem türkisch-bulgharischen Königreich an der Donau gebraucht wurde, wurde noch kürzlich von den türkisierten Griechen Anatoliens und Stambuls angewandt. Die türkisierten Armenier brauchen für das Türkische das armenische Alphabet. Man kennt auch Adherbäidjānische Handschriften, die im georgischen Alphabet geschrieben sind. Seit altersher bedienen sich die Türkisch sprechenden Karäiten des hebräischen Alphabets.

*Litteratur:* V. Thomsen, *Samlede Abhandlinger*, III, Kopenhagen 1922; W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, Neue Folge, 1897; ders., *Altürkische Studien*, V, in *Bull. de l'Acad. des Sciences de St. Petersburg*, 1911; A. v. Le Coq, *Kurze Einführung in die uigurische Schriftkunde*, in *MSOS As.*, XXII, 1919; Kokowzoff, *K. sino-turckoj epigrafike Semirčëia*, in *Bull. de l'Ac. des Sc. de St. Pétersbourg*, 1909; Köprülü-Zade, *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar*, 1918; A. Samoylovich,



*Materialy dlia ukazatelja literatury po ienisejsko-orkhonskoj pismennosti*, in *Trudy Troickosarsko-kiakhtinskogo Otdela R. Geogr. Obščestva*, XV, 1919; ders., *K istorii literaturnogo sredne-asjatskogo jazyka (Mir-ali Shir, Sbornik k piatisotletiju so dnja roždenija, Leningrad 1928)*; *Inscriptions de l'énissei*, Helsingfors 1889; *Inscriptions de l'Orkhon*, Helsingfors 1892; W. Radloff, *Arbeiten der Orkhon-Expedition, Atlas der Altertümer der Mongolei*, St. Petersburg 1892–99; ders., *Kudatku Bilik*, Facsimile, Petersburg 1890; *Text und Übersetzung*, Petersburg 1900–10; W. Radloff u. Malov, *Suvarnaprabhasa*, in *Bibliotheca Buddhica*, XVII; F. W. K. Müller, *Uigurica*, I–III, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1908–22; A. v. Le Coq, *Khuastuanikt*, in *JRAS*, 1911 u. *Anhang zu Abh. Pr. Ak. W.*, 1910; Annette S. Beveridge, *The Bābar-nāma (GMS, I)*; A. Pavet de Courteille, *Tezkerek-i evliā*, Paris 1889–90; ders., *Dictionnaire turc-oriental*, Paris 1870; C. Brockelmann, *Alī's Qissa'i Jūsuf, der älteste Vorläufer der osmanischen Literatur*, in *Abh. Pr. Ak. W.*, 1926; Nedjib 'Asim, *Hibbet ul-Hakā'ik*, Stambul 1334; P. Pelliot, *La version ouigoure de l'histoire des princes Kalyāṇamkara et Pāpamkara*, in *T'oung-pao*, 1914; Kieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London 1888.

#### 4. Die wechselseitigen Einflüsse der türkischen und nichttürkischen Sprachen.

In den vorislāmischen Denkmälern der türkischen Sprachen begegnet man Wörtern, die aus dem Chinesischen, Sogdischen, Sanskrit und aus den nördlichen semitischen Sprachen entlehnt sind. Sogar in der Syntax dieser Denkmäler, besonders in den übersetzten Texten, kann man fremde Einflüsse beobachten. In den modernen Dialekten Sibiriens und der Mongolei, hauptsächlich im Yakutischen, gibt es eine Menge mongolischer Bestandteile, die ebenso wohl auf dem Wege der Entlehnung wie der ethnischen Vermischung eingedrungen sind. Auf dem letzteren Weg drangen in diese Dialekte altasiatische und andere noch nicht geklärte linguistische Elemente ein. Der Name des Flusses Jenissei, *Kem*, der seit der Zeit der Orkhon-Inschriften bekannt ist, stammt aus der kottischen Sprache, wo er wie in dem modernen turko-soiotischen Dialekt „Fluss“ bedeutet. Finnische Bestandteile finden sich in den türkischen Dialekten in der Gegend der Wolga. Zur Zeit der Gründung des mongolischen Kaiserreichs von Činghiz-khān hat sich eine Anzahl mongolischer Lehnwörter in den meisten türkischen Sprachen eingebürgert. So wurde das alte türkische Wort *yular* „Halfter“, das von den Yakuten, Soioten und den Türken Anatoliens, wie auch in der altaischen Frauensprache beibehalten wurde, allmählich seit dem XIII. Jahrhundert durch das mongolische *nohta* ersetzt; dieses ist gegenwärtig in allen anderen türkischen Sprachen, das Čuwaschische eingeschlossen, im Gebrauch. Die türkischen Dialekte der Özbeken, Turkmenen und Adharbaidžaner und die der türkischen Bevölkerung Persiens sind durch ethnische und kulturelle Mischungen stark iranisiert. Infolge der verwickelten Kreuzung der Türken mit anderen ethnischen Elementen Kleasiens und der Balkan-Halbinsel und infolge kultureller Entlehnungen finden sich im Anatolisch und Balkan-Türkischen griechische, sla-

vische (besonders serbische), armenische, kurdische, italienische, französische und andere Bestandteile, ganz abgesehen von den arabischen und persischen. Die Vermischung der Türken mit den Ureinwohnern des nördlichen und südlichen Kaukasus hat in ihre Dialekte auch Bestandteile aus der Phonetik und dem Wortschatz des Kaukasus gebracht. Die Türken, die in Syrien und Ägypten eindringen, wurden in besonderem Masse arabisiert, ebenso wie die Kumik in Daghestān, bei denen im Unterschied zu allen anderen türkischen Muslimen die Namen der Wochentage arabisch und nicht persisch sind. Die Islāmisierung in den anderen Teilen der türkischen Welt hat mehr persische als arabische Bestandteile mit sich gebracht. In den türkischen Litteratursprachen betragen die arabisch-persischen Entlehnungen zuweilen weit mehr als fünfzig Prozent, fanden aber auch bei den Volkssprachen der wenig islāmisierten türkischen Stämme (wie den Kirghizen und Kazaken) Eingang (ten „Körper“, žan „Seele“). Eine bestimmte Anzahl von arabisch-persischen Wörtern ist auch bei den nichtislāmischen Türken eingedrungen, nicht nur bei den Čuwaschen, sondern auch bei den Türken des Altai und Jenissei, und sogar durch russische Vermittlung bei den Yakuten (*ampar* = *anbār*). Der russische Einfluss macht sich besonders in den türkischen Dialekten an der Wolga und unter ihnen vornehmlich im Misharischen bemerkbar; aber in allen Türk-Sprachen der Sowjet-Union finden sich russische Entlehnungen.

Die türkischen Sprachen haben ihrerseits schon von altersher die benachbarten Sprachen, selbst das Chinesische, beeinflusst. Türkische Wörter finden sich in den mongolischen Sprachen, in mehreren finnischen Sprachen (besonders im Čeremissischen und Madyarischen), in den iranischen Sprachen, im modernen Arabisch, im Armenischen, Georgischen, Kurdischen, Griechischen, Albanischen, Rumänischen, in den slavischen Sprachen der Balkanhalbinsel und des westlichen und östlichen Europas. Die Geschichte kennt weniger Fälle, in denen türkische Völker ihre Sprache aufgeben (die Bulgharen auf dem Balkan, die Kumanen in Ungarn, die Tataren in Litauen, die Dungan in China und die Türken in Indien) als Fälle, in denen andere Völker türkisiert wurden: in Sibirien, Zentralasien, im Kaukasus, in Kleinasien, auf dem Balkan und in Osteuropa (die Mishar). Man findet in der Türkei, in Transkaukasien, auf der Krim und in Turkestan türkisierte Zigeuner.

*Litteratur*: Die Wörterbücher von Radloff, Pekarskii (Yakutisch) und Paasonen (Čuwaschisch); die Aufsätze von Korsh und Melioranskii über die türkischen Entlehnungen im Russischen in *Izviest. Otd. russ. jazyka i slovesnosti Ak. Nauk*, Bd. VII–XI; F. Miklosich, *Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen*, in *Denkschriften der Wiener Akad.*, XXXIV–XXXVIII, Wien 1884–90; [vgl. dazu F. v. Kraelitz-Greifenhorst, *Corollarien*, in *SB Ak. Wien*, CLXVI, 1910]; Vladimirov, *Tureckie elementy v mongolskom jazyke*, in *Zap.*, XX, 1911; F. v. Kraelitz-Greifenhorst, *Studien zum Armenisch-Türkischen*, in *SB Ak. Wien*, CLXVIII, 1912; [H. Adjarian, *L'influence de la langue turque sur l'Arménien et les mots empruntés au Turc dans l'Arménien vulgaire de Constantinople comparés avec ceux de Van, de Karabagh et de Nor-Nakhitchévan*, Moskau 1902 (Armen.)]; Z. Gom-

boez. *Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache*, in *MSFO*, XXX, 1912; Kowalski, *W sprawie zapożyczeń tureckich w języku polskim (Scorsum impressum e Symbolis grammaticis in honorem I. Rozwadowski, II, 1927)*; M. Bittner, *Der Einfluss des Arabischen und Persischen auf das Türkische*, in *SB Ak. Wien*, CLXXII (1900). (A. SAMOYLOVITCH)

### III. ČAGHATÄISCHE LITTERATUR.

Unter dem Einfluss der glänzenden Entwicklung der türkischen Litteratur im Reiche Čaghatai [s. ČAGHATAI-KHĀN] unter der Herrschaft der Timūriden ist diese osttürkische Litteratursprache sowohl im Orient selbst wie in der europäischen Wissenschaft „čaghataische“ genannt worden. In einem anonymen (wohl in Indien verfassten) türkischen grammatischen Werk (Brit. Mus., Or. 1912; Rieu, *Turk. Man.*, S. 268) werden alle türkischen Dialekte in zwei Sprachen, das Čaghataische und das Türkmenische, eingeteilt. Von Ibn Muḥannā (türk. Ausgabe, S. 73; Melioranskiy, *Arab filolog*, S. XX) wird in derselben Bedeutung das Wort „Turkistānisch“ gebraucht; aus Turkistān soll überhaupt die Sprache der Türken wie das Arabische aus dem Hidjāz hervorgegangen sein; dem Turkistānischen wird ausser dem Türkmenischen noch die „Sprache der Türken unserer (wohl der persischen) Länder“ gegenübergestellt. In Radloff's *Wörterbuch* (IV, 15) wird das Wort Čaghatai nur in der Form Djaghatai und nur als osmanisch angeführt; vgl. auch Shaikh Sulaimān Bukhārī, *Lughat-i Čaghatai wa-Turki 'Othmāni*, Istanbul 1297—1300; verkürzte Ausgabe mit deutscher Übersetzung von Dr. S. Kúnos, Budapest 1902 (Publ. Sect. Orient. de la Soc. Ethn. Hongroise, I).

Für die čaghataische Litteratursprache wird von Radloff (*Zap.*, III, 1 ff.) eine rein-östliche Herkunft angenommen. Bei den muslimischen Türken hatte sich aus vorislamischer Zeit die uighurische Schrift und Schriftsprache erhalten; durch die Annahme vieler arabischer und persischer Wörter ist die uighurische Schrift allmählich ausser Gebrauch gekommen; wir besitzen „in rein-uighurischer Sprache“, doch mit arabischen Buchstaben geschriebene Werke, wie das im Jahre 710 (1310/1) verfasste *Kitāş al-Anbiyā'* von Rabḡūzi (bekanntlich hat Radloff in der Einleitung zu seiner Ausgabe des *Kudatka Bilik*, S. LXXVIII, zu beweisen gesucht, dass die „Ilek-Fürsten“, in deren Reich die ältesten muslimischen Werke in türkischer Sprache geschrieben worden sind, „unbedingt als Uighuren-Fürsten anzusehen“ seien). Im Zeitalter der Mongolen hat die uighurische Schrift und Sprache eine weite Verbreitung gefunden; viele „rein-uighurischen“ Wörter und grammatische Formen sind damals durch Entlehnungen aus „mittelasiatischen Dialekten“ verdrängt worden; doch gibt es noch heute im Čaghataischen Wörter und Formen uighurischer Herkunft, die nur in der Litteratursprache gebraucht werden. Da die Osttürken, im Gegensatz zu den Südtürken (Konstantinopel), kein gemeinsames litterarisches Zentrum hatten, ist die čaghataische Litteratursprache in verschiedenen Gegenden durch verschiedene lokale Dialekte beeinflusst worden.

Im Gegensatz zu dieser Auffassung ist jetzt festgestellt (besonders A. Samoylovich in *Mir-Ali-Shir*, Leningrad 1928, S. 1 ff.), dass es schon in vor-mongolischer Zeit ausser dem ältesten Zentrum

türkischer litterarischer Tätigkeit in der islamischen Welt, Kāshghar [s. d.], noch ein zweites litterarisches Zentrum in Khwārizm und am unteren Lauf des Sir-Daryā gegeben hat. Dieselbe Gegend hat ihre Bedeutung auch im Zeitalter der Mongolen unter der Herrschaft der Khāne der Goldenen Horde bewahrt; die Litteratur des Reiches Čaghatai scheint erst später entstanden und von der Litteratur des Reiches der Goldenen Horde beeinflusst worden zu sein. Djāmāl al-Korashī, der Verfasser des in Kāshghar geschriebenen *Mulḥikāt al-Şurāḥ*, hat im Jahre 672 (1273/4) in Bärkend (auch Barċin und Bärċinliḡ genannt) am unteren Lauf des Sir-Daryā den gelehrten Shaikh al-Islām Ḥusām al-Dīn Abu 'l-Mahmūd Ḥamid b. 'Āşim al-'Āşimī al-Bärċinliḡ kennen gelernt; ausser gelehrten theologischen Werken in arabischer Sprache schrieb der Shaikh auch Verse in den drei (hier wohl zuerst nebeneinander gestellten) Litteratursprachen des Islām; seine arabischen Verse waren von schöner Form (*faşīḥa*), seine persischen geistreich (*malīḥa*), seine türkischen der Wahrheit entsprechend (*şaḥīḥa*). Zu der häufig vorkommenden (schon im *Kitāb Baghdad* von Ahmed b. Abi Tāhir Taifūr, ed. Keller, S. 158) Gegenüberstellung der vollendeten Form arabischer Schriften mit den geistreichen Ideen persischer wird hier noch die türkische Wahrhaftigkeit hinzugefügt; auch die Werke der čaghataischen Dichter machen durch ihre einfachere Sprache und ihren einfacheren Gedankengang den Eindruck grösserer Lebenswahrheit als ihre persischen Vorbilder (vgl. E. Berthels, *Newā'ī 'Atfār*, in *Mir-Ali-Shir*, S. 24 ff., besonders S. 80).

Unmittelbaren Einfluss auf die čaghataische Litteratur hat unter den im Reiche der Goldenen Horde verfassten Schriften das *Mahabbat-Nāme* von Khwārizmī gehabt (geschrieben im Jahre 754 = 1353 am Ufer des Sir-Daryā). Ausser der Handschrift Brit. Mus., Add. 7914, Rieu, *Turk. Man.*, S. 284 ff., besitzen wir das *Mahabbat-Nāme* noch in der im Radjab und Sha'ḥān 835 (März-April 1432) in Yazd für den Emīr Djalāl al-Dīn geschriebenen uighurischen Handschrift, Or. 8193 (*Comptes Rendus de l'Acad. des Sciences*, 1924, S. 57 f.; *JR AS*, 1928, S. 99 ff.). Dem *Mahabbat-Nāme* ist das im Jahre 839 (1435/6) verfasste *Ta'ashshuk-Nāme* des Timūriden-Prinzen Sidi Ahmed (in derselben Handschrift, Add. 7914) nachgebildet.

Aus dem VIII. (XIV.) Jahrhundert sind einige türkische Dichter, die im Reiche Čaghatai gelebt haben, dem Namen nach bekannt; so soll Timūr's Zeitgenosse, der Emīr Saif al-Dīn, unter dem Dichternamen Saifi schöne persische und türkische Gedichte verfasst haben (Dawlatshāh, ed. Browne, S. 108). Was uns erhalten ist, gehört dem IX. (XV.) Jahrhundert, der Zeit von Timūr's ersten Nachfolgern, an. Lobredner von Ḥāḥl Sultān (1405/9) und Ulughbeg (1409—49) war Sakkāki (Brit. Mus., Or. 2079; Rieu, *Turk. Man.*, S. 284). Ulughbeg war auch vom Dichter Lutfi erwähnt, von dem einige Gedichte in die uighurische Handschrift Or. 8193 aufgenommen worden sind (ausführlicher über Lutfi: Rieu, *Turk. Man.*, S. 285 und 287; Ahmed Zaki Walidow, *Džagatayskiy poet Lutfiy i ego diwan*, Kazan 1914). Beide Dichter sprechen von sich zuweilen mit grossem Selbstbewusstsein. Sakkāki wendet sich an Ulughbeg mit den Worten: „Es müssen noch viele Jahre vergehen, bis wieder ein solcher türkischer Dichter, wie ich,



und ein solcher gelehrter Fürst, wie du, erscheinen“. Luṭfī sagt: „Der Khān Ulughbeg weiss die Verdienste von Luṭfī zu schätzen, dessen farbige Gedichte denen von Salmān [s. d.] nicht nachstehen“ (Text bei W. Barthold, *Ulugbek*, Petersburg 1918, S. 112 f.). Derselben Zeit gehört der Lobredner eines anderen Enkels von Timūr, des Fürsten von Fars Iskender Sultān (bis 817 = 1414), Mir Haidar Madjdihūb, an (Dawlatshah, S. 371; Rieu, *Turk. Man.*, S. 286; A. Pavet de Courteille, in *P. Ec. Lang. Or. Viv.*, II. Ser., Bd. VI, S. xxii ff.). Sein *Makhez al-Asrār* ist als „Antwort“ auf das *Makhez al-Asrār* von Niẓāmī (*Gr. J. Ph.*, II, 241 ff.) gedacht. Einzelne Teile davon sind von Pavet de Courteille nach einer uighurisch geschriebenen Handschrift (jetzt in Berlin) herausgegeben worden. Auch dieser Dichter behauptet, Erde und Himmel von dem Widerhall seiner Gesänge erfüllt zu haben. Der ersten Hälfte des IX. (XV.) Jahrhunderts gehören noch zwei uighurisch geschriebene Handschriften an: das *Bakhtiyār-Nāme*, Handschrift vom Jahre 838 (1435) in Oxford (*Gr. J. Ph.*, II, 324) und das *Mirvādī-Nāme* mit einer türkischen Übersetzung des *Tadhkirat al-Awliyāʾ* von Farīd al-Dīn ʿAṭṭār [s. ʿAṭṭār], Handschrift angeblich (das Jahr der Hidra stimmt nicht mit dem Zyklusjahr zusammen) vom 10. Djumādā II. 840 (20. Dezember 1436) in Paris (*P. Ec. Lang. Or. Viv.*, a. a. O.).

In der zweiten Hälfte des IX. (XV.) Jahrhunderts erreichte die ʿaghataische Litteratur mit Mir ʿAlī Shīr (geboren 844 = 1440/1, gestorben Sonntag, den 11. Djumādā II. 906 = 3. Januar 1501) ihren Höhepunkt. Über die Bedeutung seines Lebens und seiner litterarischen Tätigkeit vgl. Belin, *Notice biographique et littéraire sur Mir Ali-Chir-Nevai* (*J. A.*, XVII, 1861, S. 175–256, 281–357); E. G. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920, besonders S. 437 ff., 505 ff.; *Mir-Ali-Shir*, Leningrad 1928. Wie die übrigen ʿaghataischen Dichter ist auch Mir ʿAlī Shīr sowohl in seinem *Diwān* wie in seinen zahlreichen übrigen Dichtungen bloss Nachahmer persischer Dichter, doch hält er sich nicht sklavisch an seine Vorbilder; dem Geschmack seiner Zeit und seines Volkes scheinen seine Dichtungen vollkommen entsprochen zu haben und erfreuen sich bis auf den heutigen Tag einer grossen Beliebtheit. Wichtig ist sein im Djumādā I. 905 (Dezember 1499) verfasstes letztes Werk *Muḥākamat al-Lughatayn* (Quatremère, *Chrestomathie en turc oriental*, Heft 1–2, Paris 1842); die Sprache und Kultur der Türken wird hier mit der Sprache und Kultur der Perser zusammengestellt; der Verfasser versucht zu beweisen, dass die türkische Sprache für dichterische und überhaupt geistige Leistungen nicht weniger geeignet ist als die persische. Von europäischen Gelehrten ist Mir ʿAlī Shīr häufig als Minister oder Wezir bezeichnet worden; tatsächlich hat er eine solche Stellung offiziell nie bekleidet; sein Einfluss auf die Staatsgeschäfte wie seine Tätigkeit als Beschützer der Künste und Wissenschaften hängen nur mit seinem persönlichen (nicht immer ungetrübten) Verhältnis zu seinem Fürsten Sultān Ḥusain (1469–1506) zusammen. Sultān Ḥusain hat sich auch selbst als Dichter hervorgetan; sein *Diwān* ist im Jahre 1926 in Baku herausgegeben worden. Von einem Sohne dieses Sultans, dem Prinzen Shāh Gharīb, als Dichter Gharībī (im *Bābur-Nāme*, ed. Beveridge, *GMS*, I, 166 wohl irrtümlich Ghur-

bet), gibt es einen persischen (von Brockelmann nicht erkannt) und einen türkischen *Diwān* in der Stadtbibliothek Hamburg, N<sup>o</sup>. 15 (Brockelmann, *Katalog*, N<sup>o</sup>. 183 und 277), Handschrift vom Ramadān 940 (März–April 1534). Verfasser mehrerer Dichtungen, doch wegen seiner Memoiren (*Bābur-Nāme*, auch *Wakāʾif* oder *Wākīʾāt-i Bāburi*) besonders als Prosaschriftsteller gepriesen (vgl. *Tārīkh-i Rashīdī*, Übers. Ross, S. 173 f.) war der Prinz Bābur, der Begründer des Reiches der Timūriden in Indien [s. BÄBER], wo am Hofe fast ausschliesslich persisch geschrieben wurde.

Aus Mittelasien und Ostpersien sind die Timūriden durch die Özbege vertrieben worden. Unter der Herrschaft der Özbege wurde, besonders in der ersten Zeit, als sie sich die persische Kultur noch nicht vollständig angeeignet hatten, sowohl in Versen wie in Prosa viel türkisch geschrieben; doch hielt man sich an die alten „ʿaghataischen“ Vorbilder, ohne irgend etwas Neues und Originelles hervorzubringen. Für die Dichter aus gebildeten Kreisen blieb Mir ʿAlī Shīr das unerreichte Vorbild, für die Volksdichter Ahmed Yesewi [s. d.] in der modernisierten Gestalt, wie uns dessen *Diwān* vorliegt. Wohl einzig steht der Geschichtsschreiber Abu ʿl-Ghāzī Bahādūr Khān [s. d.] da, der in seinem Werk (ed. Desmaisons, S. 37) sowohl arabische und persische wie „ʿaghatai-türkische“ Worte vermieden und so schreiben will, dass ihn „selbst ein fünfjähriges Kind“ verstehen könnte. Einer der beliebtesten Dichter (auch im Schulunterricht angewandt) der Özbegezeit ist der Mystiker Šūfī Allāh Yār (Ende des XVII. und Anfang des XVIII. Jahrhunderts). Später ist in Bukhārā die türkische Litteratur durch die (zum Teil vom örtlichen Tadjiki [s. d.] beeinflusste) persische fast vollständig verdrängt worden. In Khorāzand [s. d.] und Khiva [s. KHwĀRIZM] hat die ʿaghataische Litteratur noch im XIX. Jahrhundert eine bedeutende Nachblüte erlebt. Vgl. besonders M. Hartmann, in *MSO S.*, VII, 87 ff. (der Ausdruck „Nachblüte“, a. a. O., S. 79); A. Samoylovič, in *Zap.*, XIX, 0198 ff.

Unter den Özbege ist nicht mehr, wie vielfach unter den Timūriden, in uighurischer Schrift geschrieben worden; doch lässt sich der Einfluss der uighurischen Schrift auch in der arabischen (Anwendung der Vokale statt der in süd türkischen Handschriften vorherrschenden Vokalzeichen) nachweisen. Wenig ist bisher die Frage betrachtet worden, inwieweit die ʿaghataische Litteratur durch die Litteratur der ältesten, kāsgharischen Epoche beeinflusst worden ist. Dass, wie M. Hartmann (*MSO S.*, VII, 79) glaubte, das *Kutadghu Bilig* (so jetzt statt *Kudatku Bilik* wie bei Radloff) „im Lande selbst fast ganz unbeachtet blieb und schon früh nach Ägypten verschleppt wurde“, kann wohl jetzt nicht mehr behauptet werden. Von Samoylovič (*Zap.*, XXI, 038 ff.) ist die Tatsache festgestellt worden, dass auf einem in Saraik am unteren Lauf des Ural gefundenen Krüge aus dem XIII. Jahrhundert sich Zitate aus dem *Kutadghu Bilig* befinden. Selbst in dem Ende Dhu ʿl-Kāda 1280 (Mai 1864) verfassten *Turwārikh-i Khwārizmshāhiye* von Mullā Bābā Džān (einzige bekannte Handschrift in Berlin, Erwerbung vom Jahre 1929, Fol. 9v) finden sich die ganz wie ein Zitat aus dem *Kutadghu Bilig* anmutenden (obgleich dort nicht vorhandenen) Verse: „*Wazir etkusi dur tamāmī niẓām niẓām olmasa ʿadl tapmas kiyām*“ („alle Tätigkeit des Wezir sei auf

Ordnung gerichtet; wo keine Ordnung ist, lässt sich die Gerechtigkeit nicht durchführen“).

In derselben türkischen Literatursprache wie im Lande der Özbeken ist bis auf den heutigen Tag auch in Chinesisch-Turkistan (Käshgharien) geschrieben worden. Auch hier wurde das Türkentum von der persischen Kultur beeinflusst; das einzige aus Käshgharien stammende hervorragende Werk, der *Ta'rikh-i Rahat-i* von Haidar Mirza [s. d.], ist persisch geschrieben; es gibt mindestens zwei türkische Übersetzungen davon (von Muhammed Sadiq im XVIII. Jahrhundert; von einem Anonymus in Khotan vom 22. Džumādā II. 1263 = 7. Juni 1847). Selbst unter Ismā'il Khān (1670–82) hat Mirza Shah Mahmūd Ğurās (*Zap.*, XXII, 313 ff.) sein Geschichtswerk statt in seiner eigenen türkischen Sprache in einem sehr schlechten Persisch verfasst. Wenig später (Anfang des XVIII. Jahrhunderts) ist das im Asiatischen Museum zu Leningrad aufbewahrte Geschichtswerk (*Zap.*, XV, 236 ff.; M. Hartmann, *Der islamische Orient*, I, Berlin 1899–1905, S. 291 ff.; ausser der dort benutzten Handschrift befindet sich jetzt im Asiatischen Museum noch eine zweite, Petrovskij 9) in einer reinen und einfachen türkischen Sprache geschrieben. Zur neuesten käshgharischen Geschichtsschreibung vgl. z. B. *Zap.*, XVII, 0188 ff. (über den am 11. Shawwāl 1321 [17. Dezember 1903] beendigten *Ta'rikh-i Amaniya* von Mullā Musā aus Sairām).

Im XX. Jahrhundert hat sich bei den Özbeken unter europäischen (unmittelbar unter russischen und tatarischen) Einwirkungen eine neue türkische Litteratur (zuweilen „neu-caghataische Litteratur“ genannt) gebildet; darunter befinden sich auch dramatische Erzeugnisse.

*Litteratur* (ausser der im Texte selbst angegebenen): H. Vámbéry, *Cagataische Sprachstudien*, Leipzig 1867; M. Hartmann, *Zentralasiatisches aus Stambul. Memoir der weise Narr und fromme Ketzir. Ein zentralasiatisches Volksbuch. Ein Heiligenstaat im Islam* (alles in „*Der islamische Orient*“, Bd. I); ders., *Der caghataische Dizean Huwita's* (*JOS As.* V. 132 ff.); besser M. F. Gavrilov, *Sredneaziatskij poet i sufij Khuwaido*, Taschkent 1927; A. Samoylovich, *Literature tureckikh narodov* (in *Literatura Vostoka*, Petersburg 1919). (W. BARTHOLD)

#### B. DIE OSMANISCHEN TÜRKEN.

##### I. OSMANISCH-TÜRKISCHE SPRACHE UND SCHRIFT.

Das Osmanisch-Türkische ist seit dem Ende des XV. Jahrh. eine Schrift- und Kultursprache, deren Formen sich im Lauf der vier Jahrhunderte ihres Bestehens genügend gefestigt haben. Ihre Entwicklung und Ausdehnung waren mit der politischen und kulturellen Entwicklung des osmanischen Reiches eng verknüpft. Dadurch wurde das Osmanisch-Türkische zu einer der Hauptsprachen in der muslimischen Welt, nur vom Arabischen und Persischen übertroffen. Seitdem die osmanische Kultur sich im Zeitalter der *Tanzimāt* im XIX. Jahrh. nach Westen hin zu orientieren suchte, und in noch stärkerem Masse, seitdem das osmanische Reich im Jahre 1922 erloschen war, hat diese Literatursprache den Charakter einer Nationalsprache angenommen, die in der Türkei stets nur noch mit Türkisch (*Türkçe*) bezeichnet wird. Der Einfluss dieser Sprache macht sich noch bemerkbar in den Sprachen der muslimischen und

christlichen Völker, die ehemals zum osmanischen Reich gehörten.

Das Osmanisch-Türkische ist ein Teil der südwestlichen oder „turkmenischen“ Gruppe der Türk-sprachen (nach Samoylovitch, *Nekotorje dopolnenija k klassifikacii tureckikh jazykov*, Petrograd 1922, S. 5 ff.; Radloff, *Phonetik der nördlichen Türk-sprachen*, Leipzig 1883, S. 280 nennt diese Gruppe die südlichen Dialekte). Es sind dies die ursprünglich von den Oghuz-Türken gesprochenen Dialekte. Mit den andern „Dialekten“ dieser Gruppe, dem Adheri und dem Türkmenischen, hat das Osmanische einige phonetische Eigentümlichkeiten gemein, wie den Wegfall des Konsonanten *g* nach einem anderen Konsonanten (Typ *kalın* gegenüber *kalgan* der anderen Gruppen) und die Form *ol-* anstelle von *bol-* (für das Türkmenische mit Vorbehalt) als Wurzel des Verbums „sein“ und in der Flexion ein Sonderparadigma für das Präsens (*geliyorum*). Bei der Anwendung der Vokalharmonie unterscheidet es zwei Gruppen veränderlicher Endungen, diejenige, in der *e* mit *a* wechselt, und jene, wo man abwechselnd *i, ü, u* und *ü* hat, mit ziemlich häufigen Spuren einer Endung, die nur den Wechsel *u, ü* kennt (V. Grönbech, *Forstudier til tyrkisk Lydshistorie*, Kopenhagen 1902, S. 18, 19). Die charakteristischen Unterschiede zwischen Adheri und Osmanisch sind im Art. ADHERI-DJAN (Sprache) dargelegt. Der konservative Charakter, der den Türk-sprachen im allgemeinen eigen ist und der seinen Grund darin hat, dass die nominalen und verbalen Wurzeln fast unveränderlich sind, bringt es mit sich, dass die osmanischen Dialekte nur relativ geringe Abweichungen aufweisen (vgl. w. u., II).

Das Türkische, wie es in den zahlreichen in europäischen Sprachen verfassten Grammatiken gelehrt wird, beruht, was den Dialekt betrifft, auf der in Konstantinopel vorherrschenden Aussprache. Diese wird oft als leicht und melodisch charakterisiert; denn die in Konstantinopel gesprochene Sprache neigt dazu, namentlich in den Endungen die „leichten“ nicht gerundeten Vokale vorherrschen zu lassen, wogegen die in den östlichen Dialekten vorherrschende Aussprache *kē* anstelle von *k* sich dort nicht findet. Wahrscheinlich begünstigten auch die zahlreichen arabischen Entlehnungen die „leichte“ Aussprache. Die in den Grammatiken gelehrtete Sprache hat eher einen konventionellen Charakter; dies zeigt sich namentlich in der grossen Regelmässigkeit, die im Vokalismus der Wurzeln (die beiden Reihen *aʾou* und *e i ö ü*) herrschen soll, sowie in der rücksichtslosen Anwendung der Vokalharmonie. Diese Regelmässigkeit entspricht durchaus nicht dem Sprachgebrauch, wenn auch die Sprache der Gebildeten dazu neigt, sich in dieser Richtung zu entwickeln. Die Anwendung der arabischen Schrift scheint sogar die Aufmerksamkeit der türkischen Grammatiker von den phonetischen Fragen im allgemeinen abgelenkt zu haben. Die Einführung der lateinischen Schrift wird zweifellos nach und nach klarstellen, wohin die türkische Aussprache tendiert.

Die Frage nach der osmanischen Mustersprache ist im übrigen ziemlich schwierig. In der Türkei selbst herrscht die Meinung vor, dass das in Konstantinopel gesprochene *Türkçe* das beste sei (Ziyā Gök Alp, *Türkçülüyyün Esasları*, Ankara 1339, S. 97). In Wirklichkeit ist diese Ansicht zu einfältig. Die Bevölkerung Konstantinopels setzt sich aus vielen heterogenen Bestandteilen zusammen,



und zweifellos haben viele osmanische Dialekte die Sprachentwicklung in der alten Hauptstadt des Reiches beeinflusst. Die vorherrschende Meinung hat mehr Berechtigung, wenn man sie auf die Sprache der Gebildeten beschränkt. Was die Aussprache betrifft, so hat Bergsträsser geglaubt behaupten zu können, dass sie in den gebildeten Kreisen Konstantinopels mehr oder weniger gleichartig sei (ZDMG, LXXII, 236). Jedoch bestehen in den verschiedenen Kreisen beträchtliche Abweichungen in der Aussprache wie im Wortschatz. Vieles erinnert noch heute an ehemalige dialektische Verschiedenheiten. Wir verdanken Vámbéry die interessante Nachricht, dass die Mitglieder der osmanischen Dynastie unter sich eine Art zu sprechen bewahrt hatten, die von dem gewöhnlichen Türkisch abwich. Im übrigen ist man über die Entwicklung der Sprache der Gebildeten schlecht unterrichtet. Für die Aussprache hat man seit dem XV. Jahrh. einige Niederschriften türkischer Texte in lateinischen Buchstaben (vgl. vor allem Foy, in *MSOS As.*, IV und V; und Babinger in *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit*, Berlin und Leipzig 1927, S. 43). Aber diese sehr interessanten Dokumente geben eher eine Dialektaussprache wieder. Auch spätere Dokumente wie die *Grammaire turque* von Holdermann vom Jahre 1730 (vgl. Balinger, *Stambuler Buchwesen*, Leipzig 1919, S. 14—5) zeigen ziemlich grosse Abweichungen gegenüber dem heutigen in Konstantinopel gesprochenen Türkisch, namentlich in der Beibehaltung von Endungen mit gerundetem Vokal.

Über den Wortschatz des Türkischen der gebildeten Kreise herrscht gegenwärtig eine noch grössere Ungewissheit, weil das Ideal eines guten Türkisch sich im Lauf der Zeit bedeutend gewandelt hat. Dies Ideal unterlag bis zur Mitte des XIX. Jahrh. stark dem Einfluss der Schriftsprache.

Diese Schriftsprache ist hervorgegangen aus den ersten Versuchen, das von den verschiedenen Türkgruppen im Kleinasien des XIII. Jahrh.'s gesprochene Türkisch zu schreiben [vgl. w. u., III]. So basiert es auf mehreren Dialekten, die übrigens an und für sich schon nicht sehr voneinander verschieden waren und erst recht nicht in der arabischen Schrift. Durch diese Schrift verschwinden sogar zum Teil die Eigentümlichkeiten des Adhridialektes, der auch nicht ohne Einfluss auf die Entwicklung des Schrift-Osmanischen gewesen ist. Die Schriftsprache besitzt eigentlich kein wirklich klassisches Werk, das irgendwie als Muster für Sprache und Stil dienen konnte, so wie das Arabische den Kor'an und das Persische in einem engeren Sinne das *Šāh-nāme* hat. Mit „klassisch“ hat man allgemein die Sprache der grossen osmanischen Dichter des XVI. und XVII. Jahrh. bezeichnet, aber durch ihre übertriebene Künsterei hatte diese Sprache nur einen vorübergehenden Einfluss.

Der hervorstechende Zug der alten Schriftsprache ist die fast unbegrenzte Anwendung von Wörtern und Ausdrücken, die der arabischen und persischen Schriftsprache entlehnt sind. Ebenso wie die anderen Türksprachen, deren Träger Muslime geworden sind, weist das Osmanisch-Türkische von Anfang an eine Reihe arabischer und persischer Lehnwörter auf religiösem und kulturellem Gebiete auf. Der sprachliche Charakter des Türkischen selbst leistet der massenhaften Übernahme fremder Wörter keinen Widerstand; sie werden im System der Sprache keineswegs als Fremdkörper empfunden (vgl. u. a.

E. Sapir, *Language*, New York 1921, S. 210). Hierdurch hat das Türkische eine reiche Ausdrucksmöglichkeit erhalten sowohl auf nominalem als auf verbalem Gebiet (durch die Hilfsverben *etmek*, *eylemek*, *kılmak*, *olmak* in Verbindung mit einem arabischen *Maşdar*). Und seitdem die türkische Litteratur in weitem Umfang aus dem Persischen — einer hinsichtlich des Arabischen ebenso anpassungsfähigen Sprache — übersetzt, hat die Schriftsprache reichlich aus dieser Quelle geschöpft, um ihre Ausdrucksmöglichkeiten zu erweitern. So ist ein litterarisches Schönheitsideal entstanden, das im Wortschatz die Schriftsprache bedeutend von der Sprache des Volkes trennte, die man nunmehr mit *haka Türkçe* bezeichnete. Allerdings gab es jederzeit Litteraten, welche diese künstliche Sprache als tadelnswert betrachteten (über die Bewegung des *basit Türkçe* vgl. w. u., III: Osmanische Litteratur). Aber erst in der Mitte des XIX. Jahrh. setzte allmählich eine Reaktion gegen den reichlichen Gebrauch arabischer und persischer Lehnwörter in der Schriftsprache ein. Diese Bewegung fällt zusammen mit dem Beginn des europäischen Einflusses auf die türkische Litteratur. Aber mit dem kulturellen Einfluss Europas machte sich auch die Notwendigkeit neuer Ausdrucksmittel für die neuen technischen, politischen, wissenschaftlichen usw. Begriffe fühlbar. Und in dieser Lage griff man wiederum zu den unerschöpflichen Quellen des arabischen Wortschatzes und sogar zu morphologischen Möglichkeiten des Arabischen. Die Folge davon war, dass die türkischen Literaten und Gelehrten der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh. sich einer erdrückenden Fülle fremder Elemente gegenüber sahen, unter denen das türkische Element zu ersticken drohte. Trotz seiner Anpassungsfähigkeit schien das Türkische übersättigt.

Das Studium der arabischen und persischen Elemente im Türkischen gewährt einen tiefen Einblick in die kulturelle Entwicklung der Sprache wie die des Volkes. Die heutige Aussprache setzt uns in vielen Fällen in die Lage, zu unterscheiden zwischen den Wörtern, die wirklich in die Sprache des Volkes Eingang gefunden haben, was sich aus ihrer vollständigeren Anpassung an die Regeln der Vokalharmonie ergibt, und jenen, die lediglich auf Litteratur und Wissenschaft beschränkt geblieben sind (vgl. M. Bittner, *Der Einfluss des Arabischen und Persischen auf das Türkische*, in *Sb. Ak. Wien*, CLXXII/III; G. Bergsträsser, *Zur Phonetik des Türkischen*, in *ZDMG*, LXXII und A. Schaade, *Der Vokalismus der arabischen Fremdwörter im osmanischen Türkisch*, in *Festschrift Meinhof*, S. 449 f.). Das Studium der Bedeutungen dieser Entlehnungen ist ebenfalls wichtig; viele arabische Wörter haben im Türkischen einen andern Sinn als im Arabischen; in diesen Fällen sprachen die alten Lexikographen von *Ghalefāt-i meshhûre*. Mehrere türkische Arbeiten beschäftigen sich mit dieser Frage.

Für die türkische Generation der *Tanzîmât*-Epoche erhielt die Frage ein kulturelles Ansehen. Naturgemäss sah man das einzige Mittel, um aus der Sackgasse herauszukommen, in einer Rückkehr zur Volkssprache, in der das fremde Element stets viel schwächer gewesen war. Einer der ersten Verfechter einer einfacheren Sprache ist der aus dem türkisch-russischen Krieg bekannte Suleimân Pasha (gest. 1893). Er trat für die Einfachheit in der Heeressprache ein und ist der Verfasser einer türkischen Grammatik, die er *Şar'î türkî* nannte unter Vermeidung des Wortes *‘othmāni*, das Ahmed

Djewdet Pasha noch im Titel seiner Grammatik gebraucht hatte (*Kawā'id-i 'othmāniye*, Konstantinopel 1311). Derselben Zeit gehört Ahmed Wefik Pasha an, dessen *Lekte-i 'othmāni* ein nennenswerter Versuch ist, den Gebrauch fremder Ausdrücke einzuschränken. Obwohl die Litteratur dieser Epoche modernere litterarische Formen angenommen hat, bedient sie sich doch noch der alten Schriftsprache, die auch in den Zeitungen und Zeitschriften vorherrschend war (Schule des Mu'alim Nādjī). Aber mit dem Herannahen der politischen Krise des osmanischen Reiches gegen Ende des Jahrhunderts wächst das Interesse für die Sprache immer mehr. Um diese Zeit entsteht sogar eine Bewegung extremer Sprachreinigung, die namentlich von der Zeitung *İkdam* vertreten wurde. Der grosse Förderer des *Tasfiyeci* war Fu'ad Rā'if Bey; er wollte einfach alle arabischen und persischen Ausdrücke ausmerzen und neue türkische Wörter bilden, indem er sie sogar anderen Türk-sprachen entnahm; so schuf er eine Sprache, die Ziyā Gök Alp türkisches „Esperanto“ nannte. Selbst der Lexikograph Sāmī erklärte sich in der Theorie zum Anhänger dieser Lehre. Bald trat aber an die Stelle dieses Purismus eine vernünftiger Einstellung, die zum ersten Mal von der Zeitschrift *Gendī Kalemler* in Saloniki (1910) und später vom *Türk Yurdu* in Konstantinopel propagiert wurde. Einige wie 'Ömer Seif al-Din Bey meinten sogar, die Spracherneuerung müsste der Hauptartikel im Programm der türkischen kulturellen Erneuerung sein (vgl. *Newsāl-i millī*, Konstantinopel 1330, S. 305). Im Jahre 1917 wurde die Frage von Djetāl Nūrī in seiner Broschüre *Türkiemiz* behandelt. Nach dem Kriege entwarf Ziyā Gök Alp in seinem *Türkçülükün Esasları* (Ankara 1339, S. 100 f.) das neue Reformprogramm für die Sprache. Das Ergebnis der neuen Ideen war, dass die Schriftsprache sich allmählich immer mehr der gesprochenen Sprache näherte. Beispiele dafür sind die litterarischen Werke von Khālide Edib Khanum und Rüşen Eshref. Andererseits breitete sich gleichzeitig die geschriebene Sprache in weiteren Volkskreisen aus. Die Einführung des lateinischen Alphabetes wird ohne Zweifel die geschriebene und die gesprochene Sprache gegenseitig noch stark beeinflussen.

Neben den arabischen und persischen Entlehnungen gibt es im Osmanisch-Türkischen noch eine ganze Menge von Fremdwörtern, die aus andern Sprachen stammen. So sind die Schiffsausdrücke durch das Italienische bedeutend bereichert worden; dann finden sich auch ziemlich viele griechische und albanische Wörter. Das Französische hat das Türkische im XIX. Jahrh. beeinflusst, aber fast nur auf litterarischem, wissenschaftlichem und populärwissenschaftlichem Gebiete. Indirekt macht sich der Einfluss der grossen Kultursprachen Europas und namentlich Frankreichs bemerkbar in der Vereinfachung des litterarischen Stils, insofern als man dazu neigt, die schwerfälligen endlosen Sätze der alten türkischen Prosa zu vermeiden.

Die Schrift des Osmanisch-Türkischen ist seit den ersten bekannten Urkunden im Anatolien des XIII. Jahrh. die arabische Schrift gewesen. Das Transkriptionssystem unterscheidet sich von dem im Caghataischen angewandten; das Osmanische macht nämlich einen ausgedehnteren Gebrauch von den arabischen emphatischen Buchstaben (namentlich des *ğ* in den Wurzeln mit schwerem Vokal, was einem wirklichen Unterschied in der Aus-

sprache entspricht; vgl. Schaade, *a. a. O.*, S. 451) und gebraucht in den Wurzeln mit dem Vokal *e*, *i* oder *ı* und oft sogar bei *a* die „scriptio defectiva“. Im Jahre 1727 wurde in der Türkei der Buchdruck offiziell eingeführt (vgl. Babinger, *Stambuler Buchwesen im XVIII. Jahrh.*, Leipzig 1919), aber diese Neuerung hatte bei weitem nicht die grosse kulturelle Bedeutung wie zur Zeit der Renaissance in Europa. Eine vollkommen einheitliche Rechtschreibung in arabischen Buchstaben ist niemals erreicht worden; namentlich nach 1900 wurden verschiedene Versuche gemacht, die arabische Schrift klarer zu gestalten (z.B. durch den Gebrauch der Schlussform des Buchstaben *h* für den Vokal *e*), ohne dass eine dieser Reformen jemals allgemeine Anerkennung gefunden hätte. Die arabische Schreibkunst ist in der Türkei sehr gepflegt worden. Es haben sich im Türkischen einige besondere Schriftarten herausgebildet wie die *Divāni*-Schrift, welche für die offiziellen Urkunden des Sultans und der höchsten Würdenträger in Gebrauch war, ferner die *Thulth* genannte Ornamentalschrift und die *Rika*-Schrift, eine Kursive, die bis heute allgemein gebräuchlich war. Die arabische Kalligraphie (*Hüsni Khaṭṭ*) stand in der Türkei auf einem höheren Niveau als in anderen islamischen Ländern (vgl. die Sammlung von Biographien *Khaṭṭ-u Khaṭṭā'in* von Habib, Konstantinopel 1305). Es wurden auch noch andere Schriften für das Osmanisch-Türkische gebraucht, so die griechische von den Karamanli und die armenische von den Armeniern türkischer Zunge (vgl. u. a. E. Littmann, *Ein türkisches Streitgedicht über die Ehe*, in *A Vol. of Or. Stud. pres. to E. G. Browne*, Cambridge 1922, S. 269 ff.). Die hebräische Schrift kommt für das Türkische nicht in Betracht.

Im Jahre 1928 wurde in der Türkei offiziell das lateinische Alphabet eingeführt, um die arabische Schrift zu ersetzen. Seit der jungtürkischen Revolution hat es nicht an Versuchen gefehlt, die arabische Schrift für das Türkische einfacher zu gestalten. Die Schwierigkeit der arabischen Orthographie, welche die türkischen Wörter wie die arabischen und persischen Lehnwörter nach ganz verschiedenen Prinzipien wiedergibt, wurde mit Recht als ein grosses Hindernis für die Ausbreitung der Schriftsprache im Volke angesehen. So tauchten neben mehreren Versuchen, die arabische Orthographie zu reformieren (s. oben), von Zeit zu Zeit radikalere Systeme auf, wie die Schrift, die Enver Pasha während des Krieges im Heere einführen versuchte. Dies System beruht auf der arabischen Schrift, aber es lässt keine Buchstabenverbindungen zu und verlangt eine konsequente Bezeichnung aller Vokale. Aber keines dieser Systeme hat sich durchgesetzt. Andererseits stiess die Anwendung des lateinischen Alphabetes immer auf einen energischen Widerstand bei den klerikalischen Kreisen, selbst für einen rein wissenschaftlichen Gebrauch. Nach der Errichtung des türkischen Nationalstaates blieb die Frage einige Jahre in der Schwebe. Die klerikalischen Kreise hatten keinen Einfluss mehr, und von Zeit zu Zeit wurde die Frage des lateinischen Alphabetes in der Presse diskutiert (Flugschrift von A. Galanti, *Türkcede 'arabi ve-latin harfları ve-lmā Mes'lesi*, Konstantinopel 1925). Beeinflusst wurde die Angelegenheit auch durch die Haltung der anderen in Russland wohnenden türkischen Völker, namentlich von Aḡharbāidjān, und durch die Er-



örterungen auf dem Turkologen-Kongress in Baku im Februar und März 1926 (vgl. *Isl.*, XVI, 173 f.), wo die Türkei allerdings nur schwach vertreten war. Endlich, im Jahre 1928, fasste die Regierung mit Unterstützung der Nationalisten-Partei den Entschluss, die Sache durchzuführen. Ein Gesetz vom 20. Mai führte offiziell die europäischen Ziffern ein. Inzwischen hatte die Regierung bereits das Studium des neuen Alphabetes in die Hand genommen, und am 21. August hielt Mustafa Kemal Pasha in Konstantinopel seine berühmte Rede über das neue lateinische Alphabet. Im ersten Entwurf wurden einige Änderungen vorgenommen, und dann wurde das neue Alphabet durch Gesetz vom 1. November 1928 schliesslich eingeführt. Dies Gesetz ordnet den Gebrauch des lateinischen Alphabetes nach den vom *Dil Endjümeni* (*Dil encümeni*) ausgearbeiteten Regeln und die Abschaffung der arabischen Buchstaben an und trifft gleichzeitig Übergangsmassnahmen. Es setzt den 1. Juni 1930 als endgültiges Datum fest, an dem das neue Alphabet in allen Veröffentlichungen gebraucht werden muss (vgl. den Gesetzestext in *O M*, IX [1929], 41 ff. und den Art. H. W. Duda's, *Die neue Lateinschrift in der Türkei*, in *OLZ*, 1929, Kol. 441–53). Die Zeitungen hatten schon mit dem 1. Dezember 1928 begonnen, in dem neuen Alphabet zu erscheinen. Gleichzeitig wurden Massnahmen ergriffen, um das neue Alphabet in allen Kreisen der Bevölkerung zu verbreiten; es wurden viermonatliche Kurse (*Millet Mektebi*) abgehalten.

Die Schnelligkeit der aufeinanderfolgenden Massnahmen und der geringe Widerstand, den sie anscheinend gefunden haben, ist nicht nur ein Beweis für die starke Stellung der Regierung, sondern auch für die Durchführbarkeit einer solch radikalen Neuerung. Das hat seinen Grund wahrscheinlich darin, dass der Prozentsatz der Bevölkerung, der von dieser Neuerung einschneidend betroffen wurde, verhältnismässig klein war. Andererseits wird wohl niemand leugnen, dass das lateinische Alphabet sich viel besser zur phonetischen Wiedergabe des Türkischen eignet als das arabische. Die Zeit der Einführung des neuen Alphabetes war also nicht ungünstig gewählt; aber ebenso ist es auch klar, dass die Preisgabe eines Alphabetes, das durch Jahrhunderte mit der religiösen, literarischen und kulturellen Entwicklung eines Volkes verknüpft war, eine kulturelle Krise bedeutet, welche die geistigen Führer dieses Volkes mit einer grossen Verantwortung belastet. Die Reform ist noch zu jungen Datums, als dass man sich über ihre Wirkungen ein Urteil gestatten könnte.

Das neue Alphabet weist mehrere Eigentümlichkeiten auf (wie den Gebrauch des *c* für den Laut *ç*, des *ç* für *ç* und des *z* ohne Punkt für *z*; *ş* für *ş* zeigt den Einfluss der rumänischen Schrift). Mit diakritischen Zeichen ist es nicht mehr belastet. Man kann noch nicht von einer festen Orthographie sprechen, aber die gleich zu Anfang vom *Dil Endjümeni* aufgestellten Regeln machen eine möglichst phonetische Orthographie zum Prinzip; dies erstreckt sich auch auf die Wörter, die aus anderen in lateinischer Schrift geschriebenen Sprachen entlehnt sind (z. B. *federasyon* für *fédération* u. a.). Daher werden die arabischen Wörter von denjenigen, die an das arabische Alphabet gewöhnt sind, oft nur schwer wiedererkannt. Im allgemeinen kann man sagen, dass das neue Alphabet sich mehr der gesprochenen Sprache zu nähern trachtet, als dies jemals bei der

arabischen Schrift möglich war. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass diese Tatsache instand ist, in manchen Punkten das wissenschaftliche Studium der osmanischen Sprache zu befruchten.

(J. H. KRAMERS)

## II. OSMANISCH-TÜRKISCHE DIALEKTE <sup>1)</sup>.

### 1. Das Sprachgebiet.

Aus Mangel an nötigen Detailarbeiten lassen sich genaue Grenzen des osmanisch-türkischen Sprachgebiets vorläufig noch nicht zeichnen. Dieses erstreckt sich bekanntlich sowohl auf europäisches als auch auf asiatisches Territorium. In Europa, auf der Balkanhalbinsel, hat es inselartigen Charakter und ist durch das Eindringen anderssprachiger Elemente stark zerrissen. Insbesondere umfasst es folgende Sprachinseln: 1<sup>o</sup>. Das östliche Thrazien mit der Halbinsel Gallipoli, wo die Türken eine kompakte Masse bilden, mit einer Bevölkerungszahl von über einer Million Einwohner. 2<sup>o</sup>. Teile von Mazedonien, und zwar eine lange Strecke am linken Ufer des Vardar, das Gebiet zwischen İstip (Štip) und Radoviš (Radovišta), die Strecke am Ägäischen Meere, ungefähr von Saloniki bis Dede-ayaç, besonders die Gegend um die Städte Drama, Eskiçe, Gümülžina (Gümüržina). Über diese Gebiete gibt es eine reiche, teilweise politisch gefärbte Litteratur aus der Zeit des Balkankrieges; vgl. besonders *Carte ethnographique de la Macédoine du sud représentant la répartition ethnique à la veille de la guerre des Balkans*, 1912, von J. Ivanov (Massstab 1 : 200 000), ferner *Etnografska karta na odrijskija viljaet kom 1912 god.* von L. Miletič (Massstab 1 : 750 000), *Etnografska karta na Makedonija* von demselben (Massstab 1 : 1 500 000); vgl. auch Vasil Kančof, *Makedonija, etnografija i statistika*, Sofia 1900. Seit jener Zeit aber haben sich die ethnischen Verhältnisse der betreffenden Gebiete stark verändert. Namentlich hat der durch den Vertrag von Lausanne (1923) eingeleitete Bevölkerungsaustausch zwischen Griechenland und der Türkei ein starkes Schrumpfen des türkischen Sprachgebiets auf dem nunmehr griechischen Teil des Territoriums herbeigeführt, nachdem Griechenland über 400 000 Türken nach der Türkei abgeschoben hat. 3<sup>o</sup>. Gewisse Gebiete in Bulgarien, namentlich die Distrikte Deli Orman, Tozluğ und Gerlovo in N.O.-Bulgarien (vgl. D. G. Gadžanow, *Vorläufiger Bericht über eine im Auftrag der Balkan-Kommission der kais. Akademie d. Wiss. in Wien durch Nordost-Bulgarien unternommene Reise zum Zwecke von türkischen Dialektstudien*, Anz. Wien vom 8. Febr. 1911 und ders., *Zweiter vorläufiger Bericht über die ergänzende Untersuchung der türkischen Elemente im nordöstl. Bulgarien in sprachlicher, kultureller und ethnogr. Beziehung*, ebd., 24. Jan. 1912. Für die türkische Siedlungsfrage ist auch wichtig: L. Miletič, *Staroto bulgarsko naselenie v severoistočna Balgarija*, Sofia 1902; von grossem Wert ist ferner die Karte von A. Ischirkoff, *Das Bulgarentum auf der Balkanhalbinsel im J. 1912* in *Petermanns Geogr. Mitteilungen*, Jahrgang 1915, Tafel 44, wo auch die Verteilung türkischer Sprachinseln berücksichtigt ist), ferner ein grösseres Gebiet in S.O.-Bulgarien um die Städte Kyržaly und Mastanly. Ausserdem wohnen die Türken in

1) Aus praktischen Rücksichten ist in diesem Artikel das Transskriptionssystem des Verfassers beibehalten.

Bulgarien verstreut, namentlich auf dem Gebiete um Philippopol (Plovdiv) im Hoža Balkan und auch sonst; vgl. Dr. Constantin Jireček, *Das Fürstenthum Bulgarien*, Prag-Wien-Leipzig 1891, S. 133–46 (veraltet). 40. Verstreut findet man türkische redende Bevölkerung auch auf dem Gebiete des jetzigen Jugoslawien, und zwar am stärksten vertreten in dem bereits genannten Mazedonien (vgl. J. Cvijić, *Ethnographische Karte der Balkanhalbinsel nach allen vorhandenen Quellen und eigenen Beobachtungen*, Petermanns Mitteilungen, März usw. 1913 und derselbe, *Kaspored i balkanski narodi*, in  *Glasnik Srpskog Geografskog Društva*, Belgrad 1913, S. 234–65). Versprengte Sprachinseln ziehen sich längs der Donau, weit aufwärts bis zu der interessanten Insel Ada-kale bei Orsova (vgl. Einleitung zum 1. Bde. von I. Kúnos, *Türkische Volksmärchen aus Adakale*). 50. Auch das ganze westliche und nordwestliche Gestade des Schwarzen Meeres ist durch das Osmanisch-türkische stark beeinflusst. In den Städten und Steppen der Dobrudscha wird viel osmanisch-türkisch gesprochen (vgl. St. Romansky, *Le caractère ethnique de la Dobroudja*, Sofia 1917 und derselbe, *Carte ethnographique de la nouvelle Dobroudja Roumaine*, Sofia 1915). Leider fehlen uns nähere Nachrichten über die dortigen dialektischen Verhältnisse. Es ist wichtig festzustellen, dass auch die Sprache der christlichen Gagauzen [s. d.] im Grunde osmanisch-türkisch ist. Die dobrudschanischen Gagauzen, die ich nördlich von Varna kennengelernt habe, sprechen einen Dialekt, der sich von der Konstantinopler Umgangssprache fast gar nicht unterscheidet. Auch die Sprache der bessarabischen Gagauzen, die wir aus den reichen Materialien von Moškov kennen (Radloff's *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme*, Bd. X, *Mundarten der bessarabischen Gagauzen*, Petersburg 1904), ist nichts anderes als ein osmanisch-türkischer Dialekt. Obwohl die Gagauzen von einigen Forschern als Nachkommen der Kumanen angesehen werden (C. Jireček, *Einige Bemerkungen über die Überreste der Petschenegen und Kumanen, sowie über die Völkerschaften der sogenannten Gagauzen und Sarguiz im heutigen Bulgarien*, in *Sitzungsber. d. kön. böhm. Gesellschaft der Wiss.*, 1889), enthält ihre jetzige Sprache in Wirklichkeit fast keine kumanischen Elemente.

Sehr stark macht sich der osmanische Einfluss auf der Südküste der Krim bemerkbar. Die neulich von O. Šatskaja gelieferten Proben der Volkspoesie aus Baččysarai und Tuak (bei Alušta) sind einfach als osmanisch-türkisch zu bezeichnen (JA, April–Juni 1926, S. 341–69). Dasselbe muss von vielen bei Radloff, *Die Mundarten der Krym* (*Proben der Volksliteratur der nördl. türk. Stämme*, Bd. VII), angeführten Texten gesagt werden. Die krim-tatarische Litteratursprache unterscheidet sich nur sehr unwesentlich von der osmanischen Schriftsprache (Samoilovič, *Opyt kratkoj krymsko-tatarskoj grammatiki*, Petrograd 1916, S. 7 unten).

Darüber, wie es um die türkische Sprache auf den Inseln des Mittelmeers, insbesondere auf Kreta, Cypern und den Inseln des Ägäischen Meeres zur Zeit bestellt ist, fehlen uns nähere Nachrichten.

Das anatolische Sprachgebiet ist im Westen, Norden und Süden durch die natürlichen Grenzen der Halbinsel scharf umrissen. Im Nordosten geht es allmählich und, wie es scheint, ohne deutliche Grenzen in das adherbaidjanische über. Viele Spracheigentümlichkeiten, die noch Foy (*Azerbajdžanische Studien mit einer Charakteristik des Südtürkischen*,

in *M S O S As.*, VI, 126–93; VII, 197–265) für spezifisch adherbaidjanisch gehalten hat, trifft man auch in kleinasiatischen Dialekten, wie es schon Giese (*E I*, I, 552) richtig bemerkt hat. Im Südosten grenzt das Osmanische an das Arabische in Nordsyrien. Im nördlichen Mesopotamien erscheint es durch das Kurdische stark zerrissen und durch das aus Persien einwirkende Adherbaidjanische beeinflusst.

Ausser den ansässigen Türken trifft man noch, sowohl in Anatolien als auch auf der Balkanhalbinsel, Nomaden oder Halbnomaden. In Kleinasien ist ihre Zahl noch beträchtlich, während sie auf europäischem Boden im Verschwinden sind (vgl. P. Traeger, *Die Jürüken und Konjaren in Makedonien*, in *Ztschr. für Ethnol.*, 1905, S. 198–206; über die Jürüken und Konjaren in Bulgarien: Jireček, *Das Fürstenthum Bulgarien*, S. 139 f.). In Anatolien sind türkische Nomaden unter ziemlich unbestimmten Namen wie *Asiretler* („Stammverbände“), Jürüken, Türkmenen, oder aber unter ihren eigenen Stammesnamen, wie z.B. Avšaren (bzw. Afsaren) u. dergl. bekannt. Sprachlich unterscheiden sie sich von ihren ansässigen Nachbarn meist unwesentlich.

Die Grenzen des osmanisch-türkischen Sprachgebiets unterliegen auch jetzt noch ziemlich starken Verschiebungen. Im Westen, d. i. auf der Balkanhalbinsel, schrumpft es fortwährend zusammen, während es im Gegenteil im Osten stellenweise an Raum gewinnt.

## 2. Sprachliche Minoritäten auf dem osm.-türk. Sprachgebiet.

Durch die Massnahmen der jetzigen republikanischen Regierung sind die sprachlichen Minoritäten innerhalb der Grenzen der heutigen Türkei stark zurückgedrängt worden. Trotzdem ist das osmanisch-türkische Sprachgebiet noch gar nicht ganz einheitlich, und es fehlt nicht an anderssprachigen Elementen. Es kommen vor allem folgende Minoritäten in Betracht: Griechen, einst sehr zahlreich, nunmehr infolge des Bevölkerungsaustausches fast nur in Konstantinopel vorhanden, Armenier, ebenfalls fast nur auf das Gebiet von Konstantinopel beschränkt, Araber (muhammedanische an der syrischen und irakischen Grenze, christliche in Mersin und Umgebung), Kurden in den östlichen Wilajets, aber auch sonst in Kleinasien versprengt (nach dem Aufstande des Sheikh Sa'îd, 1925, wurde eine beträchtliche Anzahl derselben strafweise nach dem inneren Kleinasien deportiert), nestorianische Syrer in den östlichen Wilajets (vor allem Hakkari), allerlei kaukasische Völker (Lazen, Georgier, Abchazen, Čerkessen), deren Ansiedlungen man fast über das ganze kleinasiatische Gebiet, am dichtesten im Nordosten, verstreut trifft, wenig zahlreiche Albanesen (Arnauten), Zigeuner, spaniolische Juden, die in grösseren Städten leben, usw.

Man trifft auch türkische Minoritäten, und zwar sowohl auf kleinasiatischem (z.B. die krim-tatarischen Emigranten in und um Eski-şehir, als auch auf rumelischem Gebiet (in der Dobrudscha, in Donaubulgarien).

## 3. Die gegenseitigen Einflüsse zwischen dem Osmanisch-türkischen und den benachbarten Sprachen.

Über die gegenseitige Beeinflussung des Osmanisch-türkischen und der benachbarten Sprachen sind wir zur Zeit nur sehr unvollkommen unter-



richtet. Wir können nur auf vereinzelte Erscheinungen hinweisen. So ist z.B. der Schwund des anlautenden *h* (*χ*): *aḵ* (= ar. حَق), *ain* (= ar.

خَيْن), *ane* (= pers. خَنه), *ani* (= hanv, hany)

usw., der für mazedonische Dialekte so charakteristisch ist (Kowalski, *Zagadki ludowe tureckie*, S. 11; ders., *Osmanisch-türkische Volkslieder aus Mazedonien*, in *WZKM*, XXXIII, 167–68), aber auch im Bosnisch-türkischen vorkommt (Blau, *Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler*, S. 27), dem Einfluss der südslawischen Sprachen zuzuschreiben. Ebenso ist das Schwanen zwischen dem anlautenden *e* || *ie*, das man oft in Nordbulgarien beobachtet, auf den Einfluss des Bulgarischen zurückzuführen. Möglicherweise sind auch die eigentümlichen Palatalisationserscheinungen in den Dialekten der bessarabischen Gagauzen (Moskov, S. XXVII f.) dem slawischen Einfluss zuzuschreiben.

Über türkisch-serbische Mischsprache in Bosnien orientiert der eben genannte Blau, der sich jedoch nicht auf die Beobachtung der lebenden Sprache, sondern fast ausschliesslich auf handschriftliches Material stützt. Über osmanisch-türkische Sprache aus der Zeit der Türkenherrschaft in Ungarn geben *Litteraturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit* (bearbeitet von F. Babinger, R. Gragger, E. Mittwoch und J. H. Mordtmann, Berlin 1927) willkommene Aufschlüsse.

Dass an der südöstlichen Sprachgrenze, unter dem Einfluss des Arabischen, eine grössere Mannigfaltigkeit der Gutturale herrscht als sonst im Osmanischen und dass namentlich der arabische *ʿain*-laut in arabischen Lehnwörtern dort ausgesprochen wird, ist von mehreren Forschern beobachtet worden (vgl. M. Hartmann, in *K'S*, I, 154; Balkanoglu, *Dialecte turc de Kilis*, in *K'S*, III, 263).

Der gegenseitige Einfluss zwischen dem Osmanisch-türkischen und den benachbarten Sprachen äussert sich vor allem in massenhaft vorkommenden Lehnwörtern. Bisher sind türkische Lehnwörter in nichttürkischen Sprachen besser studiert worden als nichttürkische im Osmanischen. Für den Einfluss des Osmanisch-türkischen auf die südost- und osteuropäischen Sprachen ist vor allem die Arbeit von Fr. Miklosich zu nennen (*Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen*, Griechisch, Albanisch, Rumänisch, Bulgarisch, Serbisch, Kleinrussisch, Grossrussisch, Polnisch, in *Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wiss. Wien*, Bd. XXXIV–XXXVIII; vgl. dazu Fr. Kraelitz-Greifenhorst, *Corollarien zu Miklosich „Die türkischen Elemente...“*, in *SB Ak. Wien*, CXLVI, 1911). Sehr wichtig ist auch Fr. Miklosich, *Über die Einwirkung des Türkischen auf die Grammatik der südosteuropäischen Sprachen*, in *SB Ak. Wien*, CXX, 1890; ferner N. K. Dmitrijew, *Etjudy po serbsko-tureckomu jazykovomu vzaimodejstvuju*, in *Doklady Akad. Nauk SSSR*, 1928–29. Türkische Lehnwörter im Serbischen behandelt Gj. Popović, *Turske i druge istočanske reči u našem jeziku*, Belgrad 1889, im Rumänischen Th. Löbel, *Elemente turcești, arăbești și persane în limba Română*, Constantinople-Lipsca 1894. Lazare Sainéan, *L'influence orientale sur la langue et la civilisation roumaines*, I, *La langue, les éléments orientaux en roumain*, Paris 1902. Den lexikalischen Einfluss des Osmanisch-türkischen auf das Vulgärgriechische bespricht L. Ronzevalle, *Les emprunts turcs dans le grec vulgaire de Roumélie et spécialement d'Adri-*

*nople* (*J A*, 1911, Juli–Dez.), während A. Danon, *Essai sur les vocables turcs dans le judéo-espagnol* (*K'S*, IV, 1903; V, 1904 und XIII, 1912) die türkischen Lehnwörter in der Umgangssprache der Spaniolen behandelt.

Die türkischen Dialekte der Balkanhalbinsel, namentlich in Bulgarien, Jugoslawien und Rumänien weisen mitunter einen hohen Prozentsatz von slawischen bzw. rumänischen Lehnwörtern auf. Den Einfluss des Arabischen und Persischen auf das Türkische, leider nur mit Berücksichtigung der Schriftsprache, behandelt M. Bittner (*SB Ak. Wien*, CXLII, 1900), die griechischen und romanischen Elemente im Türkischen G. Meyer (*Türkische Studien*, in *SB Ak. Wien*, CXXVIII, 1893).

Darüber, wie das Osmanische im Munde der zahlreichen, die Türkei bewohnenden nichttürkischen Minoritäten lautet, sind wir nur sehr mangelhaft unterrichtet. Einiges kann der Sprache der Dialekttypen im Karagözspiel entnommen werden, obgleich da die grösste Vorsicht geboten ist, da ihre Dialekte, wie G. Jacob richtig hervorhebt (*Das türkische Schattentheater*, Berlin 1900, S. 29–37; *Geschichte des Schattentheaters*, Hannover 1925, S. 143), keine naturgetreuen Kopien sind, sondern traditionelle Karikaturen, die gar nicht auf objektiver Beobachtung beruhen müssen. Das Türkische der Griechen und Armenier, namentlich der in Konstantinopel wohnenden, wurde noch unlängst in türkischen Witzblättern mit Vorliebe karikiert. Wichtiges Material liefert in dieser Hinsicht auch die mit griechischen bzw. armenischen Typen gedruckte, noch vor einigen Jahren ziemlich starke Tagespresse der nur türkisch sprechenden Griechen (der sogenannten *Karamanlî's*) und Armenier. Auf derartiges literarisches Material, mit Ausschluss der gesprochenen Sprache, stützen sich die fleissigen *Studien zum Armenisch-Türkischen* von F. Kraelitz-Greifenhorst (*SB Ak. Wien*, Bd. CLXXVIII/3, Wien 1912). Sie betreffen vor allem das in Konstantinopel gesprochene Armenisch-Türkisch. Zu der Sprache der *Karamanlî* (*Karamali*) vgl. N. Dmitrijew, *Materialy po osmanskoj dialektologii. Fonetika „karamalickogo“ jazyka*, in *Zap. Kollegii Wostokowedow*, III (1928), 417–58.

In der Aussprache der türkisch redenden Griechen fällt zunächst eine Art Dzetazismus auf: *š* = *s*, *č* = *c*, *ž* = *z*, wie *coš* (*coğ*), *ozažak* usw. (vgl. G. Jacob, *Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen*, in *ZDMG*, LII, 701).

Bei zwei türkisch sprechenden Lazen aus Lazköi bei Adampol am Bosphorus, deren Aussprache ich kurze Zeit hindurch beobachtet habe, fiel mir die Aussprache der Lautgruppe *ki* als *či*, z.B. *ečin* (*ekin*) „Saat“ und des *ž* als *z* auf; dasselbe habe ich von einem Lazen in Samsun gehört: *oda čilitlidir* (o. *kilitlidir*). Sie sprechen auch die stimmhaften Anlautskonsonanten *b*, *d*, *g* stimmlos aus als *p*, *t*, *k* (vgl. Jacob, a. a. O., S. 699).

Die jüdische Aussprache soll, den Angaben der Türken gemäss, durch spirantische Aussprache des anlautenden *g* vor *e*, *i*, *ö*, *ü* und durch die Verlängerung der akzentuierten Vokale in der letzten Silbe kenntlich sein: *ben jeldim* (= *geldim*), *bağtım*.

#### 4. Der historische Werdegang des jetzigen osmanisch-türkischen Sprachgebiets.

Das Bild, das uns in dem gegenwärtigen osmanisch-türkischen Sprachgebiet entgegentritt, ist als Ergebnis sehr langer und sehr komplizierter Siedlungs- und Assimilationsprozesse zu betrachten.

Es ist von vornherein klar, dass die nunmehr osmanisch-türkisch redenden Bewohner der Türkei und der angrenzenden Gebiete nur bis zu einem sehr geringen Teil Nachkommen der hier einst eingewanderten Türken sind, in ihrer überwiegenden Mehrheit aber den türkisierten einheimischen Volkelementen entstammen.

Eine Siedelungsgeschichte von Kleinasien und den türkischen Teilen der Balkanhalbinsel ist erst zu schreiben. Bis jetzt sind nicht einmal die nötigsten Vorarbeiten in Angriff genommen worden. Den Türkisierungsprozess der betreffenden Gebiete können wir uns in allgemeinen Umrissen folgendermassen vorstellen.

Einzelne städtische Gruppen haben sich noch vor der seldjukischen Einwanderung auf byzantinischem Gebiet, sowohl in Kleinasien als auch in den Balkanländern, niedergelassen. In letzteren Gebieten gab es noch gewiss beträchtliche Reste älterer nordtürkischer Einwanderer, die auf dem Wege nördlich vom Schwarzen Meere hierher gekommen waren. Aber erst um die Mitte des XI. Jahrh. beginnt eine Einwanderung in grösserem Massstab, die als seldjukisch bezeichnet werden kann und die etwa bis zum Ende des XIII. Jahrh. fort dauert. Gegen Ende der seldjukischen Herrschaft in Kleinasien wird wohl auch der Prozess der Türkisierung der einheimischen Bevölkerung begonnen haben. Dieser Prozess dauerte während der Herrschaft der auf den Trümmern des seldjukischen Reiches entstandenen Teilfürstentümer fort.

Die Einwanderung der osmanischen Türken im XIII. Jahrh. scheint in der Siedelungsgeschichte Kleasiens zunächst nur eine sehr untergeordnete Rolle gespielt zu haben, und zwar wegen der geringen Zahl der beteiligten Volksmassen. Wohl aber hat die damit begonnene und überaus schnell emporwachsende politische Macht des osmanischen Staates eine durchgreifende Bedeutung für den Türkisierungsprozess. Erst durch die allmähliche Vereinigung von Kleinasien durch die Osmanen und durch ihre grossen Eroberungen in den Balkanländern sind die Bedingungen für die Türkisierung dieser Gebiete geschaffen worden. Während der ganzen Dauer der Osmanenherrschaft müssen wir mit ständigen bald kleineren, bald grösseren Volksverschiebungen innerhalb der Reichsgrenzen sowie mit einer bald langsameren, bald schnelleren Durchsickerung von frischen türkischen Elementen von aussen, vor allem vom Osten, rechnen. Grosse Gebiete der Balkanländer wurden bald nach ihrer Eroberung durch Türken aus Kleinasien, wenn auch spärlich, kolonisiert. Unter dem Druck der Regierung nahmen beträchtliche Massen nichttürkischer Bevölkerung den Islam an und erlagen nach und nach, auch mit Rücksicht auf ihre Sprache, dem Assimilationsprozess. Die Türken der Balkanhalbinsel sind sich zum Teil noch bewusst, ob sie Nachkommen der türkischen Einwanderer aus Kleinasien sind oder aber den bekehrten und erst nachher türkisierten Christen entstammen.

Die Zuwanderung türkischer Elemente von auswärts gewann an Kraft, seitdem Russland seine Herrschaft über Gebiete mit muhammedanisch-türkischer Bevölkerung ausgedehnt hat. Besonders seit der Annexion der Krim im Jahre 1783 und der endgültigen Unterwerfung der kaukasischen Gebiete im Jahre 1864 haben sich grosse türkische Emigrantenmassen über das ganze osmanische Gebiet ergossen. Die Erlangung der Selbständigkeit

durch die Balkanvölker hat dagegen eine Rückströmung türkischer Massen aus Europa nach Kleinasien eingeleitet, die noch nicht beendet ist. Diese Rückströmung gewann nach dem Weltkriege noch an Kraft und führte, infolge des Bevölkerungsaustauschs mit Griechenland, etwa eine halbe Million Türken aus dem nunmehr griechischen Gebiete der Türkei zu, die über fast ganz Kleinasien verteilt wurden.

Dass ein auf eine so komplizierte Weise zustandekommenes Spachgebiet in dialektischer Hinsicht nicht einheitlich sein kann, ist von vornherein klar, wie auch andererseits, dass die dialektischen Verhältnisse hier äusserst verwickelt sein müssen.

In sprachlicher Hinsicht werden die oguzischen Stämme, die nach Kleinasien eingewandert sind, ziemlich einheitlich gewesen sein. Nach all dem, was wir darüber wissen, war die Sprache der seldjukischen Türken von dem sog. Altosmanischen kaum verschieden. In der Sprache der einzelnen Stämme gab es gewiss dialektische Nuancen, die sich mit der Zeit bald vertieft, bald ausgeglichen haben. Was den Ausgleich und die Dialektmischung anbelangt, so wurden sie durch den langen währenden, ja bis zu einem gewissen Grade noch jetzt bestehenden, nomadischen oder wenigstens halbnomadischen Zustand der echten türkischen Bevölkerung besonders in Kleinasien sehr begünstigt.

Nordtürkische Elemente (vor allem Reste der Kumanen), die in den Balkanländern noch in byzantinischer Zeit angesiedelt wurden, erlagen mit der Zeit in sprachlicher Hinsicht fast gänzlich dem osmanisch-türkischen Einfluss. Gewisse sprachliche Besonderheiten, die man in den Dialekten der Gebiete im Westen vom Schwarzen Meere (Deli Orman, Dobrudscha, Bessarabien) beobachtet und die merkwürdigerweise in den an den Kaukasus angrenzenden Teilen von Kleinasien gewisse Analogien aufweisen, können vielleicht als Kontakterscheinungen des Nord- und Südtürkischen angesehen werden.

In der Sprache der türkisierten Volksmassen muss man gewiss mit sekundären, durch ererbte Artikulationsgewohnheiten der betreffenden Völker bedingten Veränderungen der türkischen Laute rechnen. Die Beweglichkeit der Bevölkerung, der Militärdienst, in der letzten Zeit die Schule, haben aber auch hier einen gewissen Ausgleich herbeigeführt.

Dass die Mischung und der gegenseitige Ausgleich nicht noch weiter fortgeschritten sind, als wir es tatsächlich beobachten, ist dem Umstande zuzuschreiben, dass neue Siedelungen mit den alten im allgemeinen nicht verschmelzen, sondern neben ihnen bestehen und dass jede Siedelung lange Zeit hindurch ihre Eigentümlichkeiten unverändert bewahrt.

Abgesehen von den historischen Quellen, die für eine systematische Siedelungsgeschichte noch gar nicht verwertet worden sind, besitzen wir in Ortsnamen ein wichtiges Hilfsmittel zur Erforschung der Geschichte der allmählichen Siedelung und Türkisierung von Kleinasien und Rumelien. Leider sind die einschlägigen toponomastischen Studien noch sehr wenig fortgeschritten. In den letzten Jahren haben die zu Ortsnamen gewordenen oguzischen Stämmennamen die Aufmerksamkeit türkischer Forscher in Anspruch genommen (vgl. Köprülü-zâde Mehmed Fu'ad, *Oguz etnolojisiine dâ'ir ta'rihi notlar*, in *Türkiyat medjmu'ası*, 1, 185-



211; H. Nihâl und Ahmed Nâdjî, *Anadoluda Türklerle 'Aid yer isimleri, ebenda*, II, 243—59). Die Emigrantendörfer neuesten Datums tragen meistens von Personennamen mittels der arabischen Endung *-ije* abgeleitete, künstliche Namen wie *Osmanije*, *Orhanije*, *Râsâdije* und dergl.

### 5. Quellen unserer Kenntnis osmanisch-türkischer Dialekte und deren Wert.

Die wichtigste Quelle unserer Kenntnis der gegenwärtigen Sprachverhältnisse auf dem osmanisch-türkischen Gebiet bilden die Aufzeichnungen europäischer Forscher. Türkischerseits ist in dieser Hinsicht bis jetzt verhältnismässig wenig geleistet worden.

Wenn wir diejenigen Punkte, über die wir in dialektologischer Hinsicht halbwegs orientiert sind, in eine Karte der Türkei einzeichnen, sehen wir erst, wie verschwindend wenig bis jetzt geleistet worden ist und wie weit wir von einer genauen Kenntnis des ganzen Sprachgebiets entfernt sind.

Der Wert der Aufzeichnungen, auf die wir uns stützen müssen, ist sehr ungleichmässig. Für die Mehrzahl der Forscher bildet der folkloristische Inhalt der von ihnen aufgezeichneten Texte die Hauptsache, während das sprachliche Interesse bei ihnen in den Hintergrund tritt. Die Lokalisation der in den Texten angetroffenen Spracherscheinungen wird oft dadurch erschwert, dass die Sammler es unterlassen, die Herkunft ihrer Gewährsmänner genau anzugeben. Gerade die reichhaltigsten Materialsammlungen, die von I. Kúnos, sind in methodischer Hinsicht nicht einwandfrei und deswegen nur mit viel Kritik zu gebrauchen.

Vom folkloristischen Standpunkte so überaus interessante Volkslieder bilden für dialektologische Beobachtungen kein besonders geeignetes Material. Denn sowohl ganze Lieder, als auch deren einzelne Motive, pflegen mit einer erstaunlichen Schnelligkeit über weite Gebiete zu wandern, wobei ihre sprachliche Einkleidung nicht sofort, und selbst nach längerer Zeit nicht restlos, der jeweiligen Mundart angepasst wird. Daher pflegen die Lieder ab und zu von weither verschleppte Dialektformen aufzuweisen. Man muss auch mit einer gekünstelten Liedersprache rechnen, wie sie schon öfter bei türkischen Völkern beobachtet wurde. Nicht anders verhält es sich mit Rätseln und Sprichwörtern, wie überhaupt mit volksliterarischen Erzeugnissen, die eine mehr oder weniger feste Form aufweisen.

Die meisten Sprachaufzeichnungen sind in den Städten gemacht worden, wo die Bevölkerung meistens stärker gemischt ist als auf dem Lande und wo die dialektischen Verhältnisse naturgemäss nicht so klar liegen. Direkt bei der Dortbevölkerung gemachte Sprachaufzeichnungen gehören noch zu Seltenheiten. Kein Wunder, dass unter solchen Umständen von einer streng wissenschaftlichen Dialektologie auf dem osmanisch-türkischen Gebiete noch keine Rede sein kann.

### 6. Sprachaufzeichnungen aus einzelnen Gebieten.

Die bis jetzt veröffentlichten Sprachaufzeichnungen betreffen entweder grössere Strecken oder nur beschränkte, kleinere Territorien. Zu den ersteren gehören: I. Kúnos, *Mundarten der Osmanen*, Pe-

tersburg 1899 (bildet den 8. Band der von Radloff herausgegebenen *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme*). Die Provenienz der einzelnen Aufzeichnungen ist nicht genau angegeben, weswegen sie für dialektologische Zwecke wenig Wert besitzen (weiter unten als *Mund.* zitiert). V. Gordlevskij, *Obrazcy osmanskago narodnago tvorčestva*, Moskau 1916; meistens in Konstantinopel, teilweise auch in Kleinasien (besonders bei Nigde) aufgeschriebene folkloristische Texte (Abk.: Gord.). T. Kowalski, *Zagadki ludowe tureckie*, Kraków 1919; Sammlung von 141 phonetisch aufgezeichneten Volksrätseln mit genauer Angabe ihrer Herkunft (Abk.: Zag.).

Für einzelne Gebiete sind zu nennen:

1. Die Donauinsel Adakale. I. Kúnos, *Ada-Kalei török népdalok*, Budapest 1906. Hundert in Adakale gesammelte Volkslieder in Transkription und mit ungarischer Übersetzung (Abk.: Adak. Lied); I. Kúnos, *Materialien zur Kenntnis des Rumelischen Türkisch*, Teil I: *Türkische Volksmärchen aus Adakale gesammelt, in Transskription herausgegeben und mit Einleitung vers.*, Leipzig-New York 1907, Teil II: *Deutsche Übersetzung mit Sachregister*, ebenda 1907 (Abk.: Adak.).

2. Bessarabien. W. Moškov, *Mundarten der Bessarabischen Gagausen*, Textband, Petersburg 1904 (bildet den zehnten Band der *Proben der türkischen Volksliteratur* von Radloff). Abk.: Gagaus.

3. Bulgarien. S. Čilingirov, *Turski poslovice, pogovorki i karakterni izrazi*, in *Bulletin de Musée National d'ethnographie de Sofia*, II, 157—71; III, 59—65, Sofia 1922—23, gibt keine richtige Vorstellung von den Dialekten der bulgarischen Türken; vgl. dazu N. Dmitrijev, *Zametki po bolgarsko-tureckim govoram*, in *Doklady Akademii Nauk B*, Leningrad 1927, S. 210—15.

4. Mazedonien. T. Kowalski, *Osmanisch-türkische Volkslieder aus Mazedonien*, in *W Z K M*, XXXIII, 1926, S. 166—231. Abk.: Maz.

Einige Textproben aus Mazedonien auch in Zag.

5. Thrazien und Konstantinopel. I. Kúnos, *Osman-török népköltési gyűjtemény*, 2 Bde., Budapest 1887—89. Sehr reichhaltige Sammlung folkloristischer Materialien aus Konstantinopel (Abk.: OT); L. Bonelli, *Locuzioni proverbiali del Turco volgare*, in *K S*, I, 1900, S. 308—22. 140 in Transskription mitgeteilte, in Konstantinopel gesammelte Sprichwörter und Redensarten; I. Halász, *Török dalok*, in *Nyelvtudományi Közlemények*, XXII (1892), S. 526—28. 9 kurze Lieder in Konstantinopler Volksmundart.

6. Westliches Kleinasien. I. Kúnos, *Kis-ázsiai török nyelv*, I. *Brusza-Aidin vidéki nyelvmutatványok (népdalok)*, in *Nyelvtudományi Közlemények*, XXII (1890), S. 113—56. 40 Lieder aus dem Gebiete Brusa-Aidin in Transskription, mit ungarischer Übersetzung und Anmerkungen (Abk.: Brus.-A.). II. *Brusza vidéki szólások*, ebenda, S. 261—74. 165 Sprichwörter aus Brusa mit ungarischer Übers. und Anmerkungen (Abk.: Brus.); I. Kúnos, *Naszreddin Hodsa Tréfái*, Budapest 1899. 165 Schwänke des Xoža Nasreddin angeblich im „aidinischen“ Dialekt, der nach Kúnos von Aidin bis Konya reichen soll (Abk.: Aid.); K. Foy, *Das Aidinisch-Türkische*, in *K S*, I (1900), 177—94 u. 286—307. T. Kowalski, *Piosenki ludowe anatolskie o rozbójniku Czakydżym*, in *Rocznik Orientalistyczny*, I, 334—55. 29 Čakyžy-Vierzeiler nach dem Diktat eines Mannes aus Dumanly (Kaza Uşak) aufgezeichnet.

(Abk.: Dum.); T. Kowalski, *Cinq récits de Günei (Vilayet Smyrne)*, in *Rocznik Orientalistyczny*, II. 204—12. (Abk.: Gün.); V. A. Maksimov, *Opyt izsledovanija tjurkskich dialektov v Chudavend-gjarje i Karamanii*, Petersburg 1867. Aus westlichem Kleinasien stammte auch die Mehrzahl der Gewährsmänner von W. Heffening, in dessen *Türkischen Volksliedern*, in *Is.*, XIII, 236—67.

7. Wilayet Kastamuni. J. Thury, *A Kastamuni-i török nyelvjárás*, Budapest (Akademie) 1885. Ein grammatischer Abriss des Kastamunischen mit einem Wörterverzeichnis nach Gálíib's *Muḩayabāt-i-türkiye* (Abk.: Kast.). Zu vergleichen ist auch Cl. Huart, *Un commentaire du Qorán en dialecte turc de Kastamuni (XV<sup>e</sup> siècle)*, in *J. A.*, II. Ser., Bd. XVIII (1921), S. 161—216.

8. Nordost von Kleinasien. V. Pisarev, *Nyjeskelko si v o trebizondskom dirlekte*, in *Zap. Vost. Otd. Imp. Russ. Arch. Obšč.*, XIII (1901), S. 173—201 (Abk.: Pis.); L. Bonelli, *Voci del dialetto turco di Trebisonda*, in *K. S.*, III (1902), 55—72; J. Kúnos, *Láz dalok*, in *Nyelv. Köz.*, XXII (1891), S. 275—98, 11 Laz-türkische Lieder und eine Laz-türk. Wörterliste aus der Gegend Samsun-Trapezunt (Abk.: Laz.); M. Räsänen, *Eine Sammlung von Mani-Liedern aus Anatolien*, in *J. S. F. Ou.*, XLI (1926), 290 Vierzeiler aus den Wil. Erzerum, Rize, Trapezunt in genauer phonet. Transskription (Abk.: Räs.) [zitiert nach Gedicht und Vers]; Balhasanoglu, *Dialecte turc d'Erzeroum*, in *K. S.*, V (1904).

9. Wilayet Konya. F. Giese, *Erzählungen und Lieder aus dem Vilayet Qonjah*, Halle a. S.-New York 1907 (Abk.: G.); F. Vincze, *Beiträge zur Kenntnis des anatolischen Türkisch*, in *K. S.*, IX (1908), S. 141—79. Beschäftigt sich mit der Mundart der Stadt Konya selbst. (Abk.: Vin.).

10. Antitaurus-Gebiet. Dr. Hamid Zübeir, *Arşir Türk ayytlayma dā ir*, in *Türk Fjvdu*, Mai 1928, S. 21—4. Beispiele der sog. *Ayyt* (Trauerlieder) der Avşaren aus der Gegend des Antitaurus (Abk.: Avš.).

11. Syrische und mesopotamische Grenzgebiete. Balkanoglu, *Dialecte turc de Kilis*, in *K. S.*, III, 261—73. Kurze Charakteristik der in Kilis (Kilis) in Nordsyrien gesprochenen Mundart; derselbe, *Dialecte de Behesni*, in *K. S.*, IV. Über die Mundart von Behesni, zwischen Maraş und Diyarbekir; M. Hartmann, *Zur türkischen Dialektkunde*, in *K. S.*, I (1900), 154—56. Einige Beobachtungen über die osm.-türk. Mundarten in Nordsyrien (Kilis, Aintab); E. Littmann, *Ein türkisches Märchen aus Nordsyrien*, in *K. S.*, II (1901); Felix v. Luschan, *Einige türkische Volkslieder aus Nordsyrien*, in *Zeitschrift für Ethnologie*, XXXVI (1904), 177—236. Meistens nach dem Diktat eines Armeniers aus Aintab gemachte Aufzeichnungen.

Wie aus diesem kurzen bibliographischen Abriss ersichtlich, sind viele sehr wichtige Gebiete, sowohl in der europäischen als auch in der asiatischen Türkei, in Bezug auf ihre Dialekte noch gar nicht bekannt.

## 7. Dialektische Einteilung des osmanisch-türkischen Gebiets.

Alle Namen, deren man sich mit Rücksicht auf osmanisch-türkische Mundarten bisher bedient hat, wie die kastamunische, lazisch-türkische, karamanische, charputische ... Mundart, haben als Dialektbezeichnungen noch gar keinen Wert. Sie entsprechen lediglich geographischen, bzw. poli-

tisch-administrativen Begriffen, deren Zusammenhang mit den Dialektgrenzen erst zu beweisen wäre, wenn er überhaupt besteht.

Selbst die oft als selbstverständlich angenommene Zweiteilung des Osmanischen in das Rumelische und das Anatolische besitzt vom dialektologischen Standpunkte gar keinen Wert und ist mit Rücksicht auf die Siedelungsgeschichte der europäischen Türkei von vornherein als irreführend abzulehnen. Wir wissen nämlich positiv, dass gewisse rumelische Distrikte aus Kleinasien kolonisiert wurden, infolgedessen ihre Mundarten noch deutliche Spuren ihrer ehemaligen anatolischen Herkunft aufweisen.

Nach allem bisher Gesagten dürfte es klar sein, dass wir in der nächsten Zukunft noch keine ernste Probe einer wissenschaftlichen Einteilung der osmanisch-türkischen Mundarten erwarten können. Das, was in dieser Hinsicht bisher geleistet worden ist, beruht eher auf Intuition und Phantasie als auf festgestellten Tatsachen. So ist auch der Versuch von Kúnos, das Gebiet von Kleinasien in einzelne Mundarten zu verteilen, zu beurteilen.

Kúnos (*Kisászia török dialectusairól*, Budapest 1896) unterscheidet da folgende sieben Dialekte: 1. Zeibekisch, im westlichen Anatolien, zwischen Smyrna und Brusa; 2. Kastamunisch, im mittleren Küstengebiet des Schwarzen Meeres; 3. Lazisch an der östlichen Küste des Schwarzen Meeres, gegen den Kaukasus hin; 4. Charputisch im Osten von Kleinasien, gegen das armenische Hochland hin; 5. Karamanisch im südöstlichen Kleinasien zwischen Mersin und Konya; 6. Angoraisch im Herzen von Kleinasien, im Flussgebiete des Kyzyl Yрмак; 7. Jürüküsch-Türkmenisch im Gebrauch bei den wandernden Stämmen (*Aisireller*), die über ein weites Gebiet von Kleinasien verstreut leben.

Das Zeibekische, Angoraische und Jürüküsch-Türkmenische hält Kúnos für unvermischte Mundarten der alten türkischen Einwanderer. Insbesondere sollen die Jürüken Nachkommen der vorseldjukischen Türkmänen sein, die Zeibeken aber die der seldjukischen Türken. Das Angoraische soll eine Fortsetzung der Sprache der ältesten osmanischen Einwanderer darstellen. Die vier übrigen Dialekte hält Kúnos für die Mundarten der türkisierten Bevölkerung von Kleinasien, durch Beeinflussung des Türkischen seitens der ursprünglichen Sprachen dieser Bevölkerung entstanden. Insbesondere soll nach ihm das Kastamunische durch das Griechische, das Charputische durch das Kurdische, das Karamanische durch das Armenische, das Lazische aber durch eine nicht näher bestimmte „indogermanische“ (!) Sprache verfarbt sein.

Dieser Einteilungsversuch der kleinasiatischen Dialekte entbehrt jeder wissenschaftlichen Stütze, wenn er auch auf den ersten Blick recht ansprechend erscheint.

Als der erste ernste Versuch, Merkmale osmanisch-türkischer Volkssprache zusammenzustellen, muss G. Jacob's Aufsatz in der *Z. D. M. G.*, LII (1898), S. 695—729, *Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen* angesehen werden. Auf gewisse dialektische Eigentümlichkeiten macht auch J. Deny, in *Grammaire de la langue turque (dialecte osmanli)*, Paris 1920, aufmerksam.

## 8. Dialekte und Schriftsprache.

Die Schriftsprache übt seit jeher eine ausgleichende Wirkung auf die Volksdialekte aus. Sie



beruht auf der Sprache der gebildeten, in Konstantinopel einheimischen türkischen Kreise. Die Konstantinopler Gebildetsprache gilt bis jetzt als vorbildlich und wird durch die Schule überall verbreitet.

Diese Sprache war für uns noch vor kurzem ein ziemlich vager Begriff. Erst in neuester Zeit ist durch Bergsträsser ein erster Versuch unternommen worden, die lebende Schriftsprache, oder besser Gebildetsprache, wenigstens von der phonetischen Seite her, schärfer zu definieren (G. Bergsträsser, *Zur Phonetik des Türkischen nach gebildeter Konstantinopler Aussprache*, in *ZDMG*, LXXII [1918], S. 233—62). Es zeigt sich, dass auch sie in ihrem phonetischen Bild gar nicht einheitlich ist. Daher ist auch der Begriff einer gebildeten Konstantinopler Aussprache nur mit grosser Vorsicht und unter allerlei Einschränkungen zu gebrauchen.

Über die Entstehung der osmanischen Schriftsprache [s. oben, B I] wissen wir leider noch viel zu wenig. Wir können nur vermuten, dass sie sich aus der Mundart der um den Hof gruppierten Kreise im nordwestlichen Anatolien allmählich herausgebildet hat. Nach der Verlegung der Residenz nach Adrianopel, später nach Konstantinopel, hat sie sich wahrscheinlich unter Anlehnung an die dort herrschende Mundart weiterentwickelt, indem sie ihrerseits auf diese stark eingewirkt hat. Jedenfalls steht die Schriftsprache den Mundarten der dem Bosphorus und dem Marmarameer benachbarten Teile von Thrazien und Kleinasien näher als den weiter nach Westen bzw. Osten vorgeschobenen Dialekten.

Die älteren literarischen Denkmäler weisen nicht selten dialektische Eigentümlichkeiten auf, die wir heutzutage in verschiedenen lebenden Mundarten wiederfinden. Leider ist ihre systematische Erforschung noch kaum in Angriff genommen worden.

Für die Geschichte der Schriftsprache und deren Verhältnisse zu den älteren und neueren Mundarten wäre die Erforschung der älteren osmanischen Transskriptionstexte äusserst wichtig (vgl. K. Foy, *Die ältesten osmanischen Transskriptionstexte in gotischen Lettern*, in *MSOS As.*, IV (1901), S. 230—77; V (1902), S. 233—93 und Dmitrijev, in *Zapiski Kollegii Vostokovedov*, III (1928), S. 420].

#### 9. Allgemeine Charakteristik der osmanisch-türkischen Dialekte.

Die Unterschiede zwischen den einzelnen Mundarten des Osmanischen sind im allgemeinen nicht gross. Dies hängt mit der wenig fortgeschrittenen Differenzierung der türkischen Sprachen überhaupt zusammen. Es sind auf dem jetzigen osmanisch-türkischen Sprachgebiete kaum zwei Ortschaften zu finden, deren Einwohner sich nicht gegenseitig verstehen würden.

Die Unterschiede zwischen den einzelnen Mundarten bestehen hauptsächlich in kleinen Artikulationsnuancen einiger Laute, in wenigen Lautverschiebungen und in nicht unbedeutenden lexikalischen Verschiedenheiten. Morphologische Unterschiede sind meistens nur geringfügig.

Es ist bereits von vielen Forschern darauf hingewiesen worden, dass die einzelnen Dialekte wenig einheitlich sind. Überall kann es beobachtet werden, dass ein und dasselbe Individuum sowohl in der Artikulation einzelner Laute als auch im Gebrauch

von grammatischen Formen bedeutend schwankt. Daher wimmeln die meisten unserer Sprachaufzeichnungen von Inkonsequenzen, die zwar bis zu einem gewissen Grade von den Sprachaufzeichnern selbst verschuldet sind, in der Hauptsache aber doch den wirklichen Zustand treu widerspiegeln. Dieses Schwanken muss einer weit fortgeschrittenen Dialektmischung, die fast überall herrscht, zugeschrieben werden.

Man muss bedenken, dass viele heutzutage angesiedelte Volkselemente noch vor kurzem nomadisch waren und ihre Sitze in einem sehr weiten Umfange wechselten. Eine Menge von Emigranten (*Mühâzîr*) aus allen möglichen türkischen Gebieten zersetzt seit langem das frühere sprachliche Bild, besonders auf kleinasiatischem Boden. Noch in den letzten Jahren musste Anatolien grosse Massen von Emigranten aus den Balkanländern aufnehmen. Die Massnahmen der republikanischen Regierung bezwecken eine möglichst grosse Einheitlichkeit des ganzen Reiches auch in sprachlicher Hinsicht, was vor allem durch die Schule und den Militärdienst erreicht wird. Dass dadurch die Volksdialekte zersetzt und verdrängt werden, ist selbstverständlich.

Zieht man auch das oben über den historischen Werdegang Gesagte in Betracht, so muss man die jetzige Verworrenheit der sprachlichen Zustände als etwas Selbstverständliches ansehen.

Bis zu einem gewissen Grade muss das Schwanken in der Artikulation einzelner Laute auch einem Mangel an Präzision in der Aussprache, der den Türken eigentümlich ist, zugeschrieben werden. Die Artikulationsstelle sowie der Grad der Öffnung und die Spannung der Sprachorgane weisen oft einen weiten Spielraum auf. Ich erinnere nur an das sehr schlaife und individuellen Schwankungen unterliegende Zungenspitzen-*r* (vgl. Bergsträsser, *a. a. O.*, S. 251).

Von den Fällen wirklicher Inkonsequenz der Aussprache müssen wir diejenigen streng auseinanderhalten, die nur auf mangelhafter Notierung seitens der Sprachaufzeichner beruhen. So begegnet man oft einer schwankenden Bezeichnung eines an und für sich einheitlichen Lautes wie das enge *e*, und zwar bald durch *e* bald durch *i*, oder aber des wenig labialen *u* bald durch *u* bald durch *y* u. dgl.

#### 10. Schlussbemerkungen.

Da es noch nicht möglich ist, von dialektischen Einheiten in streng wissenschaftlichem Sinne zu sprechen, muss man sich vorläufig auf eine geordnete Zusammenstellung jener sprachlichen Erscheinungen, vorwiegend lautlicher Natur, beschränken, die eine Abweichung von der Schriftsprache darstellen und die, in verschiedenen Kombinationen, eben die Kennzeichen der einzelnen Dialekte ausmachen. Über das Verbreitungsgebiet der meisten Erscheinungen sind wir nur sehr mangelhaft unterrichtet. Es muss erst der künftigen systematischen Forschung vorbehalten bleiben, in die Karte des osmanisch-türkischen Sprachgebiets die einzelnen Isoglossen einzuzichnen.

Da wir von der historischen Grammatik des Osmanisch-türkischen noch sehr wenig wissen, erscheint es ratsam, zunächst nur das Tatsachenmaterial, das uns unsere Sprachaufzeichnungen bieten, zu sammeln und zu ordnen, ohne sich in die chronologischen Fragen einzulassen.





schen einem Vorderzungen-*i* und einem Mittelzungen-*y*. Es gibt aber auch Dialekte, in denen ein derartiger Unterschied nicht besteht und die kein ausgeprägtes *y* besitzen. Der Mangel an einem deutlichen *y* ist für die mazedonisch-türkische Mundart aus der Gegend von Skopje charakteristisch. Namentlich fallen die Formen mit auslautendem *i*, *i* (aus *y*, *u* entstanden) schon bei der ersten Bekanntheit mit jenem Dialekt auf: *bojuni* (*bojunu*, *bojuni*, Maz. S. 172, N<sup>o</sup>. 1, 2), *uli* (*uļu*, *uļy* „gross“ N<sup>o</sup>. 3, 1), *oldi* (*oldu*, *oldy* N<sup>o</sup>. 4, 6), *bažasi* (*bažasy* N<sup>o</sup>. 4, 28).

Auch im N.O.-Anatolischen begegnen wir, wenigstens nach den Sprachaufzeichnungen von Räsänen zu schliessen, einer ähnlichen Erscheinung: *ioğari* (*ioğary* 67, 1), *sattı* (*satty* 69, 3), *kaldim* (71, 1).

§ 9. Die Stellung der Zunge ist bei auslautendem *y* in manchen Dialekten bedeutend niedriger als gewöhnlich, so dass der so artikulierte Vokal einem *a* ähnlich ist: *zuižuklaryna* (*zuražaklaryny*, Heffening, in *Isl.*, XIII, 255, N<sup>o</sup>. 32), *yanıyıklara* (*kaniyıklary* G 87, 14), *iapıraa* (*iapıary* Kas. 43, 2), *atima avairim* (*atımy avairum* Kas. 209, 2).

Die in Tozluğ (Bulgarien) beobachtete Verwechslung des Dativs mit dem Akkusativ (Gadžanov, II, 4—5) wird wohl rein lautlichen Ursprungs sein und sich durch die soeben festgestellte Eigentümlichkeit des auslautenden *y* und dessen Verwechslung mit *a* erklären lassen.

§ 10. Das Osmanisch-Türkische besitzt bekanntlich von Haus aus keine nasalen Vokale. Jedoch erscheint ab und zu die Nasalisierung eines Vokals anstelle eines geschwundenen nasalen Konsonanten: *sōra* (*soma* bzw. *sopra*), *oñunı* (*oñunuy*, *oñlunun*) usw. Ausserdem lässt sich in vielen Gegenden eine Art Nasalisierung auslautender Vokale, bzw. Entstehung eines undeutlichen *n*-artigen Konsonanten nach auslautenden Vokalen beobachten, wo ursprünglich kein nasales Element vorhanden war. Besonders kommt es bei nachlässiger Artikulation vor. Die meisten Sprachaufzeichner bezeichnen dieses nasale Element durch *n*: *žezairiy harmannaryn* (anstatt *harmannary*) *savrufur* (G 77, 1), *demışler kin* (*demışler ki* G 27, 10), *o ɣyzyy bobasy*n (anstatt *bobasy*) *demış ɣyza* „der Vater jenes Mädchens sagte zu dem Mädchen“ (G 30, 10—11), *izmiriy iñinde balıuzuy ɣyzy*n (anstatt *ɣyzy* < *kyzy* G 79, 2 v. u.).

§ 11. Monophthongierung von *ej* zu *ē*, *öj* zu *ö* ist in Dialekten sehr verbreitet. Die so entstandenen *ē*, *ö* sind, wie angedeutet, merklich länger als die gewöhnlichen *e*, *o*. Beispiele aus G: *šē* (*šej*, 18, 1), *mēdanda* (*mējanda*, 19, 6), *bē* (*bej*, 86, 6), *clēdim* (*ejledim* 86, 3), *diē* (*ojle*, 38, 22), *solēdi* (*sojledi*, 18, 11), *bolē* (*bojle*, 54, 21; 83, 21) usw.

#### Konsonanten.

§ 12. *ɣ*, *ɣ̣*, d. i. stimmhafter Hinter- bzw. Mittelzungenspirant zeigt in den Dialekten eine reiche Abstufung. Neben sehr engen Abarten, die den Eindruck von schlaff artikulierten Verschlusslauten hervorrufen, kommen auch weite Abarten vor, bei denen die konsonantische Reibung kaum hörbar ist. Eine weite, halb vokalische Abart des *ɣ̣* wird hier durch *j* bezeichnet.

*ɣ* schwindet in manchen Dialekten gänzlich, was zur Bildung von Diphthongen, langen Vokalen und zu allerlei Zusammenziehungen Anlass gibt. Namentlich ist es in der Konstantinopler Mundart der Fall:

Beispiele aus OT: *ālamā* (*aɣlamaya*, I, 40, 5), *oldunu* (*oldununu*, I, 41, 31), *atıny* (*atınyny*, I, 41, 33), *iasān* (*iasayyn*, I, 45, 1) usw. Aber auch sonst wird die Erscheinung vielfach notiert.

Nach den Aufzeichnungen von Künos zu schliessen, hält sich in dem Dialekt von Adakale *ɣ* in allen Stellungen: *aɣlamaya* (140, 1), *čoɣury* (1, 2), *čayyrtlyryr* (89, 23), *oɣly* (*oɣlu*, 64, 3 v. u.), *olduny* (142, 21) usw.

In der Gegend von Skopje in Mazedonien lautet der Dativ mehrsilbiger Substantiva auf *-ak* auf *-aga*, *sanžaga* (*sanžıga*, Maz. N<sup>o</sup>. 5, 3), *olmaga* (*olmıga*, *olmā*, Maz. N<sup>o</sup>. 4, 5) usw.

In derselben Mundart wird die Gruppe *-aɣl-* zu *-ajl-*, z. B. *daɣlar* (*daɣlar*), *bajleeruz* (*bajleeruz*), *aɣleor* (*aɣleor*) usw. Diese Erscheinung kenne ich auch aus Selanik. In Mazedonien wird auslautendes *-aya*, *-aɣy*, *-yɣy* zu *-ai*, *-yi*: *bardy* (*bardaɣy*), *kurbıy*, bzw. *kurbaj* (*kurbay*), *beɣazıy* (*beɣazıy*) usw.

Beachtenswert ist eine mit der Vibration des Zäpfchens verbundene Abart des *ɣ*, die in der Volkspoesie mit dem Zungenspitzen-*r* reimt; vgl. Giese, S. 57, Anm. 2; 64, Anm. 4; ferner Heffening, in *Isl.*, XIII, 254, N<sup>o</sup>. 27, 3: *darıady* (*dayady*).

§ 13. In vielen Gebieten Kleinasiens ist ursprüngliches velares *ɣ*, bzw. palatales *ɣ̣* noch erhalten geblieben. Es wäre wichtig, die Grenzen des Gebiets mit dem erhalten gebliebenen *ɣ*, *ɣ̣* genau zu zeichnen, was jedoch vorläufig noch nicht möglich ist. Jedenfalls scheint zentrales und östliches Anatolien ein *ɣ* zu besitzen. Es ist auch für syrisch-anatolische Grenzgebiete bezeugt (namentlich Kilis; vgl. K S, III, 263). Im N.O. Anatoliens, an der Küste des Schwarzen Meeres, scheint *ɣ* durch *n* vertreten zu sein. Doch sind die Angaben in Räsänen's Aufzeichnungen schwankend: *iñiy kōpeɣny* *kēzi* (N<sup>o</sup>. 222, 3), aber in demselben Mani *jeni* „neu“ und in dem nächsten *aıaunda* „an deinem Fusse“. Ob das *ɣ* angefangen hat, wie Foy, in K S, I, 289 vermutet, sein Gebiet in Kleinasien zu erweitern, ist mit Rücksicht auf die Unzuverlässigkeit des Materials, worauf er sich stützt, recht zweifelhaft.

In der Konstantinopler Mundart sind *ɣ*, *ɣ̣* durch die entsprechenden dentalen Divergenten vertreten worden. Es ist bis jetzt auch kein rumelisches Gebiet bekannt, auf dem *ɣ*, *ɣ̣* erhalten geblieben wäre.

§ 14. Das Verhalten der stimmlosen Hinterzungen- bzw. Stimmbänderspiranten verdient besondere Beachtung. In Mazedonien, zwischen Skopje und Saloniki, vielleicht auch darüber hinaus, schwindet *h* im Anlaut (vgl. unten § 22 u. 25), im Inlaut in intervokalischer Stellung und im Auslaut (vgl. unten § 33). Sehr schwaches *h* und etwas stärkeres *χ* hat sich dort nur im Inlaut vor Konsonanten erhalten. Ähnliches sehen wir in den Sprachproben aus der südlichen Krim (Šatskaja und Dmitrijev, in *J A*, 1926, S. 345).

§ 15. Alternation von *v* || *j* nach *o*, *u* findet man in N.W.-Kleinasien sowie in verschiedenen Gebieten der Balkanhalbinsel. *kōve* „ins Dorf“ kenne ich aus den Dörfern zwischen Skutari und Izmit. Ferner findet man *kōvıy* (*kōjıy*; Künos, in *Nyektud. Közlemények*, XXII, 130, 15, 143, 13), *soıudu* (*sojıudu* bzw. *sojıudu*, *ebd.*, S. 151, 21), *oııdı* (*oııdu* bzw. *oııdı*, *ebd.*, S. 151, 22), *gōve* (*kōje*, *ebd.*, S. 261, 5 v. u.) — alle aus der Gegend Bursa-Aidin. *gıve* (*kōje*) notierte ich (Zag., N<sup>o</sup>. 45) bei einem Bauer aus Mumžu bei Balykesir. Die östlichsten Punkte sind wohl die von Giese in dem Wilajet

Konya notierten: *kere* (G 25, 1), *üveğin ününüşü* (G 22, 2), *gorda* (G 22, 2), *gorda* (G 22, 2), *gorda* (G 22, 2), *gorda* (G 22, 2).

Auf rumelischem Gebiet kenne ich *küve*, *küe* (*koj*) aus dem Deli Orman. *küve* ist auch die gewöhnliche Form in der Mundart der bessarabischen Gagauzen.

§ 16. Hinterzungen -k (g) wird in manchen kleinasiatischen Gebieten, wie es scheint vor allem im N.O., zu *χ*: *gexa* (*gexa*), *gexa* (*gexa*), *gexa* (*gexa*) — alle aus dem Kastamunischen (Thury, S. 12). *ioxu* (*ioxu*), *ioxu* (*ioxu*), *ioxu* (*ioxu*) — alle aus dem Gebiete Brusa-Aidin, nach Künos, Brus.-A. Über *k* > *χ* im Auslaut vgl. unten § 31.

§ 17. Die *r*-Laute bieten eine grosse Mannigfaltigkeit. Im allgemeinen werden sie durch eine schlaife Artikulation mit Fehlen einer ausgesprochenen schnurrenden Bewegung der Zungenspitze charakterisiert. Gewöhnlich besteht ein türkisches *r* aus nur einer einmaligen Annäherung der Zungenspitze an den vordersten Gaumen. Dies erklärt uns einerseits die Leichtigkeit, mit der das *r* vor Konsonanten und im Auslaut (vgl. unten § 34) ganz verstummt, andererseits den Übergang von *r* > *z* (bzw. *r* > *s*). In gewissen Dialekten N.O.-Bulgariens schwindet *r* vor Konsonanten, indem es den vorhergehenden Vokal leicht modifiziert, was von den Sprachaufzeichnern als eine Verlängerung bezeichnet wird: *apa* (*arpa*), *gata* (*gata*), *kyka* (*kyka*), *vanala* (*vanala*) (alle Beispiele aus Gadžanov, I, 5), während es in Wirklichkeit nicht nur in quantitativer sondern auch in qualitativer Veränderung des Vokals besteht. In Kaizeri und Umgebung beobachtete ich nach auslautendem *r* einen *s* ähnlichen Nachschlag: *nar* (*nar*), *konar* (*konar*), *gitar* (*gitar*), *bis* (*bis*) usw.

§ 18. *š*, *č*, *ž* erscheinen in vielen Dialekten, sogar in Wörtern mit Hinterzungenvokalen, leicht palatalisiert. Diese Palatalisation wird in unseren Sprachproben selten bezeichnet (vgl. Maz, 218, 3 *dišari* aus *dyšari*, ebenda v. 3 v. u. *čekmeže*; Räs. 3, 1 *bəahēa*, 6, 2 *aaslar* aus *ayašlar* usw.). Diese so palatalisierten Laute bewirken manchmal eine Verengung der unmittelbar angrenzenden Vokale (vgl. § 47): *šime* (*šime* G 77, 1), *ošū* (*ošū* Moskov, Gagaus, S. 32, 21) usw.

§ 19. In den osmanischen Mundarten an dem S.O.-Gestade des Schwarzen Meeres tritt eine Art Dzetazismus auf, indem *č* durch *c*, *ž* durch *z* vertreten werden. Beispiele aus Räs.: *cimene* (*čimene* 64, 1), *čiče* (*čiče* 67, 1), *kičik* (*kičik* 65, 1), *cava* (*čava* 71, 1), *bazasi* (*čazasi* 68, 2), *čozasi* (*čozasi* 68, 4).

Wie so oft, ist auch hier die Sprache nicht ganz konsequent, indem ab und zu auch *ž* und *č* auftreten (z.B. *japažaum* aus *japažaym* 142, 1).

§ 20. *k'* und *g'* erscheinen in den Mundarten aus der Gegend von Trapezund und Rize vor Vorderzungenvokalen nach vorne verschoben, so dass sie fast zu *p'* bzw. *d'* werden (vgl. § 48). Beispiele aus Räs.: *d'ide* (*d'ide* 130, 2), *d'idem* (*d'idem* 138, 1), *d'idem* (*d'idem* 130, 2), *ast'ere* (*ast'ere* 141, 1), *ast'ere* (*ast'ere* 144, 1).

§ 21. In einigen Teilen von Kleinasien scheinen aspirierte Tenues vorzukommen. So bezeichnet Räsänen in den von ihm aufgenommenen Liedern *p*, *t*, *k*, *g* meistens als aspiriert: *pamaama* (*pamaama* 38, 2), *p'ara* (*p'ara* 33, 4), *duf* („Maulbeere“ 44, 1), *rafta* (53, 1), *altin* (53, 1), *fabak'ta* (50, 1), *kizlara k'ožu jasak'* (49, 4), *koidum sebel'e* (*koidum sepete* 160, 1) usw. Ich habe leicht aspirierte Tenues in den Mundarten aus der Gegend zwischen Sivas und Kaizeri beobachtet.

#### Anlautsverhältnisse.

§ 22. Der Anlaut bietet in den Dialekten eine Reihe recht eigentümlicher Erscheinungen. Anlautende Vokale werden meistens ohne festen Ansatz ausgesprochen. Stimmbänderverschluss im Anlaut ist sehr selten; man hört ihn manchmal in Mazedonien anstelle von geschwundenen *χ*, *h*-Lauten: *izmet* (*χizmet*), *hi* (*hi*, *χi*), *hasret* (*hasret*, *χasret*) usw. (vgl. § 14 u. 25).

§ 23. In manchen Dialekten werden anlautende Vokale, besonders im absoluten Anlaut oft mit einem schwachen Hauchlaut (Stimmbänderspirant) eingesetzt: *hona* (*ona* G 17, 10), *herley* (*herley* G 56, 1); vgl. Giese G 51, Anm. 1; *hateš* (< pers. آتش Zag. N<sup>o</sup>. 39 aus Mumžu bei Balykesir), *höfle* (*öfle* Laz., 285, 17), *hoškališ* (*okkalyš* Räs. 18, 2 aus Vezirhan).

Im Kastamunischen soll da sogar ein starker Hinterzungenspirant erscheinen: *χateš* (*ateš*), *χambar* (*ambar*; vgl. Thury, Kast. 16 unten). Sporadische Fälle kommen auch im Gagauzischen vor: *χarar* (*arar* Gagaus. 271, 1), *χarap* (*arab*, ebenda, S. 5, 2).

§ 24. In der Mundart der bessarabischen Gagauzen entwickelt sich vor anlautenden *e* und *ö* regelmässig ein *i*-Vorschlag: *fer* (*er*), *ičel* (*ečel*), *jekmīs* (*ekmīs*), *čertesi* (*ertesi*), *čebur* (*ebur*, *o-bir*), *čokuz* (*öküz*), *čömür* (*ömür*) usw. — alle Beispiele aus Moskov. Dagegen hörte ich bei den Türken und Gagauzen in N.O.-Bulgarien oft *edi* (*iedi*), *etmīs* (*ietmīs*), *enikoi* (*ieni koi*) usw.

Ein *i*-Vorschlag kommt auch in N.O.-Anatolien vor: *ialdati* (*aldatti* Räs., 142, 3), *čirmaya* (*ymaya* Räs. 105, 1), *čiri* (*iri* „grob“ Räs., 217, 2).

§ 25. Im Mazedonischen schwindet im Anlaut jede Art von *h*, *χ*, manchmal unter Zurücklassung eines Stimmbänderverschlusses (vgl. § 14 u. 22); Beispiele aus Radoviš an der Strumitza: *ačan* (*χačan*, *hačan*), *anym* (*χanym*), *ara* (< arab. عوار), *oia* (< pers. خواب), *ane* (< pers. خند), *urma* (< pers. خرما), *ak* (< arab. حَق) usw.

§ 26. In Mazedonien erscheint anlautendes *vu*-der Schriftsprache als *u*, anlautendes *ji*- als *i*; Beispiele aus Radoviš: *urdiller* (*vurdular*), *ilan* (*iyilan*), *ilđirim* (*iyldyrym*), *ijemes* (*ijemes*) usw.

Auch auf kleinasiatischem Boden wird hie und da Ähnliches beobachtet: *urur* (*vurur* Räs. 6, 4 aus Vezirhan), *ilan* (*iyilan* Räs. 87, 4 aus Rize), *il* (*iyil* Räs. 93, 1 aus Rize), *ik'an* (*iykan* „wasche dich“ Räs. 137, 4 ebenfalls aus Rize), *ijid* (*ijigit*, *ijijit* Künos, Brus.-A. 129, 10) usw.

§ 27. Anlautendes *i*, *y* vor *s* mit einem nachfolgenden Konsonanten wird in manchen Teilen des rumelischen Gebiets gänzlich oder wenigstens stark reduziert, wie teilweise auch in der Gebildetensprache: *stambof*, *stambuf* (*istambof*, *istambuf*), *smail* (*ismail*), *smarľady* (*ysmarľady*) usw.

§ 28. Mit *r* und *l* beginnende Lehnwörter werden in den meisten Dialekten durch einen vokalischen Vorschlag mundgerecht gemacht (vgl. Radloff, *Phonetik der nördlichen Türkischen Sprachen*, § 126):



*uruba* (*ruba*, G 18, ult.), *ürüasynda* (*rujasynda*, G 27, 19), *yrast* (*rast*, Künos, *Aid.*, S. 36, 5 v. u., 37, 15 usw.), *ürzagar* (*uzgar*, Künos, *Brus.-A.*, S. 122, 10 v. u.), *işeb* (*reşeb*, Thüry, *Kast.*, S. 11 u. 29), *ileş* (< pers. *ش*), Dum. = *R O*, I, 351, 12), *iläna* (< gr. *λάχανα*, Zag., N<sup>o</sup>. 77 aus dem Dorf Kuşak bei Muğla), *ilazim* (< arab. *إلي*), Künos, *Brus.*, S. 265, 22).

§ 29. Auf vielen Gebieten Kleinasien, vor allem im Westen, werden stimmlose Anlautskonsonanten *p*, *t*, *k*, *š*, *č* oft stimmhaft ausgesprochen. Ob wir dabei mit einer vollständigen Stimmhaftigkeit zu tun haben, muss vorläufig aus Mangel an experimental-phonetischen Untersuchungen dahingestellt bleiben.

a. Anlautendes *p* wird zu *b*: *barmaşyş* (*parmaşyş*, *Brus.-A.*, S. 135, 4), *bülüş* (*piliç*, Zag., N<sup>o</sup>. 73: Muğla sudostl. von Smyrna), *bişir* (*pişir*, G 33, 8), *bekmez* (*pekmez*, G 89, 17, jurukisch) usw.

b. Anlautendes *t* wird oft zu *d*: *durna* (*turna*, G, S. 53, 1; *Brus.-A.*, S. 121, 10), *doušan* (*tauşan*, *ebd.*, S. 122, 3 v. u.), *davuş* (*tauş*, *Brus.*, S. 264, 5), *dilki* (*tilki*, G, S. 17, 5), *dutuşmuş* (*tutuşmuş*, G, S. 20, 9). Viele Beispiele aus dem Kastamunischen bei Thüry, S. 38–42.

c. Anlautendes *k*, *ğ*, *k'* wird auf weiten Gebieten des westlichen und zentralen Anatoliens konsequent zu *g*, *g'*: *goppek* (*koppek*), *gyz* (*kysz*), *guju* (*kiju*), *gučük* (*küçük*) — alle aus Bursa (Künos, in *Ayetvud. Kozl.*, 1890, S. 261 ff.), *gaşty* (*kaşty*, Zag., N<sup>o</sup>. 91: aus Aşin bei Sedi Gazy), *gaşyr* (*kaşyr*, Zag., N<sup>o</sup>. 34: Mumşu bei Balykesir) usw. Auch im Norden, und zwar im Kastamunischen, ist diese Erscheinung sehr häufig; vgl. Thüry, *Kast.*, S. 52 ff.

Der Verschluss des anlautenden Hinterzungen-*g* im zentralen Anatolien scheint sehr lose zu sein, so dass der Laut den Eindruck eines stimmhaften Engelautes hervorruft und von manchen Autoren mit *γ* anstatt mit *g* geschrieben wird: *γapynuşan* (*γapynuşa* *karıyiv*, G, S. 55, 1), *γalem* (*γulaklysyn* (*kalem* *kuşaklysyn*, G, S. 61, 30), *γara* (*kaş* (*kara* *kaş*, G, S. 73, 22) usw.

Sporadische Fälle des Übergangs von *k* zu *g* werden auch auf rumelischem Gebiete beobachtet: *gavazlar* (*kavvaslar*: *Adak.*, S. 8, 23). In Tozluğ (Bulgarien) gibt es mehrere Dörfer, deren Bewohner infolge ihrer Aussprache des *k* als *g* *gakčii* genannt werden (Gadžanov, I, 9).

d. Anlautendes *s* wird sporadisch zu *z*: *zopa* (*sopa*, G, S. 17, 9), *zevde* (*sevda*, G, S. 88, 16), *ziş* (*sijah*, G, S. 80, 18), *zyrtylan* (*syrtylan*, *Kast.*, S. 12 unten), *zere* (*sara* < arab. *سرة*, *R O*, II, 206, 3 Günei) usw.

e. Anlautendes *č* wird sporadisch zu *ž*, z. B. *žingene* (*čingene*: *Brus.*, S. 267, 1), *žam* (*čam*: *Räs.* 208, 1) usw.

§ 30. Demgegenüber lässt sich vielfach eine direkt entgegengesetzte Tendenz beobachten, und zwar eine teilweise oder gänzliche Reduktion der Stimmhaftigkeit der anlautenden *b*, *d*, *g*. Besonders im Norden und Nordosten von Kleinasien scheint diese Tendenz sehr stark zu sein. In dem sogenannten Lasttürkischen aus der Gegend von Trapezunt finden wir (nach Künos, *Láz dalok*): *peni* (*beni*, S. 275, 3), *pilirdim* (*bilirdim*, S. 275, 4), *pejaz* (*bejaz*, S. 275, 5), *paşijorsun pana* (*bakyjorsun pana*, S. 280, 10) usw. fast ohne Ausnahme.

Dagegen trifft man *d*- anstatt *t*- nur sporadisch: *toğduram* (*doldurayım*, S. 275, 4 v. u.), *tişinde* (*dişinde*, S. 278, 8 v. u.), *tişimi* (*dişimi*, S. 283, 12) usw.

Noch seltener ist anlautendes *k*, *ğ*- anstatt *g*- anzutreffen: *keminin* (*geminin*, S. 277, 3), *koren* (*goren*, S. 279, 18), *karip* (*garip*, S. 282, 10) usw.

Diese Beobachtungen von Künos werden durch die Aufnahmen von Räsänen bis zu einem grossen Teil bestätigt. Die stimmhaften, anlautenden *b*, *d*, *g* erscheinen bei ihm mit teilweise oder gänzlich reduzierter Stimme, wenn auch nicht ganz konsequent: *ğir* (214, 1, aber in demselben Vierzeiler *burda*), *beni* (217, 3), *bala* (*bağla*, 218, 1), *beşik* (*büyük*, 221, 1), *benum* (*boynumi* *büken* (221, 4), *bula* (*buğa*, 223, 4) usw.

Ebenso *davulumun* (244, 1), *dere* (246, 1), *dönüp* (248, 2), *duşarlar* (248, 3) usw., sogar: *čalina* (*daşyna*, 145, 2; 238, 2); ferner: *geleşeum* (*geleşim*, 244, 4), *gittikée* (245, 4), *görinursa* (*görynürse*, 246, 3) usw.

Nach den Aufzeichnungen von Räsänen zu urteilen, werden in der Mundart von Trapezunt anlautende Tenues und Mediae vielfach gar nicht voneinander unterschieden: *gidesem* (225, 3) und *gim* (*kim*, 225, 4) werden im Anlaut mit einem und demselben Zeichen geschrieben; ebenso *beri* „hierher“ (233, 2) und *beri* „Peri“ (233, 4).

Stimmlos ausgesprochene Anlautskonsonanten, die in der Schriftsprache stimmhaft erscheinen, habe ich bei Leuten aus verschiedenen Gegenden des ehemaligen Wilajets Angora notiert: *şine* (*vişne*, Beş-Tut bei Čangry), *patarsyn* (*batarsyn*, Taş-oluk bei Kyrşehir), *paşe* (*başa*, Kuzaişe bei Jozgad), *taryşyr* (*daryşyr*, ebenda), *puşut* (*buşut*, Denekmaden) usw. Ich kenne sporadische Fälle auch aus westlichem Anatolien, z. B. aus dem Dorf Dumanly in der Gegend von Uşak. Selbst auf rumelischem Gebiet sind vereinzelte Fälle dieser Erscheinung bezeugt (so z. B. das im Nordosten Bulgariens und bei den bessarabischen Gagauzen so auffällige *pinmek* < *binmek*; vgl. Gadžanov, I, 6 aus dem Deli Orman).

Das häufige Schwanken unserer Sprachaufzeichnungen bezüglich der Stimmhaftigkeit der Anlautskonsonanten erweckt den Verdacht, als ob in dieser Stellung keine reinen Medien vorkämen.

Eine endgültige Lösung der Frage wird erst dann möglich sein, wenn wir über die Stimmverhältnisse in den Dialekten genau, womöglich auf Grund von instrumentalischen Untersuchungen, unterrichtet sein werden.

#### Auslautsverhältnisse.

§ 31. Auslautendes Hinterzungen-*k* (*q*) wird in den östlichen Dialekten zu *-x*. Als Grenze zwischen *-k* und *-x* kann man im grossen ganzen den Kyzyl Yрмақ und die zentrale Salzsteppe ansehen, obgleich auch diesseits des Kyzyl Yрмақ *-x*-Gebiete vorkommen, so vor allem das Gebiet von Kastamuni. Dagegen ist der Übergang *-k* > *-x* auf rumelischem Gebiet, soweit ich weiss, ganz unbekannt.

Beispiele: *jazyx* (*jazyk* aus Küçük Čaly-Aşyl bei Jozgad), *jaşyx* (*jaşyk*, ebendort), *aşanaşax* (*aşanaşuk*, Kuzaişe bei Jozgad), *ne japaşx* (*ne japaşym*, Jozgad), *gidijox* (*gidijoruz*, Dorf Bojalışe bei Kavza).

Ebenso in dem „Lasttürkischen“ bei Künos: *kyvraşyx* (*kyvraşyk*, *Laz.* S. 275, 5 v. u.), *araşux* (*araşyk*, *ebd.*, S. 283, 1), *jaşalux* (*jaşalyk*, *jaşalym*, S. 283, 4) usw. Dagegen weisen die von Räsänen aufgezeichneten Texte von der Küste des Schwarzen Meeres

zwischen Trapezunt und Rize fast regelmässig unverändertes Schluss-*k* auf. Um so auffälliger sind bei ihm Formen wie *icēk* (iček, 184, 1), *icēžk* (icēžek, 184, 4) usw., in denen auslautendes Mittelzungen-*k* zu -*ž* wird.

Der Lautübergang *k* > *ž* kommt nicht nur im Auslaut der Wörter, sondern auch im Auslaut des Stammes und in den Ableitungssilben vor: *goxu* (koku, Kast., S. 12, 10), *soxu* (soxum, ebd., S. 12, 18), *axu* (axum, Kausat. zu *ak*, G. 57, 20), *axu* (axum, Laz., S. 275, 7).

Regelmässig erscheint der Übergang von *k* zu *ž* in dem „Aidinischen“ der Hoža Naşreddin-Erzählungen bei Künos: *braxyr* (brakyr, S. 65, 9), *žyl-bax* (çylpāk, S. 64, 5 v. u.), *saxlarym* (saxlarym, S. 62 ult.), *žyrk* (çyrk, S. 63, 1) usw. Möglicherweise stammte der betreffende Gewährsmann aus Ostanatolien.

§ 32. Auslautendes Mittelzungen-*k* verliert manchmal den Verschluss und wird zu *ç* bzw. *k̇*, oder aber schwindet gänzlich. Die beobachteten Fälle sind meistens satzphonetisch bedingt: *güžü aili* (küük ali, G. S. 57 ult.), *gažu xatynym* (küük xatynym, G. S. 58, 5), *go izunde* (gok izunde, G. S. 88, 1), *kež izine* (geik izine, G. S. 91, 1), *zež gibi* (zejbek gibi, G. S. 83 pu., 84, 3).

§ 33. Auslautendes -*ž*, -*k* in Lehnwörtern schwindet sehr oft in vielen Gebieten: *padiša* (G. S. 18, 5), *allā* (G. S. 22, 23, aber *allaž* kerimdin, S. 34, 13), *tembi* (arab. تنبيه, G. S. 23, 7), *sahi* (arab. صحیح, G. S. 27, 28), *še islam* (arab. šaikh al-Islam, G. S. 40, 28), *evā* (arab. أبواء, G. S. 25, 3) usw. Über die Aussprache des *ž*, *k̇* in der Konstantinopler Gebildetensprache vgl. Bergsträsser, a. a. O., S. 253 ff.

§ 34. Für viele Gebiete ist der Schwund des auslautenden -*r*, namentlich in Verbalformen und in den Wörtern *var* und *bir* charakteristisch (vgl. § 17 u. 64). In gewissen stereotypen Fällen kommt er auch in der Konstantinopler Volkssprache vor, wie in *bikerre* (*bir kerre*, O T, I, 29, 7 v. u.) und *bičok* (*bir čok*, a. a. O., I, 176, 27). Sehr verbreitet sind *bī* (*bir*) und *vā* (*var*, satzphonetisch auch *mā*: *žorganyymā* < *žorganyym var*, Zag., N<sup>o</sup>. 92; vgl. unten § 40a).

In der 3. Pers. sg. des Praesens auf -*žor* schwindet das auslautende -*r* regelmässig in einigen Gebieten von Kleinasien (vgl. unten § 64). Nicht so regelmässig ist der Schwund des auslautenden -*r* in der 3. Pers. sg. des Aorists (vgl. § 66).

Diese dialektische Eigentümlichkeit finden wir bereits in den Jönustexten bei Mühlbacher; vgl. K. Foy, *Die ältesten osmanischen Transcriptions-texte*, II, 241.

§ 35. Die Stimmhaftigkeit der auslautenden Konsonanten *b*, *d*, *z*, *ž* wird in den Dialekten, wie bis zu einem gewissen Grade auch in der Schriftsprache (vgl. Bergsträsser, in ZDMG, LXXII, 261 f.), teilweise oder gänzlich reduziert, so dass sie zu *č*, *č̇*, *ž̇*, *ž̇*, oder sogar zu *p*, *t*, *s*, *š* werden. Diese Erscheinung kommt in Wirklichkeit viel häufiger vor, als sie in unseren Texten bezeichnet wird. Beispiele: *gedižes* (*gidežeziz*, G. S. 18, 21), *jūs* (*jüz*, G. S. 27, 1), *deniz* (*deniz*, G. S. 77, 1), *žnap* (arab. džawāb, R O, II, 205, 17) usw.

Die neueste türkische Rechtschreibung in lateinischer Schrift will bekanntlich kein auslautendes -*b*, -*d*, -*ž* anerkennen, wohl aber auslautendes *z*, was der tatsächlichen Aussprache nicht genau entspricht.

§ 36. *ž* wird im Auslaut, wie übrigens auch vor Konsonanten, besonders vor Verschlusslauten, zu *š* vereinfacht: *uš* (*üč*, G. S. 17, 5), *heš* (pers. هیش, G. S. 18, 1), *harš* (arab. *khāridž*, G. S. 19, 8), *išmes* (*ičmez*, Zag., N<sup>o</sup>. 66, aus *Kužak* in der Gegend von Muylā), *žulūs* (*piliž*, a. a. O., N<sup>o</sup>. 73).

#### Vokalharmonie.

§ 37. Es ist bereits von einigen Autoren darauf hingewiesen worden, dass die Gesetze der Vokalharmonie in den osmanischen Dialekten oft beträchtliche Störungen aufweisen (vgl. G. Jacob, *Zur Grammatik des Fülgar-Türkischen*, in ZDMG, LII, 719: „in Kleinasien ist die Vokalharmonie teilweise arg im Verfall“; K. Foy, in K S, I, 189 ff. u. a.).

Am schwächsten zeigt sich die Vokalharmonie in Bezug auf die Labialität. Auf gewisse diesbezügliche Erscheinungen ist bereits oben, § 6, hingewiesen worden.

Zu sehr häufigen Fällen mangelhafter Harmonie gehören die, wo die Endsilbe eines Wortes sich von den übrigen Silben vokalharmonisch unterscheidet. Man findet sehr oft die Endungen -*a*, -*da*, -*dan*, -*lar*, -*sa* nach leichten Stämmen und umgekehrt -*e*, -*de*, -*den*, -*ler*, -*se* nach schweren Stämmen: *desdima* (*destime*, G. S. 60, 15), *sinema* (*sineme*, G. S. 62, 15), *imeya* (*eimeje*, G. S. 82, 14), *üstüna* (*üstüne*, G. S. 60, 14), *gelma* (*gelme*, Räs., 209, 3), *versam* (*versem*, Räs., 85, 2), *derlar* (*derler*, Moškov, S. 32, 25), *sölemişlar* (*sölemişler*, G. S. 37, 9) und umgekehrt *ataše* (*ateše*, G. S. 60, 17), *bälame* (*lažlamaža*, G. S. 51, 10), *žalhymyzde* (*žalhymyda*, G. S. 91, 27), *fukäre* (*fukara*, Moškov, *Gagaus.*, S. 32, 20), *žare* (*žara*, Zag., N<sup>o</sup>. 8 aus *Kalkandelen* in Mazedonien), *daše* (*taša*, Dum., R O, I, 344, N<sup>o</sup>. 4) usw.

Wie diese Beispiele zeigen, kommt im Auslaut besonders oft *a* anstatt des zu erwartenden *e* vor. Möglicherweise ist es kein eigentliches *a*, sondern eine sehr breite Abart des *e* (*ä*), wie überhaupt das *e* in offener Endsilbe auch in der Gebildetensprache sehr offen ausgesprochen wird (Bergsträsser, in ZDMG, LXXII, 239). Auf eine ähnliche vokalharmonische Erscheinung macht Dmitrijev (J A, April-Juni 1926, S. 343) in der Sprache der osmanisierten Krimtataren aufmerksam.

Demgegenüber begegnet man in den Dialekten zahlreichen Fällen streng durchgeführter Vokalharmonie, wo sie in der Schriftsprache fehlt. Die meisten Fälle bilden Lehnwörter. Die Vokalattraktion wirkt, je nach den Umständen, progressiv oder regressiv. Beispiele: *a*. progressiv: *mejdən* (*mejdān*, Brus.-A., S. 125, N<sup>o</sup>. 4, v. 8), *zevde* (*sevda*, G. S. 88, 16), *mezer* (*mezar*, R O, I, 343, N<sup>o</sup>. 2, 2), *pišmen* (*pišman*, ebenda, N<sup>o</sup>. 6, 2), *ataš* (*ateš*, G. S. 36, 1), *šahan* (*šahin*, pers. *šāhīn*, G. S. 75, 14, 61, 2) usw.

*b*. regressiv: *alma* (*elma*, Brus.-A., S. 121), *esker* (*asker*, R O, I, 344, N<sup>o</sup>. 5, 4), *marakly* (*merakly*, G. S. 17, 4), *saraj* (*seraj*, G. S. 17, 17), *dafa* (*defa*, G. S. 23, 19) usw.

*c*. regressiv und progressiv: *barabar* (*beraber*, Räs., 19, 1).

Besondere Beachtung verdienen Fälle:

*a*. -*ki* und -*ken*, progressiv harmonisiert als -*ku*, -*kan*: *oğurmušku* (*oğurmuš ki*, G. S. 37, 3), *varmy-žoku* (*varmyžor ki*, G. S. 37, 4), *bošanyrkana* (*bošanyrken + a*, G. S. 51, 9; vgl. unten § 76), *žusanyrkana* (*žusanyrken + a*, G. S. 51, 11) usw.;



b. *birez* „ein wenig“ aus *bir az* (G, S. 53, 20; vgl. K S, I, 189);

c. durch regressiv wirkende Vokalattraktion werden die Demonstrativa *bu*, *şu* vor leichten Stämmen oft zu *bu*, *bu*, *şu*: *bugun* (*bu gün*, G, S. 29, 10), *bügin* (*bu gün*, O T, I, 26, 1; 27, 9; 33, 10 usw.), *şu köşke* (*şu kö*, O T, I, 26 ult.), *şu güverşin* (*şu güverşin*, O T, I, 160, 23), *şu tençeremi* (*şu t.*, O T, I, 227, 20) usw.; vgl. Foy, in K S, I, 187 ff.

#### Assimilation von Konsonanten.

§ 38. Volksdialekte sind durch eine Menge von Assimilationserscheinungen gekennzeichnet.

Die meisten darunter treten nur sporadisch auf. Eine Bestimmung der Gebiete, auf denen sie auftreten, lässt sich gegenwärtig noch nicht ausführen. Manche von ihnen kommen auch in der gesprochenen Gebildetensprache vor, besonders bei einem schnelleren Tempo des Sprechens und einem gewissen Grad von Nachlässigkeit. In den Volksdialekten treten sie schon deswegen häufiger auf, weil da die normierende Wirkung des Schriftbildes fehlt.

§ 39. Totale regressiv Assimilation kommt am häufigsten in folgenden Fällen vor:

a. *pt* > *tt*: *attas* (*aptas*, pers. *ādest*, Zag., N<sup>o</sup> 62, Kuşak bei Muşla).

b. *kt* > *tt* und *xt* > *tt*: *jutte* (*iktte*, *ikt-de*, R O, II, 205, 8 v. u. aus Günei), *mettup* (*mektub*, Dorf Nazyli in der Gegend von Aşdyn), *anattar* (*anaxtar*, O T, I, 192, 2, 256, 22).

c. *ts* > *ss*: *essin* (*etsin*, G, S. 67, 23), *şassyia* (*şatsyia*, Brus.-A., S. 146, 8 v. u.), *şassydan* (*şatsydan*, O T, I, 218, 7), *tüssü* (aus *tütsü* wohl über *tüssü*, O T, I, 206, 7).

d. *ks* > *ss* > *s* (nach Aufgabe der Geminierung; vgl. unten § 53): *şapaşşyn* (*şapaşşyn* > *şapaşşyn*, G, S. 37, 10).

e. *zs* > *ss*: *şassynnar* (*şassynnar*, Brus.-A., S. 144, 13), *ölmessede* (*ölmessede*, G, S. 60, 3).

f. *şs* > *ss*: *ışsin* (< *ışsin* < *ışsin*, G, S. 38, 0, 12; vgl. § 36).

g. *ls* > *ss*, ungemein häufig: *ossun* (*olsun*, G, S. 28, 5), *ussay* (*olsay*, G, S. 56, 23), *gessin*, *satyn* *assin* (*golsin*, *satyn* *alsyn*, G, S. 51, 8).

h. *rs* > *ss*: *rassan* (*rarsan*, G, S. 18, 1), *şykylyssa* (*şykylyssa*, G, S. 82, 1).

i. *rl* > *ll* (bzw. > *l*, nach Aufgabe der Geminierung): *şoşallar* ... *goşallar* ... *seveller* ... *savallar* (*şoşarlar* ... *koşarlar* ... *severler* ... *savarlar*, Brus.-A., S. 121), *gallar* (*karlar*, a. a. O.), *tellikler* (*terlikler*, O T, I, 91, 5), *şiliiller* (*şeliiller*, Gadzanov, I, 7 unten, aus dem Deli Orman) usw.

j. *ln* > *nn*: *anny* (*alny*, „seine Stirn“ aus Taşoluk bei Kırşehir).

k. *rn* > *nn*: *hidinnebi* (*hydyr-nebi*, Räs., 263, 1).

l. *nm* > *mm*: *şammyş* (*şammyş*, G, S. 20, 23), *şemmi* (*sen-mi*, G, S. 37, 10), *şajşadnammy* (*şajşadnammy*, G, S. 37, 21), *şaterlemmiş* (*şaterlemmiş*, G, S. 64, 2).

m. *zm* > *mm*: *şmammy* (*şmammy*, G, S. 60, 10), *şarmammy* (< *şarmammy* < *şarmammy*, G, S. 77, 26).

§ 40. Totale progressive Assimilation kommt hauptsächlich in folgenden Fällen vor:

a. *mv* > *mm*, sehr häufig im Sandhi: *öldüm-makyt* (*öldüyüm vakyt*, R O, II, 205, 9 v. u.), *şorganymma* (*şorganym var*, Zag., N<sup>o</sup> 92 aus Aşyn in der Gegend von Sedi-Gazy), *nefsim-mariken* (*nefsim variken*, G, S. 30, 22), *şelam-mirdim* (*şelam verdim*, G, S. 62, 11), *öldüm-mersin* (*öldüm versin*, G, S. 71, 8) usw.

b. *nl* > *nn* und *nl* > *ny*: *şarannyk* (*şaranlyk*, Zag., N<sup>o</sup> 102, Aşyn in der Gegend von Sedi-Gazy), *bunnary* (*bunlary*, G, S. 18, 20), *şaranny* (*şaranly*, G, S. 18, 23), *şonnyme* (*şonnyme*, G, S. 82, 13).

c. *nd* > *nn*: *şaptynnan* (*şaptynnyndan*, O T, I, 25, 10), *dedinnen* (*dedişinden*, O T, I, 134, 2), *şittinnen* (*şittişinden*, O T, I, 217, 11) usw.

d. *ym* > *ny* > *y*: *şurdunyu* (*şurdunyu*, G, S. 75, 14), *derdin* (*derdin-mi*, G, S. 75, 15).

e. *rl* > *rr*: *şatmerri* (*katmerli*, G, S. 66, 24).

§ 41. Partielle regressiv Assimilation kommt in den Mundarten oft im Sandhi vor, wenn ein auslautendes -n unter Einfluss eines b- im Anlaut des nächsten Wortes zu -m wird: *başam ben* (*başam ben*, G, S. 78, 4), *şezirgem başy* (*şezirgan başy*, G, S. 85, 16), *uzum boşunu* (*uzun boşunu*, G, S. 88, 23), *şirim buşursun* (*şirin* [i] *buşursun*, G, S. 56 ult.), *aşym bilezik* (*aşyn bilezik*, G, S. 70, 15, 84, 7).

§ 42. Partielle progressive Assimilation *ml* < *mn*: *damna* (*damla*, Zag., N<sup>o</sup> 97 aus Aşyn bei Sedi Gazy; *damna damna göl ofur*, Brus., S. 264, 3), *aşemner* (*aşemler*, Brus.-A., S. 154, 6), *şümne* (*şümle*, Zag., N<sup>o</sup> 96 aus Aşyn bei Sedi Gazy) usw.

§ 43. Assimilation in Bezug auf Stimme, die zwischen dem Stammauslaut und dem Anlaut suffigierter Silben zum Vorschein kommt, richtet sich in Dialekten, soweit wir es wissen, im allgemeinen nach den für die Gebildetensprache von Bergsträsser skizzierten Regeln (Z DMG, LXXII, 1918, S. 261 f.).

§ 44. Partielle progressive Assimilation in Fernstellung lässt sich oft in Verbindungen von *ne* „was“ mit Formen des Zeitworts *eşlemek* beobachten: *neşnerim* (< *neşlerim* < *ne eşlerim*, Brus.-A., S. 124, 10), *neşneşim* (*ne eşleşim*, Brus., S. 270, N<sup>o</sup> 132), *nenesin* (*ne eşlesin*, G, S. 73, 8) usw.

#### Beeinflussung von Vokalen durch Konsonanten.

§ 45. In höherem Grade, als es in der Schriftsprache der Fall ist, bewirken labiale, bzw. labiodentale Konsonanten *b*, *p*, *m*, *v*, *f* eine Labialisierung der unmittelbar angrenzenden Vokale, und zwar sowohl progressiv als regressiv: *bobaşarym* (*babaşarym*, G, S. 86, 15; das Wort *baba* erscheint in vielen Gegenden als *boba* bzw. *buba*: *buba*, Laz., S. 287; Brus.-A., S. 127, 9; *boba*, Räs., 223, 4; in dieser Form kenne ich es auch aus N.O.-Bulgarien), *böşyry* (*bayşyry*, Zag., N<sup>o</sup> 75 aus Kuşak in der Gegend von Muşla), *buşak* (*byşak*, G, S. 62, 15), *şapuşyry* (*şapyşyry*, Zag., N<sup>o</sup> 10, ebendort), *elbüse* (*elbise*, G, S. 19, 25), *arabuna* (*arabyna*, G, S. 39, 23), *şülüş* (*şülüç*, Zag., N<sup>o</sup> 73 aus Kuşak in der Gegend von Muşla), *divanemisin* (*divanemisin*, G, S. 27, 14), *döşete* (*devlete*, G, S. 58, 10), *hönen* (*hemen*, G, S. 20, 8), *tumar* (*timar*, G, S. 57, 28), *muşyry* (*mısyry*, G, S. 82, 3).

§ 46. *ş*, *j* bzw. *ş* in Kontaktstellung mit Vokalen, besonders mit *e*, *a*, *u*, bewirken oft eine Verengung der letzteren zu *é*, *y* (oder wenigstens zu einem *y* ähnlichen Vokal), *ü*.

Über enges *é* vor und nach *ş*, *j*, *ş* war bereits oben (§ 7) die Rede. Sonst vgl. *şuramyşyş* (*şuramyşyş*, R O, I, 350 aus dem Dorf Dumanly bei Uşak), *şajlaşam* (*şajlaşam*, *şajlaşam*, G, S. 60, 4; vgl. Deny, Grammaire, § 644), *şuramyşorum* (*şuramyşorum*, Räs., 46, 4), *şojun* (*şojun*, Zag., N<sup>o</sup> 120 aus Taş Oluk bei Kırşehir), *şujan* (*şujan*, G, S. 80, 15) usw.

Anmerkung: Die jetzige Orthographie in lateinischen Lettern hat auch in der Schriftsprache

eine *i* bzw. *y*-artige Aussprache des *e* bzw. *a* vor einem *i* zu Tage gefordert: *ipice hatırlıvırum* (ençe hatırlıvırum), *gostermıyere* (*gostermıyere*), *zerımmıyadı* (*zerımmıyadı*), *kucaklamıyacak* (*kucaklamıyacak*) usw. Vgl. Deny, § 627, Anm. 2.

§ 47. Über die Beeinflussung von Vokalen durch palatalisierte *ş*, *ç*, *ğ* war bereits oben § 18 die Rede. Im Gagauzischen bewirkt *ğ* eine regelmässige Verschiebung von *a*, *i*, *o*, *u* zu *e*, *i*, *ö*, *ü* (Moskov, S. XXVII): *eoğak* (Gagauz., S. 1, 10), *eoğulara* (a. a. O., S. 1, 12), *ğamur* (a. a. O., S. 3, 1), *indağek* (a. a. O., S. 3, 12).

#### Beeinflussung von Konsonanten durch Vokale.

§ 48. Wie in allen türkischen Sprachen ist auch in den osmanisch-türkischen Dialekten die Artikulation der Konsonanten von der Art der umgebenden Vokale abhängig. Unter Einfluss von Vorderzungenvokalen werden die Konsonanten mehr vorne, unter dem von Mittel- und Hinterzungenvokalen mehr hinten artikuliert. Bei manchen Konsonanten, vor allem *k*, *g*, *ş*, *ç*, *ğ*, verbindet sich die nach vorne vorgeschobene Artikulation mit einer mehr oder weniger ausgesprochenen Palatalität derselben. Nach den Aufzeichnungen von Räsänen werden *k* und *g* vor *e*, *i*, *ö*, *ü* derart vorne und palatal ausgesprochen, dass sie ganz oder fast zu *k'* bzw. *g'* werden (vgl. § 20). Diese Eigenart scheint das Küstengebiet von Trapezunt und Rize bis gegen Erzerum hin zu umfassen.

Im Gagauzischen bewirken vordere Vokale *e*, *i*, *ö*, *ü* eine regelmässige und ausgesprochene Palatalisation von allen angrenzenden Konsonanten (vgl. Moskov, S. XXVI–XXVII).

#### Vereinfachung von Konsonantengruppen.

§ 49. In vielen Fällen führt schon die totale Assimilation zu einem Konsonantenschwund, indem Doppelkonsonanz oft aufgehoben wird (vgl. § 53).

Vereinfachung von aus drei (bzw. vier) Konsonanten bestehenden Gruppen beobachten wir in folgenden Fällen:

a. *ltm* < *atmyş* (*ałmyş*, G, S. 38, 6 bei einem Mann aus Isparta; 42 pu. bei einem Jürüken; OT, I, 108, 21 aus Konstantinopel), *jüzałmyş* (*jüzałmyş*, Räs., 26, 1 aus Vezirhan). Wir finden auch *at* < *alt* (G, S. 77, 6). Vgl. RO, II, 210, 2 ff.

b. *ftl* > *fl* in *ıftlik* (*ıftlik*, fast allgemeine „vulgäre“ Aussprache dieses Wortes).

c. *fıl* > *fı* in *ıftı* (*ıftı*, z. B. OT, I, 78, 12 v. u.).

d. *nşl* > *nıl* > *ıl* in *genşlik* (*genşlik* < *genşlik* < *genşlik*, G, S. 56, 20; *genşlik*, Dum., RO, I, 343, N<sup>o</sup>. 1, 2).

e. *ısl* > *ıl* in *aslan* (*aslan*, G, S. 58, 8 und auch sonst oft).

f. *ıı* (= *tsı*) > *ti* wie in *utıus* (*utıus*, G, S. 92, 10).

g. *ıts* (= *tsı*) > *tsı*: *utıam* (*utıam*, G, S. 72, 7).

Aus zwei Konsonanten bestehende Gruppen:

a. *kş* > *k*: *kaşık* (*kaşık*, G, S. 19, 14), *kaşmaz* (*kaşmaz*, Gün., RO, II, 6 v. u. und auch sonst auf weitem Gebiet).

b. *kt* > *t*: *kaşık* (*kaşık*, Dum., RO, I, 348, N<sup>o</sup>. 17), *başıkt* (*başıkt*, G, S. 45, 3).

c. *kt* > *t*: *kaşık* (*kaşık*, Maz., WZKM, XXXIII, 200, N<sup>o</sup>. 38, 1), *jüseklerden* (G, S. 56, 16 aus der Gegend von Konya), *jüsekşikten* (*jüsekşikten*, Brus.-A., S. 145, 11). Der Schwund des *k* hat hier dissimilatorischen Charakter.

d. *tk* > *k*: *izmek* (*izmek*, WZKM, XXXIII, 218, 12 aus Mazedonien).

e. *kş* > *ş*, besonders in Diminutivformen, vor der Endung *-şık*, *-şık*. Dieser Schwund des *k* ist auch in der Schriftsprache fast die Regel, vgl. Deny, § 511. Beispiele: *böşük* (G, S. 78, 1), *sevdişek* (OT, II, 304, N<sup>o</sup>. 72, 1, 305, 5, 333, 23), *ıprı-şık* (*ıprık*, OT, II, 334, 5), *sağışık* (G, S. 56, 24).

Demgegenüber finden wir: *čaruğčumi* (*čaryğ-čarymy*, *čaryğčyrymy*, Räs., 154, 1).

f. Hierher gehört schliesslich auch der oft beobachtete Schwund eines auslautenden *t* nach *s* bzw. *ş*: *abdas* (*abdest*, Kast., S. 16), *dos* (*dost*, G, S. 53, 11), *ust* (*ust*, G, S. 77, 5; wegen *u* vgl. § 1), *poşu* (*poşu*, G, S. 58, 2), *puşlari* (*puşlary*, Maz., WZKM, XXXIII, S. 196, N<sup>o</sup>. 35, 8; vgl. ebenda, S. 224 f.).

#### Lautumstellung.

§ 50. *r* und *l* in Berührung mit einem anderen Konsonanten zeigen die Neigung, ihre Stelle mit diesem zu vertauschen:

a. *örgetdi* (*öğretti*, G, S. 28 ult.), *torpaş* (*toprak*, G, S. 31, 8), *devriş* (*derviş*, G, S. 29, 29), *pevranaşlar* (*pervaneler*, G, S. 59, 9), *Belirgad* (*Beligrad*, G, S. 52, N<sup>o</sup>. 3 pass.), *pevra* (*perva*, G, S. 86, 26), *erbişim* (*ibrişim*, G, S. 73, 7). Viele Beispiele bei Thüry, Kast., S. 15 f.

b. *colmek* (*colmek*, Zag., N<sup>o</sup>. 47 aus Mumşu bei Balykesir), *taşak* (*taşak*, Zag., N<sup>o</sup>. 104 aus Aşin bei Sedi Gazy), *taşada* (*taşada*, G, S. 90, 22), *mezlem* (*mezlem* < arab. *مزمزم*, G, S. 89, 25), *gölmek* (*gölmek*, Brus.-A., S. 126, 11).

Die Erscheinung kommt vor allem in Kleinasien vor.

#### Lautentwicklung.

§ 51. Vor Verschlusslauten *p*, *t*, *d*, *k*, *ğ*, *g* sowie vor Affrikaten *ç*, *ğ* werden oft sekundär Nasale *m*, *n*, *ŋ* entwickelt. Diese Erscheinung wird zwar am häufigsten in Lehnwörtern beobachtet, sie kommt aber auch in echt türkischen Wörtern vor: *dimbi* (*dibi*, Zag., N<sup>o</sup>. 8 aus Kalkandelen in Mazedonien), *pampur* (*vapor*, Radoviš in Mazedonien), *hyrsant*, *hursant* (*fursat*, G, S. 36, Anm. 2; S. 72, 3 aus Bozgir; ebenda, S. 69, 11: *fursan*), *fursant* (*fursat*, Räs., 4, 4, aus Vezirhan), *şafanj* (*şafak*, ar. *شفاق* Güneil), *şehrus* (*şehus*, *şehus*, aus Dumanly bei Kütahja), *garmangaruş* (*karmakaryş*, Thüry, Kast., S. 16), *menşilis* (*meşlis*, Zag., N<sup>o</sup>. 103, aus Aşin bei Sedi Gazy; Brus.-A., S. 131, 18; Thüry, Kast., S. 16) usw.

#### Silbengrenze.

§ 52. Einfache Konsonanten in intervokalischer Stellung erscheinen oft ein wenig gedehnt. Unter Einfluss von Stimmung können sie sogar ausgesprochen lang werden. Der Konsonant verteilt sich dabei unter die vorangehende und die nachfolgende Silbe, so dass die Silbengrenze den Konsonanten teilt, was den Eindruck hervorrufen kann, als ob der Konsonant doppelt ausgesprochen wäre. Ein mit Nachdruck ausgesprochenes *dolaşalyım* klingt fast *dol-laş-şalyım*. Beispiele: *yajajay* (*kajajay*, G, S. 77, 16), *jollarsa* (von *jolmak*, „raufen“, nicht aber von *jollamak*, „schicken“, G, S. 80, 18), *göppek* (*kepek*, Brus., S. 261, N<sup>o</sup>. 6), *cekek* (*cekek*, ebenda, N<sup>o</sup>. 25), *guñuk* (*kuñuk*, ebenda, S. 267, N<sup>o</sup>. 88),



*ellinde* (*elinde*, Räs., 4, 4), *ellim* (*elim*, Räs., 31, 4; *ellime*, 34, 2), *sevdi* (*sevdi*, Räs., 93, 3).

§ 53. Andererseits gibt es keine ausgesprochene Doppelkonsonanz dort, wo sie etymologisch zu erwarten wäre. Dies ergibt, in Zusammenhang mit dem, was in § 52 ausgeführt worden ist, dass z.B. die zwei letzten Silben in *başy şallym*, „meine (Geliebte) mit dem schalbedeckten Kopf“ und *dolaşalym* „kreisen wir umher“ identisch ausgesprochen werden. Ebenso unterscheiden sich *kassab elinde* und *kassab belinde* in der gewöhnlichen Aussprache kaum voneinander.

Diese Beobachtung gestattet uns, Formen wie die folgenden zu verstehen: *evli* (urspr. *evveli*, G, S. 17, 4), *aķ saķaly* (*aķ saķallıy*, G, S. 23, 1), *memlekete* (*memlekette* [Lokativ!], G, S. 27, 7), *ayamadyķ* (*ayyamadyķ* aus *aylamadyķ*, G, S. 30, 2; vgl. § 40b), *Baydada* (*Baydadda*, G, S. 61, 13), *joľadyķlar* (*joľladyķlar*, G, S. 55, 13) usw.

§ 54. Manche Dialekte lassen innerhalb eines Wortes zwei Vokale unmittelbar nacheinander folgen, wo die Gebildetensprache und andere Dialekte einen *i*- bzw. *γ*-Laut haben. Dies findet am meisten dort statt, wo ein ursprünglicher Guttural verlorengegangen ist. Die meisten Beispiele sind in den Texten von Räsänen aus N.O.-Kleinasien zu finden: *dalaşa.ım*, *alaşa.ım* (*dalaşay.ım*, *alaşay.ım*, Räs., 151, 1, 2, 4), *geñli.umi* (*geñliğim*, Räs., 153, 3), *topuşa.umi* (*topuşay.ım*, S. 154, 2), *iüre.ım* (*iüreğim*, S. 157, 4) usw.

Dasselbe habe ich oft auf dem Gebiete des Wiläyets Angora und in den benachbarten Distrikten beobachtet: *éal* (*ejil* „bücke dich“ aus *Taş-oluk* bei Kyrşehir), *öpméa* (*öpmeye* aus *Kuzaişe* bei Jozgad), *kvimvodym* (*kvimajordum*, *ebt.*), *kötütüleö* (*kötütülüü*, *ebd.*), *doar* (*doyar* aus *Denekmaden*) usw.

Dieselbe Erscheinung wird aus Tozluķ in N.O.-Bulgarien notiert: *buraa*, *beaz*, *nerce* (Gadžanov, II, 4).

§ 55. In den meisten Dialekten wird zwischen zwei innerhalb eines Wortes unmittelbar zusammenstossenden Vokalen ein *i*-Laut entwickelt. Doch erscheint manchmal *h* anstatt *i*: *evahilde* (*evailde*, *evaiilde*, G, S. 31, 3), *taχt-i-pahi* (*taχt-i-pāji*, G, S. 32, 20), *Izmehal* (*Ismail*, G, S. 57, 22) usw.

#### Satzphonetik.

§ 56. Wenn zwei Wörter nacheinanderfolgen, von denen das erste mit einem Vokal schliesst, das zweite mit einem Vokal anfängt, wird in allen Mundarten, wie sonst oft in den Türkssprachen, gewöhnlich der erste der zusammentreffenden Vokale ausgestossen. Beispiele: *Hamza oγlu* (*Hamza oγlu*, G, S. 87, 5), *sularynyz işdim* (*sularynyzy iştım*, G, S. 86, 21), *golges olmas daľ olmas* (*golgesi o. daľy o.*, G, S. 77, 25), *elim öpdürürüm* (*elim i ö.*, G, S. 82, 3), *el aļıayy* (*eli aļayy*, G, S. 82, 2 v. u.), *del Ismail* (*deli Ismail*, G, S. 85, 2), *oľ oľur* (*oľu o.*, G, S. 67, 9), *helva aľmyş* (*helva aľmys*, G, S. 29 ult.).

Besondere Beachtung verdient *ne* und die Fragepartikel *my* usw.: *nişlijo* (*ne işlejo*, R O, II, 204, 7 v. u. aus Günej), *noľdu* (*ne oľdu* sehr verbreitet; vgl. z.B. Adak., S. 140 ult.), *nuľmaľy* (*ne oľmaľy*, G, S. 83, 15), *napsyn* (*ne iapsyn*, Brus.-A., S. 149, 4 v. u.; vgl. auch die von Künos ohne Belege angeführten Formen: *nedeşen* = *ne edeşekin*, *napaş-žan* = *ne iapaşaksyn*, *neşžen* = *ne edeşekin*, *napsyrsyn* (= angebl. *ne iapuş iatarsyn*), *aylarmuľa*

(*aylarmy oľa*, G, S. 75, 4), *uyrarmuľa* (*uyrarmy oľa*, G, S. 53, 11) usw. 1).

Den Schwund des zweiten Vokals beobachtet man manchmal beim Zusammenstoss von *-a-e-*: *afendim* (*a efendim*), *pađısafendi* (*pađısa[h] efendi*), *ta zelden* (*ta ezelden*, G, S. 60, 1).

#### Silbenreduktion.

§ 57. In dreisilbigen Wörtern wird die mittlere Silbe, falls sie offen ist, oft reduziert. Diese Erscheinung, die in den Türkssprachen auch sonst vorkommt, ist in den Dialekten viel häufiger als in der Schriftsprache. Sie hängt mit der Betonung dreisilbiger Wörter: *-a-a-* oder *-a-a-* zusammen; vgl. W. Bang, *Studien zur vergl. Grammatik der Türkssprachen*, in *SB Pr. Ak. W.*, XXXVII (1916), S. 920; T. Kowalski, *Ze studiów nad formą poezji ludów tureckich*, S. 70, Anm. 1.

#### Zur Formenlehre.

##### Zur Deklination.

§ 58. Die Deklination bietet, wie es scheint, keine territorial abgegrenzten Eigentümlichkeiten.

Die in verschiedenen Punkten des osmanisch-türkischen Sprachgebiets beobachtete „Verwechslung des Akkusativs mit dem Dativ“ (Gadžanow, II, 4–5), wie z.B. *atıma arađım* (anstatt *atımy aradırum*, Räs., 209, 2 aus Kysarna, Wiläyet Trapezund) ist, wie es in § 9 dargelegt worden ist, auf eine phonetische Eigentümlichkeit zurückzuführen.

Ebenso ist die manchmal angetroffene Gleichheit der Lokativ- mit der Dativendung durch phonetische Prozesse (Assimilation mit nachheriger Aufgabe der Geminatıon vgl. § 49 und 53) zu erklären: *köjünüze iķ kiz var* „in euerem Dorfe gibt es drei Mädchen“ (aus *köjünüzde* > *köjünüzze*, Räs., 156, 3), *ıedi iaşuna it'en* (*iaşunda* > *iaşunna* > *iaşuna*, Räs., 149, 4), *iaşlanun cimenine ben bir idım* „auf der Wiese der Alm war ich allein“ (< *cimeninne* < *cimeninde*, Räs., 107, 1 f.) usw.

Ofters angetroffene Nominativformen anstatt der zu erwartenden Dativformen sind wohl als Ergebnis erfolgter Kontraktion anzusehen: *nere* (= *ner-eje*) *gittini bilememiş* „er konnte nicht erraten, wohin (jener) gegangen war“ (R O, II, 205, 4 f. aus Günej), *nere çeksen ora gider* „wohin (= *ner-eje*) du sie schleppst, dorthin (= *oraja*) geht sie“ (G, S. 66, 20), *indım dere, jırmaya* „ich stieg zum Tal (= *dereje*), zum Fluss hinab“ (Räs., 105, 1). Ebenso ist wohl das dialektisch oft vorkommende *ne* (< *neje*) „wozu“ zu erklären.

#### Zum Pronomen.

§ 59. Der Dativ des Personalpronomens der 1. und 2. Pers. Sg. erscheint im Osten Anatoliens in den mit den übrigen Kasus übereinstimmenden Formen *bene*, *sene* anstatt *baya* (bzw. *šana*), *saya* (bzw. *sana*). Ich habe sie von einem aus Urfa stammenden Türken gehört. Dieselben Formen werden von Balkanoglu (K S, III, 264) für die Mundart von Kilis bezeugt. Räsänen notiert sie bei einer aus dem Wiläyet Erzerum stammenden Frau: *sene* (Räs.,

1) Wenn Köprülü-Zade M. Fu'ad glaubt (K C A, II, 37 zu V. 54), dass eine Kontraktion wie *şad mofursyn* < *şad-my oľursyn* einen archaischen, dem XIII. Jahrh. angehörigen Zug darstellt, so ist er im Irrtum.

16, 2; 23, 3). Wir müssen diese Formen als adhebbäidjanischen Einfluss ansehen.

Einen Dativ *ha* (neben *ana*), *sa* weisen die aus Trapezunt und dessen Umgebung stammenden Lieder bei Räsänen auf: *ha* (176, 3), *ha* (203, 2), *sa* (263, 4); daneben aber: *hi* (134, 1), *sa* (133, 3).

Das Demonstrativpronomen *bu* erscheint in N.O.-Anatolien durch vorgesetztes *ha* (exklamatives *a* mit aspiriertem Anlaut) verstärkt: *habu* (bei Räsänen, 159, 4; 215, 3; 250, 3; 256, 1). Dasselbe *ha* tritt zu dem *bu* in *habu*, *habu* usw. hinzu: *habuadan* (Räs., 180, 4; 191, 1; 192, 1; 199, 1; 257, 1), *haburasi* (Räs., 258, 1), *habuile* (Räs., S. 104, 1).

Ebenso trifft man vorgesetztes *ha* beim Demonstrativ *o*, dialektisch *u* (vgl. § 4): *ha* (Räs., 240, 4).

#### Zur Konjugation.

#### Personalendungen.

##### § 60. 1. Person Sg.

Im Auslaut der Konjugationsformen findet man mundartlich, wie übrigens oft im Altosmanischen (Deny, § 551), *-n* anstatt *-m*; vgl. W. Bang, *Studien zur vergleichenden Grammatik der Turksprachen*, I, in *SB Pr. Ak. W.*, XXII (1916), S. 534, Anm. 1.

Beispiele aus Kleinasien: *ipažān* (*ipažaym*, G, S. 17, 13), *nein* (*neim*, G. S. 88, 25), *olman* (*olman*, G. S. 89, 26), *iykarın* (*iykarım*, G. S. 79, 11), *enmen* (*enmem*, ebd., S. 351, 4 v. u.), *durayın* (*durayım*, Zag., N° 33, aus Mumžu in der Gegend von Balykesir), *iapjion*, *gelijon*, *gidijon* (*iapjiorum* usw., Brus.-A., S. 134), *gorman* (*görmem*, Thüry, *Kast.*, S. 19).

Ähnliches ist auf rumelischem Gebiet m. W. nur aus Tozluğ in N.O.-Bulgarien bezeugt: *bilmen*, *gitmen* (*bilmem*, *gitmem*, Gadžanow, I, 9), *gelijryn*, *gelijryn* (ebd.).

##### § 61. 2. Person Sg.

Durch Verwechslung des Konjugationstypus *-im*, *-sin*, ... *-iz* (*gelirim*, *gelirsın*, ... *geliriz*) mit dem Typus *-m*, *-y*, ... *-k* (*geldim*, *geldiy* ... *geldik*, bzw. *gelsem*, *gelsen*, ... *gelsek*) erscheint, namentlich in kleinasiatischen Mundarten, als Personalendung der 2. Pers. Sg. sehr oft *-y*, wo wir sonst *-sin* finden: *giden*, *varyy* (*gidersin*, *varyrsın*, K S., I, 155, aus Nordsyrien), *gidejij* (= *gidesin*, ebd.), *gelisyon* (*gelirsın*, Brus.-A. S. 133, 11), *gelin* (*gelirsın*, ebd., S. 133, 23), *öiredijon* (*öiredirsın*, Brus. S. 263, 1), *olman* (*olmansın*, G. S. 89, 12), *selçen* (*selçesın*, G. S. 19, 11) usw.

In Übereinstimmung damit finden wir: *sen...sa* (*sen...samen*) (anstatt *sen...sin*, G. S. 39, 21 f.), *batıyažakmyy* (*batıyažakmysın*, G. S. 18, 4) usw.

##### § 62. 1. Pers. Pl.

Infolge ähnlicher Verwechslung der beiden Konjugationstypen lautet die 1. Pers. Pl. des Optativ, Praesens, Aorist und Futurum in vielen, namentlich östlichen Mundarten auf *-k* (*-k* : *gidik* (*gidelim* aus der Gegend von Sivas), *kaldyražmy* (*kaldyražymy* aus Kajseri), *gidijok* (*gidijorum*, K S., I, 155 aus Nordsyrien), *dožurux* (*dožuruz* aus Tatlyžak, S. von Sivas), *bilmek* (*bilmejiz*, ebd.), *guražay* (*guražaym*, Kas., 173, 2), *afmyak* (*afmyaym* bezeugt durch Balkanoglu für Killis in Nordsyrien, K S., III, 264) usw.

Auch ausserhalb des Konjugationsschemas trifft man *-k* in der Bedeutung „wir sind“ (anstatt des

enklitischen *-[j]iz*): *biz amelek* „wir sind Arbeiter“ (hörte ich in Amasja von aus Jozgad stammenden Arbeitern), *güzelik* „wir sind schön“ (K S., III, 264 aus Kilis).

Diese Erscheinung ist für den Osten Kleinasien charakteristisch. Während sie aber im nördlichen Kleinasien schon nicht weit östlich von Angora auftritt, scheint ihre Grenze im südlichen Kleinasien weiter östlich zu verlaufen. Östlich vom Kyzyl-yрмақ hörte ich auf dem Lande fast ausschliesslich die Formen auf *-k* (*biz bu sui itemek*, *biz K'eske giderix* usw.).

##### § 63. 2. Pers. Pl.

Überall, wo wir in der 2. Pers. Sg. *-y* anstatt *-sin* finden, begegnen wir auch in der 2. Pers. Pl. *-yiz*, *-yız* usw. anstatt *-siziz*, *-syız* usw.: *gidijorum* (*gidijorsınız*), *ver. ženiz* (*ver. žeksiz*) usw.

§ 64. Auf *r* auslautende Verbalformen (3. Pers. Sg. praesentis et aoristi) verlieren in verschiedenen Mundarten dieses *r* (vgl. § 34): *nišlijō* (*ne išlijō*, R O., II, 204 aus Güne), *dejo-kum* (*dejorkim*, ebd., S. 205, 20), *iudaıy* (*iutyjōr*, Thüry, *Kast.*, S. 19), *kemiri* (*kemirir*, R O., I, 347, N° 15, 4), *jašary* (*jašaryr*, G. S. 70 aus Bozgir) usw.

Nach auslautendem *r* der Form *der* (von *demek*) beobachtet man manchmal einen schwer bestimmbaren vokalischen Nachklang wie etwa: *dery* (vgl. R O., II, 206, 15).

In gewissen rumelischen Mundarten (vor allem in der Mundart von Adakale) wird auslautendes *r* des Partizips Aoristi fast regelmässig zu *ı*: *każaj* (*każar*), *saçarın* (*saçarın*), *ulıtırı* (*olturur*) usw.

#### Zu den einzelnen Zeitformen.

##### § 65. Zum Präsens.

Neben den Formen auf *-jor* erscheinen in den Dialekten diejenigen auf *-jür*, *-jür*, *-jir* mit vielen kleinen Abstufungen in der Qualität des Vokals. Das halbkonsonantische *j* kann mitunter schwinden, wobei die zwei Vokale unmittelbar aufeinanderstossen: der Vokal der betreffenden Gerundialform und der Vokal der Endung *-ur*, *-ür*, *-ir*. Ferner kann das auslautende *-r* gänzlich verloren gehen (vgl. § 64).

Formen mit dem Vokal *u* und *i* (*-jür*, *-jir*, *-ur*, *-ir*, bzw. *-ju*, *-ji*) findet man in den beiden nördlichsten Winkeln des osmanisch-türkischen Sprachgebiets: einerseits im Nordosten an der Küste des Schwarzen Meeres, gegen den Kaukasus hin, anderseits im Nordwesten, in N.O.-Bulgarien, in der Dobrudscha und in Bessarabien.

Beispiele aus dem N.O.: *d'äljür* (*gelijor*, Räs., 68, 1 aus dem Wiläyet Erzerum), *agair* (*akyjor*, Räs., 166, 1 aus Trapezunt), *eseji* (*esijor*, Räs., 175, 2, ebd.), *savaj* (*avijor*, Räs., 194, 4 aus dem Wiläyet Trapezunt), *donaniji* (*donanyjor*, Räs., 254, 2), *čalkanie* (*čalkanyjor*, Räs., 245, 2; wohl mit sehr breitem und niedrigerem auslautendem *ı*), *atılmaje* (*atylmajor*, Räs., S. 219, 1) usw.

Mit den Angaben von Räsänen stimmen diejenigen von Künos aus dem Gebiet Samsun-Trapezunt überein: *jayajir* (*jayajor*, *jayjor*, Laz, S. 278, 12 v. u.), *eyxylmajir* (*eyxylmajor*, ebd., Z. 11 v. u.), *gelijir* (*gelijor*, Laz, S. 281, 4 v. u.).

Formen auf *-ir* (*-jir*) habe ich noch südlich von Sivas beobachtet: *čekiir*, *tartylyir*, *sovrur*, *durmyir*, *düşünmyir* usw., alle aus dem Dorf Tatly'ak, zwischen Sivas und Kağa-dibi.



Formen auf *-iur*<sup>1)</sup> notiert Thüry im Kastamunischen (S. 19): *bataju* (*batyjor* < *batajor*, vgl. § 46), *iudaju* (*iutyjor* < *iutajor*), *žyrmaaju* (*tyrmaajor*) usw.

Auf *-iur* endigende Formen sind auch für die Mundart der osmanisierten Tataren der Krim charakteristisch: *saryjür* (Satskaja, in *JA*, 1926, S. 352, 4), *pardejür*, *bazyjür* (*bakyjor*), *aqlejur* (ebd., S. 364, 7 u.).

Wie man sieht, erstrecken sich die Formen auf *-iur*, *-iir* über ein Gebiet, das etwa mit dem Wiläyet Kastamuni beginnt und sich längs der Küste des Schwarzen Meeres weit nach Osten und Norden hinzieht. Aus der südlichen Hälfte der Halbinsel ist mir kein einziger Fall derartiger Formen bekannt.

Wenden wir uns nun der westlichen Küste des Schwarzen Meeres zu, so finden wir ganz eigentümliche, verwickelte Verhältnisse, die noch nicht als endgültig geklärt betrachtet werden können.

Bei den bessarabischen Gagauzen werden nach Moškov (Gagauz, XXVIII/XXIX) zwei Präsensarten nebeneinander gebraucht: die eine auf *-iur*, die andere auf *-ir* (vgl. *oñir* 2, 30; gleich darauf *oñajor* 2, 31). Wie die Formen wie *bäryjerym* (aus dem Dorf Etulia im Kreise von Ismail) zeigen, ist *-ir* aus *-y-ier* entstanden.

Noch verwickelter liegen die Verhältnisse im nördlichen Bulgarien. Die Präsensformen bilden da eins der wichtigsten Unterscheidungsmerkmale der Mundarten der einzelnen Distrikte. Nach Gadžanow, dessen Angaben ich im grossen ganzen bestätigen kann, finden wir folgende Typen der Konjugation im Präsens:

a. Umgebung von Šumen, Dorf Troica (türkisch: Turuža); I, 5:

*geleirim*, *geleisin*, *geleeri*, *geleeriz*, *gelesinyz*, *geleerlar*<sup>2)</sup>.

b. Nördlicher Teil von Gerlovo (I, 7):

*geliirim*, *geliirsin*, *geliiri*, *geliiriz*, *geliirsinyz*, *geliirler*.

c. Südlicher Teil von Gerlovo (I, 8):

*geleverim*, *geleverisin*, *geleverir*, *geleveriz*, *geleverisinyz*, *geleverler*, bzw. bei einem schweren Stamm: *ja'pvevrym*, *ja'pvevrysinyz*, *ja'pvevryr*, *ja'pvevryz*, *ja'pvevrysinyz*, *ja'pvevrylar*.

d. Südwestlicher Teil des Gebiets von Tozluğ (I, 9):

*geliirim*, *geliirsinyz*, *geliiry*, *geliiriz*, *geliirsinyz*, *geliirler*.

e. Nordöstlicher Teil desselben Gebiets (I, 9):

*geliirim*, *geliirsun*, *geliiru*, *geliiruz*, *geliirsunuz*, *geliiroru*.

f. Zentral-Deli-Orman zwischen K'emanlar und Songurlar (I, 12):

*geleverim*, *geleverisinyz*, *geleverir*, *geleveriz*, *geleverisinyz*, *geleverirler*, bzw. bei einem schweren Stamm:

*ja'pvevrym*, *ja'pvevrysinyz*, *ja'pvevryr*, *ja'pvevryz*, *ja'pvevrysinyz*, *ja'pvevrylar*.

1) Ich sehe gar nicht ein, warum diese Präsensbildung von der auf *-iur* ganz zu trennen und „wahrscheinlich mit dem äg. Präsens auf *-tur* zu vergleichen“ wäre (M. Palló, in *KCA*, I, 86). Im Gegenteil finde ich, dass es kaum möglich ist, für die Formen mit *-iur*, *-iur*, *-io*, *iur*, *-iur*, *-iur*, *-iur*, *-iur*, *-iur*, die uns die osmanischen Mundarten bieten, zwei verschiedene Ausgangspunkte zu suchen.

2) Gadžanow schreibt *geležar*; durch *j* bezeichnet er das *l* als kein *t*.

g. Umgebung von Dobrič in der Dobruža (I, 13): *geleem*, *gelesyn*, *geles*, *geles*, *gelesinyz*, *gelelar*, daneben: *ja'pyiem*, *ja'pyiesyn*<sup>1)</sup> usw.

h. Alte Gagauzen in Kestrič, nördlich von Varna (I, 13):

*geliom*, *geliysun*, *geliiv*, *geliiv*, *geliysunuz*, *geliolar*.

i. Umgebung von Popovo (türk.: Pop-k'öi) (I, 14): *gehorum*, *geliusun*, *geliornu*, *geliornu*, *geliornu*, bzw. *ja'pogrum*, *ja'pogsun*, *ja'pogru*, *ja'pogru*, *ja'pogsunuz*, *ja'poglar*.

Die soeben angeführten Formen aus dem N.O.-Bulgarien und aus der Dobruža sind für die Erklärung des Präsens auf *-iur* äusserst wichtig<sup>2)</sup>, indem sie ein älteres Entwicklungsstadium darstellen als das in der jetzigen Schriftsprache erhaltene. Die Erörterung der Frage, ob eine Form wie *geleverim* eine Zusammensetzung mit *ver-* oder aber eine phonetische Entwicklung aus *geliirerim* ist, muss dahingestellt bleiben.

In der Mundart der Insel Adakale ist das Präsens durch eine auf *-i* ausgehende Aoristform: *ia'paiz*, *gideiz*, *geliiz* fast gänzlich verdrängt worden (vgl. § 64 u. 66). Doch findet man auch da auf *-iur* ausgehende Formen, z.B. *ayla'jir* (*ayla'jor*, *aylyjor*, Adak., S. 264, 23).

Formen auf *-iur* trifft man vereinzelt im Mazedonischen: *dok'ejur* (*WZKM*, XXXIII, 212, N<sup>o</sup>. 59, 7).

Das mit der Schriftsprache übereinstimmende Präsens auf *-iur* umfasst das übrige Gebiet von Rumelien, wie es scheint vor allem Thrazien mit Konstantinopel, ferner die westlichen und südlichen Teile von Kleinasien. Auf kleinasiatischem Boden erscheint *-iur* meistens ohne auslautendes *r*: *nišlijo* (*ne išlejur*, *RO*, II, 204 aus Güneji), *k'esemejo* (*k'esemejur*, ebd., S. 205), *dejekum* (*dejur kim*, ebd., S. 205, 20), *ko'ijjo* (*ko'ijjur*, ebd., S. 205, 22), *gelijo*, *gidijo*, *dijo* (M. Hartmann, in *KS*, I, 155 aus Nordsyrien; die Bemerkung Hartmanns, als ob die betreffenden Formen die 2. Pers. Sg. wären, beruht auf Irrtum). Dieselbe Form ist von Balkanoglu (Nežib Asim) für Behesni im Charputer Wiläyet bezeugt (*KS*, IV, 125).

Was nun die Konjugation des Präsens anbelangt, so kann man im allgemeinen zwei Typen unterscheiden, einen volleren mit den Endungen *-jorum*, *-jorsun*, *-jor*, *-joruz*, *-jorsunuz*, *-jorlar* und einen reduzierten mit den Endungen *-jom*, *-joz*, *-jo*, *-jor* oder *-jok* (*-jox*), *-jonuz*, *-jorlar* (*-jollar*, *-jolla* usw.).

Zum ersteren Typus gehört u. a. die Konjugation des Präsens in nordöstlichem Kleinasien: *d'idejrum* (Räs., 100, 1), *sevejrum* (ebd., 161, 3), *čalatsun* (247, 3), *aldatsun* (222, 4), *čayirijiler* (*čayiryjorlar*, 260, 2), *dejjaller* (*dejjorlar*, 258, 2) usw. Ferner gehört zu diesem Typus N.O.-Bulgarien.

Der zweite Typus ist von M. Hartmann und Balkanoglu für Nordsyrien und Nordmesopotamien belegt. Er wird aber auch in südlichem und west-

1) Weitere Formen gibt Gadžanow leider nicht an.

2) Zur Entstehung des Präsens auf *-iur* vgl. Th. E. Korš, *Proischoždenije formy nastojaščago vremeni v zapadno-tureckich jazykach, in Drevnosti Vostočnyja*, III (Moskau 1907), 1—22; K. Foy, in *MS O S As.*, VI, 159—61; W. Bang, *Monographien zur turk. Sprachgeschichte*, in *SB Ak. Heft.*, Jahrg. 1918, 12. Abh.; M. Palló, in *KCA*, I, 85—6 (Besprechung der Arbeit von W. Bang); Deny, *Grammaire de la langue turque*, § 613; H. W. Duda, *Die Sprache der Qyrq Vezir-Erzählungen*, Leipzig 1930, I, 89 ff.

lichem Kleinasien angetroffen: *iapın* (*aɣɣɪn*, Brus.-A., S. 134; vgl. § 60), *gelin* (*geliɣɪn*, ebd.), *gelin* (*geliɣɪn*, Brus.-A., S. 133, 8 v. u.), *ne iapın* (*ne iapɣɪn*, ebd., S. 134, 2) usw. Während aber die 1. Pers. Pl. im Osten auf *-iok*, *-ix* (*geliɣɪn*, K.S. I, 155; *geliɣɪn*, K.S. IV, 125; vgl. § 62) ausgeht, lautet ihre Endung mehr westlich *-iz*: *istemez* (*istemez*, G. S. 19, 12).

Formen mit Negationspartikel *ma*, *me* bieten nichts Besonderes, nur werden *a*, *e* unter Einfluss des *i* meistens zu *u*, *ö* (*vgl. § 49*). Gagaurische Formen wie *verilmēr* (Gagaus., S. 2, 17), *düşünmērsin* (ebd., S. 5, 25) sind Präsens-, keine Aoristformen.

Im Deli Orman lautet die 3. Pers. Sg. positiv *aɣɣɪn*, negativ aber *aɣɣɪn* aus dem Dorf Junus Abdał nördlich von Razgrad).

#### Zum Aorist.

§ 66. Im Participium Aoristi schwindet oft das auslautende *-r* (vgl. § 34 u. 64): *kemiri* (*kemirir*, R.O. I, 347, Nr. 15, 4), *geli*, *sele*, *istemez*, *istemez* (alle aus Brus.-A., S. 121), *virü* (*verir*, Kast., S. 19), *işarı* (*işarıy*, G. S. 70 aus Bozgir) usw.

Diese Form, die zugleich die 3. Pers. Sg. ist, bildet den Ausgangspunkt für eine Reihe von gekürzten Formen: *diley* (*dilersin*, G. S. 32, 12), *duruy*, *iden* (*durusun*, *iderin*, Kast., S. 19), *nerden geliy* „woher kommst du?“ (zu unterscheiden von *nerden geliy*, Brus.-A., S. 133, 12 v. u.); fragend: *aɣɣımy* (*aɣɣımyın*, G. S. 29, 10).

In der 1. Pers. Sg. findet man oft auf *-n* auslautende Formen (vgl. § 60): *ıdarun* (*ıdarym*), *ıdurun* (*ıdarym*), *ıdarun* (*ıdarym*, vgl. § 50b) — bei Thüry, Kast., S. 19; ebenso in der negativen Form: *german* (*germem*), *varman* (*varmam*), *imen* (*imem*) — alle drei bei Thüry, Kast., S. 19; *olman* (*olmam*, G. S. 89, 2), *bilme*, *itmen* (Gadžanow, I, 9 aus Tozluğ in N.O.-Bulgarien) usw.

Es gibt auch gekürzte Negativformen: *olmay* (*olmazın*, G. S. 60, 12), *varmay*, *seçimay* (*seçmemsin*, *korıkmazsın*, Thüry, Kast., S. 19).

In der 1. Pers. Sg. u. Pl. wird beim negierten Aorist mundartlich auch eine volle Form mit dem erhaltenen *-mez* angetroffen: *geşmezem* (*geşmem*, G. S. 65) — in Übereinstimmung mit dem Altosmanischen; vgl. Deny, § 631, Anm.

Die 1. Pers. Pl. hat in N.O.-Kleinasien die Endung *-k* anstatt *-z*, und zwar sowohl in der positiven als auch in der negativen Form (vgl. § 62): *ederux* (*ederiz*, Laz., S. 278, 2), *derik* (beinahe *deriz*, Tatlyžak, S. von Sivas), *doxurux*, *saturux* (*doxurux*, *saturux*, ebd.), *biz bilmek* „wir wissen nicht“ (ebd.).

Es ist schon früher, § 64, darauf hingewiesen worden, dass in der Mundart von Adakale im Auslaut des Partizips Aoristi anstatt des *r* *i* erscheint: *gelim* (S. 8, 31), *gerisin* (S. 8, 14), *arısın* (S. 5, 30), *oturij* (S. 5, 2, 6, 31, 4), *çıkaj* (S. 5, 22, 6, 31), *geliy* (S. 8, 1), *topaj* (S. 8, 1), *kurtuluşısın* (S. 167, 26), *gidejler* (S. 6, 5), *çalışılaj* (S. 5, 3) usw. Formen mit *-i* und *-r* werden mitunter promissisch gebraucht: *gidejler* (*gidejler*, S. 173, 2), und gleich darauf *gidejler* (*gidejler*, S. 174, 2), oder: *fil kadar olıj* (S. 174, 4) und gleich darauf *fil kadar olur* (S. 174, 14) usw. Die Verschiedenheit der Vokale vor *-i*: *gidej* aber *gelij*, *japaj* aber *ajıj* bzw. *alıj* weist mit voller Sicherheit darauf hin, dass *gidej* auf *gider*, *gelij* auf *gelir* zurückgeht, dass also die Formen tatsächlich Aoristfor-

men, keine Präsensformen sind, wie es Foy, in *MS OS As.*, VI, 161, angenommen hat (vgl. § 64).

In der Mundart von Urfa habe ich in der 1. Pers. Sg. der negativen Form die Endung *-mem* (wie im *Adheri*) anstatt des literarischen *-mem* beobachtet: *söylememem* (*söylemem*), *ellememem* (*ellemem*) usw.

#### Zum Futurum.

§ 67. Wir begegnen meistens zusammengezogenen Formen, als deren Ausgangspunkt die 1. Pers. Sg. (*bağajam* < *bağajayım*) oder die 1. Pers. Pl. (*bağajaz* < *bağajayız*) anzusehen ist.

Die 1. Pers. Sg. endet oft auf *-n* (vgl. § 60): *ıdarın* (*ıdarın*, R.O. I, 349), *ıdurın* (*ıdurın*, G. S. 17, 13) usw.

Nach der Analogie der ersten, lautet die zweite Person Sg. auf *-şay* bzw. *-şan* aus: *söleşey* (*söleşeyeksin*, G. S. 19, 16), *üveşen* (*üveşeksin*, G. S. 22, 7) usw. Fragend, entweder: *geleşen-mi* (*geleşen-mi*, O.T. I, 66, 2), *istemez-şan-mi* (*istemez-şekmisin*, Gagaus., S. 1 pu.) oder: *batıyrazajımy* (*batıyrazajımyın*, G. S. 18, 4; vgl. § 61).

Die 1. Pers. Pl. geht im Osten auf *-k*, *-k* (*-k*), im Westen auf *-z* (*-z*) aus: *gidejler* (*gidejler*, Türk Yurdu, Mai 1928, S. 23<sup>a</sup>, 3), von den Aysaren aus dem Taurusgebiet), *duraşajuk* (*duraşajuk*, Räs., 173, 2), *ajrılaşajuk* (*ajrılaşajuk*, Räs., 173, 4), *gidejler* (*gidejler*, G. S. 18, 21) usw.

Die 2. Pers. Pl. nach der Analogie des Singulars: *verezşeniz* (*verezşeksiniz*, O.T. I, 250, 28) usw.

#### Zum Optativ.

§ 68. Die 1. Pers. Sg. des Optativs zeigt oft, wie im Altosmanischen, einen unmittelbaren Antritt der Personalendung *-m* an den Optativstamm auf *-a*, *-e*: *binem* (*bineyim*, G. S. 60, 4), *saşam* (*saşajım*, G. S. 60, 5) usw.; vgl. Deny, § 645. Ebenso nach vokalisches auslautenden Verbalstämmen: *avlaşıam* (*avlaşıajım*, G. S. 60, 5).

Die 1. Pers. Pl. geht im Osten auf *-k*, *-k* (*-k*) aus. Sie vertritt allgemein die 1. Pers. Pl. des Imperativs auf *-lim*, *-lym*: *gidek* (= *gidelim* aus Tatlyžak, südl. v. Sivas), *bilek* (= *bilelim*, Türk Yurdu, Mai 1928, S. 24<sup>a</sup>, 14 aus dem Taurusgebiet), *koşak* (*koşajım*, ebd., S. 24<sup>b</sup>, 3 v. u.), *kaşdırazımy* (*kaşdırazımyım*, Kaşeri), *gidek*, *başak* (viell. *başax*, aus Nordsyrien, K.S. I, 155) usw.

#### Zum Imperativ.

§ 69. Die 1. Pers. Pl.: *jataşux* (*jataşım*, Laz., S. 283, 4), aber *gidejlim* (*gidelim*, Räs., 172, 1).

In der 2. Pers. Pl. vokalisches auslautender oder negierter Stämme finden wir oft einen unmittelbaren Antritt der Endung *y*: *doşay* (*doşajıy*, G. S. 80, 6), *dişay* (*dişajıy*, G. S. 80, 12), *sele* (*sele*, G. S. 91, 22), *uyramay* (*uyramajıy*, G. S. 53, 8), *aylaşmay* (*aylaşmajıy*, G. S. 89, 10) usw.; vgl. Deny, § 608.

#### Verbalnomina.

§ 70. Verbalnomina auf *-asy* usw. [Litteratur: W. Bang, Studien zur vergl. Grammatik der Türk-sprachen, I. Stück: Über die osmanische Fluchform *odşayı yansı* und ihre Verwandten (SB Pr. Ak. W., XXII [1616], 522-535); Böhtlingk, Jakutische Grammatik, S. 308 f.; Thüry, Kast., S. 21; Brockelmann, Türkische Grammatik, § 65; ders., DMG. LXX. 212; ders., KC A, I, 31 (aus Mahmūd al-Kāşari); Deny, Grammaire de la langue turque, § 793-98].



Dieses in der heutigen Litteratursprache nur noch in einigen wenigen formelhaften Ausdrücken gebrauchte Verbalnomen ist in den Mundarten, namentlich in Anatolien, noch ziemlich lebendig. Wir finden es in folgenden Fällen:

a. in vielen Fluchformeln: *ah kuruşasy başymyz* (O T, I, 256, 10), *haş gozu çykasy herif haş* (ebd., II, 19 f.), *batasy* (= *here batasy*, ebd., II, 306, 5 v. u.), *çykylup viran kaşasy* (ebd., II, 312, 9), *ekmeşi tausan kendisi tazy oşasyza* (*Konja vilayeti halkıyat ve harsiyaty*, S. 322, N<sup>o</sup>. 6, wo auch viele andere Beispiele).

b. in Verbindung mit *-dek* bzw. *-şek*: *gidesiyeşek* (O T, I, 15, 17; 18, 24), sonst vgl. Bang, a. a. O.

c. in verschiedenen formelhaften Wendungen: *çyldyrasyja sevinüp* (O T, II, 2, 31); vgl. Bang, a. a. O.

d. als Adjektiv gebraucht: *Şar-kyşlağa bir saat kaşasy herde köj var* (von einem Hirten aus Kaia-dibi, südl. von Sivas).

e. prädikativ, im Sinne eines Partizips gebraucht: *oşluy ölesişemdir?* (in *Türk Yurdu*, Mai 1928, S. 23<sup>a</sup>, 22).

f. als Substantiv nur in der Wendung *veresişe* (wie in der Schriftsprache): *veresişe bir testi daha alarak* (O T, II, 47, 17), *veresişe şarab itim* (O T, II, 316, 4 v. u.).

g. sehr häufig in der Verbindung mit *gelmek*, wie in folgendem Vierzeiler aus Güneç:

*şaja varasym geldi,*  
*çadyr gurasym geldi;*  
*şarym şamdan görünüşa,*  
*şamuy gyrasym geldi.*

§ 71. Gerundium auf *-inşe*, *-ynşa* usw. erscheint in den Dialekten mit auslautendem *-k*, *-z* (*-s*) oder *-n* (vgl. Deny, § 1392). Beispiele für *-inşek*: *görmeyinşek*, *çrmeşinşek* (O T, II, 194, N<sup>o</sup>. 76), *varynşak*, *doşynşak* (ebd., S. 260, N<sup>o</sup>. 10), *başynşak*, *şatynşak* (ebd., S. 325, N<sup>o</sup>. 100), *düşünşek* (G, S. 80, 13); vgl. Deny, § 1392, S. 998.

Formen auf *-inşez* (*-inşes*) wurden bis jetzt in Mazedonien (W Z K M, XXXIII, 174 und 220), in der Gegend von Konya (Giese), in Maraş (Deny), Trapezunt (Pisaref) und bei den türkisch sprechenden Armeniern (Deny) konstatiert. [Sowie bei den *Takhtağ* im Taurus (Heffening)]. Zu den bei Deny (S. 999) angeführten Beispielen füge ich hinzu:

*gene aşşam olunşas,*  
*kaşanamam gelinşes.*  
*nē isterşez aşıym,*  
*senin goşluy olunşas*

aus Güneç, östlich von Smyrna.  
Formen auf *-inşen* (zur Erklärung, vgl. § 10) kenne ich nur aus den Texten von Giese: *şapynşan şaryşie geçirim daşa* (G, S. 55, 1), *besleninşen arab atlar etlenir* (G, S. 59, 30) usw.

#### Zum Verbalnomen auf *-dik*.

§ 72. Durch Verbindung des mit einem Pronominalsuffix versehenen Verbalnomens auf *-dik* mit der Postposition *ile* (mundartlich *inen*, *ynan*, vgl. § 80) entsteht eine Konstruktion von temporaler Bedeutung, die besonders auf rumelischem Gebiet, bei den bessarabischen Gagauzen, in der Mundart von Adakale und in N.O.-Bulgarien recht häufig vorkommt. Beispiele: *tā dama jaklaştyñan begir kişnemi* „als er sich dem Stalle näherte, wieherte das Pferd“ (*jaklaştyñan* < *jaklaştyyyy-ile*, Gageaus, S. 126, 3), *şabā olđinen* (*olđyny-ile*) „als es Mor-

gen wurde“ (Adak., S. 2, 36), *şaja var'dyna* (*var'dy-yy-ile*), *su bul'dykytse* (*bul'dy-yy-ile*), *şora kuze var'dyna* (*var'dy-yy-ile*) *şaryny lebana ioşlama* „wenn du zum Wasser kommst und wenn das Wasser trüb ist, geh nicht hinüber; ferner, wenn du ins Dorf kommst, schicke nicht deine Frau zu deinem Vater“ (aus einer von mir in dem Dorf Duştubağ im Deli Orman notierten Volkserzählung) usw.

§ 73. Anstatt der gewöhnlichen Konstruktion mit *-dikden sonra* findet man mundartlich sehr oft *-dikden geri*: *şdikdengeri*, *düşdikdengeri*, *aşdykdengeri* (G, S. 52, 8, 9, 10), *oldukdankeri* (G, S. 59, 21), *şoldukdankeri* (G, S. 59, 23), *güldükdenkeri* (G, S. 59, 27) usw.

Die Bedeutung dieser Konstruktion ist teils eine temporale: „nachdem...“, teils eine kausale: „da doch...“; vgl. Deny, S. 1035 f.

§ 74. Wahrscheinlich durch Kontamination von *-dikde* und *-dikte* (bzw. *-dikten*) entstehen Formen auf *-dikčen*, die sowohl bei den bessarabischen Gagauzen als auch im Deli Orman angetroffen werden: *dağışe tuttükčen şora eve ge'tiris* „nachdem wir (die Knaben) der *dağy*-Zeremonie ausgesetzt haben, bringen wir sie (die Knaben) in ein Haus“ (aus einer von mir in Kemanlar, Deli Orman, notierten Erzählung über die Beschneidungsgebräuche), *tā iotā* (vgl. § 24) *gittikčen şep kıymyş adamlar* „wenn man noch weiter hinübergeht, trifft man lauter rote Menschen“ (Gageaus, S. 10, 1) usw.

§ 75. In der Konstruktion auf *-dikče* fand ich in Mazedonien noch auslautendes *-z* (*-s*): *üşüdükčes çek üstüme şorgani* „wenn ich friere, zieh über mich die Bettdecke“ (W Z K M, XXXIII, S. 184, 4), *susadikčes vēr ağıma dilini* „wenn ich dürste, gib deine Zunge in meinen Mund“ (ebd., Zeile 6).

#### Zu *iken* usw.

§ 76. Bei den mit *iken* zusammengesetzten Konstruktionen begegnen wir manchen dialektischen Eigentümlichkeiten:

a. *-ken* (aus *iken*) folgt der Vokalharmonie und wird nach schweren Stämmen zu *-kan*, in den östlichen Mundarten zu *-şan* (§ 37). Sowohl *-ken* als *-kan* verbinden sich mit exklamativen *-i*, *-ā* zu *-keni*, *-kana*. Beispiele: *çyşarşan* (*çyşarken*, Brus.-A., S. 122, 4 v. u.), *boşanyrkana*, *üşenirkene*, *şuşanyrkana* (G, S. 51, 5, 6, 7); vgl. Deny, S. 949, Fussnote 1.

Demgegenüber trifft man in der Mundart der bessarabischen Gagauzen *-kan* auch nach leichten Stämmen: *giderkan* (Gageaus, S. 1, 2; 165, 13);

b. manchmal erscheint *-ken*, *-kan* ohne auslautendes *-n* als *ke*, *-ka*: *gelirke* (G, S. 80, 4 v. u.), *kız yku* (*kız iken*, G, S. 65, 13), *eldeike* (*elde iken*, G, S. 72, 3), *oturuk'ke* (W Z K M, XXXIII, S. 216, 16 aus Radoviš in Mazedonien).

§ 77. Wenn das Subjekt der Konstruktion auf *-makta iken* ein Plural ist, wird mundartlich (wie übrigens auch manchmal in der Schriftsprache, s. Deny, § 1358, S. 954) an die Lokativendung *-da* die Pluralendung *-lar* angehängt: *gezinüp oturmaktaşlar-ken görürler-ki* (O T, II, 29, 10), *uzatmaktaşlar-ken* (O T, II, 51, 18), *dolaşmaktaşlar-ken* (O T, II, 48, 22) usw.

Anmerkung: Anhängung der Pluralendung *-ler*, *-lar* an die Lokativendung wird auch sonst beobachtet: *gözetmekde-ler idi* (anstatt *gözetmekde idiler*, G, S. 33, 28). Vereinzelt findet man *oturmadalaşlar-ken* (O T, II, 23, 1); vgl. A C A, I, 321.

Zum Gebrauch des Partizips auf  
-an, -en usw.

§ 78. Sowohl im Nordosten als im Nordwesten des Sprachgebiets findet man Konstruktionen mit dem Partizip auf -an, -en (bzw. -en, -en) anstatt mit dem Verbalnomen auf -dik bzw. dem Gerundium auf -inze usw. (Einfluss des Älteren): *defanî kadar* „bis sich das Segel füllt“ (Ras., N<sup>o</sup>. 197, 2), *kozan d'elene kadar* „bis dein Mann kommt“ (ebd., v. 4), *her seni görende* „jedemal, wenn ich dich sehe“ (Ras., N<sup>o</sup>. 266, 3), *ülüp gidene kadar rahatlykle jaşarlar* „sie leben behaglich bis zum Tode“ (Adak., S. 172, 3), *göz alyp kapaşana kadar* „in einem Augenblick“ (Adak., S. 206, 18 f.).

Zu *vermek* als Hilfszeitwort.

§ 79. Mit *vermek* zusammengesetzte Beschleunigungsformen werden in manchen Mundarten viel häufiger gebraucht als in der Schriftsprache. Ihre ursprüngliche Bedeutung scheint manchmal sehr stark abgeblasst zu sein. Nach Gadžanow gibt es in Bulgarien (Deli Orman, Gerlovo) Mundarten, in denen nur mit *ver-* zusammengesetzte Präsensformen existieren; allerdings wäre es noch zu erwägen, ob in den von ihm angeführten Formen das Element *-ver-* nicht etwa, wenigstens teilweise, eine phonetische Entwicklung aus *-jer-* darstellt (vgl. § 65). Die Bewohner von Süd-Gerlovo, die so sprechen, werden von ihren Nachbarn *geliverži* genannt (Gadžanow, II, 6).

In Anatolien nannte man mir die Bewohner von Konya als solche, bei denen die Beschleunigungsformen mit *ver-* fortwährend gebraucht werden; *ver-* erscheint in den Mundarten auch bei negierten Verbalstämmen: *gelmeji-vē* (*gelmeji ver*, vgl. § 34, Brus.-A., S. 140, 10), *gelmeji-virdi* (G., S. 69, 4). Vgl. Deny, § 824.

Zu den Postpositionen.

§ 80. *ile, ile* kommt mundartlich in mannigfaltiger Gestalt vor: *-ile, -le, -ilen, -len, -inen, -nen*; nach schweren Stämmen auch harmonisiert: *-yla, -la, -ylan, -lan, -ynan, -nan*: *jaşylan güzüm* „im Sommer und im Herbst“ (G., S. 79, 3 v. u.), *göz jaşynan* „mit den Tränen“ (G., S. 59, 8), *ününen şaşynan* „mit Ruhm und Ansehen“ (G., S. 54 ult.), *aşnan iyldyz* „Mond und Sterne“ (G., S. 52, 5), *daşynan (taş ile, Brus.-A., S. 130, 16), jaşlan* (Ras., N<sup>o</sup>. 181, 2), *harmanan (jaşym-ile, Ras., N<sup>o</sup>. 3, 4)* usw.; vgl. Deny, § 876, Anm. 2 u. S. 924, Mitte.

§ 81. *syra*. Viel häufiger als in der Schriftsprache (vgl. Deny, § 902) wird in den Mundarten *syra* als Postposition gebraucht. Beispiele: *arşam syra* „dicht hinter mir her“ (Brus.-A., S. 127, 7, 147 ult.), *aşderhānyan ardy syra gidelim* „gehen wir dem Drachen nach“ (Adak., S. 18, 26), *arşasy* „dicht hinter ihr her“ (O T, I, 116, 15, 147, 15), *jaşny syra alyp gider* „nimmt ihn mit sich und geht fort“ (O T, I, 127, 32), *ardy öni syra dolayır* „er umkreist ihn von hinten und von vorne“ (O T, I, 243, 15 f) usw.

§ 82. *kadar, kadar* erscheint mundartlich in verschiedenen Formen:

a. *gada* (mit stimmhaftem Anlaut, § 29c, und Schwund des auslautenden -r, § 34) notiert Thüry im Kastamunischen (S. 52 neben *gadar*, vgl. auch S. 18).

b. *gadan* (mit nachträglicher Nasalisierung des Auslauts, vgl. § 10) verzeichnet Künos aus Brusa: *jaşyja gadan* (Brus., S. 268, 1), *ne gadan gaşa* „so viel er auch flieht“ (ebd., S. 271 v. 8 v. u.).

c. *γadaḡ* (wohl Angleichung an die Postposition *-dek* „bis zu“ vgl. § 83) bei Giese: *o zamana γadaḡ* (G., S. 37, 16).

d. *ka*, enklitisch nachgesetzt, wird auf rumelischem Boden angetroffen: *dīzeḡa* „kniehoch“, *dīzeḡa* „bis zu uns“, *sabaḡaḡa (sabaḡa-kadar)* „bis zum Morgen“ (sämtlich aus Mazedonien, W Z K M, XXXIII, 178 u. 221), *herneḡa (her ne kadar, Adak., S. 18, 21)* usw.; vgl. Deny, S. 1133 zu § 904.

§ 83. *-dek, -dek* (vgl. Deny, § 904) erscheint mundartlich auch harmonisiert als *-daḡ*: *anışma-daḡ* „bis zum Abend“ (Gagaüs., S. 3, 29). Neben *-dek* tritt auch *-den, -dan* (verschieden von der Ablativendung!) auf: *şindī-jadan* „bis jetzt“ (Gagaüs., S. 110, 15). Nach Deny, S. 613, Mitte, wird diese Form auch in der Mundart von Selanik gebraucht.

§ 84. *gibi*. Mundartlich findet man folgende Formen:

a. *gībin*: Ras., N<sup>o</sup>. 179, 2, 4.

b. *gimi*: *gēdi tel gimi* „ist wie der Wind vorbeigesaut“ (G., S. 56, 20), *pevranaḡar gimi* „wie Schmetterlinge“ (G., S. 12, 5).

c. *kimi* (ätherbaidjānische Form) kommt nach Deny, S. 1131 oben, in der Mundart von Maraş vor.

d. *kinin*: *guş kinin uçum* „ich bin wie ein Vogel dahingeflogen“ (Brus.-A., S. 146, N<sup>o</sup>. 28, 3), *Lokman hekim kinin* „wie der weise Lokman“ (ebd., N<sup>o</sup>. 35, v. 5).

Zu den Adverbien.

§ 85. *geri, geri* erscheint manchmal durch Wiederholung verstärkt: *gerisi gerine dönüp* „zurückgekehrt“ (O T, I, 47, 33), *kyzy gerisi geriye evine gön-derirler* „sie schicken das Mädchen nach Hause zurück“ (O T, I, 137, 12), *getdi gersingeri* „er ging zurück“ (G., S. 18, 11), *kölerine girsingeri yaḡaḡar* „sie fliehen in ihre Dörfer zurück“ (G., S. 22, 18).

§ 86. *kaşan*. In anatolischen Dialekten wird das Partizip *kaşan* als Adverb in der Bedeutung von *artyḡ, gajry* angetroffen:

*Mysyra suştan itşeler istemen yaşan* „wenn sie (mich) auch zum Sultan über Ägypten machen wollten, ich will es nicht mehr“ (G., S. 59, 26; vgl. 72, 15), *kaş kaşan kaş* „fliehe nur, fliehe“ (Nychelud. Közl., XXII, 1891, S. 289).

§ 87. Adverbia auf *-şene, -şene*. Dialektisch findet man die Adverbialendung *-şene, -şene*. Sie ist mir aus dem Kastamunischen und aus dem nördlichen Teil des rumelischen Gebiets bekannt: *çokşene* „in Menge“, *jaḡşene* „sachte“, *peḡşene* „fest, stark“, *uşuḡşene* „mässig“ — alle bei Thüry, *Kast.*, S. 18; *boyleşene* „so“ (Adak., S. 1, 6, 34, 13, 141, 9 usw.), *oyleşene* „so“ (Adak., S. 2, 4 usw.).

§ 88. *amaḡ* usw. Anstatt *karşı* „gegenüber“ findet man in manchen Gegenden Anatoliens *amaḡ, iamaḡ* usw. So gibt M. Hartmann (*K S*, S. 156) aus Anteb (Aintab) *jaḡmaşymyza* „uns gegenüber“ an; *jamaḡ* notiert Balkanoglu (Neşib Asim) aus Kilis in der Bedeutung „vis-à-vis“ (*K S*, III, 269). Als eine phonetische Umgestaltung von *amaḡ* (< pers. *āmāš*) ist wohl das im Taurusgebiete angetroffene *amaş* anzusehen: *amaşymyza kara ḡola* „uns gegenüber (steht) ein schwarzer Fleck“ (*Türk Yurdu*, Mai 1928, S. 22b), wie auch das mir aus dem Wilāyet Bolu bekannte *arnaş*: *arnaşta guşy gör-düm* „gegenüber sah ich ein Lamm“ (in einem Lied aus Çarşembe südlich von Bolu), *arnaşta*



gordum seni „gegenüber sah ich dich“ (aus derselben Gegend) usw.

Litteratur ist im Artikel angegeben. Einzelbeobachtungen und Beispiele, bei denen keine Quelle angegeben ist, stammen aus noch unveröffentlichten Materialien des Verfassers. Sie wurden von ihm während seiner dialektologischen Untersuchungen unter türkischen Soldaten in den Jahren 1917/8, ferner während seiner dialektologischen Reisen in Kleinasien (1923 und 1927) und in N.O.-Bulgarien (im Jahre 1929) gesammelt.

(T. KOWALSKI)

### III. DIE OSMANISCH-TÜRKISCHE LITTERATUR.

Die Litteratur, die bis jetzt allgemein die osmanische Litteratur genannt wird, ist in Wirklichkeit die Litteratur der Oghuz-Türken, die sich zur Zeit der Seldjuken in Kleinasien und dann unter den Osmanen in Rüm-ili angesiedelt hatten, um dort ein mächtiges Reich zu gründen. Diese Litteratur, die sich seit den Zeiten der Seldjuken bis heute fortdauernd weiter entwickelt hat, gründet sich auf die Litteratur noch älterer türkischer Dialekte. Mit den anderen Dialekten ist sie in allen Phasen ihrer Entwicklung in Berührung geblieben. Sie wurde namentlich seit dem XVI. Jahrh. der mächtigste und reichste Zweig aller türkischen Litteraturen und hat die Litteratur der andern Dialekte beeinflusst. Im folgenden soll die allgemeine Entwicklung dieser Litteratur dargelegt und über ihre Hauptarten und Persönlichkeiten gesprochen werden. Nicht allein die klassische Litteratur, die auf die oberen sozialen Schichten beschränkt war, soll behandelt werden, sondern auch — in ihren Hauptzügen — die Litteratur des Volkes, der fahrenden Sänger (*Sās Shā'irleri*) und der verschiedenen Mystikergruppen. Wir haben es für notwendig gehalten, bei den Punkten, die bisher noch nicht weiter erforscht oder in der wissenschaftlichen Welt noch nicht näher bekannt sind, länger zu verweilen, während wir bei den bekannteren Gebieten nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern uns auf eine zusammenfassende Darstellung beschränken. So ist z. B. das XIII. und XIV. Jahrhundert — die am wenigsten bekannte Periode — im Vergleich zu den andern Jahrhunderten eingehender behandelt worden. Die Notwendigkeit, das unbekannte Gebiet näher zu beleuchten, möge auch die ungleichmässige Länge der Abschnitte in dieser kurzen Übersicht erklären.

Die osmanische Litteratur gliedert sich in drei grosse Abschnitte entsprechend der allgemeinen Entwicklung der türkischen Geschichte:

a. Die islamische Litteratur vom XIII. bis zur Mitte des XIX. Jahrh., d. h. bis zur Zeit der Tanzimāt.

b. Die „europäische“ Litteratur, von der Zeit der Tanzimāt bis zur Entwicklung der nationalistischen Bewegung.

c. Die nationale Litteratur, die mit der Entwicklung der nationalistischen Bewegung verknüpft ist.

Diese drei Perioden sollen in chronologischer Reihenfolge dargestellt werden, um nicht in willkürliche Unterscheidungen zu verfallen.

#### a. Die türkisch-islamische Litteratur.

Das XIII. Jahrhundert.

Nachdem im XI. Jahrh. die Seldjuken von Anatolien Besitz ergriffen hatten, war dies Land allmählich türkisiert und islamisiert worden. Dennoch bildeten die Griechen und die Armenier noch

im XIII. Jahrh. in den Städten und Dörfern Kleinasien einen ziemlich bedeutenden Teil der Bevölkerung (Pauthier, *Le livre de Marco Polo*, Paris 1865, S. 33–9). Die Türken, die sich in Kleinasien ansiedelten, gehörten verschiedenen Zweigen des türkischen Volkes an. Da aber die Oghuz die Mehrheit ausmachten, so ist der Oghuz-Dialekt die Grundlage geworden für den in Kleinasien sich herausbildenden litterarischen Dialekt. Der Oghuz-Dialekt, der sich schon vor dem X. Jahrh. von den andern türkischen Dialekten abgespalten hatte, besass bereits eine reiche Volkslitteratur; wir wissen von der Existenz oghuzischer Gedichte aus der Zeit der Ghaznaviden (Köprülü Zade Fu'ad, *Ghaznavi Dewrinde türk Shī'ri*, in *Edebiyat Fakultası Medîmâsı*, VII, No. 2, S. 81–3).

Die Oghuz, die sich in Kleinasien ansiedelten, hatten all diese litterarischen Traditionen mitgebracht. Ausserdem gelangten aber aus verschiedenen Gründen auch die litterarischen Erzeugnisse anderer türkischer Dialekte dorthin (über diese Fragen vgl. Köprülü-Zade Fu'ad, *Türk Edebiyatında ilk Mutevewvifler*, Konstantinopel 1919).

Das Ergebnis all dieser Einflüsse war, dass in Kleinasien allmählich neben der Volkslitteratur eine in türkischer Sprache geschriebene Litteratur aufkam. Man weiss nicht mit Bestimmtheit, ob diese geschriebene Litteratur schon vor dem XIII. Jahrh. begonnen hat. Es ist bekannt, dass schon zur Zeit der kleinasiatischen Seldjuken im XII. Jahrh. die islāmische Kultur in den grossen Zentren stärker geworden ist. Als dann die Seldjuken die Dānīshmendiden vertrieben und sich von den Kreuzfahrern befreit hatten, erfuhr das wissenschaftliche und litterarische Leben Kleinasien einen bedeutenden Aufschwung. Die Erzeugnisse dieser Entwicklung waren zum Teil in arabischer, meist aber in persischer Sprache geschrieben. Es besteht daher kein Zweifel, dass das anatolische Türkisch lange gegen das Arabische und Persische zu kämpfen hatte, um eine Litteratur-Sprache zu werden. In der Medrese tritt die Vorherrschaft des Arabischen als religiöse und wissenschaftliche Sprache klar hervor. Es war die offizielle Sprache in der Korrespondenz der Sultane mit den 'Abbāsiden-Khalifen, den Aiyūbiden-Fürsten und den Mamlūken, sowie in den Inschriften und *Wakf*-Urkunden dieses Jahrhunderts und sogar des folgenden Jahrhunderts. Noch stärker war die Herrschaft des Persischen. Bekannt ist, dass man sich in der Umgebung der Sultane sowie mehrerer Gelehrter und Fürsten des Persischen bediente und dass man beständig persische Gedichte las. Ebenso begegnet man in einigen *Wakf*-Urkunden aus der Mongolenzeit, wenn auch nur selten, Sätzen in mongolischer Sprache, aber in uighurischer Schrift. Die in den offiziellen Verträgen und in den staatlichen Urkunden vorherrschende Sprache war jedoch das Arabische.

Der Gebrauch des Türkischen beschränkte sich wahrscheinlich auf den Verkehr mit dem Volke. Als im Jahre 676 (1277) der Karaman Oghlu Mehmed Bey von Konya Besitz ergriffen hatte, gab er den Befehl, dass in der Staatskanzlei nur das Türkische gebraucht werden dürfe. Nach einer Überlieferung liess er mehrere ehemalige Schreiber hinrichten (vgl. Saiyid Luḳmān, *Idmāl-i Ahwāl-i Al-i Saltūk*, J. J. W. Lagus, *Seid Locmani ex libro turcico qui Oghuzname inscribitur excerpta*, Helsingfors 1854, S. 13). Nach Ibn Bibi war der Gebrauch einer andern als der türkischen Sprache

nicht nur in der Staatskanzlei sondern auch im Privatleben verboten (*Salûknâme* [ausführlichere Fassung], Hs. der Aya Sofiya, N<sup>o</sup>. 2895). Die Bedeutung, die man während dieser kurzen Herrschaft dem Türkischen gab, beweist natürlich nicht, dass das Türkische zu dieser Zeit schon die Vorherrschaft über die andern Sprachen erlangt hatte. Wenn man bedenkt, dass das Türkische in den religiösen Gerichten Kleinasien erst seit dem XVI. Jahrh. allgemeiner gebraucht wurde und dass man in Baghdād noch im XVII. Jahrh. in den Kanzlei-Registern sich des Persischen bediente, wird man das besser verstehen. Dennoch steht fest, dass das Türkische in den staatlichen Urkunden seit dem Ende des XIII. Jahrh. sehr an Bedeutung zu gewinnen begann (vgl. *TTEM*, N<sup>o</sup>. 17/94, 1926). In diesem Jahrh. bediente man sich in der Kanzlei der Seldjuken der *Siyakat*-Schrift und eines den Kanzleien eigenen Buchstabensystems. In den türkisch geschriebenen Dokumenten dagegen gebrauchte man nach dem Beispiel des Arabischen keine Vokale, sondern man griff zurück auf das System der Vokal-Zeichen. Dies ist vielleicht auch ein Beweis dafür, dass unter den Türken Anatoliens die Tradition der alten uighurischen Schrift in Vergessenheit geraten war.

Infolgedessen treten in Kleinasien im Laufe des XIII. Jahrh. türkische Litteratur-Werke in Erscheinung. Nur eine kleine Anzahl ist uns erhalten. Werke, die wir nicht mehr besitzen, von deren Vorhandensein wir aber aus historischen Berichten wissen, sind: die Erzählung vom *Shaiḫ Ṣanʿān*, in Versen, von einem unbekannten Verfasser; das *Ṣalṣāl-nāme*, in Versen und in Prosa, von einem Dichter mit Namen *Shaiyād ʿIsā* — darin werden die Kämpfe ʿAlī's mit einem Dämonen namens *Ṣalṣāl* beschrieben —; das *Dānīshmend-nāme*, im Jahre 643 (1245) von Ibn ʿAlā, einem Schreiber des Seldjuken-Sultans, auf Befehl des Fürsten Malik ʿIzz al-Dīn Kaikaʿūs b. Ghīyāth al-Dīn verfasst. Wahrscheinlich sind auch die Erzählungen über Saiyid Battāl, von denen wir wissen, dass sie schon im XII. Jahrh. in Ägypten bestanden, im XIII. Jahrh. ins Türkische übersetzt worden. Das *Battāl-nāme* und das *Dānīshmend-nāme*, ein Werk über die Persönlichkeit des Malik Dānīshmend Ahmed Ghāzī, eines türkischen Helden, der zur Zeit der ersten Seldjuken-Eroberung nach Kleinasien kam und die Dynastie der Dānīshmendiden gründete, sind Niederschläge der Kämpfe zwischen den Muslimen und Byzanz in Kleinasien.

Die politische und wirtschaftliche Lage Anatoliens im XIII. Jahrh. und besonders die durch die ersten Mongoleneinfälle hervorgerufene materielle und moralische Krise haben die Ausdehnung der Mystik in diesen Gegenden verstärkt. Die Derwische Yesewi und Haidari, die aus dem Osten kamen, brachten die in türkischer Sprache geschriebenen mystischen Gedichte des Ahmed Yesewi und seiner Schüler nach Kleinasien. Ebenso mussten die türkischen Mystiker, die dem Einfluss der arabisch-persischen Mystik unterlagen, sich des Türkischen als der Volkssprache bedienen, um einen möglichst grossen Kreis um sich zu sammeln. Im XIII. Jahrh. schrieb Djelāl al-Dīn Rūmī einige, allerdings sehr wenige türkische Verse und Sultān Welad eine Anzahl türkischer Gedichte. Diese Gedichte waren bis in unsere Zeit die einzigen bekannten Erzeugnisse der Litteratur der Seldjuken-Zeit. Ausserdem seien genannt Ahmed Fakih von Konya, der am Anfang dieses Jahr-

hunderts gelebt hat und der Verfasser eines ziemlich langen mystischen *Mathnawī* ist (erhalten; vgl. Köpr. Z. M. Fuʿād, *Anatolische Dichter in der Seldschukenzeit*, in *K C A*, II), und etwas später *Shaiyād Ḥamza* [s. d.], den man als einen Schüler Ahmed Fakih's ansehen kann. Diese Dichter haben ihre Werke im ʿArūd-Metrum geschrieben und die persischen Mystiker nachgeahmt. Aber die mystische Bewegung in Kleinasien beschränkte sich nicht darauf, unoriginelle Werke hervorzubringen. Sie schuf auch eine neue Dichtungsart, die durch und durch türkisch und original war, und zwar in der einfachen Sprache des Volkes im silbenzählenden Metrum und in den der Volksliteratur eigenen Formen. Yesewi und seine Schüler haben auf die Entstehung dieser Poesie einen grossen Einfluss gehabt. Der hervorragendste Vertreter dieser Art war wohl Yūnus Emre, der Anfang des XIV. Jahrh. noch lebte. Die Kunst des Yūnus ist wesentlich volkstümlich, d. h. türkisch; sie enthält ein islāmisch-neuplatonisches Element, das sich in keiner Weise von der mystischen Philosophie etwa eines Djelāl al-Dīn Rūmī unterscheidet, und ein volkstümliches Element, das bestimmend ist für seine Sprache, seinen Stil, seine Form und sein rhythmisches Metrum. Dank der mystischen Verse eines Yūnus hat sich eine Tradition herausgebildet, Gedichte in der Volkssprache und im volkstümlichen silbenzählenden Metrum zu schreiben; diese Tradition büsste an Stärke auch nicht in den Perioden ein, als der persische Einfluss auf dem Höhepunkte stand. Die Mystiker der verschiedenen orthodoxen und heterodoxen Sekten, die während der folgenden Jahrhunderte in Kleinasien entstanden, haben volkstümliche Gedichte nach Art des Yūnus verfasst, um auf die Masse des Volkes Einfluss zu gewinnen. Namentlich die Bektashi-, Hurūfī- und Kızılbaş-Dichter haben Yūnus mit grösstem Erfolg nachgeahmt.

Unter dem Einfluss der persischen Litteratur beginnt im XIII. Jahrh. in Anatolien eine profane Poesie. Sie wurde gefördert durch das verschwenderische, üppige und im weitesten Sinne des Wortes freie Leben der oberen Klassen. Diese Bewegung wurde unter der Herrschaft der Mongolen noch stärker. In den Seldjukenpalästen erzeugte sie eine profane Poesie, die den asketischen und didaktischen Bestrebungen völlig fremd und von der persischen Litteratur inspiriert war. Als erster Vertreter dieser profanen Poesie, die lediglich einen künstlerischen Zweck hatte, ist uns bekannt der Dichter Khwāḍja Dahhānī. Wahrscheinlich hat diese Dichtungsart, die sich bei den östlichen Türken schon seit dem XII. Jahrh. entwickelte, in Anatolien schon vor ihm Vertreter gehabt; denn seine Dichtungen sind in vollendetem Stil geschrieben und weisen eine grosse technische Vollkommenheit auf. Daher ist es ein Irrtum, wenn türkische und europäische Autoren, die sich mit der osmanischen Litteratur beschäftigen, die Entwicklung der türkischen profanen Poesie in die Zeit Bayezid Yıldırım's oder noch später verlegen. Dahhānī hat auch noch zur Zeit ʿAlā' al-Dīn's III. auf Befehl des Herrschers ein *Shāhnāme* der Seldjuken in persischer Sprache geschrieben. Er gehörte zu den Turkmenen von Khurāsān. Seine Sprache weist ganz die Eigentümlichkeiten des Oghuz-Dialektes Anatoliens auf. Ein Vergleich zwischen den Werken Dahhānī's und beispielsweise den türkischen Werken seines Zeitgenossen Sultān Welad lässt erkennen, wie erfolg-



reich er sich des 'Arūd-Metrums zu bedienen wusste. Aber nirgendwo in seinen Werken zeigt sich ein mystischer Einfluss (vgl. über Dahhānī meine Artikel in *Hayāt*, N<sup>o</sup>. 1 und 103).

Natürlich hatten in dieser Zeit in Anatolien das Volk und die Nomadenstämme — wie auch in den vorausgegangenen Jahrhunderten — eine Volksliteratur, und es gab auch dem Volke angehörende fahrende Sänger, welche die alten Oghuz *Ozan* nannten. Diese zogen, den *Çöğür* in der Hand, hin und her, bei den Nomaden wie in den Dörfern. Solche gab es noch in den Heeren der Seldjüken. Sie trugen singend Teile aus den alten Oghuz-Epen vor, wie die Erzählungen von Dede Korkud. Diese Erzeugnisse der Volksliteratur wurden gewöhnlich im volkstümlichen Rhythmus und in sehr alten traditionellen Formen vorgetragen. Die Namen dieser Formen verraten hin und wieder noch den ethnischen Ursprung, wie *Türkü* [s. d.], *Türkmani*, *Warsaghi*. Andere wie *Koshma*, *Deyish*, *Kayabashi* verraten durch den Namen ihren volkstümlichen Charakter oder geben zu erkennen, dass sie stets von einer Melodie begleitet waren. Die Volksdichter bedienen sich meist des alten türkischen Musikinstrumentes, das *Kobuz* heisst.

#### Das XIV. Jahrhundert.

Die im XIII. Jahrh. begonnene litterarische Entwicklung verlief im XIV. Jahrh. in derselben Richtung. Trotz der politischen Spaltung in Kleinasien schreitet der Prozess der Islamisierung und Türkisierung fort zum Schaden der Armenier und der Byzantiner. Das im äussersten Westen Anatoliens begründete Fürstentum der Osmanen erreicht die Küsten des Marmara-Meeres. Gegen Ende des Jahrhunderts haben sie einen grossen Teil Anatoliens völlig unterjocht und die türkische Einheit von neuem wiederhergestellt. Ausserdem entsteht durch die Siege über Byzanz, über die Serben, die Bulgaren und schliesslich über die vereinigten Streitkräfte Europas bei Nikopolis ein grosses und mächtiges Reich.

Da eine Anzahl Bey's in Kleinasien die arabische und persische Kultur nicht hatten, wurde der Volkssprache mehr Bedeutung beigemessen; es wurden türkische Werke geschrieben und eine Anzahl arabischer und persischer Werke ins Türkische übersetzt. Bei Ibn Battūta finden wir beachtenswerte Nachrichten über die Bedeutung des Türkischen in den Palästen der Turkmenen-Bey's und über türkische Dichter.

Wir wissen, dass im XIV. Jahrh. in mehreren Zentren türkische Werke geschrieben wurden, so in Konya, Nigde, Ladik, Kaşamuni, Sinub, Siwas, Kır Shehri, Bursa und Iznik. Viele von diesen alten Werken sind zugrundegegangen. Andererseits geben die Verfasser der *Tezkire-i Şihvārā*, die mit dem XVI. Jahrh. aufkommen, über diese alte Zeit nur sehr spärliche Berichte, die noch zum grossen Teil Irrtümer enthalten. Durch die von uns gesammelten Quellenstellen sind für die einzelnen Fürstenhöfe folgende Werke zu belegen:

1. Die Inandj Oghlu, in der Gegend von Denizli und Ladik (1277?—1368).

Ein *Tafsir* zur *Fātiha* von einem unbekannten Autor (Hs. der Universitäts-Bibliothek in Sambul) und ein *Tafsir* zur *Sūrat al-Ikhhlās* (Hs. in Angora), sehr wahrscheinlich vom gleichen Verfasser, geschrieben auf Befehl des Murād Arslān Bey Ibn Inandj (gest. vor 763 = 1362). Diese Dynastie hatte Beziehungen zu den Mewlewī's, und der Verfasser

spricht mit grosser Achtung von Djelāl al-Dīn Rūmī. Man kennt auch einen Dichter Mu'arrif Ladikī, der in diesem Jahrhundert in Ladik gelebt hat (Kopr. Zade M. Fu'āl, *İlk Müte'asseyir*, S. 263), während Naķib Oghlu, der Verfasser einer Erzählung *Hasan ile Husain* in Versen (Hs. Millet Kütübhanesi, N<sup>o</sup>. 1518), wahrscheinlich aus derselben Stadt stammt. Meiner Ansicht nach ist Naķib Oghlu Tādī al-Dīn, der bei Eilāki (*Les Saints des Derviches tourneurs*, Übers. Huart, II, 329) als Zeitgenosse Çelebi 'Arif's (gest. 719 = 1319) erwähnt wird, dieselbe Person.

2. Die Aidin Oghlu (1307—1403).

In der Bibliothek der Ulu Djāmi' in Bursa (N<sup>o</sup>. 21) befindet sich eine *Ḳışa-i Ewliyā*, deren Anfang fehlt. Kürzlich hat das Ma'arif Wakāleti eine vollständige Handschrift erworben; daher weiss man jetzt, dass dies Buch für Aidin Oghlu Mehmed Bey (707—34 = 1307/8—33/4) aus dem Arabischen übersetzt wurde; der Verfasser ist unbekannt. Ein anderes Werk ist ein *Kalīla wa-Dinnā*, das von einem Autor namens Mas'ūd für Umur Bey, den Sohn Mehmed Bey's, übersetzt wurde. Dieses Werk stammt aus der Zeit vor 734 = 1333/4. (Eine Hs. befindet sich in der Bodleyana unter den türkischen Hss., Marsh. 180; ein anderes Exemplar in der Bibliothek Laleli, N<sup>o</sup>. 1897).

3. Die Menteshe Oghlu (1300—1425).

Dank der Publikation von Hammer's (*Falkner-kee*, Pest 1840) kennen wir ein *Bāznāme*, das Mahmūd b. Mehmed von Bardjin für Mehmed Bey (Mitte des XIV. Jahrh.) aus dem Persischen übersetzt hat. Hādjdī Khalīfa weist darauf hin, dass Mehmed b. Mahmūd *Shirwānī* für Ilyās b. Mehmed Bey ein Werk in arabischer Sprache verfasst hat mit dem Titel *Ilyāsiye*, das er später auf Befehl des Ilyās Bey ins Türkische übersetzt haben soll; er fügt hinzu, die Sprache sei grob.

4. Die Germiyān Oghlu (1300—1428).

Es wird berichtet, das *Kābus-nāme* und das *Marzubān-nāme* sei für Sulaimān Shāh b. Mehmed Bey, der dieser Dynastie angehörte (770—90 = 1368/9—88), ins Türkische übersetzt worden; aber es ist keine Hs. bekannt (vgl. Ahmed Tewhīd, *Germiyān Beyleri*, T O E M, N<sup>o</sup>. 8). Lediglich Shaikh Oghlu spricht in der Einleitung seines grossen Mathnawī *Khurshid-nāme* davon.

5. Die Hamīd Oghlu (1300—91).

In der Bibliothek zu Angora gibt es eine Hs. N<sup>o</sup>. 5/42, deren Verfasser unbekannt ist; sie enthält einen *Tafsir* zur *Sūrat al-Mulk* (LXVII), geschrieben auf Befehl eines anatolischen Emīrs namens Khidr b. Göl Beyi. Nach unserer Meinung ist dieser Khidr Bey der Sohn Dundār Bey's, eines der Hamīd Oghlu, die im Gebiete des Eghridir-Sees (Eghridir Gölü) regierten, wonach Dundār Bey vielleicht den Beinamen Göl Beyi führte.

6. Die 'Othmān Oghlu (der Staat der Osmanen).

Ein Autor namens Muṣṭafā b. Mehmed von Angora hat einen *Tafsir* zur *Sūrat al-Mulk* für Sulaimān Pasha, den ältesten Sohn Orkhan's, verfasst; eine Hs. davon befindet sich in der öffentlichen Bibliothek am Bāyezidplatz zu Sambul. Bursalī Ṭāhir Bey ('*Othmānī*?' *Mu'ellifleri*, II, 13) behauptet, es sei in derselben Bibliothek noch ein türkisches Werk desselben Autors, mit dem Titel *Hilw al-Nāṣihūn*. Wir können noch ein *Danishmend-nāme* hinzufügen, das im Jahre 762 (1361) von 'Arif 'Alī, dem Kommandanten der Zitadelle in Tokat,

auf Befehl Murāds I. neu verfasst wurde, und eine Übersetzung in Versen von *Kalila wa-Dimna*, die von einem unbekannten Verfasser ebenfalls Murād I. gewidmet wurde (Pertsch, *Die türkischen Handschriften ... zu Gotha*, S. 168).

Ausser den erwähnten Werken besitzen wir noch einige in verschiedenen Gegenden Kleinasiens in diesem Jahrhundert verfasste Werke:

eine Übersetzung von Ṭabarī, aus dem Jahre 710 = 1310 (Kieu, *Catalogue of the Turkish MSS. of the Brit. Mus.*, S. 221);

ein *Dastān-i Maḳtāl-i Husain*, verfasst von einem Dichter namens Shādi oder Shaiyād, im Jahre 763 = 1361/2 in Kaṣṭamuni;

ein Gedicht *Ṭāwūs* von 'Izz al-Dīn Oghlu, in demselben Bande wie das vorige Werk;

*Ḥadret-i 'Umar Destān* von 'Alī;

ein Mathnawī *Mihr-u Wefā*, geschrieben im Jahre 760 = 1359 von einem unbekannten Verfasser;

ein *Munāḍāt* von Khwādja Oghlu;

eine Sammlung von guten Ratschlägen, in Versen, von Sinān Oghlu (Hss. in meiner Privatbibliothek);

ein Mathnawī von Ma'ādh Oghlu Ḥasan von Bey Pazar über die *Ghazawāt-i 'Alī* und ein anderes Mathnawī von 'Alī mit dem Titel *Fath-i Kal'a-i salasil* (Millet Kütübhānesi, Hs. No. 1518);

eine Übersetzung der *Tadhkira-i Awliyā* 'Aṭ-ṭār's, geschrieben im Jahre 741 = 1340/1 von einem unbekannten Verfasser, erwähnt von Joseph Thury (*Türk Dili Yâdkârları*, in *MTM*, IV, 107);

eine andere Hs. mit der Übersetzung der *Tadhkira-i Awliyā* in der National-Bibliothek zu Paris (Ancien Fonds Turc, No. 87) ist vielleicht ein anderes Exemplar desselben Werkes;

*Manāḳib al-Aḥrār fī Maḳālat al-Ikhyār* von Ahmed b. Derwish, Khalifa des Mewlānā Sinān al-Dīn Aḳshehrī (Hs. in der Köprülü-Bibliothek, No. 253<sup>11</sup>);

das Mathnawī *Varḳa wa-Gulshāh*, geschrieben im Jahre 770 (1369) in Siwas von dem Mewlewī Yasuf Meddāh (im Institut für Turkologie);

das Mathnawī von Tursun Faḳīh [s. d.];

das Mathnawī *Hikāyeti Kan'an wa-Shim'un* von 'Alī (in meiner Privat-Bibliothek);

*Teshil* von Hādjdjī Paṣha (Pertsch, *Die türkischen Handschriften ... zu Gotha*, S. 97; davon gibt es viele Handschriften);

*Muntakhab al-Shifā'*, geschrieben im Jahre 790 = 1388 von Ishāk b. Murād (Pertsch, S. 99);

einige *Ghazal*'s von Aslākī, dem Verfasser der *Manāḳib* (Weled Çelebi, am Schlusse der türkischen Verse Sultān Weled's);

versifizierte Übersetzung Shāṭibī's unter dem Titel *Kashf al-Ma'ānī*, geschrieben im Jahre 800 = 1398 von Mehmed b. Ashīk Selmān al-Ladikī, und ein anderes Werk in Versen über den Korān von demselben Verfasser (in meiner Privat-Bibliothek);

ein *Futūwet-nāme* von Nahyā b. Khalil (O. L. Z., 1928, S. 12);

ein anderes *Futūwet-nāme*, geschrieben zur Zeit Yildirim's (in meiner Privat-Bibliothek);

Übersetzung des Werkes *Manṭik al-Tair*, angefertigt von Gulshahri im Jahre 717 = 1317/8 sowie einige Gedichte (Köpr. Zāde M. Fu'ād, *Ilk Müteawwifler*, S. 268 ff.);

das Mathnawī *Shifā' al-Nās*, geschrieben im Jahre 751 = 1350 von Khwādja Mas'ūd und seinem Neffen 'Izz al-Dīn Ahmed (Hsg. von J. H. Mordtmann, Hannover 1924);

Übersetzung des *Farhang-nāme* Sa'di's aus dem Jahre 755 = 1354 von demselben Khwādja Maḥmūd (Weled Çelebi, ed. Kilisli Rif'at, Stambul 1342; eine Hs. befindet sich in der Bibliothek zu Kopenhagen; über diese beiden Autoren vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, in *Türkiyât Medjmu'ası*, II, 481—89).

In den östlichen und westlichen Dialekten wurde eine Anzahl von Werken auch im Mamlūken-Reich verfasst, wie das *Farah-nāme*, ein Mathnawī geschrieben im Jahre 789 = 1387 im syrischen Tripolis von einem Dichter namens Kemāl Oghlu Ismā'il; dies Werk ist in meiner Privat-Bibliothek. Wir erwähnen es, weil es in Anatolien ebenfalls allgemein bekannt war. 'Ashīk Çelebi schreibt es sogar Shaikh Oghlu zu und 'Alī dem Ahmed Dā'ī (vgl. Gibb, *HOP*, I, 256).

In einer im Jahre 840 = 1436/7 von einem Dichter namens 'Umar b. Mazīd zusammengestellten Gedichtsammlung u. d. T. *Madjma' al-Naẓā'ir* (einzige Hs. in der Universitätsbibliothek Stambul), in dem im Jahre 918 = 1512/3 von Hādjdjī Kemāl von Egirdir geschriebenen *Ḍjāmī' al-Naẓā'ir* und in einigen andern weniger wichtigen Sammelwerken finden sich die Namen einer grossen Anzahl von Dichtern und Werken, die diesem Jahrhundert angehören (über diese Bücher und ihren bibliographischen Inhalt vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, *Milli Kütüphaneler ve Muḥaṣṣinleri*, 1928, S. 60—2).

Dadurch dass an die Stelle der allzu sehr von der persischen Kultur beeinflussten Seldjuken-Sultāne einfache Turkmenen-Beys traten, die keine andere als ihre Muttersprache kannten, trat das Türkische als Sprache der Kunst und Wissenschaft immer mehr in den Vordergrund. Um die Gunst der Turkmenen-Beys und der führenden Männer ihrer Fürstentümer — die auch selber nur einfache Leute waren — zu gewinnen, waren viele Gelehrte, Shaikh's und Dichter bestrebt, türkische Werke zu schreiben oder arabische und persische Werke ins Türkische zu übersetzen. Die Fürsten selber befahlen die Übersetzung religiöser oder literarischer Werke, für die sie Interesse hatten. Man begann *Tafsīre*, theologische und mystische Werke, Heiligen-Legenden, medizinische Bücher, Bücher über die Jagd, über die Geschichte des Islām und überhaupt die hauptsächlich didaktischen Werke, zu übersetzen, die in den Medresen bekannt und geschätzt waren. Als Ergebnis der mystischen Bewegung, insbesondere der Mewlewī-Mystik, die in den Palästen der Fürsten sehr einflussreich war, tritt in all diesen Werken der Einfluss Mewlānā's und zum Teil auch Sultān Weled's hervor. Man kann sogar sagen, dass in den poetischen Werken dieser Einfluss vorherrschte und dass viele Dichter dieser Periode selbst Mewlewī's waren.

Die Prosa-Litteratur bestand in dieser Periode in der Hauptsache aus didaktischen Werken. Gleichzeitig nahm die poetische Litteratur einen ausserordentlichen Aufschwung. Alle Arten von Werken wurden geschrieben, von Volkserzählungen mit religiös-epischem Charakter bis zu solchen Werken, die einen rein künstlerischen Zweck verfolgten. Die religiös-epischen Erzählungen weisen in dieser Periode einen bedeutenden Aufschwung auf; man schrieb volkstümliche Bücher über die Eroberungen und Wunder des Propheten und insbesondere über die Heldentaten 'Alī's. Die Bücher sind in der Form von Mathnawī's und in einem sehr einfachen Stil mit dem Metrum — — — — — verfasst; die historische Persönlichkeit der Helden wird



dabei meist legendenhaft. Übernatürliche Ereignisse, Dämonen, Djinn's, Zauberei und Wunder verleihen den Werken einen ganz phantastischen Charakter. Einige dieser epischen Erzählungen, in denen die islāmische Weltanschauung herrscht, gruppieren sich um die Person Hamza's. Ibn Taimiya erwähnt schon gegen Ende des XIII. Jahrh. ein *Hamza-nāme* bei den Turkmenen Syriens (*Minhādī al-Sunna*, IV, 12; über die *Hamza-nāme*'s in der islāmischen Litteratur vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, in *Türkiyat Medjm.*, I, 9). Ein dritter Legendenzyklus ist der um Abū Muslim (vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, *Türkiye Ta'rikhi*, I, 73). Unter diesen von der islāmischen Weltanschauung beherrschten Heldensagen muss auch das *Baḫtāl-nāme* und das *Dānishmend-nāme* erwähnt werden.

Unter den zahlreichen Werken dieses Jahrhunderts, die ganz von islāmischem Geiste durchdrungen sind, sind auch die *Siyar*, die über Fāṭima, Ḥasan und Husain und die Ereignisse bei Kerbelā handeln, sowie die *Mawlid*s zu nennen. Die Werke, welche vom Propheten und der heiligen Familie handeln, waren in diesen islāmischen Kreisen sehr populär. In den Palästen der Mamlūken und der Emire Ägyptens gab es Männer, die mit dem Vorlesen solcher *Siyar*-Bücher beauftragt waren. Einer von ihnen war Darīr von Erzerūm, der in der zweiten Hälfte des XIV. Jahrh. die *Futūḥ al-Sha'm* al-Wākidi's übersetzt und ein *Siyar*-Buch in türkischer Sprache in Versen und in Prosa geschrieben hat (vgl. Köpr. Zāde Fu'ād, *Fuzūli*, Konstantinopel 1924, S. 9; Bursalı Tahir, *Othmanlı Mu'ellifleri*, III, 37; Rieu, *Turkish MSS.*, S. 38). Seine Sprache gehört der ersten Periode des Adhari-Dialektes an — als dieser östliche Oghuz-Dialekt sich noch nicht ganz von dem westlichen Oghuz-Dialekt abgetrennt hatte —; da aber dieser Autor in Anatolien in grossem Ansehen stand, muss er an dieser Stelle erwähnt werden. Die Sprache dieser Werke war einfach und wurde daher vom Volke verstanden und geliebt. Oft hielten die Autoren es nicht für nötig, ihren Namen anzugeben.

Vom XIV. Jahrh. an mehrten sich die Dichter, die einen rein künstlerischen Zweck verfolgten und denen die persische klassische Litteratur ein Vorbild war. Unter ihnen gebührt Shaikh Ahmed Gülshehri von Kır Shehri die erste Stelle, sowohl der Zeit als auch dem künstlerischen Wert nach. Er hat den *Manṭik al-Tair* 'Attār's ins Türkische übertragen und ihn erweitert durch kleine Geschichten aus verschiedenen Quellen, namentlich aus dem *Mathnawī* Rūmi's sowie durch eine ganze Menge Betrachtungen, die sich auf seine eigene Zeit beziehen. Auch besitzen wir mehrere von seinen kleineren Gedichten. Obwohl Mystiker, verfolgte er doch einen rein künstlerischen Zweck. Sein *Mathnawī Karāmāt-i Akhi Ewrān*, das neuerdings von F. Taeschner (*Ein Mesnevi Gülschehris auf Achi Ewrān*, im Druck) veröffentlicht wurde und das Mitteilungen über sein Leben enthält, hat keinen litterarischen Wert. Der Ruhm dieses grossen Dichters hat noch bis zum Beginn des XVI. Jahrh. gedauert, aber sein Ruf als „grosser Dichter“ ging schon nach dem XIV. Jahrh. verloren. In unseren *Tezkere*'s findet sich sein Name nicht (zwei Hss. seiner Werke befinden sich in der Bibliothek des Archäologischen Museums in Stambul). Die Stadt Kır Shehri, aus der noch andere Dichter als Khwādja Gülshehri hervorgegangen sind, scheint ein bedeutendes Kulturzentrum gewesen zu sein. Auch der bekannte Dichter und Mystiker 'Ashk

Pasha (gest. 737 = 1336/7) stammt daher. Sein *Gharib-nāme* (730 geschrieben) hat von Anfang an in Klein-Asien eine grosse Bedeutung gehabt und ist in zahlreichen Hss. verbreitet. In unseren *Tezkere*'s und in den Chroniken wird 'Ashk Pasha als ein grosser Mystiker hingestellt, aber als Dichter imitiert er bloss Mawlānā und Sultān Weled. Sein Werk hat didaktischen Charakter. Als Dichter steht er weit unter Gülshehri. Es gibt auch noch eine Anzahl einzelner *Ilāhi*'s von 'Ashk Pasha im silbenzählenden Metrum, aber diese Gedichte haben bei weitem nicht die künstlerische Meisterschaft eines Yūnus Emre (über die Familie 'Ashk Pasha's vgl. die Einleitung zu 'Alī Bey's Edition des *Ta'rikh* von 'Ashk Pasha Zāde; über den Einfluss, den er bis in die letzte Zeit als Heiliger behalten hat, vgl. Gordlewski, in *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de URSS.*, 1927, I, 25—28; über die Sprache 'Ashk Pasha's vgl. die Forschungen von Brockelmann, in *ZDMG*, LXXIII [1919], 1—29).

Der litterarische Einfluss Yūnus Emre's beschränkt sich nicht auf die mystischen Gedichte 'Ashk Pasha's. Viele Derwische verfassten *Ilāhi*'s in der Volkssprache und im silbenzählenden Metrum. Die berühmtesten unter ihnen sind Sa'id Emre und Kaighusuz Abdāl. Sa'id Emre war ein Schüler des berühmten Khādīm Sultān, eines der Khālifas Hādjdji Bektash Welī's, und lebte im Anfang des XIV. Jahrh.; er ist also ein Zeitgenosse des Yūnus. Ein anderes Gedicht Sa'id Emre's im 'Arūd-Metrum ist eine *Nāzira* über das *Čarkh-nāme* Ahmed Fakih's (über Sa'id Emre vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, in *Hayāt*, 1927, N<sup>o</sup>. 42). Kaighusuz Abdāl, Khālifa des Bektashī-Derwish Abdāl Musā, entfaltet in seinem Werk eine echte Lyrik, tiefe Aufrichtigkeit und Reinheit und eine noch freiere, unbeschwertere Sprache als die des Yūnus. Kaighusuz hat einen grossen Einfluss ausgeübt auf die Entwicklung der umfangreichen Bektashī-Poesie der folgenden Jahrhunderte (Köpr. Zāde M. Fu'ād, *İlk Müteşarrafiler*, S. 376).

In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts erlangt die klassische mystische Poesie eine grosse Vollkommenheit mit Nesimī, der im östlichen wie im westlichen Anatolien gleich berühmt war. Seinem Dialekt nach gehört er zur Adhari-Gruppe, aber wegen seiner Berühmtheit in Kleinasien muss man ihn zu der Litteratur dieser Gegend rechnen. Nesimī war einer der Hauptkhalifen des Faḍl Hurūfī, des Gründers der Sekte der Hurūfī (über die Geschichte dieser Sekte vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, *Anadoluda İslamiyet*, in *Edeb. Fak. Medjm.*, II, N<sup>o</sup>. 6, S. 464). Nesimī hat in der Entwicklung der Hurūfiye in Anatolien eine grosse Rolle gespielt, und im Jahre 807 (= 1404/5) hat man ihm in Aleppo lebendig die Haut abgezogen (über sein Todesjahr, das in allen Quellen ungenau angegeben wird, vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, in *Hayāt*, 1927, N<sup>o</sup>. 20). Er ist ein grosser Dichter, dessen mystische Lyrik sehr eindrucksvoll ist. Sein Stil ist einfach, aber voller Kraft und Wohlklang. Wenige Dichter kommen ihm an echtem und leidenschaftlichem Ausdruck der mystischen Liebe gleich. Und doch beachtet er alle Regeln des poetischen Stils und bedient sich mit Erfolg klassischer Formen. In seinem *Diwān* findet man *Tuyugh*, eine der türkischen Poesie eigene Form, welche die persische Litteratur nicht kennt (über diese Dichtungsform vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, *Tuyugh*, in *Türkiyat Medjmuası*, II, 219—43).

Im XIV. Jahrh. wurden Stoffe für Erzählungen und Märchen auch aus der persischen Lit-

teratur entlehnt wie die Prosa-Übersetzung *Kalila wa-Dimna's* von Mas'ūd, in welche hie und da Verse eingestreut sind, sowie auch die für Murād I. hergestellte Übersetzung desselben Werkes in Versen. Die Erzählung *Suhail u-Newbehār* jedoch, die von Mas'ūd b. Aḥmed und seinem Neffen 'Izz al-Dīn in Versen verfasst wurde, hat einen grösseren litterarischen Wert. Dieses Mathnawī, die Übersetzung eines ganz unbekannten Werkes, ist unseres Erachtens keine einfache Übersetzung, sondern eher eine freie Überarbeitung. Anstelle des Metrums  $\text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---}$ , das allgemein in den Mathnawī's dieser Epoche angewandt wird, findet man hier das Metrum  $\text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---}$  und hin und wieder *Ghazal's* in andern Metren. Die ausgewählte Übersetzung des *Bustān* von Khwādja Mas'ūd b. Aḥmed hat einen viel geringeren litterarischen Wert.

Nach Khwādja Mas'ūd hat Shaikh Oghlu Muṣṭafā (geb. 741 = 1340/1) den grössten Ruf als romantischer Dichter erlangt. Er ist ein Schüler Khwādja Mas'ūd's und hat sein *Khurshid-nāme* im Jahre 789 (1387) vollendet. Er gehörte einer einflussreichen Familie von Germiyan an und war zuerst im Dienste des Bey von Germiyan, Sulaimānshāh, als Nishāndjī und Defterdār, trat dann später der Person des Bāyezīd Yıldırım näher, dem er eine zweite Redaktion seines *Khurshid-nāme* gewidmet hat (über ihn und sein *Khurshid-nāme* vgl. SHAIKH-ZADE). Man besitzt keinen vollständigen *Diwān* von Shaikh Oghlu, aber in alten *Medjmi'a's* finden sich viele seiner Gedichte. Es gibt von ihm auch ein Prosa-Werk mit dem Titel *Kanz al-Kubārā*; er hat es im Jahre 803 (= 1400/1) beendet und dem Pasha Agha b. Khwādja Pasha, einer einflussreichen Persönlichkeit jener Zeit, gewidmet (einzige Hs. in meiner Bibliothek). In diesem Werk finden sich hie und da Verse eingestreut, auch enthält es einige Fragmente von Yūsuf Meddāh, Khāss, Dahhānī, Gūlshehri, Khwādja Mas'ūd und Elwān Celebi (s. w. u.; Khāss ist der einzige, von dem wir nichts wissen). Es ist eine Art *Siyāset-nāme* und daher interessant für die Kenntnis des sozialen Lebens jener Zeit.

Als der grösste Dichter jener Zeit — mit Ausnahme von Nesimi — muss Aḥmedī [s. d.] angesehen werden, der Verfasser des *Iskander-nāme*. Dies im Jahre 792 (1390) beendete Werk war immer sehr geschätzt und ist in zahlreichen Handschriften verbreitet. Joseph Thury (*Török Nyelvtanulmányok a XIV század végéig*, Budapest 1903) hat es einer eingehenden Untersuchung unterzogen; später war es Gegenstand einer philologischen Studie von Brockelmann (*ZDMG*, LXXIII, 1919). Die Handschriften des *Iskander-nāme* weisen grosse Verschiedenheiten auf. Aḥmedī hat den Vorwurf seines Werkes (ein in der Litteratur des Orients und des Okzidents sehr verbreitetes Thema) aus persischen Quellen geschöpft, hat aber einen umfangreichen Teil hinzugefügt, der sich auf die Geschichte Klein-Asiens und speziell auf die osmanischen Fürsten bezieht. Aus diesem Grunde kann er als der Verfasser der ersten in Versen geschriebenen türkischen Chronik angesehen werden. Der *Diwān* Aḥmedī's ist als Kunstwerk zweifellos interessanter. Von diesen Gedichten haben einige ein lokales Interesse durch die Beschreibung der Stadt Bursa und durch Angriffe auf ihre Einwohner. In den Werken des XV. und XVI. Jahrh. finden sich Belege für seinen Ruf, und viele Dichter dieser Jahrhunderte haben Anspielungen auf ihn geschrieben.

Es ist bekannt, dass das *Iskander-nāme* in dieser Zeit in Adharbāidjān, Khurāsān und Transoxanien gelesen und bewundert wurde und dass sogar der Dichter Shaibānī Khān, der Begründer der Shaibāniden-Dynastie, ihn sehr geschätzt hat.

Zur Vervollständigung des Gesamtbildes des XIV. Jahrh. sei noch Kādī Burhān al-Dīn genannt, obwohl seine Werke die Eigentümlichkeiten des Adhari-Dialekts aufweisen. Kādī Burhān al-Dīn gehört zum Stamm der Salur und war Sultān von Siwas. Sein bewegtes politisches Leben (745—801 = 1344/5—98/9) ist bekannt [s. d. Art.]. Ausser bedeutenden arabischen Arbeiten über die Jurisprudenz sowie arabischen und persischen Gedichten hat dieser Fürst, dem Geschichtschreiber 'Ainī zufolge, einen türkischen *Diwān* hinterlassen, der *Ghazal's*, *Rubā'i's* und *Tuyugh's* enthält. Obwohl seine Sprache ein wenig grob und nicht ganz korrekt ist, so haben die Dichtungen Burhān al-Dīn's doch einen besonderen, echten und leidenschaftlichen Stil. (P. Melioranski, Text und Übers. von 20 Rubā'i und 12 Tuyugh in *Vostočnaja Zamiethi*, S. 2131 ff.).

Aus all dem ergibt sich, dass die türkische Litteratur sich im XIV. Jahrh. mächtig entwickelt hat und dass das Türkische einen erfolgreichen Kampf geführt hat gegen das Arabische, die Sprache der Religion, und gegen das Persische, die Sprache der Litteratur. Indem man dem persischen Muster folgte, wurde ein solider Grund für eine türkische klassische Litteratur gelegt. Diese Entwicklung war noch nicht zu Ende: für die offiziellen Schriftstücke bediente man sich noch vielfach des Persischen. In den Inschriften, den gesetzmässigen Verträgen, den Waqf-Urkunden gebrauchte man das Arabische. Die juristischen und die theologischen Bücher wurden noch arabisch geschrieben, die Bücher über Mystik persisch und arabisch. Nichtsdestoweniger kann man beobachten, dass das Türkische im amtlichen Verkehr an Bedeutung zunimmt, wie dies auch in einigen Edikten Murād's I. der Fall ist (Kraclitz, in *TOEM*, XXVIII, 242 ff.). Obwohl viele Autoren und Dichter sagen, das Türkische sei noch nicht genügend sorgfältig durchgearbeitet, so fühlen sie doch unter dem Einfluss der allgemeinen Bewegung das Bedürfnis, Türkisch zu schreiben oder vielmehr ins Türkische zu übersetzen. Sie imitieren und übersetzen persische Dichter wie Firdawsi, Nizāmi, 'Attār, Sa'di, Mawlānā, Salmān Sāwādji und Kamāl Khudjandi. Nach und nach dringen immer mehr arabische und persische Elemente in die Sprache ein. Das Türkische übernimmt aus den Grammatiken dieser beiden Sprachen eine gewisse Anzahl von Regeln, was zu einer Beeinträchtigung der Unabhängigkeit und Ästhetik der Sprache führt. Ausserdem werden aus dem Persischen die Prosodie und die Metren entlehnt. Aber noch bedient man sich türkischer Wörter im Überfluss, und die aus den folgenden Jahrhunderten bekannte Herrschaft des Arabischen und Persischen macht sich noch nicht fühlbar.

#### Das XV. Jahrhundert.

Die Invasion Timurs in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts hat die Entwicklung des osmanischen Staates in Kleinasien nur wenig aufgehalten. Andererseits hat sie die türkische Kultur in Rüm-ili gefestigt, wohin zu dieser Zeit viele aufgeklärte Muslime auswanderten.

Die Islamisierung und Türkisierung schritten während dieses Jahrhunderts mächtig vor, u. a. durch die Anwendung des *Dewshirme*. Dieser Fortschritt



ist am meisten fühlbar in Rüm-ili. Für die Türkisierung Süd-Anatoliens besitzen wir das Zeugnis Bertrand de la Brocquière's (*Le voyage d'Outremer*, ed. Ch. Schéfer, Paris 1892, S. 100, 101). Das älteste in Rüm-ili verfasste Werk ist ein Gedicht auf den Tod der Fātima aus dem Jahre 803 (1400) von Khalil, einem Imām der Moschee Kara Bulut in Adrianopel. Dies Gedicht unterscheidet sich in keiner Weise von derartigen populären Erzeugnissen des XIV. Jahrh. (die einzige Hs. befindet sich in meiner Privatbibliothek).

Zur gleichen Zeit gewinnt das Türkische als Schrift- und Amtssprache an Bedeutung. Die Wäkf-Inschrift Germiyan Oghlu Ya'kub's II. aus dem Jahre 814 (1411) ist die erste türkische Inschrift dieser Art (Khalil Edhem, in *TOEM*, I, 116). Genannt seien noch eine türkische Grabschrift in Versen aus dem Jahre 843 (1439) in Angora und eine andere von dem Dichter Djemali im Jahre 870 (1463) verfasste gereimte Inschrift in Bursa. Alle amtlichen Urkunden aus der ersten Periode der Regierung Sultan Mehmed's II. sind türkisch (Ahmed Refik, in *TOEM*, Index), und sogar einige Edikte (*Firmān*) aus diesem Jahrhundert, von denen das älteste aus dem Jahre 860 (1455) stammt (F. von Kraelitz, *Osmanische Urkunden in türkischer Sprache*, Wien 1922). Aus einer 828 (1425) von Dewlet Oghlu Yusuf von Balikeser verfassten Arbeit wissen wir auch, dass man sich in den Medresen des Türkischen bediente, was wir mit grosser Wahrscheinlichkeit auch für das XIV. Jahrh. annehmen können. Nur in der amtlichen Korrespondenz mit anderen muslimischen oder christlichen Staaten und in den von Nicht-Türken bewohnten Gebieten bediente man sich auch weiterhin anderer Sprachen. Der Geschichtsschreiber Kritoboulos erwähnt einen griechischen Schreiber Mehmed's II.

In der ersten Hälfte des XV. Jahrh. gab es drei grosse Fürstenhöfe, welche die Gelehrten und Dichter protegierten: der Hof der Karaman Oghlu in Konya, der der Djandar Oghlu in Kastamuni und die osmanischen Fürsten in Adrianopel und Brussa. Zu dem Kreise der Karaman Oghlu gehören in diesem Jahrhundert: Fakhhār, Khodja Fakih Karamani, Halimi und Nizami. Der letztgenannte kann auch als Nebenbuhler Ahmed Pasha's von Brussa angesehen werden. In der Umgebung der Djandar Oghlu findet man: Mu'min b. Mukbil b. Sinan Sinubi, Verfasser des medizinischen Werkes *Miftah al-Nur wa-Khazā'in al-Surur* (Paris, Bibl. Nat., Anc. Fonds Turc, N<sup>o</sup> 172), und der unbekannte Verfasser eines Kor'an-Kommentars mit dem Titel *Djawiher al-Aṣḍāf* (Cl. Huart, *Un commentaire du Coran en dialecte turc de Kastamouni*, in *JA*, 1921, S. 161—216), der in mehreren Exemplaren verbreitet ist (die Sprache als einen Dialekt von Kastamuni anzusehen, ist ein Irrtum). Isma'il Beg, ein Mitglied dieser Dynastie, der von 1443—57 regierte, hat in türkischer Sprache ein religiöses Werk geschrieben mit dem Titel *Hulwiya-i sulṭani* (vgl. Rieu, *Cat. of Turk. Mss.*, S. 11). Derselbe Isma'il (über seine Person vgl. die Übersetzung der *Shakā'ik*, S. 121, 125, 139) liess von einem gewissen Omar b. Ahmed in türkischer Sprache ein *Tadjiwid*-Buch schreiben mit dem Titel *Risale-i Mundjiye* (Hs. der Millet Kütübhānesi in Konstantinopel); auch liess er eine Übersetzung der *Kimiya-yi Sa'adet* anfertigen (in meiner Privatbibliothek). Die Dichter am Hofe der Djandar Oghlu sind Mehmed Sinubi und der Derwish

Turabi von Kastamuni. Hamdi, Khaki, Thanā'i und Da'i sind Dichter am Hofe Isma'il Beg's (die beiden letzten gehörten später zum Hofe der Osmanen). Es gibt noch eine *Khulāṣat al-Ṭibb* in Türkisch, die Kasim Bey b. Isfendiyar von derselben Dynastie gewidmet ist. Dessen Sohn Rustem Bey hat einen *Diwan* verfasst. Im XVI. Jahrh. gehörten die Dichter Shemsī Pasha und Emiri zur selben Dynastie.

Aber die mächtigste litterarische Entwicklung vollzieht sich bei den Osmanen. Dichter wie Ahmedi und Ahmed Da'i haben Kaşiden für den Emir Sulaiman verfasst. Demselben Fürsten war ein *Kaws-nāme* von einem gewissen Mehmed Shaikh Mustafā gewidmet (Paris, Bibl. Nat., Anc. Fonds Turc, N<sup>o</sup> 164) sowie ein Mathnawī mit dem Titel *Tuhfe-nāme* oder *Ishtak-nāme*, das von einem Dichter namens Mehmed im Jahre 800 (1396) begonnen wurde. Dies Gedicht lehnt sich an ein *Humā we-Farrūkh* in osttürkischer Sprache an und ist bemerkenswert (Paris, Bibl. Nat., Suppl. Turc, N<sup>o</sup> 604). Wir kennen auch ein *Djawiher al-Ma'ani*, ein im Jahre 809 (1406) von Khidr b. Ya'kub verfasstes theologisches Werk (Paris, Bibl. Nat., Suppl. Turc, N<sup>o</sup> 499). Ferner gehören dieser Periode an: ein Mathnawī mit dem Titel *Shemsiye*, im Jahre 811 (1408) von Yazdij Salāh al-Din beendet (vgl. Fleischer, *Cod. Lips.*, CCLXII); eine poetische Übersetzung der *Maḳālat-i Hādijī Bektash Weli*, aus dem Jahre 812 (1409), von Khaṭib Oghlu (s. *Türk. Medjme*, II, 494); und die *Muḳaddime* von Kuṭb al-Din Izniqi (gest. 821 = 1418, s. Brusall Tahir, *Othmāni Müellifleri*, I, 144).

Vor allem war es Murād II., der die Entwicklung der türkischen Sprache und Litteratur begünstigt hat. Sein Hof war der Mittelpunkt für Gelehrte, Dichter und auch Musiker. So hat er von einem gewissen Khidr b. Abd Allāh eine Abhandlung über Musik schreiben lassen (eine Hs. in Paris, Bibl. Nat., Anc. Fonds Turc, N<sup>o</sup> 150; eine andere in Berlin). Ein anderer Autor aus dieser Zeit, der zwei Werke über Musik geschrieben hat, ist Ahmed Oghlu Shukrullāh (s. Albert Lavignac, *Encyclopédie de la Musique*, S. 2978). Die Dichter dieser Zeit sind mit Shaikhi an der Spitze: Rumi, Husami, Shemsī, Hassān, Safi, Azhari, Nudjumi, Nedimi, Ulwi, Da'ifi. Die Namen finden sich in den ältesten *Tedhikere*; es sind uns aber noch die Namen vieler Dichter, Schriftsteller und Übersetzer bekannt, deren Werke auf uns gekommen sind, wie die *Kirk Wezir Hikayesi* von Shaikh-Zade Ahmed Misri [s. SHAIKH-ZADE], die Übersetzung von *al-Faradj ba'd al-Shidda* von Mehmed b. Omar al-Halabi (Rieu, *Catalogue*, S. 224; H. Vambéry, *Altosmanische Sprachstudien*, Leiden 1901), die Übersetzung der *Manāqib-i Imām-i a'zam* von demselben Verfasser (in meiner Privatbibliothek), die Übersetzung des *Kābūs-nāme* von Merdjimek Ahmed aus dem Jahre 835 = 1431 (Paris, Bibl. Nat., Suppl. Turc, N<sup>o</sup> 530, Rieu, S. 116; Pertsch, *Kat. der türk. Hss. zu Berlin*, S. 276), die Übersetzung des *Mirṣād al-Ṭbāḍ* von Kasim b. Mahmūd Kara-Hisari, die Übersetzung der *Hayāt al-Hayawan* von Mehmed b. Sulaiman (Bibl. Nuri-Othmaniye, N<sup>o</sup> 2998—99); die Übersetzungen der *Hidāya* und der *Wikāya*, im Jahre 828 (1425) von Dewlet Oghlu Yusuf angefertigt (mehrere Hss.), die Übersetzung des *Gülshen-i rāz* von Shaikh Elwan Shirazi (829 = 1426); eine anonyme Übersetzung des *Methnewi Djelal al-Din Rumi's* vom Jahre 840 (1436) unter dem Titel *Methnewi-i muradi* (Hs. in Cambridge);

eine anonyme Übersetzung der *Murādāt* Ibn Baīṭār's (Hs. in Upsala); ein türkischer Korānkommentar mit Interlinearübersetzung in der Bibliothek des Museums zu Konya; ein *Farah-nāme* von Khaṭīb Oghlu mit einer Widmung vom Jahre 829 = 1426 (s. *Türk. Meden.* II. 481—90); ein *Yū-māsh-nāme* im Jahre 833, 1430 von Māsā 'Abdī aus dem Persischen übersetzt; die Abhandlung *Bāh-nāme*, von Mūsā b. Mas'ūd aus dem Persischen übersetzt (Bibl. *Shehid 'Ali* Pasha, N<sup>o</sup>. 283); ein *Sulaimān-nāme* mit 3 500 *Bait* von Sa'dī von Siroz; eine Übersetzung des *Ta'rikh* Ibn Kathīr's (Bibl. *Damad* Ibrāhīm Pasha); ein *Seldjuk-nāme* von Yazīdjī Zāwī *Ali* (*Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, ed. Houtsma, Bd. III, enthält einen Teil davon); ein *Manāhidj al-Inshā'* von Yahyā b. Muḥammed Kātib, das zahlreiche wichtige historische Urkunden enthält (Paris, Bibl. Nat., Suppl. Turc, N<sup>o</sup>. 660); die Übersetzung eines *Tafsīr* mit dem Titel *Anfās al-Djāwāhir* von Abū 'l-Faḍl Mūsā b. Ḥādjī Husain b. 'Isā al-Iznīkī vom Jahre 838 = 1434 (*O L Z*, 1927, S. 9). Ḥādjī Khalīfa erwähnt noch Übersetzungen eines *Tafsīr* des Abū 'l-Laith und des *Djāmī al-Hikāyāt* des 'Awfī, die von Ibn 'Arabshāh angefertigt wurden. Das Prosawerk *Aḥḍāb al-'Aḍāb* des Maniyas Oghlu Maḥmūd in Üsküb im Jahre 841 (1437) Murād II. widmete (eine Hs. in Paris, Bibl. Nat., Anc. Fonds Turc, N<sup>o</sup>. 13), zeigt, dass die türkische Kultur auch in Rūm-ili an Boden gewann. Das für die Geschichte der Dichtung dieser Zeit wichtigste Werk ist indessen die *Madjnu'at al-Nazā'ir*, die 'Omar b. Mazīd im Jahre 840 (1436/7) schrieb und in der er Gedichte von 83 Dichtern des XIII.—XV. Jahrh. sammelte.

Eifrig förderte die türkische Litteratur auch Umur Beg, ein Sohn Timur Tash Pasha's, eines der Grosswürdenträger Murād's II. Eine grosse Anzahl Werke wurde ihm gewidmet, wie z.B. ein *Djehwer-nāme* aus dem Jahre 831 (1428) von Mehmed b. Maḥmūd Shirwānī (Hs. in Dresden) und eine Übersetzung der *Iksir al-Sa'ādāt* (Hs. in Dresden); der Übersetzer dieses Werkes sagt ausdrücklich, dass er sich bemüht habe, so viel türkische Wörter zu gebrauchen wie nur möglich, um dem Wunsche Umur Beg's zu entsprechen. Eine Handschrift der *Anfās al-Djāwāhir* in der Ulu Djāmī' zu Bursa enthält am Anfang eine Liste der Bücher, die Umur Beg als *Wakf* gestiftet hat; darunter sind eine grosse Zahl türkischer Bücher. Aus all diesem geht hervor, dass das Türkische in der ersten Hälfte des XV. Jahrh. schon eine Sprache der Kunst und Wissenschaft war und schon eine Litteratur hervorgebracht hatte, die alle litterarischen Gattungen dieser Zeit umfasste.

Ganz wie in den vorhergehenden Jahrhunderten, so beschränkte man sich auch jetzt nicht auf die Übersetzung klassischer islamischer Werke. Von der Volkslitteratur erwähnen wir als das schönste *Sira*-Buch das Gedicht, das Sulaimān Çelebi im Jahre 812 (1409) in Bursa geschrieben hat; sein *Mawlid* ist Jahrhunderte lang vom Volke gelesen worden, und in jedem Jahrhundert sind zahlreiche *Nazīre* über dies Gedicht verfasst worden, das alle Qualitäten eines Meisterwerkes der türkischen Litteratur aufweist. Die mystische Litteratur nahm zu mit dem Entstehen neuer mystischer Orden. Neben Übersetzungen klassischer Werke der Mystik (*Ghāṭib*, *Kāfī*, *Mawā'id*, *al-Hikāyāt*, *al-Hikāyāt*, *Tadhkirat-i Awliyā'*) erscheinen mehrere Werke

über die mystische Moral und über die Ordensregeln, in Prosa wie in Versen. Zu dieser Art Litteratur gehören u. a. die Mathnawī's *Munāḍāt-nāme*, *Futūḥet-nāme*, *Isret-nāme*, *Maḍḍeret-nāme*, *Elest-nāme* und *Hairat-nāme* von Shaikh Eshref b. Ahmed, ziemlich primitive Werke, die m. E. Anfang dieses Jahrh. geschrieben wurden (die einzigen Handschriften in meiner Privatbibliothek), ebenso wie die Übersetzung des *Wilāyet-nāme* des Ḥādjī Bektash, die Khaṭīb Oghlu in Versen angefertigt hat. Ausserdem schrieben mehrere Sūfi's dieser Zeit Dichtungen in der Art Yūnus Emre's. Zu diesen gehört der bekannte Emir Sulṭān, welcher *Ilāhī's* im silbenzählenden Metrum unter dem *Makhlāṣ* Emir Saiyid schrieb. Dieser sowie auch Ḥādjī Bairam Welī von Angora, der Gründer des Ordens der Malāmiye-i Bairamiye, hat eine ganze Schule von Dichtern dieser Art ins Leben gerufen. Einer von diesen ist der oben erwähnte Mehmed, ein Sohn des Yazīdjī Ṣalāḥ al-Dīn. Berühmt wurde er unter dem *Makhlāṣ* Yazīdjī Oghlu namentlich durch sein im Jahre 853 = 1449 beendetes Werk *Muḥammediya*; in den folgenden Jahrhunderten kam er auf der Krim und selbst bei den Türken Kaḥan's und bei den Bashkīrd in den Ruf grosser Heiligkeit (s. Ewliyā Çelebi, *Siyāhet-nāme*, VII, 812). Dies grosse Gedicht ist in verschiedenen Metren in einer etwas schwerfälligen Sprache geschrieben; der Gegenstand ist den *Siyar*-Büchern entnommen; ausserdem verrät es mystische Einflüsse, wobei es aber eine vollständig orthodoxe Einstellung beibehält. Dies Gedicht hat einen ungeheuren litterarischen Einfluss ausgeübt. Es gibt davon mehrere in Konstantinopel und in Kaḥan gedruckte Ausgaben (vgl. auch 'A. 'Arz und 'Ali Rahm. *Tatar Edebiyatı Tarikhi*, I, II. 166—77).

Einer der bedeutendsten mystischen Dichter dieser Zeit ist Kemāl Ummī. Er war ein Khalwati-Derwish, der sich in seinen Werken als wahren Dichter zeigt. Sein Einfluss reichte bis zu den Türken von Kaḥan, den Bashkīrd und den Özbek. Ebenso berühmt geworden ist 'Abd Allāh b. Eshref b. Mehmed (gest. 874 = 1470), der Gründer der Eshrefiye-Abteilung des Bairamiye-Ordens; er ist bekannt unter dem Beinamen Eshref Oghlu. Er verfasste ein Werk *Muzki al-Nufūs* und einen *Divān*. Das Auftreten grosser Mystiker und die Gründung neuer Orden rief eine türkische hagiographische Litteratur ins Leben, Sammlungen von Heiligenlegenden über Emir Sulṭān, Eshref Oghlu, und später Ḥādjī Bektash Welī, Kaighusuz und 'Othmān Baba. Diese Litteratur ist unter soziologischem Gesichtspunkt sehr wertvoll; sie tritt mit dem XVI. Jahrh. besonders reichlich hervor.

Die mit Nesimī beginnende Hurūfi-Litteratur wurde fortgeführt durch seinen Schüler Refi'ī, der im Jahre 812 (1409) sein *Beshāret-nāme* schrieb, durch Feriṣte Oghlu (gest. 864 = 1459), den Verfasser eines *Isk-nāme*, und durch Wirānī Baba. Die Propaganda der Hurūfi drang sogar bis zum Hofe Mehmed's II., und unter Bāyezid II. wurden diese Irrgläubigen heftig verfolgt. Trotzdem gab es im XV. und XVI. Jahrh. zahlreiche Hurūfi-Dichter: Temennā'ī von Kaṣariye, Hasan Rūmī von Kara Ferya, Huseini, Usūlī von Yenidje-i Wardar, Nebātī, Tarzī von Baghdād, Wahdetī von Bosnien, Penāhī von Tebriz und Muḥiṭī. Im Gebiet des Adheri-Dialektes trifft man aus dieser Sekte Shāh Ismā'il Şafewī



[s. KHATĀ'Ī], Lashkarī, Tiflī und Hābībī, der später nach Konstantinopel kam.

Aus der nicht-religiösen Litteratur nennen wir als ältesten Vertreter Ahmed Dā'ī, einen Dichter, der am Hofe der Germiān Oghlu und der Osmanen gelebt hat. Ausser einigen Übersetzungen besitzen wir von ihm ein arabisch-persisch-türkisches Wörterbuch mit dem Titel *ʿUḡūd al-Djāwāhir*. Als Dichter imitiert er mit Erfolg persische Dichter wie Salmān Sāwedjī und Kamāl Khudjandī. Jedoch hat er keinen nennenswerten Einfluss auf die Dichtung seiner Zeit ausgeübt.

Der bedeutendste Dichter dieser Zeit nächst Ahmedī und Nesimī ist Sheikhī. Er verfasste Kaşiden und stand in Gunst bei den Sultanen Mehmed I. und Murād II. In Wirklichkeit hiess er Sinān Germiānī, aber die Angaben über sein Leben widersprechen sich zum Teil [s. SHAIKHĪ]. Sein Todesdatum ist unbekannt und muss nach 832 (1429) liegen; er soll in Dumlupınar bei Kutahya begraben worden sein (Ewliyā Çelebi, Teil IX). Sheikhī ist als ein grosser Dichter anzusehen. Seine Übersetzung des *Khusrāw-u Shirīn* von Nizāmī ist mehr als eine gewöhnliche Übersetzung. Das *Khār-nāme*, das er Murād II. gewidmet hat, ist ein Meisterwerk der Satire (vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, in *Yeni Medjmu'a*, 1917, No. 13). Dieser Dichter hat bis zum XVI. Jahrh. einen bedeutenden Einfluss auf die Litteratur ausgeübt. Dichter wie Nedjātī und Khayālī nennen ihn mit Ehrfurcht, sodass er den Titel Shaikh al-Shu'arā' verdient hat. Auch in mystischen Kreisen genoss er grosses Ansehen und sogar bei den Türken Ägyptens (Ibn Taghribirdī, ed. Popper, VII, 323, 25).

Nach Sheikhī können wir 'Aṭā'ī von Bursa nennen, von dem wir einen *Diwān* besitzen. Sein wirklicher Name war Akhī Çelebi; seine Grabchrift in Bursa trägt das Datum 841 (1437/8). Dieser Dichter stand offensichtlich unter dem Einfluss Sheikhī's, aber in seinen Gedichten herrscht ein pessimistischer Ton vor. Er hat als erster den Gebrauch von Sprichwörtern im *Ghazel* eingebracht. Eine andere bedeutende Persönlichkeit dieser Zeit ist der Maler Şafī von Bursa. Sein *Diwān* enthält Kaşiden, die Murād II., dem Wezir Khalil Pasha und anderen hohen Persönlichkeiten gewidmet sind. Der Biograph Sehī bringt verschiedene Einzelheiten aus seinem Leben.

Andere Dichter derselben Zeit sind: 'Ulwī von Bursa, Humāmī von Iznik, der Verfasser eines *Mathnawī Si-nāme* (Paris, Bibl. Nat., Anc. Fonds Turc, No. 304), das Khalil Pasha gewidmet ist, ferner Ahmed Rūmī von Gallipoli, Baba Nedimī, ein Dichter der Bektashī, Da'ifī von Gallipoli, der die Kriege Murād's II. in Versen beschrieben hat. Hier muss auch Djemālī genannt werden, der Mehmed II. und Bayezid II. Werke gewidmet hat; alle Quellen verwechseln diesen Djemālī mit dem Dichter Sheikh Oghlu Muṣṭafā des XIV. Jahrh. [vgl. auch SHAIKH-ZĀDE]. Djemālī schrieb im Jahre 850 (1446) ein *Mathnawī Gülshen-i Ushshāh* für Murād II. und ein anderes mit dem Titel *Humāy-u Humāyūn* für Mehmed II., sowie ein drittes unter dem Titel *Miftāh al-Faradj* (Peitsch, *Kat. der türk. Hss. in Berlin*, S. 371). Es gibt von ihm auch noch ein anderes Gedicht über die litterarischen Künste unter dem Titel *al-Risāla al-ʿadjiḡa fī l-Ṣanāʿi wa l-Badāʿi* (Browne, *Handlist of the Muh. Mss.*, Cambridge 1900, S. 87). Latīfī lobt diesen Dichter. Schliesslich rühren von diesem Dichter auch

noch mehrere gereimte Inschriften an den Gebäuden von Bursa her (*T O L M.* No. XV).

Die Epoche Fātiḥ Mehmed's II. und Bayezid's II., die selber Dichter waren, bedeutet für die türkische Sprache und Litteratur eine grosse Entwicklung. Nachdem die Türkmenen-Dynastien in Klein-Asien verschwunden waren, war der Hof und die Umgebung der Osmanen der einzige Zufluchtsort für Dichter und Gelehrte. Überdies hatten die grossen Eroberungen zur Folge, dass der osmanische Einfluss sich bis auf die Krim und die Inseln des Agäischen Meeres ausdehnte und dass die Türkisierung und Islāmisierung an Stärke zunahm. Gleichzeitig erreichte der wirtschaftliche Wohlstand des Reiches eine beträchtliche Höhe, während die Gesetzgebung Mehmed's II. sich den Bedürfnissen der Zeit anpasste. Die *Medresen* und *Tekes* und vor allen Dingen die heterodoxen mystischen Orden wie die Bektashī trugen viel zur Islāmisierung bei. Der Staat seinerseits sicherte die politische Einheit des Reiches durch fortgesetzte Verpflanzungen von Bevölkerungsgruppen.

Mehmed II. und sein Gross-Wezir Mahmūd Pasha warfen für Gelehrte und Dichter beträchtliche Pensionen aus. Dichter und Musiker wie Nedjmi, Fenāyī, Nuri, Ishkī, Khafī, Dā'ī, Du'āyī, Qudsi, Kātibi, Nahifī, Wahidī u. a. erhielten für ihre Werke hohe Belohnungen. Mehdi, Melihī, Bursalī Ahmed Pasha u. a. waren ständig im Gefolge Mehmed's II. Mahmūd Pasha protegierte besonders Hayātī, Şarīdjā Kemāl und Enwerī. Zur Umgebung des Prinzen Djem gehörten: Shahidī, Sakhāyī, La'li, Haidar, Kandī, Sa'dī und Turābī, der Erzieher des Prinzen Bayezid II. und seine Söhne setzten diese Tradition fort. Unter Bayezid II. erhielten mehr als dreissig Dichter Gelder aus dem Staatsschatz. Da das wissenschaftliche und künstlerische Leben der zweiten Hälfte des XV. Jahrh. aus verschiedenen Quellen hinreichend bekannt ist, beschränken wir uns darauf, einen allgemeinen Überblick zu geben über die hauptsächlichlichen Dichtungsarten und ihre hervorragendsten Vertreter.

Der grösste Dichter aus der Zeit Mehmed's II. ist Ahmed Pasha von Bursa. Obwohl er unter dem Einfluss Niyāzī's, Sheikhī's, 'Aṭāyī's und seines Lehrers Melihī stand (vgl. *Yeni Medjmu'a*, 1918, No. 31), so überragte er doch seine Zeitgenossen im *Ghazel* und vor allem in der *Kāşide*. Nächst Sheikhī kann er als der grösste türkische Dichter angesehen werden. Sein Einfluss auf die Dichter dieser Zeit ist offensichtlich, so auf: Resmī, Hariri, Kandī, Wişālī, Nizāmī von Konya, Şafī (der Wezir Djezeri Kāsim Pasha) und Sultān Djem. Auch bei Nedjātī, Bākī und bis ins XVI. Jahrh. hinein macht sich dieser Einfluss bemerkbar. Wie die andern Dichter seines Zeitalters stand auch er unter dem Einfluss der persischen Poesie, was ihm zu Unrecht von einigen *Tedhkere*-Autoren wie Dja'fer Çelebi und Latīfī zum Vorwurf gemacht wird. Andererseits ist die weit verbreitete Ansicht (die sich zum ersten Mal im *Tedhkere* des Hasan Çelebi findet), Ahmed Pasha habe seine dichterische Laufbahn damit begonnen, dass er auf einige Gedichte Newāyī's *Nāzire* angefertigt habe, völlig irrig (vgl. *Türk Yurdu*, 1927, No. 27). Ahmed Pasha hat seinen *Diwān* auf Geheiss Bayezid's II. verfasst. Es finden sich darin Satiren, *Kiṭ'a's* und vor allem sehr schöne *Murabba's*.

Nach ihm ist Nedjātī der grösste Dichter des XV. Jahrh., bekannt vor allem durch seine *Merthiye* und seine *Ghazel*. Er verdankt sein Ansehen

u. a. dem häufigen Gebrauch von Sprichwörtern in seinen Gedichten. Idris Bitlisi nennt ihn den *Khusraw* von Rüm, und alle Autoren sahen in ihm den grössten osmanischen Dichter nach Ahmed Pasha (s. auch Pertsch, *Kat. d. türk. Hss. zu Gotha*, No. 168). Sein Ruf ging sogar über die Grenzen des Reiches. Der Einfluss Nedjati's macht sich fühlbar bei Sun'i, Tali'i, Shawki, Kijayi, Zhari von Üsküb, Saki von Filibe, Sehi, Kurbi von Iznik, Wasfi, Werdi und Shawer, Dichtern des XV. und XVI. Jahrh., und auch bei den Dichtern seiner Umgebung wie Mihri. Viele Dichter haben über seine Werke *Nazire* verfasst, und einige von ihnen wie Walihi von Tokat bringen ihm eine geradezu religiöse Verehrung entgegen.

Neben Nedjati muss auch sein Zeitgenosse Mesihî erwähnt werden, der berühmt ist durch seinen *Divan* und sein *Shehr-engiz*. Sein Werk spiegelt mehr oder weniger das lokale Leben wieder. Er hat sogar ein wenig Einfluss auf Baki ausgeübt.

Das im XIV. Jahrh. beginnende Mathnawi zeigt sich in dieser Epoche fruchtbarer. Von den mystischen Werken nennen wir: *Gulzar-i ma'newi* von Ibrahim Tannuri (gest. 887 = 1482), *Khalife* des Ak Shems al-Din; *Wahdet-name* von Abd al-Rahim von Kara Hisar (geschrieben 865 = 1460, vgl. Pertsch, *Die türk. Hss. zu Berlin*, No. 375-76); die Mathnawi von Rüşheni von Aidin, einem berühmten Shaikh der Khalwatiya (gest. zu Tabriz im Jahre 892 = 1487); *Firhat-name*, geschrieben im Jahre 876 (1471) in Iznik von Khalili von Diyar Bekr. Der romantische Inhalt dieser Gedichte war der persischen Litteratur entnommen. Die bekanntesten sind *Yusuf-u Zulaikha* von Ak Shems al-Din Zade Hamdi, *Khusraw-u Shirin* von Ahi (über ihn vgl. *Yeni Medjmu'a*, 1918, No. 54), *Ishtret-name* von Rewani und vor allem das *Hewes-name*, geschrieben im Jahre 899 (1493) von Dja'fer Celebi. Dies letzte Werk ist eine völlige Originalschöpfung; der Verfasser zeigt sich darin als feinen Dichter, bei dem die Phantasie stärker ist als das Gefühl. Gegen Ende dieses Jahrhunderts erlangten die Themen der *Khamisa* auch eine grosse Volkstümlichkeit; die *Khamisa* Nizami's ist mehrmals übersetzt worden.

Eine Anzahl von Chroniken in Versen gehören auch dieser Zeit an. Es gibt ein Mathnawi mit 11 000 *Bait* über die Heldentaten des Kemal Re'is; es ist verfasst von Safayi von Sinub, einem mit dem Seewesen vertrauten Dichter, der in seiner *Teke* in Galata lebte; ferner ein Mathnawi mit 15 000 *Bait* von Sabayi von Edirne über die Eroberungen des Kodja Dawud Pasha in Bosnien; eine Reimchronik, die Sari Kemal Bayezid II. unter dem Titel *Sela'in-name* gewidmet hat; ein *Destur-name*, im Jahre 869 (1466) von Enweri für Mahmud Pasha geschrieben, wichtig vor allem für die Geschichte der Aidin-Oghlu *Türk Tarikhi Endümenen Kulliyati*, No. 15; schliesslich eine Chronik von 15 000 *Bait* über die Eroberungen des Mikhal Oghlu 'Ali Beg von Suzi von Prizrin. Erwähnen wollen wir noch das *Kutub-name*, das der Dichter Uzun Firdawsî Bayezid II. gewidmet hat und in dem er die Eroberung der Insel Midilli beschreibt; dies Werk ist eine wichtige historische Quelle. Derselbe Dichter ist noch durch andere Werke bekannt geworden, wie das *Sakir-name* und das *Sakir-nam*.

Die Prosa zeigt in dieser Epoche eine erhebliche Entwicklung. Besonders die Kunstprosa gewinnt an Bedeutung. Ihr glänzendster Vertreter ist Sinan

Pasha [s. d.], der Verfasser des *Ta'arru'-name*, sowie einer *Risale-i Akhlak* und einer *Tedhker-e Ewliya*. Das erste Werk ist mit Gedichten durchsetzt; es zeugt von einem starken religiösen Gefühl. Sein Stil ist der gleiche wie in der bekannten Abhandlung von 'Abd Allah An'ari, d. h. kunstvoll ausgearbeitet und doch zugleich natürlich und echt. Die hauptsächlichsten Vertreter der Kunstprosa dieser Zeit sind noch Sari Kemal, der den *Tarikh-i me'djam* übersetzt hat; Ahi, der *Husn-u Dil* von Fettahi Nishaburi in türkischer Sprache bearbeitet hat; Mesihî, der Verfasser von *Gül-i Sad-berg*, und Dja'fer Celebi. Bedeutende Stilisten (*Münshi*) sind ausserdem der Gross-Wezir Mahmud Pasha, der unter dem *Makhlaz* 'Adni schrieb; der Nishandji Mehmed Pasha (*Makhlaz*: Nisham) und Tursun Beg, bekannt als Yazidji.

Die Geschichtschreibung in Prosa beginnt jetzt ebenfalls an Stelle der arabisch und persisch geschriebenen zu treten. Zur Zeit Bayezid's II. tauchen viele Exemplare der anonymen *Tewarikhi Al-i 'Othman* auf, in deren Prosa dem *Iskender-name* Ahmed's entnommene Gedichte eingestreut sind. Man sieht daraus, dass es schon im XV. Jahrh. im Volk und namentlich in militärischen Kreisen Chroniken gab, die fast den Charakter von Epen hatten. Die Geschichtswerke von Derwish Ahmed 'Ashiki, bekannt unter dem Namen *Ashik Pasha Zade*, und von Urudj Beg unterscheiden sich stilistisch nicht von diesen anonymen Chroniken. Die Chroniken von Katib Shewki, Behishti und Neshri gehören derselben Zeit an. Dagegen waren Werke wie der *Tarikh Abu 'l-Fatih* von Tursun Beg und der *Djam-i djem-i ayin* von Beyati für die oberen Gesellschaftsklassen geschrieben und von jenen Chroniken ganz verschieden. Yazidji 'Ali schrieb zur Zeit Murad's II. ein *Seldjuk-name*, welches u. a. einen Auszug aus Rawendi und eine Übersetzung Ibn Bibi's enthält; dies Werk kann in gewisser Hinsicht als ein Muster dieser zweiten Kategorie von Geschichtschreibung gelten. Mehrere dieser historischen Werke wie das von Tursun Beg und das *Istanbul Feth-namesi* von Dja'fer Celebi wurden mehr in der Absicht geschrieben, einen kunstvollen Stil und ausgedehnte litterarische Kenntnisse zu zeigen, was leider einen Teil der Prosa-Litteratur beeinflusst hat.

Ein schönes Beispiel ungekünstelter Prosa aus dieser Zeit ist die Abhandlung von Deli Lutfi, eines der ältesten humoristischen Werke in türkischer Sprache (veröffentlicht von O. Rescher, *Orientalische Miscellen*, II [1926], S. 40-3; über das Leben des Verfassers s. *Hayat*, 1928, No. 100).

Aus dieser Zeit sind auch einige Werke in anatolischem Türkisch bekannt, die in Ägypten und Syrien geschrieben wurden. In Ägypten hatten die tscherkessischen Mamluken türkische Kultur und Sprache; es wurden unter ihrer Regierung Werke in Ost- wie in Anatolisch-Türkisch verfasst. Zu dieser letzten Kategorie gehört die Übersetzung Kuduri's von dem Geschichtschreiber 'Aini [s. d.]. Andere Werke sind: ein *Hikmet-name* in Versen, aus dem Jahre 893 (1488) von Ibrahim b. Baki, der es Ka'it Bey gewidmet hat; die türkischen Gedichte von Kansu Ghuri, sowie eine Übersetzung des *Shah-name*, im Jahre 903 (1497) von einem Dichter namens Sherif für Kansu Ghuri angefertigt (Handschriften im Britischen Museum, in Upsala, in Leningrad, in der Bibliothek Ibrahim Pasha's in New-Shehir und in



der Millet Kütübhānesi in Konstantinopel). Es gibt auch noch eine Übersetzung des *Kitāb-i Güzide* aus dem Ost-Türkischen ins Anatolisch-Türkische von Mehmed b. Bālī, der wahrscheinlich identisch ist mit dem oben erwähnten İbrahim b. Bālī. Wir besitzen auch einen türkisch geschriebenen Brief von Kānşū an Selim I. (ed. Khalil Edhem Bey, in *T T E M*, 1928, N<sup>o</sup>. 19).

Aus all diesem geht hervor, dass der persische Einfluss in der türkischen Poesie und Prosa im XV. Jahrh. bedeutend zugenommen hatte und zur Mode geworden war. Mehmed II. liess sogar von dem anatolischen Dichter *Shehdi* ein *Shāh-nāme* der Osmanen auf Persisch schreiben, und auch Bāyezid II. liess das Geschichtswerk des İdrīs Bitlisī in persischer Sprache abfassen. Gelehrte und Dichter aus Mesopotamien, Ādharbājdjān, Persien und Khurāsān besuchten den osmanischen Hof, genossen grosse Verehrung und erhielten Geschenke, worüber türkische Dichter sich sogar beklagten. Eine bemerkenswerte Persönlichkeit unter den aus dem Osten gekommenen Dichtern ist Hāmīdī (geb. 834 = 1430), dessen *Diwān* türkische und persische Gedichte enthält. Er selbst war türkischer Herkunft. Er lebte zuerst am Hofe İsmā'il Beg's von Kaşamūnī und stand nach 864 (1459) bei Mehmed II. in Gunst. Sein *Diwān* ist sehr interessant für die Geschichte dieser Zeit.

Der Hof Mehmed's II. und Bāyezid's II. stand übrigens in sehr herzlichen Beziehungen zu dem Hofe in Herāt und zu anderen orientalischen Höfen, und immer noch war das Osmanische Reich mit den muslimischen Ländern im Osten und namentlich mit den türkischen Ländern durch kulturelle und literarische Bande eng verbunden. Mehmed II. und Bāyezid II. sowie Maḥmūd Paşa unterhielten Beziehungen zu Dichtern wie Khwādja-i Dījhān, Djāmī und Djelāl Dawwānī (vgl. u. a. Browne, *A Literary History of Persia*, III, 422-23). Ebenso war auch der östliche Dichter 'Alī Shīr Newā'ī gegen Ende des Jahrhunderts in der ganzen Türkei berühmt. Das Festhalten an der alten türkischen Tradition im XV. Jahrh. zeigt sich auch darin, dass die uighurische Schrift noch nicht ganz in Vergessenheit geraten war: in der Millet Kütübhānesi findet sich eine Abhandlung zur Unterweisung Bāyezid's II. in dieser Schrift sowie auch eine in uighurischer Schrift geschriebene Kopie der *Hibat al-Ḥaḥā'iq*. Gegen Ende des Jahrhunderts entstand sogar eine Reaktion gegen den übermässigen Gebrauch arabischer und persischer Wörter in der Dichtung. Man machte den Versuch, Gedichte im 'Arūd'-Metrum zu schreiben, jedoch unter Vermeidung fremder Wörter und Ausdrücke. Einer der Vertreter dieser Bewegung, die man *Türkī-i Basīf* nannte, ist Wişālī.

Es gab in diesem Jahrhundert ebenso wie in den vorausgegangenen auch noch eine Volksliteratur, deren Träger die *Ozan* waren. Sie war an den Fürstenhöfen noch beliebt, obwohl die *Ozan* neben den grossen „klassischen“ Dichtern arme Musiker geworden waren. Beim Volke waren sie aber nach wie vor sehr geschätzt. Es lassen sich *Kişsa-Khṣān*, auch *Shehname-Khṣān* und *Meddāh* genannt, nachweisen [vgl. die Art. *ḤIKĀYA*, *KAŞ-ŞAŞ*, *MEDDĀH*]. Sie trugen die alten muslimischen Epen vor und fingen an, ihren Stoff dem täglichen Leben und den örtlichen Verhältnissen zu entnehmen. Dies erlaubte ihnen auch gröbere Dinge vorzutragen, wodurch sie sich noch mehr von der klassischen Poesie entfernten. Von der Volksliteratur

dieser Zeit ist nichts mehr erhalten. Vermutlich hat auch das *Ḳara Göz-Theater* sich in diesem Jahrhundert ausgebreitet [vgl. *ḲARA-GÖZ* und *KHAYĀL-I ZİLİ*].

#### Das XVI. Jahrhundert.

Im XVI. Jahrhundert stand das Osmanische Reich unter den Sultanen Selim I. und Suleimān dem Prächtigen auf dem Gipfelpunkt seiner Macht. Dies zeigte sich auch auf dem Gebiet der Sprache und Litteratur in den grossen kulturellen Zentren, welche durch die Errichtung von Schulen, *Teke's* und *Medresen* entstanden waren. Da die Regierung ihre Sorge vornehmlich Rūm-ili zuwandte, tauchen hier viele Dichter auf. In dieser Zeit haben sich auch die türkische Sprache und die griechische und die slavischen Sprachen wechselseitig stark beeinflusst. Durch die Eroberungen im Osten, wo der *Ādheri*-Dialekt herrschend war, kamen die Dichter dieser Gebiete dazu, sich des osmanischen Dialektes zu bedienen. Auch die Krim kommt nach und nach zur osmanischen Schriftsprache. Sie beginnt osmanische Dichter hervorzubringen, unter denen sich auch einige Khāne befinden (vgl. u. a. Köprülü Zāde M. Fu'ād, *Ilk Müteşarvıfıler*, S. 197). Dem gleichen Einfluss unterlagen die Dere-Bey's in Kurdistan. Die intellektuellen Kreise der nicht-türkischen Bevölkerung mussten türkisch lernen, und andererseits zog Stambul Gelehrte und Dichter an, die aus andern türkischen und muslimischen Ländern stammten.

Alle Sultane und Prinzen der osmanischen Dynastie förderten Kunst und Wissenschaft, und ihre Staatsmänner folgten ihrem Beispiel. Selim I. hat ausser seinem persischen *Diwān* noch Gedichte in türkischer und sogar in *ġaghatāi*-Sprache verfasst. Suleimān schrieb Gedichte unter dem *Makhlāş* Muḥibbī und hatte von Anfang an Verständnis für die aussergewöhnliche Begabung des Dichters Bākī. Der Gross-Wezir İbrahim Paşa, selbst Dichter, protegierte vor allem die Dichter Khayālī, Lāmi'ī und Raḥmī. Unter Selim II., Murād III. und Mehmed III. herrschten dieselben Strömungen, sodass in diesem Jahrhundert das Anatolisch-Türkische eine bedeutende Sprache der Kunst und Wissenschaft wurde.

Der Einfluss des persischen Dichters Djāmī und des osttürkischen Dichters Newā'ī macht sich im XVI. Jahrhundert sehr deutlich fühlbar. Viele ihrer Werke wurden ins Osmanisch-Türkische übersetzt. Der Dichter Lāmi'ī wird manchmal wegen seiner Übersetzungen der Djāmī von Rūm genannt. Andererseits wurde es auch Mode, Gedichte in *ġaghatāi* zu schreiben. Dichter, die aus dem Osten gekommen waren, wie Djemilī (sein *ġaghatāi*-*Diwān*, welcher nur *Nazire* über Newā'ī enthält, befindet sich im Top Kapu-Museum, N<sup>o</sup>. 755), trugen zur Verbreitung von Newā'ī's Ruhm bei. Viele *Ādheri*-Dichter suchten ebenfalls am Hofe der osmanischen Sultane eine Zufluchtstätte. Die berühmtesten unter ihnen sind Shāhī, der sich vom Hof des Shāh İsmā'il entfernte, und Ḥabībī, der erst der Umgebung des Ak-Köyünlu Sultān Ya'qūb und dann des Safawiden İsmā'il angehörte. Ḥabībī ist ein Vorläufer Fuzūlī's (über Ḥabībī vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, *Ādheri Edebiyatına 'Aid Tedkikler*, Baku 1926). Einige *Ādheri*-Dichter wie Başırī fingen an, auch im osmanischen Dialekt zu schreiben. Es sind übrigens zahlreiche Beweise dafür vorhanden, dass die kulturellen Beziehungen zwischen dem osmanischen Hof und

denen der Şafawiden, der Şaibāniden und sogar der Gross-Mongolen ziemlich eng waren. Merkwürdige Einzelheiten über diese Beziehungen finden sich in den Reiseberichten des bekannten Seefahrers Saiyidî Re'is, welcher unter dem *Makhlās Kātibi* schrieb (vgl. TALİ B. HUSAIN).

Das litterarische Leben blühte nicht nur in Sтамbul sondern auch in Baghdād, Diyār Bekr, Konya, Kaşamuni, Bursa, Edirne, Yenidje-i Wardar und Üsküb. In Sтамbul trafen sich die Dichter an verschiedenen Orten, z.B. in kleinen Läden, wo einige Dichter ihren Handel trieben, in Gärten (der Gärten *Bakhshī* in *Beshiktash*), in den berühmten Weinhäusern (*Merhane*) von Galata, den *Teke's* (*Teke* des *Djafer-ābād* in Südlüdj) und den Wohnsitzen (*Konaş*) reicher Leute (unter diesen waren Dichter wie *Nigārī* und *Zirekī*). Nach der Einführung des Kaffees wurden die *Kahwe-khāne* auch wichtige Treffpunkte, deren Besucher allen sozialen Schichten angehörten. Dies litterarische Leben läuft parallel mit der Entwicklung der Architektur, Ornamentik (*Naşh*), Kalligraphie, Musik und verschiedener anderer Wissenschaftszweige. Durch das Genie grosser Dichter wie *Rahmī*, *Dhātī* und *Khayālī* und vor allem *Bākī* und *Fuzūlī* entstand ein türkischer Klassizismus, der nicht geringer war als der persische Klassizismus, der ihm als Vorbild gedient hatte. Mit Unrecht wird die Originalität der türkischen Litteratur geleugnet. Bei genauer Untersuchung entdeckt man die besondere Geistesrichtung der Umgebung und des Zeitalters, ein Ergebnis der grossen militärischen Erfolge des Reiches und der örtlichen Bedingungen. Besonders hinzuweisen ist hierbei auf die grosse Bedeutung der verschiedenen Arten der Prosa und der historischen Werke.

Im XVI. Jahrhundert macht die Schriftsprache noch neue Entlehnungen aus dem Arabischen und Persischen. Gelehrte wie *Surūrī*, *Sadī*, *Ibn Kemāl* und *Riyādī* schaffen philologische Kommentare sowie lexicographische und grammatikalische Werke. Zahllose Werke werden auch aus dem Arabischen und Persischen ins Türkische übertragen. Die Entlehnungen aus diesen beiden Sprachen machen es den türkischen Dichtern möglich, die Prosodie und den Stil ihrer Gedichte dem Geschmack ihrer Zeit entsprechend zu vervollkommen. Das Resultat dieser Bewegung war eine schöne aber gekünstelte Sprache, in der viele natürliche Eigentümlichkeiten des Türkischen verloren gingen. Auf der andern Seite nehmen viele Dichter in ihre Gedichte — insbesondere unter dem Einfluss *Nedjātī's* — Sprichwörter auf (wie das *Pend-nāme* oder *Kanz al-Badī'* von *Guwāhī*). Andere Dichter wie *Derūnī* von Trapezunt, *Ağehī* von Yenidje-i Wardar, *Ishkī* und *Yetim* bringen in ihren *Kaşiden* und *Ghazeln* Ausdrücke, die der Schifffahrt entnommen sind. Die Bewegung des *Turkī basit* (vgl. XV. Jahrh.) hat in diesem Jahrhundert zwei Vertreter: *Maḥramī* von Tatabala (gest. 942 = 1535), der Verfasser eines *Basit-nāme*, und *Nazmī* von Edirne (gest. nach 962 = 1555; vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, *M. N. Tarih-i Deryāvanimū ilik Muḥabbetlerī* — *Turkī* — *ta. M. 1928*).

In der *Kaşide* und im *Ghazel* sind die hervorragendsten Gestalten des XVI. Jahrhunderts in chronologischer Reihenfolge: *Dhātī*, *Khayālī*, *Fuzūlī* und *Bākī*.

*Dhātī* hat ausser seinen *Kaşiden* und *Ghazeln* noch eine grosse Anzahl von Poesie- und Prosa-

werken geschrieben, die aber längst nicht so wertvoll sind. In seinen ersten Werken ist der Einfluss *Ahmed Pasha's* und namentlich *Nedjātī's* zu spüren. Seine Phantasie und seine neuartige Gefühlswelt haben ihn sehr populär gemacht, und er hat eine Menge Schüler gehabt. In der poetischen Entwicklung steht er zwischen *Nedjātī* und *Bākī*.

*Khayālī* begann seine dichterische Laufbahn, als *Dhātī* auf dem Gipfel seines Ruhmes stand. Als Dichter aber hat er ihn wie auch viele andere übertroffen. Der *Tedhkeredjī 'Ahd-i Baghdādī* nennt ihn den „Hāfiz von Rūm“. Sein *Diwān* enthält sein ganzes Werk und soll später von einem gewissen 'Ali Çelebi angeordnet worden sein, obwohl der Dichter selbst in einer dem Sultan *Suleimān* gewidmeten *Kaşide* sagt, er habe einen *Diwān* geordnet. In seiner Jugend stand *Khayālī* unter mystischem Einfluss, der namentlich von *Uşūlī* ausging. Dennoch machen die mystischen Gedichte in seinem Gesamtwerk nur einen kleinen Teil aus. Am ursprünglichsten sind seine *Ghazeln*. Er ist in Baghdād mit *Fuzūlī* zusammengetroffen, über dessen Gedichte er *Naẓire* verfasst zu haben scheint.

Als grösster Dichter der türkischen Litteratur überhaupt ist *Fuzūlī* anzusehen; obwohl er in der Gegend von Baghdād geboren war und sich in seinen Gedichten des *Adherī*-Dialektes bediente. Er war türkischer Herkunft vom Stamme der *Bayat*. Sein *Diwān* und sein *Mathnawī Leilā we-Medjnūn* haben ihm seinen Platz in der Litteratur gesichert. Infolge seiner mystischen Einstellung hat die Liebe in seinen Werken niemals einen rein profanen Charakter. Wenn er aber zu der *Kaşide* übergeht, verfällt er in eine wertlose Künstelei. Sein *Leilā we-Medjnūn* ist mehr ein Originalwerk als eine Nachbildung. Nach *Nesimī* und *Newā'ī* hat kein anderer Dichter in der ganzen türkischen Welt einen solchen Ruf erlangt wie er. Sein Einfluss erstreckte sich sogar auf die fahrenden Sänger (vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, *Introduction aux Kulliyāt de Fuzūlī*, Konstantinopel 1324, S. 3-22; *Turkīyat Medjma.*, II, 434-36).

In Sтамbul war nach dem Tode *Khayālī's* ohne Zweifel *Bākī* der grösste Dichter. In kurzer Zeit verbreitete sich sein Ruf im ganzen Reich und drang sogar bis nach Indien. Alle späteren Dichter bis ins XIX. Jahrhundert hinein haben ihn als einen Meister gefeiert. Seine *Kaşiden*, *Merthiyes* und *Ghazeln* haben wirklich eine grosse Vollkommenheit erreicht. Wenn er auch von einer Anzahl früherer Dichter beeinflusst war, so hat er dennoch seine ganze Persönlichkeit gewahrt. In der Äusserung des Gefühls steht *Bākī* unter *Fuzūlī*, aber der musikalische Reiz und die plastische Wirkung seiner Gedichte haben ihm den Ruhm eines unnachahmbaren Meisters des Klassizismus eingebracht.

Das XVI. Jahrhundert hat noch eine Menge anderer Dichter hervorgebracht, die in der *Kaşide* und im *Ghazel* Bedeutendes geleistet haben. Wir nennen *Hairetī*, einen sehr ursprünglichen Dichter, der die Städte Rūm-ili's und seine Liebeserlebnisse schildert; ferner seinen Freund *Ishāk Çelebi*; *Rahmī* von Bursa, der durch seine Übersetzung des *Şah u-Derwīsh* von *Hilālī* und durch seine schönen *Ghazeln* bekannt ist; *Fighānī*, der auf Befehl *Ibrāhīm Pasha's* hingerichtet wurde; seinen Nachfolger *Maḳālī*; *Durri Zāde 'Ulwī* von Sтамbul, der Verfasser beachtlicher *Kaşiden*. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts sind *Emrī*,



Ubeidi, Mü eddhin Hudāyī und New'ī Meister des Ghazal. New'ī war zugleich ein grosser Gelehrter und Stilist. Zu nennen ist noch Rūhī von Baghdād, der erst später durch sein *Terkibend* berühmt wurde. Schliesslich Fewrī, Djennānī von Bursa und Selikī, die durch ihre *Mukhammes* und *Müsedde*'s bekannt wurden; Sünnī und der berühmte Kara Fazlī schrieben *Rubā'ī*'s in der Art 'Omar Khayyām's; Sā'atī, Shührettī, Riyāzī und 'Aṭa leisteten Hervorragendes im *Hidjw*. Andere wie Sāghirī, Thānī und Ghazālī (mit dem Beinamen Deli Birāder) machten scherzhafte Gedichte (*Hezel*, *Menāḥ*; vgl. GHAZĀLĪ und Köpr. Zāde M. Fu'ād, in *Yēñi Medjmu'a*, 1917, N<sup>o</sup>. 15). Sehr beliebt waren zu dieser Zeit das Rätsel (*Mu'ammā*) und das Chronogramm (*Ta'rikh*); namentlich der Dichter Emri ragte hierin hervor.

Im *Methnewī* bemerkt man neben zahlreichen Übersetzungen und Nachbildungen persischer Werke auch ursprünglichere Dichtungen, welche lokale Gegenstände zum Vorwurf haben, wie die *Shehr-engiz*, mystische Gedichte und gereimte Chroniken. Das *Yusuf u-Zuleikhā*-Thema war sehr populär, namentlich durch das Werk Hamdī's. Viele Dichter verfassten auch Werke u. d. T. *Leilā u-Medj-nūn*; sie wurden aber alle durch das Gedicht Fuzūlī's in den Schatten gestellt. Andere Stoffe waren *Mihr u-Müşterī*, von Mīrī aus dem Persischen übersetzt, *Ebkār-i Efkār* und *Bahrām u-Zühre*, beide von Fikrī geschrieben, und noch viele andere. Die bekanntesten *Methnewī*-Autoren sind Kara Fazlī [s. FAZLĪ] von Stambul, der Verfasser des *Gül u-Bülbül*, Yahyā Bey von Taşlıdja und Lāmi'ī, der aber weniger bekannt ist. Yahyā Bey ist hauptsächlich bekannt durch seine *Merthiye* auf den Tod des Prinzen Muṣṭafā (1553); seine *Methnewī*'s *Shūh u-Gedā*, *Genjine-i Kāz*, *Kitāb-i Uşul*, *Gülshen-i Emcār*, *Yusuf u-Zuleikhā* waren von beachtenswerter Ursprünglichkeit [vgl. YAHYĀ BEY]. Zu nennen ist noch Ādherī İbrāhīm Çelebi (gest. im Jahre 933 = 1585), Verfasser eines *Naḫsh-i Khayāl*, und Muṣṭafā Djinānī von Bursa (gest. im Jahre 1004 = 1596), der *Makhezan al-Asrar*, *Riyād al-Djinān* und *Djalā' al-Kutub* geschrieben hat. An Stadtschilderungen gibt es mehrer *Shehr-engiz* von Bursa, angefangen bei dem von Lāmi'ī; andere Werke dieser Art handeln von Edirne, Diyar Bekr, Stambul usw. Hierhin gehört auch das *Risāl-i Ta'rifāt* von Fakīrī (gest. 941 = 1534), das durch die Schilderung der verschiedenen sozialen Klassen historisch sehr interessant ist (vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, in *Hayāt*, 1921, N<sup>o</sup>. 2). Von gleichem Interesse sind auch die *Ghazeln* von Nihālī von Bursa (gest. 949 = 1542), in denen dieser Dichter die Schönheiten der Zünfte beschreibt (vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, in *Yēñi Medjmu'a*, 1918, N<sup>o</sup>. 62).

Die *Methnewī*-Form haben auch viele mystische Werke, Leben von Heiligen, Sammlungen von Regeln der verschiedenen mystischen Orden, Wörterbücher u. a., von denen die meisten jedoch keinen besonderen literarischen Wert haben. Mehrere Dichter haben in Anlehnung an Djāmī und Newā'ī ein *Hadīth-i arba'in* geschrieben. Zu dieser Gruppe gehört auch die berühmte *Hilye Khā-kānī*'s und dessen Übersetzung des *Hadīth-i arba'in*. Ermutigt durch die Berühmtheit des *Mawlid* Suleimān Çelebi's, hat eine grosse Anzahl von Dichtern, angefangen bei Ak Shams al-Dīn Zāde Hamdī dasselbe Thema behandelt, ohne

jedoch die gleiche Volkstümlichkeit zu erreichen. Erwähnt sei schliesslich noch ein *Deh-murgh-nāme*, das Shemsī angeregt durch das *Manṭiq al-Tair* 'Attār's schrieb und im Jahre 919 (1512) Selim I. widmete.

Da die mystische Bewegung in diesem Jahrhundert sich noch verstärkte und überall neue *Teke*'s eröffnet wurden, ist es nicht erstaunlich, dass Dichter verschiedener Orden didaktische Werke, mystische Gedichte und Sammlungen von Heiligenlegenden schrieben sowie Übersetzungen arabischer und persischer mystischer Werke anfertigten. Man kann sagen, dass jede *Tarika* ihre eigene Litteratur hatte. Hierunter sind die der heterodoxen Gruppen die bedeutendsten. So war die Litteratur der Bektashī's, die im XV. Jahrhundert mit Nedimī begann, vertreten durch Yetimī, 'Askērī, Derwische der Seiyid-Ghāzi-Teke, und andere. Viele sind durch die freie Gedankenäusserung, die ihnen bisweilen das Leben kostete, von grossem Interesse für die Religionsgeschichte. Ihre abtrünnigen Lehren waren nicht nur bei den Heterodoxen wie den Bektashī's und den Hurufī's verbreitet, sondern auch in den orthodoxen Orden wie den Khalwatī's und den Melāmī's, soweit aus historischen Quellen bekannt ist. Es gab auch mystische Dichter, welche ganz einfache Gedichte schrieben, wie Yahyā Efendi von Beshiktash und andere.

Schliesslich wandten noch mehrere historische Werke dieser Zeit die *Methnewī*-Form an. Mit Ausnahme der osmanischen Geschichte *Hadidī*'s, die 937 (1531) geschrieben wurde, behandeln sie fast immer ein einzelnes historisches Ereignis (Eroberung von Budin, Djerbe, Yemen u. a.) oder die Siege eines Sultans (namentlich Suleimāns) oder eines Heerführers (wie Barbarossa Khair al-Din Pasha, Öz Demir Oghlu 'Othmān Pasha u. a.).

Die Prosa wird in diesem Jahrhundert schwerfällig und gekünstelt. Man übersteigert das persische Vorbild und drückt die einfachsten Gedanken durch die kompliziertesten Bilder aus, wodurch der behandelte Gegenstand nur verdunkelt wird. Von dieser Geschmacksverirrung sind auch die grössten Stilisten jener Zeit nicht frei: Lāmi'ī, Kemāl Pasha Zāde, Djelāl Zāde, Feridūn Beg, 'Azmi, der Übersetzer des *Humāyūn-nāme*, 'Alī Çelebi, Kinalī Zāde 'Alī Çelebi, Khwādja Sa'd al-Dīn u. a. Dieser Hang zum Gekünstelten übte auf die Prosa einen viel unheilvolleren Einfluss aus als auf die Poesie. Die in einfacher Sprache geschriebenen Werke wurden von den intellektuellen Kreisen verachtet. Jedoch kann man beobachten, dass in den sehr langen Werken lediglich das Vorwort in diesem schwerfälligen und übertriebenen Stil geschrieben ist. Viele religiöse, litterarische, historische und moralisierende Bücher dieser Zeit sind übrigens in einer einfacheren Sprache geschrieben. Das war auch der Fall im inneren schriftlichen Verkehr des Staates und den anderen amtlichen Dokumenten. Und in den religiösen Werken, die für das Volk bestimmt waren, bemühte man sich, so einfach wie möglich zu schreiben. Die Prosa, die wir von Bākī und Fuzūlī besitzen, weist auch eine elegante und relativ einfache Sprache auf.

Wir beginnen mit den historischen Werken, die in diesem Jahrhundert eine bemerkenswerte Entwicklung genommen haben, und zwar in der Hauptsache dadurch, dass die intellektuellen Kreise den militärischen Erfolgen des Reiches ihr Interesse entgegenbrachten. Neben Reimchroniken,

einer Fortführung der Seldjuken-Tradition, erscheinen seit Bāyezid II. und Selīm I. auch historische Prosawerke. Die amtliche osmanische Geschichte, die Idris Bitlisī in persischer Sprache schrieb, wurde von seinem Sohn ins Türkische übersetzt. Andere allgemeine Geschichtswerke sind von Ibn Kemāl, Djelāl Zāde Muṣṭafā Ćelebi (*Ṭabaḳāt al-Mamālīk*), Muḥyī al-Dīn Ijzemālī, Luṭfi Paṣṣa, Khwādja Sa'd al-Dīn und Ālī. Ausserdem gibt es noch eine Menge von speziellen Geschichtswerken, die entweder begrenzte Zeiträume oder einzelne Ereignisse (die *Feth-nāme*) behandeln, und biographische Werke (wie die *Djauāḳīr al-Manāḳīb* über Şoḳollı). Gleichzeitig bestand am Hofe nach wie vor das *Shehnāmedjī*-Amt. Zur Zeit Suleimāns war es von Feth Āllāh Ārif Ćelebi bekleidet, dessen Nachfolger u. a. Aflātūn Shīrwānī, Seiyid Luḳmān und Ta'liḳi Zāde (gest. 1013 = 1604) waren. Dies waren auch türkische Dichter, aber die Tradition verlangte, dass das amtliche *Shehnāme* persisch im *Müteḳārib*-Metrum geschrieben wurde, bis Mehmed III. befahl, dass es von neuem in türkischer Sprache abgefasst wurde. Seit Ta'liḳi Zāde ist es mit Prosa durchsetzt. Für den Historiker sind diese *Shehnāme*'s naturgemäss weniger wichtig als die nicht-amtlichen Chroniken. Während Werke wie das *Tādj al-Tawāriḳh* Sa'd al-Dīn's als Stilmuster angesehen wurden, sind der *Tāriḳh* Luṭfi Paṣṣa's, dessen Stil sich mehr an die alten Chroniken anlehnt, und vor allem sein *Āṣaf-nāme* viel wichtiger für die Sozialgeschichte jener Zeit. Ebenso zeigt der *Tāriḳh* Selānikli Muṣṭafā Efendi's, bis zu welchem Grade die Staatsverwaltung gegen Ende des Jahrhunderts korrumpiert war. Als der grösste Historiker muss Ālī angesehen werden, der sich in seinen andern Werken als einen Gelehrten mit beinahe enzyklopädischem Wissen zeigt. Nicht allein sein *Kunh al-Aḳḥbār*, sondern auch seine *Naṣiḥat al-Salāṭīn*, *Kawā'id al-Maḳālīs* und *Menāḳīb-i Hünerwerān* beweisen, dass der Verfasser ein ernster Kritiker ist, der die Lebensverhältnisse seiner Zeit gut kennt. Der Stil seiner historischen Werke ist verhältnismässig einfach (über seine Werke und sein Leben vgl. die Einleitung Ibn al-Amin Maḥmūd Kemāl's zu seiner Ausgabe des *Menāḳīb-i Hünerwerān*, Istanbul 1926). In dies Jahrhundert gehört auch das *Shakā'ik-i nu'māniye*, das Taḣḳōprū Zāde arabisch geschrieben und Medjdi von Edirne und Khāki von Belgrad mit Zusätzen ins Türkische übersetzt haben, ebenso auch eine ausgedehnte biographische Litteratur, in welcher namentlich die Biographien türkischer mystischer *Sheikhe* von grossem historischem Interesse sind. Ebenso interessant sind einige kleinere humoristische Werke (*Mezāḥ*) wie die *Nafs al-amr-nāme* von Lāmi'i und von Nıksarı Zāde (vgl. *Milli Tarih-i lar* Medjmi'ast, No. 3).

Unter den historischen Werken nehmen die Litteraturgeschichten einen grossen Raum ein. Das erste osmanische *Tedhḳere* ist das *Heshḥ behiṣṭ*, im Jahre 945 (1538) von Seḥi geschrieben, eine Nachahmung der *Madjālīs al-Naṣā'is* Newā'i's. Auf ihn folgten Laṭifi, Āshīḳ Ćelebi, Āhdi von Baghdād und Hasan Ćelebi. Auch Ālī bringt in seinem *Kunh al-Aḳḥbār* wichtige Bemerkungen über die Dichter. Die Sammlungen von Naṣā'is über die Gedichte anderer Dichter, wie das *Djāmi' al-Naṣā'is* Hādjdjī Kemāl's (geschrieben im Jahre 918 = 1512, mit Gedichten

von 266 Dichtern) und andere, sind eine Gewohnheit, die auch im XVI. Jahrhundert noch weiter dauert und die zur Kenntnis der türkischen Dichter erheblich beiträgt.

In diesem Jahrhundert werden auch geographische Werke und Reiseberichte geschrieben. Im XV. Jahrh. kennt man nur Übersetzungen und Auszüge aus Kaṣwīnī und Ibn al-Wardī sowie auch eine Übersetzung des Ptolomäus aus dem Griechischen. Im XVI. Jahrh. werden diese beiden Werke von neuem übersetzt, ferner auch die Werke Abu 'l-Fidā's (von Sipāhī Zāde) und Iṣṭakhri's (von Sherif Efendi) sowie das Werk Ālī Kuṣḥdjī's über die mathematische Geographie und geographische Schilderungen Agyptens. Ein *Ćin Siyāḥet-nāmesi*, von dem Kaufmann Ālī Ekber Khitāyī in persischer Sprache geschrieben, wurde für Murād III. ins Türkische übersetzt. Die berühmte im Jahre 935 (1529) von Pīri Re'is verfasste *Baḥriye* ist eine Frucht der Seepolitik des Reiches; dies Werk stützt sich zum Teil auf ältere Kartographen wie Saḳā'ī und auf italienische Karten. Als Frucht der Landfeldzüge Suleimāns erschien das Werk von Mitṛāḳdjī Naṣūḥ, das voll von Bildern und Skizzen ist. Seiyidī Ālī Re'is schrieb seinen *Muḥiṭ* als Resultat seines unglücklichen Unternehmens auf dem Indischen Ozean; allerdings stützt dies Werk sich ganz auf frühere arabische Werke. Das *Mir'at al-Mamālīk* vom gleichen Verfasser ist eher ein Originalwerk. Nach ihm kam das in Versen geschriebene *Siyāḥet-nāme* des Kaufmanns Ahmed b. Ibrāhīm, der seine Reise nach Indien beschreibt. Sehr wichtig ist das *Manāẓir al-Āwālīm* Mehmed Āshīḳ's von Trapezunt; basierend auf der alten islāmischen Geographie bringt er wichtige neue Berichte über die osmanischen Länder. Schliesslich sei noch genannt ein *Tāriḳh-i Hind-i Gharbī* über die Entdeckung der Neuen Welt, das im Jahre 990 (1582) von Mehmed Yūsuf al-Herewī aus einer europäischen Sprache übersetzt wurde (über diese Litteratur vgl. F. Taeschner, in *Z D M G*, LXXVII, 1923).

Neben dem türkischen Klassizismus vermehren sich auch die Werke der Volkslitteratur, die von den *Kışsa-khṣṣān*, den *Meddāḥ* und den *Karagözdjī* in den Cafés und den Kasernen der Janitscharen verbreitet wurden. Andererseits verfassten viele klassische Dichter *Türkü's*, die für das Volk bestimmt waren. Diese *Türkü's* sind im *Arūd*-Metrum abgefasst und haben die *Mürebbā'*-Form. Später nennt man sie *Sharḳī*. Diese Dichtungen knüpfen an die ältesten Formen türkischer Poesie an. Jedoch entsprachen die Erzeugnisse der ungebildeten Dichter wie Enwerī, Thiyābī, Rāyī, Raḥīḳi u. a., die in Nachahmung der klassischen Dichter schrieben, mehr dem Geschmack des Volkes. In Volkskreisen begeisterte man sich noch für Themen wie *Abū Muslim*, das *Ḥamza-nāme*, *Battāl Ghāzī* usw. Dies ermutigte Ḥāshimī von Stambul, das *Methnewī Barḳī we-Pulād* zu schreiben, das aus dem *Ḥamza-nāme* schöpfte und einige andere Dichter zu ähnlichen Werken veranlasste. Der Sultan Suleimān liess von Şāliḥ Efendi, dem Übersetzer des *Djāmi' al-Hikāyāt*, die Erzählung von *Firūz-shāh* in acht Bänden ins Türkische übersetzen. Selbst in den Palästen der Sultane fanden sich *Kışsa-khṣṣān*. Neben älteren islāmischen und iranischen Stoffen erscheinen auch Sammlungen von Erzählungen, die dem täglichen Leben entnommen sind, wie die *Bursalī Khwādja Āba al-Re'uf Efendi Hikāyesi* von dem Dichter Waḥdi



(auch als *Ana Badî Hîkâyesi* bekannt). So gibt auch die Sammlung kleiner dem täglichen Leben entnommener Erzählungen, die Muṣṭafâ Dîninâni von Bursa in einem ungezierten Stil geschrieben hat, einen Einblick in das tägliche Leben jener Tage nach seinen verschiedenen Seiten hin. Ein anderer Dichter dieser Art ist Medhî, mit seinem eigentlichen Namen Derwish Hasan, welcher der Meddâh Murâd's III. war (vgl. Rieu, *Cat. of the Turkish Mss.*, S. 42).

Für das XVI. Jahrhundert sind wir über die Tätigkeit der *Ozan* etwas besser unterrichtet, wenn gleich man sie heute allgemeiner mit dem Namen *Âshîk* oder *Çöğürdjü* bezeichnet. Diesen fahrenden Sängern begegnete man an all den Orten, wo das Volk zusammenkam; dort rezitierten sie Gedichte im silbenzählenden Metrum, Liebeslieder, Heldenerzählungen, *Merhûye's* und *Türkû's*. Aus dem Anfang dieses Jahrhunderts kennen wir einen Teil des Epos von Bakhshî über den ägyptischen Feldzug Selim's I., gegen Ende des Jahrhunderts die Namen Kul Mehmed (gest. 1014 = 1605), Öksüz Dede, Khayalî und Kôr Oghlu und in den Garnisonen des Maghrib: Çirpanlî, Armudlu, Kul Çulḡha, Gadāmuşlu (vgl. auch Köpr. Zâde M. Fu'âd, *Türk Saz Şâirleri*, 1930). Die wechselseitige Beeinflussung der sozialen Klassen hatte zur Folge, dass man bisweilen das silbenzählende Metrum auch unter den Gebildeten anwandte (in der Hauptsache jedoch beim *Hezel*) und das *Arûd*-Metrum in der Volksdichtung, wie es früher auch bei den Gedichten religiösen Charakters der Fall gewesen war. Die mystischen Dichter dagegen folgten der Tradition des Yûnus Emre und schrieben ihre *Ilâhî's* im silbenzählenden Metrum. Wir nennen Umî Sinân (gest. 958 = 1551), Aḥmed Sârbân (gest. 952 = 1545), İdrîs Mukhtefî (gest. 1024 = 1615) und Seiyid Seif Allâh Khalwetî (gest. 1010 = 1601). Aber die bedeutendsten Nachfolger von Yûnus und Kaighusuz finden sich unter den Bektashî und den Kizilbash, wie Kul Himmet und vor allem dessen Schüler Pir Sulṭân Abdal, der aus der Gegend von Siwâs stammte und um 1600 auf Befehl Khidr Pasha's hingerichtet wurde (vgl. Sa'd al-Din Nûzheth, *Pir Sulṭân Abdal*, 1929). Andere Erzeugnisse der Volksliteratur dieses Jahrhunderts sind: *Hasan Oghlu Türkûleri*, *Kara Oghlan Türküsü*, *Geyik Destânî*.

#### Das XVII. Jahrhundert.

Obwohl das Reich politisch in Verfall geriet, ging das kulturelle und literarische Leben in normaler Weise weiter. Die Kenntnis der osmanischen Schriftsprache verbreitete sich einerseits in den muslimischen Volkskreisen und andererseits in den Gegenden, deren Bevölkerung nicht türkisch war oder einen anderen Dialekt sprach, wie im östlichen Anatolien (Gebiet des *Âdherî*) und auf der Krim. Die Krim beginnt viele osmanische Dichter hervorzubringen, darunter die Khâne selbst. Der Einfluss der türkischen Kultur zeigt sich schon im XVI. Jahrh. darin, dass ungarische und kroatische Muslime die arabische Schrift gebrauchten (vgl. *Ungarische Bibliothek*, XIV, 1927). Es gibt auch ein türkisch-serbisches Wörterbuch in Versen, das von Hawâyî verfasste sogenannte *Potur shâhidîye* (*Bulletin de Soc. scient. de Skoplje*, III, 189—202), sowie ein ähnliches türkisch-bosnisches Vokabular von Uskûfî und einige gereimte türkisch-griechische Vokabularien.

Stambul war immer das Zentrum, wo die Gelehrten und Dichter von allen Teilen des Reiches und von jenseits der Grenzen zusammenkamen. Mit Ausnahme Murâd's IV. interessierte sich keiner der Sultane für die schöne Litteratur, und unter den Staatsmännern gab es verhältnismäßig wenige, welche sie protegierten, wie Ilyâs Pasha, Muṣâhib Muṣṭafâ Pasha, Râmi Pasha und die Shaikh al-Islâm Yahyâ und Behâyî. Trotzdem und ungeachtet des Niedergangs der Medresen hat dieses Jahrhundert Gelehrte von Rang gesehen wie Şarî Abd Allâh, Ismâ'il Ankarawî, Ishâk Khwâdjasî Aḥmed Efendi u.a. Dennoch haben die religiösen Wissenschaften und die arabische Philologie keine berühmten Vertreter mehr in diesem Jahrhundert, und der als die „Kâdî Zâde-Frage“ bekannte Konflikt zwischen den *Medresen* und den *Tekke's* zeigt, in welcher beschränkten geistigen Verfassung sich die Medresen-Kreise damals befanden. Die Verfolgungen der mystischen Orden, die sogar manchmal im Dienste der Politik standen, konnten nicht hindern, dass diese Orden fortgesetzt im ganzen Reiche blühten.

Die türkische „klassische“ Poesie des XVII. Jahrhunderts steht in keiner Weise dem persischen Vorbild nach. Statt sich aber auf Nachahmungen und Übersetzungen zu werfen, bearbeiten die türkischen Dichter selbständige Themen. Andererseits macht sich allerdings der Einfluss der zeitgenössischen persischen und persisch-indischen Dichter noch fühlbar: Nef'î steht unter dem Einfluss 'Urî's, Nâbî unter dem Şâib's, und bei Nâ'ilî-i Qadîm bemerkt man den Einfluss Shawkat's.

Wegen seiner kraftvollen Phantasie, seiner reichen Sprache und seines harmonischen Stiles, kann wohl Nef'î als der grösste türkische Kaşîdedichter angesehen werden. Dagegen sind seine *Ghazel* und *Hidjw* weniger glücklich. Der Einfluss Nef'î's auf die späteren Dichter ist immer gross geblieben, obwohl sein Zeitalter viele hervorragende *Kaşîdedji* gesehen hat, wie New'î Zâde 'Aṭâyî, Kâf Zâde Fâ'idî, Riyâdî, Şabri und Rîdâyî. Der bedeutendste Vertreter des *Ghazel* ist der Shaikh al-Islâm Yahyâ, der durch seinen kraft- und eindrucksvollen Gefühlsausdruck vielleicht als der Nachfolger Bâkî's angesehen werden kann. Daher reicht seine Berühmtheit auch bis in die folgenden Jahrhunderte hinein. Andere Vertreter der Schule Bâkî-Yahyâ sind der Shaikh al-Islâm Behâyî und Wedjdî. Im Gegensatz zu diesen standen die Dichter Fehîm, Nâ'ilî-i Qadîm, Shehrî und sogar der grosse Nâbî unter dem Einfluss der zeitgenössischen persischen Poesie. Nâbî, bei dem sich der Einfluss Şâib's fühlbar macht, ist in der Hauptsache durch sein *Methnewî Khairiye* und durch seine *Ghazel* berühmt geworden. Charakteristisch für seine Dichtungen ist das Vorherrschen verstandesmässiger Konzeptionen; das hat aber seiner Berühmtheit keinen Abbruch getan. In vielen seiner Dichtungen schildert und kritisiert er das soziale Leben. Sein junger Zeitgenosse Thâbit versucht seine Originalität hauptsächlich dadurch zu zeigen, dass er sprichwörtliche Redensarten in seine Dichtungen aufnimmt. Von den Meistern des *Ghazel* im XVII. Jahrhundert seien noch genannt: Nishâ'î Mewlewî, Djewrî und Râmi Mehmed Pasha.

'Azmi Zâde Hâleti leistete in allen Dichtungsarten Hervorragendes und ist in der Hauptsache bekannt durch seine *Rubâ'î's*. Die *Laghs* und *Mu'ammâ* wurden sehr populär so wie auch das Chronogramm (*Tarîkh*). Die in verschiedenen

dichterischen Formen verfassten *Hidjw* und *Mewah* veranlassten die angesehensten Dichter, oberflächliche Sachen zu schreiben. Dennoch sind einige Produkte dieser Art nennenswert, wie das *Tedhkere* in *Methnewi*-Form von Güfti, in welchem der Autor die Dichterpersönlichkeiten seiner Zeit beschreibt. Hin und wieder diente diese Dichtart auch der Kritik der sozialen und politischen Zustände. Die *Hidjw* Fehim's und Djewri's, die in der Form der *Mulamma'* geschrieben sind, sind dadurch eigenartig, dass sie mit Stellen in nicht-türkischer Sprache durchsetzt sind.

Einige *Methnewi*'s aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts weisen eine bemerkenswerte Vollkommenheit auf. Die Themen der alten *Khamsa* werden nach und nach durch aktuellere ersetzt. Der bedeutendste Vertreter dieser Art ist New'î Zâde 'Aṭāyî, der durch seine *Khamsa*, deren Gegenstände dem Leben der Zeit entnommen sind, berühmt geworden ist. Dieser Dichter stand hauptsächlich unter dem Einfluss seiner türkischen Vorgänger wie Yahyâ von Tashlîdja und Djinânî (vgl. oben, S. 1023a). Nach ihm seien als Verfasser von *Methnewi*'s genannt: Kâf Zâde Fâ'îdî, Ghani Zâde Nâdirî und Riyâdî. Besonders in diesem Jahrhundert wurde es Mode, in Nachahmung des persischen Dichters Zuhûrî, *Sâki-nâme*'s zu schreiben; allerdings kommt diese Dichtungsart auch schon früher vor, wie das *'Ishret-nâme* Rewânî's zeigt (XVI. Jahrh.). Unter den *Sâki-nâme*'s erwähnen wir vor allen Dingen die von 'Aṭāyî, Riyâdî und Hâletî; sie haben alle eine mystische Färbung. Kurzum, das *Methnewi* diente allen möglichen Gegenständen, die dem täglichen Leben entnommen waren, Erzählungen, Beschreibungen, Spekulationen usw.

Gross ist in diesem Jahrhundert die Anzahl der religiös-mystischen Werke, der Heiligenleben, der didaktischen Werke, die sich auf die verschiedenen *Tarîka*'s verteilen; dabei bediente man sich oft der dichterischen Form. Ganz bekannt ist das *Mî'râdîye* von Nâdirî. Dann gab es noch Lobgedichte auf den Propheten (Na't), gereimte Übersetzungen des *Hadith-i arba'in*, *Mawlid*'s usw. Einige von den mystischen Dichtern bedienten sich des silbenzählenden Metrums. Wir erwähnen vor allen Dingen Niyâzî-i Mişrî, den Begründer des Mişriye-Zweiges im Khalwetiye-Orden, dessen Gedichte lange populär geblieben sind. Auch unter den Bektashi's gab es mehrere Dichter. Bekannt ist auch eine grosse Anzahl historischer Werke in Versen, *Shâhnâme*'s, *Ghazânâme*'s u. a., wie z. B. das *Shâhnâme* Nâdirî's aus der Zeit 'Othmân's II. u. a. In dem von Mülhemî auf Befehl Murâd's IV. verfassten *Shehînshâhnâme* ist nur das Vorwort türkisch; das Übrige ist in Übereinstimmung mit der alten Tradition persisch. In diesem Jahrhundert beginnt auch die Sitte, kurzgefasste osmanische Geschichtsbücher in Versen zu schreiben. Vorhanden sind noch das von Tâlibî (geschrieben 1017 = 1608), das von Nîhârî (gest. 1075 = 1664), das für Mehmed IV. verfasst wurde, und der *Fihrist-i Shâhân*, den Şolâk Zâde Hemdemî Mehmed IV. gewidmet hat und der von einer Reihe von Dichtern bis zu Ziyâ Pasha im XIX. Jahrhundert fortgesetzt wurde. Diese Art Werke hat weder einen besonderen litterarischen noch historischen Wert.

Die dichterische Prosa verfolgt dieselben Linien wie im vorausgegangenen Jahrhundert. Die grossen Stilisten (*Münshî*) wie Weisî, Nergisî, Oğdu

Zâde und andere trieben die Ziererei in der geschriebenen Sprache noch weiter. Ein gutes Beispiel hierfür sind die an den persischen Hof gerichteten amtlichen Schriftstücke, die von *Münshî*'s wie Hükmi geschrieben waren; derselbe geschmacklose Stil wurde manchmal sogar in Privatbriefen angewandt. Gerade die Werke, die nach dem Geschmack jener Zeit keinen litterarischen Wert hatten, werden heute am meisten geschätzt, wie die von Koçî Beg, Kâtib Çelebi, Ewliyâ Çelebi und Na'imâ. Auch in diesem Jahrhundert nehmen die historischen Werke den ersten Platz in der Prosa ein. Mehrere haben den Charakter halbamtlicher Chroniken wie das *Shehnâme*, das Tashköprü-Zâde für 'Othmân II. in Prosa schrieb. Sogar Murâd IV. ernannte Kâbilî zum *Wak'a-nüvis* für den Feldzug nach Eriwan. Schliesslich wurde im Jahre 1074 (1664) der *Nishândjî* 'Abd al-Rahmân Pasha von Mehmed IV. mit der Aufzeichnung der Ereignisse beauftragt, ebenso wie Mehmed Khalife aus Fındıklî von Mustafa II.; erst später wurde Na'imâ zum *Wak'a-nüvis* ernannt. Die historischen Arbeiten dieses Jahrhunderts sind Übersetzungen und Originalwerke über die allgemeine Geschichte des Islâm, sowie allgemeine und spezielle Arbeiten über die osmanische Geschichte. Vom historischen Gesichtspunkt sind die wichtigsten das *Djâmî' al-Duval*, das Münedjîm Bashi in arabischer Sprache schrieb, das *Fedhlike* von Kâtib Çelebi, der *Târîkh* von Peçewî und vor allem der von Na'imâ. Der grosse Enzyklopädist Kâtib Çelebi [s. HÂDJDJÎ KHALİFA] zeigt sich auch in seinem *Mizân al-Hakik* und *Dastûr al-Amal* als einen scharfblickenden Historiker. Peçewî, der aus christlichen Quellen geschöpft hat, ist ebenfalls sehr bedeutend sowohl durch sein gutes Urteil als auch durch seine Unparteilichkeit. Na'imâ, der hervorragend zu schildern verstand, gibt lebendige psychologische Analysen der historischen Persönlichkeiten. Koçî Beg untersucht in seiner bekannten *Risâle* die Ursachen für den Verfall des Reiches. Kara Çelebi Zâde ist eher ein *Münshî* als ein Historiker. Erwähnt seien noch Chronisten wie Wedjîhî, Hasan Bey Zâde und Şolâk Zâde sowie auch der *Dheil* zu den *Shak'a'ik-i nu'māniye* von New'î Zâde 'Aṭāyî und die Fortsetzung von 'Ushshâkî Zâde.

Die *Tedhkere*'s dieses Jahrhunderts stehen weit unter denen des XVI. Jahrhunderts. Die beachtenswerteste ist von Riyâdî aus dem Jahre 1018 (1609). Das *Riyâdî al-Shu'arâ'* von Kâf Zâde Fâ'îdî aus dem Jahre 1030 (1621) enthält auch Proben aus den Werken der besprochenen Dichter. Dann ist da noch der *Dheil* zu diesem Werk von Mehmed 'Âşim (gest. 1086 = 1675), das kurzgefasste *Tedhkere* von Ridâ und das von dem bereits erwähnten Güftî. Das *Maṭālî' al-Nazâ'ir* von Khişâlî (gest. 1062 = 1652) ist eine *Maṭālî'*-Sammlung.

Auf dem Gebiete der Geographie sind die bedeutsamsten Werke von Kâtib Çelebi und von Abû Bekr Dimashkî. Sie schöpfen sowohl aus islâmischen als auch aus europäischen Werken. Das *Siyâhet-nâme* Ewliyâ Çelebi's ist für alle Zweige der Kulturgeschichte von Bedeutung. Trotz seiner Fehler steht es in der türkischen Litteratur unvergleichlich da. In diesem Jahrhundert treten auch die ersten *Sefâret-nâme*'s auf.

Die grosse Volkstümlichkeit der *Shehnâmedjî*, *Meddâh* und *Ķaragözdjî* in allen Kreisen der Be-



völkerung besteht in diesem Jahrhundert noch weiter fort. In Bursa ist auf diesem Gebiet bekannt Derwîsh Kâmilî, Kurbânî 'Alisî u. a., in Erzerum Kaşşab Kurd, Kandilli (Oghlu usw. usw. In Stambul gab es 80 *Meddâh*, die in einer Zunft (*Esnâf*) zusammengeschlossen waren; der bekannteste ist Tiflî, der Nedîm Murâd's IV. wurde. Gegen Ende dieses Jahrhunderts spielte der *Meddâh* Kîrîmî (gest. 1120 = 1708) eine grosse Rolle.

Die fahrenden Sänger (*Sâz Shâ'irleri*) nahmen im XVII. Jahrhundert sehr zu. Sie fanden sich unter den Janitscharen, den Sipâhî's, den Lewend's, den Djelâlî's und in religiösen Gruppen wie den Kizilbaş und den Bektâşî's. Sie fehlten auch bei den grossen militärischen Aufzügen nicht. Es ist mir gelungen, die Werke und Namen von rund 30 fahrenden Sängern dieses Jahrhunderts zu sammeln und zu identifizieren. Die bemerkenswertesten sind Gewherî und 'Ashîk 'Ömer. Der letztgenannte ist fast zum Schutzheiligen der *Sâz Shâ'irleri* geworden (vgl. Köpr. Zâde M. Fu'âd, *Türk sazşairlerine ait metinler ve tetkikleri*, I-V, Stambul 1929—30). Der Einfluss dieser Volksliteratur reichte sogar bis in die oberen Klassen. So ist er zu spüren in den Gedichten des Khân der Krim Mehmed Girây, welcher unter dem *Makhlâş* Kâmil schrieb, sowie in einer *Merthiye* 'Afife Sultân's, einer der Favoritinnen Mehmed's IV. Auch haben mehrere klassische Dichter *Sharh*'s für das Volk verfasst. Das Gedicht über den Helden *Gendî 'Othmân* von Kayîkçîlî Muştafâ hat sogar eine ganze Volkserzählung entstehen lassen, die in Anatolien noch weiterlebt (Köpr. Zâde M. Fu'âd, *Kayîkci Kul Mustafa ve-gene osman hikayesi*, Stambul 1930). Wahrscheinlich haben verschiedene andere Volkserzählungen auch in diesem Jahrhundert ihren Ursprung, so *'Ashîk Kerem*, *'Ashîk Ghârib*, *Shâh Ismâ'il*. Schliesslich ersehen wir aus den Berichten Ewliyâ Çelebi's, dass in diesem Jahrhundert sich unter dem Volke das *Orta Oyunu* auszubreiten beginnt.

#### Das XVIII. Jahrhundert.

Die litterarische und kulturelle Entwicklung verläuft in diesem Jahrhundert in derselben Richtung wie in den vorhergehenden Jahrhunderten. Es entstehen in überreicher Fülle Poesie- und Prosawerke, während die kulturelle Verknüpfung mit Persien und Transoxanien noch weiter besteht. Persische Dichter, vor allem Shawkat und Şâ'ib üben einen entscheidenden Einfluss auf die türkische Poesie aus. Trotzdem aber geht die Entwicklung ihre eigenen charakteristischen Wege, was sich vor allem in dem Versuch zeigt, die Sprache einfacher zu gestalten. Dass die klassische türkische Poesie sich ganz unabhängig gemacht hat von der zeitgenössischen persischen, ist hauptsächlich ein Verdienst der grossen Dichter aus dem Anfang dieses Jahrhunderts.

Die Zeit Dâmâd Ibrâhîm Pasha's ist von grosser Bedeutung. Viele Werke sind auf seinen Befehl oder auf den Befehl Sultan Ahmed's III. verfasst oder übersetzt worden. Es wurden Kommissionen gebildet zum Zweck einer beschleunigten Übersetzung einiger wichtiger Werke. Von den Dichtern dieser Zeit nennen wir 'Othmân Zâde Tâ'ib, der zum König der Dichter bestimmt wurde, Seyid Wehbî, Sâmî, Râshid, Neilî, Selim, Kâmi von Edirne, Durri, Thâkîb, 'Ârif, Sâlim,

Çelebi Zâde 'Âşim und 'Izzet 'Alî Pasha. Vor allem hat Nedîm in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts und später grossen Ruhm erlangt. Durch seine *Ghazel* und seine *Sharh* leitet er die Sa'd-âbâd-Epoche ein und durch seine selbständigen Vorwürfe, seine reiche Phantasie und seine harmonische Sprache übertrifft er seine Vorgänger und seine Zeitgenossen. Im *Sharh* hat er eine Höhe erreicht wie weder Nazîm vor ihm noch Fâdil Enderûnî nach ihm. Dank der Protektion Dâmâd Ibrâhîm Pasha's konnte Ibrâhîm Müteferîka den Buchdruck in der Türkei einführen. Aber infolge verschiedener Umstände blieb er während des ganzen Jahrhunderts auf ein ganz enges Gebiet beschränkt und vermochte auf das geistige und künstlerische Leben keinen nennenswerten Einfluss auszuüben.

Unter den grossen Dichtern dieses Jahrhunderts nennen wir noch besonders Kodja Râghîb Pasha, den bedeutendsten Vertreter der Schule Nâbî's, und Sheikh Ghâlib, den letzten grossen Dichter der klassischen Zeit. In der *Kasîde* dauert der Einfluss Nefî's noch weiter fort, während im *Ghazel* die Schüler Nedîm's und Sâmî's einerseits und die Bewunderer Nâbî's andererseits rivalisierten. Gegen Ende des Jahrhunderts aber macht sich in beiden Schulen ein beträchtlicher Niedergang bemerkbar. Dichter wie Fâdil Enderûnî und Sünbülzâde Wehbî sind lediglich Epigonen. Die Dichter dieses Jahrhunderts beschäftigen sich mit allen Dichtungsarten. Besondere Bedeutung mass man den typischen Arten einer niedergehenden Epoche bei, wie dem *Hidjw*, dem *Hezel*, dem Rätsel (*Mu'ammâ*) und dem Chronogramm (*Ta'rikh*), während die Sitten- und Schrankenlosigkeit in der Poesie zunahm. Auf der andern Seite dauert die wahre religiöse Begeisterung noch fort, dies zeigen die *Munâdjât* und die *Na't* von Nazîm, die *Mîrâdjîye* von Dichtern wie Nâyî 'Othmân Dede, Nahîfî und 'Ârif Suleimân Bey sowie die metrische Übersetzung von Mewlânâ's *Methnewî* durch Nahîfî. Aus dieser Zeit stammen zahlreiche *Methnewî's*, aber sie haben nur geringen litterarischen Wert. Die alten Themen der *Khamse* werden verschmäht ausser im *Husn-u 'Isk* von Sheikh Ghâlib, dem letzten Meisterwerk dieser Art. Schliesslich sind auch die historischen Reimwerke dieses Jahrhunderts so wie die mystischen Gedichte von Mitgliedern verschiedener Orden nur von geringer Bedeutung.

Die Prosa zeigt die Tendenz, einfacher zu werden, wenn man auch noch Nachahmungen des Stiles eines Nergisî und Okçî Zâde antrifft. Ein bekannter Stilist wie 'Othmân Zâde Tâ'ib erklärte sich offen gegen die übertriebene Künstelei in der Prosa. Die historischen Werke nehmen den ersten Platz ein. Unter den Autoren, die das Amt eines *Wak'a-nûwis* bekleideten, nennen wir Râshid, Çelebi-Zâde 'Âşim und Wâsîf, aber keiner von diesen hält den Vergleich aus mit seinen Vorgängern wie Na'imâ, obwohl historische und biographische Werke in grosser Zahl entstanden. Der politische und militärische Niedergang des Reiches hat die Abfassung einer ganzen Reihe von „Memoiren“ (*Lâyihâ*) veranlasst, in denen man den Ursachen der Verfalls nachging. Das beachtenswerteste Memoirenwerk ist von Kodja Segbân Bashî. In der Geographie sind die zahlreichen *Sefâret-nâme* zu nennen, unter denen das *Fransa Sefâret-nâmesi* von Yirmî sekiz Çelebi Mehmed Efendi ein typisches Beispiel ist. Bisweilen, wenn auch selten, waren diese Werke

in Versen geschrieben. Auch die *Sur-namæ*, die zur Verherrlichung der vom Sultan veranstalteten pompösen Feste verfasst wurden, sind wichtige sozial-geschichtliche Quellen; die bekanntesten sind die *Sur-namæ* von Seyid Welhî und Hâşmet. Die Sammlungen von Dichter-Biographien sind in diesem Jahrhundert noch zahlreicher als im vorausgegangenen; genannt seien die *Tedhkeræ* von Şafâî, Sâlim und Beligh. Das *Tedhkeræ* Esrar Dede's ist speziell den Mewlewî-Dichtern gewidmet. In dieses Jahrhundert gehört auch das *Waķā'î al-Fudalâ* von Sheikhî, die letzte Fortsetzung (*Dheil*) der *Şakā'îk*. Das *Tuhfe-i Khattā'in* von Mustakîm Zâde endlich — der als der grösste Enzyklopädist dieses Jahrhunderts angesehen werden kann — ist die bedeutsamste Quelle für die muslimischen und türkischen Kalligraphen (*Khattā'in*). Auf dem Gebiete der Geographie gewahrt man nur Übersetzungen und Auszüge aus europäischen Werken.

Die *Maddah*, *Karagözü*, *Orta ceydan* erfreuten sich weiter in allen Volkskreisen einer grossen Beliebtheit. Auch die Werke der fahrenden Sänger waren überall verbreitet. Wir nennen Kîmetî, Nûrî, Lewnî, Kaba Şakâl Mehmed und Faşîhî, aber die grosse Volkstümlichkeit Gewherî's und 'Ashkî 'Ömer's bestand auch weiterhin. Einige von diesen Dichtern wie Medjûn und Warţan waren armenischer Herkunft; sie lebten zu Anfang des Jahrhunderts. Dieser Einfluss der türkischen fahrenden Sänger auf die Dichtungen der armenischen *Ashûgh* beginnt vielleicht schon im XVI. Jahrhundert (s. Köpr. Zâde M. Fu'ad in *Edebiyât Fakultesi Mecmuası*, 1922, N<sup>o</sup>. 1, S. 1-32). Das beste Beispiel dafür, dass der literarische Geschmack des Volkes in den oberen Kreisen Eingang fand, ist die Tatsache, dass der grosse Dichter Nedim auch ein *Türkü* im Volksmetrum geschrieben hat. Diese Tendenz verschärft sich gegen Ende des Jahrhunderts noch.

#### Das XIX. Jahrhundert.

Zu Anfang dieses Jahrhunderts zeigt die osmanische Litteratur einen tiefen Niedergang, der bis zur Zeit der „Tanzîmât“ anhält. Nur Wâsîf Enderûnî und 'Izzet Molla zeigen einige Originalität. Wâsîf kommt dem Volksgeschmack nahe und verrät den Einfluss Nedim's und Fâdil Enderûnî's. 'Izzet Molla, der auch sehr unter dem Einfluss Nedim's und Sheikh Ghâlib's stand, ist dennoch ein viel grösserer Dichter als Wâsîf, namentlich durch die Reinheit seiner Sprache und seine dichterische Technik. Ausser *Kasîden* und *Ghazel's* hat er beachtenswerte *Methnewî's* geschrieben. Er ist der letzte „Meister“ der klassischen Poesie vor den „Tanzîmât“. Aber auch noch nach den „Tanzîmât“ haben viele Dichter *Kasîden* und *Ghazel's* im alten Stil verfasst, darunter die grössten Förderer der litterarischen Erneuerung, wie Nâ'mîk Kemâl und Ziyâ Pasha. Ausserdem gehören dieser Periode an Ghâlib Bey von Leskofça, Awâlî Bey und 'Ârif Hikmet Bey, die alle Nâ'ilî und Fehimî-Kadîm nachahmten. Nur hatten sie keinerlei Einfluss mehr auf den Lauf der litterarischen Entwicklung. Natürlich konnte die alte litterarische Tradition nicht mit einem Schlage verschwinden; Şînâsî und seine Schule hatten einen langen und harten Kampf gegen die Alten zu führen.

Die Prosa der Zeit vor den „Tanzîmât“ hat keinen grossen Wert mehr, wenn auch ebenso

viel geschrieben wurde wie in den vorhergehenden Jahrhunderten. In der Geschichtsschreibung ist der *Târîkh* von Mûterdjîm 'Âşîm durch seinen Stil und seine Kritik beachtenswert. Derselbe Autor bedient sich einer noch einfacheren Sprache in seiner Übersetzung des *Burhân-i kâfî* und des *Kâmûs*. Der *Waķ'a-nüvis* Es'ad Efendi, der Übersetzer des *Mustatraf* und Verfasser des bekannten Werkes *Üss-i Zafer* über die Vernichtung der Janitscharen, bleibt durch seine abgeschmackte Sprache und seinen verworrenen Stil weit unter 'Âşîm. Derselbe Autor ist Herausgeber des *Takwîm-i weķā'î* gewesen, und der Sultan Mahmûd II. hat ihm sogar seine obskure hochtrabende Sprache in der Beschreibung einer Reise dieses Sultans vorgeworfen. Andererseits empfiehlt er selber in seiner Übersetzung des *Mustatraf* den Gebrauch türkischer Wörter anstelle arabischer und persischer und die Vereinfachung des litterarischen Stiles, woraus zu ersehen ist, welche Fortschritte die Bewegung zur Vereinfachung der Sprache schon gemacht hatte. Schliesslich darf auch der berühmte Dichter und Stilist 'Akîf Pasha nicht ungenannt bleiben, der trotz einiger im Volksmetrum verfasster Gedichte und einiger in einfacher Prosa geschriebener Werke noch nicht als der erste Vorkämpfer der litterarischen Erneuerung angesehen werden darf. 'Akîf Pasha ist der europäischen Kultur völlig fremd geblieben und ist einer der letzten Vertreter der alten Litteratur.

Unter den Vertretern der Volkslitteratur haben wir Nachrichten über die *Maddah's* Piç Emin, Kîz Ahmed, Hâdjî Mû'edh dhîn, Kôr Hâfîz u. a. sowie über einige Schattenspieler (*Khayâldji*) wie Sherbetdjî Emin, Hâfîz von Kâsim Pasha, Muşâhib Sa'id Efendi; erst gegen Ende des Jahrhunderts brach Kâtib Şâlih mit der alten Tradition und fing an, das moderne Theater nachzuahmen. Die bekanntesten fahrenden Sänger dieses Jahrhunderts sind Dirdli, Dhîhnî von Baiburt und Emrah von Erzerum, die sowohl in Stambul als auch in Kleinasien in allen sozialen Schichten eine wohlverdiente Volkstümlichkeit erlangten (s. Köpr. Zâde M. Fu'ad, *Erzurumlu Emrah*, Istanbul 1929). Bis zum Ende der Regierungszeit des 'Abd al-'Azîz kamen diese 'Ashkî's in einem Café zu Ta'uk Pazarî zusammen. Sie hatten eine eigene Organisation mit einem von der Regierung anerkannten Oberhaupt (*R'îs*) an der Spitze. Diese Organisation wurde später aufgelöst, aber noch im XX. Jahrhundert begegnet man diesen fahrenden Sängern in Kleinasien.

Die klassische türkische Litteratur hatte zur Zeit des Beginns der „Tanzîmât“ ihre Kraft und Ursprünglichkeit fast ganz eingebüsst. Die klassische Dichtkunst war nicht mehr imstande, in ihrem engen Rahmen irgend etwas Neues zu schaffen, und die Dichter konnten nur Nachahmungen (*Nazîre*) der grossen Meister von vorgestern bringen, oder aber sie verfielen bei ihrer Sucht, ein wenig Originalität zu zeigen, in Künstelei und Platttheit. Dadurch, dass immer dieselben Vorstellungen mit den gleichen begrenzten Ausdrucksmitteln wiederholt wurden, wurde die ganze Lebenskraft der türkischen Poesie sozusagen zerstört. Selbst grosse Künstler wie Nedim und Sheikh Ghâlib hatten sich von den strengen Regeln der alten Vorbilder nicht frei machen können. Auf der andern Seite führten die Versuche, aus der Sprache und der Litteratur des Volkes zu schöpfen und sich mehr dem Geschmack und der Sprache des Volkes zu



nähern, was bei Fâdil Enderûnî und Wâsîf zu beobachten ist, zu Gemeinheit und Platitude. Trotz der Jahrhunderte währenden politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zu Europa hatte die soziale Struktur des osmanischen Volkes niemals den Rahmen der islamischen Kultur überschritten und blieb in mittelalterlichen Anschauungen befangen. Zwar hatten die dauernden militärischen Niederlagen und der allmähliche wirtschaftliche Verfall den türkischen Intellektuellen die materielle und technische Überlegenheit Europas zum Bewusstsein gebracht, zwar hatte man schon im XVIII. Jahrhundert begonnen, für die Reorganisation des Heeres und der Flotte von Europa zu lernen, aber viel schwieriger war es, auf dem Gebiet der geistigen Kultur die Überlegenheit Europas anzuerkennen. Die Medresen, die im Vergleich zu den vorhergehenden Jahrhunderten sehr zurückgegangen waren, klammerten sich noch an mittelalterliche Mentalität und Geschmack. Die moderne Wissenschaft fand nur Eingang durch die für die Bedürfnisse des Heeres errichteten Institute, wie die Ingenieur-Schule (*Mühendis-khâne*) und die medizinische Schule (*Tibb-khâne*). Diese Neuerungen gingen vielfach zurück auf einige hervorragende Persönlichkeiten, die europäischen Sprachen und moderne Wissenschaften kannten, wie Khodja Ishâk Efendi, Gelenberî und Shâni Zade. Selim III. und vor allem Mahmûd II. empfanden das Bedürfnis, Heer und Flotte zu reorganisieren und eine Zentralverwaltung zu errichten, um eine Zerstückelung des Reiches durch die Feudalherren zu verhindern. Sie stimmten sogar trotz des Widerstandes der Medresen einer Reform des Unterrichts in der Mathematik und den Naturwissenschaften zu. Seit dem Ende des XVIII. Jahrhunderts gab es in der Türkei Männer, welche die französische Sprache lernten und die Überlegenheit der europäischen Kultur anerkannten. Dadurch, dass man Lehrer aus Frankreich kommen liess und Studierende nach Europa schickte, förderte man in der Türkei die Europäisierung. Naturgemäss begann infolgedessen der europäische Einfluss sich nach und nach im praktischen Leben ebenso zu zeigen wie im Denken und in der Kunst.

#### b. Die „europäische“ türkische Litteratur.

##### Periode der „Tanzîmât“ und der „neuen Litteratur“.

Die grosse industrielle und kapitalistische Entwicklung Europas so wie auch die politische Expansion und Rivalität der grossen imperialistischen Mächte konnten nicht lange ein so reiches und ausgedehntes Wirtschaftsgebiet wie die Türkei ignorieren. Gleichzeitig hatten die mittelalterlichen Institutionen des Reiches ihre Widerstandskraft verloren, und die revolutionären Bewegungen in Frankreich hatten unter den nicht-muslimischen Elementen das Nationalitätsprinzip verbreitet. All dieses liess gebieterisch die Notwendigkeit erkennen, in den sozialen und administrativen Institutionen des Reiches Reformen durchzuführen. Diese Reformen mussten nicht allein beim Volk auf einen beträchtlichen Widerstand stossen, sondern auch bei den Intellektuellen, die zum grössten Teil ihre Ausbildung in den Medresen erhalten hatten. Dank Reshîd Pasha's und seiner kleinen Gruppe von Anhängern wurden diese Reformen nach und nach im ganzen Lande durchgeführt.

In der türkischen Geschichte sind diese Reformen bekannt unter dem Namen „Tanzîmât“.

Diese Reformen blieben nicht auf die Verwaltung, das Rechts- und Finanzwesen beschränkt. Um bei den türkisch-muslimischen Kreisen den Fortschritt in der Bildung zu sichern, begann man, nach und nach Elementar- und Mittelschulen zu eröffnen und die Gründung einer Universität vorzubereiten. Es wurde ein *Endjûmen-i dâniş* gebildet, um Schulbücher zu verfassen (1269 = 1853). Studierende wurden nach Europa geschickt. An die Stelle des *Endjûmen-i dâniş* trat bald die *Djelmîyet-i 'ilmiye-i 'othmaniye* (1277 = 1860), die anfangs ein Organ *Medjmu'a-i Fünûn* herauszugeben. Im folgenden Jahr wurde die höhere Mädchenschule eröffnet, und im Jahre 1279 (1862) begannen Universitätskurse. Im Jahre 1282 (1865) wurde eine *Terdjeme Djelmîyeti* gebildet. Im Jahre 1284 (1867) tat die *Ecole civile de Médecine* (*Tibbiye-i mülkiye Mektebi*) ihre Tore auf und im folgenden Jahr das *Ghalaṭa-Serây-Lyceum*, dessen Lehrplan sich an die europäischen höheren Schulen anlehnte und in dem neben dem Türkischen auch das Französische Unterrichtssprache war. Die Eröffnung der Universität (*Dâr al-Fünûn*) fand im Jahre 1286 (1869) statt, jedoch zwangen die Umtriebe der konservativen Elemente schon zwei Jahre später zu ihrer Schliessung. Im Jahre 1287 (1870) wurde die Rechtsschule eröffnet (*Hukûk Mektebi*) und im Jahre 1294 (1877) eine Schule für Staatswissenschaften (*Mekteb-i mülkiye*). Zu gleicher Zeit wurden Museen und Bibliotheken gegründet sowie höhere Fachschulen (Ingenieur-, Landwirtschafts- und Handelschule). So entstand eine intellektuelle Klasse, die ausserhalb der Medresen herangebildet war. Nebenher ging eine allmählich fortschreitende Entwicklung der Tagespresse. Im Jahre 1247 (1831) begann das Amtsblatt *Takvîm-i Wekâ'î* zu erscheinen, im Jahre 1256 (1840) die *Djeride-i Havadith*, im Jahre 1276 (1859) *Terdjümân-i Ahvâl* und im Jahre 1278 (1861) *Taṣvîr-i Efkâr* [s. DIARIDA]. Die beiden letztgenannten Zeitungen stellen eine wichtige Etappe in der Kulturgeschichte dar, denn in ihnen wandten sich *Shinâsî*, der Begründer der neuen literarischen Schule, und sein Schüler Nâmîk Kemâl an die Öffentlichkeit. Bis zu der Zeit, als der Absolutismus 'Abd al-Hamid's jede Art von Veröffentlichung hinderte, nahm die türkische Presse eine rapide Entwicklung. Viele wissenschaftliche und literarische Werke wurden aus europäischen Sprachen übersetzt, namentlich aus dem Französischen, und die türkische Sprache begann einfacher zu werden, während sie um eine Menge wissenschaftlicher Ausdrücke bereichert wurde.

Die drei grossen Gestalten der neuen Litteratur sind *Shinâsî*, der seine Erziehung in Frankreich erhalten hatte, sein grosser Schüler Nâmîk Kemâl [s. KEMÂL] und Ziyâ Pasha, die alle beide als Verbannte in Frankreich gelebt hatten. Infolgedessen war die neue Schule durchtränkt von der französischen Litteratur des XVIII. und XIX. Jahrhunderts sowie von den Grundsätzen, die während der politischen Umwälzungen in Frankreich proklamiert worden waren. So wollten die Neuerer die alte Feudal-Litteratur ausrotten und verkündeten die Ideen „Vaterland“ (*Watan*), „Freiheit“ (*Hürriyet*), „Demokratie“ (*Khalḳdîrlik*) und „Konstitutionalismus“ (*Meshrûtiyet*). Sie versuchten, eine „bürgerliche“ Litteratur zu schaffen. Damit begann in unserer Litteratur der Journalismus, die politische und literarische Kritik, das Theater, die Übersetzung

litterarischer Werke des Abendlands, der Roman und das philosophische und soziale Essay. *Shinasi* war weder ein glänzender Stilist noch ein grosser Dichter, aber er hatte ein bestimmtes Programm; er wollte sich von der alten unverständlichen Sprache befreien. Wenn es ihm auch nicht gelungen ist, dies ganze Programm zu realisieren, so haben seine Theorien dennoch in seiner Umgebung einen grossen Einfluss ausgeübt. *Ziyā Pasha* unterstützte diese Bewegung durch seine Übersetzungen Rousseau's und Molière's wie durch seine politischen und litterarischen Kritiken aufs stärkste. Er war in der klassischen Litteratur sehr bewandert, aber er ging so weit zu behaupten, diese Litteratur habe keinerlei Beziehung zum türkischen Charakter. Er verteidigte die These, dass man der Natur folgen d. h. bei Volkssprache und Volkslitteratur Entlehnungen machen müsse. In Wirklichkeit hatte *Ziyā Pasha* kaum die Kraft und den Mut, diese Theorien in die Wirklichkeit umzusetzen.

Ohne Zweifel ist es *Nāmīk Kemāl* gewesen, welcher der neuen Schule zum endgültigen Sieg verholfen hat. Er war ein mächtvoller Künstler, ein glühender Kämpfer, ein fruchtbarer Schriftsteller und ein grosser Patriot. Ihm war die Kunst ein Mittel, das Land aufzuwecken. So hat er zur kulturellen und politischen Revolution in der Türkei mächtig beigetragen sowohl durch seine politischen Artikel als auch durch seine Theaterstücke, seine Romane, seine patriotischen Dichtungen, seine historischen Arbeiten, seine kritischen Essays und sogar durch seine Privatbriefe. Er hat einen tiefgehenden Einfluss ausgeübt. Die Aufführung seines Stückes *Waḫan* war ein grosses politisches Ereignis im Lande. Er griff die alte Litteratur mit noch grösserer Heftigkeit an als *Ziyā Pasha* und hielt es für unmöglich, türkische Poesie im *Arūd*-Metrum zu schreiben. Dennoch hat selbst *Kemāl* ebenso wie seine Freunde sich nicht völlig von den alten Traditionen freimachen können. Deswegen konnte *Sa'd Allāh Pasha* im Jahre 1297 (1880) in einem anonymen Artikel der Zeitschrift *Wakf* schreiben, man müsse eigentlich den Schülern lediglich wörtliche Übersetzungen abendländischer Werke zur Lektüre in die Hand geben, weil die „Neuen“ in Wirklichkeit nichts wirklich Neues hatten hervorbringen können.

*Abd al-Haḳḳ Hāmid*, ein Schüler *Nāmīk Kemāl's*, hat eine grosse Umwälzung in der Dichtung herbeigeführt, die sich bis dahin noch nicht von den alten Formen hatte freimachen können. Dieser ausserordentlich fruchtbare Schriftsteller hat die lyrische und dramatische Dichtung ins Türkische eingeführt, wofür die Werke von Dante, Racine, Corneille und Shakespeare die Vorbilder lieferten. Sogar *Nāmīk Kemāl* hat anerkannt, dass die neue türkische Poesie mit *Hāmid* beginnt. Andere bedeutende Persönlichkeiten waren *Ridjā'i Zāde Ekrem* [s. EKREM] und *Sāmī Pasha Zāde Sezā'i*, aber in dem Masse, wie der Druck des Absolutismus zunahm, begann diese zweite Generation der „Tanzimat“ rein künstlerische Ziele zu verfolgen.

Viele andere Denker und Schriftsteller haben die kulturelle Entwicklung des Landes gefördert. Wir nennen noch den bekannten Historiker *Ahmed Djewdet Pasha*, *Ahmed Wefik Pasha*, *Suleimān Pasha* und den grossen Schriftsteller und Enzyklopädisten *Ahmed Midhat Efendi* sowie den Lexikographen *Shams al-Din Sami Bey*. *Djewdet Pasha*, wohlbewandert in den orientalischen Wissenschaften und Verfasser einer türkischen Grammatik, hat in

Zusammenarbeit mit *Fu'ād Paşa* eine schöne reine türkische Prosa geschrieben. *Ahmed Wefik*, der von abendländischen Vorstellungen beseelt war, wollte die nationale Kultur wieder aufleben lassen, indem er verkündete, die Türken Anatoliens seien eine Gruppe der grossen türkischen Nation. Er verfasste das erste Wörterbuch des Anatolisch-Türkischen, sammelte Sprichwörter und übersetzte die *Shadjara-i Türk* von Abu 'l-Ghāzī. Durch seine Nachbildungen Molière'scher Lustspiele hat er in der Entwicklung des türkischen Theaters eine grosse Rolle gespielt. *Suleimān Paşa*, der Reorganisator der Militärschulen, war ein grosser Patriot. Er führte an, man müsse von einer „türkischen“ und nicht von einer „osmanischen“ Litteratur sprechen. In seinem *Ta'rikh-i 'Ālam* widmete er den alten Türken ein besonderes Kapitel, wobei er den Stoff aus Deguignes und andern Quellen schöpfte. *Ahmed Midhat* schliesslich schrieb und übersetzte eine Menge von Büchern volkstümlicher Art angefangen bei Fabeln. So brachte er das Volk ans Lesen und trug zur Hebung des kulturellen Niveaus bei, was auch sein einziges Ziel war; denn seine Bücher haben wissenschaftlich und künstlerisch keinen Wert. *Sāmī Bey* war durch seinen *Kāmūs al-'Ālam* und seinen *Kāmūs-i türkī* ein würdiger Nachfolger *Wefik Pasha's*.

Gegen Ende des XIX. Jahrhunderts trat *Mu'alim Nādjī* hervor, der unter der Protektion *Ahmed Midhat's* eine grosse Berühmtheit erlangte. *Nādjī* war in der orientalischen Kultur bewandert und verfasste *Ghazeln* in klassischer Art neben schönen Gedichten im neuen Stil. Die Anhänger der alten Schule erwarteten von ihm fast eine Wiedererweckung des Klassizismus, obwohl *Nādjī* keineswegs Parteigänger einer derartigen Reaktion war, was seine schöne schlichte Prosa beweist (z.B. in *Ömeri'n Codjuḳluḡu*). Seine Auseinandersetzungen mit *Ekrēm Bey* hatten mehr persönliche Gründe. Um dieselbe Zeit trat der jung verstorbene *Nābi Zāde Nāzım* hervor, dessen Roman *Zehrā* in der Litteraturgeschichte mit an erster Stelle steht.

Am bedeutsamsten aber war zu Ende des XIX. Jahrhunderts die litterarische Bewegung einer Gruppe junger Litteraten, die sich auf Veranlassung *Ridjā'i Zāde Ekrem's* um die Zeitschrift *Therwet-i Fünūn* zusammengeschlossen hatten. Diese Bewegung stellt die zweite und letzte Etappe in der Europäisierung der türkischen Litteratur dar. Sie wird beherrscht von Männern wie *Tewfik Fikret* und *Khālid Ziyā* und steht stark unter dem Einfluss der litterarischen Bewegungen Frankreichs zu Ende des XIX. Jahrhunderts. Diese Bewegung entstand in einer Zeit des übertriebenen Absolutismus und hat nur die kurze Zeit von fünf oder sechs Jahren gedauert; die Werke, die sie hervorgebracht hat, sind von einer krankhaften und pessimistischen Sentimentalität; ihr Wahlspruch war: „Die Kunst für die Kunst“. Mit Ausnahme von *Djenāb Shihāb al-Din*, welcher nach der Revolution den Ruf eines grossen Prosaisten erlangte, von *Suleimān Nāzım*, der als ein selbständigerer Schüler *Nāmīk Kemāl's* angesehen werden kann, von *Fa'ik 'Alī*, der *Abd al-Haḳḳ Hāmid* nachahmte, und von dem unabhängigen *Ismā'il Şafā*, der seine Vorwürfe dem Lokalleben entnahm, imitierten alle Dichter, die im *Therwet-i Fünūn* schrieben, *Tewfik Fikret*. *Khālid Ziyā*, der einen sehr gesuchten Stil schreibt, ist der eigent-



liche Urheber des Romans in der Türkei. Seine Romane spielen gewöhnlich in den oberen Gesellschaftskreisen, aber einige seiner kleinen Novellen schildern auch das Leben des Volkes. In der Novelle waren Ahmed Hikmet und Husein Djahid erfolgreicher; sie schrieben eine schlichtere Sprache. Mehmed Re'uf ist ein Romandichter, der gute psychologische Analysen gibt, in seiner Sprache aber inkorrekt ist. Auf dem Gebiet der Wissenschaft, Philosophie und Kritik haben die Mitarbeiter des *Therwet-i Fünun* nur Übersetzungen gebracht. Da die Zensur aber streng und die Tätigkeit dieses Kreises nur von kurzer Dauer war, hatten sie keine Möglichkeit, mehr Lebenskraft an den Tag zu legen.

Während die Schule Tewfik Fikret's und Khälid Ziyä's nur das Leben der oberen Klassen widerspiegelte, schilderte Hüsein Rahmî in seinen Romanen das Volksleben nach seinen verschiedenen Seiten. Gleichzeitig beschäftigte sich der beachtenswerte Publizist Ahmed Râsim mit dem gleichen Gegenstand. Von den Dichtern dieser Zeit nennen wir noch Rizâ Tewfik, der nach der Art der *Âshîk*- und Bektasî-Dichter aber im silbenzählenden Metrum die schönste Lyrik hervorgebracht hat, ferner die Dichterin Nigâr Khânîm und schliesslich Mehmed Emin Bey, der im türkisch-griechischen Kriege plötzlich durch seine *Türkçe Şiirler* berühmt wurde. Mehmed Emin bediente sich einer sehr schlichten Sprache im silbenzählenden Metrum und wollte sich direkt an das Volk wenden (*Khalîka dogru*), obwohl ihm die vorhandene Volksliteratur mit ihrer Mentalität, ihrer Geschmacksrichtung und ihren überkommenen Formen völlig unbekannt war. Als Litterat gehörte er ganz der Fikret-Schule an. Nur war er kein Individualist wie seine Zeitgenossen, sondern von demokratischem Gefühl (*Khalîkdjîlik*) durchdrungen. Es ist dies das erste Mal, dass ein türkischer Dichter sich zum Volke herablässt. Vielleicht wird ihm mit Recht ein Mangel an Lyrik vorgeworfen, aber das hindert nicht, ihn als einen interessanten Kopf in der Literaturgeschichte anzusehen. Gleichzeitig schritt die Bewegung zur Vereinfachung der Sprache weiter vor, und es entstand sogar ein extremer Purismus. Durch die Übersetzung europäischer Werke verbreitete sich die Kenntnis von der alten Kultur und Geschichte der Türken, während die journalistische Tätigkeit der Jung-Türken in der Fremde den türkischen Nationalismus unter politischem Gesichtspunkt zu betrachten begann. Hiermit sind die Hauptelemente des türkischen kulturellen und litterarischen Lebens vor der Revolution von 1908 aufgezeigt.

#### Das XX. Jahrhundert.

Da die Revolution von 1908 die Abschaffung der Zensur gebracht hatte, entstand eine ausgedehnte litterarische Betätigung. Die patriotischen Stücke von Kemâl und Hâmid erschienen wieder auf der Bühne, und eine grosse Anzahl von Werken soziologischen, philosophischen und geschichtlichen Inhalts wurden ins Türkische übersetzt. Gleichzeitig erfuhr das Unterrichtswesen eine bedeutende Verbesserung, und die Beziehungen zu Europa brachten eine bisher noch nie erreichte Hebung des kulturellen Niveaus.

Die bedeutendste litterarische Organisation nach der Revolution war „*Fedîr-i âti*“, obwohl es nur ein litterarischer Zirkel von kurzer Lebensdauer war. Ihre Mitglieder folgten anfangs der Schule

Fikret's und Khälid Ziyä's, aber die meisten von ihnen gehörten später zur nationalen Litteratur. Lediglich Ahmed Hâşim hat sich nach der einmal eingeschlagenen Richtung hin weiter entwickelt. Niemals liess er ab von dem *Arûd*-Metrum, noch auch von der engsten Auffassung des Begriffes „Die Kunst für die Kunst“. Im übrigen hatte er eigene Anschauungen über die Beziehungen zwischen Musik und Poesie (vgl. H. Duda, *Ahmed Hâşim*, in *WZ*, XI [1928], 200–44). Der Dichter Yahyâ Kemâl, dessen Einfluss nach 1912 sehr gross war, hatte litterarische Ideen, die völlig von denen Ahmed Hâşim's verschieden waren; denn er suchte das Musikalische mehr in den äusseren Elementen der Poesie, während er an der Devise „Die Kunst für die Kunst“ festhielt. Ein anderer Dichter, der ausserhalb der nationalen Litteratur blieb, ist Mehmed 'Akif, ein Verfechter des Pan-Islamismus und unvergleichlicher Meister im *Arûd*-Metrum. In schlichter Sprache schildert er ganz realistisch das Leben des Volkes. 'Akif, der sich bisweilen zu einer machtvollen Lyrik aufschwingt, ist von der Dichtung des Abendlands ganz unbeflusst geblieben. Er ist ein demokratischer Dichter, der aus dem Volk hervorging. In den Werken dieser drei voneinander so verschiedenen Dichter sehen wir den Versuch der türkischen Poesie, sich von der allzu beschränkten Sphäre Tewfik Fikret's und seiner Schule freizumachen. Aber unter dem Eindruck der mächtigen Entwicklung der nationalistischen Bewegung, die sich auf allen Gebieten der Kunst zeigt, ist die Poesie schliesslich auch neue Wege gegangen.

#### c. Die nationale Litteratur.

Nach der Revolution von 1908 erfüllte die Idee des Osmanismus (*Othmânîlik*) die regierenden Klassen. Aber die schnell aufeinanderfolgenden politischen Ereignisse bewiesen bald durch die Haltung der Muslime wie auch der Christen, dass dies Ideal nur ein Hirngespinnst war. So bedurfte das türkische Element, das im Reiche vorherrschend war, eines neuen Ideals. Es war dies das nationale Ideal, welches schon in der Zeit der „Tanzimât“ aufgetreten war und das selbst in hâmidischer Zeit in kultureller Form bestanden hatte. Auch nach der Revolution nahm diese Bewegung zunächst ein kulturelles Aussehen an. Am 25. Dezember 1908 wurde die Gesellschaft *Türk Derneği* gegründet, deren Zweck es war, Vergangenheit und Gegenwart der türkischen Völker zu studieren, die türkische Sprache zu vereinfachen und daraus eine Sprache der Wissenschaft zu machen. Diese Gesellschaft entfaltete keine grosse Kraft, aber im November 1911 begann die Zeitschrift *Türk Yurdu* zu erscheinen, und am 12. März 1912 wurde der *Türk Odjaghi* gegründet. Diese Bewegung beschränkte sich nicht auf einige türkische Patrioten; an ihr nahmen auch einige türkische Intellektuelle des Auslandes teil, die vor der Bedrückung durch den Zarismus in die Türkei geflohen waren, wie Agha Oghlu Ahmed, Hüsein Zâde 'Ali und Ak Çora Oghlu Yûsuf. Dieser Bewegung wurde einerseits von den Anhängern eines falsch verstandenen Okzidentalismus (*Gharbdjîlik*) und andererseits von den Parteigängern des Panislamismus (*Ittihad-i Islâm*) entgegengearbeitet. Um dieselbe Zeit fing die in Saloniki erscheinende Zeitschrift *Gendj Kalemiler* unter einem sehr anspruchsvollen Namen von neuem an, eine Sprachreinigung zu fordern, und Ziyâ Gök Alp, ein Mitglied des

Komitees „Einheit und Fortschritt“ (*İttihād u-Terakkî*), begann seine Wirksamkeit. Mit der Verlegung des Zentralsitzes nach Konstantinopel tat sich Ziyā Gök Alp mit dem *Türk Yurdu* zusammen. Nach dem unglückseligen Ausgang des Balkankrieges schloss sich dann auch die junge Generation der nationalen Bewegung an. Der Augenblick war also für einen Erfolg des nationalen Ideals sehr günstig. Es bedurfte nur eines Mannes, der fähig war, der nationalen Idee eine feste Richtung zu geben, ein Programm und die philosophische Grundlage zu schaffen. Diese Aufgabe hat Ziyā Gök Alp gelöst. Er übte auf die Jugend einen grossen Einfluss aus durch seine Universitätsvorlesungen, seine öffentlichen Vorträge und durch seine Artikel und Gedichte. Während seines ganzen Lebens, von der Zeit des Balkankrieges bis zum Waffenstillstand, als er nach Malta verbannt wurde, und dann während seines Aufenthaltes in Diyar Bekr und Ankara hat er eine ununterbrochene Tätigkeit entfaltet. Die Quintessenz seiner Lehre findet sich in seinem Buch *Türkçülüyün Esasları* (Ankara 1339 = 1923). Sein Tod, der kurz nach Erscheinen dieses Buches eintrat, erfüllte fast das ganze Land mit Trauer.

Wie auf allen Gebieten des Lebens hat sich die nationale Bewegung auch in der Litteratur geltend gemacht. Das silbenzählende Metrum erhielt den führenden Platz in der Poesie; die Sprache wurde einfacher; es galt nicht mehr der Grundsatz „Die Kunst für die Kunst“, sondern „Die Kunst für das Leben“. Man schöpfte aus der Volkslitteratur und ihren traditionellen Formen. Die Litteratur fing an, das Leben und die Eigentümlichkeiten aller Gesellschaftsschichten widerzuspiegeln. Man begann philologische und historische Studien über die Poesie der fahrenden Sänger, über die Volkslitteratur, über die Volksmusik zu treiben, kurz, die Wissenschaft der Turkologie wurde begründet. [Köprülü Zāde Mehmed Fu'ād, der Verfasser dieses Artikels, hat einen grossen Teil des Verdienstes um diese Studien. — Red.]. All dieses trug wesentlich dazu bei, der neuen litterarischen Bewegung eine endgültige Richtung zu geben.

Von den Dichtern dieser Bewegung nennen wir an erster Stelle Fārūk Nāfidh, der in seinen letzten Gedichten die anatolischen Landschaften schildert, ferner Orkhān Seifi, Enis Behi'dj, Yūsuf Ziyā, Khālid Fakhrī, Nedjib Fa'dil. Alle diese verraten eher eine Beeinflussung durch Ziyā Gök Alp und Yahyā Kemāl als durch Mehmed Emin. In der Prosa ist der Fortschritt noch ausgesprochener, und die Schriftsteller zeigen noch mehr Kraft. Die bedeutendste Gestalt der Zeit ist Khālide Edib Khānım; nach den Romanen der Liebe und der Leidenschaft, die für ihre erste Periode kennzeichnend sind, folgten ihre Werke nach Art des *Ateshden Gömlek*, in denen sie den Kampf Anatoliens um die Unabhängigkeit schildert. Der jung verstorbene 'Ömer Seifeddin hat uns sehr schöne kleine Erzählungen geschenkt, von denen einige, wie *Bombā*, wahre Meisterwerke der nationalen Litteratur sind. Refik Khālid, der vielleicht das schönste schlichte Türkisch schreibt, schildert in seinen *Menleket Hikayeleri* realistische Szenen aus dem Leben Anatoliens, die bis dahin in der Litteratur unbekannt waren. Sein von Sympathie und Mitleid freier Sarkasmus ist nur ein Ausdruck seines Realismus. Ya'kūb Kadri ist selbst in seinen Romanen eher ein Stilkünstler und mystischer Dichter als ein Romanschriftsteller.

Beachtenswerte Persönlichkeiten der neuen Prosa sind noch Fālih Rifkī, der in seinem *Atesh ve-Günes* Episoden aus dem Kriege in Palästina schildert, und Rūshen Eshref. Von den Romanschriftstellern wurde Keshād Nā'ı durch seinen Roman *Call Kusu* bekannt. Die Entwicklung des türkischen Theaters wird durch dauernde Nachahmungen wertloser französischer Theaterstücke gehemmt. Aber die Tatsache, dass die türkische Frau auf der Bühne auftritt, dass gute Schauspieler da sind und dass man beginnt, bedeutende Stücke des Abendlandes zu geben, berechtigt zu den besten Hoffnungen für die Zukunft.

Durch die Gründung der türkischen nationalistischen Republik haben die nationalistischen Prinzipien nunmehr auch in das praktische Leben Eingang gefunden. Die Regierung bemüht sich sehr um die Vereinfachung der Sprache und die Schaffung einer türkischen wissenschaftlichen Terminologie. Die Einführung der lateinischen Schrift wird viel zur Vereinfachung der Sprache beitragen. Aber das Leben geht seinen Gang. Noch steckt die nationalistische Litteratur in ihren Anfängen, da kündigt sich schon eine internationale Litteratur an. Der junge kraftvolle marxistische Dichter Nāzım Hikmet, der nach einem ziemlich langen Aufenthalt in Russland in die Türkei zurückgekehrt ist, macht den Versuch, eine Litteratur des Proletariates zu schaffen, mit Gedichten ohne Metrum und ohne Reim, wobei er seinen Zorn gegen die Bürger und die Kapitalisten und ihre Litteraten richtet. Mehrere junge Dichter und Novellisten gruppieren sich um Nāzım Hikmet, während andere versuchen, die Ideen des Futurismus zu propagieren. Es ist zu bezweifeln, ob dieser neue Samen, den die rauhen Winde von jenseits des Schwarzen Meeres herbeigeweht haben, auf fruchtbaren Boden fallen wird, in einem Lande, wo Industrie und Kapitalismus noch in den Kinderschuhen stecken. Es ist unmöglich zu sagen, ob die junge nationale Litteratur in der Lage sein wird, diesen fremden Einflüssen die Stirne zu bieten. Auf jeden Fall wird die künftige Entwicklung Hand in Hand mit dem Schicksal des Landes gehen.

*Litteratur: a. Methode:* Köprülü Zāde Mehmed Fu'ād, *Türk Edebiyatı Tarihinde Çöl* in der Zeitschrift *Bilgi*, I (1329), 1—52; derselbe in *MTM*, I (1331), 35—46.

*b. Texte:* Die meisten Texte der alten Litteratur sind nur handschriftlich vorhanden. Ein Teil ist in Kairo und Konstantinopel gedruckt worden, aber es sind dies keine kritischen Ausgaben. Die Handschriften sind verzeichnet in den Katalogen der Bibliotheken des Morgen- und des Abendlandes. Nur wenige von diesen Texten wurden in europäische Sprachen übersetzt. Nähere Litteraturangaben im Artikel selbst und den andern einschlagenden Artikeln.

*c. Chrestomathien:* Über die wichtigsten handschriftlichen Anthologien finden sich Hinweise im Artikel. In Europa erschienen: E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, VI, London 1909; W. D. Smirnov, *Müntakhabāt-i Athār-i ottomaniye*, Petersburg 1903; M. Wickerhauser, *Wörterbuch des Verstandes der türkischen Sprache*, Wien 1853; A. Fischer u. Muhieddin, *Anthologie aus der neueren türkischen Litteratur*, I, Leipzig-Berlin 1919. *La Muse ottomane* von Servan de Sugny aus dem Jahre 1855 bringt Übersetzungen in Versen. Für die klassische



Poesie: *Kharabāt* von Ziyā Pasha (3 Bde., 1291) und *Müntakhabāt-i Mir Naṣīf* (Bülaḳ 1261). Für die Prosa: Ebuzziyā Tewfik, *Nümüne-i Edebiyāt-i ʿoḥmāniye*, 6. Aufl., Konstantinopel 1330. Schliesslich gibt es noch mehrere Chrestomathien für den Gebrauch an türkischen Schulen. Kürzlich erschien von solchen Werken: Hifzī Tewfik, Hammāmī Zāde Ihsān und Hasan ʿAlī, *Türk Edebiyātī Nümüneleri*, Bd. I, Konstantinopel 1927.

d. Biographien von Dichtern: Die wichtigsten *Tezkere-i Shuʿarāʾ* wurden im Artikel erwähnt. Ein grosser Teil ist noch nicht gedruckt. Bibliographische Angaben finden sich in der Einleitung von: Ibn al-Amin Mahmūd Kemāl, *Ṣoṇ ʿAsr Türk Shāʾirleri* (eine Veröffentlichung des TTE, Bd. I, Konstantinopel 1930). Hierin findet man Hinweise auf ältere und neuere bibliographische Werke über Literaturgeschichte. Ausserdem finden sich in allen Geschichtsquellen wichtige Angaben über die Dichter, z.B. in den *Siyahātname*, den Legendenbüchern (*Meṇākilnāme*) usw.

e. Allgemeine Werke: Eine Literaturgeschichte auf wissenschaftlicher Grundlage gibt es noch nicht, weder in Europa noch in der Türkei. J. von Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst* (4 Bde, 1836) ist eine Sammlung von Biographien, die der Autor den ihm bekannten *Tezkere-i Shuʿarāʾ* entnommen hat. Die Werke von Smirnov, Krymski und anderen sind unzureichend sowohl inhaltlich als hinsichtlich des Urteils dieser Autoren. Für die bibliographischen Angaben darüber vgl. Th. Menzel, *Die türkische Literatur* (in *Kultur der Gegenwart*), wo nur Krymski, *İstoriya Turchiy i yeyā literaturī* (2 Bde, Moskau 1916) fehlt. Das wichtigste Werk über die alte türkische Poesie ist E. I. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, 6 Bde, London 1900/9; dies Werk ist noch sehr brauchbar, obwohl die Abschnitte über das XIII.–XV. Jahrhundert ganz unzureichend sind. Es ist aber mehr eine Zusammenstellung von Dichterbiographien, die nur bis zu den „Tanzimā“ vollständig ist. Ferner: P. Horn, *Geschichte der türkischen Moderne*, Leipzig 1909; M. Hartmann, *Aus der neueren osmanischen Dichtung*, in *MSO A.*, XIX (1916), 124–80; XX (1917), 86–149; XXI (1918), 1–82 [erweitert u. d. T.: *Dichter der neuen Türkei*, Berlin 1919]; O. Hachtmann, *Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*, Leipzig 1916 [ders., *Europäische Kultureinflüsse in der Türkei. Ein literärgeschichtlicher Versuch*, Berlin 1918]. Von den in der Türkei erschienenen Literaturgeschichten erwähnen wir (vgl. auch die oben zitierte Arbeit von Menzel): *Shihāb al-Dīn Süleimān, Taʾriḳh-i Edebiyāt-i ʿoḥmāniye*, Konstantinopel; Fāḳ Reshād, *Taʾriḳh-i Edebiyāt-i ʿoḥmāniye*, Konstantinopel 1913; İbrāhīm Nedjmi, *Taʾriḳh-i Edebiyāt Dersleri*, 2 Bde, Konstantinopel 1338–41; İsmāʿil Habib, *Türk Tedjeddüd Edebiyātī Taʾriḳhi*, Konstantinopel 1340; İsmāʿil Hikmet, *Türk Edebiyātī Taʾriḳhi*, 4 Bde, Baku 1925–26. Aber diese Arbeiten sind sowohl methodisch wie inhaltlich oberflächlich. In meinem eigenen Werk *Türk Edebiyātī Taʾriḳhi* versuchte ich, die Literaturen der verschiedenen Türk-Völker systematisch zu erfassen. Bisher ist der erste Band erschienen (Konstantinopel: Devlet Matbaası 1926–28).

Für den vorliegenden Artikel wurde der ungedruckte Teil dieses Buches benutzt. Die wichtigsten Monographien über die verschiedenen Personen und Gebiete der türkischen Literaturgeschichte sind im Text oder in den Sonderartikeln genannt.

(KORKULU ZADE MEHMET FUD) )

#### IV. GESCHICHTE.

##### 1. Allgemeine Grundzüge.

Das Osmanische Reich ist der grösste und dauerhafteste Staat, der in islamischer Zeit von einem Volke türkischer Zunge gegründet wurde. Zugleich ist es die grösste Staatenbildung in den letzten Jahrhunderten der islamischen Geschichte. Sein Ursprungsland lag im nordwestlichsten Winkel der islamischen Welt, in Kleinasien, das vier Jahrhunderte weniger als die meisten Länder des ehemaligen ʿAbbāsiden-Khalifates unter islamischer Herrschaft gestanden hatte. Es wurde um 1300 gegründet, zu einer Zeit, als überall in der islamischen Welt mit den früheren politischen Traditionen gebrochen wurde und keine der vorhandenen Regierungen für ihre Fortdauer eintreten zu können schien, während die islamische Kultur selbst eine kritische Zeit der Schwäche durchmachte.

Diese Umstände reichen an sich nicht aus, um das Emporkommen eines neuen kraftvollen muḥammedanischen Staates zu erklären. Man muss daher die Ursache für das Entstehen und für die Rolle des Osmanischen Reiches innerhalb der allgemeinen weltpolitischen Ereignisse des späteren Mittelalters suchen. Man hat darauf gewiesen, dass das Emporkommen einer neuen, starken Macht in der mittelländischen Welt erst nach dem Erlöschen des ʿAbbāsiden-Khalifates und seiner politischen Tradition im Jahre 1258 und erst nach der ungemessenen Schwächung des byzantinischen Reiches durch das lateinische Kaisertum im Jahre 1204 möglich wurde (vgl. R. Tschudi, *Vom alten Osmanischen Reich*, Tübingen 1930). So erst konnte ein neuer Staat entstehen, der zugleich eine irgendwie veränderte islamische Tradition und einen guten Teil der schon stark verödeten byzantinischen Kultur fortführte.

Das gegenseitige Durchdringen dieser beiden Kultursphären war schon zur Zeit der Rüm-Seldjuken im Gang, lange bevor der Kern des osmanischen Staates sich bildete. Infolgedessen waren die schnellen Eroberungszüge der Osmanen im XIV. und XV. Jahrhundert keine elementaren Einfälle wilder Barbarenhorden, sondern die Verwirklichung eines Planes, der wohl in gewissem Grade den grossen Eroberern, wie Bāyazid I., Mehmed II., Süleimān I. und einigen ihrer Staatsmänner vor Augen gestanden hat. Zur selben Zeit verbreitete die Eroberung einen Kulturtypus, der seine definitive Gestalt im XVI. Jahrhundert annahm. Im Laufe der Zeit kam diese osmanische Kultur in immer stärkeren Gegensatz zu den östlichen muḥammedanischen Nachbarn; sie gab dem Gegensatz zwischen Sunniten und Shiʿiten eine neue politische Bedeutung, während die alten Beziehungen zu Türkisch-Transoxanien allmählich abbrachen. Zugleich wurde der Riss zwischen der osmanischen und der west-europäischen Kultur, welcher im XV. Jahrhundert noch nicht unüberbrückbar schien, beständig grösser, da die Türkei den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit nicht mitmachte. Umso fester war die osmanische Kultur in den vielen Ländern verwurzelt, die der

Hierrschaft der türkischen Sultane unterworfen waren, und diese osmanische Tradition wurde am stärksten fühlbar zur Zeit, als die osmanische politische Macht immer schwächer wurde; ein gutes Beispiel dafür ist Ägypten [s. *KHEDIW*]. Es mutet seltsam an, dass die Jung-Türken nach der Revolution von 1908 diesen Osmanismus noch einmal für kurze Zeit politisch zu verwirklichen suchten, dass diese Bemühungen aber zu einem völligen Fehlschlag führten, infolge der politischen Auflösung, die durch das Eindringen europäischer nationalistischer Ideen hervorgerufen war.

In einer religiösen Sphäre entstanden, die vom orthodoxen Islam weit entfernt war, nahm das Osmanische Reich bald eine endgültige Wendung zur offiziellen Orthodoxie nach hanafitischem *Madhhab*, aber mit Resten älterer Tradition. Aber der Anspruch auf das islamische Kalifat und auf die Hegemonie in der muhammedanischen Welt so wie die panislamische Politik 'Abd al-Hamid's II. gehören nicht zu den primären Zügen des Osmanischen Reiches; sie waren mehr ein Teil seiner Aussenpolitik, besonders gegenüber den christlichen Mächten [s. *KHALIFA*].

Der Einfluss der abendländischen Kultur begann im XVIII. Jahrhundert zur Zeit, als das Osmanische Reich seinen eigenen Kultur-Typ erworben hatte und seine politische Inferiorität Europa gegenüber zu fühlen begann. Alte Beziehungen machten Frankreich zum ersten europäischen Land, das die Türkei mit einigen technischen (militärischen) Neuerungen versorgte. Diese Tradition blieb bis zum Anfang des XX. Jahrhunderts bestehen. Die Einführung abendländischer Reformen und Einrichtungen hat niemals einen revolutionären Charakter angenommen; sie bestand hauptsächlich in Verwaltungsmaßnahmen, und ihr Programm wurde nach und nach während der Zeit der *Tanzimat* durchgeführt. Ein mehr indirektes Ergebnis der abendländischen Ideen war der türkische Nationalismus; der Krieg 1914—1918 ermöglichte es der Türkei, dies neue Ideal in einer unerwarteten Weise zu verwirklichen. Die moderne Türkei wurde ein Staat mit einem kleineren Territorium als das Osmanische Reich, aber sie hat ein gut Teil alter Tradition des ehemaligen Osmanischen Reiches.

## 2. Historischer Überblick.

Erste Periode. Die Gründung des Staates und seine erste Ausdehnung bis zur zeitweiligen Auflösung durch den Einfall Timurs.

'Othmān I.	1299—1326
Orkhān (Sohn 'Othmān's I.)	1326—1359
Murād I. (Sohn Orkhān's)	1359—1389
Bāyazīd I. Yıldırım (Sohn Murād's I.)	1389—1402

Die Regierungszeit 'Othmān's und Orkhān's kann nicht zweifelsfrei festgelegt werden. Bāyazīd's Regierungszeit endigte mit seiner Gefangennahme in der Schlacht bei Angora (20. Juli 1402). Ihr folgte eine Periode von 11 Jahren, während der sich Bāyazīd's Söhne 'Isā, Mehmed, Suleimān und Mūsā gegenseitig die Krone streitig machten. Diese Periode endigte mit Mehmed's Sieg über Mūsā bei Çamurlı nahe bei Sofia im Juli 1413.

Zweite Periode. Die Wiederherstellung des Staates und sein schnelles Wachsen bis zu seiner grössten Ausdehnung.

Mehmed I. (Sohn Bāyazīd's I.)	1403—1421
Murād II. (Sohn Mehmed's I.)	1421—1451
Mehmed II. Fatih (Sohn Murād's II.)	1451—1481

Bāyazīd II. (Sohn Mehmed's II.)	1481—1512
Selim I. (Sohn Bāyazīd's II.)	1512—1520
Suleimān I. Kānūnī (Sohn Selim's I.)	1520—1566

Dritte Periode, während welcher der Staat sein Territorium behauptete, bis zum Verlust Ungarns.

Selim II. (Sohn Suleimān's I.)	1566—1574
Murād III. (Sohn Selim's II.)	1574—1595
Mehmed III. (Sohn Murād's III.)	1595—1603
Ahmed I. (Sohn Mehmed's III.)	1603—1617
Muṣṭafā I. (Sohn Mehmed's III.)	1617—1618
'Othmān II. (Sohn Ahmed's I.)	1618—1622
Muṣṭafā I., 2. Regierung	1622—1623
Murād IV. (Sohn Ahmed's I.)	1623—1640
Ibrāhīm (Sohn Ahmed's I.)	1640—1648
Mehmed IV. (Sohn Ibrāhīm's)	1648—1687
Suleimān II. (Sohn Ibrāhīm's)	1687—1691
Ahmed II. (Sohn Ibrāhīm's)	1691—1695
Muṣṭafā II. (Sohn Mehmed's IV.)	1695—1703

Vierte Periode, während welcher der Staat allmählich seine Macht verliert und in die Hände mächtiger Vasallen gerät.

Ahmed III. (Sohn Mehmed's IV.)	1703—1730
Mahmūd I. (Sohn Muṣṭafā's II.)	1730—1754
'Othmān III. (Sohn Muṣṭafā's II.)	1754—1757
Muṣṭafā III. (Sohn Ahmed's III.)	1757—1774
'Abd al-Hamid I. (Sohn Ahmed's III.)	1774—1789
Selim III. (Sohn Muṣṭafā's III.)	1789—1807
Muṣṭafā IV. (Sohn 'Abd al-Hamid's I.)	1807—1808
Mahmūd II. (Sohn 'Abd al-Hamid's I.)	1808—1839

Fünfte Periode. Kulturelle und administrative Wiederbelebung des Staates unter dem Einfluss westeuropäischer Ideen.

'Abd al-Medjid (Sohn Mahmūd's II.)	1839—1861
'Abd al-'Azīz (Sohn Mahmūd's II.)	1861—1876
Murād V. (Sohn 'Abd al-Medjid's)	1876
'Abd al-Hamid II. (Sohn 'Abd al-Medjid's)	1876—1909
Mehmed V. (Sohn 'Abd al-Medjid's)	1909—1918
Mehmed VI. (Sohn 'Abd al-Medjid's)	1918—1922

Sechste Periode. Der türkische Nationalstaat, seit dem 29. Oktober 1923 eine Republik unter der Präsidentschaft Ghāzi Muṣṭafā Kemāl Pasha's.

Eine gute allgemeine Übersicht über die Geschichte des Osmanischen Reiches: Khalil Edhem, *Düvel-i Islāmīye*, Sтамbul 1927, S. 320 ff.

## 3. Die Lage Kleinasien am Ende des XIII. Jahrhunderts.

Die neueren Untersuchungen über die Gründung des Osmanischen Reiches haben manches verständlich gemacht, was vorher hauptsächlich durch das Medium der osmanischen Geschichtstradition gesehen wurde, wie sie sich in den Quellen des XVI. Jahrhunderts und in noch jüngeren Quellen widerspiegelte. Inschriften- und Münzfunde, verbunden mit einem kritischen Studium älterer historischer Quellen (der verschiedenen Versionen der Chroniken der Āli 'Othmān) und halb legendärer Quellen (*Menākıb-nāme's* und *Wilāyet-nāme's* der mystischen Orden), haben manche bis dahin unbeachtete historische Zusammenhänge aufgedeckt.

Der Kern des Staates der Osmanischen Dynastie ist ein weit vorgeschobener Vorposten (*Uđı*) an der Nordwest-Grenze des Landes gewesen, das einst von der Seldjuken-Dynastie von Konya be-



herrscht wurde, das aber nach dem Siege der Mongolen über Kaikhusraw II. im Jahre 1243 allmählich in Anarchie geriet. Kleinasien war um diese Zeit schon in weitem Masse türkisiert. Der grössere Teil der anatolischen Türken gehörte zu den Oghuz-Stämmen, die während und nach dem Seldjukenfall nach Kleinasien kamen. Es gab auch Gruppen christlicher Türken, die über den europäischen Teil des byzantinischen Reiches gekommen waren, und ausserdem türkische Elemente aus Russland. Ferner hatten die mongolischen Eroberungen im Osten eine Menge von Flüchtlingen ins Land gebracht, besonders aus dem früheren Sultanat Khwārizm. Viele dieser Emigranten waren Iranier. Wir kennen die relative Stärke der gräzierten Urbevölkerung Kleasiens nicht; sie findet sich wahrscheinlich hauptsächlich in den Städten. In Konya waren die Ureinwohner ohne Zweifel bereits zum grössten Teil islamisiert. Aber das christliche Element war noch stark vertreten in den Gebieten unter byzantinischer Herrschaft im Westen und Nordwesten, im Reich von Trapezunt, wo ein Teil der Bevölkerung Lazen war, in den Bergen Zentral-Armeniens und im kilikisch-armenischen Königreich (1080—1375). Es scheint nicht, dass innerhalb der früheren Grenzen des Seldjukenreiches scharfe soziale Kontroversen zwischen Muhammedanern und Christen bestanden. Viel schärfer war auf jeden Fall der Streit zwischen der Stadtbewölkerung und den noch immer nomadisierenden türkischen Stämmen oder Turkmenen (*Tarākime-i Rūm*), die durch ganz Kleinasien umherschweiften, wie auch in den angrenzenden Gebieten Syriens, Mesopotamiens und Persiens. Die türkischen Stämme hatten noch manche vorislamische religiöse Tradition in eine ihnen eigentümliche Form des Islām hinübergerettet. Diese Form des Islām war das Ergebnis der Predigten wandernder Derwische, der Kalenderiye und Haidariye, die seit dem XI. Jahrhundert über den ganzen nördlichen Iran und über Transoxanien verbreitet waren. Ihre Predigten waren von mystischen Lehren und zahlreichen schītischen Elementen durchdrungen. Die Turkmenen waren auch nach ihrer Einwanderung in Kleinasien noch fortgesetzt unter demselben Einfluss, und die Träger der religiösen Autorität unter ihnen, die *Baba*, hatten noch grosse Ähnlichkeit mit den vorislamischen *Baḡsi*. Unter diesen religiösen Führern hat im Jahre 1239 die furchtbare Empörung der Bābā'i unter Bābā Ishāk stattgefunden. Damals war die Regierung schliesslich noch in der Lage, den Aufruhr zu unterdrücken; aber die heterodoxe Opposition in den unteren Schichten der kleinasiatischen Bevölkerung hat die Geschichte der ersten Jahrhunderte des Osmanischen Reiches noch stark beeinflusst. Diese Turkmenen waren in der Tat weit zahlreicher als die regierenden Klassen und die städtische Bevölkerung, wie man aus den heutigen geographischen Namen in Kleinasien ersehen kann. Die Namen zahlreicher Städte, Flüsse und Berge sind jetzt rein türkisch, und wir treffen unter ihnen alte Stammesnamen wie Kay, Salur, Bayat und Čepni (vgl. Köprülü Zāde M. Fu'ād, *Oghuz Etnolojisiine Tarikhi Notlar*, in *Türkiyat Medjmu'ası*, I, 185 ff.). Soweit die Turkmenen-Stämme noch kriegerisch veranlagt waren, konnte man sie am besten als Grenzwächter und als Eroberer neuer Gebiete gebrauchen. Nachdem sie sich festgesetzt hatten, werden sie sich zum grossen Teil mit der alteingesessenen Landbevölkerung vermischt haben; aus

dieser Verbindung müssen die seltsamen religiösen, halb christlichen Anschauungen und Gewohnheiten erklärt werden, die man noch in jüngster Zeit bei den sozial niedriger stehenden Klassen Anatoliens findet und die auch im Bektashi-Orden zur Zeit des Osmanischen Reiches gang und gäbe waren. Die Bektashi leiten ihren Namen von Hādjijī Bektash Welī ab, der ein Schüler des oben erwähnten Bābā Ishāk gewesen sein soll (vgl. Köpr. Zāde M. Fu'ād, *Les origines du Bektachisme*, in *Actes du Congrès International de l'Histoire des Religions, tenu à Paris 1923*).

Die Regierung und die höheren Gesellschaftsklassen gehörten zur Seldjuken-Zeit der islamischen Orthodoxie an, gerade so wie die andern Seldjuken-Dynastien. Diese orthodoxe Tradition geht auf die Zeiten des Sāmāniden-Reiches in Khurāsān und Transoxanien zurück. Dies waren auch die Gebiete, mit denen die türkischen Einwanderer Kleasiens in ständiger Beziehung standen. In der Seldjuken-Zeit hatte die höhere Kultur Kleasiens hauptsächlich iranischen Charakter. Diese Beziehungen erklären es auch, dass das hanafitische *Madhhab* in Anatolien und nachher im Osmanischen Reiche offiziell vorherrschend war. Aber die oberen Gesellschaftsschichten waren selbst nicht frei von einem streng mystischen Einfluss eines höheren Ordens. Er hatte gleichfalls seine Quellen in Khurāsān, woher Djalāl al-Dīn Rūmī selbst gekommen war; dieser lebte am Seldjukenhofe in Konya und hat die osmanisch-türkische Kultur durch den Mewlewī-Orden für Jahrhunderte beeinflusst. So war die städtische Bevölkerung gleichfalls mit Bruderschaften vertraut, die sich auf mystischer Grundlage bildeten und in die *Futūwa* mündeten. Über die Bruderschaft der Akhī sind wir jetzt ganz gut informiert (F. Taeschner, in *Islamica*, IV [1929], Heft 1); eine ähnliche Bruderschaft waren die Ghāziyān.

Aus diesen religiösen und sozialen Gegensätzen heraus ist die Entwicklung seit dem Ende des XIII. Jahrhunderts zu verstehen. In den vielen kleinen Fürstentümern (*Mulūk-i Tavā'if*), die da waren, sehen wir teils die Orthodoxie, teils die heterodoxen Turkmenen vorherrschen. Dies letztere war besonders bei dem mächtigen Fürstentum der Karamān Oghlu, wenigstens zu Anfang, der Fall.

Als das Gründungsjahr von 'Othmān's Staat in Bithynien wird allgemein das Jahr 1299 angenommen. Um dieselbe Zeit dürften auch die Fürstentümer der Karasī Oghlu in Mysien, der Sarukhān Oghlu in Lydien, der Aidin Oghlu in Ionien, der Menteshe Oghlu in Karien und der Teke Oghlu in Lykien entstanden sein. Alle diese Dynastien hatten das mit den 'Othmān Oghlu gemeinsam, dass sie grosse Teile der Westküste Kleasiens in Besitz hatten. Ihre Gebiete lagen an den Grenzen des ehemaligen Seldjukenreiches, und die Dynastien waren Nachkommen der ehemaligen turkmenischen Grenzwächter (*Udj Begleri*). Diese Gebiete waren am meisten vom islamischen Kulturzentrum Anatoliens entfernt. Andererseits unterhielten sie Beziehungen zu den Griechen an den Küsten und zu den italienischen Kolonisten auf den Inseln. Einige dieser Fürstentümer (Sarukhān, Aidin, Menteshe) haben sogar Münzen mit Bildern und lateinischen Buchstaben gehabt. Aber das wichtigste Merkmal dieser Küsten-Fürstentümer war der Besitz einer Flotte, mit der sie Beutezüge nach den griechischen Inseln und dem europäischen Kontinent von der Morea bis zur Dobruča unternah-

men konnten. Besonders der Aidin Oghlu Umur Beg (gest. 1348) ist wegen seiner Unternehmungen zur See als Verbündeter des byzantinischen Kaisers Kantakuzenos bekannt. Diese nach Westen gerichtete Einstellung war für die Othmān Oghlu sehr günstig und hat ihnen schliesslich die Vorherrschaft über die andern Fürstentümer verschafft.

Östlich von den maritimen Fürstentümern kamen in derselben Zeit in die Höhe die Germiyan Oghlu in Phrygien und die Hamid Oghlu in Pisidien, sowie die weniger bedeutenden Eshref Oghlu in Bey Shehir (später den Gebieten der Hamid Oghlu einverleibt) und die Denizli Oghlu in Ladik (später dem Territorium der Germiyan Oghlu einverleibt). Die mächtige Dynastie der Djandar Oghlu — später Isfandiār Oghlu genannt — hatte in Paphlagonien die Küste des Schwarzen Meeres mit Sinub inne, aber sie hatte weniger Möglichkeiten maritimer Ausdehnung, obgleich diese Gebiete auch mit dem europäischen Kontinent, besonders mit der Dobruča in Verbindung standen. Eine ähnliche Stellung an der Südküste hatten die Karamān Oghlu, die man bis ca. 1256 zurückverfolgen kann und die infolge ihrer geographischen Lage an der Hauptstrasse nach Syrien mächtiger und dauerhafter als die andern Fürstentümer werden konnten (vgl. Khalil Edhem, *Düvel-i İslamiye*, S. 270 ff.).

Die aufgezählten Gebiete sind tatsächlich nie ein Teil des Territoriums gewesen, das von den Mongolen im XIV. Jahrhundert verwaltet wurde. Die mongolischen Statthalter, die von Oldjaitu (1304–16) und Abū Saʿid (1316–25) ernannt waren, residierten hauptsächlich in Kaşariye und beherrschten das Hochland von Kleinasien bis Ankara. Der letzte dieser Statthalter war Timur Tash, der im Jahre 1327 nach Ägypten fliehen musste und als seinen Vertreter Ertenā zurückliess. Dieser Ertenā machte sich im Jahre 1325 unabhängig und gründete die Dynastie der Ertenā Oghlu. Um dieselbe Zeit, im Jahre 1391, entstand in Marʿash und Elbistan die Dynastie der Dhu 'l-Kadriye. In diesen südöstlichen Teilen Kleinasien waren die Mamlūken von Ägypten zu jener Zeit ein wichtiger politischer Machtfaktor und beide, die Karamān Oghlu und die Dhu 'l-Kadriye, hatten viele freundliche und unfreundliche Beziehungen zu jenem Staat.

Die sozialen und religiösen Bedingungen waren in all den aufgezählten Fürstentümern fast die gleichen. Die militärische Macht des Beg oder Emir beruhte auf mehr oder weniger nomadisierenden Stammesangehörigen. Zu dieser Klasse sind die halb religiösen und halb militärischen Anführer zu rechnen, die in verschiedenen Gebieten den Titel *Pasha* führten, wie z.B. die Othmān Oghlu, Teke, Aidin, Denizli und Djandar Oghlu. In verschiedenen Gegenden finden wir auch die *Ghāzī's*. Diese waren wahrscheinlich mit den mehr orthodoxen *Futūwa*-Organisationen der Seldjuken-Zeit verwandt. Der Hof des Beg wurde ein Sammelplatz der mehr orthodoxen Gelehrten und Litteraten, die nun anfangen, ihre Werke in türkischer Sprache zu schreiben (vgl. oben, S. 1013 f.). Die grösseren Städte haben oft ältere soziale Formen erhalten. Dies ist besonders für Ankara bekannt, das an der äussersten Grenze des Mongolen-Reiches lag. Die Regierung war hier wirklich in den Händen der Akhi-Korporationen.

Über die Religionsgeschichte dieser vorosmanischen Periode vergleiche man die Werke von Kopr. Zade M. Fuad, *Minat al-Islam*, Istanbul 1918. und *Anadoluda İslamiyet*, in *İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1922–23.

#### 4. Die erste Periode (1299–1402).

Die historische Tradition der Osmanen hat eine Erinnerung an den turkmenisch-nomadischen Ursprung der Staatsgründer bewahrt. Der Vater Othmān's, Ertoghrlu, soll sich mit seinem kleinen Stamm in der Umgebung von Söğüt als *Udj Begi* niedergelassen haben. Der überlieferte Stammbaum Ertoghrlu's und seines Vaters Suleimān Shāh zeigt, dass sie zu dem Käyi-Teil der Oghuz-Türken gehörten. Die verschiedenen Berichte über Ertoghrlu und seinen Klan haben jedoch zum grossen Teil einen legendären Charakter; dies ist auch der Fall bei den Erzählungen über die Jugend und die ersten Heldentaten Othmān's. Aus den verschiedenen Quellen lässt sich vielleicht entnehmen, dass Othmān — oder Othmāndjīk, wie die älteste bekannte Form des Namens angegeben wird — nicht einmal ein wirklicher Sohn Ertoghrlu's war, sondern dass er dem nichtnomadischen Bevölkerungsteil angehörte, bei dem die orthodoxe islamische Tradition stärker war als bei den Turkmenen (J. H. Kramers, *Wer war Osman?*, in *AO*, VI, 242). Auf jeden Fall war er einer der *Ghāziyān-i Rūm* und hatte zusammen mit andern *Ghāzī's* (türkisch *Alp*) nach Ertoghrlu's Tod (um 1265?) die Führung des Klan. Er war gleichfalls von Leuten umgeben, die zu den Akhi's gehörten. Wahrscheinlich gehörte sogar Othmān's Schwiegervater, der Shaikh Edebali, zu derselben Bruderschaft, welcher Herkunft er auch immer gewesen sein mag. Durch diese verschiedenen Dinge wurde der Klan in einen territorialen Staat umgewandelt mit der Festung Karadja Hisar als Zentrum. Allmählich wurde in diesem Staat die mehr orthodoxe islamische Tradition vorherrschend, obgleich die volkstümlichen religiösen Führer (*Baba, Dede, Abdal*) in hoher Achtung blieben.

Während seiner und Orkhān's Regierungszeit war die Geschichte des kleinen Fürstentums nicht verschieden von der der zeitgenössischen anatolischen Fürstentümer. Mit Hilfe seiner Stammgenossen sowie durch Klugheit und persönliche Beziehungen hatte er Erfolg bei der Ausdehnung seines Territoriums, sodass bei seinem Tode der Sakarya ungefähr die östliche Grenze des Staates bildete. Im Süden reichte Othmān's Macht wahrscheinlich bis Eski-Shehir. Aber die griechischen Städte nahe oder an der Küste, Izniq, Izniqmid (Izmid) und schliesslich Brusa, wurden erst zu Anfang der Regierungszeit Orkhān's genommen. Brusa wurde sogleich die Hauptstadt. Alle diese neuen Territorien waren den Byzantinern abgenommen worden; meist hatten die Türken es mit örtlichen Festungskommandanten zu tun, selten trat (wie im Jahre 1301 und 1329) ihnen eine regelrechte byzantinische Armee entgegen. Orkhān verleihte auch ein anderes turkmenisches Territorium seinen Besitzungen ein, nämlich das Fürstentum der Karasī Oghlu. Durch diese territoriale Erwerbung wurden die Othmān Oghlu auf einmal die stärkste maritime Macht der anatolischen Fürstentümer.

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache in der Geschichte Othmān's und Orkhān's, dass offenbar enge Beziehungen zu christlichen Hauptleuten und Anführern in der Nachbarschaft bestanden haben. Köse Mihal, der Befehlshaber der Festung Khirmendjīk, soll ein treuer Freund Othmān's gewesen sein. Nach der Erwerbung des Fürstentums



Karasi war Orkhān mit Ghāzī Ewrenos befreundet, der ebenfalls christlicher Herkunft war. Die Nachkommen beider sind nachher angesehene Feudalfamilien des osmanischen Staates gewesen. Diese frühen Beziehungen zum christlichen Griechentum machen es wahrscheinlich, dass auf diesem Wege bereits byzantinische Traditionen und Gewohnheiten in den osmanischen Staat eindringen, in derselben Weise, wie es bei einigen andern zeitgenössischen maritimen Fürstentümern der Fall war. Beide, das christliche wie das turkmenisch-nomadische Element, wurden allmählich assimiliert durch den wachsenden Einfluss der orthodoxen *Molla's*, die in den älteren Quellen oft *Dānishmend* genannt werden. Einige von diesen gehörten zu den *Akhi-Zirkeln*, wie es von dem Kādī Djandarīl Kara Khalil (dem späteren Wezir Murād's I., unter dem Namen Khair al-Din Pasha) berichtet wird; einige von ihnen waren auch aus den mehr östlichen Teilen Kleasiens gekommen. Zu diesen mag auch 'Ala' al-Din Pasha, Orkhān's Wezir (nach der Tradition auch sein älterer Bruder), gehört haben.

So trugen diese sehr verschiedenen Elemente während Orkhān's im ganzen friedlicher Regierungszeit zur Schaffung einer typischen Verwaltungs- und Zivilisationsform bei, aus der die spätere Entwicklung des osmanischen Staates erklärt werden muss. Die Einzelheiten sind wenig bekannt. Die Verwaltung war militärisch und folgte wahrscheinlich der Seldjuken-Tradition.

Die Verteilung des Territoriums unter Lehnslente mag auf früheren byzantinischen Einrichtungen beruhen [vgl. TĪMAR]. Unter Orkhān wurden Lehnsgüter an die neugeschaffene Reiterei (*Müsellem*) gegeben. Während Orkhān's Regierungszeit wurde auch die neue reguläre Infanterie (*Yaya*) gebildet, da die irregulären Streitkräfte der *Akīndjī*, die sich ursprünglich aus turkmenischen Stammesangehörigen zusammensetzten, nicht mehr geeignet waren. In dieser Zeit begann man auch den Titel *Pasha*, der ursprünglich den kämpfenden Derwischen zukam, an Staatsmänner (wie Sinān Pasha unter Orkhān) und militärische Befehlshaber zu verleihen.

Die natürliche Ausdehnung des jungen Staates ging nach Westen, ebenso wie sich die Seebeutezüge der Sarukhān Oghlu und der Aidin Oghlu auf die Inseln und auf die griechische Küste erstreckten. Bereits unter Orkhān wurden verschiedene militärische Expeditionen nach der anderen Seite des Hellespont unternommen, meistens infolge seines Bündnisses mit dem Kaiser Kantakuzenos und infolge von dessen Bürgerkriegen. Im Jahre 1353 jedoch begann die militärische Besetzung von Städten auf der europäischen Seite durch die berühmte Expedition von Orkhān's Sohn Suleimān Pasha. Im Jahre 1357 folgte die Einnahme von Gallipoli. Dies war das Vorspiel zu den militärischen Operationen Murād's I. und Bāyazid's I., die sich fast nur in Rūm-ili aufhielten. Zuerst wurde der ganze byzantinische Besitz im Westen Konstantinopels genommen. Adrianopel (Edirne), im Jahre 1361 erobert, wurde im Jahre 1365 die europäische Hauptstadt Murād's. Dann folgten die Kriege gegen die Bulgaren und Serben, die den Osmanen den grössten Teil des heutigen Königreiches Bulgarien sicherten. Die serbische Streitmacht wurde in der Schlacht bei Kossowo (1389) völlig vernichtet, in der Murād I. fiel; auch die Walachei wurde tributpflichtig. Bāyazid's Feldzüge dehnten sich über ein noch weiteres Gebiet aus, sogar über Ungarn, Bosnien und Süd-Griechenland. Doch in diesen Gebieten waren die

osmanischen Eroberungen nicht von Dauer trotz des Sieges bei Nicopolis über die verbündeten ungarischen, französischen und deutschen Armeen (1396). Konstantinopel wurde eine blosser Vasallstadt, wo der osmanische Sultan seinen Einfluss ausüben konnte, wie er wollte. Zu einer wirklichen Besetzung kam es noch nicht, obgleich Bāyazid's Haltung der Stadt gegenüber kaum anders als eine ständige Belagerung war (vgl. F. Giese, *Türkische und abendländische Berichte zur Geschichte Sultan Bajezids I.*, in *Ephemerides Orientales*, N<sup>o</sup>. 34, April 1928). Die osmanische Politik in Kleinasien hatte einen andern Charakter. Ankara fiel ihr im Jahre 1359 auf friedlichem Wege zu. Murād erwarb einen grossen Teil des Territoriums der Germiyan Oghlu als Hochzeitsgeschenk für seinen Sohn und das Land der Hamid Oghlu durch Kauf. Sogar die Feldzüge gegen die Karaman Oghlu im Jahre 1386 und 1391 wurden mit mehr Milde betrieben, und es scheint, dass die endgültige Eroberung von Konya, Siwas und Kastamuni im Jahre 1392 mehr eine politische Notwendigkeit war, vielleicht infolge der Eroberungen Timur's, der das ungestüme Vordringen Bāyazid's in der Schlacht bei Ankara (1402) schliesslich brach. In der Tat waren manche Eroberungen Bāyazid's von ebenso kurzer Dauer wie die Timur's.

Während die Sultane die militärischen Operationen leiteten, lag die Verwaltung in den Händen ihrer Staatsmänner, unter denen Djandarīl Kara Khalil, später als Khair al-Din Pasha bekannt, der bemerkenswerteste ist (vgl. F. Taeschner und P. Wittek, *Die Weziefamilie der Gandarlyzade und ihre Denkmäler*, in *Isl.*, XVIII [1929], 61 ff.). Diesem wird die Einführung der Janitscharen in Verbindung mit dem Reservatrecht des Sultans auf den fünften Teil der Kriegsbeute zugeschrieben. Die Janitscharen wurden aus den gefangenen Christen genommen; es gibt keinen Beleg dafür, dass das *Dewshirme* schon im XIV. Jahrhundert angewandt wurde. Ihre bruderschaftsähnliche Organisation nach dem Vorbilde der *Akhi's* oder *Ghāzī's* und ihre Verbindung mit dem Derwish-Orden der Bektashi's zeigen wieder den Einfluss der eigentümlichen religiösen Tradition des Staates.

Die ersten Beg's der 'Othmān Oghlu, die in den älteren Quellen im allgemeinen den Titel *Khunkhār* tragen, hatten ursprünglich einige seldjukenische Gewohnheiten und Traditionen übernommen, z.B. das Führen eines mit *Din* oder *Dunyā* zusammengesetzten *Lakab's*; aber seit Murād I. wurde diese Sitte aufgegeben. Murād nahm auch als erster den Sultanstitel in seinen Inschriften an. Diese ersten Herrscher folgten auch den Traditionen anderer anatolischer Herrscher, indem sie Christinnen von hoher Herkunft heirateten; Orkhān war der erste, der eine byzantinische Prinzessin zur Frau nahm. Andererseits haben die Eigennamen der ersten Sultane (Murād, Bāyazid) ältere, mystisch-shi'itische Traditionen bewahrt. Auf dieselbe Zeit geht die Investitur des Sultans durch Umgürteten mit einem Schwert zurück, was ursprünglich wahrscheinlich sein Eintreten in den Orden der Ghāzī's symbolisierte [vgl. KILİDİ ALAYI]. Eine wichtige Tatsache in der osmanischen Geschichte des ersten Jahrhunderts war die zwangsweise Verpflanzung der Bevölkerung, meist von Osten nach Westen; diese alte orientalische Sitte wurde besonders von Bāyazid I. angewandt. Diese Bevölkerungsverschiebung hat wohl auch die wachsende Entfremdung zwischen den 'Othmān Oghlu und

den Karamān Oghlu und zusammen mit andern Einflüssen die religiöse Opposition in Anatolien verschärft.

*Litteratur:* H. A. Gibbons, *The Foundations of the Ottoman Empire*, Oxford 1910; F. Giese, *Das Problem der Entstehung des Osmanischen Reiches*, in *ZS*, I (1922), 246 ff.; Koprulu Zâde M. Fuad, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu Mesesi*, in der Zeitschrift *Hayât*, N<sup>o</sup>. 11 und 12 (10. u. 17. Februar 1927).

### 5. Zweite Periode (1403—1566).

Als Timur Kleinasien wieder verliess, liess er die Halbinsel so aufgeteilt zurück, wie sie es hundert Jahre vorher gewesen war. Die Fürstentümer an der Westküste sowie Kastamuni und Karamān wurden ihren früheren Herrschern zurückgegeben. Einer von diesen wurde im Jahre 1403 durch den verwegenen İzmir Oghlu Djuneid wieder eingesetzt. Die beiden Söhne Bāyazid's, İsa und Mehmed, residierten in Brusa bzw. Amasia. Obgleich die europäischen Besitzungen, die Suleimān beherrschte, von den Tataren unberührt geblieben waren, ging die Wiederherstellung des osmanischen Staates doch in Anatolien vor sich, wo es Mehmed in kurzer Zeit gelang, sich zum Herrscher eines ansehnlichen Territoriums zu machen, das die alte Hauptstadt Brusa einschloss. Danach galt sein erster Zug der Wiedereroberung der europäischen Besitzungen, die zuerst Suleimān und nachher Mūsā besass. Aber erst nach dem Jahre 1413 war Mehmed I. in der Lage, die anderen anatolischen Fürstentümer allmählich in den neu wiederhergestellten Staat einzugliedern. Diese Politik verfolgte Murād II. und Mehmed II. weiter. Jedoch wurde das anatolische Territorium ohne viel Blutvergiessen abgerundet, mit Ausnahme des Staates der Karamān Oghlu, der alten Rivalen der 'Othmān Oghlu. Aber selbst hier begannen die Osmanen eine bemerkenswert friedliche Politik zu verfolgen. Im allgemeinen wurden den Nachkommen der Karamān Oghlu hohe militärische Posten in Europa verliehen. Mehmed II. beendigte die Eroberung des eigentlichen Anatoliens durch die Einnahme des Kaiserreiches Trapezunt im Jahre 1461. Und als schliesslich im Jahre 1468 die Karamān-Dynastie beseitigt war, stand das Osmanische Reich im Nordosten den Aq Koyunlu und im Südosten dem ägyptischen Staat gegenüber. Der gefährliche Einfall des Aq Koyunlu Uzun Hasan im Jahre 1472 hatte jedoch nicht die verhängnisvolle Wirkung von Timurs Feldzug, da das osmanische Reich jetzt viel besser fundiert war. Unter Bāyazid II. trat anstelle dieses Nachbarn die junge Šafawiden-Dynastie Persiens. Bis zum Ende der Regierungszeit dieses Sultans wurde das Osmanische Reich auf der asiatischen Seite nicht vergrössert, obgleich verschiedene unruhliche Grenzkämpfe mit den Mamluken in Syrien stattfanden.

Während der ganzen Zeit von Mehmed I. bis Bāyazid II. erstreckte sich die militärische Tätigkeit der Osmanen hauptsächlich auf die Befestigung der osmanischen Macht in Europa. Die Sultane selbst residierten die meiste Zeit in Europa, wo sie manche Feldzüge persönlich leiteten. Bereits unter Mehmed I. brach ein Konflikt mit Venedig aus infolge des Vorrückens der Türken in Albanien und in der Morea; und unter Murād II. wurde Ungarn der zweite christliche Gegner infolge der türkischen Raubzüge und Eroberungen in Serbien

und in der Walachei. Diese Raubzüge und Eroberungen sowie die in Albanien und Morea waren meist nicht von den Sultanen selbst angeordnet, sondern wurden von den Grenzkommandanten unternommen. Die ersten Resultate waren meist nur die Besetzung weniger Städte, wo ein *Şu Baskı* als Garnisonkommandant eingesetzt wurde. Die meisten Gebiete wurden unter der Verwaltung lokaler Herrscher belassen, die für die Zahlung des *Kharağ* in der Form eines Tributes verantwortlich waren. Auch Konstantinopel und die übrigen byzantinischen Besitzungen behielten für lange Zeit ihre halbe Unabhängigkeit in dieser Weise, und sie hatten sogar manchmal Erfolg, wenn sie eine Belagerung herausforderten. Allmählich wurden diese Bollwerke christlicher politischer und kultureller Unabhängigkeit genommen. Die Einnahme Konstantinopels im Jahre 1453, die bei den Türken wie im Abendland einen tiefen Eindruck machte, war nur die Verwirklichung eines Teiles der politischen Idee Mehmed's II., die ganze Balkan-Halbinsel unter die direkte Herrschaft des osmanischen Staates zu bringen; bei seinem Tode war diese Idee beinahe Wirklichkeit geworden. Es gab immer noch in Morea und Albanien venezianische Enklaven, und im Norden wurde immer noch Belgrad von den Ungarn gehalten, aber sogar Bosnien wurde von türkischen Beys verwaltet. Die Inseln des Archipels mit Ausnahme von Rhodos wurden auf dieselbe Weise dem Osmanischen Reiche einverleibt. Nur die Donau-Fürstentümer, die Walachei und die Moldau, sowie das Khānat der Krim sind seitdem Vasallen geblieben.

Während dieser ganzen Zeit wurden von den christlichen Mächten Kreuzzugspläne geschmiedet, um die Türken aus Europa zu vertreiben, wobei sie auch Bündnisse mit den asiatischen Gegnern der Osmanen zu schliessen versuchten. Aber kein wirklich grosses Unternehmen kam jemals zustande. Nur zeitweise wurde den Türken durch den Ungarn Hunyadi, den Walachen Wlad Dracul, den Albaner Skander Beg und durch einige venezianische Flottenexpeditionen Schaden zugefügt.

All diese militärischen Erfolge in Europa würden ohne den starken Rückhalt im türkischen Anatolien nicht möglich gewesen sein. Staunenswerter ist vielleicht die Dauer der türkischen Herrschaft. Der Grund dafür ist zum Teil in dem Fehlen irgend einer andern genügend grossen christlichen Macht auf der stark zersplitterten Balkanhalbinsel zu suchen.

Nach der relativ friedlichen Regierungszeit Bāyazid's II. steht der Besitz Kleinasiens oder der Balkanhalbinsel nicht mehr in Frage. Der Kampf ging in Albanien und der Morea weiter, hatte aber im ganzen nur örtlichen Charakter. Das Reich war nun stark genug, um seinen neuen asiatischen Nachbarn Trotz zu bieten. Der Krieg, der von Selim I. gegen Persien geführt wurde, übertrug gewissermassen den früheren inneren Kampf gegen die sh'itische Opposition in Kleinasien auf internationalen Boden. Dieser Krieg sicherte der Türkei den zeitweisen Besitz von Adharbaidjan und die dauernde Herrschaft über Kurdistan und Nord-Mesopotamien. Bald nachher wurde der ägyptische Mamluken-Staat, mit dem das Osmanische Reich schon unter Bāyazid II. einige Male zusammengestossen war, in einem einzigen Feldzug von Selim erobert. Die Folge war die Ausdehnung der türkischen Oberhoheit bis zu den heiligen Städten des Islām und bis zum Yaman. Schliess-



lich erlangte das Reich unter Suleimān I., dem Prächtigen, seine grösste Ausdehnung durch die Eroberung des grösseren Teiles von Ungarn, das einer der beiden grossen mittelalterlichen Gegner der Türkei in Europa gewesen war. In demselben Feldzuge schritten die Türken sogar zur Belagerung Wiens. Nur der andere alte Rivale, Venedig, wurde durch das siegreiche Reich nicht gebrochen. Nach dem Tode Mehmeds II. waren offizielle Kriege mit Venedig beinahe zur Ausnahme geworden. Das Osmanische Reich hat niemals die absolute Seeherrschaft erlangt, und seine Schwäche erscheint beinahe unmittelbar nach der grossen Eroberungsepoche in der Schlacht bei Lepanto. Rhodos wurde erobert, aber Malta ist niemals türkisch gewesen. Die maritimen Unternehmungen des Kemal Re'is unter Bāyazid und jene des Barbaros Khair al-Din und anderer, welche die politische Autorität der Türkei in der Suleimānischen Ära an der Nordküste Afrikas und auf dem Indischen Ozean sicherstellten, haben niemals den Charakter der Seeräuberi verloren. An der asiatischen Grenze führte die Fortsetzung des Konfliktes mit Persien zeitweilig zur Eroberung Baghdāds und des 'Irāk, sodass der Sultan nun wirklich *Sultān al-Barrain wa 'l-Bahrain* war.

Im Laufe dieser zweiten siegreichen Periode ist die innere religiöse und soziale Entwicklung des Staates nicht weniger staunenswert gewesen als die Ausdehnung seines Territoriums. Aus der ursprünglich etwas zweifelhaften islamischen Orthodoxie wurde allmählich eine unverdächtige orthodoxe Lebenshaltung bei den oberen Schichten. Viele islamische Rechtsgelehrte hatten ihren Weg von den östlichen Ländern zu den neuen Kulturzentren der Osmanen gefunden, und die Rechtsgelehrten christlicher Herkunft (wie z. B. Molla Khusrav) verbanden sich ohne Ausnahme mit den Führern der offiziellen Form des Islām. Unter dieser orthodoxen Hülle bestand die Neigung zu mystischen Organisationen und Lehren fort. Die mystischen Orden und die Derwische wurden im allgemeinen begünstigt; und die alten mystischen Überlieferungen traten auch fernerhin in manchen Punkten zu Tage, wie z. B. in den Personennamen. Sehr wahrscheinlich müssen wir eine Erinnerung an den älteren Einfluss mystischer religiöser Leiter auf den Staat in der bemerkenswerten Einrichtung des *Shāikh al-Islām* erblicken, welche erst unter Murād II. deutlich hervortritt und allmählich durch die *Kānūn's* sanktioniert wird. Andererseits hat die Auseinandersetzung mit dem mehr extremen schiitischen Unterstrom mystischer Gefühle, der schon seit altersher in Kleinasien bestand, zu verschiedenen Zeiten die Form einer offenen Revolte gegen die Regierung angenommen, so der Aufstand, der mit dem Namen Simawna Kādī Oghlu Badr al-Din (vgl. BEN KĀPI SIMAWNA und F. Babinger, in *IsI.*, XI) verknüpft ist (1415), und die Revolte des Shāh Kūli oder Shaitān Kūli und seiner Kizil Bash unter Bāyazid II. Diese letzte Revolte war eng mit der zeitgenössischen politisch-religiösen Bewegung verbunden, die zur Gründung der Safawiden-Dynastie in Persien führte. Deswegen war die Empörung der Kizil Bash auch eine grosse Gefahr für die Existenz des osmanischen Staates selbst, und dies erklärt die Grausamkeit, mit der unter Selim I. die Anhänger der Shi'a verfolgt wurden. Die Haltung der muhammedanischen Herrscher der christlichen und jüdischen Bevölkerung gegenüber war tolerant. Keiner wurde gezwungen, den muhammedanischen Glauben

anzunehmen, mit Ausnahme der christlichen Kinder, die durch das *Dewshirme* ausgehoben wurden. Es ist wahr, dass viele Kirchen in Moscheen umgewandelt wurden (wie die Aya Sofia), aber die Einsetzung des griechisch-orthodoxen und des jüdischen *Millet* als autonome Gemeinschaften unmittelbar nach der Eroberung Konstantinopels ist das beste Beispiel für diese ständig eingehaltene Politik. Muhammedanischer Fanatismus begann erst Ende des XVI. Jahrhunderts.

Die übermässige Bedeutung der Person des Sultans für die Existenz des Staates wird während dieser Periode noch mehr betont. Dies zeigt sich nach dem Tode fast jeden Sultans in den drohenden militärischen Revolten und den Schlichen, mit denen man seinen Tod bis zur Ankunft seines Nachfolgers geheimhielt, ebenso auch in den grossen Beunruhigungen, die durch andere Präbendenten [vgl. DJEM] hervorgerufen wurden, sowie in dem traditionellen Brudermord, der als notwendige Folge davon von Bāyazid I. eingeführt wurde. Die Unterstützung osmanischer Thronpräbendenten wurde als eines der wirksamsten Mittel betrachtet, das die christlichen Feinde des Reiches in Händen hatten. Für die christlichen Untertanen änderte sich nichts; nach der Einnahme der byzantinischen Hauptstadt hatte Mehmed in ihren Augen alle Attribute ihres legitimen „Basileus“ angenommen.

Die Kriege Timurs hatten grosse Volksverschiebungen in Kleinasien hervorgerufen. Auch in der Folgezeit war es die Politik der Sultane, ganze Bevölkerungsteile von einem Teil des Reiches in einen andern zu verpflanzen. Auf diese Weise wurde Konstantinopel, wo jetzt alle militärischen Hauptstrassen Kleinasiens zusammenliefen, bewusst mit Leuten aus den verschiedensten Teilen Anatoliens (Istanbul = Islāmbol) bevölkert. In derselben Weise war vorher auch Adrianopel eine islamische Stadt geworden. Indessen hat die in Rūm-ili angesiedelte türkische Bevölkerung immer Seite an Seite mit den Christen gelebt; das relative Verhältnis war in den einzelnen Gegenden sehr verschieden. Die Islamisierung grosser Teile der Bevölkerung Bosniens und Albaniens hat andere Gründe.

Nun sind gerade diese Zustände in der europäischen Türkei für die Entwicklung des osmanischen politischen Systems, das unter Suleimān I. seine höchste Vollendung erreichte, von Bedeutung gewesen. Der Anfang dieser neuen inneren Entwicklung der osmanischen Zivilisation ist in der Regierungszeit Murād's II. zu suchen, parallel mit der Konsolidierung des osmanischen Typus religiöser Orthodoxie. Die neuen führenden Männer im Staate wie in der Armee waren nun zum grössten Teil christliche Renegaten albanischer, slawonischer, griechischer oder noch westlicherer Herkunft. Die älteren Familien, die aus Kleinasien gekommen waren, wie die Mikhal Oghlu und die Ewrenos Oghlu, traten als Inhaber grosser Lehnsgüter an der Donau und in Thessalien in den Hintergrund. Die hohe Stellung der Djandar Oghlu als Wezire endigte mit der Hinrichtung Khalil Pasha's kurz nach dem Falle Konstantinopels. Die neubekehrten Christen dienten dem Staate nach besten Kräften, aber die allbeherrschende Autorität des Sultans und vielleicht auch die demokratische Tradition des Islām verhinderten die Bildung eines erblichen Adels. Staatsmänner und militärische Befehlshaber (wie Beglerbeg's und Sandjak's) waren die Sklaven (*Kul*) des Herrschers und weit weniger unabhängig als in früheren Jahrhunderten. Etwas selbstän-

giger waren die Gelehrten und Juristen, welche die kirchliche Hierarchie mit an der Spitze den *Shakh al-Islām* stellten; unter ihnen finden sich Anzeichen für einen kirchlichen Adel. So entstand eine osmanische Herrscherklasse aus grösstenteils nicht-türkischen Elementen. Sie erhielt beständig frischen Zustrom aus den Reihen abtrünniger Christen, die im Kriege gefangen genommen waren oder aus der *Dewshirme*-Aushebung stammten. Unter diesen Umständen war es unvermeidlich, dass die Verwaltungseinrichtungen dem Einfluss byzantinischer Ideen unterlagen, so wie es auch mit der Organisation des Hofes der Fall war. Die Beamtenhierarchie wurde durch *Kānūn-nāme*'s genau geregelt, von denen diejenigen Mehmed's II. und Suleimān's I. die bekanntesten sind.

Ausser den älteren Truppen irregulärer *Akīndjī*'s und *ʿAzab*'s bestand die Armee hauptsächlich aus den *Sipāhī*'s — deren Organisation mit der militärischen Verwaltung des Landes [vgl. *TİMĀR*] eng verbunden war — und den Janitscharen, die in der Zeit Murād's II. zum ersten Mal (wahrscheinlich 1438) durch *Dewshirme* [s. d.] ausgehoben wurden. Kanonen wurden zum ersten Mal während der Belagerung Konstantinopels durch Mehmed II. gebraucht. Die Flotte [vgl. *KAPODAN PASHA*] war hauptsächlich mit *ʿAzab*'s, ausserdem mit christlichen Gefangenen als Galeerensklaven bemannt, aber sie hatte bei weitem nicht die Bedeutung der Armee.

Die Staatseinkünfte oder besser die des Sultans bestanden zum grossen Teil aus dem beständig wachsenden *Kharāj*, welcher den nicht-muhammedanischen Untertanen auferlegt wurde, und aus den Tributen, welche die halbunabhängigen Staaten bezahlten. Die verschiedenen Handelsgewohnheiten waren in gleicher Weise wichtig. Der Handel blieb hauptsächlich in den Händen der Griechen, während der Aussenhandel in den Händen der Kolonien venezianischer, genuesischer und florentinischer Kaufleute lag. Diese Kolonien wurden ebenso wie die einheimischen, nicht-türkischen Gemeinden behandelt. Sie erhielten weitgehende Autonomie unter ihren Konsulen, einschliesslich der Konsulargerichtsbarkeit. Diese Privilegien wurden von den Sultanen in Form der „Kapitulationen“ bewilligt. In diesen waren auch die Handelsabgaben der Ausländer vorgeschrieben, die gemäss den Grundsätzen des islamischen Rechtes als *Mustemin*'s betrachtet wurden. Infolge der verschiedenen Kriege mussten die Kapitulationen mit Venedig nach jedem Friedensschluss erneuert werden (1454, 1479, 1502, 1540). Erst später haben diese Kapitulationen den Charakter zweiseitiger internationaler Verträge angenommen. Nach demselben Muster wurde später die berühmte Kapitulation von 1535 Frankreich gewährt; aber die politische Seite dieses Instrumentes war weit wichtiger, als dies in den Kapitulationen der italienischen Republiken der Fall war. Sie ist für die internationale Stellung der Türkei in der folgenden Periode massgebend geworden.

Die Zivilisation des Osmanischen Reiches war im späten Mittelalter von Zentral- und West-Europa noch nicht so scharf geschieden wie in den späteren Jahrhunderten. Die engen Beziehungen zwischen Mehmed II. und italienischen Fürsten und Künstlern sowie seine Vorliebe für die Malerei reihen ihn gewissermassen unter die Renaissance-Herrscher jener Zeit ein (Tschudi, *a. a. O.*, S. 19). Bald danach jedoch begann die islamische Lebenshaltung wieder vorherrschender zu werden.

## 6. Dritte Periode (1566—1699).

Gegen Ende der Regierungszeit Suleimān's I. befand sich das Osmanische Reich zwischen zwei mächtigen kontinentalen Nachbarn: der österreichischen Monarchie in Europa und dem Safawiden-Reich in Asien. In Europa waren die türkischen Provinzen Bosnien und Ungarn die Bollwerke gegen Österreich, während weiter nach Osten hin die halb unabhängigen Fürstentümer Transsylvanien, Walachei, Moldau und die tatarische Krim geduldet wurden. Vom türkischen Standpunkt aus hatte auch Polen mit seinen Kosaken und sogar Moskau eine ähnliche Zwischenstellung zwischen diesen beiden Reichen. Während dieser Periode hat die Türkei mehr als einmal auf die Oberherrschaft über die zuletzt erwähnten Länder Anspruch erhoben. In Asien erlaubte die geographische Lage die Existenz solcher Zwischenstaaten nicht; Georgien bildete eine Ausnahme, es wurde aber im Jahre 1578 unter türkische Oberherrschaft gebracht. In Asien liess jedoch das türkische Feudalsystem Platz für eine Menge kleiner Lokalherrscher, denen der Titel Pasha verliehen wurde. So war es an der persischen Grenze in Kurdistan (die Fürsten von Bitlis), aber auch in Syrien (die Drusen-Emire). Der Sharif von Mekka hatte ebenfalls eine Vasallenstellung, während Yaman nach seiner Wiedereroberung in den Jahren 1568–70 zum Teil mehr unmittelbarer osmanischer Besitz war. Nach dem Jahre 1550 hatten die Türken sogar in Massāwā an der afrikanischen Küste Fuss gefasst und begonnen, sich in abessinische Angelegenheiten einzumischen; die günstige Gelegenheit war aber mit dem unglücklichen Kriege von 1578 zu Ende. Ägypten stand in dieser Zeit immer noch unter der Kontrolle des türkischen Pasha [vgl. *MAMLÜKEN*]; die Barbaresken-Staaten waren beinahe unabhängig. Der Sharif von Marokko erkannte im Jahre 1580 die Oberhoheit des türkischen Sultans an.

Diese allgemeine politische Stellung des Reiches wurde auch in der dritten Periode aufrecht erhalten; zwischen dem Osmanischen Reich und den grossen kontinentalen Mächten wurde eine Art Gleichgewicht hergestellt.

Unter Selīm II., oder besser unter der Verwaltung Mehmed Sokollī Pasha's, wurde Cypern erobert (1570–71). Aber diese Eroberung veranlasste unmittelbar die Niederlage in der Seeschlacht bei Lepanto (1571), die erste grosse militärische Schlappe der Türken. Die Unmöglichkeit weiterer militärischer Ausdehnungen rief eine innere Schwächung des Reiches hervor; kennzeichnend dafür sind die unglücklichen Feldzüge gegen Österreich (Niederlage bei Keresztes im Jahre 1596) und gegen Persien (Verlust von Tabriz und Eriwān im Jahre 1603 und 1604), sowie der wenig günstige Friedensschluss von Zsitvatorok mit Österreich (1606) und der Frieden mit Persien (1612), das damals unter der starken Regierung Shāh ʿAbbās des Grossen stand. Im letzten Jahrzehnt des XVI. Jahrhunderts machten sich Transsylvanien und die rumänischen Fürstentümer sogar für einige Zeit unabhängig. Seit dem Jahre 1572 hat auch Polen oft eine aktive Rolle in dem komplizierten politischen und militärischen Lauf der Ereignisse an den nördlichen Grenzen des türkischen Reiches gespielt. Die Beutezüge der Kosaken in der Krim hatten noch nicht das gefährliche Aussehen wie im Jahrhundert später, als die moskowitzische Macht am Horizont auftauchte. Ein günstiger Umstand für die Türkei war die Schwächung Zentral-Europas durch



den dreissigjährigen Krieg. Zu den westeuropäischen Ländern bestanden bereits freundschaftliche Beziehungen, so zu Frankreich, dann auch seit 1580 zu England und seit 1603 zu Holland. Sie waren im Ganzen für das Reich von Nutzen, während Spanien seit dem Ende des Jahrhunderts keine ernste maritime Gefahr mehr war. Im Hinblick auf die niemals sehr starke maritime Stellung der Türkei bestanden die Beziehungen zu Venedig auch fernerhin in gegenseitigen Überraschungen (z.B. die Annexion von Zypern); im Verlauf des XVII. Jahrhunderts folgten dann die nicht weniger überraschende Eroberung von Kreta (1645–66) und um 1655 die wichtigen venezianischen Eroberungen in der Morea am Ägäischen Meer, sodass für einen Augenblick sogar Konstantinopel bedroht war. Doch im Ganzen blieben die Beziehungen zu Venedig freundlich, da die Türkei wegen ihrer kontinentalen Lage die stärkere Macht war. An der asiatischen Grenze führte die türkische Schwäche zeitweilig zum Verlust von Bagdad (1623) und zu einer erneuten persischen Gefahr. Aber die alte Stellung des Reiches wurde hier durch das Wiederaufleben seiner militärischen Kräfte unter Murād IV. wiederhergestellt. Unter seiner Herrschaft und nach dem Tode des *Shāh* 'Abbās fielen osmanische Truppen in Persien ein; Erivan, Tabriz und endlich Bagdad wurden zurückerobert (1638). Im Jahre 1639 begann eine lange Friedensperiode mit Persien. Nach dem Jahre 1640 wurde die stärkere Stellung des Reiches ausser für die Eroberung Kretas vor allem für die Stärkung der Autorität der Pforte in Transsylvanien und in den Donau-Fürstentümern und zur Befestigung der Grenze im Norden des Schwarzen Meeres gebraucht, wo Azof den jetzt unter moskowitischer Oberhoheit stehenden Kosaken entriess und befestigt wurde (1660). In demselben Jahre begannen wieder die Feindseligkeiten mit dem wieder erhaltenen Österreich und nahmen zuerst einen kreuzzugartigen Charakter an. Sogar Frankreich war damals mit Österreich verbündet (türkische Niederlage bei St. Gotthard an der Raab 1664). Aber dies war nur das Vorspiel zu dem endgültigen Kampf mit Österreich, der im Jahre 1683 mit der erfolglosen Belagerung Wiens begann und im Jahre 1688 mit dem Verlust der osmanischen Provinz Ungarn und dem Einfall österreichischer Armeen in die Balkanhalbinsel endigte. Es kam schliesslich der Friede von Carlowitz (1699), in welchem die Türkei, wieder beträchtlich geschwächt, beinahe ganz Ungarn und ihre Ansprüche auf Transsylvanien aufgeben und Venedigs Herrschaft in der Morea anerkennen musste.

Die Schwächung des Osmanischen Reiches zu Beginn dieser Periode hat hauptsächlich innere Gründe. Während des XVI. Jahrhunderts war schon beobachtet worden, dass das Reich in dieser Form nur durch dauernde Kriege bestehen könne. Nun musste man sich an friedliche Zustände gewöhnen, und dies gieng über die Grenzen der persönlichen Herrschaft des Sultans hinaus, die hauptsächlich auf militärischer Eroberung beruhte. Die Nachfolger Suleimāns des Grossen waren der durch die neuen Verhältnisse gestellten Aufgabe nicht gewachsen. Mehmed III., 'Othmān II. und Mehmed IV. haben ihre Armeen zwar gelegentlich noch begleitet; allein Murād IV. war der letzte Sultan, der die militärischen Traditionen seiner Dynastie neubelebte, er war der letzte wirkliche *Glāzi*. So waren die Sultane, was auch immer ihre persönlichen Qualitäten gewesen sein mögen, an der Ver-

waltung des Staates weniger interessiert, obgleich ihre Person mit dem traditionellen Nimbus umgeben blieb. Dieses verhinderte jedoch die Absetzung und Ermordung 'Othmāns II. im Jahre 1628 nicht, noch die Absetzung Ibrāhims im Jahre 1648 und die Mehmeds IV. im Jahre 1688. Anstelle der Sultane wurden nun die Staatsmänner und Generale einflussreicher, als erster der Zeit wie seiner Bedeutung nach Mehmed Sokollı Pasha unter Selim II., Sinān Pasha, der grosse Feind der Österreicher, unter Mehmed III., Murād Pasha und Khalil Pasha unter Ahmed I. und 'Othmān II., und in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zahlreiche Mitglieder der Familie Koprülü: Mehmed Pasha, sein Sohn Ahmed Pasha und ihr Vetter Mustafā Pasha; und in derselben Zeit auch Kara Mustafā Pasha, der Belagerer Wiens im Jahre 1683. Diese Staatsmänner gehörten der zahlenmässig schwachen Kenegatenklasse an und waren Träger des typischen osmanischen Regierungssystems, wie es unter Suleiman I. seine Vervollkommenung erfahren hatte, aber nicht die Vertreter irgend einer beträchtlichen Gruppe der stark auseinanderstrebenden Bevölkerung des Reiches. Es gab noch keine osmanisch-türkische Nation. Verschiedene andere Gruppen wetteiferten mit ihnen in der Leitung der Staatsangelegenheiten. Die furchtbarste Gruppe waren die militärischen Formationen der Janitscharen und der Sipāhi's; sie waren zu verschiedenen Zeiten Herren der politischen Lage besonders nach ernstesten militärischen Niederlagen, wie zur Zeit der Enthronung Murād's IV. (1632) und Mehmed's IV. (1688). Die Janitscharen wurden nun immer weniger in der alten Weise aus der christlichen Bevölkerung rekrutiert, da viele Missgriffe die frühere Disziplin ihrer Formationen zerstört hatte. Verschiedene Grossweizire fielen ihnen zum Opfer. Eine andere mächtige Gruppe, die gelegentlich von diesen militärischen Elementen Gebrauch machte, waren die Hofkreise, die manchmal von einer mächtigen Wālide Sultān oder von einem Kızlar Aghası geführt wurden. Schliesslich spielten die 'Ulamā mit dem Shaikh al-Islām in der Leitung der Staatsangelegenheiten oftens eine entscheidende Rolle (wie der Mufi Sa'd al-Dīn unter Mehmed III.); die Absetzung des Sultan Ibrāhim wurde durch ein *Fetwā* des Shaikh al-Islām sanktioniert. Diese Verfallssymptome werden in Koçî Bey's bekannter *Kisāla* offen behandelt. Nur Murād IV. war fähig, oft mit gewaltsamen Mitteln, den Einfluss dieser verschiedenen Gruppen zu unterdrücken. Es gelang ihm sogar, eine neue militärische Macht (die Segbān) den Janitscharen an die Seite zu stellen. In der Hauptstadt brach zu verschiedenen Zeiten ein religiöser Fanatismus gegen die Christen aus, wie z.B. unter Ibrāhim I. Aber man kann nicht sagen, dass politische Ereignisse durch ihn beeinflusst wurden; die grossen Staatsmänner zeigten im Gegenteil eine bemerkenswerte Toleranz.

Die Nicht-Muslime hatten sich, obgleich sie von jedem direkten Einfluss auf die Regierung ausgeschaltet waren, den Verhältnissen angepasst. Eine neue griechische Aristokratie hatte sich in Konstantinopel gebildet; durch ihren Reichtum und ihre Intrigen hatte sie wertvolle Beziehungen zu den türkischen Kreisen wie zu den führenden Kreisen der christlichen Donau-Fürstentümer. Sie vermochte gleichfalls die Ernennung der griechischen Patriarchen zu beaufsichtigen. In diese Zeit fällt auch unter dem Einfluss des Patriarchen Cyrillus Lucaris (im Jahre 1638 hingerichtet) der Übertritt

der osmanischen Griechen zur griechischen Orthodoxie. Die Folge war ein entgeltlicher Bruch mit der römischen Christenheit und indirekt eine Stärkung des Osmanischen Reiches. Die osmanischen Türken hatten noch viele religiöse Traditionen mit den Griechen gemeinsam, und christliche Heilige wurden auch in türkischen Kreisen verehrt. Nächsten Griechen spielten auch die Juden, die seit der Ankunft der spanischen und portugiesischen Flüchtlinge unter Bāyazid I. beträchtlich verstärkt waren, gesellschaftlich eine grosse Rolle, hauptsächlich als Bankiers. Der bekannteste Vertreter dieser Gruppe war Joseph Nassy, der Günstling Sennas II.

Kleinasiens untere Bevölkerungsschichten hatten ebensowenig Anteil an der Staatsverwaltung wie die der europäischen Türkei. Einige gefährliche Revolten jedoch bewiesen, dass die alten religiösen Traditionen des XIII. und XIV. Jahrhunderts nicht vollständig verschwunden waren. Im Jahre 1599 begann die Bewegung İyazıdîs in Uria. Viel gefährlicher für die Einheit des Reiches war die Empörung des Kaender Oghlu in Şarukhan (1600), der einige Jahre unabhängig über einen grossen Teil West-Anatoliens regierte, bis er von Murād Paşa geschlagen wurde. Bald danach (1623—28) war der Aufstand Abāza's, des unbarmherzigen Janitscharenverfolgers. Weiter nach Osten musste die Unabhängigkeitsbewegung des Kurden Djanbulat im nördlichen Syrien und die des Drusen Fakhr al-Din im Libanon in gewissem Ausmasse geduldet werden. Die Neigung zur Mystik und die Verehrung mystischer Şāukhe (wie die des Mahmūd von Skutari, wo verschiedene Grosswezire unter 'Othmān II. Zuflucht fanden) behielten ihre Macht in allen Klassen der Bevölkerung. In dieser Zeit wurden verschiedene neue Derwish-Orden gegründet. Der Aussenandel blieb nach wie vor in den Händen der Ausländer, der Venezianer und anderer Italiener. Italienischer Herkunft war auch ein grosser Teil der leitenden Männer der türkischen Flotte, die nach der Schlacht bei Lepanto neu gebaut worden war, so z. B. Cigħale Zade Sinan Paşa.

#### 7. Vierte Periode (1699—1839).

Während des XVIII. Jahrhunderts begann die unabwendbare Verfallsbewegung mehr und mehr im Reich fühlbar zu werden und brachte Verhältnisse, die allzu oberflächlich als Dekadenz bezeichnet wurden. Die zersetzenden Kräfte sind hauptsächlich im Innern zu suchen. Es waren noch die Folgeerscheinungen von dem Übergang eines erobernden Staates zu friedlicher Verwaltung, aber gerade diese wurden nun immer mehr von fremden Mächten ausgenutzt. Im Anfang war Österreich immer noch ein furchtbarer Gegner. Nach dem Kriege von 1710—18 bestimmte der Friede von Passarowitz den Verlust alles dessen, was der Türkei von Ungarn und Transsylvanien noch geblieben war; sogar Belgrad musste abgetreten werden. Aber der Friede von Belgrad (1739), in dem die Stadt selbst wieder an die Türkei zurückgegeben wurde, bewies, dass von österreichischer Seite keine wirkliche Gefahr mehr drohte. Überdies wurde im Jahre 1715 Morea durch den Grosswezir Djin 'Alī Paşa von den Venezianern zurückerobert. Dieser Erfolg zeigte, dass auch von Venedig nichts mehr zu befürchten war. Ein neuer grösserer Feind jedoch hatte sich in der Gestalt des ausgedehnten Russland erhoben, welches den orthodoxen Christen Rumäniens und Serbiens als Befreier willkommener erschien, als es Österreich

jedem gewesen war. Der Krieg vom Jahre 1711 mit Peter I. stand mit dem Aufenthalt Karls XII. von Schweden in der Türkei in engem Zusammenhang und endete immer noch mit einem türkischen Sieg bei Poltawa und brachte Azof dem Reiche im Jahre 1712 zurück. Auch der Krieg vom Jahre 1732, der gleichfalls mit dem schon erwähnten Vertrag von Belgrad im Jahre 1739 endete, war für die Türkei nicht unglücklich; die russische Schifffahrt auf dem Schwarzen Meer wurde sogar in aller Form untersagt. Nach dem Jahre 1739 folgte eine Friedensperiode für das Reich in Europa. Die kriegerischen und friedlichen Beziehungen zu Persien während dieser Zeit wurden hauptsächlich durch die politischen Ereignisse in Persien beeinflusst, aus denen die Türkei Nutzen zu ziehen suchte. Die Erfolge Nādir Shāh's im Jahre 1730 waren für den Augenblick bedrohlich; sie veranlassten sogar die Absetzung Ahmed's III. Aber zuletzt stellte der Friede von 1736 dieselben Grenzen wie zur Zeit Murād's IV. wieder her. Die wirkliche militärische Schwäche des Osmanischen Reiches wurde schliesslich in dem Konflikt mit Russland aufgedeckt, der im Jahre 1768 mit einer türkischen Kriegserklärung begann. Dieser Krieg brachte die russischen Armeen bis tief nach Bulgarien und endete mit dem denkwürdigen Vertrag von Küçük Kainardji (1774). In diesem wurde die Krim vollständig unabhängig (sie wurde im Jahre 1783 durch Russland annektiert), während die Türkei das russische Schutzrecht über die Donau-Fürstentümer anerkennen musste. Das dem Sultan zugestandene religiöse Schutzrecht über die Muħammedaner auf der Krim war der Anfang der religiösen Ansprüche der Türkei, die in den internationalen Beziehungen im XIX. Jahrhundert eine so grosse Bedeutung erlangten. Nach einem ebenfalls unglücklichen Kriege mit Kerim Khān in Persien (1776), in dem Basra zeitweilig verloren ging, erlitt das Osmanische Reich wieder schwere Verluste an der russischen Grenze durch den Krieg vom Jahre 1784—92, der mit dem Frieden von Jassy endete. Dieses Mal wurde der Dnjepr die Grenze zwischen den zwei Reichen. Sogar Österreich hatte versucht, durch diesen Krieg zu profitieren und hatte Bukarest besetzt. Aber in dem Sonderfrieden von Zistowa (1791) erlangte Österreich nicht den erwarteten Gewinn.

Während dieser ganzen Zeit sind die freundlichen Beziehungen zu den westlichen Ländern, Frankreich, England und Holland, zu denen 1737 Schweden, 1756 Dänemark und 1763 Preussen hinzukamen, für die Türkei von grosser Bedeutung gewesen, da sie bei den Friedensverhandlungen die Vermittler spielten. Besonders Frankreich, welches im Jahre 1740 die bekannte endgültige Kapitulation erreichte, übte einen beträchtlichen Einfluss aus durch sein Recht, die römischen Katholiken zu beschützen. Jedoch am Ende des Jahrhunderts wurde das Osmanische Reich zu einem Faktor in den neuen imperialistischen Plänen der Westmächte, in Verbindung mit deren kolonialen Erwerbungen und deren politischem Einfluss in Süd-Asien. Diese Kolonialinteressen liefen damals noch nicht auf den Wunsch hinaus, osmanisches Gebiet zu besitzen; sondern die aufstrebenden Kolonialmächte wünschten zwischen sich und ihren Besitzungen einen Staat, über den sie eine Kontrolle ausüben konnten, seitdem sie es als notwendig erkannt hatten, den Persischen Golf und Indien durch einen direkteren Weg als die südliche See-



route zu verbinden. Die Veranlassung für die Besetzung Ägyptens durch die Franzosen im Jahre 1798 war jedoch die Rivalität zwischen Frankreich und England. Dies machte für den Augenblick England und sogar Russland zu Bundesgenossen der Türkei. Aber im Jahre 1802 wurde der Friede mit Frankreich wiederhergestellt, dem einige Jahre später ein neuer Krieg mit Russland und Feindseligkeiten mit England folgten (die englische Flotte vor der Hauptstadt im Jahre 1807). Durch den Frieden von Bukarest (1812) verlor das Osmanische Reich wiederum ein Gebiet (Bessarabien) an Russland, während England mit der Ausschaltung Frankreichs als Kolonialmacht in Indien und mit der Schwächung der osmanischen Oberhoheit in Ägypten für den Augenblick zufrieden sein konnte. Von neuem wurde das Reich schwer geschädigt durch das Auf und Ab der griechischen Erhebung, die 1820 begann und 1830 mit der Anerkennung der griechischen Unabhängigkeit endete, jedoch erst als ein verhängnisvoller Krieg mit Russland — das von Anfang an in den griechischen Aufständen eine wichtige Rolle gespielt hatte — die Türkei zum Frieden von Adrianopel (1829) gezwungen hatte. Noch hatte das Eingreifen der anderen europäischen Mächte Russland daran gehindert, seine territorialen Ziele zu verwirklichen. Es musste sich mit einem starken politischen Übergewicht über die Türkei begnügen, wie es der Vertrag von Hünkâr Iskelesi im Jahre 1833 zeigte; durch einen Geheim-Artikel dieses Vertrages wurde die Türkei Russlands erzwungener Bundesgenosse in den Angelegenheiten der Schifffahrt auf dem Schwarzen Meere. Diese unnatürliche Verbindung mit Russland wurde durch das Vorgehen Mehmed 'Ali's von Ägypten (began 1831) verursacht, der für einen Augenblick das Reich Ägyptens, Syriens und Ciliciens zu berauben drohte. Aber schliesslich führte dies zur Anerkennung Ägyptens als eines privilegierten Teiles des Osmanischen Reiches unter einer erblichen Dynastie (1840). In dieser Zeit wiederum ist die Intervention der europäischen Mächte für den territorialen Bestand des Reiches entscheidend gewesen. Die Existenz des Osmanischen Reiches wurde als eine politische Notwendigkeit betrachtet; schon 1789 wurde zwischen Preussen und Österreich ein Vertrag geschlossen, um die nördlichen Grenzen des Reiches zu garantieren. Ferner hatte um das Jahr 1830 die Türkei einige neue Verträge nach dem Muster der Kapitulationen mit den Vereinigten Staaten von Amerika, Belgien, Portugal und Spanien geschlossen. Die Eroberung Algiers durch die Franzosen (1827—57) konnte kaum einen Verlust für das Reich genannt werden.

Das Verwaltungssystem blieb während dieser Zeit fast dasselbe. Nur verlor die Zentralgewalt ihren Einfluss in jeder Beziehung. Am Anfang des XVIII. Jahrhunderts war dies noch nicht fühlbar. Konstantinopel war noch immer die prächtige Hauptstadt eines mächtigen Reiches, wo der Hof Ahmeds III. das Beispiel eines luxuriösen Lebens gab. In diese Zeit fällt die seltsame Vorliebe für die Tulpenpflege, durch welche diese Epoche als *Lâle Devri* bekannt ist. In diese Zeit fällt auch die Ausbreitung einer höheren literarischen, spezifisch osmanischen Kultur unter den 'Ulamā'. Eine neue Gruppe von Literaten bildete sich, die Vorläufer der intellektuellen türkischen Mittelschicht, die zu Anfang des XIX. Jahrhunderts entstand. Der Beginn des türkischen Buchdrucks (1727) ist gleichfalls mit der neuen

kulturellen Orientierung der höheren Klassen eng verbunden. Die meisten von ihnen dienten der Regierung in höheren oder niederen Ämtern. Aus dieser Schicht sind verschiedene Grossvezire wie Dâmâd İbrahim und Kâğız Pasha hervorgegangen. Dieses veränderte den alten militärischen Charakter des Verwaltungssystems beträchtlich. Die inneren und äusseren Reichsangelegenheiten wurden nun in einer mehr staatsmännischen Weise von der Hohen Pforte (Bâb-i 'Ali) behandelt. Das bescheidene Amt des Re'is al-Kuttâb wurde nun immer wichtiger, seitdem seine Inhaber begannen, sich als tüchtige Minister der auswärtigen Angelegenheiten zu zeigen. Einer von ihnen, Ahmed Kasım, ist als einer der ersten osmanischen Botschafter bekannt. Noch immer waren die Beamten dieser neuen Schicht der Tradition nach Sklaven des Sultans. Erst unter Muḥmūd II. wurde ihre Stellung in einer liberaleren Weise geregelt. Die neuen gebildeten oberen Klassen hatten vielerlei Beziehungen zu den gebildeten griechischen Phanarioten ihrer Zeit. Viele von ihnen hatten hohe Ämter im Verwaltungsdienst inne, besonders als Dolmetscher (wie z. B. Nikusios und Mavrocordato); es gab keine Verbindung mit der niederen muhammedanischen Schicht. Unter diesen herrschenden Beamten haben die Janitscharen und die Sipahî's, seitdem ihre Disziplin gelockert war, mehr als einmal in verhängnisvoller Weise eingegriffen. Die Janitscharen-erhebung unter Patroua Khalil (1730), welche Ahmed III. den Thron kostete, war anscheinend vor allem gegen diese neue Aristokratie gerichtet. Nach Ahmed III. wurde das Hofleben schlichter. Die regierenden Klassen und die meisten Sultane begannen, die Schwäche des Reiches zu erkennen, und suchten nun ein Heilmittel in der Einführung militärischer Reformen. Dabei wurden sie von verschiedenen Ausländern unterstützt, unter denen der Franzose Bonneval (gest. 1747) der bekannteste ist. Ein anderer französischer Offizier, de Thott, arbeitete unter Muḥtafâ III. in derselben Richtung. Aber als der russische Krieg ausbrach, zeigte es sich, wie wenig wirksam diese Massnahmen gewesen waren. Selim III. griff die Heeresreformen mit viel mehr Energie an; aber sogar, in seiner Zeit hatten sehr wenige führende Leute wirkliches Verständnis für diese Dinge. Die Einführung neuer Truppenformationen (*Nizâm-ı Cedid*) löste eine neue furchtbare Erhebung der Janitscharen aus, die von einem grossen Prozentsatz der 'Ulamâ' unterstützt wurde. Maḥmūd II. nahm die Reformtätigkeit mit mehr Vorsicht auf. Er sah zuletzt keinen anderen Weg, um die Reformen durchzuführen, als durch die bekannte Niedermetzlung der Janitscharen in Konstantinopel am 16. Juni 1826; in derselben Zeit wurde auch der Bektâshi-Derwishorden verfolgt. Die Ereignisse zeigen jedoch, dass bis jetzt mehr zerstörende als aufbauende Arbeit geleistet war. Doch gelang es dem Sultan wenigstens, eine Anzahl mächtiger halbunabhängiger lokaler Machthaber zu unterwerfen. Die Schwächung der Zentralgewalt war in der Tat für das Osmanische Reich des XVIII. Jahrhunderts charakteristisch. Algier, Tunis und Tripolis wurden von erblichen Beys regiert; nur Tripolis wurde unter Maḥmūd wieder unter die direkte Hoheit der Pforte gebracht. Im Jahre 1767 hatte Ägypten die Usurpation 'Ali Bey's erlebt. In Kûm-ili waren einige mächtige Vasallen aus den Reihen der grossen Timarioten hervorgegangen; sie wurden *A'yan* genannt. Unter Selim III. und Maḥmūd

II. waren die bemerkenswertesten 'Alī Pasha von Yanma und Pazvān Oghlu in Widdin. In Anatolien war im Jahre 1739 der gefährliche Aufstand des Sarf Beg Oghlu gewesen, und nachher waren einige sogenannte Dere-bey's so gut wie unabhängig, so wie es auch in Kurdistan der Fall war. In Mesopotamien und im Irak herrschten dieselben Zustände. Im Jahre 1706 wurde im Irak die mächtige Beduinenkonföderation der Muntahik gebildet, und unter Selīm III. wurde Baghdād von Sulaimān Pasha (gest. 1810) autokratisch beherrscht. In Syrien hatten die Drusen des Libanon ihre eigenen Emire, und an der Küste herrschte zur Zeit Selīm's III. Džazzār Pasha von Akka. In Arabien hatten die Wahhābiten Mekka eingenommen (1803), und Yaman und 'Asir konnten kaum noch Teile des türkischen Reiches genannt werden. Auf den Inseln des Archipels waren kaum Türken zu sehen; hier, wie in Syrien, herrschte ein starker europäischer Einfluss. Obgleich die osmanische Macht in Wirklichkeit überall verschwunden war, hat der osmanische Verwaltungstyp dem kulturellen Leben all dieser verschiedenen Gebiete immer noch seinen Stempel aufgedrückt. Die grosse osmanische Tradition hielt sie zusammen und ermöglichte Maḥmūd II. und den Staatsmännern, die nach ihm die Zentralisationspolitik fortsetzten, die politische Einheit des Reiches noch für ein weiteres Jahrhundert aufrechtzuerhalten.

#### 8. Fünfte Periode (1839—1922).

In dieser Zeit wurde der Übergang des Osmanischen Reiches zu einem nationalen türkischen Staat beendet, aber in einer Weise, wie es weder von den christlichen Mächten beabsichtigt, noch von den herrschenden türkischen Klassen selbst erwartet war. Der neue Kurs, der in der Verwaltung von der allmählichen Anwendung der Tanzimat begleitet war, hatte fast ganz nach französischem Vorbild einen modernen Staat schaffen wollen, in dem alle Bürger, welcher Religion sie auch waren, unter der direkten Hoheit der osmanischen Regierung gleiche politische und bürgerliche Rechte besaßen. Nur Ägypten, die Donau-Fürstentümer, Serbien (seit 1815) und der Hidjāz in Asien erhielten eine bevorzugte Stellung. Das neue osmanische Staatsideal war jedoch weit von den in Europa herrschenden demokratischen Idealen entfernt. Diese fingen nun an, besonders auf die christliche Bevölkerung ihre Wirkung auszuüben. Die demokratische-revolutionäre Bewegung vom Jahre 1849 in der Moldau und der Walachei wurde von der Türkei wie von Russland bekämpft; aber sie führte zu der Konvention von Balta Liman, in der die türkische Oberhoheit in diesen Fürstentümern fast auf ein Nichts reduziert wurde. Als Russland im Jahre 1853 infolge eines Konfliktes um die heiligen Stätten in Jerusalem wiederum in diese Fürstentümer einmarschierte, fand das Osmanische Reich England und Frankreich an seiner Seite. Das war der Anfang des Krimkrieges. Durch den Friedensvertrag in Paris (1856) schien die Integrität des Reiches gesichert. In Wirklichkeit war die Intervention Englands, Frankreichs und sogar Russlands stärker denn je. Dies war nicht allein in politischen Fragen der Fall, wie z.B. die bewaffnete Intervention bei den syrischen Wirren im Jahre 1845 und 1860, nach den Wirren von Djidda im Jahre 1858 und bei der internationalen Regelung der Stellung Kretas im Jahre 1866. Vielmehr wurde der Einfluss der fremden Mächte

auch auf viele Dinge der inneren Verwaltung ausgedehnt, was durch die Kapitulationen ermöglicht wurde. Diese ursprünglich einseitigen Privilegien wurden nun als zweiseitige Verträge betrachtet, aber ihr Inhalt war mit dem neuen Staatsbegriff, den die Tanzimat zu verwirklichen suchten, unvereinbar. Seit dem Jahre 1856 hatte die Pforte in der Tat vergeblich versucht, sich von diesen internationalen Servituten zu befreien, welche Ende des XIX. Jahrhunderts den Charakter einer Kollektiv-Bevormundung aller Länder mit Kapitulationen angenommen hatten. Erst im Jahre 1914 ermöglichte der Konflikt zwischen den europäischen Mächten der türkischen Regierung, die Kapitulationen zu beseitigen.

Im Jahre 1862 konnte die osmanische Regierung ihre Oberhoheit in Montenegro und der Herzegowina wiederherstellen, während andererseits Serbien und die zwei Donau-Fürstentümer, die seit 1861 zu einem Staat vereinigt waren, im Jahre 1865 eine fast vollständige Unabhängigkeit erlangten. Zwölf Jahre später brachten die bulgarischen Wirren wieder einen bewaffneten Konflikt mit Russland, welches schon 1870 die Abmachungen vom Jahre 1856 über das Schwarze Meer gebrochen hatte. Der Friede von San Stefano (1878), der durch den Berliner Vertrag (1879) gemildert wurde, brachte den endgültigen Verlust Serbiens, Montenegros und Rumäniens, während Bulgarien zu einem halbabhängigen Fürstentum gemacht wurde; an der kaukasischen Grenze verlor die Türkei Kars und Batum, und Grossbritannien erhielt die Verwaltung der Insel Cypern. Hiermit hatte England die bisher befolgte Politik einer Anerkennung der Integrität des Osmanischen Reiches aufgegeben; diesem Schritt folgte dann im Jahre 1882 die Besetzung Ägyptens [vgl. KHEDIV]. Die weiteren Etappen in der Zerstückelung der europäischen Türkei sind der griechisch-türkische Krieg (1897), durch den das griechische Territorium nach Norden hin vergrößert wurde, die Autonomie Kretas (1898) und nach der Absetzung 'Abd al-Hamid's im Jahre 1909 die Unabhängigkeitserklärung Bulgariens und die Annexion Bosniens und der Herzegowina durch Österreich. Nachdem dann Tripolis im Kriege mit Italien (1912, Friede von Lausanne) verloren gegangen war, beschränkte der Balkankrieg (1912–13) das Territorium der europäischen Türkei auf Ost-Thrazien, inkl. Adrianopel. Diese Stadt war sogar für einige Zeit von den Bulgaren besetzt worden. Während des XIX. Jahrhunderts waren die Beziehungen zu Persien im ganzen friedlich; Konflikte wurden nur durch Grenzstreitigkeiten hervorgerufen, wie der Streit um das kurdische Gebiet von Suleimāniye, der 1847 zu gunsten der Türkei beigelegt wurde. Die Küsten des Persischen Golfes waren mehr und mehr unter britische Kontrolle gekommen; aber der territoriale Stand in Asien blieb für lange Zeit unverändert. In der Zwischenzeit wurde die Türkei allmählich in die wirtschaftlichen Ausdehnungspläne des Deutschen Reiches einbezogen, wie das Projekt der Baghdadbahn zeigt. Dies verminderte Englands Interesse an der territorialen Integrität des Osmanischen Staates. Als zu Beginn des Weltkrieges die Türkei ihre Neutralität nicht aufrechterhalten konnte und sich mit den Zentralmächten verband, gingen Russland und England zum ersten Mal gemeinsam vor, um türkisches Gebiet zu erobern. Die Versuche der Alliierten zu Wasser und zu Lande, in die Dardanellen einzulaufen, schlugen



während des Krieges fehl. Aber die vereinte Aktion der französischen und englischen Truppen in Palästina und Syrien und die verschiedenen Feldzüge im Irak und in Mesopotamien erreichten schliesslich die Eroberung dieser Provinzen. In Syrien wurden sie durch Streitkräfte des Sharifen von Mekka unterstützt, der sich im Jahre 1917 als König des Hijāz unabhängig gemacht hatte. In der Zwischenzeit hatten die Russen in Nordost-Anatolien beträchtliche Fortschritte gemacht. Aber die Gefahr von dieser Seite wurde durch die russische Revolution plötzlich beseitigt, und der Friede von Brest-Litowsk (3. Aug. 1918) gab der Türkei das verlorene Gebiet ausser Kars, Ardahan und Batum zurück. Bald danach endigte der Krieg mit den anderen Mächten durch den Waffenstillstand von Mudros (30. Okt. 1918). Danach wurde Konstantinopel von den alliierten Truppen besetzt; Frankreich besetzte ganz Nord-Syrien und Cilicien, England die noch nicht eroberten Teile Nord-Mesopotamiens einschliesslich Mossul, und italienische Truppen landeten in Adalia. Griechenland durfte im Mai 1919 Ost-Thrazien und Smyrna besetzen. All diesem musste die Regierung in Konstantinopel passiv zusehen. Das im Januar 1920 einberufene türkische Parlament nahm für einen Augenblick eine ernsthafte Haltung an, indem es den sogenannten Nationalpakt (*Mithāk-i milli*) annahm. Aber als im März die Besetzung Konstantinopels verschärft wurde, wurde das Parlament aufgelöst. Schliesslich wurde die osmanische Regierung im August gezwungen, den Vertrag von Sèvres zu unterzeichnen, durch den grosse Teile des übriggebliebenen osmanischen Gebietes, einschliesslich Konstantinopel und Smyrna, unter die Kontrolle einer oder mehrerer fremder Mächte kam. In der Zwischenzeit hatte sich ein anderer innerer Feind gegen die osmanische Regierung erhoben, eine Folge der organisierten nationalen Opposition gegen die fremde Besatzung, besonders gegen die griechische Landung in Smyrna. Im Laufe des Jahres 1920 verlor die Regierung in Konstantinopel allmählich jede Kontrolle über Anatolien, und die Massnahmen, die sie mit Hilfe der Alliierten unternahm, schlugen fehl. Durch die wachsenden Erfolge der Nationalisten schwand die Autorität der Regierung des Sultans immer mehr, und die grosse Nationalversammlung in Angora konnte schliesslich am 1. Nov. 1922 die Beseitigung der Konstantinopler Regierung und die Absetzung Sultan Mehmed VI. Wahid al-Din's verkünden. Dies bedeutete nicht weniger als das Erlöschen des Osmanischen Reiches und seiner Dynastie. Konstantinopel und Ost-Thrazien wurden durch nationalistische Truppen besetzt, und der letzte Sultan verliess seine Hauptstadt, die nun aufhörte, die Hauptstadt der Türkei zu sein. Der einzige Überrest der dynastischen Tradition war, dass 'Abd al-Medjid, der Sohn des Sultan 'Abd al-'Aziz, als Khalife seine Residenz in Konstantinopel aufschlug. Die Khalifatswürde wurde aber durch Dekret der Grossen Nationalversammlung vom 2. März 1924 abgeschafft. 'Abd al-Medjid sowie alle anderen Mitglieder der osmanischen Dynastie wurden aus der Türkei verbannt.

Dies war das Ergebnis einer langen Reihe von Ereignissen, bei denen die innere Entwicklung des Reiches keine geringere Rolle spielte als die ausserpolitischen Vorgänge. In der Tat ist die „Tanzimat“-Periode bei der Auflösung des Reiches nicht weniger von Bedeutung gewesen als die politischen

Interessen der fremden Mächte. Die „Tanzimat“ waren eine besser erwogene Fortsetzung der Reform-Massnahmen unter Selim III. und Mahmud II.; sie waren keineswegs die Ausführung eines Programms, das von einem grossen Teil der Bevölkerung unterstützt wurde. Rashid Pasha, 'Ali Pasha und ihre Helfer wünschten, die Türkei zu einem modernen Staat zu machen, der durch einen Ministerrat regiert wurde, dessen Präsident den Titel *Sadr-i a'zam* erhielt. Aber ihre Methoden waren die einer absoluten Regierung im Namen der Sultane, die sich im Anfang nicht einmischten. Als jedoch die erste wirkliche Verfassung von Midhat Pasha ausgearbeitet war, wollte der neue Sultan 'Abd al-Hamid selbst regieren, und zwar mit denselben absolutistischen Methoden wie seine Vorgänger. Allein sein Ziel wurde immer weniger die Nachahmung eines westeuropäischen Staates, sondern die Stärkung und Sicherung der Herrscherstellung. So hatte sich schliesslich ein berechtigtes Zensur- und Spionagesystem entwickelt, wodurch diese Periode in der türkischen Geschichte als *Devir-i Istibdad* bekannt wurde. Diese Zeit kann nicht reaktionär genannt werden in dem Sinne, dass sie die Einrichtungen der „Tanzimat“ beseitigte; sie bekämpfte nur einige Folgen der Reformen. Die Reformen hatten eine Mittelklasse von Intellektuellen türkischer Zunge und islamisch-religiöser Tradition geschaffen, die sich hauptsächlich über die Armee, die Staatsbeamten und in geringem Masse über die 'Ulama' verteilte. Diese Intellektuellen sehr verschiedener Herkunft hatten ein neues patriotisches Ideal entwickelt, wie es am deutlichsten in Namik Kemal's *Watan* in Erscheinung tritt; sie hatten begonnen, eine öffentliche Meinung zu bilden, die einen gewissen Einfluss auf die Staatsregierung ausübte. Um diese Zeit entstand auch die türkische Presse [vgl. DJARIDA]. Als diese soziale Schicht allmählich bestimmtere Formen annahm, schied sie sich immer schärfer von den verschiedenen Gruppen der christlichen und jüdischen Bevölkerung, aber ebenso auch von den nicht-türkisch sprechenden Muslimen in den asiatischen Provinzen. Gleichzeitig aber vertieften sich auch die allgemeinen religiösen Gegensätze zwischen Christentum und Islam, da seit Anfang des XIX. Jahrhunderts einige islamische Länder unter die Herrschaft christlicher Mächte gekommen waren. Durch diesen Prozess entstand der panislamische Gedanke, und Konstantinopel als die Hauptstadt des relativ mächtigsten unabhängigen islamischen Staates wurde die politische Hauptstadt des Islam. Bei einem grossen Teil der türkischen Intellektuellen, besonders bei den 'Ulama', übertraf der panislamische Gedanke den immer noch irgendwie unklaren Patriotismus. Ferner fanden die islamisch fühlenden Kreise Sympathien in den unteren Schichten der türkischen Bevölkerung, die immer noch stark mit mystischen Traditionen erfüllt war sowie bei den nicht-türkischen Muslimen des Reiches. Bei Betonung seiner Khalifenwürde stützte sich 'Abd al-Hamid hauptsächlich auf die islamisch fühlenden Kreise, obgleich die Umgebung des immer mehr Argwohn hegenden Monarchen von der schlimmsten Sorte war. Äusserungen des Patriotismus wurden in der stärksten Weise bekämpft, und viele Intellektuelle mussten ins Ausland fliehen. Die wachsende Opposition gegen das *Istibdad* fand zuletzt Mittel und Wege, sich in der Provinz Mazedonien zu organisieren, die seit 1906 von einem türkischen

Gouverneur unter europäischer Kontrolle verwaltet wurde. Saloniki wurde das Zentrum der neuen mehr bewusst patriotischen jungtürkischen Bewegung, die von dem „Komitee für Einheit und Fortschritt“ (*İttihād u-Teraḳkî*) geleitet und zum grossen Teil von der Armee unterstützt wurde. Ihr Einfluss nötigte den Sultan, die Verfassung *Midḥat Paṣha's* am 24. Juni 1908 wieder in Kraft zu setzen und das stark belastete Zensur- und Spionagesystem auf einmal abzuschaffen. Im November trat das erste osmanische Parlament zusammen, aber in den folgenden unruhigen Jahren hat dies Parlament niemals die Möglichkeit gehabt, einen wirklichen Einfluss auf die Regierung auszuüben. Dann folgte am 13. April 1909 der Versuch, die frühere Macht des Sultans wiederherzustellen. Diesmal konnte die jungtürkische Sache nur durch die Besetzung der Hauptstadt von seiten der mazedonischen Armee und durch die Absetzung des Sultans gerettet werden (27. April). Dann wurde für eine Zeit der Osmanismus das politische Ideal, der die Gleichheit aller islamischer und nichtislamischer Staatsbürger bedeutete. Aber bald zeigte es sich, dass diese beiden Elemente schon zu weit einander entfremdet waren, sodass die Gründung eines starken Staates mit diesen Prinzipien unmöglich wurde. Die Jungtürken begannen nun unter dem Einfluss der Ideen des Pantürkismus eine Politik mit dem Endziel, das Osmanische Reich zu einem Staat zu machen, in dem die türkischen Elemente vorherrschend sein sollten. Sie wandten sich an die unteren türkischsprechenden Schichten besonders in Anatolien, um eine wirkliche türkische Nation zu bilden. Auch der Panislamismus wurde wiederum durch verschiedene Leute propagiert als ein Weg, dies Ziel zu erreichen; aber nach und nach wurde diese Richtung aufgegeben, obgleich sie gelegentlich für ausenpolitische Kundgebungen gebraucht wurde. Aber die ganz ungünstige internationale Entwicklung nach der Revolution brachte die jungtürkischen Machthaber zu Massnahmen, die sicher ursprünglich nicht in ihrem Programm standen, wie dem Armenier-Massaker während des Krieges und der strengen Verwaltung in Syrien. Infolge des endgültigen Verlustes fast aller nicht-türkischen Gebiete im Kriege wurde zuletzt der türkische Nationalismus geboren, die einfachste und gleichzeitig wirksamste Form des türkischen Patriotismus, die nicht von irgendwelchen religiösen Ideen und Rassenfragen gehemmt wurde.

Die Staatsmänner, die das Tanzimāt-Programm durchführten, waren besorgt gewesen, die religiösen Gefühle der Vertreter des orthodoxen Islām nicht zu beleidigen. Trotz der Vorstellungen der fremden Botschafter waren keine Massnahmen ergriffen, die in ausgesprochenem Widerspruch mit der *Sharī'a* standen, obgleich deren Anwendung in der Praxis sich geändert haben mochte. Die *Sharī'a* war auch die Basis des neuen Zivilgesetzbuches oder *Medjelle*. In *Midḥat's* Verfassung wurde der Islām zur Staatsreligion erklärt, und dem *Shaikh* al-Islām wurde ein ebenso hoher Rang eingeräumt wie dem Grosswezir. Diese weise Religionspolitik konnte gelegentliche Ausbrüche des religiösen Fanatismus, denen Christen zum Opfer fielen, nicht verhindern, wie im Jahre 1858 in Djidda und 1860 in Damaskus (beides Orte ausserhalb der eigentlich türkischen Provinzen). Unter 'Abd al-Hamid stand die religiöse Aktivität hauptsächlich unter dem Zeichen des Panislamismus; man versuchte verschiedentlich, mit Muslimen in allen Teilen der Welt in Verbindung

zu treten. Sogar die jungtürkische Regierung hat sich nicht enthalten, bei ihrem Eintritt in den Weltkrieg den „Heiligen Krieg“ auszurufen. In der inneren Verwaltung haben die Jungtürken den Einfluss der religiösen Autoritäten offen bekämpft, wie ihr Versuch zeigt, die Medresen dem Ministerium für öffentlichen Unterricht zu unterstellen (1917). Ein anderer Bruch mit der islamischen Tradition war die Kalenderreform. Schon im Jahre 1789 war der griechische Julianische Kalender offiziell für die Finanzverwaltung eingeführt worden; aber durch ein seltsames Kompromiss wurde die Ära der Hidjra beibehalten (*Sene-i mālīye*); im Jahre 1917 wurde der Gregorianische Kalender angenommen. Die christliche Ära kam nach dem Kriege allmählich in Gebrauch.

Auch die innere Verwaltung wurde infolge der Tanzimāt durch die Wilāyetgesetzgebung von der militärischen gelöst. Die Hauptaufgabe der inneren Verwaltung war immer noch für lange Zeit die Steuereintreibung. Die Europäisierung und Zentralisierung der Finanzverwaltung erwies sich als eine der Hauptschwierigkeiten, da gleichzeitig ein zuverlässiger Stab von Beamten geschaffen werden musste. Nach dem Krimkriege war die Türkei in der Lage, eine Anzahl fremder Anleihen aufzunehmen, aber das Geld wurde weder gut verwaltet noch gut benutzt. Im Jahre 1876 musste der Staatsbankrott erklärt werden. Die Folge war fremde Einmischung und die Einführung der Staatsschuldenverwaltung (*Dette publique*), die in allen türkischen Kreisen sehr unwillig aufgenommen wurde. Ein starkes Hindernis für die Sanierung der Finanzen waren auch die veralteten Steuersätze der Kapitulationen, obgleich der ursprüngliche Satz von 30/100 verschiedentlich erhöht wurde. Nach der Revolution jedoch schienen die Hauptschwierigkeiten beseitigt zu sein.

Die neue türkische Armee, die nach der Ausrottung der Janitscharen allmählich durch Aushebung geschaffen wurde, hatte während dieser Zeit oftmals Gelegenheit, ihren Wert zu zeigen. Sie trug beträchtlich zur Stärkung des türkischen Patriotismus bei und spielte in der Revolution eine grosse Rolle. Nach dem Jahre 1856 war es theoretisch erlaubt, dass auch Christen und Juden ins Heer eingeeilt werden konnten, aber praktisch befreiten sie sich selbst durch die Zahlung einer Befreiungssteuer. Erst nach der Revolution sind diese nichttürkischen Kreise auch türkische Soldaten geworden [während des Weltkrieges aber nur zum Arbeitsdienst herangezogen].

#### 9. Der türkische National-Staat seit 1922.

Die Keimzelle des neuen türkischen Staates war die Opposition gegen die fremde Besatzung nach dem Waffenstillstand von Mudros. Die Organisation der Opposition begann 1919 unter der Leitung Mustafa Kemal Pasha's, der zuerst als Armeinspektor nach Kleinasien gegangen war. Das erste Stadium war der Kongress zu Erzerum (23. Juli 1919), dem der Kongress zu Siwās (11. September) folgte. Hier wurde ein Vertreter-Komitee (*Heyet-i temhiliye*) unter der Leitung Mustafa Kemal's gebildet. Dieses Komitee wurde mit der Ausführung des neuen nationalen Programms beauftragt. Der bewaffnete Widerstand der *Kuwayi milliye* gegen die Besetzung von Smyrna wurde durchgeführt, und die Landung englischer Truppen in Samstun wie der Angriff auf Izniq von



Konstantinopel aus wurde vereitelt. Nachdem das Konstantinopler Parlament aufgelöst war, gingen 1920 viele Abgeordnete nach Kleinasien; nach Ankara wurde dann am 23. April vom Vertreterkomitee die Grosse Türkische Nationalversammlung einberufen. Die Versammlung gab sich selbst Legislativ- und Exekutivgewalt und ernannte einen Regierungsausschuss (*Hey'et-i vekile*) unter der Präsidentschaft Kemal Pasha's. Im Jahre 1921 begann der Kampf mit den griechischen Truppen (die Schlachten bei İnönü am 11. Januar und 31. März); im Juli folgte ein griechischer Vorstoss bis Eskişehir. Dieser Vorstoss endete mit einer griechischen Niederlage am 13. September. In der Zwischenzeit war die neue Nationale Regierung mit den Alliierten in Verbindung getreten. Durch den Vertrag vom 20. Nov. 1921 gab Frankreich bereits Cilicien zurück. Als andere Verhandlungen zu keinem bestimmten Ergebnis führten, beschloss die Ankara-Regierung im Aug. 1922 einen Angriff auf die griechischen Streitkräfte und errang einen entscheidenden Sieg bei Dumlupınar. Am 9. September wurde Smyrna zurückgewonnen und für eine kurze Zeit schien Konstantinopel bedroht zu sein. Durch den Waffenstillstand von Mudania (10. Oktober) erlangte die nationale Regierung das Recht, Thrazien und Konstantinopel zu besetzen; dies erfolgte in den folgenden Wochen. Damit war der Krieg beendet, und nach schwierigen Verhandlungen stellte der Vertrag von Lausanne (23. Juli 1923) den Frieden zwischen den Alliierten und der neuen Türkei her. Die Türkei wurde als ein vollständig unabhängiger Staat anerkannt. Der Friedensvertrag hatte die Frage über das Wilāyet Mösul unentschieden gelassen, dessen Rückgabe von den Türken gefordert wurde. Nach vielen Bemühungen des Völkerbundes kamen England und die Türkei schliesslich zu einem Vergleich, durch den Mösul dem Irak überlassen wurde (5. Juli 1926). Die neue Türkei hatte bereits im November 1922 einen Konsularvertrag mit Russland abgeschlossen. Nach dem Frieden von Lausanne wurden Freundschafts- und Handelsverträge mit anderen Ländern nacheinander erneuert. Die Beziehungen zu England und Russland sind jetzt die wichtigsten in der türkischen Aussenpolitik.

Seit der türkischen Verfassung vom 20. April 1924 ist die Türkei eine Republik. Ghāzī Mustafa Kemal Pasha war von Anfang an Staatspräsident (*Re'is-i Džümhūriyet*). Konstantinopel hat den Rang einer Hauptstadt verloren und ist durch Ankara, die *Medina* der neuen Türkei, ersetzt worden. Die Grosse Nationalversammlung hat seit 1922 eine ansehnliche gesetzgeberische Tätigkeit entfaltet, um das Land seinen neuen Bedingungen anzupassen und seine Einrichtungen zu modernisieren. In religiösen Angelegenheiten haben die neuen Gesetzgeber mit Bewusstsein den Weg der Laisierung beschritten, nachdem sie das Khalifat im März 1924 beseitigt hatten. Es gibt keinen *Shaikh* al-Islām und keinen *Evkāf*-Minister mehr.

Im September 1925 wurden die Tekke's der Derwish-Orden geschlossen und die Orden selbst untersagt. Diese Massnahmen, die gegen die traditionelle, volkstümliche Form der Religiosität gerichtet sind, waren eine Folge des grossen Kurdenaufstandes unter *Shaikh* Sa'id, der Ende 1924 begann. Gleichzeitig wurde im September 1925 der Fez als Kopfbedeckung abgeschafft; nur den 'Ulamā wurde sofort erlaubt, den Turban zu tragen. Eine

bemerkenswerte Reform war die offizielle Einführung des lateinischen Alphabetes und die Beseitigung der arabischen Buchstaben im Jahre 1928; diese Massnahme hatte gleichzeitig eine antiklerikale Seite. Das Hauptziel dieser wie anderer Massnahmen ist, das türkische Volk auf eine höhere Kulturstufe zu heben. Ihre Durchführung hat in verschiedenen Landesteilen wiederholt Widerstand hervorgerufen bei den Kreisen, die an den traditionellen Einrichtungen hängen. Bis jetzt hat die von der republikanischen Regierung erstrebte nationale Entwicklung in jedem Fall mehr Erfolgsmöglichkeiten als jemals zuvor, da die Mehrheit der Bevölkerung nun wirklich türkisch oder türkisiert ist. Viele *Muhādjir*'s sind schon nach dem Balkankriege nach Kleinasien zurückgekehrt, und der Bevölkerungsaustausch mit Griechenland hat gleichfalls die türkische Majorität verstärkt.

*Litteratur*: Eine kurzgedrängte Zusammenfassung der Ereignisse seit 1918 findet sich bei G. Jäschke und E. Pritsch, *Die Türkei seit dem Weltkrieg*, *Geschichtskalender 1918—1928*, in *WI, X* (1927—29), worin auch eine ausführliche Bibliographie über die neue Türkei. Eine selbstständige Übersicht über diese Periode enthält der Artikel *Türkiye Džümhūriyeti*, in Khalil Edhem, *Düvel-i Islāmiye*, Stambul 1927, S. 331.

Litteratur zum ganzen Artikel: Unter den Quellen zur osmanischen politischen Geschichte nimmt die historiographische Litteratur der osmanischen Türken selbst die erste Stelle ein. Für diese Litteratur genügt es auf F. Babinger, *GOW*, Leipzig 1927 zu verweisen. Das Studium der urkundlichen Quellen steht noch in den Anfängen; historische Urkunden wurden an verschiedenen Stellen veröffentlicht, so in den *TOEM* (*TTEM*) und in den Werken des türkischen Geschichtsschreibers Ahmed Refik. Einige *Kānūn-nāme*'s wurden in den *TOEM* und in anderen türkischen Publikationen veröffentlicht. Eine sehr wertvolle Sammlung der Verträge des Osmanischen Reiches ist Gabriel Effendi Noradounghian, *Recueil d'Actes Internationaux de l'Empire Ottoman*, 4 Bde., Paris 1897—1903. Über die epigraphischen Quellen gibt es wichtige Monographien, wie die von Khalil Edhem und die jüngeren Publikationen von Muhārek Ghālib. Das Hauptwerk über osmanische Numismatik ist noch immer Ismā'il Ghālib, *Takwīm-i Meskūkat-i 'othmāniye*, Konstantinopel 1307, neben anderen Veröffentlichungen (wie Ahmed Refik, *'Othmānīl Imperatorlughunda Meskūkat*, in *TTEM*, N<sup>o</sup>. 6, 7, 8, 10).

Von den nicht-türkischen litterarischen Quellen sind nur die orientalischen von Babinger in seinem bibliographischen Werk behandelt worden. Unter den europäischen Quellen sind die byzantinischen Historiker von grosser Bedeutung für die ersten Jahrhunderte des Osmanischen Reiches (Phrantzes, Ducas, Chalcocondylas, Critobulos). Eine sehr wichtige Stelle nehmen seit dem XV. Jahrh. auch die *Relazioni* der venezianischen Bailos ein, die in den grossen Ausgaben von Albēri (Florenz 1839—63) und von Barozzi und Berchet (Venedig 1856—77) zu benutzen sind. Dazu kommen im Laufe der Zeit die Berichte der Vertreter der anderen Regierungen, die mit der Osmanischen Pforte in Beziehung getreten sind. Zu der gleichen Gruppe wären die zahlreichen Reisebeschreibungen europäischer Reisender zu rechnen, die mit dem XVI. Jahrh.

einsetzen. Von der Reiseliteratur nicht scharf getrennt sind dann die zahlreichen Beschreibungen der Türken und des Osmanischen Reiches, von denen d'Ohsson, *Tableau de l'Empire Ottoman*, 3. Bde., Paris 1787—1820, die bekannteste ist. Diese Litteraturgattung setzt sich durch das ganze XIX. Jahrh. (die wichtigen Werke Ubicini's) bis in den Anfang des XX. Jahrh. fort.

Die erste grosse allgemeine osmanisch-türkische Geschichte war Josef von Hammer's *G O R*, 10 Bde., Pest 1827—35; 2. verb. Ausg., 4 Bde., Pest 1834—36 (franz. Übers. von J. J. Hellert, *Histoire de l'Empire Ottoman*, 9 Bde., Paris 1835—43). Dies Werk stützt sich grösstenteils auf türkische Quellen und endet mit dem Frieden von Küçük Kainardji im Jahre 1774; Bd. X enthält eine lange Liste von Werken über osmanische Geschichte, die in Europa bis 1774 erschienen sind. Ein ähnliches Werk ist J. W. Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, 7 Bde. (bis 1812), Hamburg und Gotha 1840—63; Zinkeisen benutzt weit mehr europäische Quellen als von Hammer, schöpft aber nicht unmittelbar aus den türkischen Originalquellen. Das gleiche ist bei N. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 5 Bde. (bis 1912), Gotha 1908—13, der Fall. De la Jonquière, *Histoire de l'Empire Ottoman*, 2 Bde., Paris 1914, hat nur Bedeutung für das Ende des XIX. und den Anfang des XX. Jahrh. Unter den zahlreichen Werken, die nur eine bestimmte Periode der osmanischen Geschichte behandeln, sei erwähnt: G. Rosen, *Geschichte der Türkei* (1826—56), Leipzig 1866.

Infolge des grösseren Interesses an türkischer Geschichte nach dem Kriege begannen 1922 die *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte*, hrsg. von F. von Kraelitz und P. Wittek, zu erscheinen, aber leider musste diese Zeitschrift bereits nach zwei Jahren ihr Erscheinen wieder einstellen.

In der Türkei selbst begann man nach der Revolution von 1908 die Landesgeschichte immer mehr zu betreiben. Seit 1910 erschien die *Ta'rikk-i 'Othmāni Endjūmeni Medjmu'asī*, deren Titel nach dem Kriege in *Türk Ta'rikk Endjūmeni Medjmu'asī* geändert wurde; die letzte Nummer in arabischer Schrift war N<sup>o</sup>. 19 (96). Diese wertvolle Reihe enthält eine grosse Zahl historischer Beiträge, aber auch andere Publikationen (wie die *Dev el-Finān Fehriyāt Fakultesi Medjmu'asī*) und die beiden Bände der *Türkiyāt Medjmu'asī*, Sтамбул 1925 und 1928) enthalten wichtige historische Artikel. Die *Ta'rikk Endjūmeni* hat ausserdem die Herausgabe umfangreicher historischer Monographien in ihrer Serie *Külliyāt* ermöglicht. Eine kurze Übersicht über neuere historische Studien in der Türkei findet sich in einer Artikelreihe von P. Wittek in der *O L Z* u. d. T. *Neuere wissenschaftliche Litteratur in osmanisch-türkischer Sprache* (seit 1928). Eine vollständige neue Geschichte des Osmanischen Reiches wurde in der Türkei noch nicht geschrieben; jedoch ist bereits der erste Band eines *'Othmānī Ta'rikk* von Nedjib 'Aşim und Mehmed 'Arif, Sтамбул 1335 (1917), erschienen.

(J. H. KRAMERS)

**TURKISTĀN** oder **TURKESTAN**, persisches Wort in der Bedeutung von „Türkenland“. Selbstverständlich war für die Perser nur die Südgrenze des Türkenlandes, die Grenze gegen Irān, von Bedeutung; ebenso selbstverständlich war diese Grenze durch die politischen Verhältnisse bedingt. Schon

bei ihrem ersten Erscheinen in Mittelasien im VI. Jahrhundert n. Chr. drangen die Türken bis zum Oxus [s. *AMŪ-DARYĀ*] vor. Unter den Sāsāniden begann deshalb das Land der Türken unmittelbar nördlich vom Oxus; nach der bei Tabari (I, 435 f.) erzählten Sage soll durch den Pfeilschuss des Irash der Oxus als Grenze zwischen den Türken und dem „Gebiete (*'Amal*) der Perser“ bestimmt worden sein. Nach dem Armenier Sebēos (VII. Jahrhundert n. Chr.) entspringt der Vohros, d. h. der Oxus aus dem Lande Tur'k'astan (*Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebēos*, Übers. Fr. Macler, Paris 1904, S. 49; J. Marquart, *Erānshahr*, S. 48); an einer anderen Stelle desselben Werkes (*a. a. O.*, S. 43; Marquart, *a. a. O.*, S. 73) wird Tur'k'astan mit Delhastan, d. h. Dehistan (in der Nähe des Kaspischen Meeres, nördlich vom Atrak) zusammengestellt.

Durch die Siege der Araber sind die Türken weit nach Norden zurückgedrängt worden; für die arabischen Geographen des III. (IX.) und des IV. (X.) Jahrhunderts begann daher Turkistān nicht unmittelbar nördlich vom Oxus, sondern erst nördlich von dem als „Land jenseits des Flusses“, Mā warā' al-Nahr [s. d.], bezeichneten Kulturgebiete. Turkistān, das Land der Türken, dachte man sich damals als die Gegenden nördlich und östlich von Mā warā' al-Nahr. Die Stadt Kāsān in Farghāna [s. d.] nördlich vom Sīr-Daryā [s. d.] befand sich „da, wo das Land Turkistān beginnt“ (Yāqūt, IV, 227); zu Turkistān gehörten die Städte Djand und Shahrkand am unteren Lauf desselben Flusses (*a. a. O.*, II, 127; III, 344); in Turkistān lag die Stadt Khotan (*a. a. O.*, II, 403). Unter dem Einfluss dieses Sprachgebrauches ist behauptet worden (besonders M. Hartmann, *Chinesisch-Turkestan*, Halle 1908, S. 1), dass der Name „Turkestan“ erst von den russischen Eroberern Mittelasien willkürlich auf das Land Mā warā' al-Nahr angewandt worden sei. Tatsächlich war dem Worte Turkistān seine frühere Bedeutung schon durch die türkischen Eroberungen längst wiedergegeben worden, vielleicht weniger in der Litteratur als im Volksmunde. Für die Bevölkerung von Persien und Afghānistān waren die „Türken in Turkistān“ ihre unmittelbaren nördlichen Nachbarn; so wird in einem im Jahre 1886 in Shirāz niedergeschriebenen Wiegenliede gesungen: „Es kamen zwei Türken aus Turkistān, brachten mich nach Hindustān“ (V. Zuckovskij, *Obrazci persidskago narodnago tvorčestva*, Petersburg 1902, S. 160 f.). Durch die özbegischen Eroberungen vom XVI. Jahrhundert entstand ein neues Turkistān südlich vom Amū-Daryā. Den Namen Turkistān führt noch heute die entsprechende Provinz des afghānischen Staates; als Südgrenze dieses Turkestan wird von einigen Reisenden (R. Burslem, *A peep in Toorkistān*, London 1846, S. 57 f.) der Pass Aḳ Rabat nördlich von Bāmīyān [s. d.], von anderen (J. Wood, *A Journey to the Source of the River Oxus*, neue Ausg., London 1872, S. 130) der etwas südlicher gelegene Pass Hadjikak bezeichnet, wo sich die Wasserscheide zwischen den Stromgebieten des Helmand [s. d.] und des Amū-Daryā befindet; weiter westlich, in der Gegend zwischen dem Murghāb und dem Ab-i Maimana, wird als Grenze von Turkistān der Gebirgszug Band (oder Tirband)-i Turkistān betrachtet. In die wissenschaftliche Terminologie des XIX. Jahrhunderts ist das Wort Turkistān nicht durch die Russen, sondern durch die Engländer, wohl unter dem Ein-



fluss des persischen und afghanischen Sprachgebrauches, eingeführt worden.

In der Litteratur, besonders in Reiseberichten, wurde meist zwischen Russisch-, Chinesisch- und Afghanisch-Turkestan unterschieden, obgleich das Wort Turkestan (oder Turkistān) nur in Russland und Afghanistan eine administrative Bedeutung hatte. Zuweilen sind statt dessen die Bezeichnungen West- und Ost-Turkestan angewandt worden. Von den Russen ist im Jahre 1867 das General-Gouvernement Turkestan mit der Hauptstadt Tashkent [s. d.] gegründet worden. Die Grenzen des General-Gouvernements wurden bald zusammengezogen, bald wieder erweitert; von 1882 bis 1898 gehörte das früher zu Turkestan gerechnete Gebiet Semiryečye zum Steppen-General-Gouvernement mit der Hauptstadt Omsk; im Jahre 1898 ist ausser Semiryečye das Transkaspische Gebiet (Turkmenien) mit Turkestan vereinigt worden.

Im Jahre 1886 ist von Prof. I. Mushketov der Versuch gemacht worden, dem Namen „Turkestan“ eine von administrativen Veränderungen unabhängige feste geographische Bedeutung zu geben. Unter dem Einfluss des Buches von A. Petzhold, *Umschau im Russischen Turkestan nebst einer allgemeinen Schilderung des Turkestanischen Beckens*, Leipzig 1877, wird von ihm vorgeschlagen, Turkestan oder Turkestanisches Becken die Ländergebiete zwischen den Zentral-Gebirgen Mittelasiens und dem Becken des Kaspischen Meeres, der iranischen Hochebene und des Eismeeres zu nennen. Diese Gebiete würden ungefähr den Ausdrücken Russisch- und Afghanisch-Turkestan entsprechen; für Mushketov bestand kein Zweifel, dass die Grenze zwischen Russland und England in absehbarer Zukunft am Hindi-Kush [s. d.] festgesetzt sein wird. Den Ausdruck „Chinesisch-Turkestan“ schlägt Mushketov vor, durch das chinesische (in der europäischen Wissenschaft seit Richthofen als „trockenes Meer“ gedeutete) Han-hai zu ersetzen. Überhaupt geht Mushketov nur von geographischen Tatsachen und Voraussetzungen aus, ohne die etymologische Bedeutung des Wortes Turkestan, überhaupt irgendwelche ethnographischen Verhältnisse in Betracht zu ziehen.

Hauptsächlich aus ethnographischen Gründen ist das Wort „Turkestan“ in Sowjet-Russland allmählich aus dem Gebrauch verdrängt worden. Nach der Revolution bestand einige Jahre eine „Turkestanische Republik“ mit der früheren Hauptstadt Tashkent; im Vergleich mit dem früheren General-Gouvernement war das Gebiet dieser Republik bedeutend geringer; im Norden kamen einzelne Teile des General-Gouvernements an die Kirgizische Republik [s. KIRGIZEN]. Nach der endgültigen Durchführung des Nationalitäten-Prinzips im Jahre 1924 musste der gemeinschaftliche Landesname den aus den Namen der einzelnen Völker gebildeten Bezeichnungen Uzbekistan, Turkmenistan, Tadjikistan weichen. Nur wenige, vornehmlich wirtschaftliche Fragen werden nach wie vor für alle betreffenden Ländergebiete in Tashkent entschieden; für „Turkestan“ wird in solchen Fällen der Ausdruck Mittelasien (*Srednyaya Aziya*) gebraucht.

„Turkestan“ ist noch der unter der Herrschaft der Özbege aufgekommene Name einer einzelnen Stadt am mittleren Lauf des Sīr-Daryā. Nach den Berichten der arabischen Geographen ist anzunehmen, dass sich dort im IV. (X.) Jahrhundert die Stadt Shāwghar (nach arabischer Aussprache: Shāwghar; bei Le Strange, *The Lands of the Eastern*

*Caliphate*, Cambridge 1905, S. 485; Shāwghar) befunden haben muss; irgendwelche Reste dieser Ansiedelung sind leider nicht gefunden worden. Im XIV. Jahrhundert, wohl auch schon im XII., wird das spätere Turkestan Yasī genannt und noch in der Geschichte von Timūr (*Zafar-Nāma*, ind. Ausgabe, II, 9) als Dorf (*Karya*) bezeichnet. Durch den erst in der Mongolenzeit nachweisbaren Kultus des als Bekehrer der Türken betrachteten Heiligen Ahmed Yesewī [s. d.] (über seine Zeit vgl. noch W. Barthold, in *Der Islam*, XIV, 112) und besonders durch das von Timūr errichtete grossartige Grabmal ist die Bedeutung der Stadt gehoben worden; der Heilige galt als Patron des Türkenlandes und wurde Haqrat-i Turkistān genannt, wodurch wohl auch der neue Name der Stadt zu erklären ist. Zur Zeit der russischen Eroberung betrug der Umkreis der Stadt etwa 3 km, die Zahl der Bevölkerung etwa 5 000, im Jahre 1908 bereits 15 000.

*Litteratur* (so weit nicht im Artikel selbst angegeben): I. Mushketov, *Turkestan*, Petersburg 1886 (2. Auflage 1915); W. Barthold, *Stand und Aufgaben der Geschichtsforschung in Turkestan* (*Die Geisteswissenschaften*, I, 1913-14, S. 1075 ff.); ders., *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 1928 (*G M S*, Neue Ser. V); ders., *Istoriya kulturnoi žizni Turkestana*, Leningrad 1927; W. Masalskij, *Turkestanskij kraj*, Petersburg 1913, S. 600 ff.; A. Dobrosłowski, *Goroda Sīr-Dar'inskoi oblasti*, Tashkent 1912. — Über das Grabmal besonders M. Masson, in *Izv. Sredne As. Geograf. Obsč.*, XIX (1929), S. 39 ff. (W. BARTHOLD)

**TÜRKMÄN-ÇAI** (besser TÜRKMÄN-ÇAYI), Dorf im Kanton Gärmärud in der Provinz Ädharbaidjān. Türkmen-çai, „der Fluss der Turkmenen“, ist eigentlich der Name des Flusses, an dem das Dorf liegt und der von dem Gebirgspass Cīkākli (zwischen Türkmen-çai und Sarāh) kommt. Er ist einer der nördlichen Nebenflüsse des Miyāna (Shāhār-çayī), der sich in den Kızıl-üzān ergiesst [s. SAFİD-RÜD]. Das Dorf Türkmen-çai ist eine der Etappen an der Strasse Tabriz-Zandjān-Kazwin-Tīhrān-Khorāsān. Die Entfernungen betragen: Tabriz-Türkmen-çai ca. 100 km, Türkmen-çai-Zandjān ca. 130 km. Hamdullāh schätzt im *Nuḥat al-Kulūb* (*G M S*, XXIII, 183) diese beiden Entfernungen auf 16 bzw. 25 *Farsakh*. Er nennt das Dorf Türkmen-kāndi [das Wort *Kand* „Dorf“, nur in Ädharbaidjān gebräuchlich und in Persien sonst unbekannt, ist sicher ost-iranischen Ursprungs (vgl. soghdisch *Kanth* „Stadt“; vgl. Barthold, *Istoriya kulturnoi žizni Turkestana*, Leningrad 1927, S. 38)]. Das Wort muss in Ädharbaidjān durch die türkischen Eroberer eingeführt worden sein. Der gleiche Autor sagt, dass dies Dorf ehemals eine Stadt mit dem iranischen Namen Dih Kharrān (mehrere Lesarten) war.

Clavijo, ed. Sreznewski, Petersburg 1881, S. 172 und 354, nennt Türkmen-çai *Tuccar* und *Tunglar* (augenscheinlich eine Missbildung aus *Türk-lār*) und sagt, dass es von „Turcomanos“ bewohnt sei.

Türkmen-çai ist besonders durch den am 10./22. Febr. 1828 zwischen Russland und Persien geschlossenen Vertrag bekannt. Dies diplomatische Instrument besteht aus zwei Akten: 1. Nach dem politischen Vertrag, der den von 1813 ersetzen sollte, annektierte Russland die Khānate Eriwān und Nakhicewān und erhielt von Persien eine Entschädigung von 5 Millionen Toman (= 20 Millio-

nen Rubel), deren Höhe später vermindert wurde; 2. ein besonderer Akt setzte einen 50/igen Wertzoll zwischen den beiden Ländern fest und regelte das Personalstatut der russischen Untertanen: in Strafsachen sollten sie vor russischen Gerichten abgeurteilt werden, in Zivilsachen sollten die gemischten Streitigkeiten vor russisch-persischen Gerichten unter Beteiligung russischer Konsularvertreter verhandelt werden usw. Der besondere Akt von 1828 ist historisch die Quelle der Kapitulationen in Persien. Durch die Klausel „der am meistbegünstigten Nation“ sicherten sich dann alle europäischen Staaten ähnliche Rechte. Schon 1917 verzichtete die Sowjetregierung freiwillig auf alle ehemaligen politischen und juristischen Privilegien in Persien; dieser Verzicht wurde durch den persisch-russischen Vertrag vom 28. Febr. 1921 bestätigt. Schon 1918 hatte Persien den Wunsch geäußert, die Aufhebung der Kapitulationen zu verallgemeinern, aber erst am 10. Mai 1927 richtete es deswegen eine Zirkulärnote an die Mächte; die meisten schlossen dann mit dem 10. Mai 1928 auf der Basis der Gleichberechtigung neue Verträge mit Persien.

Die Grenze von 1828 zwischen Russland und Persien (Kleiner Ararat-Kaspisches Meer) blieb selbst nach 1921 in Kraft.

**Litteratur:** Türkmen-çai wird von allen Reisenden erwähnt, welche die Route Tabriz-Kazwin genommen haben; vgl. Hommaire de Hell, *Voyage*, Paris 1854—60, III, 83—4 (das Dorf hat 200 Häuser) u. Atlas, Taf. LVI (Zimmer, in dem der Vertrag unterzeichnet wurde); Brugsch, *Reise*, Leipzig 1862—63, I, 181; Lycklama a Nijeholt, *Voyage*, II, 85; H. Schindler, *Reise*, in *ZG Erdk.*, Berlin 1883, S. 333 (100 Häuser, Höhe 1585 m).

Der Text des Vertrages von 1828 in F. Martens, *Nouveau recueil des traités*, VII/2 (1830), 564—72; Şani' al-Dawla, *Mir'at al-Buldān*, I, 410—18; Yusefović, *Dogovor Rossijs s Persijom*, St. Petersburg 1869, S. 214—27; Hertslet, *Treaties concluded between Great Britain and Persia*, London 1891. Analyse des Vertrages in Greenfield, *Die Verfassung des pers. Staates*, Berlin 1904.

**TURKMENEN**, türkischer Volksstamm in Mittelasien. Der Name wird seit dem V. (XI.) Jahrhundert, zuerst in der persischen Pluralform Türkmenān, von den persischen Geschichtsschreibern Gardizi (s. d., vgl. dazu jetzt noch die gedruckte Ausgabe von Muḥ. Nazim, in *E. G. Browne Memor. Series*, I, Berlin 1928) und Abu 'l-Faḍl Baiḥakī [s. d.], in derselben Bedeutung wie türk. Oghuz, arab. Ghuzz [s. d.] gebraucht. Bekanntlich wohnten die Oghuz früher in der Mongolei, wo sie schon in den Orkhon-Inschriften des VIII. Jahrh. erwähnt werden. Diese Oghuz sind, so weit bekannt, nur als Türken, nicht als Turkmenen bezeichnet worden; die Turkmenen werden nur im Westen erwähnt, zuerst (in der Transkription T'ö-kü-mōng) in der chinesischen Enzyklopädie des VIII. Jahrh. n. Chr. T'ung-tien, Kap. 193 (F. Hirth, in *SB Bayr. Akad.*, II, 1899, S. 263 f.). Nach T'ung-tien war das Wort T'ö-kü-mōng ein anderer Name für das Land Suk-tak, d. h. das Land der Aluten [s. ALUTEN und SUTTUAK], deren Wohnsitze zu Beginn unserer Zeitrechnung nach Osten bis an den unteren Lauf des Sfr-Daryā [s. d.] reichten, wo sich im IV. (XI.) Jahrh. der Hauptsitz der Oghuz befand.

In der arabischen geographischen Litteratur werden die Turkmenen (al-Türkman oder al-Türkmaniyūn) nur von al-Muḥaddasī (oder al-Maḥdisī, *BGA*, III, 274 f.) in der Beschreibung einiger Städte nordwestlich und nordöstlich von Arbidjāb oder Sairām erwähnt, deren Lage nicht genau bestimmt werden kann. Über die Herkunft des Wortes Turkmen war schon im V. (XI.) Jahrh. nichts bekannt; die volksetymologische (persische) Erklärung *Türk mēnand* „Türken-ähnlich“ findet sich schon bei Maḥmūd Kāshghari (III, 307). Seit Maḥmūd Kāshghari (I, 3) sind „Türken und Turkmenen“ häufig einander gegenübergestellt worden. Durch die Wanderungen nach Westen sind die Sprache und besonders der Typus der Turkmenen beeinflusst worden, so dass man zwischen ihnen und den übrigen Türken nur eine „Ähnlichkeit“ zugab. Die heute in Mittelasien wohnenden Turkmenen tun sich besonders durch ihre Langköpfigkeit (Dolichokephalie) hervor; diese Schädelbildung ist zum Teil durch künstliche Deformation des Schädels (in den Wiegen) verursacht worden, wird aber auch durch die Vermischung mit iranischen Nomadenvölkern Mittelasiens erklärt. Von Maḥmūd Kāshghari (I, 80 und 393) werden ausser den Oghuz noch die Karluḡ [s. d.] Turkmenen genannt.

Über die weite Verbreitung der Turkmenen in Vorderasien infolge der politischen Ereignisse des V. (XI.) Jahrhunderts s. GHUZZ und SEIDJUKEN. Wegen der politischen Bedeutung der Seljukendynastie besitzen wir über ihr Volk, die Turkmenen, ausführlichere Nachrichten als über alle anderen türkischen Völker des Mittelalters. So werden von Rashīd al-Dīn (Text in *Trud. Vost. Otd. Arkh. Obšč.*, VII, 32 ff.) die Namen der einzelnen „Ghuzenstämme“ mitgeteilt; in einer auch sprachlich älteren Form (z. B. Salghur für Salur, Yazghūr für Yazır) finden wir diese Namen bei Maḥmūd Kāshghari (I, 56 ff.). Von den bei Rashīd al-Dīn angeführten 24 Namen stimmen 21 mit dem Verzeichnis bei Maḥmūd Kāshghari überein; drei Namen (Yayırık, Karık und Karķın) finden sich nur bei Rashīd al-Dīn, einer (Djarukluḡ oder Čarukluḡ) nur bei Maḥmūd. Die Gesamtzahl der Stämme war nach Rashīd al-Dīn 24 (dieselbe Zahl kehrt in vielen türkischen und turkmenischen Sagen wieder), nach Maḥmūd 22; doch war auch Maḥmūd (III, 307) bekannt, dass die ursprüngliche Zahl der Stämme 24 war; zwei Stämme sollen sich später, doch noch in vorislamischer Zeit, von den übrigen getrennt und das Volk der Khaladī [s. d.] gebildet haben.

Der Name Oghuz ist erst in der Mongolenzeit endgültig durch den Namen Turkmenen verdrängt worden; im VI. (XII.) Jahrhundert findet sich das Wort „Ghuz“ selbst in offiziellen Urkunden (Text bei Barthold, *Turkestan*, I, 28 f.). Über die Wohnsitze einzelner Stämme wird weder von Rashīd al-Dīn noch von Maḥmūd Kāshghari irgend etwas erwähnt. In den geschichtlichen Nachrichten (z. B. *Zap.*, IX, 303; Nesewī, ed. Houdas, S. 39; *GMS*, XVI, 120 und 122, wo für *Yāḡ Tāḡ* zu lesen ist) werden zuerst (Ende des VI. = XII. und Anfang des VII. = XIII. Jahrh.) die Yazghūr oder Yazır mit einer bestimmten Gegend — östlich vom Balkhān [s. d.], wo sich früher die Festung Tāk, später die Stadt Durūn, heute Ruinenstelle nicht weit von der Eisenbahnstation Baharden, befand — verbunden. Nach Ḥamd Allāh Kazwīnī (*GMS*, XXIII/1, 159 oben; dort und in der Übersetzung, *ebenda*, II, 155 unten irrtümlich: Bāzar) gab es



dort viel Getreide; die Yazır scheinen also zum Ackerbau übergegangen zu sein. Später wurden die Yazır Karatashlı oder Karadashlı genannt; erst gegen Ende des XVIII. und Anfang des XIX. Jahrh. sind sie aus dem Äkhāl [s. ÄKHÄL TEKKE] durch den Stamm Tekke verdrängt worden.

Unter den nach Vorderasien ausgewanderten Turkmenen ist der Volksname Turkmen allmählich verloren gegangen und hat sich nur in wenigen Gegenden erhalten. Noch von Ibn Battūta [s. d.] werden selbst die Osmanen Turkmenen genannt (*Voyages*, II, 321). Im IX. (XV.) Jahrh. wird von Khalil al-Zahiri (*GAL*, II, 135) ein Verzeichnis der im Reiche der Mamlūken [s. d.] von Ghazza [s. d.] bis Diyār Bekr [s. d.] wohnenden Turkmenenstämme mitgeteilt (*PELOP*, VII s. v.; XVI, 105). Von den dort genannten Stämmen hat nur der Stamm Dulghādir [s. DHU 'L-KADR] einige politische Bedeutung erlangt. Die einzigen wirklich bedeutenden Turkmenenstaaten in Vorderasien waren die Reiche der Dynastien Kara-Çoyunlu [s. d.] und Ak-Çoyunlu [s. d.]. Die noch heute berühmten turkmenischen Teppiche werden zuerst (bei Abu 'l-Fidā, ed. Reinaud, S. 379, nach Ibn Sa'īd) im Westen erwähnt. Die Teppiche wurden nur von Frauen, vorzüglich von Mädchen verfertigt.

Die Turkmenen gehören zu den wenigen türkischen Völkern Mittelasiens, welche selbst nach der Mongolenzeit ihren früheren Volksnamen bewahrt haben. Doch haben sich nur wenige alte Stammnamen erhalten; die Namen der heutzutage bedeutendsten und zahlreichen Stämme (der Tekke, Göklen, Yomut, Ersari, Sarfık u. a.) werden vor der Mongolenzeit nicht erwähnt. Wie bei den übrigen Nomaden oder Halbnomaden wurden auch durch den Einfluss einzelner Personen Neubildungen hervorgerufen; so nennt sich eine Unterabteilung der Sarfık noch heute Bairat, nach einem im Jahre 1651 (Hasenjahr) gefallenen Heerführer (Abu 'l-Ghāzī, ed. Desmairs, S. 324 f.). Die meisten Nachrichten über die Turkmenen im XVI. und XVII. Jahrh. gibt Abu 'l-Ghāzī [s. d.] ausser seinem grösseren Werke noch in seiner (in der *Enzyklopädie* nicht erwähnten) Spezialgeschichte der Turkmenen (*Shadjāra-i Tarākima*), die bisher nur in russischer Übersetzung zugänglich ist (Ashkhabad 1897).

Da die Turkmenen keinen eigenen Staat bilden konnten, gehörten ihre Wohnsitze zu verschiedenen Reichen (Persien, Khwārizm, Bukhārā, dazu mit dem XVIII. Jahrhundert noch Afghānistān). Tatsächlich gelang es den Turkmenen meist, gegen diese Reiche ihre Unabhängigkeit zu behaupten; den gegen sie ausgeschickten Heeren brachten sie häufig blutige Niederlagen bei. Die einzelnen Stämme befanden sich häufig im Kriegszustand untereinander; im XIX. Jahrh. tat sich durch seine Siege über andere turkmenische Stämme besonders der Stamm Tekke hervor. Das turkmenische Volk fühlte sich als ein Ganzes nur in der Dichtkunst; allen Turkmenen galt der aus dem Stamme Göklen hervorgegangene Makhdūm Kulī, der in der zweiten Hälfte des XVIII. und in der ersten Hälfte des XIX. Jahrh. lebte (sein Vater, Dawlat Mamed, schrieb im Jahre 1167 [1753/4]; *Zap.*, XXII, 146), als ihr gemeinsamer Nationaldichter. Gegen Ende des XVII. Jahrh. wanderte ein Teil der Turkmenen aus Mangīshlak [s. d.] aus und ging nördlich vom Kaspischen Meere auf russisches Gebiet über, wo er heutzutage im Flussgebiet des Kuma und des Mančı wohnt; die Zahl

dieser Turkmenen betrug im Jahre 1912 15 534, weniger als im Jahre 1906 (15 990). Selbst für diese von ihren Volksgenossen völlig getrennten Turkmenen war Makhdūm Kulī ihr Nationaldichter.

Durch die russischen Eroberungen in Mittelasien, besonders durch die Besetzung von Krasnowodsk (1869) und den Feldzug gegen Kħiwa (1873) war die Unterwerfung der Turkmenen durch die Russen unvermeidlich geworden und wurde durch die Erstürmung von Gök-Tepe [s. d.] im Jahre 1881 und die „freiwillige“ Unterwerfung von Merw im Jahre 1884 und der südlich von Merw gelegenen Gegenden im Jahre 1885 abgeschlossen; durch die Grenzverträge der folgenden Jahre wurde die noch heute bestehende Teilung der turkmenischen Länder zwischen Russland, Persien und Afghānistān besiegelt. Das russische Turkmenien wurde zuerst als einzelnes (Transkaspisches) Gebiet verwaltet, im Jahre 1898 mit dem General-Gouvernement Turkestan vereinigt. Nach der Revolution und der Lösung der Nationalitäten-Frage wurde Turkmenien im Jahre 1924 als sozialistische Sowjet-Republik organisiert. Nach der Volkszählung von 1926—27 betrug die Bevölkerung dieser Republik 1 030 641 Seelen, davon 719 792 Turkmenen; in den Städten und städtischen Ansiedlungen lebten 136 982 Menschen, davon nur 9 790 Turkmenen. Über die Zahl der Turkmenen in Afghānistān und Persien fehlt es natürlich an genauen statistischen Angaben; nach den Berechnungen von Aristow (1896) betrug diese Zahl nur 80 000, davon 50 000 in Afghānistān und 30 000 in Persien.

*Litteratur* (so weit nicht im Artikel selbst angegeben): H. Vámbéry, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen* geschildert, Leipzig 1885, S. 382 ff.; N. Aristow, *Zamietki ob etničeskom sostave tyurkskikh plemen*, Petersburg 1897; A. Semenov, *Očerki iz istorii presodineniya vol'noi Turkmenii (1881—1885)*, Tashkent 1909; R. Karutz, *Unter Kirgizen und Turkmenen*, Leipzig 1911; L. Oshanin, *Tšyščeletnyaya daumst' dolikhocefalii u turkmen i vozmožnnye puti ie proivkhoždeniya* (Izv. Sredneaz. Komiteta, I, 131 ff.); ders., *Nickotorlie dopolnitel'nye dannie k gipoteze skifo-sarmatskogo proiskhoždeniya turkmen*, Tashkent 1928; *Turkmeniya*, Bd. I, Leningrad 1929, worin W. Barthold, *Očerki istorii turkmenskogo naroda* und A. Samoylovich, *Očerki po istorii turkmenskoi literatury*; N. Aitakow, *Tri goda Turkmenii*, Ashkhabad 1928.

(W. BARTHOLD)

#### TURKMENISCHE LITTERATUR

Die Litteratur der transkaspischen Turkmenen besteht bis auf die Jetztzeit fast nur aus einer ungeschriebenen Volkslitteratur, hauptsächlich aus Dichtungen von *Äshik's*. Diese Rückständigkeit einer Schriftsprache ist auf den Umstand zurückzuführen, dass diese Turkmenen niemals einen Staat gebildet, vielmehr das Nomadenleben der Stämme bewahrt haben, ohne zur Sesshaftigkeit der Städte zu gelangen. Obgleich zwischen der Volkslitteratur der Turkmenen (Sprichwörter, Rätsel, Erzählungen, Lieder, Wiegenlieder u. a.) und der Litteratur der weiter gegen Westen wohnenden Oghuz, nämlich der Türken Persiens, des Kaukasus und Anatoliens grosse Ähnlichkeit besteht, findet man dennoch bei den Turkmenen viel mehr Überbleibsel aus vorislämischer Zeit.

Die geschriebene Litteratur der Turkmenen besteht aus lyrischen, epischen, religiös-didaktischen Dichtungen sowie aus Volksromanen, die von den *Bakshi*, umherziehenden Musikanten, unter den Turkmenen verbreitet wurden. Ihrer Form und ihrem Inhalt nach unterscheiden sich diese Dichtungen nur sehr wenig von denen, die in *Ädherbäidjān* und Anatolien durch die *‘Ashk*’s verbreitet wurden. Sie sind in silbenzählendem Metrum und in Vierzeilern (*Ghoshghi*) geschrieben [s. KOSHMA]. Bei den Turkmenen wird das Wort *Ghoshghi* allgemein in der Bedeutung Gedicht gebraucht. Die anonymen Volksromane behandeln die gleichen Vorwürfe, wie die in *Ädherbäidjān* und Anatolien verbreiteten, z. B. Der Fischer und sein Gefährte (*Sairād ile Hensak*), *‘Ashk ghāib. Kor Oghlu, Tahir ile Zuhra, Yūsuf ile Ahmed*, Motive, die den Oghuz eigen sind. Man muss auch auf die enge Beziehung zwischen der Volksmusik der Turkmenen und der *Ädheri*-Musik hinweisen. Diese Bande zwischen den verschiedenen Oghuz-Türken-Gruppen sind einerseits als eine Fortsetzung der alten gemeinsamen Kultur, anderseits als das Resultat späterer gegenseitiger Beeinflussung aufzufassen. So gibt es auffallende Ähnlichkeiten zwischen dem berühmten Roman *Yūsuf und Ahmed* (der auch zu den *Özbeken* gelangt ist) und dem Buche *Dede Korkut*, das ein Rest der alten Oghuz-Epik ist. Ausserdem haben die hundertjährigen Beziehungen der Turkmenen zu den türkischen Kulturzentren in *Khurāsān*, *Khwarizm* und *Turkistān* der türkischen Litteratur Zentralasiens die Möglichkeit geboten, die turkmenische Litteratur zu beeinflussen. Bei den Turkmenen sind Oghuz-*Ädheri*-Dichter, wie *Nesīmī* und *Fuzūlī*, ebenso gut bekannt wie die Gedichte des grossen *Āghatai*-Dichters *‘Alī Shīr Newā’i*; die Erinnerung an diesen Dichter wie an seinen Gönner Sultan *Husain Baīkara* ist im Volke noch lebendig. Ebenso spürt man den Einfluss *Ahmed Yesewī*’s und seiner Schüler in dem Werke des bekanntesten turkmenischen Dichters *Makhdūm Kūlī* (s. Köprülü Zade Mehmed Fu’ād, *Ilk Mütelaawwiler*, S. 199).

Wir besitzen noch sehr wenige Nachrichten über die alten turkmenischen Werke, die auf dem Gebiete des heutigen Turkmenistān geschrieben sind. *Abu ‘l-Ghāzī* erwähnt in seiner *Shadjara-i Tarākima* ein poetisches Werk *Mu’in al-Murīd*, das, wie er sagt, bis auf seine eigene Zeit bei allen Turkmenen verbreitet war. Indessen stammt dieses im Jahre 1313 geschriebene Werk, obgleich es einige Einzelheiten über das Nomadenleben enthält, in Wirklichkeit von Türken aus *Khwarizm* und hat nichts mit den Turkmenen zu tun. Dann kommt das *Methnewī: Rawnaq al-Islām*, das nach der Überlieferung dem *Sheikh Sheref* aus *Khwarizm* zugeschrieben wird; jedoch hat *Zekī Welidī* als erster nachgewiesen, dass dieses Werk im Jahre 889 (1484) von einem Dichter namens *Wefā’i* geschrieben wurde. Dies Buch wird von den Turkmenen immer noch zum Studium benutzt; es ist im *‘Arūd*-Metrum geschrieben, hat indessen keinen litterarischen Wert. Vielleicht war dieser *Wefā’i* einer der Dichter aus der Umgebung der turkmenischen Fürsten *Khurāsān*’s zur Zeit *Shāh Ismā’īl Šafawī*’s. Wir wissen ausserdem, dass man noch zur *Timūridenzeit* in *Khurāsān* Dichtungen im turkmenisch-*āghatai*ischen Stil vortrug; ferner kennen wir aus dem *Tedhkere Sām Mirzā*’s und aus dem in *āghatai*ischer Sprache geschriebenen *Tarākima* des *Im Madjma’ al-Khawāss*, die Dichtungen mehrerer turkmenischer

Dichter des XVI. Jahrhunderts (über das *Madjma’ al-Khawāss* siehe: W. Pertsch, *Die türk. Hss. zu Gotha*, N<sup>o</sup>. 169). Indessen waren diese Dichtungen für das Bürgertum bestimmt und bei den Nomaden nicht bekannt. Ein schon von altersher bei den Turkmenen verbreitetes Werk ist die *Shadjara-i Tarākima* von *Abu ‘l-Ghāzī* (dies Werk fehlt im Artikel *ABU ‘L-GHĀZĪ*). Dies Buch wurde 1897 von *Tumanski* in *‘Ashkābād* veröffentlicht (eine sechste Handschrift wurde vor kurzem von *Samoilovitch* entdeckt; s. *Comptes rendus de l’Académie des Sciences de l’U.R.S.S.*, 1927, N<sup>o</sup>. 2, S. 39–42). Obgleich dieses Werk zum Teil Entlehnungen aus den historischen Büchern der Oghuz enthält, birgt es doch alte volkstümliche Überlieferungen der Turkmenen. Indessen ist die Sprache in den bekannten Handschriften durch die Kopisten stark verändert; man kann es daher nicht als ein Beispiel des alten turkmenischen Dialekts ansehen.

Die litterarischen Überlieferungen der heutigen Turkmenen und die sonstigen erhaltenen Nachrichten werfen nur auf das XVIII. und XIX. Jahrhundert Licht. *Samoilovitch*, dem besten Kenner, ist es gelungen, für die turkmenischen Stämme die Namen von ungefähr 90 Dichtern festzustellen. Deren Gedichte besingen die Kämpfe und Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Stämmen und werden von allen Turkmenen ohne Ausnahme gelesen. Der *Göklen*-Stamm hat im XVIII. und XIX. Jahrh. die meisten Dichter hervorgebracht, wahrscheinlich, weil er vor den anderen sesshaft geworden ist. An erster Stelle sind zu nennen der grosse Dichter *Makhdūm Kūlī*, sein Vater *Dewlet Muhammed Molla Āzādī*, dann sein Schwiegersohn und Schüler *Dhalilī* und endlich *Saiyidī*, der Dichter der *Ersārī*, der sich zu den *Göklen* geflüchtet hatte. *Dewlet Muhammed Molla Āzādī* hat im Jahre 1167 (1753) ein *Methnewī*, betitelt *Wa’z-i Āzādī* im *‘Arūd*-Metrum verfasst, ein moralisierendes Gedicht, das unter dem Einfluss der *āghatai*ischen Litteratur steht. Derselbe hat auch Dichtungen im *‘Ashk*-Stil geschrieben. Unter den Dichtern des XVIII. Jahrh. sind noch *Ma’rūfī* und *Sheidāyī* bemerkenswert. Ein anderer Dichter, der gleichwie *Āzādī* aus der *Medrese* hervorgegangen, aber dem XIX. Jahrhundert angehört, ist *‘Abd al-Sattār Kādī* aus dem *Tekke*-Stamm, dessen *Diğnāme* im Jahre 1914 von *Samoilovitch* veröffentlicht wurde. Dies *Methnewī* (im Versmass — — — — — — — — — — geschrieben) ist ein historisches Gedicht, das eine Episode aus dem Kampfe zwischen den sunnitischen *Tekke* und den schi’itischen *Persern* schildert. Dies Werk ist aber kein reines Beispiel der turkmenischen Volkssprache mehr.

*Makhdūm Kūlī* hat seine Erziehung in der *Medrese Shīr ‘Alī Khān* zu *Khwarizm* erhalten, jedoch ist seine historische Persönlichkeit durch Legenden verdunkelt. Seine Popularität war so gross, dass die Werke vieler anderer Dichter ebenfalls ihm zugeschrieben wurden, obgleich deren *Mukhallas* am Ende zu finden war. Bei den Turkmenen *Khiwa*’s und selbst bei den *Özbeken* besagt der Ausdruck „*Makhdūm Kūlī* lesen“ soviel als „belehrende Dichtungen in turkmenischer Sprache lesen“. Man weiss selbst nicht, welche von den 279 ihm zugeschriebenen Dichtungen wirklich von ihm sind. Man findet darunter sowohl religiös-belehrende als auch kriegerische Stücke, die vom Kampfe gegen die *Perser* eingegeben sind. Diese Gedichte bilden die wichtigste Quelle zur Erfor-



schung der Lebensauffassung der Turkmenen im allgemeinen. Die *Ghoshghi Dhalili's* und Saiyidi's spiegeln ebenso diese Volksweisheit wieder und sind im *Arūd*-Metrum und in der Form *Mukhammas*, *Musaddas* usw. geschrieben.

Seit der russischen Revolution vom Jahre 1905 kann man bei den Turkmenen einige Anzeichen des Erwachens feststellen, aber erst nach 1917 ward diese Bewegung von Dauer. Der Mittelpunkt dieser neuen kulturellen Bewegung ist 'Ashkābād. Man hat damit begonnen, Schulbücher, Zeitschriften und Zeitungen im turkmenischen Dialekt zu veröffentlichen und ein Institut zur Pflege der turkmenischen Kultur gegründet; man hat Forschungen über Völkerkunde, Musik und Volksliteratur angestellt und die Grundlagen für eine marxistische Literatur geschaffen, ganz wie in den anderen zur Sowjetunion gehörenden Ländern. Obwohl diese neue Literatur noch keinen grossen literarischen Wert besitzt, hat man doch einige bedeutende Werke veröffentlicht, wie die Sammlungen von Saiyidi und Dhalili (durch Gelehrte wie Geldiyeff und Kulmehmedoff) sowie die *Saiyād ile Hemrāh Hikāyesi*. Diese Forschungen turkmenischer Gelehrter, unterstützt von russischen Orientalisten, werden wahrscheinlich in einer nicht zu fernen Zukunft die unbekannten Zeitabschnitte dieser Literatur aufhellen.

**Litteratur:** Die ersten Mitteilungen über die turkmenischen Dichter und über Makhdūm Kūli finden sich in A. Chodzko, *Specimens of the popular Poetry of Persia*, London 1842. Nach ihm hat Berezin einige turkmenische Gedichte in seiner Chrestomathie veröffentlicht. H. Vámbéry spricht in seinen *Voyages d'un faux derviche*, London 1864, öfters über Makhdūm Kūli; derselbe veröffentlichte in der *Z D M G*, XXXIII (1879), 31 Fragmente seiner Gedichte. Jedoch enthält dieser Artikel ebenso wie der von Ostroumof (1907) viele Irrtümer. Die wichtigsten Untersuchungen sind folgende Arbeiten von Samoilowitch: 1. *Turkmenkij poet-bosjak Kor Mulla i jego pesnja o Russkikh*, in *Zhivaja Starina*, serija XVI, St. Petersburg 1907, S. 215—23; 2. *Povedka v Turkestan v 1906—7 g.*, in *Zap. Vost. Otd. Imp. Russk. Arkh. Obsč.*, XVIII, S. XVIII—XIX; 3. *Po povodu izdaniya N. P. Ostroumova "Svetlo Islama"*, in *Zap.*, XVIII, 158—66; 4. *Materialy po Srednjoazijsko-turetskoj literature*, in *Zap.*, XIX, 1—30; 5. *Ukazatel k pesnyam Makhtum-Kuli*, in *Zap.*, XIX; 6. *Učebnik Turkmenkago narečija*, in *Zap.*, XVIII; 7. *K statje "Ukazatel k pesnyam Makhtum-Kuli"*, in *Zap.*, XIX, 125; 8. *Abdu-s-Sattar Gazy, Kniga razskazov o bitvakh tekintsev Turkmenkaya istoričeskaya poema XIX veka*, St. Petersburg 1924.

H. Vámbéry, *Yusuf und Ahmed*, Budapest 1911; diese Erzählung wurde auch Kāzan 1904 gedruckt; Stücke daraus wurden bereits von Vámbéry in *Čagataische Sprachstudien*, Leipzig 1867, S. 95—114 veröffentlicht. Über das *Mu'in al-Murīd* siehe Zeki Welidi, *Khwārizmde yazıl-mış eski türkçe Etlherler*, in *Türkiyat Medj-muası*, II, 315—45. Die verschiedenen Handschriften des *Rawnak al-Islām* wurden von Samoilowitch beschrieben (eine weitere Hs. des XIX. Jahrh. findet sich in meiner Privatbibliothek); das Werk wurde zuerst gedruckt Kāzan 1850; eine neue Ausgabe von Ostroumof erschien Tashkent 1905. Der Konstantinopel 1340

von Sheikh Muhsin Fānī herausgegebene *Diwān Makhdūm Kūli's* enthält mehr Irrtümer als die Ausgabe Vámbéry's. Für eine kritische Bibliographie der Veröffentlichungen über Makhdūm Kūli siehe Zeki Welidi, in *Türkiyat Medjmuası*, II, 465—74; Kul-Mehmedof, *Saiyidi Ghoshghilari*, 'Ashkābād 1926; ders., *Zelili Ghoshghilari*, 'Ashkābād 1926; ders., *Saiyād ile Hemrāh*, 'Ashkābād 1927. Die letzte und vollständigste Publikation über die turkmenische Litteratur ist der Artikel von Samoilowitch, *Očerki po istorii turkmen-skoy literatury*, in *Turkmeniya*, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften der Sowjet-Union, I (1929).

(KOPRULU ZADE MEHMET FUAD)

**TÜRKÜ** bildet die übliche Bezeichnung für volkstümliche osmanisch-türkische Lieder. Sie werden einerseits von *Mani* [s. d.], andererseits von *Sharķi* unterschieden. Der Unterschied zwischen *Türkü* und *Mani* besteht darin, dass die ersteren vielstrophige, die letzteren einstrophige Gebilde darstellen. Diese Unterscheidung wird jedoch nicht überall innegehalten. In manchen Gegenden des osmanisch-türkischen Sprachgebietes kennt das Volk nur den Namen *Türkü* und gebraucht ihn ohne Unterschied zur Bezeichnung sowohl ein- wie mehrstrophiger Lieder. Was aber den Unterschied zwischen *Türkü* und *Sharķi* anbelangt, so werden unter *Türkü* echte Volkslieder, unter *Sharķi* dagegen mehr Kunstlieder verstanden. Die ersteren entstammen prototürkischen Kulturtraditionen und haben bei anderen türkischen Völkern ausgesprochene Analoga, während die letzteren zu dem islamischen Kulturkreis gehören und arabisch-persischen Mustern folgen. Demgemäss ist die Sprache der *Türkü* in der Regel viel reineres Türkisch als die der *Sharķi*.

Was nun zunächst die Form der *Türkü* anbelangt, so sind sie in syllabischem oder syllabisch-akzentuierendem Rhythmus abgefasste, reimende, strophische Gebilde. Die einzelnen Verse zählen sieben bis fünfzehn Silben, wobei die Siebensilber (4-3, 3-4, sehr selten 2-3-2) und die Elfsilber (meist 4-4-3 und 6-5) am häufigsten vorkommen. Merkwürdigerweise findet sich der bei den kasanischen Tataren so weit verbreitete Neunsilber bei den Osmanen gar nicht. Der Reim ist in der überwiegenden Anzahl von Fällen rein grammatisch und verdankt seinen Ursprung, wie im Türkischen überhaupt, dem Zusammenwirken von zwei Faktoren: dem zweiteiligen Bau der Strophe und den sprachlichen Verhältnissen des Türkischen. Jenes bewirkt, dass die türkische Strophe ursprünglich in zwei streng parallel gebaute Sätze zerfällt; dieses, dass diese Sätze, besonders gegen Ende, zwei Reihen von einander entsprechenden grammatischen Formen darstellen. Bei dem agglutinierenden Charakter des Türkischen aber müssen solche Formen untereinander reimen. Dieser seiner Natur gemäss ist der türkische Reim meist mehrsilbig. Sich auf drei oder mehr Endsilben erstreckende Reime gehören durchaus nicht zur Seltenheit.

Die Strophen der *Türkü* zählen je zwei, drei oder vier Verse; die dreizeiligen Strophen sind am häufigsten, sie sind auch für die osmanische Poesie am bezeichnendsten. Die dreizeilige Strophe mit dem durchgehenden Reim *aaa* scheint aus dem gemeintürkischen Vierzeiler mit dem Reim *aaba* entstanden zu sein, und zwar durch Beseitigung des nichtreimenden, dritten Verses. Dabei

wird der zweiteilige Charakter der Strophe meist verwischt. Die einzelnen Lieder sind in der Regel aus gleichen Strophen gebaut; eine Ausnahme bilden nur die namentlich in den Liebesliedern so häufig vorkommenden Refrainstrophen, sowie auch die in längeren Liedern manchmal beobachteten Schlusstrophen. Man findet bei den aus dem Volksmunde gesammelten Liedern sehr oft bedeutende Verstümmelungen der poetischen Form, ein Umstand, der auf allmähliche Zersetzung lange überlieferter Gedichte hinweist.

Inhaltlich sind die Türkü vorwiegend lyrische Gedichte. Besondere Gruppen bilden darin: Liebeslieder, Soldatenlieder, religiöse Gesänge, Kamađanheder der *Bekii*-Nachtwächter, die meist humoristisch gefärbt sind, u. a. Als eine Art der Liebeslieder verdienen die in den Volksromanen enthaltenen Gedichte besondere Beachtung, inwieweit sie keine Kunstprodukte darstellen (vgl. O. Spies, *Türkische Volkslieder*, Leipzig 1929, S. 41 ff.). Die Soldatenlieder enthalten nicht selten Anspielungen auf historische Ereignisse. Man kann dabei beobachten, wie alte Lieder durch kleine Änderungen immer wieder an jeweils zeitgemässe Ereignisse angepasst werden. In günstigen Fällen lassen sich derartige Adaptationsvorgänge durch mehrere Stufen verfolgen. Besondere Beachtung verdienen ferner Liebeslieder in Dialogform, wie z. B. die bekannte durch Kúnos zuerst mitgeteilte Ballade *Türkmen Kızı* (Türkmenen-Mädchen). Die Annahme einer Entstehung dieser Form aus dem persischen Dialogghazel (Jacob, *Die türkische Volksliteratur*, S. 19) ist gar nicht notwendig. Vielmehr sind derartige, abwechselnd von einem Mädchen und einem Jüngling hergesagte oder gesungene Dialoggedichte aus dem ganzen türkischen Kulturkreise bekannt. Für ihre türkische Bodenständigkeit zeugt besonders der Umstand, dass sie auf Gebieten auftreten, wo islamischer Kultureinfluss sehr schwach oder gar nicht vorhanden ist, wie z. B. bei den Kirgisen (vgl. Radloff, *Aus Sibirien*, I, 493 über kirgisische Wettgesänge zwischen Mädchen und Jüngling) und bei den altaischen Türken (vgl. z. B. das teleutische Dialoggedicht *Myrat Pi* bei Radloff, *Proben der Volksliteratur*, I, 200—4). Die Türkü sind wahre Lieder, d. h. sie sind grundsätzlich für den Gesang bestimmt. Nun geschieht es aber oft, dass die Texte den Melodien, mit denen sie gegenwärtig verbunden erscheinen, von Haus aus ganz fremd sind. In diesen Fällen muss die Silbenzahl der Texte mit der Notenzahl der Melodie durch künstliche Mittel ausgeglichen werden. Da die Verse meist zu kurz sind, so geschieht diese Ausgleichung gewöhnlich durch das Einschalten von überflüssigen Ausrufen wie *ay ay*, *aman aman*, *calidem* usw. oder von ganz sinnlosen Flickwörtern, wie *gug gug*, *lilla tarilla* usw. Durch derartige parasitäre Eindringlinge werden die Texte der Türkü oft gänzlich zersetzt.

Türkü-Lieder werden mitunter als Begleitung volkstümlicher Tanzproduktionen verwendet.

*Literatur:* G. Jacob, *Die türkische Volksliteratur*, Berlin 1901, S. 19 ff.; T. Kowalski, *Ze studiów nad formą poezji ludowej tureckiej*, I, Krakau 1922, S. 61—102; Ahmed Fâlat, *Khalik Shirvanî'nin şekil ve nev'i*, Istanbul 1928, S. 32 ff. (vgl. dazu *Archiw Orientalni*, II, 505 ff.); Mahmûd Râghib, *Enam-ı terekib ve musiki istikvâlimiz*, Istanbul 1928. Die reichhaltigsten Sammlungen osmanisch-türkischer Volkslieder verdanken wir I. Kúnos. Namentlich kommen hier folgende

seiner Publikationen in Betracht: *Osmanî-török népköltési gyűjtemény*, II, Budapest 1889; *Nyelvtudományi közlemények*, XXII (1890); S. 113—56 und 275—84; der 8. Band der von Radloff herausgegebenen *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme*, St. Petersburg 1899; *Chrestomathia turcica*, Budapest 1899; *Ianua linguae ottomanicae*, Budapest 1905; *Ada-Kalei török népdağok*, Budapest 1906. Ferner kleinere Proben desselben Verfassers: *Türkische Volkslieder*, I, Z K M, II (1888), S. 319—24; III (1889), S. 69—76; IV (1890), S. 35—42; *Kisassai török nyelvtudományi*, Budapest 1896; *Kisassai török dialektusai*, Budapest 1896; *Chansons populaires turques*, Z D M G, LIII (1899), S. 233—55. Kleinere und grössere Proben osmanisch-türkischer Volkspoesie enthalten auch: W. A. Maksimow, *Opyt izsledovanija turkskich dialektov v Chudarvendziarie i Karamanii*, Petersburg 1867; A. Alric, *Fragmente de poésie turque populaire*, J. A., VIII. Ser., Bd. 14 (1889), S. 143—92; M. Bittner, *Türkische Volkslieder nach Aufzeichnungen von Schahen Efendi Alan*, W Z K M, X (1890), S. 41—54 und XI (1897), S. 357—73; E. Littmann, *Türkische Volkslieder aus Kleinasien*, Z D M G, LIII (1899), S. 351—03; W. Pisarew, *Nieskolko slow o trebizondskom dialektie*, Zap. Wost. Otd. Imp. Russk. Arch., XIII (1901), S. 173—201; B. W. Miller, *Tureckija narodnyja piesni*, *Etnografickoje Obozrenije*, III (1903), S. 113—55; mit Einleitung von Krymskij auch in *Trudy po wostokowiedieniju*, Moskau 1903 gedruckt; F. v. Luschán, *Einige türkische Volkslieder aus Nordsyrien*, Zeitschr. f. Ethnologie, XXXVI (1904), S. 177—202; F. Giese, *Erzählungen und Lieder aus aem Vilajet Qonjah*, Halle a. S.-New York 1907 [vgl. dazu W. Gordlewskij, *Is nabludienij nad tureckoj piesnjju*, *Etnogr. Obozr.*, LXXIX, Moskau 1909]; Hadank, *Jungtürkische Soldaten- und Volkslieder*, M S O S As., 1919; W. Gordlewskij, *Obrascy Osmanaskago narodnago tvorčestwa*, I, Moskau 1916; *Trudy po wostokowiedieniju* izd. Lazarewskim Institutom, Heft 34; Hefening, *Türk. Volkslieder*, in *Isl.*, XIII (1923), 236—07; Chatskaya, *Chansons tatars de Crimée*, in *J. A.*, CCVIII (1926), 301 ff.; Jansky, *Krimtatar. Gesänge*, in *S B Ak. Wien*, CCXI (1930). Eine grosse Sammlung von Türkuliedern mit Noten wurde von dem Stambuler Musikkonservatorium unter dem Titel *Halk türküleri* (Istanbul 1926—30, dreizehn Hefte) herausgegeben. Texte von Volksliedern werden auch in türkischen volkskundlichen Zeitschriften wie *Halk bilgisi haberleri* (Istanbul 1929 ff.) und *Halk bilgisi mecmuası* (Ankara 1928 ff.) veröffentlicht.

Über die musikalische Seite der Türkü vgl. O. Abraham und E. Hornbostel, *Phonographierte türkische Melodien*, Zeitschr. f. Ethnologie, XXXVI (1904), S. 203—21; B. W. Miller, *Tureckija narodnyja piesni*; T. Kowalski, *Ze studiów nad formą poezji*, I, 97—102. Mahmûd Râghib, *Anadolu türküleri*. (T. KOWALSKI)

**TURSHİZ** (Yâküt: Turshish; Muḳaddasi: Turthūh, Turathūh), Stadt in Persien, Hauptort des Bezirks Bushṭ, der dem vier bis fünf Poststationen entfernten Naisābūr unterstellt ist. Die Stadt wurde im Jahre 530 (1136) zerstört; ihr erblicher Gouverneur war damals al-'Amid Maṣṣūr (oder Maṣ'ūd) b. Maṣṣūr al-Zurābādī. Als Feind



der Baṭīniya oder Ismaʿīliya rief er die Türken zur Verteidigung seiner Staaten herbei; aber als diese mit ihrer gewohnten Habsucht auftraten und er den Kampf nicht fortsetzen konnte, unterwarf er sich den Ismaʿīliten. Sein Sohn 'Alā' al-Dīn Maḥmūd erkannte im Jahre 545 (1150) die Lehnsherrschaft der 'Abbāsiden-Khalifen an. Da er jedoch keine Unterstützung fand, flüchtete er nach Naisābūr, worauf die Ismaʿīliten in dieser Gegend ihre Herrschaft aufrichteten. Turshīz wurde von Timur belagert und genommen (784 = 1382); man hielt es für uneinnehmbar wegen seines tiefen Grabens und seiner hohen Mauern, doch das Grabenwasser wurde durch Brunnengräber abgeleitet und eine Bresche durch eine Mine bewerkstelligt. Die Besatzung wurde verschont und diente unter dem Befehl des Eroberers in Turkeṣtān. Timur empfing dort auch einen Gesandten Shāh Shudjā's, des Muḥaffariden-Fürsten von Fārs, um dessen Tochter er für seinen Enkel Fīr Muḥammed anhielt. In dem Feldzuge 'Abbās Mirzā's gegen Herāt wurde Turshīz von Khusrāw Mirza eingenommen (1248 = 1832).

Turshīz ist die Heimat Kātibī al-Naisābūrī's, der in einem benachbarten Dorf geboren wurde, Ahlī's (gest. 934 = 1527/8) und Ḥuḥārī's (gest. 1024 = 1615). In der Nähe lag das Dorf Kishmar, wo nach der Tradition Zoroaster eine Zypresse pflanzte, die berühmt wurde und die der Khalīf al-Mutawakkil entwurzeln liess (Firdausi, *Shāh-Nāme*, ed. Turner Macan, S. 1068, 6; ed. u. Übers. J. Mohl, IV, 364; Fr. Spiegel, *Erän. Alterthumskunde*, I, 54, Anm. 2, 703; Muḥammed Maḥdī, *Zinat al-Maḥālis*, in Barbier de Meynard, *Dict. de la Perse*, S. 390, Anm.).

*Litteratur*: Yāqūt, *Muḥam*, I, 836; III, 528; Ibn Ḥawḳal, *BGA*, II, 291; Muḥaddasi, *BGA*, III, 318, 352; Quatremère, *Hist. des Mongols*, I, 177; Abu 'l-Fidā', *Géogr.*, I, 443; P. M. Sykes, in *JRG S*, 1911; ders., *Hist. of Persia*, II, 83, 201, 424; Edw. G. Browne, *Liter. Hist. of Persia under Tartar Dominion*, S. 186, 487, 488; ders., *Liter. Hist. of Persia in Modern Times*, S. 233, 234, 253.

(CL. HUART)

**TURSUN BEG**, osmanischer Geschichtsschreiber. Tursun Beg mit dem *Makhlās* Lebibī ist unbekannter Herkunft; sein Vater war ein Oheim ('*Amūjā*) des Brussaer Stadtvogtes Djubbe 'Ali, ausserdem Besitzer eines Lehens, das bald dem Sohne zufiel. Tursun Beg wohnte der Einnahme Konstantinopels bei, nahm an den rumelischen Feldzügen Mehmeds II. teil und erscheint beim Feldzuge gegen Trapezunt als Diwān-Schreiber (*Diwān Kātibi*), wurde später *Defterdār* von Anadolu und zuletzt von Rūm-eli. Dieses Amt hatte er noch unter Bāyezid II. inne. Sein Todesjahr steht nicht fest. Unter dem Titel *Tārīkh-i Ebu 'l-Feth* verfasste Tursun Beg eine Geschichte der Regierung Sultan Mehmeds II. sowie der ersten sechs Regierungsjahre Bāyezids II. Das zwischen 903–5, also 1497–1500 niedergeschriebene Werk reicht bis zum Jahre 893 (beg. 17. Dez. 1487). Eine Ausgabe der Chronik hat Mehmed 'Arif Beg als Beilage zur *TOEM*, Helt 26–38 veröffentlicht. Über Handschriften vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 26 f.

*Litteratur*: F. Babinger, *GOW*, S. 26 f., wo weitere Hinweise. (FRANZ BABINGER)

**TURSUN FAKĪH**, osmanischer Rechtsgelehrter. Tursun Fakih war wie Sultan 'Othmān, der Gatte Malkhatun's, ein Schwiegersohn des angeblich 726 (1326) 120-jährig verstorbenen und

zu Biledjik beerdigten *Sheikhs* Ede Balī. Er ward dessen Nachfolger im Amte eines *Muderris* und Imāms. Er begleitete in dieser Eigenschaft Sultan 'Othmān auf seinen Feldzügen und hielt im Namen 'Othmāns in Kara Hīṣār die erste Freitags-Predigt sowie zu Eski Şehir die erste Bairām-Predigt. Als Todesjahr wird im *Sidjill-i 'Othmānī* ohne jeden ersichtlichen Grund 726 (1326) angegeben. Darnach müsste er fast gleichzeitig mit Ede Balī und Sultan 'Othmān gestorben sein.

*Litteratur*: J. v. Hammer, *GOR*, I, 56, 77; Tāshkopruzade-Medjdī, *al-Shakā'iq al-ma'niya*, S. 21; Muḥammed Ḥureiya, *Sidjill-i 'Othmānī*, III, 254; J. Leunclavius, *Hist. Musulm. Turc.*, S. 150, 45 II. (FRANZ BABINGER)

**TURŪSHĪ**. [Siehe IBN ABI RANDAKĀ.]

**TŪS** (ursprüngliche iranische Form TŌS, in arabischer Transkription ṬŪS), Bezirk in Khorāsān.

In historischer Zeit war Tūs der Name eines Bezirks mit mehreren Städten. Die Stadt Nawḳān blühte bis gegen Mitte des III. (IX.) Jahrh. Die Form Nawḳān < Nōḳān wird durch den gegenwärtigen Namen des Viertels Mashhad Noughān bestätigt [wobei der Diphthong *ou* dem alten *Wāw-i madjhūl*, d. i. *ō*, entspricht]. Schliesslich rückte die andere Stadt Ṭabarān an erste Stelle und nahm so beträchtlich zu, dass das ursprüngliche Ṭabarān scheinbar eine der Vorstädte der neuen Stadt ward (vgl. Idrisi), die besonders unter dem Namen Tūs bekannt wurde. Der Name Mashhad, zuerst ein einfaches Heiligtum im Dorfe Sanābād, wird schon von Muḥaddasī erwähnt. Ganz im Anfang wuchs Mashhad auf Kosten der Nachbarstadt Nawḳān, deren Name um 1330 verschwindet. Im Jahre 1389 wurde Tūs zerstört und kam nicht wieder hoch. Sogar die Flüsse, die es bewässerten, wurden nach Mashhad umgeleitet. Unter den Ṣafawiden wurde diese heilige Stadt der Shī'iten das Zentrum des ehemaligen Bezirks Tūs (Tal des Kashaf-rūd) und von ganz Khorāsān.

Lage. Zwei Gebirgsketten liegen im Norden Khorāsāns. Die eine (Kopet-dagh usw.) erhebt sich im Norden Khorāsāns und erstreckt sich längs der Transkaspischen Provinz. Die andere (die Fortsetzung der Alburz-Kette) läuft im Süden parallel zu ihr. Im Süden Kūcān's nähern sich die beiden und bilden dort die Wasserscheide. Durch den nach N.-W. sich öffnenden Einschnitt fliesst der Atrak dem Kaspischen See zu. In der süd-östlichen Ebene fliesst der Kashaf-rūd, d. h. „Schildkrötenfluss“, ein linker Nebenfluss des Hāri-rūd, des Flusses von Harāt. Der Bezirk Tūs nimmt dessen oberen Teil ein. Die Ausläufer der südlichen Gebirgskette (Binālūd, mit Gipfeln von ca. 850 m) trennen ihn von Nishāpūr, dessen Flüsse sich nach Süden in der zentralen Wüste verlieren.

Ursprung. Die Toponymie scheint die Anwesenheit alter, nicht-arischer Elemente im Gebiete von Tūs anzudeuten. Bezüglich des Kashaf-rūd sagt das *Būndahishn* (Übers. West, S. 81): „der Fluss Kāsak kommt aus einer Schlucht der Provinz Tūs, und man nennt ihn dort Fluss Kasp...“. Marquart, *Untersuchungen z. Geschichte v. Erān*, II, 28, führt die Wörter Kasp und Ṭabarān (Stadt in Tūs) auf die Namen der verschwundenen Völker *Káspoi* bzw. *Táspoi* zurück, deren Spuren man in vielen Örtlichkeiten findet. Die Pehlevi-Liste der Städte Irans (Übers. Blochet, in *Recueil des travaux relatifs à la philol. et archéol. égypt. et assyriennes*, XVII [1895], 165–76, §§ 14–15) erzählt, von Tūs sprechend, dass der Held Tōs, der Sohn Nōtar's,

1000 Jahre lang *Sipahpat* war. Nach dem *Shāh-nāma* (ed. Mohl, IV, 255) teilte Kai-Khusraw bei der Verteilung der Lehen Khorāsān dem Tūs zu. Andere ausführlichere Legenden (Hamdullāh Mustawh, *Nuzhat al-Kulūb*) schreiben Tūs (Tūs) nur den Wiederaufbau der Stadt zu, deren Gründer der König Djamshīd gewesen sei, was das vorsāsānidische Alter von Tūs verrät. Nach Šanīʿ al-Dawla, I, 199, 277 und Sir P. Sykes finden sich die Ruinen der ältesten bewohnten Stelle im Bezirk Tūs in Šahr-i Band (oder Kaḥḥaha) auf dem rechten Ufer des Kaḥḥa-rūd vier engl. Meilen im S.-O. (lies: S.-W.?) von Tūs und zehn Meilen im N.-W. von Mashhad. Das ehemalige Tūs ist (vgl. Spiegel, *Eran. Altert.*, II, 539; Tomaschek, *Zur hist. Topogr. v. Persien*, I, 219; Marquart, *Untersuch.*, II, 65; Sykes, *a. a. O.* usw.) mit Susia, einer Stadt der Provinz Areia, zusammengebracht worden, wo Alexander der Grosse von Parthien her hingelangte (vgl. Arrian, *Anabasi.*, XXV, ed. C. Muller, S. 84: Σουσιαν, πόλιν τῆς Ἀρείας). Da die Provinz Areia (alt-pers. *Haraiwa*) vom Hāri-rūd durchflossen wurde (vgl. Kiepert, *Lehrb. d. alt. Geogr.*, 1878, S. 59), ist es möglich, das an einem Nebenfluss des Hāri-rūd gelegene Tūs damit in Verbindung zu bringen. Andererseits fände der Übergang des ursprünglichen \*Sōs [Shōs:] > Tōs Parallelen in Shūstar > Tustar und vielleicht in Shāsh > Tāsh-kand. [Die Identifizierung von Susia mit Zōzan (vgl. Khanikow, *Artacoana*, in *J. A.*, 1875, S. 235–42) ist unhaltbar].

Sāsānidische Zeit. Für die Zeit der Sāsāniden hat man sehr wenig Nachrichten über Tūs. Die Legende schreibt den Tod des Königs Yazdagird I. im Jahre 420 einer tödlichen Verletzung zu, die ihm ein aus der Quelle Saw nahe beim Shahd-See hervorgegangenes Pferd beigebracht haben soll (vgl. *Shāh-nāma*, ed. Mohl, V, 219–23). Nach der Ansicht Nöldeke's (*Gesch. d. Perser und Araber*, 1879, S. 77–8) sind die topographischen Einzelheiten von Firdawsī hinzugefügt worden. Es gilt also, des Dichters Gedanken beiseitezustellen. Šanīʿ al-Dawla sucht diese Quelle bei Āshma-yi Gilās (Gulasp), einer der östlichen Quellen des Kaḥḥa-rūd, aber das mit der Version Firdawsī's besser übereinstimmende *Nuzhat al-Kulūb*, S. 241 lokalisiert sie in der Nähe des Sees Āshma-yi Sabz, westlich im Gebirge zwischen Tūs und Nishāpūr (vgl. *Maṭlaʿ al-Shams*, I, 241).

Im Jahre 497 findet sich die erste Erwähnung eines nestorianischen Bischofs von Tūs und Abarshahr (= Nishāpūr); vgl. *Chronicon orientale*, ed. Chabot, S. 311, 316 und Guidi, *Ostsyrische Bischöfe*, in *ZDMG*, XLIII (1888), 410 (unter dem Jahre 499). Über das Christentum zur Zeit der Mongolen s. unten.

Dem armenischen Geschichtschreiber Sebēos zufolge lagerte der General Smbat Bagratuni, der um 616–17 vom König Khusraw gegen die Kūshān geschickt wurde, im Bezirk Tūs in der Provinz Apr-shahr (= Nishāpūr); vgl. Marquart, *Erānshahr*, S. 66.

Die arabischen Quellen bieten über den Bezirk Tūs vor der Eroberung ziemlich wenig.

Die arabische Eroberung. Nach einem von Balādhuri, S. 334 wiedergegebenen Bericht soll um 29 (649) der Marzbān von Tūs die Wāh's von Kūfa und Basra aufgefordert haben, nach Khorāsān zu kommen, unter der Bedingung, dass der Sieger ihn in den Besitz dieser Provinz setze. Khorāsān wurde unter ʿOḥmān (ca. 29–31 = 649–51, vom Wāh von Basra ʿAbd Allāh b.

ʿAmir b. Kuraiz erobert. Der Marzbān von Nishāpūr willigte nach einigem Sträuben in eine Tributzahlung (*Wazīfa*) von einer Million Dirham (nach anderen: 700 000 Dirham), während der Marzbān von Tūs (Knāztk; lies: Kanārang) bei ʿAbd Allāh vorstellig wurde und den Frieden durch Zahlung von 600 000 Dirham erwirkte (Balādhuri, S. 405). Man sollte meinen, dass die beiden Marzbāne verschiedene Personen waren, und Yaʿkūbī, *Kitāb al-Bulḍān*, S. 295 spricht gleichfalls von einem Briefe des *Malik* von Tūs und der Antwort ʿAbd Allāh's, den die Nachkommen (*Walad*?) dieses *Malik* noch zu seiner Zeit verwahrten. Nach Ṭabari, I, 2886 blieb jedoch, als ʿAbd Allāh sich in Nishāpūr niedergelassen hatte, die andere Hälfte der Provinz, nämlich Nasā und Tūs, im Besitze des Kanārē, mit dem ʿAbd Allāh Frieden schliessen musste, um nach Marw ziehen zu können. Wie Marquart dargelegt hat, war *Kanārang* (oder *Kanārē*, griech. *Χαναράγγης*, vgl. Procopius, *De bello Persico*, I, Kap. 5, 7, 21 u. 23) der Titel der erblichen Gouverneure der ganzen Provinz Abarshahr (Nishāpūr, Tūs, Nasā, Abiward), die wahrscheinlich aus einer vorsāsānidischen Dynastie hervorgegangen waren (vgl. Marquart, *Erānshahr*, S. 75; Christensen, *L'empire des Sasanides*, S. 27). Die Intrigen, auf die Balādhuri und Yaʿkūbī anspielen und welche die Eroberung begünstigen mussten, konnten von irgendeinem Familienmitglied des Kanārang, einem Rivalen des Herrn von Nishāpūr, herrühren.

Während der arabischen Herrschaft war Tūs nicht unabhängig, doch findet man den Namen oft bei den wechselvollen inneren Kämpfen erwähnt. Unter dem Omayyaden ʿAbd al-Malik (65–86) wurde die Zitadelle der Stadt Tūs von einer Gruppe der Banū Tamīm besetzt (Balādhuri, S. 415), die sich dort noch um 125 behauptete (Ṭabari, II, 1771). Im Jahre 130 brachte Kaḥṭaba, ein Stellvertreter Abū Muslim's, dem omayyadischen Wāli Naṣr b. Saiyār bei Tūs die entscheidende Niederlage bei (Ṭabari, II, 2000; Ibn al-Aṭhīr, V, 282, 292, 295). Im Jahre 184 revoltierte in Khorāsān ein gewisser Abū l-Khaṣīb aus Nasā und bemächtigte sich der Städte Tūs, Nishāpūr usw. Am 3. Djumādā II 193 (24. März 809) starb Hārūn al-Rashīd, der in Khorāsān gegen den Rebellen Rafīʿ b. Laith b. Naṣr b. Saiyār operierte, in Tūs (Ṭabari, III, 733). Am 1. Šafar 203 (8. Aug. 818) starb der ʿAlide ʿAlī b. Mūsā al-Riḍā im Dorfe Sanābād bei Tūs. Nach Ibn al-Aṭhīr, VI, 203 betete al-Maʿmūn für den Verstorbenen und beerdigte ihn bei dem Grabmal seines Vaters („im Garten Humaid b. Kaḥṭaba's“, so Yāqūt nach Muṣʿir b. Muḥalhil); Sanābād ist das heutige Mashhad [s. MESHEHD]. Das heute gänzlich verschwundene Grab Hārūn al-Rashīd's befand sich neben dem des Imām ʿAlī, denn die ʿalidischen Pilger, die letzteres besuchten, gaben nach dem Zeugnis Ibn Baṭṭūta's, III, 77 der Ruhestätte Hārūn's Fusstritte (die im XIV. Jahrh. jedoch noch gut erhalten war).

Nach Idrīsī war Muḳān (lies: Nawkān) die Hauptstadt der Tāhiriden, doch „seit der Belagerung“ (?) war sie nach Nishāpūr verlegt (zwischen 213 und 230; s. TĀHIRIDEN). Die historischen Quellen berichten, dass Tūs 265 (878) zerstört wurde (*ukhribat*), offenbar infolge der Erhebung Aḥmed b. ʿAbd Allāh al-Khudjastānī's, eines ehemaligen Untergebenen Muḥammed b. Tāhir's, der sich bereits 262 Nishāpūr's bemächtigt hatte (Ta-



barī, III, 1931; Ibn al-Athīr, VII, 227; vgl. Defrémery, *Mémoire . . . sur Ahmad, fils d'Abd Allah*, in *J A*, VI [1845], 345–62). Noch Ya'qūbī (278 = 891) nennt Nawkān als die Hauptstadt von Tūs. Im Jahre 283 benachrichtigte der Šaffāride 'Amr b. Laith den Kalifen Mu'tadīd, dass seine Leute bei Tūs den Amīr Rāfi' b. Harthama bekämpften, der seit 271 (884) in Khorāsān eine unabhängige Haltung angenommen hatte (Tabarī, III, 2160; Ibn al-Athīr, VII, 334).

Die Sāmāniden. Im Jahre 309 (921/2) kam Lailī b. Nu'mān, einer der Generäle des alidischen *Dawlat* Hasan b. Qāsim, nach Nishāpūr und liess dort die *Khutba* im Namen seines Herrn sprechen. Auf Befehl des Sāmāniden Nūh I. brach Hammūya b. 'Alī von Bukhārā gegen Lailī auf. Er wurde zuerst bei Tūs geschlagen, aber alsdann verlor Lailī sein Leben (Ibn al-Athīr, VIII, 91). Um 336 (947) revoltierte der Gouverneur von Tūs und abhängiger Gebiete Abū Manšūr Muḥammad b. 'Abd al-Razzāk gegen Nūh b. Naṣr, der daraufhin Manšūr b. Qara-tegin nach Khorāsān schickte. Muḥammad zog von Nishāpūr nach Ustawa (= Kūcān). Sein Bruder Rāfi' wurde zuerst in der Feste Sumailān, dann im Fort Darak belagert (3 Farsakh von Sumailān). Sumailān wurde geschleift, aber Rāfi' gelang es, sich in Darak zu halten. Als endlich im Jahre 339 (950/1) Muḥammad b. 'Abd al-Razzāk Nūh's Gnade gefunden hatte, kehrte er wieder nach Tūs zurück (Ibn al-Athīr, VIII, 353, 361). Die Persönlichkeit Abū Manšūr's ist besonders interessant wegen der freundschaftlichen Beziehungen, die Firdawsi mit ihm unterhielt (vgl. *Shāh-nāma*, ed. Mohl, I, 20; ed. Vullers, I, 10–11). Abū Manšūr verschönerte die Hauptmoschee der Stadt Tābarān, die seit jener Zeit den ersten Platz in Tūs einnimmt (vgl. Muḥaddasī, S. 319). Im Jahre 349 (960) wurde Abū Manšūr zum *Sipahsālār* ernannt, aber bald zugunsten Alp-tegin's abgesetzt. Dieser richtete sich in Nishāpūr ein, während Abū Manšūr sein Lehen Tūs bezog. Im Jahre 350 (961), nach dem Regierungsantritt des Sāmāniden Manšūr, fiel Alp-tegin in Ugnade. Abū Manšūr, der Truppen von Tābarān und Nawkān in Richtung Čāha (auf dem Wege von Nishāpūr nach Marw; vgl. *Čahār Ma-kāla*, in *GMS*, XI, 51) geschickt hatte, gelang es nicht, Alp-tegin zu stellen. Aus Furcht vor der Rache seines Herrn revoltierte Abū Manšūr und wurde schliesslich vergiftet (vgl. Gardīzi, *Zain al-Akhbār*, Berlin 1928, S. 41–4).

Die arabischen Geographen bis Ende des IV. (X.) Jahrh. Ibn Khurdādhbih (232 = 846), S. 24 und Qudāma, S. 201 lokalisieren das Gebiet von Tūs an der Route Nishāpūr–Sarakh: Nishāpūr–Baghis 4 Farsakh (Ibn Rusta, S. 171; Faghīs 5 Farsakh); al-Hamrā 6 Farsakh (nach Ibn Rusta ist die Entfernung 5 Farsakh; dieses „rote Dorf“, wegen der roten Farbe seiner Mauern so genannt, liegt auf dem Berge); al-Muthakkab (Ibn Rusta: Barda') zu Tūs gehörig 5 Farsakh; al-Nawkān 5 Farsakh; Mozdūrān al-Akaba 6 Farsakh; Abgīna (Awgīna) 3 Farsakh; Sarakh 6 Farsakh. Dementsprechend war die Entfernung zwischen Nishāpūr und Nawkān (= Mashhad) 20 Farsakh (Ya'qūbī: 2 *Marhal*; Ibn Hawkal: 3 *Marhal*), woraus sich ergibt, dass der Weg südlich um das Gebirge herumging, das Nishāpūr von Tūs trennt; denn Ibn Hawkal, S. 331 sagt, man könne auch in einem einzigen *Marhal* von Nishāpūr nach Tūs „steigen“. Fünf Farsakh vor

Nawkān begann das Gebiet von Tūs, womit offenbar der ganze Bezirk gemeint ist.

Ya'qūbī (278 = 891), S. 277 nennt Nawkān als die grösste Stadt von Tūs. Ibn Khurdādhbih schätzte den *Kharāj* von Tūs auf 740 860 Dirham; nach Ya'qūbī ist der *Kharāj* dieses Bezirks (*Balad*) in demjenigen Nishāpūr's miteinbegriffen. Die Einwohner von Tūs waren grösstenteils Perser, doch fanden sich darunter auch Araber (Ṭaiy; vgl. *ebd.*, S. 306).

Istakhri (340 = 951), S. 257 nennt vier Städte von Tūs: Rādkān, al-Tābarān, Buzdighawr (?) und al-Nawkān. Das Grab 'Alī b. Mūsā al-Ridā's (ebenso wie das Hārūn al-Rashīd's) lag auf dem Gebiete Nawkān's im Dorfe Sanābād, ein viertel Farsakh von der Stadt (Nawkān). Ibn Hawkal, S. 313 fügt hinzu, dass Sanābād von einer starken Mauer umgeben war und im Innern Eremiten (*Mu'takifūn*) lebten.

Schon Balādhuri (diese von Muḥaddasī, S. 331 zitierte Stelle fehlt im *Futūḥ al-Buldān*, ed. de Goeje) erwähnt Tūs unter den Dependenzien von Nishāpūr (Irānshahr, lies: Abar-shahr). Muḥaddasī, der Autor der vollständigen Beschreibung Khorāsān's, unterstreicht fast aufdringlich den untergeordneten Charakter von Tūs: „Wenn einer sagen würde: Nishāpūr hat Tūs in den Schatten gestellt, müsste man ihm antworten, dass Tūs niemals eine grosse Stadt besessen hat, die überflügelt hätte werden können“. Muḥaddasī wiederholt mehrmals, dass Tūs, gleichwie Nasā und Abiward, nur eine *Khizāna* („Speicher, Depot“) der *Kūra* Nishāpūr ist (S. 50, 295, 300, 301b). Unter den Städten (des Bezirks) Tūs nennt er: al-Tābarān, al-Nawkān, al-Rādkān, Dīnābd, Ustūrkan, Trighbdh (die letzten drei Namen sind zweifelhaft). Die grösste war zu dieser Zeit (375 = 985) Tābarān. Sie besass eine Zitadelle und glich von weitem Medina. Muḥaddasī erwähnt ihren belebten Markt, wo auch die Hauptmoschee stand, die (Muḥammad) Ibn 'Abd al-Razzāk ausgeschmückt hatte (*zakhrafa*). Das Wasser floss in unterirdischen Kanälen von geringer Tiefe, Früchte und Brennholz gab es in Überfluss, und die Preise der Waren waren mässig. Trotz allem war Tābarān ein elendes Nest (*Bulaida*), dessen Zugänge verfallen, dessen Bäder schlecht und dessen klimatische Verhältnisse kalt waren. Die Bewohner bekannten sich zum šāfi'itischen Ritus und konnten in unruhigen Zeiten recht bösartig sein. Tūs produzierte steinerne Töpfe (*Birām*), Matten und Getreide wie auch gestreifte Stoffe und *Tikak* (Durchzugband für Hosen) von guter Qualität. Nawkān stand hinter Tābarān zurück (*dūna*, vielleicht: lag „unterhalb“ von Tābarān). Mashhad besass eine Zitadelle mit Wohnräumen und einen Markt; die von 'Amīd al-Dawla Fā'ik über dem Grabe erbaute Moschee war die schönste in Khorāsān (*a. a. O.*, S. 319, 323, 324–25, 333).

Die Ghaznawiden. Im Jahre 385 (995), als Mahmūd b. Subuk-tegin in Nishāpūr von dem Sāmāniden Nūh II. eingesetzt wurde, machten Abū 'Alī Simdjūri und Fā'ik (ehemaliger General der Sāmāniden und Erbauer der Moschee in Mashhad; vgl. Muḥaddasī, S. 333), die nach Djurdjan geflohen waren, den Versuch, Khorāsān wiederzugewinnen, aber Subuk-tegin schlug sie beim Dorfe Andarakh (?) in Tūs (Gardīzi, S. 56; Ibn al-Athīr, IX, 75; Barthold, *Turkestan*, in *GMS*, N. S., V, 262). Im Jahre 389 wollte Mahmūd von neuem seine Rechte auf Khorāsān geltend machen. Sein Rivale Bek-Tuzun wurde aus Tūs fortgejagt, und

an dessen Stelle ernannte Maḥmūd den Ersten seiner Amire Arslān Dīādhib, der noch unter den Jahren 401 und 420 als Herr von Tūs erwähnt wird (Ibn al-Aṭṭir, IX, 103, 155, 267). Im Jahre 397 bemächtigten sich jedoch die Kara-Khāniden von Transoxanien der Bezirke Tūs und Nishāpūr, aber das Unternehmen wurde schnell zunichte durch Maḥmūd, der von Indien zurückgekehrt war (Barthold, *Turkestan*, S. 272). Ibn al-Aṭṭir, IX, 283 berichtet, ohne das Datum anzugeben, dass Maḥmūd infolge eines Traumes das Grabgebäude in Tūs (d. h. Mashhad), welches sein Vater Subuktegin zerstört hatte, wiederherstellen liess und den Leuten von Tūs (d. h. den Shāfi'iten?) verwehrte, die (alidischen) Pilger zu belästigen.

Die Seldjuken. Seit 421 (1030) drangen die Seldjuken, die auf die Versöhnungsversuche des Ghaznawiden Mas'ūd wenig gaben, in Balkh, Nishāpūr, Tūs und Djurdjān ein. Um 425 (1034) wuchs die Macht der Seldjuken, was auf die allgemeine Lage Rückwirkungen ausübte. Unruhige Elemente scharten sich um die Bewohner von Tūs, die gegen Nishāpūr zu Felde zogen. Der Wāli dieser Stadt floh, aber plötzlich traf der Amir von Kirmān, der sich auf Mas'ūd's Seite gestellt hatte, mit 300 Reitern ein. Die Bewohner von Nishāpūr schlugen die von Tūs und Abiward, und der Amir von Kirmān massakrierte 20 000 Leute von Tūs. Er kreuzigte sie an den Bäumen und am Rande der Wege. Die Grundeigentümer in den Dörfern (Zu'ama' Kura Tūs) mussten Geiseln stellen.

Im Jahre 428 (1036/7) wurde der kommandierende General (Su-bāshi) Mas'ūd's von den Seldjuken bei Sarakhs geschlagen und nach Tūs zurückgedrängt. 430 (1038/9) wurde Khorāsān der Schauplatz der Kämpfe Mas'ūd's gegen den Seldjuken Tughrīl. Dieser flüchtete von Ustuwā (Kūcān) in „das unzugängliche Gebirge und die beschwerlichen Pässe“ von Tūs. Da Tughrīl von dort nach Abiward zog, kann man annehmen, dass es sich hier um das Gebiet von Kalāt handelte. Einige Einwohner von Tūs, die mit Tughrīl intrigiert hatten, verschanzten sich auf einem unzugänglichen Gipfel; trotz des Winters wurden aber ihre Stellungen von Mas'ūd genommen, der persönlich den Angriff leitete.

Im Jahre 465 (1072) übertrug Malik-shāh dem Nizām al-Mulk Lehen, worunter sich auch Tūs, die Heimatstadt dieses grossen Wezirs, befand (Ibn al-Aṭṭir, X, 54). Nizām al-Mulk soll zwei Hauptmoscheen gebaut haben, die eine in Tūs und die andere in Nawkān (vgl. Šanī' al-Dawla, I, 190).

Im Jahre 510 (1116/7) zog ein Streit, der am 'Ashūrā'-Tage (am 10. Muḥarram) in Tūs zwischen einem 'Alawi und den sunnitischen Rechtsgelehrten ausbrach, grosse Wirren nach sich. Die (sunnitischen) Einwohner belagerten Mashhad und plünderten es. Um diese Stadt gegen ähnliche Angriffe zu schützen, wurde im Jahre 515 (1121) eine Mauer um sie gebaut (Ibn al-Aṭṭir, X, 366). Im Jahre 548 (1153) nahmen die Ghuzz den Sultan Sindjar gefangen und fielen in Tūs, dieser „Fundgrube von Gelehrten und frommen Leuten“, ein, töteten die Männer, nahmen die Frauen mit und zerstörten die Moscheen. Von dem ganzen Wilāyet Tūs blieb nur der Ort (Balad) des Martyriums des Imām 'Alī verschont. Ibn al-Aṭṭir (XI, 119) zählt die bei dieser Gelegenheit getöteten Personen von Rang auf.

Die Familie al-Mu'ayyid. Um 548 (1153)

schuf sich ein Sklave des Sultan Sindjar namens Ay-Abā al-Mu'ayyid ein Fürstentum bestehend aus Nishāpūr, Tūs, Nasā, Damghān usw. Sindjar's Nachfolger, sein Neffe Maḥmūd b. Muḥammad (der Kara-Khānide; vgl. Barthold, *Turkestan*, Text, S. 27), musste sich mit einer Tributzahlung von seiten Mu'ayyid's begnügen. Im Jahre 552 (1157) verwüstete der Rivale Mu'ayyid's Aithāk (Ay-tak?) Tūs und seine Dörfer, worauf dieses Gebiet verwüstet blieb (Ibn al-Aṭṭir, XI, 150). Als die Ghuzz 553 Mu'ayyid bei Marw geschlagen hatten, verfolgten sie ihn hart auf den Fersen und zerstörten Tūs. Um dieselbe Zeit brach in Khorāsān zwischen dem Führer der Shāfi'iten Mu'ayyid b. Husain und den 'Alawiden ein Streit aus. Obwohl die Einwohner von Tūs, Isfarāyin und Djuwain diesem anderen Mu'ayyid halfen, verloren die Shāfi'iten ihre Sache. Diese inneren Kämpfe vergrösserten noch den Ruin (Ibn al-Aṭṭir, XI, 155). Im Jahre 555 (1160) söhnte sich Mu'ayyid Ay-Abā nach einem Zwist wieder mit Sultan Maḥmūd aus und wütete, sobald er wieder in sein Amt eingesetzt war, gegen die 'Alawiden. Sein Lehnsherr Maḥmūd, der sich auf die Ghuzz stützte, überwarf sich 556 mit ihnen. Daraufhin verwüsteten die Ghuzz Tūs (nahban fāhishan) einschliesslich Mashhad, ohne jedoch das Heiligtum anzuzünden. Im Jahre 557 (1161) blendete Mu'ayyid Sultan Maḥmūd und liess die Khuṭba in seinem eigenen Namen sprechen (Ibn al-Aṭṭir, XI, 180; Barthold, a. a. O., S. 335). Er belagerte die zu Tūs gehörige Festung Waskarah-Khūy (?), worin sich ein gewisser Abū Bakr Dījāndār eingeschlossen hatte. Mu'ayyid nahm diese Festung ebenso wie Karastān (?). 558 (1163) erkannte Mu'ayyid die Lehnsherlichkeit des Sultan Arslān (vom 'Irāk) an. Ibn al-Aṭṭir zählt seine Besitzungen auf, die Kūmis, Nishāpūr und Tūs umfassten und sich von Nasā bis Tabas-Knkli (?) erstreckten. Im Jahre 568 (1172/3) wurde Mu'ayyid, der sich dem Khwārizmshāh Sulṭān Shāh Maḥmūd unterworfen hatte, von dessen Bruder Sulṭān Takash gefangengenommen und hingerichtet. Unter Tughan-shāh, dem Sohn und Nachfolger Mu'ayyid's, bemächtigte sich sein Sklave Kara-Kush im Jahre 568 der Städte Tūs und Zām (= Djām; vgl. Ibn al-Aṭṭir, XI, 248, nach Abu 'l-Hasan al-Baihaqi's *Masārib al-Tadjarib*). Nach einer anderen Quelle Ibn al-Aṭṭir's (XI, 253) war der Khwārizmshāh Takash (im Jahre 568?) vor seinem Endkampfe mit Mu'ayyid bis Tūs vorge-rückt. Im Jahre 576 (1181) schlug Sulṭān-shāh, nachdem er den Beistand des Generals der Kara-Khitai Fūmā gewonnen hatte, Tughan-shāh und nahm Sarakhs und Tūs ein. Tughan-shāh starb 581 (1185) (vgl. Djuwaini, II, 19—22; Barthold, a. a. O., S. 339).

Die Geographen des XII. Jahrh. Sam'āni (gest. 562 = 1166), in *GMS*, XX, 373, erwähnt in Tūs zwei Städte (Ṭabarān und Nawkān) und mehr als 1 000 Dörfer. Idrisi (geschrieben 548 = 1154; vgl. Übers. Jaubert, II, 184 = Hs. Fol. 164r) schätzt die Entfernung von Tūs bis Nishāpūr auf vier Tagereisen (Marhal?). Tūs war eine ansehnliche, gut gebaute und bevölkerte Stadt. In ihrer Nachbarschaft fanden sich verschiedene Städte mit Minbar's: Rātkān (sic!), Brdghūr, Dūdān, Mihr-djān (nach Yāqūt ein Flecken bei Isfarāyin) und Mūkān (sic!), „eine der bedeutendsten Städte“, mit einer guten Zitadelle und Erdbefestigungen. Auf dem „Berge von Mūkān“ (?) sind Steinbrüche, die das Material zu Mörsern und Kesseln (Birām



liefern, ferner Silber-, Eisen-, Kupfer-, Türkis-, *Dahandj*- und Bergkristallminen. Einige Ungenauigkeiten waren für Idrīsī unvermeidlich, der ja in Sizilien schrieb.

Die *Kh̲wārizmshāhe* und die *Ghūrīden*. Im Jahre 594 (1197/8) wählte Takash, der mit Hilfe der *Kara-Khitai* gegen die *Ghūrīden* aufbrach, auf seinem Zuge nach Harāt den Weg über Tūs. 597 bemächtigte sich der *Ghūrīde* *Ghiyāth al-Dīn* der Besitzungen des *Kh̲wārizmshāh* in *Khorāsān*. Tūs ergab sich nach einer Belagerung von drei Tagen und wurde geplündert (vgl. *Djuwainī*, II, 48). Im folgenden Jahre eroberte der *Kh̲wārizmshāh* 'Alā' al-Dīn Muḥammed *Khorāsān* von neuem und belagerte Harāt, doch warf ihn der *Ghūrīde* *Shihāb al-Dīn* zurück. Takash tötete vor seinem Rückzug den wegen eines Komplottes verdächtigen Gebieter von Nishāpūr, den Amir Sandjar b. *Tughan-shāh* b. al-Mu'ayyid. *Shihāb al-Dīn* erreichte Tūs und verbrachte dort den Winter (Ibn al-Athīr, XII, 89, 108, 116–118).

Die Mongolen. Anfang Rabi' II 617 (1220) kamen die den *Kh̲wārizmshāh* verfolgenden Generale *Cinghiz-khān's* Yeme (Diebe) und Subutai in Nishāpūr an. Letzterer brach nach Djām und Tūs auf. Die östlichen Dörfer „Tūs-Nawkān“ unterwarfen sich, aber die Einwohner der Stadt (d. h. Tūs-Ṭabarān) gaben eine unannehmable Antwort. Subutai richtete in der Stadt und Umgebung ein grosses Blutbad an (*Katli-ba-Isfāt*). Rādkān, dessen Lage Subutai gefiel, wurde verschont (*Djuwainī*, *Djāhān-gushā*, in *GMS*, I, 114–115). Nach dem Durchzug der beiden Generale konnte die Bevölkerung wieder Atem schöpfen (*a. a. O.*, S. 117). Der Führer der Miliz (*Ḥashariyān*) von Tūs erkühnte sich, sogar den mongolischen *Shāhna* zu töten, doch der von Ustuwā (= Kūcān) herbeigeeilte mongolische General *Kishtimur* stellte den Übeltäter und begann die Befestigungen zu schleifen. Mittlerweile hatten die Vortrupps der Armee Tuluy's (Tūli), des Sohnes *Cinghiz-khān's*, *Khorāsān* erreicht. Die letzten Forts von Tūs wurden genommen. Nawkān (auch Kār?) leistete hartnäckig Widerstand; aber am 28. Rabi' II 617 fiel auch Nawkān. Im Frühjahr 618 (1221) traf Tuluy selbst von Marw aus ein. Mit einem Schlage besetzte sein Heer alle Dörfer des Wilāyets Tūs, und die letzten Reste der Bevölkerung (*Bakāyā-yi Shamsīr*) wurden niedergemacht (*a. a. O.*, S. 136–138). Der erste von den Mongolen (unter Ügedei, 624–39) ernannte Wāh *Khorāsān's* war der *Kara-Khitai* *Khamidbūr* (*Djantimur?*, Lesung unsicher; vgl. *Rashīd al-Dīn*, ed. Blochet, S. 37). Die Zitadelle von Tūs hatte ein Abenteuerer, Tādī al-Dīn Farizana'i, besetzt, der sich dem von *Khamidbūr* geschickten Külbulat(?) unterwarf (*Djuwainī*, II, 220). Im Jahre 637 (1239) wurde der buddhistische Uighure Kürküz („der Lange“) zum Gouverneur von *Khorāsān* ernannt und machte Tūs zu seiner Residenz. In der ganzen Stadt (dem ehemaligen Ṭabarān) waren nur 50 bewohnte Häuser übriggeblieben. Kürküz begann den Bau des Regierungsgebäudes (*Imārat*). „Dem Brauche der Mongolen zuwider“ liess er eine sichere Schatzkammer (*Khizāna*) inmitten der Zitadelle (*Ḥizār*) bauen. Die Stadt fing nun an, sich schnell zu erholen, und die Preise der städtischen Grundstücke verhundertfachten sich im Laufe einer Woche (vgl. *Djuwainī*, II, 238, 240).

Kürküz' Nachfolger war der berühmte Amir Oyrat Arghun. Auf der Rückkehr von seiner Reise nach dem *Ordu* im Jahre 643 (1245/6) stellte er in

Tūs fest, dass das Schloss Manşūriya und seine Befestigungen (*Kuşūr*) gänzlich verfallen waren und ordnete daher ihren Wiederaufbau an (*a. a. O.*, II, 245, 247). In seinen Funktionen von Möñke-kān (649) bestätigt, übertrug Arghun die Verwaltung von Nishāpūr und Tūs Malik Nāşir al-Dīn 'Alī (*a. a. O.*, S. 255). Arghun ging dann in den Dienst Hulagu's über und starb unter der Regierung Abaka's im Jahre 673 (1275) zu Rādkān in Tūs (*Rashīd al-Dīn*, ed. Blochet, S. 559). Der Sterbeort Arghun's lässt vermuten, dass sich seine persönlichen Ländereien in derselben Gegend befanden. Die Tätigkeit seines Sohnes Nawrūz (der Ghazan zum Islām bekehrte, aber 696 [1297] auf dessen Befehl in Harāt hingerichtet wurde; vgl. d'Ohsson, IV, 190) war ebenfalls eng mit *Khorāsān* verbunden (d'Ohsson, IV, 184), was die späteren Erfolge seiner Familie vorbereitete.

Die Christen in Tūs. Spuren des Christentums müssen sich in Tūs seit der sāsānidischen Zeit (s. oben) erhalten haben. In der Biographie Shaikh Abū Sa'id's (357–440 = 967–1049), *Asrār al-Tawhīd*, ed. Żukowsky, S. 70, findet man die sonderbare Erwähnung seines Zusammentreffens mit dem Kinde, das später Nizām al-Mulk (geb. 408 = 1017–18) werden sollte, in Tūs (= Ṭabarān) „am Anfang der Strasse der Christen“ (*bar Sar-i Kūy-i Tarsāyān*). In mongolischer Zeit fühlten sich die Christen freier. Als im Jahre 1278 der künftige Patriarch Yahballāhā III. von der Mongolei nach Jerusalem reiste, ging er auch nach dem Kloster Mār Şehyōn „in der Nähe der Stadt Tūs“ und empfing dort den Segen des Bischofs und der Mönche. Im Jahre 1590 griechischer Ära (= 1279) wurde der Bischof von Tūs Simeon zum Metropolit von China ordiniert (Bar Hebraeus, *Chron. eccl.*, II, 449).

Die Geographen des XIII.–XIV. Jahrh. Yāqūt, III, 560 gibt wenig Einzelheiten über Tūs, er gibt vielmehr die Fabeln Mis'ar b. Muhallil's wieder betreffs eines auf dem Wege zwischen Tūs und Nishāpūr von einem himyaritischen (*tabābī'a*) König erbauten mächtigen Schlosses. Er sagt dann s. v. Ṭabarān (III, 486) und Nūkān (IV, 824): „Tūs besteht aus zwei Städten, die grössere davon ist Ṭabarān“. In Nawkān erwähnt Yāqūt die Fabrikation von steinernen Töpfen und Kesseln (vgl. *Lisān al-Arab*, XIV, 311, wonach die Pilger solche von Mashhad mitbringen). Ein Dorf Ṭabarān existierte auch in Bukharā und eins mit dem Namen Nawkān in Nishāpūr. Zakariyā Kazwīnī, *Athār al-Bilād*, S. 275 scheint die Quelle zahlloser Verwechslungen gewesen zu sein (vgl. die ausgezeichnete Analyse bei Şani' al-Dawla, I, 196–99), wenn er behauptet, Tūs war „eine Stadt, deren beide Viertel (*Mahallatain*!) Ṭabarān und Nawkān waren“. In Wirklichkeit sind es zwei verschiedene Städte, die vier Farsakh voneinander entfernt sind, wie Ḥamd Allāh Mustawfī (*GMS*, XXIII/1, 151) richtig hervorhebt.

Nach Ibn Battūṭa, III, 77 war Tūs (= Ṭabarān), wo er von Djām aus hingelange, eine der grössten Städte in *Khorāsān*. Von Tūs ging er nach Mashhad, das damals Nawkān in den Schatten gestellt haben muss; denn von dieser Stadt spricht der maghribinische Reisende gar nicht, und von jener Zeit an verschwindet auch dieser Name gänzlich.

Die Djūn-Ghōrbān. Diese Fürsten sind die direkten Nachkommen Nawrūz b. Arghun's. Ihr Name, der wahrscheinlich einen Teil des mongolischen Stammes Oyrat bezeichnete (\**Dzun-ghurban*,

„die drei [Truppenabteilungen] des linken [Flügels]“<sup>21</sup>), wurde dann im Persischen zu *Djān-kurbān* („diejenigen, die ihre Seelen opfern; vgl. *Dawlat-shāh*). Nach dem Erlöschen der mongolischen Dynastie in Persien schuf sich der Sohn des Nawrūz, Arghun-shāh mit Namen, in Khorāsān ein Fürstentum, das Ḥāfiẓ Abrū zufolge (zitiert bei Barthold, *Istor.-geogr. obozr. Iranu*, S. 70) Tus, Kūcān, Kalāt, Abiward, Nasā und Marw umfasste. *Dawlat-shāh* (ed. Bombay 1887, S. 121) nennt Arghun-shāh „Pādshāh von Nishāpūr und Tūs“, aber im Jahre 738 (1337/8) wurde ihm von dem Sarbadār Mas‘ūd Nishāpūr entrissen. Arghun-shāh spielte eine beachtenswerte Rolle bei der Wahl Tugha-Timur's. Nach dessen Tode (754 = 1353) wurden seine Besitzungen unter die Sarbadāre, die Kart's und Arghun-shāh geteilt, aber gleich darauf nahm der Sarbadār Karābī Tūs dem Arghun-shāh fort [s. SARBADĀR; eins der Tore Kalāt's, dessen heutiger Name *Dawāza-yi Arghawan-shah* (*sic!*) ist, verdankt seinen Ursprung eher diesem Fürsten als dem Ilkhān Arghun, der niemals den Titel Shāh geführt hat].

Arghun-shāh's Nachkommen waren seine Söhne Muhammed-beg und 'Ali-beg. Als Anfang 783 (1381) Timur nach Tūs kam, bot ihm 'Ali-beg seine Huldigung dar, schloss sich aber im Winter 1381 in der Festung Kalāt ein. Nach zahlreichen unerwarteten Ereignissen begab sich 'Ali-beg im Jahre 784 zu Shaikh 'Ali Bahādur, welchem Timur als Belohnung Rādkān übertrug. 'Ali-beg wurde nach Andijān geschafft und dort gegen Ende des Jahres hingerichtet. Andere *Djūn-Ghorbānī* wurden nach Tāshkand verbannt (*Zafar-nāma*, I, 324, 335, 351, 385). Im Jahre 791 (1389) brach jedoch in Khorāsān ein Aufruhr aus, an dem sich die Sarbadāre, Hādjdji-beg (der jüngere Bruder 'Ali-beg's) und die Truppen von Kalāt und Tūs beteiligten. Das *Zafar-nāma* (I, 468–69) berichtet kurz die Unterdrückung dieses Aufstandes durch Mirān-shāh. Ein weit eingehenderer Bericht findet sich bei Ṣanī' al-Dawla (*a. a. O.*, S. 208–9). Timur selbst soll Hādjdji-beg zum Gouverneur von Tūs ernannt haben (im Jahre 789?), wo er grosse Reichtümer angehäuft hatte. Die Gerüchte über die Erfolge Tokhtamish's verdrehten Hādjdji-beg den Kopf, der die Nennung Timur's in der *Khuṭba* unterliess und das Verlangen nach Unabhängigkeit offen zeigte. Er schlug sich monatelang mit dem Timur treugebliebenen Amir Aḳ-buḳa herum. Bei der Ankunft Mirān-shāh's ergriff Hādjdji-beg die Flucht, wurde aber gefangen genommen und getötet. Die Stadt wurde erobert und im Rādjab 791 (1389) schrecklich verwüstet: 10000 Menschen wurden getötet und die Schädel zu Türmen (*Manāra*) am Stadttor aufgeschichtet. „Keine Spur blieb von Tūs übrig“. Noch im Jahre 807 (1404/5) liess Timur bei 'Ishkābād (Ashkhabad) die Djūn-Ghorbānī Aḳ-buḳa und Kara-buḳa hinrichten, die während seiner Abwesenheit ein Komplott beabsichtigt hatten (vgl. *Zafar-nāma*, II, 592). Heutzutage trägt das Gebiet nördlich Mashhad's (von Čolay-khāna bis Kal'a-yi-Yūsuf-khān, d. i. vier Farsakh nördlich von Kūcān) den Namen der Heimat (*Yurt*) des Stammes Djūni-ghorbānī (vgl. Ṣanī' al-Dawla, *a. a. O.*, I, 158).

Das Ende von Tūs. Nach den Ereignissen von 791 (1389) konnte sich Tūs (d. h. Tābarān) nie wieder erholen. Allerdings schickte Shāhrukh, nachdem er den Thron Khorāsān's im Jahre 807

nach Tūs mit dem Befehl, die Stadt wiederaufzubauen. 809 (1406/7) wurden Tūs, Kūcān, Kalāt usw. dem Prinzen Ulugh-beg übertragen. In der Zeit des Niedergangs der Timuriden übten einige Nachkommen eine mehr oder weniger unabhängige Herrschaft in Tūs aus: so im Jahre 862 (1457/8) Mirzā Shāh-Mahmūd, 905 (1499/1500) Mirzā Muḥammed Ḥusain (der Sohn Sulṭān Ḥusain Baikara's).

Nachdem er die Belagerung von Harāt aufgehoben hatte, kam 918 (1512/3) 'Ubaid Allāh-khān Ozbek bis nach Tūs und Isfarāyin, räumte aber einige Monate später beim Herannahen Shāh Ismā'il's Khorāsān. Unter dem Jahre 927 (1521) erwähnt das *Ḥabīb al-Siyar* einen Gouverneur „von Tūs und Mashhad“. Khanikow fand in Tūs die von 983 (1575/6) datierte Grabschrift eines Shah-zāda Ibrāhīm. Das von demselben Reisenden beigebrachte Argument, dass erst im XII. (XVIII.) Jahrh. der Name Tūs von den persischen Astrologen verschwindet, ist wenig stichhaltig, wenn man bedenkt, wie sehr geographische Reminiszenzen im Orient haften. Schon Amīn Aḥmed Rāzī erwähnt im *Haft Iklim* (Paris Bibl. Nat., *Suppl. pers.*, N<sup>o</sup>. 350, Fol. 264–74) die Stadt Tūs nicht mehr; von Mashhad redend, sagt er: „dieses Wilāyat war ehemals unter dem Namen Tūs bekannt“. Zu Anfang des XIX. Jahrh. schreibt Zain al-'Abidin Shirwānī, *Bustān al-Siyāhat*, Teheran 1315, S. 354: „Tūs war eine wohlbekannte Stadt in Khorāsān; das Schicksal hat es gänzlich zugrunde gerichtet, sodass dort nur noch ein Dorf von 30 Häusern übriggeblieben ist“.

Zwei Ursachen haben den Untergang von Tābarān-Tūs herbeigeführt: der Nachtteil seiner geographischen Lage in der allen Invasionen offenen Ebene und die Popularität Mashhad's, das, durch den Ruf seines Heiligtums begünstigt, zahllose Pilger anzog. Der indische Reisende 'Abd al-Karīm, der Mashhad im Jahre 1153 (1741) mit Nādir-shāh besuchte, stellt mit Recht fest, dass der Glanz dieser Stadt Tūs' Ruin verursachte (Übers. Langlès, 1797, S. 74).

Archäologisches. Fraser, Khanikow, O'Donovan, Żukowsky, Jackson, Diez und besonders Ṣanī' al-Dawla und Sykes haben die Ruinen von Tūs, d. h. der Stadt Tābarān, beschrieben. Sie liegen auf dem linken Ufer des Kashafrūd ca. 25 km (4 Farsakh) nördlich von Mashhad (Nawkān). Die aus Stampferde bestehenden Stadtmauern bilden eine unregelmässige, fast kreisförmige Linie und sind ein Farsakh lang und an der Basis 5 *Dhar*<sup>c</sup> (ca. 5 m) dick. An der Mauer sind die Reste von 106 Türmen und 9 Toren noch zu sehen. Der von der ehemaligen Stadt eingenommene Flächeninhalt beträgt nach Sykes' Skizze etwa 2 100 qm.

Nördlich dieser Fläche gewahrt man die Ruinen einer viereckigen Festung, deren jede Seite 200 *Dhar*<sup>c</sup> (ca. 200 m) misst. Sie hat 12 Türme; der um sie herumführende Graben ist 15 *Dhar*<sup>c</sup> breit. Inmitten dieses Ark erhob sich auf einem künstlichen Hügel eine längliche Feste von 80 × 50 Schritt (*Kadam*) mit 9 Türmen. Zwei Weiler, jeder mit 25 Häusern, liegen auf der Innenseite an die Mauer angeschmiegt: im Westen Tūs-i Karīm-khānī, im Osten Tūs-i Bahādur-khānī. Im N.-O. ausserhalb der Mauer liegen die Felder eines dritten Dorfes (*Mazra'*) Islāmiya.

Obgleich eine offizielle Beachtung gänzlich fehlte, hat das Volksbewusstsein sogar nach neun Jahrhunderten die Ruhestätte Firadawi's noch im Gedächtnis behalten. Man zeigt sie innerhalb der Stadt

<sup>1404</sup> 5. bestiegen. 1406. Am Amir Sayid Khawaja



in der Nähe der nordöstlichen Mauer. Nizāmī-yi 'Arūdī, der das Grab 510 (1116) besuchte, lokalisiert es in dem Garten, der Firdawsī gehörte, „innerhalb“ des Rizān-Tores (*Čahār Maḳāla*, in *G.M.S.* XI, 51: *darūn-i Darwāza*, was Browne, *A Liter. Hist. of Persia*, II, 138 irrtümlich übersetzt: „outside the gate“). Wie Sykes festgestellt hat, existiert das Dorf Rizān (moderne Aussprache: Rēzān) noch heute 14,5 km (9 engl. Meilen) nordöstlich von Tūs; das entsprechende „Rizān-Tor“ müsste an der Stelle des Weilers Tūs-i Bahādūr-khānī zu suchen sein. Das Rūdbār-Tor (vgl. Firdawsī's Legende) dürfte sich am entgegengesetzten Teil der Stadt befinden. Übrigens behauptet das *Nuzhat al-Kulūb*, S. 151, positiv, dass es im S.-W. (*Djānib-i khibī*) lag, d. h. gegenüber der heute noch bestehenden grossen Brücke über den Kashaf-rūd. Nach Sykes' Meinung war Rūdbār der Name eines gebirgigen Bezirkes zwischen Tūs und Nishāpūr, doch kann Rūdbār einfach den an den Fluss, nämlich den Kashaf-rūd, angrenzenden Teil der Stadt bezeichnen. Dem Dorfe Bāz, das Firdawsī besass, entspricht das heutige Dorf Fāz (oder Fāz), 6,5 km südsüdwestlich von Rizān (vgl. die Photographie in Sykes, *A seventh Journey*, in *G.F.* XIV [1915], 365. Das Dorf Bāz-i Tūs, zwei Farsakh von der Stadt Tābarān entfernt, wird in der Biographie des Shaikh Abū Sa'īd [967—1049], *Asiūr al-Tawhīd*, S. 68 genannt, die gleichfalls einen Ort Du-birādarān, ein Farsakh von der Stadt entfernt, und das Khānagāh des Ustād Abū Aḥmed in der Stadt erwähnt). Das Dorf Shādāb, Firdawsī's Geburtsort, hat sich auch in der Umgebung von Tūs wiedergefunden (persönliche Mitteilung Taḳī-zāda's).

Was das Grab des grossen Dichters selbst betrifft, so sagt Dawlat-shāh (892 = 1487; Bombay 1887, S. 29), dass es neben dem Mazār-i 'Abbāsiya liegt und als Pilgerstätte dient; Ḳāḍī Nūr Allāh (Ende des X. = XVI. Jahrh.) behauptet in den *Madjālis al-Mu'minin* (*Madjālis*, N<sup>o</sup>. 12 über die persischen Dichter), es persönlich besucht zu haben. Er fügt hinzu: „trotz des Ruins von Tūs im allgemeinen und trotz der Zerstörung dieses Grabes auf Befehl 'Ubaid Allāh Khān's im besondern ist [seine Stelle] gut festgehalten und deutlich erkennbar“ (*mushakḥḥaṣ wa-mu'aiyan*). [Die entgegengesetzte Interpretation Żukowsky's, wonach 'Ubaid Allāh Khān befohlen hätte, Firdawsī's Grab „kenntlich zu machen“, dürfte auf ein Missverständnis der zitierten Hs., Univers. Petersburg, N<sup>o</sup>. 147, Fol. 63, zurückzuführen sein]. Wenn man Fraser, *a. a. O.*, S. 519 glauben darf, existierte im Jahre 1822 über dem Grabe Firdawsī's noch ein kleines Gebäude, das eine mit Fayencen geschmückte Kuppel krönte. Khanikow fand jedoch 1858 keine Spur davon. Um 1883 unternahm der Wāli von Khorāsān Āṣaf al-Dawla einige Arbeiten, um das Grab freizulegen. Żukowsky zufolge, der im Jahre 1890 Firdawsī's Ruhestätte besuchte, liess Āṣaf al-Dawla nach Wegschaffung des Schutthügels (*Tāpā*), der infolge des Einsturzes des ehemaligen Gebäudes (vgl. Fraser's Bericht) entstanden war, das Grab mit Ziegelsteinen bedecken und von einer Mauer aus Stampferde umgeben. Sein Tod verhinderte weitere Arbeiten. Die Bauern erzählten Żukowsky, dass Firdawsī's Grabstein für den Bau eines Bades wegtransportiert worden sei, aber der Reisende äussert sich darüber zweifelnd. Unter der Regierung der Pahlawī wurde auf Veranlassung des Arbāb Kai Khūsraw, einem Parsi-Abge-

ordneten des persischen Madjālis, mit der Errichtung eines Gebäudes begonnen, um die Ruhestätte des *Shāh-nāma*-Dichters würdig hervorzuheben. [Die betreffs der Lokalisierung des Grabes von Sykes (in *J.R.A.S.*, 1910, S. 1120) geäusserten Zweifel erscheinen angesichts des Bestehens einer ununterbrochenen Tradition und der Feststellungen Żukowsky's übertrieben].

Inmitten der Ruinen von Tūs erhebt sich ein schönes, nunmehr verfallenes Gebäude aus Ziegelsteinen (Ṣanī' al-Dawla, I, 180: *Buḳ'a manand* „einem Mausoleum vergleichbar“). Nach Diez ist sein Grundriss ein Parallelogramm von 18,6 × 25 m; die Mauern sind äusserst dick (3,20 — 5,40 m). Ihre Höhe bis zur Basis der Kuppel beträgt 18 *Dhar'* (Ṣanī' al-Dawla). Das Monument besteht aus drei Teilen: 1. der „Eingangseiwān“ von 8,70 × 3,20 m, 2. die „Kuppelhalle“ von 12 m im Quadrat und 3. drei verschieden grosse, kuppelgekrönte Räume. Schon Ṣanī' al-Dawla, I, 181 hat auf Grund des Fehlens einer Mauerbekleidung die Hypothese aufgestellt, dass der Bau nie beendet worden ist. Eine einzige von Ṣanī' al-Dawla gesehene Inschrift lautet: *al-Dunyā Sā'at* („diese Welt ist nur eine Stunde“); Daten fehlen vollkommen. Diez, S. 59 weist auf die Ähnlichkeit des Baustils mit dem Mausoleum Sulṭān Sindjar's in Marw (1157) hin und schlägt als Hypothese vor, darin das Grabmal Abū Ḥāmid al-Ghazālī's (gest. 505 = 1111) zu erblicken. Allein die Übersetzungen der Texte, auf die sich Diez stützt, sind ungenau: Yāḳūt sagt nur, dass Ghazālī in seinem Geburtsorte beerdigt wurde. Ibn Baṭṭūṭa, III, 77 sagt ebenso nur: „und dort (in Tūs) ist sein Grab (*Kābr*)“. Es wäre seltsam, wenn der maghribinische Reisende keine Einzelheit über das Mausoleum gegeben hätte. Im Innern des Mausoleums findet man auf der Erde Grabsteine eines gewissen Fürsten und Nachkommen des Propheten (*Āli-djāh* ist im Gegensatz zur Diez'schen Übersetzung kein Name, sondern ein Titel) und seiner Tochter (?), der Prinzessin (*Ulyā-hadrat*) Māhwash Khānim. Diese Steine gehören nicht zum Mausoleum und müssen von draussen hineingeschafft worden sein. Der Grabstein (*nadgrobīye*) des Fürsten Ibrāhīm (893), den Khanikow (vgl. *Ōljet*) in Tūs gesehen hat, dürfte ebensowohl keinerlei Beziehung zum fraglichen Gebäude haben.

Was die Ruinen Nawḳān's betrifft, so erstrecken sie sich unmittelbar östlich Mashhad's bis zu den Dörfern Husainābād und Mīhrābād. Sykes fand dort Grabinschriften mit Daten von 760 (1359) bis 1099 (1688). Das an die Ruinen stossende Viertel Mashhad's trägt auch den Namen Noughān (Sykes, *a. a. O.*, S. 1116).

*Litteratur*: (soweit nicht im Art. selbst angegeben): Ṣanī' al-Dawlā, *Maṭla' al-Shams*, Teheran 1301. I, 179—275 (Beschreibung der Ruinen, historische Angaben, berühmte Männer aus Tūs); Muḥaṣṣil (= Taḳī-zāda), eine Reihe Artikel über Firdawsī in der Zeitschrift *Kāwa* (Berlin), 1920, N<sup>o</sup>. 10, 11, 12; 1921, N<sup>o</sup>. 1, 3, 7, 10, 11, 12; Fraser (1825), *Narr. of a journey into Khorasan*, London 1825, S. 517—10; Ritter, *Erkunde*, VIII (1838), 287—92; Khanikow, *Ōljet*, in *Westnik Russ. Geogr. Obšč.*, XXVI (1859), 48; Khanykoff (Khanikow), *Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie Centrale*, Paris 1864, S. 109—10; Vámbéry, *Meine Wanderungen*, Pest 1867, S. 326; Napier, *Journey on the Turcoman Frontier*, in *P.R.G.S.*, 1874, S. 169; O'Donovan, *The Merv Oasis*, London 1882, II,

15—6; Żakowsky (1890), *Megila Firdausi* („Das Grab des Firdawsī“), *Zap.*, VI (1892), 308—14 (Photographie); Curzon, *Persia*, 1892, S. 174; C. E. Yate, *Khurasan and Sistān*, London 1900, S. 316 (Photographie des Mausoleums in Tūs); Barthold, *Istor.-geogr. obzor Irana*, St. Petersburg 1903, S. 69—72; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 388—91; P. M. Sykes, *Histor. notes on Khurasan*, in *J R A S.*, 1910, S. 1113—20; Jackson, *From Constantinople to the Home of Omar Khayyam*, New-York 1911, S. 206—96; Diez, *Chorasmanische Baudenkmäler*, Wien 1918, I, 55—62; Diez, *Persien. Islamische Baukunst in Chorasman*, Wien 1923, Index. (V. MINORSKY)

**TŪSĀN**, ein Flecken zwei Farsakh von Marw al-Shāhidjān (vgl. Yāqūt, s. v.). Im Jahre 192 lagerte der vor dem Drucke Abū Muslim's zurückweichende omaiyadische Wālī Naṣr b. Saiyār am Flusse Nahr 'Iyāl und ernannte Abū 'l-Dhailāl zum Befehlshaber in Tūsān, dessen Einwohner Parteigänger Abū Muslim's waren. Abū 'l-Dhailāl wurde in Tūsān geschlagen (vgl. Ibn al-Athīr, V, 282).

(V. MINORSKY)

**AL-TŪSĪ**, NAṢĪR AL-DĪN, ABŪ DJA'FAR MUHAMMAD B. MUHAMMAD B. AL-ḤASAN, Astronom, Polyhistor und shī'itische Politiker während des Mongolensturms, geboren zu Tūs am 11. Djumādā I 597 (18. Febr. 1201), gestorben zu Baghdād am 18. Dhu 'l-Hidjdja 672 (26. Juni 1274).

a. Naṣīr al-Dīn al-Tūsī begann seine Laufbahn als Astrologe des ismā'ilitischen Statthalters Naṣīr al-Dīn 'Abd al-Raḥīm b. Abī Mansūr zu Sertakht. Nachdem sein Versuch, zum Khalifenhof überzutreten, verraten war, wurde er in Sertakht, dann auf Alamūt [s. d.] unter Belassung seines Dienstes und ohne Behinderung seiner Forschung in Gewahrsam gehalten. 654 (1256) spielte er den Assassinenfürsten Rukn al-Dīn Khūrshāh in die Hände des Hülāgū [s. d.], begleitete diesen dann als vertrauter Berater zur Eroberung von Baghdād, gründete in seinem Auftrag die Sternwarte von Marāgha, war Minister und Aufseher der Waḳf-güter und blieb in der einflussreichen Hofstellung auch unter Abāḳā [s. d.] ohne Unterbrechung bis zu seinem Tode.

Die politische Stellungnahme des Tūsī ist bestimmt durch sein starkes Zwölfer-Bewusstsein, das ihn bei seinen Fähigkeiten und seiner Gewandtheit zu einem Führer der iranisch-shī'itischen Oligarchie auf mongolischer Seite gegen das Khalifat machte; seinem Einfluss mit verdankt das Shī'iten-tum eine gewisse Schonung während des Sturms und die Erhaltung der südmesopotamischen Heiligtümer. Unter den Schriften (s. 56 Titel, *GAL*, I, 508 ff.; vgl. auch Nallino, in *Oriente Moderno*, VIII, 43 f.) finden sich zwei bei den Glaubensgenossen sehr geschätzte und mehrfach kommentierte Handbücher zur Dogmatik: *Tadrijd al-Aḳā'id* (Teheran o. J.) und *Ḳawā'id al-Aḳā'id* (Teheran 1305, mit dem Kommentar seines Schülers Ibn al-Muṭahhar). Die Zwölfer-Imāmenlehre ist deutlich herausgearbeitet, desgleichen in der persisch geschriebenen Metaphysik *al-Fuṣūl* (s. d. kommentierte arabische Ausgabe in Ms. Berl., N<sup>o</sup>. 1770, Fol. 138<sup>b</sup> ff.). Auch in den dogmatischen Schriften erscheint jeweils zur formalen Vorbereitung der materiell aus der shī'itischen Überlieferung entnommenen Dogmen die Logik und Philosophie des Tūsī: Sie gehört in die Schule des Ibn Sīnā

[s. d.]. Zu dessen *al-Ishārāt wa 'l-Tanbihāt* verfasste er den Kommentar *Hall-Mushkilāt al-Ishārāt* (Lucknow 1293). Schon in diesem Werk nahm er den Ibn Sīnā gegen Fakhr al-Dīn al-Rāzī [s. d.] in Schutz und schrieb ferner gegen des letzteren *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaḥaddimin wa 'l-Muta akh-khīrīn* den kritischen Kommentar *Talkhīṣ Muḥaṣṣal* . . . (s. am Fuss des *Muḥaṣṣal*, Kairo 1323). Echter Shī'it mit treuer Imāmenverehrung blieb Tūsī auch in seiner persisch geschriebenen Mystik *Awṣāf al-Ashrāf* (Teheran 1320), so sehr auch die Tatsache dieser Šūfīk und seine Verehrung sogar für al-Hallādj [s. d.] ihn von den meisten seiner Glaubensgenossen unterscheidet. Im Fiḫ handelte er über das Erbrecht; an okkultistischen Werken ist ein *Kitāb al-Raml* (München, Ms. arab., N<sup>o</sup>. 880) erhalten. Schon in Sertakht widmete er seinem damaligen Brotherrn das an Ibn Miskawaih [s. d.] angelehnte, noch heute oft gedruckte A d a b-Buch *Akhḫāḳ-i Nāṣirī* (Lahore 1265; Bombay 1267 u. ö.). Sein starkes konfessionelles Bewusstsein bedeutete keine konfessionelle Ausschliesslichkeit; mit Djalāl al-Dīn Rūmī [s. d.] stand er in schriftlichem, mit Naḍīm al-Dīn al-Kātibī (*G A L*, I, 466) auch in mündlichem Wissenschaftsaustausch; bei Hofe wirkte er zusammen mit den Brüdern Djuwainī [s. d.]: dem einen, dem Geschichtsschreiber 'Alā' al-Dīn, widmete er das *Talkhīṣ Muḥaṣṣal*, dem anderen, dem Sāhib Diwān Shams al-Dīn, die *Awṣāf al-Ashrāf*; und über den Kreis seiner Shī'a hinaus verdankt er seinen Ruhm den Handbüchern und Forschungen zu den exakten Wissenschaften: Medizin, Physik, Mathematik und vor allem Sternkunde.

*Litteratur*: Muṣṭafā al-Tefrīshī, *Naḳd al-Ridjāl*, Teheran 1318, S. 331; Nūr Allāh al-Mar'ashī al-Shushtārī, *Madjālis al-Mu'minīn*, Teheran 1268, im 7. *Madjilis*; al-Hurr al-Āmilī, *Amal al-Āmil fī Dhikr 'Ulamā' Djebel Āmil*, Teheran 1306, S. 506; Muḥammed Bākīr al-Khwan-sārī, *Kawā'id al-Djannāt*, Teheran 1306, IV, 66 ff.; al-Waṣṣāf, *Tadjsiyāt al-Amṣār*, Bombay 1269, ed. Hammer-Purgstall, Wien 1856; Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Djāmī al-Tawārīkh* = Quatremere, *Histoire des Mongols de la Perse*, Paris 1836; Muḥammed Bākīr al-Madjlisi, *Biḥār al-Anwār*, XXV, Teheran 1315, I, 4; 'Idjār Husain al-Kentūrī, *Kashf al-Hudjūb wa 'l-Astār 'an al-Kutub wa 'l-Asfār* (Bibl. Ind. N. S. 1403, Buchtitel alphabetisch geordnet); Ibn Shākir, *Fawā'id al-Wafayāt*, Bulāḳ 1299, II, 149; Khwāndemīr, *Ḥabīb al-Siyar*, Bombay 1857, II, 80; III, 54; Abraham ben Samuel Zacuto, *Sēfer Yūkkhasin*, Cracau 1581, S. 152; J. Scaliger, *Thesaurus temporum Eusebii Pamphili Chronicorum Canonum*, Leiden 1606, 2. Anhang, 2. Buch, S. 145 f.; Peiper, *Stimmen aus dem Morgenland*, Hirschberg 1850; A. Sprenger, in *Z D MG*, XIII, 539 ff.; E. Berthels, in *Islamicica*, I, 274 ff.; J. Stephenson, in *Isis*, V, 364 ff.; M. Horten, *Die philosophischen Ansichten von Rāzī und Tūsī*, Bonn 1910, und *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Rāzī und ihre Kritik durch Tūsī*, Leipzig 1912; d'Ohsson, *Histoire des Mongols depuis Tchingis Khan jusqu'à Timour Bey*, Haag und Amsterdam 1834 f.; Hammer-Purgstall, *Geschichte der Ilchane*, Darmstadt 1842 f.; Howorth, *History of the Mongols*, London 1876 ff., III, s. die Indices; Carra de Vaux, *Gazali*, Paris 1902, S. 167 ff.; E. G. Browne, *A Literary History*



of Persia, London 1906, und *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920, s. die Indices; R. Strothmann, *Die Zwölfer-Schī'a*, Leipzig 1926, daselbst weitere Einzelverweise. (R. STROTHMANN)

b. Ṭūsī's medizinische Schriftstellerei ist ohne tiefere wissenschaftliche Bedeutung. In der Physik interessieren ihn als Astronomen in erster Linie Fragen der geometrischen und physiologischen Optik. In diesen Bereich fällt sein *Tahrīr Kitāb al-Manāẓir*, eine Redaktion der Optik des Euklid, und die *Risāla fi 'nīkāṣ al-Shu'ā'āt wa-'nīṭāḥihā*. Erstaunlich ist der Fleiss, den Ṭūsī auf die Herausgabe und Verbesserung der von Thābit b. Qurra, Kuṣṭā b. Lūqā und Ishāk b. Ḥunain herrührenden Übersetzungen griechischer Mathematiker und Astronomen verwendet hat; ich erwähne von Mathematikern Euklid (Elementa, Data, Phaenomena), Apollonius (Conica), Archimedes (Kreisrechnung, Über Kugel und Zylinder, Lemmata), von Astronomen Theodosios, Menelaos, Autolykos, Aristarch, Hypsikles und Ptolemaios. Sein berühmtestes eigenes Werk ist das *Kitāb Shakh al-Qaffā'*, ein Werk über den Transversalensatz, aus dem er die für die sphärische Trigonometrie grundlegenden Relationen ableitet. Auch ein Rechenbuch *Mukhtaṣar bi-Djāmi' al-Ḥisāb bi 'l-Takht wa 'l-Turāb* hat er verfasst.

Den höchsten Ruhm hat sich Ṭūsī durch seine Leistungen auf dem Felde der Astronomie erworben. Die Mittel für seine Forschungen verdankte er den astrologischen Interessen der Mongolenkhāne, vor allem seines Gönners Hülāgū. Dieser betraute ihn mit dem Bau einer grossen Sternwarte zu Marāgha, die mit den besten, teilweise neu konstruierten Instrumenten und einem ganzen Stab Beobachtern ausgerüstet wurde. Beim Beginn des Baues war Ṭūsī schon 60 Jahre alt; es war ihm aber vergönnt, seine Aufgabe, auf Grund umfassender Beobachtungen neue Planetentafeln zu berechnen, im Lauf von 12 Jahren noch vollständig zu erledigen. Seine Berechnungen hat er in dem *Zidj-i Ilkhāni* niedergelegt. Die erste *Maḳāla* handelt von den Ären, die zweite von den Planetenbewegungen, die dritte und vierte sind den astrologischen Anwendungen gewidmet. Von weiteren Werken nenne ich das *Kitāb al-Tadhkira al-Naṣiriya*, eine Übersicht über das Gesamtgebiet der Astronomie, zu der zahlreiche spätere Gelehrte Kommentare geschrieben haben, und das astrologische *Kitāb-i si Faṣl*.

*Litteratur:* Die besten Angaben über die mathematischen und astronomischen Werke Ṭūsī's und die heute noch vorhandenen Hss. gibt H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900, S. 148–153. Weitere Litt. bei E. Wiedemann, *Beiträge z. Gesch. d. Naturwissenschaften*, I. XXVIII, *Naṣir al-Din al-Ṭūsī*, SBPMS Erlg., Bd. IX, 1928, S. 315. (J. RUSKA)

AL-ṬŪSĪ, MUHAMMAD B. AL-HASAN B. 'ALĪ ABŪ DJĀFAR, wurde im Ramaḍān 385 (995) in Ṭūs geboren. Nach dem Anfangsunterricht in seinem Heimatort kam er im Jahre 408 (1017) nach Baghdād und studierte unter al-Shaikh al-Mufid (Muḥammad b. Muḥammad al-Nu'mān al-Baghdādī; gest. 413 = 1022). Als dieser starb, kam er mit al-Saiyid al-Murtaḍā (Abu 'l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥusain; gest. 436 = 1044) zusammen und war etwa 23 Jahre lang sein Gefährte und Schüler. Nach dessen

Tode blieb er noch zwölf Jahre in Baghdād und tat sein Bestes, die Lehren der Shī'a zu verbreiten. Seine Feinde beklagten sich einst beim Khalifen al-Qā'im (422–67 = 1031–75) über seinen Hass gegen die ersten drei orthodoxen Khalifen und stützten ihre Angaben durch Zitate aus seinem Buche *Kitāb al-Miṣbāḥ*. In Gegenwart des Khalifen erklärte er jedoch die betreffenden Stellen derart, dass der Khalife befriedigt war, da keine Missachtung der sunnitischen Lehren beabsichtigt war, und es wurde nichts gegen ihn unternommen. Aber die öffentliche Erregung wuchs schliesslich gewaltig gegen ihn, und im Jahre 448 (1056) wurde seine Wohnung eingeschert. Im selben Jahre verliess er Baghdād und kam nach Nadjaf, wo er den Rest seines Lebens verbrachte. Er ist der grösste Gelehrte der Shī'a und ist allgemein als *Shaikh al-Ṭūfī* oder einfach als *al-Shaikh* bekannt. Nach den meisten Biographen starb er in Nadjaf im Jahre 460 (1067), nach einigen 458 (1065). Zwei seiner Werke, *Tadhīb al-Aḥkām* und *al-Istibṣār*, zählen zu den vier kanonischen Büchern (*al-Kutub al-arba'a*), welche die grösste Verehrung bei den Shī'iten geniessen. Er ist der Autor zahlreicher Bücher, die er selbst in seinem Werke *Fihrist Kutub al-Shī'a* (in *Bibliotheca Indica*), S. 285 aufzählt.

Werke von grösserer Bedeutung sind folgende:

1. *Kitāb Tadhīb al-Aḥkām*, ein Werk über *Ḥadīth* nach shī'itischer Lehre; lithogr. Teheran 1315–17, 2 Bde.

2. *Kitāb al-Istibṣār fi-ma 'khtulifa fihi min al-Aḥkām*, ein anderes Buch über *Ḥadīth*. Während das erstgenannte umfassender ist und alle *Ḥadīth* enthält, behandelt das zweite nur die anscheinend sich widersprechenden Traditionen; lithogr. Lucknow 1307. Teheran 1322.

3. *Kitāb al-Mabsūṭ*, ein Abriss des islāmischen Gesetzes nach shī'itischer Lehre; lithogr. Teheran 1271.

4. *al-Nihāya fi 'l-Fiqh*, ein Kompendium des islāmischen Gesetzes nach shī'itischer Lehre; mit einer Sammlung von Abhandlungen über dasselbe Thema u. d. T. *al-Djawāmi' al-fiqhiya*, lithogr. Teheran 1276.

5. *Fihrist Kutub al-Shī'a*, eine Shī'a-Bibliographie; gedr. in *Bibliotheca Indica*, 1848.

6. *Du'a' al-Djawshan al-kabīr*, ein Buch über Gebete, dem Imām 'Alī Zain al-'Ābidin (gest. 94 = 712/3) zugeschrieben, von dem es dem Autor überliefert wurde; lithogr. mit persischer Interlinearübersetzung, Lucknow 1288.

7. *Du'a' al-Djawshan al-ṣaghīr*, ein anderes Buch über Gebete, dem Imām Mūsā Kāzīm (gest. 183 = 799) zugeschrieben, von dem es dem Verfasser überliefert wurde; mit hindustänischer Interlinearübersetzung lithogr. Lucknow 1288.

8. *Kitāb al-Fuṣūl fi 'l-Uṣūl*, eine Abhandlung über die Grunddogmen der Shī'a.

9. *Miṣbāḥ al-Mutahaddjid al-kabīr*, ein Buch über fromme Riten und Gebete für das ganze Jahr; eine durch den Autor verkürzte Ausgabe ist betitelt *Miṣbāḥ al-Mutahaddjid al-ṣaghīr*.

10. *Kitāb al-Hall wa 'l-'Ikd*, ein Buch über religiöse Pflichten, besonders über das Gebet.

11. *Kitāb Asmā' al-Riḍāl*, Biographien shī'itischer Traditionarier.

12. *Kitāb al-Tihyān fi Tafsīr al-Kur'ān*, ein umfangreicher Kor'ānkommentar in zwanzig Bänden.

13. *Uddat al-Uṣūl*, ein Werk über die Grundlagen des Fiqh; lithogr. Teheran.

14. *al-Amāl: fī 'l-Aḥādīth*, ein Werk über Traditionen; lithogr. Teheran.

*Litteratur:* Nadjashi, *Kitāb al-Riḥāl*, S. 287; Muḥammed b. Ismā'il al-Karbālī, *Muḥāsana 'l-Maḥal*, Teheran 1302, S. 269; Muḥammed Baḳr al-Khwansārī, *Kawāḍir al-Liḡanāt*, Teheran 1304 b. S. 580—90; *Kitāb al-Ulūm*, S. 312; *Sūdūr al-Iḡwān*, II, Föl. 110—21; Hidayat Husain, *Catalogue of Arabic MSS. in the Library*, II, 54; Brockelmann, *GA L*, I, 405.

(M. Hidayet Hosain)

**TUTUSH** B. ALP ARSLAN, TĀDJ AL-DAWLĀ, selджуkischer Fürst in Syrien 471—88 (1079—95). 471 oder nach Ibn 'Asākir 472 setzte Tutush sich in den Besitz von Damaskus, nachdem er von seinem Bruder Sultān Malikshāh Syrien zugewiesen bekommen hatte. Er musste freilich diese Provinz erst noch erobern, denn zwar hatte der Turkmenenhäuptling Atsīz [s. d.] einige Jahre vorher Jerusalem und ganz Palästina mit Ausnahme von einigen festen Plätzen den Fātimiden entrissen, aber diese hatten noch nicht auf den Besitz des Landes verzichtet und führten fortwährend Krieg mit ihm, sodass er sich nur mit knapper Not behaupten konnte. In eben diesem Jahre wurde er von ihnen in Damaskus belagert und rief deshalb die Hilfe von Tutush an. Dieser, damals noch ein vierzehnjähriger Knabe — er wurde 458 geboren —, leistete dem Rufe Folge, aber liess sofort den unglücklichen Atsīz umbringen, um sich selbst den Besitz der Stadt zu sichern. Sodann wandte er sich nach Ḥalab, das er vergebens belagerte, um bei Zeiten wieder abzuziehen und in der Umgegend Eroberungen zu machen (Buzā'a, al-Bira usw.). In seiner Abwesenheit riefen die Halebner Muslim b. Koraish herbei, dem es gelang, die Herrscherfamilie der Mirdāsiden [s. d.] aus der Stadt zu vertreiben und die Anerkennung seiner Herrschaft seitens Malikshāh [s. d.] zu erhalten. Das war natürlich nicht nach dem Willen von Tutush, der alsbald mit dem 'Ukāiliden in offenen Krieg geriet und sogar von ihm in Damaskus belagert wurde (476 = 1083). Er wurde aber diesen Feind los, als er im folgenden Jahre in einem Gefechte mit dem Selджуken von Rūm, Sulaimān, den Tod fand. Weil sich jetzt sowohl Sulaimān als Tutush um den Besitz von Ḥalab bewarben, gerieten beide miteinander in Krieg, der mit dem Tode des erstgenannten auf dem Schlachtfelde (479 = 1086) endete. Aber es gelang dennoch Tutush nicht, sich der Stadt zu bemächtigen, denn Malikshāh zog mit einer grossen Truppenmacht heran, um persönlich die Angelegenheiten dieser Gegenden zu ordnen; er verliess Ḥalab seinem Freunde Aḳsonkor [s. d.]. Tutush hatte sich bei seinem Herannahen zurückgezogen und musste es sich gefallen lassen, in der Folge im Verein mit Aḳsonkor und Buzān, dem Malikshāh Edessa verliehen hatte, zu agieren. Wirklich machten sie zusammen 485 (1092) namhafte Eroberungen in Syrien, Ḥims, Apamea usw.; aber als sie bei Tripolis anlangten, wusste der dortige Befehlshaber, Ibn 'Ammār, Aḳsonkor für sich zu gewinnen, sodass dieser sich weigerte, etwas gegen ihn zu unternehmen, und als er darob von Tutush heftig angefahren wurde, mit seinen Truppen heimzog. Dasselbe tat auch Buzān, sodass Tutush gezwungen wurde, gleichfalls abzuziehen, als der plötzliche Tod Malikshāhs mit einem Schlage die ganze Sachlage änderte. Bei der Unsicherheit der Thronfolge waren die beiden türkischen Emire wohl gezwungen, dem Thronprätendenten Tutush

zu huldigen und ihm auf seinem Zuge nach dem Osten Heeresfolge zu leisten. Nisibis, Amid, Mayāfāriḳin, al-Mawṣil mussten sich unterwerfen, wobei namentlich in ersterem Orte durch Tutush ein grosses Blutbad angerichtet wurde. Als nun bekannt wurde, dass Barkiyārūk als der rechtmässige Erbe seines Vaters aufrat, liessen ihn aber die Emire sofort im Stich und schlugen sich auf die Seite Barkiyārūks, sodass Tutush nach Syrien zurückweichen musste mit dem festen Vorhaben, sich an den Emiren zu rächen. Er sammelte daher neue Truppen, um gegen sie ins Feld zu rücken, während die Emire, die von Kurbuḳa seitens Barkiyārūk unterstützt wurden, das gleiche taten. Bei Tell al-Sultān, sechs Farsakh südlich von Ḥalab, stiessen die Feinde aufeinander (487 = 1094). Tutush siegte; Aḳsonkor wurde gefangen genommen und sofort hingerichtet; Kurbuḳa und Buzān entkamen zwar nach Ḥalab, mussten sich aber schliesslich auch ergeben; Tutush liess auch diesen umbringen und den abgeschnittenen Kopf nach Edessa schicken, um die Bewohner zum Gehorsam zu zwingen. Alles unterwarf sich jetzt dem Sieger, der sofort mit seinen Truppen nach dem 'Irāk vordrang und bis Hamadhān kam, während Barkiyārūk, der nur über ein kleines Heer verfügte, vor ihm nach Ispahān die Flucht ergriff, wo er an den Blattern erkrankte. Trotzdem zögerten die sich in dieser Stadt befindenden türkischen Emire, sich dem Tutush zu unterwerfen, und, als Barkiyārūk von seiner Krankheit genas, zeigten sie ihm an, dass nur das Schwert zwischen beiden Prätendenten zu entscheiden hätte. Bald stiessen darauf mehrere Truppen von allen Seiten zu Barkiyārūk, sodass dieser imstande war, Tutush bei einem Orte Daḥīlū in der Nähe von al-Raiy anzugreifen (17. Saḡar 488 = 26. Febr. 1095). Tutush von seinen Truppen im Stich gelassen hielt zwar Stand, aber fiel als ein Opfer der Blutrache durch einen der Leute Aḳsonkors, wie überliefert wird. Syrien kam darauf an seine Söhne Riḡwān [s. d.] und Duḡaḳ.

*Litteratur:* Von den beim Art. SELDJUKEN genannten Schriften sind hier besonders die Geschichtschreiber von Damaskus: Ibn al-Kālānisi, ed. Amedroz, s. Index, und von Ḥalab: Kamāl al-Dīn, *Zubdat al-Talab* und *Bughyat al-Talab*, namentlich die Auszüge in *Historiens Orientaux des Croisades*, III, S. 703—6 (Biographie von Aḳsonkor), zu erwähnen; Ibn Khallikān, ed. Būlāḳ 1290, I, 168 f. (M. Th. Houtsma).

**TUWAIS**. ABŪ 'ABD AL-MUN'IM 'ISĀ B. 'ABD ALLĀH AL-DHĀ'IB, war der erste grosse Sänger im frühen Islām. Sein wirklicher Name soll Tā'ūs (Pfau) gewesen sein, aber nachdem er ein *Mukhannath* geworden war, sei er in Ṭuwais (kleiner Pfau) und 'Abd al-Mun'im in 'Abd al-Na'im verändert worden. Der Tag seiner Geburt war der Sterbetag des Propheten Muḥammed (8. Juni 632), seine Entwöhnung fiel auf den Todestag Abū Bakr's, seine Beschneidung fand am selben Tage statt, als 'Omār ermordet wurde, seine Hochzeit am gleichen Tage, als 'Othmān getötet wurde, während sein erster Sohn am Sterbetage 'Alī's zur Welt kam. Dies aussergewöhnliche Zusammentreffen gab zu dem Sprichwort Anlass: „Unglücklicher als Ṭuwais“. Er lebte in Madina und war ein *Mawlā* der Banū Makhzūm im Dienste Arwā's, der Mutter des 'Khalifen 'Othmān. Durch gewisse von persischen Sklaven erlernte Melodien lenkte er zuerst die Aufmerksamkeit auf sich und



erlangte in der Regierungszeit 'Othmān's (644—66) als Musiker Berühmtheit. Um diese Zeit wurde ein neuer Musikstil in Madina eingeführt, der unter dem Namen *Ghinā' al-raḳīk* oder *Ghinā' al-muḳan* bekannt war; ihr charakteristischer Zug war die Übereinstimmung von Rhythmus (*Ikā'*) und Melodie (*Lahn*) [vgl. *mūsīqī*]. Tuwais soll der erste gewesen sein, der diese „neue Musik“ in Madina sang (*Aghānī*, IV, 38; *al-ʿIqd al-farid*, III, 187). Was ihm sonst in den *Aghānī* (II, 170) zugeschrieben wird, kann eigentlich nur in Verbindung mit dem Gesagten verstanden werden, weshalb es heissen muss: Tuwais war „der erste, der [das *Ghinā' al-muḳan*] in arabischer Sprache in Madina sang“. Wie viele andere Musiker dieser Zeit in Madina, war Tuwais ein *Mukhannath* (s. Farmer, *Hist. of Arabian Music*, S. 45), und das Sprichwort kam auf: „Weibischer als Tuwais“. Tatsächlich sagte man, die Musik (*Ghinā'*) habe in Madina bei den *Mukhannathūn* ihren Ursprung (*Aghānī*, IV, 161), was wahrscheinlich eine Ente der *ʿUlamā'* ist. Dass Tuwais der erste *Mukhannath* in Madina war, wie der Autor der *Aghānī* angibt, dürfte kaum richtig sein (vgl. Bukhārī, IV, 32; Tirmidhī, I, 271; Ibn al-Athīr, *ʿUd al-Ghāba*, IV, 268). Als Abān b. 'Othmān b. 'Affān Gouverneur von Madina war, wurde Tuwais vom *Amīr* begünstigt, doch als Mu'āwīya I. (661—80) Khalīf wurde und Marwān b. al-Hakam Gouverneur, wurden die *Mukhannathūn* unterdrückt, und Tuwais floh nach al-Suwaida zwei Tagereisen weit auf dem Wege nach Syrien. Hier blieb er bis zu seinem Tode (ca. 710/1). Nach einigen ist er in Madina gestorben, nach anderen anderswo.

Obwohl Tuwais nur ein viereckiges Tamburin (*Duff*), das er in einem Ranzen oder in seinem Mantel trug, zur Begleitung seines Gesanges gebrauchte, genoss er doch in der Musik einen so grossen Ruf, dass sein Talent, wie Ibn Khallikān bezeugt, sprichwörtlich wurde, und ein Dichter Madina's sagte: „Tuwais und nach ihm Ibn Suraidj taten sich [im Gesang] hervor, jedoch der Vorrang gebührt Ma'bad“. Zu seinen Schülern gehören Ibn Suraidj, al-Dalāl Nāfidh, Nawma al-Duḥā und Fand. Ibn Suraidj zufolge war Tuwais der beste Sänger seiner Zeit, und er wurde als der beste Vertreter des *Ḥazadj*-Rhythmus erachtet.

**Litteratur:** Abu l-Faradj al-Iṣbahānī, *Aghānī*, Būlāk 1285, II, 170—76; IV, 38—9 und Guidi's *Intex* (Guidi führt 2 Musiker dieses Namens an, doch handelt es sich zweifellos um ein und denselben); Ibn 'Abd Rabbihi, *al-Iqd al-farid*, Kairo 1887—88, III, 186; Ibn Khallikān, *Wafayāt*, ed. Wüstenfeld, II, 438; Maidānī, *Amthāl*, ed. Freytag, VII, N<sup>o</sup>. 124; XIII, N<sup>o</sup>. 158; Ibn 'Abdūn, *Commentaire hist. sur le poème d'Ibn Abdoun par Ibn Badroun*, ed. Dozy (1846), S. 64; Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 164; Kosegarten, *Lib. cant.*, S. 11; *J A*, 1873, S. 399—401; Farmer, *Hist. of Arabian Music*, London 1929, S. 50—3. (H. FARMER)

**TŪZER**, Stadt im Süden Tunesiens, 370 km südsüdwestlich von Tunis und 192 km westlich von Gabès. — Astronomische Position: 33° 54' 48" nördl. Br., 5° 48' 28" östl. L. (von Paris).

TŪZER ist der wichtigste Ort des *Djarid* [s. *BILĀD AL-DJARID*]. Bei seiner Lage auf der Landenge, die den *Shott Gharsa* im N. von dem *Shott al-Djarid* im S. trennt und in unmittelbarer Nachbarschaft

des letzteren, umfasst es eine städtische Ansiedlung und in der Oase zerstreut liegende Dörfer; diese Oase liegt im Süden und hat eine Oberfläche von ca. 1000 ha. Die Hauptniederlassung ist ziemlich regelmässig gebaut. Die meisten Häuser bestehen aus Ziegeln ohne Mörtel, die in geometrischen Figuren angeordnet sind. Die Wohnungen der Oase sind fast nur „Gourbi's“ aus Palmstämmen und -zweigen. Die Einwohner widmen sich der Herstellung von Teppichen sowie ziemlich geschätzter Woll- und Seidendecken, aber ihre Haupteinnahmequelle bilden die Gärten und Palmenhaine der Oase. Diese, die reichste des *Djarid*, verdankt ihre Fruchtbarkeit den zahlreichen Quellen (194), die im Westen aus den Dünen kommen und sich zu einem Fluss vereinen, der nach dem *Shott* zu fliesst. Die Verteilung des Wassers vollzieht sich nach einem Bewässerungssystem, das al-Bakrī beschreibt (*Masālik*, Übers. de Slane, ed. Fagnan, S. 102) und heute noch in Funktion ist. Die Palmbäume, 228 000 an der Zahl, liefern verschiedene Arten Datteln, besonders die *Deklat-nūr*. Seitdem eine Eisenbahnlinie TŪZER mit Sfax und dem Rest der Regentschaft verbindet, hat der Export eine beträchtliche Bedeutung gewonnen. Die aus arabisierten Berbern bestehende Bevölkerung beziffert sich für das Zentrum von TŪZER auf 11 056, darunter 10 723 Muslime, 181 Israeliten und 152 Europäer (Zählung von 1926).

TŪZER (das Thusurus der Peutingerschen Tafel; Thusuros bei Ptolemaeus) ist sehr alten Ursprungs. Die Römer gründeten an der Stelle des Dorfes Blidat al-Hader eine Niederlassung, wovon man noch Spuren findet, wie das Fundament des Minaretts, einen Brunnen, Säulenschäfte, Kapitälfragmente usw. Nach der Einnahme durch die Vandalen wurde die Stadt von den Byzantinern zurückerobert. Nachdem sie zweifellos von den ersten arabischen Eindringlingen geplündert worden war, fiel sie Ende des VII. Jahrh. n. Chr. endgültig in ihre Gewalt. Die Bewohner mussten den Islām annehmen oder auswandern. Diejenigen, die das letztere Los wählten, waren wahrscheinlich wenig zahlreich, da al-Tidjānī (*Rihla*, Übers., S. 143) die Einwohner von TŪZER für Nachkommen der Rūm hielt, die sich zur Zeit der muslimischen Eroberung in Ifrikiya befanden.

In den folgenden Jahrhunderten scheint sich TŪZER eines grossen Gedeihens erfreut zu haben. Ibn Hawkal (*Description de l'Afrique*, Übers. de Slane, in *J A*, 1842), der diesen Ort mit dem Namen *Ḳas Filiya* bezeichnet, al-Bakrī (*a. a. O.*) und Idrisi weisen alle auf die Bedeutung des dortigen Handels und auf den Reichtum des Palmenhains hin. Nach Bakrī's Angabe exportierte man fast täglich 1000 Dattelladungen.

Die Geschichte TŪZER's war sehr bewegt. Nominell den verschiedenen Dynastien unterworfen, die in Ifrikiya aufeinanderfolgten, suchten die Bewohner von TŪZER faktisch ihre Unabhängigkeit zu wahren. Ihre Feindseligkeit zeigte sich unter den Fātimiden durch die Unterstützung, die sie dem Rebellen Abū Yazid gewährten. Unter den Ziriden haben sie ihre eigenen lokalen Oberhäupter aus der Familie der Banū Furkhān, dann der Banū Wattās [s. *DJARID*]. Zur Zeit der Almohaden erleben sie die Plünderung ihrer Stadt durch 'Alī b. Ghāniya, darauf ihre Wiedereinnahme durch den Khalīfen Abū Yūsuf. Ende des XIII. Jahrh.'s entledigen sie sich der hafsīdischen Oberhoheit, im XIV. Jahrh. erkennen sie die Ibn Yamlul's an,

den sich der Sultān Abu 'l-Abbās im Jahre 1379 n. Chr. nur mit grosser Mühe vom Halse schaffen konnte. Unter den Nachfolgern dieses Fürsten zeichnen sie sich weiter durch ihre Unbotmässigkeit aus und zwingen wiederholt die Herrscher von Tunis, zur Gewalt zu greifen, um ihnen Gehorsam beizubringen. Die Stadt war ausserdem in Unfrieden infolge der Kämpfe zwischen den Städtern und den arabischen Stämmen der Nachbarschaft (vgl. Leo Africanus, Buch I, ed. Schefer, III, 257). Die Lage änderte sich kaum in der türkischen Zeit. Die Bewohner Tüzer's nahmen an verschiedenen Aufständen im XVII. und XVIII. Jahrh. teil. Die Beys hatten anderseits immer viel Mühe, die Steuern einzutreiben. Die Streitigkeiten der Šoff förderten

obendrein das Durcheinander. Im XIX. Jahrh. nahmen zwei dieser Šoff, die Ulād Hadel und die Zebda, je ein Viertel für sich ein und befehlerten sich erbittert, bis die französische Besetzung definitiv die Ruhe herstellte (1882).

*Litteratur:* Vgl. auch die *Litteratur* im Art. BILĀD AL-DJĀRID, ausserdem noch: A. Berbrugger, *Itinéraires archéologiques en Tunisie*, in *R Afr.*, 1858; Dollin du Fresnel, *Le Djérid Tunisien*, in *Bulletin de la société de géographie commerciale de Paris*, 1900; Gendré, *De Tunis à Néfta*, in *R T.* 1908; du Paty de Clam, *Fastes chronologiques de Tozeur*, Paris 1900.

(G. YVER)

## U

'UBAID ZĀKĀNĪ (NIZĀM AL-DĪN 'UBAID AL-LĀH), persischer Dichter des XIV. Jahrhunderts, um 700 (1300) in Kāzwin geboren, aus der Familie der Zākānī, die ihren Namen und Ursprung von einem Dorfe der Umgebung herleitete. Er lebte in Shirāz, das er stets in bestem Andenken behielt, unter der Regierung des Shaikh Abū Ishāk Indjū (gest. 747 = 1346/7), bekleidete in Kāzwin das Richteramt, begab sich nach Baghdād, wo der Sultan Uwais aus der Dynastie der Ilkhāne oder Djālā'iriden regierte, um dort den Dichter Selmān Sāwedjī zu besuchen, und starb im Elend um 772 (1371). Er ist ein satirischer und erotischer Dichter. Eine Auswahl von Possen wurde im Jahre 1303 (1885/6) in Konstantinopel von M. H. Fertē zum Druck befördert; sie enthält: *Akhḫāḫ al-Ashraf* („Moral der Aristokratie“), eine Satire aus dem Jahre 740 (1340); *Rish-nāme* („Buch des Bartes“), ein Zwiegespräch zwischen dem Dichter und dem Bart, der als Zerstörer der jugendlichen Schönheit betrachtet wird; *Šad Pend* („Hundert Ratschläge“), in Prosa, aus dem Jahre 750 (1350); *Ta'rifāt* („Definitionen“), ironisch, in Prosa; *Risāla-i dil-gushā* („ein Büchlein, welches das Herz erfreut“), arabische und persische Anekdoten und Possen; verschiedene obszöne Gedichte. Diese Ausgabe enthält nicht das *'Ushshāk-nāme* („Buch der Liebenden“), *Fāl-nāme* („Buch der Ahnungen“) usw. *Mūshu-Gurba* („Die Maus und die Katze“) wurde in Bombay ohne Jahresangabe, sowie in Berlin lithographiert.

*Litteratur:* Dawlat-Shāh, *Tadhkira*, S. 288-94; Lutf 'Ali-Beg, *Ātesh-kede*, Bombay 1277, im Kapitel über Kāzwin; J. von Hammer, *Geschichte d. schön. Redek. Persiens*, S. 249; Edw. G. Browne, *History of Pers. Literature under Tartar Dominion*, S. 230-57. (C. L. HUART)

'UBAID ALLĀH. (Siehe AL-MAHDI 'UBAID ALLĀH)

'UBAID ALLĀH B. ZIYĀD, Statthalter im Dienste der Omayyaden. 'Ubaid Allāh war der hervorragendste der Söhne des wegen Kraft und Strenge bekannten Günstlings Mu'āwiya's I. Ziyād b. Abihī [s. d.] und wurde im Alter von fünfundzwanzig Jahren zum Statthalter von Khorāsān ernannt. Nach der gewöhnlichen Angabe geschah dies im Jahre 54 (673/4). Bald darauf

soll er mit einem arabischen Heere den Oxus überschritten haben und bis nach Bukhārā [s. oben. I, 809] vorgedrungen sein. In Khorāsān blieb er aber nicht lange; im Jahre 55 (674/5) oder nach anderen 56 (675/6) oder Anfang 57 (676/7) wurde nämlich der Statthalter von Basra 'Abd Allāh b. 'Amr b. Ghailān abgesetzt und die Verwaltung dieser Stadt 'Ubaid Allāh übertragen, der vorläufig Aslam b. Zur'a al-Kilābī zu seinem Stellvertreter in Khorāsān ernannte und erst später seines früheren Amtes enthoben wurde. Nach seiner Ankunft in Basra versuchte 'Ubaid Allāh anfangs, die dortigen Khāridjiten durch Milde zu besänftigen; da aber seine Bemühungen nach dieser Richtung hin erfolglos blieben, musste er zu kräftigeren Mitteln greifen und bot all seine Energie auf, um die basrischen Khāridjiten zu Paaren zu treiben. Mit der Zeit gelang es ihm auch, in Basra Ruhe zu schaffen. Im Jahre 60 (679/80) wurde er unter Belassung auf seinem damaligen Posten in Basra vom Khalifen Yazid zum Statthalter von Kūfa ernannt. Als Husain b. 'Alī [s. d.] sich überreden liess, von Mekka aufzubrechen, um sich nach Kūfa zu begeben, schickte 'Ubaid Allāh Truppen gegen ihn, und am 10. Muharram 61 (10. Oktober 680) kam es zum Kampf bei Karbalā, wo Husain das Leben verlor. Mit dem am 14. Rabi' I 64 (10. November 683) erfolgten Tode Yazid's brachen unruhige Zeiten an. 'Ubaid Allāh liess sich in Basra huldigen, allerdings nur vorläufig; die Küfer waren aber nicht damit einverstanden, weshalb er nach Syrien fliehen musste, und schon am 1. Djumādā II. desselben Jahres (25. Jan. 684) wurde 'Abd Allāh b. al-Hārith b. Nawfal mit dem Beinamen Babba als Statthalter von Basra anerkannt. Nach dem Tode Mu'āwiya's II. unterstützte 'Ubaid Allāh die omayyadische Partei und forderte Marwān b. al-Hakam [s. d.] auf, als Thronprätendent aufzutreten. In der Ende 64 (684) stattgefundenen Schlacht bei Mardj Rāhit, wo al-Dahhāk b. Kais [s. d.] fiel, befehligte 'Ubaid Allāh den linken Flügel Marwān's. Im folgenden Jahre wurde er nebst Husain b. Numair al-Sakūnī [s. d.] vom Khalifen nach Karkisiyā geschickt, um von dort in den 'Irāk einzufallen und diese unruhige Provinz endgültig zu unterwerfen.



Zu diesem Zwecke soll er im voraus zum Statthalter über all das von ihm zu erobernde Land ernannt worden sein. Bald nach seiner Ankunft in Mesopotamien traf die Nachricht vom Tode Marwān's ein; dessen Sohn und Nachfolger ‘Abd al-Malik bestätigte aber ‘Ubad Allāh in allen Rechten, die Marwān ihm gewährt hatte. Unter stetigen Kämpfen mit den Gegnern des Khalifen blieb ‘Ubad Allāh fast ein ganzes Jahr in Mesopotamien; dann zog er gegen al-Mawṣil. Ein Heer, das al-Mukhtār b. Abi ‘Ubad [s. d.] gegen ihn schickte, schlug im Dhū ‘l-Hiǧǧa 66 (Juli 686) den syrischen Vortrupp in die Flucht, wagte es aber nicht, die Hauptmacht anzugreifen. Bald darauf zog der Shi‘itenhäuptling Ibrāhīm b. al-Ashtar den Syrern entgegen, und am ‘Ashūrā-Tag 67 (6. August 686) kam es zum Kampf am Flusse Khāzīr in der Nähe von al-Mawṣil. Einer der Unterbefehlshaber ‘Ubad Allāh's, ‘Umair b. al-Ḥubāb, soll zum Feinde übergegangen sein; die Syrer erlitten eine furchtbare Niederlage, und sowohl ‘Ubad Allāh als auch Ḥusain b. Numair blieben in der Schlacht.

*Litteratur:* al-Ṭabarī, ed. de Goeje, s. Index; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, III—IV, *passim*; al-Ya‘qūbī, ed. Houtsma, II, 281, 288—91, 306—9, 317, 321; al-Balādhurī, ed. de Goeje, s. Index; al-Mas‘ūdi, *Kiṭāb al-Tanbīh wa ‘l-Ishrāf*, ed. de Goeje, S. 303, 311 f.; al-Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, S. 178, 264, 329, 366, 430, 584 ff., 592 ff., 598 ff., 610; Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, 291, 306 f., 309 ff., 314, 318, 329 f., 343 f., 346, 349 f., 360, 377, 381; Wellhausen, *Die religiös-polit. Oppositionsparteien im alten Islam* (Abh. G. W. Gött., Philol.-hist. Kl., N.F., V, 2), S. 25 ff., 61 ff.; ders., *Das arabische Reich und sein Sturz*, S. 82, 92, 105, 107, 109 ff., 115 f.; Lammens, *Le Califat de Yazīd Ier*, S. 32 f., 124—30, 137—78; Buhl, *Die Krisis der Majjadenherrschaft im Jahre 684*, in *Z A*, XXVII, 50—64. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**UBÉDA**, ar. UBBADA, kleine Stadt im Süd-Osten Spaniens, Hauptstadt eines Bezirks der Provinz Jaen, mit einer Bevölkerung von rund 20 000 Seelen. Obgleich der von den Arabern beibehaltene Name Ubéda iberischen Ursprungs zu sein scheint, schreiben die muslimischen Geographen die Gründung der Stadt dem Omayyaden ‘Abd al-Raḥmān II. b. al-Ḥakam zu (206—38 = 822—52); der Sohn und Nachfolger dieses Herrschers, Muḥammed, soll ihren Bau beendet haben. Von dieser Zeit an bildete sie einen Teil des Distriktes (Kūra) Jaen; man nannte sie manchmal *Ubbadat al-‘Arab*, „das Ubéda der Araber“, zur Unterscheidung von einem andern Ort in der Provinz Elvira: *Ubbadat Farwā* (vgl. Ibn ‘Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, II, 178—284). Wie ihre Nachbarin Baéza (ar.: Baiyāsa) war auch Ubéda in der islamischen Welt des Okzidents berühmt wegen ihrer Safran-Pflanzungen. Ihre mittelalterliche Geschichte ist nur dunkel. Sie hatte stets das gleiche Schicksal wie Jaen, die Hauptstadt, von der sie abhängig war. Im Jahre 609 (1212/3) wurde Ubéda von den christlichen Truppen genommen, einige Zeit nach ihrem Sieg bei al-‘Ikāb (las Navas de Tolosa).

*Litteratur:* Idrīsī, *Nuzhat al-Mushtāk*, ed. Dozy u. de Goeje (*Descr. de l'Afrique et de l'Espagne*), Text S. 203, Übers. S. 249; Abu ‘l-Fidā, *Takwīm al-Buldān*, ed. Reinaud u. de Slane, Text S. 167, Übers. S. 238; Yāqūt, *Mu‘ǧam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, I, 78; Ibn

‘Abd al-Mun‘im al-Himyari, *al-Rawḍ al-mi‘fār*, s. v.; al-Kalkashandī, *Ṣubḥ al-A‘shā*, V, 229; al-Maḥḥarī, *Nafḥ al-Ṭīb* (*Analektes*...), II, 146; E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xème siècle*, Paris 1932, S. 170, 177.

(E. LEVI-PROVENÇAL)

‘**UD**, die Laute, das wichtigste Musikinstrument der islamischen Völker vom Atlantischen Ozean bis zum Persischen Golf [vgl. auch die Art. TUNBÜR, KĪTĀRA, KĪTHĀRA].

Arabische Autoren unterscheiden nicht zwischen *Barbaṭ* und ‘*Ud*, aber offenbar bestand ein grundlegender Unterschied zwischen beiden. Beim *Barbaṭ* bestanden Schallkasten und Hals aus einem einzigen Stück, während bei der eigentlichen ‘*Ud* Schallkasten und Hals zusammengesetzt waren. Nach al-Mas‘ūdi (*Murūǧī*, VIII, 88) wurde die Laute von Lamak, dem biblischen Lamech (*Genesis*, IV), „erfunden“, aber anderswo (VIII, 99) sagt er, dass allgemein die Griechen als Erfinder gelten. Auch Pythagoras, Plato, Euklid und Ptolemaeus werden als Erfinder angeführt, obgleich al-Mas‘ūdi im *Tanbīh* (*BGA*, VIII, 129) sagt: da Ptolemaeus die Laute nicht erwähne, hätten auch die Griechen sie offenbar nicht gekannt. Das Instrument war sicherlich alten Ursprungs. Ob die bei Goshen in Ägypten gefundene, der XIX.—XX. Dynastie zugeschriebene Terrakotta-Figur eine Laute zeigt oder nicht (vgl. Petrie und Duncan, *Hyksos and Israelite Cities*, S. 38, Taf. XXXVII B), unzweifelhafte Beispiele kennt man jedenfalls aus Indien vom II. Jahrh. v. Chr. an (z. B. die Skulptur von Bharhut im Indian Museum, Kalkutta). Für spätere indische Beispiele s. *J Am. O S*, L, 244, 253; Burgess, *Buddhist stupas of Amarāvati and Jaggaṃyapeta*, Fig. 7. Sie begegnet auch in einem Fries aus Afghānistān (I. Jahrh. n. Chr.), der von Maj.-Gen. Cunningham dem Britischen Museum geschenkt wurde.

Man überliefert, die Laute (‘*Ud*) sei in Persien zur Zeit Šāpūr's I. (241—72 n. Chr.) bekannt gewesen, in dessen Regierungszeit sie erfunden sein soll (vgl. Abu ‘l-Fidā, *Historia anteislamica*, S. 82). Wahrscheinlicher ist jedoch, dass dieses Instrument das *Barbaṭ* war und dass sich diese Nachricht vielmehr auf eine Verbesserung bezieht, womöglich auf die Einführung eines Holz- statt eines Lederkastens. Die Perser nannten das Instrument *Barbaṭ*, weil es der Brust (*Bar*) einer Ente (Baṭ) glich (al-Kh̲wārizmī, *Mafātīḥ al-‘Ulūm*, S. 238; vgl. Lane, *Lexicon*, s. v.). J. P. N. Land (in *Trans. IXth Congress of Orientalists*, 1891, S. 154) war der Ansicht, dass die von arabischen Schriftstellern erwähnte persische Laute in Wirklichkeit ein zwei-saitiges *Tunbūr* war; aber mehrere Beispiele sāsānidischer Kunst (IV.—VII. Jahrh.) haben Wiedergaben der persischen Laute, die vier Saiten zeigen (vgl. Dalton, *Treasures of the Oxus*, 2. Aufl., S. 211); diese Saitenzahl wird auch von anderen Quellen bestätigt (vgl. *J R A S*, 1899, S. 59). Dass eine zwei-saitige Laute (‘*Ud*) Ende des VII. Jahrh.'s im ‘Irāk bestand, wissen wir aus Ibn ‘Abd Rabbihi's *‘Ik̲d al-farīd* (III, 181); auch ist die Abbildung einer zwei-saitigen Laute (*Barbaṭ*) des VIII.—IX. Jahrh.'s erhalten (Pézar, *La céramique archaïque de l'Islam*, Taf. 67). Das *Barbaṭ* war das Hauptinstrument der arabischen Ghassāniden in vorislāmischer Zeit (*Aghānī*, XVI, 15) und ebenso der Syrer im frühen Islām (*Aghānī*, III, 84). Das griechische Wort *πάπβιρος* macht den Eindruck, als wäre es aus dem Orient entlehnt (Athenaeus, *Deip.*, IV, 14); Strabo fällt sein barbarischer Name auf (*Geog.*, X, III, 17).

Die Araber der vorislamischen Zeit hatten mehrere Lautentypen, die unter den Namen *Mizhar*, *Kirān* und *Muwattar* bekannt waren. Diese scheinen mit dem *Barbat* identisch gewesen zu sein, hatten aber Lederbäuche. Das *Mizhar* wird von den arabischen Lexikographen einstimmig mit der Laute (ʿūd) identifiziert (vgl. auch al-Masʿūdī, *Murūdī*, VIII, 93; Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, III, 186). Im *Glossarium Latino-Arabicum* des XI. Jahrh.s wird jedoch *Mazhar* (S. 562) oder *Mizhar* (S. 508) mit *Tympanum* gleichgesetzt, und das moderne *Mazhar* ist ein Tamburin. Tatsächlich ist die Identifizierung der älteren arabischen Lexikographen verdächtig. Das Lob des *Mizhar* wird von den Dichtern des VI. Jahrh.s Imruʿu l-Qais (al-Shalāhi, Fol. 13) und ʿAlkama (*Mufaḍḍaliyyāt*, Text, S. 812) besungen. Es war bei den Kuraish sehr beliebt, bis al-Nadr b. al-Harith (gest. 624) die ʿūd vom Irāk einfuhrte. Das *Kirān* war nach al-Harbi (gest. 898) auch eine Laute (ʿūd): nach diesem Autor hieß es so, weil es [beim Spielen] gegen die Brust gestellt wurde. Auch Imruʿu l-Qais erwähnt dies Instrument (vgl. al-Shalāhi, Fol. 15). Das *Muwattar* nennt Labid (gest. 612); es wird allgemein für eine Laute (ʿūd) gehalten (vgl. Lane, *Lex.*, I, 126). Gegen Ende des VI. Jahrh.s führte al-Nadr b. al-Harith, wie bereits erwähnt, die ʿūd vom Irāk in Mekka ein (al-Masʿūdī, *Murūdī*, VIII, 93—4); das besondere Charakteristikum dieses Instrumentes war wahrscheinlich das hölzerne Korpus (ʿūd = „Holz“).

Al-Kalbi (gest. 763) berichtet (*Aghānī*, VII, 188), dass der erste Hersteller der Laute (ʿūd) in Madīna Saʿīb Khāthir (gest. 683) war. Ums Jahr 684 spielte Ibn Suraidj auf einer nach der persischen Art verfertigten Laute (ʿūd; vgl. *Aghānī*, I, 98; s. auch die bei Herzfeld, *Die Malereien von Samarra*, Berlin 1927, beschriebene Laute). Dieser persische Lautentyp war weiterhin bei den Arabern sehr beliebt, bis Zalzal (gest. 791) seine „vollkommene Laute“ oder ʿūd *Shabbūt* erfand (*Aghānī*, V, 24). Die persische Laute, d. i. das *Barbat*, erfreute sich jedoch neben der eigentlichen ʿūd auch künftig derselben Gunst, und die bei Bowen (*Life and Times of ʿAlī b. ʿIsā*, Titelbild) abgebildete mesopotamische Laute des X. Jahrh.s kann sehr gut ein *Barbat* sein. Dasselbe darf von der Laute gelten, die auf der spanisch-maurischen Büchse des X.—XI. Jahrh.s (im Victoria and Albert Museum zu London; vgl. *The Legacy of Islam*, Fig. 89) gemalt ist, während die in den *Cantigas de Santa Maria* des XIII. Jahrh.s abgebildete Laute (Riano, *Notes on early Spanish Music*, Fig. 45) zweifellos das *Barbat* darstellt (vgl. die ʿūd oder die eigentliche Laute, in Fig. 44<sup>b</sup>). Zwei andere Instrumente dieses Typs, die wir kennen, sind das *Pipā* und *Kabūs*. Das *Pipā* ist die sogenannte „Ballongitarre“ der Chinesen (Van Aalst, *Chinese Music*, Shanghai 1884, S. 64), die sie seit den Tagen der Han-Dynastie besessen haben sollen. Es wurde in Mesopotamien durch die Mongolen im XIII. Jahrh. eingeführt; Ibn Ghāibī (gest. 1435) beschreibt es. Man findet es in den Malereien der mongolisch-persischen Schule (vgl. Marteau-Vever, *Miniatures persanes* . . ., 1913, Fig. 212). Al-Mutarrizī (gest. 1216) erwähnt ein Instrument, das er *Misaf* [s. d.] nennt; er beschreibt es als „eine Art *Tunbūr*“, das man im Yaman herstellt. Nach dem Verfasser des *Tādī al-ʿArūs* war dies das heute als *Kabūs* bekannte Instrument. Das *Kabūs* (Hidjāz), *Kabbūz* (ʿOmān), *Kanbūz* (Ḥaḍramūt), *Kupūz* oder *Kūpūz* (Türkei)

ist ein sehr altes Instrument. Vielleicht ist der eigenartige Name eines Musikinstrumentes der Yāmīka *فندوق* oder *غيبوق* in al-Masʿūdī's *Murūdī* ein Schreibfehler für *فونوق* (vgl. Farmer,

*Studies in Oriental musical Instruments*, S. 59; ders., *History of Arabian Music*, S. 6). Nach Ewliyā Čelebi (XVII. Jahrh.) wurde das *Kūpūz* von einem Wazīr Muḥammed's II. (gest. 1481), namens Ahmed Paşa Harsak Oghlu, erfunden. Er beschreibt es als ein hohles Instrument, kleiner als das *Shashtār* und mit drei Saiten bespannt (*Travels*, I/II, 235). Andererseits sagt Ibn Ghāibī (gest. 1435), dass das *Kūpūz rūmī* fünf Doppelsaiten hatte. Das Instrument ist bei den Türken nicht mehr in Gebrauch, obgleich es noch unter dem Namen *Kobza*, *Kobos* in Polen, Russland und auf dem Balkan existiert, aber hier ist es die eigentliche Laute und kein *Barbat*-Typ. Für das *Kabūs* des heutigen Hidjāz, ein langes, flaches, gänzlich hohles *Barbat* mit einem Korpus, das zum Teil aus Leder bestand, und sechs Saiten siehe Farmer, *Studies* . . ., S. 72. (Für das Instrument aus Ḥaḍramūt siehe Landberg, *Arabica*, III, 15, 29, 113; für ein malaiisches *Gambus* siehe *Journal of the Straits Branch of the R A S*, 1904 [Nº. 40], S. 13, Fig. 5). In Turkestan ist ein ziemlich primitives gebogenes Instrument als *Kūbūz* bekannt (vgl. Fitrat, *Uzbek Kīlāssīk Musīkāsī*, Tashkent, S. 43).

Die ʿūd oder die eigentliche Laute, wie sie von Zalzal im VIII. Jahrh. eingeführt wurde, hatte anscheinend einen separaten Hals wie das moderne Instrument, während das *Barbat* oder die persische Laute, welche die Araber bis dahin gebraucht hatten, keinen separaten Hals hatte, sondern von oben bis unten aus einem einzigen Stück bestand und vielleicht ganz hohl wie das *Kabūs* war. Zalzal's ʿūd *al-Shabbūt* hieß so, weil es dem *Shabbūt* genannten Fische glich. Die Beschreibung des *Shabbūt* bei den arabischen Lexikographen führt zu der Annahme, dass der Schallkasten der Laute Zalzal's eher ei- als birnenförmig war (vgl. das spanische *machete* in Engel, *Musical Instr. in the South Kensington Museum*, Tafel gegenüber S. 248: eine Fischform). Wir sehen die Gestalt der ʿūd *al-Shabbūt* in der islamischen Kunst jahrhundertlang weiterbestehen, aber der birnenförmige Schallkasten, auf dem das *Barbat* basiert, wurde schliesslich der volkstümlichere Typ (vgl. Lachmann, *Musik des Orients*, Taf. 11). Ziryāb, der berühmte andalusische Musiker (VIII.—IX. Jahrh.), soll die ʿūd in Baghdād verbessert haben; in Andalusien führte er dann ein Federkiel-Plektrum statt des bisherigen hölzernen ein (al-Maḳḳarī, *Analektes*, II, 86—7). Er soll auch eine fünfte Saite hinzugefügt haben, eine Erfindung, die sowohl al-Kindī (gest. 874) als auch al-Fārābī (gest. 950) mitteilen. Für eine ausgiebige Beschreibung der Wirkung (*Taṭhīr*; vgl. *Ḥuṣṣ*) der ʿūd-Saiten auf den Hörer vgl. Farmer, *The Influences of Music: from Arabic Sources*, London 1926.

Zu dieser Zeit waren die Namen der verschiedenen Teile der ʿūd: *Ra's* (Kopf, Schnecke), *Malāwī* (Wirbel), *Anf* (Sattel), *Ibrīk* oder *Unk* (Hals), *Awṭār* (Saiten), *Dasātīn* (Bünde), *Mushṭ* (Steg), *Wadīh* (Korpus), *ʿAin* (Schalloch), *Mīḍrāb* (Plektrum). Für die speziellen Namen der Saiten und Bünde s. d. Art. *Mūsīqī*. Masse und andere Einzelheiten finden sich bei al-Kindī (Berliner Hs., Ahl-



wardt, N<sup>o</sup>. 5530, Fol. 25), al-Fārābī (d'Erlanger, *La musique arabe*, I, 163), den Ikhwān al-Ṣafā (Bombayer Ausgabe, I, 98) und al-Khwārizmī (*Mafātiḥ al-ʿUlūm*, S. 238). Zur Zeit Ṣafī al-Dīn 'Abd al-Mu'min's (gest. 1293) hatte die 'ūd fünf Saiten (Carra de Vaux, *Le traité des rapports musicaux*, S. 52); dies blieb so im Osten bis ins XVI. Jahrh. Dies 'ūd kāmīl genannte Instrument war nur etwas grösser als die ältere klassische Laute ('ūd kadīm) mit vier Saiten. Einige sehr grosse Lautentypen sind in der persischen Kunst erhalten (*Isl.*, III, Taf. 5, Fig. 6). Eine persische Abhandlung über Musik, das *Kanz al-Tuhaf* (XIV. Jahrh.), und eine türkische Nachahmung derselben von Ahmed Oghlu Shukrullāh (XV. Jahrh.) bieten ausführliche Einzelheiten über den Bau der 'ūd. In einer Handschrift des XVI. Jahrh., einer maghribinischen Abhandlung über die 'ūd, finden wir ein vier-saitiges Instrument (vgl. Farmer, *An old Moorish Lute Tutor*, S. 4). Im Gegensatz zu der mittelalterlichen Laute (vgl. Farmer, *Arabic musical MSS. in the Bodleian Library*, Titelbild) ist die moderne Laute nicht mit Bündeln versehen. Für die moderne marokkanische 'ūd mit vier Doppelsaiten siehe Host, *Nachrichten von Marokko und Fes*, Kopenhagen 1781, S. 261, Taf. XXXI, und für ein Instrument mit sieben Doppelsaiten siehe Lavignac, *Encycl. de la musique*, V, 2927. Weder Russell (*Nat. hist. of Aleppo*, 2. Aufl., 1794) noch Niebuhr (*Reisebeschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1774—78) erwähnen die 'ūd, aber das Instrument mit sieben Doppelsaiten ist abgebildet und ausführlich beschrieben bei Villoteau. *Description de l'Égypte* (1809/26). I. Aufl., I, 847 und bei Lane, *Modern Egyptians* (1830). Die heutige ägyptische 'ūd hat fünf Doppelsaiten (Darwish Muḥammed, *Ṣafā al-Awqāf*, Kairo 1910, S. 11; Muḥammed Kāmīl al-Khulā'i, *al-Mūsīqī al-sharḳī*, Kairo 1904); dagegen trifft man gelegentlich auch sechs Doppelsaiten an (Lavignac, *a. a. O.*, V, 2785). In Syrien und Palästina war Anfang des XIX. Jahrh. ein Instrument mit sieben Doppelsaiten in Gebrauch (Mushārīka, *Risālat al-Shihābiya*), aber das Instrument mit fünf Doppelsaiten hat es heutzutage verdrängt (Dalman, *Palästinischer Diwan*; *MFOB*, VI, Taf. 3; *ZDPV*, I, Taf. 4). In der Türkei ist eine sechssaitige 'ūd mit fünf Doppel- und einer einfachen Saite beliebt (Lavignac, *a. a. O.*, V, 3017; Fakhri Bey, *Nagari wa-ilmī 'ūd Ders-lari*, Stambul). Exemplare der 'ūd finden sich in den meisten Museen (South Kensington, London, N<sup>o</sup>. 689—69; Brüssel: N<sup>o</sup>. 164; New York: N<sup>o</sup>. 378). Europa verdankt sowohl Instrument wie Name den Arabern (al-'ūd = port. *alaud*, span. *laud*, franz. *luth*, deutsch *Laute*, engl. *lute*).

Andere Lautentypen sind: das *Tuhfat al-'ūd*, *Kuwittra*, *Lawṭa*, *Rūd*, *Shahrūd*, *Ṭarab al-Futuh*, *Ṭarab zūr*, *Awṣān*, *Rubāb*, *Mughnī*, *Shidīrghū* und *Rūh afzā*. Das *Tuhfat al-'ūd* wird von Ibn Ḡhaibī als halb so gross wie die 'ūd beschrieben. Das *Kuwittra* oder *Kuwitthra* ist eine Laute mit einem kleineren und flacheren Schallkasten; der Kopf ist dabei eher schräg als rechtwinklig wie bei der 'ūd angebracht. Es ist im ganzen Maghrib verbreitet und hat vier Doppelsaiten (Salvador-Daniel, *La musique arabe*, 1879, S. 81; Christjanowitsch, *Esquisse historique de la musique arabe*, S. 30, Fig. 4). Der Name ist ein vulgäres Diminutiv von *Kitāra* oder *Kithāra*, einem im maurischen Spanien bereits im X. Jahrh. gebrauchten Instrument (Ibn 'Abd Rabbihi, *al-Iqd al-farīd*). Das *كَنْبُورَة* al-Shakundī's (gest. 1231), das al-Maḳ-

karī (*Analektes*, II, 144) zitiert, ist zweifellos *كَنْبُورَة* zu lesen (vgl. Dozy, *Suppl. dict. arabes*, und Fagnan, *Add. aux dict. arabes*). Im XI. (Seybold, *Gloss. Lat.-Arabicum*) sowie im XIII. Jahrh. (Schiaparelli, *Vocabulista in Arabico*) entsprechen die Wörter *Kaithār* und *Kaithāra* dem lateinischen *cithara* (Exemplare des *Kuwittra*: Brüssel, N<sup>o</sup>. 292—95; New York, N<sup>o</sup>. 401; Paris, N<sup>o</sup>. 852). Das *Lawṭa* ähnelt etwas dem *Kuwittra*; es hat vier Doppelsaiten und ist in der Türkei sehr volkstümlich. Instrument und Name scheinen von Italien herübergekommen zu sein; es fand sicherlich erst in neuerer Zeit Eingang, da es Ewliyā Čelebī (XVII. Jahrh.) nicht erwähnt. Das *Rūd* ist persischen Ursprungs; das Wort bedeutet wie *Tār* „Saite“. Es war auch ein Instrument der Lautengattung (vgl. Advieille, *a. a. O.*, S. 14). Ibn Ḡhaibī spricht von einem *Rūd khātī* (Bodleian Library, Marsh, N<sup>o</sup>. 828) oder *Rūd khānī* (Bodleian Library, Ouseley, N<sup>o</sup>. 264; vgl. das *Rūd dāma* in Vullers' *Lexicon*). Daneben werden auch *Rūdak* und *Rūda* erwähnt. Ewliyā Čelebī beschreibt ein *Rūda*, das „jüngst“ von einem gewissen Shukrullāh Beg erfunden wurde. Er vergleicht es mit dem *Čartār*. Der den Shakundī (gest. 1231) zitierende al-Maḳkarī (*Analektes*, II, 143—44) erwähnt das *Rūda* in Andalusien; dies kann mit dem lateinischen *ruta*, *ruda*, rote identisch gewesen sein. Das *Shahrūd* oder *Shahrūd* wurde im Jahre 912 von Ḥakīm b. Aḥwas al-Sughdī erfunden (Khwārizmī, *Mafātiḥ al-'Ulūm*, S. 237; vgl. Kosegarten, *Lib. cant.*, S. 43 und Carra de Vaux, *a. a. O.*, S. 16). Zu al-Fārābī's Zeit hatte es einen Umfang von drei Oktaven (d'Erlanger, *a. a. O.*, S. 42). Nach Ibn Ḡhaibī hatte es zehn Doppelsaiten und war zweimal so lang wie die gewöhnliche 'ūd. Er beschreibt auch das *Ṭarab al-Futuh* und *Ṭarab zūr*, wovon ersteres sechs Doppelsaiten hatte (vgl. auch das *Ṭarab nūb*, in *ZDMG*, XX, 492). Der Name *Ṭarab* findet sich noch für ein Instrument in Indien (Shahinda, *a. a. O.*, S. 79). Wahrscheinlich war das *Ṭarab* der Ursprung des europäischen *Tiorba* (Farmer, *Historical Facts for the Arabian musical Influence*, S. 144). Das *Awṣān* wird gleichfalls von Ibn Ḡhaibī beschrieben. Es war ein türkisches Instrument und bei den Mamlūken-Sultānen Ägyptens beliebt (al-Maḳrīzī, *Hist. des Sult. Mamlouks*, I/I, 136). Sicher war es keine Trommel, wie Quatremère glaubte, da es Ibn Ḡhaibī zu den Lauten mit drei Saiten zählt und hinzufügt, dass es von türkischen Minnesängern mit einem hölzernen Plektrum gespielt wurde. Das *Rubāb* (eine Laute) darf nicht mit dem *Rabāb* (eine Viola) verwechselt werden. Ersteres ist ein persisches und osttürkisches Instrument mit einem gewölbten Schallkasten und Krümmungen in der Schweifung des Körpers (für ein persisches *Rubāb* [so statt *Rabāb*] des XII. Jahrh. s. *The Legacy of Islām*, ed. Arnold und Guillaume, Fig. 90). Eine ausführliche Beschreibung findet sich im persischen *Kanz al-Tuhaf* (XIV. Jahrh.). Der untere Teil des Korpus war aus Leder, und es war mit drei Doppelsaiten bespannt. Nach Ibn Ḡhaibī kam es auch bisweilen mit vier oder fünf Doppelsaiten vor. Während es in Persien nicht mehr gebraucht wird, ist es in Turkestan noch immer beliebt, hat aber dort drei einfache zusammen mit zwölf sympathetischen Saiten (Fitrat, *a. a. O.*, S. 42). Es fand sogar in Indien (Day, *a. a. O.*, S. 128) und China (Lavignac, *a. a. O.*, I, 179) Eingang. Das *Mughnī* oder *Mūghnī* wurde von Ṣafī al-Dīn 'Abd al-Mu'min (gest. 1294) er-

funden. Es war eine Art Bogenlaute und wird im *Kanz al-Tuhaf* (XIV. Jahrh.) und von Ibn Ġhaibī sowie Ewliya Ćelebi beschrieben (für Abbildg. und andere Einzelheiten s. Farmer, *Studies in Oriental musical Instruments*, S. 14–5 und Titelbild). Das *Šūdūghū*, wie es bei Ibn Ġhaibī geschrieben wird (vgl. Sachs, *Lexikon*, s. v. *Šūdūghū*), war ein langes Instrument, dessen Korpus zur Hälfte mit Leder überzogen war. Es hatte vier Saiten, wurde aber am meisten, wie er sagt, in China gebraucht. Das *Rūh afzā* besaß einen halbkugelförmigen Schallkasten mit sechs Doppelsaiten aus Seide und Metall. In der persischen Kunst trifft man viele Instrumente mit halbkugelförmigen Schallkasten an (*Panthoon*, 1929, S. 173; *Munchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, I [1911], 151).

**Litteratur:** Druckschriften: Farmer, *Studies in Oriental musical Instruments*, London 1931; ders., *History of Arabian Music*, London 1929; ders., *An Old Moorish Lute Tutor*, London 1932; Sachs, *Reallexikon der Musikinstrumente*, Berlin 1913; Lachmann, *Musik des Orients*, Breslau 1928; Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe* (*Actes du 17<sup>ème</sup> Congr. Inter. Orient.* 1883), Leiden 1883; ders., *Remarks on the earliest Development of Arabic Music* (*Trans. ixth Congr. Orient.*, 1892), London 1893; Kosegarten, *Alii Ispahanensis Liber cantilenarum magnus...*, Greifswald 1840—43; d'Erlanger, *La musique arabe*, I, *al-Farābi*, Paris 1930; Carra de Vaux, *Le traité des rapports musicaux...* par Saḡī ed-Dīn 'Abd al-Mumin, Paris 1891; Ronzevalle, *Un traité de musique arabe moderne*, in *MFOB*, VI (1913); E. Smith, *A treatise on Arab Music*, in *J. Am. O.S.*, I (1847); al-Khwarizmi, *Mafatih al-'Ulūm*, ed. van Vloten, Leiden 1895; Ikhwān al-Safā, *Rasā'il*, Bombay 1887–89; *Die Abhandlungen d. Ichwān es-Safā...*, ed. Dieterici, Leipzig 1886; Darwish Muhammed, *Safā al-Awqāt*, Kairo 1910; 'Alī Naḡī Khān Wazīrī, *Ta'limāt Musīkī: Dastūr Tār*, Berlin o. J.; La Borde, *Essai sur la musique ancienne et moderne*, Paris 1780; *Description de l'Égypte, état moderne*, I, Paris 1809—26; Kiesewetter, *Die Musik der Araber*, Leipzig 1842; Soriano-Fuertes, *Música Árabe-Española...*, Barcelona 1853; Féris, *Histoire générale de la musique*, II, Paris 1869—76 (die fünf letzten Werke mit Vorsicht zu benutzen); Helmholtz, *On the Sensations of Tone...* transl. by A. J. Ellis, 3. Aufl., London 1895; Ribera, *La música de las cantigas...*, Madrid 1922; Uspensky, *Klassicheskaya Muzyka Uzbekov (Sovetskij Uzbekistan)*, Tashkent 1927; Uspensky und Belaiev, *Turk-menskaya Muzyka*, Moskau 1928; Fitrat, *Uzbeki Kīnāsih Musīkasi*, Tashkent 1927; Salvador Daniel, *La musique arabe*, Algier 1879; Christianowitsch, *Esquisse historique de la musique arabe*, Köln 1863; Delphin et Guin, *Notes sur la poésie et la musique arabes dans le Maghrib algérien*, Paris 1886; Sachs, *Palästinensische Musikinstrumente*, in *J. D. P. I.*, I, (1927); Advielle, *La musique chez les Persans en 1885*, Paris 1885; Ankermann, *Die afrikanischen Musikinstrumente*, Leipzig o. J.; Bonanni, *Gabinetto armonico*, Rom 1722.

**Handschriften:** al-Kindī, Brit. Museum, Or. 2361, Fol. 165, Berlin, Ahlwardt, Nr. 5503, Fol. 31<sup>v</sup>, 5530, Fol. 25; Ibn Sinā, *al-Shifā'*, India Office, Nr. 1811, Fol. 173; *al-Nadīāt*, Bodleian Library, Mus. Nr. 521, Fol. 108<sup>v</sup>;

Ibn Zaila, Brit. Museum, Or. 2361, Fol. 235; Ṣaḡī al-Dīn, *Kitāb al-Adwār*, Brit. Museum, Or. 136, Fol. 18; al-Shirāzī, *Durrat al-Tādj*, Brit. Museum, Add. 7094; al-Amūlī, *Najā'is al-Funūn*, Brit. Museum, Add. 16827, Fol. 440; *Dār 'Ilm-i Mūsīkī*, John Ryland's Library, Nr. 346 (Pers.), Fol. 73; British Museum, Or. 9649 (über Musikinstrumente); *Kanz al-Tuhaf*, Brit. Museum, Or. 2361, Fol. 261<sup>v</sup>; Ibn Ġhaibī, *Djāmi' al-Alhān*, Bodleian Library, Marsh, Nr. 826, Fol. 76<sup>v</sup> (vgl. auch dessen *Mukhtaṣar al-Alhān* und *Maḡāṣid al-Alhān*, beide in der Bodleian Library); al-Djurdjānī, *Maḡālid al-'Ulūm*, Brit. Museum, Or. 3143, Fol. 27<sup>v</sup>; al-Haitami, *Kaff al-Ra'ā'*, Berlin, Ahlwardt, Nr. 5517.

**Sammlungen von Musikinstrumenten:** South Kensington, London: Engel, *Descriptive Catalogue of the musical Instruments in the South Kensington Museum*, London 1874; New York: *Catalogue of the Crosby Brown Collection of musical Instruments*, New York 1904–5; Brüssel: Mahillon, *Catalogue... du Musée Instrumental du Conservatoire Royal de Musique*, Gent o. J.; Paris: Chouquet, *Le Musée du Conservatoire National de Musique. Catalogue descr.*, Paris 1884, mit *Suppléments* von Pillaut, Paris 1894, 1899, 1903. (H. G. FARMER)

**UDHRA**, arabischer Stamm der südlichen Gruppe, der grossen Unterabteilung der Kuḏā'a angehörend. Genealogie: Uḏhra b. Sa'd Hudhaim b. Zaid b. Laith b. Aslam b. al-Hāf b. Kuḏā'a (Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, I, 18). Über ihre Geschichte in frühester Zeit wissen wir nichts, denn die von Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, S. 205, § 333 vorgeschlagene Identifizierung der Uḏhra mit den 'Aṣṣirāi (Var. 'Aṣṣorai) bei Ptolemaeus ist alles andere als sicher. In geschichtlicher Zeit findet man sie im nördlichen Hidjāz in der Nachbarschaft anderer Kuḏā'a-Stämme (der Naḥd, Djuhaina, Bali, Kalb); ihr Gebiet grenzt an das des nördlichen Stammes Ghatafān. Als ihre Hauptzentren werden das Wādi 'l-Kurā und Tabūk erwähnt; sie erstreckten sich bis Aila am Roten Meere. Ihre Niederlassung in Nordarabien soll auf die grosse Wanderung der Kuḏā'a-Stämme zurückzuführen sein, die nach dem Kriege mit den Himyariten stattgefunden habe (vgl. besonders al-Bakrī, *Mu'djam*, S. 18, 22, 27, 29 f. = Wüstenfeld, *Die Wohnsitze u. Wanderungen d. arab. Stämme*, S. 25, 31, 37, 41; vgl. *Aghānī*, XVI, 161); die Uḏhra sollen mit den im Wādi 'l-Kurā wohnenden Juden ein Übereinkommen getroffen haben, das ihnen das Nomadenleben dort gestattete, wenn sie deren Palmenhaine und Gärten schonten. Die Uḏhra waren anscheinend immer eng mit den anderen Stämmen der Sa'd Hudhaim (besonders mit den Banū Dinna, die denselben Namen wie ein Unterstamm der Uḏhra tragen, und mit den Banū Salamān) verbunden und führten mit ihnen den Sammelnamen Ṣuḡār (vgl. dessen zweifelhafte Etymologie bei Yāḡūt, *Mu'djam*, III, 368). Ebenso waren sie mit den Djuhaina vereinigt, auf die einige Quellen gleichfalls den Namen Ṣuḡār ausdehnen; dieser Bund sei eine Folge des „Krieges von al-Kāriḡ“ gewesen, der die Kuḏā'a trennte und sie veranlasste, aus der Tiḡāma auszuwandern, wo sie sich nach ihrem Aufbruch vom Yemen niedergelassen hatten. Bekanntlich legt die moderne Geschichtskritik diesen Angaben der genealogischen Tradition fast gar keinen Wert bei; in der Tat erscheinen die Uḏhra auch mit Stämmen verbunden,



welche dieselbe Tradition der nördlichen Gruppe zuweist, wie z.B. mit den Bakr b. Wā'il und den Džazāra. Wenn auch al-Hamdānī (*Džazirat al-'Arab*, ed. Müller, I, 116, 17) einen Teil der 'Udhra in Südarabien lokalisiert, so ist es doch unmöglich zu entscheiden, ob es sich um denselben oder einen gleichnamigen Stamm handelt, umsomehr, da die genealogischen Listen fast überall andere ethnische Gruppen mit dem Namen 'Udhra kennen (Muḥammed b. Ḥabīb, *Mukhtaliḥ al-Kabā'il*, ed. Wüstenfeld, S. 37 zählt vier auf; Ibn al-Kalbī, *Džamharat al-Ansāb*, fugt noch weitere fünf hinzu).

Nach der Tradition waren die 'Udhra mit den mekkanischen Kuraish nahe verwandt: deren Ahnherr Kušaiy, dessen Mutter einen 'Udhriten geheiratet hatte, soll bei diesem Stamme aufgezogen worden sein, und sein Halbbruder Rizāḥ (bei Wüstenfeld, *Geneal. Tab.*, I, 24 irrthümlich: Darādī) b. Rabi'a b. Harām soll bei der Verteidigung Mekkas gegen die Khuzā'a auf Seiten der Kuraish gekämpft haben. Andererseits soll auch die Mutter der Eponymen der beiden Stämme Yaḥrib's, al-Aws und al-Khazraj, eine 'Udhritin namens Ka'ila bint Kāhil (oder bint Ḥalik) b. 'Udhra gewesen sein, so dass die Ansār ebenso wie die Kuraish durch Frauen mit den 'Udhra verbunden wären.

Man schreibt den 'Udhra — aber ohne weitere Einzelheiten — die Anbetung einer Gottheit Šams (Sonne) zu (vgl. al-Yā'kūbī, I, 296, 3).

Die Hauptunterabteilungen des Stammes (Ibn Duraid, *Kitāb al-Ištiḳāq*, S. 320) sind die Banū Dīnna, Banū Dī ul ḥuma, Banū Zaḳ zaḳa, Banu 'l-Djalḥā, Banū Hardash, Banū Hunn; neben diesen zählt Ibn al-Kalbī (*Džamharat al-Ansāb*) auch die Banū Mudliḡ auf, die nach seiner Angabe zahlreich und mächtig waren (nicht erwähnt bei Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*).

Die vorislamische Geschichte der 'Udhra ist arm an Kriegsepisoden; das hängt vielleicht mit der Tatsache zusammen, dass die 'udhritischen Dichter jener Zeit nicht gerade zahlreich waren; bekanntlich sind die Nachrichten über Stammesfehden fast ausschliesslich auf Verse beschränkt, die solche erwähnen. Kaum hört man von einer Schlacht, die irgendwann zwischen den 'Udhra und den Banū Marra b. Naṣr, einem Klan der Banū Ashdja', stattgefunden habe (Yā'kūt, *Mu'djam*, I, 171). Eine andere Anspielung auf eine Niederlage, die ihnen von den 'Abs beigebracht wurde, findet sich in dem Vers eines Dichters des letztgenannten Stammes (*Mufaḍḍaliyāt*, ed. Lyall, S. 826, 2). Aber zweifellos müssen die 'Udhra eine ziemlich grosse Macht erlangt haben, da ihnen die Kontrolle über den Weg zwischen dem Hidjāz und Syrien überlassen werden musste; auf diese Weise erklärt sich der Titel „Herr (*Rabb*) des Hidjāz“, den ein gewisser Hawdhā b. 'Amr (Ibn Duraid, *Kitāb al-Ištiḳāq*, S. 320) oder besser: b. Abi 'Amr trug, dessen Loblied al-Nābigha singt (vgl. Derenbourg, *Nābigha Dhobyānī inēdit*, S. 48, Anm. XLVII [= 7 A, 1899], wo *Dinna* statt *Qabba* zu lesen ist). Dieser Hawdhā ist ein Nachkomme des halblegendären Mu'ammār-Dichters 'Uss oder 'Iṯyar (mit vielen anderen Varianten) b. Labid (vgl. Goldziher, *Abhandl. z. arab. Phil.*, I, 42 und Anm., S. 30; Nöldeke, in *ZDMG*, LVI, 168). Ferner findet sich bei al-Nābigha noch ein Loblied auf einen anderen Stamm der 'Udhra, auf die Banū Hunn, gegen welche der König von al-Hira al-

Nu'man III. zu Felde ziehen wollte (N. XIII Ahlwardt; vgl. Yā'kūt, *Mu'djam*, I, 583).

Aber erst nach dem Islām ist uns die historische Rolle der 'Udhra besser bekannt. Zweifellos veranlasste den Propheten Muḥammed ihre herrschende Stellung im Wādi 'l-Kurā, freundschaftliche Beziehungen mit ihnen anzuknüpfen; bereits im Jahre 2 d. H. schickt er ihnen einen Brief (Ibn Sa'd, I/II, 33), aber ohne offensichtlichen Erfolg, und im Jahre 7 soll er einem Nachkommen des obenerwähnten Hawdhā ein Lehen (*Ka'f'a*) zugewiesen haben, weil er als erster seines Stammes die Šadaqa dem Propheten überbracht hätte (al-Balādhuri, *Futūḥ*, S. 35); im folgenden Jahre kämpfen sie bei Mu'ta gegen die Byzantiner (Ibn Hishām, *Sira*, S. 793; Ṭabari, I, 1612). Diese Angaben könnten vermuten lassen, dass sich die 'Udhra frühzeitig zum Islām bekehrten; aber andererseits findet man die erste Erwähnung einer offiziellen Gesandtschaft der 'Udhra nach Medina erst im Jahre 9 (Ibn Sa'd, I/II, 66—7); daraus muss man schliessen, dass die vorausgehenden Berichte nicht den Tatsachen entsprechen, und dass die 'Udhra sogar erst nach dem Tode Muḥammeds den Islām angenommen haben (vgl. Caetani, *Annali dell' Islām*, II, 50, 229, 444, 1126).

Im Jahre 12 d. H. nahmen die 'Udhra an der Expedition nach Syrien unter 'Amr b. al-'Aṣ teil; in omaiyadischer Zeit findet man sie in dieser Gegend ansässig (vgl. Ṭabari, II, 1792, 1818), wie übrigens auch in Kūfa (*Aghānī*, XVI, 7, 37); aber anscheinend haben sie sich durch keine besondere aktive Teilnahme hervorgetan. Obgleich ihre Anwesenheit in Oberägypten bezeugt ist (al-Hamdānī, *Džazirat al-'Arab*, S. 130, Z. 4—6), haben sie dort keine politische Rolle gespielt und weder dort noch anderswo der Geschichte des Islām irgendeine hervorragende Persönlichkeit gegeben.

Was den 'Udhra einen unvergleichlichen Ruf sogar über die arabische Welt hinaus bis in die französische und deutsche Romantik (Heine) verschafft hat, ist ihre Liebespoesie und die rührenden Geschichten einiger ihrer Dichter [s. 'UDHRI], die die unglückliche Leidenschaft für eine Frau ihres Stammes zum Tode durch Selbstverzehren führt (der Hauptvertreter dieses Typs ist besonders 'Urwa b. Ḥizām, „das Opfer der Liebe“ [*Katīl al-Ḥubb*]; vgl. Ibn Kūtaiba, *al-Shi'r wa 'l-Shu'arā'*, ed. de Goeje, S. 394—99; *Aghānī*, XX, 152—58 u. a.). Aber dass die Liebespoesie gleichzeitig die Bearbeitung anderer Genres nicht ausschloss, ergibt sich aus dem Beispiel Džamil's, den seine berühmten Liebesaffären mit Buṯnā (Buṯaina) nicht hinderten, panegyrische Dichtungen und politische Satiren zu schreiben. Übrigens findet sich die romantische Auffassung der Liebe auch bei anderen Stämmen. In dieser Hinsicht überliefert man die Antwort eines 'Udhriten auf die ihm gestellte Frage, ob sein Stamm wohl der am zartesten Besaitete in ganz Arabien sei (*Aghānī*, I, 179): „Wir waren es“, ist die Antwort, „aber die Banū 'Amir (b. Ša'sa'a) haben uns besiegt mit ihrem Madjūn“ (d. i. der Dichter Ka'is b. Mu'adh oder b. al-Mulawwāḥ [III, 202]). Die 'Udhra waren auch durch ihre Beredsamkeit berühmt (vgl. *Aghānī*, VII, 54).

Die in den gegenseitigen Satiren der Stämme so häufig vorkommende Anklage der Menschenfresserei (vgl. Džahiz, *Kitāb al-Bukḥalā'*, ed. van Vloten, S. 260—61; ders., *Kitāb al-Haiyarwān*, I, 129—30) ist auch gegen die 'Udhra erhoben worden, die eine ihrer Sklavinnen aufgefressen haben

sollen (Ibn al-Kalbī, *Djamharat al-Ansāb*, Br. Mus., *Add.*, 23 297, Fol. 184<sup>v</sup>). Bekanntlich haben diese Angaben keinen anderen Wert, als irgendeinen Stamm ganz allgemein in schlechten Ruf zu bringen: und tatsächlich erscheinen uns die ‘Udhra nach den ziemlich mageren Angaben, die wir darüber besitzen, als ein im wesentlichen nomadisierender Stamm, der vor dem Islām hauptsächlich von dem Tribut lebte, den ihnen die Juden der Oasen zahlten. Als die Oasen dem Islām zufließen, gingen zweifellos die Einnahmequellen der Beduinen zurück.

*Litteratur*: (soweit nicht im Art. selbst angegeben): Wüstenfeld, *Register d. geneal. Tabellen*, S. 349; Ibn Kūtaiba, *Kutub al-Ma‘arif*, ed. Wüstenfeld, S. 51; Ibn al-Kalbī, *Djamharat al-Ansāb*, Hs. Escorial 1698, Fol. 260<sup>r</sup>—62<sup>r</sup>; al-Nuwairi, *Nihayat al-arab*, Kairo 1342, II, 297; M. Grünbaum, *Neue Beiträge z. semit. Sagenkunde*, Leiden 1893, S. 2, Anm. 1.

(G. LEVI DELLA VIDA)

‘UDHRI, Nisba von dem kleinen arabischen Stamm der Banū ‘Udhra [s.d.] im Hidjāz, der, wahrscheinlich kahtanischer Herkunft (vgl. *Aghānī*<sup>2</sup>, VII, 72—3), mit dem Stamm der Djuhaina verschmolz, dessen Überreste sich noch heute bei Yanbū im Hidjāz und im Ägyptischen Südan finden.

Die *Ḥubb ‘udhrī*, die „udhritische Liebe“, ist in der islamischen Geistesgeschichte ein klassisches literarisches und philosophisches Thema, nahe verwandt der „platonischen Liebe“ der Griechen, woher sie stammt, und der „höfischen Liebe“ des christlichen abendländischen Mittelalters, die sie beeinflusste.

Dieses wahrscheinlich unter den yemenischen Kolonisten des Djund Kūfa erdachte sagenhafte Thema verherrlicht einen idealen Beduinenstamm, wo die Verfeinerung in der Liebe aufs Höchste getrieben wurde und wo die Liebenden aus sentimentaler Überempfindlichkeit und infolge eines profanen Keuschheitsgelübes eher „aus Liebe sterben“ als an das Geliebte „die Hand legen“. Das ‘udhritische Liebesideal verkörpert Djamil, der auf diese Weise aus Liebe zu Buthaina starb.

In einem wohlbekannten, durch diese Lehre hervorgerufenen Ḥadīth soll Muḥammed erklärt haben, dass „derjenige, der liebt, aber keusch bleibt, sein Geheimnis nicht enthüllt und stirbt, als Märtyrer stirbt“ (*man ‘ashīka ...*).

Dies Thema tritt bei Aṣma‘ī kaum auf (Ibn Kūtaiba, *Ta’wīl*, S. 410—12). Es erreicht seine volle Blüte in einem köstlichen Buch, dem *Kitāb al-Zuhra* des Ibn Dāwūd al-Isfahānī (gest. 297 = 910), eines zāhiritischen Juristen. Nach seinem Beispiel besangen andere zāhiritische Juristen die platonische Liebe, das Schönheitsideal, wofür man leidet, bis man daran stirbt, besonders Ibn Ḥazm und später Ibn ‘Arabī in seinem *Tarjūmān al-Ashwāḳ* mit dem eigenen Kommentar *Dhakhā’ir*, den Asin Palacios mit dem *Vita Nuova* und *Convito* Dantes verglichen hat.

Dieser Gedanke wurde in klassischen Sammelwerken, wie den *Maṣnawī al-Ushshāḳ* al-Sarrādī’s, dem *Diwān al-Ṣabāba* Ibn Abī Ḥadjala’s, dem *Tazwīn al-Ashwāḳ* al-Anākī’s formuliert und von Abū Ḥamza al-Baghādādī (gest. 269 = 882) in die Mystik übertragen, der daraus eine an melancholisches Wohlbehagen grenzende paradoxe asketische Übung machte; ferner übernahmen den Gedanken Ahmed al-Ghazālī und ‘Ain al-Kuḍāt al-Hamadhānī, welche die Verführung aus reiner Liebe zu Iblis

besangen. Er wurde gleichfalls von Dichtern gefeiert, Anhängern einer im Grunde recht profanen Sinneslust, um so ihre fleischlichen Schwächen zu bemänteln, u. zw. im Arabischen (al-Safādī), Persischen (Hāfiz, *Ghazal*; Hilālī, *Shāh u-Gadā*), Türkischen (Mesīhī, *Shehirengiz*), im Urdu und Javanischen.

‘Abd al-Ghanī al-Nābulusi hat aus dem Propheten Muḥammed den Idealtyp des ‘udhritischen Liebenden gemacht (in seinem *Ghāyat al-Maṭlūb*) wegen seiner Zuneigung zu Zaid b. Ḥāritha.

*Litteratur*: Ibn Dāwūd al-Isfahānī al-Zāhiri, *Kitāb al-Zuhra*, Hs. Kairo, IV, 260, Inhaltsangabe bei Massignon, *Hallaj*, Paris 1922, S. 170—79; Auszüge bei Ibn Faḍl Allāh, *Maṣālik*, und Massignon, *Textes inédits*; Abū ‘l-Faradž al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, Index, s. v. (Stendhal spielt darauf an in seinem Werke *De l’Amour*, ed. C. Lévy, S. 177—82); Ibn Ḥazm, *Tawḥīd al-Ḥamāma*, ed. D. Petrof, Leiden 1914; al-Sarrādī, *Maṣnawī al-Ushshāḳ*, Stambul 1301; Ibn al-Djawzī, *Ḥubb yūsufi*, Hs. Paris 1926; Ibn ‘Arabī, *Tarjūmān al-Ashwāḳ*, Übers. Nicholson, London 1911 (*GMS*, XX); Ibn Abī Ḥadjala, *Diwān al-Ṣabāba*, Kairo 1921; ‘Abd al-Karīm al-Djilī, *Insān kāmil*, Kairo 1304, I, 53; ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusi, *Ghāyat al-Maṭlūb* (alias *Makhradj al-muttaḳī*), Hs. in meinem Besitz; Massignon, *Hallaj*, Paris 1922, S. 167—82, 691, 796—99; ders., *Essai*, Paris 1922, S. 87—8; ders., *Introspection et rétrospection*, in *Oostersch. Genootschap in Nederland*, IV (1925), 22—5; Asin Palacios, *La escatología musulmana en la divina comedia*, Madrid 1919, S. 339—49 (vgl. die Besprechung von Massignon, in *RM*, XXXVI [1919], 27—62). (LOUIS MASSIGNON)

‘UDJ, auch ‘ADJ b. ‘ANAK, auch ‘ANĀḲ, heisst arabisch der biblische ‘Ūg, der riesenhafte König von Bāshan. Der Kor’an nennt ihn nicht. Tabarī, *Annales*, I, 500, 501, erzählt von seiner Grösse und seinem Tode: Moses war 10 Ellen lang, sein Stab 10 Ellen lang, 10 Ellen hoch springt er, so schlägt er ‘Udj in die Ferse; der gefällte Leib des Riesen dient als Brücke über den Nil.

Tha‘labī erzählt eingehender: ‘Udj ist 23 333 Ellen hoch, trinkt aus der Wolke, greift auf den Meeresgrund, zieht den Walfisch hervor, brät ihn an der Sonne. Noe verjagt ihn von der Arche; doch die Sintflut reicht ihm bloss bis ans Knie. Er lebt 3 000 Jahre. Als Moses die zwölf Kundschafter aussendet, steckt sie ‘Udj ins Holzbündel auf seinem Kopfe, will sie zertreten, doch auf Anraten seiner Frau schickt er sie zurück, damit sie mit ihrem Bericht ihren Auftraggebern Schrecken einjagen. Wie ‘Udj das Lager Israels sieht, bricht er einen ebenso grossen Felsen aus dem Gebirge, um das Lager mit einem Wurf zu zerschmettern, doch Gott schickt den Hudhud (Wiedehopf) und Vögel, die löchern den Felsen, dass er wie ein Halsband auf ‘Udj stürzt; Moses bringt ihn mit einem Satz zu Fall.

Al-Kisā’ī ergänzt und steigert das Wunderbare der Erzählung. ‘Udj ist der Sohn des von Adam vertriebenen Kābil (Kain) und seiner Schwester ‘Anāk (‘Anāk wird also zum Frauennamen). Von seiner Mutter gezüchtet, fängt dennoch ‘Udj den Stein auf, mit dem Iblis sie töten will. Dafür segnet sie ihn mit Kraft und Langlebigkeit. Wenn er durchs Meer wadet, reicht es an sein Knie; wenn er geht, schwankt die Erde; wenn er weint, stürzen Ströme aus seinen Augen; zu einer Mahlzeit



verzehrt er zwei Elefanten. Jährlich schläft er zweimal. Zu Nimrods Zeiten vermisst er sich, den Himmel zu lenken. Er baut mit Noe an der Arche. Er sitzt in Pharaos Rat, als Yusha', von Moses gesendet, zur Anbetung Gottes auffordert. Um Pharaos Tochter zu erwerben, will er mit dem Riesenfelsen das Lager Israels zerschmettern, wird aber von Moses getötet.

Die Quellen dieser Legenden finden sich in der Bibel und in der Aggada. Die Bibel erzählt von 'Ögs Grösse (Deuteron. III, 11), von seinem Untergang (Num. XXI, 33—35). R. Jōhanan bezeichnet 'Ög als Flüchtling, welcher der Sintflut entkam (*B. Nidda*, 61a); mehrfach gilt er als der Flüchtling, welcher Abraham Nachricht von Lots Gefangennahme bringt (Gen. XIV, 13). Für diese Botschaft erhält er langes Leben (*Gen. Rabba*, XLII, 8). Wie al-Kisā'i, versetzt ihn auch *Deut. Rabba*, I, 25 an den Hof Pharaos. Wie ihn Moses mit einem Sprung tötet, berichtet *B. Berachot*, 54b, Paläst. *Targum* zu Num. XXI, 35. Es entspricht dem Gepräge der islamischen Legende, dass an Stelle der Ameisen, des Wurmes, welche 'Ögs Felsen zernagen, der aus der Salomosage bekannte Hudhūd tritt.

*Litteratur*: Tabari, ed. de Goeje, I, 500, 501 (über die Lesung 'Ādj s. Barths Anm. zu S. 501); Tha'labi, *Āḡaṣ al-Anbiyā'*, Kairo 1325, S. 151—53; al-Kisā'i, *Vitae Prophetarum*, ed. Eisenberg, S. 233—35; M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893, S. 180—82. (BERNHARD HELLER)

UDJDA. [Siehe OUDJA.]

AL-UFRĀNĪ. [Siehe AL-WAFRĀNĪ.]

UGANDA, britisches Protektorat im östlichen Äquatorial-Afrika, im Norden des Victoria-Sees. Der Name kommt von dem Bantu-Königtum Buganda, einem der vier Provinzen, die das Protektorat umfasst. Der Swahili-Name Uganda („Land der Baganda“, das Swahili-Präfix u „Land des“ steht für das Baganda *bu* mit der gleichen Bedeutung) wurde zuerst auf das Königreich Mutesa angewandt, das im Jahre 1862 von J. H. Speke entdeckt wurde; mit der Zeit bezeichnete er das ganze Protektorat, was sich aus der Erweiterung des britischen Einflusses in Buganda ergab.

a. Geographischer Umriss. Das Uganda-Protektorat liegt annähernd zwischen 1° südlicher und 4° nördlicher Breite und zwischen 30° und 35° östlicher Länge und hat einen Flächenraum von annähernd 94 204 Quadratmeilen einschliesslich 13 616 Quadratmeilen Wasser. Die durchschnittliche Höhe des Landes beträgt 4 000 Fuss mit den Abhängen des Mt. Elgon (14 000) im Osten und dem Hochland von Toro im Westen (5 000 Fuss), das sich zur Ruwenzori-Kette mit ihren schneebedeckten Spitzen erhebt (höchste Erhebung: Mt. Stanley, 16 816 Fuss). Hochländer finden sich auch im Südwesten mit den vulkanischen Regionen des Mfumbiro, aus denen sich grosse Bergkegel bis zu 11 000 oder sogar 15 000 Fuss erheben. Aber mit Ausnahme einiger Hochländer an der Grenze zum Belgischen Kongo westlich des Nils (2° 15' n.Br.) ist die durchschnittliche Höhe in den nördlichen Bezirken des Protektorats durch die Nilentwässerung bedingt; sie ist infolgedessen niedriger und dürfte nicht mehr als 3 000 Fuss betragen.

Der Victoria- oder Victoria-Nyanza-See (3 726 Fuss) versorgt den Nil bei den Ripon-Fällen (von Speke im Jahre 1862 entdeckt) und wird als die Quelle dieses Flusses angesehen. Der Albert-See (2 028), zum Teil die westliche Grenze des Protek-

torats, wird von dem Fluss Semiliki gespeist, der den Georg- und Edward-See entwässert, und läuft in den eigentlichen Nil ab, kurz nachdem er die Wasser des Victoria-Nils an seinem nördlichen Ende aufgenommen hat. Demnach liegt Uganda an den Quellgewässern des Weissen Nils. Der Nil bildet das Hauptentwässerungssystem des ganzen Landes. Das Klima des Protektorats ist gemässiger als das anderer tropischer Länder. Das Maximum beträgt in den meisten Bezirken durchschnittlich 80° F., das Minimum 60° F. In den niederen Gebieten im Norden soll das Maximum 90° F. sein. Der jährliche Regenfall wechselt beträchtlich. An der Nordküste des Victoria-Sees erreicht er durchschnittlich ca. 60 Inch. An den Mt. Elgon-Abhängen und auf dem Toro-Hochland herrscht ein reichlicher Regenfall. Nach Norden hin vermindert sich die Regenmenge etwa auf die Menge, wie sie im südlichen Sudan erreicht wird. In den Gebieten mit hinreichender Regenmenge werden Bananen angebaut; sie bilden die Hauptnahrung der Bevölkerung. Anderswo wachsen verschiedene Arten Getreide. Die Vegetation Ugandas geht von einer spärlichen Wüstenflora zu äquatorialen Wäldern des Kongo-Typs über. In den Hochländern von Elgon und Ruwenzori findet sich eine beachtenswerte alpine Zone. Ein grosser Teil des Protektorats besteht aus reichen Weiden in Form von wellenförmigen Savannen.

b. Einwohner. Die Bevölkerungsziffer des Jahres 1929 betrug 3 410 857, davon 1 995 Europäer und 12 539 Asiaten. In der Zählung vom Jahre 1921 wird die Eingeborenenbevölkerung mit 2 848 735 angegeben, und zwar 267 522 Protestanten, 255 014 Katholiken, 98 000 Muhammedaner und 2 228 199 Heiden. Die Bevölkerung der Buganda-Provinz mit 774 753 Seelen hat 72 263 Muhammedaner, sodass beinahe 75% der Islām-Bekennern unter den Baganda zu finden sind. Ethnologisch sind die Einwohner in drei Klassen zu teilen, wenn man der Einteilung von Professor C. G. Seligman folgt: die östlichen Bantu, die Halb-Hamiten und die Niloten. Von den östlichen Bantu sind die Baganda am bekanntesten. Anscheinend haben vor einigen Jahrhunderten dauernde Einwanderungen eines hamitischen viehzuchtreibenden Volkes in diesen Teil Afrikas stattgefunden, wo es das grosse Königreich Kitara gründete und die ackerbaureisenden Bantu beherrschte. Dies Königreich zerfiel im Laufe der Zeit in die drei heutigen Teile: das Königreich Ankole, wo die Hamiten vorherrschen; das Königreich Bunyoro, wo sich die ursprünglichen Hamiten und die Bantu beträchtlich miteinander vermischten; das Königreich Buganda, wo eine noch grössere Vermischung mit dem Bantu-Element eingetreten ist, obgleich der herrschende hamitische Stamm noch immer die Königslinie weiterführt. Die Halb-Hamiten sind durch die Stämme Karamojong und Iteso, die Niloten durch die Acholi, Lango und andere Stämme im Nord-Westen des Protektorats vertreten.

c. Geschichte. Der Victoria-Nyanza-See wurde von Burton und Speke im Jahre 1859 entdeckt, die Quelle des Nils, die Ripon-Fälle, von Speke und Grant im Jahre 1862. Stanley erreichte Uganda im Jahre 1875 und schrieb die berühmten Briefe über das Eingeborenenkönigreich Buganda, das vom Einfluss arabischer Sklavenhändler beherrscht würde, mit dem Islām spiele und reif für christliche Missionsbestrebungen sei; diese sollten einen bestimmenden Einfluss auf die Zukunft jenes Lan-

des ausüben. Eine Schar protestantischer Missionare erreichte Uganda im Jahre 1877 auf derselben Reiseroute, wie sie von den Arabern von Zanzibar aus benutzt wurde. Ihnen folgte im Jahre 1879 eine Gesellschaft französischer Priester. Währenddessen hatte Sir Samuel Baker den Albert-See im Jahre 1864 entdeckt und wurde im Jahre 1869 vom Khediven als Generalgouverneur in den Sudan geschickt mit der Weisung, die Sklavenraubzüge der Türken und Araber zu unterdrücken. Deren Ausgangspunkt war Gondokoro und deren entfernteste Station war etwa 15 Tage weiter südlich. Im Jahre 1872 erreichte er Bunyoro und gliederte es dem Sudan an. Gordon folgte ihm als Generalgouverneur und schickte Abgesandte in das Königreich Buganda. Einer von diesen traf Stanley am Hofe des Buganda-Königs Mutesa und nahm Stanley's berühmte Briefe mit, um sie nach England zu befördern. Beim Ausbruch des Mahdi-Aufstandes im Sudan wurde Emin Pasha, der Gouverneur der äquatorialen Provinz des ägyptischen Sudan, die auch den nördlichen Teil von Uganda umfasste, von al-Khartūm abgeschnitten und von Stanley befreit. Ein Teil der Streitkräfte Emin's meuterte und blieb in Toro im jetzigen Belgischen Kongo unter der Leitung Salim Bey's, eines ägyptischen Offiziers.

Da der Weg ins Innere von Mombasa durch die jetzige Kenya-Kolonie bereits von den Arabern erschlossen war, sandte die kaiserliche Ostafrikanische Kompagnie im Jahre 1889 eine Expedition nach Uganda, mit der Absicht, es zu annektieren; bei den deutsch-englischen Verhandlungen über die Aufteilung der Ostküste und des Hinterlandes wurde Uganda England zuerkannt.

Im Jahre 1890 wurde Captain (jetzt Lord) Lugard, der beauftragt war, eine Reihe von Forts von der Küste ins Innere des Landes zu bauen, nach Uganda geschickt, um dort die Stellung der Kompagnie zu festigen. Mwanga, der Sohn und Nachfolger Mutesa's, war von Christen und Muhammedanern abgesetzt worden und zum Südende des Victoriasees geflohen, um bei einigen katholischen Missionaren Zuflucht zu suchen; Kiwewa wurde auf den Thron erhoben. Die Muhammedaner waren Kiwewa's bald überdrüssig, da er sich weigerte, ihre Gewohnheiten anzunehmen, und schliesslich wurde Kalema zum Kabaka (König) an seiner Stelle ausgerufen. Er zog aus der Erfahrung seines Bruders Nutzen, bekannte sich als eifriger Muhammedaner und suchte die muhammedanischen Gebräuche, einschliesslich der Beschneidung, dem Landvolk aufzuzwingen. Dies rief eine beträchtliche Auswanderung von Christen nach Ankole hervor. Darauf wurde Mwanga von der protestantischen Partei eingeladen, zurückzukehren. Mit einem grossen Anhang schlug er die muhammedanische Armee und zog in die Hauptstadt ein. Die Muhammedaner zogen sich nach Bunyoro zurück; von hier aus machten sie häufige Raubzüge nach Buganda. Beim Tode Kalema's wählten sie Mbogo, den Bruder Mutesa's, zu ihrem Kabaka. Lugard zwang bei seiner Ankunft Mwanga, einen zeitweiligen Vertrag zu unterzeichnen, und um zuverlässige Kräfte zu gewinnen, schloss er ein Übereinkommen mit Salim Bey, dem Führer der Truppenreste Emin Pasha's. Einige dieser Sudanesen warb er für den Dienst in Buganda an, die andern brachte er in den Forts von Bunyoro und Toro unter. Die Sudanesen in den Forts standen nicht unter besonderer Aufsicht, sondern waren ihren einheimi-

schen Offizieren überlassen. Es war ihnen erlaubt, sich selbst mit Furore zu versehen; daher wurde die Sache des Islām beim benachbarten Landvolk durch sie nicht gefördert.

Im Jahre 1892 schlug die British East Africa Company vor, wegen der Unkosten das Land zu verlassen, wenn sie nicht von der britischen Regierung unterstützt würde. Diese weigerte sich zuerst; aber allmählich, teils unter dem Druck der öffentlichen Meinung, die besonders von der Church Missionary Society organisiert war, und teils weil man dargetan hatte, dass das Land Zeichen wiederkehrenden Wohlstandes aufwies, änderte die Regierung ihren Entschluss und massierte sich im Jahre 1894 eine Kontrolle an, als ein vorübergehender Vertrag mit Mwanga abgeschlossen wurde.

Im Jahre 1897 brachen eine Anzahl Revolten aus. Mwanga hatte sich mit der neuen Lage durchaus nicht ausgesöhnt und schmiedete im Geheimen Rachepläne. Schliesslich floh er nach Buddu und erhob die Fahne des Aufruhrs, wurde aber von den sudanesischen Truppen geschlagen und flüchtete auf deutsches Gebiet. Macdonald hatte den Auftrag, neues und unerforschtes Gebiet am Rudolf-See aufzunehmen und verlangte ein starkes Schutzgeleit; sudanesishe Truppen, die bis dahin beständig in verschiedenen Gebieten gekämpft hatten, wurden für diesen Zweck abgesandt. Die Truppen wurden schlecht bezahlt und waren in unzufriedener Stimmung; daher ergriffen einige Kompagnien diese Gelegenheit, offen zu revoltieren. Gesandte wurden zu den muhammedanischen Baganda geschickt, und man bemühte sich, Mbogo, ihren Führer, in die Meuterei hineinzuziehen, indem man ihm versprach, ihn auf den Thron zu bringen. Mbogo jedoch weigerte sich und blieb ungeachtet seines Glaubens den Briten gegenüber loyal; denn er hatte nicht nur kein Verlangen, mit den Rebellen gemeinsame Sache zu machen, sondern er wusste auch, dass er nach den Gewohnheiten der Baganda als der älteste Sohn des letzten Kabaka eigentlich nicht auf den Thron kommen konnte. Verwickelt wurden auch die Dinge durch Mwanga, der sich mit Kaberega, dem Makama (König) von Bunyoro, zusammentat, um die Briten aus ihren Ländern zu vertreiben, während die Truppen meuterten. Schliesslich wurde die Meuterei gedämpft, die beiden Könige wurden gefangen genommen und auf die Seychellen gebracht. So gingen die Wirren zu Ende. Seit 1899 erfreut sich das Land eines fast ununterbrochenen Friedens. Die Geschichte Buganda's und seiner Wirren ist die Geschichte des Protektorats. Von Buganda aus wurden die andern Stämme unter britische Herrschaft gebracht, manchmal durch militärische Streitkräfte und kleinere Expeditionen, meist aber durch friedliche Durchdringung.

Der Islām ist von der Ostküste und von Norden her nach Uganda gekommen. Araber waren von der Ostküste her in das Königtum Uganda eingedrungen. Sie waren in vorherrschender Stellung, als Speke an den Hof Mutesa's kam. Die Baganda, ein sehr intelligenter und unternehmender Volksstamm, hatten schon ein ausgedehntes Verwaltungssystem entwickelt. Mit den Waffen, die sie von den Arabern gegen Sklaven und Elfenbein erhandelt hatten, waren sie in der Lage, die Oberherrschaft über die benachbarten Stämme zu erreichen. Aber sie waren auch ängstlich bemüht, von den Arabern das Geheimnis der Schrift zu lernen, da sie die Macht erkannten, welche diese ihnen geben würde.



In früherer Zeit hatten sich die Araber geweigert, ihnen die Schrift zu geben, aber Proselyten gemacht. Kaum waren christliche Missionare angekommen, als die Buganda gleich erkannten, dass jene gewillt und bestrebt waren, sie schreiben zu lehren und ihnen andere Unterweisungen zu geben, die sie befähigten, eine Kultur anzunehmen, die sie als eine höherstehende anerkannten. Da die Araber erkannten, dass sie an Boden verloren, liessen sie Lehrer von der Küste kommen und richteten Schulen ein, wo die Kinder unterwiesen wurden, Swahili in arabischen Buchstaben zu schreiben. Die hin- und herschwankenden Erfolge des Islām und des Christentums stellen den Konflikt zweier verschiedener Kulturen dar. Die endgültige Vorherrschaft des Christentums muss hauptsächlich den höheren erzieherischen Fähigkeiten der christlichen Missionare zugeschrieben werden.

Der islāmische Einfluss vom Norden her war nicht so bedeutend. In früherer Zeit waren die Türken und Araber nur daran interessiert, aus den unorganisierten Stämmen Sklaven zu rauben. Die Truppen und Begleiter der Provinzial-Gouverneure und anderer Beamten aus dem Südan bekehrten wenige. Die eingeführten Sudanesen, Reste von Emin Pasha's Truppen, die alle Anhänger des Islām waren, haben keinen grossen Einfluss auf die einheimische Bevölkerung ausgeübt, obgleich sie in Gemeinschaften lebten, die über das ganze Protektorat zerstreut lagen und zeitweilig das Rückgrat der militärischen Kräfte und der bürgerlichen Polizei des Protektorats gebildet hatten. Im West-Nil-Distrikt, der von Niloten bewohnt wird, hat in den letzten Jahren der Islām Verbreitung gefunden, meist dank einiger eifriger Hauptleute, die den Islām angenommen hatten, die Erziehung förderten und Schulen gründeten. Dies aber wird aufgewogen durch zahllose Heiden, die Christen wurden und die Wohltaten einer besseren Erziehung unter europäischer Aufsicht erhalten.

*Litteratur:* Ausser den Blaubüchern des britischen Kolonialamtes die *Annual Reports of the Governor of Uganda* und den *Census Report*, 1921, vgl. den Artikel von H. H. Johnston, in *Encycl. Brit.*, 14. Aufl.; H. R. Wallis, *Handbook of the Uganda*, 2. Aufl., London 1920, mit Bibliographie; Naval Intelligence Division, Admiralty, *Handbook of the Uganda Protectorate*, Oxford 1921; Harry Johnston, *The Uganda Protectorate*, London 1902 (allgemeiner Überblick über Geschichte u. Geographie); Samuel Baker, *The Albert Nyanza*, London 1866; ders., *Ismailia*, London 1878; H. M. Stanley, *In Darkest Africa*, London 1890; Lord Lugard, *The Rise of our East African Empire*, London 1893; ders., *The Story of the Uganda Protectorate*, London 1900; Frederick Jackson, *Early Days in East Africa*, London 1930; C. H. Stigand, *Equatoria*, London 1923, mit Bibliographie; T. W. Arnold, *Preaching of Islam*, 2. Aufl., London 1930, S. 344. — Ethnologie: J. Roscoe, *The Baganda*, London 1911; ders., *The Bakitara*, Cambridge 1923; ders., *The Bagesu*, Cambridge 1924; J. H. Driberg, *The Lango*, London 1923; ders., *The East African Problem*, London 1930. — Sprachen: verschiedene Grammatiken im Verlage der S. P. C. K., London. (E. B. HADDON)

'UKĀB, der Adler, der König der Vögel. Über seine Lebensweise werden von al-Kāzwinī und al-Damirī merkwürdige Dinge erzählt, die zum Teil auf griechische Überlieferung zurückgehen.

Nach al-Damirī gibt es schwarze, braune, grünliche und weisse Adler. Manche horsten im Gebirge, andere halten sich in Wüsten, im Dickicht oder in der Umgebung von Städten auf. (Hier liegt natürlich Verwechslung mit den Geiern vor, auch in der Angabe, dass sie den Heereszügen folgen und die Gefallenen verzehren). Der Adler jagt kleine wilde Tiere und Vögel und frisst von allen nur die Leber, weil diese für ihn ein Mittel gegen Krankheiten ist. Er schleicht seine Beute nicht an, sondern stösst ein Geschrei aus, wenn er von seiner hohen Warte aus einen Vogel erblickt, und gibt ihm so Gelegenheit, sich zu retten. Manchmal kommt es vor, dass sein Schnabel so in die Länge wächst, dass er nicht mehr jagen kann und verhungern muss. Wenn der Adler altersschwach wird und das Augenlicht verliert, erhebt er sich nach al-Kāzwinī in die Luft, bis seine Federn an der Sonnenglut verbrennen; dann fällt er herab, taucht in eine Quelle bitteren Wassers und kommt völlig jung und erneuert daraus hervor. Nach al-Damirī tragen die jungen Adler die erblindeten Alten von Ort zu Ort, bis sie an eine Quelle in Indien gelangen; hier werden sie untergetaucht und dann in den Strahlen der Sonne getrocknet, worauf die alten Federn abfallen und neue hervorspiessen, während zugleich das Augenlicht wiederkehrt. Nach dem Verfasser der „Landwirtschaft“ kommen aus den Adlereiern junge Geier heraus, aus denen der Geier aber Adler. Nach anderen sind alle Adler Weibchen und werden von einem anderen Vogel begattet. Sie legen 3 Eier, werfen aber das dritte Junge aus dem Nest, weil sie nur 2 ernähren können; das dritte wird dann von dem Vogel *Kāsir al-'Izām* („Knochenbrecher“) aufgezogen. Die Adler fliegen ausserordentlich schnell, so dass sie am Morgen im 'Irāk, am Abend im Yemen sein können. Ihre Horste bauen sie an steilen Berghängen; die Jungen wissen, dass sie sich nicht rühren dürfen, wenn sie nicht herabfallen und umkommen wollen, sobald sie aber Federn haben, fliegen sie ausgezeichnet.

Der Adlerstein wird vom Adler aus Indien herbeigebracht und ins Nest gelegt, weil er dem Weibchen das Eierlegen erleichtert. Es ist ein Stein, in dessen Inneren sich ein zweiter Stein bewegt, sodass man sein Geräusch hören kann. Er wird verwendet, um Frauen die Geburt zu erleichtern. Auch dieser Wunderstein entstammt der griechischen Überlieferung.

In der Astronomie ist al-'Ukāb der Name des nördlich vom Steinbock liegenden Sternbildes des Adlers (αετός, aquila). Es besitzt 3 ausgezeichnete Sterne, die als al-Nasr al-tā'ir, „der fliegende Adler“, persisch: *Shāhin tā'āved*, „der raubende Falke“, bekannt sind. Der hellste Stern α heisst danach auf unseren Sternkarten *Altair* oder *Atair*. Ihm gegenüber steht in der Leier der Stern al-Nasr al-wāqī', „der fallende Adler“, die *Wega* der Sternkarten.

In der Alchemie ist al-'Ukāb (lat. allocaph und dgl.) der gebräuchlichste Deckname für den Salmiak.

*Litteratur:* Kāzwinī, *Adjā'ib al-Makhlūqāt*, ed. F. Wüstenfeld, 1849, S. 418; al-Damirī, *Hayāt al-Hayawān*, Übers. A. S. G. Jayakar, Bombay 1908, II, 321-43. — Zum Sternbild: L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, Berlin 1809, S. 105-7; al-Kāzwinī, I, 33. — Zum Adlerstein: E. Abel, *Orphei Lithica*, Berlin 1881, S. 163:

J. Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg 1912, S. 165 (31); J. Ruska, *Das Steinbuch aus der Kosmographie des al-Ḳāzinī*, Heidelberg 1896, S. 18. (J. RUSKA)

**UKHAIḌIR**, Name einer imposanten Schlossruine in der mesopotamischen Wüste, 40 km west-ost-westlich von Kerbelā’ und 16 km süd-östlich von Shifātiya. Der Name geht vielleicht zurück auf Ismā’īl b. Yūsuf b. al-Ukhaidir, der aus der Yamāma stammte und im Jahre 315 (927) von den Ḳarmāṭen zum Gouverneur von Kūfa ernannt wurde. Der Beduinenstamm Ruwāla, der in der Umgebung nomadisiert, spricht das Wort „al-Akheizer“ aus, nennt das Schloss aber meist Ḍaifar oder Ḳaṣr al-Ḳhaḍāḍj.

Entdeckt wurde es von Pietro della Valle im Jahre 1625 und im Jahre 1908 wiederaufgefunden (L. Massignon), dann von G. L. Bell (1909) und A. Musil (1912) besucht und von 1910 an von O. Reuther methodisch aufgenommen.

Das Schloss ist aus Steinen und Zement mit einigen Ziegelsteinen erbaut und besteht aus einer rechteckigen mit 48 Bastionen befestigten Umfassungsmauer, die 169 Meter lang, 21 Meter hoch und 2,75 Meter dick ist. Über die massiven Bögen führt ein Rundweg mit Pechnasen. In den vier Ecktürmen ist je eine Treppe und mitten in jeder Seite ein Tor. Das Nord-Tor, welches das Haupttor ist, führt in den Innenpalast (Empfangsräume, von denen einer nach G. L. Bell vielleicht als Moschee gedient hat, obwohl die Orientierung nicht stimmt, und Frauengemächer), der mit der nördlichen Mauer verbunden ist. Auf dieser Seite hat der Palast drei Stockwerke, aber an den andern drei Seiten nach dem Innenhof hin nur ein einziges. Ausserhalb der Umfassungsmauer liegen noch zwei Nebengebäude. Architektonisch bemerkenswert sind die zahlreichen Nischen, die kannelierten Gewölbe und sieben durch Trompen gestützte Kuppeln.

Über die Zeit der Erbauung von Ukhaidir gehen die Meinungen auseinander. Die Regelmässigkeit des Planes, die bedeutende und vollendete Arbeit weisen es in eine Zeit, wo am mesopotamischen Limes der Wüste königliche Schlösser lagen. Dieulafoy und Massignon sehen darin einen vorislamischen Winterpalast, wie Hatra, den ein iranischer Architekt für einen Fürsten von Hira erbaut hat. Es könnte der Ḳaṣr al-Sadīr der Dichter sein. G. L. Bell dagegen hält es für Dūmat al-Ḳīra und geht bis in die Zeit der Omayyaden herunter. Herzfeld verlegt Ukhaidir in die Zeit um 215 (830), wegen architektonischer Analogien mit Sāmarra. Musil endlich geht bis auf das Jahr 277 (890) herab und identifiziert es mit dem *Dār al-Hidjra*, das in diesem Jahre von den ḳarmāṭischen Auführern erbaut wurde. Es ist sehr gut möglich, dass sie sich den Palast für ihre Zwecke wiederhergestellt haben; aber sie hatten weder die Mittel einen solch grossartigen Palast als „Zufluchtsort“ zu erbauen, noch pflegten sie derartiges zu tun.

*Literatur:* Pietro della Valle, *Viaggi*, Venedig 1664, IV, 599; Niebuhr, *Reisebeschreibung*, Kopenhagen 1778, II, 225 (französ. Übers. Amsterdam 1780, II, 184, 193–94); L. Massignon, *Revue de l’Orient*, I (1912), 2–20; H. Herzfeld, *Monatsschrift*, I (1910), 109, 124–26; ders., *Erster vorläufiger Bericht*, Berlin 1912, S. 37; G. L. Bell, *Annals of Archaeology*, London 1911, S. 115–58; ders.,

*Palace and Castle of Ukhaidir*, Oxford 1914; O. Reuther, *Ocheidir* (Wiss. Veröff. DOG, XX), Leipzig 1912; *Baghdad Times*, 15. April 1925; Musil, *Arabia Deserta*, New York 1927, S. 366–67 (N<sup>o</sup>. 95); ders., *Kuwait*, New York 1929, S. 154, 155, 243, 244, 414.

(LOUIS MASSIGNON)

**AL-UḲAIṢIR**. Name einer Gottheit des vorislamischen Arabiens, oder besser ein Beiwort, dessen Bedeutung (Diminutiv von *aḳṣar* „einer, der einen gedrunghenen Hals hat“ oder vielleicht einfach „der Kurze“) ein Götzenbild in menschlicher Figur anzudeuten scheint. Alles, was man von diesem Gotte weiss (dessen wirklicher Name unbekannt bleibt), geht auf den kurzen Bericht Ibn al-Kalbī’s, *Kitāb al-Aṣnām*, Kairo 1914, S. 38–9, 48–50 zurück (Janach Yakūt, *Muḍam*, I, 340–41 [übersetzt und erklärt von Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. Aufl., S. 62–4]; *Djāhiz*, *Hayawān*, V, 114; *Fukhārā*, S. 237; ‘Abd al-Ḳādir al-Baghḍādī, *Ḳhisānat al-Adab*, III, 246 [gekürzt]; Maḥmūd al-Alūsī, *Bulāgh al-Arab fi Ma’rifat Ahwāl al-‘Arab*, Kairo 1343, II, 209 u. [gekürzt]). Al-Uḳaiṣir wurde angebetet von den Stämmen Kuḍā’a, Laḥm, Djudhām, ‘Āmila und Ghatafan, die auf der Hochebene der syrischen Wüste lebten. Von Ibn al-Kalbī zitierte Verse alter Dichter erwähnen die Steine (*Anṣāb*), die rings um den geweihten Ort errichtet waren und die ein anderer anonym Vers (*Lisān al-‘Arab*, VI, 416; bereits von Wellhausen angeführt) als von dem Blut der Opfertiere triefend beschreibt, die „Kleider“ (*Athwāb*; handelt es sich um diejenigen des Götzenbildes oder etwa um eine Bedeckung des Heiligtums nach Art der *Kiswa* bei der Ka’ba?), die Grube (*Djafr*), wo man die Opfer hineinwarf, die Rufe und Gesänge der Pilger. Die dem Gotte dargebrachten Opfer sollen jedoch nicht nur blutig gewesen sein, vielmehr hätten sie auch im Opfern von Haaren bestanden, die mit Mehl geknetet waren (nach dem weitverbreiteten Brauch im vorislamischen Arabien; vgl. Wellhausen, S. 123–24, 198–99). Darüber wird eine Geschichte erzählt, wonach der in Elend und ohne jegliche Hilfsmittel lebende Stamm Hawāzin beim Heiligtum al-Uḳaiṣir’s die erbärmlichen Überreste dieser Opfer erbettelt haben soll. Die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes ist fraglich, offenbar handelt es sich um ein bei den Stämmen übliches *Hidjra*-Motiv; aber an und für sich ist es durchaus nicht unwahrscheinlich.

Wie schon Wellhausen bemerkt, könnten sich die Ausdrücke in den von Ibn al-Kalbī zitierten Versen über al-Uḳaiṣir ebenso gut auf ein Heiligtum wie auf ein Götzenbild beziehen. Man müsste dann annehmen, dass das Beiwort die gedrungene Form des Gebäudes widerspiegelt. Es scheint nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, dass der Name Uḳaiṣir auch auf einen Stamm angewendet wird (*Aghānī*, XIV, 98), sowie auf einzelne Personen (*Aghānī*, XIV, 74; *Ṭabarī*, II, 647, 970, 997, 1000) und sogar auf ein Schwert (Ibn al-‘Arabī, *Les livres des chevaux*, S. 87, 4).

*Literatur:* im Artikel selbst angegeben.

(G. LEVI DELLA VIDA)

**‘UḲŪBĀT**. [Siehe ‘ADHĀB, HADD.]

**‘ULAMĀ’** ist streng genommen der Plural von ‘*Alim*, einer der ‘*Ilm* besitzt; d.h. Kenntnisse, Gelehrsamkeit, Wissen im weitesten Sinne und in hohem Grade (*mubālagha*). Gewöhnlich jedoch wird ‘*Alim* als Singular von ‘*Ulamā’* angenommen. Beide Singulare sind ḳorānisch und kön-



nen von Allāh und vom Menschen gebraucht werden. Aber der Plural 'Ulamā' kommt nur zweimal im Kor'an vor, und zwar von Menschen (XXVI, 197; XXXV, 25). Der Plural 'Ālimūn' kommt viermal vor, zweimal von Allāh (XXI, 52, 81) und zweimal von den Menschen (XII, 44; XXIX, 42). Vgl. darüber al-Rāghib al-Isfahānī, *Mufaṣṣṣāt*, Kairo 1324, S. 348 ff. und *Lisān al-'Arab*, XV, 310 ff.

So wie 'ilm in der ersten Zeit Kenntnis der Traditionen und des sich daraus ergebenden Kirchenrechtes und der Theologie bedeutete, waren die 'Ulamā' als besondere Wächter jener Tradition Kanonisten und Theologen. So verkörperten sie den Consensus des muslimischen Volkes [vgl. *idjmā'*], und dieser Consensus war die Gründung des Islām. Infolgedessen hatten die 'Ulamā', in welcher ständigen Form sie auch immer wirkten, in unbestimmter und unklarer Weise die letzte Entscheidung über alle Fragen der Verfassung, des Gesetzes und der Theologie. Wie auch immer die *de facto*-Regierung sein mochte, sie waren für dieselbe eine Beschränkung, als ein bleibender Ausdruck der Übereinstimmung und des Rechtes des muḥammedanischen Volkes, sich selbst zu regieren. Die verschiedenen Regierungen mochten es versuchen, sie zu beaufsichtigen, indem sie ihnen offizielle Ämter und Besoldung gaben, und in gewissem Masse mochte es ihnen gelingen. Wenn der Erfolg allzu gross wäre, würde das Volk mit Verachtung solcher Beamten reagieren und seine Achtung und Verehrung den privaten Gelehrten zollen, die eine Bevormundung ablehnten. Diese Lage kehrte ständig unter allen muslimischen Regierungen wieder. Die 'Ulamā' konnten daher Regierungsbeamte sein, die von der Regierung beaufsichtigt wurden oder ihr eine gewisse Zurückhaltung einflössen, oder sie konnten private und unabhängige Gelehrte des kanonischen Rechts und der Theologie sein.

'Ālim wird heute in seiner wörtlichen Bedeutung auf jeden angewandt, der ein Gelehrter in unserm Sinne ist. Vgl. dazu für das Ägypten des beginnenden XIX. Jahrhunderts Lane, *Modern Egyptians*, Kap. IV und IX und Index. Für ähnliche Verhältnisse unter den Mamlūken siehe Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamlouks*, passim, besonders S. LXXVI ff. Es ist klar, dass die Organisation der 'Ulamā' das solide Gerippe für eine beständige Regierung hinter jenen wechselnden Dynastien war. Für das Osmanische Reich siehe E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, II, 394 ff. Für die gleiche Lage in der ganzen muslimischen Welt siehe Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, im Index unter 'Ulamā'. Für die Unterscheidung zwischen 'Ālim, dem Kanonisten und systematischen Theologen, und 'Arif, dem Mystiker, der Allāh durch religiöses Erlebnis und Vision erkennt, siehe den Artikel 'ILM; ebenso für die Unterscheidung zwischen dem 'Ālim, der zuerst ein Kenner bestimmter Tatsachen war (kor'anische Texte und Traditionen und ihre Bedeutungen), und dem Faḳīh, der zuerst über diese Dinge mit seiner eigenen Einsicht (*Fikḥ*) unabhängig nachdachte. Es ist wohl kaum nötig, den Irrtum abendländischer Schriftsteller zu vermerken, die 'Ulamā' in mannigfacher Orthographie häufig als Singular gebrauchen.

*Litteratur:* Ausser den obigen Angaben: *Encyclopaedia Britannica*, II. Aufl., IX, 29c; XXVI, 103d; XXVII, 427c, 565b.

(D. B. MACDONALD)

'ULDJAITU KHODĀBENDE. [Siehe ÖLCĀITU.]

**ULUGH BEG**, MUḤAMMED TÜRGHĀY, Sohn Shāhrukh's und Gawhar Shād's, wurde im Jahre 796 (1393) in Sulṭāniye geboren. Im Jahre 810 (1407) wurde er Gouverneur eines Teiles von Khurāsān und Māzandarān. Im folgenden Jahre nahm Shāhrukh wortbrüchigerweise Khālil Sulṭān, dem Herrscher Samarḳand's, Turkeṣtān und Transoxanien fort, um sie Ulugh Beg zu geben, der, Litterat, Künstler und besonders Gelehrter, „wirklich aus Samarḳand das machte, was Timur erträumt hatte, nämlich das Zentrum der muslimischen Zivilisation“ (R. Grousset, *Hist. de l'Asie*, III, 127). Als Theologe hatte er sich auf das Studium des Kor'an spezialisiert, den er von vorne bis hinten nach den Sieben Lesungen rezitieren konnte. Als Poesieliebhaber hatte er einen offiziellen Hofdichter, Khwādja 'Ismet Bukhārī, und förderte daneben andere, wie Barandaq, Rustem Khuryānī und Tāhir Abiwerdī. Als Historiker begünstigte er nicht nur die Forschungen, sondern schrieb auch selbst eine „Geschichte der vier Ulūs des Hauses Čingiz“, *Ūlūs-i arba-i Čingizī*, ein scheinbar verlorengegangenes Werk, das für die Geschichte des Ūlūs des Tulūy in Persien und die des Čaghatāy sehr wertvoll wäre; für die ganze Periode vor 703 (1303) soll es nicht so vollständig wie das Werk Rashīd al-Dīn's sein (Blochet, *Introd. à l'Hist. des Mongols*, S. 86–92). Als Künstler bereicherte er Samarḳand mit prachtvollen Bauten: ein Kloster (*Khānḳāh*) mit der höchsten Kuppel der Welt; die „ausgezackte“ (*Muḳaṭṭa'*-) Moschee (oder Moschee Ulugh Beg's), so benannt wegen ihrer Innenornamentik nach chinesischer Art, mit ausgezacktem und buntem Holz, vollendet im Jahre 823 (1420); die Moschee Shāh Zende's, beendet im Jahre 838 (1434); eine Madrasa, erbaut im Jahre 828 (1424), deren Bad mit wunderbarem Mosaik verziert ist; der Palast der Vierzig Säulen, von vier hohen Türmen flankiert und mit einem Säulengang von Marmorblöcken; der Thronsaal, *Körünüş-khāne* (das Untergestell des Thrones, 8 Ellen breit, 15 lang und eine Elle hoch, ist nicht der „blaue Stein“, von dem Vámbéry spricht); das *Činikhāne*, ein Pavillon, dessen Freskos an die Mauern von einem der chinesischen Künstler stammen, deren Arbeiten der Herrscher von Samarḳand begünstigte; endlich das berühmte Observatorium, von dem noch die Rede sein wird: sein Architekt war 'Alī Kūshdji; Gawhar Shād unternahm eine Reise nach Samarḳand, um es zu besichtigen. Ulugh Beg war ausserdem grosser Bibliophile. Als gelehrter Mathematiker konnte er die schwierigsten Probleme der Geometrie lösen, vor allem aber war er Astronom. Im Jahre 832 (1428) begann er in Samarḳand, jenseits des Kohik, mit dem Bau eines heute zerstörten Observatoriums, das für eins der Weltwunder galt. Die Initiative dazu hatte Šalāh al-Dīn, ein Astronom jüdischer Herkunft, ergriffen, sowie drei andere Astronomen aus Kāshān: Ḥasan Čelebī, genannt Kaḍī-zāde Rūmī, dessen Sohn Maryam Čelebī das Werk Ulugh Beg's kommentierte, Čhiyāth al-Dīn Djamshīd und Mu'in al-Dīn Kāshānī. In Zusammenarbeit mit ihnen erfand Ulugh Beg neue ausgezeichnete Apparate für ihre gemeinsamen Forschungen. Da er die Zeitberechnung des Ptolemäus mit seinen eigenen Beobachtungen nicht übereinstimmend fand, wollte er sie verbessern. Auf diese Weise entstand das *Zidj-i djudid-i sulṭānī*, ein Sammelwerk enthaltend: 1. die verschiedenen Kalenderberech-

nungen und Ären; 2. die Zeitkenntnis; 3. den Lauf der Gestirne; 4. die Position der Fixsterne. Dem Ganzen gehen sehr emphatische, aber recht wenig klare Vorbemerkungen voraus über die Beweggründe, die Ulugh Beg zur Abfassung dieses Werkes bestimmt haben, sowie über seine Mitarbeiter. Auf diese in Europa berühmt gewordenen Tabellen hat bereits John Greaves (Graevius: 1042--48 Professor in Oxford), die Aufmerksamkeit gelenkt. 1665 bot Hyde eine lateinische Übersetzung, die 1767 von Sharpe durchgesehen wurde. Die Prolegomena wurden veröffentlicht und übersetzt von A. Sédillot (Paris 1847—53, 2 Bde), der schon vorher mit der Edition der Tabellen begonnen hatte (Heft I, Paris 1839). M. Edward Ball Knobel hat den Sternkatalog veröffentlicht auf Grund aller in Gross-Britannien existierenden Handschriften mit einem persischen und arabischen Glossar am Schluss (*Catalogue of Stars* . . ., Washington 1917). Man hat die Frage aufgeworfen, ob das Werk zuerst in Arabisch, Persisch oder Türkisch abgefasst war; wahrscheinlich ist der erhaltene persische Text das Original. Die Abfassung des Werkes soll ins Jahr 841 (1437) fallen. Ulugh Beg hat wohl, wie es scheint, nicht alle Sterne, von denen er spricht, selbst beobachtet; sondern die betr. Längen und Breiten aus Ptolemäus entlehnt. Der Astrologie räumt er einen übergrossen Raum ein. Aber Sédillot (*a. a. O.*, I, S. CXXXII) sagt mit Recht, dass mit ihm „die Zeit astronomischer Arbeiten des Orients ein Ende fand“.

Weniger glücklich war Ulugh Beg im Kriege und in der Politik. Er schlug die Invasion der Özbeken bis Aḡ Šū zurück; aber die Reiterscharen Borāḡ Oghlān's und Muḥammed Djūki's nahmen bald Rache, rückten bis Khodjand vor und plünderten das Land (828 = 1421). Als einziger noch Lebender von den Kindern Shāhrukh's erhielt er beim Tode seines Vaters (25. Dhu 'l-Hidjdja 850 = 12. März 1447) die Herrschaft, blieb aber von Hoffnungslosigkeit erfüllt monatelang untätig und liess so die Timuriden gegen sich handeln. Gawhar Shād wollte dem Sohne Ulugh Beg's 'Abd al-Latif den Thron sichern; dieser jedoch durch falsche Nachrichten getäuscht, glaubt sie dem 'Alā' al-Dawla zugetan, einem anderen Prätendenten, der sie wenige Tage nach dem Tode Shāhrukh's mit ihrem ganzen Gefolge als Gefangene mit nach Semnān nimmt. Von da bricht er nach Herāt auf, und nachdem er es unterworfen, lässt er sich dort als Herrscher ausrufen. Sultān 'Abd Allāh, der Sohn Ibrāhīm Sultān's, ergreift von dem Gebiete von Shirāz Besitz. Kābul und Ghazna bilden mit den Söhnen Soyurghutmish's einen neuen Staat. Zwei andere Prinzen, Muḥammed Mirzā und Bābā Mirzā, streben gleichfalls nach der Herrschaft, und letzterer lässt sich zum Herrscher über Djurdjan und Māzandarān proklamieren. Der mit seinen Gefangenen nach Nishāpūr zurückgekehrte 'Abd al-Latif wird von den Emiren Mirzā Sālīh und Uwais überrascht. Die Gefangenen werden befreit, und der entflohene 'Abd al-Latif wird eingeholt; man führt ihn vor 'Alā' al-Dawla, der ihn mit Grossmut behandelt.

Ulugh Beg erwacht endlich aus seiner Lethargie, hört den Rat seiner Minister und bricht nach Khurāsān auf. Um einen Rivalen, Abū Bakr, für sich zu gewinnen, gibt er ihm seine Tochter zur Frau, muss ihn aber nach Feststellung seines Verrates ins Gefängnis setzen. Er überschreitet den Oxus, erfährt in Balkh das Abenteuer 'Abd al-Latif's,

verzeiht ihm und ist zu allen Zugeständnissen bereit, um ihn zu befreien und schickt zu diesem Zweck seinen ersten Minister Nizām al-Dīn Mirek nach Herāt. Aber Bāber Mirzā fällt in Khurāsān ein und wirft in Djām die Vorhut 'Alā' al-Dawla's über den Haufen, der zwischen ihm und Ulugh Beg in der Klemme ist und weicht. Die Gefangenen werden ausgetauscht, und 'Abd al-Latif wird Gouverneur von Balkh. Aus Furcht vor Ulugh Beg zwingen die Generäle 'Alā' al-Dawla's ihren Herrn, mit Bāber Mirzā Frieden zu schliessen; Khahūshān soll die Grenze sein.

Das nichtswürdige Verhalten 'Abd al-Latif's, der sich weigerte, seine Geiseln auszuliefern, und sie sogar nach einem erfolglosen Angriff auf die Abteilung, die sie holen sollte, hinrichten liess, führt neue Feindseligkeiten herbei. 'Alā' al-Dawla fängt an zu plündern, verzichtet aber auf einen bereits vorbereiteten Feldzug wegen der Drohungen Ulugh Beg's, der dies Mal entschlossen ist, seine Rechte als einziger Erbe Shāhrukh's geltend zu machen und mit der Ermordung mehrerer Offiziere seines Sohnes die Massaker von Balkh zu rächen (852 = 1448/9). 'Abd al-Latif führt seinem Vater zahlreiche Truppenkontingente beim Überschreiten des Oxus zu. Nach einer erbitterten Schlacht durch Verrat in Terbāb besiegt, flieht 'Alā' al-Dawla nach Meshhed, wo sein Bruder Bāber Mirzā ihm bei der Wiedereroberung seiner Staaten Hilfe verspricht. Er tut so, als ob er sich unterwerfe, aber Ulugh Beg ist kein Narr; er besetzt Herāt und seine Befestigungen und marschiert auf Isfara'in, wo er sein Heer in zwei Teile teilt: der eine mit Mirzā 'Abd Allāh Shirāzi sollte Bistām belagern, der andere mit 'Abd al-Latif gegen Astarābād ziehen. In diesem Augenblick fallen die Özbeken in Transoxanien ein; Samarkand wird verwüstet. Ulugh Beg, der gerade den Sarg Shāhrukh's und die Schätze Herāt's zurücktransportierte, kehrt in Eile um. Seine Nachhut wird von Bāber Mirzā angegriffen, und sein Gepäck fällt den Özbeken in die Hände, als sie den Oxus passieren. Er erreicht endlich Bukhārā, wo die Trauerfeierlichkeiten für seinen Vater stattfinden. Khurāsān, das sich Timuriden und Turkmenen streitig machen, ist in völligem Durcheinander. Yār 'Alī, ein Prinz des Schwarzen Hammels, entkommt dem Schlosse Neretū und belagert Herāt. Ulugh Beg befreit die Stadt, aber der revoltierende Bāber Mirzā greift sie seinerseits an. 'Abd al-Latif flieht zu seinem Vater, und der durch List in die Stadt eingedrungene Yār 'Alī lässt sich dort krönen und wird populär; aber ein Geheimbote Bāber Mirzā's gibt ihm ein Narkotikum, und er wird hingerichtet.

Im Dhu 'l-Hidjdja 852 (Febr. 1449) gehörte ganz Khurāsān Bāber Mirzā, der 'Alā' al-Dawla eine lächerliche Entschädigung gab; er übertrug ihm nämlich die Regierung der kleinen Stadt Tūd, wo er sich aber durch seinen Sohn vertreten liess. Der eine wie der andere, wegen Komplottes angeklagt, erlitten in Herāt eine harte Gefangenschaft. Die Unzufriedenheit war allgemein; Bāber Mirzā warf man seine Ausschweifungen, seine Trunksucht, seine Unfähigkeit und die Ausschreitungen seiner Beamten vor. Der mächtige Emir Hindūke weigerte sich, das Kommando über eine Expedition gegen Badghis zu übernehmen und wollte das Land im Verein mit Ulugh Beg aufwiegeln, dem er einen Boten, Eidekū, schickte. Dieser wurde jedoch von 'Abd al-Latif gestellt und zu Bāber Mirzā geschickt, dem er alles gestand. Trotz seiner aussergewöhn-



lichen Geltung wurde Hindūke überwältigt und getötet.

Alā' al-Dawla entkommt; er erreicht Sistān, dann den Irāk, wo sein Bruder Muḥammad Mirzā, gleichzeitig Herr von Fārs, regierte. Alle beide fallen in Khurāsān ein und bringen bei Dīām Bāber Mirzā eine schwere Niederlage bei; mit acht Reitern flüchtet er auf das Schloss Imād. In Herāt zeigte sich Muḥammad Mirzā grossmütig, er setzte seinen Neffen Ibrāhīm auf freien Fuss und schickte den Sohn Bāber's, Shāh Maḥmūd, zu seiner Mutter zurück.

Abd al-Lāṭif hegte für seinen Vater einen Hass, den man verschieden zu erklären versucht hat; Ulugh Beg soll in dem Berichte über die Schlacht bei Terbāb seinen Namen durch den seines anderen Sohnes 'Abd al-'Aziz ersetzt haben; er soll sich geweigert haben, ihm das Geld und die Waffen auszuhandigen, die jener in Herāt deponiert hatte; oder er hätte, der Astrologie Glauben schenkend, einem Sohne misstraut, in dem er einen Vätermörder erblickte. Rebellierend bemächtigte sich 'Abd al-Lāṭif Balkh's, schlug bei Shāhrukiye seinen Vater und seinen Bruder 'Abd al-'Aziz und übergab Ulugh Beg einem persischen Diener namens 'Abbās, der ihn nach einem Scheinprozess am 10. Ramaḍān 853 (27. Okt. 1449) nach einer Regierung von zwei Jahren und acht Monaten hinrichten liess. Nach diesem Morde nahm der Zerfall des Timūriden-Reiches rasche Fortschritte; allenthalben erhoben sich Prätendenten, von denen viele ihre Ziele erreichten. Nach Verlauf von sechs Monaten starb 'Abd al-Lāṭif selbst eines gewaltsamen Todes.

*Litteratur:* Mirkhwānd, *Rawḍat al-Ṣafā*, Bombay 1271, VI, 195, 202–5, 208; Khwāndamir, *Ḥabīb al-Siyar*, Teheran 1271, III, 174, 191, 199, 218; Muin al-Dīn Ishāzari, Auszüge aus der *Rawḍa*, bei Barbier de Meynard, in *J.A.* XX (1862), 277–84; das *Madjma' al-Bahrain* von 'Abd al-Razzāk Samarḳandi ist auch einzusehen; Dawlatshāh, *Tadhkira*, ed. Browne, S. 361–66; A. Sédillot, *Introduction aux Prolegomènes*, s. oben; E. Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols de Rashid ed-Dīn*, Leiden 1920; E. G. Browne, *Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920. S. 192, 386–90, 501–3; Lucien Bouvat, *L'Empire Mongol (seme phase)*, Paris 1927, S. 123–29; ders., *Essai sur la civilisation timouride*, in *J.A.* CCVIII (1926), 248–50. Die Arbeiten über das astronomische Werk Ulugh Beg's sind oben erwähnt; M. J. M. Faddegon, der als Orientalist und Astronom ein besonderer Kenner dieses Werkes ist, verdanke ich wertvolle Angaben darüber. (L. BOUVAT)

UMAIYA b. 'ABD SHAMS, Ahne der Umaiya-den, Haupt-Clan der Kuraish in Mekka. Seine Genealogie (Umaiya b. 'Abd Shams b. 'Abd Manāf b. Kūṣaiy) und ein Verzeichnis seiner Nachkommen findet sich bei Wüstenfeld, *Genealog. Tabellen*, U, V. Wie bei jedem arabischen Stamm- oder Clan-Eponymos ist auch gegenüber der Frage seiner wirklichen Existenz und den Einzelheiten seiner Lebensbeschreibung Vorsicht und Kritik am Platze. Aber eine zu weitgehende Skepsis gegenüber der Tradition wäre ebenso verfehlt wie ein unbedingter Glaube an ihre Angaben. Da die zu Beginn der islamischen Epoche lebenden Umaiya-den erst der dritten Generation nach ihrem Eponymos angehören (z. B. Abū Sufyān b. Ḥarb b. Umaiya), so ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass

dieser eine historische Persönlichkeit ist, und zwar umso mehr, als nichts in der Tradition zu der Annahme berechtigt, dass es sich um eine mythische Persönlichkeit oder um ein späteres Machwerk handelt. Der Name Umaiya findet sich häufig bei den Arabern und zwar sowohl bei den Nord- wie auch bei den Südstämmen. Die anti-umaiyadi'sche Polemik sah in dem Namen eine herabsetzende Bedeutung (er sei das Diminutivum von *Ama* „Sklavin“). Übrigens kennt man als Stammmame auch die gewöhnliche Form: Banū Ama (vgl. Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishṭikāḥ*, S. 34).

Umaiya war ein Vetter väterlicherseits von Hāshim b. 'Abd al-Muṭṭalib, und die Tradition erzählt, dass er ihn aus Neid über seinen Einfluss zu einer *Munāfara* herausforderte, bei welcher der Richter ein *Kāhin* der Khuzā'a sein sollte. Umaiya unterlag und musste sich für zehn Jahre von Mekka entfernen (vgl. Tabari, I, 1090; Ibn Sa'd, I/1, 43–4). Diese Erzählung ist offensichtlich nur eine Vorwegnahme der Rivalität zwischen den Umaiya-den und Hāshimiden ('Aliden und 'Abbāsiden), die während der ersten zwei Jahrhunderte der Hidjra im arabischen Reich im Mittelpunkt des politischen Kampfes standen (vgl. al-Maḳrīzī, *al-Tanẓīh wa'l-Takhlās* *fi-ma ba'ina Banī Umaiya wa-Banī Hāshim*, ed. Vos, Leiden 1888): sie hat durchaus das Aussehen einer Legende gelehrten Ursprungs. Ebenso ist auch die Geschichte, dass Umaiya mit seinem Neffen 'Abd al-Muṭṭalib b. Hashim und andern Führern der Kuraish zum Himyariten-König Saif b. Dhī Yazan gesandt worden sei, nachdem dieser die Abessinier besiegt hatte (al-Azraqi, in *Chron. der Stadt Mekka*, ed. Wüstenfeld, I, 99; Aghāni, XVI, 75–7; Ibn 'Abd Rabbihi, *al-Iqd al-farīd*, Kairo 1293, I, 131–33 usw.), nur ein Vorwand, um das Ansehen der Kuraish hervorzuheben und den Islām zu prophezeien. Sehr fragwürdig erscheint schliesslich auch der Bericht angeblicher Augenzeugen, die Umaiya als steinalten Greis in den Strassen Mekkas gesehen haben wollen, wie er sich auf seinen Sohn Abū 'Amr stützte (nach dem Historiker Ḥaitham b. 'Adi soll dieser in Wirklichkeit sein Sklave gewesen sein, der später angeblich adoptiert wurde; vgl. Tabari, I, 967; Aghāni, I, 7–8).

Wir betreten wieder historischen Boden mit dem Hinweis (Azraqi, S. 71 usw.), dass Umaiya, wie übrigens auch sein Vater 'Abd Shams, in Kriegzeiten den Oberbefehl über das mekkanische Heer hatte (*al-Kiyāda*), der später auf seinen Sohn Harb und seinen Enkel Abū Sufyān überging. Wenn man dies auch nicht wörtlich als ein dauerndes militärisches Amt zu nehmen braucht (es scheint sich vielmehr um eine gelegentliche Übertragung gehandelt zu haben) und wenn man auch neben den Nachkommen Umaiya's noch zahlreiche andere Persönlichkeiten, die anderen Clans und selbst den *Hulafā'* (Klienten) angehörten, als militärische Führer findet (über diese Frage vgl. übrigens Lammens, *Les „Aḥābiṣ“ et l'organisation militaire de la Meque*, in *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beirut 1928, S. 237–93), so hat die Tatsache an sich doch nichts Unwahrscheinliches, namentlich wenn man in der *Kiyāda* mehr die Leitung des Militärwesens der Republik als ein wirkliches Truppenkommando auf dem Schlachtfelde sieht. In Wahrheit hat es den Nachkommen Umaiya's weder an militärischem Organisations-talent noch an politischer Begabung je gefehlt.

In den Anfängen des Islām erscheint der Clan

der Banū Umaiya als der mächtigste in Mekka. Er war vertreten durch zwei Hauptzweige: die *ʿAnāṣ* und die *ʿAnabisa* (Plural a posteriori von dem in dieser Familie häufigen Namen *ʿAnbasa*). Die ersteren beriefen sich auf eine Reihe von Söhnen des Eponymos, deren Namen die gleiche oder eine ähnliche Wurzel haben (eine ziemlich häufige Erscheinung in der arabischen Namengebung): Abu *ʿl-ʿIs*, al-*ʿUwais*, al-*ʿĀṣi*, Abu *ʿl-ʿĀṣi*; die andern waren vertreten durch die Familien Harb, Abū Harb, Sufyān, Abū Sufyān (mit Namen *ʿAnbasa*, der Onkel des berühmten Abū Sufyān b. Harb), *ʿAmr*, Abū *ʿAmr* (dieser, dessen Name Dhakwān gewesen sei, soll, wie schon gesagt, nur ein Adoptivsohn Umaiya's gewesen sein). Von einem Sohne Abu *ʿl-ʿĀṣi*'s, al-*Ḥakam*, stammen über Marwān b. al-*Ḥakam*, die Umaiya-den-Khalifen, die Nachfolger Marwān's, sowie auch die Emire (späteren Khalifen) von Andalusien ab. Zweige der Khalifats-Familie liessen sich in Ägypten und Persien nieder. Obwohl der grösste Teil der Familie im Jahre 132 H. durch die Abbāsiden beseitigt wurde, blieben doch einige ihrer Mitglieder am Leben: unter anderen Abu *ʿl-Faradj al-ʿIsbahānī*, der Verfasser des *Kitāb al-Aghānī*, der Nachkomme eines Bruders Marwān's I. Seine shi'itischen Neigungen standen in sonderbarem Gegensatz zu seiner Herkunft. Ein anderer Sohn Abu *ʿl-ʿĀṣi*'s, *ʿAffān*, ist der Vater des Khalifen *ʿUthmān*: seine Nachkommen sind sehr zahlreich (u. a. der Dichter al-*ʿArḍī*; vgl. *Aghānī*, I, 153—66), mehrere von ihnen bekleideten unter den Umaiya-den wichtige Ämter. Aus der Linie al-*ʿĀṣ* b. Umaiya's ist das berühmteste Glied Saʿīd b. al-*ʿĀṣ* b. Saʿīd b. al-*ʿĀṣ*, unter *ʿUthmān* Gouverneur von Kūfa, dessen Veruntreuungen einer der Hauptgründe des Aufstandes gegen *ʿUthmān* waren. Auch die Linie des Abu *ʿl-ʿIs* hatte unter den Umaiya-den bedeutende Persönlichkeiten, die alle von Asīd b. Abi *ʿl-ʿIs* abstammen.

Aus dem Zweige der *ʿAnabisa* ist die Familie Harb zweifellos die berühmteste. Sein Sohn Abū Sufyān spielte eine bedeutende Rolle in der Frühgeschichte des Islām. Durch seinen Sohn Muʿāwiya ist er der Begründer der Dynastie der Sufyāniden-Khalifen, die mit Muʿāwiya II., dem Sohne Yazīd's I., schon früh erlosch. Ein anderer Sohn Yazīd's, Khālīd, wird für den Begründer der arabischen Alchemie gehalten, und ein Enkel, Abū Muḥammad Ziyād b. ʿAbd Allāh b. Yazīd al-Sufyānī, wurde im Jahre 132 in Medina von den Abbāsiden getötet (Tabarī, III, 54). Yazīd b. Abi Sufyān, der Vorgänger Muʿāwiya's im Oberbefehl über das syrische Heer unter ʿUmar, hinterliess keine Nachkommen. Von den andern Söhnen Abū Sufyān's, ʿUtba, ʿAnbasa, Yazīd, Muḥammad, ʿAmr, hatten nur die beiden erstgenannten Nachkommen. Einer Seitenlinie der Banū Umaiya, die auf Abū ʿAmr b. Umaiya zurückgeht, dessen Vaterschaft, wie gesagt, nicht unbedingt feststand, gehört al-Walīd b. ʿUḫba b. Abi Muʿaiṭ b. Abi ʿAmr an, der unter *ʿUthmān* Gouverneur von Kūfa war, später von Muʿāwiya während seines Khalifates begünstigt wurde und als Dichter bekannt war (*Aghānī*, IV, 175—90). Dessen Vater war in der Schlacht von Badr gefangen genommen und von Muḥammad getötet worden, da er ihm die Beleidigungen nicht verzieh, die er ihm bei seinen ersten Predigten in Mekka zugefügt hatte. Die schmachvolle Erinnerung an den Vater lastete lange auf seinen Söhnen und ist in der alidischen Polemik oft gegen die Banū

Umaiya ins Feld geführt worden. Auch ein Sohn al-Walīd's, Abū Kaṭīfa ʿAmr, ist als Dichter bekannt (*Aghānī*, I, 7—18). Alle, die der Linie Abū ʿAmr's entstammten, liessen sich im ʿIrāk oder in der Džazira nieder.

*Litteratur:* Ibn Duraid, *Kitāb al-Ishṭikāḳ*, ed. Wüstenfeld, S. 45—50, 103—4; Ibn al-Kalbī, *Djamharat al-Ansāb*, Hs. Brit. Mus. Add. 23297, Fol. 11v—18r. Zahlreiche Nachweise auch bei Iammens. *Études sur le règne de Mo'awia Ier*; ders., *Le califat de Yazid Ier* (M.F.O.B., I-VI). (G. LEVI DELLA VIDA).

**UMAIYA B. ABI ʿL-ŠALT**, arabischer Dichter vom Stamme Ṭhakīf, lebte in Ṭāʾif, Sohn des Abu ʿl-Šalt ʿAbd Allāh und der Ruḳaiya bint ʿAbd Šhams b. ʿAbd Manāf, Onkel des Abū Sufyān, Vetter der bei Badr gefallenen ʿUtba und Šhaiba, mithin den kuraishitischen Patriziergeschlechtern in Mekka nahe verwandt. Ein von Ibn Hišām, S. 531 ff., überliefertes, ihm zugeschriebenes Trauergedicht auf die bei Badr gefallenen Kuraishiten bezeugt, dass er das Jahr 624 erlebt hat. Der Überlieferung zufolge fällt sein Tod in das Jahr 8 oder 9 d. H. Über sein Verhältnis zum Propheten und zum Islām widersprechen sich die Überlieferungen. Doch kann die Angabe, dass er zu Muḥammad nicht in persönlicher Beziehung gestanden und sich dessen prophetischen Ansprüchen gegenüber ablehnend verhalten habe, als die besser bezeugte gelten. Sie stimmt auch zu seiner in oben genanntem Gedichte bekundeten Parteinahme für die Kuraish. Die unter Umaiya's Namen überlieferten, von Fr. Schulthess gesammelten und von E. Power durch Nachträge ergänzten Gedichte bzw. Gedichtfragmente lassen sich inhaltlich in zwei Hauptgruppen scheiden. Die eine kleinere besteht aus Gedichten und Versen, die Stammesverherrlichung und Lob von Einzelpersonen — so besonders auf den reichen Mekkaner ʿAbd Allāh b. Djudʿān — zum Inhalt haben und sich nicht wesentlich von ähnlichen Stücken der altarabischen Poesie unterscheiden. Die andere grössere, in Schulthess' Ausgabe mit Gedicht XXIII beginnende Gruppe, bewegt sich fast durchaus in den Gedankenkreisen jener Richtung, die man als ḥanifisch zu bezeichnen pflegt. Auf der Grundlage des Bekenntnisses zu einem persönlich gedachten Gotte als „Herrn der Knechte“ zeichnen sich apokalyptische Bilder ab von der Wohnung Gottes und seinem Hofstaat dienender Engel, Schöpfungssagen, eschatologische Vorstellungen von Gericht, Hölle und Paradies; es werden praktisch-sittliche Forderungen erhoben unter Hinweis auf „warnende Beispiele“, die teils arabischen (ʿĀd, Ṭhamūd), teils biblischen Legendenstoffen (Sintflut, Abraham, Lot, Pharao u. a.) entnommen sind. Daneben findet die Tierfabel bevorzugte Verwendung. Erwähnenswert ist auch die Anspielung auf magische Gebräuche (Regenzauber, Ged. XXXIV gegen Ende). In religiösem Ideengehalt und Verwendung stofflicher Motive zeigen Umaiya's Gedichte demnach eine weitgehende Übereinstimmung mit dem Korʾān, die sich an vielen Stellen bis zur wörtlichen steigert (vgl. die Untersuchungen von Frank-Kamenetzky). Daraus hat sich naturgemäss die Frage nach einer Abhängigkeit des Einen vom Anderen erhoben. Huart (s. Litt.) vertritt die Ansicht, die in Pseudo-Balkhī's Schöpfungsbuch zitierten biblisch-legendarischen Gedichte Umaiya's seien sämtlich echt und direkte Quellen des Korʾān. Was die Echtheit betrifft, so ist diese, wie bei altarabischen Gedichten über-



haupt, so auch bei Umaiya, in jedem Einzelfalle fraglich. Doch abgesehen von einigen durch ihre Tendenz auffälligen islāmischen Unterschiebungen (wie S. XXIII, einem Lobgedicht auf Muḥammed) und solchen Stücken, deren Unechtheit schon die Überlieferung erkannt hat, berechtigen keine zwingenden Gründe, an der Echtheit der unter Umaiya's Namen überlieferten Gedichte im grossen und ganzen zu zweifeln. Dass aber Muḥammed die Dichtungen Umaiya's geradezu als Quelle benutzt habe, erscheint schon aus dem Grunde als unwahrscheinlich, weil Umaiya eine grössere und in manchen Einzelheiten vom Korān abweichende Kenntnis der in Frage kommenden legendarischen Stoffe aufweist. Derselbe Umstand spricht auch gegen die Annahme, dass etwa Umaiya sich an den Korān als Vorlage gehalten habe, obwohl dies zeitlich nicht ausgeschlossen wäre, und eine Tradition (*Aghāni*, III, 187, 10) sagt, dass Umaiya das Buch Allāhs als erster gelesen habe. Die Übereinstimmung der Gedichte Umaiya's mit dem Korān erklärt sich vielmehr aus der unzweifelhaften Tatsache, dass um die Zeit des Auftretens Muḥammeds und wohl schon geraume Zeit vorher geistige Strömungen von der Art des Hanifentums weite Kreise der Ha-

rectifications, in *MFOB*, I (1906), S. 145 ff.; J. Frank-Kamenetzky, *Unters. über das Verhältnis der dem U. b. Abi 'l-Salt zugeschriebenen Ged. zum Korān*, Kirchhain 1911 (Dissert.); Cl. Huart, in *Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-lettres*, 1904; ders., in *J.A.*, 1904, S. 125-67; Tor Andrae, *Die Entstehung des Islāms und das Christentum*, in *Kyōkohistorik Anschrift*, Upsala 1926, S. 48 ff. (H. H. BRÄU)

## UMAIYADEN (BANŪ UMAIYA).

### I. DIE DYNASTIE DER KHALIFEN VON 41—132 (661—750).

Sie verdankt ihren Namen der Tatsache, dass ihr Begründer, Mu'āwīya b. Abi Sufyān, dem Hauptzweige der Familie Banū Umaiya angehörte; selbst nach dem Ausschluss dieses Zweiges vom Khalifat, nach dem Tode Mu'āwīya's II. behielt die Dynastie diesen Namen bei, obwohl das Khalifat auf den Führer eines anderen Zweiges, Marwān b. al-Ḥakam b. Abi 'l-'Ās, überging. Zur raschen Orientierung seien die Namen der Umayyaden-Khalifen mit dem Datum ihres Regierungsantrittes hier kurz aufgeführt:

Mu'āwīya b. Abi Sufyān  
Yazīd b. Mu'āwīya  
Mu'āwīya (II.) b. Yazīd  
Marwān b. al-Ḥakam  
'Abd al-Malik b. Marwān  
al-Walid b. 'Abd al-Malik  
Sulaimān b. 'Abd al-Malik  
'Omar (II.) b. 'Abd al-'Azīz b. Marwān  
Yazīd (II.) b. 'Abd al-Malik  
Hishām b. 'Abd al-Malik  
al-Walid (II.) b. Yazīd (II.)  
Yazīd (III.) b. al-Walid b. 'Abd al-Malik  
Ibrāhīm b. al-Walid b. 'Abd al-Malik  
Marwān (II.) b. Muḥammad b. Marwān

Rabī' I oder II oder Djumādā I 41 (Juli–September 661)  
Radjab 60 (April 680)  
Rabī' I 64 (November 683)  
Dhu 'l-Ḥa'da 64 (Juni 684)  
Ramaḍān 65 (April 685)  
Shawwāl 86 (Oktober 705)  
Djumādā II 96 (Februar 715)  
Safar 99 (Oktober 717)  
Radjab 101 (Februar 720)  
Sha'bān 105 (Januar 724)  
Rabī' II 125 (Februar 743)  
Radjab 126 (April 744)  
Dhu 'l-Hidjja 126 (Oktober 744)  
Safar 127 (Dezember 744)

dari's, besonders in Mekka und Tā'if, erfasst hatten, angeregt und genährt durch jüdisch-haggadische und christliche Legenden, die dort in mannigfachen Rezensionen — und daraus erklären sich die gelegentlichen Verschiedenheiten in Korān und bei Umaiya — auf dem Wege über Südarabien im Umlauf waren. So schöpften eben Muḥammed und Umaiya so wie andere „homines religiosi“ (Zaid b. 'Amr, Waraka, Maslama u. a.) aus gemeinsamen Quellen, sei es nun schriftlichen, wie Schulthess, sei es mündlichen, wie Nöldeke (s. *Litt.*) meint. Neuerdings vertritt Tor Andrae (s. *Litt.*) mit beachtenswerten Gründen die Ansicht, dass alle religiösen Gedichte des Umaiya unecht und als Mache älterer Korānexegeten, Kuṣṣās, wie al-Suddī, Ibn 'Abbās u. a. anzusehen seien.

*Litteratur:* Bruchstücke des verlorengegangenen Diwāns mit Kommentar von M. b. Habib, in *Khiṣāna*, I, 119 ff.; Pseudo-Balkhī (Maḥḍisi), *Kitāb al-Bad'*, ed. Cl. Huart; *Kitāb al-Aghāni*, I, 199 ff. (Übers. in Sprenger's *Leben Muḥammeds*, I. Bd.); viel zerstreutes Sondergut in *Djāhiz*, *Kitāb al-Hayawān*, den Wörterbüchern usw. (vollständiges Quellenverzeichnis in Schulthess' Diwānausgabe); Fr. Schulthess, in *Or. Studien*, *Nöldeke-Festschr.*, 1906, S. 71–89; ders., *Umaiya ibn Abiṣ Salt, die . . . Gedichtfragmente*, Leipzig 1911, besprochen v. Nöldeke, in *ZA*, XXVIII, 159 ff.; E. Power, *The Poems of Umayya b. Abi 'l-Salt, additions, suggestions and*

„Das arabische Reich“ ist der Titel, den Wellhausen seinem klassischen Werk über die Umayyadenzeit gegeben hat. Er hat damit andeuten wollen, dass das Umayyaden-Khalifat den Versuch der Araber darstellt, ihre Macht in der Welt als Nation zu zeigen, während die Religion dabei nur eine untergeordnete Rolle gespielt hat. Nach dreissig Jahren hat diese geschichtliche These Wellhausens noch Bestand! Wenn auch einerseits die vielfältigen, von grosser Gelehrsamkeit zeugenden Forschungen eines Lammens den ein wenig weitläufigen und etwas schematischen Rahmen des Wellhausenschen Werkes mit einer Menge von Einzelheiten angefüllt haben und wenn auch andererseits Caetani — allerdings mit etwas zu grosser systematischer Strenge — eine Idee Wincklers glücklich weiterentwickelte und die Ausbreitung der islamisierten Araber mit einer langen Reihe von kriegerischen Wanderungen der Wüstenstämme zusammenbringt, die auf der Suche nach fruchtbareren Gegenden nach dem Norden ihrer Halbinsel vorrückten, so bewegt sich doch die moderne Forschung auf dem Gebiete der Umayyaden-Geschichte noch immer auf den von Wellhausen aufgezeigten Hauptlinien. Wenn etwas an der Gesamtauffassung Wellhausens zu modifizieren ist, so ist es vielleicht die zu eng gefasste politische Vorstellung, die er von der Entwicklung der arabischen Geschichte hatte, als ob man in dem Vorgehen der Umayyaden-Khalifen einen selbstbewussten Willen erblicken müsse, der

sich bemüht hätte, ausschliesslich nationale Werte zu schaffen (s. die Bemerkungen Beckers, in *Isl.* IX, 95—9). Wenn auch die Existenz eines Nationalbewusstseins bei den Arabern besonders zur Umayyadenzeit ausser Frage steht (Goldziher, *Muh. Stud.*, I, 101—46), muss man heute doch zugeben, dass das Irrationale bei der Auslösung individueller Initiativen zum mindesten ebenso wichtig ist wie das überlegte Vorgehen; und in unserem Falle muss man gestehen, dass Wellhausen und noch mehr die, welche seiner Meinung folgten, die Bedeutung des religiösen Faktors ein wenig vernachlässigt haben. Wenn auch pietistische oder mystische Tendenzen den Nachkommen dieser mekkanischen Aristokratie, die den Islām in seinen Anfängen bekämpft hatte, gänzlich fremd waren und wenn man auch in ihr sogar ein Überbleibsel von dem Geiste der *Saiyid's* der *Djāhiliya* sowie der Geschäftsleute der Kaufmannsrepublik zu erblicken hat, würde man sich anderseits bestimmt zu weit von der geschichtlichen Wahrheit entfernen, wollte man nicht der Tatsache Rechnung tragen, dass der unerhörte Erfolg des Arabertums unter den Fahnen der Religion des Korān sich vollzog und dass keine Mentalität, nicht einmal die modernste und „agnostischste“, sich diesem Einfluss hätte entziehen können. Die Umayyaden-Khalifen mussten als Männer ihrer Zeit wie ihrer Umgebung mit gutem Gewissen glauben, dass die Ausbreitung des islāmischen Glaubens und die Zunahme ihres weltlichen Besitzes ein und dasselbe war, und mussten überzeugt sein, dass die Feinde ihrer Politik, ob Shi'iten oder Khāridjiten, ebenfalls von der wahren Tradition des Propheten waren. Die historiographische Überlieferung bietet einige unzweideutige Belege dafür, dass diese Überzeugung bei den Umayyaden-Khalifen bestand; und wenn sie auch erst nach ihrem Sturze und im Bereiche pietistischer Ideen fixiert wurde und daher das Andenken der Umayyaden verflucht hat, so darf man nicht vergessen, dass der Islām gerade während ihrer Regierung und zum Teil auf ihren Antrieb hin als Weltreligion aufgetreten ist.

Diese pietistische Tradition, die unter den Abbāsiden die offizielle Geschichtsschreibung des Islām gestaltet hat, wirft übrigens den Umayyaden nicht nur vor, dass sie die Pflichten der Religion vernachlässigt, sondern dass sie sogar den Geist der theokratischen Staatsverfassung, so wie sie Muhammad geschaffen hatte, verraten und das Khalifat durch den *Mulk* ersetzt hätten. In dieser Anklage findet sich (wie in der Haltung der Propheten Israels gegenüber der Monarchie) der Protest des theokratischen Geistes, der Gott allein die Herrschaft über die Erde zuweist, und die Unduldsamkeit der Beduinen gegen jede regelrechte Autorität vereinigt. In Wirklichkeit waren, wie die Untersuchungen Caetani's und Iammens' gezeigt haben, sogar die Regierungen Abū Bakr's und 'Omar's weit davon entfernt, dem Ideal des theokratischen Systems zu entsprechen, das die Schulen der *Fukahā'* nachträglich konstruierten; aber das persönliche Ansehen der beiden grossen Prophetengefährten verhinderte, dass sich eine der wirklichen Lage entgegengesetzte Verfassungstheorie bereits zu Beginn des Khalifats bildete, wenn es auch nicht gelang, der sich auf 'Ali berufenden Opposition Schweigen aufzuerlegen. Erst unter 'Othmān, dessen Regierung den offensichtlichen Sieg der Umayyaden-Partei auf Kosten der ersten Gläubigen bezeichnet, gewährt man zuerst das geschichtliche Paradoxon, das aus den ehemaligen Gegnern der neuen Staatsform seine

zunehmenden Nutzniesser machte als eine gemeine Herausforderung der heiligen Religion, als ein Verrat der „Rechte Gottes“, wodurch das Werk des Propheten verleugnet und zerstört wurde. Es ist leicht verständlich, wie dasselbe Oppositionsziel einerseits das Missbehagen frommer Helden- und Märtyrerseelen des jungen Islām und anderseits in positiverer Form den Ehrgeiz derjenigen vereint hat, die für die Familie und Umgebung Muhammad's die Vorzugsstellung aufrecht zu erhalten suchten, welche der Gründer des neuen theokratischen Staates ihr zugesichert hatte. Der religiöse und dynastische Legitimus fanden in 'Ali ihren gemeinsamen Vertreter. 'Ali konnte sich eines ersten Erfolges bei seiner Erhebung zum Khalifen in Medina rühmen; die darauffolgende Besetzung Kūfa's, der Sieg, den er bei Basra über die Koalition Talha, al-Zubair und 'Ā'isha davontrug, der Erfolg seiner Partei in Ägypten schienen ihm den Besitz des ganzen arabischen Reiches zu sichern. In dem Konflikt mit Mu'āwīya verkörpert 'Ali, wenigstens im Anfang, tatsächlich die „Staatsraison“ gegenüber der einfältigen und ganz heidnischen Anschauung von der Blutrache, die Mu'āwīya und die Umayyaden für die Ermordung ihres Verwandten fordern. Aber die selbst vom Gesichtspunkt der neuen islāmischen Moral als zweideutig anzusehende Lage, in der sich 'Ali durch seinen Kompromiss mit den Mördern 'Othmān's befand, konnte durch das politische Talent Mu'āwīya's geschickt ausgebeutet werden; sie machte bald ihre Wirkungen bemerkbar und teilte die anti-umayyadische Partei früh in ihre beiden Hauptelemente: einerseits den religiösen Radikalismus, der in der extremen Haltung der Khāridjiten seinen Höhepunkt erreichte, und anderseits den dynastischen Legitimus der Shi'a. Diese Spaltung war das Glück der Umayyaden, die angesichts des ewigen Guerillakrieges, der im Irāk wütete, das gemässigte Element sein wollten, das Ordnung und Wohlstand garantierte und die Vorbedingung zur Ausbeutung der Eroberungen erfüllte.

Wann wurde die formelle Kandidatur Mu'āwīya's aufgestellt? Das ist ein noch dunkler Punkt in der geschichtlichen Überlieferung; entweder legt sie diese Kandidatur an den Beginn des Kampfes zwischen Mu'āwīya und 'Ali (37 d.H.) oder schiebt sie bis zum Tode des letzteren hinaus (40 d.H.). Wie dem auch sei, sie eröffnete ein neues und äusserst heikles Verfassungsproblem: die Übernahme der höchsten Gewalt über die Gläubigen durch jemand, der nicht zu den ältesten Gefährten des Propheten zählte. Die chronologischen Differenzen sind an sich ein Zeichen für die Verwirrung, die in den Köpfen herrschen musste, als die von den Ereignissen herbeigeführte Lösung plötzlich mit der früheren Gewohnheit brach. Die Entrüstung der *Fukahā'*, die der historischen Entwicklung als oberstem Grundsatz nicht Rechnung trägt, ist vom doktrinären Standpunkt aus völlig rechtmässig; das Khalifat Mu'āwīya's eröffnet eine vollkommen neue Periode in der Verfassungsgeschichte des Islām; der Khalife ist nicht mehr der Vollstrecker oder Fortsetzer der *Sunna* Muhammad's, wie es zur Zeit der Entstehung des Khalifates war. Von nun an ist er etwas anderes: die hervorragende Persönlichkeit der arabischen Welt, der Erste unter den Stammesführern durch seine Militärmacht, durch seine Familienbeziehungen, durch sein persönliches Ansehen; er ist *de facto*, wenn auch nicht seinem offiziellen Titel nach, ein „König“ oder besser ein „Tyrann“ im Sinne des griechischen Wortes. Die-



ser Doppelbegriff blieb ein ganzes Jahrhundert bestehen, d. h. solange die Umayyaden-Dynastie herrschte, und bildete die Basis der schiitischen Propaganda, die durch den Sieg der legitimistischen Idee und den Sturz des arabischen „Reiches“ ein Ende finden musste.

Es ist ausserordentlich schwierig für uns, zu beurteilen, wieweit sich Mu'āwīya von der Schwierigkeit seiner Lage Rechenschaft gab. Wenn man gewisse Seiten seiner so geschickten und weitblickenden Politik ins Auge fasst, könnte man zu der Annahme neigen, dass er nicht die ganze Tragweite übersah, die der religiöse Faktor in dem politischen Kampf einnehmen sollte. Es ist wahr, dass er sich mit den Söhnen seines unglücklichen Rivalen zu versöhnen suchte — es gelang ihm vollkommen bei al-Ḥasan, er war aber weniger glücklich bei al-Ḥusain — und dass er im allgemeinen der ganzen Familie Muḥammed's, 'Aliden wie 'Abbāsiden, alle Achtung erwies, und ebenso den Anṣār, die auf ihren Titel „Helfer“ des Propheten stolz waren. Aber er verzichtete nicht darauf, den verdächtigen Elementen einen Loyalitätseid aufzuerlegen (die „Verfluchung des Abū Turāb“), eine verhasste Massnahme, die als ein Vorspiel zur *Mihna* der 'Abbāsiden erscheint und die die Umayyaden mehr geheimen Hass als wirklichen Nutzen einbrachte. Weiter beging er das Unrecht, im 'Irāk der unerbittlichen Unterdrückungspolitik Ziyād b. Abihī's freie Hand zu lassen, obwohl diese Politik so verschieden von der war, die er selbst befolgte und die er mit der ihm liegenden einschmeichelnden Art auch direkt im 'Irāk hätte anwenden können. Bezeichnend ist, dass Mu'āwīya während seiner zwanzigjährigen Regierung nie persönlich im 'Irāk erschien, um dort selbst Sympathien zu gewinnen. Die Bevölkerung des 'Irāk wurde also in dem Glauben bestärkt, dass das Umayyaden-Khalifat in Wirklichkeit die Hegemonie Syriens über die übrigen islamischen Länder sei; zudem verband sich das Andenken an 'Alī, dessen sich die Legende bald bemächtigte, in gewisser Weise mit der nationalen Bewegung im 'Irāk.

Mu'āwīya war übrigens in Syrien von anderen, ganz ungeheuren Problemen festgehalten, welche die Organisation des Reiches ihm auferlegte. Das erste bestand in den Beziehungen des Herrschers zu seiner eigenen Familie und den Stämmen. Mu'āwīya verfehlte nicht — nach arabischem Brauche oder wohl einer allgemeinen Neigung der menschlichen Natur folgend —, seine Verwandten reichlich an dem ihm widerfahrenen Glück teilhaben zu lassen; aber er hütete sich, denselben Fehler wie 'Othmān zu begehen und der Gefangene seines Klan zu werden. Bezeichnenderweise wurden gerade die wichtigsten Provinzen nicht-umayyadischen Gouverneuren übertragen; die Verwandtschaft mit dem im 'Irāk allmächtigen Ziyād bestand nur dem Schein nach, während in Ägypten, wo Mu'āwīya nach dem Tode des 'Amr b. al-'Āṣ seinen eigenen Bruder 'Utba einsetzte, nach dessen kaum ein Jahr später erfolgten Tode kein anderer Umayyade mehr ernannt wurde. Besonders aber in seinen Beziehungen zu den unruhigen Stammesführern zeigte Mu'āwīya die ganze Grösse seines Talents. Diese waren wenig geneigt, die Autorität des Kuraishiten wie das religiöse Ansehen des *Amir al-Mu'minin* anzuerkennen, und machten die Stellung des Khalifen fast derjenigen eines europäischen Lehnsherrn zur Zeit der Feudalherrschaft vergleich-

bar. Das lange und geduldige Werk, wodurch Mu'āwīya den Einfluss der Stämme, die er nicht hätte zunichte machen können, für seine Sache zu gewinnen suchte, zielte einerseits auf die Befestigung seiner Macht, anderseits darauf, den Endzweck seines ganzen Lebens zu erreichen, nämlich die Huldigung (*Bar'a*) der Stammesführer für seinen Sohn Yazid, was ihm schon zu seinen Lebzeiten gelang und wodurch er dem Khalifat den Charakter einer dynastischen Erbfolge verlieh. Hierin hat man den stärksten Erfolg der Politik Mu'āwīya's zu erblicken, und dieser Tat verdankt das Umayyaden-Khalifat seine fast hundertjährige Dauer trotz der Erschütterungen nach dem Tode Yazid's. Aber wie unsicher blieb die Lage sogar noch nach der feierlichen Anerkennung des dynastischen Prinzips! Diese war nur durch den persönlichen Einfluss Mu'āwīya's herbeigeführt worden, wie aus der Tatsache hervorgeht, dass al-Ḥusain sofort nach dem Tode Mu'āwīya's den Augenblick für gekommen hielt, seine legitimistischen Ansprüche zu erheben, ebenso wie 'Abd Allāh b. al-Zubair im Namen des vernachlässigten Arabiens und im Namen der Erinnerung an die alten Prophetengeführten auftrat. Der tragische Ausgang von al-Ḥusain's Abenteuer bei Kerbelā hinterliess das Andenken an einen Märtyrer, das später gegen die Umayyaden ausgebeutet wurde, für den Augenblick aber dämmte es die 'alidische Opposition ein. Wenn Yazid vielleicht länger gelebt oder einen an Alter für die Nachfolge würdigen Sohn statt des noch kleinen Mu'āwīya II. gehabt hätte, hätte sich die Stellung der Umayyaden gefestigt. Wenn Yazid auch nicht der Ausbund von Ausschweifung und Gottlosigkeit war, wie ihn die orthodoxe Tradition gern hinstellt, so hatte er sicher nicht die hervorragenden Eigenschaften seines Vaters, doch fehlten ihm weder Tatkraft noch Verstand, um dessen Werk fortzusetzen.

Die stürmische Art, in der sich das ungeheure arabische Reich zur Zeit der ersten Eroberungen gebildet hatte, und das Fehlen einer systematischen Methode in der Verwaltung eines so ausgedehnten und verschiedenartigen Gebietes (wenn die „Verfassung 'Omar's“ nicht reine Legende ist, so stellen die Massnahmen dieses Khalifen sicherlich nur den Kern der späteren finanziellen und bürgerlichen Organisation des Staates dar) boten eine Reihe von Problemen, an deren Lösung Mu'āwīya mit seinem ihm eigenen realistischen Geiste unbedingt herangehen musste. Unglücklicherweise ist gerade in bezug auf seine Verwaltungstätigkeit die an Anekdoten so reiche Biographie Mu'āwīya's betäubend mager, und sein staatsmännisches Werk ist uns nur durch zerstreute und ungenügende Nachrichten bekannt. Die Eroberungen verlangsamten sich in ihrem Rhythmus: eine Ursache war der ernsthafte Widerstand, den die unmittelbar in Kleinasien und Europa bedrohten Byzantiner dem Vorrücken der Araber entgegenstellten. Die Expeditionen nach Klein-Asien (die die muslimischen Heere bis vor die Tore Konstantinopels brachten) und die Unternehmungen im Ägäischen Meer bis nach der Küste Siziliens waren nur örtliche Erfolge, die zu keinem endgültigen Ergebnis führten, während die Angriffe der byzantinischen Flotte auf die Küste Syriens, unterstützt durch die Aufstände im Libanon (*Djarādima*-Mardaiten), Mu'āwīya bestimmten, einen Waffenstillstand zu unterzeichnen, welcher den arabischen Ehrgeiz wenig zufriedenstellte (57 = 676/7). Glänzender waren

die Erfolge im Osten, wo die Durchdringung der Ebenen des östlichen Iran tatkräftig fortgesetzt wurde, ebenso in Afrika, wo Ägypten auch weiter ein Mittelpunkt der Expeditionen nach Westen wie nach Süden war; aber auch hier waren nur wenige Erwerbungen von Dauer. Die Kriegszüge waren wie früher der Unternehmungslust der Provinzialstatthalter überlassen und geschahen durch die Streitkräfte der Stämme, die sich dort infolge der ersten Eroberungen niedergelassen hatten (die *Muḥāḍirūn*). Das aus den *Liyām*'s von Syrien bestehende persönliche Heer des Khalifen war für die Unternehmungen gegen die Byzantiner sowie für den Schutz des Khalifen bei einer etwaigen Revolte im Innern bestimmt. Der Existenz dieser Truppen, die den Umayyaden treu ergeben waren, verdankten sie ihren Sieg im Bürgerkriege des Jahres 64 (683/4).

In der inneren Verwaltung bediente sich Mu'āwiya noch mehr als seine Vorgänger der Erfahrung der Christen, zu denen er in Syrien seit den Jahren seiner Statthalterschaft unter 'Omar und 'Othmān enge Beziehungen unterhielt und deren Kenntnisse und Praxis in den Staatsgeschäften er schätzen gelernt hatte. In dieser Zeit beginnt auch die christliche Kultur aramäisch-byzantinischen Stils in die arabische Umwelt einzudringen, was zur Bildung der charakteristischen Zivilisation des Islām führte. Aber sobald wir unter Mu'āwiya die ersten Anfänge dieses Prozesses soeben bemerken können, tritt er selbst vom Schauplatz.

Der vorzeitige Tod Yazid's bot der Bewegung Ibn al-Zubair's die Gelegenheit, sich im ganzen 'Irāk auszubreiten, wo sie anfänglich mit der shi'itischen Opposition Hand in Hand ging, mit der sie sich erst später überwarf. Wie es immer in Zeiten grosser Krisen der Fall ist, erhoben sich alle Schwierigkeiten, die unter der Regierung Mu'āwiya's nur beschwichtigt waren, erneut in gefährvoller Weise: so die Unbotmässigkeit und der Partikularismus der Stämme, die Beziehungen der unterworfenen Völker zu den Erobern, die Rivalität der Interessen und Gesinnungen zwischen Syrien, dem 'Irāk und Arabien. Alle diese Reibereien, durch das Genie Mu'āwiya's im Zaume gehalten, behielten ihre ganze Kraft und wurden durch den Religionskrieg sogar noch stärker angefaßt. Die Unterstützung des grossen syrischen Stammes der Kalb, die Mu'āwiya durch seine Heirat mit der Tochter Bahdal b. Unaif's, der Mutter Yazid's, erlangt hatte, war auch weiterhin für die Seitenlinie der Umayyaden gesichert, für die des al-Hakam b. Abi 'l-'Āṣ b. Umayya, welche die Sufyāniden in der Leitung des Klan ersetzte (es wurde übrigens ein schwacher Versuch gemacht, die Fortdauer der Dynastie dadurch zu retten, dass man Khalid, den jüngeren Sohn Yazid's, zum Khalifen erhob). Marwān b. al-Hakam war schon alt, als er zur Herrschaft gelangte. Während seiner langen Laufbahn hatte er die Streitigkeiten der Stämme untereinander ebensogut kennen gelernt wie die Rivalitäten und Intrigen der gegenseitig auf das Erbe Muhammed's eifersüchtigen Prophetengenossen. Der Sieg bei Mardj Rāhiḡ (64 = 683/4) über die Streitkräfte der Kais, die Ibn al-Zubair für seine Sache gewonnen hatte, sicherte ihm den Besitz Syriens; auch Ägypten, wo sich die anti-umayyadische Partei mit Erfolg behauptet hatte, fiel ihm bald zu; aber sein alsbaldiger Tod überliess seinem Sohn 'Abd al-Malik die ungeheure Aufgabe, Arabien und den 'Irāk zu unterwerfen.

Der fast überrascht zum Khalifat gelangte 'Abd al-Malik machte einen neuen Versuch, eine dynastische Erbfolge einzurichten; es war in vollem Gegensatz zum arabischen Brauch das Programm Mu'āwiya's, der die Macht als Erbeil der gesamten Familie betrachtete. 'Abd al-Malik selbst und fast alle seine Nachfolger hatten als Hauptziel ihrer dynastischen Politik, die Erbfolge unter Ausschluss der Seitenlinien ihren direkten Nachkommen zu sichern.

In dem Wirrwarr der Kämpfe zwischen Khalife und Gegenkhalife, zwischen letzterem und den shi'itischen und khāridjitischen Rebellen, in jenen Kämpfen, die sich bis zu den entferntesten Gegenden von Fāris und Khurāsān ausdehnten, wo der Partikularismus der Stämme sich in seiner ganzen Kraft entfaltete und einfach die Fahne der einen oder anderen Partei als Abzeichen nahm (die Dichter-Diwāne dieser Zeit und die historischen Anekdoten über sie sind der beste Beweis für diese Vorgänge), hatte 'Abd al-Malik das Glück, zwei Männer ersten Ranges zu finden, die ihm den Erfolg sicherten; dies war zunächst al-Muhallab, ein ehemaliger Anhänger Ibn al-Zubair's, der sich der Partei des Siegers angeschlossen hatte (wie es kurz vorher mit Ziyād der Fall war), und dann der durch sein Talent und seine Ergebenheit viel höher zu bewertende al-Ḥadjdjad, welcher der Aufgabe, das Ansehen des Staates über allem Partikularismus der Stämme und Parteien wieder zu festigen, eine kühle und ungezügeltere Energie widmen konnte. Al-Ḥadjdjad, dessen geistige Veranlagung im Vergleich zum arabischen Charakter beinahe als fremdartig erscheint, tritt uns als der Vorläufer des Wezir's der 'Abbāsiden-Zeit entgegen (übrigens bei weitem die späteren Wezirgestalten übertreffend), der keinen anderen Herrn als seinen Herrscher kennt (oder wie man heute sagen würde: nur das Interesse des Staates kennt) und entschlossen ist, ihm mit allen nur möglichen Mitteln zu dienen. Der Hass, mit dem die Überlieferung seinen Namen umgeben hat, ist voll gerechtfertigt. Die Einstellung al-Ḥadjdjad's und die Art und Weise, wie er ihr zum Siege verhalf, mussten dem alten Stammesempfinden ebenso wie dem neuen individualistischen und antistaatlichen Gedanken der Religion, dessen Bildung sich gerade vollzog, wirklich abscheulich vorkommen. Eigentlich war al-Ḥadjdjad ein gläubiger Muslim; bis zu einem gewissen Grade könnte man sogar sagen, dass er die Tradition des von Muhammed gegründeten theokratischen Staates fortsetzte. Diese Tradition schliesst sich im wesentlichen an die der orientalischen Monarchie von Gottes Gnaden an, die Vorderasien und Ägypten Jahrtausende lang seit der Zeit der Pharaonen und der sumerischen Priester-Könige bis zum römischen und sāsānidischen Reich gekannt hatten und deren jetzige Erben die Nachfolger Muhammed's waren. Das ganze Khalifat 'Abd al-Malik's ist unter dem Einfluss al-Ḥadjdjad's nur ein einziger Versuch, zu einer absoluten Monarchie zu gelangen. Was zur Zeit Mu'āwiya's noch nicht reif war (obgleich Ziyād in dieser Hinsicht ein Vorläufer al-Ḥadjdjad's ist), scheint 'Abd al-Malik möglich, unter dem eine Reihe Massnahmen auf dasselbe Ziel hinauslaufen. Zuerst die Verminderung der Macht der Provinzialstatthalter und ihrer Beziehungen zu den Stämmen; besonders in den östlichen Provinzen, die am weitesten vom Mittelpunkt des Khalifats entfernt waren und wo die Kämpfe gegen Iraner und Türken den kriegerischen Geist der Stämme wachhielten, wirkte



sich diese Politik am erfolgreichsten aus. Dadurch dass al-Hadjdjad die Unabhängigkeitsbestrebungen der Muhallabiden und des Ibn al-Ash'ath eindammte, festigte er die politische Einheit des Staates und bemühte sich (er, der als Herr der Hälfte des Reiches sich als Diener seines Herrschers betrachtete), die Statthalter in einfache Beamte umzuwandeln. Die Gründung Wāsi's, die Ansiedlung der Zandj in den Sumpfgenden Bašra's sind alles Massnahmen, um den Einfluss des Stammeselements einzuschränken. Agypten, das seit der Zeit des 'Amr b. al-'Ās eine halbunabhängige Stellung gegenüber der Zentralregierung bewahrt hatte, hätte nicht zu einer solchen Abhängigkeit herabgedrückt werden können; anderseits war seine Bedeutung für die Sicherheit Syriens derart wesentlich, dass der Khalife das Prinzip der Einheit des Reiches unter völliger Wahrung der ägyptischen Autonomie retten zu können glaubte, indem er dort ohne Kontrolle seinen eigenen Bruder 'Abd al-'Aziz herrschen liess. Dieser fasste jedoch sein Vize-Königtum als eine Stufe auf dem Wege zum Khalifat auf. Andere Massregeln 'Abd al-Malik's zielen gleichfalls auf die Einigung des Staates: die zwecks Steuerveranlagung vorgenommene Volkszählung, die zunächst die *Ahl al-Dhimma* betraf, schliesslich aber auch die Muslime in Mitleidenschaft zog; die Einführung des Arabischen als amtlicher Sprache; die Münzreform; die Bauten und Sanierungsarbeiten, die tatkräftig besonders im 'Irāk, aber auch in Ägypten und Arabien ausgeführt wurden. In seiner zwanzigjährigen Regierungszeit konnte 'Abd al-Malik dem arabischen Reich ein Aussehen verleihen, das es mehr und mehr dem monarchischen Staate näherte. Das hiess, wie oben dargetan, den Weg beschreiten, den die authentische islamische Tradition vorgezeichnet hat; und in der Tat ist die Haltung 'Abd al-Malik's in bezug auf die Religion durch eine — wenigstens äusserliche — Erneuerung der Frömmigkeit bemerkenswert wie auch durch eine strengere Behandlung der nicht-muslimischen Bevölkerung, ein Vorgehen, das zweifellos zum grossen Teil von den fiskalischen Bedürfnissen seiner Politik abhängig war, aber auch, wie man annehmen darf, von der Absicht, das Fortbestehen eines „Staates im Staate“ zu verhindern. In der Richtung seiner monarchischen Tendenz liegt auch sein Versuch, seinen Bruder auf dessen Nachfolgeansprüche zugunsten der Söhne des Khalifen verzichten zu lassen. Der Tod des 'Abd al-'Aziz kam ihm zu Hilfe und sicherte den Thron für al-Walid; aber die Frage erhob sich bei jedem Khalifenwechsel von neuem und wurde niemals gelöst, nicht einmal unter den 'Abbāsiden.

Im wesentlichen lässt sich sagen, dass das Khalifat 'Abd al-Malik's, soweit es die Verhältnisse erlaubten, das „arabische Reich“ befestigte. Das Khāridjitenum, das den Protest der extrem sozial und religiös Gerichteten gegen die bestehende Ordnung vereinte und in dem die Unzufriedenen und Bedrückten aller Art ihre Erbitterung sogar in den überspannten Formen der Anarchie und Räuberkundtaten, war durch die Spaltung der nach dem Khalifat strebenden Parteien zur Zeit des Ibn al-Zubair und al-Ash'ath begünstigt worden; bei der nun einmal wiederhergestellten Einheit des Staates war das Khāridjitenum, wenn nicht gerade ausgerottet, so doch durch die rücksichtslose Unterdrückung al-Hadjdjad's wenigstens zu einer vorübergehenden Wehrlosigkeit verurteilt. Die in offenem Kampf völlig geschlagene Shī'a zog sich auf eine geheime

Propaganda zurück, die ihre Früchte erst viel später zeitigen sollte, und nahm während dieses unterirdischen Lebens eine Menge heterogener Elemente auf, die der späteren Entwicklung der islamischen Politik und Religion ein vollkommen eigenes Gepräge verleihen sollten. Aber das war eine Frage der Zukunft; für den Augenblick erlaubte die im Inneren gesicherte Ordnung, eine stärkere Ausdehnungspolitik des Reiches zu betreiben, die im Osten und Westen von 'Abd al-Malik wiederaufgenommen wurde und ihre glänzendsten Erfolge unter seinen unmittelbaren Nachfolgern zeigte. Der grosse von Kusaila und später von Kāhina organisierte Berberaufstand wurde niedergeworfen, und die arabische Herrschaft setzte sich für dauernd in Nordafrika fest, wo sie die letzten Reste des Byzantinischen Reiches ausrottete und die Eroberung Spaniens einleitete. Obgleich im Osten die grossen Eroberungen Kūtaiba b. Muslim's erst zu Anfang der Regierung al-Walid's, im Jahre 86 (205), beginnen, bemerkt man schon unter 'Abd al-Malik die Wiederaufnahme dieses Vorstosses gegen Zentralasien, der als grossartigstes Resultat die Islamisierung der Türken, der Herren der Zukunft, haben sollte. Die Kämpfe mit den Byzantinern änderten ihren Charakter nicht; trotz ihrer Erfolge in Armenien, wo sie die einheimischen Königreiche unterwarfen, konnten die Araber in Kleinasien keinen festen Fuss fassen. Selbst die Beutezüge der griechischen Flotte gegen die Küste Syriens liessen den Khalifen auch weiterhin fühlen, dass der Erbfeind noch in der Lage war, sogar den Mittelpunkt des Islām zu bedrohen. Aber die Ausbreitung des Islām nahm immer mehr an Umfang zu; sie bezog in die neue, sich bildende Zivilisation Völker und Rassen ein, die nicht mehr wie die friedlichen aramäischen oder koptischen Bauern sich widerstandslos arabisieren liessen oder als armselige religiöse Minderheiten fortlebten, sondern die wie die Berber und Türken als unbezähmbare Krieger und eifrige Verfechter ihres Nationalgefühls wohl gewillt waren, den Islām als Religion anzunehmen, aber nicht das Arabertum als Nationalität. Diesen zwei Rassen an den beiden äussersten Enden des arabischen Reiches sollte der Islām den grössten Teil seiner künftigen Erfolge, aber auch eine tiefgehende Wandlung seiner Kultur verdanken.

Das Khalifat al-Walid's sieht die Saat der langen Arbeit 'Abd al-Malik's aufgehen. Die imposante Persönlichkeit al-Hadjdjad's herrscht weiter; der Umayyade Maslama b. 'Abd al-Malik, der Belagerer Konstantinopels, Mūsā b. Nušair, der Eroberer Spaniens, und Kūtaiba b. Muslim verschafften den muslimischen Heeren aufsehenerregende Siege. Die Moschee zu Damaskus sowie andere grossartige Gebäude zeugen von der Macht der Umayyaden. Aber die Erbfolgefrage erneuert die Krise; dieses Mal siegt das „arabische“ Prinzip, das den Sohn des Khalifen zugunsten seines Bruders Sulaimān ausschliesst; der Streit zwischen dem Khalifen, der die Macht in seiner Linie zu halten sucht, und seinen Brüdern, die sie beiseite schieben wollen, wiederholt sich bis zum Ausgang der Umayyaden immer wieder mit dem schliesslichen Resultat, dass das dynastische Ansehen geschwächt ist. Die Folgen der prachtliebenden Politik 'Abd al-Malik's und al-Walid's fangen an, schwer auf ihren Nachfolgern zu lasten; die Wirtschaftskrise und das Problem der Neubekehrten machen sich bemerkbar. 'Omar II., der Benjamin der orthodoxen Tradition, die bei ihrer prinzipiellen Verfluchung der gott-

losen Umayyaden für ihn eine Ausnahme macht, glaubte eine Politik der „Konsolidierung“ einschlagen zu müssen, wenn man einer schrecklichen Katastrophe vorbeugen wollte, die mit dem umayyadischen Hause den ganzen Islām mit sich reissen würde. Das 'Omar'sche Werk hat trotz seiner nur zweijährigen Dauer eine tiefe Spur in der Geschichte hinterlassen; dies zeigt, dass dieser *Khalife* wirklich hervorragende Eigenschaften und einen starken Sinn für Realitäten besass; gleichzeitig überrascht es, bereits in dieser Zeit ein schon ausgearbeitetes System von Prinzipien und religiösen Vorschriften zu finden, das sich erst seit kaum zwei Generationen gestaltet hatte. Die pietistische und reglementierende Einstellung des Islām ist schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts d. H. so ausgebildet, wie er sie durch alle folgenden Jahrhunderte beibehalten sollte. Diese Einstellung wurde in ihrer Entwicklungsrichtung dadurch begünstigt, dass sie in den Kreisen der Opposition Gestalt annahm, fern von der Ausübung der Macht und ohne Kenntnis der wirklichen politischen Lage; gleichzeitig wurde ihre Autorität — durch einen der sonderbarsten Widersprüche in der Geschichte — dank des Ansehens derjenigen, die sie predigten, von denselben Regierungskreisen anerkannt, gegen die sich ihre Vorwürfe richteten. Man glaubt fast eine ganz moderne Erscheinung der parlamentarischen Regierung vor sich zu haben, wenn die Opposition unmerklich einen Einfluss auf die Richtlinien der regierenden Partei ausübt. Dieses Paradoxon ist übrigens nur eine Folge jener Zustände, wie sie bei der Schaffung der Umayyadenherrschaft gewesen waren; denn dieses Regierungssystem ist die Fortsetzung und der endgültige Triumph der Lehre Muḥammed's, wenn es auch auf frühere Vorgänge in der Geschichte zurückgriff und durch Methoden und Männer zur Ausführung kam, die selbst dem Geiste dieser Lehre völlig entgegengesetzt waren. 'Omar II. versuchte als Vorläufer der Abbāsiden vielleicht mit grösserer Aufrichtigkeit als diese, die politischen und finanziellen Erfordernisse des Staates und die Achtung vor der religiösen Tradition miteinander auszusöhnen. Obgleich sein Versuch in bezug auf das Schicksal der Dynastie als gescheitert betrachtet werden muss, eröffnete doch seine Steuerreform den Weg einer Gleichstellung von Arabern und *Mawālī* und trug mehr als alles andere zur Verschmelzung der Nachkommen von Sieger und Besiegten bei. Zweifellos verdankt man der heilsamen Tätigkeit 'Omar's die dritte Glanzperiode des Umayyaden-Khalifats unter Hishām. Während seiner zwanzigjährigen Regierungszeit nehmen die Eroberungen im Westen (trotz des grossen Berberaufstandes von 123 [740/1]) wie im Osten ihren grossartigen Massstab wieder an: die Araber stossen bis ins Herz Galliens vor; das Mittelmeer beginnt, ein „arabischer See“ zu werden; die Türken, die nach der Absetzung und dem Tode Kūtaiba's versucht hatten, sich dem arabischen Joch zu entziehen, werden zum dritten Mal unterworfen.

Beim Tode Hishām's stand das Umayyaden-Khalifat auf dem Gipfel seiner Macht. Es ist kaum zu glauben, dass wenige Monate später dieser selbe Staat, der fest auf der Autorität des Khalifen zu ruhen schien, in voller Verwirrung der Anarchie als Beute zufallen sollte. Die Tradition hat zweifellos zum Teil recht, wenn sie der lasterhaften Lebensführung al-Walid's II., der ein Trinker und

Lüstling war, eine bedeutende Rolle beim Zusammenbruch der bestehenden Ordnung zuschreibt. Aber die Fehler eines Einzelnen genügen nicht, um den unvorhergesehenen Verfall zu erklären. Die Ursachen müssen wie gewöhnlich gerade in den Elementen gesucht werden, die dem *Khalifat* Hishām's den Anschein des Gedeihens gaben. Dieser hatte die Steuerreform 'Omar's II. restlos ausgeschöpft und seine muslimischen Untertanen wie die *Dhimmi* ausgebeutet (bezeichnend dafür sind die besonders von den christlichen Geschichtsschreibern erwähnten Revolten, die durch rücksichtslose Steuereintreibungen veranlasst wurden). Das gewöhnlich zu extremen Ausschreitungen führende Elend hatte die *Khāridīya* wieder aufleben und sogar — eine unerhörte Erscheinung — in Syrien eindringen lassen; ausserdem verweigerten in Syrien die *Djund*, auf denen die Militärmacht der Umayyaden basierte, den Gehorsam, da sie des stets deutlicher werdenden Strebens nach der absoluten Monarchie überdrüssig waren. Die *shī'itische* Bewegung fing wieder an, sich offen im 'Irāk zu zeigen, wie es der übrigens kläglich gescheiterte Versuch Zaid b. 'Alī b. al-Ḥusain's im Jahre 123 (740/1) beweist. Die immer grössere Ausdehnung der Eroberungen hatte die am weitesten entfernt liegenden Provinzen schliesslich der Kontrolle der Zentralgewalt entzogen. Die zu den religiösen Gegensätzen hinzutretenden Stammesfehden hatten sich wieder mit erneuter Heftigkeit erhoben, während im fernen *Khurāsān* trotz des tatkräftigen Vorgehens Naṣr b. Saiyār's die geheime *shī'itische* Propaganda einen Erfolg nach dem anderen feierte. Es ist also leicht verständlich, wie die Entrüstung über den ärgerniserregenden Lebenswandel al-Walid's II. den geeigneten Boden gefunden hat, offen auszubrechen, zumal sich die ehrgeizigen Bestrebungen der verschiedenen Nachkommen 'Abd al-Malik's durch die Proklamation al-Walid's getäuscht sahen, in der er sofort nach seiner Thronbesteigung seine beiden Kinder als Nachfolger bestimmte. Eine Erhebung der *Djund* in Palästina und Urdunn brachte Yazid III. zur Herrschaft, und al-Walid wurde getötet. Aber weder Yazid noch sein Bruder Ibrāhīm, der ihm wenige Monate später folgte, vermochten die sich im ganzen Reich ausbreitende Anarchie einzudämmen. Die *Khāridīten* unter al-Dahḥāk b. Kais al-Shaibānī bemächtigten sich Kūfa's. Einige Jahre hatte es den Anschein, als ob die Rettung von einem entfernten Gliede der regierenden Linie käme, nämlich von Marwān b. Muḥammed, einem Enkel des grossen Marwān, dem Gouverneur Armeniens, der sich in den langen Jahren seiner erfolgreichen Kämpfe gegen die Byzantiner ein ihm ergebendes Heer geschaffen hatte. Er kam nach Syrien, um die Rechte der Kinder al-Walid's II. geltend zu machen. Als er sie durch die Usurpatoren ermordet vorfand, liess er sich selbst zum Khalifen ausrufen und wusste innerhalb weniger Monate, die Aufständigen in Syrien niederzuwerfen und die andersdenkenden Mitglieder des Umayyadenhauses auszurotten; sodann bemächtigte er sich Ägyptens und des 'Irāk. Die Tätigkeit, die er in den drei ersten Jahren seines *Khalifats* entfaltete, ist kaum mit derjenigen seines Grossvaters, dessen Namen er trug, und seines Onkels 'Abd al-Malik vergleichbar. Die Verhältnisse waren für ihn wohl ungünstiger, als sie es für jene beiden gewesen: die Familieneinigkeit der Umayyaden war zerrissen, ihre Kräfte waren erschöpft. Mittlerweile hatte der Glaube der Gegner an ihren Erfolg zugenommen.



Anstatt sich mit schnell aufgegriffenen Heeren eines Ibn al-Zubair und dem Unheil Kerbelā's entronnen, verzweifelten Scharen der Shi'iten herumzuschlagen, musste sich Marwān mit Truppen messen, die durch die Kriege gegen die Türken geschult waren, sowie mit den von Abū Muslim organisierten persischen Armeen Khurāsān's, während im Hintergrund die 'Abbāsiden ihr Auftreten vorbereiteten. Der offene Kampf der sogenannten Shi'iten begann im Jahre 130 (747/8): Khurāsān und Fāris wurden schnell erobert, im folgenden Jahre besetzten die Eindringlinge den Irāk, wo plötzlich die 'Abbāsiden auftraten und in Kūfa Abū 'l-'Abbās 'Abd Allāh zum Khalifen proklamierten. Nachdem dieser Marwān am Zab geschlagen hatte, liess er ihn von seinen Heerführern durch al-Djazīra und Syrien verfolgen, bis er ihn erneut in Ägypten schlug, wo der letzte Umayyaden-Khalife am 27. Dhu 'l-Kāda 132 (7. Juli 750) getötet wurde. Die Ermordung der Mitglieder der Umayyaden-Familie, der vergebliche Versuch zugunsten Abū Muḥammad al-Sufyān's in Syrien und die Flucht 'Abd al-Rahmān b. Mu'āwiya b. Hishām's von Medina nach Afrika und Spanien bilden das Nachspiel der Tragödie, die den Sturz der Dynastie Mu'āwiya's und Marwān's krönte.

Es ist zweifellos eine Übertreibung, wenn man das Ende des Arabertums mit dem Sturz der Umayyaden zusammenfallen lässt und den 'Abbāsiden eine gewisse Iranisierung der islamischen Welt zuschreibt. In Wirklichkeit blieb nicht nur die Khalifendynastie arabisch, sondern auch die Provinzialstatthalter und Truppenführer stammten ungefähr noch ein Jahrhundert lang aus den Reihen der Araber. Andererseits ist es wahr, dass die Internationalisierung des Islām in dem Sinne, dass die Araber nicht mehr das einzige tätige Element in der Organisation des Staates und in der Entwicklung der Zivilisation waren, wenigstens als theoretische Möglichkeit schon mit dem Zeitpunkt begonnen hatte, als 'Omar's II. Reform die *Mawālī* den Arabern gleichsetzte. Übrigens liess die Annahme des Islām diese heterogenen Elemente an einer Zivilisation teilhaben, die man berechtigt ist, auch weiter als arabisch zu betrachten, selbst wenn die Spezialstudien des letzten halben Jahrhunderts gezeigt haben, dass ihre Hauptfaktoren grösstenteils fremde sind. Tatsächlich hat nicht nur die arabische Sprache dieser Zivilisation ein gleichartiges Äussere verliehen, sondern alle ihre verschiedenen Elemente sind gleichsam vom Arabertum geformt worden. Das Verdienst, das arabische Kolorit dieser buntscheckigen Zivilisation verwirklicht zu haben, gebührt ohne Zweifel den Umayyaden. Wir können leider nicht mehr im einzelnen die Vorarbeit erkennen, deren Früchte sich erst zur 'Abbāsidenzeit zeigten; aber die Tatsache, dass seit der zweiten Hälfte des II. (VIII.) Jahrh. die islamische Zivilisation in voller Blüte steht sowohl auf dem Gebiete der Religion wie auch in den Künsten und Wissenschaften, macht begreiflich, dass die Araber nicht bis zum Auftreten der 'Abbāsiden gewartet haben, um mit der Umwandlung von Beduinen zu zivilisierten Staatsbürgern zu beginnen. Was in der arabischen Zivilisation der Umayyadenepoche auffällt, ist das gleichzeitige Bestehen zweier Welten, der alten und neuen, die nebeneinander weiterexistieren, wie es übrigens in jeder Übergangszeit der Fall ist: die Gebräuche und Vorstellungswelt der Beduinen, die Poesie eines Farazdak, Djarir und Akhtal sind noch lebendig, als die korānische

Religion schon von hellenistisch-christlicher theologischer Spekulation durchdrungen wird, als Traditionarier, Geschichtsschreiber und Philologen anfangen, sich mit den literarischen Erzeugnissen des Beduinengeistes zu beschäftigen, die durch ehrwürdige Zeugen einer bereits abgeschlossenen Periode bekannt waren. Sogar das Verwaltungssystem der 'Abbāsiden ist in seinen Hauptzügen im wesentlichen noch so, wie es die Umayyaden nach der byzantinischen und sāsānidischen Tradition aufgebaut hatten; der eigene Beitrag Yahyā b. Barmak's ist bedeutend geringer, als die Überlieferung es hinstellt. Was schliesslich den Umayyaden abging, nämlich das riesige arabische Reich in einen gleichartigen Organismus umzuwandeln, fehlte ebenso auch den 'Abbāsiden; was diese fertigbrachten, die intellektuelle und moralische Einigung der islamischen Welt, war schon unter den Umayyaden in vollem Gange.

Für Einzelheiten, die im Laufe dieses allgemeinen Artikels nicht berührt werden konnten, vergleiche man die Artikel über die einzelnen Personen und Ortsnamen.

*Litteratur:* Da die Litteratur über einen so umfangreichen Stoff nicht vollständig aufgeführt werden kann, seien nur die Werke allgemeineren Charakters hier erwähnt. Die Quellen für die Geschichte der Umayyaden sind gesammelt von L. Caetani, *Chronographia Islamica*, Paris 1912 ff., S. 461—1716, eine unentbehrliche Sammlung, aber leider ohne Index: neben den arabischen Quellen bietet sie auch die syrischen, griechischen, lateinischen, armenischen und chinesischen. Sehr wenige, wirklich wichtige Texte sind noch unediert: der wichtigste darunter ist zweifellos die grosse Sammlung al-Balādhuri's, *Ansāb al-Ashraf*, von der nur ein Fragment von W. Ahlwardt (*Anonyme arab. Chronik* usw., Greifswald 1883) veröffentlicht wurde und deren Edition die Universität Jerusalem vorbereitet. Man darf hoffen, darin einige Reste der umayyadischen Geschichtsschreibung zu finden, die fast gänzlich von der 'abbāsidsch-beeinflussten verdrängt wurde. Die gleiche Überlieferung ist z.T. — wenigstens nach dem Wenigen zu urteilen, was man davon kennt — in der Geschichte des Spaniers al-Baiyāsī (*al-I'rāb bi 'l-Hurūb fi Šadr al-Islām*, vgl. J. Horowitz, in *MSOS As.*, 1907, S. 22—27) erhalten, deren Edition sich lohnte. Bedauerlicherweise findet man in Caetani's *Chronographia* keinen methodischen Auszug aus den Dichter-Diwānen und deren Kommentare (in erster Linie der *Naḳā'id* Djarir's und al-Farazdak's), die einige bisher nicht berücksichtigte Nachrichten bieten könnten (ein grosser Teil dieser Arbeit ist übrigens von Lammens gemacht worden). Die Papyri sind ihrerseits eine ebenso wichtige Quelle, besonders die Serie unter dem Namen Kurra b. Šarik [s. d.]. Das grundlegende Gesamtwerk für die umayyadische Epoche ist J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, wo zum ersten Mal Tabari's Geschichtswerk benutzt wird; ders., *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, in *Abh. G W Gött.*, V (1901) und *Die Kämpfe der Araber mit den Römern in der Zeit der Umayyaden*, in *Nachricht. G W Gött.*, 1901 sind von einer nicht geringeren Bedeutung für zwei wesentliche Züge dieser Zeit; H. A. R. Gibb, *The Arab Conquest in Central Asia*, London 1923 (*James G. Forlong Fund*,

III) behandelt sorgfältig einen anderen Punkt von grosser historischer Bedeutung; es ist schade, dass man nichts Ähnliches für die Eroberungen in Afrika besitzt; die Untersuchungen H. Lammens' (*Études sur le règne du calife omayyade Mo'awia Ier*, in *MFÖB*, I—III; *Ziad Ibn Abihi vice-roi de l'Iraq*, in *RSO*, IV; *Le califat de Yazid Ier*, in *MFÖB*, IV—VI; *Études sur le siècle des Omayyades*, Janut 1930) sind, ohne eine vollständige Darstellung der Geschichte des Umayyaden-Khalifats zu bieten, nicht weniger wichtig wegen der ungeheuren Fülle des herangezogenen Materials, wegen der Menge von Einzelheiten und der gründlichen Untersuchung der geschichtlichen Fragen. Die Aufsätze C. H. Becker's (gesammelt in *Islamstudien*, I, Leipzig 1924; ausserdem: *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, II, Strassburg 1903) haben in ganz bedeutender Weise dazu beigetragen, das Problem der geschichtlichen Funktion des Umayyaden-Khalifats aufzuhellen.

(G. LEVI DELLA VIDA)

## II. DIE UMAIYADEN SPANIENS.

Die BANŪ UMAIYA oder BANŪ MARWĀN der arabischen Geschichtsschreiber sind direkte Nachkommen der Umayyaden Syriens und herrschten vom II.—V. (VIII.—XI) Jahrh. über das muslimische Reich, das sie auf der Iberischen Halbinsel mit Kordova als Hauptstadt gründeten.

Die Wiederaufrichtung der im Orient von den 'Abbāsiden gestürzten umayyadischen Herrschaft im fernen Westen der islamischen Welt ist eins der auffallendsten Ereignisse der arabischen Geschichte des hohen Mittelalters. Diese Dynastie hat die Trennung des muslimischen Spaniens von der übrigen arabischen Welt begünstigt und seine politische Einigung verwirklicht; sie hat auch dem schon sehr charakteristischen sozialen Gepräge dieses Landes einen starken Einschlag syrischer Tradition gegeben. Dank der Energie ihrer Fürsten hat die Dynastie es glänzend verstanden, den Plänen der 'Abbāsiden und Fātimiden entgegenzutreten. Durch Bürgerkrieg erschöpft erlag sie schliesslich nur, weil sie neben sich eine erbliche Diktatur aufgenommen liess und es nicht verstand, rechtzeitig den Übergriffen ihrer fremden Söldner Einhalt zu gebieten.

Die Geschichte der spanischen Umayyaden kann man in drei Hauptepochen einteilen: 1. das unabhängige Emirat von Kordova; 2. das Khalifat; 3. der Verfall der Dynastie und ihr Sturz. Eine gedrängte Übersicht sei hier geboten.

### Chronologische Übersicht über die Umayyaden Spaniens.

1. 'Abd al-Rahmān I., *al-Dakhl*, 138–72 (756–88).
2. Hishām I., 172–80 (788–96).
3. al-Hakam I., 180–206 (796–822).
4. 'Abd al-Rahmān II., 206–38 (822–52).
5. Muḥammed I., 238–73 (852–86).
6. al-Mundhir, 273–75 (886–88).
7. 'Abd Allāh, 275–300 (888–912).
8. 'Abd al-Rahmān III., *al-Naṣr li-Dīn Allāh*, 300–50 (912–50).
9. al-Hakam II., *al-Mustaḥsir bi 'llāh*, 350–66 (961–76).
10. Hishām II., *al-Mu'add bi 'llāh*, 366–99 (970–1000 u. 400–3 (1010–13).

11. Muḥammed II., *al-Mahdi*, 399–400 (1009–1010).
12. Sulaimān, *al-Musta'in bi 'llāh*, 399–407 (1009–1016).
13. 'Abd al-Rahmān IV., *al-Murtaḍā*, 408–409 (1017–19).
14. 'Abd al-Rahmān V., *al-Mustaḥsir bi 'llāh*, 414 (1023).
15. Muḥammed III., *al-Mustakfi bi 'llāh*, 414–16 (1023–25).
16. Hishām III., *al-Mu'add bi 'llāh*, 418–22 (1027–31).

### 1. Das unabhängige Emirat von Kordova.

Die meisten arabischen Geschichtsschreiber geben 138 (756) als das Datum der Gründung des unabhängigen Emirats der Umayyaden in Kordova durch 'Abd al-Rahmān I. mit dem Beinamen *al-Dakhl* (der Eingewanderte), den Sohn Mu'āwiya b. Hishām's. Im Augenblick der Verfolgung seiner Familie durch die 'Abbāsiden gelingt es dem noch ganz jungen 'Abd al-Rahmān — er wurde im Jahre 113 (731) geboren —, heimlich Palästina zu erreichen, von wo er sich in Begleitung seines Freigelassenen Badr zuerst nach Ägypten und dann nach Ifrikiya begibt. Bald musste er von Kairawān, wo er den Verfolgungen des Gouverneurs 'Abd al-Rahmān Ibn Ḥabīb ausgesetzt war, fliehen und wandte sich nach dem Maghrib. Er hielt sich einige Zeit in Tāhert am Hof der kleinen Rustemiden-Fürsten auf und genoss dann die Gastfreundschaft verschiedener Berberstämme, u. a. der Miknāsa und Nafza. Seit seiner Ankunft auf afrikanischem Boden hatte 'Abd al-Rahmān, von Badr ermutigt, Neigungen zu politischer Betätigung verraten. Aber sein Ehrgeiz fand im Maghrib kein geeignetes Feld; so richteten sich seine Blicke naturgemäss auf Spanien.

Sehr geschickt und mit grossem politischen Scharfsinn wusste 'Abd al-Rahmān zu seinem eigenen Vorteil die Rivalitäten auszunutzen, welche die auf der Halbinsel wohnenden Kaisiten und Yamaniten seit einigen Jahren scharf voneinander trennten. Andererseits konnte er sich ohne Schwierigkeit die Mitwirkung der umayyadischen Klienten verschaffen, die einige Jahre vorher unter Baldj b. Bishr nach Spanien gekommen waren und sich — etwa 500 — auf die Militärbezirke (*Djund*) von Elvira und Jaen im Südosten Spaniens verteilt hatten. Der Gouverneur der Halbinsel war damals Yūsuf b. 'Abd al-Rahmān al-Fihri, der sein Ansehen hauptsächlich dem Führer der spanischen Kaisiten, al-Ṣumail al-Kilābi, verdankte. Da er den Augenblick für eine Landung auf andalusischem Boden für gekommen hielt, um als Prätendent aufzutreten, verliess 'Abd al-Rahmān den Maghrib und erreichte Almuñecar im Rabi' II 138 (Sept. 755). Der ihm bereitete Empfang übertraf seine Erwartungen; er nahm den Kampf gegen Yūsuf al-Fihri auf, und nach mehreren Gefechten und Verhandlungen, die die arabischen Geschichtsschreiber im einzelnen wiedergeben, wurde er schliesslich am 10. Dhu 'l-Hijja 138 (15. Mai 756) in Kordova, der bisherigen traditionellen Residenz der arabischen Gouverneure, als Emir anerkannt.

Der Gründer des umayyadischen Emirats von Kordova sollte mehr als 33 Jahre regieren. Die ersten verbrachte er damit, seine Stellung in seiner Hauptstadt selbst zu festigen. Das Gerücht von seinem Erfolg verbreitete sich über den ganzen



Orient; alsbald kamen zahlreiche Klienten und Parteigänger der Umayyaden nach Spanien, die bei der dortigen Wiederaufrichtung der in Syrien gestürzten Dynastie ihre Mithilfe anboten. Aber der kordovanische Emir musste bald unzähligen politischen Schwierigkeiten entgegenreten. Zuerst hatte er Yūsuf al-Fihri niederzuwerfen, der sich in seine Absetzung schlecht schicken konnte, eine ziemlich grosse Zahl Parteigänger um sich scharte und eine Wiedereroberung Kordovas versuchte; er wurde aber 141 (758) geschlagen und im nächsten Jahre in der Gegend von Toledo getötet. Aufstände gärten jedoch überall in Spanien weiter wie zur Zeit der Gouverneure. Nicht nur durch die Zusammenrottung der *Muwalladūn*, d. h. der Neu-Muslime, jüngst zum Islām bekehrter gebürtiger Spanier, brachen beständig Unruhen aus, sondern auch durch die Berber und Araber, die sich infolge ihrer hergebrachten Stammesfehden stets feindlich gegenüberstanden. So musste 'Abd al-Rahmān I. nacheinander die Aufstände der Yamaniten und Fihriten unterdrücken, die sich im Jahre 146 (763) um al-'Alā<sup>2</sup> b. Mughith al-Djudhāmī geschart hatten, ferner die Bewegung des Berbers Shakyā, der sich im Jahre 152 (769) in Shantabariya (Santaver) erhoben hatte; er durfte niemals die geringsten örtlichen Strömungen um sich greifen lassen. Im zweiten Teil der Regierung 'Abd al-Rahmān's I. kam zwischen einer Anzahl arabischer Stammesführer im Osten der Halbinsel eine Koalition zustande, die die Hilfe Karls des Grossen anrief. Dieser überschritt an der Spitze eines fränkischen Heeres die Pyrenäen und belagerte im Jahre 162 (778) Saragossa. Da er aber plötzlich an die Ufer des Rheins zurückgerufen wurde, musste der Kaiser die Belagerung aufheben. Auf seinem Rückzug nach Frankreich erlitt er im Engpass von Roncevaux, wo die Basken ihm einen Hinterhalt gelegt hatten, die berühmte Niederlage, mit der sich die Erinnerung an Roland verknüpft. 'Abd al-Rahmān nutzte den Abzug der Franken aus, um seinerseits Saragossa zu belagern, das er, allerdings nur für kurze Zeit, im Jahre 164 (780) einnahm. Eine Unternehmung gegen die Basken verlief erfolgreich. Beim Tode des Gründers der neuen umayyadischen Dynastie im Jahre 172 (788) war das kordovanische Reich sowohl politisch wie territorial schon ein Staat mit einer dauerhaften Organisation und sehr beträchtlichen militärischen Machtmitteln. Der Erfolg des aus Syrien Verbannten und die sehr merkwürdige Art und Weise, mit der er es verstand, ein eigenes Fürstentum zu errichten und an die Aufgabe der Befriedung seiner Gebiete zu gehen, hat die Bewunderung aller arabischen Geschichtsschreiber hervorgerufen, die ihm den schmeichelhaften Beinamen „Falke der Kuraish“ (*Ṣaḥr Kuraysh*) geben.

Die Befriedung des neuen Staates sollte das Hauptstreben aller Nachfolger 'Abd al-Rahmān's I. sein. Bei seinem Tode fiel die Herrschaft an seinen Sohn Hishām I., der nur etwas mehr als sieben Jahre regierte, denn er starb ganz jung im Jahre 180 (796). Er hatte zuerst gegen seine Brüder zu kämpfen, die nach der Macht strebten; in der Folge konnte er zweimal, u. zw. im Jahre 177 (793) und 179 (795), Sommerfeldzüge (*Ṣā'ifa*) einerseits gegen Narbonne und auf der anderen Seite gegen Galizien schicken. Die Geschichtsschreiber stellen besonders Hishām I. als einen rechtschaffenen Fürsten voll guter Eigenschaften hin und beklagen, dass er so kurze Zeit regiert hat.

Sein Sohn al-Hakam I. folgte ihm für 26 Jahre. Man ist nicht einig über die Frage, ob er es oder sein Vater war, der im muslimischen Spanien den mālikitischen Ritus einführte; der bisher herrschende war derjenige al-Awzā'i's. Jedenfalls hatte bei seiner Thronbesteigung die soziale Klasse der Juristen oder *Fuqahā* in Kordova eine übergrosse Bedeutung gewonnen, so dass sie fast alle Entscheidungen dem Fürsten diktieren wollte. Im Gegensatz zu seinem Vater hatte al-Hakam I. für diese Leute keine besondere Sympathie; er nahm sogleich Stellung gegen sie und zeigte ihnen, dass er ihre Anmassungen zu zügeln verstand. Aber die *Faḳih's*, die zur Opposition entschlossen waren, machten mit einer anderen unzufriedenen Partei, nämlich mit den neubekehrten Muslimen oder *Muwalladūn*, gemeinsame Sache und gaben sich gewissermassen im Namen des Islām als die Vorkämpfer des spanischen Nationalismus aus. Bei einem so energischen und entschlossenen Herrscher wie al-Hakam I. war das Ergebnis eine Reihe von Gewalttaten, die während des grössten Teiles seiner Regierung angeordnet und mit Grausamkeit vollzogen wurden. Die erste Revolte fand im Jahre 189 (805) in Kordova selbst statt. Durch die *Faḳih's* aufgereizte Verschworene der Aristokratie versuchten, al-Hakam vom Throne zu verjagen; aber die Verschwörung wurde vereitelt, und der Herrscher verfuhr mit den Rebellen äusserst streng. Im folgenden Jahre bezwang er Mérida und schlug eine neue kordovanische Erhebung blutig nieder. Im Jahre 191 (807) fand in Toledo der berühmte „Grabentag“ (*Waḳ'at al-Hufra*) statt. Die Einwohner dieser Stadt lebten seit der Aufrichtung der umayyadischen Herrschaft fast ständig in Unbotmässigkeit. Al-Hakam ernannte zu ihrem Gouverneur einen ihm gänzlich ergebenen Renegaten, 'Amrūs, der im Einverständnis mit seinem Herrn den Notabeln Toledos einen Hinterhalt legte, dem keiner lebend entrann. Besonders die „Begebenheit in der Vorstadt“ zeigt den unversöhnlichen Charakter des Enkels 'Abd al-Rahmān's I. In der Absicht, ganz und gar jeglichen Keim einer Empörung in seiner Hauptstadt auszurotten, umgab er sich mit einer Wache fremder Söldner, den sogen. „Schweichsamen“ (*al-Khurs*), die in Kordova eine Schreckensherrschaft führten. Die Misstimmung wuchs allgemein, und im Jahre 202 (817) brach in der südlichen Vorstadt Kordovas auf dem anderen Ufer des Guadalquivir eine grossangelegte Empörung aus. Die durch die *Faḳih's* mit Yahyā b. Yahyā an der Spitze aufgereizten Volksmassen versuchten, das fürstliche Palais im Sturm zu nehmen, wurden aber bald umzingelt und von den Truppen al-Hakam's niedergemacht. Dieser traf darauf die Verfügung, dass sofort alle Kordovaner der Vorstadt, die dem Blutbad entronnen waren, aus Spanien verbannt würden. Mehr als 20 000 Familien mussten die Halbinsel verlassen, wovon ungefähr zwei Drittel Ägypten und später Kreta erreichten; der Rest siedelte sich in Fäs in dem noch heute „Ufer der Andalusier“ (*Idwat al-Andalus*) genannten Viertel an. Die Vorstadt selbst wurde dem Erdboden gleichgemacht, und es wurde in Zukunft jedem verboten, sich dort niederzulassen. Diese gewaltsame Unterdrückung hatte in der muslimischen Welt ein solches Echo, dass al-Hakam I. von den Geschichtsschreibern oft mit dem Beinamen *al-Rabaḍī* (der Vorstädter) bezeichnet wird.

Die ganze Regierungszeit al-Hakam's I. war so

mit der Niederwerfung innerer Unruhen angefüllt, die von den unzufriedenen Neu-Muslimen, letzten Endes von den Juristen ausgingen. Seine Energie liess ihn zwar Sieger bleiben; aber da er unaufhörlich im Inneren seines Reiches in Anspruch genommen war, konnte er nicht immer die Verteidigung der Grenzmarken (*Thughūr*) hinreichend sicherstellen. In die Regierung al-Hakam's I. fällt in der Tat ein beachtenswerter Vorstoss der Königreiche Asturien und Galizien nach Süden; und Barcelona wurde im Jahre 185 (801) vom Herzog von Aquitanien den Muslimen entrisen.

Der Sohn und Nachfolger al-Hakam's I., 'Abd al-Rahmān II., glich seinem Vater so gut wie gar nicht. Er regierte von 206 bis 238 (822—52) als Spielball der Ereignisse. Mit Recht hat man gesagt, dass er sich während seiner ganzen Regierung von einem Fakih, einem Musiker, einer Frau und einem Eunuchen leiten liess; dies waren Yaḥyā b. Yaḥyā, der nach der Erhebung in der Vorstadt seinen Kopf zu retten verstanden hatte; der Sänger Ziryāb, ein Schüler Ibrāhīm al-Mawṣilī's, der gerade nach Spanien gekommen war und dort die verfeinerten Lebensweisen des 'Abbāsidenhofes einfuhrte; die Favoritin Ṭarūb und der Eunuche Naṣr, die dem Herrscher die meisten seiner politischen Massnahmen diktierten. Daher musste auch die Regierung dieses energielosen Fürsten nach der Schreckensherrschaft al-Hakam's I. ein Wiedererstarken der nationalen Bewegung begünstigen. Eben zu dieser Zeit fühlten sich die spanischen Mozaraber, die den christlichen Glauben bewahrt hatten, stark genug, um sich auf Anstiften des Eulogius und Alvarus zu erheben. Man sieht sodann als Folge des Verhaltens der muslimischen Regierung, wie sich zwischen den Jahren 236 und 238 (850—52) über Spanien und hauptsächlich über Kordova eine Woge freiwilliger Märtyrer ergiesst; ein von dem umayyadischen Emir einberufenenes Konzil bemühte sich, dem entgegenzuwirken. Ausser der Opposition der christlichen Gemeinden war für die Regierung 'Abd al-Rahmān's II. eine Reihe neuer Unruhen der *Muwallad*'s charakteristisch; deshalb mussten Mérida und Toledo mit Gewalt wiedererobert werden. Unter der Regierung dieses Fürsten erschienen gleichfalls die Normannen (von den Muslimen *al-Madǧūs* [vgl. III, 108—9] genannt) zum ersten Mal in Spanien. Im Jahre 230 (844) bemächtigten sich die normannischen Scharen Sevillas; schliesslich wurde ein Waffenstillstand zwischen ihrem Führer und dem Emir von Kordova geschlossen, der einen Gesandten namens Yahyā b. al-Hakam al-Ghazzāl zu ihm schickte.

Als 'Abd al-Rahmān II. im Jahre 238 (852) starb, folgte ihm sein Sohn Muḥammed I. auf dem Throne Kordovas. Für seine Regierung, die bis zum Jahre 273 (886) dauerte, war gleichfalls eine Reihe innerer Wirren charakteristisch, die trotz der Grausamkeit des Fürsten nur noch zunahmen. Seit seinem Regierungsantritt lebte die Rebellion der Mozaraber wieder auf, aber unmittelbar setzten blutige Verfolgungen gegen die christlichen Gemeinden ein. Auf den Hilferuf der Christen Toledos schickte ihnen der König von León Ordoño I. eine vom Grafen von Bierzo befehligte Armee, welche die muslimischen Truppen im Jahre 254 (840) in der Schlacht am Wādī Salt (Guadacelete) in die Flucht schlugen. Die Umtriebe der Christen fanden erst im Jahre 245 (859) nach dem Martyrium des Eulogius und der Leocritia ihr Ende.

Aber die politische Schwäche des kordovanischen Emirats hatte zugenommen, und nach und nach kamen in allen, nominell Kordova unterworfenen Provinzen separatistische Bewegungen auf, die im allgemeinen von Neu-Muslimen als unabhängigen Führern und nationalen Vorkämpfern geleitet wurden. Mit dieser Haltung der aristokratischen *Muwallad*'s und mit den Ansprüchen der grossen arabischen Familien waren die Emire Kordovas ununterbrochen bis zum Anfang des IV. (X.) Jahrhunderts beschäftigt.

Unter der Regierung Muḥammed's I. begann auch die langwährende Revolte des unabhängigen Führers 'Umar Ibn Hafṣūn im Südwesten der Halbinsel. Bald übte er eine unumschränkte Herrschaft über das ganze gebirgige Gebiet zwischen Ronda und Malaga aus und errichtete sein Hauptquartier in der uneinnehmbaren Feste Bobastro. Mit immer nur sehr kurzen Unterbrechungen führte er den Kampf gegen die muslimische Zentralgewalt und wurde bald von allen Unzufriedenen des Landes als ihr unumstrittener Führer anerkannt.

Der Nachfolger Muḥammed's I., sein Sohn al-Mundhir, regierte nur sehr kurz (273—75 = 886—88). Seine ganze Regierungszeit war dem Kampfe gegen Ibn Hafṣūn gewidmet, dessen Einfluss jeden Tag wuchs, sowie der Belagerung Bobastro's, die vielleicht zu einem glücklichen Abschluss gekommen wäre, wenn der Herrscher nicht plötzlich, anscheinend von seinem Bruder und Nachfolger 'Abd Allāh vergiftet, gestorben wäre.

Man hat mit Recht gesagt, dass die Regierungszeit des Emirs 'Abd Allāh (275—300 = 888—912), obwohl sie zum Teil durch die seines berühmten Enkels und Nachfolgers 'Abd al-Rahmān's III. al-Nāṣir's in den Schatten gestellt wird, dennoch einen sehr bedeutenden Fortschritt für die Befriedung des kordovanischen Reiches aufweist. Es ist durchaus nicht richtig, in ihm nur einen blutgierigen Tyrannen zu erblicken. Zweifellos ging er wie alle Monarchen seiner Zeit unerbittlich gegen alle vor, die ihn zu stürzen suchten, selbst wenn es seine eigenen Brüder waren. Besonders aber musste er unzähligen Gefahren entgegentreten, er musste gegen die Bewegungen kämpfen, mit denen schon seine Vorgänger zu tun hatten und die seitdem kaum geringer geworden waren. Allein die Empörung Ibn Hafṣūn's sollte fast seine ganze Regierung ausfüllen. Anderseits schien sich das Gebiet von Sevilla, obwohl es verhältnismässig nahe bei Kordova lag, von der umayyadischen Herrschaft lossagen zu wollen; die spanische und die arabische Partei untergruben dort unaufhörlich das Ansehen des von Kordova geschickten Gouverneurs und liessen bei Gelegenheit die in den benachbarten Bergen sitzenden Berberorganisationen auf die Stadt los. Die Feindseligkeit der grossen arabischen Familien, der Banū Ḥadjdjad und der Banū Khaldūn, wurde immer beunruhigender. Die Hauptvertreter dieser Familien waren Grossgrundbesitzer und hatten eine grosse Menge ergebener Sklaven, die bei Gelegenheit ausgerüstet und bewaffnet werden konnten. Kuraib b. Khaldūn, der Führer der ersten Familie, wiegelte kurze Zeit nach der Thronbesteigung 'Abd Allāh's das ganze Gebiet des Aljarafe (arab.: *al-Sharaf*) auf und konnte den Führer der Banū Ḥadjdjad für seine Sache gewinnen. Sodann schloss er mit dem Emir einen Waffenstillstand und griff mit ihm zusammen die Neu-Muslime Sevillas an, die 278 (891) grösstenteils erschlagen wurden. Seine Unterwerfung war aber nur vorübergehend. Im



Jahre 286 (899) überwarfen sich die Führer der beiden grossen Familie Sevilas, und Ibrāhīm b. Ḥadjjād schloss, nachdem er sich seinen Rivalen Kuraib vom Halse geschafft hatte, ein Bündnis mit dem Führer des Aufstandes im Südosten, Ibn Ḥafṣūn. Wenn 'Abd Allāh ihn auch schliesslich unterwarf, räumte er ihm doch so viele Vorrechte ein, dass er praktisch auch weiterhin in Sevilla als wirklicher unabhängiger Führer gebot. Übrigens trug zu dieser Zeit der wachsende Einfluss der mehr oder weniger nominell abhängigen Vasallen des Herrschers von Kordova gewaltig zum Schwinden seiner Autorität bei. Die bedeutendsten dieser Feudalherren (*Ṣāhib*) waren die von Saragossa, Ucles, Huesca und im Südwesten der von Osconoba. Ibn Ḥafṣūn, der zu Beginn der Regierung 'Abd Allāh's sich vorübergehend unterwürfig gezeigt hatte, nahm alsbald den Kampf gegen die umayyadische Herrschaft wieder auf. Mit Hilfe der Christen Kordovas und ihres Führers, des Grafen Servando, dehnte er seinen Einfluss nach Norden derart aus, dass bald sogar die Hauptstadt bedroht war. Der Emir 'Abd 'Allāh musste schnell Gegenmassnahmen ergreifen. Im Jahre 278 (891) marschierte er gegen die Festung Poley (heute Aguilar, südlich Kordovas), wo Ibn Ḥafṣūn gerade lagerte, und zwang den Rebellen, in seine Feste Bobastro zu fliehen. Der Erfolg des Emirs stärkte sein Ansehen und verschaffte ihm, allerdings nur für kurze Zeit, die Unterwerfung der Bezirke (*Kūra*) Ecija, Archidona, Elvira und Jaen. Bis in die letzten Regierungsjahre 'Abd Allāh's dauerte mit stets wechselnden Resultaten das Werk der Befriedung fort, aber die Energie des Fürsten, der niemals seine Gegner in Ruhe liess, erreichte nach und nach eine wirksame Festigung seiner Autorität und einen Bruch in der anti-umayyadischen Partei. Deshalb war bei seinem Tode im Šafar 300 (Okt. 912) die Lage bereits klarer geworden; er war der Wegbereiter und einer der energischsten Schöpfer der Befriedung Spaniens, die sein Enkel in der ersten Hälfte seiner langen Regierung verwirklichen sollte.

## 2. Das umayyadische *Khalifat* in Spanien.

Der Nachfolger 'Abd Allāh's, 'Abd al-Rahmān III. b. Muḥammad, war bei seinem Regierungsantritt erst 23 Jahre. Trotz seines jugendlichen Alters war er von seinem Grossvater wegen seiner Befähigung zum Thronerben bestimmt worden; diese Wahl wurde völlig gerechtfertigt. In der Geschichte des Islām in Spanien ist in der Tat keine Regierung glänzender und ruhmvoller gewesen. Ihre lange Dauer — ein halbes Jahrhundert (300–50 = 912–61) — gewährleistete eine Ständigkeit in der Politik des Fürsten und ermöglichte ihm, für mehrere Jahrzehnte alle Widerstandsherde zu ersticken, die seit der Ankunft der Muslime in Spanien immer angefacht waren. Die Regierung 'Abd al-Rahmān's III. bildet mit der seines Nachfolgers al-Ḥakam II. und bis zu einem gewissen Grade mit der Zeit, wo die beiden ersten 'Amiriden-Diktatoren al-Manšūr und al-Muzaffar die Herrschaft übernahmen, den Gipfelpunkt in der muslimischen Besetzung der Halbinsel. Niemand konnte Spanien späterhin der Christenheit und der muslimischen Welt gegenüber wieder jene politische Grösse und jene Höhe der Zivilisation erreichen, die es zur Zeit dieser grossen umayyadischen Fürsten einnahm, noch konnte es im Westen, sei es in

Europa oder in Afrika, eine ähnliche führende Rolle spielen.

Es ist hier nicht beabsichtigt, eine eingehende Darstellung der Regierungszeit 'Abd al-Rahmān's III. zu bieten, ihre Geschichte soll vielmehr nur in ihren Hauptlinien verfolgt werden. Diese Regierung umfasst zwei wesentliche Perioden: zuerst eine Periode der inneren Befriedung, deren Ergebnis die Verwirklichung der politischen Einheit des kordovanischen Reiches war; sodann eine längere, besonders durch aussenpolitische Bestrebungen gekennzeichnete Periode, in der die Pläne des Herrschers auf die christlichen Königreiche des Nordens sowie auf Nordafrika hinielen, das mehr oder weniger als Lehen den Faṭimiden untertan war.

Gleich bei seinem Regierungsantritt machte sich 'Abd al-Rahmān III. ans Werk und entwarf sein Programm: den Revolten, die Spanien seit der Gründung der Dynastie zerfleischten, ein Ende zu bereiten, die mächtige Partei der arabischen Aristokratie unschädlich zu machen, sowie den Bestand der muslimischen Grenzen im Norden zu erhalten. Schritt für Schritt brachte er das fertig. Bereits im ersten Jahre seiner Regierung wurde Ecija genommen und die dortigen Befestigungswerke geschleift; ein Feldzug endete mit der Einnahme der Feste Monteleón und der Befriedung der Bezirke Jaen und Elvira. Bis zum Jahre 305 (917) wurde die Befriedung des Südens der Halbinsel fortgesetzt; Sevilla, dann Carmona unterwarfen sich; endlich starb der alte Führer des Aufstandes, 'Umar b. Ḥafṣūn. Seine Söhne Dja'far, Sulaimān und Ḥafṣ versuchten wohl, den Kampf weiterzuführen, aber ohne grosses Vertrauen auf den Erfolg ihrer Waffen; das Resultat war die Einnahme Bobastro's durch 'Abd al-Rahmān selbst, der es belagerte und im Jahre 315 (Anfang 928) bewältigte. Fünf Jahre später fiel auch der letzte Widerstandsherd, nämlich Toledo, dem die Vorgänger 'Abd al-Rahmān's III. eine Art politischer Unabhängigkeit zubilligen mussten; nach hartnäckiger Blockade musste es sich endlich im Jahre 320 (932) ergeben.

Gleichzeitig hatte der Herrscher die Bestrebungen der christlichen Reiche im Norden gut im Auge behalten, besonders den Plan einer territorialen Ausdehnung des Königreiches León, wo damals ein energischer und ehrgeiziger Fürst, Ordoño II., regierte. Dieser hatte sich der Feste Alanje (*Ḳa'at al-Hanash*) südlich Mérida's bemächtigt und bald darauf mit Hilfe des Königs Sancho von Navarra eine Expedition in die Gebiete von Tudela und Valtierra geschickt. Jedoch wurde der leonesische Vormarsch von 'Abd al-Rahmān III. zum Stillstand gebracht, der im Jahre 308 (920) durch die Einnahme der Festungen Osma, San Esteban de Gormaz, Clunia, Carcar, Calahorra und Muez sowie durch den Sieg bei Valdejunquera eine Reihe von Erfolgen davontrug. Nach einer neuen Offensive der Leonenser stellte der umayyadische Herrscher vier Jahre später durch einen siegreichen Feldzug die Lage zu seinen Gunsten wieder her und zog aus den Wirren auf christlichem Boden anlässlich der Nachfolge Ordoño's II. Nutzen.

Während dieses ganzen ersten Zeitraums seiner Regierung verfolgte 'Abd al-Rahmān aufmerksam die Vorgänge in Afrika und hielt sich durch Verteidigungsbauten an der Küste und durch die Schaffung einer mächtigen Flotte für eine eventuelle Landung der Faṭimiden bereit, mit denen

er sich nun im Zustand offener Feindseligkeit befand. Um das deutlicher zu zeigen, nahm er im Jahre 316 (929) die hohen Titel *Khalife* und Beherrscher der Gläubigen (*Amir al-Mu'minin*) an, während sich seine Vorgänger und er selbst bis dahin mit der einfachen Bezeichnung *Amir* begnügt hatten. Das kleine kordovanische Fürstentum wurde mit einem Schlage ein grosses islamisches Reich, die Wiederaufrichtung des Umayyaden-Khalifats von Damaskus in Spanien war vollendet. Zugleich nahm er den Ehrenbeinamen (*Lakab*) al-Nāṣir li-Dīni 'llāh an (vgl. über diese Frage: E. Lévi-Provençal, *Espagne musulmane du X<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1932, S. 45 ff.).

Kurze Zeit später, im Jahre 319 (931), liess der Khalife die afrikanische Stadt Ceuta durch seine Truppen besetzen, ernannte einen Gouverneur und legte eine Garnison dorthin; das war der Anfang von der Besitzergreifung des westlichen Maghrib durch die Umayyaden. Schon einige Jahre vorher hatten die kleinen Fürsten des Reiches Nukūr die umayyadische Lehnsherrschaft nachgesucht und auch erhalten. Al-Nāṣir blieb dabei nicht stehen; er verstand es, die kleinen lokalen Dynastien, die den fātimidischen Eindringlingen die Stirn zu bieten versuchten, seiner Autorität zu unterwerfen. Dank eines Bündnisses mit den Maghrāwa konnte er den ganzen Zentral-Maghrib, mit Ausnahme des Gebietes von Tāhert, bald seinem Reiche einverleiben.

Der zweite Teil der Regierungszeit 'Abd al-Rahmān's III. lässt die persönliche Tätigkeit des Khalifen in einem etwas geringeren Lichte erscheinen; zugleich bilden sich Parteien im Herzen des geeinten und befriedeten kordovanischen Reiches, die, anfänglich zweifellos ohne viel Macht, später aber dem Khalifen die grössten Schwierigkeiten bereiten sollten, nämlich die Partei der Slaven und die der Berber. Die Slaven (arab. *Saḡālība*), Gefangene, die nicht nur aus Osteuropa, sondern auch aus Italien und Nordspanien kamen, bildeten bald in der kordovanischen Gesellschaft einen sehr starken Bestandteil; unter der Regierung al-Nāṣir's nahmen sie zum ersten Mal hohe Zivilämter im Staate und sogar militärische Kommandostellen ein. Anscheinend bediente sich der Herrscher dieser anfänglich ihm sehr ergebenen Slaven wohl, um den Einfluss jener Elemente zu beschränken oder sogar ganz zu vernichten, die der ehemaligen arabischen Aristokratie angehörten. So übertrug er bereits im Jahre 327 (939) dem Slaven Naḍḍa den Oberbefehl über eine wichtige Unternehmung; er sollte es aber bereuen. Tatsächlich erlitten die muslimischen Truppen damals den ersten Misserfolg in seiner Regierung und wurden von den Leonesen unter Ramiro II. und ihren Verbündeten aus dem Königreiche Navarra bei Simancas und Alhandega geschlagen. Von diesem Augenblicke an beschränkte sich die christliche Politik al-Nāṣir's, der auch weiterhin sehr wachsam blieb, besonders darauf, die Ereignisse zu seinem Vorteil auszunutzen. Im Norden Spaniens war infolge der Feindschaft zwischen Ramiro II. und dem Grafen von Kastilien *Don Sancho* der Bürgerkrieg ausgebrochen. Nach dem Tode des Königs von León im Jahre 951 machten sich seine Söhne Ordoño III. und Sancho die Krone streitig; ersterer bot, um die Hände gegen seinen Bruder, der von den Kastiliern unterstützt wurde, frei zu bekommen, 'Abd al-Rahmān III. einen vorteilhaften Frieden an und verpflichtete sich, ihm regelmässig Tribut zu zahlen. Als Ordoño III. im Jahre 955 starb, folgte ihm

Sancho; da er aber bei den Adligen nicht gelitten war und von den Heeren des kordovanischen Khalifen geschlagen wurde, musste er nach Pamplona zu der alten Königin Tota von Navarra fliehen und wandte sich an al-Nāṣir, um sein in die Hände Ordoño's IV. übergegangenes Königreich wiederzuerlangen. Verhandlungen wurden angeknüpft, und dank der Geschicklichkeit des Vertreters al-Nāṣir's, des Juden Ḥasḏāi b. Shaprūt, kamen Sancho und Tota persönlich nach Kordova, um den Khalifen um Hilfe zu bitten. Das war ein in der Geschichte des spanischen Islām noch nicht dagewesenes Ereignis. Der König von León musste auf zehn Festungen verzichten, wofür der Khalife ihm Truppen stellte, die ihm bei der Einnahme Zamora's im Jahre 959 und Oviedo's im folgenden Jahre halfen.

Andererseits hatte die Bedrohung der Halbinsel durch die Fātimiden noch nicht ganz aufgehört. Im Jahre 343 (954) schickte der Fātimiden-Khalife al-Mu'izz seinen Gouverneur Siziliens, um an einem Punkte der spanischen Küste eine Landung vorzunehmen. Er verwüstete das Gebiet um Almería und kehrte mit Gefangenen und zahlreicher Beute nach Sizilien zurück. Als Gegenmassnahme übertrug al-Nāṣir dem General Ḡhālīb, einem seiner treuesten Klienten, den Oberbefehl über eine Flotte von 70 Schiffen, die Marsa 'l-Kharaz in der Nähe La Calle's an der nordafrikanischen Küste in Brand steckte.

'Abd al-Rahmān III. al-Nāṣir starb am 2. Ramaḍān 350 (15. Okt. 961) im Alter von 73 Jahren. Sein politisches Werk wurde von seinem Sohn und Nachfolger al-Ḥakam II. al-Mustanṣir bi 'llāh fortgesetzt, der mit fast fünfzig Jahren den Thron bestieg. Es war ein frommer und gebildeter Fürst; mit seinem Namen verknüpft sich besonders die Erinnerung an die Hauptmoschee in Kordova, die er vergrösserte und verschönerte und für die er beträchtliche Summen ausgab und von den Mittelmeerländern und sogar aus Byzanz kostbares Material und Baumeister kommen liess. Schon sein Vater hatte gemeinnützige und strategische Bauten errichtet und als seine Residenz die prunkvolle Stadt Madīnat al-Zahrā', fünf Kilometer nordwestlich Kordovas, erbaut.

Seine Liebe zum Studium und sein schon vorgerücktes Alter bestimmten zwar al-Ḥakam II. bei seinem Regierungsantritt zu friedlichen Arbeiten; man stellt ihn aber allzu oft als einen Fürsten hin, der kaum Bestrebungen politischer Art gekannt hat. Er musste die von seinem Vater geschaffene Lage aufrechterhalten und deshalb den normalen Gang des khalifischen Regierungsbetriebes überwachen. Er blieb aber genau so wie sein Vorgänger, dessen Programm er weiter verwirklichte, nicht nur ein untätiger Beobachter der Ereignisse im Norden Spaniens und in Afrika. Er empfing in Kordova mit grossem Aufwand den Bruder Sancho's, Ordoño den Schlechten, und wurde nach und nach der Lehnsherr aller christlichen Fürsten des Nordens. Seine Helfer in der Politik waren der Ḥāḍib al-Muḡhaffī und slavische Würdenträger, denen er leider ein zu grosses Vertrauen schenkte. An der afrikanischen Küste entfaltete die umayyadische Regierung auch weiterhin eine grosse Tätigkeit. Die Fātimiden-Gefahr schien durch den Aufbruch al-Mu'izz' nach Agypten beseitigt; aber ihre Vertreter, die Ṣanhādja, nahmen den Kampf gegen die Vasallen der Umayyaden in Nordafrika auf. Andererseits waren die kleinen Idrisiden-Fürsten in der Gegend von Tanger und Arzila den Fātimiden



lehensuntertänig geblieben. Der Widerstand Ḥasan Ibn Ḡhannūn's dauerte ziemlich lange, er wurde aber schliesslich in seinem Versteck Ḥadjarat al-Naṣr gefangengenommen und in Kordova eingekerkert. Al-Ḥakam II. erlebte aber auch den neuen Versuch einer Landung der Normannen im Jahre 355 (966).

Al-Ḥakam II. fühlte bald das Alter nahen; seine Hauptsorge war nun die Sicherung der Thronfolge seiner Dynastie in gerader Linie. Er hatte nur einen noch jungen Sohn, Hishām, den er als seinen Thronerben (*Walī al-'Ahd*) anerkennen liess. Kurze Zeit darauf starb er, am 3. Šafar 366 (1. Okt. 976).

In die Regierung Hishām's II. al-Mu'ayyad bi 'llāh, des dritten Umayyaden-Khalifen Spaniens, fällt die Aufrichtung der erblichen Diktatur der 'Āmiriden und ihre Übernahme der Zivil- und Militärgewalt; der Herrscher selbst war auf seinen Palast beschränkt und aller politischen Initiative beraubt. Die Verhältnisse, in denen sich nach dem Tode al-Ḥakam's II. dieser plötzliche und neue Stand der Dinge vollzog, sind sehr verwickelt, aber ziemlich gut bekannt. Einzelheiten hierüber, die an dieser Stelle nicht wiederholt zu werden brauchen, finden sich im Art. AL-MANŠŪR B. ABĪ 'ĀMIR. Es genügt hier der Hinweis, dass der berühmte Ḥādīb, dessen Ehrgeiz zwar keine Grenzen kannte, dem jungen Khalifen nominell die Ausübung der Herrschaftsgewalt überliess und niemals wirklich daran dachte, ihn zu entthronen, um seinen Platz einzunehmen. Alle offiziellen Handlungen geschahen im Namen Hishām's II., der selbst nie versuchte, gegen die Besitzergreifung seiner Staaten durch die 'Āmiriden irgendwie energisch vorzugehen. In der Tat sollte erst nach dem Tode al-Manšūr's der Verfall des Umayyaden-Khalifats beginnen.

Al-Manšūr setzte im Namen und auf rein formelle Verantwortung Hishām's II. die Politik der Khalifen 'Abd al-Raḥmān III. und al-Ḥakam II. fort, nicht ohne ihr übrigens den Stempel seiner sehr starken Persönlichkeit aufzudrücken; jedoch dauerte die von al-Nāṣir begonnene friedvolle und ruhmreiche Zeit während der ganzen Diktatur al-Manšūr's in ihrem vollen Glanze fort. Der Einfluss der arabischen Aristokratie und der slavischen Partei wurde bald vollkommen beseitigt. Das Heer wurde mit Hilfe fremder Söldner reorganisiert, die ausserhalb des islāmischen Spaniens in Nordafrika und in den christlichen Königreichen im Norden der Halbinsel angeworben wurden. Im westlichen Teil der Iberien richtete al-Manšūr eine Art umayyadisches Protektorat ein, damit die Ausgaben für Afrika nicht so stark den Staatshaushalt belasteten. Vor allem aber war der Ḥādīb ein glücklicher Feldherr, der schlimmste Gegner der christlichen Reiche, gegen die er fast jedes Jahr eine Expedition unternahm, um sein persönliches Ansehen zu behaupten. Unter diesen Feldzügen kann man den anführen, den er im Jahre 374 (985) gegen Katalonien leitete; der Graf Borrel wurde geschlagen und Barcelona eingenommen. Drei Jahre später wandte er sich gegen das Königreich León und seinen Monarchen Bermudo II., der einen mit Kordova geschlossenen Vertrag verletzt hatte; Coïmbra, León und Zamora wurden erobert. Durch seinen berühmten Zug gegen Galizien, in dem er sich am 2. Šaḥbān 387 (10. Aug. 997) Santiago de Compostela's (arab. *Šānt Ya'qūb*) bemächtigte, sollte er sich noch einmal mit Ruhm

bedecken. Im Jahre 392 (1002) führte er seine Truppen nach Kastilien, nahm Canales und San Millán de la Cogolla. Auf der Rückkehr von diesem siegreichen Feldzug starb er im gleichen Jahre in Médinaceli (*Madinat Salim*).

### 3. Der Verfall und der Sturz des. Umayyaden-Khalifats.

Nach dem Tode al-Manšūr's folgte ihm sein Sohn 'Abd al-Malik, der schon einige Jahre vorher in Afrika Proben seiner Fähigkeiten gezeigt hatte, als Ḥādīb und wurde vom Khalifen Hishām II. sozusagen „enthronisiert“. Während seiner sechsjährigen Herrschaft bis zum Jahre 399 (1008) gedieh das muslimische Spanien weiter in innerem Frieden. Er verstärkte das khalifische Heer durch neue besonders aus Afrika herangezogene Truppenteile und unternahm mehrere Feldzüge gegen die Königreiche im Norden; 393 (1003) leitete er eine Reihe von Beutezügen gegen Katalonien, 395 (1005) gegen Galizien, 396 (1006) gegen Pamplona, 397 (1007) gegen die Kastilier, die er bei Clunia schlug. Auf Grund dieses letzten Erfolges liess er sich von Hishām II. den Ehrennamen (*Laqab*) al-Muza'ffar bi 'llāh verleihen. Trotz der geheimen Opposition, die sich gegen die Macht der 'Āmiriden in Kordova fühlbar machte, und trotz einiger, übrigens schnell vereitelten oder im Keim erstickter Verschwörungen sicherte 'Abd al-Malik al-Muza'ffar dem Umayyaden-Khalifat noch ein paar weitere Jahre der Existenz, die zwar anormal, aber frei von ernsten inneren oder äusseren Verwicklungen waren. Aber der zweite 'Āmiriden-Ḥādīb starb bald, vergiftet, wie es heisst, auf Anstiften seines Bruders 'Abd al-Raḥmān, der ihm folgte, u. zw. noch einmal mit der Zustimmung des schwachen Khalifen Hishām II.

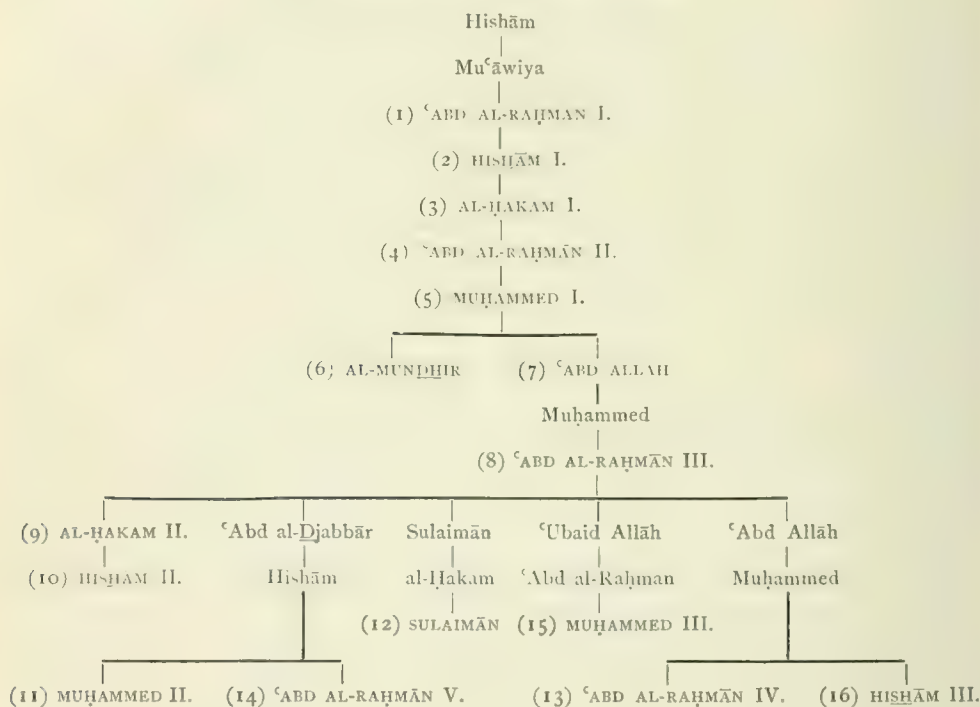
Dieser 'Abd al-Raḥmān war ein Sohn aus der Ehe al-Manšūr's mit einer christlichen Prinzessin, der Tochter des Königs Sancho von Navarra. Deshalb war der neue Ḥādīb besonders unter dem Namen Sanchuelo, kleiner Sancho, bekannt. Nachdem er die Herrschaft angetreten hatte, machte er sich bei der Bevölkerung Kordovas bald aussergewöhnlich verhasst, da er die natürlichen Grenzen der Zurückhaltung überschritt, innerhalb deren sich sein Vater und Bruder in kluger Weise immer bewegt hatten. Im Vertrauen auf die Hilfe seiner Berbertruppen, auf die er sich beständig verlassen zu können glaubte, besass er einen masslosen Ehrgeiz und beabsichtigte nichts anderes, als Hishām II. mit dem Titel eines Khalifen zu folgen. Der Herrscher wurde ziemlich eingeschüchtert, um das Verlangen des Ḥādīb günstig aufzunehmen, der durch eine vom Jahre 399 (1008) datierte Urkunde zum Erben des kordovanischen Thrones ernannt wurde. Dies erregte allgemein den Widerwillen des Landes gegen die 'Āmiriden, und die durch diese unerwartete Nachricht bedeutend angewachsene Partei der Unzufriedenen mit den von der Erbfolge ausgeschlossenen umayyadischen Prinzen an der Spitze nutzte den Aufbruch 'Abd al-Raḥmān b. Abī 'Āmir's zu einer Expedition nach Galizien aus, um die Hauptstadt in Aufruhr zu stürzen; sie bemächtigte sich des Khalifen-Palastes und zwang Hishām II. zur Abdankung zugunsten eines Urenkels al-Nāṣir's, Muḥammad b. Hishām b. 'Abd al-Djabbār's, der sich unter dem Ehren-Laqab al-Mahdī im Jahre 399 (1008) zum Khalifen ausrufen liess. Der neue Herrscher liess die 'Āmiriden-Residenz al-Madīnat al-Zāhira räu-

men und von Grund aus zerstören. Einige Tage später wurde Sanchuelo, der eilends nach Kordova zurückkehrte, mit seinem treuen Verbündeten, dem Grafen von Carrion, in der Nähe der Hauptstadt gestellt und hingerichtet.

Von diesem Augenblick an bis zum nicht mehr fernen Sturz des Khalifats beherrschen Kordova und das khalifische Reich Bürger- und Parteikriege. Das Berberelement, das durch die von den 'Amiriden angeworbenen Šanhādja-Truppen Ifrīqiya's erstarkt war, spielt in diesen unruhigen Zeiten eine immer unheilvollere Rolle. Anstatt sie an sich zu ziehen, entfremdet sich al-Mahdī schnell die Führer dieser fremden Söldner, einmal durch sein barsches Auftreten und die Verachtung, die er ihnen gegenüber zeigte, besonders aber durch die Entlassung einer grossen Zahl Afrikaner aus dem Militär-*Diwān*. Diese gewannen im Verein

Mit der Hilfe des Generals Wāḍih und der Grafen Raimund von Barcelona und Ermengol von Urgel griff er Sulaimān al-Musta'in und seine berberischen Parteigänger in der Nähe Kordovas bei 'Aḳabat al-Baḳar (heute Castillo del Vacar, nördlich Kordovas) an, schlug sie in die Flucht und zog als Sieger in die Hauptstadt wieder ein, die den Katalanen zur Plünderung überlassen wurde. Die Berber aber sammelten sich wieder, unterwarfen das ganze Land zwischen dem Mittelmeer und dem Tale des Guadalquivir und suchten Kordova und seine Umgebung heim. Angesichts dieser Lage machten die Kordovaner bald ihren Herrscher al-Mahdī, dessen Unfähigkeit sich immer mehr zeigte, für das Übel, das über sie hereinbrach, verantwortlich. Eine Verschwörung wurde angezettelt, al-Mahdī getötet und Hishām II. wieder auf den Thron gesetzt (1ḥu 'l-Ḥijḍja 400 = Juli 1010).

#### STAMMEBAUM DER UMAIYADEN SPANIENS.



mit den ständig Unzufriedenen der kordovanischen Bevölkerung bald die Oberhand und proklamierten einen anderen Umayyaden-Prinzen, Sulaimān b. al-Ḥakam b. Sulaimān b. 'Abd al-Raḥmān al-Nāšir, der den Titel al-Musta'in bi 'llāh annahm. Unter diesem neuen Khalifen eroberten die Berber Calatrava und Guadalajara; in Médinaceli versuchten sie vergebens, den General Wāḍih in ihre Bewegung hineinzuziehen; nachdem sie sich nun mit Erfolg an die Kastilier gewandt hatten und von diesen verproviantiert und verstärkt worden waren, rückten sie gegen Kordova vor. Al-Mahdī konnte sich ihrem Anmarsch nicht widersetzen, und so wurde Sulaimān al-Musta'in, als die Hauptstadt in ihre Hand gefallen war, von dem Šanhādja-Führer Zāwī b. Zirī im Khalifenpalast eingesetzt.

Al-Mahdī hielt sich jedoch nicht für geschlagen.

Nach seiner zweiten Thronbesteigung war Hishām's II. Hauptsorge, den Genral Wāḍih als ersten Minister zu nehmen und den Berbern Frieden anzubieten. Diese lehnten ihn jedoch ab und schlossen Kordova noch enger ein. Diese Lage zog sich bis zum Jahre 1013 hin; über die Einzelheiten dieser Verhältnisse bieten die arabischen Geschichtsschreiber einen genauen Bericht: geheime Zusammenkünfte der Kordovaner, Zeiten der Hoffnung, erfolglose Ausfälle gegen die Belagerer. Schliesslich mussten die Kordovaner kapitulieren, und die Berber zwangen sie, Sulaimān al-Musta'in ihren Treueid zu erneuern.

Dieser übertrug die Hādjib- und Wazīr-Amter Berbern. Die Bewohner Kordovas litten unter noch nicht dagewesenen Bedrückungen. Die letzten freigelassenen „Slaven“ der 'Amiriden schlossen sich ihren Genossen im Osten der Halbinsel an. Die



Kordovaner kamen nun überein, ihre Geschehnisse einem ehrgeizigen 'Aliden, einem ehemaligen Gouverneur von Ceuta, 'Alī b. Hammūd, anzuvertrauen; dieser nutzte die Verzettlung der Berberstreitkräfte al-Musta'in's aus, rückte gegen Kordova vor, nahm es ein und liess sich dort im Jahre 406 (1016) proklamieren. Al-Musta'in wurde getötet; das gleiche Schicksal erreichte bald darauf auch 'Alī b. Hammūd selbst.

Die folgenden Jahre waren nicht weniger unruhig. Hammūd'sche Prätendenten: Kāsim b. Hammūd und sein Neffe Yaḥyā b. 'Alī, und umaiyadische Prätendenten: 'Abd al-Raḥmān IV. b. Muḥammed al-Murtaḍā, 'Abd al-Raḥmān V. al-Mustaẓhir, Muḥammed III. al-Mustakfi und Hishām III. al-Mu'tadd teilen sich von nun an bis zum Jahre 420 (1030) in eine immer unsicherer werdende Macht. Ganz Spanien war übrigens dieser ständigen Regierungswechsel müde, und die Kordovaner entschlossen sich, das Khalifat ganz abzuschaffen. Hishām II. verschwand. Vielleicht wurde er bei einer Palastplünderung getötet oder ergriff — wie bisweilen geäussert — die Flucht und verliess Spanien, um seine Tage im Orient im Verborgenem zu beschliessen. Es ist schwer zu sagen, wie das Ende seiner so wenig ruhmvollen Laufbahn in Wirklichkeit war. Jedenfalls zerfällt Anfang des XI. Jahrh.'s nach und nach die politische Einheit des Umayyadenreiches; bald erklärt jedes Gebiet des muslimischen Spaniens unter einem andalusischen, slavischen oder berberischen Führer seine Unabhängigkeit; es bilden sich die zahllosen kleinen Staaten der *Mulūk al-Ṭawā'if*. Kordova wurde eine kleine Republik, die bald unter den Djahwariden in ein Fürstentum verwandelt wurde. Auf jeden Fall hatten einige Jahrzehnte schon genügt, das so starke Gebäude zu erschüttern und für immer zu stürzen, das die grossen Umayyaden-Fürsten errichtet hatten, unter denen in der Geschichte des Islām die grosse Persönlichkeit eines 'Abd al-Raḥmān III. al-Nāṣir, eines der grössten Herrscher des Mittelalters und der muslimischen Welt überhaupt, hervorragt.

**Litteratur:** A. Arabische Quellen:

Über die Geschichte der spanischen Umayyaden sind auf der Halbinsel selbst zeitgenössische wie auch spätere Berichte entstanden. Leider haben sich noch nicht alle diese Chroniken wiedergefunden, deren wichtigste die al-Rāzi's und Ibn Ḥaiyān's waren. Ahmed b. Muḥammed al-Rāzi, der in der ersten Hälfte des IV. (X.) Jahrh.'s lebte, verfasste eine Geschichte der Herrscher des muslimischen Spaniens (*Akhbār Mulūk al-Andalus*), welche die Hauptquelle der späteren Autoren wurde. Von den erhaltenen zeitgenössischen historischen Berichten kann man in chronologischer Reihenfolge anführen: die anonyme Chronik *Akhbār madīnāt* (mit span. Übers. hrsg. von E. Lafuente y Alcántara, Madrid 1867 u. d. T. *Ajbār madīnāt, Crónica anónima del siglo XI*); sie bietet eine sehr lebendige naturgetreue Darstellung der Geschichte des muslimischen Spaniens bis zur Regierung 'Abd al-Raḥmān's III., mit sehr vielen, anscheinend nicht legendären Einzelnachrichten; das *Kitāb Iftitāḥ al-Andalus* des Kordovaners Ibn al-Kūṭīya (gest. 367 = 977), das ebenfalls die Geschichte der Muslime Spaniens bis zur Regierung al-Nāṣir's umfasst; es wurde veröffentlicht und mehrmals teilweise übersetzt, letztlich ganz von J. Ribera, Madrid 1926. Von dem

grossangelegten Werke des grossen Historikers Kordovas Ḥaiyān b. Khalaf Ibn Ḥaiyān (gest. 496 = 1076), *al-Muktābīs fī Ṭā'rikḥ al-Andalus* und *al-Matin*, existiert nur ein Band in einer Hs. der Bibliotheca Bodleiana zu Oxford über die Regierungszeit des Emir's 'Abd Allāh (ed. Melchor M. Antuña, *Textes arabes relatifs à l'histoire de l'Occident musulman*, III, Paris 1932) und die Abschrift einer Hs. aus Constantine (in der Bibliothek der historischen Akademie zu Madrid), die einen Teil der Regierungszeit al-Ḥakam's II. enthält. Glücklicherweise finden sich bei späteren Schriftstellern umfangreiche Auszüge aus diesem Werke, so bei Ibn Bassām in seiner *Dhakhira*. Genannt seien auch als indirekte, in Spanien selbst verfasste Quellen die Geschichte der Qāḍi's in Kordova von al-Khushani (ed. u. Übers. J. Ribera, *Historia de los Jueces de Cordoba*, Madrid 1914) und die Werke der andalusischen Biographen, die von F. Codera und J. Ribera in der *Bibliotheca arabico-hispana* herausgegeben wurden (Madrid u. Saragossa 1883—95, 10 Bde).

Aber unsere eingehendsten Quellen zur Geschichte der Umayyaden Kordovas bleiben unbestreitbar zwei in sehr später Zeit verfasste Werke: das eine im XIV. Jahrh. von Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, das andere im XVII. von al-Maḥḥarī. Das erste trägt den Titel *al-Bayān al-mughrib fī Akhbār Mulūk al-Andalus wa 'l-Maghrib*; von den drei bisher gefundenen Bänden behandeln zwei Spanien; der erste enthält die Geschichte der Halbinsel von der Zeit der Eroberung bis zum Tode des Ḥāḍib al-Manšūr Ibn Abi 'Āmir; wie der Herausgeber Dozy nachgewiesen hat, gibt es fast den ganzen ersten auf Spanien bezüglichen Teil des Werkes eines kordovanischen Chronisten aus dem X. Jahrh., 'Arīb b. Sa'd, wieder, der Tabari's Geschichtswerk bis zu seiner Zeit fortsetzte (ed. Dozy u. d. T. *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano 'l-mogrib*, Leiden 1848—51; franz. Übers. E. Fagnan, Alger 1901—4; span. Teil-Übers. Fernández y González, Granada 1862). Der zweite Band, der das Ende des Umayyaden-Khalifats von dem 'Amiriden 'Abd al-Malik an und die *Mulūk al-Ṭawā'if* umfasst, wurde entdeckt und herausgegeben von E. Lévi-Provençal (*Textes arabes relatifs à l'histoire de l'Occident musulman*, II, Paris 1930). Das andere nicht weniger wichtige Werk für die Geschichte der Umayyaden ist das *Nafḥ al-Ṭib* des Maghribiers al-Maḥḥarī; der erste Teil wurde veröffentlicht von Dozy, Dugat, Krehl und Wright u. d. T. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, Leiden 1855—61 (auch hrsg. Bulaḥ 1279 und in Kairo); engl. Übers. P. de Gayangos, *The History of the Muhammadan Dynasties in Spain*, London 1840—43. Ibn Khaldūn hat einen Teil seines *Kitāb al-'Ibar* der Geschichte der spanischen Umayyaden gewidmet (Kairoer Ausg., Bd. IV, 116—55); ebenso die Orientalen Ibn al-Aṭṭar im *Kāmil* (Übers. E. Fagnan, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alger 1901) und al-Nuwairī im *Kitāb Niḥāyat al-Arab* (*Histoire d'Espagne*, ed. u. span. Übers. M. Gaspar Remiro, Granada 1917—19).

Diese kurze Übersicht über die arabischen Quellen zur Geschichte der Umayyaden vervollständigt z. T. die nützliche aber veraltete Studie von F. Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*

*entre les historiens et géographes arabes-espagnols*, Madrid 1898, und die vorzügliche Zusammenfassung von L. Barrau-Dihigo, *Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien*, Tours 1921, S. 55–78.

B. Europäische Autoren. Trotz seines schon alten Datums bleibt R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden 1861; neue Ausg. von E. Lévi-Provençal, Leiden 1931; span. Übers. M. Fuentes, Madrid 1920; engl. Übers. F. Griffin Stokes, London 1913, usw.) die ernsthafteste und genaueste moderne Darstellung der umayyadischen Dynastien in Spanien. Jünger, aber sehr kurz ist A. González Palencia, *Historia de la España musulmana*, Barcelona u. Buenos-Aires 1925; 2. Aufl. 1930. — Über die Einrichtungen und das soziale Leben zur Zeit des Khalifats handelt E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane du X. siècle*, Paris 1932. Von anderen europäischen Werken seien noch erwähnt: R. Altamira, *Historia de España y de la civilización española*, Barcelona 1911, Bd. I; A. Ballesteros, *Historia de España*, Barcelona 1928, Bd. I; L. Barrau-Dihigo, *Le royaume asturien* (s. oben); die Arbeiten von F. Codera, die grösstenteils im *Boletín de la R. Academia de la Historia*, Madrid erschienen; R. Dozy, *Le Calendrier de Cordoue de l'année 901*, Leiden 1873; R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-âge*, 3. Aufl., Leiden 1881; A. González Palencia, *El Califato occidental*, in *Revista de Archivos*, Madrid 1922; ders., *The Western Caliphate*, in *The Cambridge Medieval History*, Cambridge 1922, III, 400–42; E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leiden-Paris 1931; G. Marcais, *Manuel d'Art musulman. L'Architecture* (mit beachtenswerten historischen Abrissen), I, Paris 1926; E. Saavedra, *Abderrahmán I, monografía histórica*, in *Revista de Archivos*, Madrid 1910; F. Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid 1903.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

UMM AL-KITĀB, die bei Allāh befindliche himmlische Urschrift des Buches, welchem die kor'ānische Offenbarung entstammt und aus welcher Allāh „auslöscht was er will und bestätigt“ (Sūra XIII, 39). Diese Urschrift, im *Hadith* als *Aṣl al-Kitāb* bezeichnet (so z.B. Tabari, *Tafsir*, XXV, 26), ist nach Sūra LXXXV, 21 in einer „wohlverwahrten Tafel“ (*fi Lawḥ mahfūz*) enthalten, wozu man Henoch 93, 2; Buch der Jubiläen 5, 13; 16, 9; 32, 21 vergleiche. In der medizinischen Periode wird Umm al-Kitāb in einem anderen Sinne verwandt; nach Sūra III, 5 besteht das von Allāh an Muḥammed offenbarte Buch, also der Kor'ān, aus „festgefügteten Versen“ (*Āyāt muḥkamāt*) und „anderen mehrdeutigen“ (*mutashābihāt*); nur die ersten aber stellen die Umm al-Kitāb dar. In Übereinstimmung mit dieser Verwendung nennt der nachkor'ānische Sprachgebrauch auch die *Fātiḥa* als den wesentlichen Inhalt des Buches zusammenfassend Umm al-Kitāb

bei *Umm al-Kur'ān*.

*Umm al-Kitāb*: Lane, *Lexicon*, s. v. *Umm*; Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, S. 65. (J. HOROWITZ.)

UMM KULTHŪM, Tochter Muḥammeds. Von ihr weiss die Überlieferung noch weniger als von ihrer Schwester Rukayya, und das Wenige besteht wesentlich in einer Wiederholung des von

dieser Erzählten. Auch Umm Kulthūm soll einen Sohn Abū Lahab's geheiratet haben, aber auf das Gebot seines Vaters von ihm geschieden worden sein, ehe die Ehe vollzogen wurde. Wie dies zu verstehen ist, ist in dem Artikel RUKAIYA besprochen. Für die dort dargelegte Vermutung, dass Umm Kulthūm wirklich mit einem Sohne Abū Lahab's verheiratet gewesen sei, kann auch die immerhin mögliche, buchstäbliche Auffassung ihrer Kunya (ihr eigentlicher Name wird nirgends angegeben) geltend gemacht werden. Dass man später bestrebt war, einen solchen Enkel des Propheten totzuschweigen, ist nur natürlich. Sonst wird von ihr nur berichtet, dass ihr Schwager 'Othmān nach dem Tode Rukaiya's während des Badrfeldzuges sie heiratete. Sie starb, ohne ihm ein Kind geboren zu haben, im Sha'bān des Jahres 9.

*Litteratur*: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 121; Ibn Sa'd, VIII, 25 f.; Tabari, ed. de Goeje, III, 2302; H. Lammens, *Fātima et les filles de Mahomet*, 1912, S. 3 ff.

(FR. BUHL.)

UMM AL-WALAD (A.), Sklavin, die ihrem Herrn ein Kind geboren hat.

1. Das Recht des Herrn, seine Sklavinnen zu Konkubinen zu nehmen, hat Muḥammed aus einer allgemein verbreiteten Übung des arabischen Heidentums übernommen. In Bezug auf die Lage der aus diesen Verbindungen hervorgegangenen Kinder hatte sich in der letzten Zeit vor dem Auftreten des Islām ein Wandel der Anschauungen bei den Arabern bemerkbar gemacht. An Stelle der früheren Ungebundenheit in Ehe und Konkubinat war eine gewisse Regelung getreten, eine höhere Einschätzung der Ehe mit freien Frauen und der edlen Abstammung auch von mütterlicher Seite war aufgekommen; dem entsprach aber eine Verschlechterung der Lage der Kinder von Sklavinnen, die in der Regel nur nach ihrer Mutter, nicht nach dem Vater, benannt wurden, nur durch eine ausdrückliche Anerkennung ihres Vaters die persönliche Freiheit erhielten (diese Bedingung wird aber wohl von jeher gegolten haben) und selbst dann nicht für voll angesehen wurden: die Sklavin solle nicht ihren zukünftigen Herrn gebären, da der Sohn die Sklaveneigenschaften seiner Mutter zeigen würde; zugleich war die Lage einer solchen Sklavin nicht privilegiert. Selbst ihre Bezeichnung *Umm al-Walad* („Mutter von Kindern“) steht im Gegensatz zu *Umm al-Banīn* („Mutter der Söhne“) als Name für eine freie Frau. Wenn auch die persönliche Lage einer Kriegsgefangenen kaum eine andere war, so trat doch hier an die Stelle des Konkubinats häufig eine Ehe, und ihre Söhne galten als frei, wenn auch sie meist nur nach ihrer Mutter benannt und nicht für voll angesehen wurden; aber selbst diesen aus der Formlosigkeit der Verbindung entspringenden Makel hat man sich bisweilen durch eine neue, formelle Eheschliessung zu tilgen bemüht.

2. Diese Verhältnisse dauerten zunächst ohne wesentliche Änderung im Islām fort. Der Kor'ān gestattet an mehreren Stellen, wo es sich darum handelt, den erlaubten Geschlechtsverkehr gegen die *Zinā* abzugrenzen (IV, 3, 28 f.; XXIII, 6; I, XX, 30, sämtlich medizinisch; vgl. die Nachweise in Noldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I), das Konkubinat mit den eigenen Sklavinnen; die speziell an den Propheten gerichtete Stelle XXXIII, 49–51 bezeichnet sie ausdrücklich als Kriegsgefangene. Danach wird im Islām, wie nach dem oben



Bemerkten nicht verwundern kann, zwischen der kriegsgefangenen Konkubine und der Sklavin theoretisch nicht geschieden; in der Praxis bleibt gegenüber der kriegsgefangenen Frau das hergebrachte Verfahren weiter bestehen (vgl. z.B. Wellhausen, *Vakidi*, S. 178; ders., in *NGW Göt.*, 1893, S. 436; wenn auch im Einzelfalle nicht immer geschichtlich, so doch typisch). Eine Bestimmung über die Umm al-Walad fehlt im Kor'ān, und es ist sicher, dass der Prophet über ihre Lage und die ihrer Kinder keine ändernde Vorschrift erlassen hat. Dass er die Sklavin Māriya, als sie ihm den Sohn Ibrāhīm geboren hatte, freigelassen haben soll (vgl. Ibn Sa'd, VIII, 155, 18; vgl. auch 156, 4), sollte jedenfalls keine allgemeine Regel darstellen; diese Episode tritt denn auch in dem Traditionsmaterial über die Umm al-Walad verhältnismässig zurück. Der Bericht, dass der Prophet Māriya's Sohn erst nach Bedenken anerkannt habe (*ebd.*, S. 154, 25), wäre zwar sachlich möglich, ist aber in seiner Form ungläubhaft.

3. Dass eine Umm al-Walad mit dem Tode ihres Herrn ipso iure frei wird und daher auch nicht mehr verkauft (verschenkt usw.) werden darf, ist erst vom Kalifen 'Umar angeordnet worden (vgl. unten). Der Ausgangspunkt für diese Anordnung kann nur in einem von Abū Dāwūd (*Atāq*, B. 8) und Ibn Ḥanbal (VI, 360) überlieferten Ḥadīth vorliegen, dessen wesentliche Echtheit damit sichergestellt ist (eine spätere Umgestaltung: *Kanz al-Ummāl*, IV, 5126). Danach beklagte sich eine Frau, die von ihrem Oheim in der Heidenzeit als Sklavin verkauft worden war, ihrem Herrn ein Kind geboren hatte und nun nach dem Tode des Herrn zur Deckung seiner Schulden weiterverkauft werden sollte, bei dem Propheten; dieser forderte den Nachlassverwalter auf, die Sklavin freizulassen, und gab ihm dafür einen Sklaven zum Ersatz. Ibn Ḥanbal bemerkt dazu mit Recht, dass die verschiedenen Auffassungsmöglichkeiten dieser Handlungsweise des Propheten Anlass zum späteren *Iktilāf* gegeben haben; dass es in Wirklichkeit eine einmalige Anordnung war, kann nicht zweifelhaft sein. — Ein von al-Bukhārī (*Itk*, B. 8; und mehrfach) und al-Ṭahāwī (*Sharḥ Ma'āni l-Āḥwāl*, II, 66) überliefertes Ḥadīth berichtet den Streit um die Vaterschaft des Kindes einer Sklavin: Sa'd b. Abī Waqqāṣ reklamierte es als uneheliches Kind seines verstorbenen Bruders 'Utha entsprechend dessen letztem Wunsch, und 'Abd, der Sohn des Za'ma, als legitimes Kind seines verstorbenen Vaters von seiner Konkubine; der Prophet entschied trotz der Ähnlichkeit des Kindes mit 'Utha nach dem Grundsatz *al-Walad li l-Firāsh* („das Kind gehört zum legitimen Bette“). Angesichts der Interpretationsschwierigkeiten, die dieses Ḥadīth bereitet (vgl. die Kommentare, besonders al-'Ainī, zu al-Bukhārī), könnte es im wesentlichen echt sein (die sekundär umgestaltete Form, die al-Ṭahāwī, II, 67 daneben bringt, ist sicher unecht); jedenfalls ist hier von der Freilassung der Sklavin keine Rede.

4. Die oben erwähnte Anordnung 'Umar's ist durch zahlreiche Berichte sichergestellt, wenngleich die Einzelheiten schwanken und legendär ausgemalt werden (vgl. besonders *Kanz*, IV, 5118, 5122, 5124; al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salam*, *Kitāb al-Buyū'*, zu N<sup>o</sup>. 11). Während das Urteil über die Geschicklichkeit einer abweichenden, der endgültigen vorhergehenden Regelung (*Kanz*, IV, 5118) dahingestellt sei, muss die Nachricht, dass 'Umar die Umm al-Walad schon

von der Geburt ihres Kindes an habe frei sein lassen (al-Khwarizmi, *Djāmi' Masānid al-Imām al-a'zam*, II, 166; auch *Kanz*, IV, 5116?), als Produkt des späteren Streites über diese Frage angesehen werden. Denn 'Umar's Anordnung hatte keineswegs eine endgültige Entscheidung gebracht; unter 'Uthmān beschwerte man sich über sie (*Kanz*, IV, 5122), und 'Alī wich wieder von ihr ab (*ebd.*, 5129–31 u. a.). Als weiterer Gegner der Ansicht 'Umar's unter den Genossen des Propheten wird vor allem Ibn 'Abbās namhaft gemacht. In dem nun einsetzenden Kampf der Meinungen versuchte man einerseits die Entscheidung 'Umar's schon auf den Propheten zurückzuführen (*ebd.*, 5115, 5117), auch selbst 'Alī und Ibn 'Abbās dieselbe Meinung zuzuschreiben (Alī: *ebd.*, 5132; Ibn 'Abbās: *ebd.*, 5039–41; Ibn Ḥanbal, I, 303; Ibn 'Abbās vom Propheten: al-Dārimī, *Buyū'*, B. 38; Ibn Mādja, *Itk*, B. 2; Ibn Sa'd, VIII, 155, 20; Ibn Ḥanbal, I, 317), andererseits hob man, z. T. mit deutlicher polemischer Spitze, hervor, dass der Prophet den Verkauf der Umm al-Walad gebilligt habe (Ibn Mādja, *ebd.*; Ibn Ḥanbal, III, 321; al-Ṭayālisi, N<sup>o</sup>. 2200; *Kanz*, IV, 5125, 5127); dagegen wurde wieder die Zustimmung zu 'Umar's Anordnung seitens der Genossen des Propheten angeführt (Abū Dāwūd, *Atāq*, B. 8; al-'Ainī zum Titel von al-Bukhārī, *Itk*, B. 8). Doch blieben diese beiden Thesen nicht die einzigen, die vertreten wurden: eine weitere dem 'Umar zugeschriebene Ansicht ist bereits erwähnt (einige Traditionen lassen den Propheten eine entsprechende, aber leicht umzudeutende Äusserung tun: Ibn Mādja, *Itk*, B. 2; Ibn Sa'd, VIII, 155, 17, beide durch Ibn 'Abbās vermittelt; auch *Kanz*, IV, 5128?); nach Ibn Mas'ūd (al-'Ainī) und 'Alī (Zaid b. 'Alī, *Madjmi'*, ed. Griffini, N<sup>o</sup>. 616) geschieht die Freilassung der Umm al-Walad zu Lasten des Erbteiles ihres (als frei vorausgesetzten) Kindes (al-'Ainī, *ebd.*), eine juristische Weiterbildung der zugrundeliegenden These; 'Alī wird auch eine vereinzeltere Äusserung über die Umm al-Walad (*Kanz*, IV, 5133) und ihre besondere Berücksichtigung in seinem Testament (Zaid b. 'Alī, *a. a. O.*, S. 338) zugeschrieben. — Vom Standpunkt der islamischen Traditionskritik aus ist mit Ausnahme des ersten in Absatz 3 keines dieser Ḥadīthe in seinem Isnād einwandfrei, weshalb man meist vorzieht, sich zur Begründung der später herrschenden Ansicht einfach auf 'Umar und sein *Ra'y* zu berufen.

5. So kann al-'Ainī (zu al-Bukhārī, *Itk*, B. 8 am Ende) aus der Zeit der ältesten Juristen vor der Entstehung der *Madhāhib* neben der Meinung 'Umar's noch sieben verschiedenartige Äusserungen über die Umm al-Walad aufzählen: 1. der Herr kann sie gegen Geld (d. h. als *Mukātaba*) freilassen; 2. sie kann ohne Einschränkung verkauft werden; 3. der Herr kann sie, solange er lebt, verkaufen, wenn er stirbt, wird sie frei (sie wird also wie die *Mudabbara* behandelt; al-Shāfi' soll diese Ansicht vertreten haben); 4. sie kann zur Deckung einer Nachlassschuld verkauft werden; 5. sie kann verkauft werden, aber wenn ihr Kind beim Tode seines Vaters und ihres Herrn lebt, wird sie zu Lasten seines etwaigen Anteils an der Erbschaft frei und erbt zusammen mit ihm; 6. sie kann nur unter der Bedingung der Freilassung verkauft werden; 7. selbst wenn sie widerspenstig ist und entläuft, kann sie nicht verkauft werden, wohl aber wenn sie Unzucht treibt oder ungläubig wird (nach al-Muzanī konnte al-Shāfi' darüber zu keiner Entscheidung kommen). Doch hat schon in dieser Zeit

die These von der Unverkäuflichkeit der Umm al-Walad und ihres Freiwerdens beim Tode des Herrn die meisten Anhänger gewonnen, unter denen al-Ḥasan al-Baṣrī, 'Aṣā', Mujaḥid, al-Zuhri, Ibrahim al-Nakha'ī (vgl. zu ihm al-Kḥwārizmī, *a. a. O.* II, 167; *Kitāb al-Āḥkām*, S. 71, 102) u. a. besonders genannt werden (al-ʿAini). Spezielle Fragen, die erst jetzt zur Erörterung kommen, werden auch schon auf ältere Autoritäten zurückgeführt, so die Entscheidung N<sup>o</sup>. 5 auf Ibn Mas'ūd, Ibn 'Abbās und Ibn al-Zubair (*ebd.*), die Entscheidung N<sup>o</sup>. 6 auf 'Umar (*ebd.*; sowie *Kāniz*, IV, 5123), andere Einzelheiten ebenfalls auf 'Umar (*Muwatta'*<sup>2</sup>, *Vulgata*, *Itk*, I, 6; *Kanāza* des al-Shaibānī, *Ḥawā*, *Bāb Ba' Ummahāt al-Awṭād*; al-Kḥwārizmī, *ebd.* u. a.).

6. Zur Zeit der Entstehung der *Madhāhib* wird die Unverkäuflichkeit der Umm al-Walad vertreten von Abū Ḥanīfa mit Abū Yūsuf, Zufar, al-Shaibānī und ihren Genossen, al-Awzā'ī, al-Thawrī, al-Ḥasan b. Šāliḥ, al-Laiḥ b. Sa'd, Mālik (*Muwatta'*<sup>2</sup>, *a. a. O.*; *Mudawwana*, VIII, 23) und seinen Genossen, Abū Thawr und Ibn Ḥanbal. Dies ist auch die endgültige Ansicht des al-Shāfi'ī und daher die seiner Genossen und Schüler, während er nach einer nicht anzuzweifelnden Überlieferung vorher den Verkauf der Umm al-Walad gestattet hatte (al-ʿAini zum Titel von al-Bukhārī, *Itk*, B. 8; al-Nawawī, *Madjmū'*, IX, 243; vgl. auch oben, Abschnitt 5); die Konsequenz für die Freilassung der Umm al-Walad hat man daraus in dreifacher Weise gezogen (al-Nawawī, *ebd.*), sodass sich im ganzen vier verschiedene auf al-Shāfi'ī zurückgeführte Ansichten ergeben (al-Shawkānī, *Nail al-Awṭār*, *Kitāb al-ʿItk*, *Bāb Umm al-Walad*, zu N<sup>o</sup>. 7). Verkäuflich ist die Umm al-Walad auch nach Dāwūd und den Zāhiriten, den Zaiditen und (mit Beschränkungen) den Zwölfer-Imāmiten — aber mit der Massgabe, dass sie frei wird, wenn sie sich beim Tode ihres Herrn noch in seinem Besitze befindet und ihr Kind lebt — sowie den Mu'taziliten (al-Shawkānī, *a. a. O.*). Obgleich die vier *Madhāhib* schliesslich sämtlich die Umm al-Walad für unverkäuflich erklären, wird das Bestehen eines Idjmā' darüber bisweilen doch angezweifelt (al-Šanʿānī, *a. a. O.*, zu N<sup>o</sup>. 12; al-Shawkānī, *a. a. O.*), manchmal aber auch positiv behauptet (al-Nawawī, *ebd.*). So ist auch die Beurteilung eines Qāḍī's, der ein dieser Lehre widersprechendes Urteil fällen sollte, nicht ganz einhellig (vgl. z. B. al-Nawawī, *a. a. O.* u. a.).

7. Um der Geburt eines Kindes vorzubeugen, wurde namentlich im Verkehr mit Sklavinnen häufig die Praxis des 'Azl angewandt, von der daher im Zusammenhang mit der Umm al-Walad vielfach die Rede ist. Das wichtigste Traditionsmaterial darüber ist von Wensinck, *Handbook of early Muhammadan Tradition*, s. v. „Intercourse“ zusammengestellt; hier genügt der Hinweis darauf, dass dies Verfahren gegenüber einer Sklavin i. a. als erlaubt betrachtet wurde. — Um eine Sklavin nicht Umm al-Walad werden zu lassen, bestand für den Herrn noch die Möglichkeit, die Vaterschaft des von ihr geborenen Kindes nicht anzuerkennen, die auf einen entsprechenden Usus der Heidenzeit (vgl. oben, Abschnitt 1) zurückgeht. Wenn man demgegenüber auch nie so streng war wie gegenüber der Bestreitung der Vaterschaft des Kindes einer Gattin (vgl. dazu Wensinck, *a. a. O.*, s. v. „Child“, sowie Art. LI'AN), hat man sich doch bemüht, das Recht der Bestreitung der Vaterschaft auch bei der Umm al-Walad einzuschränken. Es werden *Ḥadīthe* von 'Umar und Ibn 'Umar ange-

führt, dass niemand, der mit seiner Sklavin verkehrt hat, das Recht habe, die Vaterschaft des von ihr geborenen Kindes zu bestreiten, selbst wenn er behauptet, den 'Azl angewandt zu haben, oder sonst eine Möglichkeit anderweitiger Abstammung des Kindes besteht. Dem entspricht die Meinung der Mālikiten und Šāfi'iten. Die Ḥanafiten dagegen vertreten die Ansicht, die Abstammung des Kindes und damit der Charakter der Sklavin als Umm al-Walad stehe in diesem Falle nur auf Grund eines Anerkenntnisses des Herrn fest. Dafür berufen sie sich auf Traditionen, dass Ibn 'Abbās und Zaid b. Thābit die Vaterschaft von Kindern ihrer Sklavinnen mit der Begründung bestritten hätten, sie hätten den 'Azl angewandt. Diese Frage wird unter Anführung der Traditionen von al-Taḥāwī, *a. a. O.*, S. 66, 68 erörtert. — Dass das vom Herrn mit seiner Sklavin gezeugte Kind (unter der Voraussetzung, dass seine Abstammung feststeht) frei ist, ist im Islām von jeher ohne jede Meinungsdivergenz anerkannt worden und gilt in dem Streit um die Umm al-Walad sogar als Voraussetzung und Argument dafür, dass sie nicht verkauft werden sollte. Der Schluss liegt nahe, dass die Anerkennung des Vaters gegenüber den im Konkubinat gezeugten Kindern (vgl. oben, Abschnitt 1) in der letzten Zeit vor dem Islām in der Regel als selbstverständlich vorausgesetzt werden konnte; das Fortleben der ausgedehnten Möglichkeit zur Bestreitung der Vaterschaft gegenüber der Konkubine scheint geradezu durch die bedeutende Verbesserung der Stellung der Umm al-Walad im Islām zu Lasten ihres Herrn in erster Linie mitbedingt zu sein.

8. Die Einzelheiten der Lehre des *Fikḥ* über die Umm al-Walad sind folgende. Als Umm al-Walad gilt eine jede, auch nicht-muslimische Sklavin, die ihrem Herrn (auch nach seinem Tode) ein Kind geboren hat; sie wird beim Tode ihres Herrn ipso iure frei (kann also weder zur Begleichung der hinterlassenen Schulden verkauft werden [vgl. aber unten], noch fällt sie unter das für Legate bestimmte Drittel des Vermögens); daher ist auch das von ihrem Herrn zu ihren Gunsten errichtete Legat, wie es die Tradition schon von 'Umar zu berichten weiss (al-Dārimī, *Waṣāyā*, B. 37), gültig; alle legitimen und illegitimen Kinder, die sie nach der Schwängerung durch ihren Herrn gehabt hat, werden — soweit sie nicht als Kinder ihres Herrn selbst bereits frei sind — in derselben Weise frei. Auch bei einer Totgeburt tritt der Charakter der Umm al-Walad ein; über eine Fehlgeburt sind die Meinungen geteilt. Meinungsverschiedenheit besteht auch über den Fall, dass jemand eine fremde Sklavin heiratet, schwängert und dann kauft, sowie dass jemand die Sklavin seines Sohnes schwängert. — Aus der Anwartschaft der Umm al-Walad auf die Freiheit ergibt sich, dass sie nicht irgendwie veräussert oder verpfändet werden darf; begeht sie ein Delikt, so kann sich der Herr seiner Haftung für sie nicht durch ihre Abtretung entziehen. Im übrigen bleibt sie Sklavin; so hat sie kein Recht auf Eigentum, die für Delikte gegen sie zu zahlende *Diya* oder *Arsh* gehören dem Herrn usw. Darüber, ob der Herr sie ohne ihre Einwilligung verheiraten darf, herrscht Meinungsverschiedenheit. Jedenfalls hat der Herr das Recht auf ihren Körper und ihre Arbeit, doch erlauben ihm die Mālikiten nur, leichte Bedienung zu fordern, und verwehren ihm auch, sie zu vermieten. Über die Rechtslage der Umm al-Walad eines *Mukātab* und



der eines Nichtmuslims, die den Islām annimmt, sind die Meinungen geteilt. — Abgesehen davon, dass die Umm al-Walad zur Deckung von Schulden verkauft werden kann, die ihr Herr eingegangen war, bevor er sie schwängerte, verliert sie ihre Anwartschaft auf die Freiheit nur nach der Ansicht der Hanafiten und Malikiten, falls sie ihren Herrn vorsätzlich tötet. Nach den Hanafiten unterliegt sie in diesem Falle dem *Kiṣās*, im Falle unvorsätzlicher Tötung geschieht ihr nichts; nach den Malikiten wird sie im Falle vorsätzlicher Tötung Sklavin der Erben, die sie töten oder am Leben lassen können; wenn sie sie am Leben lassen, erhält sie 100 Hiebe und wird ein Jahr gefangen gesetzt. Nach den Šāfi'iten hat sie in beiden Fällen die *Diya* zu zahlen, und bei den Hanbaliten nach der einen *Riwāya* nicht mehr als ihren eigenen Wert oder die *Diya*, nach der andern *Riwāya* ihren eigenen Wert. — Zu der abweichenden Ansicht der Zwölfer-Imāmiten vgl. Querry, *Droit Musulman*, II, 147 ff.

9. Im islamischen Recht wird aufs strengste zwischen Ehe und Konkubinat geschieden, so zwar, dass der Herr mit seiner eigenen Sklavin überhaupt keine Ehe eingehen kann. Ausserordentlich selten wird von Abweichungen von dieser Regel berichtet. Šhaddād b. Ḥakīm (gest. 210), ein Genosse Zufar's, soll sich, wenn er eine Sklavin kaufte, mit ihr verheiratet haben mit der Begründung, „vielleicht sei sie eine Freie“ (‘Abd al-Kādir, *al-Djawāhir al-muḍī'a*, I, N<sup>o</sup>. 668; Ibn Kuṭlūbugha, ed. Flugel, N<sup>o</sup>. 81); und über al-Ṭahāwī (gest. 322) berichtet der *Fihrist* (S. 207, 15) mit Vorbehalt, er habe für Aḥmed b. Ṭūlūn eine Schrift verfasst, in der er für ihn die Ehe mit Sklavinnen (doch wohl den eigenen) rechtfertigte. Allerdings steht die Geschichtlichkeit dieser Nachrichten nicht fest; die erste steht in anekdotenhafter Umgebung, die zweite geht auf Hörensagen zurück. Eine Spur der alt-arabischen Sitte des Aufgehens eines Konkubinats in einer Ehe (vgl. Abschnitt 1) darf hierin aber durchaus nicht gesucht werden; die erste Nachricht würde sich aus der oft geübten übergrossen Ängstlichkeit religiöser Leute bei weltlichen Geschäften erklären, die zweite aus der ebenfalls nicht seltenen Gefälligkeit gegen die Fürsten, die dem al-Ṭahāwī in der Polemik vorgesagt worden sein könnte.

10. Trotz aller Verbesserungen, die die Entwicklung des islamischen Gesetzes der Lage der Umm al-Walad gebracht hatte, blieb die frühere Geringschätzung der Verbindung mit Sklavinnen und der aus ihnen hervorgegangenen Kinder noch lange bestehen. Unter den *Ḥadīthen*, die vom Halten von Konkubinen abraten, hat eines mit zweifellos anti-abbāsidscher Tendenz seinen Weg bis zu al-Bukhārī (*Imān*, B. 37; *Itq*, B. 8) und Muslim (*Imān*, Trad. I, 5, 7) gefunden, musste sich aber eine Umdeutung gefallen lassen. Das war der letzte Ausklang der alten, vorislamischen Auffassung. Unter durchaus veränderten sozialen Bedingungen ist heute im Islām die vollkommene Gleichheit der aus der Ehe mit einer Freien und dem Konkubinat mit einer Sklavin hervorgegangenen Kinder seit langem hergestellt.

*Litteratur:* Zu Abschnitt 1 und 10: Lamens, *Le Berceau de l'Islām*, S. 276—306; Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, 2. Aufl., S. 89—91; Wellhausen, in *NGW Gött.*, 1893, S. 435 f.; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 136. Die wichtigsten Traditionen bei Wensinck, *Handbook of early Muhammadan Tradition*,

s. v. Manumission, Slaves. Zu den Bestimmungen des *Fiqh* vgl. ausser den arabischen Werken, zu denen jetzt für die Hanbaliten Ibn Kūdāma's *al-Mughnī*, XII, 488 ff. tritt, besonders Juynboll, *Handleiding*, 3. Aufl., S. 236, 238 (*Handbuch, Recht*, S. 206, 236); Sachau, *Muhammedanisches*, 2. Aufl., S. 127, 168 ff.; Santillana, *Istituzioni*, I, 123 f.

(JOSEPH SCHACHT)

**UMMA**, kor'anisches Wort für Volk, Gemeinde, ist nicht aus der arabischen Wurzel *umm* abzuleiten, sondern erklärt sich als Lehnwort aus dem Hebräischen (*Ummā*) bzw. Aramäischen (*Ummethā*). Dementsprechend hat es keinen direkten Zusammenhang mit den gleichlautenden, ebenfalls im Kor'an vorkommenden Wörtern, die „eine Zeitlang“ (Sūra XI, 11; XII, 45) und „Herkommen“ (Sūra XLIII, 21 f.) bedeuten. Vielleicht hat das Lehnwort schon in verhältnismässig früher Zeit im Arabischen Eingang gefunden (s. Horowitz' Verweis auf die Šafā-Inschrift, LI, 407). Auf jeden Fall ist es aber dann von Muḥammed neu aufgegriffen worden, sodass es seither in die spezifisch islamische Terminologie hineingehört.

Die Kor'anstellen, in denen das Wort *Umma* (plur. *Ummam*) vorkommt, sind so verschiedenartig, dass man seine Bedeutung nicht scharf umgrenzen kann. Immerhin scheint wenigstens soviel sicher zu sein, dass es sich dabei durchweg um irgendwelche völkische, sprachliche oder konfessionelle Gemeinschaften handelt, die Gegenstand des göttlichen Heilsplans sind. Auch an Stellen wie Sūra VII, 164 und XXVIII, 22, wo *Umma* ziemlich farblos gebraucht wird, scheint diese Bedeutung hereinzuspielen. Vereinzelt wird der Begriff auf die *Djinn* (Sūra VII, 36; XLI, 24; XLVI, 17), ja sogar auf die Lebewesen überhaupt (Sūra VI, 38) ausgedehnt, aber eben unter der Voraussetzung, dass diese Geschöpfe auch in den göttlichen Heilsplan einzubeziehen und dem Gericht verfallen sind. Ausnahmsweise wird *Umma* einmal auf einen Einzelmenschen angewandt, u. z. auf Abraham (Sūra XVI, 121). Hier liegt dem Ausdruck entweder die Bedeutung *Imām* zugrunde (so die arabischen Lexikographen), oder Abraham trägt die Bezeichnung in seiner Eigenschaft als Haupt der von ihm gegründeten Gemeinde (Horowitz), also als *pars pro toto*. Sonst bezieht sich *Umma* immer auf ganze Gruppen oder wenigstens auf Teilgruppen von grösseren Gemeinschaften.

Gott hat an jede *Umma* einen Gesandten (Sūra VI, 42; X, 48; XIII, 29; XVI, 38, 65; XXIII, 46; XXIX, 17; XL, 5) oder Warner (Sūra XXXV, 22, 40) geschickt, um sie auf den rechten Weg zu leiten. Aber wie Muḥammed, so sind auch diese Gottesboten oft angefeindet und für Lügner erklärt worden (Sūra XXIII, 46; XXIX, 17; XL, 5). Sie werden deshalb am jüngsten Tag als Zeugen gegen sie auftreten (Sūra IV, 45; XVI, 86, 91; XXVIII, 75; vgl. II, 137). Denn jede *Umma* wird zu Gericht gezogen (Sūra VI, 108; VII, 32; X, 50; XV, 5; XXIII, 45; XXVII, 85; XLV, 27). Im Gegensatz zu den Unbekehrbaren leisteten nun aber gewisse Kreise innerhalb der einzelnen *Umma*'s dem Ruf der Gottesboten Folge und kamen so auf den rechten Weg (Sūra XVI, 38). Das gilt vor allem von den *Ahl al-Kitāb*. Die Scharen der Rechtgeleiteten innerhalb der letzteren Gruppe werden ihrerseits *Umma*'s genannt (Sūra III, 109 f.; V, 70; VII, 159; vgl. II, 128, 135; VII, 167, 180; XI, 50). Es sind gewissermassen kleine Gemeinden innerhalb grösserer Gemeinschaften.

Des öfteren gibt Muḥammed Auskunft auf die Frage, weshalb die Menschheit aus einer Vielheit von Umma's besteht und nicht eine Einheit geblieben ist. Den letzten Grund dafür sieht er in Gottes unerforschlichem Ratschluss. „Die Menschen waren eine einzige Umma. Dann wurden sie uneins. Wenn nun nicht ein Wort von deinem Herrn im voraus ergangen wäre, so wäre das, worüber sie uneins sind, zwischen ihnen entschieden worden“ (Sūra X, 20; vgl. V, 53; XI, 120; XVI, 95; XLII, 6). Zum Teil führt er aber eben diese Zersplitterung direkt auf den bösen Willen der Menschen zurück (Sūra II, 209; XXI, 92 f.; XXIII, 54 f.). Ein andermal wird sie aus der Teilung der Israeliten in 12 Stämme abgeleitet (Sūra VII, 160; vgl. 167). Diese mehr rhetorischen als logischen Ausführungen Muḥammeds sind am ehesten als Erwiderungen auf entsprechende Einwände seiner Gegner (von den *Ahl al-Kitāb*) zu verstehen. Von sich aus wäre der Prophet schwerlich dazu gekommen, dieses heikle Problem aufzugreifen.

Was speziell die Umma Muḥammed's angeht, so sind auch hier einige begriffliche Schwankungen und Wandlungen nachzuweisen. Doch liegt die Sache insofern einfacher, als es sich dabei gewissermassen um eine historische Erscheinung handelt.

In der ersten Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit betrachtete Muḥammed die Araber im allgemeinen, bzw. seine mekkanischen Landsleute als eine geschlossene Umma. Wie die früheren Gottesgesandten und Warner zu den Umma's der Vorzeit geschickt worden waren (s. o.), so hatte er jetzt die Aufgabe, die göttliche Botschaft der bisher vernachlässigten arabischen Umma zu überbringen, um auch ihr den Heilsweg zu zeigen. Wie die früheren Gesandten (s. o.), so wurde auch er von seiner Umma heftig angefeindet und der Lügenhaftigkeit geziehen. Nachdem er schliesslich seine Beziehungen zu den heidnischen Mekkanern abgebrochen hatte und mit seinen Anhängern nach Medina ausgewandert war, schuf er sich dort eine neue Gemeinschaft. Er griff dabei über die eigentlichen Muslime hinaus und gewann auch diejenigen Einwohnergruppen, die seinem religiösen Ruf keine Folge leisteten, zu einem politischen Zusammenschluss. Die „Gemeindeordnung von Medina“, in der dieser Zusammenschluss schriftlich niedergelegt ist, stellt ausdrücklich fest, dass nunmehr die Bewohner der Stadt einschliesslich der Juden eine Umma bilden (Ibn Hishām, S. 341, 8 f., 342, 18 ff.). Der vorwiegend politische Charakter dieser neuen Umma war jedoch nur ein Notbehelf. Sobald Muḥammed festen Boden unter die Füsse bekommen hatte und auch gegen die heidnischen Mekkaner erfolgreich aufgetreten war, konnte er es wagen, die noch nicht zu seiner Religion übergetretenen Mediner (vor allem die jüdischen Stämme) aus seiner politisch-religiösen Gemeinschaft auszuschliessen. Als seine Umma galten je länger je mehr nur noch seine eigentlichen Anhänger, die Muslime. Gerade im Gegensatz zu den *Ahl al-Kitāb*, mit denen er vorher im Bund gestanden hatte, bezeichnete er jetzt die Muslime als Umma und betonte deren religiöse und ethische Qualitäten (Sūra III, 100, 106). Seine endgültige Abschwenkung von den *Ahl al-Kitāb* brachte es schliesslich auch mit sich, dass er sich mit seiner Gemeinde wieder mehr den Mekkanern und ihrem kultischen Zentrum, der Ka'ba, zuwandte (vgl. in

diesem Zusammenhang Sūra II, 119 ff., bes. 122, und Sūra XXII, 35, 66). Nur scheinbar griff er damit sein ursprüngliches Ideal von der gemein-arabischen Umma wieder auf. In Wirklichkeit ist das Endergebnis vom Ausgangspunkt grundsätzlich verschieden. Die arabische Umma, die Muḥammed ursprünglich als gegeben vorausgesetzt hatte, wurde durch ihn in zäher Aufbauarbeit überhaupt erst geschaffen. Wenn sie vorerst eine Gemeinschaft von Arabern darstellte, so war das mehr oder weniger eine Begleiterscheinung. Wesentlich war die religiöse Grundlage, auf der sie fusste. Die Umma der Araber verwandelte sich in eine Umma der Muslime. Kein Wunder, wenn sie schon bald nach Muḥammed's Tod weit über die eigentlich arabischen Gebiete hinausgriff und im Lauf der Zeit ganz verschiedenartige Völker und Stämme zu einer höheren Einheit zusammenschloss.

*Litteratur:* E. W. Lane, *In Arabic-English Lexicon*, I, 90; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, S. 51-3; ders., *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, in *Hebrew Union College Annual*, II (1925), 190; K. Ahrens, in *ZDMG*, Neue Folge, IX, 37; Buhl-Schaefer, *Das Leben Muḥammeds*, Leipzig 1930, S. 209-12 (s. weitere Litteratur Anm. 24), 277, 343-45; Snouck Hurgronje, *Der Islam* (Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4. Aufl.), S. 658-60, 672 f.; über Umma in der Traditionslitteratur siehe die s. v. *Community* angeführten Stellen bei A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

(R. PARET)

UMMI, koranisches Epitheton Muḥammeds, hängt irgendwie mit dem Wort *Umma* [s. d.] zusammen. Es scheint jedoch nicht auf direktem Weg daraus abgeleitet worden zu sein, da es erst nach der Hidjra auftaucht und eine andere Bedeutung trägt als das schon in der Zeit vor der Hidjra häufige *Umma*. Sūra III, 19 lädt Muḥammed die *Ahl al-Kitāb* und die *Ummis* zum Islam ein (*Qul li 'l-Nas* *Wa'idhina* *itu 'l-Kitāb wa 'l-Ummiyin*...). *Ummiyūn*, bedeutet also hier „Heiden“. Ebenso ist es in Vers 69 derselben Sūra, wo das Wort in dieser Bedeutung den *Ahl al-Kitāb* in den Mund gelegt wird. Die letztere Stelle macht es wahrscheinlich, dass *ummi*, bzw. *ummiyūn* direkt von den *Ahl al-Kitāb* (wohl speziell den Juden) geprägt worden ist, um die Heiden zu bezeichnen. Diese Erklärung ist umso einleuchtender, als Horowitz in dem hebräischen *Ummōt hā-ʿOlām* (griechisch: τα ἔθνη τοῦ κόσμου) ein Äquivalent dazu nachgewiesen hat.

Sūra I, XII, 2 ist darauf angespielt, dass Gott „zu den *Ummiyūn* einen Gesandten von ihnen geschickt hat“. Da Muḥammed hier unmissverständlich ein Gesandter aus den Heiden und für die Heiden genannt wird, liegt es nahe anzunehmen, dass er auch mit den Worten *al-Nabī al-ummi* (Sūra VII, 156, 158) sich als den heidnischen Propheten bezeichnen und „den Juden als einen von den *Nabīʿ Ummōt hā-ʿOlām* vorstellen“ wollte (Horowitz; vgl. Sūra VII, 156: „den sie bei sich in der *Tawrāt* und dem *Indjil* geschrieben finden“). Welche weitere Bedeutungsnuancen Muḥammed von sich aus in dieses Epitheton hineingelegt hat, wird allerdings schwer festzustellen sein. Vergleicht man den Wortlaut von Sūra VII, 156 mit dem Lob, das Muḥammed in Sūra III, 100, 106 seiner *Umma* zollt, so steigt einem unwillkürlich der Gedanke



auf, er könnte vielleicht nachträglich auch mit der Etymologie *ummī* < *Umma* gespielt haben. Auf jeden Fall hat er die Bezeichnung *al-Nabī al-ummī* in keiner Weise als despektierlich empfunden.

Frants Buhl hat neuerdings wieder die These verfochten, *ummī* bedeute nicht „heidnisch“ (ἔθνη-κός), sondern „ungelehrt“ (λαϊκός). Trotzdem diese Erklärung sehr gut zum Wortlaut von Sūra II, 73 passen würde, spricht doch wohl mehr gegen als für sie. *Ummiyān* kann man in Sūra II, 73 zur Not wohl mit „Heiden“ übersetzen, wenn man sich nicht anders helfen will (s. Horovitz). Dagegen kann dasselbe Wort in Sūra III, 69 dem ganzen Zusammenhang nach schlechterdings nicht mit „Ungelehrte“ übersetzt werden, es sei denn dass man faktisch Heiden darunter versteht. Auch liesse sich *ummī* in der Bedeutung Laie etymologisch schwer erklären, denn weder arab. *Umma* noch hebr. *Ummā* bzw. aramäisch *Ummethā* bedeutet Volk im Sinn von Laienvolk. Schliesslich verliert auch das Bedenken Buhls gegen die Selbstbezeichnung als „heidnischer Prophet“ an Gewicht, wenn man bedenkt, dass Muḥammed sich vielleicht über die Tragweite des jüdischen Begriffs „Heide“ gar nicht recht klar war, und dass er ihn ausserdem, wie oben angedeutet wurde, mit einem neuen Inhalt ausgefüllt haben mag.

Die Bezeichnung Muḥammeds als *ummī* wurde des öfteren als Beweis dafür angeführt, dass er nicht habe lesen und schreiben können. In Wirklichkeit trägt der Ausdruck jedoch nichts zur Klärung dieser Frage bei. Denn der Wortlaut von Sūra II, 73, der Anlass zu dieser Annahme gab, legt den *Ummiyān* nicht Unkenntnis der Lese- und Schreibkunst zur Last, sondern mangelnde Kenntnis der heiligen Schrift.

*Litteratur:* A. J. Wensinck, in *Acta Orientalia*, II (Leiden 1924), S. 191 f.; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, S. 51—3; ders., *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, in *Hebrew Union College Annual*, II (1925), 190 f.; K. Ahrens, in *ZDMG*, Neue Folge, IX, 37; Buhl-Schaeder, *Das Leben Muḥammeds*, Leipzig 1930, S. 56, 131 (vgl. Horovitz, *OLZ*, 1931, Sp. 148 f.).

(R. PARET)

‘UMRA, die „kleine Wallfahrt“. 1. Die Zeremonien der (islāmischen) ‘Umra. Die ‘Umra kann wie der Ḥadjd [s. d.] nur im Zustand der rituellen Weihe, dem *Ihrām* [s. d.], ausgeführt werden. Beim Annehmen des *Ihrām* muss der Pilger (*Mu‘tamir*) sich darüber klar sein, ob er die ‘Umra für sich gesondert oder in Verbindung mit dem Ḥadjd begehen will, und hat das in einer entsprechenden *Niyya* [s. d.] zu äussern. Wenn er die ‘Umra mit dem Ḥadjd verbindet (s. u.), kann er für beide Wallfahrten zugleich den *Ihrām* annehmen; im andern Fall muss der *Ihrām* eigens für die ‘Umra im ungeweihten Gebiet (*Ḥill*) ausserhalb des Haram von Mekka angelegt werden. Das gilt auch für die eingeborenen Mekkaner, die, wenn es sich um die Vollziehung des Ḥadjd handelt, den *Ihrām* innerhalb von Mekka annehmen dürfen. Drei Orte werden zur Annahme des *Ihrām* für die ‘Umra bevorzugt: Dji‘rāna, Hudaibiya und besonders Tan‘im. Der letztere Ort wurde deshalb auch kurz al-‘Umra genannt. Mit dem Aussprechen der Formel *Iabbaika* [s. d.] beginnt nun die eigentliche Handlung der Wallfahrt. Der *Mu‘tamir* begibt sich nach Mekka, um dort zuerst den Umgang um die Ka‘ba zu halten [s. d. Art. ṬAWĀF]. Er betritt die Mo-

schee durch das nördliche Tor der Nord-Ost-Seite (Bāb al-Salām), geht unter dem Torbogen der Banū Shaiba durch auf den in die Ka‘ba-Wand eingemauerten schwarzen Stein zu und beginnt, von dort aus nach rechts gewendet, den siebenmaligen Umgang um die Ka‘ba, wobei er Gebete spricht. Die ersten drei Umgänge werden in beschleunigtem Tempo ausgeführt (*Ramal*), die vier letzten in gewöhnlichem Schritt. Nach Beendigung derselben sucht er sich, um besonderen Segens teilhaftig zu werden, an den Teil der Ka‘ba-Mauer zu drücken, der sich zwischen dem schwarzen Stein und der Tür der Ka‘ba befindet. Zum Schluss betet er zwei Rak‘a’s hinter dem Maḳām Ibrāhīm, nimmt einen Trunk vom heiligen Zemzem-Wasser zu sich und berührt noch einmal wie zum Abschied den schwarzen Stein (diese letzteren Handlungen gelten übrigens nicht für unbedingt erforderlich). Der *Mu‘tamir* verlässt nun die Moschee durch das grosse Tor al-Safā, um den zweiten Hauptbestandteil der ‘Umra, den Lauf zwischen al-Safā und al-Marwa [s. d. Art. SA‘Y], auszuführen. Er begibt sich zum Hügel al-Safā und spricht dort einige Gebetsworte. Hierauf macht er sich auf den Weg nach dem über 400 Meter weiter nördlich liegenden Hügel al-Marwa, an der Nord-Ost-Seite der Moschee vorbei. Eine kurze, tiefer gelegene Strecke bei der Ostecke der Moschee soll in schnellerem Tempo (*Harwal* oder *Khabab*) zurückgelegt werden. Auf al-Marwa angekommen spricht der *Mu‘tamir* wieder ein Gebet. Er legt dann den Weg auf dieselbe Weise in umgekehrter Richtung zurück usw., bis er die einfache Strecke siebenmal zurückgelegt hat und auf al-Marwa endet. Damit hat er die Zeremonien der ‘Umra erfüllt, und er muss sich nur noch von einem der bereitstehenden Barbieri das Haar schneiden, bzw. rasieren lassen. Falls er die ‘Umra in Verbindung mit dem Ḥadjd macht, lässt er sich bei dieser Gelegenheit das Haar nur stutzen, um die eigentliche Haarschur am 10. Dhu ‘l-Hidjdja zur Beendigung des Ḥadjd vornehmen zu lassen.

2. Die Geschichte der ‘Umra und ihr Verhältnis zum Ḥadjd. Ohne Zweifel sind die Zeremonien, aus denen die islāmische ‘Umra besteht, zum grössten Teil aus der vorislāmischen Zeit herübergenommen. Fehlt ihnen doch, abgesehen von den dabei üblichen islāmischen Gebeten und der monotheistischen Deutung, jeder innere Zusammenhang mit der Religion, die Muḥammed verkündete. Der Prophet hat diese Bräuche nicht neu geschaffen, sondern nur seiner Lehre assimiliert. Das konnte er übrigens umso eher tun, als der ursprünglich ihnen zugrunde liegende religiöse Sinn im Bewusstsein seiner Zeitgenossen ziemlich verblasst gewesen zu sein scheint. Dass er sie überhaupt fortbestehen liess, ist wohl weniger durch seine persönliche Pietät bedingt als durch seinen politischen Instinkt, der ihn veranlasste, auf die Traditionen seiner konservativen Landsleute Rücksicht zu nehmen.

Über die Funktionen, welche die einzelnen Zeremonien der islāmischen ‘Umra in der vorislāmischen Zeit erfüllt haben, siehe die Artikel *IHRĀM*, *SA‘Y*, *ṬAWĀF*. Was die islāmische ‘Umra als ganzen Komplex von Zeremonien anlangt, so geht offenbar auch sie auf eine vorislāmische Institution zurück. Dafür spricht schon allein die Tatsache, dass Muḥammed sie mit einem Ausdruck bezeichnete, der zu seiner Zeit schon Terminus technicus geworden zu sein scheint, und somit die Sache selber als bekannt voraussetzen konnte. Da-

mit ist allerdings nicht gesagt, dass nun auch die einzelnen Zeremonien der vorislāmischen ‘Umra denjenigen der islāmischen ‘Umra entsprechen mussten. Die beiden Institutionen decken sich vielmehr allem Anschein nach durchaus nicht. Im einzelnen lässt es sich allerdings sehr schwer ausmachen, worin die vorislāmische ‘Umra sich von der islāmischen unterschied, da nicht einmal die islāmische ‘Umra in ihrer frühesten Form nachweisbar ist, geschweige denn diejenige der Džāhiliya. So müssen Rückschlüsse aus einem seinerseits nicht einwandfreien Material die fehlenden authentischen Quellen ersetzen.

Die vorislāmische ‘Umra bestand wahrscheinlich auch in rituellen Handlungen, die im Zustand des *Ihrām* innerhalb von Mekka vollzogen wurden und den *Tawāf* um die Ka’ba mit einschlossen. Dagegen scheint der Lauf zwischen al-Šafā und al-Marwa (*Sa’y*) nicht dazu gehört zu haben. Das ergibt sich aus dem Wortlaut von Sūra II, 153, der deutlich zwischen Hadždj und ‘Umra einerseits und dem Umgang bei al-Šafā und al-Marwa andererseits unterscheidet, und die Vollziehung des letzteren im Anschluss an Hadždj oder ‘Umra als unanfechtbar, ja sogar als verdienstlich bezeichnet, aber eben als *opus supererogationis*. Muḥammed selber hat ihn dann im Jahr 632 im Anschluss an den *Tawāf* vollzogen und so durch sein Beispiel einen weiteren Anlass zur Einbeziehung des *Sa’y* in die islāmische ‘Umra gegeben. Wenn die islāmische ‘Umra in dieser Beziehung einen Zuwachs gegenüber der vorislāmischen zu verzeichnen hat, so scheint sie andererseits auch eine Verengung erfahren zu haben. Denn schwerlich bestand die ‘Umra in der Džāhiliya nur aus dem *Tawāf*. Wahrscheinlich war ein weiterer wesentlicher Bestandteil davon das Opfern von eigens zu diesem Zweck mitgeführten Tieren, ein Brauch, der später meist auf den Hadždj beschränkt wurde. Muḥammed selber brachte ja bei der missglückten ‘Umra von al-Hudāibiya und ein Jahr später bei der sogenannten ‘*Umrat al-Kādā*’ Schlachtopfer dar.

Was die Stellung der ‘Umra zum Hadždj angeht, so hat gerade die Ähnlichkeit dieser beiden Institutionen dazu beigetragen, sie miteinander zu vermengen und ihre Unterscheidungsmerkmale verschwimmen zu lassen. Ihre gegenseitige Verschmelzung nahm schon in den letzten Jahren Muḥammeds ihren Anfang. Begann doch Muḥammed den einzigen Hadždj, den er, kurz vor seinem Tod, als Oberhaupt der muslimischen Gemeinde mitfeierte, damit, dass er nach seiner Ankunft in Mekka den *Tawāf* und *Sa’y* beging, Zeremonien, die ursprünglich nicht den Anfang des Hadždj bildeten, aber eben Bestandteile der islāmischen ‘Umra waren. Er hat ja auch daraufhin den *Ihrām* abgelegt und erklärt, die bisher ausgeführten Handlungen bilden eine ‘Umra. Wenn ferner ‘Umar und andere seiner Begleiter mit dem Ablegen des *Ihrām* nicht einverstanden waren und ihm darin nicht folgten, so zeigt das deutlich, wie eng für sie die Zeremonien der ‘Umra mit denen des Hadždj zusammen gehörten: alle diese heiligen Handlungen sollten ja nach ihrer Ansicht in einem und demselben *Ihrām* begangen werden. Bedenkt man endlich, dass die bei dieser Gelegenheit verkündete Offenbarung Sūra II, 192<sup>b</sup> eine Busse für eine derartige Benutzung des Hadždj zur ‘Umra festsetzte, und dass Muḥammed sich damit in gewissem Sinn als schuldig bekannte, dann liegt die Vermutung nahe, dass Muḥammed den *Ihrām* nur deshalb unter-

brochen hat, um mit seinen anwesenden Frauen verkehren zu können, nicht aber zu dem Zweck, um ‘Umra und Hadždj prinzipiell auseinanderzuhalten (s. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaanse Feest*, S. 83–102). Wie dem auch sei, Muḥammed hat auf jeden Fall im Jahr 632 die ‘Umra der Hadždjfeier vorausgehen lassen und damit der Verbindung von Hadždj und ‘Umra das Wort geredet. Diese Verbindung hatte eine tiefere Ursache: Muḥammed erklärte ja einerseits Mekka mit der Ka’ba zum kultischen Zentrum des Islām und übernahm andererseits den Hadždj, der ursprünglich wenig, wenn überhaupt etwas mit Mekka zu tun hatte, in den Islām. Er hatte nun allen Grund, den islāmischen Hadždj in Beziehung zum Heiligtum von Mekka zu setzen. Je besser das aber gelang, umso mehr verlor die ‘Umra als besondere Wallfahrt nach Mekka ihre Daseinsberechtigung. Es war deshalb eine ganz natürliche Entwicklung, wenn die islāmische ‘Umra mehr und mehr mit dem islāmischen Hadždj zusammenwuchs, und wenn ursprüngliche Bestandteile der ‘Umra von den entsprechenden Bestandteilen des Hadždj aufgesogen wurden, wie das vermutlich beim Schlachtopfer der Fall war (s. o.). Ganz schmolzen ‘Umra und Hadždj allerdings nicht zusammen. Das hat sicher unter anderem auch der Umstand verhindert, dass Muḥammed bei der genannten Wallfahrt durch das Ablegen des *Ihrām* einen Trennungsstrich zwischen beide zog.

Im islāmischen Consensus (*Idjmā’*) fanden im Lauf der Zeit zwei Arten, die ‘Umra mit dem Hadždj zu verbinden, Anerkennung: *Tamattu’* und *Kirān*. Mit dem ersten Ausdruck bezeichnete man im Anschluss an Sūra II, 192 (*man tamatta’a bi ‘l-‘umrat ila ‘l-ḥadžj*) die Art, die Muḥammed tatsächlich ausgeübt hatte, nämlich die Verbindung von ‘Umra und Hadždj mit Unterbrechung des *Ihrām*. ‘Umar bedrohte allerdings während seines Kalifats ihre Ausübung mit der Strafe der Steinigung, und noch unter den ersten Omayyaden scheint sie nicht üblich gewesen zu sein. Mit *Kirān* bezeichnet man die Verbindung von ‘Umra und Hadždj ohne Unterbrechung des *Ihrām*. Man legt dabei den *Ihrām* für ‘Umra und Hadždj zugleich an. Da nun im islāmischen Hadždj auch diejenigen Zeremonien erfüllt werden, aus denen eine ‘Umra besteht, hat man nach der vorherrschenden Ansicht die ‘Umra schon damit erfüllt, dass man — mit der *Niya* des *Kirān* — die Zeremonien des Hadždj vollzieht. Einige Autoritäten verlangen jedoch, dass die Zeremonien der ‘Umra besonders ausgeführt werden. Der *Ihrām* darf aber dabei auf keinen Fall unterbrochen werden.

Die ‘Umra hat nun aber trotz ihrer teilweisen Aufsaugung durch den Hadždj ihre Selbständigkeit erhalten, wenn auch nur in beschränktem Mass. Wenn der Hadždj im sog. *Ifrād*, d. h. für sich allein (im Gegensatz zu *Tamattu’* und *Kirān*) begangen wird, muss auch die ‘Umra für sich gesondert ausgeführt werden. Die Pilger, die von auswärts nach Mekka reisen, scheinen sie in diesem Fall meist nach Beendigung der Hadždjzeremonien zu erledigen, wobei sie natürlich den *Ihrām* wieder neu anlegen müssen. Im Lauf der Zeit scheint sich diese selbständige ‘Umrafeier immer mehr auf solche Muslime beschränkt zu haben, die länger oder dauernd in Mekka ansässig waren oder in einer Zeit dorthin kamen, die nicht mit der Hadždjzeit zusammenfiel. Aber gerade diese örtliche Begrenzung der selbständigen ‘Umra begünstigte das



Fortwirken von Traditionen aus der vorislāmischen Zeit. Wenn wir deshalb hören, dass die 'Umra als selbständiges Fest Jahrhunderte lang gern im Monat Radjab begangen wurde, dürfen wir darin wohl ein Fortleben vorislāmischer Tradition sehen: Vermutlich war die 'Umra zur Zeit der Djāhiliya ein Fest, das alljährlich im Radjab gefeiert wurde und folglich mit dem Hadjdj, der Wallfahrt im Dhū 'l-Hidjdja, gar nichts zu tun hatte (vgl. auch die Überlieferung, nach der 'Ukkāsha sich im Radjab des Jahres 2 bei Nakhlā das Haar schneiden liess, um sich als Pilger auszugeben). Da Muḥammed die Verbindung der 'Umra mit dem Hadjdj nur anbahnen, aber nicht mehr durchführen konnte, wirkte die alte Tradition, sie im Radjab zu feiern, noch Jahrhunderte weiter. Erst in neuerer Zeit scheint der Radjab keine besondere Rolle für die Begehung der 'Umra mehr zu spielen. Die Sitte der Mekkaner, gerade im Radjab Besuchsfahrten nach den heiligen Stätten von Medina auszuführen, hat dem vielleicht Abbruch getan. Wenn jetzt noch 'Umra's ohne Verbindung mit dem Hadjdj (also im *Ifrād*) begangen werden, benutzt man dazu gern die Nächte des Fastenmonats Ramaḍān, u. zw. besonders diejenigen aus der letzten Dekade, welche für die *Lailat al-Kadr* in Betracht kommen.

3. Die Bedeutung der vorislāmischen und der islāmischen 'Umra. Falls die vorislāmische 'Umra alljährlich im Radjab gefeiert wurde, und falls ausserdem die Berechnung stimmt, die den Radjab ursprünglich ins Frühjahr fallen lässt, springt ihre Ähnlichkeit mit der jüdischen Passahfeier in die Augen. Die Tiere, die dabei geopfert wurden, waren vielleicht hier wie dort ursprünglich Erstgeburten (s. Wellhausen, *Reste*, S. 98 f.; W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*<sup>3</sup>, S. 227 f., 464). Zu Muḥammeds Zeit scheint allerdings die ursprüngliche Bedeutung der 'Umra ziemlich in Vergessenheit geraten zu sein. Sie fiel ja auch nicht mehr in den Frühling.

Die islāmische 'Umra ist eine Frömmigkeitsübung vorwiegend persönlicher Natur, vor allem wenn sie besonders begangen und nicht mit dem Hadjdj, dem alljährlich gemeinsam von der muslimischen Gemeinde gefeierten Fest, verbunden wird. Wahrscheinlich ist dieser individuelle Charakter dadurch bedingt, dass sie mit der Zeit ihre Selbständigkeit ziemlich verlor und, soweit sie nicht an den Hadjdj angegliedert war, ein *opus supererogationis* bildete. Vor dem Islām hatte die 'Umra wohl einen mehr kollektiven Charakter.

Die von den einzelnen Madhhab's verschieden beantwortete Frage, ob der Muslim zur Begehung der 'Umra im selben Grad verpflichtet ist wie zur Feier des Hadjdj, ist insofern von geringer Bedeutung, als jeder Muslim, den den Hadjdj begeht, unter normalen Umständen die 'Umra damit verbindet. Ein besonderer Fall liegt vor, wenn ein Pilger einen Hadjdj begonnen hat und aus irgend welchen Gründen nicht zu Ende führen kann. Unter diesen Umständen ist er verpflichtet, eine 'Umra zu begehen, um den *Ihrām* vorläufig ablegen zu können. Das Versäumnis ist aber damit nicht behoben. Vielmehr muss der Hadjdj im folgenden Jahr nachgeholt werden.

*Litteratur:* Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden-Leipzig 1910, S. 138 ff.; [Wizārat al-Awḳāf, *Ḳism al-Masādjid*], *al-Fiḫh 'ala 'l-Madhahib al-arba'a*, *Ḳism al-'Ibādāt*, Kairo 1928, S. 664–9, 676–86, 692–8; Bukhārī, ed. Krehl, I, 443–9; Muslim-Nawawī,

III, 216–8; Nāṣir-i Khosraw, *Sefer-nāme*, ed. Schéfer, S. 66 f.; Ibn Džubair, *Rihla*, ed. Wright-de Goeje (*GMS*, V), S. 80 f., 128–37; Ibrāhīm Rif'at Bāshā, *Miṣāl al-Ḥaramain*, Kairo 1925, I, 99, 101, 337; Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*, III, Leipzig 1874, S. 122–8; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, London-New York 1928, I, 96–114; Muḥammed Sa'ūd al-'Urī, *al-Rihla al-Sa'ūdiyya al-Hudayyia al-Madjudiya*, Kairo 1349, S. 63 ff. passim; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, Haag 1889, S. 55, 70, 75 f., 83 f.; ders., *Het Mekkaansche Feest*, Leiden 1880 (= *Verspreide Geschriften*, I, 1 f.); Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*<sup>2</sup>, S. 78 f., 84, 98; Gaudesroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, bes. S. 192 ff. und 304 ff.; H. Lammens, *Le culte des bētyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, in *B I F A O*, Kairo 1920, S. 64 und 78; ders., *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, in *M F O B*, XI (1926), 119, 129–33; C. Clemen, *Der ursprüngliche Sinn des haḡḡ*, in *Isl.*, X, 165–7. (K. PARET)

'UNAIZA, eine der bedeutendsten Städte des südlichen Nadjd, speziell der Landschaft Ḳaṣīm. Die hier befolgte Vokalisation ist durch die arabischen Geographen (so ausdrücklich durch al-Bakrī, *Mudjam*, S. 670; Yaḳūt, *Mudjam*, III, 737 u. a.) und Lexikographen (z. B. *Lisān al-'Arab*, VII, 251) gesichert und auch für die neuzeitliche Aussprache bezeugt [für sie führt C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge 1888 (London 1924), II, 551, den gebildeten Neger *Shaiḫ* b. 'A'idh zu 'Unaiza als Gewährsmann an]. Die Transkription bei den verschiedenen Berichterstatlern variiert [Aneyzeh, Aneizeh, 'Aneiza, Aneiseh, Anēze(h), Anezeh, Anāse; englisch auch Anizeh, 'Aneyza(h), Aneiza, Anaiza; französisch Eneyzé, 'Anéizeh] und fällt mitunter mit der ebenfalls verschiedenartig transkribierten Namensform des Stammes 'Anaza zusammen. Hinsichtlich der Etymologie hat M. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1900, II, 54, aus der Assonanz zu viel erschlossen, wenn er meint, dass der Name auf die ursprüngliche Heimat der 'Anaza hindeute. Wenn eine etymologische Verwandtschaft beider Namen angenommen werden darf, so folgt aus ihr höchstens, dass auf jenen Stamm die Gründung der Stadt zurückgeführt wurde. Eine Zusammenstellung mit einem Stammnamen liegt auch der Notiz im *Taḏj al-'Arūs*, IV, 62 (vgl. *Lisān*, a. a. O.) zu Grunde. Unbrauchbar ist die Namensklärung, welche sich Doughty (a. a. O., II, 562, s. *Blackstone* [of 'Aneyza]) mitteilen liess: „The name of 'Aneyza is from a berg upon which it is built“.

Im Altertum scheint die Stellung von 'Unaiza *Rōpāa* (bei Ptolemäus, VI, 7, 31) eingenommen zu haben, d. i. das Djarad al-Ḳaṣīm der arabischen Geographen (z. B. Yaḳūt, II, 56), die alte Hauptstadt von Ḳaṣīm; keine der Ptolemäischen Positionen entspricht der Lage 'Unaiza's mit gleicher Annäherung wie die von Gorda, 76° 10', 24° 30' (noch besser die *Vulgata* 24° 10'). Djarada(a) suchte A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, Bern 1875, S. 168, in der Nähe des heutigen Buraida oder 'Uyūn (nördlich von 'Unaiza), Doughty, a. a. O., II, 606, mit besseren Gründen an der Ruinenstätte des jetzigen el-Etheli am Wādi 'l-Rumma, östlich von al-Rass (südwestlich von 'Unaiza). 'Unaiza wird schon in der älteren arabischen Poesie erwähnt, so in der *Ḥamāsa*, S. 211, 501 (ed. Frey-

tag), bei Imru u 'l-Kais (ed. Ahlwardt, *The Dicans*), No. 34,3, in den *Naḳā'id* (ed. Bevan), S. 334, 964, im Zitat aus Aws b. Hāritha bei al-Hamdānī, *Djāzira* (ed. D. H. Müller), S. 172, ausserdem 'Unaizatain in der *Mu'allaka* des 'Antara, Vers 9, der allerdings in den Zusammenhang nicht recht hineinpasst (die Dualform auch in der Dichterstelle bei Yākūt, II, 135 u. a.), eine Ortsbezeichnung, die nach al-Bakrī, *a. a. O.* und Yākūt, III, 739 mit 'Unaiza gleichbedeutend ist; vielleicht umfasst sie zwei benachbarte Niederlassungen (vgl. al-Ḳaryatāin) desselben Stammes, und ähnlich auch 'Unaizāt bei Yākūt, III, 298. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass auch andere Orte im südlichen Naǧd mit dualischer Benennung angeführt werden, wie Sirrain, Rāmatain, Ushaiyain; doch darf man darin kaum lediglich eine lokalsprachliche Vorliebe für dualische Bezeichnung erblicken, wie Sprenger, *Z D M G*, XLII (1888), 329, möchte. Jene Erwähnungen lassen, so wenig sie auch, einzeln für sich genommen, besagen, dennoch schliessen, dass der Ort bereits in älterer Zeit, wie sich schon aus seiner natürlichen Lage begreift, eine gewisse Bedeutung hatte. Diese nahm freilich erst in späterer islamischer Zeit zu. — Von den Anführungen bei den arabischen Geographen ist als die umfangreichste die bei Yākūt, III, 737–39 hervorzuheben; darnach ist 'Unaiza zwischen Baṣra und Mekka gelegen (d. i. Karawanenstation in der Mitte des Weges), im Baṭn al-Rumma, dem Stauungsplatz der Gewässer der Wādī's, in der Nähe eines Hügels, der als Staudamm benutzt wurde (vgl. al-Bakrī, S. 207); der Ort gehört den Banū 'Amir b. Kuraiz. Damit ist immerhin das, was die Wichtigkeit 'Unaiza's auch später ausmachte, seine Bedeutung als natürlicher Sammelplatz für das Wasser des Hauptwādī und seine zentrale Lage an einer der grössten Verkehrsstrassen Nordarabiens, zum Ausdruck gebracht. Es folgen an jener Hauptstelle nur noch anekdotenhafte Mitteilungen, welche auf den Wasserreichtum der Örtlichkeit Bezug nehmen, unter anderem die Angabe (nach Ibn al-Faḳīh), dass 'Unaiza eines der Wādī's von al-Yamāma (ungenau für Naǧd oder Ḳaṣīm) beim (Berge) Suwādī sei, hierauf Dichterzeugnisse (darunter auch ältere), welche inhaltlich ebenso bedeutungslos sind wie die Belege für die gleichfalls mehr oder weniger schematischen Anführungen in der Poesie an anderen Stellen, so I, 626, 762; II, 259, 855; III, 262, 298, 398; IV, 93 oder wie die Dichterstellen bei al-Bakrī, S. 207, 310, 670, 684, 801, 842. Yākūt spricht, IV, 77, s. v. Ḳaryatān (vgl. den Art. GIRATHA in Pauly-Wissowa's *Realenzyklopädie der klass. Altertumswissensch.*) nur kurz von den Wasserverhältnissen in der Umgebung von 'Unaiza. Keine inhaltliche Bereicherung bedeuten auch die Dichterstellen bei al-Hamdānī, S. 172 (s. oben) und, in der Aufzählung alter Wasserplätze, S. 128 (Verse des Muḥalhil, welche auch Yākūt, III, 739 mit Abweichungen anführt). Bei al-Hamdānī, S. 178 erscheint 'Unaiza (mit Wādīra und Zāby) unter den Wasserplätzen der Kalb erwähnt (so auch bezeichnet bei B. Moritz, *Arabien*, Hannover 1923, S. 56). Doch hat schon der Herausgeber D. H. Müller, II, 188, darauf aufmerksam gemacht, dass al-Hamdānī an dieser Stelle den Frauennamen 'Unaiza in der *Mu'allaka* des Imru'u 'l-Kais, Vers 11 (missverständlich) als Ortsnamen gefasst zu haben scheint (so wie andere; s. bereits *Lisān*, VII, 251); auch Wādīra stammt aus dieser *Mu'allaka*, Vers 30, und Zāby aus Vers 36. Auch die vorhergehenden Ortsnamen bei

al-Hamdānī, S. 177, 8, sind aus dem Gedichte exzerpiert; daher fehlt diese Stelle mit Recht im *Index geographicus* bei Müller, II, 83b. — Im Auszuge aus Yākūt, in den *Marā'id al-Iḥṣā'* (ed. Juynboll, II, 286), führt Ṣafī al-Dīn 'Unaiza als Ort zwischen Baṣra und Mekka an, dann als ein Wādī beim Berge Suwādī in al-Yamāma, endlich als Brunnen 2 Meilen von al-Ḳaryatāin entfernt im Wādī 'l-Rumma (das Vorbild hierfür war Yākūt, III, 738; IV, 77). — Die Angabe Sprenger's, *Die alte Geographie Arabiens*, S. 171, dass Ibn al-Ḳhurḍādhbih nach Bina, einer Station auf dem aus dem Südosten her führenden Wege, nebst anderen Stationen auch 'Unaiza nennt, stimmt nicht zum Text, dessen Ortsnamen an dieser Stelle allerdings nicht sicher lesbar sind (s. *B G A*, VI, 191). Sprenger's Erklärung, *a. a. O.*: „Der kürzeste Weg von Yamāma nach Makka, von dem mir aber kein Itinerar bekannt ist, mündet in Darīya in die Baṣra-Makkastrasse, und der Weg nach Madīna mündet in dieselbe zu 'Unaiza oder nahe dabei“ ist in ihrer zweiten Bestimmung immerhin noch diskutabel; warum wir der ersten nicht beipflichten können, lehren die Karten. Beim Wasserplatze Sharma (nordöstlich vom Djabal Khāl) mündet die aus al-Yamāma führende Pilgerstrasse in die grosse Karawanenstrasse 'Unaiza-Mekka ein. Sprenger's Meinung, *Z D M G*, XLII, 324, 326, dass 'Unaiza der einheimischen Quellen von dem jetzigen 'Unaiza verschieden sei, würde an sich wohl nicht ohne Analogie dastehen, lässt sich aber nicht ausreichend begründen. Die Angaben der arabischen Autoren sind auf die jetzige Stadt durchweg anwendbar. Ruinen einer alten Niederlassung der Banū Khālīd, Djannah, finden sich unweit von 'Unaiza (Doughty, *a. a. O.*, II, 354 f.); wenn wirklich der Name 'Unaiza früher an einer andern Stätte haftete, so war sie von der heutigen Stadt kaum weiter entfernt als Djannah. Diese ist angeblich um die Wende des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts von den kaisitischen Sabai' gegründet worden, welche auch andere Kolonien im Ḳaṣīm anlegten (Doughty, II, 241, 355; über diesen Stamm jetzt genauer H. Philby, *The Heart of Arabia*, London 1922, II, 350, Index).

Von den neuzeitlichen Geographen erwähnt zuerst C. Niebuhr 'Unaiza nach Mitteilungen aus zweiter Hand; er erkundete (1763), dass „Anāse“ 10 Tagereisen von Baṣra entfernt liege (*Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 344; Ritter, *Erdkunde*, XIII, 343, 873<sup>a</sup>, hat diesen Namen und dessen Erwähnung von seinem Aneyzeh, S. 873<sup>b</sup>, getrennt). Die erste genauere Kenntnis des nord-arabischen Binnenlandes datiert seit dem Anfange des neunzehnten Jahrh.'s, als wissenschaftliches Ergebnis der Berichte über die türkischen und ägyptischen Kriagsoperationen gegen die Wahhābīten. Schon die *Histoire des Wahabis* ... von L. A. Corancé, Paris 1810, enthält authentische geographische Nachrichten, bei deren Veröffentlichung S. de Sacy mitgewirkt hatte. Dieser gab im *Ta-bleau*, Anm. 39, S. 214 zu S. 118 jener *Histoire* (Appendix) die erste genauere Aufzählung der Teile des Wahhābītenreiches mit Nennung der Provinzen des Naǧd und führte unter diesen an dritter Stelle Ḳaṣīm mit den drei Örtlichkeiten „Ḳasym, Berydē (Buraida) und Eneyzé“ und noch zehn anderen an (s. den Auszug bei Ritter, *a. a. O.*, S. 467 f.). Als die ägyptischen Truppen unter Tusun, dem zweitältesten Sohne des Muḥammed 'Alī, Pasha's und später Vizekönigs von Ägypten, beim Feldzuge gegen die Wahhābīten im Jahre 1815



in den inneren Nadjd bis zur Grenze des Kašim vorgerückt waren und dann wieder den Rückzug antraten, stand auf gegnerischer Seite 'Abd Allāh, der Sohn und Nachfolger des im Jahre 1814 verstorbenen Wāhhābitenregenten Sa'ūd, in 'Unaiza, ohne sich in eine Entscheidungsschlacht einzulassen. Nach dem Abzuge des Vizekönigs setzte 'Abd Allāh in 'Unaiza die Stammeshäuptlinge des Kašim, die sich bereits dem Feinde angeschlossen hatten, zur Strafe ab und verhetzte die arabischen Stämme gegeneinander (vgl. über die damaligen Kriegsergebnisse F. Mengin, *Histoire de l'Égypte*, Paris 1823, II, 33 ff.). Beim Vorrücken Ibrāhīm Pasha's, des ältesten Sohnes Muḥammed 'Alī's, gegen den Nadjd im Jahre 1816 sammelte 'Abd Allāh wieder seine Streitkräfte in 'Unaiza. Ibrāhīm drang in 'Unaiza ein, aus dem wenige Stunden zuvor 'Abd Allāh nach Buraida abgezogen war. Die ungefähr eine Viertelstunde von der Stadt entfernte Festung von 'Unaiza ergab sich nach mehrtägiger Beschießung, darauf auch die Stadt selbst, welche von den meisten Einwohnern verlassen war (vgl. Mengin, *a. a. O.*, S. 105 f.). Nach dem Falle 'Unaiza's unterwarf sich rasch auch der übrige Kašim Ibrāhīm, der in 'Unaiza gegen 6000 Palmbäume umhauen liess, um daraus Kriegsmaterial verfertigen zu lassen. — Schon vor der Niederlage der Wāhhābiten war J. L. Burckhardt (1815 und 1816) in der Lage, auf Grund persönlicher Erkundigungen in Mekka und Medina bei einigen Gewährsmännern, welche mit den ersten ägyptischen Truppenzügen bis in die Provinz Kašim vorgedrungen waren, Nachrichten über diese und 'Unaiza zu sammeln (vgl. seine *Travels in Arabia*, London 1829, App. VI, S. 457 ff.). Als Hauptort des Kašim bezeichnet er Buraida, weil dieses damals die Residenz des *Shaiḫs* war; doch wird 'Unaiza mit Rücksicht auf seine Grösse, welche mit der von Siyūt in Oberägypten (angeblich 3000 Häuser!) verglichen wird, noch vorgezogen. Er erwähnt Bazare und angesehene Kaufleute in der Stadt (Auszug bei Ritter, *a. a. O.*, S. 452 ff.). — Der nächste Augenzeuge war Captain G. F. Sadlier, der (1819) als der erste Europäer quer durch den Nadjd von Osten nach Westen, von Kaṭif bis Medina, zog. Er führt (*Account of a journey from Katif . . . to Yambou*, in *Transactions of the Lit. Soc. of Bombay*, London 1823, III, 474) „Anizeh“ als einen Ort von Bedeutung an, doch war dieser, wie andere, durch den Krieg grossenteils zerstört; einige Dattelpflanzungen waren erhalten geblieben. Nach seinen Angaben war 'Unaiza die Hauptstadt des südlichen Kašim und infolge seiner zentralen Lage in einem wasserreichen Tale der Sitz eines regen Handels, ja das Handelszentrum für einen grossen Teil Nordarabiens, der Strassenkreuzungspunkt für die Karawanen, welche von Bašra, Kaṭif und al-Aḥsā auf dem Wege nach Medina und Yambou alljährlich hier durchziehen mussten. Dadurch erhielt die Stadt nebst ihrer kommerziellen auch eine politische Bedeutung. Sadlier traf sogar in der devastierten Stadt noch mehrere Kaufleute an. Seine Reise war freilich zu überhastet, um bedeutende wissenschaftliche Ergebnisse erzielen zu können. — Berghaus, *Arabia* (Gotha 1835), S. 88 f., berechnete die geographische Lage 'Unaiza's auf 26° 26' n.Br. und 41° 17' ö.L. v. Paris (genauer ist 26° 23' n.Br., 41° 30' ö.L. v. Paris [44° 7' ö.L. v. Gr.]; auf der Karte von Moritz erscheint die Lage zu weit nach Süden und Osten gerückt). Ritter veröffentlichte, *a. a. O.*, XIII, 523, nach W.

Schimper's *Arabischer Reise* (Ms.) eine statistische Populationstabelle, welche der Botaniker nach unkontrollierbaren Angaben eines Wāhhābiten im Jahre 1836, also ungefähr 1½ Jahrzehnte nach dem Kriege, in Tā'if entworfen hatte; darnach zählte 'Unaiza 25 000 Einwohner, was wohl zu hoch gegriffen ist. Jedenfalls hat die Brutalität der Horden Ibrāhīm's den Wāhhābismus nur wieder angefacht, und um 1849 war der letzte Rest türkisch-ägyptischen Einflusses im Nadjd geschwunden. — Die Forschungsreisen Späterer durch Nord- und Zentralarabien führten durch Hā'il nördlich an 'Unaiza vorbei. Selbst W. G. Palgrave kam 1862/3 auf seiner Reise (*A narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia*, London 1865) von Hā'il höchstens bis Buraida. Seine Mitteilung, dass 'Unaiza 32 000 Einwohner hatte, ist, wie seine sonstigen statistischen Angaben über den Kašim, haltlos. Seine Darstellung hat seit jeher Misstrauen erregt; vgl. neuestens die Zweifel Philby's (*a. a. O.*, II, 134 ff.) an der Glaubwürdigkeit des Berichtes Palgrave's über seinen Aufenthalt südlich von Hā'il und seine Polemik gegen D. G. Hogarth (*The penetration of Arabia*, London 1905, S. 248 ff.) und andere Verteidiger Palgrave's; zu diesen gehört auch F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients* [*Handbuch der Altertumswissenschaft*, III. Abteil., I. Teil, 1. Bd., 2. Hälfte], München 1926, S. 527. Seit ungefähr 1855 suchte der in Riyāḍ residierende Faiṣal, vermutlich ein Enkel jenes 'Abd Allāh, 'Unaiza zu erobern. Aber die kriegstüchtigen Einwohner, von Zāmil geführt, wiesen die Angriffe ab, und es kam ein Friede zustande. Doch der wortbrüchige Faiṣal zettelte 1862 neuerdings einen Krieg an; die Stadt konnte sich gegen die feindliche Übermacht nicht behaupten und wurde nach einer blutigen Niederlage mit dem übrigen Kašim dem Wāhhābitenstaate vom Nadjd einverleibt (s. über die Ereignisse seit 1847 den Auszug aus Palgrave bei A. Zehme, *Arabien und die Araber seit hundert Jahren*, Halle 1875, S. 379 ff.). Das Abhängigkeitsverhältnis hat sich bald wieder gelockert; schon zu Doughty's Zeiten war 'Unaiza wieder das Muster eines freien, sich selbst regelnden Gemeinwesens in Arabien. — Im Jahre 1864 unternahm es C. Guarmani (*Il Neged Settentrionale, itinerario da Gerusalemme a Anizeh nel Cassim*, Jerusalem 1866; dabei eine Karte [Nº. 7] seines Weges von Buraida nach 'Unaiza), von Hā'il südwärts in den Kašim vorzudringen, wurde aber für einen türkischen Spion gehalten und kam als Gefangener nach 'Unaiza, der Operationsbasis des mit den Beduinen im Kriege liegenden 'Abd Allāh, des Sohnes Faiṣal's; doch der dortige Emir Zāmil entliess ihn nach dem Djabal *Shammar*. Schon infolge seines persönlichen Missgeschickes war er nicht in der Lage, besondere Beobachtungen in 'Unaiza anzustellen. Auch nach seinem Zeugnis ist dieses die wichtigste Stadt Zentralarabiens, die Hauptstadt des Kašim, und zählt 15 000 Einwohner in sieben Quartieren. Er bestätigt vereinzelte Nachrichten Palgrave's. — Der *Shaiḫ* Hāmid aus al-Rass, der Gewährsmann J. G. Wetzstein's (*Nordarabien und die syrische Wüste nach den Angaben der Eingeborenen*, in *Zeitschr. f. allgem. Erdkunde*, Berlin 1865, XVIII, 408 ff.), berichtet von einem Bündnisse zwischen 'Unaiza und Buraida zum Schutze gegen die Bewohner des *Shammargebietes*, dessen Hauptstadt Hā'il ist, und macht einzelne geographische Angaben, so über die Stationen auf dem

Wege von 'Unaiza nach Buraida. 'Unaiza, die Mutter des Nadjd, nennt er die grösste Stadt des Nadjd; sie ist von Gärten umgeben; der von Ibrahim seinerzeit niedergehauene Palmenbestand wurde wieder neugepflanzt (vgl. z.B. J. Euting, *Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien*, II, Leiden 1914, S. 14 über Datteln aus 'Unaiza).

Die bis dahin bekannt gewordenen Mitteilungen liessen nur ein ungefähres Bild von dem äusseren Aussehen der Stadt entwerfen. So wusste man, dass ausserhalb der festen Stadtmauer die Palmen-gärten liegen, um welche wieder eine äussere Um-mauerung läuft. Der erste und bisher einzige For-schungsreisende, welcher ausführlich und zuverlässig über 'Unaiza berichten konnte, ist Doughty (in seinem schon erwähnten Werke; ein nicht immer glücklich disponierter Auszug daraus ist E. Gar-nett's *Wanderings in Arabia*, London 1912<sup>2</sup>). Auf seiner rund zwei Jahre (1876-78) dauernden Reise durch Nordarabien kam er auch nach Hā'il, und als er von da und später auch aus Buraida vertrieben wurde, gewährte ihm die Rivalin letz-terer Stadt, wenigstens anfänglich, bessere Auf-nahme. Dank der Unterstützung Zāmil's konnte er, im Gegensatz zu den europäischen Reisenden vor und nach ihm, einige Monate (vom 29. April bis 16. Juli 1878) in 'Unaiza verbleiben, hatte also genügende Musse für eingehende Beobachtungen und Untersuchungen. Er beschreibt (*a. a. O.*, II, 337 ff.; *Wanderings*, II, 161 ff.) den äusseren Anblick und die Ummauerung der Stadt, die Stadt selbst, ihre Strassen, die Häuser von aussen und im Inneren, die Brunnen und die Wasserversorgung, die Dattelpflanzungen des Stadtgebietes; er bietet eine lebendige Schilderung des Benehmens, der persönlichen Eigenschaften und der Lebensgewohn-heiten der Städter, ihrer Verköstigung und Kleidung, des profanen und religiösen Lebens von Arm und Reich, der gesellschaftlichen Verhältnisse, der Ein-teilung der täglichen Beschäftigung. In einem besonderen Kapitel, *Life in Aneyza* (II, 365 ff.), sind Beobachtungen charakteristischer Züge der Stammesverhältnisse, der Sicherheitszustände und anderer Seiten des städtischen Lebens und Treibens zusammengetragen. Das Handelsleben ist besonders entwickelt; unter den zahlreichen Kaufleuten finden sich auch auswärtige; umgekehrt haben Kaufleute aus 'Unaiza ihre Warenniederlagen auch in Djidda, in Mesopotamien und anderwärts. Karawanen (aus Baṣra) ziehen von da nach Mekka und Medina. Auch verschiedene Klassen des Arbeiter- und Hand-werkerstandes sind vertreten, Feldarbeiter, Maurer, Gold- und Silberschmiede und andere Arten der Feinindustrie, deren Filigranerzeugnisse in Mekka sehr gesucht sind (darnach auch Moritz, *a. a. O.*, S. 57). Aus seiner Darstellung geht hervor, dass die Stadt durch den Grad ihres Wohlstandes und ihrer Kultur in Innerarabien eine hervorragende Stellung einnahm. Sie hatte sich in den der Ankunft Doughty's vorangegangenen 15 Jahren auf das Dop-pelte ihres früheren Bestandes vergrössert und zählte damals ungefähr 15 000 Einwohner; soviel hatte auch Guarmani angegehen. Sie wird wegen ihrer Lage in der Mitte des Karawanenweges zwischen Baṣra und Mekka als Mittelpunkt Arabiens be-zeichnet; sie durfte in der Tat als Metropole des Nadjd angesehen werden. Beschäftigung mit den Wissenschaften steht bei den reichen Kaufleuten in Ehren. Die Hälfte der Bewohnerschaft huldigt dem Wāḥābismus (über seine Bewegungen seit 25 Jahren vor Doughty's Ankunft, s. II, 428 ff.).

Wāḥābitischer Fanatismus erzwang die Vertreibung Doughty's aus 'Unaiza; der Naṣrānī zog mit der „Butterkarawane“, die aus Baṣra gekommen war, nach Mekka. — Seine Forschungen ermöglichten es auch, das Wādisystem Nordarabiens in der Hauptsache festzustellen und zu erkennen, dass das Wādi, welches südlich von Buraida (über diese Gegend s. Leachman, *Geogr. Journal*, Lon-don 1914, S. 512, der erste, der seit Nolde wie-der dorthin gelangte) hart oberhalb 'Unaiza's vor-beiführt, das Wādi 'l-Ruma ist (dem Zeugnisse bei Yākūt, II, 823 zufolge mit einem *m* zu schreiben, nicht Rumma, wie z.B. Ibn Duraid ver-langt; in Nordarabien gesprochen ʿr-Rmeh, s. Mo-ritz, *a. a. O.*, S. 22), über dessen Lauf früher unrichtige Ansichten verbreitet waren (vgl. Yākūt, *a. a. O.*). Den südlichen Kaṣīm darf man ein Ge-schenk dieses Wādi nennen.

Was die Berichterstattung nach Doughty über 'Unaiza meldeten, enthält fast nur Ergänzungen zur Lokalgeschichte. Euting berichtet, *a. a. O.*, I, 63 in seinen Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahre 1883 (zu Kāf), über den Streit der beiden wāḥābitischen Familien, der des Ibn Sa'ūd und der des Ibn Rashid, um die Herrschaft in Nord-arabien; II, 226 (im Jahre 1884 zu el-'Olā) über eine Siegesbotschaft des Ibn Rashid. — Ch. Huber, der 1884 von Hā'il über Buraida nach 'Unaiza gekommen war, wo er sich nur wenige Stunden aufhielt, erwähnt in seinem *Journal d'un voyage en Arabie*, Paris 1891, S. 685, dass 'Unaiza voll-kommen unabhängig sei und über 5 000 Gewehre verfüge; eine solche Waffenmacht bezeugte auch Palgrave für 'Unaiza und die dazu gehörigen Dör-fer (s. Zehme, *a. a. O.*, S. 380). Er verzeichnet, S. 709, nur einige flüchtige Bemerkungen über die nächste Umgebung der Stadt; seine Karte N<sup>o</sup>. 13 enthält eine recht brauchbare Routen-skizze für die Strecke von Buraida bis zum Dja-bal al-Nir. — E. v. Nolde machte im Jahre 1893 auf seiner Reise nach dem Lager des Emir von Hā'il, des Muḥammed b. Rashid (zwischen Shaḫrā und Riyāḍ), auch der Stadt 'Unaiza einen kurzen Besuch; er erwähnt in seiner *Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien 1892* [recte 1893], Braunschweig 1905, S. 78 ff., Einzelheiten, die bereits bekannt waren. Seine aus Erkundigun-gen erschlossene Angabe, dass 'Unaiza ca. 35 000 Einwohner zählte, ist irrig. Belangreicher sind seine Mitteilungen (S. 68 f.) über die Kämpfe des Ibn Rashid, der nach der Unterwerfung 'Unaiza's im Jahre 1891 zum Herrn des Nadjd wurde. — Die Sachlage nahm eine andere Wendung, als Nolde (S. 69) vorausgesetzt hatte; bald nach dem Tode Ibn Rashid's (1897) war das politische Über-gewicht der Shammarresidenz Hā'il geschwunden und 'Unaiza wieder unabhängig. Was die Hege-monie im Kaṣīm anlangt, ist allerdings in letzter Zeit das kleinere Buraida in den Vordergrund gerückt. — Die Kenntnis des Gebietes südwestlich und südlich von der politischen Hauptstadt des Nadjd, Riyāḍ, besonders der Landschaft al-Aḫḍj, hat erst Philby erschlossen, der 1917/8 von Riyāḍ aus um das ganze Gebirge Tuāḳ bis südlich zum Wādi Dawāsir gezogen ist. Über 'Unaiza gibt er nichts Bemerkenswertes an, obwohl er (s. *a. a. O.*, II, 120) nicht nur bis Miḍnab, sondern auch über Buraida in den Kaṣīm, den ungefähr 7 Jahre vor ihm noch Raunkjaer, 1912 Leachman betreten hatte, bis Kuṣaiba gekommen ist (vgl. seine Er-wahnungen 'Unaiza's, I, 47, 54, 365). Genauere



Angaben macht er über die jüngsten Bewegungen des Wahhābismus (s. II, 334, Index).

*Litteratur:* Die Autoren der Hauptwerke (Yākūt, al-Bakrī, al-Hamdānī; von den Neueren Burckhardt, Sadlier, Ritter, Guarnani, Zehme, Sprenger, Doughty, Huber, Nolde, Philby, Moritz) sind im Voranstehenden mit den bibliographischen Daten genannt. (J. TKATSCH)

‘UNŠUR (Plur. ‘ANĀŠIR) heisst, wie auch *Aṣṭ*, *Rukn*, *Iṣṭūḳis* (στοιχείων) u.a., ganz allgemein Prinzip, Grundlage, Weltelement. Speziell wird es gebraucht zur Bezeichnung der *materia prima*. Für die 4 Elemente der sublunaren Welt verwenden die hellenisierenden Philosophen gewöhnlich *Arkān* oder *Iṣṭūḳisāt*, die aus Materie und Form zusammengesetzt und nach der vorherrschenden Ansicht veränderbar sind. Die Materie der Himmelsphären nennen diese Philosophen *Rukn*, häufiger aber eine fünfte Natur (*Ṭabʿ*).

*Litteratur:* Sprenger, *Dict. of Techn. Terms*, S. 960 ff. (TJ. DE BOER)

‘UNŠURĪ, ABU ‘L-ḲĀSIM ḤASAN B. AḤMED AL-‘UNŠURĪ aus Balkh, persischer Dichter. Das Jahr seiner Geburt ist unbekannt, sein Todesjahr wird verschieden angegeben, am wahrscheinlichsten 441 (1049—50). Von seinen Lebensumständen ist sehr wenig bekannt. Das von den persischen Litterarhistorikern gebotene, grossenteils anekdotische Detail hat selbstverständlich minimalen Wert. Nach einer sehr späten Quelle, Riḍā Ḳulī Khān's *Madjmaʿ al-Fuṣṣḥāʿ* (Teheran 1295, I, 355), soll er in seiner Jugend auf einer Handelsreise von Räubern gefangen genommen und seiner Habe beraubt worden sein. Später wurde er vom Amir Naṣr, dem Bruder des Königs Maḥmūd von Ghazna, an des letzteren Hof eingeführt; hier stand er als Hofdichter in hohem Ansehen. Nach den persischen Quellen bekleidete er den Rang des Oberhofdichters (*Shāh-i Shuʿarāʿ*), als der Vorgesetzte von vierhundert andern Poeten. Wie weit dieses alles der historischen Wirklichkeit entspricht, muss dahingestellt bleiben. Dass ‘Unšurī übrigens auch von Zeitgenossen als Künstler hoch geachtet wurde, zeigt die Verehrung, welche Miṇūchiri ihm darbrachte. Dieser hat sein Lob in der bekannten Kerzenkaṣide (Nº. XXXIII der Ausgabe von Kazimirski) gesungen. Die Berichte aber, wie ‘Unšurī vom König Maḥmūd den Auftrag erhalten habe, die iranische Heldensage poetisch zu bearbeiten, und dass er sich dann dieser Aufgabe nicht gewachsen gefühlt und dem Könige den Firdawsī für diese Arbeit empfohlen habe (z. B. Dawlatshāh, *Tadhkirat al-Shuʿarāʿ*, ed. Browne, S. 51), gehören der litterarischen Sage an, die sich um die Person des grossen Sängers des *Shāhnāma* gebildet hat.

Werke. ‘Unšurī schrieb drei *Mathnawī's*, die alle verloren sind. Ihre Titel lauten: *Khing But u-surkh But* (der weisse und der rote Götze), *Nahr-i ‘Ain al-Hayāt* (so die wahrscheinlichste Lesung, die Angaben dieses Titels schwanken) und *Wāmik u-‘Adhrā*. Sein *Dirwān* ist aber erhalten und liegt in Handschriften und in einer Teheraner Ausgabe von 1298 (1881) vor.

A. Die *Mathnawī's*. Während die zwei zuerst- genannten romantischen Gedichte ‘Unšurī's für uns blosser Titel sind, ist von seinem *Wāmik u-‘Adhrā* wenigstens der Inhalt bekannt. Der Stoff ist später von mehreren persischen Dichtern bearbeitet worden, aber von diesem Gedichte scheint nicht viel erhalten zu sein. Ein Fragment einer persischen

*Wāmik u-‘Adhrā*-Dichtung von einem gewissen Nāmī findet sich in einer Handschrift des Britischen Museums (Add. 7721; vgl. Rieu, *Catalogue*, II, 813). Bekannt ist die Bearbeitung dieses romantischen Themas vom osmanischen Dichter Lāmīʿī (gest. ca. 940 = 1533). Vgl. J. v. Hammer-Purgstall: *Geschichte der osmanischen Dichtkunst bis auf unsere Zeit*, II, 45 ff., wo ausführliche Inhaltsangabe. Beiläufig sei bemerkt, dass von Hammers poetische und stark verkürzte Bearbeitung *Wāmik und Asra*, Wien 1833, keine richtige Vorstellung vom Inhalt des Originals gibt.

Lāmīʿī nennt ‘Unšurī als seinen Vorgänger in der poetischen Behandlung dieses Stoffes in den folgenden Versen:

*sabikān bu ḳissa-i khosh manzarī  
nazm edib yazmish meger kum ‘Unšurī;  
Rūma dūshmūsh ākhir ol ḥurī-libās  
Turkī dildān ḥullāshin ḳilmish palās*

(nach der Leidener Handschrift N<sup>o</sup>. 566).

Der Inhalt des Romans ist die Liebesgeschichte Wāmik's, des Sohnes des Khākān von Čin, und der Prinzessin ‘Adhrā. Der Jüngling hat sich zuerst in ein Bild ‘Adhrā's verliebt und muss, bevor er mit der Geliebten vereinigt wird, manche Abenteuer und Schrecknisse erleiden: er wird unter anderm zum Kriegsgefangenen gemacht, gerät später in die Hände der schwarzen Feueranbeter, die ihn dem Feuer opfern wollen, doch er entkommt ihnen, weil das Feuer ihm nichts anhaben kann, und hat oben-drein noch Abenteuer mit *Peri's* (deren König sein Freund ist) und *Djinn's* zu bestehen. Auch ‘Adhrā geht es nicht besser: sie gerät ebenso gut in Gefahren mancherlei Art, bis die Liebenden am Hofe des Königs Mizbān von Tūs zusammentreffen, wo nicht nur ihre Heirat glänzend gefeiert wird, sondern auch noch mehrere glückliche Paare — Nebenfiguren des Romans — vereinigt werden. Selbstverständlich ist aus dem osmanischen Gedichte nur der Inhalt des verlorenen persischen Werkes zu ersehen — die ganze äussere Form, mit den zahlreichen lyrischen Partien und dem ziemlich präziösen Stil ist eine Schöpfung Lāmīʿī's. Wie das Gedicht ‘Unšurī's ausgesehen hat, würde uns gänzlich unbekannt sein, wenn nicht in Asadī's persischem Wörterbuche *Lughat al-Furs* einige Verse daraus erhalten wären (vgl. *Lughat al-Furs*, ed. P. Horn, S. 25, wo diese Fragmente verzeichnet sind). Man weiss daher, dass der Roman im *Mutakarrīb* gedichtet war: bekanntlich ist dieses Metrum später nur für die heroische Poesie beibehalten worden, während die romantische Epik andere Versmasse anwendete.

Was das Thema der Dichtung betrifft, so wissen wir, allerdings auf die recht schwache Autorität Dawlatshāh's hin, dass ein Roman von Wāmik und ‘Adhrā schon in mittelpersischer Sprache für Khusraw I. geschrieben war und dass ein Exemplar davon dem ‘Abd Allāh b. Ṭāhir gebracht wurde. Dieser soll aber befohlen haben, es zu vernichten, weil er, wie er sagte, die Bücher der Feueranbeter verabscheue (Dawlatshāh, *Tadhkirat*, ed. Browne, S. 30; vgl. E. G. Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsī to Saʿdī*, S. 275 f.). Dieser Bericht hat wahrscheinlich veranlasst, dass von Hammer (*Gesch. der osmanischen Dichtkunst*, II, 45) schrieb: „Die Ursache des Verschwindens dieses Gedichtes im Islām scheint vorzüglich darin zu liegen, dass es ursprünglich die Lehre der Feueranbeter enthielt ... dasselbe kann daher in

seiner heutigen Gestalt keineswegs für die Urfabel selbst, sondern nur für einen schwachen Anklang derselben gelten<sup>4</sup>. Auf dieser Stelle von Hammers ist das Urteil E. J. W. Gibb's (*History of Ottoman Poetry*, III, 26) basiert.

Die Annahme von Hammers ist aber unnötig, auch wenn wir die Tatsache, dass ein Pahlawi-Original vorlag, zugeben. Das Thema der Geschichte ist die endliche Vereinigung eines Liebespaares, trotz allerlei Hindernissen. Gerade dieser Gegenstand ist auch das Hauptthema der hellenistischen Romane der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Man darf vielleicht annehmen, dass es in der mittelpersischen Litteratur freie Nachdichtungen solcher Romane gegeben hat (vielleicht durch syrische Vermittlung) und dass die ursprüngliche Wāmiḡ-Geschichte auf ein derartiges Werk zurückgeht. Freilich wird der Stoff orientalisch umgemodelt sein, und werden später auch die muslimischen Bearbeiter Eigenes hinzugetan haben. Dass das hypothetische Pahlawi-Original eine religiöse Tendenz gehabt habe, wie von Hammer will, wird nie zu beweisen sein, und ist ohnehin sehr unwahrscheinlich. Ein Umstand übrigens, welcher die Annahme eines mittelpersischen Originals weniger wahrscheinlich macht, ist die Tatsache, dass die beiden Hauptpersonen des Romanes rein-arabische Namen tragen, wie schon P. Horn (*Geschichte der persischen Litteratur*, S. 178) gesehen hat.

B. Der *Diwān*. 'Unşurî's *Diwān* enthält, wie zu erwarten, hauptsächlich *Ḳaşıden* zur Verherrlichung des Königs Maḥmūd von Ghazna, dessen Bruders Naşr und dessen Sohnes Ma'sūd, und auch von Reichsgrossen, wie des Wazīrs Maimandī. Selbstverständlich fehlen auch die *Ghazal*'s, *Ḳiḡa*'s und *Rubā'ī*'s nicht: der Autor erklärt selbst, dass er ebensogut Dichter von Liebesliedern als Panegyriker ist:

marā bahra du ūz āmad zi giti  
dil-i pāk u zabān-i madḡ-ustar.  
yaki bar miḡi-i dīānān waḡf kardam  
yaki bar madḡ-i Shāhanshah-i kishwar  
(*Madḡma' al-Fuṣṣāḡ*, I, 357).

'Unşurî hat aber vornehmlich Bedeutung als *Ḳaşıden*-Dichter. Die orientalischen Litterarhistoriker rühmen diese panegyrischen Dichtungen überaus, doch hat ihr Urteil deshalb weniger Wert, weil sie, wie bekannt, in den meisten Fällen ihr Lob zu reichlich austeilen. Für uns Europäer hat die ganze panegyrische Poesie der Perser wenig Reiz; man muss aber anerkennen, dass 'Unşurî sich seiner Aufgabe nicht übel gewachsen zeigt. Der Gegenstand dieser *Ḳaşıden* sind oft die Grosstaten des Königs Maḥmūd: in diesem Falle enthalten diese Gedichte auch ein episches Element. Es finden sich weiter Themata, welche auch bei andern Panegyrikern, z.B. Minūchiri, gefunden werden, wie die Beschreibung von Festen (*Dīashn-i sada* usw.) oder vom Streittrosse des Königs. Bei 'Unşurî werden auch die Kriegselefanten Maḥmūds und dessen Schwert besungen. Dass der Dichter dann und wann dieselben Gedanken und Bilder in verschiedenen *Ḳaşıden* anbringt, ist bei der Gleichförmigkeit seiner Stoffe kaum zu vermeiden. Die *Tashbīb*'s 'Unşurî's sind oft erotisch, doch kommen hier auch die z.B. aus Minūchiri und Azraḡi sattem bekannten Naturbeschreibungen vor. In solchen *Waḡf*'s finden sich oft recht schöne Verse, wie wenn es z.B. in einer Beschreibung des Lenzeanfanges heisst:

afsar-i simin ūz girad zi sar kūh-i buland  
(*Madḡma' al-Fuṣṣāḡ*, I, 356). Seine *Gurizgāh*'s (Übergänge vom *Tashbīb* zum *Madḡ*) sind nicht selten geistreich, wie wenn er sagt, dass im Lenze die Tageslänge anwächst wie die Macht des Königs und die Nächte kürzer werden wie das Leben der Feinde Maḥmūds.

In diesen Gedichten findet sich der ganze rhetorische Schmuck des Zeitalters ebenso wie bei den Panegyrikern der späteren Ghaznawiden und der Seldjūken. Recht hübsche Vergleiche finden sich oft: so in der Beschreibung eines der Siege des Königs:

lar āb dar hamah ḡharḡa shudand ūn  
[Fīr'awn,  
ūn bar gudḡasht bar ān āb shāh Mūsāwār  
(*Madḡma' al-Fuṣṣāḡ*, I, 358).

Elegant ist auch eine Anspielung wie:

ān kīh dar har ūz darad rasm hamīn  
[nām-i khwād (= Maḥmūd)  
w'an kīh dar har kām darad gām ūn  
[pām-i fusar (= Ma'sūd)  
(*Madḡma' al-Fuṣṣāḡ*, I, 360).

Wenige schöne, ja für einen europäischen Geschmack frostige Bilder fehlen übrigens auch nicht: so vergleicht er einen Garten, welcher mit verschiedenen Blumen prangt, mit dem Buche des Euklid mit seinen vielen mathematischen Figuren.

Eine gefällige und doch kunstreiche Fornggebung seiner Poesie ist ihm oft gelungen, z.B. in dem Gedichte auf Naşr, welches aus Fragen und Antworten besteht (ins Englische übersetzt von Browne, *Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'adī*, S. 121 f.), oder in einer andern *Ḳaşıde* auf denselben (*Madḡma' al-Fuṣṣāḡ*, I, 362), welche in jedem Doppelverse drei Binnenreime aufweist, z.B.:

khīnadrā tādḡ u-pīrāva, adabī dīawhar  
[u-māya,  
ba dil ba fakhr hamsaya, ba himmat ba  
[kadā hambar.

Der Vortrag eines solchen Stückes wird zweifellos einen schönen Effekt gemacht haben, aber in einer Übersetzung verlieren alle derartigen Stücke so gut wie alle Schönheit. Vgl. hierzu die Bemerkung P. Horns in seiner *Geschichte der persischen Litteratur*, S. 80.

Einige der kleineren Gedichte 'Unşurî's werden von den Litterarhistorikern als Improvisationen des Dichters betrachtet, welche er bei gewissen Gelegenheiten gemacht haben soll. Das bekannteste dieser Stücke ist wohl der Vierzeiler, den er gesprochen haben soll, als Maḥmūd seinem Lieblinge Ayāz seine Locken hatte abschneiden lassen und darüber Reue fühlte (Browne, *a.a.O.*, S. 38). Andere Improvisationen soll er gemacht haben, als der König einmal von seinem Pferde gefallen war, und ein anderes Mal, als Maḥmūd sich zur Ader lassen liess.

'Unşurî zählt schon im Mittelalter zu den klassischen Dichtern. Ibn Kaīs, der bekannte Schriftsteller über Poetik, zitiert ihn zehnmal (vgl. Ibn Kaīs, *Muḡyam* [G.M.S., X], Register). Hervorzuheben sind die Stellen S. 323, wo der Vers, welcher als Beispiel der Stilfigur *Tashbīb-i ma'kūs* gegeben wird, ein Fragment aus dem *Wāmiḡ* sein kann; S. 445, wo bei der Behandlung der poetischen Zitiernung (*Naḡl*) eine Stelle aus 'Unşurî's Poesie zitiert wird, deren Idee Rūdakī entlehnt,



aber von 'Unšuri besser ausgedrückt ist, und schliesslich S. 269, wo Ibn Kaïs aus einer Stelle 'Unšuri's die archaische Form *abar* statt *bar* belegt, was er aber missbilligt.

*Litteratur*: 'Awfi, *Lubāb al-Albāb* (ed. Browne), II, 29 ff.; Dawlatshāh, *Tadhkirat al-Shu'arā'* (ed. Browne), S. 44 ff.; Luṭf 'Alī Beg, *Ātashkādā*, Bombay 1299, S. 319 ff.; Riḍā Qulī Khān, *Madjma' al-Fuṣṣahā'*, Teheran 1295, I, 355 ff.; *Grundriss der Iran. Phil.*, II, 224, 239 f., 368; E. G. Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di* (Register); Rieu, *Supplement* (Register).

(V. F. BÜCHNER)

'UNWĀN, MUHAMMED RIDĀ B. HĀDJĪ ŠĀLIH TABRĪZĪ, persischer Dichter, der um die Mitte des XI. (XVII.) Jahrh. in Blüte stand. Er wohnte in Meshhed; Tāhir Naṣr-Ābādī hat ihn dort getroffen und in seiner *Tadhkira* (1089 = 1678 vollendet) erwähnt. Sein *Diwān* befindet sich in der Bibliothek der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen (Ivanow, *Descriptive Catalogue*, coll. Curzon, Calcutta 1926, S. 189).

*Litteratur*: 'Alī-Kulī Wāliḥ Dāghistāni, *Rivāḍ al-Shu'arā'* (apud Ivanow, *Descriptive Cat.*, coll. Curzon, Calcutta 1926, S. 41; schreibt zu Unrecht 'inwān); Sprenger, *Cat. Oudh*, Calcutta 1854, I, 102.

(CL. HUAT)

'UNWĀN (A.), Titelseite eines Werkes, in sorgfältig geschriebenen Handschriften durchweg von Arabesken umrahmt, welche die Buchdrucker durch geschickte Anordnung von Blumenzierrat, Vignetten und anderem Typenmaterial wiederzugeben suchen. In persischen Handschriften werden die beiden ersten Seiten, die reiche Blumenzeichnungen aufweisen, *Sar-lawḥ* („Kopf-Tafel“) genannt.

(CL. HUAT)

'URBĀN. [Siehe ARABIEN, b.]

URDŪ, eine indische Sprache. Die Urdū-Sprache, die aus zahlreichen Gründen jetzt in Indien zu einer *lingua franca* geworden ist, hat einen gemischten Ursprung. Weder das Indoarische noch das Persische kann Anspruch auf ein Monopol bei ihrer Schöpfung und Bildung erheben. Sie ist lexikalisch und grammatisch auf dem linguistischen und kulturellen Grundstock erwachsen, den sie von beiden geliehen hat. Sie ist das unauslöschliche Merkmal der Mischung zweier Völker und ihrer Kulturen: der Hindū's und der Muslim's.

Mit der Ankunft der muḥammedanischen Eroberer vom Nord-Westen wurde ihre erste Grundlage in Indien gelegt. Während der Regierungszeit des Sultan Maḥmūd von Ghaznī und seines Sohnes Maṣ'ūd hatten viele Hindū, wie Tilak, Nāth und andere, sehr verantwortungsvolle Posten am Hofe zu Ghaznī inne. Auch war dort eine Hindū-Armee stationiert, deren Führer während der Regierungszeit Maḥmūd's ein Hindū, namens Swendra Rāo, war. Die letzten Herrscher der Ghaznawī-Dynastie verliessen Ghaznī und siedelten sich im Pandjāb an, wo sie bis zum Ende ihrer Herrschaft lebten. So kamen in Ghaznī und Lāhor Hindū und Muḥammedaner in enge Berührung miteinander. Viele Vornehme, Edle und andere Schützlinge von Maṣ'ūd's Hof, die durch die Raubzüge der seldjukischen Türken zu heimatlosen Wanderern geworden waren, suchten seinen Schutz und machten Lāhor zu ihrem dauernden Wohnsitz. Diese tägliche Berührung zwischen Hindū's und Muḥammedanern hatte einen weitreichenden Einfluss auf die Spra-

che, die von beiden Gemeinschaften gesprochen wurde. So finden wir im *Prithvī Rāj Rāso*, dem berühmten Werke des Čand Bardāi, des Hofdichters von Prithvī Rāj (gest. 1192 n. Chr.), deutliche Spuren dieses Einflusses. Denn er hat, wie er selbst sagt, „von der kor'anischen Sprache Gebrauch gemacht“ (Gesang I, 23), und sein Buch enthält in der Tat viele arabische und persische Wörter.

Urdū ist ein türkisches Wort und bedeutet „Feldlager“ oder „Heer“. Da die Türken, Perser und Inder alle zusammen im königlichen Lager lebten, wurde ihre Sprache, die eine Mischung dieser drei Sprachen war, die Sprache der *Ahl-i Urdū* d. i. „des Lagervolkes“ oder einfacher, die Sprache des Urdū, des „Feldes“, genannt; nach einiger Zeit wurde dann die Sprache selbst mit Urdū bezeichnet. Während die muḥammedanischen Herrscher Indiens sich des Persischen als Hofsprache bedienten, blieb die gewöhnliche Landessprache das Hindī, das sich über das Prakrit vom Sanskrit ableitet. Auf diesen Dialekt des gewöhnlichen Volkes wurde die persische Sprache aufgepfropft; dies brachte eine neue Sprache zum Vorschein, das Urdū. George Grierson weist in seiner *Linguistic Survey of India* dem Urdū keinen bestimmten Platz an, aber er sieht es als eine Abzweigung des westlichen Hindī an. Diese Ansicht übersieht den schwerwiegenden Einfluss des Persischen, dass das Urdū in seinem Bildungsprozess stark beeinflusst hat. Es wurden nicht nur Wörter entlehnt; die ganze Poesie des Urdū, seine Prosodie, seine Themen, sein Stil, seine Bilder, Symbole, Grammatik und Eigenheiten der Konstruktion und sogar seine Prosa sind vom Persischen durchdrungen. Streng genommen kann es weder ein Zweig des Hindī noch ein Zweig des Persischen genannt werden, sondern es ist eine ausgesprochene Mischsprache.

Der erste grosse persische Dichter und Schriftsteller Indiens, der in seinen Werken Hindī-Wörter gebrauchte, war Amīr Khusrū (653–725 = 1253–1325) [s. KHUSRŪ, ABU 'L-ḤASAN AMĪR]. Man glaubt allgemein, und es wird in einigen *Tadhkiras* erwähnt, dass Amīr Khusrū viele Werke in Hindī schrieb. Aber unglücklicherweise sind diese nicht erhalten, obgleich ein oder zwei seiner *Ghazal's* immer noch häufig zitiert werden, bei denen ein *Misrā'* (Halbvers) in Persisch und der andere in Hindī abgefasst ist, ebenso auch manche gereimte Rätsel (*Čistā*) usw. in der Mischsprache.

Die Gewohnheit, gemischte Gedichte zu schreiben, den einen Halbvers in Hindī und den anderen in Persisch, bestand noch lange nach der Zeit Khusrū's; deswegen wurde solche Poesie *Rēkhta* genannt. Jetzt hat das Wort *rēkhta* verschiedene Bedeutungen; eine davon ist: etwas Neues hervorbringen und reimen. Nachdem Amīr Khusrū mit dieser neuen Verbindung persischer und indischer Reime Erfolg gehabt hatte, gebrauchte man das Wort *Rēkhta* in der Musik; es bezeichnete eine Komposition solcher gemischten Hindī und persischen Verse oder Halbverse, sofern sie dem Inhalt wie der Melodie nach zueinander passten. Allmählich jedoch verlor der Ausdruck diesen rein musikalischen Sinn und wurde allgemein auf solche zweisprachigen metrischen Dichtungen angewandt. Noch später wurde jede Art Urdū-Poesie so benannt und schliesslich sogar die Sprache selbst. Das Wort *Rēkhta* ist somit ein weiterer Beweis für den gemischten Charakter der Urdū-Sprache.

Lange Zeit wurde diese neue Sprache *Hindī* oder *Hindwī* genannt. Allmählich wurde sie als *Rēkhā* bekannt und nach einiger Zeit Urdū genannt. Dieser Name wurde der populärste und ist heute noch üblich. In der Zeit der Ostindischen Kompagnie wurde Urdū Hindustānī (d. h. die indische Sprache) genannt. Dadurch wurde die Tatsache anerkannt, dass von den zahlreichen Sprachen Indiens diese allein es verdient, als eine indische *lingua franca* angesehen zu werden.

Obgleich die Urdū-Sprache im Dōāb (dem Land der zwei Flüsse, des Ganges und des Djamna) oder genauer in Dihli und Umgebung ihren Ursprung hat, erlangte sie im Tafelland von Dakhan zuerst eine litterarische Form. Die ersten Gönner und Anwender des Urdū waren meist gelehrte Šūfi's, die als die wirklichen Schützer dieser Sprache angesehen werden können. Genau so wie der grosse Buddha das Sanskrit zugunsten des Pāli aufgab, um seinen göttlichen Auftrag zu den Massen zu bringen, so gebrauchten auch diese gelehrten Heiligen in der Erkenntnis, dass man das Volk nur in seiner Sprache erreichen kann, das Urdū statt des Arabischen und Persischen, der beiden damaligen Sprachen der Gebildeten. Als sie im Verlaufe ihrer Wanderungen zu solchen Gebieten des Dakhan kamen, wie Dawlatābād, Gulbarga, Ahmedābād, Bidjāpur, Patan (Gudjarāt) usw., predigten sie zu den Eingeborenen dieser Teile in der Sprache, die sie von Dihli mitgebracht hatten. Einige von ihnen, z.B. Saiyid Muḥammed Banda Nawāz (der im Jahre 800 [1398] in den Dakhan kam und dessen Grab in Gulbarga ist), schrieben Broschüren, Verse und Bücher in dieser Sprache. Ihrem Beispiel folgten ihre Schüler, die auch Bücher in dieser Sprache schrieben. Dies trug nicht wenig zu ihrer Popularität bei. Der häufige Gebrauch arabischer und persischer Wörter und Phrasen und der Gebrauch der persischen Schrift unterschied sie vom eigentlichen Hindi.

Ausser Banda Nawāz, dessen Broschüre *Mirādī al-'Ashiqin* durch den Schreiber dieser Zeilen (Haidarābād 1900) herausgegeben wurde, haben noch viele andere Šūfi's das Urdū für ihre Prosa und poetischen Erzeugnisse benutzt. Mirādī, mit dem Beinamen Shams al-'Ushshāḥ (gest. 902 = 1496/7), ein Heiliger von Bidjāpur und Anhänger eines Schülers von Banda Nawāz, sowie sein Sohn und Nachfolger Shāh Burhān Dīnām (gest. 990 = 1582) und dessen Sohn Amin al-Din A'lā (gest. 1076 = 1665/6) waren Schriftsteller von nicht geringer Bedeutung, die ihre Poesie und Prosa im Dakhani-Urdū schrieben. Ebenso geht in Gudjarāt die Popularisierung der Urdū-Sprache auf die Šūfi's zurück. Shāh 'Alī Muḥammed Dīn (gest. 973 = 1565/6) war ein grosser Šūfi-Dichter, dessen Gedichtsammlung u. d. T. *Dīwān al-Asrār* bekannt ist. Ein anderer Šūfi-Dichter, Shaikh Khūb Muḥammed, war der Autor des *Khūb Tarang* genannten *Mathnawī* (geschrieben 986 = 1578).

Im Dakhan gab es drei grosse Urdū-Zentren, nämlich Golkunda, die Hauptstadt der Kuṭub-Shāhi-Könige, Bidjāpur, die Hauptstadt der 'Adil-Shāhi-Könige, und Ahmedābād (Gudjarāt). Es ist interessant festzustellen, dass die Sprache jedes dieser drei Zentren lokal gefärbt ist.

Während fast alle Herrscher der Kuṭub-Shāhi-Dynastie Kunst und Wissenschaft sehr förderten, war Sultan Muḥammed Kulī Kuṭub Shāh (988—1020 = 1580—1611), dessen *Kulliyāt* ein umfangreiches Werk ist, ein gewandter und begabter

Dichter; ebenso schrieben seine beiden Nachfolger, Sultan Muḥammed Kuṭub Shāh (1020—35 = 1611—26) und Sultan 'Abd Allāh Kuṭub Shāh (1035—83 = 1626—72), sowie Tānā Shāh (1083—98 = 1672—87), der letzte Herrscher der Dynastie, gute Urdū-Gedichte. Andere berühmte Dichter der Kuṭub-Shāhi-Zeit sind: 1. Wadīhī, der in seinem 1018 (1609/10) verfassten *Mathnawī Kuṭub o Mush-tarī* eine Liebesgeschichte Muḥammed Kulī Kuṭub Shāh's erzählt; 2. Shihāb al-Dīn Kuraishī, der Verfasser des *Bhog Bal*; 3. Shaikh Ahmed Sharif, Autor eines *Mathnawī* über Medizin; 4. Ghaw-waṣī, Autor des *Saif al-Mulūk wa-Badī' al-Djāmāl* (1035 = 1625/6) und eines *Tūfī-nāma* (1049 = 1639/40); 5. Ibn Nishatī, Autor des *Phul Ban* (1076 = 1665/6); 6. Rāzī Kuṭub, Übersetzer der *Tuhfat al-Naṣā'ih* oder *Pandā kā Tuhfā*; 7. Tabī, Verfasser des *Bahrām o Gulandām*; 8. Wālah, Verfasser des *Tālib o Mohnī*; 9. Muzaḥfar, Verfasser eines *Zafar-nāma-i 'Ishk* (die vier letzten gehören in die Zeit des 'Abd Allāh Kuṭub Shāh); 10. Fā'iz, Verfasser des *Riqwān Shāh Kūh-Afsā*; 11. Shāhī und 12. Mirzā, beides Elegiendichter; 13. Nūri von Haidarābād und andere schrieben unter Abu 'l-Hasan Tānā Shāh.

Die 'Adil-Shāhi-Könige waren ebenfalls grosse Gönner von Kunst und Wissenschaft. Unter Muḥammed 'Adil Shāh (1035—67 = 1626—56) schrieben vier grosse Dichter: 1. Hasan Shawkī, Verfasser des *Fath-nāma-i Niẓām Shāh* (es beschreibt die Schlacht bei Tālikotā) und des *Mizbān-i 'Adil Shāh*; 2. Muḥimī (Mirzā Muḥimī Khān), Verfasser des *Fath-nāma-i Yakheri* (ein Bericht über den Sieg 'Adil Shāh's) und eines Liebesgedichtes *Mah-yār o Candār Bān*; 3. Rustamī (Kamāl Khān), Verfasser des umfangreichen *Mathnawī Khāwar-nāma* (ein Bericht über die Kriege des Khalifen 'Alī), geschrieben im Jahre 1059 (1649); 4. Malik Khushnūd, Verfasser des *Djannat Singār* (Geschichte Bahrām's), geschrieben im Jahre 1055 (1645). Während Ibrahim 'Adil Shāh II. (988—1035 = 1580—1626), der wegen seiner musikalischen Fähigkeiten Djagat-Guru genannt wurde und das berühmte Buch *Nauras* über Hindi-Musik schrieb, statt des Persischen das Hindi (oder genauer das Dakhani-Urdū) zu seiner Hofsprache machte, war 'Alī 'Adil Shāh II. (1067—83 = 1656—73) besonders an der Urdū-Sprache interessiert. Dakhani-Urdū-Schriftsteller seiner Zeit waren: 1. Mullā Nuṣratī, der berühmte Verfasser des *Gulshan-i 'Ishk* und des *'Alināma*; 2. Ayāghī (Muḥammed Amin), Verfasser eines *Nadīāt-nāma* (1076 = 1665/6) und des *Shamā'il-nāma*; 3. Saiyid Bulāki, Verfasser eines *Mirādī-nāma* (1065 = 1654/5). Während der Regierungszeit Sikandar 'Adil Shāh's finden wir folgende Dichter: 1. Shāh Amin al-Dīn A'lā (s. oben); 2. 'Abd al-Mu'min von Bidjāpur, Verfasser eines *'Ishk-nāma* (ein Bericht über Saiyid Muḥammed von Djawnpur, *Mahdi-i mar'ūd*); 3. Hāshimī, der Autor eines *Yūsuf o Zulaikha*, der bekannteste und grösste Dichter dieser Zeit. Er war blind geboren. Vielleicht war er es, der den Grund zu dem *Rēkhā* legte, d. h. Dichtungen, die in der Sprache und dem Idiom der Frauen geschrieben sind und von Rangin weiter entwickelt wurden (s. unten).

Die ersten Prosawerke in Urdū sind im Dakhani-Dialekt geschrieben. Neben Aussprüchen von Heiligen (wie Shāh Rādī Saiyid Kattāl, Saiyid Muḥammed Banda Nawāz und Shāh Amin al-Dīn A'lā) sind noch einige kurze Abhandlungen über



Mystik erhalten, die von diesen Männern verfasst sind; sie haben aber keine grosse litterarische Bedeutung. Auch andere grössere und wichtigere Werke über Litteratur und Theologie wurden geschrieben, wie z.B. der *Sharḥ-i Tamhīd*. [Es handelt sich um ein persisches Werk *Tamhīdāt* von Kāḍī 'Ain al-Ḳuḍāt Hamadānī (gest. 533 = 1137), das von Saiyid Mirā von Ḥaidarābād (gest. 1074 = 1663) ins Dakhani-Urdū übersetzt wurde].

Der oben erwähnte Dichter Wadjhī war der Verfasser eines Prosawerkes *Sab-Ras* oder *Husn o Dil*, das grosse litterarische Bedeutung hat. Es ist eine Art Allegorie und beschreibt den Konflikt zwischen der Schönheit und den Liebesgefühlen des Herzens. Das ganze Buch ist in Reimprosa geschrieben und wurde im Jahre 1045 (1635) verfasst. Ein anderes umfangreiches Prosawerk mit dem Titel *Tardjama-i Shamā'il al-Atḳiyā* ist eine Übersetzung des persischen Buches von Rukn 'Imād al-Dīn, einem geistigen Schüler Khwādja Burhān al-Dīn's (gest. 732 = 1332 in Dawlatābād), und wurde von Mirā Ya'kūb um 1080 (1670) angefertigt. Viele andere Prosawerke wurden kurz nach dieser Zeit geschrieben.

Geradeso wie die freie Mischung arabischer und persischer Wörter mit Hindi-Wörtern in dieser frühen Sprache zugelassen war, so haben auch die Verfasser ungehemmt Hindi- und muhammedanische Legenden als Gegenstand der Behandlung herangezogen. Während einige dieser dichterischen Stoffe Übersetzungen aus dem Persischen sind, verdanken die Verfasser andere Stoffe den volkstümlichen Legenden in den Sanskrit- und Hindi-Sprachen sowie der Hindū-Folklore, z.B. Nal Damana, oder Nusrat's berühmtes Mathnawī *Gulshan-i Ishk*, eine Liebesgeschichte von Madmālī und Manohar, oder die Geschichte von Kām-rūp Kāmṭā. In den von Šūfī's geschriebenen Büchern werden Wörter aus allen drei Sprachen: dem Arabischen, Persischen und Hindi, ungezwungen gebraucht. Auch haben die Dichter ihre Gleichnisse und Metaphern allen drei Sprachen entnommen.

Die eigentliche Grundlage für die Urdū-Sprache wurde jedoch erst gelegt, als man anfing, diese Werke in persischen Schriftzeichen zu schreiben und als man das System der persischen (oder arabischen) Prosodie übernahm. Obgleich das *Padmāvat* des Malik Muḥammad von Dīr's (947 = 1540) in vollendetem Hindi jener Zeit verfasst ist und nur verstreut arabische und persische Wörter enthält, wurde es nichtsdestoweniger in persischer Schrift geschrieben. Die Prosawerke und Gedichte im frühen Dakhani-Urdū sind ebenso geschrieben, und die Mehrzahl der Gedichte hat persisches Metrum. Malik Muḥammad, der die reine Hindūsprache seiner Zeit in persischer Schrift schreibt, repräsentiert die Verschmelzung der indischen und islāmischen Kultur. Die Schriftsteller nach ihm gingen einen Schritt weiter; indem sie Prosa und Poesie in einer Mischung von Hindi, persischen und arabischen Wörtern schrieben, machten sie diese Verbindung noch fester. Auch die Annahme der persischen (d. h. arabischen) Metrik verhalf dazu, die Grundlagen der neuen Sprache dauerhaft zu machen. Dies wird dem Einfluss der damals vorherrschenden persischen Kultur zuzuschreiben sein. Unmittelbar auf die fremde Prosodie folgte die fremde Musik. Alle beide gaben dem Wesen der Urdū-Poesie eine vollständig neue Färbung.

Die Anfänge der sogenannten modernen Urdū-Poesie liegen in der Zeit Muḥammad Shāh's (1131-61 = 1719-48). Sogar Walī Dakhani (1099-1159 = 1688-1744) von Awrangābād lernte von den Meistern, die damals in Dihli waren und wurde von diesen inspiriert. Er sucht in seinen Gedichten das Sprachgut auszuwählen und zu verfeinern und nur die elegantesten Wörter und Ausdrücke zu gebrauchen. Das Verhältnis zwischen Hindi- und persischen Elementen ist in seinen Versen fast gleich sowohl in Bezug auf den Stil wie den Gegenstand. Sein Zeitgenosse Sirāḍj ist ebenfalls ein guter Dichter und gebraucht eine reinere Sprache als Walī.

Die klassische Periode der Urdū-Poesie beginnt mit Mir Takī (1137-1213 = 1725-99). Mir's Dichtung spiegelt sein eigenes Leben wieder. Da er der Sohn eines frommen Derwīsh war, der sich selbst streng von allem Weltlichen fernhielt, verlebte er die eindrucksfähigsten Jahre seines Lebens in der Gesellschaft heiliger Derwīshe. Im Alter von elf Jahren verlor er seinen Vater. Er verliess seinen Geburtsort Āgra und kam nach Dihli, um seinen Unterhalt zu verdienen. In dieser Zeit zerfiel das einst so berühmte und mächtige Mughal-Reich. Die häufigen Einfälle Ahmed Shāh Durrānī's zusammen mit den Plünderungen der Džāt's und Marāṭha's hatten diesem Reiche für immer das geringe Ansehen geraubt, das ihm nach den verheerenden Angriffen Nādir Shāh's noch geblieben war. All dies hatte auf Mir einen tiefen Eindruck gemacht (vgl. seine Autobiographie *Dhikr-i Mir*) und erklärt den allgemeinen Pessimismus und das zarte Pathos seiner Dichtung. Seine Verse sind lyrisch und in der zartesten, einfachsten und wohlklingendsten Sprache abgefasst, wie man es bei andern Dichtern selten findet. Seine Ghazal's und Mathnawī's sind bei weitem das Beste in der Urdū-Litteratur; ihr hoher Wert wurde von fast allen grossen Urdū-Dichtern anerkannt. Mir war ein Mann von energischem Charakter, achtete sich selbst sogar bis zum Übermass und führte ein streng geregeltes Leben. Während der Regierungszeit Shāh 'Ālam's (1759-1806), als niemand mehr in Dihli die Poesie förderte, wanderten eine Reihe Dichter nach Lakhnaw aus, wo damals ein aufblühender Hof sich befand. Auch Mir ging auf die Einladung des Nawwāb Āṣaf al-Dawla von Awadh nach Lakhnaw und blieb dort bis zu seinem Tode im Jahre 1799.

Sawdā (1125-95 = 1713-81), ein Zeitgenosse Mir's, war ebenfalls ein guter Dichter, aber er fällt im Vergleich zu diesem sehr ab. Er konnte keine Kritik vertragen, hatte keine Gewalt über sein Temperament und schrieb lange Satiren, ist aber nichtsdestoweniger zu den Meistern zu rechnen. Die reine und anmutige Poesie des Khwādja Mir Dard [s. DARD] (1133-99 = 1721-84) spiegelt die mystische Religion seiner Zeit wider. Der Realist Mir Ḥasan (gest. 1201 = 1786), ein Anhänger Mir Dard's, schildert in seiner Poesie die Sitten und Gebräuche der zeitgenössischen Gesellschaft. Sein berühmtes Mathnawī *Siḥr al-Bayān*, in dem er menschliche Leidenschaften und Naturvorgänge ganz naturgetreu beschreibt, ist das beste und volkstümlichste Mathnawī in Urdū.

Wir kommen nun zu Rangīn und Inshā' (gest. 1233 = 1817); beide wanderten wie Sawdā, Mir und Mir Ḥasan nach Lakhnaw aus. Zu dieser Zeit war Lakhnaw der Sitz der Mode und Torheiten und das Zentrum einer verfeinerten, ver-

gnügungsstüchtigen Gesellschaft, was sich nicht nur in der dortigen Poesie widerspiegelte. Im allgemeinen wird Rangin als der eigentliche Begründer des *Rekhtī* angesehen (s. oben bei Hāshimī), einer Dichtungsart, in welcher nur über die Frauen geschrieben wird und zwar in deren Sprache und deren Spracheigentümlichkeiten. Er gebraucht mit Vorliebe Hindi-Wörter, steht aber auf tiefer Stufe, und seine Verse sind voll erotischer Andeutungen und anderer Schlüpfrigkeiten. *Inshā'* andererseits ist nicht sinnlich, sondern fröhlich. Er war ein wirklicher Dichter, aber in einer dekadenten Zeit geboren, als die Ehre von der Kriecherei verdrängt war. Er sieht das Leben als ein Vergnügen an; und da in seinen Gedichten die Farben gewöhnlich dick aufgetragen sind, ist das Gefühl oft verfälscht. Aber man sollte bedenken, dass er ein Meister der Technik ist und dass seine Künsteleien die Urdū-Litteratur im allgemeinen zwar verschlechterten, aber dennoch eine Verfeinerung und Frische in sie hineintrugen. So ist sein Einfluss auf die Litteratur gut und schlecht gewesen. Sein Buch *Daryā-i Lafāfat* legt ein beredtes Zeugnis für seine Meisterschaft in der Urdū-Sprache ab.

Nazīr (gest. 1830) steht als eine vereinzelte Erscheinung in der Geschichte der Urdū-Litteratur. Obgleich er einer der am stärksten vernachlässigten Urdū-Dichter ist und ihm sogar von einigen Biographen der Titel eines Dichters verweigert wird, ist er doch im wahrsten Sinne des Wortes ein indischer Dichter. Selbst wenn er hin und wieder von sinnlichen Vergnügungen beherrscht wird, bleibt er doch ein vollendeter Künstler. In seinen besten Gedichten, in denen er fröhlich seine Heimat besingt oder alltägliche Dinge, wendet er sich in gleicher Weise an Jung und Alt, Arm und Reich. Wie die Natur in Indien ist auch seine Einbildungskraft reich und fruchtbar. Verschiedene seiner Gedichte über Vögel und Tiere (z.B. „Der arme Schwan“, „Das Bärenjunge“ und „Das junge Eichhörnchen“) kritisieren indirekt die sozialen Sitten und Gewohnheiten seiner Zeit. In einigen Gedichten hat er die fröhlichen Szenen bei indischen Festen gezeichnet; und seine Liebe zur Natur sieht man in den lebendigen Schilderungen der Jahreszeiten. Sein Stil ist jedoch manchmal nachlässig, seine Verse fehlerhaft und er hat kein Gefühl für die Wortwahl. Er ist ein Volksdichter und lässt zwischen sich und seine schnell dahinfließende Erzählung nichts dazwischentreten.

Dhawḳ (gest. 1272 = 1855) ist ein Anhänger zahlreicher persischer Dichter, welche die litterarische Schmeichelei in eine auserlesene Kunst umwandelten. Seine *Kaṣīden*, meist zum Lobe des letzten Herrschers der Mughal-Dynastie geschrieben, sind in der Urdū-Litteratur berühmt. So ist es aber nicht mit seinen Ghazal's, denen seine Veranlagung durchaus nicht gewachsen war.

In diesem Stadium schien in der Geschichte der Urdū-Litteratur die Dichtung zum Stillstand gekommen zu sein. Die dichterischen Erzeugnisse dieser Zeit sind meist nachgeahmt, unkünstlerisch und ohne Begeisterung; sie wiederholen mit langweiliger Eintönigkeit die alten Ideen und Stoffe und sogar die Wörter, die immer und immer wieder von früheren Dichtern gebraucht wurden. In diesem Augenblick erscheint plötzlich Ghālib wie ein neuer Planet am litterarischen Himmel.

Ghālib (1212-86 = 1787-1869) stammte aus einer Soldatenfamilie; selbst in seiner Dichtung zeigt sich das feurige Blut der Aibek-Türken,

das in seinen Adern rollte. Schon als Schuljunge begann er zu dichten; aber seine eigentliche Bedeutung als Dichter trat erst nach dem indischen Aufstand von 1857 zutage. Diese Revolution, ein Konflikt zweier miteinander unvereinbarer Kräfte, zerstörte vieles, was nicht hätte untergehen sollen. Die vollständige Zerstörung manch nützlicher Einrichtung der Mughal-Regierung und die Ausrottung der grossen Mughal-Dynastie selbst bewegten Ghālib tief und erfüllten seine Dichtung mit dem Pathos, das sie so beissend macht. Wie alle wirklich grossen Männer war er seiner Zeit weit voraus, und gerade aus diesem Grunde wurde er von seinen Zeitgenossen nicht verstanden. Er war ein Bahnbrecher der modernen Bewegung in der Urdū-Dichtung. Im ganzen Bereich der Urdū-Litteratur gibt es keinen, der ihn an Originalität, Vorstellungskraft oder an Schwung der Phantasie übertrifft. Ghālib führte als erster philosophische Begriffe in die Urdū-Dichtung ein, mit dem Ergebnis, dass seine Gedichte eine fesselnde Verbindung von Philosophie, Mystik und Pathos darstellen. Er hat einen schmucken, eindrucksvollen und angenehmen Stil. Der einzige Fehler ist, dass er persisch schrieb, aber trotzdem haben zahlreiche Gedichte einen klaren und einfachen Stil.

Die berühmteste persische Elegie über den Märtyrertod Husain's, das *Haft Band* von Muhtasham Kāshī, diente den indischen Elegiendichtern als Vorbild. Aber Anīs (1802-74) und Dabīr (1803-75) haben ihr persisches Vorbild weit übertroffen, nur dass ihr Schmerz durchaus nicht männlich ist. Religiöser Eifer und die litterarische Trefflichkeit ihrer Gedichte haben ihnen eine sehr hohe Stellung in der Urdū-Litteratur verschafft. Anīs ist so anschaulich in der Beschreibung der Schlachtszenen und so realistisch in der Schilderung der Märtyrer von Karbalā', dass die ganze Erzählung zu leben scheint und in ihren Einzelzügen überraschend wahr wirkt. Der Vers ist fließend und majestätisch und stellenweise so einfach, als ob er der täglichen Unterhaltung angepasst sei. Aber auf allen Gedichten liegt ein Schleier der Schwermut. Anstatt die heroischen Taten des Imām in kraftvoller epischer Weise zu schildern, trauern beide um ihn, um seine Leiden und seinen Tod, mit echt weiblichem Schmerz. So wie der Imām in diesen Gedichten geschildert wird, besitzt er nicht den starken Charakter all derer, die um der Wahrheit willen das Martyrium erlangten. Aber trotz dieses Mangels im Charakterisieren ist Anīs ein wahrer Meister der Sprache und der Dichtkunst.

Die Periode des Niedergangs von Lakhnaw ist eine Zeit des Stillstands und der Reaktion in der Geschichte der Urdū-Litteratur. Die meisten Dichter besitzen keine Originalität mehr, weder im Motiv noch im Stil; sie überladen ihre Verse mit weitschweifigen Redewendungen. Atīsh und Nāsikh sind grosse Meister der Technik, aber sie verdienen nicht, mit den andern grossen Urdū-Dichtern in eine Reihe gestellt zu werden. Das ganze „dichterische“ Talent ihrer Anhänger und Schüler besteht nur in Wortspielen. Das um diese Zeit geschriebene Mathnawī Dayā Shankar Nasim's (1811-43) ist ein gutes Beispiel ausgezeichneter Verskunst und würde eine gute Dichtung sein, wenn es nicht übermässig bilderreich und ausgeschmückt wäre. Die verschiedenen Mathnawī's von Shawḳ sind lediglich Wortmalereien über die verdorbenen und freien Sitten der damaligen Gesellschaft; bei ihrer Abfassung stand der Dichter unter dem Ein-



druck des fröhlichen und prächtigen Hofes Wādjīd 'Alī Shāh's, des letzten Herrschers von Awadh. Aber um ihm gerecht zu werden, bei ihm ist ausgelassene Fröhlichkeit mit anmutiger Kunst gepaart. Das ist alles, was man zur Rechtfertigung seiner Mathnawī's sagen kann. Der Dichter hat seine Kunst auf dem Altare der Frivolität geopfert.

Nach Dāgh (1831—1905) und Amīr (1828—1900), kann man ruhig sagen, fielen die von Mir's klassische Poesie gelegten Grundlagen auseinander. Die Dichtung beider zeigt deutlich Entartung. Beide führen jene abgenutzte Tradition fort und verwenden ihre ganze Kraft auf zwecklose, aber manchmal zierliche Wortspiele. Von den beiden jedoch ist Dāgh ein Meister des Ausdrucks; er hat zweifellos die Sprache bereichert, indem er alltägliches Sprachgut und einige besonders feine Ausdrücke in seine Poesie aufnahm.

Gerade in diesem Stadium des Niedergangs, als die Urdu-Litteratur zur blossen Farce geworden war, begann der Einfluss des Westens im intellektuellen Leben des Landes sich bemerkbar zu machen. Der Westen gestaltete eine neue Gedankenwelt, die zum Nutzen des indischen Geistes offen da lag. Alte Traditionen änderten sich, moderne Wissenschaften ersetzten den subjektiven Egoismus durch objektive Kunst. Statt der klassischen, ausgeschmückten und gereimten Sprache nahm man einen einfacheren und mehr natürlichen Ausdrucksstil an. Der verweichlichte Dilettantismus der Zeit machte männlichem Selbstvertrauen Platz. Kurz, es begann die Renaissance der Urdu-Litteratur.

Muḥammed Husain Āzād (gest. 1910) war ein charakteristischer Vertreter dieser Zeit. Er war der erste Dichter, der tief aus dem Brunnen des Okzidents schöpfte. Er war Philologe und Meister der Reimprosa (*Musaddīd*), aber er war kein grosser Dichter. Sein Zeitgenosse Hālī war ganz anders. Hālī wurde 1253 (1837) in Pānipat geboren und starb 1332 (1914). Seine Jugend verlebte er in Dihlī, als das Mughalreich schon am Absterben war, und wie es in solchen Zeiten natürlich ist, waren soziale und politische Umwälzungen an der Tagesordnung. Hālī war Augenzeuge beim Untergang des Mughalreiches. Alles, was er sah, machte einen starken Eindruck auf seine empfängliche Seele. Obgleich er in seinem litterarischen Streben der Nachfolger und Schüler Ghālīb's und Sheftā's war, so war er doch im geistigen Sinne ein Nachkomme der grossen arabischen Dichter der vorislāmischen Zeit.

Seine ersten dichterischen Erzeugnisse zeigen den damals allgemeinen Typ. Aber allmählich fingen die modernen Tendenzen an, ihn zu beeinflussen, und führten ihn schliesslich zum Naturalismus und zum genauen Studium der ihn umgebenden Gesellschaft. Der Ursprung seiner didaktischen Poesie liegt in der 'Aligarh-Bewegung. Durch die Bemühungen Saiyid Ahmed Khān's begann für Indien die Ara eines neuen Humanismus, und ein neuer Geist erfüllte das intellektuelle und kulturelle Leben der indischen Muslime. Hālī sollte der Sänger dieser neuen Bewegung werden. In seinen *Musadda's* hat er nicht nur die tote Vergangenheit der Geschichte lebendig gemacht, sondern er beschreibt auch mit überraschenden Einzelheiten das nationale Leben der indischen Muslime. Obwohl seine Dichtung auf tiefem Pessimismus beruht, war er doch von leidenschaftlichem Verlangen nach Wahrheit erfüllt und von

dem brennenden Wunsche beseelt, aufzubauen und wiederherzustellen. Hālī war nicht nur ein grosser Dichter, sondern er brachte dem indischen Volk auch die englische Litteratur nahe. Aber er war ein echter Realist, und niemals vermochte die wogende Flut okzidentaler Ideen ihn von seinem Standpunkt abzubringen. Vor seiner Zeit war die Litteratur nur ein Mittel, die Ideen einer Klasse auszudrücken. Er öffnete sie den Massen und gebrauchte selbst die Umgangssprache, was für den Erfolg seiner Mission wesentlich war. Wie zu erwarten, löste dies einen Sturm feindlicher Kritik und Satire aus, aber die Zeit hat ihn gegen diese Kritiker verteidigt. Sein Stil ist rein und er gebraucht in seinen Gedichten Hindi-Wörter mit grosser Anmut und Geschicklichkeit.

Gegenüber der Flut neuer Ideen, die altüberkommenes Gut wegschwemmte, erhob Akbar Husain (1846—1921) seine Stimme zur Verteidigung dessen, was ihm orientalische Kultur bedeutete, und verulkte die Bewunderer Europas und ihre Narrheiten. Sogar der Modernismus von 'Aligarh konnte seiner boshaften Satire nicht entgehen. Er sah den drohenden Untergang des Islām und der islāmischen Kultur in der anschwellenden Flut des westlichen Materialismus und setzte sich zum Ziel seiner Dichtung, diese Katastrophe abzuwenden. Neumodische Ideen wurden stark von ihm kritisiert, und er hatte nichts als grösste Verachtung für jene kurzsichtigen Inder, welche blindlings die Europäer nachahmten. Sein Stil ist in seinen besten Gedichten abgerundet und humoristisch, obgleich sie oft verdorben sind durch allzu eifriges Bemühen, durch Wortspiel und Reim Wirkung zu erzielen. Es ist zweifelhaft, ob er bei der Nachwelt volkstümlich sein wird, sobald einmal seine gegenwärtige Wirkung als Satiriker erschöpft ist. Obwohl er keiner der grossen Dichter ist, kann er am wenigsten von allen nachgeahmt werden.

In der modernen Urdu-Poesie ragen drei Gestalten hervor: Ghālīb, Hālī und Ikḥāl. Ghālīb's schwungvolle Phantasie und philosophische Ideen durchbrachen die Schale hergebrachter Poesie, aber seine Gedichte sind von tiefstem Pessimismus erfüllt. Hālī steht allein unter den zusammenbrechenden Ruinen einstiger Grösse und weint darüber, aber in ihm brennt noch der Wunsch, das schon Niedersinkende wiederherzustellen und wieder aufleben zu lassen. Ikḥāl besitzt weder die schwungvolle Phantasie Ghālīb's noch das tiefe Pathos Hālī's, aber eine ihm eigene Stärke, Enthusiasmus und schöpferische Kraft. Obgleich er dem Okzidentalismus nicht sehr zugetan ist, hat er mehr als irgend ein anderer Dichter die westlichen Ideen, die seinen Blick erweiterten, sich zunutze gemacht. Anfangs war seine Poesie volkstümlich und patriotisch, aber später hat er stark panislāmisch empfunden. Er ruft die Muslime auf, die Religion zu einem einigenden Grundprinzip zu machen und die charakteristischen Eigenschaften der früheren Gläubigen zu entwickeln; er sieht jenen Tag in nicht zu grosser Ferne, an dem der Islām beweisen wird, dass er nicht nur das Heil Asiens, sondern das der ganzen Welt sein wird. Neuerdings hat er sich in seinen Gedichten mehr des Persischen als des Urdu bedient, da er im Interesse der Verbreitung seiner Ideen in den islāmischen Ländern die persische Sprache für geeigneter hält als seine Muttersprache Urdu.

Die Anfänge der Urdu-Prosa wurden oben

bereits behandelt. Die ersten Prosawerke dieser Sprache wurden ebenfalls im Dakhan geschrieben; die meisten handeln über Religion und verwandte Dinge und keins, ausser dem *Sab-Ras* (1045 = 1635), das in Reimprosa geschrieben ist, kann Anspruch auf irgendwelche litterarische Bedeutung erheben. In Nord-Indien schrieb man sogar noch nach dem Indischen Aufstand Bücher in persischer Sprache und benutzte das Persische in der Korrespondenz. Shāh Rafī' al-Dīn von Dihli (1163–1233 = 1750–1818) und Shāh 'Abd al-Qādir (1167–1230 = 1754–1815) übersetzten den Kor'an ins Urdū, aber ihre Übersetzungen waren zu wörtlich. Die Grundlagen der modernen Urdū-Prosa wurden im Fort William College in Calcutta gelegt, das von Lord Wellesley im Jahre 1800 gegründet war. Von den dort gelehrten Sprachen schenkte man dem Persischen und dem Hindustānī oder Urdū die grösste Aufmerksamkeit. Dr. John Gilchrist, der dies College leitete und selbst ein guter Kenner des Hindustānī war und darin Bücher schrieb, kann wohl als ein grosser Beschützer des Urdū angesehen werden. Mir Amman, der Verfasser des *Bāgh o-Bahār* oder *Kisṣā-i Chahār Darwāsh* (1801/2), und Mir Shēr 'Alī Afsōs, der Verfasser des *Arā'ish-i Mahfil* (1805), verdienen besondere Erwähnung. Beide Bücher sind in Stil und Schilderung bewundernswert, besonders das *Bāgh o-Bahār* („Der Garten und der Frühling“), das eine dauernde Quelle litterarischen Genusses bleiben dürfte. Ein starker Einfluss ging von diesen Sammlungen und Übersetzungen aus, die unter dem Schutz des Fort William College entstanden; die Urdū-Schriftsteller fanden jetzt Geschmack an einfacher Sprache, und der alte metrische, gereimte und mit arabischen und persischen Wörtern und Ausdrücken beladene Stil kam ausser Mode. Aber die Mehrzahl dieser Bücher waren Erzählungen in irgendeiner Form. Es blieb dem grossen Saiyid Ahmed Khān (1817–98) überlassen, seiner Generation die Kunst zu lehren, über ernsthafte und wissenschaftliche Dinge in einfacher und fliessender Sprache zu schreiben. Seine Zeitschrift *Tahdhib al-Akhṭāk* gestaltete die Urdū-Litteratur fast gänzlich um. So wurden zu Meistern der modernen Urdū-Prosa durchweg jene, die unter den direkten Einfluss Saiyid's kamen oder sonst irgendwie mit dem Dihli-College in Verbindung traten; denn hier wurde in Urdū unterrichtet, obgleich es nicht als Sprache gelehrt wurde, und hier wurden Bücher in Urdū geschrieben und übersetzt.

Die wichtigsten modernen Urdū-Schriftsteller sind folgende:

Muḥammed Husain Āzād von Dihli schreibt eine reine Prosa; seine Bücher sind, obgleich nicht frei von Künstelei, in einfacher Sprache verfasst und besitzen einen natürlichen Reiz. Sein *Ab-i Hayāt*, eine Biographie von Urdū-Dichtern, dürfte stets in der Litteratur lebendig bleiben.

Khwādja Alī'āf Husain Hālī war sowohl in der Poesie als auch in der Prosa ein Meister. Sein Stil ist nicht nur ernst und kraftvoll, sondern auch fliessend; er besitzt einen feinen litterarischen Geschmack. Er kann als der Begründer der litterarischen Kritik und der Biographie in der Urdū-Sprache angesehen werden. Sein *Hayāt-i Shīr o-Shā'irī* sind epochemachende Bücher der litterarischen Kritik, und sein *Hayāt-i Dīwānī* (das Leben des Saiyid Ahmed Khān) ist das Allerbeste der Urdū-Prosalitteratur.

Nadhīr Ahmed (1831–1912) war ein kraftvoller Schriftsteller und Redner mit einer wundervollen Beherrschung der Sprache. Trotz des häufigen Gebrauchs arabischer Wörter und Phrasen dringt seine Sprache in die Herzen seiner Leser; seine Romane, wie *Mir'āt al-Asās*, *Tarebat al-Nāshūh*, *Fasānā-i Muḥṭā* werden von Liebhabern des Urdū immer mit Interesse gelesen. Einige seiner Charaktere sind zu geflügelten Worten beim Urdū sprechenden Volk geworden. Seine Kor'an-Übersetzung ist bisher zweifellos die beste.

Shibli [s. SHIBLI NU'MĀNĪ] (1857–1914) war Professor in 'Aligarh und förderte den Sinn für Geschichte beim Urdū lesenden Publikum. Neben Lebensbeschreibungen islamischer Helden schrieb er viele Abhandlungen über islamische Fragen und war ein ausgezeichnete Litteraturkritiker.

Die Novellendichtung in Urdū datiert erst aus der Zeit des Ratan Nāth Sarshār (1847–1902), des Verfassers von *Fasānā-i Āzād*. Dies Werk ist manchmal etwas verworren, doch ist es wegen der Schilderung einiger charakteristischer gesellschaftlicher Zustände im Lakhnaw seiner Zeit sehr bekannt. Die Novellen 'Abd al-Halim Sharar's (1860–1926) sind meist historisch, aber schwach in der Charakterisierung. Tatsache ist, dass mit Ausnahme einiger Geschichten von Nadhīr Ahmed noch keine wirkliche Novelle in Urdū geschrieben wurde. Sharar's Novellen trugen ohne Zweifel dazu bei, den litterarischen Geschmack zu bilden, mehr aber auch nicht.

Mit der Ankunft der Briten in Indien begann man auch das Drama zu pflegen; die Parsi's führten es zuerst beim Volke ein. Dies brachte natürlich einige Dramatiker hervor, die einige gewöhnliche Stücke schrieben; aber unglücklicherweise ist noch kein einziges Drama in Urdū erschienen, das ernsthafte Erwähnung verdiente.

Der Einfluss der englischen Erziehung entfremdete zunächst die jüngere Generation ihrer eigenen Sprache, wofür der Stil der in Indien eingeführten Erziehung reichlich verantwortlich ist. Doch als ihr Geschmack reifer wurde, warf sie sich mit um so grösserem Eifer auf ihre Muttersprache und begann, diese durch Übersetzungen europäischer Bücher über Kunst und Wissenschaft zu bereichern. Die Andjuman-i Taraqqī-i Urdū in Awrangābād (Dakhan) und die Osmania-Universität in Haidarābād (Dakhan) mit ihrem Übersetzungsbureau sind heute die ersten Stellen zur Förderung der Urdū-Sprache. Im ganzen geht man systematisch vor, und das Volk fängt an, seine Sprache zu lieben und stolz auf sie zu sein. Während der letzten Jahre sind viele Zeitschriften und Zeitungen entstanden; einige erweisen der Urdū-Sprache hervorragende Dienste und fördern die Entwicklung eines feineren Geschmacks.

*Litteratur:* Garcin de Tassy, *Histoire de la Litterature Hindoue et Hindoustanie* (2. Aufl., 3 Bde., 1870); *Encycl. Brit.* (14. Aufl.), „Hindustani Language and Literature“; Saksena, *A History of Urdu Literature*, Allahābād 1927; G. Grierson, *Linguistic Survey of India*, IX, 1; T. Grahame Bailey, *A Short History of Urdu Literature*, Oxford 1931; Blumhardt, *Cal. Hind. MSS. India Office Lib.*, 1926; Latif, *Influence of English on Urdu Literature*, London 1924. — In persischer Sprache: Mir Taqī, *Nikāt al-Shu'arā* (1752); Ka'im, *Makhsan-i Nikāt* (1754); Mir Hasan, *Tadhkira-i Shu'arā* (1775); Saiyid Inshā', *Daryā-i Lafāfat* (1807); Saiyid



Ahmed, *Āthār al-Ṣanādīd*. — In Urdū: Luṭf 'Alī, *Gulshan-i Hind* (1801); Mir Amman, Einleitung zum *Bāgh o-Bahār* (1802); 'Abd al-Djabbār, *Mahbūb al-Zaman*, 2 Bde. (1870); M. H. Āzād, *Ab-i Hayāt*; 'Abd al-Salām, *Shīr al-Hind*, 2 Bde.; Hālī, *Shīr o-Shā'irī* (1896); Sri Rām, *Khumkhāna-i Djawed*, 4 Bde. (unvollständig, 1908 ff.); Dja'far 'Alī, *Ab-i Baḳā* (1918); 'Abd al-Haiy, *Gul-i Ra'nā* (1923); Yahyā, *Siyar al-Muṣannifin*, 2 Bde. (1924–28); Šafir Bilgrāmī, *Djakwa-i Khidr*; Hashimī, *Dakan mē Urdū* (1926); Saiyid Muḥammed, *Arbāb-i Naṭh* (1927); Kādīrī, *Urdū ke Asālib-i Bayān* (1927), *Urdū Shahpāre* (1929); Šhams Ullāh, *Urdū-i Qadīm* (1927); H. M. Sherānī, *Pandjāb mē Urdū* (1928); und besonders die Vierteljahrsschrift *Urdū*, herausgegeben von der Anđjuman-i Tarakki-i Urdū. (ABDUL HAQ)

AL-URDUNN, der Jordan, hebräisch (*ha*) *Yar-dēn*, aber LXX, Josephus, Plinius u. a. *ῥ Ἰορδάνης*. Die Etymologie des Wortes ist unklar, zumal es von einigen als Fremdwort angesehen wird (vgl. den Flussnamen *Ιορδανος* auf Kreta). Nach den Kreuzzügen kam der Name *al-Sharī'a* (*al-kabira*), die (grosse) Tränkstelle, in Gebrauch, der bei den Beduinen der gewöhnlichste ist.

1. Der Jordan entsteht aus drei Quellströmen: al-Ḥasbānī, Nahr Leddān und Nahr Bānyās. Kurz nach ihrer Vereinigung erreicht der Fluss das Hüle-Land und durchfließt hier den See Bahret al-Khēt (Bahret al-Hüle ist nach Dalman nur der Papyrusumpf im Norden). Das Jordantal senkt sich rasch nach Süden, sodass der Spiegel des Galiläischen Sees, Baḥr Tabariya, durch den der Jordan fließt [s. d. Art. ṬABARIYA], schon 208 m tiefer als das Mittelmeer liegt. Von dem Südende des Sees an bis zu einer Hebung 3 Stunden südlich vom Toten Meere trägt das Tal den Namen al-Ghūr [s. d. Art. GHAWR]. Es nimmt hier einen andern Charakter an als in seiner nördlichen Hälfte: eine blendend weisse Mergelebene, durch die der Fluss in zahllosen Windungen eilt, für den auf den Randbergen stehenden Betrachter einem gewundenen grünen Band ähnlich, das die Ufer von einer dichten Vegetation bewachsen sind, die den Fluss verbirgt. Sonst ist die Ebene vegetationslos, aber am Fusse, namentlich der westlichen Randberge, finden sich mehrere sehr fruchtbare Oasen („die Gärten des Urdunn“; vgl. Tabarī, *Annales*, I, 1232; s. d. Art. RĪHĀ). Sein Ende findet der Jordan in dem Toten Meere, Baḥr Lūt (Loth's See), dessen Wasserspiegel 394 m, der tiefste Punkt des Seebodens 793 m unter dem Mittelmeere liegt. Er hat keinen Abfluss nach Süden oder nach Westen und hat nie einen solchen gehabt. Die ungefähr sechs Milliarden Liter Wasser, die der Jordan ihm täglich zuführt, verdampfen in der glühenden Hitze, sodass der Wasserspiegel, abgesehen von einigen Schwankungen nach den Jahreszeiten, dieselbe Höhe behält. Die Folge davon ist die alles Leben tötende Beschaffenheit des Wassers, da die Salzmenge und die mineralischen Bestandteile bleiben, während das Wasser verdampft. Die Senkung südlich vom Toten Meere heisst al-'Araba; der Boden erhebt sich hier bedeutend, um sich schliesslich wieder zum 'Akābābūsen zu senken.

Von Nebenflüssen, die sich in den Jordan ergiessen, sind folgende hervorzuheben. Bald nach seinem Abfluss aus dem See Tiberias nimmt er von der linken Seite den bedeutenden Strom Sha-

ri'at al-Saghira (die kleine Tränkstelle) oder: Sha-ri'at al-Menādīre, in älterer Zeit Yarmūk [s. d.], auf und weiter südlich den Nahr al-Zerkā' (den alten Jabbok), der bei al-Dāmiya einmündet. Von der rechten Seite kommt der von der Goliathquelle ('Ain Djalūt) gebildete Bach Djalūt, der sich an Bēsan vorbei in den Jordan ergiesst.

Wegen seines reissenden Stromes, seiner zahlreichen Windungen und vielen Untiefen ist der Jordan nicht als Wasserweg zu benutzen. Andererseits bildeten schon im Altertum mehrere dieser Untiefen Furten, die das Westjordanland mit dem Ostjordanlande und damit die Mittelmeerküste und Ägypten mit Damaskus in Verbindung setzen. Nördlich von dem See Genezareth gibt es deren 5, südlich davon 54, am häufigsten sind sie Bēsan gegenüber. Im Alten Testament kommen sie unter dem Namen *Ma'bar* oder *Ma'bera* vor. Ob die Israeliten Fahren gehabt haben, ist unsicher und jedenfalls nicht durch die unklare Stelle 2. Sam. XIX, 19 zu beweisen. Andererseits ist es schwer vorstellbar, dass sie in ihren Kämpfen mit den Aramäern im Ostjordanlande ihre Truppen, Pferde und Kriegswagen (1. Kg. XXII, 35) mittels Furten über den Jordan transportiert haben sollten; aber wie sie es zustande brachten, darüber erfahren wir nichts (mittels Flößen?). Im Notfall konnte man den Jordan durchschwimmen (1. Makk. IX, 48), was aber bei dem reissenden Strome Übung und Kräfte erforderte. Sicher ist nur, dass es keine Brücken gab, da man solche erst in der römischen Periode zu bauen anfang. Besonders bekannt ist die Furt etwas südlich vom Hüle-Land, wovon eine Strasse über Kunētra nach Damaskus führt. Ob hier eine Römerstrasse gewesen ist, ist nach der Karte P. Thomsen's, in *ZDPV*, XI, (vgl. S. 33) unsicher, aber im Mittelalter wird diese Furt, die man (nach Gen. XXXII, 22 mit Unrecht) Vadum Jacobi nannte, öfters erwähnt und spielte während der Kreuzzüge eine grössere strategische Rolle. Hier wurde Balduin III. im Jahre 1157 von Nūr al-Din besiegt, und 1178 baute Balduin IV. unterhalb des Überganges eine Festung, die jedoch im folgenden Jahre von Saladin erstürmt und zerstört wurde. Später wurde an der Stelle der Furt aus grossen Basaltblöcken eine Brücke mit drei Spitzbogen erbaut (s. d. Abbildg. in *ZDPV*, XIII, 74). Sie ist für das Jahr 1450 bezeugt und wird wohl nicht lange vorher errichtet worden sein. Ihr Name „Brücke der Töchter Jakobs“, *Djisir Banāt Ya'qūb*, weist auf das alte Vadum Jacobi zurück, ist aber sonderbar, da Jakob nicht mehrere Töchter hatte (vgl. d. Art. I, 1096).

Eine der wichtigsten von Damaskus nach dem Westjordanlande führenden Strassen war wohl von jeher der Weg über Fik (oder Afik, vielleicht Afeḳ: 1. Kg. XX, 26, 30; vgl. XIII, 22) nach dem Südende des Tiberias-Sees, wo man den Jordan bei seinem Austritt aus dem See auf einer Furt überschritt. Ein wenig südlich von der Übergangsstelle befanden sich die Ruinen von zwei steinernen Brücken: Umm al-Ḳanāṭir und *Djisir al-Sidd*. Nähere Nachrichten über sie gibt es nicht; aber eine von ihnen ist wohl die Brücke am Südende des Sees, die Muḳaddasī in seiner Beschreibung von Ṭabariya erwähnt und von der Yaḳūt sagt, dass sie mehr als 20 Bogen hatte. Noch im XIV. Jahrhundert berichtet W. de Baldensel, dass er an dieser Stelle auf einer Brücke über den Jordan ging (Robinson, *Palästina*, III, 631). Nahe an der Einmündung des Yarmūk in den Jordan be-

findet sich eine Brücke *Djisir al-Mudjāmi'*, von wo Wege nach Mkēs und Irbid unterhalb des Berges Karn Šarṭaba führten. Weiter südlich trifft man wieder eine Brücke *Djisir al-Dāmiya*, die aber auf dem trockenen Lande steht, da der Fluss sich hier ein neues Bett gegraben hat. Sie wurde im Jahre 1266 von dem energischen Mamlükensultan Baisars aufgeführt, der auch an mehreren andern Stellen Brücken bauen liess (vgl. Röhrich, in *Archives de l'Orient latin*, II/1, 382; Clermont Ganneau, in *JA*, Ser. VIII, Bd. X [1887], S. 518). Zu den am meisten benutzten gehört die Brücke nordöstlich von Jericho, die nach W. Nimrīn führt.

In den kurzen Beschreibungen vom Jordan bei den arabischen Geographen finden sich einige Einzelheiten von grösserem Interesse. Muḳaddasī erwähnt, dass der Fluss unschiffbar ist. Yāḳūt sagt nach einem älteren Gewährsmann, dass der Jordan oberhalb des Tiberiassees „der grosse“, zwischen dem See und dem Toten Meere „der kleine Jordan“ genannt wurde, was aber wohl auf einer Verwechslung mit dem Yarmūk beruht (s. oben). Er erwähnt die vom Flusse bewässerten Zuckerplantagen in al-Ḡhawr [s. d. Art. *RIḤĀ*]. Dimashḳī spricht von den heissen Quellen bei dem Tiberiassee und von Mudjāmi', wo der Yarmūk sich in den Jordan ergiesst. Zum Schluss hebt er die merkwürdigen Erscheinungen am Ende des Flusses gut hervor: der Jordan fliesst bei Tag und Nacht, ohne einen Abfluss zu haben, und das Tote Meer wächst nicht im Winter und nimmt nicht ab im Sommer. Der von Damaskus führende Hauptweg nach Ägypten geht nach Ibn Khurdādhbih (*BGA*, VI, 219) und den folgenden Geographen über Fiḳ nach dem Süden des Tiberiassees und von dort auf einem Umwege über Tiberias nach Baisān. Im XIV. Jahrhundert zog man dagegen durch einen Teil des 'Adjlūn, indem man von Baisān im Jordantal nach Mudjāmi' ging und dort über die Brücke, um der Strasse nach Irbid zu folgen. Im XV. Jahrhundert begann man einen nördlicheren Weg zu benutzen, indem man von der neuen Hauptstadt Šafat (s. unten) in östlicher Richtung zog, um den Jordan auf der oben erwähnten Brücke der Töchter Jakobs zu passieren und von da über Nu'rān und Kun'etra nach Damaskus zu gelangen. Dieser Weg ist danach der übliche geblieben und ist neuerdings bequem gemacht worden durch Verbesserung des zur Brücke hinab- und dann wieder hinaufführenden Weges.

2. Die Provinz Jordan der Araber, Djund al-Urdunn (Militärbezirk des Jordan), entsprach der *Palästina secunda* der älteren Einteilung und umfasste die beiden Galiläas, die Jordanniederung und den westlichen Teil des Ostjordanlandes. Die meisten Städte darin wurden von Abū 'Ubaida im Jahre 14 (635) erobert, die übriggebliebenen von Khālīd und 'Amr b. al-'Āṣī; andere nennen Šurahḅil als den Eroberer. Sie wurden alle mit Gewalt eingenommen, mit Ausnahme von Ṭabariya, das auf Grund glimpflicher Bedingungen kapitulierte und wohl deshalb anstatt Skythopolis Hauptstadt wurde. Die Ausdehnung des Bezirkes geht aus der Aufzählung der Städte hervor, welche die Geographen und Historiker dazu rechnen: nach Balādhuri: Ṭabariya, Baisān, Ḳadas, 'Akka, Šūr, Šaffūriya und im Ostjordanlande Sūsiya, 'Afik, *Djarash*, Bait Rās, al-Djawlān und (?) Sawād — nach Yāḳūt: Ṭabariya, Šūr, 'Akka, Ḳadas, Baisān und im Ostjordanlande Fahl, *Djarash* und (?) Sawād — nach Ibn al-Faḳīh: Ṭabariya, al-Sāmira (d. i. Nābulus), Bai-

sān, 'Akka, Ḳadas, Šūr und im Ostjordanlande Fahl und *Djarash* — nach Muḳaddasī: Ṭabariya, Ḳadas, Šūr, Faradhiya, 'Akka, al-Ladjdjūn, Kabūl, Baisān und im Ostjordanlande Adhra'āt — nach Idrīsī: Ṭabariya, al-Ladjdjūn, al-Sāmira (Nābulus), Baisān, Ariḥā (Jericho), 'Akka, Nāsira, Šūr und im Ostjordanlande: Zughār, 'Amatā (Amathus), Habis (Yābis?), *Djadar*, Abil (Abila), Sūsiya — nach Yāḳūt: Ṭabariya, Baisān, Šaffūriya, Šūr, 'Akka und im Ostjordanlande Bait Rās und *Djadar* u. a. Diese Verzeichnisse zeigen, dass die Grenzen nicht immer dieselben gewesen sind.

Über die jährlichen Abgaben der Provinz Urdunn teilen die arabischen Schriftsteller folgendes mit (vgl. d. Art. *FILASTĪN*, II, 113<sup>b</sup>): gegen Ende des VIII. Jahrhunderts 96 000 Dināre, unter Ma'mūn 97 000, nach Ibn Khurdādhbih und Ibn al-Faḳīh 350 000, nach Ḳudāma 109 000, nach Yāḳūt 100 000, nach Muḳaddasī 170 000 (vgl. *ZDPV*, VII, 225).

Zur Zeit der Kreuzzüge wurde die bisherige Einteilung aufgehoben und statt dessen errichteten die Mitglieder des Geschlechtes Saladins verschiedene Königreiche (*Mamlukāt*). Die Provinz Urdunn wird hauptsächlich durch das Königreich Šafat vertreten, wozu ausser der Stadt dieses Namens folgende Bezirke gehörten: Mardj 'Aiyyūn, Ladjdjūn, Djinnin, 'Akka, Šūr und Šaida, also lauter Städte im Westjordanland. Bei Shihāb al-Dīn al-Maḳdisī, der 1351 das Werk al-Muthir verfasste und vielfach abgeschrieben wurde, begegnet uns eine andere Einteilung, wo das Ostjordanland und al-Ḡhōr in den Vordergrund tritt: al-Hawrān mit der Hauptstadt Ṭabariya und den Bezirken al-Ḡhawr, Yarmūk und Baisān.

*Litteratur*: Schwöbel, *Die Landesnatur Palästinas*, I, 1914, S. 45 f.; Muḳaddasī, *BGA*, III, 19, 161, 184; Idrīsī, in *ZDPV*, VIII, 120 (Text, S. 3); Yāḳūt, *Mu'djam*, I, 200; Dimashḳī, ed. Mehren, S. 107; Abu 'l-Fida', ed. Reinaud und de Slane, S. 48; Robinson, *Palästina*, II, 498 ff.; Schumacher, *Der Scholan*, in *ZDPV*, IX, 165 ff., besonders S. 216; ders., *Der südliche Basan, a. a. O.*, XX, 65 ff.; Röhrich, *Geschichte des Königreiches Jerusalem*, S. 289, 382 f., 386 f.; R. Hartmann, *Die Strasse von Damaskus nach Kairo*, in *ZDMG*, LXIV, 665 ff. Zur Geschichte der Via Maris: *ZDPV*, XLI, 53 ff.; Balādhuri, ed. de Goeje, S. 115 ff., 126, 131; Ṭabari, ed. de Goeje, I, 2090, 2108; Yāḳūt, *BGA*, VII, 327 ff.; Ibn al-Faḳīh, *BGA*, V, 116, 226; Muḳaddasī, *BGA*, III, 154, 189; Idrīsī, in *ZDPV*, VIII, 139 (Text, S. 21); Yāḳūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 201; Ibn Khurdādhbih, *BGA*, VI, 78, 246; R. Hartmann, *Palästina unter den Arabern*, S. 14, 16.

(FR. BUHL)

'URF (A.) wird von Djurdjānī (*Tarīfāt*, ed. Flügel, S. 154) definiert als ein „[Handeln oder eine Meinung], in welcher die Menschen in Übereinstimmung mit der Vernunft beharren und zu deren Annahme [als Recht] ihre Naturanlagen sie bestimmen“. Es wird daher für ungeschriebene Gewohnheiten gebraucht im Gegensatz zum bestehenden Gesetz, dem *Shar'* (vgl. Māwardī, ed. Enger, S. 5; *Bābūr-nāme*, ed. Beveridge, Fol. 124<sup>v</sup>, Z. 7; Übers., S. 194). Manchmal hält man es für gleichbedeutend mit dem englischen Case Law oder Common Law. Dies mag in gewissem Grade der Fall sein, wenn angewandte Rechtsgrundsätze (*Aḥkām*) auf anerkannten örtlichen



Gewohnheiten (*ʿArāf*) beruhen; aber im allgemeinen ist 'Urf einfach die Entscheidung, die der Herrscher oder dessen Vertreter — nicht der *Kādi* — in verschiedenen Fällen trifft, je nachdem es die Erfordernisse des Staates verlangen oder vorgefasste Meinungen es bestimmen. In Persien wurden seit der Šafawidenzeit oder auch schon früher Entscheidungen auf Grund des 'Urf vom *Šah* oder dessen Gouverneuren gefällt oder auch von einem besonderen 'Urf-Gerichtshof, dem der *Diwān-begī* präsiidierte. Man pflegte aber niemals zu entscheiden, für welche Fälle dieser Gerichtshof und für welche die *Šari'at*gerichte zuständig waren, obwohl meist Vergehen gegen den Staat und gegen Recht und Ordnung — z. B. Aufruhr und Landesverrat, Münzverschlechterung, Meutern, Diebstahl, Strassenraub und Mord — vor dem 'Urf-Gerichtshof verhandelt wurden. Die *Mullā's* haben niemals seine Zuständigkeit anerkannt und bezeichnen jedes Urteil auf Grund des 'Urf als ungesetzlich. In der Türkei wird 'Urf für des Sultans unumschränkte Macht gebraucht im Gegensatz zur *ʿAda* (Gewohnheitsrecht), dem *Kānūn* (vom Staat gesetztes Recht) und dem *Šarʿ*. Manchmal kann der 'Urf dem *Šarʿ* zuwiderlaufen, z. B. wenn der Sultan, um das Janitscharenkorps zu ergänzen, Christen zu Sklaven macht, obwohl sie *Dhimmi's*, also „Schutzbefohlene“ sind.

*Litteratur*: Siehe unter 'ADA; ausserdem: Olearius, *Voyages*, Übers. J. Davies, London 1669, S. 273, 275; Polak, *Persien*, I, 328 f.; C. J. Wills, *Persia at it is*, Kap. V, VI; d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, I, S. XXIII; Ahmed al-Nāsiri, *Kitāb al-Istikšāʿ*, Kairo 1312, IV, 267; *Droit Coutumier Berbère*, in *R E Isl.*, II, 481 f.; Winstedt, *Malaya*, S. 107. (R. LEVY)

'URFĪ, DJAMĀL AL-DĪN aus Shirāz, persischer Dichter. Sein eigentlicher Name wird verschieden angegeben: al-Saiyidi (*ʿArāfāt*), Khwādja Saiyidi Muḥammed (*Ma'āthir-i Rahimi*) und Muḥammed Husain (*Maykhāna*). In jungen Jahren war er als Šaiḍi bekannt (*Maykhāna*; vgl. *Oude Cat.*, S. 126). Der Name seines Vaters war Zain al-Din Balawī (?) und der seines Grossvaters Djamāl al-Din Saiyidi; aber der letztgenannte war gewöhnlich bekannt unter dem Namen *Khwādja-i Cādar Bāf*. 'Urfi war in Shirāz geboren, wo sein Vater Verwaltungsbeamter war. Nach dem *Ma'āthir* hatte er den Wezirposten des *Dārōgha* (Präfekten) in der Stadt. 'Urfi erhielt seine erste Erziehung in der üblichen Weise in Shirāz und begann schon in früher Jugend zu dichten. Sein *Takhalluṣ* steht in Beziehung zu der Beschäftigung seines Vaters, der es mit Dingen zu tun hatte, die das kanonische (*Šarʿ*) und das Gewohnheitsrecht ('Urf) betrafen. Im Alter von zwanzig Jahre hatte er einen schweren Pockenanstoss, der ihn sehr verunstaltete. Die verschiedenen *Tadhkira's* geben uns nur eine schwache Andeutung von seiner dichterischen Laufbahn in Persien. Er hatte dichterische Wettkämpfe mit Mullā Ghairatī (über diesen vgl. *Haft Iklim*, s. v. Shirāz; Badāʿuni, III, 292) und anderen Dichtern in Shirāz. Awḥādī erzählt uns, dass Urfi einige Jahre bevor er nach Indien ging, *Ghazal's* in gleichem Metrum und Reim wie Fighānī (gest. 922 oder 925) und andere bekannte Dichter schrieb. Sein starker Eigendünkel und seine grosse Arroganz brachten ihn in ernsthafte Konflikte mit seinen Zeitgenossen, besonders mit Wahšhī aus Yezd, und verursachten ihm manche Unannehmlichkeiten. Der Verdross infolge seiner körperlichen Verunstaltung,

sein Streit mit seinen Zeitgenossen und der Reiz eines indischen Patronates werden als Gründe angegeben, die ihn dazu veranlassten, seine Heimat zu verlassen und nach Indien auszuwandern.

Vom Hafen Djirūn aus kam er auf dem Seewege nach Ahmadnagar im Jahre 994 (1585/6) (*Takī Kāshī, Oude Cat.*, S. 37), vielleicht genauer 993 (1585), und wandte sich von dort nach Fathpūr-Sikrī, wo er ungefähr am Neujahrstage (19. Rabi' I 993 = 10./11. März 1585) anlangte. Hier schloss er sich Faiḍi an, der ihn mit nach Attock nahm, wo Akbar Anfang Muḥarram 994 (Nov. 1585) lagerte, um die Operationen gegen die Yūsufzā'i-Afghānen zu leiten, an denen Faiḍi selbst auch teilnahm (*Akbar-nāma*, III, 476). Später schloss sich 'Urfi dem Masiḥ al-Din Ḥakīm Abu 'l-Fath an und nach dessen Tode im Jahre 997 (1589) dem Mirzā 'Abd al-Rahīm Khān Khānān, dem Ḥakīm ihn empfohlen hatte und von dem er sowieso schon jedes Jahr beträchtliche Geldgeschenke erhielt. Der Khān Khānān behandelte ihn mit grosser Freundlichkeit und Hochachtung. Schliesslich nahm der Kaiser (Akbar) 'Urfi in seine eigenen Dienste, aber er starb bald darauf in Lāhor im Alter von 35 oder 36 Jahren am 18. Amurdad (= Shawwāl) 999 (Aug. 1591) an Dysenterie oder, wie spätere Schriftsteller sagen, vergiftet. Er wurde in Lāhor beigesetzt, aber dreissig Jahre nach seinem Tode wurden seine Gebeine von Mir Šābir aus Ispahān, einem Wezir I'timād al-Dawla's (Vater Nūr Djahān's), zur Bestattung nach Nadjaf gesandt.

'Urfi's Zeitgenossen beschreiben ihn als einen dunkelhaften und stolzen Mann, was durch manche geringschätzige Bemerkungen über grosse persische Dichter in seinem *Diwān* gerechtfertigt wird. Als Dichter erfreute er sich aber zu seinen Lebzeiten in Indien wie ausserhalb Indiens grosser Beliebtheit, obwohl sein früher Tod die volle Entfaltung seines Talentes verhinderte. Er wurde als der Schöpfer eines neuen Dichtungsstils gerühmt, dessen hervorragendste Merkmale eine kräftige Sprache, Prägung neuer origineller Ausdrücke, der Zusammenhang der behandelten Gegenstände und die Frische und Neuheit der Metaphern und Vergleiche sind. Im *Ghazal* liegt sein Hauptverdienst darin, dass er philosophischen Ideen und erhabenen Idealen poetischen Ausdruck verlieh; sein Ruhm gründet sich aber hauptsächlich auf seine *Kāšiden*. In den folgenden Jahrhunderten erlitt 'Urfi's Beliebtheit einige Einbusse, besonders in seinem Heimatland, wo Adhar seinen übertriebenen Gebrauch von Gleichnissen verurteilte (s. *Ātašh-Kāda*, Bombay 1277, S. 276). Neuerdings wies Riḍā-Kulī Khān noch darauf hin, dass sein Stil dem Geschmack seiner Zeitgenossen nicht entsprach (*Madjma' al-Fuṣṣṣā*, II, 24).

'Urfi veröffentlichte seinen ersten *Diwān* im Jahre 996 (1587/8); er umfasste 26 *Kāšiden*, 270 *Ghazal's* sowie *Kiṭā's* und *Rubā'i's* im Umfang von 700 *Bait's* („320 der ersten und 380 der letzteren Art“; vgl. *Oude Cat.*, S. 529). Im Jahre 1026 (1617) gab Sirāḍja-i Isfahānī 'Urfi's *Kulliyāt* (14 000 *Bait's*) heraus nach der Handschrift, die der Dichter von seinem Sterbebett an Khān Khānān gesandt hatte. Über Nāẓim Tabrizi's Behauptung, dass er erst nach 1033 (1623/4) herausgegeben sei, siehe *Maykhāna*, *Hawāshī*, S. 102. Die *Kulliyāt* umfassen ausser den Gedichten des ersten *Diwān* einige *Mathnawī's* (u. a. *Madjma' al-Akbar*, *Farḥād u-Širin* und ein *Sakīnāma*). Anscheinend hat Sirāḍja's Ausgabe ein Vorwort aus der Feder

Mullā 'Abd al-Bakī Nahāwendi's. 'Urfi hat auch einen kleinen Prosa-Traktat *Nafsiya* geschrieben. In persischer und türkischer Sprache gibt es einige Kommentare zu seinen *Kāṣiden* (s. *Bānkīpūr Catalogue*, II, 198 ff.). Sein *Diwān* wurde öfters in Indien lithographiert. Eine englische Übersetzung seiner *Kāṣiden* erschien Calcutta 1887.

*Litteratur:* Amin-i Ahmēd Rā'i. *Haft Iklim* (Hs. in Lahore, geschrieben 1045), Fol. 94 ff.; Badā'ūnī, *Muntakhab al-Tawārikh*, Calcutta 1869, II, 375; III, 285; Übers., II, 387; III, 392 (*Biblioth. Indica: Akbar-nāme*, ed. Blochmann, Calcutta 1886, III, 595; Blochmann, *Amin-i Akbari*, Calcutta 1873, I, 509–71; *Munsho'āt-i Faidi* (Hs. in der Punjab Univ. Lib.), Fol. 192b; Takī Awḥādī, *'Arafāt* (Hs. in Bānkīpūr, Fol. 502a); Takī Kāshī, *Oude Catal.*, S. 37; *Ma'athir-i Kāhimi*, Calcutta 1927, III, 293 ff., 118; Mullā 'Abd al-Nabī, *Maykhāna*, S. 175–85, und *Hawāshī*, S. 46 ff., 102 ff.; Khāfi Khān, *Muntakhab al-Lubāb*, Calcutta 1869, I, 241; *Mir'āt al-Khayāl* (Hs. in Lahore, geschrieben 1111), Fol. 50b; Khushgo. *Safina* (Hs. in der Punjab Univ. Lib.), Fol. 61a ff.; *Khiṣṣa-i 'Amira*, Cawnpur 1871, S. 318; *Shīr al-'Adjam*, Lahore 1924, III, 73–119; Agha Saiyid Muḥammad 'Alī, *Shi'ra wa-Sha'iri-i 'Urfi*, Haidarābād 1345; ders., in *Islamic Culture*, III (1929), 96–125; Sprenger, *Oude Catalogue*, Calcutta 1854, S. 528; Rieu, *Cat. Brit. Mus. Persian MSS.*, II, 667; *Suppl.*, Nr. 310, 311; Gibb, *Hist. of Ottoman Poetry*, I, 127, 129; III, 247, 260; *Bānkīpūr Cat. of Persian and Arabic MSS.*, Calcutta 1910, II, 189; Browne, *Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924, IV, 241 ff.; M. A. Ghānī, *History of Persian Language and Literature at the Mughal Court*, Allahābād 1930, III, 103 ff. (MOHAMMAD SHAFI) URGENC. [Siehe KHẒĀRIZM.]

URMIYA, Landstrich und Stadt in der persischen Provinz Ādharbāidjān.

Der Name. Die Syrer schreiben Urmiyā, die Armenier Ormi, die Araber Urmiya, die Perser Urūmī, die Türken Urūmiye oder Rūmiye (infolge einer falschen Ableitung von Rūm „Byzanz, Türkei“). Der Ursprung des Wortes ist ungewiss, jedenfalls nicht-iranisch. Die assyrischen Quellen erwähnen eine Ortschaft Urmeiate im Lande Mann in der Gegend des Urmiya-Sees (vgl. Streck, in *ZA*, XIV, 140; Belck, *Das Reich der Mannäer*, in *Verhandl. d. Berl. Gesell. f. Anthrop.*, 1894, und Minorsky, *Kelashin*, in *Zap.*, XXIV [1917], 170). Andererseits ist der Name sowohl den klassischen Geographen als auch dem Avesta und den mittelpersischen Quellen unbekannt (vgl. Jackson, *a. a. O.*, S. 87). Sogar in der armenischen Geographie des VII. Jahrh. wird er nicht erwähnt (vgl. Marquart, *Erānšahr*). Und das alles, obwohl die späte zoroastriische Tradition, die frühzeitig von den Arabern übernommen wurde (vgl. Balādhuri, S. 331; Ibn Khurdādhbih, S. 119), den Geburtsort Zoroasters nach Urmiya verlegte.

Geographie. Das Urmiya-Gebiet reicht im Osten bis an den Urmiya-See und im Westen bis an die nord-südlich verlaufende Gebirgskette, welche Persien von der Türkei trennt. Im Norden reicht es bis an die querlaufende Kette (Shāh-Bāzid-Awghāndagh), die es von Salmas trennt. Im Süden grenzt Urmiya an das Gadir-Becken. Der Oberlauf des Gadir gehört zu Ushnū, während der Unterlauf Sulduz bewässert. Urmiya hat eine nord-südliche

Ausdehnung von ca. 120 km und eine west-östliche von ca. 55 km.

Das Urmiya-Gebiet besteht aus einer Ebene und Gebirgskantonen. Die Flüsse, die es bewässern und die von Westen nach Osten fließen, sind:

1. Der Barānduz; er sammelt das Wasser aus dem Kanton Mārgāvár und tritt dann durch den Nergi-Engpass in die Ebene ein, die er auf der Südseite umschliesst. Auf der rechten Seite (im Süden) nimmt der Barānduz den Nebenfluss Kāsimlu auf, der das kleine Dāshṭabel bewässert. Der Māh-Berg trennt im Osten Dāshṭabel von Dol. Dieser letztgenannte Kanton liegt in Hufeisenform am süd-westlichen Ufer des Sees (nördlich von Sulduz).

2. Der Barde-Sūr, kurdisch „Roter Stein“, kommt aus dem Bēdkār-Engpass (der zur Türkei gehört), bewässert den Gebirgskanton Dāshṭ, der zu Urmiya gehört, tritt zuletzt durch den Bānd-Engpass in die Ebene ein und fließt durch die Stadt Urmiya — weshalb er auch Shāhār-čai, „der Fluss der Stadt“, heisst.

3. Der Rouzā (Rawḍa)-čai bewässert den Gebirgs-Kanton Tārgāvár und versiegt in Bewässerungskanälen, bevor er den See erreicht.

4. Der Nāzlu-čai hat mehrere Quellflüsse, deren südlicher aus dem türkischen Kanton Deiri kommt (wo das Kloster Mar-Bishō liegt). Er bewässert unterhalb des Dorfes Arzin den nördlichen Teil von Tārgāvár (wo er auf der rechten Seite den Mawāna aufnimmt); der mittlere Quellfluss kommt aus dem Bāzīrga-Engpass (türkisch) und fließt in der Nähe des Dorfes Sērō in den persischen Kanton Brādost; der nördliche Quellfluss kommt aus dem Kanton Somai, der zu Salmas gehört. Die drei Quellflüsse vereinigen sich am Fusse des Māndjāl-sār (kurdisch „Topf auf dem Kopf“); vom Fort Ismā'il-khān Shakkāk ab fließt der Fluss als ein einziger wasserreicher Strom durch den nördlichen Teil der Ebene. Am nördlichen Teil seines rechten Ufers liegt am Abhang des Awghān-dagh der Kanton Anzal.

Der Urmiya-See liegt 1 294 m, die Stadt Urmiya 1 339 m über dem Meer. Das Vorgebirge hat eine Höhe von 1 456, 2 235 und 2 559 m. Die Höhe der Gebirgskette an der Grenze ist 3 389, 3 512 und 3 606 m.

Durch die reiche Bewässerung ist die Alluvial-Ebene von Urmiya ausserordentlich fruchtbar. Die Dörfer liegen förmlich in Grün versteckt. In dem gebirgigen Teil ist der Ackerbau vom Regen abhängig. Hier sind die Verhältnisse für die Schafzucht sehr günstig.

Archäologie. Verschiedene Tells in der Nähe von Urmiya (Gök-tāpā, Degala, Tarmani, Ahmēd, Saralan, Dizā-tāpā) haben schon sehr alte Gegenstände zutage gefördert (vgl. Virchow, *Fundstücke aus Grabhügeln bei Urmiya*, in *Zeitschr. f. Ethnologie*, XXXII [1900], 609–12; Jackson, *a. a. O.*, S. 90–8; Lehmann-Haupt, *Armenien*, I, 276). Im Jahre 1888 wurde in einer etwa acht Meter tief liegenden gewölbten Kammer in Gök-tāpā ein zylindrisches Siegel gefunden, auf dem die babylonischen Gottheiten dargestellt sind. Nach W. H. Ward, in *Amer. Journ. of Archaeol.*, VI (1890), 286–91 und Lehmann-Haupt, *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens*, 1907, S. 8–12 gehört es in die Zeit um 2000 v. Chr. Wenn Urmiya das alte Urmeiate ist, müsste es zum Lande der Mannäer gehört haben (Minnī bei Jeremias, LI, 27), das sowohl den Einfällen der Assyrer als



auch den Einflüssen des Königreichs Wan (Urtu) ausgesetzt war; vgl. die bei Nergi und Ka'fa Ismā'il-khān in den Felsen gehauenen Kammern, die wannischen Charakter haben (s. Minorsky, in *Zap.*, XXIV, 188–91). [Eine dritte Kammer scheint auf dem Berge Kotül in Brädest vorhanden zu sein].

Infolge der Assonanz der beiden Wörter hatte d'Anville geglaubt, Urmiya sei identisch mit Θυβαρμαίς, wo sich der grosse von Heraclius im Jahre 623 verbrannte Feuertempel befand. Aber es ist sonderbar, Thebarmais an der Strasse zu finden, die Khusraw Parwēz einschlug, als er sich nach Dastagerd zurückziehen wollte (vgl. die Kritik von Ritter, *Erdkunde*, IX, 942). Nach dem von de Boor wiederhergestellten Theophanes-Text (I, 308; II, 190, 619) lag Thebarmais nach Osten zu ἐν τῇ Ἀνατολῇ, offenbar mit Rücksicht auf Gazaka. Nun sieht man seit Rawlinson den letztgenannten Ort in Takht-i Sulaimān [vgl. Art. *SHIZ*]. De Boor bringt Thebarmais in Verbindung mit Bitharmais, Berthemais, Beramais, die von einigen klassischen Autoren erwähnt werden.

Die islāmische Zeit. Urmiya wurde von Ṣadaqa b. 'Alī, einem Schutzbefohlenen der Azd, erobert, der dort mehrere Schlösser errichtete (Balādhuri, S. 331–32). Nach einer andern Lesart wurde die Stadt von 'Utba b. Farḳad unterworfen, den der Khalīfa 'Omar im Jahre 20 (640) zur Eroberung der Gegend um Mawṣil ausgeschickt hatte.

Die Geographen des IX. Jahrh. (Iṣṭakhri, S. 181; Ibn Ḥawkal, S. 239) geben Urmiya den dritten Platz unter den Städten von Ādharbāidjān (nach Ardabil und Marāgha) und loben seinen Reichtum an Wasser, Pflanzen und Früchten. Muḳaddasi (S. 51) verlegt Urmiya an die grosse Strasse Ardabil–Marāgha–Urmiya–Bakri (nord-östlich vom Wan-See)–Āmid (Muḳaddasi, S. 302). Da Tabriz noch keine Bedeutung hatte, machte die Strasse nach Süden hin einen Bogen, um die Hauptorte zu berühren. Möglicherweise machte die Strasse auch deswegen diesen Bogen nach Süden, weil sich im Norden Ādharbāidjān's noch ununterworfenen Stämme befanden (vgl. die Benennung des Sees Buḥairat al-Shurāt und die Geschichte von Bābek).

Das von Kurden und von Christen bewohnte Urmiya-Gebiet hat niemals eine besondere Rolle in der islāmischen Geschichte gespielt. Es war ein abgelegenes Lehen, wohin sich die Nachkommen der in Ādharbāidjān herrschenden Dynastien zurückzogen.

Zur Zeit der dailamitischen Herrschaft in Ādharbāidjān findet sich in Urmiya ein gewisser Dīstān b. Sharmazan. Dieser General hatte zum ersten Mal im Jahre 342 (953) als ergebener Parteigänger des Kurden Daisam von sich hören gemacht [vgl. d. Art. *KURDEN*]. Schliesslich wurde er von den Dailamiten gefangen und unter Marzubān Gouverneur von Armenien. Als Dīstān im Jahre 346 auf seinen Vater Marzubān folgte, verweigerte ihm Dīstān b. Sharmazan den Gehorsam. Von Urmiya aus, wo er sich befand, verband er sich zunächst mit Ibrāhīm b. Marzubān, für den er Marāgha eroberte. Schliesslich verliess er seinen Herrn und kehrte wieder nach Urmiya zurück, das er mit Mauern umgab und wo er ein festes Fort errichten liess. Danach begab er sich in den Dienst des Khalīfats-Prätendenten Mustadjir bi 'llāh und stützte sich auf die Kaḥṭānī-Kurden (?). Dennoch schlugen ihn die Söhne des Marzubān (Dīstān und Ibrāhīm) mit Hilfe der Hadhbānī-Kurden. Im Jahre 349 brachte

er auf Anstiften des Wahsūdān, des Bruders Marzubān's, dem Ibrāhīm b. Marzubān eine Niederlage bei, bemächtigte sich der Reste seines Heeres und annektierte Marāgha. Im Jahre 355 erkannte er dank der Vermittlung des Būyiden Rukn al-Dawla die Oberhoheit Ibrāhīm's wiederum an (Ibn Miskawaihi, *Taḏārīb*, ed. Amedroz, II, 150, 167, 177–78, 180, 219, 229 und Ibn al-Aṭhīr, VIII, 177, 395).

Als die Ghuzz um 420–32 in Ādharbāidjān einfielen, war ein gewisser Abu 'l-Hidjā b. Rabīb al-Dawla, der Führer der Hadhbānī-Kurden, Herr von Urmiya. Seine Mutter war die Schwester des Fürsten von Tabriz Wahsūdān al-Rawwādī [vgl. die Art. *TABRIZ* und *MARĀGHA*]. Dieser Sohn des Rabīb al-Dawla brüstete sich, bei einer Brücke von 30 000 Ghuzz, die den Versuch machten, sein Gebiet zu durchqueren, 25 000 niedergemacht zu haben (im Jahre 432?); vgl. Ibn al-Aṭhīr, IX, 271.

Im Muḥarram 455 (1063) kam Sultan Tughrīl durch Urmiya (al-Bundārī, S. 25). Als der Sultan Mas'ūd von Baghdād nach Ādharbāidjān zurückkehrte (im Jahre 526?), hatte sich der Emir Hādīb Tatar in Urmiya befestigt, unterwarf sich aber schliesslich dem Sultan (*ebenda*, S. 165). Im Jahre 544 (1149) gehörte Urmiya dem Malik Muḥammad b. Maḥmūd b. Muḥammad, dem Neffen und Gatten der Tochter des Sultans Mas'ūd b. Muḥammad b. Malik-shāh (*Rāḥat al-Sudūr*, in *GMS*, N. S., II, 244). Bei dem Zwist des letzten Seldjuken Tughrīl mit seinem Onkel, dem Ildegiziden Kīzīl Arslān, stützte sich Tughrīl auf den Emir Hasan b. Kīfīdjaḳ und belagerte mit ihm im Jahre 585 Urmiya. Die Stadt wurde im Sturm genommen, der Plünderung preisgegeben und zerstört (al-Bundārī, S. 302). Aus dieser Seldjuken-Zeit muss das Se-Gunbadān-Gebäude stammen, auf dem Khanykoven den Namen Abū Maṣṣūr b. Mūsā und das Datum 580 (1184) gelesen hat.

Im Jahre 602 gab der Atabek von Tabriz Abū Bakr Ushnū (*sic*, anstatt Ustuwā) und Urmiya dem Atabek von Marāgha 'Alā' al-Dīn, um ihn für den Verlust Marāgha's zu entschädigen (Ibn al-Aṭhīr, VII, 157). Yāḳūt, der Urmiya im Jahre 617 besuchte, spricht von der dort mangelnden Sicherheit wegen der Schwäche seines Herrschers, des Ildegiziden Özbek b. Pahlawān.

Während der Herrschaft des Khwārizmshāh Djalāl al-Dīn in Ādharbāidjān bildeten Urmiya, Salmās und Khoi das persönliche Leihgedinge der Seldjuken-Prinzessin, die Djalāl al-Dīn ihrem ersten Gatten, dem Ildegiziden Özbek b. Pahlawān, geraubt hatte.

Um 623 bemächtigten sich die Iwā'ī-Turkmenen Urmiya's und erhoben im voraus den *Kharādj*. Auf die Beschwerde seiner Frau, der Prinzessin, entsandte Djalāl al-Dīn Truppen, welche die Turkmenen schlugen (Ibn al-Aṭhīr, XII, 301). Schliesslich wurde Urmiya Boghdī, einem ehemaligen Sklaven des Ildegiziden Özbek, gegeben; vgl. Nasawī, ed. Houdas, S. 118, 153, 165.

Nach Djuwaini, II, 160, 184, erhielten die georgischen Generale Shalwa und Iwane, die in der Schlacht bei Karbi (622 = 1225) gefangen genommen und zunächst von Djalāl al-Dīn mit aller Rücksicht behandelt worden waren, für kurze Zeit Marand, Salmas, Urmiya und Ushnū. Im Jahre 628 (1230/31) verbrachte der von den Mongolen bedrängte Khwārizmshāh selbst den Winter in der Urmiya-Ushnū-Gegend (vgl. Abu 'l-Faradj, ed. Pococke, S. 470; Rashīd al-Dīn, ed. Blochet, S. 32). Dieser Aufenthalt mag die Legende von dem Bau des Se-Gunbadān-Gebäudes durch den Khwārizmshāh (vgl. oben)

und auch die Legende von seiner Beisetzung in Urmiya erklären; vgl. Bittner, S. 75; Hörnle, S. 488.

Nach Khanykov weist die Hauptmoschee in Urmiya das Datum 676 (1277) auf [Regierung des İlkhān Abagha].

Timur. Nach der Ortschronik (Nikitine) hatte Timur Urmiya an Gurgin-beg vom Afshār-Stamme zu Lehen gegeben. Dieser bewohnte die Torpakh (= Toprak)-kal'a-Festung, einen Viertel Farsakh von der Stadt Urmiya entfernt. Jedoch erwähnt das *Zafar-nāme*, I, 424, als Gouverneur von Urmiya einen gewissen Tizak(?), dessen Rechte von Timur im Jahre 789 (1307) bestätigt wurden.

Die Brādōst. Nach dem *Alam-āra*, S. 559, waren zur Zeit des Shāh Tahmāsp die grossen Emire Gouverneure in Urmiya, während der Kurde Kara Tādj vom Brādōst-Stamme, der sich zum *Shāhisevān* gemacht hatte, die Kantone Tārgāvār und Mārgāvār erhielt. Um 1012 (1603) gab Shāh 'Abbās dem Amīr-Khān Brādōst, der sich den Osmanen nicht unterworfen hatte, als Belohnung für seine Treue Urmiya und Ushnū. Aber Amīr-khān Brādōst gab vor, die Festung Urmiya sei im Unstand, und befestigte sich in Dimdim (südlich von Urmiya an der Mündung des Kāsimlu in den Barānduz) und erschien verdächtig. Dimdim wurde im Jahre 1019 (1610) genommen und das Urmiya-Gebiet (*Ölgā*) dem Kaban-khān Begdāli anvertraut. Die Brādōst setzten sich durch eine List wieder in den Besitz von Dimdim. Danach wurde für Kaban-khān Budaq-khān Pornak (von Tabriz) ernannt und zuletzt Aka-khān Muqaddam (von Marāgha). Jedoch nennt dieselbe Quelle (S. 762) bei der Aufzählung der grossen Würdenträger des Königreichs als Gouverneur von Urmiya Kalb-'Ali Sultān, den Sohn des Kāsim-khān vom Imanlu-Clan aus dem Stamme Afshār.

Konversionen zur Shi'a (vgl. oben) unter den Safawiden fanden bei den Einheimischen des Urmiya-Gebietes nur vereinzelt statt. Bis heute sind dort die Kurden und einige Dörfer (Balow) noch sunnitisch. Über den Einfluss der (sunnitischen) Nakshibendi-Shaikhs kann folgende Tatsache ein Bild geben. Im Jahre 1639 liess Sultan Murād in Diyārbakr den Shaikh Maḥmūd von Urmiya hinrichten, der 30–40 000 Anhänger hatte. Auch seine Vorfahren waren Shaikh von Urmiya; vgl. Hammer, *G O R* 2, III, 187; vgl. *Diyān-numā*, S. 385.

Ewliyā Ćelebi. Für das Jahr 1065 (1655) besitzen wir die eingehende Schilderung von Ewliyā Ćelebi, IV, 271–318, der sich von Wan nach Urmiya begeben hatte, mit dem Auftrage, die Hammelherden wiederzuerlangen, die der Khān von Urmiya (dessen Name nicht erwähnt wird) und 20 andere Khāns dem kurdischen Pinyānīsh-Stamm fortgenommen hatten. Unglücklicherweise ist das Itinerar und die Erzählung Ewliyā Ćelebi's sehr unklar.

Nach diesem Autor war es Ghazan, der im Jahre 694 (1295) die Festung gründete; vergrössert wurde sie durch Shāh Tahmāsp im Jahre 930 (1524). Zur Zeit der türkischen Eroberung unter Sultan Suleimān wurde Urmiya von den Pasha's Suleimān und Dja'far befestigt. Der geläufige Name der Festung ist Toprak-kal'a, aber die persischen(?) Historiker nennen sie Surtlay-Ghazan. Die Festung, deren Mauern mit Gips verputzt waren, hatte das Aussehen „eines weissen Schwans“. Sie hatte einen Umfang von 10 000 Schritt; die Mauern waren 70 *Dhira'* hoch und 30 *Dhira'* dick. Der Graben

war 80 *Dhira'* breit und hatte einen Umfang von 15 000 Schritt. Während der Nacht wurden die Mauern durch Fackeln erleuchtet. Die Besatzung bestand aus 4 000 Mann mit 310 (?) Kanonen. Der Khān verfügte insgesamt über 15 000 Soldaten und 20 000 *Nūker*.

Die Stadt war von der Festung einen Kanonenschuss weit entfernt. Sie hatte 60 Viertel, 6 000 Häuser und 8 Hauptmoscheen, darunter die Uzun Hasan-Moschee, die unter seinem Sohn Sultan Ya'qūb beendet wurde. In der Urmiya-Ebene (*Ölgā*) wurden 150 Dörfer gezählt mit 300 000 eingetragenen Bauern.

Ewliyā Ćelebi lobt den blühenden Zustand der Stadt und zählt ihre Heiligtümer auf (Hazret Koçgha Sultān), ihre Medresen, ihre Schulen, ihre blumengeschmückten Cafés und ihre festen Preise (*Nir-kh-i Shaikh Safi*).

Die Afshāren. Im XVIII. Jahrhundert ist das Schicksal Urmiya's eng verknüpft mit dem Schicksal der in der Ebene ansässigen Afshāren (vgl. oben). Ihre Führer haben den Titel *Beglārbegi*. Die bekanntesten sind (nach Nikitine):

Khudadād Beg Kāsimlu 1119–34 (1707–22)

Fath 'Ali Khān Areshlu 1157–72 (1744–58)

Ridā Kuli Khān 1182–85 (1768–71)

Imām Kuli Khān 1186–97 (1772–83)

Muḥammed Kuli Khān 1198–1211 (1784–96)

Husain Kuli Khān Kāsimlu 1211–36 (1796–1821)

Nadjaḥ Kuli Khān 1236–82 (1821–65) [siehe

Fraser, I, 56].

Diese Führer lebten in Streitigkeiten mit ihren Nachbarn (im Norden den Dumbuli von Khoi, im Süden den Zarzā- und Mukri-Kurden). Zur Zeit der so zahlreichen Wirren im XVIII. Jahrhundert unternahmen sie sogar Expeditionen nach der Ostseite des Urmiya-Sees.

Während des Feldzuges im Jahre 1724 veranlassten die Osmanen die Hekkārī-Kurden, die Afshār zurückzuhalten, da sie die Verproviantierung des Heeres bedrohten. Als im Jahre 1725 die Türken die Verwaltung des Landes organisierten, wurde das Khānat Urmiya als erblich in der Familie Kāsimlu (Afshār?) anerkannt. Im Jahre 1729 nahm Nadir den Türken wieder Marāgha, Sa'udj-bulak und Dimdim (vgl. *Histoire de Nadir*, Übers. Jones, S. 104), aber 1731 bemächtigten sich die Pasha's Hekīm-oghlu 'Ali und Rustem wiederum Urmiya's nach hartem Widerstand, der einen Monat währte. Urmiya wurde dem Hekkārī-Führer Binānīshin übertragen (vgl. Hammer, IV, 225, 228, 279). Erst durch den Vertrag vom Jahre 1736 verloren die Türken Adharbāidjān.

Āzād-khān. Nach dem Verschwinden des Nādiriden Ibrāhīm-shāh (um 1161 = 1748) zog sich einer seiner Generäle namens Āzād-khān, der Nachkomme eines Afghānen-Führers, zuerst nach Shāhrazūr zurück und, indem er die unter den Afshāren bestehenden Uneinigkeiten ausnutzte, setzte er sich in den Besitz von Urmiya, wo er von Fath 'Ali Khān liebenswürdig aufgenommen wurde. Urmiya wurde die Hauptstadt des ephemeren Fürstentums des Āzād. Der Berg Awghān-dagh im Norden von Urmiya soll noch an die Herrschaft der Afghānen erinnern.

Die Qadjaren. Im Jahre 1169 (1755/6) bemächtigte sich Muḥammed Hasan Khān Qadjār Urmiya's, nachdem er Āzād im Gilān geschlagen hatte. Fath 'Ali Khān Afshār verbündete sich mit Muḥammed Hasan. Nachdem dieser gestorben war, erschien Fath 'Ali Khān wieder auf der Bildfläche und



setzte sich von Urmiya aus auch in den Besitz von Marāgha und Tabriz. Im Winter 1173 (1759) wurde er in Tabriz von Karīm Khān Zand belagert, und im folgenden Jahre fiel Ādharbāidjān nach der Schlacht bei Kara-čimān (bei Miyāna) Karīm Khān in die Hände. Urmiya wurde nach siebenmonatiger Belagerung genommen. Fath 'Alī wurde im *Basī* Stallknecht bei Karīm Khān (vgl. *Tārīkh-i Giti-gushā* von Šadiq Nāmi *sub annis*). Nach dem Verschwinden der Dynastie der Zand bildeten die Afshāren von Urmiya eine Koalition mit den Shākāq von Sarāb und den Dumbuli von Khoi gegen die Kādžaren, gaben die Sache aber auf. Fath 'Alī Shāh liess Muḥammed Kulī Khān töten, heiratete aber die Schwester Husain Kulī Khān Afshār's (Fraser, I, 55), deren Söhne die ersten von der Zentral-Regierung in Teheran ernannten Gouverneure Urmiya's wurden.

Im Jahre 1828 wurde Urmiya im Verlauf des russisch-persischen Krieges mehrere Monate lang von den russischen Truppen besetzt. In Abwesenheit des Gouverneurs (des Prinzen Malik Kāsim Mirzā) wurde die Stadt von dem *Beglārbegi* Nādjaf-kulī Khān Afshār verwaltet (vgl. Gangeblov, *a. a. O.*).

‘Ubaiddullāh. Im Jahre 1880 machte der Shāikh ‘Ubaiddullāh von Shamdinān einen Einfall nach Ādharbāidjān. Urmiya wurde von den Kurden belagert und wollte gerade kapitulieren, als die Ankunft des Khān's von Mākū die Stadt rettete.

Osmanische Besetzung. Im August 1906 nach den Niederlagen Russlands im Fernen Osten besetzte die Türkei unter dem Vorwand, dass die türkisch-persische Grenze noch nie geregelt worden sei, die Gegend von Urmiya mit Ausnahme der Stadt selbst (vgl. Nicolas, *a. a. O.*). Die türkischen Truppen wurden bei Beginn des Balkankrieges zurückgezogen. Nach den Vorfällen in Tabriz wurde Urmiya im Dezember 1911 von russischen Truppen besetzt. Während des Weltkrieges ging Urmiya verschiedene Male von einer Hand zur anderen. Schon am 9.–12. Oktober 1914 erfuhr Urmiya den ersten türkisch-kurdischen Angriff. Die Stadt wurde am 2. Januar 1915 von den Russen geräumt, war vom 4. Januar bis zum 20. Mai im Besitz der Türken und wurde am 24. Mai wieder von den Russen genommen. Infolge der Auflösung der russischen Armee im Jahre 1917 ging die wirkliche Gewalt in der Stadt auf den Rat der christlichen „Assyrer“ (*Mutwa*) über. Nach einer Reihe von unglücklichen und blutigen Ereignissen (Niedermetzelungen der Muslime in Urmiya durch die Christen am 22. Februar 1918, Ermordung des Patriarchen Mār Shimūn durch die Leute des Kurdenführers Simko am 25. Februar, Ankunft von 20 000 armenischen Flüchtlingen aus Wan, Kämpfe der „Assyrer“ mit den Türken) zog die ganze „assyrische“ Bevölkerung der Urmiya-Ebene (50–70 000 Seelen) nach Süden, um sich unter britischen Schutz zu stellen (Ende Juli–Anfang August). Dieser Auszug mit Frauen, Kindern und Herden ging über Sa'in-kāl'a und Hamadān unter Kämpfen mit den türkischen Truppen und der kurdischen Bevölkerung. Die Flüchtlinge wurden in Ba'kūba nördlich von Baghdād kantoniert (vgl. Rockwell, Caujole, Wigram, Shklowski, *a. a. O.*). Nach dem Auszug der „Assyrer“ wurden der katholische Bischof Mgr. Sontag und der Baptisten-Missionar H. Pfäumer in Urmiya ermordet (am 1. August 1918).

Beim Friedensschluss war Urmiya zerfallen und entvölkert. Erst nach und nach befestigte die Zentral-

regierung ihre Autorität in der Gegend westlich des Urmiya-Sees.

Die Bevölkerung. Weiter oben war die Rede von der wahrscheinlich übertriebenen Schätzung Ewliyā Ćelebi's (vom Jahre 1655). Zu Beginn des XIX. Jahrh. gab es in Urmiya 6–7 000 Familien, darunter 100 christliche, 300 jüdische; die übrigen waren shi'itische Muslime (persische Abhandlung hrsg. von Bittner). Nach Fraser (1821) gab es in Urmiya 20 000 Einwohner. Nach Hörnle (1835) bestand die Bevölkerung aus 7–8 000 Familien, davon waren die meisten Sunniten (?), 300 waren Juden und 100 Nestorianer. Arsanis zählte im Jahre 1872 8 000 Häuser mit 40 000 Seelen. Um 1900 (Maximovič) wurde die Gesamtbevölkerung der Provinz auf 300 000 Seelen geschätzt, von denen die Christen 45% ausmachten, nämlich 40 000 Nestorianer, 30 000 Orthodoxe, 3 000 Katholiken, 1 000 Protestanten und 50 000 (?) Armenier; die Stadt hatte 3 500 Häuser. Während des Weltkrieges zählte Dr. Caujole in Urmiya 30 000 Einwohner, von denen die „Assyrer“ den vierten Teil ausmachten, während 1 000 Juden in einem besonderen Viertel wohnten. Nikitine, *Ethnographie*, 1926, S. 25 zählt in der Urmiya-Ebene 37 nur von Christen bewohnte Dörfer und 59 Dörfer mit gemischter Bevölkerung auf.

Man weiss nicht, wann die christlichen Aramäer („Syrer“), die seit dem Kriege den Namen „Assyrer“ angenommen haben, nach Urmiya kamen. Diese Stadt steht nicht in den ältesten Verzeichnissen orientalischer Bistümer (Guidi, in *Z D M G*, 1889, und Chabot, *Synodicon Orientale*). Assemani, II, 449 und 453, erwähnt nestorianische Bischöfe in Urmiya für die Jahre 1111 und 1289. Nach demselben Autor liess sich der nestorianische Patriarch um 1582 in Urmiya nieder (*a. a. O.*, II/1, 621). In einem Schriftstück vom Jahre 1653 zählt der chaldäisch-unierte Patriarch Simon (er schreibt nach Rom von Khosrowa in Salmas) seine Schäflein in Salmas, Arna (?), Saphtan (?), Tārgāwār, Urmiya, Anzal (Kanton nord-östlich von Urmiya), Sulduz, Ashnokh (Ushnū) auf; vgl. *a. a. O.*, III/1, 622 und Perkins, *Residence*, S. 9; Nöldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan*, Leipzig 1868, S. XXIII und Hoffmann, *Auszüge*, S. 204.

Die ersten amerikanischen Missionare der „Mission of the Nestorians“ (Perkins, A. Grant) kamen 1835 nach Urmiya. Im Jahre 1840 folgten die Lazaristen, und es wurde ein katholischer Bischof für Urmiya ernannt. Im Jahre 1859 richteten die Amerikaner in Urmiya eine Prediger-Gemeinde ein. Gegen Ende desselben Jahrhunderts kamen im Auftrage des Erzbischofs von Canterbury die anglikanischen Missionare nach Urmiya. Um 1900 entfaltete eine mächtige orthodox-russische Mission ihre Tätigkeit unter den Christen; sie fand ihr Ende auf Grund des Vertrages zwischen Persien und Sowjet-Russland vom 28. Februar 1921.

*Litteratur:* Vgl. die im Text angegebene Litteratur. Ferner: *Hudūd al-'Ālam*, ed. Barthold, 1930, Fol. 32<sup>b</sup>: Armana = Urmiya, eine grosse, blühende und angenehme Stadt; Kazwīnī, S. 194; Yākūt, I, 219, 513; Hāmdullāh Mustawfī, *G M S*, XXIII, 80, 85, 241; Hādjdjī Khālifa, *Djihān-numā*, S. 385 und die Karte der Umgebung des Sees. Über eine handschriftliche Liste der Dörfer Urmiya's *Nushka-yi khā-nawār wa-asāmi-yi wilāyat-i Urūmī* siehe Dorn, *Die Sammlung . . . welche die Kaiserl. Aka-*

dem im Jahre 1814 von Horn v. Changkore erworben hat, St.-Petersburg 1865, S. 32, Nr. 113; M. Bittner, *Der Kurdistan Uschnije und die Stadt Urmija*, in *SB Ak. Wien*, phil.-hist. Klasse, CXXXIII, III, 1896, S. 1—97 (Text und Übersetzung einer persischen Abhandlung aus dem Anfang des XIX. Jahrh. mit historischem und geographischem Kommentar); Šani' al-Dawla, *Mirāt al-Buldān*, I, 1294, s. v. *Urmija*; Nikitine (ehemaliger russischer Konsul in Urmija), *Les Affaires d'Urmija*, in *J. A.* 1929, S. 67—123, Inhaltsangaben einer persischen Abhandlung aus dem Jahre 1917 [vielleicht nach dem *Tārīkh-i Urmija*, von dem um 1910 eine Hs. im Besitz des Notablen in Urmija Madjd al-Saltāna war].

M. Kinneir, *A geographical memoir*, London 1813, S. 154—55; Drouville, *Voyage en Perse* (1812), St. Petersburg 1819—21, II, 233; Ker Porter, *Travels* (1819), London 1821—22, II, 571—70; *The circuit of the lake Urmia*; Fraser, *Narrative of a journey into Khirasan* (1821), London 1825, S. 322; A. S. Gangeblov, *Vospominaniya*, Moskau 1888, S. 148—66 (Erinnerungen aus der Zeit der russischen Okkupation im Jahre 1828); Monteith, *Journal of a tour*, in *JRGS*, 1834, S. 54—6; E. Smith und H. G. O. Dwight, *Missionary researches ... including ... a visit to ... Oormiah*, Boston 1833, II, 175; Tabriz-Güney-Salmās-Urmija; G. Hörnle und E. Schneider, *Auszug aus d. Tagebuche ... über ihre Reise nach Urmia*, in (Baseler) *Magazin f. d. neueste Geschichte d. evangelischen Missionen und Bibl. u. d. d. h. t.* 1836, S. 481—510; Willingham, *Travels* (1837), London 1839, S. 370—77 (unbedeutend); Fraser, *Travels in Koordistan* (1834), London 1840, I, 51—8; Southgate, *Narrative of a tour through Armenia*, London 1840, I, 268—79 (Khoi-Salmās), 300—11 (Urmija), 312 (Urmija-Dilman-Khoi); E. Boré, *Correspondance et mémoires*, Paris 1840, II, *passim* (protestantische Missionen vom kath. Standpunkt); A. Grant, *The Nestorians*, London 1841, S. 5 u. 84; Ritter, *Erdkunde*, IV (1840), 942—50; Perkins, *A residence of 8 years in Persia* (1833—41), Andover 1843, S. 177—200, 227—461; Perkins, *Journal of a tour from Oormiah to Mosul* (1849), in *J. A. O. S.*, II (1851), 69—119; D. W. Marsh, *The Tannussee (= A. Rheia) in Persia and Kurdistan* (1851), Philadelphia 1869, S. 50—62 (Reisen des Missionars A. Rheia); Badger, *The Nestorians*, London 1852, Bd. I, Index; Wagner, *Reise nach Persien*, Leipzig 1852; Khanykov, *Poyezdka v Persidskii Kurdistan*, in *Vestnik Imp. Geogr. Obšč.*, 1852, VI/v, S. 1—108 (deutsche Übers. in *Archiv f. wissenschaft. Kunde v. Russland*, XIII, 1854); Čirikov, *Putevoi žurnal* (1852), St. Petersburg 1875 (*Zap. Kavk. Otdela Russ. Geogr. Obšč.*, IX), S. 465—74; Khurshid-Efendi, *Siyāhat-nāme-yi Hüdūd* (1852), russ. Übers. 1877, S. 295—302 (die gebirgigen Kantone Urmijas); Seidlitz, *Rundreise um d. Urmijasee* (1856), in *Pet. Mitt.*, 1858, S. 227; Sandreczki, *Reise v. Smyrna bis Mossul*, Stuttgart 1857, II, 203—85 (Mawsil—Akra—Barāzgir—Neri—Mergever—Urmija); III, 1—138 (*Überblick d. Geschichte d. Mission unter d. Nestorianern*), S. 139—224 (*Aufenthalt in Urmia*); Blau, *Vom Urmia-See nach A. W. S.*, in *Pet. Mitt.*, 1863, S. 201—210; Kiepert, *Zur Topographie d. Umgegend v.*

*Urmia*, in *Z G Erdk.*, Berlin 1872, S. 538—45, Karte (nach J. Arsenis); H. Binder, *Au Kurdistan*, Paris 1887, S. 71—98 (Tabriz-Salmās-Urmija), S. 99—130 (Urmija-Berduk-Bash-kāl'a-Mahmūdi-Wan); Müller-Simonis u. Hyvernāt, *Du Caucase au Golfe Persique* (1888—89), Paris 1898, S. 133—88 (Urmija; die christlichen Missionen; Umgebung; Route: Urmija-Badūst—Diza—Pilunkegh—Khatibaba—Bash-kāl'a-Mahmūdiye-Wan); S. G. Wilson, *Persian life and customs*, London 1896, S. 81—108 (*A circuit of Lake Urmia*); M. Bittner, *Der Kurdistan Uschnije und die Stadt Urmija*, in *SB Ak. Wien*, phil.-hist. Klasse, CXXXIII/3 (1896), 1—97; Maksimovic-Vasilkowsky, *Učest o persidskije*, Ljilj 1903, I, 114—21; II, 147—259; Frangian, *Atrpatakan* (armen.), Tiflis 1905, S. 81—90; Ghilan (= Nicolas), *Les Kurdes persans et l'invasion ottomane*, in *RM M.*, 1908, S. 1—22, 193—210; Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt*, Berlin 1910, I, 200—23, 262—314; Graf v. Westarp, *Unter Halbmond u. Sonne* (1911), Berlin o. J., S. 235—76; A. Wigram und E. Wigram, *The cradle of mankind*, London 1914, S. 196—221; Hubbard, *From the Gulf to Ararat*, 1916, S. 250—61 (Ereignisse bis zum 20. Mai 1915); Minorosky, *Turetsko-pers. razgraničeniye*, in *Izv. Russ. Geogr. Obšč.*, LII (1916), 382—83; W. Rockwell, *The pitiful plight of the Assyrian Christians in Persia and Kurdistan*, New York 1916 (Ereignisse der Jahre 1915—16); Dr. Caujole, *Les tribulations d'une ambulance française en Perse* (1917), Paris 1922, S. 28—118; W. A. Wigram, *Our smallest Ally*, London 1920 (Ereignisse Aug. 1914—Nov. 1919); Nikitine, *Une petite nation ... Les Chaldéens*, in *Revue des sciences politiques*, XLIV (1921), 602—25 (Bibliographie, jüngste Ereignisse); Nikitine, *Superstitions des Chaldéens du plateau d'Ourmiah*, in *Revue d'ethnogr.*, 1923, S. 149—81; Nikitine, *La vie domestique des Assyro-Chaldéens du plateau d'Ourmiah*, in *Ethnographie*, 1925, S. 1—25; A. Monaco, *L'Azerbeigian persiano*, in *Boll. R. Soc. Geogr. Italiana*, V (1928), 81—6 (Rezaie = Urmija); Shklowski, *Santimental'noye putehestviye*, Moskau 1929, S. 92—167 (Urmija, Ende 1917).

Der Urmija-See. Der See ist rund 140 km lang (von Norden nach Süden) und 55 km breit (von Osten nach Westen). Sein Flächeninhalt beträgt 5 775 qkm und das durch seine Zuflüsse ausgetrocknete Bassin 52 500 qkm.

Die wichtigsten Flüsse, die in den See münden, sind: im Osten der Adjl-čai, „der bittere Fluss“, durch den Sarāb und Tabriz bewässert werden; der Sofi-čai und der Mürdi-čai, die auf der Süd-West-Seite des Sahand-Berges entspringen [s. MARĀGHA]; im Süden der Džaghatū, Tatawū und Sāwāj-bulāk; im Süd-Westen der Gādir [vgl. die Art. SULDUS und UŠHŪ]; im Westen die Flüsse von Urmija und von Salmas. Im Norden steigt das Meshow-Gebirge aus dem schmalen Küstenstreifen auf [vgl. die Art. TASŪJ und TABRIZ].

Im Süden des Sees befinden sich in seiner Mitte mehrere unbewohnte Inseln. Von weit grösserer Bedeutung ist die gebirgige Halbinsel Šahī (Šahā, Šahū), die zur Zeit nur durch eine Furt vom östlichen Ufer getrennt ist.

In den assyrischen Berichten scheint „der obere See des Ostens“ mit dem Urmija-See identisch zu sein. Streck (in *ZA*, XV, 263) hält diesen See



für das von den Assytern erwähnte „Meer“ bei dem Lande Mazamūa; jedoch kann dies „Meer“ auch dem Zaribār-See entsprechen. In dem Bericht über den 8. Feldzug Sargon's (714 v. Chr.; ed. Thureau-Dangin, Paris 1912) wird der Name des Sees nicht erwähnt.

Strabon XI, Kap. XIII, nennt den See Σπαῦτα (von St. Martin verbessert in Καπαῦτα = Kapōt „blau“) und XI, Kap. XIV, Μαντιανή. Ptolemaeus, VI, Kap. II, nennt ihn Μαρριανή (= Μαντιανή?; vgl. Art. MARĀGHA). Gewöhnlich wird der Name Mantiane mit dem Volk Matienoi in Verbindung gebracht und auf jenes Land übertragen, in dem Herodot, I, 189, 202; V, 52 den Araxes (?) und den Gyndes (Diyālā) entspringen läßt. Marquart (*Süd-Armenien*, 1930, S. 431) glaubt diese Matienoi (oder Mantiano) mit den Mannäern (Mana, Mannai; vgl. oben) identifizieren zu können. Vielleicht ist Mantiane mit den Namen Manda in Verbindung zu bringen, womit seit den ältesten Zeiten die Indo-Germanen bezeichnet wurden; vgl. Reinach, *Les Matienes*, in *Revue des études grecques*, VII (1894), 313–18; Forrer, *Die Inschriften d. Hatti-Reiches*, in *ZDMG*, 1922, S. 174–269, und Meyer, *Gesch. des Altertums*, II/1, 2. Aufl., S. 35, Anm. 3.

Das Avesta kennt den See unter dem Namen Čaēčasta, „tiefer See mit salzigem Wasser“. Bartholomae, *Altir. Wörterb.*, Sp. 575, erklärt dies Wort mit „weiss-schimmernd“. An seinen Ufern tötet Kavi Haosrawah den Turaner Frahrasyān (Yasht, IX, 18 usw.). Nach dem *Bundahishn*, XVII, 7 (Übers. West) zerstörte dieser selbe Kai Khusraw die Götzentempel am Čēčast-See (vgl. *Shāh-nāma*, ed. Vullers, II, 441, wo Khandjast خاندجست in Čēčast چیدچست verbessert werden muss). Von dem Worte Čaēčasta muss der arabische Namen für das Heiligtum Shiz (= Gaznā, Ganza) im Süden des Sees abgeleitet werden, das von Rawlinson mit Takht-i Sulaimān identifiziert wurde. [Wie bereits Hoffmann, *Auszüge*, S. 252 bemerkt hat, wäre vielleicht für Shiz die Lage von Lailān vorzuziehen].

Ein anderer alter Name für den See ist Kapōtān „blau“ (vgl. oben). Die armenische Geographie des VII. Jahrh. hat Kaputan; vgl. Marquart, *Erān-shahr*, S. 137, und Ibn Hawkal, S. 247: Kabūdhān.

Iṣṭakhri, S. 181, nennt den See Buḥairat al-Shurāt, „See der Khāridjiten“, meist aber wird er nach den benachbarten Orten benannt: Urmiya, Shāhī, Tasūdī.

Die Bezeichnung Shāhī (Shāhā), obwohl ziemlich spät belegt, bezieht sich auf die ehemalige Festung auf der Halbinsel im Nord-Osten des Sees. Die Festung Shāhī ist Ṭabari bekannt (III, 1171 und 1379 unter d. Jahre 200 = 815). Sie wird für die Zeit des Khwārizmshāh Djalāl al-Dīn erwähnt (Nasawī, S. 157). In Shāhī (Shāhū) wurden die ersten Mongolen-Ilkhāne Hulagu und Abaqa beigesetzt (vgl. Rashīd al-Dīn, ed. Quatremère, S. 416; Hāfiz Abrū zitiert bei Le Strange, *a. a. O.*, S. 161; d'Ohsson, *Hist. des Mongols*, IV, 340). Abu 'l-Fidā' nennt den See Buḥairat Talā. Es ist nicht klar, ob Talā mit Shāhī gleich zu setzen ist. Die persische Übersetzung Iṣṭakhri's (vgl. de Goeje bei Ibn Hawkal, S. 247, Anm. m) scheint zwischen diesen beiden Namen einen Unterschied zu machen, ebenso wie die bei Nasawī, S. 153–54 [vgl. Yakūt, II, 541, der Talā für ein persisches Wort ansieht] erwähnte Zitadelle Talā mehr Beziehung zum westlichen Ufer des Sees haben dürfte.

In diesem Falle wäre sie in Güwērčīn-kāfa zu suchen, das auf einem Felsen auf der Salmās-Seite des Sees liegt; vgl. Ker Porter, *Travels*, II, 593; Khanykov, *Poyezdka*, in *Vestnik Geogr. Obshch.*, VI, 1852 (Khanykov fand in Güwērčīn-kāfa die Inschrift eines Abū Naṣīr [al-Naṣr?] Husain Bahādur Khān [sollte das etwa Hasan = Uzun Hasan sein, dessen Titel genau derselbe, Abu 'l-Naṣr, war?]), und Lehmann-Haupt, *Armenien*, I, 306–14.

Auf der andern Seite ist zu prüfen, ob Güwērčīn-kāfa nicht identisch ist mit der Festung Vakdur (Variante: Bakdur), die Ṭabari zusammen mit Shāhī erwähnt und die ihrerseits dem Berge Bakyr entsprechen kann (das man Bakdir lesen kann; vgl. *Bundahishn*, XII, 2 und 20), wohin Afrāsiyāb (Frahrasiyān) geflohen war. Im Avesta, *Yasht*, V, 49; IX, 18, tötet Khusraw ihn „hinter dem Čaēčasta-See“, womit die Gegend westlich des Sees gemeint zu sein scheint. [Nach der späten Tradition starb Afrāsiyāb in Arrān; vgl. *Shāh-nāma* und besonders Nasawī, *Sirat Djalāl al-Dīn*, S. 225, Übers. S. 375].

Die arabischen Geographen wissen, dass das Salzwasser des Sees kein organisches Leben gestattet. Nach Ṭabari, III, 1380 hat der See weder Fische noch sonst etwas Nützliches. Nur Iṣṭakhri, S. 189, und Gharnaṭī (bei Kazwīnī, S. 194) behaupten das Gegenteil. Iṣṭakhri spricht von dem „Fisch-Tier“ mit dem Beinamen „Wasserhund“; Gharnaṭī gefällt sich in merkwürdigen Geschichten, die später von Ewliyā Čelebī wiederholt werden.

*Litteratur:* Speziallitteratur über den Urmiassee und die Geologie: Quatremère in der Ausgabe von Rashīd al-Dīn, S. 316–20; Abich, *Vergleichende chem. Untersuchung d. Wässer d. Casp. Meeres, Urmia- und Wan-Sees*, in *Mém. Acad. de St. Pétersbourg, Sciences mathém.*, 1856, VI. Ser., Bd. VII, 1–57; Khanykov, *Notices physiques et géographiques sur l'Azerbaïdjan*, in *Bull. de la classe phys.-mathém. de l'Acad. de Russie*, XVI (1858), 337–52 (Analyse des Wassers, Karte der Inseln, Lotungen); Pohlig, *Entstehungsgeschichte des Urmiassees*, in *Verh. d. Nat. Vereins*, Bonn 1886, S. 14; Rodler, *Der Urmia-See und d. nordwest. Persien*, in *Schriften d. Vereins z. Verbreit. naturwiss. Kenntnisse*, Wien, XXVII (1886–87), 535–75; Borne, *Der Jura am Ostufer des Urmiassees*, Halle 1891; Günther, *Contrib. to the geogr. of Lake Urmia*, in *Geogr. Journ.*, XIV (1898), 504–21; Günther, *Contrib. to the natural history of Lake Urmia*, in *J. Linnean Soc., Zoology*, XXVII (1900), 345–453 (mit zahlreichen Beiträgen von Spezialisten); Günther und Manley, *On the waters of the Salt Lake of Urmia*, in *Proc. Royal Soc.*, I, XV, 312–18; Mecquenem, *Le lac d'Ourmia*, in *Ann. Géogr.*, XVII (1908), 128–44; E. Zugmayer, *Eine Reise durch Vorderasien* (1904), Berlin 1905 (Marāgha- die Inseln des Urmia-Sees-Khoi); Beuck, *Der Urmiassee in Persien*, in *Pet. Mitt.*, LXII (1916), 449 (ohne Bedeutung); K. Kaehne, *Beitr. z. phys. Geographie des Urmia-Beckens*, in *ZG Erdk. Berlin*, 1923, S. 104–31 (ausgezeichnete Arbeit auf Grund der russischen Karte: 2 West: 1 Zoll). (V. MINORSKY)

URMU\*, Kanton in Ādharbāidjān.

Nach Balādhuri, S. 328, machte Sa'īd b. al-'Āṣ, der zur Eroberung von Ādharbāidjān entsandt war, einen Angriff auf die Bewohner von Mūkān und Gilān. Eine Anzahl von Bewohnern Ādharbāidjān's

sowie Armenier, die sich in der Nāḥiya Urm und in *لؤلؤنكر* Balwānkaradj versammelt hatten, wurden von einem der Hauptleute Sa'id's geschlagen. Der Anführer der Aufständischen wurde an den Mauern der Festung Bādjarwān aufgehängt (*Nuzhat al-Kutub*, in *G.M.S.* XXIII, 181; Bādjarwān lag 20 Farsakh nördlich von Ardabil).

Ibn Khurdādhbih, S. 119, erwähnt den Marktflecken Urm zwischen Balwānkaradj und al-Badhdh (einer Stadt Bābak's an einem Fluss, der oberhalb des Flusses Ardabil in den Araxes mündet). Ibn al-Faḥih, S. 216, spricht von mehreren Kantonen (*Rasāḥik*) Urm. Yāḳūt (I, 216) erwähnt das Gebiet (*Ṣuḥ*) Urm, aber es ist nur ein Auszug aus Balādhuri.

Die von Balādhuri und von Ibn Khurdādhbih erwähnten Namen erinnern an eine Ortschaft im Nord-Osten von Ādharbāiḏjān, vielleicht im heutigen Karadja-dagh (dessen Hauptort Ahar ist und in dessen nördlichen Kantonen Armenier leben).

(V. MINORSKY)

'URS, 'URUS (A., Pl. *Arās* und *Urusāt*), ursprünglich die Zuführung der Braut zu ihrem Bräutigam, Hochzeit, auch nur das Hochzeitsmahl; davon im IV. Stamm ein Verbum denominale *arasa* „eine Hochzeit veranstalten“. *Arūs* bezeichnet sowohl den Bräutigam wie die Braut; im heutigen Sprachgebrauch ist dafür in der Regel jedoch *Arīs* „Bräutigam“ und *Arūsa* „Braut“ eingetreten (so schon in 1001 Nacht, vgl. Dozy, *Supplément*). Es sind jedoch zwei Fälle von Hochzeiten zu unterscheiden: 'Urs heisst die Hochzeit, wenn sie beim Stamme oder im Hause des Mannes, dagegen 'Umra, wenn sie beim Stamme oder im Hause der Frau stattfindet (so unterscheidet schon Ibn al-Aḥbāb [gest. 231 = 845, in *Iṣṣan al-Arab*, VI, 283; vgl. Firūzābādī, *Kāmil*, s. v. *ʿm-r* und *ʿr-s*). Beide Fälle stimmen jedoch in den Gebräuchen weitgehend überein; sie unterscheiden sich nur durch die Verschiedenheit des Ortes, wo die Hauptfeierlichkeiten stattfinden, und dadurch, dass im Falle der 'Umra die Zaffa der Braut fortfällt.

a. „Von Hochzeitsgebräuchen“ der vorislāmischen Zeit „erfahren wir durch die Lieder wenig“, schreibt schon G. Jacob. Sie scheinen auf der arabischen Halbinsel selbst nur einfach gewesen zu sein, wie noch heute bei den Beduinen (vgl. unten). Jener Pomp und Aufwand der späteren Jahrhunderte, besonders beim Brautzug, war wohl unbekannt. Die Hochzeit dauerte eine Woche, daher heisst sie auch *Uṣbū* (vgl. *Aghānī*, XII, 145). Die Braut wird geschmückt, parfümiert und geschminkt. In einem alten Sprichwort heisst es: „Der Duft hinter einer Braut bleibt nicht verborgen“ (Nöldeke, *Delectus*, S. 48, 9; Maidānī, *Proverbia*, ed. Freytag, XXIII, 269). Die Braut heisst die „Geleitete“ (vgl. Antara, XXVII, 1); sie wurde also dem Bräutigam zugeführt, gewöhnlich von einigen Frauen, ohne jeden Pomp in aller Stille und Einfachheit. Darauf deutet jedenfalls der Bericht über 'Ukail b. 'Ullafa, der seine Tochter mit dem K̲halifen Yazid I. verlobte; er stellte zur Bedingung, dass die Leute des K̲halifen seine Tochter nicht abholen sollten, sondern dass er selbst sie auf einem Kamel brächte (*Aghānī*, XI, 90). Manchmal wurde sie auch in einer Sänfte (*Mizaffa*) gebracht (vgl. Djawhārī, *Ṣaḥāḥ*, s. v. *z-f-f*), wie heute noch in Mekka (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 182). Für das junge Paar wurde stets ein besonderes Zelt aufgeschlagen. Über den Bräutigam heisst es in

einem alten Sprichwort: „Es fehlt wenig, dass der Bräutigam Emir bzw. König ist“ (Djawhārī, *Ṣaḥāḥ*, s. v. *z-f-f*; Maidānī, *Proverbia*, XII, 143).

In den an Arabien angrenzenden Ländern wurden dagegen die Hochzeiten mit grossem Pomp gefeiert. So hören wir von einer persischen Hochzeit im Irāk mit einem prächtigen Brautzug im *Kitāb al-Aghānī*, XX, 23; ebenso für Syrien schon I. Makk. IX, 37: . . . ποιουσιν γάμον μέγαν καὶ ἄγασιν τὴν νύμφην . . . μετὰ παντοειδῆς μεγάλους. Noch Anfang des III. (IX.) Jahrh. zeigt sich ein einfacher Beduine höchst verwundert über eine prunkvolle Hochzeit in Nordsyrien (*Aghānī*, XII, 35 f.), woraus hervorgeht, dass die syrischen Bräuche dem Araber fremd waren (vgl. zu obigem: Freytag, *Einführung in das Studium der arab. Sprache*, Bonn 1861, S. 203–4; Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, in *NGW Gött.*, 1893, S. 441 ff.; Jacob, *Altarab. Beduinenleben*, Berlin 1897, S. 57–8).

b. Den einfachen Gebräuchen der arabischen Heidenzeit entsprechen im grossen und ganzen auch die Berichte in der Tradition. 'A'isha trug bei ihrer Hochzeit mit dem Propheten ein Kleid aus rotgestreiftem Stoff, der aus Bahrain stammte [*Dir' Kīṭrīn*; vgl. Ibn al-Aṭhīr, *Nihāya*, s. v. *k-ṭ-r*] und „jede Frau, die sich in Medina (für ihren *Zifāf*) schmückte, borgte es von ihr“ (Bukhārī, *Hiba*, B. 34). Für die Hochzeit der Fāṭima mit 'Alī trafen 'A'isha und Umm Salama die Vorbereitungen im Hause; sie bestreuten den Boden mit weichem Staub aus der Bathā', sie füllten zwei Kissen mit Fibern (*Lif*) und zupften sie auf, sie richteten Datteln und Feigen zum Essen und wohlschmeckendes Wasser zum Trinken her; ferner brachten sie an einer Seite des Raumes ein Holz für die Kleider und den Wasserschlauch an (Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 24). Die Aussteuer der Fāṭima bestand aus einem seidenen Kleid mit Fransen (*Khamil*), einem Wasserschlauch (*Kirba*) und einem mit Binsen (*Idhkhīr*) gefüllten Kissen (Nasā'ī, *Nikāḥ*, B. 81). In einer anderen Tradition lässt der Prophet Aufwand an grossen Teppichen mit Fransen (*Anmāl*) zu (Nasā'ī, *Nikāḥ*, B. 83). Aus zahlreichen Traditionen (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 58, 64; *Tajmīl*, Sura XXXIII, B. 8; Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 21, 24; Nasā'ī, *Nikāḥ*, B. 18, 77; Aḥmed b. Ḥanbal, III, 196) geht hervor, dass die Braut von der Mutter und anderen weiblichen Verwandten ins Haus des Bräutigams geführt wurde. Als der Prophet 'A'isha im Alter von sechs Jahren heiratete, wurde sie von ihrer Mutter Umm Rūmān in das Haus des Propheten gebracht; dort erwarteten sie Frauen und empfingen sie mit dem Ruf: „Zum Guten und zum Segen und zum guten Glück!“ Die Frauen wuschen ihr dann das Haar und schmückten sie, während der Prophet lächelnd dabei stand. Darauf wurde sie von den Frauen dem Propheten übergeben (Muslim, *Nikāḥ*, B. 69; vgl. Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 58). Über weitere Fragen der Toilette berichtet die Tradition nichts; aber auch die Männer scheinen sich parfümiert zu haben; man benutzte ein Parfüm, das gelbe Flecken hinterliess (*Kharīk*, *Sufra* oder *Zafaran*), wie es der Prophet an 'Abd al-Rahmān b. 'Awf noch einige Tage nach dessen Hochzeit bemerkte (nach Anas b. Mālik bei Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 7, 55, 57; Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 79–81; Nasā'ī, *Nikāḥ*, B. 67, 75, 84; Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 24; Dārimi, *Nikāḥ*, B. 22; Aḥmed b. Ḥanbal, III, 165, 190, 204, 227, 271). Nach einer Tradition Abū Huraira's soll der Pro-



phet bei Hochzeiten folgende Segenssprüche gesprochen haben: *Bāraka 'llāh lakum* (Var. *laka*) *wa-bāraka 'alaikum* (Var. *'alaika*) *wa-ḡama'a bainakumā fī* (Var. *'alā*) *khairin* oder statt des dritten Teiles: *wa-bāraka laka fihā* (Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 23; Tirmidhi, *Nikāḥ*, B. 7; Abu Dā'ūd, *Nikāḥ*, B. 35; Ahmed b. Hanbal, II, 381; vgl. I, 201; III, 451; Nasā'i, *Nikāḥ*, B. 73; Dārimī, *Nikāḥ*, B. 6), während er den Wunsch aus der Zeit der *Djahiliya bi 'l-Rifa'* *wa 'l-Banin* „In Eintracht und mit Söhnen!“ verbot (Nasā'i, *Nikāḥ*, B. 73; Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 23; Dārimī, *Nikāḥ*, B. 6; Ahmed b. Hanbal, I, 201; III, 451). Die Braut wurde zum Bräutigam von jungen Mädchen geleitet, die *Ḡhazal* sangen; zwei Anfänge solcher *Ḡhazal*'s werden überliefert: *Atainākum atainākum fa-haiyānā wa-haiyākum* „Wir kommen zu Euch, wir kommen zu Euch, (Gott) möge uns ein langes Leben und möge Euch ein langes Leben geben“ (Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 21; vgl. auch Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 64) oder *Atainākum atainākum fa-haiyānā nuhaiyākum* (so ist zu lesen!) „Wir kommen zu Euch, wir kommen zu Euch, dann grüßet uns, wir grüßen Euch“ (Ahmed b. Hanbal, IV, 78). Die Teilnahme von Kindern und Frauen an den Hochzeitsfeierlichkeiten wird nach Anas b. Mālik vom Propheten ausdrücklich gebilligt (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 76; *Manāsik al-Anṣār*, B. 5). Bei dieser Gelegenheit schlugen junge Mädchen auch Tamburine (*Duff*) und besangen den Tod der Kämpfer von Badr, was der Prophet ausdrücklich erlaubt haben soll (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 49; *Maḡhazī*, B. 12; Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 20, 21; Tirmidhi, *Nikāḥ*, B. 6; Nasā'i, *Nikāḥ*, B. 72, 80; Ṭayālīsī, N<sup>o</sup>. 1221; Ahmed b. Hanbal, III, 418). Auch andere Schlaginstrumente werden genannt, so eine andere Art Tamburin (*Ḡhirbāl*; Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 20) und die Trommel (*Ṭabl*; Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 21). Es sollte dadurch die Verehelichung öffentlich bekannt gemacht werden (Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 20; Tirmidhi, *Nikāḥ*, B. 6; Ahmed b. Hanbal, IV, 5). Nach einer Tradition soll der Prophet sogar die Verehelichung in aller Stille verpönt haben (Ahmed b. Hanbal, IV, 78).

Ein Festmahl (*Walīma* oder *Ṭa'am*) für die Männer gehört zur Hochzeit (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 69; Ahmed b. Hanbal, V, 359; Zaid, *Madjmūc*, N<sup>o</sup>. 949; u. a.). Ein Festmahl am ersten Tage ist Pflicht (*Ḥaḳḳ*), am zweiten Tage empfehlenswert (*ma'rūf*; Tirmidhi hat auch hier *Sunna*) und am dritten Tage Grosstueri (*sum'a wa-riyā'*, d. h. damit man es hört und sieht) (Tirmidhi, *Nikāḥ*, B. 10; Abū Dā'ūd, *Aḡima*, B. 5; Dārimī, *Aḡima*, B. 28; Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 25; Ahmed b. Hanbal, V, 28, 371). Sa'id b. al-Musaiyab (nach Dārimī: der Prophet) soll die Einladung zu den beiden ersten Tagen angenommen, die zum dritten Tag aber abgelehnt haben (Abū Dā'ūd, *Aḡima*, B. 5; Dārimī, *Aḡima*, B. 28). Bukhārī spricht in der Überschrift zu *Nikāḥ*, B. 72 von einem siebentägigen Festmahl und dass der Prophet dies Festmahl nicht auf ein oder zwei Tage beschränkt habe. Das Festmahl bestand bei der Hochzeit des Propheten mit Ṣafiya aus *Hais*, einem Gericht aus Datteln, Quark (*Aḳiṭ*) und Fett, wozu nach einigen Überlieferungen noch Mehl aus gerösteter Gerste (*Sawīḳ*) genommen wurde (nach Anas b. Mālik bei Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 13, 61, 69; *Buyūc*, B. 111; *Djihād*, B. 73; *Aḡima*, B. 8; Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 84, 87, 88; Nasā'i, *Nikāḥ*, B. 79; Ahmed b. Hanbal, III, 99, 102, 159, 195, 264); nach einer

anderen Überlieferung spendete der Prophet dabei noch  $1\frac{1}{2}$  *Mudd* der besten Dattelsorte (*ʿAdḡwa*) (nach Djābir b. ʿAbd Allāh bei Ahmed b. Hanbal, III, 333). Bei der Hochzeit des Propheten mit Zainab (nach Anas b. Mālik bei Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 87, 89, 91, 92; Ahmed b. Hanbal, III, 98, 105, 172, 196, 200, 263) sowie bei der Hochzeit Rabīʿa al-Aslamī's (Ahmed b. Hanbal, IV, 58) wurde Brot und Fleisch gegeben, was neben dem *Hais* anscheinend das Gewöhnliche war, da in einigen Fällen betont wird, dass es kein Brot und Fleisch gab (Ibn Mādja, *Nikāḥ*, B. 24; Mālik, *Nikāḥ*, B. 48; Ahmed b. Hanbal, III, 99, 195, 264; Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 13, 61; Nasā'i, *Nikāḥ*, B. 79). An anderen Stellen werden noch 2 *Mudd* Gerste (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 71; Ahmed b. Hanbal, VI, 113), ein Widder und Hirse (Ahmed b. Hanbal, V, 359) erwähnt; aber wenigstens sollte man für die *Walīma* ein Schaf schlachten (nach Anas b. Mālik bei Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 7, 55, 57, 69, 70; *Da'awāt*, B. 54; *Adab*, B. 67; *Buyūc*, B. 1; Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 79—81, 90; u. ö.). Anas b. Mālik berichtet ferner, dass seine Mutter Umm Sulaim dem Propheten anlässlich einer Hochzeitsfeier ein Dattelgericht (*Hais*, siehe oben) als Geschenk zuschickte und dass der Prophet damit seine Gäste in Gruppen zu je zehn bewirtete, bis sie gesättigt waren (Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 94, 95; Nasā'i, *Nikāḥ*, B. 84). Sahl b. Sa'd berichtet, dass bei der Hochzeit Abū Asyad al-Sā'idī's dessen Braut nach dem Mahle ein Getränk aus eingeweichten Datteln (*Naḳī'*) reichte, das sie selbst zubereitet hatte (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 72, 78, 79; *Ashribā*, B. 7, 9); Bukhārī schliesst daraus, dass einerseits nicht-berauschende Getränke bei der Hochzeit erlaubt sind und dass andererseits die Frauen bei einer Hochzeit die Männer bedienen dürfen. — Über den Zeitpunkt der *Walīma* äussern sich die Traditionen meist nicht. An den wenigen Stellen, die eine zeitliche Fixierung zulassen, fand die *Walīma* statt, nachdem die Braut ins Haus des Bräutigams geführt war, aber vor der Brautnacht (Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra XXXIII, B. 8; Ahmed b. Hanbal, III, 196 und die anderen Traditionen über die Hochzeit der Zainab); jedoch scheint die *Walīma* bei der Hochzeit der Ṣafiya nach der Brautnacht stattgefunden zu haben, vielleicht durch die besonderen Umstände bedingt, da der Prophet sie auf der Rückkehr von der Expedition nach Khaibar heiratete (Bukhārī, *Buyūc*, B. 111; *Djihād*, B. 73; Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 88; Ahmed b. Hanbal, III, 195 und die anderen Traditionen über diese Hochzeit; vgl. aber auch eine Tradition über die Hochzeit der Zainab bei Ahmed b. Hanbal, III, 98, 105). — Die Einladung zum Hochzeitsmahl soll stets angenommen werden (Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 100, 101; Abū Dā'ūd, *Aḡima*, B. 1; Ahmed b. Hanbal, II, 22). ʿAbd Allāh b. ʿOmar pflegte eine Einladung selbst dann nicht abzulehnen, wenn er fastete (Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 75; Muslim, *Nikāḥ*, Tr. 103; Dārimī, *Aḡima*, B. 40). Ferner sollen Leute jeden Standes, Arm und Reich, eingeladen werden; in einer Tradition Abū Huraira's heisst es: „Ein schlechtes Festmahl ist das Hochzeitsmahl, bei dem die Reichen essen und von dem die Armen ferngehalten werden“ (Ahmed b. Hanbal, II, 494). Für weitere Belege s. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, s. v. *Walīma* und unten den Art. *WALĪMA*.

Über die Vorgänge im Brautgemach handeln





Kairo 1925, II, 124; Dimishki, *Kahmat al-Umma*, am Rande des vorigen, II, 76; Törnauw, *Das moslemische Recht*, Leipzig 1855, S. 70 f.; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910, S. 162 ff.; 3. (holl.) Aufl. 1925, S. 155 f.

d. Die späteren Gebräuche bis auf den heutigen Tag. Für die ältere Zeit ist man auf gelegentliche verstreute Nachrichten angewiesen; erst mit der europäischen Reiseliteratur (seit dem XV. Jahrh.), mit der Aufnahme von Dialekttexten und mit systematischen folkloristischen Sammlungen in den letzten Jahrzehnten (Westermarck für Marokko, Jaussen für Nablus u. a.) setzt eine fast unübersehbare Fülle von Material ein. Diese Quellen sind aber durchaus nicht alle gleichwertig. Einerseits ist hier gerade bei der älteren Literatur nach der Zuverlässigkeit des Reisenden zu fragen. Um nur ein drastisches Beispiel zu wählen: Der Flame van Ghistele, der von 1481—85 eine Pilgerfahrt machte, berichtet (*Voyage*, Gent 1557, S. 15), dass die Brautleute vor dem Ehekontrakt jeder für sich in eine von zwei nebeneinanderliegenden, nur durch ein Guckloch verbundene Kammern geführt werden, wo sie sich entkleidet einander sehen können. Dies widerspricht den islamischen Anschauungen. (Man vergleiche dazu allerdings, dass einzelne Juristen wie Dā'ūd al-Zāhiri es dem Mann vor der Heirat erlauben, den ganzen Körper der Frau mit Ausnahme der Schamteile zu sehen; Ibn Rushd, *Bidāya*, II, 3; Dimishki, *Kahma*, II, 62). Andererseits sind die Berichte der Reisenden lückenhaft; sie bringen nur das, was sich auf der Strasse bzw. in breiterer Öffentlichkeit vollzieht. Gesamtdarstellungen der Gebräuche wie bei Leo Africanus und Lane sind nicht allzu zahlreich und können für die ältere Zeit durch verstreute Mitteilungen in *Alf Laila wa-Laila* und den Volksromanen ergänzt werden.

Die Hochzeitsgebräuche sind je nach der Landschaft mehr oder weniger voneinander verschieden. Am deutlichsten zeigt sich dies an der Peripherie der islamischen Länder, etwa auf dem Malaiischen Archipel, in Innerafrika oder bei den Kirgisen und Türkmnen. Hier hat der Islām alte Volksgebräuche übernommen und teilweise in seinem Sinne umgestaltet. Aber auch für die islamischen Kernländer lässt sich dieselbe Feststellung machen, nur dass sich dieser Prozess hier schon in den ersten Jahrhunderten des Islām vollzogen hat. Im heutigen Syrien und Ägypten sind die Gebräuche bei Muslimen und Christen, so weit nicht rein kirchliche und religiöse Dinge berührt werden, vollkommen identisch (vgl. die Aufzeichnungen bei Littmann, *Neuarabische Volkspoesie*; Jaussen, *Coutumes Paléstiennes*; Blackman, *The Fellāḥin of Upper Egypt*, S. 93). Diese Tatsache zeigt schon, dass es sich hier um alte Volksgebräuche des Vorderen Orients, jedenfalls nicht um spezifisch islamische Gebräuche handelt. In diesem Zusammenhang sei auch auf die oben schon erwähnten pomphaften vorislamischen Gebräuche in Syrien und Mesopotamien hingewiesen. Für einige Einzelheiten lässt sich sogar die vorislamische Herkunft nachweisen. In manchen Gegenden trägt die muslimische Braut eine Krone aus Blumen oder aus Pappe (vgl. unten); ich sehe darin die Übernahme eines christlich-orientalischen Gebrauches, der als Krönung der Braut ein Bestandteil des christlich-orientalischen Trauungsrituals war und heute noch ist. (Diese Krönung wird bereits erwähnt in einer liturgischen Dichtung

Ephraem's des Syrers bei Denzinger, *Ritus Orientalium*, Würzburg 1864, II, 443; nach Barhebraeus, *ebenda*, II, 385; bei den Kopten des XII. Jahrhunderts, *ebenda*, II, 365; vgl. ferner *ebenda*, II, 391 ff., 408 ff., 433 ff.). Auch die Lichterprozession beim Brautzuge dürfte christlichen Ursprungs sein (für die Kopten des XII. Jahrh. vgl. Denzinger, *a.a.O.*, II, 364; vgl. die Lichterprozession beim Mawlid-Fest und ihre christliche Herkunft, oben III, 489). Auch die Feiern am siebten Tage finden ihre Parallele in der christlich-orientalischen Liturgie; am siebten Tage wird bei den Kopten die Brautkrone feierlich abgenommen (Denzinger, *a.a.O.*, II, 380).

Methodisch wäre es richtiger, bei der Darstellung der Hochzeitsgebräuche regional vorzugehen. Aber dies würde hier zu weit führen. Ich versuche daher, unter Beschränkung auf die islamischen Kernländer die wichtigsten städtischen Gebräuche zusammenzufassen und, so weit wie möglich, historisch zu verfolgen. Es ist dabei zu beachten, dass die Gebräuche auch hinsichtlich der sozialen Schichtung der Bevölkerung differieren. Man hat daher mindestens drei Gruppen zu unterscheiden: Die Gebräuche bei den Städtern, bei den Fellāḥen und bei den Beduinen. Die beiden letztgenannten sind wesentlich einfacher und stimmen mit den altarabischen Gebräuchen mehr überein als die der Städter.

Bei den Ruwala-Beduinen (Musil, *The Manners and Customs of the Ruwala-Bedouins*, New York 1928, S. 228 ff.) wird am Morgen des Hochzeitstages vor dem Zelt des Bräutigams ein Kamel geschlachtet, dessen Fleisch verteilt wird. Im Lauf des Tages schlägt die Braut ihr Zelt auf — die Frau bringt dies stets mit —, und am Abend wird sie von einigen verwandten Frauen in aller Stille zu diesem Zelt geführt; kurz darauf betritt dann der Bräutigam das Zelt. Es finden keine Festlichkeiten statt, kein Gesang und kein Tanz, auch nicht das sonst übliche Zaghārit-Rufen der Frauen. Am andern Morgen geht der Bräutigam zu seinen Verwandten, während die Braut von den Frauen besucht und beglückwünscht wird. Sie erhält dann von ihrem Schwiegervater ein Geschenk und bleibt sieben Tage lang in ihrem Zelt, während der Mann seiner gewöhnlichen Beschäftigung nachgeht. Er muss aber sieben Nächte bei seiner jungen Frau verbringen (vgl. die oben angeführten Traditionen). Bei anderen Beduinenstämmen in der Arabia Petraea (Musil, *Arabia Petraea*, III, 196 ff.) werden dagegen von den jungen Männern wie den jungen Mädchen Brautlieder gesungen, und es wird getanzt. Hier wie auf der Sinai-Halbinsel (Burckhardt, *Bemerkungen über die Beduinen*, Weimar 1831, S. 216—17) flieht die Braut nach der ersten Nacht in die Wüste, teils für sechs Tage, teils auch für länger, wo der Mann sie suchen muss.

Zwischen diesen ganz schlichten Gebräuchen der Beduinen und den reich entfalteten Gebräuchen der Städter finden sich bei den Fellāḥen zahlreiche Zwischenstufen, in denen man das allmähliche Vordringen städtischer Sitten beobachten kann.

Ich komme zu den Städtern. Mit grossem Prunk wurden die Hochzeiten am 'Abbāsidenhof in Baghdād gefeiert. Es werden in den Quellen Summen von 50 und 70 Millionen Dirham genannt, welche die Khālfen Hāṭūn al-Rashid und Ma'mūn für ihre Hochzeiten aufwandten. Aber auch das Volk wollte wie heute noch bei diesen Gelegenheiten reicher erscheinen, als es war. Schon in alter Zeit brachte die Coiffeuse den Schmuck für die Braut gleich leihweise mit (vgl. oben die Tradition über

‘Ā’isha). Auch die Teppiche und sonstigen Geräte konnte man leihen (Mez, *Renaissance des Islāms*, S. 404, 453).

Wie schon eingangs erwähnt, hat man zwischen zwei Arten von Hochzeiten zu unterscheiden: der ‘Urs und der ‘Umra. Die ‘Urs scheint der gewöhnliche Fall zu sein; wenigstens wird sie von den Reisenden fast ausschliesslich geschildert. Der Fall der ‘Umra findet sich z.B. bei der Hochzeit des Khalifen Ma’mūn mit Būrān (210 = 825; Tabarī, *Annales*, ed. de Goeje, III, 1081 ff.); bei Ibn al-Mudjāwir (gest. 690 = 1291) in Landberg, *Études sur les dialectes de l’Arabie méridionale*, II/II, 859 für Mekka; *Alf Laila wa-Laila*, Übers. Littmann, I, 263 ff.; in dem Karagöz-Stück „Die falsche Braut“ bei Ritter, *Karagöz*, Hannover 1924, S. 109 ff.

Hier sei noch bemerkt, dass diese Hochzeitsgebräuche nur dann üblich sind, wenn die Frau zum ersten Mal heiratet. Wenn die Frau zum zweiten Mal heiratet, begnügt man sich mit der gesetzlichen Walima. Oft auch verabreden die Parteien, keinerlei Festlichkeiten zu veranstalten (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 155; Lane, *Sitten und Gebräuche*, Übers. Zenker, I, 167, 184–85).

Die Feierlichkeiten erstrecken sich über mehrere Tage; gewöhnlich beginnt man Montags und setzt die Brautnacht auf die Nacht von Donnerstag auf Freitag. So ist schon in der arabischen Volksdichtung oft von sieben Festtagen die Rede, während am achten Tag die *Dukhla* stattfindet (z.B. *Alf Laila wa-Laila*, II, 461; III, 437; *Sirat Saif*, III, 22, 33; V, 28; XII, 59). Wenn hier aber häufig von 30 Festtagen und der 31. Nacht als der *Lailat al-Dukhla* (*Alf Laila wa-Laila*, III, 642; *Sirat Saif*, XII, 45; XIII, 12) oder wenn in den türkischen Volksromanen und Märchen von 40 Tagen und Nächten (Spies, *Türkische Volksbücher*, Leipzig 1929, S. 25) gesprochen wird, so ist dies nur eine stereotype litterarische Form für die lange Dauer der Hochzeitsfeierlichkeiten.

Die hauptsächlichsten Gebräuche sind:

1. Unmittelbar nach den Formalitäten des Ehekontraktes findet im Hause der Braut die Walima statt, an der nur die Männer teilnehmen. Dieser Brauch findet sich bereits im *Hadith*. Bei dieser Gelegenheit pflegte man oft Zuckerwerk, Geld und anderes unter die Menge zu werfen (vgl. oben, S. 1126b). So liess der Wezir al-Hasan b. Sahl bei der Hochzeit seiner Tochter Būrān mit dem Khalifen al-Ma’mūn (210 = 825) unter die Grossen Zettel werfen, auf denen die Namen von Grundstücken und Sklavinnen und die Merkmale von Reittieren standen. Wer einen solchen Zettel aufhob, erhielt das auf dem Zettel verzeichnete Grundstück usw. ausgehändigt. Unter das Volk liess der Wezir noch Gold- und Silbermünzen, Bläschen mit Moschus und Ambra-Eier werfen (Tabarī, *Annales*, ed. de Goeje, III, 1083 u.; Mas’ūdi, *Murūdī al-Dihāb*, Paris 1873, VII, 65 f.). — Bei der Walima anlässlich der Hochzeit des Mamlūken Muḥammed b. al-Sultān (920 = 1514) wurde Wein (*Sakar*) in Gefässen aus chinesischem Porzellan gereicht (Ibn Iyās, IV, 406). Im allgemeinen jedoch besteht die Walima in einer einfachen Bewirtung mit Süßigkeiten und Zuckerwerk (vgl. schon *Alf Laila wa-Laila*, II, 23–4), manchmal gibt man auch noch gebratenes Fleisch mit Zukost. Musik und Tanz sind an diesem Tage nicht üblich. In Nablus (Syrien) findet nach Jaussen heute nur ein Gastmahl für die Frauen statt, während in Fās

sowohl ein Festmahl im Hause der Braut als auch ein Festmahl in dem des Bräutigams gehalten wird (Leo Africanus [1526], Tharaud [1930]). Gewöhnlich eine Woche später beginnen dann erst die eigentlichen Hochzeitsfeierlichkeiten.

2. Das Bad der Braut. Einige Tage vor der Brautnacht geht die Braut mit ihren Freundinnen ins Bad; reiche Leute veranstalten diese Zeremonie in ihrem Hause; gewöhnlich mietet man sich ein öffentliches Bad für einen ganzen oder einen halben Tag. In Kairo zog man zur Zeit Lane’s mit grossem Pomp zum Bade (*Zaffat al-Hammām*). Voraus gingen zwei Männer mit Tellern, auf denen zugedeckt die Badegegenstände sich befanden; es folgten dann Wasserträger und Männer mit Rosenwasser und Räucherfässern, um die Vorübergehenden zu besprengen und ihnen einen Trunk zu reichen. Daran schlossen sich dann Musikanten mit Hoboen und Trommeln an, sowie die Freundinnen paarweise. Die Braut selbst schritt dicht verhüllt mit einer Krone auf dem Kopf von zwei verwandten Frauen begleitet unter einem Baldachin, den vier Männer trugen. Den Schluss der Prozession bildeten wiederum Musikanten. Im Bade selbst wurde allerhand Kurzweil getrieben und geschmaust, wobei Sängerinnen Lieder vortrugen. Zu Hause fand abends ein Gastmahl für die Frauen statt, wobei Sängerinnen die Zeit vertrieben. Im heutigen Fās wird die Braut nach dem Bade wie eine Puppe kostümiert mit Freudengeschrei nach Hause geführt (Tharaud [1930]). Im Marokko des XVI. Jahrhunderts war das Bad der Braut vor der Hochzeit jedoch unbekannt (Leo Africanus), während im gleichzeitigen Algier das Bad der Braut nach Haëdo üblich war. Ebenso ist es in Mekka unbekannt. In Syrien und Kleinasien geht man heute in aller Stille zum Bade, während Cotovicus Ende des XVI. Jahrh. in Syrien noch einen feierlichen Zug mit Wachlichtern gesehen hat.

Im Bade selbst finden zahlreiche Zeremonien und Belustigungen statt. In Nablus (Jaussen [1927]) wird die Braut im Bade auf einen Thron gesetzt, während die Freundinnen mit Lichtern in der Hand singen und um sie herum tanzen. Danach baden sie alle; zuletzt die Braut. Nach dem Bad wird die Braut mit Parfüms besprengt, und ein Picknick eingenommen. Wohlverhüllt wird sie dann in aller Stille heimgeführt. Für Konstantinopel berichtet White (ca. 1840) ebenfalls von einer solchen Thronszene, wobei dann dramatische Vorstellungen und Erfrischungen geboten werden. Es folgt dann ebenso wie in Persien (Polak [ca. 1860]) und Tunis (Bertholon [ca. 1900]) die Henna-Zeremonie, die in den anderen Gegenden erst am folgenden Tage vollzogen wird. Es werden dabei die Fingernägel (in Persien auch die Haare) mit Henna gefärbt. Die Gäste verteilen darauf Geld an die Badewärterinnen, das sog. „Henna-Geschenk“.

3. Das Schmücken der Braut. Dieser Tag wird nach der Haupt-Zeremonie vielfach *Lailat al-Hanna* oder *Henna Gedjesi* genannt (so in Mekka, Agypten, Tunis und in der Türkei). Im Kreise der verwandten Frauen und Freundinnen pflegt man der Braut die Augenlider am Rande mit *Kuhl* zu schwärzen, Hände und Füsse mit Henna zu färben. Dabei soll man Hände und Füsse gleichmässig färben und keine bildlichen Darstellungen anbringen (vgl. Abū Bakr Ahmed b. Muḥammed al-Marwazī [gest. 275 = 888], *Kitāb al-Bana’*, Kairo 1340, S. 104). In alterer Zeit



pfliegte man auch gelbe Flecken (*Nuḳaṭ al-ʿArūs*) auf den Wangen anzubringen (Iḥu ʿl-Rumma [gest. 107 = 719] in *Aghānī*, XVI, 115; Maidānī, *Proverbia*, ed. Freytag, II, 762, N<sup>o</sup>. 24; *Sharīshī* [gest. 619 = 1222], im Kommentar zu Ḥarīrī, *Maḳāmāt*, S. 610). Am gleichen Tag wird der Braut auch der Hochzeitsstaat angelegt, u. a. Halsketten, Brautgürtel (*Ḥiyāsa*; vgl. *Sīrat Saif*, XVII, 53), Brautkrone (*Tādjī* oder *Ikhlīl*; ältester Beleg: *Sīrat Saif* [XV. Jahrh.], IV, 36; XVII, 53; vgl. auch den Titel des bekannten Wörterbuches *Tādj al-ʿArūs* [XVIII. Jahrh.]). Oft wird die Braut bei dieser Gelegenheit in verschiedenen Ehrenkleidern gezeigt (z. B. in Sfax: Narbeshuber; vgl. *Alf Laila wa-Laila*, I, 265 ff.: in sechs verschiedenen Gewändern). Über den grossen Aufwand an silbernen Ohrgehängen und Fussringen, an Perlen, Henna, Aloëholz (zum Beräuchern des Gesichtes), Rosenwasser, Sesamöl, Safran und anderen Aromata belehren uns schon die Papyri (*Papyrus Erzḥ. Rainer, Führer*, Nr. 584, 1314). Nach dem Schmücken wird die Braut auf einen erhöhten Sitz oder Thron gesetzt, wo sie sich mit niedergeschlagenen Augen völlig ruhig zu verhalten hat, während die eingeladenen Frauen singen, tanzen und musizieren. Diese Zeremonien dehnen sich oft bis tief in die Nacht hinein aus. (Für die ältere Zeit vgl. Leo Africanus für Marokko; d'Arvieux [1674], *Mémoires*, Paris 1735, V, 287 für Algier und die andern Reisenden). In Mekka und Sfax (Narbeshuber) findet die Erhebung auf den Thron erst am folgenden Tage statt. In Kairo (Lane [1835]) nimmt die Braut an diesem Tage einen Klumpen Henna in die Hand, und die Freundinnen spicken ihn mit Münzen. In Nablus (Jaussen [1927]) findet eine ähnliche Geldsammlung für die Braut statt. Auch in Konstantinopel ist diese Henna-Zeremonie bekannt; jedoch steigen vorher alle eingeladenen Frauen mit Wachskerzen in den Händen zusammen mit der Braut in den Garten hinab und tanzen dort in langer Reihe (Garnett [ca. 1890]). Abbildungen der Braut im Hochzeitsstaat: Snouck Hurgronje, *Mekka*, Bilder-Atlas, Taf. 25; Goichon, *La vie féminine au Mzab*, Paris 1927, Taf. 5.

4. Der Brautzug (*Zaffat al-ʿArūsā*) und die Erhebung auf den Thron. Da der Freitag für den Vollzug der Ehe von den Theologen vielfach empfohlen wird (vgl. Ghazālī bei H. Bauer, *Islamische Ethik*, Halle 1917, II, 90), so pfliegte man am Donnerstagabend die Braut in ihr neues Heim zu führen, woran sich dann die Brautnacht anschliesst. Die Braut wird meist von ihrem Bräutigam und dessen Verwandten abgeholt und von ihren eigenen Verwandten in pomphaftem und feierlichem Zuge begleitet. Schon aus der Überschrift bei Bukhārī, *Nikāḥ*, B. 62 (*al-Bināʾ bi ʿl-Nahār bi-ghair Markab wa-lā Nirān*) geht hervor, dass der feierliche Brautzug bereits Anfang des III. (IX.) Jahrh. allgemeiner verbreitet war; man geleitete also damals schon die Braut bei Dunkelheit in einer Sänfte auf einem Reittier und mit Lichtern (vgl. Tīdjānī, *Tuhfa*, S. 40–1, der daraus einen Unterschied zwischen dem Brautzug bei Tag und bei Nacht konstruiert; aber dem steht das *bi-ghair Markab* im Wege). Die sonstigen mir bekannten ältesten Belege für den feierlichen Brautzug sind: Die Hochzeit der Umm al-ʿUlūw in Kairawān (415 = 1024); die Braut wurde am Donnerstag von den Sklaven und den Grossen des Reiches zu dem für sie aufgeschlagenen Zelt geführt (Ibn ʿIdhārī, *Bayān al-Mughrib*, ed. Dozy,

I, 284). In einer Sage aus der Yamāma wird die Braut von Sklavinnen geleitet, die singen und Saiteninstrumente (*Maʿāsīf*) schlagen (Kazwīnī [gest. 682 = 1283], *ʿAthār al-Bilād*, ed. Wüstenfeld, II, 88). Eine Miniatur des Malers Yahyā b. Maḥmūd aus Wāsiṭ vom Jahre 634 (1237) in der Pariser Ḥarīrī-Hs., Arabe 5847 (Kühnel, *Miniaturmalerei im islamischen Orient*, Berlin 1923, Taf. 13) stellt einen feierlichen Brautzug dar; voraus gehen Hornisten, auf Kamelen sitzen Paukenschläger und Männer mit Wimpeln, die Braut selbst befindet sich in einer ganz verhüllten prunkvollen Kamelsänfte, und der Bräutigam reitet auf einem prächtig gesattelten Pferde nebenher. Weitere Belege finden sich z. B. *Alf Laila wa-Laila*, II, 12; *Sīrat Saif*, XIII, 12. Der älteste abendländische Beleg findet sich in dem Reisebericht des Dominikanermönches Ricoldus de Monte Crucis [gest. 1309], Kap. 9, 46 (Laurent, *Peregrinatores Medii Aevi*, Leipzig 1864, S. 116): „*Tartari* (= Mongolen im östlichen Kleinasien) .... *quando tradunt eam* [i. e. uxorem] *ad nuptias, parentes et consanguinei viri, qui eam accipit, ducunt eam cum tympanis et cantu, sed parentes et consanguinei mulieris sequuntur eam cum planctu quasi mortuam*“. Die späteren europäischen Reisenden beschreiben den Brautzug alle mehr oder weniger ausführlich. Fast in allen Gegenden wird die Braut, die stets ganz dicht verhüllt ist, in einer Lichterprozession (Wachskerzen, Fackeln oder Windlichter) vom Bräutigam abgeholt und von den beiderseitigen Verwandten und Bekannten in ihr neues Heim geführt. Im heutigen Fās steigt sie noch wie zur Zeit des Leo Africanus [1526] in einen seidenbehangenen achteckigen Kasten, der von acht Mann auf den Schultern getragen wird (Westermarck, S. 166), oder sie geht, wenn sie geringeren Standes ist, zu Fuss (Westermarck, Tharaud), während im übrigen Marokko meist ein „verdeckter Käfig“ auf einem Maultier benutzt wird (Mocquet [1605], Hoest [1760], Westermarck [1914]). In Algier wurde sie im XVI. Jahrh. gleichfalls getragen (Haëdo). In Ägypten und Syrien geht sie zu Fuss unter einem Baldachin oder auch zu Pferd unter einem Baldachin (so schon Cotovicus [1598]). In der Türkei pfliegte die Braut in älterer Zeit auf einem Pferde zu reiten (Dernschwam [1553]), meist mit einem rotseidenen Tuch verhüllt, dessen Enden von vielen Personen getragen wurden (Schweigger [1578], della Valle [1615], Tournefort [1717]). In dem von Taeschner u. d. T. *Altstambuler Hof- und Volksleben* (Hannover 1925) herausgegebenen türkischen Miniaturen-Album des XVII. Jahrh. (Taf. 32) geht sie zu Fuss, von zwei Frauen am Arm geführt. Dabei wurde nach della Valle (1615) anstelle der Lichterprozession vor der Braut „eine Art ziemlich hoher Flammensäule“ hergetragen, „welche von Blumen, gemaltem Papier, geschlagenem Gold und anderem Laub- und Blumenwerk gemacht, bisweilen auch mit Gold, Silber und Edelsteinen geziert war“; Schweigger [1578; vgl. die dortige Abb.] beschreibt sie als „Hochzeitkerten, von grünem Wax, und durchsichtiger Arbeit gemacht, doch nicht brennend“. Hierhin gehört wohl auch die Lichterplatte, die im Karagöz-Stück „Die Falsche Braut“ dem Hochzeitszug vorangetragen wird (Abb. bei Ritter, *a. a. O.*, Fig. 34). Im XIX. Jahrh. fuhr die Braut in einem verhüllten Wagen, ebenso die begleitenden Frauen, während die Männer zu Pferde waren (White, Garnett). In Persien reitet sie gewöhnlich mit einem roten Tuch verhüllt (Olearius [1637], Char-

din [1673], Polak [ca. 1860], Wills [ca. 1870]). Heute benutzt man in grosseren Städten wie Kairo natürlich auch das Auto. — Abbildungen des Brautzugs: für Marokko: Dapper, *Beschreibung von Afrika*, Amsterdam 1670, S. 177; für Kairo: Niebuhr [1763], *Reisebeschreibung nach Arabien*, Kopenhagen 1774, Taf. 28; Cassas, *Paris pittoresque*, Paris 1806, Taf. 63; Lane [1835], *Sitten und Gebräuche*, Taf. 32—3; für Konstantinopel: Schweigger [1578], *Reisebeschreibung*, S. 207; Taeschner, *a. a. O.*

Gewöhnlich wird mit dem Brautzuge auch die Aussteuer mitgeführt, auf möglichst viele Pferde oder Maultiere verteilt, oft sogar leere Koffer (um die Aussteuer möglichst gross erscheinen zu lassen), während in manchen Gegenden die Überführung der Aussteuer eine besondere feierliche Zeremonie bildet (vgl. z.B. Ibn 'Idhārī, I, 284 für Kairawān [415 = 1024]; Ibn Iyās, IV, 107 für Kairo [912 = 1506]).

Beim Austritt aus dem Elternhaus und beim Eintritt in ihr neues Heim werden meist noch eine Reihe symbolischer Handlungen vorgenommen, die sich auf das eheliche Zusammenleben, auf die Abwendung böser Geister, auf die Fruchtbarkeit u. a. beziehen; ich übergehe sie hier, da sie in den einzelnen Städten und Gegenden zu stark variieren. In ihrem neuen Heim wird sie vom Bräutigam oder auch von der Schwiegermutter empfangen und ins Brautgemach geführt. Dort wird sie im Kreise der Frauen auf einen erhöhten Sitz oder Thron erhoben und beglückwünscht. Manchmal findet schon jetzt gegen ein Geldgeschenk des Bräutigams — und wenn es nur ein Piaster ist — die Entschleiерung der Braut statt, wobei der Bräutigam zum ersten Mal ihr Antlitz sieht. Schon in einem unechten *Hadith* bei Muḥaddasī (*BGA*, III, 126) heisst es: „Gott soll Mu'āwīya an seine Seite setzen und ihn bedecken und ihn dann dem Volke entschleiern wie eine Braut“. Den Thron (*Minassa*), auf den die Braut erhoben und auf dem sie entschleiert wird, erwähnen schon Zawzanī (gest. 486 = 1093) und Baṭalyūsi (gest. 494 = 1100; in ihren Kommentaren zur *Mu'allaqa* des Imru'ū 'l-Qais, ed. Hengstenberg, Bonn 1823, Vers 32 bzw. Kairo 1282, S. 33). Vgl. dazu auch *Alf Laila wa-Laila*, III, 455; *Sirat Saif*, V, 29, wo es ein mit Goldplatten und leuchtenden Edelsteinen verzierter Thron (*Sarīr*) aus Wacholderholz ist. In Mekka heisst der Thron heute *Rika* (= *Arika*); vgl. die Abb.: Snouck Hurgronje, *Bilder aus Mekka*, Leiden 1889, Taf. 18.

Im Anschluss an den Brautzug findet gewöhnlich bis tief in die Nacht hinein ein Festmahl mit Musik, Gesang und Tanzvorführungen statt (für Männer und Frauen natürlich getrennt); in der Türkei des XVII. und XVIII. Jahrh. veranstaltete man dabei auch Karagöz-Vorstellungen (Thevenot, *Voyages*, Paris 1689, I, 172; vgl. I, 109—10), während man im Persien des XVII. Jahrh. Ringkämpfer (*Pehlewān*) auftreten liess (Chardin). Lustbarkeiten anlässlich einer Hochzeit unter der Regierung Alp Arslān's (Anfang des VI. = XII. Jahrh.) stellt eine persische Miniatur vom Jahre 1604 dar (Grohmann und Arnold, *Denkmäler islamischer Buchkunst*, München 1929, Taf. 67).

5. Das Bad des Bräutigams und seine *Zaffa* finden am gleichen Tage wie der Brautzug statt, also am Donnerstag; gewöhnlich ist damit auch der Besuch einer Moschee verbunden

(vgl. *Alf Laila wa-Laila*, II, 24). In der Erzählung von Nūr al-Din und Shams al-Din (*Alf Laila wa-Laila*, I, 263) — es handelt sich allerdings um den Fall einer 'Umra — geht der Bräutigam ins Bad und wird hoch zu Ross in einer Fackelprozession zum Hause der Braut geführt; Sängern mit Tamburinen begleiten ihn und bleiben von Zeit zu Zeit stehen, um vom Bräutigam Geld zu empfangen. Eine andere *Zaffa* — aber ohne Bad — wird in der *Sirat Saif*, XIII, 12 geschildert: Der Bräutigam reitet auf einem reich geschmückten Tiere von den Würdenträgern begleitet durch die Stadt. Man trägt Wachslichter mit Kampfer, während Sklaven Räucherfässer schwenken und Rosen- und Jasminwasser aussprengen (vgl. *Sirat Saif*, VII, 63; XV, 32). Auch Ibn Iyās (IV, 107, 196) berichtet für das Kairo des beginnenden XVI. Jahrh. von Umzügen des Bräutigams in Begleitung der Emire mit brennenden Wachslichtern in den Händen. Dies war auch noch zur Zeit Lane's in Kairo üblich. Kurz vor Sonnenuntergang wurde der Bräutigam von seinen Freunden mit Musikanten oder Sängern und mit Fackeln (*Mash'al*) ins Bad begleitet, von dort ging man zur Moschee, um das Abendgebet zu verrichten. Bei der Rückkehr aus der Moschee trugen die Freunde Kerzen und Blumen in der Hand. Aus späterer Zeit (ca. 1875) schildert das Bad und die *Zaffa* des Bräutigams Klunzinger für Kuṣair am Roten Meer. In den anderen Ländern scheint das Bad des Bräutigams weniger üblich zu sein; wenigstens wird es in den Quellen nur selten erwähnt (für Palästina: Rothstein [1907] mit Abb. der *Zaffa*; Jaussen [1927]; für Tunis und Sfax: Bertholon und Narbeshuber [ca. 1900]; für Tlemcen: Gaudefroy-Demombynes, S. 40 [ca. 1900]; für Tanger: Westermarck, S. 118; für das östliche Kleinasien: van Lennep, *Travels*, S. 267 [ca. 1860]; für Persien: Polak [ca. 1860]). In Konstantinopel scheint Bad und *Zaffa* gänzlich unbekannt zu sein. Ebenso ist das Bad des Bräutigams (aber nicht die *Zaffa*) schon seit alter Zeit in Mekka unbekannt (Ibn al-Muǧāwir [gest. 690 = 1291] bei Landberg, *a. a. O.*; Snouck Hurgronje; Rutter), während Niebuhr, *Reisebeschreibung*, I, 402 im Jahre 1763 für Yerim in Süd-Arabien Bad und *Zaffa* erwähnt. Auch dem Leo Africanus [1526] ist ein Bad für Fās unbekannt (ebenso bei Westermarck [ca. 1914] und Tharaud [1930]); dagegen schildert er eine pomphafte Prozession des Bräutigams, die sich auf dem Hauptplatz der Stadt mit dem Brautzug traf und von da zusammen mit diesem nach Hause zog. — Abbildungen der prunkvollen *Zaffa* des Bräutigams in Indien: Thevenot [1666], *Voyages*, Paris 1689, III, 66; H. Goetz, *Wanderbilder zur Kulturgeschichte Indiens in der Grossmogul-Zeit*, Berlin 1930, Taf. 15 (Miniatur des XVIII. Jahrh.).

6. Die Brautnacht (*Lailat al-Dukhla*). Während des am Schluss von 4 erwähnten Festgelages geht der Bräutigam ins Brautgemach oder der sich scheinbar weigernde wird von seinen Freunden hineingestossen. Aus der früh-islamischen Zeit besitzen wir ausser dem *Hadith* (s. oben, S. 1126<sup>a</sup>) zwei Schilderungen der Vorgänge im Brautgemach. Nach der einen (*Aghānī*, XV, 70) strich der Khalīfa 'Uthmān seiner Braut Nā'ila über das Haupt, flichte den Segen Gottes (*Baraka*) auf sie herab und entschleierte sie dann. Nach der andern (*Aghānī*, XVI, 37) packte Shurāih seine Braut Zainab, während sie niederkniete, bei ihrem Stirnhaar und betete



dann zwei *Rak'a's* mit ihr, genau so, wie es heute noch bei den beiden Thronsenen in Mekka üblich ist (Snouck Hurgronje, II, 180 u. 185). In den ältesten Teilen von *Tausend und eine Nacht* (Baghdader Schicht, etwa X. Jahrh. n. Chr.) finden sich folgende Gebräuche: In der Geschichte von Nūr al-Dīn und Shāms al-Dīn (I, 269–72) wird die Braut von den Zofen entkleidet und von einer alten Frau in einem langen Gewande ins Brautgemach geführt, wo der Bräutigam ihrer harrete. Während hier die Entschleierung schon vorher stattgefunden hatte, entschleiert an anderen Stellen der Bräutigam selbst seine Braut erst im Brautgemach (z.B. III, 524). In der Geschichte von Uns al-Wudjūd und al-Ward fi'l-Akmām (III, 437–39) trinken und unterhalten sich die beiden mit Gedichten und heiteren Geschichten. In der Geschichte von Kamar al-Zamān (II, 478–79) ruft die Braut nach der Consummatio ihre Dienerinnen herbei, die dann das Freudengeschrei anstimmen. — In Kairo wurde der Bräutigam zu Lane's Zeit während des Festgelages von einem Freunde ein Stück die Treppe zum Harem hinaufgetragen. Im Brautgemach durfte er seine Braut erst gegen ein Geldgeschenk entschleiern und zum ersten Mal sehen. Dann entkleidete er sie, legte sie mit dem Kopf in die Richtung gegen Mekka und verrichtete zwei *Rak'a's*. Nach der Consummatio rief er den vor der Türe wartenden Frauen zu, das Freudengeschrei (*Zaghārit*) anzustimmen und kehrte zu den Gästen zurück. Ähnlich schildert es Jaussen für das heutige Nablus. Für Persien berichtet Polak [ca. 1860] eine sehr alte und weit verbreitete Sitte (so kennt sie Leo Africanus für Fās [1526], Haëdo für Algier [XVI. Jahrh.], Bertholon für Tunis [ca. 1900]): nach der Entschleierung suchen sich die Brautleute gegenseitig auf den Fuss zu treten; der Sinn ist: Wem es zuerst glückt, der wird später die Herrschaft im Hause führen. In der Türkei wurde nach Schweigger [1578] die Braut von ihren Gespiellinnen mit Scherz- und Schimpfreden in die Kammer des Bräutigams hineingestossen. Im XVIII. und XIX. Jahrh. wurde in der Türkei den Brautleuten nach der Entschleierung und den üblichen Gebeten im Brautgemach zunächst Kaffee gereicht und dann ein Brautmahl serviert. Erst dann wurden sie allein gelassen (Olivier, White, Garnett).

In Marokko gilt es in einzelnen Gegenden (z.B. Fās) für schicklich, dass der Bräutigam sich in der ersten Nacht mit seiner Braut nur unterhält und dass die Ehe erst in der zweiten Nacht vollzogen wird (Tharaud [1930]; Westermarck, s. v. *Consummation*). In Ägypten wird dagegen in der ersten Nacht häufig eine mechanische Defloration geübt (Schwally, in *Nöldeke-Festschrift*, S. 418 f.). Beides beruht auf Aberglauben, auf der Furcht vor bösen Geistern, wenn nicht im ersten Falle ein gewisses Schamgefühl bestimmend ist.

Während der Brautnacht, wenn die Festgesellschaft noch beisammen ist, oder am andern Morgen wird von der Amme das Zeichen der Jungfernschaft den verwandten und bekannten Frauen gezeigt. Ist nämlich die Braut keine Jungfrau mehr, so kann der Bräutigam sie ihren Eltern sofort zurückschicken. Für den Notfall werden daher von der Mutter oder der Amme oft auch andere Vorkehrungen getroffen. In *Alf Laila wa-Laila* (II, 478) wird z.B. eine Taube geschlachtet. In einzelnen Gegenden wird das blutige Tüchlein mit Trommeln und Freudengeschrei von den Frauen durch die Strassen zum

Elternhaus der Braut getragen. So berichten dies Mocquet [1605] und Hoest [1760] für Marokko, Tournefort [1717] für die Türkei, während dies zu Burckhardt's und Lane's Zeiten [Anfang des XIX. Jahrh.] in Kairo nur noch in den unteren Ständen geschah.

Am Morgen nach der Brautnacht gehen beide in Erfüllung einer religiösen Vorschrift ins Bad [s. *TAHARA*].

7. Die Feierlichkeiten nach der Brautnacht, besonders am siebten Tage. Manchmal wird erst am Tage nach der Brautnacht die pflichtmässige *Walima* gehalten (vgl. oben, S. 1126b); so ist dies auch in der Geschichte von Kamar al-Zamān der Fall (*Alf Laila wa-Laila*, II, 461, 478). In der Türkei finden an diesem Tage die Hochzeitsfeierlichkeiten ihren Abschluss durch ein Festessen, durch das „Fest der Schafsfüsse“, das nach einem traditionellen Gericht so benannt ist; es folgen dann noch ein oder zwei Empfangs- und Glückwunschtage bei der Braut (Garnett [ca. 1890]). In Ägypten und Nord-West-Afrika bleibt die Braut sieben Tage lang im Brautgemach und wird von den weiblichen Verwandten besucht und unterhalten. Am siebten Tag findet dann gewöhnlich ein Empfang bei der Braut und beim Bräutigam oder auch ein Gastmahl statt. Die sieben ersten Tage der jungen Ehe, unter dem Namen *Sābi' al-Arūs* bekannt, spielen seit alter Zeit eine besondere Rolle und gehen auf einen durch den Propheten sanktionierten Brauch zurück (vgl. Dozy, *Supplément*, I, 626–27; oben, S. 1126a). In der Geschichte von Uns al-Wudjūd kamen am siebten Tage Sängerinnen, und man verteilte Gaben an das Volk (*Alf Laila wa-Laila*, II, 439–40). Leo Africanus [1526] berichtet für Marokko noch von einer „sehr alten Sitte“: der Mann kauft am 7. Tag Fische, die seine Mutter oder andere Frauen der Braut über die Füsse werfen. Ein ähnlicher Brauch findet sich heute noch in Sfax (Narbeshuber, S. 16). Es dürfte darin ein alter Fruchtbarkeitszauber stecken.

Zum Schluss seien noch die völlig abweichenden Sitten in Mekka und Medina gestreift, so wie sie Snouck Hurgronje (1884) und Rutter (ca. 1928) für Mekka und Burton (1853) für Medina berichten. Es handelt sich hier um eine eigentümliche Verquickung der beiden Hochzeitsarten, der *Urs* und der *Umra*. Am Abend des vierten Tages, dem „Ghumra“-Tag (= *Umsra*), wird die Braut in ihrem Hause im Hochzeitsstaat auf den Thron gehoben, während der Bräutigam in einer Lichterprozession zum Haram zieht, um dort das Abendgebet zu verrichten und von dort zum Haus der Braut kommt. Er wird dann in den Thronsaal geführt und entschleiert dort seine Braut. Nach einer Abendmahlzeit geht alles, auch der Bräutigam, nach Hause. Gegen Morgen wird dann die Braut in aller Stille in einem von zwei Maultieren getragenen Tragsessel von wenigen Frauen zum Hause des Bräutigams geleitet, was übrigens der altarabischen Sitte entspricht. Nach einem Gastmahl beim Bräutigam wiederholt sich dann am Abend des fünften Tages die Thronszene im Hause des Bräutigams in einfacherer Form, woran sich die Consummatio anschliesst. — Aus dieser Doppelung, einer Verquickung zweier verschiedener Feierlichkeiten, ist zu schliessen, dass die heutigen mekkanischen Hochzeitsgebräuche in Mekka und Medina nicht heimisch sind, sondern in einzelnen Bestandteilen aus den Arabien benachbarten Ländern im Laufe der Jahr-

hunderte eindringen, missdeutet und kombiniert wurden. Bestätigt wird dies einmal durch die einfachen Gebräuche Arabiens in vor- und frühislamischer Zeit (vgl. oben, S. 1124), dann aber auch durch Ibn al-Mudjāwir (bei Landberg, *a. a. O.*, S. 859), der für das VII. (XIII.) Jahrh. eine reine 'Umra für Mekka schildert: der Bräutigam geht dabei zum Hāram, vollführt den siebenmaligen Umlauf, verrichtet am Maḳām Ibrāhīm zwei Ra'ka's, küsst den Schwarzen Stein (d. h. er macht den Tawāf) und zieht dann mit Wachslichtern zum Hause der Braut. — Übrigens werden in Mekka die Hochzeiten meist im Muḥarram gefeiert, wenn der Ḥaǧǧj vorüber ist und die meisten Pilger abgereist sind (Ibn al-Mudjāwir, *a. a. O.*; Burckhardt, *Travels in Arabia*, I, 361).

Wenn auch die Geschichte und Herkunft der islamischen Hochzeitsgebräuche infolge der Dürftigkeit der älteren Quellen schwer erfassbar ist, so kann man doch allgemein sagen, dass sich im Islam vielfach alte orientalische, teilweise vom Christentum bereits übernommene Sitten Syriens, Mesopotamiens und Ägyptens erhalten und sich mit dem Islam in die anderen islamischen Gebiete verbreitet und sich dort wiederum mit lokalen Sitten verbunden haben.

*Litteratur:* (Ausser den im Artikel bereits zitierten Werken): Westermarck, *The History of the Human Marriage*, 5. Aufl., 3 Bde., London 1925; Tidjānī [geschrieben ca. 710 = 1310], *Tuhfat al-Arus*, Kairo 1301; *Alf Laila wa-Laila*, Übers. Littmann, 6 Bde., Leipzig 1921–28; *Sinat Saif b. Dhi Yazan*, Bülāḳ 1294 [im XV. Jahrh. in Kairo entstanden, vgl. den Artikel SAIF, oben IV, 76b]; Ibn Iyās, *Badā'ī al-Zuhūr fī Waḳā'i' al-Duhūr*, ed. Kahle, Stambul 1931, Bd. IV (*Bibliotheca islamica*, V). — Hochzeitschilderungen der letzten Jahrhunderte sind in den unten verzeichneten Werken von Gaudefroy-Demombynes, Westermarck und besonders von Marçais nachgewiesen. Im folgenden führe ich nur die wichtigste Litteratur auf, sowie Ergänzungen zu den Angaben bei Marçais. — Mekka und Medina: J. L. Burckhardt [1814], *Travels in Arabia*, London 1829, I, 361, 399, 401–2; R. F. Burton [1853], *Personal narrative of a pilgrimage to Mecca and Medina*, Leipzig 1874, II, 167, 253; Snouck Hurgronje, *Mekka*, Haag 1888–89, II, 155–87; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, London 1928, II, 67–9. — Süd-Arabien: C. Niebuhr [1763], *Reisebeschreibung nach Arabien*, Kopenhagen 1774, I, 402–3; Ad. von Wrede [1843], *Reise in Hadhramaut*, Braunschweig 1870, S. 262 f.; C. von Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, Leiden 1909, II I, 192–202, II II, 717–869. — Zan-zibar: E. Ruete, *Memoiren einer arab. Prinzessin*, 2. Aufl., Berlin 1886, II, 4–9. — Syrien und Palästina: J. van Ghiste [1485], *Voyage*, Gent 1557, S. 15; Joh. Cotovicus [1598–99], *Itinerarium Hierosolymitanum et syriacum*, Antwerpen 1619, S. 475–6 (wieder abgedruckt in Gabriel Sionita, *Arabia*, Amsterdam 1633, S. 194–5); d'Arvieux [1659], *Mémoires*, Paris 1735, I, 447; ders., *Die Sitten der Beduinen-Araber*, Übers. Rosenmüller, Leipzig 1789, S. 120–24; A. Russell [ca. 1750], *Naturgeschichte von Aleppo*, Übers. Gmelin, Göttingen 1797, I, 399 [mehr türkische Sitten], II, 110 ff. [Maroniten]; J. L. Burckhardt [ca. 1810], *Bemerkungen über die Beduinen und*

*Wahaby*, Weimar 1831, S. 86 ff., 212 ff.; W. F. Lynch [1848], *Narrative of the United States Expedition to the river Jordan and the Dead Sea*, London 1852, S. 299; Wetzstein, *Syrische Dreschtafel*, in *Zeitschrift f. Ethnologie*, V (1873), 288 ff.; H. H. Jessup, *The women of the Arabs*, London 1874, S. 27 [Drusen]; Klein, *Mitteilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina*, in *Z D P F.*, VI (1883), 81–101; E. Littmann, *Neuarabische Volks poesie*, Berlin 1902, S. 94 ff., 119 ff., 137 ff. [christlich]; C. T. Wilson, *Peasant life in the Holy Land*, London 1906, S. 110–15; Rothstein, *Muslimische Hochzeitsgebräuche in Lista bei Jerusalem*, in *Palästina-jahrbuch*, VI (1910), 102–36 (mit Abb.); Al. Musil, *Arabia Petraea*, Wien 1908, III, 186 ff. [Fellāhen], 196 ff. [Beduinen]; G. Bergsträsser [1914], *Zum arabischen Dialekt von Damaskus*, Hannover 1924, I, 64–7; Chémali, *Mariage et nocé au Liban*, in *Anthropos*, X/XI (1915/6), 913–41 (mit Abb.); Spoer und Haddad, *Volkskundliches aus el-Qubbe bei Jerusalem*, in *Z S.*, IV (1926), 199–226, V (1927), 95–134; A. Jaussen, *Coutumes Palestiniennes*, I, *Naplouze et son district*, Paris 1927, S. 67 ff.; Al. Musil, *The manners and customs of the Kevala Bedouins*, New York 1928, S. 135 ff.; T. Canaan, *Unwritten laws affecting the Arab women of Palestine*, in *Journal of the Palestine Oriental Society*, XI (1931), 190, 192, 199. — Mesopotamien: Br. Meissner, *Neuarab. Geschichten aus dem Irāq*, Leipzig 1903, S. 107. — Ägypten: Nic. Christ. Radzivil [1583], *Jerosolymitana peregrinatio*, Antwerpen 1614, S. 186 f.; Cl. Savary [1777], *Zustand des alten und neuen Ägyptens*, Berlin 1788, III, 261–64; *Description de l'Égypte*, 2. Aufl., Paris 1826, XVIII, 85–89; J. L. Burckhardt [1817], *Arabische Sprichwörter*, Weimar 1834, S. 171 ff. N<sup>o</sup>. 422; Lane [1835], *Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter*, Übers. Zenker, Leipzig 1852, I, 171–86 (mit Abb.); Lane, *Arabian society in the middle ages*, London 1883, S. 232 ff.; Alf. von Kremer, *Ägypten*, Leipzig 1863, I, 58 ff. [Fellāhen]; Klunzinger [1872–75], *Bilder aus Oberägypten*, 2. Aufl., Stuttgart 1878, S. 193 ff. [Kuşair], S. 260 [Beduinen]; W. S. Blackman, *The Fellāhin of Upper Egypt*, London 1927, S. 90 ff. — Tripolitaniern: O. Gabelli, *Usanze nuziali in Tripolitania*, in *Riv. della Tripolitania*, 1926; Carotti, *Gente di Libia*, in *La Quarta Sponda*, 1927; Pfalz, *Arabische Hochzeitsgebräuche in Tripolitaniern*, in *Anthropos*, XXIV (1929), 221–27; Bertarelli, *Guida d'Italia. Possedimenti e Colonie*, Mailand 1929, S. 221–23. — Tunis: Ch. de Peyssonnel und Desfontaines [XVIII. Jahrh.], *Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger*, Paris 1838, I, 175, II, 42–3; Maltzan, *Reise in den Regentchaften Tunis und Tripolis*, Leipzig 1870, III, 88–92; K. Narbeshuber, *Aus dem Leben der arab. Bevölkerung in Sfax*, Leipzig 1907, S. 11–6; L. Bertholon und E. Chantre, *Recherches anthropologiques sur les indigènes de la Berbérie Orientale*, Paris 1913, I, 575–86; W. Marçais und Abderrahmān Guiga, *Textes arabes de Takroûna*, Paris 1925, I, 355 ff., 381 ff.; W. Reitz, *Bei Berbern und Beduinen*, Stuttgart 1926, S. 142 ff. — Algerien: Haëdo [XVI. Jahrh.], *Topographie et histoire générale d'Alger*, in *R Afr.*, XV (1871), 96–101; d'Arvieux [1674], *Mémoires*, Paris 1735, V, 287; J. P. Bonnafont [1830–42], *Pé-*



négrination en Algérie, Paris 1884, S. 152 ff.; F. Mornand, *La vie arabe*, Paris 1856, S. 57 f.; L. Féraud, *Mœurs et coutumes Kabiles, in R. Afr.*, VI (1862), 280, 430—32; Villot, *Mœurs, coutumes . . . des indigènes de l'Algérie*, 3. Aufl., Algier 1888, S. 97 ff.; Gaudefroy-Demonbynes, *Notes de sociologie maghrébine. Cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, Paris 1901; Bel, *La population musulmane de Tlemcen*, in *Revue des études ethnograph. et sociologiques*, I (1908), 215 ff.; A. M. Goichon, *La vie féminine au Mzab*, Paris 1927, S. 73 ff., 280 ff. — Marokko: Leo Africanus [1526], *Description de l'Afrique*, ed. Ch. Schefer, Paris 1897, II, 120—25; J. Mocuquet [1605], *Voyages*, Rouen 1685, S. 204—5; Diego de Torres, *Histoire des Cherifs*, Paris 1667, S. 144; G. Hoest [1760—68], *Nachrichten von Marokko und Fes*, Kopenhagen 1781, S. 102—4; Edm. Westermarck, *Marriage ceremonies in Morocco*, London 1914; Legey, *Essai de Folklore marocain*, Paris 1926, S. 134 ff.; M. Gaudry, *La femme Chaouia de l'Aurès*, Paris 1928, S. 78—83; Jérôme und Jean Tharaud, *Fes*, Paris 1930, S. 130 ff.; L. Bruant, *Textes arabes de Rabat*, Paris 1931, Nr. 10 u. 17. — Südan: Zain al-ʿAbidin al-Tūnisi [ca. 1820], *Das Buch des Sudan*, Übers. Rosen, Leipzig 1847, S. 28 ff.; Ign. Pallme, *Travels in Kordofan*, London 1844, S. 81—6; Seligman, *Kabābīsh*, in *Harvard African Studies*, II (1918), 131 ff. — Türkei: H. Dernschwam [1553—55], *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel u. Kleinasien*, ed. Babinger, München 1923, S. 132—33; Salomon Schweigger [1578], *Neue Reyssbeschreibung nach Konstantinopel*, Nürnberg 1608, S. 205 ff.; P. della Valle [1615], *Reiss-Beschreibung*, Genf 1674, I, 43; Thevenot [1657], *Voyages*, Paris 1689, I, 171 f.; de Tournefort, *Relation d'un voyage de Levant*, Paris 1717, II, 364—66; Olivier [1792—97], *Voyage dans l'empire ottoman*, Paris 1800, I, 154—57; Ch. White, *Häusliches Leben und Sitten der Türken*, Übers. Reumont, Berlin 1845, II, 309 ff.; L. N. J. Garnett, *The women of Turkey*, London 1891, besonders II, 480—89; Th. Löbel, *Hochzeitsgebräuche in der Türkei*, Amsterdam 1897. — Persien: Olearius [1637], *Muscovitische u. Persische Reyse*, 2. Aufl., Schleswig 1656, S. 605—8; J. B. Tavernier [1664], *Les six voyages*, Paris 1779, I, 719—20; Chardin [1673], *Voyages*, ed. Langlès, Paris 1811, II, 233 ff.; John Fryer [1678], *A new account of East India and Persia*, London 1915 (Hakluyt Society), III, 129, 138; (*Kitāb-i Kulthum-namā*). *Customs and manners of the women of Persia*, Übers. Atkinson, London 1832, S. 42 ff., 70 ff.; Ed. Polak, *Persien*, Leipzig 1865, I, 210 ff.; C. J. Wills, *Persia as it is*, London 1886, S. 57 ff.; S. G. Wilson, *Persian life and customs*, 3. Aufl., New York 1899, S. 237—39 [ʿAlī Ḥābiṣ]; Ritter, *Aserbeidschanische Texte zur nordpersischen Volkskunde*, in *Isl.*, XI (1921), 189 ff.; H. Norden, *Persien*, Leipzig 1929, S. 86—9. — Russland: W. Radloff [1860—70], *Aus Sibirien*, Leipzig 1893, I, 476—84 [Kirgisen]; H. Vámbéry [1863], *Reise in Mittelasien*, Leipzig 1865, S. 258—59 [Türkmenen]; E. Schuyler, *Turkistan*, 5. Aufl., London 1876, I, 42—3 [Kirgisen], I, 142 ff. [Tashkent]; H. Lansdell [ca. 1880], *Russisch-Central-Asien*, Leipzig 1885, S. 248—52 [Kirgisen], S. 831—2 [Khiwa]; H. Vámbéry, *Das*

*Türkenvolk*, Leipzig 1885, S. 229—50 [Kirgisen], S. 433—34 [Kazaner Tataren], S. 540—42 [Krim-Tataren]; R. Karutz, *Unter Kirgisen und Türkmenen*, Leipzig 1911, S. 101 ff.; Pellissier, *Mischär-tatarische Sprachproben*, Berlin 1919 (*Abh. D. Ak. W.*, 1918), S. 3 ff., 28; Sciatskaya, *Antiche cerimonie nuziali dei Tataři di „Crimea Vecchia“ e dei dintorni, in OM*, VIII (1928), 542—48; Essad Bey, *Zwölf Geheimnisse im Kaukasus*, Leipzig 1930, S. 52 ff. — Indien: P. delle Valle [1629 in Surat], *Reiss-Beschreibung*, Genf 1674, IV, 12; Thevenot [1666 in Surat], *Voyages*, Paris 1689, III, 66 ff. [mit Abb.]; John Fryer [1674 in Surat], *a. a. O.*, I, 237; Hassan Ali, *Observations of the Mussulmanns of India*, London 1832, I, Brief XIII/XIV; G. A. Herklots [1832], *Islam in India*, Oxford 1921, S. 57 ff. — Niederländisch-Indien: Wilken, *Plechtigeden en gebruiken bij verlovningen en huwelijken bij de volken van den Ind. Archipel*, in *RTL V*, V. Reihe, I (1886), 167—219; IV (1889), 380—462; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Bonn 1924, IV/1, 226 ff.; ders., *The Achehnese*, Leiden 1906, I, 329 ff. (HEFFENING)

URWA B. AL-WARD B. ḤABIS aus dem Stamme ʿAbs, altarabischer Dichter. Sein Vater, von ʿAntara besungen, spielte eine Rolle im Dāḥis-kriege. Seine Mutter entstammte den mindergeachteten Banū Nahd, einem Zweigstamme der Kuḏāʿa (s. Wüstenfeld, *Tab.*, I, 17; Anspielungen darauf in Ged. IX, XIX, XX). Er lebte, wie ausdrücklich bezeugt, noch in der Džāhiliya. Doch lassen seine Beziehungen zu Personen, deren Lebenszeit noch in die Muḥammeds hineinreichte, wie zu ʿAmir b. al-Tufail (Schol. zu I, 1), schliessen, dass sein Leben dem Auftreten des Propheten mindestens nahe lag. Seine Gedichte und die über ihn erzählten Anekdoten lassen ihn als einen echten, einem ritterlichen Abenteuerleben ergebenden Beduinen erkennen, der wegen seiner Schützerrolle gegenüber den Armen später den Beinamen ʿUrwal al-Ṣāʾik erhielt. Unter seinen Erlebnissen seien besonders erwähnt sein Beutezug von Māwān in der Gegend von Yathrib zu den Bakān im N.W. Arabiens, sowie die Geschichte von seiner Frau Umm ʿAmr (auch Umm Wahb oder Salma) aus dem Stamme Kināna, die er sich in der Trunkenheit von den jüdischen Banu ʿl-Naḍir (oder in deren Gebiete) habe abschwatzen lassen.

*Litteratur*: *Kitāb al-Aghānī*, II, 190 ff.; *Diwān des ʿUrwa*, gesammelt und kommentiert von Ibn al-Sikkīt, nach der Hs. D. C. 354 der Leipziger Univ. Bibl. herausgeg. und übers. von Th. Nöldeke, in *Abh. K. G. d. Wiss. zu Göttingen*, XI, Leipzig 1863; *ʿUrwa ben al-Ward, Diwān accomp. du comm. d'Ibn as-Sikkīt*, ed. Moh. Ben Cheneb (*Bibl. arabica*), Algier 1926. (H. H. BRÄU)

URWA B. AL-ZUBAIR B. ʿAWWĀM, AL-ASADĪ AL-MADANĪ, eine der ersten und bedeutendsten Autoritäten auf dem Gebiete der Tradition in Medina. Er wurde geboren zwischen 23 (643/4) und 29 (649/50) und starb zwischen 91 (709/10) und 99 (717/8). Seine Mutter war die berühmte Asmaʿ bint Abī Bakr. Sein Vater al-Zubair b. al-ʿAwwām b. Khuwailid war ein Neffe der Khadidja. ʿUrwa, der etwa dreissig Jahre jünger war als sein Bruder ʿAbd Allāh, beteiligte sich nicht an der Politik oder an den Bürgerkriegen, sondern gab sich ganz dem Studium hin. Als sein

Bruder im Jahre 73 (692/3) von al-Ḥaǧǧǧādǧ besiegt worden war, verliess 'Urwa ihn wie die übrige Familie und floh in aller Eile nach Damaskus, um 'Abd al-Malik die Neuigkeit zu bringen und so seine Gunst zu gewinnen. Danach führte er ein zurückgezogenes Gelehrtenleben auf seinem Besitztum in Medina bis zu seinem Tode. Dort schrieb er auf 'Abd al-Malik's Veranlassung eine Reihe von Abhandlungen über die erste Periode des Islām, wahrscheinlich in Form von Briefen an den Khalifen (vgl. al-Ṭabarī, I, 1180—82).

Es wird von ihm berichtet, er habe jede Nacht ein Viertel des Korān gelesen, und dass er bei der Amputation seines krebserkrankten Fusses auch nicht einmal gestöhnt habe.

'Urwa hatte seine Tante mütterlicherseits 'Ā'isha bis drei Jahre vor ihrem Tode fleissig besucht und übernahm sehr viele wichtige Traditionen von ihr, von seinen beiden Eltern, von 'Ali b. Abī Ṭālib und Abū Huraira. Unter denen, die von ihm Traditionen übernahmen, befinden sich Muḥammed b. Muslim al-Zuhri, seine eigenen Söhne: Muḥammed, 'Uthmān, 'Abd Allāh, Yaḥyā und insbesondere Hishām; Sulaimān b. Yaṣār und Ibn Abī Mulā'ika.

Als Autorität in der Tradition steht 'Urwa sehr hoch. Er ist einer der sieben grossen *Fukahā'*. Verfasser von Abhandlungen über *Riǧāl* und *Im Muṣṭalah al-Ḥadīth* finden nichts an ihm zu tadeln. Er hatte eine bedeutsame Bibliothek zusammengebracht, da er sich für viele Dinge interessierte, historische wie auch juristische. Er ist der Verfasser eines *Kitāb al-Maghāzī*, jedoch sind seine Traditionen nur in den Werken späterer Historiker zu finden, wie Ibn Sa'd, al-Ṭabarī und Ibn Ishāq. Ein Charakteristikum seiner Traditionen ist das Fehlen eines genauen *Isnād*, der erst nach seiner Zeit gebildet wurde.

*Litteratur:* al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1180; II, 1266; Ibn Sa'd, III, I, S. XVIII (*Einleitung* von E. Sachau); Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, V, 4; al-Khazraǧi, *Amā' al-Kiṭāb*, I. Aufl., Kairo 1322, S. 124; Caetani, *Annali d'Al-Islām*, Introduction, § 11 und *passim* (V. VACCA)

**USĀMA** B. MUŠHID B. 'ALI B. MUŠALLAD B. NAŠR B. MUNKIDH AL-SHAIZARĪ AL-KINĀNĪ, arabischer Ritter (*Fāris*), Höfling und Litterat, geboren 488 (1095) in Shaizar (Sizara der Kreuzfahrer, nördlich von Ḥamāh in Syrien), wo seine fürstliche Familie, die Munkidhiten, ihren Sitz hatte, gestorben 584 (1188) in Damaskus. Vier Jahre nach seiner Geburt war Jerusalem von den Kreuzfahrern erobert und ein Jahr vor seinem Tode von Saladin wieder genommen worden; sein ganzes Leben lang stand er in regen, bald feindlichen, bald freundlichen Beziehungen zu den Franken. Mit fünfzehn Jahren nahm er an der Verteidigung Shaizar's gegen Tankred's antiochenisches Heer teil. Seinem Vater folgend, der nicht nur Krieger und Jäger, sondern auch Kalligraph war, widmete er sich dem Kriege, dem Sport und der Litteratur. Neun Jahre (1129—38) verbrachte er im Heere des Mōṣuler Atabeks Zengi; nach dem Tode seines Vaters musste er Shaizar auf immer verlassen, da sein Oheim — damals regierender Fürst — auf dessen kriegerischen Ruhm der eigenen Söhne wegen eifersüchtig war. Sechs Jahre (1138—44) blieb er in Damaskus am Hofe der Bāriden; friedliche Beziehungen und Verträge mit dem Königreich Jerusalem gaben ihm Gelegenheit, die Franken näher kennen zu lernen; unter den Templern hat er nicht wenige Freunde

gefunden. Von Damaskus zog er nach Ägypten, wo die Dynastie der Fātimiden ihrem Ende nahe war. Hier (zwischen 1144—54) wurde er in politische Intrigen verwickelt, leitete einige Unternehmungen gegen die Kreuzfahrer in Palästina und musste nach zehn Jahren Kairo verlassen. Unterwegs verlor er seine ganze Bibliothek, welche mehr als 4 000 Handschriften enthielt. Zum zweiten Mal in Damaskus, unternahm er mit dem berühmten Nūr al-Din, dem Sohne seines ersten Gönners Zengi, viele Kriegszüge gegen die Franken (1154—64). Ein schreckliches Erdbeben im Jahre 552 (1157) verwüstete seine Heimat gänzlich; drei Jahre später, 555 (1160), machte er den Ḥaǧǧǧ zu den heiligen Städten. Zehn Jahre (1164—74) verbrachte er in Ḥiṣn Kaifā bei dem Ortoǧiden Kara Arslān, hauptsächlich mit seinen litterarischen Arbeiten beschäftigt. Der Ruhm Saladins, welcher siegreich den Kampf mit den Kreuzfahrern führte, lockte ihn zum dritten Mal nach Damaskus. Hochbetagt starb er hier im Ramaḍān 584 (Nov. 1188). Sein Grab am Berge Qāsiyūn besuchte ein Jahrhundert später der berühmte Historiker Ibn Khallikān.

Aus einer Familie, deren Mitglieder in der Litteratur oft erwähnt werden (s. z. B. Yāqūt, *Mu'djam al-Udabā'*, II, 173—97), ist Usāma als Poet und Litterat berühmt geworden. Seinen *Diwān* (in zwei *Djus'*) hat al-Yaḥyī (gest. 768 = 1367) noch gekannt (s. *Mir'āt al-Djanān*, III, 427); eine Auswahl seiner Gedichte hat Derenbourg nach dem Gothaer Fragment und nach verschiedenen Anthologien gesammelt (*Ousama b. Mounkidh*, I, *La vie d'Ousama*, Paris 1889—93, S. 330—38, 543—62). Von seinen Prosa-Werken ist mehr als ein Dutzend dem Namen nach bekannt (vgl. Derenbourg, *a. a. O.*, S. 330—39), aber nur fünf wurden bis jetzt gefunden. Das merkwürdigste und interessanteste Werk, dessen Bedeutung weit über den Rahmen der gewöhnlichen arabischen Litteratur hinausgeht, ist das *Kitāb al-I'tibār*, Memoiren aus seinem Leben, welche ein buntes und lebendiges Bild seiner Zeit im Krieg und Frieden bieten. Die einzige bisher bekannte Handschrift wurde von H. Derenbourg im Escorial gefunden (s. *Comment j'ai découvert en 1880 au l'Escorial le manuscrit arabe contenant l'autographe de Ousama b. Mounkidh*, als Vorwort zur deutschen Übersetzung von G. Schumann, s. u.) und herausgegeben (*Ousama b. Mounkidh*, II, Paris 1886). Eine andere Ausgabe nach derselben Escorial-Handschrift mit vielen Berichtigungen ist von Philip K. Hitti, Princeton 1930, besorgt). Dies Werk wurde fünfmal vollständig übersetzt: ins Französische von Derenbourg (Paris 1895), ins Deutsche von G. Schumann (Innsbruck 1905), ins Russische von M. Sallier (mit Vorwort, Anmerkungen und Bibliographie von I. Kratschkovsky, Petrograd 1922), ins Englische von G. R. Potter (London 1929, nach Derenbourg und Schumann, hat wenig selbständigen Wert) und Philip K. Hitti (Princeton 1930). Alle übrigen Werke Usāma's liegen nur handschriftlich vor. Sein Traktat über die Poetik *al-Badi' fi 'l-Badi'* wurde von Derenbourg nach drei Handschriften (Berlin, Leiden, Kairo) mit Auszügen beschrieben (*a. a. O.*, S. 330—31, 691—722); nachzutragen ist die Handschrift des Asiatischen Museums in Leningrad (s. Kratschkovsky, in *Zapiski* 2, I, 3—4). Seine Anthologie *Kitāb al-Asā* spricht mit vielen Gedicht- und Prosa-Zitaten über die in Geschichte und Legende bekannten „Stäbe“ (Derenbourg, *a. a. O.*, I, 334—36, 499—542); nachzutragen ist die aus



Yemen stammende Handschrift in Mailand (s. Grifflini, in *Z D M G*, LXXIX [1915], 73). Unlangst wurde im Asiatischen Museum in Leningrad ein bisher unbekanntes Werk Usāma's, das *Kitāb al-Manāzil wa 'l-Diyār* (Autograph vom Jahre 568 = 1172, in Hiṣn Kaifa geschrieben), aufgefunden. Diese Anthologie, durch ein Erdbeben im August 1157 veranlasst, enthält allerlei poetische Zitate über *Manāzil*, *Diyār*, *Maghāni*, *Aḥlāl*, *Rab*, *Diman*, *Rasm* usw. (Beschreibung der Handschrift und des Werkes mit vielen Textproben von Kratschkovsky, in *Zapiski*<sup>2</sup>, I, 4—18). Nicht viel Näheres wissen wir über das *Lubāb al-Adab*, das in einer Handschrift vom Jahre 598 im Privatbesitz Ya'qūb Šarrūf's (des Redakteurs der Zeitschrift *al-Muḥtaṣaf*) in Kairo war (s. *al-Muḥtaṣaf*, XXXIII, 1908, 308 ff.).

**Litteratur:** Das wichtigste Material für die Biographie und über die Werke Usāma's wurde von H. Derenbourg in seiner umfangreichen Arbeit zusammengestellt (s. o.). Er hat ihm auch viele einzelne Artikel gewidmet (vgl. Brockelmann, *G A L*, I, 320), die er selbst in seinen *Opuscules d'un arabisant*. Paris 1905, S. 313—36 zusammengestellt hat. Diese Arbeiten sowie die spätere Litteratur und die wichtigsten Rezensionen werden von Ign. Kratschkovsky im Anhang zur russischen Übersetzung des *Kitāb al-'Iṭibār* von M. Sallier aufgezählt (Petrograd 1922, S. 206—7). Nachzutragen sind: T. Kowalski, *Pamiętniki o abaskiej pierwszego wieku krucjat*, in *Przegląd Warszawski*, 1923, No. 18, S. 380—400, Ign. Kratschkovsky, *Neizvestnoje sočinenie o grafy sirijskago emira Usamy*, in *Zapiski*<sup>2</sup>, I (1925), 1—18 und Ph. Hitti, in *Revue de l'Académie Arabie*, Damaskus, X (1930), 513—525, 592—603. (IGN. KRATSKOVSKY)

**USĀMA B. ZAID B. ḤARITHA AL-KALBĪ AL-HĀSHIMĪ**, ABŪ MUḤAMMED, Sohn der freigelassenen Abessinierin Baraka Umm Aiman. Er rechnet zu den Freigelassenen des Propheten. Er wurde im vierten Jahre der Berufung in Mekka geboren. Die Tradition verzeichnet viele Beispiele für die Liebe des Propheten zu ihm, als er noch ein Kind war, und gibt ihm den Beinamen *Ḥibb b. Ḥibb Rasūl Allāh*.

Auf dem Wege nach Uḥud mischte er sich unter die Kämpfenden, wurde aber wegen seines zarten Alters vor der Schlacht zurückgeschickt. Als er in der Verleumdungssache gegen 'Ā'isha von Muḥammed befragt wurde, sprach er zu ihren Gunsten. Nach Khaibar erhielt er eine Pension und ritt im Jahre 8 d. H. hinter Muḥammed in Mekka ein und betrat mit ihm die Ka'ba. Bei Hunain kämpfte er tapfer.

Im Jahre 11 d. H. übertrug Muḥammed Usāma den Oberbefehl über eine Expedition, um seinen bei Mu'ta gefallenen Vater zu rächen. Ohne Rücksicht auf die Kritik, die Usāma's Jugend galt, bestand der Prophet, schon in den letzten Tagen seiner Krankheit, auf dem sofortigen Aufbruch. Aber bei der Nachricht von seinem Tode kehrte die Expedition zurück, und Usāma war unter denen, die die Bestattung vorbereiteten.

Der neugewählte *Khalīf* befahl, den Wünschen des Propheten entsprechend, dass der Feldzug wiederaufgenommen würde, obwohl die Stämme bereits aufsässig waren. Usāma gelangte in das al-Balkā'-Gebiet in Syrien, wo Zaid gefallen war, und machte einen Überfall auf das Dorf Ubna (das heutige Khān al-Zait). Sein Sieg erfüllte Medina mit Freude, das infolge der *Ridda* niederge-

drückt war; auf diese Weise erlangte dieser Sieg eine Bedeutung, die in keinem Verhältnis zu seinem wirklichen Wert stand; so kam es, dass er später als der Anfang eines Feldzuges zur Eroberung Syriens betrachtet wurde.

Im gleichen Jahr zur Zeit der Schlacht bei Dhu 'l-Ḳaṣṣa liess Abū Bakr Usāma als Oberbefehlshaber in Medina zurück.

Im Jahre 20 (641) gewährte 'Omar ihm eine Pension von 4 000 Dirham, ebenso viel wie den Männern von Badr, wegen der Liebe des Propheten zu ihm und seinem Vater.

Die Wahl 'Uṭhmān's zum *Khalīf* fand in der Wohnung der Fātima bint Kais al-Fihriya statt, der Frau Usāma's. Wahrscheinlich nahm er an dem Ereignis teil und stand in Gunst bei dem *Khalīf*, da er ein Stück Land von ihm geschenkt bekam und im Jahre 34 (654/5) von ihm nach Baṣra gesandt wurde, um über die dortige politische Lage Bericht zu erstatten.

Nach 'Uṭhmān's Tod verweigte Usāma 'Alī die Huldigung und wurde von den Anhängern 'Alī's in der Moschee zu Medina angegriffen und missandelt. Danach führte er ein zurückgezogenes Leben, zuerst in Wādī 'l-Ḳurā, dann in Medina. Um 54 (674) starb er in al-Djurf und wurde in Medina begraben.

Usāma hat seinen Platz unter den Überlieferern des *Ḥadīth*. Seine politische Laufbahn war zwar nicht glänzend, aber ohne Tadel. Von seinen Reichtümern hören wir nichts.

Ausserlich ähnelte Usāma seiner Mutter, er war schwarz und hatte eine flache Nase. Dass die Tradition die Liebe Muḥammeds zu ihm so betont, entspringt zum Teil der Absicht, ihn gegenüber der Familie 'Alī's hervorzuheben; vielleicht wollte man auch dartun, dass der Prophet wahrhaft demokratisch und frei von Rassenvorurteilen war.

**Litteratur:** Ibn Sa'd, IV 1, 42—51; Balādhuri, S. 273, 451; al-Khazraǧi, *Khulāṣat al-Tadhkhib*, I. Aufl., Kairo 1322, S. 22; Ibn al-Aṭhīr, *Usd*, I, 64; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 2943, 2952, 3072, 3124; III, 2344, 2440; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 560, 734, 776, 970, 984, 999, 1008, 1018; Caetani, *Annali dell'Islām*, H. 11, § 3—5, 9—12, 73, 106—11; H. 23, § 156, Nr. 1; Miednikoff, *Palestina*, I, 363—84; Wellhausen, *Muḥammed in Medina*, S. 433—34, 436; Lammens, *Faṭima*, S. 20, 28, 31, 72, 103—6, 140. (V. VACCA)

**'USHĀK**, Stadt in Klein-Asien, Hauptstadt eines *Kazā* im Sandjak Kütāhiya, in der Provinz Khudāwendigār, am Rande einer bebauten Ebene und am Fusse eines Gebirges. 15 000 Einwohner, davon ein Drittel Armenier und Griechen. Häuser aus Backstein, Gärten, breite Strassen. Nach einer Feuersbrunst im XIX. Jahrh. wurde sie wieder neu aufgebaut. Herstellung berühmter Teppiche, die unter dem Namen Smyrna-Teppiche bekannt sind, weil sie auf diesem Wege exportiert werden (150 000 Meter jährlich). Festung an der Stelle einer alten Akropolis (Eucarpia). Gegen Ende des XVIII. Jahrh. erklärte der *Dere-beyi* (Burggraf) Ḥādīdī Murād-oghlu dort seine Unabhängigkeit, wurde aber von Kara 'Oṭhmān-oghlu von Aidin belagert, durch Verrat gefangen und enthauptet. Im Kanton sind Asbest-Bergwerke und heisse Schwefelquellen.

**Litteratur:** Ḥādīdī Khāifa, *Djihān-numā*, S. 633; 'Alī Djewād, *Djoghrafiya Luḡātī*, S. 548; Texier, *Asie Mineure*, S. 425. (CL. HUART)

AL-ÜSHĪ 'ALĪ b. 'OTHMĀN SIRĀDJ AL-DĪN AL-FARGHĀNĪ AL-HANAFĪ, von dessen Leben uns nichts bekannt ist ('Abd al-Kādir b. Abi 'l-Wafā' al-Kurashī, *al-Iyāwāhī al-muḍī'a fī Ṭabaqāt al-Hanafīya*, Haidarābād 1332, I, 367 weiss nicht einmal ein Datum zu nennen), schrieb um das Jahr 569 = 1173 ein gereimtes Glaubensbekenntnis u. d. T. *al-Kaṣīda al-Lāmiya fī 'l-Tawhīd*, auch *Bad' al-Amālī* oder nach den Anfangsworten *Kaṣīda yaḥīdū 'l-'Abd* genannt (*Carmen arabicum Amālī dictum*, ed. P. v. Bohlen, Regiomondi 1825; auch in *Madjmū' Muḥimmāt al-Mutūn*, Kairo 1273, 1281, 1295, 1323 u. s.; am Rande von Sa-lim b. Sumair, *Safīnat al-Nadījā*, Singapore 1295, mit Hindūstānī Paraphrase von Mawlawī Muḥammed Naẓīr Aḥmed Khān, Dehli 1317). Wie diese Drucke die bis in die Gegenwart reichende Beliebtheit des Werkchens bezeugen, so ist es auch oft kommentiert worden. Zu den *G A L*, I, 429 aufgezählten Kommentaren, deren ältester von Muḥammed b. Abī Bekr al-Rāzī, dem Verf. der *Tuhfat al-Mulūk* (*G A L*, I, 383, gest. nach Ḥādīdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 733, im Jahre 660 = 1261), herrührt, liessen sich noch einige aus den Stambuler und andern Katalogen hinzufügen. Der berühmteste unter ihnen ist der des al-Kārī' al-Herawī (gest. 1014 = 1605), verf. 1010 (1601) in Mekka u. d. T. *Daw' al-Amālī*, gedr. Stambul 1293, Bombay 1295, Dehli 1884, mit türkischer Übersetzung von Husnī Efendi, Stambul 1304; dazu anonyme Glossen *Tuhfat al-A'ālī*, Kairo 1309 und o. J. Ausserdem sind gedruckt zwei persische Kommentare *Naṣm al-La'ālī* von Muḥammed Bakhsh Rafīqī (lith.), Lucknow 1869 und von Akhund Darwīza Nangarhānī, Lahore 1891, 1900; ein türkischer Kommentar *Marāḥ al-Ma'ālī* von Aḥmed 'Aṣīm 'Aintābī, Stambul 1304; und eine türkische Paraphrase mit Kommentar von Muḥammed Shukri, Stambul 1305. Von seiner Traditionssammlung *Ghurur al-Akhbār wa-Durar al-Ash'ār* ist nur ein Auszug, 1000 kurze Traditionen in 100 Kapiteln enthaltend, u. d. T. *Niṣāb al-Akhbār wa-Tadhkirat al-Akh'yār* in Berlin (Ahlwardt, *Katalog*, N<sup>o</sup>. 1300/1), München (Aum. N<sup>o</sup>. 126), Kairo (*Fihrist*, I, 444) und ein Fragment in Moṣul (s. Dawūd, *al-Makhṭūṭāt al-Mawṣūliya*, S. 24, N<sup>o</sup>. 28) erhalten. Seine Fetwāsammlung *al-Fatāwī al-Sirāḍīk*, die er nach Ḥādīdjī Khalifa, N<sup>o</sup>. 8767, am 2. Muḥarram 569 (14. Aug. 1173) in Ushd schloss ist Calcutta 1243 und Lucknow 1223/5 gedruckt.

*Litteratur:* im Artikel angegeben.

(C. BROCKELMANN)

USHNŪ (Ushnuh, Ushnūya), Bezirk und Stadt in Ādharbāidjān, im Salen Urmiya's, von dem es meist abhängig war. Der Bezirk wird von dem oberen Lauf des Gādir (Gader) bewässert, der nach Durchquerung des Bezirks Sulduz an der südwestlichen Seite in den Urmiyasee mündet. Im Süden Ushnū's befindet sich der Bezirk Lāhidjān, der von Sa'udj-bulak [s. SAWDJ-BULAK] abhängt. Die Stadt Ushnū (710 Häuser) liegt an dem linken Nebenfluss des Gādir (Çom-i çilash, „der Fluss mit den 40 Mühlen“), der aus dem Gilās-Tale kommt und durch den der Bezirk mit Mārgāvār in Verbindung steht [s. URMIYA].

Die Bevölkerung des Bezirks ist kurdisch. Die Stadt und die dazu gehörigen Dörfer werden von dem Stamme Zarzā bewohnt, die übrigen 25 Dörfer von dem Stamme Mamash (der auch einen Teil von Lāhidjān und Sulduz einnimmt).

Es ist möglich, dass der Name Ushini in den

khaldischen (wannischen) Inschriften Ushnū entspricht. Rawlinson hatte das Dorf Singān (5 km S. W. von Ushnū) mit dem von Ptolemäus, VI, 2 in Medien erwähnten Σίνναπ identifiziert. Die Stadt Ushnū wird in den arabischen Quellen von Iṣṭakhri (S. 186) an erwähnt. Nach diesem Autor gehörte Ushnuh al-Ādhariya zum Besitz des Stammes Banū Rudaini, der auch Dakharkān und Tabriz [Niriz?] umfasste, aber schon Ibn Ḥawkal (S. 240) stellt das Verschwinden dieses Stammes fest. Er lobt (S. 239) den Reichtum Ushnū's an Wiesen und Früchten. Man exportierte die Naturprodukte (Honig, Mandeln, Nüsse) und das Vieh nach Mawṣil und al-Djazīra. Die „Steppe“ (Bādiya = Lāhidjān?) gehörte den Hadhbānī-Kurden, die dort den Sommer verbrachten (yaṣīfūna). Das Hauptlehen dieser Kurden war in Arbīl; vgl. auch oben, II, S. 1216b. [Den Namen Hadhbānī (Hadhabānī) könnte man zu dem der Provinz Adiabene (syr. Hedhaiyab) stellen, deren Hauptort Arbīl war].

Man weiss nichts über die Ankunft der Zarzā-Kurden in Ushnū (sie können ein Zweig der ehemaligen Hadhbānī sein); aber die Zarzari werden schon in dem um 1335 in Ägypten verfassten *Masālik al-Aḥṣār* Shihāb al-Dīn al-'Umārī's erwähnt (vgl. *N E*, XIII [1883], 300–29). Der Verfasser erklärt diesen Namen mit *Walad al-Dhīḥ*, was Quatremère in *Walad al-Dhahab* „Kinder des Goldes“ verbessert hat (im Kurdischen *zār + sārū*).

Im *Sharaf-nāma* ist der in der Vorrede angekündigte Abschnitt über die Zarzā in allen Handschriften ausgelassen. Sie dürften ein ziemlich beträchtliches Gebiet eingenommen haben. An einer verstümmelten Stelle (I, 280) scheint Sharaf al-Dīn zu sagen, dass Lāhidjān den Zarzā von Fir Budak, dem ersten Führer des Stammes Bābān (im XV. Jahrh.), entrissen wurde. Er erwähnt auch (I, 278) die Niederlage, die ihnen Sulaimān Beg Sohrān (zur Zeit Murad's III., 982–1003 = 1574–95) beibrachte.

Ushnū liegt an dem Verkehrswege zwischen Mawṣil und dem Becken des Urmiyasees (Mawṣil-Rawānduz-Pass Kela-Shīn [ca. 3 250 m]–Ushnū–Urmiya oder Marāgha). Dieser im Winter durch Schnee versperrte Weg ist lange nicht so bequem wie der Weg, welcher von Rawānduz über den Garū-Shinka-Pass (im Süden Kela-Shīn's) auf Rāyāt zu läuft und die Höhe von 2 390 m nicht übersteigt. Der Pass Kela-Shīn (im Kurdischen: „die grüne Stele“) ist besonders durch die Stele berühmt, die eine zweisprachige (assyrisch-khaldische) Inschrift trägt und um 800 v. Chr. zur Zeit des khaldischen Königs Ishpuini und seines Sohnes Menua errichtet wurde. Das *Masālik al-Aḥṣār* (Übers. Quatremère, S. 315) enthält eine sehr eingehende Beschreibung des Gebirges Ḥadjjarān (d. h. „die beiden Steine“, nämlich der Kela-Shīn und die ähnliche Stele von Topuzāwa, südwestlich von Kela-Shīn). In dem sagenhaften Berichte Ṭabarī's (I, 440) über die Feldzüge des Königs von Yaman (Rā'ish b. Kaīs) in dem Gebiete Mawṣil's ist auch die Rede davon, dass sein General Shawr b. al-'Attāf seine Heldentaten „auf die beiden in Ādharbāidjān bekannten Steine (Ḥadjjarān)“ einmeisseln liess. Diese beiden Texte sind von G. Hoffmann, *Ausgabe*, S. 249–50 entdeckt worden.

Die Ortsnamen des Bezirks (aramäisch: Aṣhnoḫh, Aṣhna) verraten die ehemalige Anwesenheit des nunmehr verschwundenen christlichen Elements (vgl. die Namen der Dörfer Sargis, Dinha, Bemzurta). Schon im Jahre 958 gründete ein Christ aus Ushnū



die Kirche des Sergius und Bacchus bei Malatya. Im Jahre 1271 verlegte der nestorianische Katholikos Denha den Bischofssitz Assyriens nach Ushnū, um von den mongolischen Herrschern besser geschützt zu werden (vgl. Assemani, II, 350, 456). Eine ehemalige christliche Kirche kann sich unter den Ruinen des Deir-i Shaikh Ibrahim (bei Singān) verbergen, die von Muslimen und Christen in gleicher Weise verehrt werden. Rawlinson (S. 17) erblickte darin das Grabmal des Bischofs von Ushnū Abraham, der im Jahre 1281 bei der Weihe des nestorianischen Katholikos Yahballāhā III. assistierte.

**Litteratur:** Vgl. URMIYA; Rawlinson, *Notes on a Journey from Tabriz*, in *J R G S*, X (1840), 15—24; Fraser, *Travels in Koordistan* (1834), London 1840, I, 89—98; Bittner, *Der Kurdegau Ushnūje*, in *SB Ak. Wien*, CXXXIII, Wien 1895; Lehmann-Haupt, *Armenien*, I, 240, 260; De Morgan, *Mission scientifique en Perse, Recherches archéologiques*, 1896, I, 261—83 (Kela-Shin); vgl. auch *Etudes géographiques*, 1895, II, Index.

Über Kela-Shin siehe die Bibliographie bei Lehmann-Haupt und bei Minorsky, *Kela-Shin*, in *Zap.*, XXIV (1917), 146—93.

(V. MINORSKY)

'USHR, zugunsten der öffentlichen Fürsorge erhebener Zehent, der oft im Sinne von *Ṣadaqa* und *Zakāt* verwendet wird (Abū Yūsuf, S. 31; Yahyā b. Ādam, S. 78, 83, 121, 123), wie auch in den *Shari'at*-Büchern keine bestimmte Grenzlinie zwischen *Zakāt* und 'Ushr-Abgaben gezogen wird (v. Törnauw, S. 318). Im *Korān* ist zwar die Bezeichnung 'Ushr nicht belegt, doch wird Sūra VI, 142 auf den Zehent bzw. halben Zehent bezogen (Abū Yūsuf, S. 32; Yahyā b. Ādam, S. 88 f.). 'Ushr deckt sich etymologisch einerseits mit assyrischem *Ish-ru-u* (E. Schrader, *Keilinschriftl. Bibliothek*, IV, 192, 205), das den in Naturalien (Korn, Datteln) oder in Gold geleisteten Tribut bezeichnet, andererseits mit hebr. *Ma'asher* (Gen. XIV, 20; XXIX, 20—22), dem Zehent, den die Heiligtümer empfangen, aber auch die Könige erhoben und den das mosaïsche Gesetz als obligatorisch einführen wollte (Lev. XXVII, 30—33; Num. XVIII, 21—26). Während der Prophet Samuel (1. Sam. VIII, 15—17) den Zehent vor allem dem Könige zukommen lassen wollte, ist später die Forderung nach einem allgemeinen Zehent zugunsten des Zionsheiligtums erhoben worden, wie denn unter der Perserherrschaft in der Tat aller Zehent dem Tempel Jahves zufließt (Mal. III, 8—10). Andererseits sollten nach Deut. XIV, 28; XXVI, 12 die Leviten und Armen den Zehent erhalten, während nach dem Priesterkodex der gesamte Zehent ausschliesslich den Leviten gehören sollte, die ihrerseits dann einen Zehent an die Priester abzuliefern hatten (Num. XVIII, 21 ff.). Bei Rückfällen der Juden in den Götzendienst brachten diese den Zehent in die Tempel der Götter (Amos IV, 4; vgl. H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, Leipzig 1903, S. 743; L. Caetani, *Annali dell' Islām*, IV, 40). Bezeichnend ist noch, dass der Zehent hier in der Hauptsache ein Fruchtzehent (von Most, Getreide, Öl) war, die Umwandlung in Geld aber gestattet wurde.

Eine Erörterung der Bedeutung des Zehents als Steuer bei den Nachbarvölkern ist deshalb bedeutsam und notwendig, weil von hier aus Streiflichter auf die arabischen Verhältnisse fallen. So ist vor

allem für Südarabien (Arabia felix) durch Plinius, *Naturalis Hist.*, XII, 63 der Gebrauch bezeugt, dass von der Weihrauchernte für den Gott Sin (MSS. SABIN) der zehnte Teil durch die Priester erhoben wird, um daraus öffentliche Ausgaben und die Verköstigung der Gäste zu bestreiten. Inschriftlich ist hier 'Ushr und 'shwrt neben Fr' als Steuer belegt, und beide werden von N. Rhodokanakis, *Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen*, II, *SB Ak. Wien*, CLXXXV/3, 1917, S. 58 als Grundsteuern gefasst, die aber unter die Tempelsteuer fielen. Nach Sūra IV, 137 haben die heidnischen Araber, auch die *Quraysh*, sowohl Beduinen als Fellāhen eine Abgabe von ihren Feldfrüchten und Tieren Allāh oder Kultobjekten dargebracht, die in der Praxis freilich zunächst den Hütern der Heiligtümer zugekommen sein wird. Muḥammed hat den Zehent wohl bewusst jeder Beziehung zum Kultus entkleidet und — vielleicht in Anlehnung an südarabische Verhältnisse — die Zehentabgabe als eine Art Steuer postuliert. So wird in seinen Sendschreiben an die *Khath'am* in Bishr (J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, Berlin 1889, Nr. 68, S. 130) festgelegt, dass von allem durch fließende Bäche bewässertem Lande der Zehent zu entrichten sei, von künstlich bewässertem der halbe Zehent. Dasselbe gilt für die Oase Dūmat al-Djandal (*ebenda*, Nr. 119, S. 173) und die *Himyar* (Yahyā b. Ādam, S. 83), in welch letzterem Sendschreiben dieser Zehent als *Sadūka* bezeichnet ist. Für die Nomaden der Umgebung von *Ṣuḥār* wird beispielsweise von Palmpflanzungen eine Abgabe von einer Last von je zehn Lasten Datteln festgelegt (J. Wellhausen, *a. a. O.*, Nr. 69, S. 130).

So gilt zunächst Mekka und Medina, der *Hidjāz*, Yaman und das arabische Territorium als 'Ushr-Land (E. Fagnan, S. 89), von dem allein der Zehent zu entrichten ist (*a. a. O.*, S. 79) und das im Gegensatz zum *Kharādj*-Land steht, von dem die Grundsteuer erhoben wird. Mit der fortschreitenden Ausdehnung des islamischen Reichs hat dann das 'Ushr-Land erheblichen Zuwachs erfahren. So wurden z.B. bei der Eroberung von al-Raḥḥa (18 d. H.) die Grundstücke, die die Schutzgenossen (*Ahl al-Dhimma*) nicht brauchten, an Muslime gegen Entrichtung des Zehents abgegeben (Caetani, *Annali dell' Islām*, IV, 40). Die durch Friedensvertrag gewonnenen Gebiete, auf denen keine Grundsteuer lastet, werden, soweit sie Neubekehrten gehören, 'Ushr-Land (Yahyā b. Ādam, S. 15). Weiter wird alles Land, auf das keine Grundsteuer gelegt ist, durch den Übertritt seiner Besitzer zu 'Ushr-Land, wenn der Besteller einen Brunnen gräbt oder einen Bewässerungskanal anlegt (Fagnan, S. 99).

Ein erheblicher Zuwachs an 'Ushr-Land ergab sich auch aus der Besitzübertragung durch Kauf und Landschenkung. Kaufte z.B. ein Muslim Boden von den Banū Taghlib, so zahlte er den Zehent, nach anderen die doppelte *Ṣadaqa*; dasselbe gilt für jedes Mitglied dieses Stammes oder einen Christen überhaupt, der sich zum Islām bekehrte, da hierdurch der Boden 'Ushr-Land wurde (Yahyā b. Ādam, S. 12, 16, 46 f.). Boden aus den durch Friedensvertrag annektierten Gebieten wird, soweit er durch Muslime käuflich erworben wird, zu 'Ushr-Land, es sei denn, dass die Zahlung der Grundsteuer seinerzeit vertraglich ausbedungen war (*a. a. O.*, S. 37). Von natürlich bewässerten *Kaṭā'i*-Grundstücken im Sawād ist gleichfalls der Zehent zu entrichten (Fagnan, S. 79). Wie sich 'Ushr-Land

in Ägypten entwickelte, hat C. H. Becker, *Islāmstudien*, S. 230 ff. gezeigt. Schenkung an verdiente Muslime und Kauf vom koptischen Grundeigentümer durch Muslime hat hier den Grundstock zum ‘Ushr-Lande gelegt, das gewiss in weitem Umfange aus altem Domaniallande hervorgegangen ist. Andererseits hat auch hier die Praxis, den Neubekehrten nur den Zehent zahlen zu lassen, vielfach ‘Ushr-Land geschaffen. Aus den Normen, die bei Besitzübertragung von ‘Ushr-Land in Geltung waren, sei noch erwähnt, dass die Verbündeten (*Mu‘āhid*), die ‘Ushr-Land durch Kauf erwarben, den *Kharādī* zu zahlen hatten, der auch auf dem Boden lastet, wenn er an einen Muslim weiterverkauft wird. So will es wenigstens die hanafitische Lehre (Yahyā b. Ādam, S. 16). Kauft hingegen ein Christ ‘Ushr-Land von einem Muslim, so hat er den Doppelzehent (*Khums*) zu entrichten, der als doppelte *Sadaqa* angesehen wird. Weiter wird der Boden als *‘ushrī* behandelt, wenn sich der Besitzer zum Islām bekehrt (*a. a. O.*). Das hatte natürlich grosse Nachteile für die Staatskasse, ebenso wie der Verkauf von *Kharādī*-Land an einen Muslim, und so hat ‘Umar II. bestimmt, dass in letzterem Falle der Bodenzins dem neuen Besitzer obliegt, der ausserdem den Zehent oder halben Zehent vom Fruchtertrage und Ackerlande zu zahlen hat, da der *Kharādī* auf dem Boden liege und der Zehent bzw. halbe Zehent als *Zakāt* von den Muslimen zu entrichten sei (Yahyā b. Ādam, S. 10). Diese Verfügung stand allerdings im Widerspruch mit dem Grundsatz, dass (nach ‘Ikrima) *Kharādī* und ‘Ushr ebensowenig wie ‘Ushr neben *Zakāt*, bzw. *Djizya* (Kopfsteuer) zu gleicher Zeit erhoben werden durfte, wie schon ‘Umar I. untersagt hatte, vom Muslim oder Schutzgenossen den Zehent zu nehmen, wenn er den *Kharādī* entrichtete (*ebenda*, S. 10, 32, 46). Inwiefern diese Einschränkung wirklich Beachtung fand, lässt sich freilich nicht feststellen. In der leider fragmentarischen Steuerrubrik Inv. Ar. Pap. 194 der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien, die die Posten Grundsteuer, Kopfsteuer, Palmensteuer, *Sadaqāt* und *A’shār* enthält, fehlen Eintragungen auf den beiden letztgenannten Konten, so dass Rückschlüsse nicht gezogen werden können. Wie stark im übrigen die Praxis schwankte, ergibt sich aus Māwardī (S. 104), bei dem ein Schutzgenosse, der ‘Ushr-Land besitzt, nach shāfi‘itischer Lehre weder ‘Ushr noch *Kharādī*, nach hanafitischer den *Kharādī*, nach anderen die *Sadaqa* zu entrichten hat, während nach Yahyā b. Ādam, S. 15, der Schutzgenosse aus dem Stamme Taghlib, der ‘Ushr-Land kaufte, die doppelte *Sadaqa* zu zahlen hatte, wenn er aber einem als Verbündeter in den islāmischen Staat aufgenommenen Stamme angehört, weder Zehent noch Grundsteuer entrichtet. Hierzu kommt dann noch, dass es dem Imām — in der Praxis dem Finanzlandesdirektor der Provinz und seinen Steuerorganen — freistand, *Kharādī*-Land in ‘Ushr-Land zu verwandeln (Fagnan, S. 89), so dass die Bestimmung, von welchem Lande Grundsteuer und von welchem Zehent zu entrichten ist, in späterer Zeit durchaus willkürlich gehandhabt wurde, und man höchstens von einem gewissen Festhalten an allgemein gültig erachteten, durch die Gewohnheit geheiligten Normen sprechen kann. Bei der Miete von Grundstücken und *Muzāra‘a*-Verträgen galt wohl als Regel, dass der Bebauer von ‘Ushr-Land vom Ertrage den Zehent oder halben Zehent — je nach der Bodenart — entrichtete (Yahyā b. Ādam, S. 121). Hat ein Muslim

das Grundstück eines Schutzgenossen zum Besäen übernommen, so zahlt er den Zehent vom Ertrag, der *Dhimmi* den Bodenzins, hat er Brachland aus dem *Kharādī*-Lande gemietet, so zahlt der Bodenherr den *Kharādī*, der Bebauer aber keinen Zehent (Yahyā b. Ādam, S. 120).

Ist das Brachland *‘ushrī*, so hat der Bebauer als *Zakāt*  $\frac{1}{10}$  oder  $\frac{1}{20}$  des Ertrags zu zinsen (*a. a. O.*, S. 116, 123). Hat ein Muslim ‘Ushr-Brachland gepachtet, so zahlt er den Zehent, während der Bodenherr steuerfrei bleibt (*a. a. O.*, S. 124). Vom gepachteten *Kharādī*-Lande zahlt der Muslim ebenfalls als *Zakāt*  $\frac{1}{10}$  oder  $\frac{1}{20}$  des Ertrags, der Bodenherr den *Kharādī* (das ist shāfi‘itische Praxis), während die hanafitische den Zehent zu Lasten des Verpächters stellt (Māwardī, S. 105). Dasselbe gibt übrigens auch, wenn Eigentümer und Bodenherr in einer Person vereinigt sind (Yahyā b. Ādam, S. 118—20). Nach Māwardī, S. 104 hat aber der muslimische Bebauer als Kontrahent eines Vertrags auf Besäung des Grundstücks von *Kharādī*-Land Zehent und *Kharādī* zu tragen (so nach Shāfi‘ī), nach hanafitischer Lehrmeinung nur den *Kharādī*.

Nach Abū Yūsuf (Fagnan, S. 79) war der Zehent nur von haltbaren Kulturprodukten, nicht aber von Gemüsen, Futterpflanzen oder Brennholz zu erheben, nach Yahyā b. Ādam (S. 84, 105) von Palmen, Weizen, Gerste, Trauben, Rosinen, während (*a. a. O.*, S. 79, 101) festgestellt wird, dass der Zehent als *Zakāt* von allem zu erheben wäre, was die Erde hervorbringt, und sei es auch nur ein Bündel Grünzeug. Letzteres ist übrigens neben der Walnuss, Mandel und allem Obst nach Yahyā b. Ādam (*a. a. O.*, S. 103) nur dann in Form des *Zakāt* zehentpflichtig, wenn für 200 Dirham verkauft wird. Für Datteln galt als Grenze des zehentfreien Ertrags 5 *Wasq* (Fagnan, S. 80); von Weinstöcken, Pfirsichen und Granatäpfeln hat ‘Umar I. keine Steuer erheben lassen (Yahyā b. Ādam, S. 111), während andererseits Wein ebenso wie Öl als zehentpflichtig erachtet wird (*a. a. O.*, S. 50, 111). Von Honig wird nach einigen ‘Ushr erhoben, nach anderen nur dann, wenn er auf ‘Ushr-Land produziert wird (*a. a. O.*, S. 17), letzteres gilt auch für Safran. Als eine Art Gewerbesteuer wird der Zehent von Händlern gefordert, die in islāmisches Gebiet kommen, und zwar zahlt der Schutzgenosse den halben Zehent, von Wein und Schweinen aber wird der ganze Zehent entrichtet (*a. a. O.*, S. 32—49 f.). Minderjährige Muslime sind nach Auffassung einiger Rechtslehrer vom Zehent befreit, nach anderen nicht (*a. a. O.*, S. 48).

Als Sätze für die Zehentsteuer gelten der halbe, einfache,  $1\frac{1}{2}$  fache und doppelte Zehent, ja sogar noch mehr, was festzusetzen im freien Ermessen des Imām liegt (Fagnan, S. 90). Doch gilt es als Grundsatz und entspricht alter Praxis, dass für alles Land, das durch fliessendes Wasser, Bäche und Quellen sowie Regen bewässert wird, der Zehent, für solches, das mit dem Eimer, Wasserrade oder Wasser ziehenden Kamelen bewässert wird, der halbe Zehent zu entrichten ist (Yahyā b. Ādam, S. 78, 80—86).

Über die Verwendung zu mildtätigen Zwecken hinaus konnten die aus dem Zehent einlaufenden Mittel auch anderweitig verwertet werden. So hat z. B. der Finanzlandesdirektor Ägyptens, ‘Ubaid Allāh b. al-Habībāb, den hier angesiedelten Kais Geld aus dem Zehent zur Anschaffung von Lasttieren zukommen lassen (Makrizī, *Abhandlung*, S. 488). Anklänge an die alte, vorislāmische Praxis haben



sich noch in Südarabien erhalten, wo die *Raʿiye* dem Sultan bzw. Emir den *ʿOshr* entrichten, der hier auch *ʿAshura* heisst, bezeichnenderweise aber in der Hauptsache von Getreidefrüchten, Datteln, Kaffee, Indigo u. a. Bei den Barkān und den Einwohnern von *ʿAryab* wird das Getreide aufgeschüttet, gemessen und  $\frac{1}{10}$  des Weizens auf die Seite gelegt, wovon die Armen des Heiligtums die Hälfte erhalten, während die andere Hälfte den *Mashāʾikh* gehört, ein Brauch, der einerseits an die Verhältnisse in der Bibel erinnert, andererseits an die von Plinius bezeugte Gepflogenheit anknüpft.

*Litteratur:* Yahya b. Ādam al-Kurāshī, *Kitāb al-Kharāj*, ed. T. W. Junybol, Leiden 1896, S. 8, 10—12, 15—18, 32, 37, 44—50, 78—86, 88, 89, 101—3, 105, 109, 111, 116, 118, 121, 123—6; Abu Yūsuf Yaʿqub b. Ibrāhīm, *Kitāb al-Kharāj*, Būlāq 1302; Übers. von E. Fagnan, *Le livre de l'impôt foncier (Kitāb al-Kharāj)*, Paris 1921, S. 79—85, 87—90, 94 f., 99 f., 104, 109 f., 113; Abu ʿl-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-sultāniya*, Kairo 1909, S. 104 f.; F. Wüstenfeld, *el-Mawriʿs Abhandlung über die in Ägypten eingewanderten arabischen Stämme*, in *Göttinger Studien*, 1847, S. 488; J. v. Hammer, *Über die Länderverwaltung unter dem Chalifate*, Berlin 1835, S. 113, 119 f., 122 f.; A. v. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Wien 1875, I, 55; v. Tornaauw, *Das Eigentumsrecht nach moslemischem Rechte*, in *ZDMG*, XXXVI (1882), 294, 318; M. van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes, étude sur l'impôt du kharāj*, Genf 1886, S. 9, 14, 31, 40 f., 69; C. H. Becker, *Islamstudien*, Leipzig 1924, I, 230 f.; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, Wien 1922, I, 74, Anm. 2, 80, 81, 85, 101; II, 6, 35, Anm. 1. (GROHMANN)

**ʿUSHSHĀKĪZĀDE**, dem Persischen entlehnter türkischer Familienname, eigentlich: Sohn oder Nachkomme *ʿUshshākī's*; das letztere ist die *Nisba* von *Ushāk* (arabisiert zu *ushshāk*, Pl. von *ʿashik*), einer Stadt Kleinasiens. *ʿUshshākīzāde* bedeutet also: Nachkomme eines aus *Ushāk* stammenden Mannes.

Zwei Familien trugen bzw. tragen diesen Namen in der Türkei:

1. Die Nachkommen *ʿUshshākīzāde* ʿAbd al-Bākī's, eines Kādī von Mekka und Schwiegersohnes des *Naḳīb ūl-Eshrāf* Seirekzāde ʿAbd al-Raḥmān Efendi. Er war der dritte Sohn des Heiligen Sheikh Ḥasan Ḥusām al-Dīn, der angeblich aus Bukhārā stammte und ein Schüler Sheikh Ahmed al-Samarqandī's in Erzindjān war, sich zuerst in *Ushāk*, dann in Konstantinopel unter der Regierung Sulaimān's des Prächtigen niederliess. Er starb im Jahre 1003 (1594/5) in Konya und wurde in Konstantinopel begraben zusammen mit den Sheikh's, die seine Nachfolger an jener Moschee waren, die er zur gleichen Zeit wie eine *Tekkya* in Kāsim Pasha gegründet hatte. *Sheikh* Ḥusām al-Dīn ist der Gründer der *Tarīqa* oder des Derwish-Ordens *ʿUshshākīya*, dessen Regeln von der Kubrawiya- und Nūrbakhshīya-*Tarīqa* beeinflusst sind und der einen Zweig der ihrerseits der Khalwatiya angehörenden Ahmadiya darstellt. Nach Hammer (*G O R*, IV, 236) wurde die Bruderschaft der *ʿUshshākīya* unter Murād III. (1574—96) gegründet. Wegen des Fehlens männlicher Nachkommenschaft hielt sich die Leitung des Ordens nicht lange in

der direkten Linie des Gründers. Dagegen lebte ein anderer Zweig derselben Familie, die eigentlichen *ʿUshshākīzāde*, weiter: der schon genannte *ʿUshshākīzāde* ʿAbd al-Bākī hatte einen Sohn *ʿUshshākīzāde* Ḥasīb Ibrāhīm Efendi, der eine Familie gründete und einen gewissen Ruf durch seine historischen Arbeiten erlangte (s. Babinger, *G O W*, S. 258—59; v. Hammer, *G O R*, VII, 377). Der andere Sohn des ʿAbd al-Bākī, ʿAbd Allāh Nesīb Efendi, war *Naḳīb al-Eshrāf* in Konstantinopel von 1123—30 (*Sidjill-i ʿothmānī*, III, 373 f.; Rifat, *Dawḥat al-Nuḳabāʾ*, S. 33 f.).

*Litteratur:* Thureiya Bey, *Sidjill-i ʿothmānī*, IV, 298; II, 112, 180; Shems al-Dīn Sāmī Bey, *Kāmus al-ʿĀlām*, IV, 2156; Hammer, *Hist.*, II, 207 (franz. Ausg.); Babinger, *G O W*, S. 259 (Quellen).

Über den Orden *ʿUshshākīya*: Ahmed Rifat, *Lughāt-i taʾriḫiye we-djoghrafiye*, IV, 243 (Artikel *Tarīqa*; siehe auch oben, Bd. IV, 727). Einzelheiten über die verschiedenen *Sheikhe* bei Ḥafiz Ḥüseini b. al-Ḥādīdj Ismāʿil Aiwānsarāyi, *Ḥadiqat al-Djāwāmiʿ*, Konstantinopel 1281, II, 23—5 (stark gekürzt in der Übersetzung von Hammer's, *G O R*, IX, 47 ff., Nr. 634).

2. Eine Kaufmannsfamilie (in Teppichen usw.) und Adelsgeschlecht, das sich Ende des XIX. Jahrh.'s in Smyrna niederliess und dem der bekannte Prosa- und Romanschriftsteller *ʿUshshākīzāde* Khālīd Diyā (Halit Ziya) [s. d. Art. *KHĀLID ZIYĀ*] und seine Nichte Hanfm, die ehemalige Gattin Ghāzi Muṣṭafā Kemāl Pasha's, angehören.

Wie Halit Ziya selbst in seinen Memoiren sagt (*Halitalar arasında*, veröffentlicht im *Vakf* vom 29. Jan. 1931 an; vgl. Nr. 2 dieser Memoiren), trug diese Familie noch im Jahre 1869 den Namen Helwādīzāde [Helvacizade]. Der nach Smyrna verzogene Zweig war unter dem Namen *ʿUshshākīllar* „diejenigen von *Ushāk*“ bekannt; dieser Name wurde aber bald durch das für eleganter gehaltene *ʿUshshākīzāde* ersetzt. (J. DENY)

**ÜSKÜB** (serbisch: Skoplje), Hauptstadt im ehemaligen türkischen Wilāyet Koşowa (serbisch: Kosovo), jetzt die Hauptstadt des Vardar-Banates im Königreiche Jugoslawien, liegt in 290 m Meereshöhe inmitten eines von schneebedeckten Bergen umgebenen fruchtbaren Talbeckens auf beiden Ufern des Vardar und hat (1931) 64 807 Einwohner (im Jahre 1921 nur 32 249), von denen mehr als ein Drittel Muslime sind. Auf dem linken Ufer des Flusses befinden sich die älteren Stadtteile (Festung, das sog. Türkenviertel usw.), auf dem rechten dagegen die modernen Anlagen und die Eisenbahnstation. Skoplje hat 8 958 Häuser, 15 Moscheen, 6 serbisch-orthodoxe und 1 römisch-katholische Kirche. Als spezifisch muslimisch kann man erwähnen: ein *Medjlis-i ʿUlemāʾ* (d. h. ein Kollegium gesetzkundiger Gelehrten, gewöhnlich „Ulema-medžlis“ genannt), einen Waḳf-Meʿārif-Rat („Vakufsko-meārifsko veće“) [vgl. Bd. I, 791b ff.], ein Obersheriatsgericht und ein Staatsgymnasium für die Muslime („Velika medresa kralja Aleksandra I.“), wo ausser den gewöhnlichen Gymnasialgegenständen auch Religion, Arabisch und etwas Türkisch gelehrt wird. Dank der herrlichen geographischen Lage ist Skoplje zum wirtschaftlichen und kulturellen Zentrum Südserbiens geworden.

Eine ähnliche Rolle hat die Stadt auch in der Vergangenheit gespielt. Ursprünglich eine illyrische

Kolonie unter dem Namen Scupi, bildete sie später die Hauptstadt der römischen Provinz Dardania und lag 2–3 km stromaufwärts bei dem jetzigen Dorfe Zlokučani (nordwestlich von dem heutigen Skoplje), wurde aber im Jahre 518 durch ein Erdbeben vollkommen zerstört.

Nach Evans wurde Scupi in der Nähe der antiken Stadt, an der Stelle des jetzigen Skoplje, durch Kaiser Justinian (527–65) wiederaufgebaut und Justiniana Prima benannt, aber dieser neue Name konnte sich nicht durchsetzen. Demgegenüber hielt W. Tomaschek für wahrscheinlicher, dass Justiniana Prima viel nördlicher von Skoplje erbaut worden sei. Professor N. Vulić hatte sich auch dieser Ansicht angeschlossen (*Où était Justiniana Prima?*, in *Le Musée Belge*, XXXII [1928], 65–71), jetzt aber stimmt er Evans bei.

Ende des VII. Jahrh.'s wurde die Stadt von den Slaven erobert. In den folgenden Jahrhunderten gehörte Skopia (von den Byzantinern meistens so genannt, daher auch auf der Weltkarte des Idrisi vom Jahre 1154 [ed. K. Miller, Stuttgart 1928]: Iskübīa) hauptsächlich Byzanz an mit Ausnahme kürzerer oder längerer wiederholter Intervalle, wo es unter der bulgarischen (Jireček, I, 211 und 222) und serbischen (*a. a. O.*, I, 201) Herrschaft stand.

Gegen 1282 ging Skoplje endgültig von den Byzantinern an die Serben über (*a. a. O.*, I, 245) und wurde die bevorzugte Residenz der mittelalterlichen serbischen Könige und Kaiser. Hier liess sich auch der mächtige König Dušan zum ersten serbischen Kaiser feierlich krönen (1346). Diesmal dauerte die serbische Herrschaft in Skoplje 110 Jahre (1282–1392) und kann (besonders bis 1371) als Blütezeit der Stadt bezeichnet werden.

Nach der Schlacht auf dem Amselfelde (serb. Kosovo polje) im Jahre 1389 gewann Skoplje für die Osmanen eine besondere Wichtigkeit, und sie nahmen es schon in den ersten Regierungsjahren Bāyezīd's I. ein. Bei den älteren osmanischen Geschichtsschreibern (Urudj b. 'Adil, S. 26; 'Ashīkpashazāde, ed. Giese, S. 58 [Stambuler Ausgabe, S. 64]; Neshri-Nöldeke, II, in *ZDMG*, XV, 333; Anonymus Giese, S. 73 [nur im kritischen Apparat, folglich in der Übersetzung nicht vorhanden]) wird Pasha Yigit (Yiyit) Beg, „welcher der Erzieher Ishāk Beg's (*Ishāk beg efendisi*) und wie sein Vater ist“, als Eroberer von Üsküb und dessen erster Verwalter bezeichnet. Das genaue Datum der Eroberung ist bei keinem der angegebenen Geschichtsschreiber, wohl aber in einer zeitgenössischen serbischen Inschrift: 6. Januar 1392 (Lj. Stojanović, *Stari srpski zapisi*, I [Belgrad 1902], S. 56, N<sup>o</sup>. 177) angeführt. Ewliya Čelebi (V, 553) behauptet jedoch, dass Ewrenos Beg die Stadt eingenommen habe. Shams al-Dīn Sami (*Kanunus al-A'tām*, II [1889], 932–33) nennt dagegen Timur Tash Pasha als türkischen Eroberer von Skoplje im Jahre 792 (beg. 20. Dez. 1389), aber ohne Angabe der Quelle 'Alī Djewād (*Tarih-i 'Ayni-yi Noghriyā Lughāt*, I [1311 = 1895], 87) tritt ebenfalls für Timur Tash Pasha ein, seine Angabe beruht jedoch wahrscheinlich auf dem *Kāmus al-A'tām*. Üsküb wurde sogleich mit türkischen Kolonisten bevölkert (Hammer, *GOR*<sup>2</sup>, I, 183) und diente eine Zeitlang neben Adrianopel als zweite Residenz der osmanischen Sultane (vgl. z. B. Ewliya Čelebi, V, 553). Von Üsküb unternahmen die Osmanen ihre weiteren Feldzüge gegen Norden, und von hier aus übten ihre Statthalter die

Oberaufsicht über die christlichen tributpflichtigen Vasallen aus (Jireček, II, 97). Im Laufe der Zeit entwickelte sich ein reger Handel, wobei sich die Ragusaner besonders auszeichneten. Daran schloss sich eine intensive Bautätigkeit, die sich hauptsächlich auf Moscheen, Medresen, öffentliche Bäder usw. erstreckte. Die grössten und schönsten Moscheen stammen aus dem XV. Jahrh. (Sultan Murād-Moschee, erbaut 840 = 1436/7; Ishāk-beg- [„Aladža“-] Moschee, erb. 842 = 1438/9; 'Isābeg-Moschee, erb. gegen 880 = 1475/6; Kōdja Muṣṭafā-Moschee, erb. 890 = 1485; Karlozāde-Moschee [„Burmalı džamija“], erb. 900 = 1495 [zerstört 1925]) und aus dem Anfang des XVI. Jahrh.'s (Yaḥyāpasha-Moschee, erb. 908 = 1502/3). Einige Üsküber Medresen erlangten schon früh einen grossen Ruf.

Dass Üsküb im XVI. und XVII. Jahrh. auch an dem poetischen und Gelehrtenleben der Türkei einen starken Anteil nahm, beweisen unter anderem die folgenden berühmten Namen: 1. 'Aṭā, Dichter, gest. 930 = 1523/4 (Gibb, *HOP*, II, 191, Anm. 3); 2. Ishāk Čelebi (Üskübī), Lyriker und Gelehrter, gest. 949 = 1542/3 (Gibb, III, 40–5); 3. 'Ashīk Čelebi (Pīr Muḥammed), Dichterbiograph und selbst Dichter, gest. 979 = 1571/2 (Gibb, III, 7–8 und 162, Anm. 4; vgl. auch Ewliya, V, 560); 4. Weisi (Uweis b. Muḥammed), einer der glänzendsten Prosaiker seiner Zeit, gest. als Kādī von Üsküb im Jahre 1037 = 1627/8 (Gibb, III, 208–18 und Ewliya, V, 560); 5. (New'izāde) 'Aṭā'i, der bekannte Dichter und Fortsetzer der *Shakā'ik al-nu'māniya* des Tashköprüzāde, dessen letzter Richterposten Üsküb war, gest. 1044 = 1634/5 (Gibb, III, 232–42; Brusali M. Tāhir, *'Othmānī Müellifleri*, III, 95–6; Babinger, *GOW*, S. 171–72).

Die abendländischen Reisenden des XVI. und XVII. Jahrh.'s (z. B. F. Petančić [1502], der anonyme Italiener [1559], M. Bizzi [1604], Dr. Brown [1669]) beschreiben Üsküb als eine grosse und schöne Stadt. Damit stimmen auch die beiden türkischen Berichterstatte des XVII. Jahrh.'s, die hier in Betracht kommen, überein. Der eine von ihnen, Ḥādjdī Khalifa (um 1648), stellt Üsküb, den Hauptsitz des damaligen gleichnamigen Sandjak's, nicht nur als eine schöne Stadt dar, sondern behauptet, dass deren Turmruhr, welche noch aus der Zeit der Ungläubigen herrühre, die grösste von allen im Christentum bekannten wäre. Der andere, etwas jüngere Ewliya Čelebi hat, trotz aller seiner Übertreibungen, die beste Beschreibung der Stadt hinterlassen. Zur Zeit seines Besuches (1661) zählte Üsküb 70 Mahalla's, gegen 10 060 solid gebaute Häuser, darunter mehrere berühmte Sarays, 2 150 festgebaute Kaufläden, 120 grosse und kleine Moscheen (45 Freitagmoscheen), mehrere Kirchen und Synagogen, 20 Derwishklöster, 110 Auslaufbrunnen usw. Handel, Gewerbe und Industrie sollen auch sehr blühend gewesen sein. Die Verhältnisse waren damals so stabilisiert, dass eine Festungsbesatzung von nur 300 Mann genügte.

Aber schon gegen Ende des Jahrhunderts drang der österreichische General Piccolomini, unterstützt von aufständischen Serben, über die Donau und die Save bis ins Vardagebiet vor, plünderte Üsküb und äscherte es am 26. und 27. Oktober 1689 vollständig ein (vgl. M. Kostić, in *Južna Srbija*, I [1922], 121–28). Im XVIII. Jahrh. wütete die Pest in dieser Gegend, und zu Ende dieses Jahrhunderts fiel Üsküb auf 6 000 Einwohner.



Erst zu Anfang des XIX. Jahrh.'s beginnt Üsküb, dank dem Zufluss der Einwohner aus den benachbarten Ortschaften, sich wieder schneller zu entwickeln. Die Reformen des 'Omer Pasha Latas stellten nach 1840 im ganzen Gebiete wieder Ruhe und Ordnung her, und der Handel blühte von neuem auf. Seit 1875 vergrösserten die muslimischen Emigranten aus Serbien und Bosnien bedeutend die Einwohnerzahl der Stadt. 1873 wurde die Eisenbahnstrecke Salonik—Üsküb—Mitrovica dem Verkehr übergeben, und 1875 wurde der Sitz des Wiläyets von Priština nach Üsküb verlegt. Durch die Eröffnung der Eisenbahn Belgrad—Niš—Üsküb(—Salonik) im Jahre 1888 erhielt die Stadt die direkte Verbindung mit Serbien und Zentraleuropa. Ende des XIX. Jahrh.'s zählte Üsküb schon 4474 Häuser mit 32 000 Einwohnern (17 000 Muslime, 14 200 Christen und 800 Juden).

Der Balkankrieg (1912) machte der 520-jährigen türkischen Herrschaft über Skoplje ein Ende. Seit 1918, als die Stadt definitiv Jugoslawien zufiel, hat sich die Einwohnerzahl verdoppelt, und die Entwicklung von Skoplje hat einen kräftigen Aufschwung auf allen Gebieten genommen (Philosophische Fakultät, Volkshochschule, Wissenschaftliche Gesellschaft von Skoplje mit ihrem Organ *Glasnik škopskog naučnog društva* [Bulletin de la société scientifique de Skoplje], Südserbisches Museum, Nationaltheater, Hygienisches Institut usw.).

**Litteratur** (ausser den im Text genannten Werken und Artikeln): A. J. Evans, *Antiquarian Researches in Illyricum*, Teil III und IV (= *Archaeologia*, Bd. XLIX), Westminster 1885, S. 79–152 (mit einer Karte von Skopia—Scupi); Pauly-Wissowa, *Realenzyklop.*, s. v. Scupi (Stuttgart 1921); Jireček (in der serb. Übersetzung von Radonić), *Istorija Srba*, Bd. I—II (Belgrad 1922); Hādjdjī Khalifa, *Rumeli und Bosna*, Übers. von J. v. Hammer, Wien 1812, S. 95; Ewliya Čelebi, *Siyāhet-nāme*, Bd. V (Konstantinopel 1315), S. 553–62; St. Novaković, *Srbi i Turci XIV i XV veka*, Belgrad 1893, S. 222–23; ders., *Balkanska pitanja ...*, Belgrad 1906, S. 21–49 und besonders S. 76–85; E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, Bd. I—VI (London 1900–9); K. N. Kostić, *Naši novi gradovi na Jugu*, Belgrad 1922, S. 12–25; R. M. Grujić, *Skoplje u prošlosti*, in *Južna Srbija*, I (1922), 1–11, 41–49 und 81–91; ders., *Skoplje als Kulturzentrum Südserbien*, in *Slavische Rundschau*, I, Prag 1929, S. 244–45; Gl. Elezović, *Turški spomenici u Skoplju*, in *Glasnik škopskog naučnog društva*, I, 135–76 und 397–479; V, 243–61; VII—VIII, 177–92 (mit Vorsicht zu gebrauchen); V. Radovanović, in *Narodna enciklopedija*, Zagreb 1929, IV, 156–60; Jov. Hadži Vasiljević, *Skoplje i njegova okolina*, Belgrad 1930, S. 31–180 (mit Bildern und Stadtplan, aber oft unkritisch); *Almanah kraljevine Jugoslavije*, Zagreb seit 1930, I, 625–26.

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

**ÜSKUDAR**, das älteste und grösste Viertel des türkischen Konstantinopels, auf der asiatischen Seite des Bosphorus, am Fusse des Hügels Bughurlu, wo sich die asiatische Küste am weitesten nach Westen erstreckt, gegenüber dem Leanderturm (Kız Kulesi). In alter Zeit existierte hier die kleine Stadt Chrysopolis (schon erwähnt in Xenophon's *Anabasis*, Buch VI, Kap. VI); es war dann eine Vorstadt der noch älteren Kolonie Chalcedon (jetzt Kāḍī Klöy). Gegen

Ende des Byzantinischen Reiches kam der Name Scutari auf (vgl. Phrantzes, Bonner Ausgabe, S. 111: *ὅπου τα νῦν Σκουτάρη ονομάζεται πρότερον δὲ Χρυσόπολις*). Es ist fraglich, ob dieser neue Name von dem Korps der Schildträger abzuleiten ist, das dort in der Zeit des Kaisers Valens stationiert war (vgl. Cuinet und G. Young, *Constantinople*, London 1926, S. 203). Der Anlass für diese Namensgebung ist wohl die Tatsache, dass dort seit der Zeit der Komnenen ein Scutarium genannter Palast stand (vgl. Cuinet). Das türkische Üskudār wurde auch volksetymologisch erklärt, da das persische Wort *Uskudār* (daneben auch *Askudār*) die Bedeutung „Poststation“ (arab. *Barīd*) hat. Nach seiner geographischen Lage wurde Üskudār tatsächlich die erste Station für alle grösseren oder kleineren Unternehmungen von der Hauptstadt nach den asiatischen Teilen des Reiches (vgl. F. Taeschner, *Das anatolische Wegenetz*, Leipzig 1924–26). Grosse Heere lagerten gewöhnlich in der weiten Ebene im Süden der Vorstadt an der Stelle des heutigen Stadtteils Haidar Pasha. Eine noch andere Erklärung des Namens Üskudār (nämlich Eski Dār) gibt Ewliya Čelebi.

Die Geschichtsquellen sagen nicht, auf welche Weise Üskudār von den ʿothmānischen Türken erobert wurde; es wurde aber sicher unter Orkhan nach der Einnahme Iznik's (1331) zusammen mit den anderen Örtlichkeiten Kōdja Ili's eingenommen (vgl. Nicephoros Gregoras, Bonner Ausgabe, III, 458), jedenfalls jedoch nach dem Tode des Kaisers Andronicos (1341; vgl. Phrantzes, S. 41). Die alt-ʿothmānischen Chroniken erwähnen es zum ersten Mal während der Regierung Muhammed's I. Die Lokaltraditionen, wie sie Ewliya Čelebi wiedergibt, verbinden Üskudār eng mit den verschiedenen Expeditionen, die Saiyid Baṭṭāl Ghāzi gegen Konstantinopel unternahm.

In türkischer Zeit ist Scutari weit mehr ein wesentlicher Teil der Hauptstadt geworden, als es zur byzantinischen Zeit der Fall war, obgleich es nach Ewliya Čelebi erst unter Sulaimān I. ganz besiedelt wurde. Ein Grund war sicherlich der, dass es der Sitz mehrerer Derwishorden und ihrer Tekke's und somit ein bedeutender Mittelpunkt des mystischen Lebens der Hauptstadt wurde. Die am besten bekannten sind die Halwetiye-Tekke Shaikh Maḥmūd's, der zu Beginn des XVII. Jahrh.'s lebte, und die Rifā'iye-Tekke. Scutari besitzt ausserdem eine Anzahl beachtenswerter Moscheen, deren grösste alle von Damen des Sultanshofes gegründet wurden. Die bedeutendsten sind: Mihr u-Māh Džāmi'i oder Iskele Džāmi'i, im Jahre 954 (1547) gegenüber dem Hauptlandungsplatze erbaut; Eski Wālide Džāmi'i, etwas südlicher, im Jahre 991 (1583) beendet; Činili Džāmi'i, im Süd-Osten, im Jahre 1050 (1640) vollendet; und die Yeñi Wālide Džāmi'i, im Jahre 1120 (1708) vollendet. Die Selimiye-Moschee wurde von Selim III. gegründet und gehört zu dem Gebäudekomplex, den der Sultan für seine neue *Nizām-i djedid* genannten Truppen schuf.

In der Justizhierarchie nimmt der Üskudār Mollas mit den Mollas von Ghalata und Eiyüb die niedrigste Klasse der höchsten Rangordnung der Richter ein (vgl. d'Ohsson, *Tableau*, II, 271). Verwaltungstechnisch ist Scutari seit langem ein Teil der Stadt Konstantinopel gewesen (vgl. Cuinet). In der neuen Verwaltungseinteilung der Türkischen Republik ist es ein *Kazā* im Wilāyet Istanbul (vgl. *Devlet Sātnāmesi* für 1926, S. 612;

auf S. 635 dieser Veröffentlichung findet sich als Einwohnerzahl die Ziffer: 155 092).

*Letzte Autor:* Ḥadīdjī Khulfa, *Djahan-nunā*, S. 603 ff.; Ewliyā Çelebi, *Seyahat-nāme*, I, 479 ff.; Ḥaṣṣī Husein al-Aiwan-seiayī, *Ḥaṣṣīyat al-Dj-i-wāmi*, Konstantinopel 1281, II, 182 ff.; J. von Hammer, *Constantinople und der Bosporus*, Pesth 1822, II, 311 ff.; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, Paris 1894, IV, 595 ff.

(J. H. KRAMERS)

**UṢŪL** (A.), Wurzeln, Grundlagen, pl. von *Aṣl*. Unter den verschiedenartigen terminologischen Gebrauchsweisen dieses Wortes heben sich drei als Bezeichnungen für islamische Wissenschaften heraus: *Uṣūl al-Dīn*, *Uṣūl al-Fiḥ* und *Uṣūl al-Fiḥ*. *Uṣūl al-Dīn* in diesem Sinne ist gleichbedeutend mit *Kalām* [s. d.]; unter *Uṣūl al-Ḥadīth* versteht man die Behandlung der Terminologie und Methode der Traditionswissenschaft [s. *HADĪTH*]; die *Uṣūl al-Fiḥ* endlich, häufig einfach (Wissenschaft der) *Uṣūl* genannt, sind die Lehre von den „Grundlagen“ der islamischen Rechtswissenschaft, des *Fiḥ* [s. d.].

1. Innerhalb des üblichen Systems der islamischen Wissenschaften werden die *Uṣūl al-Fiḥ* gewöhnlich als die Methodenlehre der islamischen Rechtswissenschaft definiert, als die Wissenschaft von den Beweisen, die zur Feststellung der gesetzlichen Normen führen, im allgemeinen. Begründet wird ihre Existenz durch die Erwägung, dass der Mensch nicht zwecklos erschaffen (Sūra XXIII, 117) und sich nicht ziellos überlassen sei (Sūra LXXV, 36), sondern alle seine Handlungen durch gesetzliche Normen geregelt seien; da es nicht für jeden Einzelfall eine besondere Norm geben könne, sei man auf ihre Ableitung durch Beweise angewiesen. Diese sind nach der schliesslich zur Herrschaft gelangten Ansicht viererlei: der *Korʾān*, die *Sunna*, der *Ijmāʿ* und der *Kiyās* [vgl. die Art.]. Es handelt sich also bei den *Uṣūl al-Fiḥ* nicht so sehr um die materiellen Quellen des islamischen Gesetzes, als um die formelle Begründung der einzelnen Vorschriften. So stehen innerhalb der vier *Uṣūl* neben den beiden materiellen Quellen *Korʾān* und *Sunna*, die nicht ihrem Inhalt, sondern ihrer gesetzlichen Beweiskraft nach betrachtet werden, die allgemeine Bedingung des *Ijmāʿ* und die Methode des *Kiyās*, während andere, historisch nicht weniger bedeutsame Quellen des islamischen Rechts nicht anerkannt werden. Die Entwicklung dieser und anderer nicht durchweg anerkannter *Uṣūl* stellt sich im Zusammenhang etwa folgendermassen dar.

2. Die logisch erste und dem Range nach am höchsten stehende Rechtsquelle im Islām war und blieb selbstverständlich der *Korʾān*; über seine schliessliche Autorität und Unfehlbarkeit konnte kein Zweifel bestehen — trotz der Möglichkeit fälschender Eingriffsversuche des Teufels (Sūra XXII, 51; vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorʾāns*, I, 100), ebensowenig über seine im wesentlichen intakte Überlieferung (vgl. *ebd.*, I, 261; II, 93) — trotz des Vergessens einzelner Verse durch den Propheten (Sūra II, 100; LXXXVII, 6 f.). Nicht im Widerspruch dazu stand die Tatsache, dass der *Korʾān* selbst einige seiner Teile als durch spätere Offenbarungen abrogiert (*mansūkh*; das Abrogierte heisst *nāsikh*) bezeichnet (Sūra II, 100; XVI, 103 f.; vgl. Nöldeke-Schwally, *a. a. O.*, II, 52 ff.). Es blieb die Aufgabe der späteren Interpretation, die zahlreichen Widersprüche in-

nerhalb des *Korʾān*, die den Entwicklungsgang Muhammeds als Propheten widerspiegeln, durch harmonisierende Erklärung aus der Welt zu schaffen oder im äussersten Falle die Abrogierung der früheren Offenbarung durch die spätere anzunehmen. Es war nun keineswegs die Absicht Muhammeds, ein „System“, das das gesamte Leben seiner Anhänger regeln sollte, auch nur in den Grundzügen zu schaffen; vielmehr bestand das altarabische Gewohnheitsrecht, das bereits zahlreiche Elemente fremden (römisch-provinziellen, babylonischen?, sud-arabischen?) Ursprungs in sich schloss, in seinen örtlich und kulturell bedingten Abwandlungen (Beduinen, Handelsstadt Mekka, Ackerbaustadt Medina) auch im Islām als selbstverständlich weiter; die gesetzgeberische Tätigkeit Muhammeds beschränkte sich ihm gegenüber darauf, einzelne Punkte aus religiösen Erwägungen heraus — denn auch die in ihrer Auswirkung sozialen Bestimmungen sind religiös begründet — von Fall zu Fall, meist durch äussere Vorkommnisse veranlasst, zu korrigieren. Einschliesslich der kultisch-rituellen und kriegereisch-politischen Vorschriften beträgt die Zahl der hierher zu rechnenden Verse, der sog. *al-Āyāt al-sharʿiyya*, nur etwa 500–600; doch sind wesentliche Teile der kultischen Gesetzgebung, wie z. B. das Ritual der *Ṣalāt*, nicht durch korʾanische Vorschriften, sondern einfach durch das Vorbild und die Anleitung des Propheten geregelt worden, wie auch eine Reihe von sonstigen, wohl meist weniger wichtigen und nicht allgemein gültigen, aber doch prophetisch-autoritativen Anordnungen Muhammeds nicht im *Korʾān* vorliegt (vgl. Nöldeke-Schwally, *a. a. O.*, I, 260). Von Anfang an hat man im Islām die prophetische Autorität Muhammeds auch über die Mitteilung des Korʾāns hinaus nicht bezweifelt; zugleich aber betrachtete man seine rein menschliche Handlungsweise, selbst in religiösen Dingen, nicht für unfehlbar und übte mehrmals scharfe Kritik an seinem Verhalten; in dieselbe Richtung weist die Abschaffung gewisser von Muhammed gestatteter oder geübter Gebräuche in der ersten Zeit nach seinem Tode. Auch der Prophet selbst erhob keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit; der *Korʾān* besagt ausdrücklich (z. B. Sūra XVIII, 110; XLI, 5), dass er zwar der Überbringer der Offenbarung, im übrigen aber ein Mensch „gleich anderen“ sei, und tadelt bisweilen sogar sein Verhalten (z. B. Sūra LXI, 1).

3. Mit Muhammeds Tode fand die gesetzgeberische Tätigkeit sowohl durch die korʾanische Offenbarung wie durch die prophetische Autorität natürlich ein Ende. Es war selbstverständlich, dass die ersten *Khalifen* im Einvernehmen mit den angesehensten Genossen des Propheten die islamische Gemeinde im Sinne ihres Stifters zu leiten bestrebt waren. Als Anhaltspunkte dafür galten der *Korʾān* und die ausserkorʾanischen autoritativen Entscheidungen des Propheten. Das Bestreben, diese verhältnismässig schmale Basis zu verbreitern, führte sehr früh zu ihrer über den ursprünglichen Sinn hinausgehenden Interpretation und wohl auch schon zur Entstehung neuer Traditionen. Daneben liessen es sich die *Khalifen* nicht nehmen, als Leiter ihres Staatswesens und Stellvertreter des Propheten frei, ganz auf eigene Verantwortung, gesetzgeberisch tätig zu sein, bisweilen sogar Entscheidungen des Propheten abzuändern (vgl. oben). Es dürfte historisch sein, dass nach der Tradition auch in dieser Beziehung Abū Bakr mehr als genau am Vorbilde des Propheten festhaltend, Umar



mehr als energisch durchgreifend erscheint. Das Verhältnis zu dem Gewohnheitsrecht blieb weiter das gleiche, auch nachdem dieses durch die grossen Eroberungen im 'Irāk, in Syrien und in Ägypten stärker als je fremden Einflüssen ausgesetzt war.

4. Mit dem Aufkommen der Umayyaden und der Verlegung des Regierungssitzes nach Damaskus verloren die frommen Kreise des bisherigen Zentrums Medīna jeden tatsächlichen Einfluss auf die Regierungsgeschäfte. Mit um so grösserem Eifer verlegten sie sich darauf, im Gegensatz zu der tatsächlichen Praxis ein ideales Bild der Zustände, wie sie sein sollten, auszumalen. Während in Wirklichkeit das Gewohnheitsrecht in den verschiedenen Provinzen des Khalifenreiches ungestört weiterbestand und sich, wohl im Verein mit der Rechtsprechung, fortentwickelte — denn die umayyadischen Khalifen hatten bis auf 'Umar II. im allgemeinen wenig Neigung, hier religiös normierend einzugreifen —, entstanden zunächst in Medīna, später auch im 'Irāk und in Syrien, die Grundzüge des islamischen Rechts. Das Ziel dieser Frommen, die zunächst noch ohne theoretische und methodische Besinnung arbeiteten, war die korrigierende Durchdringung des vorgefundenen Rechtsstoffes mit religiös-islamischen Prinzipien und seine Systematisierung. Die religiösen Gesichtspunkte entnahmen sie dem Kor'an und dem von ihnen als verbindlich anerkannten Traditionsstoff; auch die (wirklichen und angeblichen) Aussprüche und Handlungen der Genossen des Propheten, auf die ihr Kreis ja zurückging, besaßen bei ihnen eine hohe Autorität. Eine besondere Gewähr bildete es, wenn die Genossen in ihrer Mehrheit übereinstimmend verfahren waren, und dasselbe Mehrheitsprinzip beförderte auch wesentlich die allmähliche Annäherung der einzelnen Ansichten aneinander. Die Ergebnisse dieses Nachdenkens wurden zum grossen Teil in Traditionen formuliert und dem Propheten in den Mund gelegt; dieses auch noch auf andere Quellen zurückgehende starke Anschwellen des Traditionsstoffes hat dem islamischen Recht noch einmal zahlreiche neue Elemente, darunter besonders auch solche jüdischer Herkunft, zugeführt. Aus dieser Einstellung heraus ergeben sich bereits mehrere charakteristische Eigentümlichkeiten des islamischen Gesetzes: sein Charakter als Interpretation und Entfaltung der von Allāh durch seinen Propheten wenigstens im Keime gegebenen Vorschriften, die Ablehnung der Entwicklungsmöglichkeit und der gesetzgebenden Tätigkeit nach dem Tode des Propheten im Gegensatz zur geschichtlichen Entwicklung, die Anerkennung der in den Traditionen niedergelegten Übung des Propheten, der *Sunnat al-Nabī*, als dem Kor'an nur im Range, nicht in der verpflichtenden Geltung nachstehender zweiter Hauptnorm. Gerade weil sich die Lehre zu einem sehr grossen Teil auf Muhammeds (echte oder fingierte) *Sunna* stützte, wurde diese als unfehlbares Vorbild für die islamische Gemeinde betrachtet, eine Auffassung, die man mit Mühe in den Kor'an (z. B. Sūra III, 29; IV, 62; XVI, 46; XXXIII, 21; LIII, 3) hineinlas, von der Tradition aber deutlich ausgesprochen sein liess. Die Widersprüche, die innerhalb der Tradition noch viel häufiger auftreten mussten als im Kor'an, waren durch dieselben Mittel zu beseitigen wie bei jenem (vgl. oben), ausserdem auch durch Kritik an den *Isnāden* [vgl. den Art.], hinter der sich die inhaltliche Kritik bezeichnenderweise meist verstecken musste.

Das mehr oder weniger stark islamisierte Gewohnheitsrecht wurde auch jetzt noch als selbstverständlich zugrunde liegend anerkannt, besonders dort, wo es als religiös indifferent zu keinen Bedenken Anlass gegeben hatte. Als sein islamischer Repräsentant erhält bisweilen die „*Sunna* der frommen Leute“ besondere Autorität zugesprochen.

5. Die erste theoretische Besinnung wurde gegen Ende dieser Periode, im Anfang des II. (VIII.) Jahrh., durch das Entstehen einer eigenen *Hadith*-Wissenschaft neben dem *Fikḥ* hervorgerufen. Die Vertreter jener warfen den „Juristen“ vor, durch ihre Verstandestätigkeit ein menschliches Element in das Gesetz hineinzubringen, das vielmehr ausschliesslich auf dem Kor'an und dem *Hadith* als dem Repräsentanten der *Sunna* des Propheten zu beruhen habe; dem erwiderten die Gegner, dass die eigene Einsicht (*Ra'y*) zur Ableitung von Gesetzesvorschriften unentbehrlich sei, und beide Parteien brachten Traditionen zugunsten ihrer Auffassung vor. Der Streit hatte von Anfang an mehr die Form als das Wesen der Sache betroffen und war oft nicht viel mehr gewesen als ein Streit um Worte; sein Ergebnis war die allgemeine prinzipielle Anerkennung der Berechtigung des *Ra'y* im *Fikḥ*, demgegenüber die verschiedenen Richtungen das *Hadith* verschieden stark hervortreten liessen; jedenfalls sind die erreichten Resultate überall unius generis. Bereits in der ersten Hälfte des II. (VIII.) Jahrh. hatten sich in den drei Zentren Hidjāz, 'Irāk und Syrien drei verschiedene Schattierungen des *Fikḥ* herausgebildet, an deren Entstehung und Ausbreitung die geographischen Verhältnisse wesentlich mitbeteiligt waren, einerseits durch die einheitliche Gestaltung von Leben und Lehre in geschlossenen Gebieten, andererseits durch die Differenzen des zugrundeliegenden Rechtsstoffes nach den einzelnen Gegenden; es sind die Vorläufer der späteren *Madhāhib* des Mālik, Abū Hanīfa und al-Awzā'i; die hidjāzische Richtung liess die Tradition, die 'irākische den *Ra'y* stärker hervortreten. Unter diesen Umständen gewannen die von der Mehrheit der Gelehrten in Medīna (oder Mekka und Medīna) bzw. in Kūfa und Baṣra vertretenen Ansichten besonderes Gewicht. Aus — annähernd gesprochen — der Mitte des II. (VIII.) Jahrh. sind die ersten umfangreicheren Schriften von bedeutenden Vertretern dieser drei Richtungen, vornehmlich der hidjāzischen und 'irākischen, erhalten, die die von ihnen angewandten Denkverfahren im einzelnen zu erkennen erlauben werden; die Ergebnisse der bisher allein unter ihnen begonnenen Erforschung von Mālik's *al-Muwatta'* liegen der hier gegebenen Darstellung zugrunde. Mālik verwendet auf die Feststellung des *Idmā'* der Gelehrten von Medīna grosse Sorgfalt; dieser Begriff, der ursprünglich einfach die Mehrheit bezeichnet hatte (ebenso wie in der Lesartenwissenschaft, die diesen Terminus dem *Fikḥ* entlehnt hat; vgl. Nöldeke-Bergsträsser, *Geschichte des Qorāns*, III, 130 f., 135), ist hier bereits zur qualifizierten, der Einstimmigkeit nahen Majorität geworden. Zugleich erkennt Mālik die *Sunna*, d. h. Rechtsgeohnheit von Medīna, als autoritativ an, die mit der *Sunnat al-Nabī* (vgl. oben) noch keineswegs identisch ist. Beide, *Idmā'* und *Sunna* von Medīna, stehen für ihn in engem Zusammenhange miteinander; sein Werk repräsentiert die zu seiner Zeit in Medīna erreichte und — wie sich aus dem Vergleich mit der Folgezeit ergibt — auch endgültige Islamisierung des Gewohnheitsrechts. Etwas

entsprechendes sind für den Irak zweifellos die grossen Schriften des al-Shāḥīfī gewesen.

6. In al-Shāḥīfī (gest. 204 = 820) tritt der Begründer der islamischen Rechtswissenschaft auf. Seine Leistung ist, dass in ihm das juristische Denken sich seiner selbst bewusst und damit zur Wissenschaft wird, dass er nicht nur gelegentlich und des Resultats wegen, sondern durchweg und grundsätzlich argumentiert und darüber hinaus Untersuchungen über die Ausgangspunkte und Methoden der rechtswissenschaftlichen Argumentation anstellt. Die wichtigsten Fortschritte, die er, auf den Ergebnissen der bisherigen Entwicklung fussend, den *Uṣūl al-Fiḥh* gebracht hat, sind folgende. Er legt den Begriff der *Sunna* als Rechtsquelle endgültig auf die Handlungsweise des Propheten fest, wie es vor ihm schon namentlich die irakische Richtung getan hatte. Ferner definiert er den *Idjmā'* als die Meinung der Majorität der Muslime und verwendet ihn als sekundäre Ergänzung für die Fragen, über die sich aus dem *Kur'ān* und der *Sunna* des Propheten keine Entscheidung gewinnen lässt; er begründet seine Beweiskraft mit einer allgemeinen Erwägung und mit Traditionen, die auffordern, sich an die Gemeinschaft der Muslime anzuschliessen, kennt also das später viel verwendete *Ḥadīth* „Meine Gemeinde wird niemals in einem Irrtum übereinstimmen“ noch nicht. Nachdem die Islamisierung des Rechts im wesentlichen bereits vor Mālik abgeschlossen war, hat al-Shāḥīfī seine Systematisierung bedeutend gefördert. Zur Erreichung dieses Zieles hat er den Weg der juristischen Begriffsbildung, zu der schon vor ihm Ansätze vorgelegen hatten, zum Teil wieder verlassen und dafür das Instrument des *Qiyās* (Analogie, Proportion) zwar nicht erfunden, aber prinzipiell ausgebildet und ausgiebig angewandt. Es ist im wesentlichen die alte Methode des *Ra'y*, die er hier unter diesem weniger ominösen Namen übernimmt, in dem sich zugleich eine gewisse Disziplinierung des Verfahrens kundgibt (bei den alten Vertretern der irakischen Richtung scheint der *Qiyās* zur Ausscheidung isolierter, anormaler Traditionen gedient zu haben). Darüber hinaus hat al-Shāḥīfī sich bemüht, feste Normen für seine Anwendung aufzustellen; das ist ihm aber nur wenig gelungen, und auch später noch hat der *Qiyās* trotz mancher methodischer Einschränkungen die Vagheit, die ihm jede zwingende Beweiskraft nimmt, nicht überwunden. Bei al-Shāḥīfī erscheint er noch als gleichbedeutend mit *Idjtihād* [vgl. den Art.] in dem alten Sinne, in dem dieser als Synonym von *Ra'y* die Verstandestätigkeit des Juristen bezeichnet. Bei den Vertretern der irakischen, aber auch denen der hidjāzischen Richtung war als Abart des *Ra'y* der sog. *Istiḥsān* [vgl. den Art.] üblich. Er bestand darin, dass man von dem nach der Analogie (*Qiyās*) eigentlich zu erwartenden Ergebnis aus Erwägungen der Billigkeit, aus Rücksichtnahme auf die Praxis usw. abwich. Al-Shāḥīfī hat dies Verfahren als rein subjektiv heftig bekämpft und nur den *Qiyās* gelten lassen. — So hat al-Shāḥīfī eine bewusste Islamisierung auch der *Uṣūl* durchgeführt.

7. Die Entwicklung nach al-Shāḥīfī hat in der herrschenden Lehre die prinzipielle Zusammenfassung von *Kur'ān*, *Sunna*, *Idjmā'* und *Qiyās* zu den vier *Uṣūl al-Fiḥh*, die nur aus ihrer Geschichte verständlich ist, und Weiterentwicklungen im einzelnen gebracht. Dazu gehört die Beurteilung des

gegenseitigen Verhältnisses von *Kur'ān* und *Sunna*: während al-Shāḥīfī lehrte, dass die Bestimmungen des *Kur'ān*s zwar durch die *Sunna* näher präzisiert würden, aber der *Kur'ān* nur durch den *Kur'ān* und die *Sunna* nur durch die *Sunna* abrogiert werden könne, anerkannte man wohl z. T. schon vor und jedenfalls allgemein nach ihm die Möglichkeit der Abrogierung des *Kur'ān*s durch die *Sunna*, die damit dem *Kur'ān* nicht nur gleich-, sondern übergeordnet wird; die juristischen Ergebnisse wurden aber durch diese theoretische Differenz kaum irgendwie berührt. — Für den *Idjmā'* begnügte man sich später nicht mit der Mehrheit der Muslime, sondern verlangte die allgemeine Übereinstimmung der gleichzeitig in einer gewissen Periode lebenden Gelehrten, die für alle Zukunft bindend sein soll, doch hat man nie Einstimmigkeit im wörtlichen Sinne gefordert. Der *Idjmā'* in diesem Sinne blieb auch gegenüber *Kur'ān* und *Sunna* nicht eine sekundäre Ergänzung, sondern wurde geradezu als ihre Bestätigung betrachtet auf Grund der Überzeugung von seiner Unfehlbarkeit, die sich aus allgemeinen Erwägungen heraus entwickelt hatte und ihren Ausdruck in dem oben angeführten *Ḥadīth* fand (auch *Kur'ān*-stellen wie Sūra III, 98; IV, 85, 115 werden zur Begründung herangezogen); schliesslich erkannte man ihm sogar die Fähigkeit zu, Vorschriften des *Kur'ān* und der *Sunna* aufzuheben, wie es tatsächlich z. B. in bezug auf die Heiligenverehrung und die Lehre von der Unfehlbarkeit des Propheten (vgl. oben, Abschnitt 2) der Fall gewesen ist. Wichtige Teile des islamischen Gesetzes beruhen in dem System allein auf diesem *Idjmā'*, z. B. das *Khalīfat*, die Anerkennung der *Sunna* des Propheten als verpflichtender Norm, die Berechtigung des *Qiyās* usw.; in letzter Linie verdankt nach dieser Auffassung das ganze islamische Gesetz seine Autorität dem unfehlbaren *Idjmā'*, der seine Richtigkeit und Übereinstimmung mit dem wahren Sinn der göttlichen Quellen verbürgt. Im wesentlichen liegt diese Auffassung des *Idjmā'* bereits bei al-Tabarī (gest. 310 = 923) vor. Dies ist die allgemeine orthodoxe Lehre; nur bestimmen die Mālikiten den *Idjmā'* als die Übereinstimmung zuerst der Genossen des Propheten, dann der beiden auf sie folgenden Generationen (der sog. „Nachfolger“ und „Nachfolger der Nachfolger“) und danach als die *Sunna* von Medina als des Hortes der wahren *Sunna* (vgl. oben, Abschnitt 5), erkennen diesem *Idjmā'* aber dieselbe Autorität zu wie die anderen. Nur einige Hanbaliten und die Wāḥābīten sowie die sofort zu erwähnenden Zāhīriten beschränken den *Idjmā'* auf die Übereinstimmung der Genossen des Propheten, was bedeutende Differenzen der Lehre zur Folge hat. Die Khāridjiten (Ibāditen) anerkennen nur den *Idjmā'* innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft, fordern hier aber sogar Einstimmigkeit. Daneben gab es in alter Zeit noch verschiedene Sonderansichten über den *Idjmā'*. — Gegen den *Qiyās* erhob sich noch nach al-Shāḥīfī eine heftige Opposition in Dāwūd al-Zāhīrī (gest. 270 = 883) und seiner Schule, die jeden *Qiyās* und *Ra'y* ablehnten und sich bei der Interpretation von *Kur'ān* und *Sunna* ausschliesslich nach dem äusseren Sinne (*Zāhir*) dieser Quellen zu richten vorgaben; doch kamen auch sie nicht ohne Ableitung von Folgerungen aus, die sie aber als in den Worten des Textes bereits inbegriffen (*maf-hūm*) hinzustellen suchten. Dauernder Einfluss war dieser Richtung, die bis in das IX. (XV.) Jahrh. bestand, aber nicht beschieden. Auch sonst finden sich



noch vereinzelte Gegner des *Kiyās* und *Ra'y*, selbst unter den *Shāfi'iten*, z. B. al-Bukhārī (gest. 256 = 870) und al-Ghazālī (gest. 505 = 1111), der ihn — wenigstens in seiner mystischen Periode — zwar praktisch anwendet, ihm aber theoretisch gleiches Recht mit den traditionellen Quellen nicht zuerkennt (vgl. Goldziher, *Zuhiriten*, S. 182 f.); doch schliesslich dringt der *Kiyās* unbestritten durch, wie auch die Hanbaliten und Wahhābiten sowie die Khāridjiten (Ibāditen) ihn anerkennen. Die *Shāfi'iten* und mit gewisser Einschränkung auch die Hanafiten verwenden in dem *Istisḥāb* [s. d.] noch eine besondere, methodisch sicherere Abart des allgemeinen *Kiyās*, die namentlich bei den *Shāfi'iten* als selbstständiger *Aṣl* gerechnet wird. Die Hanafiten schlossen sich in der Übernahme des Terminus *Kiyās* für das alte *Ra'y* den anderen *Madhāhib* an, behielten aber im Gegensatz zu al-Shāfi'ī den *Istihsān* bei. Auch die Mālikiten anerkennen ihn nach wie vor, ziehen aber im allgemeinen das Verfahren oder eher den Namen des *Istisḥāb* [vgl. den Art.], eine Abweichung vom *Kiyās* zugunsten des allgemeinen Besten, vor. Dieser *Istisḥāb* findet sich auch bei den *Shāfi'iten*, die im übrigen den *Istihsān* im Anschluss an ihren Meister heftig ablehnen. In der Sache sind beide Verfahren so gut wie identisch. Wegen der Willkür, mit der man hierbei die Ergebnisse des *Kiyās* oft einfach beiseite schob, wo man es für notwendig oder auch nur für erwünscht hielt, von den strengen Forderungen der Theorie abzuweichen, sind beide Methoden von vielen bestritten und niemals allgemein zu den *Uṣūl* des *Fikḥ* gerechnet worden. — Die Zwölfer-Shi'iten (Imāmiten) teilen die Anerkennung von *Kor'ān* und *Sunna* als *Uṣūl* des *Fikḥ* mit den Sunniten; nur gilt bei ihnen nicht nur die *Sunna* des Propheten als massgebend, sondern auch die der göttlich geleiteten zwölf *Imāme*, deren unfehlbare Autorität die Richtigkeit des Gesetzes in ähnlicher Weise verbürgt wie im sunnitischen System der *Idjmā'*. Zur Dokumentierung der *Sunna* besitzen die Shi'iten eigene Traditionswerke, die von den sunnitischen materiell erheblich abweichen; speziell werden alle Traditionen und Entscheidungen verworfen, die auf die Autorität der drei ersten *Khalifen* vor 'Alī zurückgehen oder in denen 'Alī als ihr Stellvertreter oder Nachfolger erscheint. Unter der Leitung eines *Imām* erübrigen sich weitere *Uṣūl*; für die Zeit der Verborgenheit des letzten *Imām* aber gelten noch zwei andere, die den beiden letzten sunnitischen entsprechen. Allerdings betrachtet selbst in dieser Zeit die Richtung der *Akhbārī* die *Sunna* neben dem *Kor'ān* als allein massgebend, will unter möglichster Einschränkung der verstandesmässigen Deduktion alle Entscheidungen auf Traditionen von den *Imāmen* zurückführen und verlangt selbst zur Erläuterung eines jeden *Kor'ān*-verses eine auf ihn bezügliche Überlieferung. Die Richtung der *Uṣūlī* dagegen, die als die weiter verbreitete höhere Schätzung geniesst, erkennt die Vernunft (*ʿAql*) als drittes unter den *Uṣūl* an, bestreitet aber den *Kiyās* (doch beschränkt sich diese Abweichung von den Sunniten auf die Terminologie). Das vierte unter den *Uṣūl* endlich ist die übereinstimmende Ansicht der Mehrheit der Rechtsgelehrten seit dem Beginn der Verborgenheit des letzten *Imām*. Während die *Sunna* eine andere *Sunna* und auch den *Kor'ān* abrogieren kann, kann sich dieser *Idjmā'* nur über Traditionen hinwegsetzen, deren richtige Überlieferung er bestreitet. Daneben kennen die Shi'iten als sekundäre *Uṣūl*

den *Istisḥāb*, die ihm ähnlichen Schlussverfahren der *Barā'a* und des *Iḥtiḥāl* sowie endlich die Wahl des Richters zwischen mehreren möglichen Ansichten.

8. Wenngleich der *Idjmā'* eine starke Wurzel im Gewohnheitsrechte besitzt und tatsächlich wichtige Elemente der Praxis selbst gegen *Kor'ān* und Tradition zur offiziellen Anerkennung gebracht hat (vgl. oben), darf seine Eignung für die Weiterentwicklung des islamischen Gesetzes, das Ausschneiden alter Bestimmungen und das Assimilieren neuer Elemente nicht überschätzt werden, da er in seiner Ausgestaltung durch die herrschende Theorie Neuerungen mindestens ebensosehr zu verhindern wie zu befördern geeignet ist; die zahlreichen fremden Elemente, die das islamische Recht enthält, sind in ihrer übergrossen Mehrzahl jedenfalls vor seiner Herrschaft über das gesamte *Fikḥ* eingedrungen. Dagegen bieten *Istihsān* und *Istisḥāb* die Möglichkeit zur Berücksichtigung des Gewohnheitsrechts in im Laufe der Zeit allerdings immer spärlicher werdenden Einzelheiten. Man hat sogar stellenweise den *ʿUrf*, den allgemeinen Usus, als fünftes *Aṣl* des *Fikḥ* neben die vier allgemein anerkannten zu stellen gesucht, selbst noch im V. (XI.) Jahrh.; überhaupt gilt es als verdienstlich, die aus *Kor'ān* und *Sunna* abgeleiteten Gesetzesbestimmungen mit der tatsächlichen Praxis möglichst nicht in Konflikt kommen zu lassen und diese soweit wie möglich zu legitimieren, „um der Gefahr des Sündigens zu entgehen“ (vgl. *Isl.*, XV, 213); aber zu einer allgemeinen, direkten Anerkennung des *ʿUrf*, auch nur in untergeordneter Stellung, durch das *Fikḥ* ist es nie gekommen. Die Erörterungen, die man über *ʿUrf ʿamm* (allgemeine Gewohnheit) und *ʿUrf khāṣṣ* (örtlich oder zeitlich beschränkte Gewohnheit), ihr Verhältnis zum *Idjmā'* und ihre rechtliche Autorität finden kann, sind rein theoretisch; in den Fällen, in denen die *Sharīʿa* selbst auf den *ʿUrf* oder die *ʿAda* (Gewohnheit) verweist, handelt es sich fast durchweg nicht um Rechtsgewohnheiten; das Gewohnheitsrecht wird von der Theorie nicht einmal für die Fälle, für die das *Fikḥ* keine Regel bietet, als verpflichtend anerkannt. Die z. B. in Niederländisch Ost-Indien herrschende Auffassung von der Gleichberechtigung von *Sharīʿa* und *ʿAda* [vgl. den Art. *SHARĪʿA* am Ende] führt bereits aus der Lehre des *Fikḥ* hinaus, das dem Gewohnheitsrecht wohl fast die gesamte Praxis überlassen, aber keine Stelle in seinem theoretischen System einräumen kann. Selbst die späteren mālikitischen Juristen, vor allem in Nordafrika, die sich der tatsächlichen Praxis besonders eng anzupassen bestrebt haben, machen in dieser prinzipiellen Frage keine Ausnahme. So bedeutsam und selbstverständlich also der Einfluss des Gewohnheitsrechts und überhaupt fremder Rechtselemente in der Frühzeit des islamischen Rechts gewesen ist, so schwierig ist ihr weiteres Eindringen vor allem seit der theoretischen Anerkennung der *Uṣūl* in ihrer endgültigen Gestalt geworden.

9. Da sich das *Fikḥ* in allem Wesentlichen bereits vor der theoretischen Festlegung der *Uṣūl* ausgebildet hat, können sie die Elemente, die zu seiner Entstehung geführt haben, nicht historisch richtig widerspiegeln. Aber selbst vom islamisch-systematischen Standpunkt aus nehmen sie gegenüber dem *Fikḥ* seit langem eine rein theoretische Stellung ein. Zu ihrer Anwendung, d. h. zur selbständigen Ableitung von Gesetzesbestimmungen aus den *Uṣūl*, ist nämlich nur der *Mudhtahid*

befugt; nun hat aber nach dem orthodoxen *Idjmā'* der *Idjtihād* längst aufgehört und sind alle Juristen zur niedrigsten Stufe des *Taklīd* verpflichtet [vgl. die Artikel]. So begnügen sich viele Juristen, ohne in die Kenntnis der *Uṣūl* tiefer einzudringen, mit den gelegentlichen kurzgefassten Bemerkungen über sie, die die meisten *Fikḥ*-Bücher der Besprechung verschiedener Vorschriften hinzuzufügen pflegen. Jedoch gibt es über die *Uṣūl* auch zahlreiche eigene Schriften, und sie bilden den Gegenstand einer der traditionellen islamischen Wissenschaften. Die sunnitischen *Uṣūl*-Werke behandeln im allgemeinen, je nach dem Standpunkte des Verfassers, *Ḳor'ān*, *Sunna* und *Idjmā'* nach Echtheit und Einteilung für die Zwecke des *Fikḥ*, die — meist sehr ausführlich mitgeteilten — Regeln für ihre Interpretation nach Form und juristischem Inhalt, ferner die sog. gesetzlichen Kategorien [vgl. Art. *SHARĪ'Ā*], die Ausgleichung der zwischen den Quellen erscheinenden Widersprüche durch Harmonisierung oder Annahme von Abrogierung, die Anwendung des *Ḳiyās*, Dispens und Ähnliches, und endlich meist den *Idjtihād* und *Taklīd*. Die erste derartige Schrift, die noch nicht unter das angegebene Schema fällt, ist al-Shāfi'is *Risāla*; besonders angesehene und viel kommentierte Werke aus späterer Zeit sind: Imām al-Haramain al-Djuwaini (gest. 478 = 1085), *al-Waraqāt fī 'Uṣūl al-Fikḥ* (übers. und erläutert von L. Bercher, in *Revue Tunisienne*, N. S., I, S. 93 ff., 185 ff.); al-Pazdawī (gest. 482 = 1089), *Kanz al-Wuṣūl ilā Ma'rifat al-Uṣūl*; Šadr al-Šarī'a al-thāni (gest. 747 = 1346), *al-Tanqīḥ* und *al-Tawḍīḥ*; al-Subkī (gest. 771 = 1369), *Dum' al-Djauami'*; Mollā Khosraw (gest. 885 = 1480), *Mir'āt al-Wuṣūl* und *Min āt al-Uṣūl*.

**Litteratur:** Grundlegend für die Geschichte der *Uṣūl* sind: Goldziher, *Die Zāhiriten*; Snouck Hurgronje, *Verspreid. Geschriften*, Bd. 2; Bergsträsser, *Isl.*, XIV, 76 ff. — Eine ältere historische Darstellung bietet Macdonald, *Development of Muslim Theology*, S. 65 ff.; Zusammenfassungen der herrschenden Theorie mit historischen Bemerkungen: Juynboll, *Handleiding*, 3. Aufl., S. 32 ff. (*Handbuch*, 2. Aufl., S. 39 ff.) und ausführlicher Santillana, *Istituzioni*, S. 25 ff.; dort auch weitere Litteraturangaben. — Listen der bekanntesten arabischen *Uṣūl*-Werke bei Hādjdji Khalifa, ed. Flügel, I, N<sup>o</sup>. 835 ff. und bei Tašhkoprüzade, *Miftāḥ al-Sa'āda*, Haidarābād 1910, II, 53 ff.; dass. türkisch *Mewzū'āt al-'Ulūm*, übers. von Kamāl al-Din, Konstantinopel 1313, S. 634 ff. (JOSEPH SCHACHT)

**'UTĀRID**, der Planet Merkur, pers. *Tīr*. Er war schon den alten Kulturvölkern bekannt, da seine Sichtbarkeitsverhältnisse im Orient bedeutend günstiger sind als in nördlicheren Breiten. Planetenlisten aus assyrischer Zeit erwähnen den Merkur (*Nabū*) unter seinem sumerischen Namen Kakkab LU. BAT. GÜ. UD; bei den Ägyptern hiess er „Stern des Apollo“, bei den Griechen neben τῷ ἑρμῶι ἄστὴρ αὐτῶν Στῆλβαν (vgl. Achilles Tatius, *Isagoge*, Kap. 17), ferner bei Aristoteles auch τῷ Ἀττάλῳ.

Die Bezeichnung *al-Kātib* als Synonym für *'Uṭārid* ist nach Nallino (al-Battānī, *Opus Astronomicum*, I, 291) nur bei den Arabern in Spanien und Nordwestafrika gebräuchlich und findet sich nicht in arabischen Texten oder Wörterbüchern, die östlich des Nil verfasst sind. Der Name *al-Kātib* ist u. a. aufgeführt in einem im XII. Jahrh. in

Südspanien entstandenen lateinisch-arabischen Glossar (*Glossarium Latino-Arabicum*, ed. C. F. Seybold, Berlin 1900); die beiden Stellen bei al-Battānī, an denen Merkur als *al-Kātib* erwähnt ist (III, 186 und 222), sind zweifellos apokryph.

Die arabischen Astronomen zählen die Sphäre (*Falak*) des Merkur in Übereinstimmung mit Pythagoras und Ptolemaios als zweitinnerste. Sie grenzt nach unten an die Aussenfläche der Mondsphäre, nach oben an die Innenfläche der Venus-sphäre. Im Perigäum (*Fariḍjiyūn*) beträgt der Abstand vom Erdzentrum nach al-Farghānī (*Comptatio*, Kap. 21), al-Battānī (Kap. 50) und Ibn Rusta (*Kitāb al-A'lāk*, ed. de Goeje, S. 18–20) 64 $\frac{1}{6}$  Erdradien, nach Abrahām bar Hiyyā (*Sphaera mundi*, Kap. 9) 64 Erdradien, im Apogäum (*Afīdjiyūn*) nach al-Farghānī 167, nach den drei anderen Autoren 166 Erdradien; als mittlere Entfernung nimmt al-Battānī 115 Erdradien an. Der Erdradius ist hierbei 3 250 (al-Farghānī, al-Battānī und Bar Hiyyā) bzw. 3 818 arabischen Meilen (Ibn Rusta) gleichgesetzt (1 arab. Meile = 1 973 m; vgl. Nallino, *Il valore metrico del grado di meridiano*). Über die Dimensionen des Sternenkörpers (*Djirm*) selbst existieren ebenfalls Angaben. Al-Ḳazwīnī (*Kosmographie*, ed. Wüstenfeld, I, 22) rechnet den Umfang (*Dawra*) des Merkur zu 286 *Farsakh* und dementsprechend seinen Durchmesser (*Ḳutr*) zu 273 Meilen (1 *Farsakh* = 3 Meilen); nach al-Battānī verhält sich der Durchmesser des Merkur zu dem der Erde wie 1 : 26 $\frac{1}{4}$  (Kap. 50), er beläuft sich also ungefähr auf 250 Meilen; als Volumenverhältnis gibt al-Battānī den Wert

1 : 18 087 an  $\left(\frac{1}{26\frac{1}{4}}\right)^3$ . Die entsprechenden von al-Birūnī überlieferten indischen Werte (nach der Zusammenstellung des Ya'qūb b. Tārīk aus dem Jahre 161 der Hidjra) weichen von den arabischen beträchtlich ab: kleinste Entfernung 64 000 *Farsakh*, entsprechend 60 $\frac{20}{21}$  Erdradien (1 Erdradius = 1 050 F.), mittlere Entfernung 164 000 F. = 156 $\frac{4}{21}$  Er., grösste Entfernung 264 000 F. = 251 $\frac{13}{17}$  Er., Durchmesser 5 000 F. = 4 $\frac{16}{21}$  Er.

Eine ausführliche Theorie der Bewegung des Merkur gibt al-Battānī (Kap. 31 und 45–48, ferner Tafeln II, S. 24–28 [Fol. 168r–170r], S. 102–106 [F. 205v–207v], S. 132–137 [F. 220v–223r], S. 139, 141, 143 [F. 224r, 225r, 226r]). Die Bewegung in Anomalie (*Hāṣṣa*), entsprechend der mittleren synodischen Bewegung, beträgt 3° 6' 24" im Tag, mithin vollführt Merkur seinen synodischen Umlauf in 115 Tagen 21 Stunden; diese Werte stimmen mit den modernen vorzüglich überein. Die den al-Battānischen Tafeln für die Mittelpunktsgleichung (*Ta'sīl al-Hāṣṣa wa 'l-Mawkaṣ*) des Merkur zugrunde liegenden Werte sind, ausgedrückt in Teilen des Halbmessers des Deferenten (*al-Falak al-ḥāmīl*): Exzentrizität des Äquanten (*al-Falak al-mu'addil li 'l-Mawkaṣ*) = 0.05, und Halbmesser des Epizykels (*Falak al-Tadwir*) in mittlerer Entfernung = 0.375. Zur Darstellung der Breiten ist zu bemerken (vgl. *Almagest*, XIII): Das Maximum der Neigung des Deferenten gegen die Ekliptik (1. Ungleichheit, *Mail al-Falak al-ḥāmīl*) beträgt 0° 45' südlich; die maximale Neigung der Apsidenlinie des Epizykels gegenüber der Ebene des Deferenten (2. Ungleichheit, *Mail Falak al-Tadwir*) wurde durch Beobachtung zu 6° 15' bestimmt.

'Uṭārid in der Astrologie. 'Uṭārid ist Herrscher (*Rabb*) über die *Bayūt al-'Adhrā'* (Jung-



frau) und al-Djawzā<sup>3</sup> (Zwillinge), des weiteren Nachtherrschers über die 3. *Muthallatha* (tripetrum), bestehend aus al-Djawzā<sup>3</sup>, al-Mizān (Waage) und al-Dalw (Wassermann). Er hat sein *Sharaf* (Exaltation) im 15. Grad von al-‘Adhrā, sein *Huūt* (Dejektion) im 15. Grad von al-Hūt (Fische). Nach *Qazwīnī* (I, 22) wurde er von den Astrologen *munāṣṣih*, d. h. „heuchlerisch“ genannt, weil er in Gemeinschaft mit einem Glücksplaneten Glück, mit einem Unglücksplaneten Unheil bewirkt. Er nimmt ebenso in den *Buyūt* der anderen Planeten die Eigenschaft des jeweiligen Herrschers an; in seinen eigenen bewirkt er Donner und Erdbeben. Die Inder sehen nach al-Birūnī den Merkur als Glücksstern an, wenn er allein steht, während er in Konstellation mit einem anderen Planeten ebenso wie bei den Griechen und Arabern dessen gute oder schlechte Wirkungen verstärkt. — Eine bis ins einzelne gehende Darstellung der Rolle des Merkur in der arabischen Astrologie, der Bedeutung seiner Stellung im Tierkreis, seiner Konjunktionen mit dem Mond und den anderen Planeten, findet sich bei Abū Ma’shar, auf dessen Werke hiermit verwiesen wird (s. *Litteratur*).

*Litteratur*: al-Battānī, *Kitāb al-Zīj al-Ṣābi*, ed. C. A. Nallino, Bd. I–III (Mailand 1899, 1903, 1907); al-Farghāmī, *Brevis ac perutilis compilatio Alfragani astronomorum peritissimi, totum id continens, quod ad rudimenta Astronomiae est opportunum*, lat. Übers. v. Johannes Hispalensis, Nürnberg 1537; Ibn Rusta, ed. de Goeje, *BGA*, Bd. VII, Leiden 1892; Bar Hiyyā, *Sphaera mundi auctore Rabbi Abrahamo Hispano filio R. Haijaj*, lat. Übers. v. Oswald Schrekenfuchs, Basel 1546; al-Qazwīnī, *Athār al-Bilād wa-Akhbār al-‘Ibād*, ed. Wüstenfeld, I, 22, Göttingen 1849; al-Birūnī, *Kitāb fi Taḥkik mā li ‘l-Hind*, ed. Edward Sachau, London 1887, Text, S. 234; Abū Ma’shar, *Introductorium in astronomiam Alumasaris Abalachi, octo continens libros partiales*, Augsburg 1489; ders., *De magnis conjunctionibus annorum revolutionibus ac eorum profectionibus, octo continens tractatus*, Augsburg 1489. (WILLY HARTNER)

AL-‘UTBĪ, ABU ‘L-NAṢR MUHAMMED B. ‘ABD AL-DJABBĀR, der Verfasser des *Ta’rikh-i Yamīnī*, wurde um 350 (961) zu Raiy geboren. In früher Jugend verließ er seine Heimat und kam nach Khurāsān zu seinem Onkel mütterlicherseits, Abū Naṣr al-‘Utbi, der unter den Sāmāniden einen bedeutenden Posten innehatte. Nach dem Tode Abū Naṣr’s war al-‘Utbi zuerst als Sekretär bei Abū ‘Alī Simdjūrī, dem Oberbefehlshaber des khurāsānischen Heeres von 378–83 (988–93), dann für kurze Zeit bei Shams al-Ma‘ālī Kābūs, der als Verbannter in Khurāsān lebte, und schließlich bei Subuktigin, dem Herrscher Ghazna’s. Er behielt diese Stellung auch unter Ismā‘il b. Subuktigin, den er überredet haben will, Ghazna an Maḥmūd auszuliefern.

Im Jahre 389 (999) schickte Sultan Maḥmūd von Ghazna al-‘Utbi als Gesandten nach Gharshistān, mit dem Auftrage, den dortigen Herrscher zu bewegen, seine Lehnsoberhoheit anzuerkennen; diesen Auftrag führte er erfolgreich aus. Um das Jahr 412 (1021) beendete al-‘Utbi sein berühmtes Werk, den *Ta’rikh-i Yamīnī*, und überreichte es dem Wazīr Sultan Maḥmūd’s Shams al-Kufāt Ahmed b. Hasan al-Maimandī, der ihm zur Belohnung den einflussreichen Posten eines *Ṣāhib-i Barid* (Postmeister) von Kandj Rustāk übertrug. Aber

al-‘Utbi vertrug sich nicht mit dem Gouverneur Abu ‘l-Hasan al-Baghawī und beschwerte sich über ihn bei dem Wazīr Ahmed al-Maimandī. Nach Prüfung der ganzen Angelegenheit wurde er im Jahre 413 (1022) seines Amtes enthoben. Er trat darauf in die Dienste des Prinzen Mas‘ūd, des Sohnes Sultan Maḥmūd’s; über sein weiteres Leben fehlt jede Nachricht. Er starb im Jahre 427 (1036), nach einem anderen Bericht im Jahre 431 (1040).

Al-‘Utbi verfasste viele Werke, von denen nur eins, der *Ta’rikh-i Yamīnī*, auf uns gekommen ist. Es ist eine Geschichte der Regierung des Amir Subuktigin, seines Sohnes Sultan Maḥmūd und der zeitgenössischen Herrscher. Der Stil dieses Werkes ist sehr geziert und schwülstig und war im Orient stets sehr geschätzt. Djirdjī Zaidān, *Ta’rikh Adāb al-Lughat al-‘arabiya*, II, 322 wertet den Stil höher als den von al-Tha‘ālibī’s *Yatima* und vergleicht ihn geschickt mit Hilāl al-Ṣābi’s *Ta’rikh al-Wasā‘i*.

*Litteratur*: al-‘Utbi, *Ta’rikh-i Yamīnī* mit dem Kommentar *Fath al-Wahbī*, bekannt unter dem Namen *al-Manīnī* (Kairo 1286); al-Tha‘ālibī, *Yatimat al-Dahr*. (M. NAZIM)

AL-‘UTRŪSH ABŪ MUHAMMED AL-HASAN B. ‘ALĪ B. AL-HASAN B. ‘ALĪ B. ‘OMAR AL-AṢHRAF B. ‘ALĪ ZAIN AL-‘ĀBIDĪN [s. ‘ALĪ B. AL-HUSAIN], geboren um 230 (844) zu Medina von einer khurāsānischen Sklavin, gestorben im Sha‘bān 304 (Anfang 917) zu Āmul als Herr in Ṭabaristān, wird unter dem Amtsnamen AL-NĀṢIR AL-KABĪR als Imām von den Zaiditen, auch den yemenischen anerkannt.

Nach Ṭabaristān kam al-Utrūsh schon unter der Regierung des ‘alidischen Dā‘ī al-Kabir al-Hasan b. Zaid [s. AL-HASAN B. ZAID B. MUHAMMED]; von dessen Bruder und Nachfolger al-Kā‘im bi ‘l-Haqq Muḥammed b. Zaid beargwöhnt, suchte er selbst eine Herrschaft zu begründen im Osten, zunächst unterstützt durch den Statthalter von Naisābūr Muḥammed b. ‘Abd Allāh al-Khudjustānī, der dem Kā‘im Djurdjān entriß. Aber Zwischenträger verdächtigte den Utrūsh, und der Khudjustānī setzte ihn in Naisābūr oder Djurdjān gefangen und liess ihn geisseln, was ihm jenen Gehörschaden brachte, dem er seinen Beinamen „der Taube“ verdankt. Nach seiner Freilassung kehrte er zum Kā‘im Muḥammed zurück, und im Jahre 287 oder 288 oder (nach Abu ‘l-Faradj al-Iṣfahānī, *Maqātil al-Ṭālibīyīn*, Teheran 1307, S. 229, 14) erst 289 (900/901) teilte er dessen Niederlage bei Djurdjān vor Muḥammed b. Hārūn, damals Parteigänger des Sāmāniden [s. d.] Ismā‘il b. Ahmed. Der Kā‘im starb an einer Wunde; Utrūsh flüchtete und kam u. a. nach Dāmaghān und Raiy. Beim Tode des Khālifen al-Mu‘taḍid im Jahre 289 (902) wagte er sich wieder hervor, zumal da ihn jetzt Muḥammed b. Hārūn, derzeit mit den Sāmāniden zerfallen, begünstigte. Utrūsh fand Aufnahme bei Djastān von Dailam (oder seinem Sohne Wahsūdān; vgl. Vasmer, in *Islamica*, III, 165 ff.). Die vom gemeinsamen Aufenthalt beim Kā‘im herrührende Freundschaft der Djastāniden war aber ebenso wetterwendisch wie ihre Haltung zum Islām, den erst 100 Jahre zuvor ihr Ahn Marzbān angenommen hatte. So schlugen einige gemeinsame Unternehmungen fehl; Utrūsh erkannte die Notwendigkeit, sich zunächst eines eigenen Anhangs und durch ihn auch der Gefolgschaft der Djastāniden zu vergewissern. Unter den noch nicht muḥammedanischen Stämmen in

Dailam an der Küste des Kaspischen Meeres und in Gilān von Hawsam aus trieb er islamische Mission und 'alidische Propaganda, baute auch Moscheen.

Der Sāmānide Ahmed b. Ismā'il sandte 298 (910) den Muhammad b. Ša'lūk nach Tabaristān mit dem Auftrag, der neuen Staatsgründung zuzukommen; aber ein a. Zahl und besonders an Ausrüstung überlegenes khurāsānisches Heer wurde von den Dailamiten unter Utrūsh bei Shālūs im Djumādā I 301 (Dezember 913) vernichtend geschlagen; viele Flüchtlinge wurden ins Meer getrieben; eine Abteilung unter Führung des Abu 'l-Wafā' Khalifa b. Nūh rettete sich in die Feste von Shālūs, ergab sich dem Utrūsh gegen Pardon, wurde aber kurz nachher niedergemacht von dessen Truppenführer und Schwiegersohn al-Hasan b. al-Kāsim b. al-Hasan b. 'Alī b. 'Abd al-Rahmān b. al-Kāsim b. al-Hasan b. Zaid b. al-Hasan b. 'Alī b. Abi Tālib. Utrūsh selbst war inzwischen mit dem übrigen Heer, eingeholt von den eingeschüchterten Bewohnern, nach Āmul voraufgezogen und hatte im ehemaligen Palaste des Kā'im Muhammad seine Residenz aufgeschlagen. Von Shālūs bis Sāriya konnte er seine Beamten einsetzen, unbehindert durch die Sāmāniden, da gerade jetzt Ahmed b. Ismā'il ermordet wurde und sein Sohn Našr sich zunächst innerhalb seiner Familie und gegen die Grossen durchzusetzen hatte. Auch der damalige Ispahbed Sharwīn b. Rustam aus dem Hause Bāwend, das den früheren 'Aliden sehr gefährlich gewesen war, schloss mit Utrūsh Frieden.

Schwieriger gestaltete sich gemäss der allgemeinen Erfahrung bei 'alidischen Staatsgründungen das Zusammenwirken mit den zahlreichen Verwandten. Da Utrūsh beim Einzug in Āmul mindestens 70 Jahre zählte, seine Söhne aber unfähiger erschienen, wiederholte sich jene frühere Spannung zwischen dem Kā'im Muhammad und Utrūsh jetzt verschärft zwischen Utrūsh und dem genannten Feldherrn al-Hasan b. al-Kāsim. Auch dieser trennte sich zeitweilig von Utrūsh, setzte ihn sogar einst gefangen, musste dann aber vor der allgemeinen Empörung nach Dailam flüchten. Doch ebenso allgemein drangen die Einflussreichen in den sterbenden Utrūsh, eben diesen al-Hasan zum Nachfolger zu ernennen, dem sie gleich nach dem Tode des Utrūsh huldigten.

Utrūsh verdankt seinen Aufstieg nicht nur einer geschickten Ausnutzung der politischen Zerrissenheit am Kaspischen Meer, sondern auch seiner geistigen Überlegenheit. Er war selbst Dichter (vgl. Ms. British Museum, Suppl. 1259, IV, sowie Proben in der *Ifāda*, s. Litt.), vor allem aber pflegte er Dogmatik, Traditionskunde und Recht (vgl. auch Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, S. 183, ff.). Indirekt vorhanden ist seine *ibāna* (s. Litt.); darnach unterscheidet er sich von der yemenischen Praxis im Ritual der Beerdigung und in Unterfragen des Erbrechts; ferner erkannte er die gleichzeitig ausgesprochene dreimalige Eheentlassung als drei tatsächliche Scheidungen an, womit er dem im Norden stärkeren Wettbewerf der Zwölfer-Shi'iten entgegenkam, denen sich sogar einer seiner Söhne, Abu 'l-Hasan 'Alī, anschloss, wie er denn auch deren Form der Fusswaschung übte, natürlich unter gemein-shi'itischer Ablehnung der Ersatzabreibung des bekleideten Fusses; auch zeigte er sich — bei seinen politisch-missionarischen Zielen begriffbar — weniger streng im Abschluss gegen Andersgläubige. So wird eine besondere zaiditische Teilsekte Nāširiya nach ihm benannt, welche

der im Yemen herrschend gewordenen Richtung der Kāsimiyya erst durch den Imām al-Mahdī Abū 'Abd Allāh Muhammad, den Sohn des genannten al-Hasan b. al-Kāsim, angehängt wurde.

Dieser selbst, genannt al-Dā'i al-Saghīr, konnte als Nachfolger des Utrūsh zwar durch Lailā b. Nu'mān, einen alten Heerführer seines Vorgängers, im Jahre 308 (920) vorübergehend Naisābūr erobern und sogar gegen Tūs einen Vorstoss machen lassen. Er fiel jedoch schon 316 (928), als er von Raiy zum Entsatz von Āmul heranzog, das von Asfār b. Shirwāh al-Dailamī und Abu 'l-Hadjdjādī Merdāwīdj b. Ziyār besetzt war. Seine Herrschaft war aber stets umdrängt geblieben von den Söhnen des Utrūsh: Abu 'l-Kāsim Dja'far b. al-Utrūsh hatte, zunächst sogar durch Muhammad b. Ša'lūk, jetzt Statthalter von Raiy, unterstützt, Āmul im Jahre 306 (918) erobert und dann wieder im Jahre 312 (925), je auf kurze Zeit; 311 (924) war sein Bruder Abu 'l-Husain Ahmed eingedrungen; dessen Sohn Abū 'Alī Husain sowie dessen Bruder und Nachfolger Abū Dja'far hatten wieder einen Gegen-Imām zu bekämpfen in Dja'far's Sohn Ismā'il, der seinerseits im Jahre 319 (931) vergiftet wurde. Inzwischen war noch ein anderer Verwandter des Utrūsh, Abū Faḍl Dja'far, als al-Thā'ir fi 'llāh aufgetreten und konnte bald nach 320 (932) vorübergehend Āmul besetzen mit Hilfe einer wechselnden Bündnispolitik im Kriege des Ziyāriden Washmīr mit den aufkommenden Būyiden, zumal da auch noch der Firuzānide al-Hasan und ein Ustundār von den einst durch den Dā'i al-Kabir al-Hasan b. Zaid unterworfenen Bādūs(e)pāniden eingriff.

Zwischen kleinen einheimischen Häuptlingen, ferner den Firuzāniden, besonders Mākān b. Kālī, sowie Džastāniden, Ziyāriden, Ispahbeds des Hauses Bāwend, Būyiden, Sāmāniden, allerdings auch unter inneren Kämpfen, ist dies nord-'alidische Staatsgebilde, wenngleich im wechselnden Gelände und Massstab, immer wieder erneuert worden und zwar, da man die angeblich 'alidische Dynastie der Kiyā-Husainī in Gilān vom Ende des VIII. (XIV.) bis Ende des IX. (XV.) Jahrhunderts schwerlich hierher rechnen kann, etwa bis 520 (1126), dem Todesjahr des Abū Tālib al-Saghīr Yahyā b. al-Husain al-Buḥānī b. al-Mu'aiyad, der in Dailam nicht mehr gegen die Assassinen aufkommen konnte. Er war Urgrossneffe des Imām al-Nāṭiq Abū Tālib (s. Litt.), welcher, geboren 340 (951), zumeist nach Erzählungen der Augenzeugen, so seines Vaters, den wichtigsten Bericht über Utrūsh geliefert hat.

*Litteratur:* al-Nāṭiq bi 'l-Haqq Abū Tālib Yahyā b. al-Husain b. Hārūn al-Buḥānī, *al-Ifāda fi Ta'rikh al-A'imma al-Sāda*, Ms. Berlin 9664, S. 61—8, und 9665, Fol. 34<sup>b</sup>—40<sup>b</sup>; Abū Dja'far Muhammad b. Ya'qūb al-Hawsamī, *Sharḥ al-ibāna 'alā Madhhab al-Nāṣir li 'l-Haqq*, Ms. München, Glaser, Fol. 85 *passim*; Ahmed b. 'Alī b. Muḥannā, *Umdat al-Tālib fi Ansāb Al Abi Tālib* (Bombay 1318), S. 274—76; Ṭabarī, III, 1523, 13 ff. (s. Index); 'Arib, Ṭabarī continuatus, S. 47; Abū 'l-Mahāsīn b. Taghribardī, *al-Nudjūm al-zāhira* (ed. Juynboll), II, 194; Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab* (ed. Barbier de Meynard), VII, 343; Ḥamva al-Iṣfahāmī, *Ta'rikh Sini Mulūk al-'Arḍ wa 'l-Anbiyā'* (ed. Kavianī, Berlin 1340), S. 152 f.; Ibn Miskawaih, *Taḍjirib* (ed. Caetani, GMS, VII, 5), V, 102; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), VIII, 60 ff.; Zahir al-Din b. Našir al-Din al-Mar'ashī, *Ta'rikh Tabaristān wa-Rūyān wa-Māzandarān* (ed. Dorn, Petersburg 1850),



S. 300 ff.; Ibn Isfandiyyār, *History of Tabaristān* (Übers. Browne, *GMS*, II), S. 49, 195 ff. (s. Index); Weil, *Geschichte der Chalifen* (München 1846–51), II, 613 ff.; Bowen, *The Life and Times of 'Alī Ibn 'Isā* (Cambridge 1928), S. 306 ff.; Strothmann, *Staatsrecht der Zaiditen* (Stassburg 1912), S. 52 ff.; ders., in *Isl.*, II, 60 ff.; XIII, 31 ff. (R. STROTHMANN).

**UWAIS** (Sultān Uwais), zweiter König der Djalā'ir oder Ilkān-Dynastie (Ilkān < \*Ilg'an?), der von 756–76 (1355–74) regierte.

Uwais, der um 742 (1341) geboren wurde, war der Sohn Hasan Buzurg's, des Sohnes Husain Gurgān's (*Kūrākān* „Schwiegersohn des Khān“), des Sohnes Ak-bugha Noyon's, des Sohnes Ilkān (\*Ilkān) Noyon's (Rashid al-Din: *Ilkāy*, \*Ilg'āy).

Die Mutter Hasan Buzurg's war eine mongolische Prinzessin, eine Tochter Arghun-Khān's. Hasan selbst heiratete die berühmte Dilshād-khātūn, eine Tochter Dimishk-khwādja's, des Sohnes Čopan's [s. d. Art. SULDŪZ], die vorher die Gattin Abū Sa'id Khān's war und nach seinem Tode im Jahre 762 einen Amir Sulaimān heiratete (*Ḥabīb al-Siyar*). Dilshād-khātūn war berühmt wegen ihrer Schönheit und ihres Scharfsinns. Die Wazīre befragten sie in den Staatsgeschäften (*ebd.*).

Nach den meisten Geschichtschreibern folgte Uwais seinem im Jahre 756 (1355–56) gestorbenen Vater, aber nach Djannābī war der direkte Nachfolger Hasan's (gest. im Jahre 757) Sultān Husain, der im Jahre 760 starb („ein Mann von angenehmem Charakter und Dichter“). Man muss wahrscheinlich mit Markov annehmen, dass Husain und Uwais getrennte Lehen erhalten hatten, die nach dem Tode seines Bruders von Uwais vereinigt wurden.

Der Ausgangspunkt der Tätigkeit des Uwais ist Baghdād. Zu dieser Zeit war Tabriz von dem Khān der Kīpčak Djāni-beg besetzt, der nach Adhar-bāidjān gekommen war, um der Tyrannei Ashraf's, des Enkels Čoban's [s. d. Art. SULDŪZ], ein Ende zu bereiten. Im Frühjahr 759 (1358) marschierte Uwais auf die Nachricht vom Abzug Djāni-beg's hin gegen Akhidjūk, den Djāni-beg (oder sein Sohn Berdi-beg) als seinen Stellvertreter in Tabriz zurückgelassen hatte. Nachdem Akhidjūk beim Berge Sisay (?), Minay (?) [wahrscheinlich: \*Sahand] auf Uwais gestossen war, trat er den Rückzug an, zuerst nach Tabriz, dann nach Nakhičawān. Uwais errichtete sein Hauptquartier in Tabriz in der 'Imarat-i Rashidi. Im Ramaḍān (August 1358) bestimmte die Hinrichtung von 47 Amiren des Ashraf (*Ḥabīb al-Siyar*: *Umarā-yi Sharḳi*, zweifellos ein Irrtum!) ihre Freunde, Akhidjūk aufzusuchen und mit ihm in den Karabāgh zu ziehen. Uwais schickte 'Alī Piltan gegen sie, der nicht mit Energie vorging und eine Schlappe erlitt. Uwais musste sich nach Baghdād zurückziehen. Im Frühjahr 760 marschierte der Muẓaffaride Muḥammed von Shirāz gegen Akhidjūk, vertrieb ihn aus Tabriz und blieb dort einige Monate (*Ta'rikh-i Guzida*, in *GMS*, XIV/1, 677–79, 715–17). Aber auf die Nachricht hin, dass Uwais von Baghdād aus nach Norden vorgerückt sei, zog er sich ohne Widerstand zurück. Uwais besetzte darauf Tabriz wieder und wohnte in dem Hause des Khwādja Shaikh Kačadj (oder Kačadjāni), während Akhidjūk bei seinem Vater Šadr al-Din Khakāni Schutz suchte. Nach der Auslieferung Akhidjūk's liess ihn Uwais unter dem Vorwande des Verrats hinrichten.

Im Jahre 765 (1363) empörte sich Khwādja Mardjān, der Gouverneur Baghdād's, aber sein

Widerstand war von kurzer Dauer. Er öffnete die Tore, und Uwais verzieh ihm, ernannte aber an seine Stelle Shāh-Khāzin (*Ḥabīb al-Siyar*). Die ägyptischen Quellen (Makrizi, *al-Sulūk*, Paris, Nat.-Bibl., Ms. arabe Nr. 673, Fol. 49, 52) erwähnen jedoch unter dem Jahre 767 einen Versuch Mardjān's, sich die Hilfe des ägyptischen Sultans Ashraf Shābān zu sichern, dadurch dass er ihm versprach, die *Khutba* in seinem Namen zu lesen. Der Gesandte des Uwais, der darauf nach Kairo kam, um zu erklären, dass Mardjān nichts anders als ein gewöhnlicher Rebell sei, wurde dort kühl empfangen. Aber inzwischen hatte Uwais den Vorfall geregelt. Das von Makrizi angegebene Jahr 767 scheint jedenfalls anzudeuten, dass die Erhebung Mardjān's ziemlich lange gedauert hat. (Nach derselben Quelle wurde Mardjān schliesslich geblendet).

Uwais blieb elf Monate in Baghdād (*Ḥabīb al-Siyar*) und marschierte von da nach Westen. Er nahm Mawṣil dem Bruder Bairam-khwādja's, einem Turkmenen des Stammes Kara-Koyunlu, fort, schlug sodann bei Mūsh Bairam-khwādja selbst und plünderte seine Besitzungen. Mittlerweile wurde Mardin unterjocht, dessen Amir vergebens Ägypten um Hilfe gebeten hatte (vgl. Makrizi, *a. a. O.*, Fol. 53).

Über Kara-kilisiyā (zwischen Erzerum und Bāyazid) kehrte Uwais nach Tabriz zurück, wo er erfuhr, dass der Herr von Shirwān Kā'ūs b. Kaiqubād zweimal die Bewohner des Karabāgh (Arrān), den Uwais nach dem Verschwinden Akhidjūk's offenbar seinem Besitze einverleibt hatte, nach Shirwān (nördlich des Kur) fortgeführt hatte. Der General des Uwais Bairam Bek belagerte Kā'ūs in der Festung Shirwān. Kā'ūs wurde in Fesseln vor Uwais geführt und nach Baghdād verbannt, aber nach drei Monaten unter Uwais' Oberherrschaft wiedereingesetzt (vgl. die in Shirwān geprägten Djalā'iriden-Münzen).

Im Jahre 772 (1370) wandte sich Amir Wali, der Nachfolger Tughā Timur's von Astarābād [s. d. Art. TUGHĀ TIMUR], gegen Uwais, wurde aber bei Raiy geschlagen. Im Jahre 773 zog Uwais selbst gegen Amir Wali ins Feld, machte jedoch in Ūdjān kehrt. Amir Wali besetzte Sāwa. Im Jahre 776 wollte Uwais ihn strafen, starb aber im 'Imarat-i Rashidi am 2. Djumādā I. 776 (10. Okt. 1374).

Nach Dawlat-shāh, S. 261–63, war Uwais so hübsch, dass die Einwohner Baghdād's in Scharen herbeieilten, um ihn zu sehen, wenn er vorüberging. Alle Geschichtschreiber loben einmütig die Güte, Gerechtigkeit und den Mut Sultan Uwais', der auch ein grosser Schirmherr der Litteratur war. Sein Lobdichter war in erster Linie Salmān Sāwadjī, von dem wir eine Reihe Oden über die Hauptereignisse seiner Regierung besitzen. Uwais selbst war ein guter Kalligraph, Zeichner und talentierter Dichter. Er liess ein grosses Gebäude, das Dawlat-khāna in Tabriz (Clavigo's *Tolbatgana*), bauen, das wahrscheinlich mit dem heutigen Ark identisch ist [s. d. Art. TABRİZ].

Als Spross einer stark iranisierten Familie und mütterlicherseits mit der Familie Čoban verwandt, dessen romantische Abenteuer bekannt sind, scheint Uwais mit einer leichtempfindlichen Natur begabt gewesen zu sein. Bekannt ist seine leidenschaftliche Liebe für seinen Günstling Bairam-shāh und die öffentliche Trauer, die er bei dessen Tod anordnete. Der Tod von Uwais' Bruder Zāhid, der im trunkenen Zustande vom Dache fiel, genügte, die Expedition gegen Amir Wali im Jahre 773 zu unterlassen. Uwais starb an Schwindsucht (*Dikḳ*)





schreibt die Thora. Die ‘Ulamā’ graben die Thora aus und finden völlige Übereinstimmung; daraus folgern sie, ‘Uzair müsse Gottes Sohn sein.

Ich habe in *RE J*, XLIX (1904), 209 darauf hingewiesen, dass uns in diesen Legenden ein arabisches Apokryphon erhalten ist, dem IV. Ezra entspricht, wo es heisst: Gotte hatte Israel Land und Lehre gegeben, doch als sie sündigten, nahm er ihnen beide. Ezra wird ein Kelch gereicht voll flammenden Wassers. Da schwillt seine Brust von Einsicht, seinem Herzen entströmt Lehre, 40 Tage hindurch diktiert er 5 Männern (in der islamischen Legende sind es seine Finger) die heiligen Bücher (IV. Ezra, XIV, 18–49). Auch die in der Gestalt eines trauernden Weibes als Trösterin ‘Uzairs auftretende Dunyā findet ihr Entsprechendes im IV. Ezra, IX, X, wo Zion dem niedergeschlagenen Ezra erst als trauerndes Weib und allsogleich als neuerstandene Stadt erscheint.

Auf Ezra wird zuweilen (häufiger auf Jeremia) Sūra II, 261 gedeutet: „Jener zog vorbei an einer bis auf den Grund zerstörten Stadt. Er fragte sich: Wird wohl Gott diese tote Stadt zum Leben erwecken? Gott liess ihn hundert Jahre tot sein. Dann erweckte er ihn und fragte: Wie lange hast du hier geweilt? Er antwortete: Wohl einen Tag oder weniger. Doch Gott erwiderte: Du hast hundert Jahre verbracht. Betrachte deinen Speisevorrat, deinen Trank, er ist nicht verdorben; betrachte auch deinen Esel; wir machen dich zu einem Wunder für die Menschen; betrachte auch die Knochen, wir richten sie auf und überziehen sie mit Fleisch“.

Daran knüpft sich folgende Legende: Nebukadnezar vertilgt 40 000 Schriftgelehrte, darunter auch ‘Uzairs Vater und Grossvater. ‘Uzair als Kind bleibt verschont, doch auch er ist schon vorgeschritten in der Thora. Als er fragt, ob die Stadt auferstehen wird, versenkt ihn Gott in hundertjährigen Schlaf. Nach hundert Jahren erwacht er, sein Esel lebt noch, seine Speise ist unverdorben. Er tritt als Zwanzigjähriger unter seine Kinder und Enkel, die schon Greise sind, beglaubigt sich dadurch, dass er eine alte blinde Magd sehend macht und vorzüglich dadurch, dass er die Thora erneuert. Die ursprüngliche Thora wird aus einem Weingarten ausgegraben, verglichen und übereinstimmend gefunden: ‘Uzair muss Gottes Sohn sein.

*Litteratur:* Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 669–671; die Kommentare zu Sūra II, 261 und IX, 30, bes. Ṭabarī, *Tafsīr*, Kairo 1321, III, 18–20; X, 68–9; al-Damirī, *Hayāt al-Haiyārān*, s. v. *Ḥimār al-aḥīr*; al-Ṭaḥṭabī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā’*, Kairo 1325, S. 217–19; Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig 1902<sup>2</sup>, S. 191, 192; Heller, in *RE J*, XLIX (1904), 207–213; Joseph Horowitz, in *Hebrew Union College Annual*, II (1925), 169, 182; ders., *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, S. 127 f., 167; Paul Casanova, *Idris et ‘Ouzair*, in *J. I. C. V* (1924), 356–60; Heller, in *Encyclopaedia Judaica*, VI, 783 f.; D. Künstlinger, ‘Uzair ist der Sohn Allāh’s in *O L Z*, 1932, Sp. 381–83.

(BERNHARD HELLER)

**UZBEK** (ÖZBEK) B. MUHAMMED PAHLAWĀN B. ILDEGİZ (Eldigüz?), fünfter und letzter Atabek Ādharbaidjān’s (607–22 = 1210–25). Nach Yāqūt war Uzbek’s Titel Muẓaffar al-Dīn. Uzbek’s Mutter sowie die seines älteren Bruders Abū Bakr waren Sklavinnen, während die beiden

anderen Söhne Pahlawān’s, Ḳutluḡ-Inanč und Amīrmīrān, Kinder der Prinzessin Inanč-Ḳhātūn waren. Uzbek war mit Malika-Ḳhātūn, der Tochter des letzten Seldjuḡensultans Tuḡhrīl II., verheiratet, von der er einen Sohn hatte.

Wie alle Regierungen in Zeiten des Übergangs war auch die Uzbek’s sehr bewegt. Vor seinem Regierungsantritt in Ādharbaidjān war der Mittelpunkt seiner Tätigkeit Hamadhān, wo er zwischen seinem regierenden Bruder Abū Bakr (587–607), dem Ḳhwārizmshāh, dem Ḳhalifen und den verschiedenen ehrgeizigen Sklaven hin und her gezerrt wurde. Nach seiner Thronbesteigung war er den Angriffen der Georgier und Mongolen ausgesetzt und wurde schliesslich von dem Ḳhwārizmshāh Djalāl al-Dīn abgesetzt. Seine westlichen Nachbarn waren der Atabek von Irbīl (Arbil) und die Aiyūbiden in Ḳhilāt (Akhlat).

Die Zeit vor seinem Regierungsantritt. Als im Jahre 592 (1196) der Ḳhwārizmshāh Takāsh in Persien eingefallen war, ging der Atabek Uzbek, der bei seinem Bruder Abū Bakr, dem Atabek Ādharbaidjān’s, Schutz gesucht haben soll, zu Takāsh über, der ihm Hamadhān als Lehen überliess (*Djahāngushā*, II, 38). Nach dem *Rāḡat al-Ṣudūr*, S. 388 schickte Abū Bakr selbst Uzbek nach Hamadhān und gab ihm als Begleiter ‘Izz al-Dīn Satmaz mit; aber bald kam der Pādīshāh Malik Djamāl al-Dīn Ay-abā (ein einflussreicher Amīr und Herr der Festung Farrāzīn; s. d. Art. SULṬĀNĀBĀD und das Vorwort zur persischen Übersetzung der Geschichte ‘Utbi’s: Rieu, *Cat. Pers. MS.*, I, 158) zu Uzbek und wurde sein Atabek mit seinen Schwiegersöhnen als Statthaltern. Am 9. Djumādā II 593 (29. April 1197) brach eine Expedition von Baghdād auf und eroberte Hamadhān. Ay-abā floh, und Uzbek wurde unmittelbar dem Ḳhalifen unterstellt (s. die Einzelheiten bei Ibn al-Aṭṭīr, XII, 82). Darauf wurde der Sklave Miyādjik, ein Lehnsmann des Ḳhwārizmshāh (und Mörder des Ḳutluḡ Inanč), Herr der Lage. Aber im Radjab 593 (Mai–Juni 1197) kehrte Uzbek nach Hamadhān zurück, und Abū Bakr, der wieder die Oberaufsicht übernahm, schickte ihm neue Ratgeber. Das *Rāḡat al-Ṣudūr* gibt Uzbek den Titel *Malik*. Die Lage blieb ungeklärt, und im Jahre 594 (1198) brach Uzbek nach Ḳazwīn zum Kampfe gegen Mayādjik auf, musste sich aber nach Zandjān zurückziehen, während sein vom Ḳhalifen ermutigter Gegner Hamadhān besetzte und am 20. Radjab 594 (28. Mai 1198) auch vom Ḳhwārizmshāh investiert wurde. Miyādjik strebte sogar nach dem Sultanstitel, als die von Ay-abā befehligten Truppen Abū Bakr’s ihn in der Nähe von Ḳihā im Bezirk Raiy schlugen. Sofort besetzte der Atabek Abū Bakr Raiy, räumte es aber nach einem blinden Alarm. Miyādjik zog wieder in Raiy ein, erregte jedoch durch seine Grausamkeit die Unzufriedenheit seiner Ḳhwārizmischen Gönner, die ihn schliesslich in Ḳhwārizm hinrichten liessen. Uzbek brachte mit seinem Stellvertreter Kökčā die Ḳhwārizmier im ‘Irāk um. Abū Bakr konnte Isfahān einnehmen und teilte das Land auf; Malik Uzbek erhielt Hamadhān und Kökčā Raiy. Die oberste Leitung der Staatsgeschäfte lag in den Händen Ay-abā’s, der gegenüber den Missgriffen seines Schwiegersohns Kökčā zu nachgiebig war. Der jeglicher Autorität beraubte Abū Bakr (über seine Schwächen s. Ibn al-Aṭṭīr, XII, 120) ging zu Uzbek und dann wieder nach Ādharbaidjān, während der persische ‘Irāk in Anarchie verfiel. Vgl. die zeitgenössischen Quellen *Rāḡat al-Ṣudūr*, S. 398 und

die persische Übersetzung 'Utbi' (s. die Vorrede, Teheran 1274, S. 10); vgl. auch Defrémery, *a. a. O.*

Im Jahre 600 (1203) schickte Abū Bakr Ay-toghmišh gegen Kōkēā, um mit ihm abzurechnen, da er mittlerweile sich der Städte Raiy, Hamadhān und des Djabal's (Medien) bemächtigt hatte (Ibn al-Athīr, XII, 128). Kōkēā wurde getötet, und Uzbek wurde *Malik* mit Ay-toghmišh als Ratgeber und Vormund. Im Jahre 602 (1205) kam Ay-toghmišh bei der Eroberung Marāgha's Abū Bakr zu Hilfe, überliess ihm aber darauf nur Ādharbāidjān und Arrān (*a. a. O.*, S. 186, 194).

Uzbek als Atabek. Uzbek hatte sich wahrscheinlich nach Norden zurückgezogen, wo er im Jahre 607 (1210) auf Abū Bakr folgte (Ibn al-Athīr weiss davon nichts).

Im Jahre 608 (1211) nahm ein anderer Sklave Māngli die Stelle Ay-toghmišh's ein, der schliesslich im Jahre 610 (1213) getötet wurde (*a. a. O.*, S. 194, 196, 197). Māngli benahm sich gegen seinen Herrn Uzbek herausfordernd. Der *Khalife* ermutigte Uzbek und brachte eine Intervention des Atabeks von Irbil zu seinen Gunsten zustande. Die Besitzungen Māngli's wurden aufgeteilt; Uzbek übertrug das ihm zugefallene Land seinem Sklaven Aghlamīsh (612 = 1215; *a. a. O.*, S. 201). Es muss jedoch betont werden, dass Aghlamīsh die *Khutba* im Namen des Khwārizmshāh verlesen liess und dieser ihn als seinen Statthalter betrachtete (vgl. Nasawī, S. 13).

Im Jahre 614 (1217) ermordeten die Ismā'iliten Aghlamīsh, und sogleich besetzte der Atabek von Fārs Sa'd die Stadt Raiy und Uzbek Iṣfahān. Auf diese Nachrichten hin kam der Khwārizmshāh 'Alā' al-Dīn Muḥammed nach dem Djabal (Medien) und trieb die Verbündeten auseinander. Uzbek zog sich nach Ādharbāidjān zurück, während seine Würdenträger, der Fürst von Ahar Nuṣrat al-Dīn Bēshgēn, ein gebürtiger Georgier, und der Wazīr Rabīb al-Dīn, gefangen genommen wurden. Auf Grund eines Übereinkommens mit Uzbek überliess ihm der Khwārizmshāh Ādharbāidjān und Arrān, aber unter der Bedingung, ihn in der *Khutba* zu nennen und Geld in seinem Namen zu prägen (vgl. Ibn al-Athīr, XII, 207; Nasawī, S. 17).

Die Mongolen. Als im Jahre 617 (1220) die Tataren vor den Toren von Tabriz erschienen, schlug Uzbek, der Tag und Nacht mit Trinkgelagen verbrachte, den wenig mutigen aber klugen Ausweg ein, ihnen ein Lösegeld zu zahlen (*a. a. O.*, S. 244). Die zum ersten Mal von den Tataren geschlagenen Georgier boten Uzbek und dem Herrn von Khilāt ein Bündnis an; doch die Tataren, welche durch die von einem türkischen Sklaven Uzbek's namens Akūsh (Aghush?) zusammengebrachten Truppen verstärkt waren, vereitelten diese Pläne durch einen neuen Angriff auf Tiflis und kamen darauf im Jahre 618 (1221) zum zweiten Mal nach Tabriz. Auch diesmal zahlte ihnen Uzbek ein Lösegeld (*a. a. O.*, S. 246). Als sie aber zum dritten Mal vor Tabriz erschienen (*a. a. O.*, S. 250), brach Uzbek nach Nakhīcawān auf und schickte seine Familie nach Khoi. „Er besass das ganze Ādharbāidjān und das ganze Arrān und war trotzdem das unfähigste Wesen, um das Land gegen den Feind zu schützen“, sagt Ibn al-Athīr wiederholt (*a. a. O.*, S. 250).

Im Jahre 619 (1222) riefen die über Derbend in Transkaukasien eingedrungenen Kipčak Wirren in Arrān hervor, worauf die Georgier, die vermutlich wegen des Fehlschlagens ihres neuen Bündnis-

angebotes gereizt waren, Bailakān verheerten (*a. a. O.*, S. 266). Gegen Ende des Jahres (Oktober 1222) findet man Uzbek wiederum untätig in Tabriz, aber er musste wohl noch über einen gewissen Einfluss verfügen, da sich ein Amīr Mawṣil's unter seinen Schutz gestellt hatte (*a. a. O.*, S. 268).

Im Jahre 620 (1223) begannen während eines ruhigen Augenblicks nach dem Abzug der Mongolen in Persien Unstimmigkeiten zwischen dem Sohn des Khwārizmshāh Ghiyāth al-Dīn und seinem Onkel Ighān-taisi. Uzbek marschierte unter Begleitung seines Sklaven Aibek al-Shāmī gegen Ghiyāth al-Dīn, wurde aber geschlagen (vgl. Ibn al-Athīr, XII, 270). Nach Nasawī, S. 76 unternahm Ghiyāth al-Dīn, als er sich im Irāk festgesetzt hatte, Operationen gegen Ādharbāidjān (Marāgha, Ūdjān), und Uzbek suchte ihn dadurch zu beschwichtigen, dass er ihm seine Schwester, die Prinzessin von Nakhīcawān, zur Frau gab. Andererseits plünderte Ighān-taisi zweimal Ādharbāidjān (vgl. Ibn al-Athīr, XII, 281).

Im Jahre 621 (1224) fielen neue tatarische Streitkräfte in Persien ein und schlugen die Khwārizmier bei Raiy. Die Entkommenen flüchteten zu Uzbek, aber die Tataren erschienen vor Tabriz und verlangten ihre Auslieferung. Uzbek brachte daraufhin einen Teil um und schickte den Rest zu den Tataren. Nach Ibn al-Athīr belief sich die Zahl der Tataren nur auf 3000 Mann, während die in Raiy geschlagenen Khwārizmier 6000 und die Truppen Uzbek's mehr als beide zusammen betrugen (*a. a. O.*, S. 273).

Im Jahre 622 (1225) brachen die Georgier von Tiflis gegen Ādharbāidjān auf, wurden aber in einem Engpass vernichtet geschlagen. Als sie sich wegen dieser Schlappe rächen wollten, erreichte sie plötzlich die Nachricht von der Ankunft Djalāl al-Dīn's in Marāgha, worauf sie von neuem um ein Bündnis mit Uzbek nachsuchten [s. d. Art. TIFLIS, IV, 818b].

Ankunft Djalāl al-Dīn's. Vor dem Herannahen Djalāl al-Dīn's zog sich Uzbek auf Gandja zurück, während ein Befehlshaber der Khwārizmier in Tabriz zugelassen wurde. Am 16. Radjab 622 (24. Juni 1225) besetzte Djalāl al-Dīn die Stadt.

Während Djalāl al-Dīn in Georgien weilte, bildete sich in Tabriz eine Verschwörung zu Gunsten einer Rückkehr Uzbek's, woran ein so geachteter Mann wie Shams al-Dīn Tughrā'i teilnahm; aber Djalāl al-Dīn kam früh genug zurück, um die Verschwörer zu stellen (vgl. besonders Nasawī, S. 114). Der Khwārizmshāh verletzte Uzbek namentlich dadurch empfindlich, dass er seine Frau, die Tochter Tughrā'l's II., heiratete. Wenn man auch Fakih's fand, die eine Scheidung zwischen Uzbek und dieser Prinzessin behaupteten, so war doch der Skandal gross. Übrigens wurde sie später von Djalāl al-Dīn vernachlässigt und wandte sich schliesslich an den Aiyūbiden Malik Ashraf, der im Jahre 624 (1227) eine Expedition nach Ādharbāidjān schickte und die Prinzessin nach Khilāt bringen liess (Ibn al-Athīr, S. 307; Nasawī, S. 154).

Sogar Gandja ging Uzbek verloren, und er verbrachte seine letzten Tage (622 = 1225) in der Festung Alindja (vgl. Minorsky, *Transcaucasia*, in *J A*, 1930, Juli, S. 93), ganz niedergedrückt von seinem Unglück und den erlittenen Demütigungen (vgl. Nasawī, S. 119; Djuwaini, II, 157). Mit ihm erlosch die Herrschaft der Atabek's aus dem Stamme Ildegiz (Eldigüz).



Uzbek hinterliess einen einzigen Sohn, dessen Name Kîzîl Arslan gewesen zu sein scheint (Nasawî, S. 168, entgegen dem *Râhat al-Sudûr*, S. 393, das ihn Tughrîl nennt), der aber besonders unter dem Beinamen *Khamûsh* „der Schweigsame“ bekannt war, da er taubstumm war (vgl. Nasawî, S. 129—30; *Djahân-gushâ*, II, 248).

Uzbek wird sehr streng von den Geschichtschreibern beurteilt. Im Gegensatz zu seiner sonstigen Sachlichkeit wirft ihm Ibn al-Athîr mehrmals (XII, 244, 250, 267, 281) seine Neigungen zum Wein, zu gutem Essen und zum Glücksspiel vor (*al-Kumâr bi 'l-Baid* „das Eierspiel“). Der Atabek führte ein faules Leben und verliess monatelang seine Wohnung nicht (vgl. auch Yâkût, s. v. Urmîya, I, 219). Dies betrübliche Bild muss im Gegensatz zu den Hoffnungen gestanden haben, welche die Muslime in diesem Augenblick auf Djalâl al-Din setzten, der allerdings in seinem Privatleben nicht weniger frei von Lastern war (Nasawî, S. 186, 243—44). In seiner Jugend hatte Uzbek an mehreren Kriegszügen teilgenommen, aber gegenüber den Angriffen solch erster (die Georgier erlebten gerade die Glanzzeit ihrer Geschichte; s. TIFLIS) und furchtbarer Feinde (der Mongolen und des grossen Kriegers Djalâl al-Din) waren die Streitkräfte des Atabek sehr unzureichend.

Ibn al-Athîr, XII, 281, erwähnt in Tabriz ein Lustschloss, das unter grossen Kosten von Uzbek gebaut wurde. Der Hof dieses Lebemanns musste Dichter und Künstler anziehen. Râbîb al-Din, der Wazîr Uzbek's, war ein grosser Schirmherr der Wissenschaften (Nasawî, S. 162—63 und der Schluss des *Marzubân-nâma*).

*Litteratur:* Râwandî, *Râhat al-Sudûr*, in *GM S.*, N. S. II, Index; Ibn al-Athîr, XII, Index; Nasawî, *Sirat Djalâl al-Din*, ed. Houdas, Index. — Die Geschichte der Seldjuken *Akhbâr al-Dawlat al-saldukiya* (Rieu, *Suppl. to the Catalogue of the Arabic Mss.*, Nr. 550), die Einzelheiten über die Atabeks enthält, harrt noch der Edition; vgl. Süssheim, *Prolegomena zu einer Ausgabe der „Chronik des Seldschukischen Reiches“*, Leipzig 1911; Mirkhond, *Histoire des Sultans du Kharezm*, ed. Defrémery, Paris 1842, S. 108 ff.; Khondamîr, *Ḥabîb al-Siyar*, II—IV, Tîhrân 1271, S. 201 (ohne Bedeutung); Münedjdîm-bashî, *Ṣaḥâ'if al-Akhbâr*, II, 581 (unbedeutend); Defrémery, *Recherches sur quatre princes d'Hamadan*, in *JA*, IX (1847), 148—86 (ausgezeichneter Artikel über die Herrschaft der Mamlûken Kôkçâ, Ay-togmîsh, Mângli und Aghlamîsh).

(V. MINORSKY)

**UZUN HASAN**, König der Turkmenendynastie Aq-Çoyunlu (der Eponymus der Dynastie ist Bâyardur), seit 858 (1454) Fürst von Diyâr-Bakr und später (872—82 = 1467—77) Herrscher eines mächtigen Staates, der Armenien, Mesopotamien und Persien umfasste. Sein voller Name ist Hasan Beg b. 'Alî Beg b. Kara 'Othmân (= Kara Ilak?), Lesung unsicher; sein hoher Wuchs hatte ihm den Beinamen Uzun („der Lange“) eingebracht.

Die Regierung Uzun Hasan's ist ebenso wichtig wie wenig bekannt.

Die Kämpfe zwischen den Turkmenenstämmen. Das ursprüngliche Lehen der Familie Bâyardur und ihres „Weisser Hammel“ (Aq-Çoyunlu) genannten Turkmenenstammes war schon vor der Zeit Timur's in Diyâr-Bakr, von wo sie sich weit nach Westen, Norden und Osten ausdehnten. Anfänglich waren die Haupttrivalen der

Aq-Çoyunlu die Turkmenen Kara-Çoyunlu, eine Rivalität, die noch durch den Religionsunterschied verschärft war; denn die Aq-Çoyunlu waren Sunniten und die Kara-Çoyunlu Shi'iten (und sogar extreme Heterodoxe).

Der tatkräftige und abenteuerliche Kara 'Othmân starb im Jahre 838 (1434/5). Sein Sohn 'Alî-beg verbrachte seine Regierung in Kämpfen mit seinem Bruder Hamza, gegen den er die Hilfe des othmânischen Sultans Murâd II. und des Sultans Çakmak von Ägypten nachsuchte. Nach dem Tode der beiden Brüder nahm Djihangîr, 'Alî's Sohn, den Kampf gegen die Kara-Çoyunlu wieder auf, enttäuschte aber seinen Bruder Uzun Hasan, seinen Onkel Kâsim-beg [den von Hammer, *G O R*, I, 506, Hasan nennt] und den Gouverneur Erzindjân's Kîlîdj Arslân b. Pir 'Alî. Trotz seines Zwistes mit Djihangîr schlug Uzun Hasan seine beiden Gegner und unterwarf darauf „die meisten“ Begs von Kurdistan. Auf die Nachricht hin, dass Djihangîr nach dem Sommerlager auf dem Ala-dagh aufgebrochen war (der Name Ala-dagh bezieht sich hier wahrscheinlich auf den antiken Masius, ein Gebirge zwischen Diyâr-Bakr und Mardin), drang Hasan verkleidet in die Festung Diyâr-Bakr (Amid) ein, während Djihangîr gezwungen wurde, sich in Mardin einzuschliessen. Dies geschah im Jahre 858 (1454), und bald besetzte Hasan Ruhâ und belagerte Mardin (vgl. 'Ashîk-pasha-zâde, S. 247—49 und Münedjdîm-bashî, III, 157).

Das Einschreiten der Mutter Hasan's, einer Diplomatin, die später eine grosse Rolle in den Streitigkeiten spielte, zwang Uzun Hasan, nach Diyâr-Bakr zurückzukehren. Er hielt sich durch einen Einfall in die Grenzgebiete der Kara-Çoyunlu (Erzerum, Awnik, Baiburt) schadlos, kehrte aber nach einem vergeblichen Versuch, Erzindjân einzunehmen, wieder nach Diyâr-Bakr zurück.

Bei der Wiederaufnahme der Belagerung Erzindjân's fiel Uzun Hasan vom Pferde und wurde ernstlich krank. Djihangîr benutzte die Gelegenheit, die Umgegend Amid's zu plündern, wollte aber, als Hasan zurückkehrte, zu dem Kara-Çoyunlu Djihân-shâh flüchten. Die Mutter setzte darauf wiederum Hasan in Diyâr-Bakr und Djihangîr in Mardin ein, doch begann der Kampf bald wieder von neuem. Hasan marschierte gegen Erzindjân und Tordjân, von wo er 'Arab-shâh, den Vertreter seines Bruders, vertrieb, sowie gegen Khurâsân und Karadja-dagh (südwestlich Diyâr-Bakr's). Der Kara-Çoyunlu Djihân-shâh schickte Djihangîr seine Amire zu Hilfe, aber Uzun Hasan schlug sie im Jahre 861 (Mai 1457?; Ibn Taghribirdî, ed. Popper, VII, 485). Djihangîr gab seinen Sohn als Geisel; ein anderer Bruder Hasan's (Uwais aus Ruhâ) unterwarf sich ihm ebenfalls. In Erzindjân setzte Uzun Hasan den Amîr Khurshîd Beg ein (vielleicht sein Vetter; vgl. Münedjdîm-bashî, III, 376). Diese Festung war der Schlüssel zum armenischen Hochland. Zu gleicher Zeit gewährte Hasan dem Kara-Çoyunlu Hasan 'Alî Schutz, der sich gegen seinen Vater Djihân-shâh erhoben hatte, musste ihn aber bald wegen seiner ketzerischen Ansichten ausser Landes verweisen. Diese Ereignisse nehmen die Zeit zwischen 858 (1454) und 861 (1457) ein, worauf der plötzliche Aufstieg Hasan's und die Ausdehnung seines Einflusses auf die Nachbargebiete beginnt.

Operationen in Kurdistan. Am Tigris nahm er Hîçn Kaifâ den kurdischen Kleinkönigen (*Mulîk*), Nachkommen der Aiyûbiden (vgl. *Sharaf-*

*nama*. II, 149—55), fott und gab diese Festung seinem Sohn *Khalil*. Bald darauf wurden *Sifrt* und *Haitham* (im *Bohtān*) besetzt (vgl. auch *Sharaf-nama*, II, 9).

Einzug Hasan's in Karaman und Trapezunt. Im Westen brachten die Erfolge Uzun Hasan's ihn in Konflikt mit den 'Othmānen, die damals unter der Führung Muḥammed's II. die letzten Lehensfürstentümer Kleinasien ihrer Herrschaft unterwarfen. Die von den 'Othmānen am meisten bedrohten Fürsten von Karaman suchten mit ihrem Nachbarn im Osten, Uzun Hasan, in Beziehung zu treten. Andererseits wurde Uzun Hasan in die Angelegenheiten des Kaiserreiches Trapezunt, das seine letzten Tage fristete, verwickelt. Im Jahre 1458 gab der letzte Kaiser von Trapezunt, David, Uzun Hasan die Tochter seines Bruders und Vorgängers Kalo-Johannes, Katharina mit Namen, zur Frau (in europäischen Quellen wird sie öfter mit ihrem Titel Despina genannt; vgl. die venezianischen Reisenden). Nun stand auch Trapezunt in engem Bündnis mit Georgien; ferner verfolgten Venedig und Rom aufmerksam die Ereignisse in diesen beiden christlichen Staaten. Dieser Interessenpunkt internationaler Politik entgeht den muslimischen Quellen vollkommen (vgl. W. Miller, *Treasury, the last Greek Empire*, London 1920; Uspensky, *Očerki po istorii Trapez. imperii*, Leningrad 1929).

Die Gesandtschaften, die Uzun Hasan in den Jahren 1457 und 1460 nach Konstantinopel schickte, liessen den Sultan über die ehrgeizigen Bestrebungen seines Rivalen nicht im Unklaren (vgl. v. Hammer, *GOR*, I, 464—66). Uzun Hasan schritt bald zu Taten und überrumpelte die Festung Koyunlu-Hişār (oder Koylu-Hişār, am Kilkit-su oberhalb Niksār's) und plünderte die Umgebung von Tokāt und Amasia (vgl. Münedjdjim-başı, III, 376).

Nachdem Muḥammed II. mit den Isfendiār-oghlu in Sinope fertig war, wandte er sich nach Trapezunt und zu allererst nach Koyunlu-Hişār. Uzun Hasan zog seine Streitkräfte bei Kemākh zusammen, aber der in das Gebirge Munzur (Sa'd al-Din, I, 476: *Kūh-i Mūdā?*) geschickte Truppenteil wurde von Ahmed-paşa geschlagen. Uzun Hasan sandte darauf seine Mutter als Unterhändlerin; auf ihre Bitten hin bog der Sultan nach Bulghar-daghī ab (östlich von Gerdjanis, zwischen dem Kilkit-su und dem Euphrat). Trotz neuer Vorstellungen Sāra-khātūn's (der Sultan nannte sie „Mutter“), die sich darauf berief, dass Trapezunt ihrer Schwiegertochter gehöre, wurde die Stadt im Jahre 865 (1461) eingenommen, die Komnenen abgesetzt und verbannt. Ein Teil der in Trapezunt gefundenen Schätze wurde an Sāra-khātūn ausgeliefert (vgl. *Ashik-pashazade*, S. 159—160; Sa'd al-Din und Münedjdjim-başı, III, 376).

Der Friede war von kurzer Dauer, denn nach Münedjdjim-başı (III, 160—61) nahm Uzun Hasan Koyunlu-Hişār wieder ein und rückte in die Umgegend von Siwās vor, aber die 'Othmānen schlugen seine Truppenteile, die in Kleinasien eingedrungen waren. Uzun Hasan schickte nun Khurshid Beg nach Konstantinopel, der die Auslieferung der turkmenischen Kriegsgefangenen erwirken und den Sultan bitten sollte, auf Trapezunt zu verzichten (!?). Angesichts der Verhältnisse (*İktidā-yi Wakt*) soll diese Forderung angenommen worden sein (!?), und Uzun Hasan zog wieder nach Erzindjān, dann nach Diyār-Bakr zurück. (In diesem Teil seines Berichtes scheint Münedjdjim-başı die

Ereignisse des Jahres 1461 in einer anderen Fassung zu wiederholen).

Tod Djihān-shāh's und des Timuriden Abū Sa'id. Bald hatte Uzun Hasan zwei glänzende Erfolge. Im Jahre 871 (1466/7) marschierte sein Rivale, der Kara-Koyunlu Djihān-shāh, der damals Herr von ganz Persien war, gegen Diyār-Bakr (über seine Absichten vgl. seinen Brief an Muḥammed II. bei Feridūn-bey, I, 273). Uzun Hasan zog seine Truppen zusammen und erhielt Verstärkungen von Mārdin. Am 1. Rabi' II 872 hatte Djihān-shāh Mūsh und Čāpākhūr erreicht, wo seine Vorhut von Khalil, dem Bruder Uzun Hasan's, geschlagen wurde. Djihān-shāh, der das Gros seiner Truppen wegen der Kälte entlassen hatte, zog sich nach Kighī zurück, von wo er nach Erzindjān und in das Stromgebiet des Bālārūd (Kilkit?) wollte. Am 13. Rabi' II 872 (11. Nov. 1467) griff ihn Uzun Hasan unerwartet an, und Djihān-shāh verlor auf der Flucht das Leben. Da so das Land im Osten frei geworden war, begann nun Uzun Hasan mit der Eroberung der herrenlosen Gebiete. Über Mawṣil kommend belagerte er vierzig Tage lang Baghdād, aber in Adharbājdjān hatte der Sohn Djihān-shāh's, Hasan 'Alī, ein grosses Heer zusammengebracht (*Ḥabīb al-Siyar*, III, 234: 180 000 Mann?) und die Hilfe des Timuriden Abū Sa'id angerufen, der im Monat Sha'bān des Jahres 872 (März 1468) von Khurāsān aufbrach und im ganzen persischen Irāk Gouverneure ernannte. Durch den Verrat einiger Amire Hasan 'Alī's löste sich seine in Marand stationierte Armee auf. Inzwischen war Abū Sa'id trotz der Freundschaftsbeteuerungen Uzun Hasan's, der sich auf die Treue der Aq-Koyunlu gegenüber den Timuriden berief, in Miyāna angelangt, wo er aber durch den Winter überrascht wurde. Er wollte den Winter im Kara-bāgh verbringen, aus dem Uzun Hasan vertrieben werden sollte; jedoch verlief sein Marsch nach dem Araxes unheilvoll; in Maḥmūd-ābād [s. d. Art MŪKĀN] wurde er von Uzun Hasan umzingelt. Bevor die von der Mutter Abū Sa'id's geführten Unterhandlungen beendet waren, ergriff er die Flucht, aber am 16. Radjab 873 (11. Febr. 1469) wurde er gefangen genommen. Zwei Tage später empfing Uzun auf dem Throne sitzend (um seinen Regierungsantritt zu unterstreichen?) den Gefangenen freundlich, doch wurde Abū Sa'id am 22. Radjab seinem Rivale, dem Fürsten Yādīgār Muḥammed b. Sulṭān Muḥammed b. Baisunḳur, ausgeliefert, der ihn umbringen liess. Die Amire Abū Sa'id's wurden unter den Oberbefehl Yādīgār's gestellt, der im Verein mit Uzun Hasan den Kampf gegen Sulṭān Ḥusain Baīkara aufnahm. Letztgenannter wurde vorübergehend aus Herāt vertrieben (am 6. Muḥarram 875), aber unter dem Drucke der Söhne Uzun Hasan's (Khalil in Ölāng Rādkān und Zeināl in Kūhistān) brach eine Revolte gegen Yādīgār aus, der von Sulṭān Ḥusain Baīkara abgesetzt und getötet wurde.

Nach dem Tode Abū Sa'id's blieben die Timuriden Khurāsān's eine rein lokale Dynastie, während die Vertreter Uzun Hasan's den Rest Persiens einschliesslich Kirmān, Fārs, Luristān, Khūzistān und Kurdistan besetzten (s. die sehr wichtigen Einzelheiten über die Lehenverteilung in den Briefen Uzun Hasan's an Muḥammed II. bei Feridūn-bey, I, 275 und 270; vgl. *Ḥabīb al-Siyar*, III, 330). Der Kara-Koyunlu Hasan 'Alī hatte sich nach Hamadhān zurückgezogen, wurde



aber dort überrascht und von den Truppen Uzun Hasan's im Jahre 873 (1468) getötet (s. die *Geschichte der Kufb-shāhe*, Paris, Nat.-Bibl., Ms. pers. Nr. 174, Fol. 16v). Um dieselbe Zeit wurde auch Baghdād von dem Gross-Amir Khalil-beg, dem Gouverneur Mawṣil's, eingenommen (vgl. Feridūn-bey, II, 276).

Nach diesen grossen Erfolgen blieb kein Zweifel mehr, dass allein Uzun Hasan in Asien in der Lage war, dem Vorrücken der 'Othmānen Einhalt zu gebieten, und deren Feinde, sowohl die Fürsten von Karamān wie die Christen, darunter besonders die Venezianer, suchten diese neuerstandene Macht auszunutzen.

Die venezianische Politik. Bereits am 2. Dez. 1463 hatte der venezianische Senat den Vorschlag eines Bündnisses mit Uzun Hasan angenommen; zu diesem Zwecke wurde L. Quirini nach Persien geschickt. Am 13. März 1464 traf der erste Gesandte Uzun Hasan's (ein gewisser Mamenatazab?) in Venedig ein und blieb ein halbes Jahr dort. Im Jahre 1465 erschien Kāsim Hasan (?) mit einem Briefe Uzun Hasan's. Die Verhandlungen kamen dann zu einem Stillstand, aber die Eroberung Eubōa's (das die Venezianer 264 Jahre lang besessen hatten) durch die 'Othmānen im Jahre 1469/70 erfüllte die Signoria mit Bestürzung. Im Februar 1471 kehrte Quirini von Persien zurück mit dem Gesandten Uzun Hasan's Mirath (Murād?), während ein anderer persischer Abgeordneter beim Papst eintraf. Nun schickte die Signoria Venedigs den adligen Caterino Zeno nach Persien, der mütterlicherseits der Neffe Despina Katharina's, der Gattin Uzun Hasan's, war. Bereits am 20. April 1471 befand sich Zeno in Tabriz. Im gleichen Jahre kam Hādjdji Muhammed (Azimamet) nach Venedig, um Waffen und Munition anzufordern. Dieses Mal wurde Giosafa Barbaro nach Persien beordert; er sollte Uzun Hasan 6 grosse Mörser (*bombarde*), 600 Büchsen (*spingarde*), Gewehre (*schioppette*) und Munition bringen; 200 Füsiliere mit ihren Offizieren begleiteten diesen Transport. In den geheimen Instruktionen Barbaro's (vom 11. Febr. 1473) hiess es, dass Venedig niemals Frieden mit den 'Othmānen schliessen würde, bevor man sie nicht gezwungen hätte, zugunsten Persiens auf ganz Kleinasien bis zu den Dardanellen zu verzichten. Barbaro wurde in Zypern aufgehalten, wo er an den Operationen der venezianischen Flotte (deren Befehlshaber P. Mocenigo war) teilnahm, die auf Bitten der Fürsten von Karamān Selefke und zwei andere Punkte an der Küste erobert hatte.

Mittlerweile arbeitete Zeno sehr rege in Persien; nach den europäischen Quellen (Jorga, *GOR*, II, 164) war schon im Jahre 1472 der zu Uzun Hasan geflüchtete Neffe des letzten Komnenen in das Gebiet von Trapezunt eingefallen.

Streifzug nach Kleinasien. So wie die Venezianer wollten auch die Karamān-oghlu Uzun Hasan zum Handeln zwingen. Auf das Ersuchen Fir Ahmed's, Ishāk's Nachfolger, hin rüstete Uzun Hasan ein Heer aus, das unter den Oberfeld des Wazir's Omar Beg b. Bektash (Amarbei Giusultān Nichenizza? bei Zeno, S. 16) und des Veters Uzun Hasan's Yūsufca-mirzā gestellt wurde und nach Angiolello (S. 77) 50 000 Mann zählte (nach Zeno, S. 16: 100 000?). Diese Truppen zogen von Diyār-Bakr nach Tokāt, das sie plünderten, und marschierten dann nach Kaşariya, wo sie nach dem Ausdruck Sa'd al-Din's „ihre Turk-

menen-Natur zeigten“. Caterino Zeno (S. 18—9) war Augenzeuge eines Teiles dieser Operationen. (Der Versuch, Bira den Ägyptern zu entreissen, fällt vielleicht auch in diese Expedition). Nach einiger Zeit kehrte Omar Beg nach Diyār-Bakr zurück, während Yūsufca-mirzā noch Karamān und Hamid durchzog.

Wiederaufnahme des Krieges mit den 'Othmānen. Sultan Muhammed II. beobachtete aufmerksam die Ereignisse und diplomatischen Vorgänge, über die er sicherlich stets gut informiert war (vgl. Feridūn-bey, S. 285 und Ibn Iyās, II, 145). Die Schreiben Uzun Hasan's nahmen einen immer schärferen Ton an (vgl. Feridūn-bey, I, 278, wo der erniedrigende Titel *Imārat-Ma'āb* dem Sultan gegeben wird; ebenso S. 278, wo Muhammed II. in einem Antwortschreiben den *Sardār-i 'adjam* duzt). Im Herbst des Jahres 877 (1472) brach der Sultan von Konstantinopel nach der kleinasiatischen Küste auf, wurde aber dort durch die kalte Jahreszeit an einem weiteren Vorrücken gehindert. Aber schon am 14. Rabi' I (19. Aug. 1472) schlugen der Prinz Muṣṭafā und der Beglerbegi Anatoliens Dāwūd Pasha, die über eine Streitmacht von 60 000 Mann verfügten, die Turkmenen in dem Bezirk Kır-eli (westlich Konya's) vernichtend.

Der Sultan brach im Monat Shawwāl des Jahres 877 (März 1473) auf. Alles in allem zählte seine Armee 100 000 Mann (vgl. Sa'd al-Din, I, 529, was von Angiolello, S. 79—80, bestäugt wird, der so schreibt, als ob er sich im 'Othmānischen Heer (?) befunden hätte). Der mit der Vorhut vorausgeschickte berühmte Aḳnīnī 'Ali Mikhāl-oghlu plünderte Kemākh und nahm die Armenier dieses Ortes gefangen.

Uzun Hasan, der Ende Juli 1473 in der Gegend von Erzindjān angelangt war, wählte die Berge des linken Euphratufers als Stützpunkt, und als Khāss-Murād Pasha ohne Überlegung diesen Flusslauf überschritt, schloss er ihn ein und schlug ihn. Khāss-Murād ertrank im Euphrat, und die Verluste der 'Othmānen beliefen sich insgesamt auf 12 000 Mann (Angiolello). Caterino Zeno, der sich im Gefolge Uzun Hasan's befand, gibt als Datum dieses ersten Zusammentreffens den 1. Aug. 1473. Das Schlachtfeld war in dem Bezirk von Terdjān (oberhalb Erzindjān's); die Niederungen am Euphrat, die Khāss-Murād benutzen wollte (Angiolello), beginnen bei Pekeridj. Sa'd al-Din (I, 535) ist nicht ausführlich, aber nach Angiolello (und Zeno) waren die 'Othmānen geneigt, den Feldzug aufzugeben. Sie verliessen das Euphrattal und rückten, Baiburt rechts (d. h. im Nordosten) liegend, auf dem nördlich nach Trapezunt führenden Wege vor, um sich offenbar von dort gen Westen zu wenden. Aber als sich das 'Othmānische Heer im Bezirk Üc-aghīzlī (wahrscheinlich nördlich des Gebirges, das Erzindjān von dem Flussgebiet des Kilkit-su trennt) befand, erschienen die Truppen Uzun Hasan's auf den Höhen Otluk-beli (einem Bergzug, der das Stromgebiet des Euphrat von den Quellen des Çorokh trennt) auf der rechten Flanke der 'Othmānen. Diese nahmen den Kampf an und schlugen am 16. Rabi' I 878 (12. Aug. 1473) [nach Zeno am 10. Aug. 1473] die Aḳ-Ḳoyunlu in die Flucht. Der *Sardār* Uzun Hasan's Kāfir Ishāk (ein Christ?; nach Zeno waren auch Georgier in den Truppen der Aḳ-Ḳoyunlu) fiel auf dem Schlachtfeld, ebenso Uzun Hasan's Sohn Zeināl. Uzun Hasan selbst ergriff die Flucht; sie war jedoch nicht so überstürzt, wie es nach Sa'd al-Din

aussieht; denn vom 18. August datiert noch der Bericht Zeno's aus dem Lager Uzun Hasan's vier Tagereisen von Erzindjān entfernt. Wie dem auch sei, die 'Othmānen trugen dank ihrer Feuerwaffen (Zeno) einen glänzenden Sieg davon. Die gefangenen Handwerker und Gelehrten wurden nach Konstantinopel gebracht; die von Uzun Hasan mobilisierten Kara-Ḳoyunlu erhielten die Freiheit; der Rest der Turkmenen wurde auf des Sultans Befehl umgebracht (*Ḳatt-i 'ammī*). Dārāb Beg, der Kommandant von [Shabīn-] Kara-Ḥiṣār (am Kilkit-su, oberhalb von Ḳoyunlu-Ḥiṣār), übergab, als er von der Niederlage seines Herrn hörte, die Festung den 'Othmānen. Auf den Rat des Gross-Wezir's Maḥmūd Paṣḥa, der auf die Schwierigkeiten hinwies, die noch nicht eroberten Gebiete zu halten, sah der Sultan von der Verfolgung Uzun Hasan's ab, bereute aber dann diesen Entschluss, und der Gross-Wezir verlor seine Stellung (vgl. Sa'd al-Dīn, I, 521—544).

Der grösste Teil der Besitzungen Uzun Hasan's merkte nichts von der Niederlage, aber die moralische Schlappe sollte sich sehr fühlbar auswirken. Nach der Schlacht schrieb Uzun Hasan nach Venedig (Berchet, S. 137), er wolle wieder zum Angriff schreiten („cavalcheremo adosso à l'Othoman“), und er verabschiedete gleichzeitig Caterino Zeno, der den Auftrag erhielt, seine Sache bei den europäischen Regierungen zu verteidigen. Mit Zeno wurden auch die Gesandten Polens und Ungarns zurückgeschickt.

Die Signoria, die auf eine Bündnispolitik immer grossen Wert legte, schickte den Sekretär P. Ognibene nach Persien. Sodann brach Barbaro, der in Rhodus die Abgeordneten des Papstes und des Königs Ferdinand von Sizilien zurückliess, auf und kam am 12. April 1474 in Tabriz an. Schliesslich verliess ein neuer Gesandter, A. Contarini, Venedig am 13. Febr. 1474, erreichte Tabriz am 4. Aug. und Isfahān am 4. Nov. desselben Jahres. Man hört zur damaligen Zeit auch von einem persischen Aufenthalt des Bruders Lodovico von Bologna, der sich Deputierter des Herzogs von Bourgogne nannte. Aber diesmal konnten die Gesandten von Uzun Hasan nichts Genaueres erreichen.

Inzwischen war Uzun Hasan nach Shīrāz gegangen, um die Erhebung seines Sohnes Oghurlu Muḥammed zu unterdrücken. Als er wieder in Tabriz war, verabschiedete er (am 26. April 1475) Contarini, dem er eine Parade seiner Truppen (25 000?) vorführte; er bemerkte aber, dass der Feldzug gegen die 'Othmānen auf eine spätere Zeit verschoben sei. Im Jahre 880 (1475) forderte die Pest in Persien viele Opfer, und die Truppen Uzun Hasan's mussten gegen seinen Bruder Uwais vorgehen, der geschlagen und in Ruhā getötet wurde (Ibn Iyās, II, 160). Bald sahen die Venezianer ein, wie sehr sie sich in ihren Hoffnungen getäuscht hatten, und schlossen kaum ein Jahr nach Uzun Hasan's Tod Frieden mit den 'Othmanen (Dezember 1478).

Die Beziehungen zu Georgien. Nach Münedjdīm-baṣḥī fiel Uzun Hasan dreimal in Georgien ein, u. zw. im Jahre 871 (1466), 877 (Sommer 1472?) und nach seiner Niederlage durch die 'Othmānen. Nach dem *Djihān-ārā* fand dieser letzte Feldzug im Jahre 881 (1476/7) statt. Barbaro (S. 90) nahm als Augenzeuge an den Verhandlungen mit den Georgiern teil. Die georgischen Quellen des XV. Jahrh.'s sind sehr unklar (Brosset, *Histoire de la Géorgie*, III, S. 12, 249). Der König von Kharāḥīn Konstantine III. (1469—

1505) scheint die Unterstützung der Aḳ-Ḳoyunlu gegen seine Rivalen Bagrat von Imerethien und den Atabek von Akhal-tsikhe (Ḳwarḳware > Ḳorḳora) ausgenutzt zu haben.

Die Beziehungen zu Ägypten. Die Grenze zwischen dem ursprünglichen Lehen Uzun Hasan's (Diyār-Bakr) und den Besitzungen der ägyptischen Sultane lief im grossen und ganzen dem Euphratbogen entlang. Nur die ägyptischen Geschichtsschreiber (benutzt von Weil, *Geschichte d. Chalifen*, V) berichten über die zahlreichen Beziehungen zwischen den Aḳ-Ḳoyunlu und den Burdji-Mamlūken. Durch die Rivalität mit den 'Othmānen sah sich Uzun Hasan veranlasst, in seinem Handeln auf die Herrscher Kairos (sie werden von 861 = 1456 an erwähnt) grosse Rücksicht zu nehmen, anderseits musste er aber einen Zugang zum Mittelmeer suchen, um mit Venedig in Fühlung zu stehen. In dieser Hinsicht boten die ägyptisch-syrischen Gebieteile auf dem rechten Euphratufer ein Hindernis, und so versuchte Uzun Hasan eine Abrundung seiner Besitzungen auf Kosten der Mamlūken.

Im Jahre 868 (1464) schickten die Kurden, welche die Burg Gargar (auf dem rechten Euphratufer südöstlich Malatya's) eingenommen hatten, die Schlüssel dieses Platzes an Uzun Hasan, der im Jahre 869 (1465) Gargar dem Wālī Aleppo's übergab, sich aber gleichzeitig durch die Einnahme Kharpert's (das damals Arslān Dhu 'l-Ghādir besetzt hielt) und die Zerstörung Abulastain's entschädigte (s. d. Art. ALBISTĀN und DHU 'L-KADAR).

Im Jahre 877 (1473) wurden Kaḳḥtā und Gargar von den Truppen Uzun Hasan's erobert, aber der von Ka'it-bāy geschickte Amīr Yesḥbek al-Dawādār verjagte die Aḳ-Ḳoyunlu aus Bira (vgl. Ibn Iyās, II, 140—4, und Behnisch unter dem Jahre 1783 [1471]). Der nach Kairo geschickte 'othmānische Gesandte rief eine Verstimmlung gegen Uzun Hasan, den Verbündeten der Christen, hervor, doch Ka'it-bāy handelte mit Überlegung. Der Amīr Rustam und der Kaḍī Aḥmed b. Wadḡin, die im Jahre 877 (1473) den 'irākensischen Ḥadjīdj leiteten, agitierten in Medina dafür, dass die *Khulfa* im Namen des *al-Malik al-'āṣil Ḥasan al-Tawīl Ḥādim al-Haramain* gehalten würde; aber der Amīr Mekkas Muḥammed b. Barakāt nahm Rustam und seinen Begleiter fest und schickte sie zu Ka'it-bāy, der sie nach ein paar Monaten freiließ, „um Uzun Hasan eine Freude zu machen“ (Ibn Iyās, II, 145—46). Im Jahre 880 (1476) wurde Oghurlu Muḥammed, als er vor seinem Vater floh, von den Truppen Aleppo's unterstützt, die aber bald eine ernste Schlappe erlitten (*a. a. O.*, II, 152). Im Jahre 882 (1478) besuchte Ka'it-bāy die Euphratgegend und stellte dort die Lage wieder her (*a. a. O.*, II, 176).

Uzun Hasan's Tod. Als Uzun Hasan von Tiflis zurückgekommen war, wurde er krank und starb in Tabriz im Alter von 54 Jahren am Vorabend des Ramaḍānfestes 882 (in der Nacht vom 5. zum 6. Januar 1478, was vollkommen mit der Angabe Barbaro's, S. 93, übereinstimmt: „am Vorabend von Epiphanie“).

Die Geschichtsschreiber (*Ḥabīb al-Siyar*, III, 330; *Djihān-ārā*; Münedjdīm-baṣḥī, III, 165) loben seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit; viele fromme Stiftungen (*Ḥairāt wa-Ḥasanāt*) gehen auf ihn zurück. Über seine Moschee in Tabriz s. d. Art. TABRIZ. Dawānī's *Akhḫāḳ-i Djalālī* ist Uzun Hasan gewidmet (vgl. Rieu, *Cat. Pers. MSS. Brit. Mus.*, S. 443a). Der Astronom 'Alī Ḳuṣṭcī lebte an seinem Hode und wurde sogar als Gesandter nach



Konstantinopel geschickt (Rieu, *a. a. O.*, S. 456<sup>b</sup>; Münedjdjim-baṣḥī, S. 164).

Uzun Hasan's Familie. Das Blut der Fürsten Aḳ-Ḳoyunlu war ziemlich gemischt; schon die Mutter Kara ‘Oṯmān's war die Prinzessin Maria von Trapezunt (vgl. die Chronik von Michael Panaretos, hrsg. von Fallmerayer).

Despina, die Uzun Hasan mit 34 Jahren heiratete, war sicherlich nicht seine erste Frau, und im Jahre 1471, als ihr Neffe Caterino Zeno sie besuchte, lebte sie fern vom Hofe in Kharpert. Sie war Christin geblieben und wurde in einer Kirche Diyār-Bakr's beigesetzt (Barbaro, S. 84). Nach Angiolello (S. 73) hatte Uzun Hasan von ihr einen Sohn und drei Töchter; der Sohn (Jakob?) soll nach dem Tode des Vaters (?) von seinen Brüdern erdrosselt worden sein. Martha, eine Tochter Despina's (die das *Silsilat al-Nasab-i šafawiya*, Berlin 1923, S. 68: Bāgi-Aḳā, das *Ḥabīb al-Siyar*: Ḥalima Begi Aḳā, und Münedjdjim-baṣḥī: ‘Alam-ṣhāh Begum nennt), wurde Shaikh Haidar von Ardabil zur Frau gegeben und wurde die Mutter des Šafawiden Šāh Ismā‘īl I. (die Mutter Shaikh Haidar's, Khadidja-Begum, war die Schwester Uzun Hasan's).

Der älteste Sohn Uzun Hasan's, Oghurlu Muḥammed, war das Kind einer kurdischen *Umm Walad* (vgl. Ibn Iyās, II, 160; Caterino Zeno, S. 36; Contarini, S. 173). Im Jahre 879 (1474) hielt er sich nach einer Empörung in Širāz eine Zeitlang als Flüchtling beim Sultan Bāyazid auf, wurde aber schließlich in Persien auf Befehl seines Vaters getötet (vgl. Ibn Iyās, II, 59).

Die Hauptfrau (*Mahd ‘ulyā*) Uzun Hasan's war Saldjūḳ-šāh-begum, die eine sehr einflussreiche Rolle in der Regierung spielte (vgl. *Ta'rikh-i Aminī*, Fol. 198<sup>v</sup>). Ihre Söhne waren Sultan Khalīl, Ya'ḳūb, Yūsuf (und vielleicht Maṣiḥ). Der Name der Mutter Zeināl's ist unbekannt.

Uzun Hasan's Wäzire waren: Šams al-Dīn Muḥammed b. Saiyid Aḥmed, Burhān al-Dīn ‘Abd al-Ḥamid Kirmānī und Maḍjd al-Dīn Širāzī (*Ḥabīb al-Siyar*, III, 330).

*Litteratur*: Nach dem *Ḥabīb al-Siyar* hat ein Zeitgenosse Uzun Hasan's, Mawlānā Abū Bakr Tihṛānī, seine Biographie geschrieben. Dieses seltene (*Khondamīr* unzugängliche) Werk kann von Münedjdjim-baṣḥī benutzt worden sein, der unter seinen Quellen (vgl. v. Hammer, *G O R*, VII, 549) einen *Ta'rikh-i Bāyanduriya* aufzählt; dies Werk dürfte mit dem *Kitāb-i Diyār-bakriya* identisch sein, worin nach dem *Ta'rikh-i Aminī* (Fol. 1<sup>v</sup>) die Vorfahren Uzun Hasan's näher aufgeführt waren.

‘Abd al-Razzāḳ, *Maṭla‘ al-Sa‘dain* (noch handschriftlich); Faḍl Allāh b. Rūzbihān, *Ta'rikh-i Aminī*, Paris, Nat.-Bibl., Ms. pers. Nr. 101 (Geschichte Ya'ḳūb b. Uzun Hasan's, mit einigen Bemerkungen [Fol. 6<sup>v</sup>—9<sup>v</sup>] über Uzun Hasan, dem der Autor den Titel *Šāhib-ḳirān* gibt); *Khondamīr*, *Ḥabīb al-Siyar*, Teheran 1271, III, 330 (sehr kurz), sowie S. 233—37, 251, 252 und 389 (die berühmten Leute der Zeit); Ibn Iyās, *Ta'rikh Miṣr*, II, Kairo 1311; Aḥmed al-Ḡaffārī, *Djihān-ārā*, Ms. British Museum, Or. 141 (ich verdanke Muḥammed Khān Ḳazwinī eine Abschrift dieser Hs.), Fol. 187<sup>b</sup>—190<sup>b</sup>, Geschichte der Aḳ-Ḳoyunlu, mit sehr wertvollen Einzelheiten; der Grossvater des Verfassers war der Ḳāḍī Mu‘askar (*sic*) im Gefolge Uzun Ḥasan's während des georgischen Feldzuges von

881; ‘Ashīḳ-paṣhā-zāde, *Ta'rikh*, Stambul 1332; Sa‘d al-Dīn, *Tādj al-Tawārikh*, Konstantinopel 1279, I, 476—84 (Einnahme Trapezunts), S. 521—44 (Kriege mit Uzun Hasan), ziemlich spärliche, rhetorisch gefärbte Angaben; Djānnābī, *Ta'rikh*, noch handschriftlich (vgl. Babinger, *G O W*, S. 108), von Hammer benutzt; Münedjdjim-baṣḥī, *Šaḳā‘if al-Aḳhbār* (türkischer Auszug), III, 154—67 (zahlreiche neue Einzelheiten), vgl. auch III, 377 u. III, 387; Feridūn Bey, *Münsha‘āt-i Salāṭin*, Stambul 1274, I, 274—88 (sehr wertvolle, zweifellos authentische Dokumente); Chalcocondylas, Bonn 1843, S. 166—68 (sehr unklare Angaben über die Beziehungen der Ἀσπροβάτανες = Aḳ-Ḳoyunlu zu ihren Nachbarn), S. 461—97 *passim* (der Briefwechsel zwischen Despina und den nach Konstantinopel gebrachten Komnenen wurde der Vorwand zu ihrer Hinrichtung); Ducas, S. 339, Einzelheiten über die Gesandtschaft vom Jahre 1457; Behnisch, *Rerum seculo XI in Mesopotamia gestarum libri*, Breslau 1838 (sonderbare Einzelheiten).

Fallmerayer, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*, München 1827, S. 258 ff.; v. Hammer, *G O R* 2, I, 464—68, 499—512; E. Cornet, *Lettere al Senato Veneto de Giosafatte Barbaro, ambasciadore ad Usunkasan di Persia*, Wien 1852; E. Cornet, *Le guerre dei Veneti nell' Asia 1470—74*, Wien 1856; G. Berchet, *La Repubblica di Venezia et la Persia*, Turin 1865 (eine ausgezeichnete Studie; Ergänzungen dazu, unter demselben Titel, sind erschienen in: *Raccolta Veneta*, I. Ser., I [1866], 5—62; Weil, *Geschichte d. Chalifen*, V (1862), 275, 296—97, 307—8, 311—12, 337—39, 340—41 (über die Beziehungen zu Ägypten); *Works issued by the Hakluyt Society*, XLIX (1873) enthält in englischer Übersetzung die Reisen Barbaro's, Contarini's (mit einem Anhang über die Besitzungen Uzun Ḥasan's) und Zeno's, ebenso die Memoiren Angiolello's [im obigen Art. sind die venezianischen Reisenden nach dieser Ausgabe zitiert]; Jorga, *Gesch. d. Osm. Reiches*, Gotha 1909, II, 95—104, 160—68; Browne, *A Literary History of Persia*, III, 404—14; Avalov, *Iz istorii vostochnago voprosa v XI stol.*, in *Sbornik v čest Struwe*, Prag 1925, S. 241—52.

(V. MINORSKY)

AL-‘UZZĀ, altarabische Göttin, deren Name „die Starke, Gewaltige“ bedeutet. Sie war besonders mit den Ḡhatafān verknüpft (vgl. Yaḳūt, I, 296), aber ihr Hauptheiligtum befand sich im Tale Nakhla am Wege von Ṭā‘if nach Mekka (vgl. Yaḳūt, IV, 765 f.), worauf Ḥassān b. Ṭhābit (ed. Hirschfeld, XCI, 3, wo *nakhla* zu lesen) hindeutet. Es bestand in drei Samura-(Schirmakazien)-bäumen, in deren einem die Göttin sich offenbarte. Weiter gehörte dazu der heilige Stein (Wāḳidi, Übers. Wellhausen, S. 351) und das sogenannte Ḡhabghab, eine Höhle, in die das Blut der Opfertiere gegossen wurde (Ibn Hishām, S. 55, 6). Daneben ist an einigen Stellen (z.B. Ibn Hishām, S. 839) von einem „Hause“ die Rede, was Wellhausen als eine Vermischung mit einem andern ‘Uzzā-Heiligtum erklärt. Tempelhüter waren die Banū Shaiba von Sulaim. Von diesen Zentren aus verbreitete sich ihr Kult bei mehreren Beduinestämmen, den Khuzā’a, Ḡhanm, Kināna, Balī, Ṭhāḳif und namentlich bei den Ḳuraishiten, bei denen sie allmählich eine hervorragende Stellung einnahm. Sie bildete hier mit al-Lāt [s. d.]

und Manāt [s. d.] eine Dreieit, in welcher sie die Jüngste war, aber nach und nach die beiden andern überflügelte. Die Mekkaner nannten die drei „Allāh's Töchter“, was Muḥammed zu einer heftigen Polemik veranlasste, nachdem er einen Kompromiss überwunden hatte [s. MUḤAMMED]. Die Art, wie der Korān LIII, 19 f. die drei erwähnt, weist darauf hin, dass Manāt den beiden andern untergeordnet war, womit stimmt, dass al-‘Uzzā und al-Lāt mehrmals allein erwähnt werden (Tabari, I, 851; Ibn Hishām, S. 145, 7, 206, 2, 871, 6, wo noch Wadd hinzukommt). Als Abū Sufyān im Jahre 3 auszog, um Muḥammed anzugreifen, nahm er die Symbole al-‘Uzzā's und al-Lāt's mit (Tabari, I, 1395). Dass von diesen beiden wiederum al-‘Uzzā die Hauptrolle als Mekkas Schutzgöttin spielte, zeigt Abū Sufyān's Ruf: al-‘Uzzā ist für uns und nicht für euch (Tabari, I, 1418; vgl. dagegen: erhebe dich Hubal: Ibn Hishām, S. 582), und dasselbe geht aus dem Gedichte Ibn Hishām, S. 145 hervor, wo Zaid b. ‘Amr von „Uzzā und ihren zwei Töchtern“ spricht, falls damit al-Lāt und Manāt gemeint sind.

Ausserhalb des eigentlichen Arabien wurde ‘Uzzā besonders von den Lakhmidern in Hira verehrt. Mundhir IV. schwört bei ihr (*Kiṭāb al-Aghānī*, II, 21, 5 v. unt.), und nach *Ḥamāsa*, S. 116 schickte ein lakhmidischer Fürst Nu‘mān Männer zu ihr, damit sie einen Streit schlichte. Ihr Kult hatte hier einen ganz besonders grausamen Charakter. Mundhir III. opferte ihr 400 gefangene Nonnen, und bei einer andern Gelegenheit einen Sohn des Djaferniden Hārith, den er gefangen genommen hatte.

Ferner kommt der Name ‘Uzzā, wenn auch selten, bei den Syrern vor. In der Regel gebrauchen sie dafür die Benennung *Kawkabū*, „die Sternin“, womit sie, wie auch die Juden, besonders den Morgenstern bezeichnen. Hiermit stimmt es gut, dass die Sarazenen, die das Sinaikloster überfielen, nach dem Bericht des Nilus den jungen Theodulos dem Morgenstern als Opfer bringen wollten. Auf diese Weise wäre das Wesen ‘Uzzā's bestimmt,

aber es fragt sich allerdings, ob wir damit die echt arabische Auffassung von ihr erreicht haben, und ob nicht ein in den Grenzländern entstandener Synkretismus vorliege. Dieselbe Frage wiederholt sich bei der Gleichsetzung der ‘Uzzā mit der „Königin des Himmels“ (Jer. VII, 18; XLIV, 17–19 bei Isak von Antiochia, *Opera*, ed. Bickell, I, 210, 220, 244). Dieser Name kommt bei den Syrern vor, und das von Jeremias erwähnte Opfer der Weiber auf den Dächern kennt Isak bei den Arabern, wie auch das Kuchenbacken zu Ehren der Göttin bei den Arabern nachgewiesen werden kann (s. weiter Wellhausen, *Reste*, S. 41). Aber das kann alles auf Import beruhen (wie ja auch das von Jeremias gebrauchte Wort *Kawwānīm* auf das assyrische, zum Istarkult gehörende *Kamannu* zurückgeht), sodass die echt arabische Bedeutung der ‘Uzzā offen bleibt.

Nach der Eroberung Mekkas sandte Muḥammed Khālid b. al-Walid zum Heiligtum der ‘Uzzā, um es zu zerstören. Der letzte Priester war nach Wākidi Aflāḥ b. Naṣr al-Shaibānī, nach Ibn al-Kalbī Dubaiya b. Harma. Danach verschwand ihr Kult und ebenso die häufigen mit ‘Uzzā zusammengesetzten Eigennamen, während das männliche Seitenstück ‘Abd al-‘Azīz blieb, weil ‘Azīz zu den Namen Allāh's gehörte. Aber um so interessanter ist die Mitteilung Doughty's, dass die Araber immer noch in Krankheitsfällen Hilfe bei den drei Göttinnen suchen [s. d. Art. AL-LĀT].

*Litteratur*: Ibn al-Kalbī, Übers. Wellhausen, in *Reste arabischen Heidentums*, S. 34–7; Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 55, 145, 7, 206, 2, 839, 871, 6 (vgl. Bd. II, 46); Wākidi, Übers. Wellhausen, S. 350 f.; Ibn Sa‘d, ed. Sachau, I, 5, 99; Tabari, ed. de Goeje, I, 1648 f.; Yāqūt, *Mu‘jam*, ed. Wüstenfeld, I, 296; III, 664, 5; IV, 769 f.; Land, *Anecdota Syriaca*, III, 24, 247; Prokop, *De bello Pers.*, II, 28; Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmididen in Hira*, S. 81 f., 141 f. (FR. BÜHL)

## V

**VALENCIA**, arab. BALANSIYA, Stadt in Spanien, mit mehr als 250 000 Einwohnern die drittgrösste des Landes, im Osten der Halbinsel, 4 km vom Mittelmeer und von ihrem Hafen el Grao entfernt. Eine Eisenbahnlinie von 490 km Länge verbindet sie mit Madrid, während die Luftlinie nur 302 km beträgt. Valencia ist die Hauptstadt der Provinz gleichen Namens und Sitz eines Erzbischofs. Ihre Lage ist sehr bemerkenswert, da sie inmitten der fruchtbaren Huerta de Valencia liegt, die der Turia oder Guadalaviar (arab. *Wādī l-abyad*, „der weisse Fluss“) bewässert. Als ehemalige Hauptstadt des Königreichs Valencia hat sie — im Gegensatz zu Córdoba oder Toledo — im Laufe der Jahrhunderte an Bedeutung gewonnen und bleibt die Metropole der spanischen Levante, des *Sharq al-Andalus* der muslimischen Epoche. Sie trägt noch amtlich den Namen Va-

lencia del Cid in Erinnerung an die Rolle, die der berühmte kastilische Held in ihrer Geschichte spielte.

Valencia wurde im Jahre 138 v. Chr. von den Römern gegründet. Nach dem Tode des Auführers Viriathus schuf der Konsul D. Junius Brutus dort eine Kolonie von Veteranen, die Rom treu geblieben waren. Später ergriffen die Einwohner Partei für Sertorius, und im Jahre 75 n. Chr. zerstörte Pompeius die Stadt teilweise, die sich unter Augustus wieder entwickelte. Im Jahre 413 fiel sie in die Hände der Westgoten und wurde 714 muslimisch, als Tārik dort ebenso wie in Sagunt, Játiva und Denia seine Herrschaft aufrichtete.

In der politischen Geschichte des umayyadischen Spaniens scheint Valencia nur eine ziemlich untergeordnete Rolle gespielt zu haben. Das Gebiet, von dem diese Stadt abhing, wurde sehr schnell



durch die Gründung kaisitischer Kolonien arabisiert. Daher blieb auch die Hauptstadt der spanischen Levante während der ganzen muslimischen Besetzung einer der regsten Mittelpunkte in der Pflege arabischer Kultur auf der Halbinsel; anderseits fand man in den Bergen, die an den Küstentrich Valencia's stossen, Bevölkerungsinseln iberischen Ursprungs. Valencia war damals der Hauptort einer Provinz oder *Kūra*, wie es der Orientale al-Maḳdisī und der Spanier al-Rāzī (in Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, s. v.) bezeugen, und der Sitz eines vom Khalifen in Córdoba ernannten Gouverneurs (*Wālī*). Erst vom XI. Jahrh. an mit dem Verfall des Khalifats erlangte Valencia, das nun die Hauptstadt eines unabhängigen muslimischen Staates und bald eins der Hauptziele der christlichen Reconquista wurde, eine immer grösser werdende Bedeutung in den erhaltenen spanischen oder arabischen Chroniken über die mittelalterliche Geschichte der Iberischen Halbinsel.

Das muslimische Königreich Valencia wurde im Jahre 401 (1010/11) von zwei freigelassenen 'Amiriden, Mubārak und Muẓaffar, gegründet, die bis dahin mit der Aufsicht über das Bewässerungssystem dieses Gebietes betraut waren und sich nun nach Teilung der Macht unabhängig erklärten. Nach einer ziemlich kurzen Regierung starb Mubārak, und Muẓaffar wurde aus Valencia vertrieben. Die Einwohner dieser Stadt stellten darauf einen anderen „Slawen“ [s. d. Art. *ṢAḲĀLIBA*] mit Namen Labīb an ihre Spitze, der sich der Lehnsherrschaft des christlichen Grafen von Barcelona unterstellte. Das Fürstentum Valencia ging bald in die Hände eines Enkels von al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir, des 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Rahmān, über, der wie sein Grossvater den Ehren-*Laqab* al-Manṣūr annahm; vorher war er nach Saragossa an den Hof des Tudjibiden Mundhir b. Yahyā geflohen. Die Regierung 'Abd al-'Azīz' dauerte bis zu seinem Tode im Jahre 452 (1061) und brachte Valencia eine Zeit des Friedens und Gedeihens. Er erkannte die Autorität des Khalifen von Córdoba al-Ḳāsim b. Hammūd an, der ihm gestattete, die Titel al-Mu'tamin und *Dhu 'l-Sābikātāin* zu tragen, und unterhielt gute Beziehungen zu den christlichen Königreichen Spaniens. Sein Sohn 'Abd al-Malik folgte ihm und legte sich den Titel al-Muẓaffar bei. Er war bei seinem Regierungsantritt noch ganz jung; die Regentschaft wurde von dem Wazīr Ibn 'Abd al-'Azīz geführt. Bald darauf griff Ferdinand I. von Kastilien und Leon Valencia an und hätte beinahe die Stadt genommen, nachdem er den Einwohnern, die einen Ausfall machten, um die Belagerer zurückzudrängen, eine schwere Niederlage beigebracht hatte. Als 'Abd al-Malik den König von Toledo al-Ma'mūn Ibn Dhi 'l-Nūn um Hilfe gebeten hatte, wandte sich dieser nach Valencia und entthronte bald den jungen König (457 = 1065). Das Fürstentum Valencia wurde dann dem Königreich Toledo einverleibt, und al-Ma'mūn liess dort den Wazīr Abū Bakr b. 'Abd al-'Azīz als Gouverneur zurück. Als al-Ma'mūn im Jahre 467 (1075) starb, folgte ihm sein Sohn Yahyā al-Ḳādir, dessen grosse Unfähigkeit sich bald zeigte. Valencia erlangte damals beinahe seine Unabhängigkeit wieder; um diese Stadt wieder unter seine Herrschaft zu bringen, wandte sich al-Ḳādir an Alphons VI., den König von Kastilien, um Hilfe; dies endete aber damit, dass er ihm im Jahre 478 (1085) seine eigene Hauptstadt ausliefern musste. Für die weiteren Ereignisse und die

Rolle, die dabei der berühmte kastilische Held Rodrigo Diaz de Vivar, der Cid der Geschichte und Legende, spielte, sei auf den Art. *AL-SID* verwiesen.

Seit ihrer Ankunft in Spanien versuchten die Almoraviden das Königreich Valencia für den Islām zurückzugewinnen, aber ihre Anstrengungen blieben gegenüber dem Cid erfolglos. Nach dem Tode des Cid im Jahre 492 (1099) konnte seine Witwe Chimena den Angriffen der afrikanischen Truppen unter dem General Mazdālī noch einen gewissen Widerstand leisten. Sie musste aber schliesslich die Besitzung ihres Gemahls räumen, nicht ohne Valencia den Flammen zu übergeben, und die Almoraviden eroberten es am 15. Raǧab 495 (5. Mai 1102).

Von den Almoraviden ernannte Gouverneure folgten in Valencia nacheinander bis in die Mitte des XII. Jahrh.'s; in der wirren Zeit, die der Ankunft der Almohaden in Spanien vorausging, erlangte die Stadt nahezu ihre Unabhängigkeit wieder, teilte aber das Schicksal Murcia's, deren zahlreiche ephemere Fürsten sie anerkannte. Im Jahre 542 (1147) wurde Ibn Mardanīsh zum König von Valencia proklamiert, aber vier Jahre später erhoben sich seine Untertanen gegen ihn. Unter der nominellen Oberhoheit der Almohaden blieb Valencia weiterhin in den Händen lokaler Fürsten bis es zwei Jahre später als Córdoba endgültig in die Gewalt der Christen fiel, als nämlich der König Jakob I. von Aragon es am 28. Sept. 1238 einnahm.

*Litteratur:* Alle arabischen Geographen, die das muslimische Spanien behandeln, sprechen auch von Valencia mehr oder weniger ausführlich: vgl. al-Idrīsī, *Ṣifat al-Andalus*, ed. Dozy und de Goeje, Text S. 191, Übers. S. 132; Yāqūt, *Mu'djam al-Buldān*, ed. Wüstenfeld, I, 730—32; Abu 'l-Fidā, *Taḳwīm al-Buldān*, ed. Reinaud und de Slane, Text S. 178, Übers. S. 258; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyarī, *al-Rawḍ al-miṣṭār*, s. v. — Über die islāmische Geschichte Valencias vgl. Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, II, 111; Ibn Ḳhalḍūn, *Histoire des Berbères* und *Ibar*, IV; Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-Kirfās*; die Biographen der *Bibliotheca Arabico-Hispana*. Vgl. auch F. Codera, *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España*, Saragossa 1899; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Index; Gonzalez Palencia, *Historia de la España musulmana*, Barcelona 1925; E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leiden-Paris 1931; ders., *L'Espagne Musulmane du X<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1932; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid 1929 (sehr wichtig); A. Prieto Vives, *Los Reyes de taifas*, Madrid 1926; E. Tormo, *Levante* (Guías Calpe), Madrid 1923. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

VAN. [Siehe WAN.]

**VARNA**, bulgarische Stadt am Schwarzen Meere, Hauptausfuhrhafen des Landes, Hauptort des gleichnamigen Kreises, liegt umgeben von Gärten und Weinbergen an der Mündung der Djevna (Devna) ins Meer. Die bis 1878 stark befestigte Stadt ist die Endstation der Eisenbahn von Sofia und Ruščuk und hat (nach der Volkszählung vom 31. Dezember 1926) 60 563 Einwohner. Die Erbauung des modernen Hafens hat Handel, Verkehr und Industrie stark gefördert. Vor dem Kriege von 1878 bildeten die Türken mehr als die Hälfte der ganzen Einwohnerschaft, und Jireček (*Das Fürsten-*

thum Bulgarien, S. 531) konnte noch 1891 schreiben: „Auf der Gasse dominiert das Türkische, das auch von den Armeniern und den Gagauzen gesprochen wird“, aber jetzt stehen die sprachlichen und ethnographischen Verhältnisse der Stadt ganz anders.

An der Stelle des heutigen Varna stand im Altertum Odessos (später Odysos, Odysopolis), eine milesische Kolonie, gegründet 585 v. Chr. Die Ausgrabungen zeugen davon, dass die Stadt auch zur Römerzeit blühte. Ihren heutigen Namen trägt sie seit dem Ende des VII. Jahrhunderts (679), und zwar nach dem Fluss Djevna, der früher Varna oder Varnas hiess. Im Mittelalter wird Varna auch hie und da erwähnt. Idrisi spricht 548 (1153/4) von „Barnas“ als einer grossen Stadt (vgl. die *Weltkarte des Idrisi vom Jahre 1154 n. Chr.*, wiederhergestellt und herausgegeben von Konrad Miller, Stuttgart 1928). Nach Jireček (*a.a.O.*, S. 531) war Varna seit 1201 wieder bulgarisch und wurde viel von italienischen Seefahrern besucht. „In der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts sass an der hiesigen Küste ein bulgarisches Dynastengeschlecht kumanischen Ursprungs“ (*ebd.*). Im Jahre 1366 wurde Varna von den Kreuzfahrern unter Amadeus VI. von Savoyen belagert.

Der erste türkische Angriff gegen Varna erfolgte zur Zeit Murād's I. im Jahre 1388 unter Leitung des Djandarlı 'Alī Paşa (vgl. über ihn Taeschner und Wittek, *Die Vezirfamilie der Gendarlyzade*, in *Isl.*, XVIII, 86 ff.), blieb aber ohne Erfolg. Erst nach dem Falle von Bdyn (Vidin) wurde ganz Bulgarien von Varna bis zum Timok türkische Provinz (1396; vgl. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, S. 356). Am 10. November 1444 wurde bei Varna die denkwürdige Schlacht zwischen Murād II. und den Christen unter dem polnisch-ungarischen König Wladislaw III. geliefert, wobei der letztere das Leben verlor (daher sein polnischer Beiname Warneńczyk) und sein Heer eine furchtbare Niederlage erlitt. Dieser Sieg der Türken befestigte in grossem Masse deren Lage in Europa und bildete sozusagen eine Vorstufe zur Eroberung Konstantinopels.

Nach Hādjdji Khalifa gehörte Varna im XVII. Jahrhundert als Kreisstadt zum Sandjak Silistria. Um diese Zeit und später war es wiederholt Schauplatz der Kämpfe zwischen Russen und Türken (1610, 1773, 1810). Ewliya Čelebi berichtet in seinem Reisebuche (I, 290) auch von einer Niederlage der Kosaken bei Varna im Jahre 1061 (1650/1); bei einem anderen Überfall der Kosaken auf Varna wurde er selber verwundet (V, 84–8). Derselbe Reisende erwähnt die Stadt auch sonst mehrmals (z.B. III, 303, 304, 350, 373) und beschreibt sie ausführlich anlässlich seines Besuches im Jahre 1656 (V, 88–92). Nach diesem Berichte wohnten die Muslime in sieben Mahalla's, während die Griechen (Rūm), Juden und Armenier deren fünf inne hatten. Varna hatte damals 4000 solid gebaute Häuser, 5 grosse Moscheen, die Ewliya mit Namen anführt, und 36 Masdjid's. Der Verkehr im Hafen wird als sehr lebhaft geschildert. In der Umgebung waren 10000 Weinberge und viele Gärten. An diese Schilderung knüpft Ewliya die humorvolle Erzählung von dem damaligen Varnaer Kādī (vom Volke Pačawra-Kādī genannt), der ausser einer sehr bösen Zunge eine so grosse Nase hatte, dass er die Prosternierung (*Sudjūd*) nicht mit der Stirn, sondern — gegen die Vorschrift — nur mit dem rechten Ohr ver-

richten konnte. Obgleich der Pačawra-Kādī sehr bigott (*muğallı*) war, diskutierte man in der Stadt fortwährend darüber, ob seine *Şalāt* überhaupt als gültig betrachtet werden könne.

Im russisch-türkischen Kriege 1828–29 musste sich Varna am 10. Oktober 1828 nach einer dreimonatigen Belagerung ergeben und wurde erst nach dem Frieden von Adrianopel den Türken zurückgegeben. Im Krimkriege stiessen die Franzosen und Engländer schon Ende Juni 1854 zu dem türkischen Heere bei Varna, errichteten hier ein grosses Lager und unternahmen von hier aus Anfang September den Feldzug nach der Krim. Im letzten russisch-türkischen Kriege lag Varna abseits vom Kriegsschauplatz und wurde nach dem Friedensschluss ohne Kampf den Russen und Bulgaren übergeben (1878). Auf dem Berliner Kongress fiel Varna definitiv an Bulgarien.

Die Abtretung der Dobrudscha an Rumänien (1913) soll den Handel Varnas beeinträchtigt haben. Im Weltkriege wurde Varna zweimal (27. Okt. 1915 und 16. Jan. 1916) von der russischen Flotte bombardiert.

*Litteratur:* Bei den alten osmanischen Geschichtsschreibern wird die Schlacht bei Varna ziemlich ausführlich beschrieben, so z.B. Urudj b. 'Adil, S. 55–8 (= Oxforder Handschrift) und S. 117–20 (= Cambridger Handschrift); 'Ashik-pashazade, Stambul 1332, S. 132–33; Neshri, in *MOG*, I, 118–19; Anonymus Giese, S. 69–70 (Übersetzung, S. 92–4), aber die modernen türkischen Historiker vernachlässigen sie auch nicht (vgl. Ahmed Refik, *Türkiye Ta'rihi*, I/1 [Istanbul 1923], S. 240–42, mit einer Skizze des Schlachtfeldes). — Der ukrainische Orientalist A. Krymski gibt in seiner *Geschichte der Türkei* (kleinrussisch, Kiew 1924; vgl. meine Anzeige in *MOG*, II, 335–37), S. 47–56, nicht nur die Darstellung dieser Schlacht, sondern bespricht auch die diesbezüglichen Berichte der Augenzeugen, dann die Quellenwerke der ältesten europäischen, türkischen und byzantinischen Schriftsteller sowie die europäischen Werke des XIX. und XX. Jahrhunderts, darunter auch die slavischen und rumänischen, teilweise mit kritischen Anmerkungen. Krymski kommt zu dem Schluss, dass die einschlägigen Arbeiten der Slaven und Rumänen des XX. Jahrhunderts niedriger stehen als die deutschen Arbeiten aus dem XIX. Jahrhundert. — Weiter: Hādjdji Khalifa, *Rumeli und Bosna*, Übers. v. J. v. Hammer, Wien 1812; Ewliya Čelebi, *Siyāhatnāme*, I, III und V, Konstantinopel 1314 bzw. 1315; J. v. Hammer, *GOR*<sup>2</sup>, I, 354–56 und IV, 647; Const. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, Prag 1876; ders., *Das Fürstentum Bulgarien*, Prag–Wien–Leipzig 1891, S. 530–32 (= die Hauptstelle) und S. 537; *Enciklopedičeski Slovar' Brokhaus-Efron*, Bd. V (St. Petersburg 1892), s. v.; J. Nikolaos, 'H'Odysopolis, Varna 1894 (mir unzugänglich); zitiert von Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, S. L, 110<sup>2</sup> und 267; Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd. I, Gotha 1908, S. 441–43 (mit Litteratur über die Schlacht von 1444); St. Lane-Poole, *Turkey*<sup>5</sup> (= *The Story of the Nations*, Bd. XIV), London 1908, S. 91–5; H. A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire (1300–1403)*, Oxford 1916, S. 129 und 172; A. Hajek, *Bulgarien unter der Türkenherrschaft*, Berlin und Leipzig 1925, S. 10, 13, 107–8; O. Tafrali, *La cité pontique de Diony-*



*sopolis, exploration archéologique de la côte de la mer Noire entre les caps Kali-Akra et Ecréné faite en 1920*, Paris 1927, s. Index (behandelt Varna nur mittelbar); *The Encyclopedia Britannica*<sup>14</sup>, 1929, s. v.; *Annuaire statistique du Royaume de Bulgarie 1929—1930* (bulgarisch und französisch), Sofia 1930, S. 22; *Almanah kraljevine Jugoslavije* (Zagreb seit 1930), I, 40 und 44. (FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

**VIDJAYANAGAR**, eine verfallene Stadt in Süd-Indien; sie liegt 15° 20' nördl. Br. und 76° 28' östl. Länge am Südufer des Tungabhadra. Sie wurde um 1336 n. Chr. gegründet und zwar entweder von Vira Ballāla III. von Dvāravātipūra oder von drei Hindū-Führern, die manchmal als Vorsteher der nördlichen Grenzmarken dieses Königreiches, manchmal als Beamte des Kākatiya-Königreiches Warangal und manchmal als Beamte Muḥammad b. Tughluḳ's von Dihlī bezeichnet werden. Zwei dieser Führer, Harihara und Bukka, machten sich in Vidjayanagar selbständig, als sich die Muslime des Dekhans im Aufstand gegen Muḥammad b. Tughluḳ befanden. Später, als 'Alā' al-Dīn Bahman Shāh das Königreich Dekhan begründete und befestigte, breiteten sie nach und nach ihre Herrschaft über die Halbinsel aus und gründeten das grosse Hindū-Königreich Vidjayanagar. Dessen Geschichte besteht alles in allem nur aus zeitweise unterbrochenen Kriegen mit den Muslimen an den nördlichen Grenzen, zuerst mit dem grossen Königreich Dekhan und später mit den muslimischen Staaten, die auf dessen Trümmern erstanden. Das reiche Hindū-Königreich konnte ein Heer unterhalten, das an Zahl bei weitem das der Bahmaniden übertraf; aber der Erfolg lag bei den tüchtigeren Muslimen, obschon sie zwei und ein Viertel Jahrhundert lang nicht in der Lage waren, den grossen Hindū-Staat zu unterwerfen. Den Anlass zum Kriege bildete gewöhnlich der Besitz des Rāyčūr Dūāb, des strittigen Landes zwischen den Flüssen Krishna und Tungabhadra; aber die Bahmaniden brauchten selten einen Anlass, um ihre Hindū-Nachbarn anzu-

greifen. Um die Mitte des XVI. Jahrhunderts, nach der Auflösung des Bahmanī-Königreiches, suchten die Sultane der unabhängigen muslimischen Königreiche Bidjāpūr, Aḥmednagar, Gulkunda und Bidar bei ihren blutigen Streitigkeiten törichterweise Hilfe bei dem Rādjā von Vidjayanagar. Der Rādjā, mächtiger als irgend einer von ihnen, machte sich bei allen verhasst, indem er sich Vorrechte anmasste und ihre Religion in beleidigender Weise herabsetzte; sie schlossen sich daher in einem Bündnis gegen ihn zusammen. Im Dezember 1564 trafen sich die verbündeten Sultane von Bidjāpūr, Aḥmednagar, Gulkunda und Bidar bei Sholāpūr, marschierten nach Süden und stiessen am 5. Januar 1565 am Südufer des Krishna etwa dreissig Meilen von der kleinen Stadt Tālikota entfernt auf das Heer von Vidjayanagar. Rāma Rādjā, der Herrscher von Vidjayanagar, wurde gefangen genommen und getötet. Beim Anblick seines an einem Speer aufgespießten Hauptes fiel das Hindū-Heer auseinander und floh. Mit viel Blutvergiessen wurde es bis nach Vidjayanagar verfolgt. Die Stadt wurde von den Muslimen zerstört, nachdem sie sie schon sechs Monate lang besetzt, einige benachbarte Bollwerke bezwungen und das Land verwüstet hatten. Das grosse Königreich Vidjayanagar hörte auf zu bestehen. Einige seiner nördlichen Bezirke wurden von den benachbarten muslimischen Staaten annektiert; die südlichen Gebiete kamen unter die Herrschaft unbedeutender Hindū-Fürsten.

*Litteratur*: Muḥammad Kāsim Firishta, *Gulshan-i Ibrāhīmī*, Bombay 1832 lith.; 'Alī Samnānī, *Burhān-i Ma'āthir* handschriftlich; Übers. Wolsley Haig, in *Indian Antiquary*, 1920—23; R. Sewell, *A Forgotten Empire*, London 1900; S. Krishnawāmi Aiyangar, *South India and her Muhammadan Invaders*, Oxford 1921; *A Little known Chapter of Vijayanagar History*; *Krishnadevarāyana of Vijayanagar*; *Sources of Vijayanagar History*, Madras 1919; *Cambridge History of India*, Bd. III, Kap. XVII und XVIII. (T. W. HAIG).

## W

**WABĀR**, Land und Stamm der ältesten Zeit in der südlichen Hälfte Arabiens. Al-Bakrī, *Mu'djam*, S. 835 und Yāqūt, *Mu'djam*, IV, 896, geben die Vokalisation Wabāri und vergleichen sie mit Ḥaḥāmī und Kaṭāmī.

Die Wabār werden als ein arabisches Urvolk von den Schriftstellern mit den 'Ād, Thamūd und anderen ausgestorbenen Stämmen zusammengefasst, welche alle (als *al-'Arab al-bū'ida*) von einigen Genealogen zu den „echten, ursprünglichen Arabern“ (*al-'Arab al-'arba'* oder *al-'Arība*) gezählt werden. So führt al-Suyūṭī, mit dessen Ansatz der 'Arbā' auch Ibn Duraid in der *Djamhara* und andere übereinstimmen (s. F. Fresnel, *Lettre IV. sur l'histoire des Arabes*., in *J. A.*, Ser. III, Bd. V, 1838, S. 529 ff.; darnach Ritter, *Erdkunde*, Berlin 1846, XII, 57), als die echten Araber die 'Ād,

Thamūd, Tasm, Djadīs u. a. und an letzter (neunter) Stelle die Wabār an und unterscheidet von dieser Gruppe die *muta'arriba*, die naturalisierten, „arabisierten“ Araber, zu denen auch die Abkömmlinge Kaḥṭān's gehören, welche alle die Nachkommenschaft Iram's, des Sohnes des Sem, ausmachen, und daneben als eine besondere (dritte) Völkergruppe die *musta'riba*, welche die Nachkommen Ismā'il's (die Ma'add) umfasst, während andere, den Yemenern freundliche Genealogen, die *muta'arriba* oder *musta'riba* als eine Gruppe (die ismaelitische) jenen ausgestorbenen Stämmen und mit ihnen zusammen den Kaḥṭān als den 'Arbā' gegenüberstellen. Auch al-Ḥamdānī (223 d.H.) bezeichnet Wabār als das Land, in welchem *al-'Arab al-'arība* wohnen, und auch Ṭabarī (ed. de Goeje, I, 750) benennt so die Banū Wabār (in einigen Hand-

schriften verschrieben: I, 221 ist die Form *Ahār* gebraucht; das Richtige hat auch die Chronik des Ibn al-Athīr. Ebenso zählt al-Mas'ūdī, *Tanbih* (BGA, VIII, 184) und *Murūdī* (Paris 1861 ff., III, 288 f.) unter den ausgestorbenen Araberstämmen die Wabār und die anderen auf, zugleich mit den Namen der Ahnen; desgleichen Ṭabari, I, 221 (zur Genealogie vgl. I, 750).

Die Mitteilungen der arabischen Geographen und Historiker über die Geschichte der Wabār sind von sagenhaften Elementen stark durchsetzt. Über die Sagen, die bei den Arabern umliefen, berichten Ibn al-Fakīh (BGA, V, 37 f.), dessen Angaben aus mehreren Quellen zusammengeschweisst sind, al-Bakrī (a. a. O.), viel ausführlicher Yākūt (IV, 896 ff.; ein kurzer Auszug im *Lisān*, noch kürzer im *Kāmūs*, etwas ausführlicher im *Tad̄j*, a. a. O.). Yākūt zitiert verschiedene Gewährsmänner, darunter Hishām b. al-Kalbī, Muḥammad b. Ishāk, Ibn al-Fakīh und noch andere direkte und indirekte Quellen; seine Mitteilungen (IV, 897) stimmen fast wörtlich mit Ibn al-Fakīh überein. Mit Yākūt berühren sich auch al-Kazwīnī (*ʿAdjāib*, II, 41; ed. Wüstenfeld, Göttingen 1848) und, von den *Marāsid al-Iḥṭilāʿ* natürlich abgesehen, Spätere. Die charakteristischen Züge sind den meisten der genannten Autoren und Exzerptoren gemeinsam. Dazu gehören die sagenhaften Vorstellungen, dass der Landesname auf den bis in die Zeit der Sprachenverwirrung zurückreichenden Ahnherrn Wabār zurückgehe (ebenso al-Mas'ūdī, *Tanbih*, S. 184; Ṭabari, I, 221, 750), dass nach dem Untergange der ʿAd (vgl. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, I/1, 20), der früheren Bewohner Wabār's, die Djinns das Land in Besitz genommen hätten (so auch al-Hamdānī, a. a. O., S. 154, 223; Ṭabari, I, 221), und daselbst keine Menschen mehr wohnten, sondern Halbmenschen (*Nasnās*), Wesen, deren jedes nur einen halben Kopf, ein Auge, eine Hand, ein Bein habe (das Gleiche berichtet Yākūt, III, 263 von *Shīhr*), dass niemand sich in dieses Land hineinwage und seine unheimlichen Bewohner mitunter die Saaten der Nachbargegenden, zwischen *Shīhr* und Yaman, vernichten. Ein sagenhaft ausgemalter Zug, nach älteren Vorbildern, ist es, dass Wabār ein besonders fruchtbares Land, reich an Wasser und Obstbäumen und namentlich an Palmen gewesen sei (so auch al-Mas'ūdī, *Murūdī*, III, 276, 288 f.); al-Nābigha's Erwähnung von Palmen im Lande Wabār (bei Ahlwardt, *The Divans*, London 1870, S. 112 aus Yākūt) galt als Beweis dafür, dass das Land fruchtbar und bewohnt sei (vgl. mit Yākūt, IV, 898 al-Bakrī, a. a. O.). — Die Anführungen Wabār's in der Poesie sind natürlich keine selbständigen Zeugnisse, sondern geben sonst gewöhnlich nur die konventionellen Vorstellungen von dem hohen Alter und dem Untergange des Volkes und der Abgeschiedenheit seines Landes wieder (vgl. noch Yākūt, IV, 897).

Was an jenen Fabeleien Interesse erwecken kann und verwendbar ist, sind die ihnen zugrundeliegenden geographischen Vorstellungen. Nach einigen dieser Angaben erstreckte sich das geräumige Land Wabār von *Shīhr* bis *Šanʿā*, im allgemeinen bis zur Ostgrenze Yaman's, nach anderen soll es das ganze Gebiet zwischen Nadjrān und Ḥaḍramūt umfassen haben, nach anderen endlich war es das Gebiet zwischen dem „Sand von Yabrin“ (*Rimāl Yabrin*) und Yaman (s. noch *Djawhari*). Nach diesen topographischen Ansätzen, die sich trotz

ihrer Verschiedenheit im einzelnen doch zu einem ungefähren Gesamtbild zusammenschließen, lässt sich feststellen, dass der nördlich vom Mahraland [s. MAHRA] gelegene Teil der südarabischen Wüste, des Rub' al-Khālī oder der Dahnā, bei den Arabern Wabār heisst; doch findet sich bei ihnen diese geographische Bezeichnung auch in einem weitern Sinne verstanden und sogar auf die ganze Dahnā ausgedehnt. Der Wabār genannte Teil schliesst sich östlich an das im Norden und Westen von Ḥaḍramūt gelegene Wüstengebiet al-Aḥkāf (Dünen) an. C. Landberg (*Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, Leiden 1901, I, 160) bezeugt auf Grund von Informationen durch Einheimische, dass im Ausdruck *Ahl al-Aḥkāf* die Lokalbezeichnung nach südarabischen Begriffen nicht nur auf das Gebiet al-Aḥkāf (Nord-Ḥaḍramūt, S. 149), sondern auch auf Höhlen sich beziehe, welche die arabischen Troglodyten bewohnen (vgl. Yākūt, I, 154 über die verschiedenen topographischen Ansätze dieses Gebietes).

Unannehmbar ist Ritter's (a. a. O., XIII, 315) Identifikation der Wabār mit den *Bavouḥ* (Bavos), die von Ptolemaeus, VI, 7, 2 im Zusammenhange mit den Thamūditen erwähnt werden und in der nördlichen Hälfte der arabischen Westküste zu lokalisieren sind (der erste Namensbestandteil hängt offenbar mit *Banū* zusammen; Verifikationsversuche bei Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, Bern 1875, S. 30 f. und E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, Berlin 1890, II, 231 f.). Auch Ritter's (XII, 271, 392) Zusammenstellung von Wabār bei al-Idrīsī (ed. Jaubert, I, 156) ist abzuweisen. Es war nie ein zwingender Grund vorhanden, mit Sprenger (a. a. O., S. 296) und anderen die Wabār kurzweg als ein Volk, das nie existierte, ins Reich der Fabel zu verweisen und ihren Anführungen neben anderen ausgestorbenen Völkern jede geschichtliche und geographische Grundlage abzuspochen. Schon Wüstenfeld (*Die Wohnsitze und Wanderungen der arabischen Stämme*, in *Abh. G. W. Gött.*, 1868, XIV, 3) bezeichnete in Übereinstimmung mit den arabischen Schriftstellern die Stämme ʿAd, Thamūd usw. als die Ureinwohner Arabiens, die sich teils selbst auferhoben, teils mit der nachfolgenden Bevölkerung vermischt haben, so dass sie schon viele Jahrhunderte vor dem Islām als erloschen zu betrachten sind.

Wenn auch die Berichte sagenhaft eingekleidet sind, so folgt daraus nicht, dass das Ganze einfach eine Erfindung ist, sondern nur, dass hier eine zur Sage gewordene Erinnerung an ein altes Volk vorliegt; derlei findet sich in der Geschichte der meisten Nationen. An das ganze südarabische Gebiet zwischen Yaman und ʿOmān, welches den arabischen Litteraten wenig bekannt war, knüpft sich eine Reihe von Fabelerzählungen. Auch Moritz (*Arabien*, Hannover 1923, S. 28 f.) erklärt, dass die Namen jener untergegangenen Völker der Urzeit Arabiens, darunter der „Wibār“ (so auch S. 20, 122), jedenfalls historisch sind und dass in den Berichten über die Fruchtbarkeit behaupter Landstrecken, die später durch Naturereignisse, wie andauernden Regenmangel und Sandstürme verödeten, ein geschichtlicher Kern stecken mag; er verweist auf analoge Erscheinungen in Ägypten. Die Wüstenbildung muss noch seit der Zeit des Ptolemaeus Fortschritte gemacht haben, da seine Karte Arabiens Städte oder Dörfer in Gegenden verzeichnet, die später zur Wüste geworden sind oder nur noch Ruinen zeigen. Über griechische



und römische Schriftstellerzeugnisse für die Historizität der Thamūd vgl. den Art. EGRA in *Pauly-Wissowa's Realencykl. der klass. Altertumswiss.* — Erwähnenswert ist auch, dass südlich von Saih, dem Hauptorte der blühendsten Oase des Aflād-gebietes, Philby (*The Heart of Arabia*, London 1922, II, 99 f.) im Jahre 1917 neben sonstigen Überresten einer alten Kultur Ruinen mächtiger Bauwerke sah, darunter die eines alten Baues, der Kušairāt 'Ād, so benannt, wie ihm seine Begleiter erzählten, nach dem König 'Ād b. Shaddād, der in der Vorzeit über diese Gegenden geherrscht habe und dessen Hauptstadt in „Wubār“ (*ebd.*, II, 353) gewesen sei, von dort eine Monatsreise südwärts in der Sandwüste nahe der Grenze von Ḥaḍramūt gelegen; die von ihm nacherzählte Geschichte dieses Königs enthält mehrere Einzelheiten der bekannten Tradition über den Propheten Hūd. Die Ruinenstätte von Kušairāt 'Ād ist in Philby's Karten unter ca. 22° 10' n.Br. und 46° 20' ö.L. Gr. verzeichnet, eine Position, die natürlich nur vermutungsweise errechnet ist. Über Wabār erfuhr er nur noch (S. 221), dass es die Dimnān, eine Unterabteilung der Āl Murra, noch zu ihrem Gebiete zählen. Wenn eine geographische Vorstellung von Wabār noch heute bei den Arabern fortlebt, so ist nicht mehr anzunehmen, dass die litterarischen Erwähnungen dieses Landes und Stammes auf einer Erfindung der Genealogen beruhen. Die alte von Blau (in *ZDMG*, XXII, 659) vorgebrachte und neuerdings wieder von Moritz (*a. a. O.*, S. 29, 122) vertretene Annahme, dass die Wabār „offenbar die *Ῥωπαίραι* des Ptolemaeus (VI, 7, 24) sind“, ist freilich nicht wahrscheinlich (s. den Art. IOBARITAI in *Pauly-Wissowa's Realencykl.*; daselbst auch über Landberg's Heranziehung der Djawbān, die in neuester Zeit wieder als Grundlage für weitere Schlüsse verwendet worden ist und über Glaser's Irrtümer). Vereinzelte Angaben der arabischen Autoren über die Nachbarschaft von Wabār scheinen eine annähernd genaue Bestimmung seiner Grenzen zu ermöglichen. Nach Ṭabari, I, 221 erstreckt sich das Land Abār (s. oben) zwischen Yamāma und Shihr; Yāqūt, III, 591 zitiert die Mitteilung, dass der „Sand von 'Ālīdj“ (*Raml 'Ālīdj*) an Wabār angrenze; jenes Gebiet ist ein nördlicher Ausläufer der grossen südarabischen Wüste, der zwischen Bahrain und Yamāma hineinreicht und durch Pflanzen- und Baumwuchs ausgezeichnet ist. In der Tat bildet den nordöstlichen Abschluss der grossen Sandwüste eine Oase namens Yabrin, bei der das Wüstengebiet, das einige, namentlich spätere Geographen unter der Dahnā im eigentlichen Sinne verstehen, also eine nordöstliche Fortsetzung des Rub' al-Khālī, seine südliche Grenze hat. Nach dieser Oase, dem südlichsten Teile der Landschaft Yamāma, heisst die angrenzende Wüstenfläche auch „Sand von Yabrin“. Die Grenzen zwischen 'Ālīdj und der Dahnā fliessen bei den arabischen Geographen; mitunter erscheinen beide einander sogar gleichgesetzt. In weiterem Sinne fasst al-Bakrī den Umfang der Sandfläche Yabrin, die sich nach ihm von Yamāma herabzieht, bis sie in Ḥaḍramūt verläuft. Wichtig waren für unsere Kenntnis Yabrin's, des *Δαβρίης* bei Ptolemaeus, VI, 7, 35, schon die Angaben bei Abu 'l-Fidā' (s. Rommel, *Abulfedae Arabiae descriptio*, Göttingen 1802, S. 84), Yāqūt (s. seine mehrfachen Anführungen nach dem Index) und al-Hamdānī (S. 105, 137, 149). Bereits Burckhardt erhielt von Beduinen die Kunde, dass die einzige bewohnbare

Stelle in der östlichen Dahnā das Wādī Yabrin sei, mit Dattelpalmen und Brunnen (was auch die neuesten Meldungen bestätigen), jedoch mit ungesundem Klima. Es ist eine wasserreiche Oase mit Ansiedlungen und war einst, wie schon Pelly, der die Gegend 1865 besuchte, bezeugt, eine fruchtbare, wohlbebaute Landschaft mit einer ansehnlichen Stadt, hat jedoch durch den Karmatenkrieg schwer gelitten. Philby erkundete einiges über die einer Abteilung der Āl Murra gehörende Oase (s. *a. a. O.*, II, 216 ff.). Genaueres ist erst durch den Bericht Cheesman's (in *G F*, LXV, 1925, S. 112 ff.) bekannt geworden. Mit Verwertung der Zeugnisse der arabischen Autoren darf man die Oase von Yabrin als den nördlichsten Teil des alten geräumigen Landes Wabār betrachten; das stimmt zu den Nachrichten vom Palmenreichtum Wabār's und sogar zum geographischen Bilde der Sagen, wofern diese nicht, sowie manche Geographen, die Wabār speziell im angrenzenden Sandgebiete von 'Ālīdj lokalisieren (vgl. Mas'ūdī, *Murūdī*, III, 288). Die südliche Fortsetzung ist dann entweder die sandige Gegend von Khirān, etwa 16 Tagereisen südlich von Yabrin, ein Sitz der Āl Murra mit einigen Brunnen und Tümpeln (Philby, *a. a. O.*, II, 219), oder das ungefähr einen halben Grad westlich davon in derselben geographischen Breite gelegene Gebiet. Die weitere südliche Fortsetzung erreicht über al-Aḥkāf hindurch die Nordgrenze Ḥaḍramūt's nordwestlich von Mahra. Auch die Sandfläche von Yabrin geht südwärts in die Wüste von al-Djuz' und dann in die von al-Aḥkāf über. Bei Stieler, *Handatlas*, Karte 60, 9. Aufl., Gotha 1905, ist Wabār um 46°—47° ö.L. Gr. und ca. 22° 40' n.Br. eingetragen, also wohl zu hoch geraten.

*Litteratur:* Die benutzten Werke der arabischen Autoren und der Neueren (Ritter, Sprenger, Moritz, Philby usw.) sind mit den bibliographischen Daten im Artikel selbst verzeichnet; hier sei nur noch F. Wüstenfeld, *Bahrain und Jemama*, in *Abh. G W Ges.*, XIX (1874), 173 ff. erwähnt. (J. TRATSCH)

**WADĀ'Ī** oder WADDĀ'Ī, auch BERGU oder BORGU und DĀR-SĀLIḤ genannt, erstreckt sich im Westen des Dār-Fūr, von dem es durch die Provinzen Tama, Mara, Masalit und Sila getrennt ist, die politisch je nach dem Kriegsglück bald von Dār-Fūr, bald von Wadā'ī abhängig waren. Nach den anderen Richtungen hin sind die Grenzen Wadā'ī's nicht genauer festgelegt; jedoch reichten die Grenzmarken dieses Reiches zur Zeit seiner grössten Machtentfaltung im Süden kaum über Kutī, im Westen kaum über Medogo und Fitri, im Norden kaum über Ennedi und den Gebirgszug des Kapka oder Gabga hinaus (Gaoga bei Leo Africanus und den arabischen Geographen; nicht zu verwechseln mit Gāogāo oder Gāo am Niger).

Obwohl das Land an der Südgrenze der Wüstenregionen liegt und obwohl nur selten grössere Niederschläge vorkommen, ist es verhältnismässig fruchtbar. Es wird von mehreren nur zeitweise Wasser führenden Flussläufen und von zwei ziemlich bedeutenden Flüssen bewässert: dem Bathā', der im Westen in den Fitri-See mündet, und dem Bahr al-Salamāt, der sich im Süden in den oberen Shari ergiesst.

Die sehr gemischte Bevölkerung besteht grösstenteils aus Stämmen der Negerasse und zu einem viel geringeren Teil aus Völkern, von denen die einen anscheinend aus einer Mischung der

schwarzen und weissen Rasse entstanden, während die anderen fast rein weisser Abstammung sind. Zur ersten Gruppe (Stämme der Negerrasse) gehören die Māba, welche die politische und soziale Vorherrschaft inne haben, die Kodoi, Mimi, Kashmere, Kadjakse, Kondogo, Mara oder Mararit, Dadjo u. a., alles Muslime, dann im Süden des Landes die weit weniger für den Islām gewonnenen Biña und Rūna; alle diese gehören derselben grossen ethnischen Gruppe an und sprechen einander verwandte Sprachen, die mit dem Nūba, dem Kanuri, dem Tēda usw. ein und dieselbe linguistische Gruppe bilden. Ferner findet man im Wadā'ī, besonders in den südlichen Provinzen, eine beträchtliche Zahl von Stämmen, die zum Teil oder ganz und gar Heiden geblieben sind, wie die Kūka, Gula, Nduka u. a., welche dem Baghirmi verwandte Idiome sprechen. Die Völkerschaften der gemischten Rasse sind an erster Stelle die Bideyāt oder Anna, die Zagħāwa und Gabga, Nomaden des Nordens, alles Muslime, die dem Tēda Tibesti's nahestehende und auch den Mundarten der Māba, Kodoi usw. verwandte Neger-sprachen sprechen; dann die Tundjūr, die teilweise angeblich vorislāmisch semitischen Ursprungs sind, die einen sehr archaisch anmutenden arabischen Dialekt sprechen und die den Islām erst seit dem XVII. Jahrh. angenommen haben sollen und heute noch erst sehr oberflächlich islāmisiert sind. Schliesslich wird das eigentliche arabische Element von einigen Ūlād Slimān vertreten, Nomaden, die im Jahre 1842 aus dem Fezzān kamen, woraus sie von den Türken vertrieben waren, sowie von den weit zahlreicheren Shuwa, teils Nomaden (Kamel-, Ziegen- und Hammelhirten), teils Sesshaften (als Rinderhirten), deren Blut sich oft mit den Schwarzen mischte. Diese Shuwa sind seit ziemlich früher Zeit in kleinen Gruppen angekommen, u. zw. die einen von Oberägypten, die anderen von der Kyrenaika und Tripolitanien; die Hauptstämme der Shuwa sind die Salamāt, Khuzām, Dja'adne, Maḥāmīd, Dekakire u. a. Die Ūlād Slimān und die Shuwa sind Muslime und sprechen arabisch.

Die Gesamtbevölkerung des eigentlichen Wadā'ī wird auf 749 000 Seelen geschätzt, was einer mittleren Bevölkerungsdichte von 10 Einwohnern auf den Quadratkilometer entspricht.

Die Hauptstadt war zuerst, bis gegen Mitte des XVII. Jahrh.'s, Kadama im Südwesten von Abeshe. Darauf war es bis zur Mitte des XIX. Jahrh.'s Wara im Nord-Nord-Westen von Abeshe. Dann wurde sie nach Abeshe (oder Abécher) verlegt, einer Stadt von ungefähr 30 000 Einwohnern mit terrassenförmig gebauten Lehmhäusern und strohgedeckten Hütten. Das von einem hohen Erdwall umgebene königliche Viertel fällt durch eine dreistöckige Burg aus Ziegelsteinen auf, die um 1860 unter der Regierung des Königs 'Alī von zwei ägyptischen oder tripolitanischen Architekten gebaut wurde.

Nach den lokalen Überlieferungen entstand Wadā'ī zuerst einer Dynastie fremder Fürsten aus dem Stamme Tundjūr, die ihre Hauptstadt in Kadama hatten und mehr oder weniger Vasallen des Dār-Fūr waren. Diese Fürsten waren keine Muslime, aber mehrere von ihnen, deren Erinnerung noch lebendig ist, werden mit arabischen Namen bezeichnet, wie z.B. der letzte, Dāwūd mit dem Beinamen Almerenn. Erst um 1615 soll der Islām bei der einheimischen Wadā'ī-Bevölke-

rung Eingang gefunden haben, dank der Predigten einer sagenhaften Persönlichkeit, die bald Djāmi' bald Šāliḥ genannt wird und nach den einen der Māba-Rasse, nach den anderen dem arabischen Stamme Dja'alīn angehörte, der bei Berber am Nil beheimatet war. Wie dem auch sei, die Familie, welche Djāmi' als ihren Ahnherrn beansprucht, gehört unbestreitbar zur schwarzen Rasse und stand im Rufe von Māba-Herkunft zu sein.

Um 1635 scharte ein Sohn oder Neffe Djāmi's 'Abd al-Karīm (auch Muḥammed al-Šāliḥ genannt) die jüngst von seinem Vater oder Onkel islāmisierten Māba und Kodoi sowie die Araber des Gebietes um sich, predigte den heiligen Krieg gegen die ungläubige Dynastie der Tundjūr-Fürsten, schlug und tötete den König Dāwūd, proklamierte sich zum *Kolak* (d. h. Herrscher) Wadā'ī's, errichtete seine Hauptstadt in Wara und gründete dort eine neue Dynastie, die bis zum Jahre 1911 ununterbrochen den Thron inne hatte.

Der *Kolak* übte die Herrschaft mit Hilfe mehrerer Ratgeber aus, darunter seine Mutter, die den Titel *Momo* trug, und vier *Kemākil* genannte Würdenträger, denen Stellvertreter (*Andeker*), Junker (*Warnang*) und ein Aufseher (*Sinmekk*) zur Seite standen. Es umgab ihn ein Stab von Kammerherren, Pagen, Eunuchen, Boten und Steuererheberrn sowie eine Militärwache, die aus einer Abteilung Freier und aus einer Abteilung Sklaven bestand. Der Oberbefehl in den einzelnen Gebieten lag in den Händen von Militärgouverneuren, von denen jeder — ein solcher hiess *Agid* — über ein aus den Stämmen seines Bezirkes ausgehobenes Heer verfügte. Die einflussreichsten waren: der *Agid* mit dem Titel *Djerma*, dem die Kodoi sowie die Stadt Wara und die westlichen Provinzen unterstellt waren; der *Agid* Almaḥāmīd, von dem die Araber im Norden und die Zagħāwa abhingen; der *Agid* al-Salamāt, der Herr der südlichen Distrikte. Man zählte bis zu 80 *Agid*. Jede Provinz oder *Dār* wurde unter der Oberhoheit des *Agid* von einem *Tandjak* verwaltet, und jedes Dorf hatte ein politisches Oberhaupt und einen Verwalter von Grund und Boden an seiner Spitze.

Dieser Organisation mangelte übrigens die Beständigkeit; die verschiedenen *Agid* lagen oft im Kampfe miteinander und bisweilen sogar mit dem *Kolak* und mussten oft Gewalt anwenden, um sich bei ihren Untergebenen Gehorsam zu verschaffen. Die Geschichte Wadā'ī's ist, wenigstens soweit wir sie kennen, besonders reich an Berichten über äussere oder innere Kriege und Grausamkeiten, welche die Könige und Würdenträger an Mitgliedern ihrer eigenen Familie begingen.

Der erste *Kolak*, 'Abd al-Karīm (1635—55), zahlte an Dār-Fūr Tribut wie die ihm vorausgegangenen Tundjūr-Fürsten. Jedoch gelang es ihm, Wadā'ī eine gewisse Selbständigkeit zu geben, und er setzte unter Zustimmung Sulaimān Solong's, des damaligen Königs von Dār-Fūr, die Landesgrenzen im Osten fest. Er trug dazu bei, die Islāmisierung eines beträchtlichen Teiles seiner Untertanen durchzuführen. Dies Werk wurde nach ihm von seinem Sohn Kharūt al-Kabīr (1655—78) fortgesetzt. Kharīf (1678—81) und Ya'qūb 'Arūs (1681—1707) versuchten, die Vormundschaft Dār-Fūr's abzuschütteln; letzterem gelang es, das Heer dieses Landes zu schlagen und dessen Befehlshaber 'Umar Lele gefangen zu nehmen. Kharūt al-Šaghīr (1707—45) führte einen unglücklichen Krieg gegen Baghirmi. Djoda (1745—95) nahm den Kampf



gegen Dār-Fūr wieder auf, schlug 'Abd al-Kāsim, den König dieses Landes, sicherte die Unabhängigkeit Wadā'ī's, unternahm zahlreiche Expeditionen gegen die Heiden des Südens und konnte sogar einen Teil Kānem's der Oberhoheit Bornu's entziehen. Šāliḥ Derret (1795—1803) wurde von seinem Sohn 'Abd al-Karīm entthront, der unter dem Namen Šābūn regierte (1803—13) und sich durch einen siegreichen Krieg gegen 'Abd al-Raḥmān Gawrang, den König Baghirmi's, auszeichnete, dessen Hauptstadt Māsēnya er im Jahre 1806 einnahm und plünderte. 'Abd al-Raḥmān wurde im Verlaufe dieses Feldzuges getötet; sein Sohn und Nachfolger Burgumanda musste die Lehnsherrschaft Wadā'ī's anerkennen. Der *Kolak* Šābūn förderte den Handel seiner Staaten und unterhielt Beziehungen zu Ägypten. Aber durch seinen grausamen und rücksichtslosen Charakter machte er sich Feinde in seiner Umgebung und wurde ermordet. Sein Sohn Yūsuf Kharifain (1814—29), ein Trunkenbold und Wüstling, wurde infolge einer Verschwörung vergiftet. Rākib (1829—30), der in frühem Alter unter der Regentschaft seiner Mutter auf den Thron gelangte, starb bald an den Pocken. 'Abd al-'Azīz, ein Urenkel Djoda's, wurde statt seiner nach einem blutigen Bürgerkrieg gewählt, starb aber im Jahre 1834 gleichfalls an den Pocken.

Dann wütete eine Hungersnot im Reiche. Sie trieb die Einwohner Wadā'ī's dazu, die westlichen Provinzen Dār-Fūr's zu plündern; dessen König Muḥammad Fāḍil schickte eine Strafexpedition, die in Wara einzog und einen Wadā'ī-Fürsten namens Muḥammad Šarif auf den Thron setzte. Dieser anerkannte die Oberhoheit Dār-Fūr's und regierte von 1835 bis 1858 mit beachtenswertem Ansehen und Macht sowie mit einer Sorge für Gerechtigkeit, wie man sie unter seinen Vorgängern nicht gekannt hatte. Da er sich über das Verhalten des mächtigen Šaikḥ 'Omar, des Herrschers von Bornu, zu beklagen hatte, griff er ihn an, besiegte ihn bei Kusri und legte ihm die Zahlung einer Kriegsschädigung von 8000 Thalern auf. Muḥammad Šarif verlegte die Hauptstadt von Wara nach Abeshe. Als er blind geworden und sich gegen das aufständische Tama sowie gegen einen seiner eigenen Söhne verteidigen musste, verfiel er in geistige Umnachtung und starb im Jahre 1858. Unter seiner Regierung wurde Wadā'ī zum ersten Mal von einem Europäer, dem Deutschen Vogel, besucht, der sich im Jahre 1856 dreizehn Tage in Abeshe aufhielt und beim Verlassen der Stadt ermordet wurde.

Sein Nachfolger 'Alī (1858—74) bemühte sich, die Ordnung im Staate wieder herzustellen und förderte den Handel Wadā'ī's mit der Kyrenaika und Tripolitanien. Im Jahre 1870 zog er gegen den König von Baghirmi, Abū Sakkin, zu Felde, da dieser sich nicht mehr als sein Vasall betrachten wollte. Er belagerte ihn in seiner Residenz, die er unterminierte und in die Luft sprengte, und führte im Jahre 1874 mehr als 20000 Gefangene aus Māsēnya mit sich; es waren hauptsächlich Handwerker, wodurch er der Industrie Wadā'ī's einen wirksamen Antrieb verschaffte. Auf ihn geht die Erbauung des königlichen Palastes in Abeshe zurück, und er war es, der Wadā'ī die Provinzen Rūna und Kutī einverleibte. Im Jahre 1873 empfing er den Besuch des deutschen Forschers Nachtigal, den er mit grosser Achtung behandelte.

Yūsuf (1874—98) liess Baghirmi seine Unabhängig-

keit wiedergewinnen. Er knüpfte mit al-Mahdi dem Führer der Bruderschaft der Sanūsiya, freundschaftliche Beziehungen an. Unter seiner Regierung brach der von Bahr al-Ghazāl kommende Abenteuerer Rabah in Kutī (1879), dann in Rūna ein, verwüstete die südlichen Provinzen Wadā'ī's und machte einen Sklavenhändler namens Sanūsi zum Sultan von Kutī und Rūna (1890). Dieser empfing im Jahre 1891 den Besuch des aus Ubangi kommenden französischen Forschers Crampel und suchte ihn daran zu hindern, Wadā'ī zu erreichen; da er das nicht fertig brachte, liess er ihn mit seinen Reisebegleitern umbringen. Als Rabah im Jahre 1894 mit der Eroberung Bornu's beschäftigt war, schickte der *Kolak* Yūsuf ein Heer gegen Sanūsi und zwang ihn, seine Lehnsherrschaft anzuerkennen. Kurz darauf, im Jahre 1897, unterzeichnete derselbe Sanūsi einen Freundschaftsvertrag mit dem Forscher Gentil, dem Bevollmächtigten der französischen Regierung in Ubangi und Šari.

Ibrāhīm (1898—1901) musste mehrere Aufstände niederwerfen und starb an den in einer Schlacht erlittenen Verwundungen. Abū Ghazālī (1901—2) hatte gegen einen seiner *Agid* namens 'Asil zu kämpfen, der einen derart grossen Teil der Bevölkerung gegen den *Kolak* aufwiegelte, dass dieser seine Hauptstadt räumen musste. An seiner Stelle wurde Dūdmurra, ein Sohn Yūsuf's, zum Herrscher ausgerufen; dieser verfolgte Abū Ghazālī, nahm ihn gefangen und liess ihn blenden, während 'Asil, der nach Fitri geflohen war, sich unter den Schutz der französischen Truppen stellte, die sich gerade in Yao festgesetzt hatten. Dūdmurra regierte von 1902 bis 1911. Kurz nach dessen Thronbesteigung verliess 'Asil Fitri und bekriegte die Heiden im Süden Wadā'ī's. Er wurde aber auf Befehl des Kommandanten Largeau im Jahre 1903 gestellt und einsteilen in dem französischen Posten Fort-de-Possel interniert. Jedoch machte die Umgebung Dūdmurra's die Franzosen für das Vorgehen 'Asil's verantwortlich, und der *Agid* al-Salamāt steckte die französische Zollstation Gulfe im Westen des Iro-Sees in Brand und griff im April 1904 den Leutnant Dujour in Tomba an. Am 7. Juni desselben Jahres forderte der *Djerma* 'Uthmān den Befehlshaber des französischen Postens Yao auf, das Fitri-Gebiet zu räumen. Als dieser das Ultimatum geringschätzig zurückwies, wurde im Januar 1905 sein Posten von einem Offizier des *Djerma* angegriffen. Der Hauptmann Rivière schlug aber den Angriff zurück, und die Armee Wadā'ī's erlitt eine gänzliche Niederlage. Dūdmurra machte 'Uthmān Vorwürfe und liess ihn im Jahre 1906 vergiften. Aber verschiedene Gouverneure Wadā'ī's machten fortgesetzt Einfälle in das französische Gebiet; dies führte 1907 zu mehreren Kämpfen und bestimmte schliesslich die französischen Truppen dazu, im Jahre 1908 die westlichen Distrikte Wadā'ī's im Verein mit 'Asil zu besetzen, der sich, nachdem er bei den Franzosen wieder in Gnaden aufgenommen war, als Thronprätendent aufwarf. Dūdmurra schickte nun unter dem Oberbefehl des *Agid* Almahāmid gegen die Franzosen ein Heer von 2800 Gewehren, das am 29. März 1908 von den 280 Mann des Hauptmanns Jérusalémy geschlagen wurde und am 16. Juni desselben Jahres durch den Befehlshaber Julien eine neue Niederlage erlitt.

Am 2. Juni 1909 wurde Abeshe von dem Hauptmann Fiegenschuh und dem Leutnant Bourreau eingenommen, und am 30. August desselben Jahres

liess sich Asil anstelle des geflüchteten Dūdmurra zum *Kolak* proklamieren. Aber im Januar 1910 wurde der Hauptmann Fiegenschuh, der sich mit seinem Truppenteil auf dem Wege zu den Masalit befand, angegriffen und in Bir-Ṭawil niedergemetzelt. 'Alī Dīnār, der König von Dār-Fūr, benutzte diese Gelegenheit, in den Osten Wadā'i's einzufallen, während Dūdmurra gleichzeitig die Offensive von Norden her wiederaufnahm. Letzterer wurde von dem Hauptmann Chauvelot über den Gabga zurückgedrängt. Dann nahm am 8. November 1910 der Oberstleutnant Moll Djirdjel, die Hauptstadt der Masalit, ein; Dūdmurra, der sie verteidigte, konnte er verwunden und in die Flucht schlagen; er wurde aber selbst zusammen mit zwei Leutnants und fünf europäischen Unteroffizieren in Dorothe getötet. Etwas später, am 12. Januar 1911, stürmte der Hauptmann Modat in Ndele (Kuti) die befestigte Residenz Sanūsī's, der dabei den Tod fand; im Oktober desselben Jahres unterwarf sich der *Kolak* Dūdmurra dem Oberst Largeau und verzichtete auf den Thron. 'Asil wurde nun endgültig König von Wadā'i unter französischem Protektorat; aber er regierte nur wenige Monate und musste am 5. Juni 1912 wegen seiner Doppelrolle, die er spielte, abgesetzt werden. Seitdem wird Wadā'i direkt von dem Kommandanten des Kreises Abeshe verwaltet, der seinerseits einen Teil der französischen Tschad-Kolonie bildet.

*Litteratur:* Muḥammed Ibn 'Omar al-Tūnisi, *Le voyage au Ouadāy*, Übers. Perron, Paris 1851; Nachtigal, *Sahara und Sudan*, Berlin 1879—82, Bd. III (eine vollständige franzos. Übers. von Joost van Vollenhoven u. d. T. *Voyage de Nachtigal au Ouadāy*, wurde vom Comité de l'Afrique Française veröffentlicht, Paris o. J.); Henri Carbou, *La région du Tchad et du Ouadāy*, Paris 1912, Bd. II. (MAURICE DELAFOSSE)

**WĀDĪ ḤALFA**, oder einfach ḤALFA, eine moderne Stadt im englisch-ägyptischen Sudan, 21° 55' n.Br., 31° 19' o.L., auf dem rechten Ufer des Nils ungefähr 770 engl. Meilen südlich von Kairo und fünf engl. Meilen nördlich vom zweiten Katarakt. Sie ist die Hauptstadt der Provinz oder *Mudiriya* gleichen Namens. Zu ihr gehört auch das Dorf Tawfikiya, eine neue Vorstadt mit eleganten Bazaren; die Einwohnerzahl beläuft sich einschliesslich der nubischen Dorfbewohner von Dabarōsa auf fast 3 000. Ausser den islamischen Betplätzen gibt es Kirchen der Kopten, Griechen und Engländer. Die Regierungsgebäude und das Krankenhaus sowie das Wohnviertel der Beamten liegen im Süden. Das Haupt des Königs Johannes von Abessinien soll neben einem Baume in der Nähe des Krankenhauses liegen. Der Platz verdankt seinen Namen dem *Halfa*-Gras, das in dieser Gegend reichlich wächst. In pharaonischer Zeit wurde die Gegend Buhen genannt. Der Stadt gegenüber auf dem Westufer liegen die Überreste der alt-ägyptischen Festung dieses Namens aus dem mittleren Reich. Pa-nebes, das Πινυψ bei Ptolemaeus, lag auch in der Nachbarschaft (Budge, *The Egyptian Sudan*, II. 83).

Erst gegen Ende des XIX. Jahrhunderts entwickelte sich die Stadt aus einem ärmlichen sudanesischen Handelsdorf zu dem heute wichtigen Zentrum an der Grenze Ägyptens und des Sūdān. In den Jahren 1884—85 wurde sie zum militärischen Stützpunkt der britischen Truppen. Lord Wolseley's Expeditionskorps durchzog sie, um dem

General Gordon in Khartūm beizustehen. Der Ort wuchs an Bedeutung durch die dann folgende Entscheidung, die ihn zur politischen Grenze machte, und als er zur Garnison für ägyptische Truppen wurde, spielte er wieder in den Feldzügen von 1896—98 gegen den Mahdī eine Rolle. Durch die Sūdān-Konvention von 1899 änderten sich die Verhältnisse. Die moderne politische Grenze ist nun auf 22° n.Br. 27 engl. Meilen nördlich von Wādī Ḥalfa festgesetzt. Der Staatsbahn nach Khartūm, die in der Stadt beginnt, verdankt sie viel von ihrer heutigen Bedeutung. Nildampfer verbinden sie im Norden mit Shallāl, einem Dorf in der Nähe von Assuan, dem Endpunkt der ägyptischen Staatsbahn.

*Litteratur:* Baedeker, *Egypt and the Sudan*, Leipzig 1929; Wallis Budge, *The Egyptian Sudan*, I, 77; ders., *By Nile and Tigris* (Index); Reinaud, *Géogr. d'Aboulsjda*, II, 139; C. G. Gordon, *Journals*, S. 54, 137; Alford and Sword, *The Egyptian Sudan*, S. 75 ff.; H. G. Lyons, *Physiography of the Nile and its Basin* (Survey Dept. of Egypt), S. 281 ff.; H. C. Jackson, *Osman Digna* (Index); H. A. MacMichael, *Hist. of the Arabs in the Sudan*, Cambridge 1922, Index. (J. WALKER)

**WĀDĪ 'L-ḲURĀ'**, der Niedergrund zwischen el-'Elā' und al-Medina an der alten Handelsstrasse von Südarabien nach Syrien, gewöhnlich Wādī Deidibbān genannt. Es ist das trockene Wasserbett zweier absteigender, in der Mitte zusammentreffender Wādī's, nämlich des Wādī al-Djizel vom Norden und des Wādī el-Ḥamḍ vom Süden, das bei al-Medina oberhalb der Ortschaft Henakiya herabkommt und zwischen dem Djebel Ḥamzī oder Uḥud (Eḥād) und der Prophetenstadt vorbeifliesst. Halbwegs zwischen el-'Elā' und al-Medina mündet rechts das Wādī el-Tubdj oder Wādī el-Silsila ein, das die Verbindung mit Khair-bar herstellt.

Die bedeutendste Ortschaft des Wādī 'l-Ḳurā' ist el-'Elā' mit reichen Dattelkulturen und Kornfeldern, die warmen Quellen in der Talsole ihre Herkunft verdanken. Früher war Qurḥ der wichtigste Handelsplatz des Wādī 'l-Ḳurā'. Er trat wahrscheinlich an die Stelle des alten Dēdān (Daidān), dessen Ruinen, heute al-Khraiba genannt, in der Nordecke der Gärten von el-'Elā' liegen. Die Oase von Dēdān, die als wichtiger Punkt der alten Handelsstrasse vom Süden nach Ägypten und Syrien von Bedeutung war, war zeitweise im Besitze minäischer Fürsten, die ihren Residenten hier sitzen hatten. Zahlreiche minäische Inschriften, die in el-'Elā' gefunden wurden, und die Erwähnung des Namens Dedan (𐩃𐩣𐩪) in alt-sudarabischen Inschriften und in der Bibel (Gen. X, 7; XXV, 3) zeugen noch für die engen Beziehungen, die die alt-sudarabischen Staaten mit diesem Platze verbanden. Noch Yakūt kennt den alten Namen dieser Siedelung und berichtet, Daidān sei einst eine grosse Stadt an der Strasse von al-Belḳā' nach dem Hidjāz gewesen, zu seiner Zeit aber schon in Trümmern gelegen. Die Sage verknüpft auch den Untergang des Volkes 'Ad und die Geschichte des Propheten Hūd mit dieser Gegend. Vermutlich gaben hierzu die Felsengräber Anlass, die in der Nähe von Daidān (Khraiba) liegen. Zu Beginn des Islām beherbergte das Wādī 'l-Ḳurā' eine bedeutende jüdische Bevölkerung, die wie ihre Stammesgenossen in al-Medina dem Islām feindlich gegenüberstand. Als im Jahre 2 (623/4)



die Kainukā<sup>c</sup> aus al-Medina vertrieben wurden, die nun durch das Wādī 'l-Kurā' nach Syrien zogen, beherbergten sie sie einen Monat lang und gaben ihnen Proviant und Pferde mit auf den Weg. Im Jahre 5 (626/7) traten die Juden des Wādī 'l-Kurā' dem Defensivbunde bei, der die Juden von Taimā, Fadak und Khaibar gegen Muḥammed einigte. Zu einem Waffengang mit den Scharen des Propheten kam es aber erst im Jahre 7 (628), als Muḥammed nach der Eroberung Khaibar's durch das Wādī 'l-Kurā' nach al-Medina zog. Umsonst stellte sich die Judenschaft des Talgrundes, der durch Türme geschützt war, den Truppen des Propheten entgegen. Sie wurde nach empfindlichen Verlusten zur Kapitulation gezwungen, durfte aber im Lande bleiben und musste nun für den gehassten Gegner den Boden bestellen, der beträchtliche Summen für den Staatssäckel in al-Medina abwarf. Von da an ist dieses wichtige Durchzugsgebiet, durch das auch der Eroberungszug der Muslime unter Abū 'Ubaida nach Syrien seinen Weg nahm, fest in der Hand der Herren von al-Medina, obwohl es administrativ noch eine Zeitlang zu Syrien gehörte und die Grenze gegen den Ḥiǧāz bildete. Die Juden durften so noch geraume Zeit im Wādī 'l-Kurā' verbleiben. Ob sie schon unter dem Khalifen 'Umar I. vertrieben wurden, steht nicht fest. Sicher ist nur, dass es zu al-Balādhuri's Zeit keine Juden mehr im Wādī gab und das Land längst unter die Muslime verteilt war und zum Distrikt von al-Medina gehörte.

*Litteratur:* al-Muḥaddasī, *B G A*, III, 53; Yāqūt, *Muǧam* (ed. Wüstenfeld), II, 639; III, 86, 709; IV, 53, 678; A. Sprenger, *Die Post- und Reiserrouten des Orients* (*Abh. K M*, III/3, Leipzig 1864), S. 119, 120, 159; Ch. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, London 1923, I, 145, 151, 161; L. Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 523, § 97, S. 635 f., § 55; II, 49 f., § 48 und Anm. 1, S. 1069, § 277; IV, 352, § 220, S. 366, § 240; A. Musil, *The Northern Ḥeǧāz* (*American Geographical Society Arabian Explorations and Studies*, Nr. 1, ed. J. K. Wright, New York 1926), S. 33, Anm. 10; S. 217, Anm. 52; S. 218, Anm. 53; S. 230, Anm. 54; S. 257, 279, 326.

(ADOLF GROHMANN)

**WĀDĪ NŪN**, früher WĀDĪ NŪL. Dieser Ausdruck bezeichnet keinen Fluss, sondern eine grosse Ebene im Süd-Westen Marokkos zwischen dem westlichen Anti-Atlas und seinen Sahara-Ausläufern, etwa 30 km vom Atlantischen Ozean. Diese Ebene besteht aus dem Anschwemmungsland einiger Wasserläufe, deren wichtigste das Wādī Ṣaiyād und Wādī Umm al-'Ašhar sind; diese vereinigen sich zum Wādī Āsaka, das sich durch einen nach ihm benannten Engpass ins Meer ergiesst.

Man findet im Wādī Nūn mehrere Oasen mit grossen Dörfern (Awǧelmim oder Gleimim, Kṣābi, Tiliwin, Fask, Dubiyān, Tighmart, Asrir, Wa'rūn, Abbūda u. a.), die oft den Nomaden der Sahara als Marktplätze dienen und eine Bevölkerung von 3 000 bis 3 500 Familien haben. Es sind arabisierte Berber, die grösstenteils von den Ma'kil und Lamta stammen; einige Bevölkerungsteile kennen sich zu den Gazūla und Ṣanhādja. Sie gehören fast alle zur Konföderation der Tekna; etwa zwei bis drei Dörfer gehören zu den Stämmen Ait Ba'amrān und Akhsās. Ausserdem zählt man einige Shorfā, einige Marabut, *Ḥarāfin* und Juden.

Es gibt kaum einen Geschichtschreiber oder Geographen, der sich mit dem Maghrib al-aḡṣā beschäftigt hat, ohne dass er von dieser Provinz spräche. Sie verdankt ihre Bedeutung mehreren Faktoren: das Wādī Nūn ist in Marokko eine der wenigen Oasengruppen, die im Laufe der Jahrhunderte sowohl im Süden mit dem Adrār Mauretaniens und dem Senegal wie auch im Süd-Osten mit dem Nigerknie in Verbindung gestanden hat; es liegt am südlichen Ausgang der bequemsten Route zwischen der Wüste und dem nördlichen Atlas-Abhang, einer natürlichen Strasse, die sich in weitem Bogen bis Mogador erstreckt; endlich brachte die Nachbarschaft des Ozeans es mit sich, dass die Bewohner zu verschiedenen Zeiten in Handelsbeziehungen zu Europa traten und so die Ausfuhr der reichen Sūdān-Erzeugnisse sicherstellten.

Geschichtlicher Überblick. Das Wādī Nūn soll zuerst ein Weidezentrum gewesen sein; nach der einheimischen Tradition hiess es vorzeiten *Wādī Nūḡ*, „Fluss der Kamelstuten“. Bisweilen leitet man seinen Namen vom Hebräischen ab; Nūn soll dann einen Fisch-Gott bezeichnen. Nach den jüdischen Legenden wird Jonas von dem Wal an der Küste von Sūs ausgesetzt, und die Erinnerung an Josua, den Sohn Nūn's, hätte sich dort in dem Stammnamen Ait 'Isā bewahrt.

Um das VII. Jahrh. n. Chr. waren Lamta-Berber die Herren dieser Oasen, und vermutlich brachten die Expedition 'Uḡba b. Nāfi' und die vorübergehende Herrschaft 'Abd Allāh b. Idris' im Sūs sie zum ersten Mal mit dem Islām in Berührung. Es waren wahrscheinlich ausgesprochene Nomaden; im X. Jahrh. hatten sie jedoch eine Stadt, Nūl Lamta, anscheinend an der Stelle des heutigen Dorfes Asrir. Das Datum ihrer Gründung steht nicht fest, aber sie bestand zweifellos wohl schon vor dieser Zeit. Es war ein grosser Markt, wo man Schilde aus Antilopenfell (*Lamt*) anfertigte und von wo die Sahara-Karawanen nach dem Sūdān und Mauretanien aufbrachen. Durch diese Handelstätigkeit ist hier sicherlich eine jüdische Kolonie schon früh entstanden.

Im XI. Jahrh. wurde Nūl Lamta von den Almoraviden erobert, die es zu einer ihrer Operationsbasen machten und dort eine Münzstätte schufen. Die Lamta dienten dieser Dynastie in treuer Ergebenheit; im folgenden Jahrhundert hatten aber ihre Aufstände gegen die Almohaden blutige Repressalien zur Folge. Kurz darauf, im Jahre 1218, erfolgte der Einbruch der Ma'kil-Araber ins Wādī Nūn, und einer ihrer Stämme, die *Dhwī Ḥassān*, sog bald die Lamta auf, die von nun an keine unabhängige Rolle mehr spielen.

Nūl büsste seitdem seine Bedeutung ein und wurde in seiner Eigenschaft als „Sahara-Hafen“ durch Tagaost, das heutige Kṣābi, ersetzt; unter diesem Namen kannte Europa lange das Wādī Nūn. Im XV. Jahrh. begannen die Expeditionen der Bewohner der Kanarischen Inseln nach den Küsten Afrikas, um der Inselbevölkerung Sklaven für die Ausbeutung des Landes zu liefern. Dies waren die bekannten *Entradas*, bei denen man mehrmals bis vor die Tore von Tagaost vordrang und eine Reihe spanischer Festungen gründete; eine davon, San Miguel de Saca, die übrigens nur vorübergehend Bestand hatte, lag ganz nahe beim Wādī Nūn an der Mündung des Āsaka. Vielleicht gingen diesen Expeditionen Christianisierungsversuche voraus oder waren von solchen begleitet: im Jahre 1525 verehrte Tagaost die

Reste eines Portugiesen aus dem Orden der Augustiner-Eremiten, der an diesem Orte gelebt hatte.

Die Gründung der sa'dischen Dynastie führte die Vertreibung der Christen herbei, und die Bewohner des Nün stellten den Befreiern des muslimischen Bodens *Gish*-Kontingente. Aber bald erlitten ihre Oasen anscheinend einen gewissen Rückgang in ihrer Eigenschaft als Karawanenausgangspunkt. Die *Shorfa*, die aus Tāgmādārt im oberen Dar'a stammten, leiteten selbstverständlich besonders über diesen Weg die Produkte ihrer eroberten Gebiete am Niger nach Marrākush.

Zweifellos sagte sich die Bevölkerung des Wādi Nün aus diesem Grunde schnell von dieser Dynastie los, ebenso wie sie später beständig in mehr oder weniger offener Feindschaft zu der filalischen Dynastie stand, die aus denselben Gründen den Weg über Tāfilālt bevorzugte. Im XVII. und XVIII. Jahrh. hat sich das Wādi Nün anscheinend dem Marabut-Staate Tāzerwālt angeschlossen, dessen Begründer Abū Hassūn al-Samlāli zeitweilig den Ehrgeiz hatte, den ganzen Sūdān zu erobern. Er und seine Nachfolger unterhielten jedenfalls die regsten Handelsbeziehungen zu dem Süden der Wüste. Unter ihrer Regierung liefen häufig europäische Schiffe die Küste von Sūs an, um die von den Karawanen herbeigebrachten Waren weiter zu verfrachten. Diese Epoche bedeutete für das Wādi Nün eine Blütezeit, und es bildete zu Beginn des XIX. Jahrh.'s einen wirklich unabhängigen Staat unter dem *Shaikh* Bairūk, dessen Hauptstadt Awgelmim bald Tagaost verdrängte.

Doch dieser direkte Handel Europas mit den südlichen Provinzen des Reiches beunruhigte die Sultane: der ganze Gewinn daran ging ihnen verloren. In der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrh.'s sperrte Sidi Muḥammed b. 'Abd Allāh den Handelsschiffen die Häfen des Südens und zwang sie, von nun an den Hafen Mogador, den er gerade gegründet hatte, anzulaufen. Tāzerwālt und das Wādi Nün mussten ihre Karawanen bis dahin schicken und drückende Ausfuhrzölle zahlen. Alle ihre Bemühungen und besonders die Bairūk's und seiner Söhne zielten von jetzt an darauf, in direkte Beziehungen zu den europäischen Regierungen zu treten, ihr Land als unabhängigen Staat hinzustellen und dadurch, dass sie an der Küste einen Hafen mit niedrigeren Zollsätzen als in Mogador schufen, die Schiffe zur Übertretung der Vorschriften des Sultans zu veranlassen. Diese Politik wurde zweifellos durch die alten Beziehungen der Juden des Wādi Nün zu europäischen Kaufleuten sowie durch die vielen Schiffbrüche vorbereitet, die sich Ende des XVIII. Jahrh.'s in dieser Gegend ereigneten und Bairūk Gelegenheit gaben, seinen Plan mit den Christen zu besprechen. Zuerst versuchte er in den Jahren 1835 bis 1836 England, dann von 1837 bis 1853 Frankreich dafür zu interessieren. Schliesslich traten nach seinem Tode (1859) seine Söhne mit Spanien in Verhandlungen, was dieser Nation die Möglichkeit gab, sich durch den Vertrag von Tetuan an dieser Küste die Errichtung eines Fischerhafens zu sichern. Tatsächlich waren aber diese Versuche bisher ohne nennenswerten Erfolg geblieben: die Macht der Ulād Bairūk erschien ziemlich fraglich, und vor allem bot die Küste des Wādi Nün den Schiffen keinen genügenden Schutz. Erst im Jahre 1876 gründete der Engländer Mackenzie am Kap Juby eine Faktorei; ihm folgte bald sein Landsmann Curtis, der sich näher bei Awgelmim im Wādi Areksis niederliess.

Diese Beispiele bildeten den Anfang einer Reihe von Forschungsreisen und Versuchsunternehmungen, die den Sultan Mawlay al-Hasan derart beunruhigten, dass er sich im Jahre 1886 zu einer Expedition nach dem Süden entschloss; diese endete mit der Unterwerfung Tāzerwālt's und des Wādi Nün sowie mit dem Abzug der Engländer. Der *Shaikh* Mā' al-'Ainain, ein Marabut, der die Fremden hasste und dessen Einfluss in der Sahara stark wuchs, machte es sich zur Aufgabe, von nun an jede christliche Unternehmung an der Küste zu verhindern. Erst vier Jahre nach seinem Tode (1916), setzte sich Spanien auf dem Kap Juby fest, und ein deutsches Unterseeboot landete dort eine Mission mit dem Auftrage, mit seinem Sohn Mawlay Ahmed al-Haiba ein Bündnis zu schliessen, da dieser die Opposition der Stämme des Anti-Atlas gegen das französische Vordringen leitete; dieser letztere Versuch verlief aber erfolglos.

Übrigens hatte das Wādi Nün jetzt keine Anziehungskraft für die Europäer mehr: die Macht der Bairūk existierte nicht mehr, die Fortschritte Frankreichs in Süd-Alger und in der subtropischen Zone hatten immer mehr den Sahara-Handel beeinträchtigt, und Awgelmim hatte nahezu seine ganze kommerzielle Bedeutung verloren.

Politische Einrichtungen. Jedes Dorf des Wādi Nün hat seine eigene Organisation: einen Vorsteher und eine Versammlung von Notabeln. Es gehört ausserdem zur Organisation des Stammes, von dem es abhängt; und diese Organisation hat fast immer eine Tendenz zur Monarchie. Die meisten gehören zu einem Bündnissystem, das bei den Tekna die Küstenstämme (Ait Djmal) von den Binnenstämmen (Ait 'Athmān oder Ait Bella) scheidet.

Wirtschaftsleben. Man baut im Wādi Nün einige Getreidearten, Wein und Tabak an; letzterer hat einen gewissen Ruf in der ganzen westlichen Sahara. Ferner findet man dort Palmen-, Feigen-, Granatbäume, einige marokkanische Eisenholzbäume, Orangen und Opuntien. Zahllose Bienenstöcke liefern einen geschätzten Honig. Die Viehzucht (Kamele, Pferde, Rinder und besonders Hammel und Ziegen) bildet aber den Hauptreichtum des Landes.

Die Industrie ist primitiv; es gibt ein paar Waffenfabrikanten und jüdische Juweliere. Die Fischerei liegt in Händen gewisser Tekna-Stämme.

Die Märkte von Awgelmim und Tighmart haben nur eine rein örtliche Bedeutung; vor allem sind es die Jahrmärkte (*Müseṃ, Amuggār*) von Asrīr, Kṣābī und Awgelmim, die jedes Jahr zu den wichtigsten Austauschgeschäften zwischen den Sesshaften und den Nomaden Anlass geben. Der Sahara-Handel hat fast ganz aufgehört.

Litteratur: Wegen der Beziehungen des Wādi Nün zu Europa ist die Litteratur über diese Provinz Marokkos sehr zahlreich; sie findet sich zusammengestellt in der Bibliographie der westlichen Sahara von M. Funck-Brentano, in *Hespéris*, XI (1930). — Ausser den klassischen Geschichtschreibern und Geographen Nord-Afrikas (al-Bakrī, al-Idrīsī, Abu 'l-Fidā', Ibn Khaldūn, Leo Africanus, Marmol) seien hier nur die wichtigsten Werke aufgeführt: *Histoire du Naufrage et de la captivité de M. de Brissou*, Genf 1789; R. Adams, *The narrative of Robert Adams*, London 1816; J. Riley, *Loss of the American brig Commerce*, London 1817; F. D. B., *Naufrage du brick la Nossa Senhora-da-Conceição*,



in Lafond, *Voyages autour du monde et naufrages célèbres*, VIII, Paris 1844—47; Cochelet, *Naufrage du brick français la Sophie*, Paris 1821; Davidson, *Notes taken during travels in Africa*, London 1839; Panet, *Rélation d'un voyage du Sénégal a Soueïra*, in *Rev. marit. et colon.*, 1850; Bou el Moghdad, *Voyage par terre entre le Sénégal et le Maroc*, in *Rev. marit. et colon.*, 1861; *El Uad Nun y Tekna segun Gattell*, in *Rev. geograph. commercial*, 1865; Jan-nasch, *Die deutsche Handelsexpedition 1886*, Berlin 1887; Douls, *Voyage d'exploration à travers le Sahara occidental et le Sud marocain*, in *Bull. Soc. de Géog.*, IX (1888); A. Le Chatelier, *Tribus du Sud-ouest marocain* Paris 1891; P. Marty, *Les tribus de la Haute Mauritanie*, Paris 1915; R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris 1930.

(F. DE LA CHAPELLE)

**WADĪ'A** (A.), Depositum, Verwahrung, ist ein Vertrag (*ʿAqd*), nach dem der Deponent (*Mūdīʿ*, *Mustawdīʿ*) dem Depositar (*Mūdaʿ*, *Mustawdaʿ*) eine Sache zur Aufbewahrung und späteren unversehrten Rückgabe übergibt. Wadī'a bezeichnet sowohl die zur Aufbewahrung übergebene Sache als auch den durch die Hinterlegung begründeten Vertrag selbst. Die Verwahrung ist also durch besonderen Vertrag begründet und wird deshalb in den juristischen Werken innerhalb des Obligationenrechtes behandelt, während bei der *Amāna* „anvertrautes Gut“ kein Vertrag vorliegt, sondern eine vertragslose, allgemeine Treu-verpflichtung; daher gehören zur *Amāna* solche Sachen, die zufällig oder ohne besondere Absicht in die Detentio (*Yad*) jemandes kommen, z.B. das Kleid, das der Wind in ein Haus weht, oder der gefundene Gegenstand (*Luḡaṭa*) oder das Pfand (*Rahn*).

1. Im Kor'an kommt Wadī'a als Terminus technicus nicht vor, wohl aber *Amāna* in der allgemeineren Bedeutung. Muḥammed ermahnt mit allem Nachdruck seine Gläubigen, die Verträge zu halten, das anvertraute Gut und die Pfänder zurückzuerstatten (Sūra IV, 61; II, 283) und verheißt denen, die diesen Geboten nachkommen, das Paradies (XXIII, 8 ff.; LXX, 32). Diese Verse sind ein Beispiel dafür, wie wenig und ungenügend die heidnischen Araber ihre eingegangenen Verpflichtungen und Verträge erfüllten. Die späteren Fukahā ziehen noch Sūra V, 3 „Helfet einander zur Wohltat und zur Gottesfurcht“ heran, um den Verwahrungsvertrag kor'anisch zu stützen und ihn als empfehlenswerte Handlung (*mustaḥabb*) hinzustellen.

2. Auch die Traditionen ermahnen zur Rückgabe des anvertrauten Gutes: „Wem ein Gut anvertraut worden ist, der soll es zurückgeben“ oder „Gib das anvertraute Gut zurück an den, der es dir anvertraut hat, und betrüge nicht den, der dich betrogen hat“. Zahlreicher sind die Hādīth über die Haftung (*Ḍamān*), wenn das Depositum verloren oder untergegangen ist; in diesen Fällen tritt keine Haftung ein (Ibn Mādja, *Ṣaḍāḡāt*, Bab 7; *Kanz al-ʿUmmāl*, VIII, Nr. 5443, 5444, 5448, 5449, 5440), weil der Depositar als Vertrauensperson betrachtet wird (*Kanz al-ʿUmmāl*, Nr. 5444, 5447). In anderen Hādīth wird die Haftung bejaht, weil der Depositar die nötige Sorgfalt nicht beachtet hat oder widerrechtlich vorgegangen ist, wengleich das in den Traditionen nicht besonders gesagt ist (*Kanz al-ʿUmmāl*, Nr. 5451, 5452).

3. In den Fikḥ-Werken sind die Lehren und Rechtsverhältnisse über die Wadī'a genau entwickelt. Nach den Lehren der Juristen ergeben sich folgende Regeln:

I. Die Verwahrung ist ein Kontrakt (*ʿAqd*) und zwar ein *ʿAqd dīʿī*, d. h. ein widerruflicher Vertrag, der jederzeit auf blossen einseitigen Wunsch wieder aufgehoben werden kann. Zur Gültigkeit des Verwahrungsvertrages gehören folgende Erfordernisse (*Arkān*):

a. Die beiden Kontrahenten müssen geschäftsfähig sein. Daher kann ein Minderjähriger (*Ṣaḡīr*), Geisteskranker (*Madjūnūn*) und Verschwender (*Safīh*, *Mubadhḡīr*), der entmündigt ist, weder eine Sache in Verwahrung geben, noch nehmen, also weder Deponent, noch Depositar sein. Wenn nun ein Minderjähriger bei einer geschäftsfähigen Person deponiert, so kommt kein Vertrag zustande, doch haftet diese auf Grund der *Amāna*.

b. Nur solche Sachen, die *Māl* sind, können deponiert werden. Daher sind z.B. unreine Sachen (*nadjīs*) nicht depositionsfähig.

c. Erforderlich ist die Form (*Ṣiḡha*), und das ist Angebot und Annahme (*Iḡāb wa-Kabūl*), also die Willenserklärung der beiden Kontrahenten zu dem Verwahrungsvertrag. Bei dem einen muss der Wille vorhanden sein, die Sache in Verwahrung zu geben, bei dem anderen, sie zu nehmen. Das kann durch bestimmte Worte oder sonstige Erklärungen oder auch stillschweigend geschehen, z.B. dass der Depositar die Sache nach dem Angebot des Deponenten sofort stillschweigend in Besitz nimmt.

II. Die Aufbewahrungspflicht des Depositors. Der Deponent hat die Sache so aufzubewahren, „wie derartige Sachen aufbewahrt werden“, d. h. wie es Verkehrssitte ist. Er hat die Sorgfalt anzuwenden, mit der er auch seine eigenen Sachen aufbewahrt, also römisch-rechtlich gesprochen: die *diligentia quam in suis*. Was den Aufbewahrungsort anlangt, so kann er das Depositum aufbewahren, wo er will. Hat aber der Deponent über die Verwahrungsart und den Verwahrungsort Instruktionen und Anweisungen gegeben, so muss sich der Depositar unbedingt daran halten. Tut er das nicht, so ist er bei Beschädigung oder Untergang des Depositums schadensersatzpflichtig.

III. Die Schadensersatzpflicht (*Ḍamān*).

Der Depositar ist nicht ersatzpflichtig, wenn das Depositum ohne sein Verschulden beschädigt wird oder untergeht. Auch für höhere Gewalt und Zufall haftet er nicht. Dagegen ist der Depositar bei *Tafriṭ* und *Taʿaddī* stets haftbar.

a. *Tafriṭ* liegt vor, wenn er weniger tut, als er tun muss, also die notwendige Sorgfalt fehlen lässt. Das liegt vor:

1. Wenn er von dem Depositum Schädigungen nicht abwendet, wenn er z.B. das Futter und Tränken des deponierten Maultieres unterlässt oder die Motten aus dem deponierten Kleid nicht entfernt.

2. Wenn er in der Art und Weise der Aufbewahrung nachlässig ist und sich an die ihm vom Deponenten erteilten Anweisungen nicht hält.

b. *Taʿaddī* liegt vor, wenn er „die Grenzen überschreitet, rechtswidrig vorgeht“, d. h. mehr tut, als er tun darf. Dieser Fall liegt z.B. vor:

1. Beim Weiterdeponieren, da das Depositum auf dem persönlichen Vertrauen beruht, das der Deponent einer ihm bekannten, bestimmten Person geschenkt hat. Nur nach Ibn Abi Lailā darf der Depositar weiterdeponieren. Bezüglich des Weiter-

deponierens an Familienmitglieder gehen die Lehrmeinungen auseinander. Als Familienmitglieder werden solche Personen aufgeführt, die mit dem Deponenten zusammen wohnen und zu seinem Haushalt gehören: Gattin, Kinder, Eltern, Diener, Sklaven, *Umm Walad*. Die šāfiʿitischen Juristen folgen dem *Kīyās* und verbieten das Weiterdeponieren, während die dem *Istihān* folgenden Hanafiten und Malikiten es gestatten. Nach allen Lehren aber darf der Deponent bei höherer Gewalt weiterdeponieren, um das Depositum zu erhalten. Als Fälle dieser Art werden Schiffbruch, Brand, Überschwemmung, feindlicher Einfall angegeben.

2. Wenn der Depositär die Sache gebraucht oder Nutzen daraus zieht, z.B. wenn er das deponierte Kleid anzieht oder das Maultier reitet; es sei denn, dass er dadurch Schädigungen fern halten will.

IV. Die Endigung des Vertrags. Der Verwahrungsvertrag erlischt durch die Rückgabe des Depositums. Beide Kontrahenten haben das Recht, den Verwahrungsvertrag aufzulösen, wann sie wollen. Die Rückgabe kann also jederzeit und auf einseitigen Wunsch erfolgen, da dieser Vertrag ein *ʿAqd ḡāʾi* ist. Wenn einer der beiden Kontrahenten stirbt oder geisteskrank wird, ist der Vertrag gelöst. Das Depositum bleibt bis zur Rückgabe *Amāna* in der Hand des Depositars. Hier springt wieder der Unterschied zwischen der vertraglichen Hinterlegung und der vertragslosen *Amāna* deutlich in die Augen.

Wenn der Depositär die Rückgabe ohne Grund verweigert, so steigert sich jetzt bei Untergang des Depositums der Grad der Haftung. Während der Depositär sonst für kasuellen Untergang der Sache nicht einzustehen braucht, haftet er jetzt, da er im Restitutionsverzug ist, auch für kasuellen Untergang.

4. In der schönen Litteratur spielt das Depositum als Erzählungsstoff zuweilen eine nicht unwesentliche Rolle; das Deponieren und der Depositär, besonders der ungetreue und betrügerische, liefern bekannte Motive (vgl. *Handwörterbuch des Deutschen Märchens*, hrsg. v. L. Mackensen, s.v. Unredliche Aufbewahrer). Das in der orientalischen Litteratur am häufigsten wiederkehrende Motiv ist das des ungetreuen und wieder überlisteten Depositars. Gern wird auch der Kāḍī als betrügerischer Depositär hingestellt. Da es zu weit führen würde, die zugrundeliegenden Rechtsverhältnisse zu analysieren und die Motive aufzuführen, sei hier die wichtigste Litteratur mit ihren Parallelen genannt: Ibn al-Djāwzī, *Kitāb al-Adhkiyā*, Kairo 1277, S. 55; al-Waṭwāt, *Ghurār al-Khaṣāʾis*, Būlak 1284, S. 98; R. Basset, in *Revue des Traditions popul.*, VI (1891), S. 66–7; Chauvin, IX, 13; Born *Juda's*, II, 237; *Hikāyāt-i Laṭīf*, Lucknow 1912, Übers. A. Heyne, No. 10, 23, 30; Leszinski, *Pers. Schurren*, Nr. 40; Th. Menzel, *Der Zauberspiegel*, Hannover 1924, S. 89; R. Köhler, *Kl. Schriften*, II, 491; Zachariae, *Kl. Schriften*, S. 167, 390; *SB Pr. Ak. W.*, 1883, S. 586; G. Jacob, *Türk. Bibl.*, V, 25; *Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde*, XVIII, 69.

*Litteratur*: O. Spies, *Das Depositum nach islamischem Recht*, in *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.*, XLV, 241–300 und die dort angegebenen Fiḥ-Werke. Ferner die europäischen Bearbeitungen: Sachau, *Muh. Recht*, Berlin 1897, S. 667 ff.; van den Berg, *Principes du droit musulman*, Algier 1896, S. 107; Khahl, *Muḥtaṣar o sommario del diritto malechita*, Übers.

Santillana, Mailand 1919, II, 407 ff.; Query, *Droit musulman*, Paris 1871, I, 529 ff.; N. v. Tornaau, *Das moslemische Recht*, Leipzig 1855, S. 109 ff. — *Depositions*-Urkunden sind veröffentlicht in: Franc. Codera, *Origines del Justicia de Aragón* (= *Colección de estudios árabes*, Bd. II), Zaragoza 1897, S. 453 ff.; *Homenaje a D. Francisco Codera*, Zaragoza 1904, S. 189 ff. (OTTO SPIES)

**WAFĀʾ** SHARAF AL-DĪN ʿALĪ ḤUSAINĪ, persischer Dichter des XVIII. Jahrh.'s aus einer Saiyid-Familie in Kumm, die das Grabmal Fāṭima's, der Tochter des Imām Mūsā Kāzim [s. d. Art. KUMM], verwaltete. Am Ende der Regierung Nādir-Shāh's kam er nach Indien, blieb dort beinahe dreissig Jahre, kehrte im Jahre 1180 (1766) in sein Vaterland zurück, machte die Pilgerfahrt nach Mekka und starb im Jahre 1194 (1780) in Persien. Die Asiatische Gesellschaft zu Bengal besitzt ein kurzes *Mathnawī* von ihm unter dem Titel *Luṭʿi-manẓūm*, „die aufgereihten Perlen“; sein *Diwān* befindet sich im India Office.

Andere Dichter haben denselben poetischen Beinamen (*Takhalluṣ*) getragen, nämlich: 1. Wafāʾ aus Ferāhān (Mirzā Muḥammed-i Ḥusain), ein Saiyid und Mystiker, Bruder Mirzā ʿIsā's mit dem Beinamen „der Gross-Kā'im-makām“; er war eine Zeitlang Minister der Zend-Dynastie und leistete dann nach dem Erlöschen dieses Herrscherhauses den Qadjaren grosse Dienste. Er starb in Kāzwin und hinterliess einen *Diwān*. 2. Wafāʾ aus Yazd (Ākā Muḥammed), ein Dichter des XIX. Jahrh.'s; 3. Wafāʾ Ashrafi (Mirzā Mehdi Kuli), auch dem XIX. Jahrh. angehörend, stammte aus einer georgischen Familie, die sich zur Zeit der Šafawiden in Persien niedergelassen hatte; er war Sekretär Minūchir Khān Muṭamad al-Dawla's und hatte eine schöne Handschrift; 4. Wafāʾi aus Tafrish (Mirzā ʿAbd Allāh Khān), ein Derwisch, der einige Zeit in Diensten der kaiserlichen Prinzen Zill al-Sultān und Shaikh ʿAlī Mirzā stand und auf einer Reise nach Shirāz kam.

*Litteratur*: Riḍā Kuli Khān, *Madjmaʿ-i Fuṣṣaḥā*, II, 527, 528, 566; Lutf ʿAlī Beg, *Ātish Kede* (ohne Seitenzählung, am Ende im Kapitel über die zeitgenössischen Dichter); A. Sprenger, *Catalogue of Oudh*, Calcutta 1854, I, 584; Ethé, *Cat. Pers. Mss. India Office*, I, Nr. 1718; W. Ivanow, *Descriptive Catalogue*, Calcutta 1924, S. 398. (CL. HUART)

**WĀFIR**, Name des vierten Metrums in der arabischen Prosodie. Theoretisch besteht es aus drei *mufaʿʾalātun* im Halbvers, praktisch wird aber der dritte Fuss zu *mufaʿʾal* (= *faʿūlun*). Es hat zwei *ʿArūḍ* und drei *Qarḥ*. Der erste *ʿArūḍ* hat einen *Qarḥ* und der zweite zwei:

- |   |   |  |
|---|---|--|
| 1 | } | <i>mufaʿʾalātun, mufaʿʾalātun, faʿūlun;</i>      |
|   |   | <i>mufaʿʾalātun, mufaʿʾalātun, faʿūlun</i>       |
|   | } | <i>mufaʿʾalātun, mufaʿʾalātun; mufaʿʾalātun,</i> |
|   |   | <i>mufaʿʾalātun</i>                              |
| 2 | } | <i>mufaʿʾalātun, mufaʿʾalātun; mufaʿʾalātun,</i> |
|   |   | <i>mufaʿʾalātun.</i>                             |

Die Veränderungen, die die Versfüsse erleiden können, sind folgende: 1. der ziemlich häufige Schwund des Vokals beim *Lām* in *mufaʿʾalātun* (*mufaʿʾaltun* = *mafaʿʾilun*); 2. der ziemlich seltene Schwund des *Lām* mit seinem Vokal (*mufaʿʾatun* = *mafaʿʾilun*); 3. der äusserst seltene Schwund des Vokals beim *Lām* und des *Nūn* (*mufaʿʾaltu* =



*mafā'ilu*). Es kommt auch vor, dass der erste Fuss des ersten Verses eines Gedichtes sein *Mim* verliert, was dann in Verbindung mit den angegebenen Veränderungen *fa'alatun*, *fa'atun* oder *fa'altu* ergibt. (MOH. BEN CHENEH)

**WAFK**, Pl. *Awfāk*, magisches Quadrat, d. h. ein schachbrettartig in Felder geteiltes und nach bestimmten Regeln mit Zahlen, Buchstaben oder Worten beschriebenes Quadrat, das als Talisman gegen Krankheiten und zu allen möglichen anderen Zwecken umgehängt oder sonst zu allerhand Zauberei benutzt werden kann.

Die einfachste Form eines solchen magischen Quadrats ist das neunzellige Zahlenquadrat der Fig. 1.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Fig. 1.

*Marwāzin* des Djābir b. Haiyān, dessen Schriften wir jetzt um 900 n. Chr. ansetzen müssen. Es wird dort dem Balinās (Apollonius von Tyana) zugeschrieben und soll, auf zwei noch nicht gebrauchte Leinwandstücke geschrieben und einer Gebärenden unter die Füße gebunden, die Geburt erleichtern. Das gleiche Amulett mit derselben Anwendung beschreibt auch al-Ghazālī (1058—1111) im *Munkidh*; als „Siegel des Ghazālī“ ist es noch heute in Gebrauch. Das Wesentliche in der Anordnung der Zahlen besteht darin, dass alle Zeilen, Vertikalreihen und Diagonalen die konstante Summe 15 geben. Dies ist nur möglich, wenn 5 in die Mitte gesetzt wird und die 4 geraden Zahlen in den Ecken, die noch übrigen ungeraden Zahlen in den Mittelfeldern stehen. Ausser der in Fig. 1 abgebildeten Anordnung sind noch sieben weitere möglich, sie sind aber von der ersten nicht wesentlich verschieden, da sie leicht durch Drehungen oder Zeilenversetzung daraus erhalten werden. In Handschriften der *Rasā'il* der Ikhwān al-Ṣafā' wird die Ausfüllung des Quadrats durch Angabe von Schachzügen beschrieben. Im *Sēfer ha-Shēm* des Abraham ben 'Ezra (1092—1167) wird das Quadrat wegen der Summe  $15 = \aleph$  mit dem Gottesnamen in Beziehung gebracht. Die Eckzahlen bilden in der arabischen Zahlenschrift das Wort **بودوح** *budūḥ* [s. d.], das für besonders zauberkräftig gilt.

Will man den Angaben der arabischen Bibliographen Glauben schenken, so hätte schon Thābit b. Qurra (826—901 n. Chr.) über magische Quadraten geschrieben. Dann liegt es aber nahe, zu vermuten, dass dieser Mathematiker sich nicht auf das einfache Neunzellenquadrat beschränkte, sondern auch schon Quadrate mit 16, 25, 36 und mehr Feldern zu bilden lehrte. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass die Beziehung der Quadrate auf die Planeten schon auf Thābit, d. h. auf die Šābier zurückgeht.

Nach den Angaben von Suter, *Mathematiker u. Astronomen*, S. 93, hat sich auch Ibn al-Haiṭham (965—1039) mit den magischen Quadraten be-

fasst; vor allem aber sind es Mathematiker und Vertreter der Geheimwissenschaften im XIII. Jahrhundert, von denen Schriften über die magischen Quadrate erwähnt werden. Genauer bekannt sind nur die Schriften al-Būnī's (gest. 1225), das *Kitāb Šams al-Ma'ārif* und das *Kitāb al-Durr al-man-zūm fī 'Ilm al-Awāfāk wa'l-Nuḡam*. Wir begegnen hier einer nach den verschiedensten Richtungen ausgebildeten Anwendung der magischen Quadrate, die eine längere Geschichte voraussetzt. Eine Zusammenstellung der Gebrauchsarten würde viele Seiten erfordern und kann hier nicht gegeben werden. Es überwiegen bei al-Būnī in auffallender Weise die Quadrate mit der Basis 4, ohne Zweifel deshalb, weil diese schon eine grosse Anzahl von unabhängigen Formen aufweisen, die der Verfasser seinen Zwecken dienstbar macht. Häufiger ist dann, abgesehen von der Basis 3, auch noch die Basis 5; Quadrate mit der Basis 6, die schwierig herzustellen sind, scheinen zu fehlen, und Quadrate mit noch höheren Grundzahlen pflegen einfacheren Gesetzen zu folgen.

Zu den Neuerungen, die bei al-Būnī auftreten, gehört zunächst die Vergrösserung der eingeschriebenen Zahlen. Es ist leicht zu sehen, dass die Bedingungen für magische Quadrate auch erfüllt werden, wenn man jede Zahl um den gleichen Betrag erhöht, oder wenn die Zahlen arithmetische Reihen bilden (Fig. 2 und 3). Dass in den Handschriften und Ausgaben des *Kitāb Šams al-Ma'ārif* viele fehlerhafte Quadrate vorkommen, wird wenigstens teilweise an den Abschreibern liegen. Wie die Quadrate mit möglichst wenig Korrekturen richtig gestellt werden können, hat W. Ahrens in seinen Arbeiten gezeigt.

36	41	34
35	37	39
40	33	38

Fig. 2.

Da die Araber zwei Ziffernsysteme nebeneinander benutzen, ergeben sich leicht Mischungen beider Systeme. Sie haben dann gewöhnlich die Form, dass ein in seine Konsonanten zerlegtes Wort, besonders ein Gottesname, als Leitwort mit seinem Zahlenwert in der oberen Zeile steht, während die übrigen Zeilen mit gewöhnlichen Ziffern ausgefüllt werden. Al-Būnī bringt dafür zahlreiche Beispiele, von denen ich eins wiedergebe; ich ersetze nur die Buchstaben des Wortes **حمان** durch ihren Zahlenwert (Fig. 4). Die Summe aller Zahlen in einer Zeile oder Vertikalreihe muss 299 ergeben, da dies der Zahlwert des Leitworts ist. Wir erhalten aber diese Summe nur noch in den Vertikalreihen *c e*, alle anderen Summen weichen mehr oder weniger ab. Stellt man die in das Quadrat geschriebenen Zahlen der Grösse nach geordnet zusammen, so erhält man die Gruppen

40	13	37
27	30	33
23	47	20

Fig. 3.

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 11. 21.  
29. 31. 37. 38. 38. 40. 49. 50. 51. 52.  
99. 196. 198. 200.

Die Zahlen 21, 29, 31, 99 können nicht richtig sein, weil sie nicht in die fünfgliedrigen Reihen passen; auch ist 38 doppelt vorhanden. Ersetzt man die 38 unter 8 durch 48, die 21 durch 41, so erhält man zwei neue richtige Zeilen II und III, und schreibt man 199 statt 99, so wird auch

|     | a   | b   | c   | d   | e   |     |
|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| I   | 50  | 1   | 40  | 8   | 200 | 209 |
| II  | 38  | 11  | 198 | 38  | 4   | 280 |
| III | 196 | 51  | 2   | 21  | 9   | 279 |
| IV  | 5   | 31  | 7   | 99  | 49  | 101 |
| V   | 6   | 29  | 52  | 3   | 37  | 120 |
|     | 205 | 123 | 209 | 169 | 299 |     |

Fig. 4.

die Vertikalreihe *d* richtig. Nun braucht man nur 31 durch 39 zu ersetzen, um auch die Zeile IV richtigzustellen. Für die letzten falschen Zahlen 6 und 29 muss man 10 und 197 einsetzen, um überall, auch in den Diagonalen, die Summe 299 zu erhalten (Fig. 5). Die Zahlenreihen sind jetzt zu

1. 2. 3. 4. 5. 7. 8. 9. 10. 11. 37. 38. 39. 40. 41.  
48. 49. 50. 51. 52. 196. 197. 198. 199. 200.

geworden und entsprechen der Bedingung, dass in jeder Zeile und Reihe je eine der Zahlen stehen muss.

Die Künsteleien al-Būnī's an Quadraten, die mit Buchstaben und ganzen Worten ausgefüllt sind,

|     | a   | b   | c   | d   | e   |     |
|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| I   | 50  | 1   | 40  | 8   | 200 | 299 |
| II  | 38  | 11  | 198 | 48  | 4   | 299 |
| III | 196 | 51  | 2   | 41  | 9   | 299 |
| IV  | 5   | 39  | 7   | 199 | 49  | 299 |
| V   | 10  | 197 | 52  | 3   | 37  | 299 |
|     | 204 | 290 | 207 | 290 | 299 |     |

Fig. 5.

können hier nicht erläutert werden; auch die Quadrate, die heute gewöhnlich als „lateinische“ Quadrate bezeichnet werden, bieten kein Interesse. Nur das grosse Amulett von 7 Siebener-Quadraten, die den einzelnen Wochentagen und damit den Planeten zugeordnet sind, mag erwähnt werden, weil es zeigt, dass der Gedanke der Zuordnung der einfacheren magischen Quadrate zu den Planeten und Metallen damals noch nicht allgemein in Gebrauch war. Was al-Būnī im *Shams al-Ma'arif* darüber mitteilt, ist nicht vollständig, vermutlich

enthält das zweite Werk mehr darüber. Jedenfalls müssen die beiden Systeme — das eine vom Saturn zum Mond aufsteigend, das andere in umgekehrter Folge — schon im XIII., spätestens XIV. Jahrhundert in der islamischen Welt verbreitet gewesen sein. Im Abendland hat das erste System durch die *Occulta Philosophia* des Agrippa von Nettesheim (1533) grosse Verbreitung gefunden, das zweite wird in der *Practica Arithmeticae* des Cardanus gelehrt. Die besondere Blütezeit für die Herstellung der Planetensiegel war das XVII. und XVIII. Jahrhundert. Man findet in den Münzkabinetten vollständige Sammlungen von Siegeln aus verschiedenen Metallen, und zwar ist

das Siegel des Saturn mit dem magischen Quadrat 9 aus Blei,  
das Siegel des Jupiter mit dem magischen Quadrat 16 aus Zinn,  
das Siegel des Mars mit dem magischen Quadrat 25 aus Eisen,  
das Siegel der Sonne mit dem magischen Quadrat 36 aus Gold,  
das Siegel der Venus mit dem magischen Quadrat 49 aus Kupfer,  
das Siegel des Merkur mit dem magischen Quadrat 64 aus einer Silberlegierung,  
das Siegel des Mondes mit dem magischen Quadrat 81 aus Silber.

Zur Anfertigung der magischen Quadrate scheint man im Orient eine Anzahl empirischer Regeln benutzt zu haben. Die „Regel der Inder“ ist erst durch La Loubère um 1691 bekannt geworden. Lange vorher hat aber schon der Byzantiner Moschopoulos (um 1400?) das Problem in allgemeiner Form behandelt. Von der Mitte des XVI. Jahrhunderts an, also nach dem Bekanntwerden der Planetensiegel im Abendland, ist die mathematische Seite des Problems bis auf unsere Zeit Gegenstand immer neuer Untersuchungen gewesen. Für die zugehörige Litteratur muss ich vor allem auf die unten erwähnte Abhandlung von S. Günther verweisen.

*Litteratur:* Ausser den im Text erwähnten Werken verweise ich auf Michael Stüfel, *Arithmetica integra*, 1544; Bachet de Méziriac, *Problèmes plaisans* usw., 1624; Ath. Kircher, *Arithmologia*, 1665; De la Hire, *Nouvelles constructions et considérations sur les quarrés magiques*, 1705; Ozanam, *Récréations mathématiques et physiques*, 1725; Mollweide, *De quadratis magicis commentatio*, 1816; F. Dieterici, *Propädeutik der Araber*, 1865; S. Günther, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften*, Leipzig 1876, Kap. IV, S. 188—270; H. Schubert, *Mathematische Mussestunden*, Leipzig 1900, II, 17—48; W. Ahrens, *Die magischen Zahlenquadrate in der Geschichte des Aberglaubens*, in *Himmel und Erde*, XXVII (1915); ders., *Studien über die magischen Quadrate der Araber*, in *Isl.*, VII (1916), 186—250; ders., *Mathematische Unterhaltungen und Spiele*, Leipzig 1918, II, 1—54; ders., *Die magischen Quadrate al-Būnīs*, in *Isl.*, XII (1922), 157—77; G. Bergsträsser, *Zu den mathematischen Quadraten*, in *Isl.*, XIII (1923), 227—35. In den zuletzt genannten Abhandlungen ist weitere Litteratur angegeben. (J. RUSKA).

AL-WAFRĀNĪ oder AL-IFRĀNĪ, ABŪ 'ABD ALLĀH MUHAMMED B. AL-ĤĀJĪJ MUHAMMED B. 'ABD ALLĀH, mit dem Beinamen al-Ṣaghīr, marokkanischer Geschichtsschreiber und Bio-



graph, um 1080 (1669/70) in Marrākush geboren als Angehöriger des Berberstammes Ifrān oder Ūfrān (Wafrān), der im Süden Marokkos in der Niederung des Wādī Dar'a sass. Von seinem Leben ist nicht viel bekannt. Er studierte in seiner Vaterstadt und in Fās und verbrachte sein Leben teils in einer der Hauptstädte Marokkos, teils in der *Sharḳāwa-Zāwiya* Abu 'l-Djād' (Boujad). Vor seinem Tode war er *Imām* und Prediger (*Khaṭīb*) an der Masdjid Yūsufi (oder: Madrasat Ibn Yūsuf) in Marrākush; er starb im Jahre 1140 (1727) oder 1151 (1738).

Al-Wafrānī ist besonders bekannt als Verfasser der grossen Chronik der sa'dischen Sultane Marokkos: *Nuḥat al-Ḥādī bi-Akhbār Mulūk al-Karn al-ḥādī*, herausgegeben und übersetzt von O. Houdas, u. d. T. *Nozhet elhadi, Histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1151—1610)*, in *PELOV*, Serie 3, Bd. II, Paris 1888—89, und lithographiert in Fās im Jahre 1307 H. Sie ist bei weitem unsere wichtigste Quelle für die Geschichte der ersten Sharifen-Dynastie Marokkos; denn sie fusst nicht nur auf zeitgenössischen Chroniken, sondern in gewissem Grade auch auf unmittelbar benutzten Archivalien. Sie umfasst die ganze Zeit vom Jahre 917 (1511/12) bis zum Ende des XI. (XVII.) Jahrh.'s und erstreckt sich, übrigens sehr ungleichmässig, auf die Regierungszeiten der verschiedenen sa'dischen Fürsten, wobei natürlich der Regierung des Sultans Ahmed al-Manṣūr die umfangreichste und eingehendste Schilderung gewidmet ist. Für ein kritisches Studium dieses Werkes vgl. E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922, S. 120 ff.

Ausser seiner Geschichte über die Sa'dier verdankt man al-Wafrānī verschiedene andere historische, biographische oder literarische Werke. Der Reihenfolge ihrer Abfassung nach sind es: 1. *al-Maslak al-sahl fī Sharḥ Tawṣīḥ Ibn Sahl*, ein Kommentar zu einem Gedicht des berühmten spanischen Dichters Ibrāhīm Ibn Sahl, lith. Fās 1324; 2. eine Monographie über den marokkanischen 'Alawiden-Sultan Mawlāy Ismā'il: *al-Zill al-zawāf fī Maḥākkir Mawlanā Ismā'il Ibn al-Sharīf*; 3. eine unvollendete Monographie über die „Sieben Heiligen“ Marrākush's: *Duvar al-Hidjāl fī Ma'āthir sab'at Ridjāl*; 4. ein geschichtlicher Abriss zweifellos in Form einer *Urdjūza*: *al-Mu'rib fī Akhbār al-Maghrib*; schliesslich 5. ein biographisches Kompendium der marokkanischen Heiligen des XI. (XVII.) Jahrh.'s: *Ṣafwat man intaṣhara min Akhbār Ṣulahā' al-Karn al-ḥādī 'aṣhar*. Letztgenanntes Werk, das in Fās lithographiert wurde, ist ein unersetzliches Hilfsmittel beim Studium der sharifischen und marabutischen Bewegung in Marokko seit dem Ausgang des Mittelalters.

**Litteratur:** al-Kādiri, *Nashr al-Mathānī*, Fās 1310, I, 3; al-Abbās b. Ibrāhīm al-Marrākushī, *Iḥḥār al-kamāl*, Fās 1334, I, 181—83; Ibn al-Muwakkīt, *al-Sa'āda al-abadiya*, Fās 1336, I, 112—15; Brockelmann, *GAL*, II, 457; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa, Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIème au XXème siècle*, Paris 1922, S. 112—31, 306—9. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**AL-WĀḤ** (pl. AL-WĀḤĀT), Name der Oasen im Westen Ägyptens. Es sind drei Bezirke: der erste gegenüber von Faiyūm bis zur Höhe von Aswān; das ist die grösste der Oasen; sie enthält mehrere Dörfer und umfasst Palmenhaine, die die besten Datteln Ägyptens liefern. Der zweite

ist nicht so gross und weniger bevölkert. Der dritte ist die kleinste Oase und besitzt eine Stadt mit Namen Santaria. Diese Angaben macht Yākūt. Maḳrīzī zählt vier Oasen, die er innere und äussere nennt. Zu seiner Zeit war Santaria eine kleine Stadt von ungefähr 600 Einwohnern berberischer Rasse, die Siwa hiessen und einen der Sprache der Zenāta nahestehenden Dialekt hatten. Das Oasengebiet lieferte Alaun und Vitriol. Die Aiyūbiden Kairos verlangten von den Inhabern dieses Lehens (*Muḳṭa'*) eine jährliche Leistung von 1 000 Zentnern Alaun; später wurde diese Abgabe vernachlässigt und kam ganz ab. Es finden sich dort Säuerlinge, die man als Essig verwendet, sowie andere Quellen mit ätzendem und salzigem Geschmack; ausserdem existieren etwa 20 Süsswasserquellen. Endemische Krankheiten und Fieber treten häufig auf. An Kulturen gibt es Palmen-, Oliven-, Feigenbäume und Weingärten. Es wird von einem aussergewöhnlich grossen Zedratbaum berichtet, der jährlich 14 000 Früchte lieferte, was an die Beispiele erinnert, die die Botaniker von der Fruchtbarkeit der orangenartigen Gewächse anführen. Im Jahre 339 (950) wurden die Oasen von einem nubischen Heer verwüstet, das zahllose Gefangene fortschleppte.

**Litteratur:** Yākūt, *Mu'djam*, IV, 873; Maḳrīzī, *Khiṭaṭ*, Būlak 1270, I, 234; ed. Wiet, IV, 113 ff. (*MI FA O*, XLIX); Maṣ'ūdī, *Murūdj*, III, 50. (CL. HUART)

**WAHB B. MUNABBĪH**, ABŪ 'ABD ALLĀH, südarabischer Erzähler (*Ḳāṣṣ Akhbārī*: *Dhahabī*, in *ZDMG*, XLIV, 483) persischer Herkunft, der in *Dhimār*, zwei Tagereisen von Ṣan'ā', 34 d. H. geboren wurde (die Angaben, denen zufolge er 10 d. H. zum Islām übergetreten wäre, verdienen kein Zutrauen). Wahb ist als Kenner der Überlieferungen der *Ahl al-Kitāb* berühmt und wird wie seine Brüder Hammām, Ghailān und Maḳīl der Klasse der *Tābi'ūn* zugerechnet. Davon, dass er vor seinem Übertritt zum Islām zu den *Ahl al-Kitāb* gehört hätte (*Fihrist*, S. 22) oder, genauer, Jude gewesen sei (Ibn Khaldūn, ed. Quatremère, II, 179) wissen die ältesten Quellen nichts; wahrscheinlich ist er bereits als Muslim geboren. Von einer angeblichen Begegnung mit Mu'āwiya berichtet *Tha'labī*, S. 191, davon dass al-Walid ihm eine in Damaskus entdeckte Inschrift zur Entzifferung übersandt hätte, al-Maṣ'ūdī. Wir hören weiter, dass er in Ṣan'ā' das Amt eines Richters ausgeübt habe, und es wird erzählt, wie er einmal unter dem Emirat des 'Urwa b. Muḥammed einen Beamten (*'Amīl*), über den die Leute sich beklagten, mit dem Stock des Emir blutig geschlagen habe. Wenn ihm die Äusserung zugeschrieben wird, durch Annahme des Richteramts sei er der Gabe verlustig gegangen, im Traum die Zukunft richtig vorausszusehen, so ist damit, wie in zahlreichen Aussprüchen ähnlicher Art (s. Wensinck, in *Oriental Studies presented to E. G. Browne*, S. 496 ff.), eine Warnung vor der Annahme dieses Amtes beabsichtigt. Es wird auch mancherlei über seine asketische Lebensführung berichtet; 40 Jahre lang sei kein Wort der Schmähung gegen irgend ein Lebewesen über seine Lippen gekommen; 40 Jahre lang habe er niemals auf einem Teppich geschlafen und 20 Jahre lang zwischen dem Nacht- und dem Morgengebet kein *Wuḍū'* vorgenommen (d. h. in geschlechtlicher Enthaltsamkeit gelebt). Im Einklang mit dieser asketischen Haltung steht der Ausspruch, den er nach seiner Gefangensetzung

‘at *ahāditha ‘Ulāhā lana ‘l-habsa fa-ahādithnā lahu ayyādota ‘ibādatin* (Dhahabī, a. a. O., S. 492), ein islamisches Gegenstück zu Hiob, I, 21. Auch Warnungen vor Streitsucht werden ihm zugeschrieben und der Rat, die Gesellschaft der Menschen zwar nicht zu meiden, aber ihnen mit Vorsicht zu begegnen: taub zu hören, blind zu sehen und schweigend zu sprechen. Wabh soll sich ursprünglich zum *Qadar* bekannt, später aber diese Lehre als im Widerspruch mit der sämtlicher offenbarer Schriften stehend, verworfen haben. In welche Zeit seines Lebens die eben erwähnte Gefangenschaft fiel, wird nicht angegeben; vielleicht erst in Wabh's letzte Tage, denn er starb infolge einer von dem Gouverneur des Yemen, Yūsuf b. ‘Umar al-Thakāfi, über ihn verhängten Prügelstrafe 110 oder 114 d. H.

Wabh's Vertrautheit mit der Überlieferung der *Ahl al-Kitāb* wird darauf zurückgeführt, dass er 70, 72, 73 oder gar 92 ihrer heiligen Schriften gelesen habe. Angaben, die, wie die Listen dieser Schriften zeigen, völlig aus den Fingern gesogen sind; seine Kenntnisse stammen offenbar aus dem Verkehr mit jüdischen und christlichen Gelehrten seines Heimatlandes. Seine mit den jüdischen und christlichen Quellen teils genau übereinstimmenden teils von ihnen abweichenden und der islamischen Überlieferung angepassten Angaben erstrecken sich auf das Gebiet der *Ahādith al-Anbiyā’ wa ‘l-‘Ubbād wa-Ahādith Bani Isrā’īl* (Ibn Sa’d VII/II, 97) und wurden von seinen Schülern, unter denen sich mehrere Mitglieder seiner Familie hervortaten, der Nachwelt überliefert. Insbesondere hat sich ‘Abd al-Mun‘im b. Idrīs, der 229 d. H. gestorbene Sohn seiner Tochter, um die Erhaltung seiner Schriften verdient gemacht. Wabh's *Kitāb al-Mubtada’*, das *Tha‘labī* in der Bearbeitung des ‘Abd al-Mun‘im benutzte, wird im *Fihrist*, S. 94 diesem selbst als Verfasser zugeschrieben und von al-Mas‘ūdī als *Kitāb al-Mubtada’ wa ‘l-Siyar* zitiert; *al-Mubtada’* ist in diesem Titel als *Mubtada’ al-Khalq* zu deuten (vgl. Ibn Kūtaiba, *Ma‘ārif*, S. 4) und unter *al-Siyar* vielleicht nicht nur die *Kiṣaṣ al-Anbiyā’* zu verstehen, sondern auch die *Kiṣaṣ al-Akhyār* (Hādjdjī Khalifa, Nr. 9436), wobei die *Akhyār* den ‘Ubbād des Ibn Sa’d entsprechen. Hādjdjī Khalifa, Nr. 9826 schreibt dem Wabh auch ein *Kitāb al-Isrā’īliyyāt* zu, das unter diesem Namen in älterer Zeit nicht bekannt gewesen zu sein scheint; Yāqūt, *Udbā’*, VII, 232 sagt von Wabh er sei *kāthirū ‘l-naqli min al-kutub al-ḥadītha al-ma‘rūfa bi ‘l-Isrā’īliyyāt*, verwendet also *al-Isrā’īliyyāt* für die Schriften „israelitischer“ Herkunft, die Wabh als Quelle dienten. Bei späteren Schriftstellern finden sich häufig Zitate aus Wabh's *Isrā’īliyyāt*, aber auf diese Quellenangaben ist kein Verlass, und sie reichen in keiner Weise aus, die angebliche Schrift des Wabh zu rekonstruieren, wie das Chauvin versucht hat. Sicher ist, dass Wabh sowohl die jüdische wie die christliche Überlieferung berücksichtigt hat; das beweisen die zahlreichen Zitate, welche uns Ibn Kūtaiba, Tabarī, Mas‘ūdī u. a. erhalten haben. Schon die in diesen älteren Quellen ihm zugeschriebenen Angaben stehen öfters in Widerspruch miteinander und haben offenbar in den verschiedenen Bearbeitungen erfahren. Späterhin scheute man sich auch nicht, Erzählungen fraglicher Herkunft mit der Autorität seines Namens zu decken; namentlich was ihm in Schriften wie al-Kisā'i's *Kiṣaṣ* zuge-

schrieben wird, trägt den Stempel späterer Erfindung deutlich an der Stirn. In einer besonderen Schrift *Kitāb al-Malūk al-mutawaddi‘a min Himyar wa-Akhhārūhim wa-Kiṣaṣhim wa-Kubūrūhim wa-Ash‘ārūhim* hat Wabh die legendenhafte Vorgeschichte seines Heimatlandes behandelt. Auch diese Schrift ist nicht erhalten, vermutlich aber ist sie es, der Ibn Hishām die Einleitung zu seinem *Kitāb al-Tidjān* entlehnt hat; Ibn Hishām nennt den Namen der Schrift nicht, entnimmt aber Wabh's Angaben ebenfalls den Überlieferungen seines Enkels. In der von Ibn Hishām benutzten Schrift folgt Wabh in der Darstellung der Urgeschichte ganz den biblischen Quellen und gibt in ihr — im Gegensatz zu dem Verfahren das er im *Mubtada’* eingeschlagen hat — die Namen und Zahlenangaben des biblischen Textes genau wieder; er führt sogar neben den hebräischen Namensformen auch die der syrischen Übersetzung regelmässig an. — Schon Ibn Ishāq hat den Bericht des Wabh über die Anfänge des Christentums in Südarabien in sein Werk aufgenommen (Ibn Hishām, S. 20), und Tabarī führt die von ihm übernommenen Erzählungen Wabh's häufig nach Ibn Ishāq an. Für die Lebensgeschichte Muḥammeds dagegen zitiert Ibn Ishāq Wabh nirgends als Quelle, und ebensowenig tun das Wāqidī, Ibn Sa’d oder Tabarī. Hādjdjī Khalifa, Nr. 12464 aber sagt von Wabh, er habe die *Maḡāzī* gesammelt, und unter den Papyri der Sammlung Schott-Reinhardt hat C. H. Becker ein Heft einer Prophetenbiographie des Wabh entdeckt, welches die der Hidjra vorangehenden Ereignisse, diese selbst, aber auch noch die Expedition gegen die *Khath‘am* erzählt; Wabh hatte also auch die eigentlichen *Maḡāzī* behandelt. Der gleiche Enkel des Wabh, ‘Abd al-Mun‘im, der das *Mubtada’* überlieferte, erscheint auch im *Isnād* des Heidelberger 228 d. H. geschriebenen Papyrus. Dieser bestätigt, was schon aus den Zitaten Tabarī's u. a. zu schliessen war, dass Wabh selber den Gebrauch des *Isnād* nicht kennt; er zeigt uns ferner, dass Wabh ebenso wie Ibn Ishāq seine Erzählungen durch poetische Einlagen zu unterbrechen pflegte. Schon Ibn Sa’d spricht VII/II, 97 davon, dass Wabh's Enkel neben seinen Büchern auch seine *Hikma* zu lesen pflegte, und eine aus vier Teilen bestehende *Hikmat Wabh* führt der 575 d. H. verstorbene Abū Bakr Muḥammed b. Khair in seinem *Fihrist* (s. *Bibl. Ar. Hisp.*, IX, 29) mit vollem bis auf Wabh's Neffen zurückgehenden *Isnād* an. Unter dieser *Hikma* haben wir uns wohl eine Sammlung von Weisheitssprüchen vorzustellen, die teils der jüdisch-christlichen Überlieferung entnommen, teils ihr fälschlich zugeschrieben waren; schon nach Ibn Kūtaiba soll Wabh in der *Hikmat Luḡmān* mehr als 10 000 Kapitel gelesen haben. Verwandten Inhalts wird auch die *Maw‘iṣa* gewesen sein, die der gleiche Abū Bakr in seinem *Fihrist* (a. a. O., S. 294) Wabh zuschreibt und bis auf Abu ‘l-Yās, den auch in dem Heidelberger Papyrus genannten Schüler des Wabh, zurückführt. Endlich schreibt er auch Wabh noch eine Psalmenübersetzung (a. a. O., S. 294) zu: *Kitāb Zabūr Dāwūd Tardjumat Wabh Ibn Munabbih*; vielleicht ist sie identisch mit dem uns noch erhaltenen *Kitāb al-Mazāmīr Tardjumat al-Zabūr*, welche freilich als Werk nicht eines bestimmten Gelehrten, sondern der ‘*Ulamā’ al-Islām* überhaupt bezeichnet wird [s. d. Art. ZABÜR]. Der Vollständigkeit halber sei auch noch des *Kitāb al-Qadar* gedacht, das Wabh verfasst, dessen Abfassung er aber später bedauert



haben soll (s. Yākūt, *a. a. O.*, S. 232), sowie der *Futūḥ*, die Ḥādjī Khalifa, Nr. 8932 anführt, die aber sonst unbekannt zu sein scheinen.

Zweifelloos ist Wabh vieles untergeschoben worden, für das er keinerlei Verantwortung trägt. Dass er ernsthafte Studien gemacht hat, ist angesichts seiner genauen Wiedergabe biblischer Nachrichten, die uns Ibn Hishām in seinem *Kitāb al-Tidjān* erhalten hat, kaum zu leugnen; wenn dagegen schon Ibn Kūtaiba die Widersprüche feststellt, welche zwischen Wabh's Angaben und dem Text der Genesis bestehen, so kann die Erklärung nur die sein, dass entweder die von Wabh gesammelten Nachrichten schon sehr früh von denen, die sie weitergaben, im Sinne der volkstümlichen Erzähler (*Kuṣṣāṣ*) umgearbeitet worden waren, oder aber dass Wabh selber sie bereits dem volkstümlichen Geschmack angepasst hatte.

*Litteratur:* Ibn Kūtaiba, *Ma'ārif*, S. 8 ff., 233, 301; Ibn Sa'd, V, 395 f.; VII/II, 97; Tabari, Index, s. v.; Mas'ūdī, Index, s. v.; *Fihrist*, S. 22, 94; Yākūt, *Udabā'*, VII, 232; Ibn Ḥaǧǧar, *Tahḏīb*, XI, 166 f.; Dhahabī, in *Z D M G*, XLIV, 438 ff.; Nawawī, S. 619; Ibn Khallikān, II, 180; Brockelman, *G A L*, I, 65; ders., in *Beiträge zur Assyriologie u. semit. Sprachwissenschaft*, III, 41; Fischer, in *Z D M G*, XLIV, 438, Anm. 1; Lidzbarski, *De legendis quae dicuntur prophetis*, S. 2 ff., 44 ff.; Chauvin, *La récénsion égyptienne des mille et une nuits*, S. 31 ff., 51 ff.; Steinschneider, *Arab. Lit. der Juden*, § 14; C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, I, 8 f.; Goldziher, *Richtungen*, Index; Huart, in *J A*, Ser. X, Bd. IV, S. 331 ff.; Fück, *Muḥammad Ibn Ishāq*, S. 4. (J. HOROVITZ)

**WAHBI**, türkischer Dichter, gewöhnlich Saiyid Wehbī genannt zum Unterschied von Sünbülzāde Wehbī [s. d.]. Er war ein Zeitgenosse des Nedim und wie dieser aus Stambul gebürtig. Sein Vater Ḥādjī Ahmed, der Kīaya des Imāmzāde, Kādī's von Yenisehir, beanspruchte für sich die Abstammung vom Propheten durch einen gewissen Ḥusām al-Din. Nach diesem bekam sein Sohn Ḥusain, unser Dichter, zunächst die Nisbe Ḥusāmī, dann aber auf Vorschlag des Litteraten Ahmed Naili statt dessen die Nisbe Wehbī, da es ja eine Gottesgabe (*Wehb*) sei, dass er in sich die Abstammung vom Propheten (*Saiyidlik*) mit der Dichtergabe (*Shā'irlik*) vereine.

Wehbī schlug die Kādī-Laufbahn ein und wurde Mollā in Aleppo. Als seinem Nā'ib dort ein Sohn geboren wurde, bekam dieser nach ihm gleichfalls die Nisbe Wehbī; es ist der spätere Dichter Sünbülzāde Wehbī. Saiyid Wehbī war beim Empfang des persischen Gesandten Murtaḏā Kulī Khān in Stambul im Jahre 1134 (1721) zugegen. Bei der Besichtigung des Arsenal's soll er sich den Witz geleistet haben, den Gesandten aufzufordern, in eine grosse Kanone hineinzukriechen, um das als Beweis ihrer Grösse in Isphan berichten zu können, was der Gesandte zum Lachen der Anwesenden für ernst nahm. Auch an dem Empfang des im Jahre 1138 (1726) nach Stambul kommenden Gesandten 'Abd al-'Aziz Khān nahm der Dichter teil. Nachdem Saiyid Wehbī die Pilgerfahrt nach Mekka gemacht hatte und wieder nach Stambul zurückgekehrt war, starb er im Jahre 1149 (1736). Er liegt im Hofe des Seiltänzerklosters (*Djānba'ziye Tekkesi* bzw. *Mesḡidi*) bei der Moschee Djarāh Pasha begraben; sein Grabstein trägt einen *Ta'rikh* von Aiyūbī Nedjib Efendi. Ein Sohn des

Saiyid Wehbī war der Mudarris Munif Efendi, der gleichfalls als Dichter einen Namen hatte und als Kādī von Munif im Jahre 1153 starb.

Saiyid Wehbī wird neben Nedim, Beligh und Newres zu den bedeutendsten Vertretern der romantizistischen Gruppe unter Ahmed III. gerechnet. Er ist wie die andern vorwiegend Hofdichter und preist seinen Sultan. Seine Werke sind nicht gedruckt, von den *Kulliyāt* ist in Wien eine Handschrift (Flügel, Nr. 725). Berühmt ist eine Kaṣīde, in der er die Vollendung eines Brunnens vor dem Bāb-i Humāyūn feiert und die in Goldbuchstaben auf dem Monument zu lesen ist. Nach der Überlieferung hatte der Sultan selbst dafür einen Jahvers (*Ta'rikh*) versucht, konnte aber keinen passenden Zahlenwert zustande bringen. Dies gelingt dem Dichter, der dann obendrein noch eine ganze darauf reimende Kaṣīde macht. An weiteren Werken hat Wehbī einen Diwān hinterlassen, ferner einige Einzelgedichte: so vollendete er ein von Kāfzāde Fā'izī (gest. 1031 = 1621) begonnenes romantisches Methnewi *Lailā we-Medjūnūn*. Kulturgeschichtlich bedeutsam ist sein Festbuch (*Sūrnāme*, Hs. Wien: Flügel, Nr. 1092), in welchem er die Festlichkeiten am Hofe Ahmed's III. anlässlich der Beschneidung von vier Prinzen und der Vermählung von fünf Prinzessinnen im Jahre 1132 (1720) in anschaulicher und anziehender Weise beschreibt. Auch gibt es ein *Takhlīs* von ihm zu einem Ghazel von Nedim, den er darin nachzuahmen sucht; sonst aber wahr er trotz seiner Zugehörigkeit zur Richtung Nedim's seine eigene Note.

Die osmanischen Kritiker sind sich in der Beurteilung Wehbī's nicht ganz einig. Ziyā Pasha lobt zwar die Feinheiten seiner Sprache, findet ihn aber anderswo geschwätzig und mangelhaft, sodass keine zwölf Ghazelen eine Auswahl lohnten. Kemāl und Nāḏjī schätzen ihn hoch und wollen ihn wenigstens unter die besten Dichter zweiten Ranges einordnen und über (Nāḏjī: unter) Sünbülzāde Wehbī stellen.

*Litteratur:* *Tedhkeres*: Faṭin 443, Salīm 710 -14; Rāshid, *Ta'rikh*, V, 404, 421, 425; Ḥāfız Husain, *Ḥadiqat al-Djāwāmi'*, I, 79; Ḥādjī Khalifa, VI, 586, Nr. 14759; S. 623, Nr. 14917; Ziyā Pasha, *Kharābāt*, I, Einl., S. 17; II, 5, 64, 116, 155; Nāmīk Kemāl, *Takhlis-i Kharābāt*, Stambul 1303; Nāḏjī, *Esāmī*, S. 177 f.; Sāmī, *Kāmis al-'Alām*, VI, 4707; Mehmed Thuraiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 617 f.; Bursalı M. Tahir, *'Othmanlı Muvellifleri*, II, 234 f.; Hammer, *G O R*, VII, 264, 291, 295, 331; ders., *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, IV, 339 ff.; Gibb, *H O P*, IV, 107—17. (W. BJÖRKMAN)

**WAHHĀBIYA**, islāmische Gemeinschaft, die von Muḥammed b. 'Abd al-Wahhāb (1115—1201 = 1703—1787) begründet wurde. Dieser Name wurde der Gemeinschaft zu Lebzeiten des Gründers von seinen Gegnern beigelegt und wird von den Europäern gebraucht. Er wird nicht von ihren Anhängern in Arabien angewandt, die sich selbst *Muwahhidūn* „Unitarier“ und ihr System (*Tarika*) „muḥammedanisch“ nennen. Sie betrachten sich selbst als Sunniten, die der Schule Ibn Hanbal's folgen, wie Ibn Taimiya erklärt, der den Heiligenkult in vielen seiner Schriften, besonders in einer *Risāla* über die Verurteilung des Gräberbesuches angreift (in seinen *Rasā'il*, Kairo 1323).

§ 1. Leben des Gründers. Er war aus dem Stamm der Banū Sinān, einem Zweig der Tamim,

und war in 'Uyaina geboren (von den Reisenden *Aṣmaḥ, al-Aṣmaḥ, al-Aḥḥā, Aḥḥā* geschrieben). einem Orte, der heute in Trümmern liegt, der aber (nach L. P. Dame, in *MW*, XIX, 356) „zu einer Zeit eine Bevölkerung von beinahe 25 000 Menschen gehabt haben muss“. Er studierte in Medina unter Sulaimān al-Kurḍī und Muḥammed Hayāt al-Sindī, die beide (nach Daḥlān) in ihm Anzeichen der Häresie (*Ilḥād*) entdeckten. Viele Jahre seines Lebens scheint er auf Reisen verbracht zu haben. Nach dem *Lam'* lebte er vier Jahre in Baṣra, wo er Lehrer im Hause eines Kādī Ḥusain war, fünf Jahre in Baghdād, wo er eine reiche Frau heiratete, die ihm bei ihrem Tode „2 000 Dināre“ hinterliess, ein Jahr in Kurdistān, zwei Jahre in Hamadhān; danach ging er zu Beginn von Nādir Shāh's Regierung (1148 = 1756) nach Isfahān. Hier soll er vier Jahre peripatetische Philosophie, die Ishrākiya und die Sufi-Systeme studiert haben. Als Vertreter des Sufismus zog er ein Jahr lang Schüler an sich, dann ging er nach Ḳumm, danach trat er für die Schule Ibn Ḥanbal's ein. Er kehrte nach 'Uyaina zurück, wo er Besitztum hatte, und verbrachte acht Monate in Zurückgezogenheit. Dann predigte er öffentlich seine Lehren, wie er sie in seinem *Kitāb al-Tawḥīd* darstellt. Er fand einigen Erfolg, aber auch viel Widerstand und zwar bei seinen eigenen Verwandten, seinem Bruder Sulaimān, der einen Traktat gegen ihn schrieb, und seinem Vetter 'Abd Allāh b. Ḥusain. Aus seiner Korrespondenz geht hervor, dass seine Ansichten ausserhalb von 'Uyaina Aufmerksamkeit erregten, bevor er den Ort verliess. Verschiedene Gründe werden für seine Verbannung angegeben. Nach dem *Lam'* führte sein Streit mit seinem Vetter zu Blutvergiessen zwischen den Tamīm-Claus der Yamāma; infolgedessen schrieb Sulaimān b. Shāmīs al-'Anazī, der Fürst von Ḥasā, dem Gouverneur des Ortes und verlangte seine Ausweisung. Er verliess den Ort mit seiner Familie und seinem Besitztum, das beträchtlich gewesen sein soll, und wurde in Dar'īya (damals ein Dorf von 70 Häusern) aufgenommen, wo der Anführer Muḥammed b. Sa'ūd seine Lehre annahm und für deren Verteidigung und Verbreitung sorgte. Wahrscheinlich führten spätere Ereignisse dazu, dass die beiden ein Übereinkommen trafen: sollten sie Erfolg dabei haben, wenn sie ihren Nachbarn ihre Lehre aufzwingen, so sollte die Oberherrschaft Ibn Sa'ūd, die religiöse Leitung aber Muḥammed b. 'Abd al-Wahhāb zufallen. So waren jedenfalls die Beziehungen zwischen den beiden. Das weitere Leben des Gründers ist eng mit den Schicksalen der Gemeinschaft verbunden.

§ 2. Lehren des Muḥammed b. 'Abd al-Wahhāb. Sein Hauptziel war, alle Neuerungen (*Bida'*) zu beseitigen, die jünger als das dritte Jahrhundert des Islām waren. So konnte die Gemeinschaft die vier sunnitischen Gesetzeschulen und die sechs Traditionswerke anerkennen. Seine schriftliche Polemik und die seiner Anhänger richtet sich fast ausschliesslich gegen den Heiligenkult, wie er sich im Bau von Mausoleen äussert, sowie gegen deren Gebrauch als Moscheen und gegen deren Besuch. Die folgende Liste, die dem *Lam'* entnommen ist, scheint mit dem übereinzustimmen, was über die Wahhābi-Praxis bekannt ist.

1. Alle Objekte der Verehrung ausser Allāh sind falsch, und alle, die solche verehren, verdienen den Tod.

2. Die meisten Menschen sind keine Mono-

theisten, da sie sich bemühen, Gottes Gunst durch den Besuch der Heiligengräber zu gewinnen. Ihre Übung gleicht deshalb dem, was im Ḳorān von den mekkanischen *Mushrikūn* steht.

3. Es ist Polytheismus (*Shirk*), den Namen eines Propheten, Heiligen oder Engels in ein Gebet einzufügen.

4. Es ist *Shirk*, Fürsprache bei irgendeinem andern als Allāh zu suchen.

5. Es ist *Shirk*, irgendeinem andern Wesen Gelübde zu machen.

6. Es bedeutet Unglauben (*Kufr*), Wissen zu bezeugen, das nicht auf dem Ḳorān, der Sunna oder zwingenden Vernunftschlüssen beruht.

7. Es bedeutet Unglauben und Häresie (*Ilḥād*), *Ḳadar* in allen Handlungen zu leugnen.

8. Es bedeutet Unglauben, den Ḳorān durch *Ta'wīl* zu erklären.

Seine Lehre soll sich in folgenden Punkten von der Ibn Ḥanbal's unterscheiden:

1. Anwesenheit bei der öffentlichen *Ṣalāt* ist Pflicht.

2. Tabak rauchen ist verboten und wird mit höchstens 40 Stockhieben bestraft. Das Rasieren des Bartes und der Geb rauch von Schimpfworten sind nach dem Ermessen des Kādī zu bestrafen.

3. Almosen (*Zakāt*) sollen von den geheimen Gewinnen gezahlt werden, wie z.B. von den Handelsgewinnen, während Ibn Ḥanbal sie nur vom offenbaren Ertrag verlangt.

4. Die blossе Aussprache des islāmischen Glaubensbekenntnisses genügt nicht, um einen Menschen zu einem Gläubigen zu machen, sodass Tiere, die von ihm geschlachtet werden, als Speise zulässig sind. Man muss vielmehr seinen Charakter prüfen.

Die Liste bei S. Zwemer, *The Mohammedan World of to-day* (New York 1906, S. 106) unterscheidet sich nicht wesentlich von der obigen, aber sie enthält folgende bemerkenswerte Punkte:

Sie verbieten den Gebrauch des Rosenkranzes und zählen statt dessen die Namen Gottes und ihre Gebete an den Knöcheln der Hand.

Wahhābitische Moscheen werden mit grösster Einfachheit gebaut, weder Minarette noch Ornamente sind erlaubt.

Das *Rawḍat al-Afkār* widmet einen langen Abschnitt jenen Gebräuchen in dem Arabien der Zeit Muḥammed b. 'Abd al-Wahhāb's, die nach Heidentum schmecken. Ausser dem Besuch von Gräbern wurde heiligten Bäumen Verehrung gezollt, und Speisegaben wurden auf Gräbern niedergelegt. Die beiden letzteren waren natürlich keine „Neuerungen“, sondern Überreste vorislāmischer Zeit. Gegen ihn erhobene Vorwürfe, dass er theologische Werke in grossem Umfang verbrenne, werden von ihm und seinen Anhängern als Verleumdungen behandelt. Die letzteren geben das Verbrennen des Werkes *Rawḍ al-Rayāḥīn* zu, aber (anscheinend) nicht das des *Dalā'il al-Khairāt*. Der Vorwurf, er habe die Sunna insgesamt verworfen (von Nolde wiederholt), ist wahrscheinlich irrig. Anderseits wurde die Zerstörung von Gräbern in grossem Umfange von Muḥammed b. 'Abd al-Wahhāb wie von seinen Nachfolgern durchgeführt. Der erstere zerstörte das Grab Zaid b. al-Khattāb's in Djubaila; dies wurde kürzlich noch in grossem Umfange auf dem Friedhof al-Bakī' in Medina durchgeführt, wie ein Vergleich der Photographien in Rifāt Pasha's *Mir'āt al-Haramain* (1925) mit denen in Eldon Rutter's *Holy Cities of Arabia* (1928) zeigt.

Verschiedene kleinere Punkte im Ritus, durch



die sie Neuerungen abgeschafft haben wollen, werden in *al-Hadiya al-sunniya*, S. 47–9 aufgezählt; so z.B. „das Erheben der Stimme an Plätzen des *Adhān* zu anderem Zweck als zum *Adhān*“, das Vorlesen der Traditionen Abū Huraira's vor der Freitagspredigt, besondere Versammlungen, um die *Sirat al-Nabi* zu hören, u. a.

Es könnte scheinen, als ob unter den Banū Rashīd die Vorschriften des Gründers weniger streng befolgt würden als unter den Banū Sa'ūd; wenn aber Philby den Namen Wahhābī auf die Anhänger des letzteren beschränkt, so weicht er von den andern Reisenden ab, die Hā'il für eine Zeitlang als die Hauptstadt der Gemeinschaft ansahen. Aber wie gesagt, erkennt die Gemeinschaft selbst diese Bezeichnung nicht an.

§ 3. Frühe Geschichte der Bewegung. Wie versichert wird, hat Muḥammed b. 'Abd al-Wahhāb innerhalb eines Jahres nach seiner Ankunft in Dar'īya die Zustimmung aller Einwohner gewonnen mit Ausnahme von vieren, die den Ort verliessen. Er baute dann eine Moschee mit einem Fussboden aus Sand ohne Teppichbelag. Er gab dort Unterweisungen in seinem *Kitāb al-Tawhīd* und bestrafte die Abwesenden. Aber er gab auch Anweisungen im Gebrauch der Feuerwaffen. Die neue Sekte wurde bald in einen Krieg mit dem Shaikh von Riyāḍ, Dahhām b. Dawwās, verwickelt, der 1160 (1747) begann und 28 Jahre dauerte. Während dieser Zeit gewannen Ibn Sa'ūd und sein Sohn 'Abd al-'Azīz, der sich als fähiger General erwies, beständig an Boden, wenn auch mit gelegentlichen Rückschlägen. Ibn Sa'ūd's und seines Sohnes Gewohnheit wurden es, wenn sie einen Platz eroberten, ininigem Abstand von der ursprünglichen Zitadelle ein Fort zu bauen mit einem Graben ringherum, sofern der Boden geeignet war. Diese Forts wurden mit Leuten besetzt, die man *Umanū'* nannte und die gut bezahlt wurden. An den grösseren Orten wurde ein Kāḍī und ein Mufti eingesetzt, an den kleineren nur ein Kāḍī. Die Reihe der Raubzüge, durch welche die Macht Ibn Sa'ūd's allmählich wuchs, ist von Philby verzeichnet und braucht nicht wiederholt zu werden. Im Jahre 1178 (1765) starb Ibn Sa'ūd; ihm folgte 'Abd al-'Azīz, der Ibn 'Abd al-Wahhāb als seinen religiösen Führer beibehielt. Im folgenden Jahre wurde eine Gesandtschaft nach Mekka geschickt, die vom Sharifen ehrenvoll empfangen wurde, und die Theologen, die bestimmt waren, mit ihr darüber zu diskutieren, ob die wahhābische Lehre mit dem System Ibn Ḥanbal's übereinstimme, waren befriedigt. Im Jahre 1187 (1773) floh der hartnäckigste Gegner der Sekte, Dahhām, von Riyāḍ, das von 'Abd al-'Azīz besetzt wurde. Dieser war nun Herr des „ganzen Nadjd von Kašim im Norden bis Khardj im Süden“ (Philby). Sa'ūd, der Sohn des 'Abd al-'Azīz, zeigte auch gewisse militärische Fähigkeiten und wurde von seinem Vater in verschiedenen Feldzügen verwandt. Inzwischen waren die Beziehungen zu Surūr, dem neuen Sharifen von Mekka, gespannt geworden. Dieser verbot den Wahhābiten als Pilger den Zugang zur Stadt. Aber wegen der Schwierigkeiten, die sich für die Pilger aus dem 'Irāk und Persien daraus ergaben, wurde dieses Verbot im Jahre 1199 (1785) aufgehoben.

Im Jahre 1792 starb Muḥammed b. 'Abd al-Wahhāb im Alter von 89 Jahren. In den folgenden Jahren (1792–95) rückten die Wahhābiten ostwärts vor, indem sie die Banū Khālīd in Ḥasā

unterwarfen. Aber bereits vor 1790 hatten sie gelegentlich Raubzüge in die Weidegründe der Muntafik und anderer Stämme an den Grenzen des 'Irāk unternommen. Man machte der Pforte Vorstellungen über die Gefahr von seiten der neuen Macht, die in Arabien entstand; der Pasha von Baghdād erhielt Anweisungen, sich damit zu befassen. Im Jahre 1797 sammelte Thuwainī, der Anführer der Muntafik, der eine Zeitlang verbannt gewesen war, aber nun offiziell die Aufsicht über Bašra hatte, eine Streitmacht, um die Wahhābiten zu vernichten. Aber er wurde zu Shibāk am 1. Juli 1797 von einem Negersklaven ermordet; infolgedessen zerstreute sich die Streitmacht. Inzwischen hatte Ghālīb, der neue Sharif von Mekka, nach einigen Kompromissversuchen die Wahhābiten von Westen her mit sehr geringem Erfolge angegriffen. Im Jahre 1798 wurde eine neue grosse Expedition von Baghdād unternommen, aber auch diese erwies sich als erfolglos, und im folgenden Jahre wurde zwischen den Gegnern in Baghdād ein Vertrag unterzeichnet. Er hatte geringe Wirkung, da die Wahhābiten-Stämme mit den Raubzügen fortfuhren und im Jahre 1801 in Kerbelā' eindringen, es plünderten und die Einwohner niedermetzten. Im Jahre 1803 musste Ghālīb Mekka räumen. Sa'ūd zog ein und machte sich daran, die Stadt von all dem zu reinigen, was nach wahhābitischer Meinung nach Abgötterei schmeckte, und jene Leute hinzurichten, die der Begünstigung solcher Gewohnheiten verdächtig waren. Sein Vorgehen gegen Djidda und Medīna schlug fehl, und im gleichen Jahre verliess er den Hidjāz, wo die in Mekka verbliebene Besatzung durch die Einwohner niedergemacht wurde. Am 4. November dieses Jahres (1803) wurde der Wahhābiten-Imām 'Abd al-'Azīz I. in Dar'īya von einem Shi'iten aus Kerbelā' ermordet, der als angeblicher Konvertit zum Wahhābismus zur Hauptstadt gekommen war. Sa'ūd, der schon vorher zum rechtmässigen Thronerben erklärt war, folgte ihm ohne Widerspruch und machte seinen Sohn 'Abd Allāh zum Befehlshaber der Armee. Ein neuer Angriff auf die Wahhābiten wurde von Baghdād aus unternommen, aber er verlief wie die früheren im Sande. So konnte Sa'ūd seinen Einfall in den Hidjāz wiederholen; Medīna übergab sich 1804, Mekka im Februar 1806 und Djidda etwas später. In den folgenden Jahren rückten seine Scharen bis über die Grenzen Arabiens vor, griffen Nadjaf und Damaskus an, das aber erfolgreichen Widerstand leistete. „Das Wahhābiten-Reich dehnte sich im Jahre 1811 von Aleppo im Norden bis zum Indischen Ozean aus und vom Persischen Golf und der 'Irākergrenze im Osten bis zum Roten Meer“ (Philby). Die Unruhe, welche die osmanische Regierung befel, war so stark, dass Muḥammed 'Alī Pasha, der Herrscher Ägyptens, ermächtigt wurde, sich mit den Wahhābiten zu befassen. Mit seiner gewohnten Energie ging er daran, und obgleich seine Armee unter dem Befehl seines Sohnes Tūsūn anfänglich eine Niederlage erlitt, konnte er nach einer Verstärkung seiner Streitkräfte Medīna im Jahre 1812 einnehmen und im folgenden Jahre Mekka. Muḥammed 'Alī selbst übernahm in der letzten Hälfte des Jahres 1813 den Oberbefehl und erlitt eine ernste Niederlage. Aber der Tod Sa'ūd's am 1. Mai 1814 war ein Schlag für die Wahhābiten, da 'Abd Allāh, der ihm nachfolgte, weniger fähig war. Tūsūn, den Muḥammed 'Alī als Befehlshaber zurückliess,

fand es notwendig, mit 'Abd Allāh einen Vertrag zu schliessen, wonach dieser die Oberhoheit des osmanischen Sultans anerkennen und die Ägypter den Nadjd räumen sollten. Muḥammed 'Alī lehnte aber diesen Vertrag ab und rüstete im Jahre 1816 einen neuen Feldzug unter dem Oberbefehl des fähigen Ibrāhīm Pasha. (Da Philby die von Palgrave erzählte Geschichte wiederholt hat, wonach Ibrāhīm den in der Mitte eines riesigen Teppichs liegenden Apfel erreichte, ohne den Teppich zu betreten, indem er diesen nämlich aufrollte, sei darauf hingewiesen, dass diese Geschichte aus Ibn al-Athīr stammt, der sie in Verbindung mit einem Ereignis des Jahres 442 berichtet). Ibrāhīm kämpfte mit wechselndem Glück, aber am 6. April 1818 erreichte er Dar'īya und am 9. September nahm er die Hauptstadt ein. 'Abd Allāh übergab sich und wurde nach Konstantinopel geschickt, wo er enthauptet wurde. So endete das erste Wahhābiten-Reich.

§ 4. Wiederherstellung des Wahhābiten-Reiches nach Ibrāhīm Pasha's Abzug. Während der Hīdjāz nach der Eroberung mit türkischen Garnisonen belegt wurde, mass man dem Schutz des Nadjd wenig Bedeutung bei. Hier rief Turki, ein Vetter Sa'ūd's, eine Revolte hervor, wählte Riyāḍ als Hauptstadt für die wiederauflebende Gemeinschaft und etablierte sich dort im Jahre 1821. „Um 1833 erkannte die ganze Küste des Persischen Golfes die Wahhābiten-Herrschaft an und zahlte Tribut“ (Sir A. Wilson), und verschiedene Provinzen des Binnenlandes, die vorher Sa'ūd besessen hatte, wurden wiedererobert. Während Turki's Sohn Faiṣal an der Spitze seiner Armee stand und abwesend war, wurde Turki im Jahre 1834 von einem Thronprätendenten aus der königlichen Familie ermordet. Dieser verfiel aber nach kurzer Zeit auf Betreiben Faiṣal's demselben Schicksal; er wurde durch den Shammarhauptide 'Abd Allāh b. Rashīd aus dem Wege geräumt, der als Belohnung für diesen Dienst die Statthaltertschaft von Hā'il erhielt.

§ 5. Die Rashīd-Dynastie in Hā'il. 'Abd Allāh b. Rashīd, ein fähiger Herrscher, verstand, bis zu seinem Tode im Jahre 1847 freundschaftliche Beziehungen sowohl zum ägyptischen Oberherrn als auch zum Wahhābiten-Herrscher von Riyāḍ aufrechtzuhalten. Ihm folgte sein Sohn, Talāl, der den Europäern aus Palgrave's Reise- werk bekannt ist; Palgrave sagte über ihn, er sei „ein noch tatkräftigerer Krieger als sein Vater, und diesem in der Kunst der Staatsführung unendlich überlegen“. Seine militärischen Fähigkeiten entfaltete er in seiner Eroberung des Dīawf, von Khaibar und Taimā'. Die Provinz Kaṣīm, die zum Herrschaftsgebiet von Riyāḍ gehörte, schloss sich aus freien Stücken Talāl an; und Schritte wurden unternommen, um die Beduinen auf allen Seiten zu beruhigen. „Von nun konnte es kein Beduine im Djabal Shammar oder im ganzen Königreich mehr wagen, Reisende oder Landleute zu belästigen“ (Palgrave). Talāl zog ferner Kaufleute nach Hā'il, indem er den Mitgliedern verschiedener religiöser Gemeinschaften liberale Bedingungen und Sicherheit bot. Im Jahre 1868 nahm sich der Herrscher selbst das Leben, aus Furcht, seinen Verstand zu verlieren. Ihm folgte sein Bruder Mit'ab, der kurz darauf von Talāl's Söhnen Badr und Bandar ermordet wurde; der letztere übernahm dann die Herrschaft, wurde aber kurz danach von einem anderen Bruder Talāl's, Muḥammed,

erschlagen. Dieser eröffnete seine Herrschaft mit einem Blutbade, das Doughty (II, 16) beschrieben hat. Doughty's statistische Berechnung der Bevölkerung zur Zeit Ibn Rashīd's auf 30 000 Menschen, seiner Einnahmen auf 30 000 Pfund und seiner Ausgaben auf 13 000 Pfund wird von Philby als zu niedrig bezeichnet. Um dieselbe Zeit starb Faiṣal in Riyāḍ (25. Dez. 1869); ihm folgte sein Sohn 'Abd Allāh, der sich bemühte, von Palgrave für seinen Bruder Sa'ūd Gift zu bekommen. Der letztere strebte nach Verbündeten, die ihm halfen, im Jahre 1870 seinen Bruder zu entthronen. Seine Regierungszeit ist durch den Verlust von Hasā an die Türken und andere Verluste im Westen gekennzeichnet. Nach seinem Tode im Jahre 1877 kehrte 'Abd Allāh nach Riyāḍ als Herrscher zurück, wie man sagt, durch den Einfluss Muḥammed b. Rashīd's. Die Beziehungen zwischen den beiden wurden gespannt, und im Jahre 1883 fand eine regelrechte Schlacht zwischen den Streitkräften der beiden statt, wobei Ibn Rashīd einen vollständigen Sieg erfocht. Friede wurde geschlossen, aber eine Revolte von Sa'ūd's Söhnen im Jahre 1884 gab Ibn Rashīd Gelegenheit, in Riyāḍ einzufallen. Er schickte 'Abd Allāh nach Hā'il und setzte einen eigenen Gouverneur in Riyāḍ ein. „Endlich, im Frühling 1891, traten Ereignisse ein, welche das Schicksal des Nadjd für lange Zeit zu bestimmen schienen“ (E. Nolde, *Reise in Innerarabien*, 1895, S. 69); ein grosses Bündnis wurde gegen den zu mächtigen Emir von Hā'il geschlossen; es bestand 1. aus den 'Unaiza unter ihrem kriegerischen Führer Zāmil; 2. aus der ganzen königlichen Familie von Riyāḍ; 3. aus den Städten Buraida, Ra's und Shaḡra, und 4. aus den vereinigten Stämmen 'Utaiba und Mutair. Nach Nolde, der die meisten Einzelheiten über diesen Feldzug bietet, zählten die Streitkräfte auf jeder Seite über 30 000 Mann. Der Kampf, der einen ganzen Monat dauerte, schlug anfangs zugunsten der Verbündeten aus; aber am Ende des Monats (März) gelang es Ibn Rashīd, durch einen Massenangriff von 20 000 Kamelen unter den Fusstruppen der Verbündeten eine Panik hervorzurufen und so einen vollständigen Sieg zu gewinnen (Schlacht bei Mulaida). Riyāḍ wurde während dieses Aufstandes von 'Abd al-Raḡmān, einem andern Sohne Faiṣal's, verwaltet. Nach der Niederlage der Verbündeten suchte er in verschiedenen Orten Zuflucht und fand schliesslich Schutz in Kuwait. Muḥammed b. Rashīd war Beherrscher der arabischen Wüste bis zu seinem Tode im Jahre 1897.

§ 6. Wiederherstellung der Sa'ūd-Dynastie. Auf Muḥammed folgte sein Neffe 'Abd al-'Aziz, ein Sohn Mit'ab's; bald wurde dieser Herrscher in einen Streit mit dem Shaikh von Kuwait verwickelt, der 'Abd al-Raḡmān b. Sa'ūd und seine Familie beherbergte. Im Januar 1901 gelang es 'Abd al-'Aziz, dem Sohne 'Abd al-Raḡmān's, an der Spitze einer kleinen Truppe in Riyāḍ einzudringen und dort nach einem Zwischenraum von elf Jahren, die er im Exil verbracht hatte, die alte Dynastie wiederherzustellen. Die folgenden Jahre verbrachte er damit, die Provinzen wiederzugewinnen, die zu dem alten Wahhābiten-Reich gehört hatten, und um 1904 „war er Herr über all das, was sein Grossvater im Nadjd wirklich beherrscht hatte“ (Philby). Die Feldzüge, die er in den folgenden Jahren gegen Ibn Rashīd, die Türken, unzufriedene Stämme, Prätendenten seiner eigenen Familie und schliesslich gegen die Be-



herrscher des Hidjāz führte, wurden im einzelnen von Philby geschildert, aber einige bedeutende Ereignisse müssen hier erwähnt werden. Am 2. Nov. 1921 kam Ibn Sa'ūd in den Besitz von Hā'il und machte der Rashid-Dynastie ein Ende. Im Oktober 1924 eroberten seine Streitkräfte Mekka, am 5. Dez. 1925 nahmen sie Medina in Besitz und am 23. Dezember Djidda. So wurde der ganze Hidjāz dem Reiche Ibn Sa'ūd's einverleibt.

§ 7. Die Ikhwān. Im Jahre 1912 begann Ibn Sa'ūd mit der Gründung landwirtschaftlicher Kolonien; es waren fromme Leute, die den Titel *Ikhwān* („Brüder“) annahmen, um dadurch anzudeuten, dass das religiöse Band das der Stämme verdrängt habe. Die erste dieser Kolonien war Arṭawiya (von Philby so genannt, aber von Rihānī Irṭawiya); ihre Bewohner waren hauptsächlich aus dem Muṭair-Stamm genommen. Die körperlich Geeigneten wurden mit Waffen versehen für den *Djihād*, aber sie mussten auch das Land bebauen, das immer in der Nähe einer Quelle lag. Die Anhäufung von Reichtum wurde gefördert. Lehmhütten wurden gebaut, um den Beduinen statt ihrer Zelte zu dienen, und man befahl ihnen, ihre Kamele zu verkaufen. „Über siebzig *Hidjra*'s (wie man diese Kolonien nannte) mit einer Bevölkerung von je 2 000 bis 10 000 Seelen schossen nach dem Wiederaufleben der Wahnhabiten innerhalb von ungefähr zehn Jahren empor“, schreibt Amin Rihānī, der hinzufügt, dass die Bevölkerung einer *Hidjra* aus drei Gruppen besteht: Beduinen, die Bauern geworden sind, Missionaren (*Muṭawwi'*) und Kaufleuten. Aber für militärische Zwecke ist die Einteilung eine andere: solche, die jederzeit bereit sind, dem Rufe des *Djihād* Folge zu leisten, und Reserven, die in Friedenszeit Hirten und Tagelöhner sind, während eine dritte Gruppe in der Kolonie zurückbleibt, um Handel und Landwirtschaft aufrecht zu erhalten, obgleich sie nötigenfalls vom Militärdienst nicht befreit ist. Die beiden ersten Gruppen können vom Sultan einberufen werden; aber das *Nafir* oder die Einberufung der Zivilbevölkerung erfordert eine Ankündigung durch die *Ulamā*, dass dies notwendig ist. Eine Liste der *Hidjar* mit ihrer Bevölkerung und den dortigen Stämmen bietet Rihānī (*Ibn Sa'ūd of Arabia*, S. 198). Dame (a. a. O.) erklärt, dass die Landwirtschaft in diesen *Hidjar* äusserst primitiv und die Einrichtung überhaupt im Rückgang begriffen war.

§ 8. Wahnhabismus in Indien. Die wahnhabitische Lehre wurde in Indien von einem Eingeborenen des britischen Distriktes Rai Bareli, namens Saiyid Aḥmed (geb. 1786), eingeführt. Er neigte schon zu puritanischen Ansichten hin und zog sich während seiner Pilgerfahrt nach Mekka im Jahre 1822/3 durch die Ähnlichkeit seiner Lehren mit denen der Wahnhabiten die Feindschaft der Behörden zu. Da er aus der heiligen Stadt vertrieben wurde, ward er Anhänger der Wahnhabiten-Lehre. Er hatte bereits in Indien eine grosse Anhängerschaft gewonnen und schuf in Patna ein dauerndes Zentrum, wo er vier *Khalifa*'s und einen *Imām* ernannte. Besuche in Bombay und Calcutta vergrösserten die Zahl seiner Anhänger; im Jahre 1824 stand er an der Spitze einer Armee an der Peshawar-Grenze und predigte einen *Djihād* gegen die Sikh-Städte des Pandjāb. Djumādā II 1242 (21. Dez. 1826) wurde als Datum für den Beginn des Krieges festgesetzt; in einem Aufruf (*Targhib al-Djihād*) wurden alle Muslime aufge-

fordert, sich daran zu beteiligen. Obgleich die Sikhs heftigen Widerstand leisteten, nahm Saiyid Aḥmed's Armee Ende 1830 Peshawar ein. Er nahm den Titel *Khalifa* an und schlug Münzen auf seinen eigenen Namen. Seine Regierungszeit war kurz, da er durch eine Sikh-Armee im folgenden Jahre getötet wurde. Seine Anhänger fanden jedoch in Sittana in den Bergen jenseits des Indus Zuflucht, wo jene Muslime, die nicht gewillt waren, unter nicht-islamischer Herrschaft zu leben, zusammengeströmt waren. Zwei seiner *Khalifa*'s in Patna verbreiteten die Lehre, dass Saiyid Aḥmed nicht tot sei, sondern sich nur verberge, um zu passender Zeit wiederzuerscheinen. Sie dehnten den *Djihād* auf Hindu's und Engländer aus und riefen im unteren Bengalen einen Aufstand hervor unter einem Schüler Saiyid Aḥmed's, Titu Miyān. Dieser wurde nach einigen Erfolgen durch die Regierungstruppen am 17. Nov. 1831 besiegt und getötet. Trotz dieser Niederlagen führen die *Khalifa*'s fort, unter der muslimischen Bevölkerung Indiens energisch Propaganda zu machen. Indem sie die puritanischen Lehren der Wahnhabiten Arabiens aufrecht erhielten, lenkten sie die Aufmerksamkeit auf die Pflicht zum *Djihād*. Die Wahnhabi-Bewegung wurde so eine beständige Quelle der Beunruhigung für die Regierung in Indien, seitdem ein System ersonnen war, wodurch Geldsummen gesammelt, Menschen ausgewählt und geschult wurden, um sie zuerst zum Hauptquartier der Gemeinschaft in Patna und von dort zum Grenzlager Sittana zu senden und danach im Kampfe gegen die nicht-islamischen Herrscher Indiens zu verwenden. Nachdem dadurch viele Unruhen, Vernichtung des Besitztums und Blutvergiessen hervorgerufen waren und nachdem zahlreiche gerichtliche Untersuchungen die Verzweigungen der Verschwörung enthüllt hatten, erliessen die älteren islamischen Gemeinschaften Indiens, Shi'iten wie Sunniten, im Jahre 1870 und 1871 offizielle Erklärungen, wodurch sie zwischen sich und die Wahnhabiten-Lehre über den *Djihād* einen Trennungsstrich zogen. Seitdem hat die Sekte, obwohl sie in Indien noch existiert, wenig Beachtung gefunden, und tatsächlich soll ein Teil der Lehre über den *Djihād* aufgegeben haben. Aber 1890 war sie nach E. A. Oliver (*Across the Border*, S. 29) immer noch schreckenregend.

§ 9. Wahnhabismus in anderen Ländern. Schuyler erwähnt in seinem Buche *Turkestan* (London 1876, II, 254) die Anwesenheit von Wahnhabi-Predigern in Khokand; im Jahre 1871 wurde auf die russische Station Karaşu ein Angriff gemacht, der von Işhan Ish Muḥammed Kul, einem Schüler des Wahnhabi-Predigers aus Khokand Şūfi Badal, geführt wurde. Hier, wie in Indien, war das Ziel der Gemeinschaft, die nicht-islamischen Herrscher abzuschütteln; aber ihre Kräfte waren zu gering, um irgend etwas von Bedeutung zu erreichen. Das Bestehen der Gemeinschaft in Afghanistan war mit ihren Plänen in Indien verbunden.

§ 10. Wahnhabi-Litteratur. Im Wahnhabiten-Gebiet scheint vor Ibn Sa'ūd's kürzlicher Eroberung des Hidjāz keine Druckerei bestanden zu haben. Die Werke Muḥammed b. 'Abd al-Wahnab's zirkulierten handschriftlich. Die Werke in der Hs. des Britischen Museums (Or. 4529) sind *Mukhtaşar al-Sira*, *Kitāb al-Tawḥid* [gedruckt in der *Madjmu'at al-Tawḥid al-naḍidiya*, Kairo 1346], *Kitāb al-Kabā'ir* [gedruckt in der *Madjmu'at al-Fadith al-naḍidiya*, Kairo 1342]. Die Autographen sollen in der Landberg-Sammlung in Leiden sein. Das

*Rawḍat al-Afkār* enthält eine Anzahl seiner *Rasā'il* und *Fatāwā*. Eine Sammlung von Wahhābi-Traktaten verschiedenen Alters wurden in Kairo auf Befehl des Königs des Hidjāz veröffentlicht und von Sulaimān b. Suhmān (2. Ausgabe, 1344) herausgegeben; es sind Schriften von 'Abd al-'Aziz I., 'Abd Allāh b. Muḥammed b. 'Abd al-Wahhāb, Aḥmed b. Nāṣir b. Mu'ammār, 'Abd al-Latif aus der Familie des Gründers und von dessen Sohn Muḥammed. Der Titel der Sammlung ist *al-Hadiya al-Sunniya wa 'l-Tuhfa al-Wahhābiya al-Nadjiya*. Ihr Inhalt ist belehrend, ebenso eine anonyme *Risāla* in 'Abd al-Basit al-Fākhūrī's *Tuhfat al-Anām* (Kairo 1327, abgedruckt im *Manār*, XII, 390 und XXI, 236).

Zahlreiche Traktate wurden gegen die Wahhābiten geschrieben: drei befinden sich in der Preussischen Staats-Bibliothek und gehören nach Ahlwardt in den Anfang der Tätigkeit des Gründers (siehe seinen Katalog, Nr. 2156–58). Dahlān erwähnt eine Gegenschrift von dem Bruder des Gründers, Sulaimān, eine von Muḥammed b. 'Abd al-Rahmān b. 'Afālik (*Tuhakkum al-Muḥallidīn bi-man idda'a Tadjid al-Din*) und eine von 'Ali b. 'Abd Allāh al-Baghdādī (*al-Mishkāt al-mudī'a*). Einige aus der Mitte des XIX. Jahrhunderts sind in der Cambridge University Library (siehe Browne's *Handlist*). Zwei, die besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, sind: *al-Durar al-saniya* von Aḥmed b. Zaini Dahlān (um 1800; gedruckt Bairūt: ca. 1900) und eine Abhandlung von Djamil al-Zahāwī aus Baghdād (neueren Datums).

Die oben benutzte Biographie des Gründers (*Lam' al-Shihāb fi Sirat Muḥammed b. 'Abd al-Wahhāb* in einer Hs. des Brit. Museums) ist etwas, aber nicht übermäßig feindlich. Philby erwähnt als Wahhābiten-Historiker Ḥusain b. Ghannām al-Nadji (gest. 1225 = 1810) und 'Uthmān b. 'Abd Allāh b. Bishr al-Ḥanbalī aus dem fünften Jahrzehnt des XIX. Jahrhunderts [dessen *Unwān al-Madīd fi Tā'rikh Nadj* in Baghdād 1328 gedruckt wurde]. Eine Hs. des Britischen Museums (Add. 19799) ohne Verfasseramen mit dem Titel *Rawḍat al-Afkār wa 'l-Afham li-Murtād Ḥāl al-Imām wa-Ta'dad Ghazawāt dhawi 'l-Islām* hat zwei Bände; der zweite enthält eine Chronik der Wahhābiten-Feldzüge bis zum Jahre 1212 (1797), während der erste über verschiedene Fragen der Mission und Tätigkeit des Gründers handelt.

Verschiedene Mitglieder der herrschenden Familien sollen geschickte Dichter gewesen sein; Proben der Wahhābi-Poesie finden sich in einem Anhang zu *al-Hadiya al-Sunniya*.

Die Wahhābiten Indiens sollen den Druck oder die Lithographie in beträchtlichem Umfang verwandt haben. Hunter (S. 66) führt 13 Werke in arabischer, persischer und Urdu-Sprache von Wahhābiten dieses Landes auf und fügt hinzu, dass „sogar der kürzeste Auszug der Wahhābiten-Abhandlungen in Prosa und Poesie über die Pflicht, gegen die Engländer zu kämpfen, einen Band füllen würde“. Ein Werk Muḥammed Ismā'il's, eines Neffen Sayyid Aḥmed's, u. d. T. *al-Širāt al-mustakim* soll der „Kor'an der Wahhābiten Indiens“ sein.

*Litteratur*: Die in § 10 genannten Hss. des Britischen Museums; H. St. John Philby, *Arabia*, London 1930 (eine vollständige Geschichte der Gemeinschaft bis 1930); A. Musil, *Neue Arabier*, New York 1928, S. 256–304 (eine fortlaufende Geschichte); Ameen Rihani, *Ibn Sa'ud of Arabia and his Land*, London

1928; S. B. Mills, *The Countries and Tribes of the Persian Gulf*, London 1919 (handelt besonders über das Verhältnis der Wahhābiten zu 'Omān); S. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925 (besonders über ihr Verhältnis zum 'Irāq). [Ferner: R. Hartmann, *Die Wahhābiten*, in *ZDMG*, N. F., III (1924), 176–213; W. Caskel, *Altes und neues Wahhābitentum*, in *Ephemerides Orientales*, Nr. 38, Leipzig 1929; J. Schacht, *Zur wahhābitischen Literatur*, in *ZS*, VI (1928), 200–12; R. W. van Diffelen, *De leer der Wahhābiten*, Leidener Doktordissertation 1927]. — Für Indien: W. W. Hunter, *The Indian Musulmans*, London 1871; *Calcutta Review*, Bd. L und LI, Calcutta 1870.

(D. S. MARGOLIOUTH)

**WĀHIDĪ**, Name einer Dynastie in Süd-arabien, die drei Sultanate beherrscht: jene von Bir 'Alī 'Amākin, Bāl Ḥāf 'Izzān und Ḥabbān. H. v. Maltzan (S. 222) scheidet nach seinen Erkundigungen das ganze diesem Herrscherhause gehörige Gebiet in zwei Gruppen: Unter-Wāhidi an der Küste von 48° bis 48° 30' ö.L. v. Gr. und 14° n.Br., kaum 2 Stunden ins Innere reichend, und Ober-Wāhidi von 47° bis 47° 40' ö.L. v. Gr. und 14° 20' bis 14° 58' n.Br. C. v. Landberg (S. 180) gibt als Grenzen des Küstengebiets Rās al-Ḥusāim im Westen und al-Ḥuṣā al-Ḥamrā im Osten an. Die Länder der Wāhidi-Dynastie liegen also zwischen jenen der 'Awālik und Ku'aiti. Zum unteren Wāhidi-Gebiete gehört vor allem das Wādi Maifa', das eine Stunde östlich von Rās al-Ḥusāim ins Meer mündet und den Unterlauf des Wādi Hadjr bildet; sein bedeutendster Ort ist Djāl el-Šekh. Das Küstengebiet ist unter die Sultane von Bir 'Alī 'Amākin und von Bāl Ḥāf 'Izzān so aufgeteilt, dass ersterer das Gebiet zwischen al-Ḥuṣā al-Ḥamrā und der Landzunge Rās al-Raṭl, letzterer jenes von hier bis Rās al-Ḥusāim beherrscht. Wādi Maifa' gehört dem Sultan von Bāl Ḥāf, der im Sommer zu 'Izzān residiert, doch hat der Sultan von Bir 'Alī dort Grundbesitz. Die beiden bedeutendsten Hafenorte sind Bir 'Alī, das im Sommer, und Madjdaha, das im Winter benutzt wird.

Zum oberen Wāhidi-Gebiet gehören die Wādi 'Amākin mit al-Hawṭa (das selbständig ist), Wādi There, al-Shu'aib, al-Ḥanaka, Salmūn, Hadā und Ḥabbān mit dem bedeutendsten gleichnamigen Orte. Die Beduinenstämme Nu'mān, Sa'd und Namara sowie die zu Himyar gehörigen Stämme Bā 'Awḍa, Āl Aḥmed, Āl Bā Serda, al-Ḥumūsh und al-Dhiyāb verteilen sich auf das Wāhidi-Gebiet. Fruchtbare und ertragreich sind vor allem die Wādi's, in denen Getreidefrüchte und Datteln gedeihen, sowie Tabak, Indigo und Baumwolle. Textilfabrikation wird vor allem in al-Hawṭa betrieben, während das Zimmermannshandwerk vor allem in Ḥabbān blüht. Bedeutende Ruinen aus sabaischer Zeit sind Ḥuṣn al-Ḥurāb und Naḥab al-Hadjar.

Im Jahre 1870 fanden mit dem Sultan Hādī Verhandlungen betreffs der Abtretung der beiden Hafenorte Bir 'Alī und Madjdaha an die Türkei statt, die hier Quarantänestationen errichten wollte. Dieser Plan scheiterte allerdings am Widerstande Englands, ebenso ein zweiter Versuch der damals in Süd-arabien sehr aktiven Türkei, durch 'Izzet Paṣha 1882 die Herren von Bir 'Alī und Bāl Ḥāf für die Türkei zu gewinnen, bei welcher Gelegenheit der Sultan des letztgenannten Hafens eine türkische Flagge erhielt. Zwar



wurde der türkische Sultan im Kanzelgebete genannt, eine Abhängigkeit in irgend einer Form von Demut aber nicht gegeben. Um allen Eventualitäten vorzubeugen, hat England am 30. April 1888 dann jene Protektorsverträge mit den Sultanen von Bäl Häf und Bir 'Alī abgeschlossen, in denen sie sich gegen ein Jahresstipendium verpflichteten, in keinerlei Beziehungen zu auswärtigen Mächten ohne Genehmigung Englands zu treten. Diese Verträge wurden am 15. März 1895 und 1. Juni 1896 erneuert, und heute gehört das ganze Gebiet zur britischen Einflussphäre des Aden-Hinterlandes.

*Litteratur:* J. R. Wellsted, *Reisen in Arabien*, deutsche Bearbeitung v. E. Rödiger, Halle 1842, I, 283 ff., 322 ff.; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII/1, Berlin 1846, S. 663; A. v. Wrede, *Reise in Hadhramaut*, hrsg. v. H. v. Maltzan, Braunschweig 1873, S. 160 ff.; H. v. Maltzan, *Reise nach Südarabien*, Braunschweig 1873, S. 221 ff.; C. Landberg, *Arabica*, IV, Leiden 1897, S. 67; V, Leiden 1898, S. 179 ff.; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England*, in *Hamburgische Forschungen*, I, Braunschweig 1916, S. 144, 37\*—41\*.

(A. GROHMANN)

**WAHSHĪ BĀFKĪ**, persischer Dichter, aus Bāfk (zu Kirmān gehörig) gebürtig, der im Jahre 991 (1583) oder 992 (1584) starb. Den grössten Teil seines Lebens verbrachte er in Yezd. Er verfasste Lobgedichte auf Shāh Tahmāsp I. und seinen Hof, begann ein Gedicht (*Ferhād u-Shīrīn*), das er nicht vollendete, sondern viel später, im Jahre 1265 (1848/9), von Wiṣāl zu Ende geführt wurde. Er schrieb ausserdem zwei andere Gedichte, *Khuld-i barīn* und *Nāzīr u-Manzūr*, Ghazelen und *Kifā's*. *Ferhād u-Shīrīn* wurde in Persien und mehrfach in Indien lithographiert.

*Litteratur:* Luṭf 'Alī Beg, *Ātesh Kade*, Bombay 1277, S. 111—20; Ridā Kulī Khān, *Madmā' al-Fuṣṣḥā*, II, 51—4; Rieu, *Pers. Catal.*, S. 663; Edw. G. Browne, *Hist. of Pers. Literature in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 238; W. Ivanow, *Descriptive Catalogue*, Calcutta 1924, S. 300.

(CL. HUART)

**WAHY** (A.), Offenbarung [s. auch d. Art. **ḲOR'AN**, **MUHAMMED**]. Für die Etymologie des Wortes vgl. jüdisch-aramäisches **וָחַי** „eilen“, äthiopisches **ወሐየ** „herumgehen, erkennen“ und die nichtreligiöse Bedeutung *Ilhām bi-Sur'a*, im *Dictionary of Technical Terms*, ed. Sprenger; über den Gebrauch des Verbs bei den Dichtern vgl. *Lisān*, s. v. Als religiöser Terminus unterscheidet sich Wahy von der Inspiration (*Ilhām*, s. d.) der Heiligen, Künstler u. a., von *Tanzīl*, das hauptsächlich den Inhalt einer Offenbarung bezeichnet, und von *Inzāl*, welches das Herabsenden einer Offenbarung vom Himmel und aus ihrer himmlischen Urschrift bedeutet [s. d. Art. **UMM AL-KITĀB**], insofern als Wahy die den Propheten übermittelte Offenbarung ist.

1. **Ḳor'ānischer Wortgebrauch.** a. In der frühen Stelle Sūra XCIX, 5 ist die Erde das von der Offenbarung Betroffene: „An jenem Tage wird sie (die Erde) ihre Geschichten erzählen, weil dein Herr sie inspiriert hat“. In Sūra XXVIII, 6 ist es die Mutter Mose's; hier erklärt al-Baidāwī den Ausdruck mit Inspiration oder Vision zum Unterschiede von dem eigentlichen Wahy. Ebenso ist in Sūra XIX, 12 Zakariyā das Subjekt und

sein Volk das Objekt zu *awhā*, das hier durch *awma'a* erklärt wird. Merkwürdig ist der Gebrauch des Wortes in Sūra VI, 112: „Und also haben wir jedem Propheten einen Feind gegeben, die Satane der Menschen und der Djinn; einer gibt (*yūhī*) dem anderen prunkende Rede ein zum Trug“.

Der Terminus *technicus* für dämonische Einflüsterung ist *Wiswās*. Die Verständigung zwischen Gott und dem Menschen geschieht durch Wahy, entweder direkt oder indirekt durch Vermittlung der Engel: „Es steht dem Menschen nicht zu, dass Gott zu ihm spricht, ausser durch Offenbarung oder hinter einem Vorhang her, oder indem Er einen Boten sendet, um ihm mit Seiner Erlaubnis zu offenbaren, was Er will“ (Sūra XLII, 50 f.). — Allāh's Mitteilungen an die Engel werden Wahy genannt, so Sūra VIII, 12: „Als dein Herr den Engeln offenbarte: „Ich bin mit euch, ...“.

b. An vielen Stellen beziehen sich Wahy und das Verb *awhā* auf die Propheten vor Muḥammed: Nūḥ (Sūra XXIII, 27), Mūsā (Sūra XX, 13 ff.; XXI, 7; VII, 160), Yūsuf (Sūra XII, 15) usw. — Alle diejenigen, die vor Muḥammed entsandt wurden, waren Männer, „denen wir uns offenbart“ (Sūra XXI, 7).

c. Im **Ḳor'an** ist meistens Muḥammed der von einer Offenbarung Betroffene. Sūra XIII, 29: „Also entsandten wir dich zu einem Volk, dem andere Völker vorausgingen, damit du ihnen vorträgst, was wir dir offenbarten“. — Sūra XXXIV, 49: „Und wenn ich geleitet bin, so ist's durch das, was mein Herr mir offenbart“. Muḥammed's Zeitgenossen sind erstaunt darüber, dass er Offenbarungen erhält: „Sind die Menschen (die Mekkaner) darüber erstaunt, dass wir einem von ihnen offenbarten...?“ (Sūra X, 2). Aber er sagt: „Nicht spreche ich zu euch: „In meinem Besitz sind Gottes Schätze“ und nicht: „Ich weiss das Verborgene“; auch spreche ich nicht zu euch: „Wahrlich, ich bin ein Engel“; ich folge nur dem, was mir offenbart ward“ (Sūra VI, 50). — Die ihm auf diese Weise offenbarten Worte Allāh's dürfen nicht verändert werden: „Rezitiere, was dir von dem Buch deines Herrn offenbart ward; nicht sollen seine Worte verändert werden“ (Sūra XVIII, 26).

Der göttliche Charakter der Offenbarungen wird in Sūra LIII, 4 betont: „Es ist nichts anders als eine Offenbarung, die offenbart wurde“; seine Ehrlichkeit in Sūra VI, 93: „Wer ist aber lasterhafter als wer wider Allāh eine Lüge ersinnt oder spricht: „Mir ist offenbart“, wo ihm nichts offenbart ward?“ — Muḥammed soll daher nur dem folgen, was ihm von seinem Herrn offenbart wurde (Sūra XXX, 2; XLIII, 42). Er verbietet keine Nahrung, weil er unter seinen Offenbarungen ein derartiges Verbot nicht findet (Sūra VI, 146).

d. Inhalt und Zweck der Offenbarung werden auf verschiedene Weise beschrieben [s. auch d. Art. **MUHAMMED**]. Die Geschichte von den Āl 'Imrān wird unterbrochen durch den Vers (Sūra III, 39): „Dies ist eine der Verkündigungen des Verborgenen: dir offenbaren wir es“. — Die Geschichte Yūsuf's leitet der Vers ein: „Erzählen wollen wir dir die schönste der Geschichten durch die Offenbarung dieses **Ḳor'an**; siehe zuvor warst du achtlos (auf sie)“ (Sūra XII, 3). — Dass Muḥammed der „Religion Ibrāhīm's“ folgt, wird göttlicher Eingebung zugeschrieben (Sūra XVI, 124); ebenso dass er die Djinn als Lauscher bei der Rezitation des **Ḳor'an** kennt (Sūra LXXII, 1) und dass er von dem Streit der Engel bei der Erschaffung des

Menschen weiss, geht auf Wahy zurück (Sūra XXXVIII, 69 ff.).

Den Zweck der Offenbarung des Korʾān erwähnt Sūra VI, 19: „Und offenbart ward mir dieser Korʾān, um euch damit zu warnen und jeden, zu dem er gelangt“.

Verschiedene Ausdrücke werden im Korʾān zur Bezeichnung des Inhaltes der Offenbarung gebraucht. Sūra V, 52: „Und wir sandten hinab zu dir das Buch in Wahrheit“ (vgl. Sūra XXXIX, 2, 42; XXXII, 2; XXIII, 72; XVII, 106 usw.), als Bestätigung einer früheren Schrift und zu ihrem Schutz (vgl. Sūra VI, 92). — Sūra XXXI, 1 f.: „Dies sind die Zeichen des weisen Buches, eine Leitung und eine Barmherzigkeit für die Rechtsschaffenen“. — Sūra XXVII, 1 f.: „Dies sind die Zeichen des Korʾān und eines deutlichen Buches: Leitung und Freudenbotschaft für die Gläubigen“. — Sūra VII, 50: „Und nun brachten wir ihnen ein Buch. Wir erklärten es mit Wissen als eine Leitung und Barmherzigkeit für Gläubige“. — Sūra XLII, 52: „Und so entsandten wir zu dir den Geist mit einer Offenbarung auf unser Geheiss. Nicht wusstest du zuvor, was das Buch, und nicht, was der Glaube war. Jedoch machten wir es zu einem Licht“. — Ferner heisst der Inhalt der Offenbarung: Wissen (ʿilm: Sūra III, 54; II, 114, 140), Weisheit (Sūra XVII, 41), Leitung (Sūra XLV, 10; VII, 50 usw.), Arznei (Sūra XLI, 44), Licht (Sūra IV, 174; XLII, 52).

2. Über die in den Biographien Muḥammed's berichteten Formen der Offenbarung mag folgendes gesagt werden. Zu Anfang bestanden die Offenbarungen in Träumen, die wirkliche Ereignisse vorwegnahmen (Ibn Hishām, S. 151; Ṭabari, *Tafsīr*, XXX, 138; Ibn Saʿd, I/1, 129). Auch später sollen solche Traumgesichter vorgekommen sein. Als man ʿAʿiṣha verdächtigte, hoffte sie, Allāh würde ihre Unschuld Muḥammed in einem Traume offenbaren (Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 197; Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra 24, Bāb 6).

Die erste Offenbarung, in der Djibril Muḥammed erschien, ereignete sich auf dem Berge Hirāʾ, als der Engel zu ihm sagte: „Ich bin Djibril“, worauf Muḥammed zu Khadija eilte und schrie: „Hülle mich ein!“ (Sūra LXXIII, 1 oder LXXIV, 1).

Das erste offenbarte Stück des Korʾān war Sūra XCVI, als der Engel im Monat Ramaḍān ihm während seiner Zurückgezogenheit ein Stück Tuch zeigte, worauf diese Sūra stand, und ihm befahl: „Rezitiere!“ Als Muḥammed beteuerte, dass er nicht schreiben könne, bedrängte ihn der Engel so sehr, dass er beinahe erstickte. Das geschah dreimal, wonach der Engel die Verse sprach, die Muḥammed behielt.

Hierauf trat eine Pause (*Fatra*) in der Offenbarung ein. Während dieser Zeit war Muḥammed derart niedergedrückt, dass ihm Selbstmordgedanken kamen (Ṭabari, ed. de Goeje, I, 1150; Ibn Hishām, S. 156, 166; Ibn Saʿd, I/1, 131). Diese Pause endete mit der Offenbarung von Sūra LXXIV oder XCIII.

Der Engel, der die Offenbarung übermittelte, war Muḥammed und auch anderen sichtbar (Bukhārī, *Faḍāʾil al-Kurʾān*, Bāb 1; Ibn Hishām, S. 154, vgl. 156; Abū Nuʿaim, S. 69). Bis zu einem gewissen Grade können die Himmelfahrt [s. d. Art. MĪʿRĀJ] und die Nachtreise auch als Offenbarungen gelten. Visionen werden ebenfalls im Korʾān erwähnt. Sūra LIII, 3 ff.: „Er (der Korʾān) ist nichts anders als eine offenbarte Offenbarung. Gelehrt hat sie der Starke an Kraft,

der Herr der Einsicht. Im Gleichgewicht stand er. Und er war am höchsten Punkt des Horizonts. Alsdann nahte er sich und kam dicht heran und war zwei Bögen entfernt oder näher. Und er offenbarte seinem Diener, was er offenbarte. Nicht erlog das Herz, was er sah. Wollt ihr ihm denn bestreiten, was er sah? Und er sah ihn ein andermal, bei dem Sidra-Baum, der die Grenze bezeichnet... Nicht wandte er den Blick, noch liess er ihn umherschweifen; denn er sah die grössten von den Zeichen seines Herrn“.

Sūra LXXXI, 19 ff.: „Wahrlich dies ist das Wort eines edlen Gesandten, der begabt ist mit Macht bei dem Herrn des Thrones und in hohem Ansehen steht, der glaubwürdig ist hinsichtlich seiner Zuverlässigkeit. Und nicht ist euer Landsmann von einem Djinn besessen; denn er sah ihn am klaren Horizont“.

Nach anderen Suren jedoch soll die Offenbarung durch das Gehör stattgefunden haben; so Sūra LXXV, 16 ff.: „Rühre nicht deine Zunge, um die Offenbarung zu beschleunigen; wahrlich uns liegt ihre Sammlung und Verlesung ob. Darum, wenn wir sie verlesen, so folge ihrer Verlesung; alsdann wahrlich liegt uns ihre Erklärung ob“. — Überhaupt setzt die ganze Form des Korʾān mit dem oft wiederholten *kul* „sprich!“ eine Offenbarung durch das Gehör voraus.

Einzelheiten über Muḥammed's Offenbarungen dieser Art finden sich in der *Sira* und hauptsächlich im *Ḥadīth*.

a. Wie die Offenbarungen von Muḥammed wahrgenommen wurden. 1. „Manchmal kommt es wie das Klingeln einer Schelle; das ist die schmerzhafteste Art. Wenn es aufhört, habe ich behalten, was gesagt wurde. Manchmal ist es ein Engel, der wie ein Mensch zu mir spricht, und ich behalte, was er sagt“ (Bukhārī, *Badʾ al-Wahy*, Bāb 2; *Badʾ al-Khalq*, B. 6; Muslim, *Faḍāʾil*, Trad. 87; Tirmidhī, *Manāqib*, B. 7; Nasāʾī, *Iftitāḥ*, B. 37; Mālik, *Muwattaʾ*, Kap. *al-Wuḍʿ li-man massa ʿl-Kurʾān*, Trad. 7; Aḥmed b. Ḥanbal, II, 222; VI, 158, 163, 256 f.).

2. In einer Variante zu dieser Tradition sagt Muḥammed: Manchmal nähert es sich mir in der Gestalt eines jungen Mannes (*al-Fatā*), der es mir überliefert (Nasāʾī, *Iftitāḥ*, Bāb 37).

3. Der Gesandte Gottes hörte ein Geräusch wie Bienensummen in der Nähe seines Gesichtes; darauf wurde ihm Sūra XXIII, 1 ff. offenbart (Tirmidhī, *Tafsīr*, Sūra 23, Trad. 1; Aḥmed b. Ḥanbal, I, 34).

4. Der Gesandte Gottes pflegte vor Schmerz die Lippen zu bewegen, sobald die Offenbarung begann. Nach der Offenbarung von Sūra LXXV, 16 jedoch lauschte er, bis sich Djibril entfernt hatte; alsdann rezitierte er, was er gehört hatte (Bukhārī, *Tawḥīd*, B. 43; al-Nasāʾī, *Iftitāḥ*, B. 37; Ṭayālīsī, Nr. 2628).

5. „... nach dem Zeugnis ʿAbd Allāh b. ʿUmar's: Ich fragte den Propheten: Bemerkt du die Offenbarung? Er antwortete: Ja, ich höre Klänge, als wenn man auf Metall schläge (s. oben, unter 1). Dann lausche ich, und oft glaube ich (vor Schmerzen) zu sterben (Aḥmed b. Ḥanbal, II, 222).

b. Wie sie von anderen wahrgenommen wurden. 1. Selbst an kalten Tagen trat Schweiss auf seine Stirn (Bukhārī, *Badʾ al-Wahy*, B. 2; *Tafsīr*, Sūra 24, B. 6; Muslim, *Faḍāʾil*, Trad. 86; Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 58, 103, 197, 202, 265 f.; vgl. III, 21; vgl. oben unter a, 1).

2. Muḥammed bedeckt seinen Kopf, seine Farbe



wird rot, er schnarcht wie ein Schlafender oder rasselt wie ein junges Kamel; nach einiger Zeit erholt er sich wieder (*surriya 'anhu*) (Bukhārī, *Ḥaǧǧī*, B. 17; *ʿUmra*, B. 10; *Faḍā'il al-Ḳur'ān*, B. 2; Muslim, *Ḥaǧǧī*, Trad. 6; Aḥmed b. Ḥanbal, IV, 222, 224).

3. Muḥammed's Farbe wird fahl (*tarabbada lahu waǧḥuhu*: Muslim, *Ḥudūd*, Trad. 13, 14; *Faḍā'il*, Trad. 88; Aḥmed b. Ḥanbal, V, 317, 318, 320 f., 327; *muṭarabbidan*: Tabarī, *Tafsīr*, XVIII, 4; *tarabbadu ǧildihī*: Aḥmed b. Ḥanbal, I, 238 f.; *tarabbada li-ḥalika ǧasaduḥu wa-waǧḥuhu*: Ṭayālīsī, Nr. 2667).

4. Er verfällt in Lethargie oder Bewusstlosigkeit (*subaḡ*: Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 103).

5. „Darauf setzte sich der Gesandte Gottes nieder und wandte sich ihm (*ʿUḥmān* b. Maǧʿūn) zu. Als sie sprachen, liess der Gesandte Gottes seinen Blick gen Himmel schweifen; nach einer Weile schaute er hinab zur Rechten und wandte sich von seinem Gefährten ab, seinem Blicke folgend, und fing an, seinen Kopf zu schütteln, als ob er zu verstehen suchte, was ihm gesagt wurde, während *ʿUḥmān* sitzen blieb und ihm immer zusah. Als Muḥammed sein Ziel erreicht hatte, wandte sich sein Blick von neuem zum Himmel usw.“ (Aḥmed b. Ḥanbal, I, 318).

6. „Wenn Muḥammed eine Offenbarung erhielt, ... verursachte ihm dies viel Schmerzen, so dass wir es bemerkten. Er trennte sich dann von seinen Gefährten und blieb zurück. Alsdann begann er, mit seinem Hemd seinen Kopf zu bedecken, wobei er schrecklich litt, usw.“ (Aḥmed b. Ḥanbal, I, 464).

„Wenn der Gesandte Gottes eine Offenbarung empfing, begann er, mit seinem Hemd sein Gesicht zu bedecken. Wenn er in Ohnmacht gefallen war, nahmen wir es weg, während ... usw.“ (Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 34; vgl. oben 6, 2).

7. Zaid b. Ṭḥābit sagte: „Ich befand mich an Muḥammed's Seite, als die *Sakīna* [s. d.] über ihn kam. Sein Oberschenkel fiel so schwer auf meinen, dass ich fürchtete, er würde brechen. Als er sich wieder erholte, sagte er zu mir: Schreib hin!, und ich schrieb Sūra IV, 97 nieder“ (Aḥmed b. Ḥanbal, V, 184, 190 f.; Abū Dawūd, *Ḍiḥād*, B. 19).

8. ʿAbd Allāh b. ʿAmr sagte: „Die Sūra al-Māʿida wurde dem Gesandten Gottes offenbart, als er auf seinem Kamel ritt. Das Tier konnte ihn nicht länger tragen, so dass er absteigen musste“ (Aḥmed b. Ḥanbal, II, 176). Eine ähnliche Tradition von Asmāʿ bint Yazīd: Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 455, 458; eine andere Tradition derselben Art: Ibn Saʿd, I/1, 131.

c. Die Umstände, unter denen Muḥammed Offenbarungen erhielt. 1. Muḥammed wird direkt oder indirekt nach seiner Meinung oder Entscheidung gefragt, worauf ihm die Antwort offenbart wird, z.B. über den Gebrauch von Wohlgerüchen während der *ʿUmra* (Bukhārī, *Ḥaǧǧī*, B. 17; vgl. oben 6, 2); über Entschuldigungen, wenn einer während eines Feldzuges zu Hause bleibt (Abū Dawūd, *Ḍiḥād*, B. 19; Aḥmed b. Ḥanbal, V, 184); über die Frage, ob aus Gutem Schlechtes entstehen kann (Aḥmed b. Ḥanbal, III, 21; Ṭayālīsī, Nr. 2180); über die Frage, ob seine Frauen in der Nähe einer Stadt ihr Bedürfnis verrichten dürfen (Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 56); ob ʿĀʾisha schuldig oder nicht (Bukhārī, *Tafsīr*, Sūra 24, B. 6; Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 103, 197); über Scheidung bei Ehebruch, wenn nur ein Zeuge vorhanden (Ṭayālīsī, Nr. 2667); über den *Zihār* (Tabarī, *Tafsīr*, XVIII, 2).

2. Muḥammed empfängt eine Offenbarung, während er reitet (s. oben, 6, 8; Tabarī, *Tafsīr*, XXVI, 39), während sein Kopf gewaschen wird (Tabarī, *Tafsīr*, XVIII, 2), bei Tisch, als er gerade einen Knochen in der Hand hat (Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 56), während er auf der Kanzel steht (Aḥmed b. Ḥanbal, III, 21).

d. Der Inhalt dieser Offenbarungen wird nicht immer mitgeteilt, und wenn dies geschieht, sind sie nicht immer in den Korʾān aufgenommen (vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 256–61), z.B. Muḥammed's Antwort auf die Frage, ob aus Gutem Schlechtes entstehen kann (Aḥmed b. Ḥanbal, III, 21; Ṭayālīsī, Nr. 2180); die seinen Frauen gewährte Erlaubnis, die Stadt zu verlassen (Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 56); die Strafe für Unzucht (Aḥmed b. Ḥanbal, V, 317, 318, 320 f., 327, nicht die *Āyat al-Raǧīm*); die Erlaubnis des *Liʾān* (Ṭayālīsī, Nr. 2667).

Soweit ich sehe, hat der Begriff Offenbarung zu bedeutenden Diskussionen keinen Anlass gegeben. Al-Īǧī und sein Kommentator al-Djurdǧānī bekämpfen die Ansichten der Philosophen, wonach es ein besonderes Charisma der Propheten ist, dass „sie die Engel in ihrer körperlichen Gestalt sehen und ihre Sprache durch Offenbarung hören. Es kann nicht bestritten werden, dass sie im Wachen schauen, was andere Leute im Schlaf sehen, d.h. sie sehen Personen dichterische Worte zu ihnen sprechen, welche auf Vorstellungen hindeuten, die tatsächlichen Vorgängen entsprechen, da ihre Seele ja frei von körperlichen Tätigkeiten ist und leicht mit der geistigen Welt (*ʿĀlam al-Ḳuds*) in Berührung treten kann. Oft wird diese besondere Eigenschaft in ihnen zu einer bleibenden Fähigkeit, die leicht in Tätigkeit gesetzt werden kann“. Diese Auffassung des Begriffs Offenbarung ist nach al-Īǧī irreführend und nicht vereinbar mit den Ansichten der Philosophen selbst, die andererseits behaupten, man könne die Engel nicht sehen, da sie nur psychische Wesen seien, die keine hörbare Sprache hervorbringen, was speziell den körperlichen Wesen eigen ist. So erklären die Philosophen Offenbarung als eine Vorstellung von etwas, was keine reale Basis hat, ebenso wenig wie das, was aus dem Munde kranker und verrückter Leute kommt. Wenn einer von uns aus eigener Macht befehlen oder verbieten würde, was heilsam und vernünftig ist, so würde er deswegen doch noch kein Prophet sein. Wieviel weniger noch würde dann eine prophetische Äusserung sein, die auf Vorstellungen fusst, welche jeder Grundlage entbehren und oft sogar vernunftwidrig sind (*Mawāḳif*, S. 172 f.).

*Litteratur*: Ibn Hishām, *Sīra*, ed. Wüstenfeld, S. 150 ff.; Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, ed. Mittwoch, S. 126 ff.; Tabarī, ed. de Goeje, I, 1146 ff.; für die Tradition vgl. Wensinck, *Handbook*, S. 162<sup>b</sup>, 163<sup>a</sup>; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muḥammad*, Berlin 1861, I, 207 ff.; III, 1865, S. XVIII ff.; W. Muir, *The Life of Muḥammad*, Edinburgh 1912; F. Buhl, *Das Leben Muhammads*, Leipzig 1930, S. 134 ff.; T. Andrae, *Die Person Muhammads*, Upsala 1917, S. 311; G. Hölscher, *Die Propheten*, Leipzig 1914; O. Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung*, Leipzig 1898; T. Andrae, *Mohammed*, Göttingen 1932, S. 77 ff.; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 21; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 67 f.; Abu Nuʿaim

Ahmed b. 'Abd Allāh al-İsbahānī, *Dalā'il al-Nubuwwa*, Haidarābād 1320, S. 68 ff.; al-Rāghib al-İsbahānī, *al-Mufradāt fī Ḡharīb al-Ḳur'an*, Kairo 1324, S. 536 f.; 'Aḍud al-Dīn al-İdji, *Kitāb al-Mawāḳif*, ed. Soerensen, Leipzig 1848, S. 172 ff.; Muḥammed 'Alā' b. 'Alī al-Taḥānawī, *Kitāb Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, Calcutta 1862, S. 1523. (A. J. WENSINCK)

**WAISĪ**, eigentlich Uwais b. Mehmed, bekannt unter seinem *Makhlāṣ* Waisi, berühmter osmanischer Litterat und Dichter. Geboren 969 (1561/2) in Alashehir als Sohn eines Kādī Mehmed Efendi, wandte er sich ebenfalls der richterlichen Laufbahn zu. Nachdem er in Konstantinopel bei den 'Ulemā' Ṣāliḥ Efendi und Ahmed Efendi seine letzte Ausbildung erhalten hatte, bekleidete er eine Reihe wichtiger Posten in allen Teilen des Osmanischen Reiches (in Rosette, Kairo, Aḳ Ḥisār, Tire, Alashehir, Seres, Rodosto, Üsküb, Gümüldjina) und starb 1037 (1628) in Üsküb, wo er siebenmal das Kādī-Amt inne gehabt hatte, nach seiner Absetzung im Alter von 68 Jahren. Waisi, der ein Schwestersohn des Dichters Makālī war, betätigte sich ebenfalls erfolgreich als Dichter. Er ist einer der glänzendsten Prosaschriftsteller seiner Zeit, der in ausgesuchtem feinem persizistischem Stile schreibt. Nach Bāki's Tode galt er als der grösste Meister in Vers und Prosa. Seine Sprache ist mit fremdem Wortgut überladen und nicht leicht zu verstehen. Doch ist seine Diktion klug, geist- und sinnvoll. 'Aṭā'i sagt von ihm (*Shakā'ik-i nu'māniye*, I, 715), dass seine Poesie besser ist als seine Wissenschaft, sein Prosa-Stil ausgezeichnete als seine Poesie, seine Unterhaltungsgabe vorzüglicher als seine Prosa und die Schönheit seines Gesichts und seiner Gestalt offensichtlicher als seine Unterhaltungsgabe.

Waisi hinterliess eine beträchtliche Anzahl von Schriften auf allen Gebieten. Einige seiner Schriften finden noch heute ihre Anhänger und Verehrer, so besonders seine beiden Hauptwerke: *Sirat al-Nābi* und *Khab-nāme*. Ersteres, die *Siyar-i Waisi* oder, wie der eigentliche Titel lautet: *Durrat al-Tadji fī Sirat Ṣāḥib al-Mirādji*, ist am bekanntesten, obwohl er es nicht ganz beenden konnte. Es reicht nur bis zur Schlacht von Bedr. Das Autograph befindet sich in der Serai-Bibliothek. Das Werk wurde von Nābi und nach dessen Tode von Naẓmī-zāde-i Baghdādī fortgesetzt. Der Text Waisi's mit der Fortsetzung Nābi's wurde 1245 in Bülāk und 1286 in Sambul in seinen Gesamtelten Werken gedruckt. Nicht weniger berühmt ist sein *Khab-nāme*, eine Vision. Es ist die in einfachem, schlichtem Türkisch geschriebene Traumunterhaltung Ahmed's I. mit Alexander dem Grossen. Nach der Behauptung 'Abd ul-Ḥaḳḳ Ḥamid's soll unter dem Einfluss von Gedichten im Stil dieser Vision durch Shināsī die moderne Schule gegründet worden sein. Dieses *Khab-nāme*, das auch als *Wak'a-nāme* bezeichnet wird (Mehmed Tāhir nimmt irrig zwei verschiedene Werke an) und das eine Kritik der Zeitverhältnisse enthält, ist öfter gedruckt worden (Bülāk 1252, Istanbul 1263, 1293, in den Gesammelten Werken 1286).

Mehrfach gedruckt ist sein *Shahādat-nāme* oder *Dustūr al-'Amal* (Istanbul 1283 und 1286), das religiösen Inhalts ist; ferner seine *Münsha'āt* (Sammlung seiner Briefe; Ges. Werke 1286).

Seine sonstigen Werke, von denen Mehmed Tāhir die vollständigste Liste gibt, sind ungedruckt, so sein vollständiger *Diwān*, von dem nur wenige Abschriften vorhanden sind; ein *Tawba-nāme*, das

über einen Ausspruch des Zainiye-Ordens-Pir's Zain al-Dīn Khāfi handelt; die unvollendete Geschichte der Eroberung Agyptens: *Futūḥ al-Miṣr*; eine Entgegnung auf die Angriffe des Kāmūs gegen den Ṣāḥāḥ des Djawhari (Autograph in der Rāghib Paṣha-Bibliothek); endlich die beiden Abhandlungen: *Ghuṣrat al-'Asr fī Tafsīr Sūrat al-Naṣr* und *Ḥadiyat al-Mukhlisin wa-Tadhkirat al-Muhsinin*.

*Litteratur*: 'Aṭā'i, *Shakā'ik-i nu'māniye*, Dhail, S. 713—16; Kātib Čelebi (Hādjidi Khāḥifa), *Fezleke*, II, 107; Rizā, *Tezkiye*, S. 101; Brusali M. Tāhir, *Othmanlı Müellifleri*, II, 477; Thuraiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 619—20; Sāmi, *Kāmūs al-A'lām*, VI, 4713; Ahmed Rifat, *Lughāt-i ta'rikhiye wa-djoghrafiye*, VII, 1300, 132; Hammer-Purgstall, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, III, 203 und *GOR*, V, 100, 663; IX, 206; Gibb, *Hist. Ott. Poetry*, III, 208—18; Babinger, *GOW*, S. 152—54. Eine Übersetzung gab H. F. v. Diez, *Fundgruben des Orients*, III, 249—74 und gesondert Berlin 1811: *Ermahnung an Islambol oder Strafgericht des türkischen Dichters Uweissi über die Ausartung der Osmanen*.

(TH. MENZEL)

### WAK'A NUWIS, WAKĀ'I' NUWIS.

*Wak'a*<sup>ic</sup> *Nuwis* bezeichnet im Gegensatz zu *Wak'a Nuwis*, was Protokollführer bedeutet, den von Reichswegen bestellten osmanischen Geschichtsschreiber; die Trennung zwischen beiden Bezeichnungen nahm bereits J. v. Hammer, *GOR*, VII, 465 vor. Als erster amtlicher Geschichtsschreiber der Osmanen gilt gemeinlich 'Abd al-Raḥmān 'Abdī Paṣha (vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 227 f.). Die Liste der osmanischen Reichsgeschichtsschreiber bedarf noch der Klärung. Die von J. v. Hammer, *GOR*, VIII, 591 f. gebotene ist zweifellos lückenhaft und ungenau (vgl. dazu P. Wittek, in *MOG*, I, 152 und 243 f. sowie F. Babinger, *GOW*, S. 227, Anm. 3 und S. 285, Anm. 1). Es scheint, dass mehrfach ein Protokollführer (*Wak'a Nuwis*) als Reichshistoriograph (*Wak'a*<sup>ic</sup> *Nuwis*) aufgeführt wird, so etwa der Dichter Nerkesi (vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 173), während der Fall des Muṣṭafā Raḥmī (vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 285), der angeblich mit dem Titel eines Reichsgeschichtsschreibers geehrt wurde, noch der Aufhellung bedarf. Das Amt des osmanischen Reichsgeschichtsschreibers ist auf jeden Fall eine Fortsetzung der vom Hof bezahlten und ausgesuchten *Shāhnāmedji*'s. Der letzte *Wak'a*<sup>ic</sup> *Nuwis* des Osmanischen Reiches war Wāṣif Efendi [s. d.].

*Litteratur*: Vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 227, Anm. 3 sowie S. 285, Anm. 1 und die dort verzeichneten Arbeiten. (FRANZ BABINGER)

**WAKĀLA** (auch WIKĀLA), Mandat, Vollmacht, ist ein Kontrakt (*'Aḳd*), nach dem der eine Kontrahent, der Mandant (*Muwakkil*), den anderen, den Mandatar (*Wakil*), beauftragt, für ihn eine Rechtshandlung vorzunehmen.

I. Im *Ḳor'ān* begegnen die von *wakala* abgeleiteten Formen in der Bedeutung „sich verlassen auf, vertrauen auf Allāh“ (V. Form) oder mit der Vorstellung verbunden, dass Allāh der *Wakil* ist (eines der 99 Attribute Allāh's, das nach den Kommentaren die Bedeutung von *Ḥafiz* hat; Sūra XII, 66; IX, 52; LXXIII, 9; XXVIII, 28). Als *terminus technicus* kommt also das Wort nicht vor. Immerhin liegt Sūra XXXII, 11 die schon mehr juristische Vorstellung zugrunde, dass der Engel des Todes als Bevollmächtigter Allāh's



angesehen wird. Doch wird diese Stelle nicht zur kor'ānischen Fundierung der Wakāla herangezogen. Die Fuḳāhā stützen die Wakāla kor'ānisch durch die Sūra XVIII, 18: „Schicket einen von euch mit diesem euerem Geld nach der Stadt!“ Das war eine Bevollmächtigung, und somit ist nach ihnen die Wakāla kor'ānisch begründet. Auch wird Sūra IV, 39 herangezogen: „...dann schicket einen Schiedsrichter (= Vermittler) von ihrer Familie und einen Schiedsrichter von seiner Familie!“

II. Zahlreich sind die Hadīthe über die Vollmacht und den Bevollmächtigten, von denen einige hier angeführt werden sollen. Der Prophet bevollmächtigte Ḥakīm b. Ḥazām mit dem Kauf des Opferlammes (al-Sarakhsī, XIX, 2), und er bestellte 'Amr b. Umāya al-Damrī als Wakīl bei seinem Ehevertrag mit Umm Ḥabība. Nach Bukhārī, *Wakāla*, Bāb 3 darf der Schäfer das Tier, das dem Absterben nahe ist, abschlachten und der Mandatar die Sache, die verdirbt, ausbessern. Auch über das Mandat in Strafsachen gibt es Hadīthe. So gab der Prophet den Auftrag, eine Frau zu steinigen und einen Betrunkenen zu prügeln (Bukhārī, *Wakāla*, Bāb 13). Andere Hadīthe berichten über den Bevollmächtigten, der Schulden im Namen eines Dritten einfordert (Bukhārī, *Wakāla*, Bāb 4). Daraus wird ersichtlich, dass der Schuldner durch Leistung an den Beauftragten dem Gläubiger gegenüber erfüllt hat. Hierin liegt eine nach aussen wirkende Vertretung, bei der durch die Handlung des Vertreters Rechtswirkungen zwischen Vertretenem und Dritten entstehen.

III. Der Idjmā' hat endlich die Gesetzlichkeit der Stellvertretung (*Mashrū'iyat al-Wakāla*) sanktioniert. Die Muhammedaner haben nämlich ohne Missbilligung und Verwerfung von den ersten Zeiten bis in die Gegenwart hinein die Wakāla gepflogen und sich ihrer untereinander zur Ausführung ihrer Angelegenheiten immer bedient. Denn die Wakāla ist für den Menschen ein dringendes Bedürfnis, weil der Mensch mitunter nicht imstande ist, sein eigenes Gut auf der Reise oder auf dem Hadjǧ persönlich zu verwalten oder wegen seiner geringen Fähigkeiten oder starken Beschäftigung oder seines grossen Reichtums darüber zu verfügen. Durch die Wakāla wird nun ein Bevollmächtigter eingesetzt. Zu dieser gegenseitigen Hilfe spornt der dafür herangezogene Vers V, 3: „Helfet einander zur Wohltat und zur Gottesfurcht!“ besonders an. — Insbesondere pflegen hochgestellte und vornehme Leute ihre Geschäfte nicht persönlich, sondern durch Bevollmächtigte ausführen zu lassen.

IV. Nach den Lehren der Juristen ist die Wakāla ein Vertrag und zwar ein widerruflicher Vertrag (*'Aqd dī'arīz*).

1. Zur Gültigkeit (*Ṣiḥḥa*) des Mandatvertrages gehören folgende vier Erfordernisse (*Arkān*):

a. der Muwakkil,

b. der Wakīl. Beide Personen müssen die Fähigkeit haben, über ihr Vermögen zu verfügen (*Iḥāḥ al-Taṣarruf*). Daher kann der Minderjährige (*Ṣabī*), der Geisteskranke (*Maḍjūn*), der Sklave (*'Abd*) [s. d.] sowie jeder, der *Maḥjūr* [s. d.] ist, weder Mandant noch Mandatar sein. Für die Gültigkeit gelten also die Vorschriften, die auch bei anderen Verträgen gefordert werden. Im einzelnen wäre noch anzuführen, dass bei Ehe und Ehescheidung nur eine gesetzlich unbescholtene Person (*'Adil*) Wakīl sein kann, während in allen anderen Fällen das nicht gefordert wird. Wenn also eine Frau einen bescholtenen Mann zu ihrem

Wakīl für die Ehe macht, so ist diese Ehe nichtig. Nach mālikitischer Lehre kann ein Muhammedaner und *Dhimmi* nicht gegenseitig Wakīl sein; aber das Hadīth bei Bukhārī, *Wakāla*, Bāb 2 ist nicht so streng.

c. Das Objekt (*muwakkal fihi*) muss Eigentum des Mandanten, bestimmt, gesetzlich und zur Stellvertretung fähig sein. Eine Stellvertretung unter einer künftig eintretenden Bedingung ist unzulässig. Somit kann der Mandant keinen Wakīl einsetzen, um eine Frau zu scheiden, die er einmal später heiraten wird oder um einen Sklaven zu verkaufen, den er in Zukunft besitzen wird. Die Lehrmeinungen bezüglich der Frage, ob bei dem Erwerb der *Mubāḥāt*, z.B. Wasser, Holz, Wild eine Stellvertretung möglich ist, gehen auseinander.

Im allgemeinen kann man für alle Akte, die man selbst ausführen kann, auch einen Mandatar einsetzen. So findet sich die Vollmacht bei allen Verträgen, bei Ehe und Ehescheidung, bei Prozess, Zahlung des Blutgeldes usw. Nach der Lehre Abū Ḥanīfa's aber konnte ein Prozessbevollmächtigter nur mit Zustimmung des Gegners bestellt werden; seine Nachfolger hielten das aber nicht mehr für erforderlich. Nach übereinstimmender Lehre aller *Madhhab*'s kann dem Prozessbevollmächtigten der Eid nicht übertragen werden. Ein Verzeichnis der am meisten vorkommenden Fälle bringt al-Sarakhsī, XIX, 190.

Zu den persönlichen Verpflichtungen gegen Allāh und zu Handlungen aus dem Gebiet der *'Ibādāt* kann man natürlich keine Vollmacht erteilen, weil sie Verpflichtungen rein persönlicher Art sind, mit Ausnahme des Hadjǧ und der Verteilung der Zakāt (*Tufriḳat* [resp. *Adā'*] *al-Zakāt*). Durch das Kennzeichen der Gesetzlichkeit entfällt auch die Vollmachtserteilung zu Verbrechen, wie Mord, Diebstahl usw.

d. Die Form (*Ṣiḥḥa*), die durch Angebot und Annahme (*Idjāb wa-Kabūl*) erfüllt wird. Beide Parteien müssen den Willen zu diesem Rechtsgeschäft haben und ihre Einstimmung dazu geben. Das geschieht durch Angebot und Annahme. Die Annahme kann auch stillschweigend erfolgen oder durch eine Handlung, aus der die Zustimmung des Mandatars ersichtlich wird. Die Stellvertretung ist ein reiner Konsensualvertrag.

2. Die Vollmacht kann bestimmt sein oder allgemein, indem der Mandatar nur ein spezielles Geschäft oder alle Geschäfte des Mandanten nach eigenem Gutdünken ausführt. Der erste Mandatar wird *Wakīl mu'ayan*, der letztere *Wakīl mutlak* genannt. Die *Shāhīn* verwerfen die Generalvollmacht, da sie fordern, dass das Mandat nach Art der Geschäfte genau bestimmt sein muss.

3. Die Geschäftsführung ist an sich unentgeltlich; doch kann vertragsmässig eine Entschädigung festgesetzt werden. Der Mandatar hat in jedem Falle Anspruch auf alle Schädigungen und Auslagen, die er durch die Stellvertretung gehabt hat. Das tut dem Mandat als solchem keinen Abbruch. Eine Meinungsverschiedenheit bei den Juristen besteht über die Frage, wo und wann das Mandat in Dienstmiete (*Idjāra*) übergeht.

4. Was die Haftung (*Ḍamān*) anlangt, so ist davon auszugehen, dass der Wakīl eine Vertrauensperson ist. Daher gilt seine durch den Eid bekräftigte Aussage ohne Beweis, aber nur bezüglich Verlust, Untergang und Rückgabe der *res mandata*. Seine Behauptung über die Rückgabe an einen

anderen als den Mandanten wird nur mit Beweise angenommen.

Im übrigen muss sich der Mandatar an die ihm erteilten Vorschriften halten und haftet für alles Verschulden in der Geschäftsführung; er haftet also *a.* bei *Tafriṣ*, d. i. *culpa in omittendo*, wenn er weniger tut, als er ordnungsgemäss tun muss, und *b.* bei *Ta'addī*, d. h. wenn er mehr tut, als er darf, also seine Befugnisse überschreitet.

5. Die Endigung. Da das Mandat ein *ʿAqd dīʿī* ist, können beide Parteien den Vertrag beliebig auflösen. Der Vertrag erlischt, wie die übrigen Verträge, auch durch Tod, Geisteskrankheit oder Rechtsunfähigkeit eines der beiden Kontrahenten, da der Mandatar, ebenso wie der Depositar [s. den Art. WADĪʿA], als *Amin* betrachtet wird.

V. Auf die spätere Entwicklung kann hier nicht eingegangen werden. Der *Code Civil Ottoman*, Art. 1449–1530, enthält im grossen und ganzen die Lehren der Hanafiten. In den *Kāwānīn al-Misriya* ist die Wakāla in den §§ 512–31 und in dem *Sharḥ al-Kānūn*, S. 292–300 behandelt.

*Litteratur:* Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, S. 13; Ibn al-Athīr, *Nihāya*, Kairo 1322, IV, 242; al-Sarakhsī, *Kitāb al-Mabṣūṭ*, XIX, 1 ff.; Ahmed Abu l-Fath, *Muʿāmalāt*, Kairo 1330, II, 567; v. Tornauw, *Musl. Recht*, S. 130. — Ausser den Fikḥ-Werken: Sachau, *Musl. Recht*, Berlin 1897, S. 421 ff.; van den Berg, *Principes du droit Musulman*, Algier 1896, S. 103 ff.; Khalil, *Muḥtaṣar o sommario del diritto malechita*, Übers. Dav. Santillana, Mailand 1919, S. 381 ff.; R. Grasshoff, *Die allgemeinen Lehren des Obligationenrechts*, Göttingen 1895, S. 82 ff., 132 ff.; Querry, *Droit Musulman*, Paris 1871, I, 557 ff.; J. Kohler, in *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.*, VI (1886), 254–58; Dimitroff, *Asch-Schaibānī*, in *M S O S As.*, 1908, S. 114–21, 188–94; Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford 1906, VI, 375 ff. (OTTO SPIES)

**WAKĀR**, MIRZA AHMED SHĪRĀZĪ mit dem *Taḫalluṣ* Wakār (Browne vokalisiert Wiḳār), persischer Dichter, ältester der sechs Söhne des Dichters Wiṣāl. Auch die fünf Brüder Wakār's sind als Dichter bekannt. Proben der Poesie des Vaters Wiṣāl finden sich im *Madjmaʿ al-Fuṣṣahāʾ* des Riḍā Qulī Khān, II, 528 ff. und bei Browne, *Persian Literature in Modern Times*, S. 318; im letztgenannten Werke sind S. 301, 319 ff. und 323 ff. Verse von Dāwārī bzw. Farhang, zweier Brüder Wakār's, abgedruckt. Im *Madjmaʿ*, II, 103 ff. stehen weiter Gedichte von Wiṣāl's zweitältestem Sohne, Maḥmūd Hakīm, und II, 384 ff. solche von Farhang. Sechs *Qaṣīden* auf Nāṣir al-Dīn Shāh, von Wakār und seinen fünf Brüdern verfasst, finden sich in der Handschrift des Britischen Museums Nr. 370 von Rieu's *Supplement*. Von Tawḥīd (Mirzā Ismāʿīl Shīrāzī), einem anderen Sohne Wiṣāl's, gibt Riḍā Qulī Khān, *a. a. O.*, II, 84 ff. einige Gedichte.

Wakār selbst muss ca. 1232 (1817) geboren sein (vgl. Rieu, *Supplement*, S. 230; Browne, *a. a. O.*, S. 300). Einige Jahre nach dem Tode des Vaters (1262 = 1846) reiste Wakār, begleitet von seinem Bruder Maḥmūd, nach Indien. Dort ist er ungefähr von 1266 (1849) bis 1268 (1851) geblieben. Er hielt sich in Bombay auf, bis ein Schreiben des *Nawwāb* Nuṣrat al-Dawla Firūz Mirzā ihn zur Heimkehr nach Shīrāz bewog. Riḍā Qulī Khān schreibt, dass Wakār in Bombay sehr geehrt wurde:

der Dichter scheint dort aber vom Heimweh geplagt worden zu sein; auf den indischen Aufenthalt gehen die Verse *Madjmaʿ*, II, 552.

Im Jahre 1274 (1857/8) war Wakār in Tīhrān, wo er dem Shāh Nāṣir al-Dīn vorgestellt wurde und von diesem mit einer *Khiṭʿa* und der Anweisung eines Stipendiums ausgezeichnet wurde. Das Todesjahr des Dichters scheint nicht genau bekannt zu sein. Er war nicht nur ein guter Kenner des Arabischen, sondern auch ein tüchtiger Kalligraph. Riḍā Qulī Khān erwähnt ein Exemplar von Rūmī's *Muthnawī*, welches er in Indien beschrieben hat.

Werke: *Bahrām u-Bihrūz*, ein *Muthnawī*. Über dieses Werk und seinen Inhalt vgl. Rieu, *Supplement*, S. 229 f.; *Andjuman-i Dānīsh*, eine Sammlung von Anekdoten und kurzen Geschichten im Genre von Saʿdī's *Gulistan*. Nach Rieu (*a. a. O.*, S. 230) erschien eine lithographierte Ausgabe dieses Werkes 1289 zu Tīhrān, während es vom Dichter 1281 (1864/5) vollendet wurde.

Leichter zugänglich sind die Auszüge aus Wakār's lyrischer Poesie, welche *Madjmaʿ al-Fuṣṣahāʾ*, II, 548 ff. abgedruckt sind. Diese Poesien sind nach den alten, bewährten Vorlagen der vor-mongolischen Periode gedichtet, wie solches bei einem Dichter aus der ersten Hälfte der Kādjar-Epoche zu erwarten ist (vgl. Browne, *a. a. O.*, S. 299). Man findet bei Wakār *Qaṣīden*, *Kiṭʿa*'s usw., auch *Musammaʿ*'s, eine Dichtungsart, welche in der Kādjarzeit wieder belebt wurde, nachdem sie bereits vor dem Anfang der Mongolenperiode ausser Gebrauch gekommen war (Browne, *a. a. O.*, S. 163).

Ausser auf Shāh Nāṣir al-Dīn hat Wakār u. a. Lobgedichte geschrieben auf Tahmāsp Mirzā Muʿaiyid al-Dawla und auf Nuṣrat al-Dawla Firūz. Gerade in diesen panegyrischen Gedichten finden sich häufig Stellen, welche ganz wie die Poesie der mittelalterlichen Hofdichter anmuten, z. B. *Madjmaʿ*, II, 550.

Ein Beispiel einer ausgearbeiteten Vergleichung ganz im klassischem Genre findet sich in einer *Qaṣīda*: die Schneewolke wird verglichen mit einem Kamele, dem der Schaum vor dem Munde getreten ist, und dessen Kopfgestell (*Maḥār*) gebrochen ist. Es ist beladen mit Perlen von ʿAdan, aber die Emballage ist zerbrochen, und die Perlen werden in alle Richtungen zerstreut (*Madjmaʿ*, II, 552). Die für Okzidentalen ziemlich sonderbaren, der persischen Panegyrik aber vertrauten Bilder fehlen nicht, wie z. B. in der *Qaṣīda* auf Nuṣrat al-Dawla Firūz (*Madjmaʿ*, II, 553).

Die Stilfiguren der klassischen Poesie fehlen selbstverständlich nicht: es genügt z. B. auf den *Tadnīs* zwischen die Wörter *shāikh-i sālkhawārd* und *shākh-i khūrdsāl* (*Madjmaʿ*, II, 550) hinzuweisen. Den Binnenreim hat Wakār mehrmals angewendet, z. B. *Madjmaʿ*, II, 551, 555. Die *Tashbīb*'s bieten Naturbeschreibungen in dem alten Genre, oder sie haben ein erotisches Thema; unter den letzteren findet sich ein Stück (*Madjmaʿ*, II, 549), welches inhaltlich einige Ähnlichkeit zeigt mit dem hübschen, bei Browne, *a. a. O.*, S. 319 ff. abgedruckten *Musammaʿ* von Wakār's Bruder Dāwārī.

Stofflich bietet Wakār's Lyrik übrigens wenig Interesse. Er bewegt sich grösstenteils im Ideenkreise der mittelalterlichen Poesie. Man findet neben eigentlichen Panegyrik Gedichte mit religiösem oder moralisierendem Inhalt (diese sind nicht die besten), einen poetischen Brief an seinen Vater Wiṣāl, Verse auf ein Erdbeben zu Shīrāz; ja, er hat sogar einen Fieberanfall besungen.



*Litteratur:* Ausser der im Artikel genannten Litteratur vgl. noch: *Grundriss der Iran. Philologie*, II, 314 f. (V. F. BÜCHNER)

**WAQF** oder **HABS** (A.) ist eigentlich ein arabisches Maṣdar mit der Bedeutung „hindern, fernhalten“. In der islamischen Rechtsterminologie bedeutet es zunächst „eine Sache davon fernhalten, davor schützen, dass ein dritter Eigentumsrecht an ihr erlangt (*Tamlīk*)“ (Sarakhṣī, *Mabsūṭ*, XII, 27). So versteht man darunter 1. das Staatsland, das bei der Eroberung entweder durch Gewalt oder durch Vertrag an die islamische Gemeinschaft übergang und das gegen Zahlung des *Kharādj* im Besitz der bisherigen Eigentümer blieb und von diesen weder verkauft noch verpfändet werden durfte (vgl. z. B. Mawerdī, *Aḥkām*, ed. Enger, S. 237 f.), und 2. gewöhnlich die fromme Stiftung, die in der Shari'a je nach der Schule verschieden definiert wird. In Anlehnung an diese Definitionen kann man sagen: unter *Waqf* (Pl. *Awqāf*) versteht man eine Sache, die bei Erhaltung ihrer Substanz einen Nutzen abwirft und bei welcher der Eigentümer seine Verfügungsgewalt aufgegeben hat mit der Bestimmung, dass ihr Nutzen für erlaubte gute Zwecke verwandt wird. *Waqf* bezeichnet eigentlich aber die Rechtshandlung, durch die man eine solche Stiftung errichtet (gleichbedeutend mit *Tahbīs*, *Tasbīl* oder *Tahrīm*), und wurde im Sprachgebrauch auf das gestiftete Objekt übertragen, während dies eigentlich *Mawḳūf*, *Mahbūs*, *Muḥabbas* oder *Habīs* heisst. Bei den Mālikiten und daher auch in Marokko, Algier und Tunis ist die Bezeichnung *Habus* (Pl. von *Habīs*) bzw. die synkopierte Form *Hubs*, Pl. *Aḥbās* vorherrschend (daher in der französischen Rechtssprache *Habous*).

### I. Die Hauptlehren des Fiqh

1. Der Stifter (*Wāqif*) muss das volle Verfügungsrecht über sein Vermögen haben, er muss also im Besitz der Verstandeskkräfte, geschlechtsreif und ein Freier sein (*ʿāqil, bāligh, ḥurr*). Ausserdem muss er an dem Stiftungsobjekt uneingeschränktes Eigentum haben. Stiftungen von Nicht-Muslimen sind nur dann gültig, wenn sie einen dem Islām nicht zuwiderlaufenden Zweck verfolgen (z. B. nicht für christliche Kirchen oder Klöster bestimmt sind).

2. Die gestiftete Sache (*Mawḳūf*) muss von Dauer sein und einen Nutzen (*Manfaʿa*) abwerfen, also in erster Linie Immobilien. Über Mobilien herrscht Meinungsverschiedenheit. Ein Teil der Hanafiten betrachtet die Stiftung von Mobilien als unzulässig, die meisten lassen sie jedoch wie die Shāfiʿiten und Mālikiten prinzipiell zu, wenn es sich um Sachen handelt, die shari'atrechtlich Gegenstand eines Vertrages sein können, so z. B. Tiere wegen ihrer Milch und ihrer Wolle, Bäume wegen ihrer Früchte, Sklaven wegen ihrer Arbeitsleistung, Bücher zum Studium. Im einzelnen bestehen allerdings auch hier noch Meinungsverschiedenheiten (so lehnt Shīrāzī die Wakfierung eines Sklaven ab). Allgemein werden Lebensmittel, Geld (Zinsverbot!) u. ä. abgelehnt, da ihre Substanz aufgebraucht wird; sie können nur Gegenstand einer *Ṣadaqa* sein. Bei den Mālikiten kann auch eine *Manfaʿa* wakfiert werden, z. B. die Erträge eines gepachteten Grundstückes für die Dauer des Pachtvertrages (Khalīl, II, 553).

3. Der Zweck der Stiftung muss ein Gott wohlgefälliges Werk (*Kurba*) sein, wenn dies auch nicht immer klar in Erscheinung tritt. Man unterscheidet zwei Arten: *Waqf khairī*, speziell reli-

giöse oder gemeinnützige Stiftungen (Moscheen, Medresen, Krankenhäuser, Brücken, Wasserleitungen) und *Waqf ahli* oder *dhurri*, Familienstiftungen, etwa für Kinder und Kindeskind oder für andere Verwandte, oder auch für sonstige Personen; der Endzweck einer solchen Stiftung muss aber stets eine *Kurba* sein, etwa für die Armen. Jedoch ist eine Stiftung für sich selbst ungültig (ausser bei Abū Yūsuf). Die Shāfiʿiten geben zur Umgehung dieser Bestimmung einen Kniff (*Hila*) an: man soll die zu stiftende Sache an einen dritten verschenken oder zu einem geringen Preis verkaufen; dieser könne dann eine Stiftung zugunsten des ursprünglichen Eigentümers errichten. Ibn Ḥaǧǧar nennt noch einen von anderen abgelehnten Kniff: man soll sie zugunsten der Kinder seines eigenen Vaters wakfieren und dabei seine eigene Person genau beschreiben (Arḍabīlī, *Anwār*, I, 433). Über zwei andere Kniffe vgl. Kaẓwīnī, *Kitāb al-Hiyal*, ed. Schacht, IV, 45.

4. Die Form braucht nicht schriftlich zu sein, obwohl dies in der Regel der Fall ist. Der Stifter muss seinen Willen eindeutig zum Ausdruck bringen entweder durch *waqafu, ḥabbastu, sabhaltu* oder bei anderen Formeln durch einen Zusatz, dass es „weder verkauft noch verschenkt noch vererbt werden darf“ (eine in den *Waqf*-Urkunden stets vorkommende Wendung, vgl. schon die unten angeführte Tradition und die *Waqf*-Urkunde Shāfiʿi's, *Umm*, III, 281–83; andernfalls wäre es lediglich eine *Ṣadaqa*). Ferner muss der Stifter den Gegenstand genau bezeichnen und genau angeben, zu welchem Zweck und zu wessen Gunsten die Stiftung errichtet wird. Die Fiqh-Werke handeln meist ausführlich über die Interpretation der einzelnen Ausdrücke für die mit der Stiftung Bedachten.

5. Für das Zustandekommen eines gültigen *Waqf* sind noch folgende Bedingungen erforderlich:

a. Es muss ewige Dauer haben (*muʿabbad*), was bei Stiftungen für bestimmte Personen dadurch erreicht wird, dass die Erträge nach dem Tode dieser Personen den Armen zufallen. Es ist daher auch unveräusserlich.

b. Es muss sofort in Kraft treten und darf an keine aufschiebende Bedingung geknüpft sein (*muʿadḍajaz*), ausser an den Tod des Stilters; jedoch darf der Stifter in diesem Falle wie beim Testament nur ein Drittel seines Vermögens wakfieren.

c. Es ist ein unwiderrufliches Rechtsgeschäft (*Aqd lāzim*). Jedoch ist nach Abū Ḥanīfa (aber nicht bei seinen Schülern und den späteren Hanafiten) die Stiftung widerruflich, ausser wenn sie an den Tod des Stilters geknüpft ist (Sarakhṣī, *Mabsūṭ*, XII, 27). Daher führt der hanafitische Stifter stets einen Scheinprozess gegen den Verwalter auf Wiedereinsetzung in sein Eigentum; der Richter, der dann die Wahl zwischen der Lehre des Abū Ḥanīfa und der des Abū Yūsuf hat, entscheidet nach der Lehre des Abū Yūsuf, da dieser die Unwiderruflichkeit lehrt, und bestätigt durch die Abweisung der Klage das *Waqf*.

d. Bei den Hanafiten (sowie bei Ibn Abī Lailā; Sarakhṣī, XII, 35) und den Imāmiten ist ausserdem noch die Übergabe (*Taslīm*) der gestifteten Sache an die Bedachten bzw. den Verwalter erforderlich; dagegen nicht bei Abū Yūsuf, da nach ihm wie bei den anderen Schulen die Stiftung bereits durch die Willenserklärung (*Kawl*) perfekt wird. Bei einer gemeinnützigen Stiftung (Moschee oder Begräbnisplatz) kommt die Übergabe durch

die Benutzung, wenn auch nur durch einen, zu stande.

Bei den Mālikiten dagegen sind die hier angeführten Punkte nicht erforderlich, z.B. kann sie nicht nur vom Stifter sondern auch von dessen Erben widerrufen werden (Khalil, Übers. Santilana, II, 560--61).

6. Da das islamische Recht den Begriff der juristischen Person nicht kennt, war man über die eigentumsrechtliche Stellung des Wakf verschiedener Ansicht. Nach der einen Ansicht (Shāibānī, Abū Yūsuf und die späteren Hanafiten; Shāfi' und seine Schule) hört das Eigentumsrecht des Stifters auf; gewöhnlich sagt man, es geht auf Allāh über; es wird dadurch jedoch nur das Eigentumsrecht des Stifters sowie das aller anderen Sterblichen verneint. Nach einer zweiten Ansicht (Abū Hanifa [vgl. dazu auch Shāfi', *Umm*, III, 275 f.] und die Mālikiten) behält der Stifter und seine Erben das Eigentumsrecht; er ist aber an der Ausübung dieses Rechtes verhindert. Bei einer Moschee hört auch bei den Anhängern dieser Lehre das Eigentum des Stifters auf, sobald auch nur einer sein Gebet darin verrichtet hat. Nach einer dritten Ansicht (einzelne Shāfi'iten, Ahmed b. Hanbal) geht das Eigentum auf den Bedachten (*Mawḳūf 'alaihī*) über (vgl. z.B. Shīrāzī, *Tanbīh*, ed. Juynboll, S. 164, 7). Das Eigentum am Ertrage (*Manja'a*) steht jedoch nach allen Juristen dem *Mawḳūf 'alaihī* zu.

7. Die Verwaltung des Wakf führt ein *Nāẓir*, *Ka'im* oder *Mutawallī*, der dafür ein Gehalt bezieht. Der erste Verwalter wird gewöhnlich vom Stifter bezeichnet; häufig ist dies auch der Stifter selbst (bei den Mālikiten ist dann die Stiftung ungültig). Dem Kāfi steht ein Aufsichtsrecht zu; er ernennt die Verwalter und setzt sie auch gegebenenfalls ab (etwa wegen schlechter Verwaltung). Die Form der Verwaltung und die Verwendung der Ertragnisse ist an die vom Stifter getroffenen Bestimmungen gebunden. Jedoch müssen die Ertragnisse in erster Linie für die Instandhaltung der Gebäude usw. verwandt werden; der Überschuss geht erst an die Bedachten. Pachtverträge über die Ländereien und die Gebäude dürfen höchstens auf drei Jahre abgeschlossen werden.

8. Erlöschen des Wakf. Wenn der Stifter vom Islām abfällt, so wird die Stiftung nichtig und fällt an seine Erben. Gegenstandslos gewordene Stiftungen fallen je nach Ansicht über die eigentumsrechtliche Stellung an die Erbberechtigten (bei den Mālikiten nur dann, wenn diese arm sind) oder müssen für Arme oder zum allgemeinen Besten verwandt werden; keinesfalls aber dürfen sie von der weltlichen Behörde eingezogen werden.

## II. Entstehung, Geschichte und Bedeutung

Nach der allgemeinen Anschauung der Muslime hat es vor dem Islām in Arabien keine Wakfe gegeben, weder an Häusern noch an Ländereien (vgl. Shāfi', *Umm*, III, 275, 280). Von den Fuḳahā' wird diese Institution auf den Propheten zurückgeführt, wenn sich auch im Kor'an keine Belege dafür finden. Im Vergleich zu anderen Dingen ist die traditionelle Stützung dieser Institution sehr dürftig, wenn es auch bei den Juristen immer heisst, dass die Prophetengenossen und die ersten Khalifen zu wakfieren pflegten. In einer Tradition des Anas b. Mālik heisst es, dass der Prophet von den Banu 'l-Nadjdjār Gärten kaufen

wollte, um eine Moschee zu bauen; diese wiesen aber den Kaufpreis zurück und gaben das Grundstück um Gottes willen (Bukhārī, *Waṣāyā*, B. 28, 31, 35). Nach einer Tradition Ibn 'Omar's, die den Juristen als Hauptstütze dient, hatte der spätere Khalife 'Omar bei der Teilung von Khaibar Ländereien (*Arḍ*) erworben, die ihm sehr wertvoll waren, und fragte den Propheten, ob er sie als *Ṣadaqa* hergeben solle. Der Prophet antwortete: „Halte die Sache selbst zurück und weihe ihre Früchte frommen Zwecken“ (*Ḥabbis aṣlahū wasabbil ṭhamaratahā*). 'Omar tat dies mit der Bestimmung, dass die Sache weder verkauft noch vererbt werden solle; er gab sie als *Ṣadaqa* für Arme, [bedürftige] Verwandte, Sklaven, Wanderer, Gastfreunde und für die Ausbreitung des Glaubens (*fī Sabīl Allāh*); keine Sünde soll es für den Verwalter sein, davon in üblichem Masse zu essen oder einen Freund zu speisen, ohne sich daran zu bereichern (Bukhārī, *Shurūf*, B. 19; *Waṣāyā*, B. 29, vgl. 33; Muslim, *Waṣīya*, Tr. 15, 16; Ibn Mādja, *Ṣaduqāt*, B. 4; Ibn Hanbal, II, 12, 55; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, III/1, 260; vgl. Nasā'ī, *Iḥbās*, B. 2, 3). In einer anderen Version ist die Rede von einem Palmengarten namens *Ṭamgh* (Bukhārī, *Waṣāyā*, B. 23; Nasā'ī, *Iḥbās*, B. 3; Ibn Hanbal, II, 114), den er von den Juden der Banū Ḥāritha erworben habe (Ibn Hanbal, II, 125). In beiden Fällen handelt es sich aber um ein und dasselbe Grundstück in Khaibar, das den Beinamen *Ṭamgh* hatte (vgl. Nawawī, *Sharḥ Muslim*; Sarakhsi, *Mab-sūṭ*, XII, 31; Muṭarrizī, *Mughrib*, s. v.; nach Ibn al-Athīr, *Nihāya*, s. v., soll *Ṭamgh* allerdings ein ganz bekanntes Grundstück 'Omar's in Medina sein). Eine dritte Tradition (von Anas b. Mālik) betrifft die Familienstiftung. Nach der Verkündung von Sūra III, 86 schenkte Abū Ṭalḥa dem Propheten seinen liebsten Besitz, den Garten Bairuḥā' (in Medina, wo Mu'āwīya später das Kaṣr Banī Hudaila baute; vgl. Yāqūt, I, 783), wo der Prophet Schatten zu suchen und Wasser zu trinken pflegte; der Prophet gab ihn aber zurück mit dem Bemerken, er solle ihn für seine Verwandten stiften; da gab Abū Ṭalḥa den Garten als *Ṣadaqa* für Ubaiy und Ḥassān (Bukhārī, *Waṣāyā*, B. 17; vgl. Nasā'ī, *Iḥbās*, B. 2). Bei anderen Traditionen, die von Bukhārī (*Waṣāyā*, B. 12: über ein Opfertier; *Waṣāyā*, B. 32: über ein Reittier) und anderen für die Wakfierung von Mobilien herangezogen werden, handelt es sich lediglich um eine einfache *Ṣadaqa*. Ebenso ist es auch mit einem Palmengarten (*Ḥā'it*) bei Bukhārī, *Waṣāyā*, B. 20.

Mit diesen Traditionen suchen die Juristen die Wakf-Institution auf den Propheten zurückzuführen. Auffallend ist aber, dass die ältesten Juristen über wesentliche Punkte des Wakf uneins sind. In dieser Hinsicht sind Shāfi's Polemiken gegen ungenannte Gegner, darunter sicher auch Abū Hanifa, interessant (*Umm*, III, 275 ff., 280). Dort wird die Ansicht Shuraih's (gest. 82 = 701) zurückgewiesen, der die Zulässigkeit des Wakf überhaupt bestritt mit einem in den kanonischen Sammlungen fehlenden Prophetenausspruch: „Keine Zurückhaltung von den von Gott vorgeschriebenen Erteilen“ (*lā ḥabsa 'an farā'id Allāh*). Sodann polemisiert Shāfi' gegen die Ansicht, dass das Wakf Eigentum des Stifters und seiner Erben bleibe. Auch die Unveräußerlichkeit des Wakf wurde von Shuraih bestritten, da der Prophet bereits wakfierte Dinge (*Ḥabis*) verkauft habe (Kāsānī, *Badā'ī al-Ṣanā'ī*, VI, 219). Eine Illustration dazu bietet eine Be-



merkung zu der oben angeführten dritten Tradition bei Bukhārī: danach hat Ḥassān seinen Anteil an Mu'āwīya verkauft; allerdings wurde Ḥassān deswegen angegriffen. Shāfi'ī scheint den späteren Lehren über das Wakf erst zum Siege verholfen zu haben. Abū Yūsuf soll sich erst für die Unwiderruflichkeit des Wakf erklärt haben, als er bei einer Pilgerfahrt in Medina die zahlreichen Wakfe der Muslime vorfand (Sarakhṣī, *Mabsūt*, XII, 28). All dies legt die Vermutung nahe, dass die Wakf-Institution sich erst nach dem Tode des Propheten im Laufe des I. Jahrh. gebildet und im II. Jahrh. erst ihre festen juristischen Formen angenommen hat. Ihr Ursprung ist einmal in dem stark ausgeprägten Wohltätigkeitsdrang des Islām zu suchen; so wird sie in einer Tradition (s. oben) auch an einen entsprechenden Korāners anknüpft, und Shāfi'ī (*Umm*, III, 275) nennt sie eine *ṣadaqa muḥarrama*. Dazu kam, dass die Araber in den eroberten Ländern gemeinnützige Stiftungen für Kirchen, Klöster, Kranken-, Waisen- und Armenhäuser (sogen. *piae causae*) vorfanden und diese Form für die Betätigung der von ihrer Religion vorgeschriebenen Wohltätigkeit übernommen haben mochten. Diese Stiftungen der byzantinischen Zeit waren unveräusserlich, wurden von *administratores* verwaltet und standen unter der Oberaufsicht der Bischöfe (vgl. vor allem Justinian, *Novelle* 131; Saleilles, *Les Piae Causae dans le droit de Justinien*, in *Mélanges Gêrardin*, Paris 1907, S. 513 ff.). Zu dem gleichen Schluss war schon C. H. Becker (*Isl.*, II, 404) gekommen, indem er nachwies, dass in Ägypten die Gepflogenheit, bis in die Tülunidenzeit hinein ausschliesslich städtischen Grundbesitz (*Ribā'*), aber keine Ackerländereien (*Arādī*) zu wakfieren, auf griechisches Vorbild zurückgeht. Aber schon in dieser frühen Zeit muss man anderswo bereits landwirtschaftlichen Grundbesitz wakfieren haben; Shāfi'ī spricht schon davon, und Bukhārī (*Waṣāyā*, B. 27) hat ein Kapitel: „Wenn jemand Ackerland (*Arḍ*) wakfiert und die Grenzen nicht angibt“. Auch den Byzantinern war dies nicht unbekannt; Justinian (*Novelle* 65) erlaubt der mysischen Kirche ausnahmsweise, Ländereien und Weinberge zu verkaufen, die für den Loskauf von Gefangenen und zur Verwendung für die Armen gestiftet waren und keinen nennenswerten Ertrag einbrachten.

Über die weitere Geschichte der Wakfe in Ägypten macht Makrizī, *Khitaṭ*, II, 295 f. interessante Mitteilungen. Als erster wakfierte Abū Bakr Muḥammad b. 'Alī al-Maḍharā'ī (so zu lesen, gest. 345 = 956) landwirtschaftlichen Grundbesitz für die heiligen Städte und andere Zwecke. Die Fātimiden untersagten aber alsbald die Wakfierung von Ländereien und betrauten den Kādī 'l-Kudāt mit der Oberaufsicht, dem ein *Diwān al-Aḥbās* zur Seite stand. Im Jahre 363 (974) befahl al-Mu'izz, das Vermögen der Stiftungen sowie die Wakfurfunden (*Sharā'if*) an die Staatskasse (*Bait al-Māl*) abzuliefern; die Einnahmen aus den Wakfen wurden dann für 1 500 000 Dirhem jährlich verpachtet; aus dieser Summe wurden die Benefizienten bezahlt, während der Rest der Staatskasse verblieb. Infolge dieses Pacht-systems war bereits unter al-Ḥākim der Wakfbesitz so sehr heruntergewirtschaftet, dass die Einnahmen bei vielen Moscheen nicht mehr zum Unterhalt ausreichten. Er machte daher im Jahre 405 (1014) eine neue grosse Stiftung und liess den Zustand der Moscheen regelmässig prüfen.

In der Mamlūkenzeit teilte man die Stiftungen

in drei Gruppen ein: 1. *Aḥbās*. Sie standen unter der Oberaufsicht des *Dawādār al-Sulṭān* und wurden von einem *Nāzir* mit einem besonderen *Diwān* verwaltet; sie umfassten grosse Ländereien (im Jahre 740 [1339]: 130 000 *Faddān*) in den Provinzen Ägyptens und dienten zur Unterhaltung der Moscheen und Zāwīya's. Makrizī (gest. 845 = 1442) klagt sehr über den Missbrauch und den Verfall dieser Stiftungen; sie waren durch Bestechungen in die Hände der Emire gekommen; die Benefizienten, die sich *Fakīh* oder *Khaṭīb* nannten, aber vom Fikh und vom Predigen nichts verstanden, wurden auf den Namen irgend einer verfallenen Moschee geführt. 2. *Awkāf ḥukmiya*. Sie bestanden aus städtischem Grundbesitz in Miṣr und Kāhira; ihr Ertrag war für die beiden heiligen Städte sowie für Wohltätigkeit jeder Art bestimmt. Sie unterstanden dem shāfi'itischen Kādī 'l-Kudāt und wurden von einem *Nāzir* verwaltet (manchmal auch von zweien, für jeden Stadtteil einer); für jeden Stadtteil bestand ein besonderer *Diwān*. Auch hier erhebt Makrizī bewegliche Klage über die immer schlechter werdenden Zustände; seit der Zeit des Malik al-Nāṣir Faradj (801–815 = 1398–1412) wurde dieser Wakfbesitz infolge treuloser Verwaltung immer geringer: die Kādīs erlaubten gegen Bestechung den Verkauf, ohne dass ein Ersatzgrundstück gekauft wurde; man brauchte nur Zeugen zu bringen, die angaben, dass dies oder jenes Gebäude die Nachbarn und die Passanten schädige. 3. *Awkāf ahlīya*, Familienstiftungen, die jede einen eigenen Verwalter hatten. Es handelt sich um Klöster (*Khānḳāh*), Medresen, Moscheen, Türben, die ausgedehnte Ländereien in Ägypten und Syrien besaßen, darunter auch ursprüngliche Staatsländereien, die man sich angeeignet und wakfiert hatte. Der Emir Barkūk (784–801 = 1382–98) trachtete schon nach diesen Ländereien, aber sein Vorhaben scheiterte an dem Widerspruch der Fuḳahā'. Unter seinen Nachfolgern wurden diese Ländereien jedoch konfisziert.

Ähnlich wie in Ägypten werden auch die Verhältnisse in den anderen Ländern gewesen sein. Schon hundert Jahre vor Makrizī klagt der Ḥanafit Ṣadr al-Sharī'a al-Thānī (gest. 747 = 1346) in Transoxanien darüber, dass die Kādīs durch eine *Hila* die Wakfe vereiteln (Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschriften*, II, 163).

Die Wakfinschriften (übrigens nur Auszüge aus den Wakfurfunden [*Wakfiya*], die an den Moscheen, Medresen usw. angebracht wurden, um die Stiftung besser vor der Vergessenheit zu schützen) bieten noch manche wertvolle Einzelheit. Der Zahl nach am meisten wurden Geschäftslokale wakfiert, meist kleine Läden (*Ḥānūt*), die oft zu Dutzenden einer Stiftung gehörten, aber auch Lagerhäuser (*Khān*, *Funduk*) und Pferdeställe (*Ruwā'* in Fes, vom Jahre 756 [1355]: *J A*, II, Ser., XII, 363); dann waren es Miethäuser (*Dār*) oder auch kleinere Wohnungen. Daneben stehen dann die industriellen Betriebe: Bäder, Mühlen, Backöfen, Öl- und Zuckerpressen, Seifensiedereien, Papierfabriken (*Warāḳa*: *C I A*, Jerusalem, Nr. 70 vom Jahre 695 = 1295), Webereien (*Tirāz* in Fes vom Jahre 725 [1325]: *J A*, a. a. O., S. 195), Posthäuser (*Yam*, in Baghdād vom Jahre 760 [1359]: Sarre-Herzfeld, *Archäol. Reise*, II, 188). An dritter Stelle stehen die landwirtschaftlichen Betriebe, vor allem sehr häufig Gärten, dann aber auch Landgüter und sogar ganze Dörfer (*Karya*, in Marokko *Madshar*; zuerst nachweisbar 666 [1267] in Ḥomṣ

durch den Sultan Baibars: Oppenheim, *Inschriften aus Syrien*, Nr. 3 und 721 [1321] in Fes durch den Meriniden Abū Sa'īd: *JA*, 11. Ser., X, 158).

Die Verwendung der teils geld- teils naturalwirtschaftlichen Erträge war in der Stiftungsurkunde genau vorgeschrieben. Abgesehen von den Armen dienten sie in erster Linie zur Besoldung des Personals der Moscheen, Medresen, Koranschulen, Krankenhäuser oder für die Insassen eines Klosters usw. (vgl. im einzelnen C. H. Becker, *Islamstudien*, I, 264 f. [woher die hier nicht belegten Angaben stammen], für Moscheen und Medresen, oben, III, 428, für Bibliotheken, II, 1122 ff.). Auch wurden die Einkünfte in irgendeiner Form für die beiden heiligen Städte verwandt; so schrieb z.B. Ka'itbāy im Jahre 885 (1480) vor, dass von den Einkünften Korn gekauft werden solle zur Herstellung von *Dashisha* für die Einwohner und Besucher von Medina (CIA, Ägypten, Nr. 324). Oder die Erträge sind wie in Tripolis bei dem aus dem Mittelalter stammenden *Wakf al-Sūr* für die Instandhaltung der Stadtmauern bestimmt (Califano, S. 127; heute für andere fromme Zwecke verwandt). Häufig begegnet die Bestimmung, dass erst der Überschuss (nach Abzug der Gehälter usw.) für die Instandhaltung des Gebäudes dienen solle (CIA, Jerusalem, Nr. 39 vom Jahre 595 [1198]; Ägypten, Nr. 528 vom Jahre 710 [1310]: Bel. *Inscr. arabes à Fes*, in *JA*, 11. Ser., X, 119 vom Jahre 810 = 1408).

Über Missbräuche, Veruntreuungen und Ausbeutung der Wakfe reden die Inschriften ebenfalls eine beredete Sprache. So begegnen öfters Edikte, welche die Wakfe von ungerechten Lasten und Steuern befreien (vgl. z.B. Sobornheim, in *Baalbek, Ergebnisse der Ausgrabungen u. Untersuchungen*, III [1922], Nr. 36 u. 38). Auch suchten die Stifter selbst Veruntreuungen vorzubeugen, indem sie Liegenschaften in Bruchteilen auf verschiedene Stiftungen verteilten, damit sich mehrere Verwalter gegenseitig kontrollieren sollten; oder die Aufsicht wird vom Stifter einer Verwaltungskommission übertragen, welcher der Kādi, der Khaṭīb sowie zehn angesehene Bürger der Stadt angehören (so in Mostaganem vom Jahre 742 [1340] in *JA*, 11. Ser., XIII, 81). Ebenso wie in Ägypten schon früh eine Zentralverwaltung der Wakfe nachweisbar ist, gab es z.B. unter den Omayyaden in Cordoba für die Wakfe eine Zentralkasse (*Bait al-Māl*) im Gegensatz zur Staatskasse: *Khizānat al-Māl* unter der Aufsicht des Kādi 'l-Kudāt (Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, Paris 1932, S. 71, 85) und in Fes zur Marinidenzeit einen Beamten, der die gesamten Wakfe in der Stadt zu verwalten hatte (*JA*, 11. Ser., XII, 370). Aber dies alles konnte auf die Dauer Veruntreuungen und Absplitterungen des Wakfbesitzes nicht verhindern.

Das Wakfsystem war zwar im Orient zur Linderung von Elend und Armut sowie zur Förderung der Wissenschaften sehr segensreich; aber es hatte moralisch und wirtschaftlich gewaltige Schattenseiten. Einerseits wurden weite Volkskreise durch die Schaffung von immer neuen Sinekuren der Erwerbstätigkeit entzogen und auf Kosten des Landes ernährt, andererseits musste das Kapital für diese grossen Stiftungen von den Reichen auch zusammengebracht werden, und das geschah meist nicht durch produktive Arbeit, sondern durch Erpressung und unerhörte Ausbeutung des Volkes (vgl. C. H. Becker, a. a. O.). Weiter führte die immense Anhäufung des Grundbesitzes in der Toten

Hand zu wirtschaftlicher Schädigung, wenn auch von Zeit zu Zeit staatliche Konfiskationen und unstatthafte Veräusserungen durch die Verwalter regulierend wirkten. Eine Folge dieser Anhäufung war vielfach die schlechte Bewirtschaftung des Besitzes; diese grossen Latifundien stehen sogar der Einführung neuzeitlicher landwirtschaftlicher Methoden hindernd im Wege. Sie kamen oft derart herunter, dass die Erträge nicht einmal für die notwendige Instandhaltung und Amelioration ausreichten. Um diesem Übel zu steuern und das persönliche Interesse der Pächter zu heben, griff man anscheinend seit dem XVI. Jahrh. zu ewigen Pachtverträgen, die in den einzelnen Ländern zwar differieren, im Prinzip aber auf dasselbe hinauslaufen. Ursprünglich nur bei abgewirtschafteten Gütern angewandt, kamen sie allmählich auch bei anderen Wakfgütern in Gebrauch.

Der räumlich am weitesten verbreitete Vertragstypus dieser Art (im gesamten Gebiet der ehemaligen Türkei, einschliesslich von Ägypten und Tripolis) ist der *Idjāratāin*-Vertrag (im Gegensatz dazu heisst die kurzfristige Pacht *Idjāra wāhida*), sobenannt nach der doppelten Pachtsumme: der Pächter zahlt eine einmalige feste Summe je nach dem Wert des Grundstückes bei Abschluss des Vertrages (*Idjāra mu'adidjāla*) und eine jährliche unveränderliche Rente (*Idjāra mu'adidjāla*), damit der Eigentumsanspruch der Stiftung nicht verjährt. Er ist verpflichtet, das Gut instand zu setzen und zur Produktivität zu bringen. Er kann es vererben (ursprünglich nur an seine Kinder, seit 1867 aber auch an andere gesetzlich näher bezeichnete Erben) und seine Rechte an dem Grundstück mit Genehmigung des Stiftungsverwalters verkaufen. Stirbt der Pächter oder der ihm nachfolgende Inhaber, ohne Erben zu hinterlassen, so fällt das Gut als *mahlūl* an die Stiftung zurück. Neubauten usw. werden als Zuwachs betrachtet.

Eine andere in Syrien und Ägypten übliche Vertragsart ist der *Hikr*-Vertrag, der dem *Kirdār*-Vertrag in Tripolis und Tunis entspricht, aber mit einer je nach dem sich ändernden Wert des Grundstückes steigenden oder fallenden Rente. Der Inhaber kann es nur vererben, hat aber an seinen Neubauten und neuen Anpflanzungen uneingeschränktes Eigentum. Der Vertrag erlischt nur bei Nichtzahlung der Rente. Ähnlich ist in der Türkei der *Mukāṭa'a* und in Tunis der *Enzel*- (*Inzāl*-)Vertrag, jedoch mit einer jährlichen unveränderlichen Rente, und in Algier bis zur französischen Okkupation der *Ana*- (*Anā'*-)Vertrag und in Marokko die *Guelza* (*Djalsa*: bei Geschäfts- und Fabrikräumen) und *Gza* (*Djazā'*: bei landwirtschaftlichen Grundstücken) [vgl. Michaux-Bellaire, in *RM M*, XIII (1911), 197—248] sowie im ganzen Maghrib das *Khalw* (oder *Khulū*) *al-Intifā'*. Bei all diesen Verträgen handelt es sich um Nutzniessungsrechte (*Hukūk al-Manāfi'*). Die Sache selbst (*Rakaba*) blieb Eigentum der Stiftung, was durch die Zahlung der Rente anerkannt wurde; während die *Manfa'a* Eigentum des Pächters wurde. Infolgedessen konnten die Juristen, die zwar anfangs diese gewohnheitsrechtlichen Pachtformen für eine unerlaubte Neuveräußerung ansahen, sie schliesslich doch dulden, da ja die Unveräusserlichkeit des Wakf gewahrt blieb.

Diese Vertragsarten wurden aber nicht erst für die Verpachtung von Wakfgütern geschaffen, vielmehr wurden ältere Pachtformen auf den Wakfbesitz übertragen. Man knüpfte wahrscheinlich an solche Fälle an, wo in solchen Formen vergebener



Grundbesitz wakfiert worden war. So ist der *Djazā'* schon in der Marinidenzeit nachweisbar in einer Wakfurkunde für die Medrese al-Sahridj in Fes vom Jahre 723 (1323), in der solche *Djazā'*-Grundstücke wakfiert werden (FA, II, Ser., X, 222); ebenso werden in einer ägyptischen Wakfurkunde vom Jahre 691 (1292) *Hikr*-Grundstücke wakfiert (Moberg, in MO, XII [1918], 10, Nr. 8). Nach Makrizi (*Khitāt*, II, 114) handelt es sich dabei um „Grundstücke, deren Bebauung, von Dritten vorgenommen, verhindert wird“. Es waren ursprünglich Staatsländereien, die aber gegen einen Zins (*Ađir*) mit Häusern bebaut und zu Gärten umgestaltet werden konnten; später wurden sie jedoch durchweg zu Wakf (Makrizi, ed. Wiet, II, 107). Nach einem *Fetwā* al-Farūķi's (gest. 1061 = 1670) ist der *Hikr*-Vertrag ein Pachtvertrag, durch den man ein Land für immer zum Bebauen und Bepflanzen hergibt. Ebenso kommt der *Kirdār*, der dem Worte nach persischer Herkunft sein könnte, bereits in einem *Fetwā* al-Bazzāzi's (gest. 827 = 1424) vor. In beiden Fällen handelt es sich um die Frage, ob ein solches Grundstück wakfiert werden könne (bei Ibn 'Abidin, *Radd al-Mukhtār*, Mišr 1327, III, 428). Es dürfte sich wahrscheinlich bei diesen Pachtverträgen um Pachtformen handeln, die ursprünglich bei Staatsdomänen angewandt wurden, und letzten Endes um ein Fortleben der antiken Emphyteuse, die bereits in byzantinischer Zeit bei Kirchen und Klostergütern üblich war (Mitteis und Wilcken, *Grundzüge und Chrest. der Papyrus-Kunde*, I/1, 313).

Die Familienstiftungen sind fast ebenso alt wie die gemeinnützigen. Die ältesten Beispiele sind zwei Wakf-Urkunden, in denen Šhāfi'i sein Haus in Fustāt mit allem Zubehör (*Umm*, III, 281–83) sowie seine beiden Häuser in Mekka (*Umm*, VI, 179–80) für seine Nachkommen wakfiert. Solche Stiftungen wollten neben ihrem religiös-wohlthätigen Endzwecke zunächst den Nachkommen für alle Fälle eine Rente sichern, vor allem aber in unsicheren Zeiten das Vermögen vor dem Zugriff mächtiger Herrscher schützen, was allerdings nicht immer den gewünschten Erfolg hatte (vgl. oben). Ausserdem war es ein legales Mittel, das kor'ānische Erbrecht zu umgehen, sei es dass man einzelne Erben ausschliessen oder Nichterbberechtigte einsetzen (vgl. z.B. Hacoun, *Étude sur l'évolution des coutumes Kabyles*, S. 11 ff.), sei es dass man den Grundbesitz zusammenhalten wollte, da er durch dieses Erbrecht zersplittert wurde. Auch noch zu anderen Zwecken suchte man die Familienstiftungen zu missbrauchen: man wakfierte sein Vermögen für seine Nachkommen, um es dem Zugriff seiner Gläubiger zu entziehen, was allerdings in einem *Fetwā* des Abu 'l-Su'ūd (gest. 982 = 1474) abgelehnt wird (Hs. Brit. Mus. Add. 7834, Fol. 131v). Die Familienstiftungen sind im Orient sehr zahlreich und in diesem ausgedehnten Masse wirtschaftlich schädlich. In Ägypten waren z.B. die Einnahmen aus diesen Stiftungen 1928/9 höher als die aus allen andern Wakfen zusammen (über 20 Millionen RMk., vgl. RE Isl., III, 295).

### III. Die heutigen Verhältnisse

Die Güter der Toten Hand schätzte man in der ehemaligen Türkei auf drei Viertel der gesamten Kulturlfläche und auf dem Gebiete der heutigen Türkei neuerdings auf 50 Millionen Ltque (OM, V [1925], 8; im Budget für 1928 sind die Einnahmen mit 3 489 000 Ltque eingesetzt). Ge-

gen Mitte des XIX. Jahrh. umfassten sie in Algier die Hälfte, 1883 in Tunis  $\frac{1}{3}$  und 1927 in Ägypten  $\frac{1}{8}$  des bebauten Bodens. Die Anhäufung eines so umfangreichen Besitzes in der Toten Hand bedeutet aber eine enorme volkswirtschaftliche Schädigung; kann doch, um von anderem abzusehen, ein wakfiertes Grundstück hypothekarisch nicht belastet werden, da infolge der Unveräusserlichkeit eine Zwangsvollstreckung nicht durchführbar ist. Dazu bestanden allenthalben in der Verwaltung dieser Güter viele Missstände, und häufig herrschte auch eine Rechtsunsicherheit hinsichtlich der Eigentumsfrage. So wurde das Wakf-System im letzten Jahrhundert überall zu einem Problem. Zunächst sahen die europäischen Mächte (Frankreich) darin ein Hindernis für den wirtschaftlichen Aufschwung ihrer islamischen Kolonialländer, aber auch die Muslime selbst (Türkei, Ägypten) verschliessen sich heute dieser Einsicht nicht mehr.

In wenig geschickter Weise suchte als erster Frankreich dies Problem in Algier zu lösen. Bereits 1830 wurde verfügt, dass alle öffentlichen Habous in Eigentum und Verwaltung des französischen Staates übergingen, was besonders wegen der Stiftungen für die heiligen Städte die islamische Bevölkerung vor den Kopf stiess. Sodann wurde indirekt die Unveräusserlichkeit der Habous beseitigt; 1844 wurde zunächst die dauernde Rente für ablösbar erklärt und 1858 wurde der Ana-Vertrag zu einem blossen Kaufkontrakt, wobei man die Rente als die Zinsen des Kaufpreises ansah. Ausserdem wurde bestimmt, dass das Argument der Unveräusserlichkeit sowohl gegenüber Franzosen wie gegenüber Einheimischen kein Klagegrund mehr sei. Man schützte somit den Verkauf der Habous. Endlich wurden durch Gesetz vom 26. Juli 1873 die rechtlichen Verhältnisse von Grund und Boden dem französischen Gesetz unterworfen, und alle ihm widersprechenden Bestimmungen aufgehoben. Damit war praktisch der Verkauf der Habous anerkannt; aber um nicht noch weiter in das religiöse Empfinden der Muslime und in das Familienleben einzugreifen, liess man die Institution als Mittel zur Umgehung des islamischen Erbrechtes bestehen, wenn auch in dieser verzerrten Form. Auf diesen Standpunkt, der aus der Gesetzgebung nicht eindeutig hervorgeht, stellte sich seit 1873 auch die französische Rechtsprechung. Den Wakf-Inhabern ist jetzt die ruhige Nutzniessung der Stiftung nicht mehr garantiert, da einer der Bedachten das Habous verkaufen kann und die anderen eventuell ihre Ansprüche gegen diesen einklagen müssen. Allerdings vermied die islamische Bevölkerung einen Verkauf möglichst bzw. legte den Erlös in einem Ersatzgrundstück wieder an.

In Tunis und Marokko ging Frankreich vorsichtiger zu Werke. Nachdem in Tunis bereits 1874 von Khair al-Din eine Zentralverwaltung (*Djam'iyā*) für die öffentlichen Habous geschaffen worden war, wurde zunächst 1885 im Sinne der bisherigen Gewohnheit der Einzel-Vertrag gesetzlich geregelt. Dann wurde 1898 verordnet, dass die Habous entweder in natura oder gegen Geld ausgetauscht (im letzteren Falle muss ein Ersatzgrundstück gekauft werden, wie es der Šhari'a entspricht) und dass sie auf längere Zeit (auf 10 Jahre mit möglicher Verlängerung) in einfache Pacht gegeben werden können. Aber auch hier ging man noch einen Schritt weiter, um den Besitz der Toten Hand zu zerschlagen. Durch Dekret

vom 22. Jan. 1905 wurde die Einzel-Rente für ablösbar erklärt (in 20 Annuitäten). Jedoch schlug man später noch einen anderen, das religiöse Gefühl weniger verletzenden Weg ein, um auf staatssozialistischer Grundlage Kleinbauern zu schaffen. Laut Dekret vom 12. April 1913 können Einheimische ihre ländlichen Güter ohne öffentliche Ansteigerung als Einzel erhalten, wenn sie lange Zeit vom Vater auf den Sohn das Gut innehaben. Vorläufig abgeschlossen wurden diese Bestrebungen durch das Dekret vom 17. Juli 1926; danach ist bei ländlichen Grundstücken der muslimische Tunisier, der auf dem Grundstück wohnt und es selbst, er oder seine Vorfahren, seit wenigstens 33 Jahren bebaut, dauernder Besitzer gegen Zahlung einer jährlichen Rente; das Grundstück kann aber nur in männlicher Linie vererbt werden. Diese Massnahme stiess bei Inhabern von Familienstiftungen auf Widerspruch (vgl. den Parteiprogrammpunkt bei den Wahlen zur Eingeborenensektion des Grossen Rates im Jahre 1928: „Die privaten Wakfe zu schützen“; *OM*, VIII [1928], 322). Für die Verwaltung besteht seit 1908 neben der *Djama'iya* noch ein *Conseil Supérieur des Habous* als beratender Instanz. Ausser den öffentlichen Habous unterliegen auch die Habous der *Zāwiya's*, die von *Wakil's* (meist identisch mit den *Shaiikh's*) verwaltet werden, einer direkten staatlichen Kontrolle; bei den Familienstiftungen, die der Oberaufsicht des Kādī unterstehen, mischt sich die Regierung nur unter gewissen Voraussetzungen ein, z.B. wenn der Besitzstand der Stiftung gefährdet ist.

In Marokko wurde 1912 eine *Direction des Habous* geschaffen, die auch ein Aufsichtsrecht über die Familienstiftungen hat, und durch Dahir vom 21. Juli 1913 die Verpachtung der Habous neu geregelt; zunächst hat man bei unbebauten Liegenschaften die langfristige Pacht auf 10 Jahre beschränkt und einen Austausch gegen Geld ermöglicht, jedoch mit der Verpflichtung, ein Ersatzgrundstück zu kaufen. Ferner sorgte man durch Dahir vom 27. Febr. 1914 dafür, dass die bis dahin minimalen Renten dem Werte der Güter entsprechend erhöht wurden. Ein Dahir vom 8. Juli 1916 gestattete dann die Ablösung der *Manfa'a*-Rechte (Gza, Guelza usw.), sodass das wakfierte Grundstück Eigentum des Inhabers wurde. Jedoch muss auch in diesen Fällen die Ablössungssumme in einem Ersatzgrundstück angelegt werden. Frankreich sucht hier einen Konflikt mit der Shari'a zu vermeiden und die shari'atrechtlichen Möglichkeiten zur Hebung der wirtschaftlichen Lage auszunutzen.

In Tripolis und der Cyrenaica wurde die schon in türkischer Zeit bestehende Zentralverwaltung der Awkāf von Italien übernommen und reformiert. An der Institution selbst wurde nicht im geringsten gerüttelt. Jedoch sind nach der italienischen Rechtsprechung bei Streitigkeiten nicht die Shari'atgerichte, sondern die ordentlichen Gerichte zuständig, da man das Wakf als zum Realstatut gehörig betrachtet. Eine in der Cyrenaica durch Dekret vom 23. Aug. 1923 eingeführte andere Regelung wurde bald wieder aufgehoben. Durch das Dekret vom 3. Juli 1921 (Nr. 1207) wurden neue Grundbücher eingeführt, darunter besondere Register für die Awkāf sowie für die durch *Idjarrat*-Verträge vergebenen Awkāf. Der erste Eingriff in die privaten Wakfe geschah aus politischen Gründen durch die Konfiszierung des gesamten Vermögens der Senūsi zugunsten des Staates; nur die Moscheen und Begräbnisplätze behielten ihren Wakf-

Charakter und gingen an die Verwaltung der öffentlichen Wakfe über (Dekret vom 22. Dez. 1930; *OM*, XI, 224).

Für Palästina, Syrien und den Irāk wurde durch die Mandatsstatute von 1921 vorgesehen, dass die Wakfe in Übereinstimmung mit der Shari'a und den Bestimmungen der Stifter von der Mandatsmacht verwaltet werden sollen. England begnügte sich in Palästina vorsichtigerweise mit einem theoretischen Kontrollrecht; es schuf durch Dekret vom 20. Dez. 1921 (hinsichtlich des Wahlmodus und einzelner anderer Punkte 1926 und 1929 geändert) ein aus indirekter Wahl hervorgehendes *Supreme Moslim Sharia Council* von 5 Mitgliedern, dem unter anderem auch die Wakf-Angelegenheiten unterstehen (*OM*, I [1921], 594—96; IX [1929], 311—13). — Frankreich stellte dagegen in seinen syrischen Mandatsstaaten die Wakfe unter direkte Aufsicht der Mandatsmacht. Durch Erlass des Oberkommissars vom 2. März 1921 setzte es für das ganze syrische Mandatsgebiet drei Organe für die Verwaltung der muslimischen Wakfe ein: ein *Conseil Supérieur des Waqfs*, eine *Commission générale des Waqfs musulmans* und einen *Contrôleur Général des Waqfs musulmans*, der das ausführende Organ der beiden anderen Instanzen und gleichzeitig auch das Kontrollorgan ist. Der Kontrolleur wird vom Oberkommissar ernannt und ist diesem verantwortlich (Rabbath, *L'évolution politique de la Syrie sous mandat*, Paris 1928, S. 207 f.). 1926 wurden durch den Oberkommissar die *Mukāṭa'a*- oder *Hikr*-Verträge verboten und durch die *Mubādala* ersetzt. — Im Irāk wurden durch die Verfassung vom 10. Juli 1924 die Wakfe einem Wakf-Ministerium unterstellt, dessen Aufgaben und Befugnisse durch ein besonderes Gesetz geregelt werden sollen (bisher noch nicht erlassen). Bei Rechtsstreitigkeiten ist das Shari'a-Tribunal zuständig, das nach dem für die Stiftung massgebenden *Madhhab* entscheidet (*OM*, X [1930], 540 f.).

In der Türkei wurde schon Anfang des XIX. Jahrh. eine Zentralverwaltung der *Ewķāf* geschaffen, die 1840 in ein Ministerium umgewandelt wurde. Man unterscheidet zwischen eigentlichen *Ewķāf* (*Wakf-i ṣāhih*) bei *Mulk*-Ländereien und uneigentlichen *Ewķāf* (*Wakf-i ḡhairi ṣāhih*) bei *Miriye*- oder Staatsländereien oder nach der Verwaltung zwischen *Ewķāf-i mazbūṭa*, die in Besitz und Verwaltung des *Ewķāf*-Ministeriums stehen, *Ewķāf-i mülhaka*, die nur unter Aufsicht des Ministeriums stehen, und *Ewķāf-i müstethnā*, die völlig selbständig sind (z.B. christliche Stiftungen). Nachdem man schon in der Tanzimāt-Periode die völlige Aufhebung der Wakfe erwogen und ein derartiges Gesetz ausgearbeitet hatte (1873; Engelhardt, *La Turquie et le tanzimat*, Paris 1884, II, 127), ergriff die türkische Republik als erster islāmischer Staat die Initiative. Durch eins der Laisierungsgesetze vom 3. März 1924 (Nr. 429) wurde das *Ewķāf*-Ministerium aufgehoben und die Wakf-Angelegenheiten einer dem Ministerpräsidenten unterstellten Generaldirektion (*Müdiriyet-i 'umūmiye*) übertragen, um die Frage „in einer dem wirklichen Vorteil der Nation entsprechenden Weise zu lösen“ (Art. 7) [Die von Pritsch, in *MSOS As.*, XXVI, 196 nach dem vorher veröffentlichten Entwurf gegebene schärfere Formulierung ist nicht Gesetz geworden]. Die Tendenz ging zunächst dahin, die Wakfe zu verstaatlichen, aber die Frage ist bisher noch nicht ganz gelöst. Laut Gesetz vom 22. Febr.



1926 (Nr. 748) können Wakf-Ländereien (*Wakf-i masbûf*) an Kommunen und an sonstige dem allgemeinen Interesse dienende Unternehmungen (z.B. Fabriken) verkauft werden. Durch das Kommunalgesetz von 1930 sind zahlreiche Gebäude wie Moscheen, Friedhöfe, Wasserleitungen an die Kommunen übergegangen, sodass der Wakf-Verwaltung nur noch ein Drittel ihrer Aufgaben geblieben ist. Man beabsichtigt sie jetzt durch eine *Evkaf Bankası* zu ersetzen (*OM*, X [1930], 551). Man ist also bestrebt, die Güter der Toten Hand zu zerschlagen und sie nutzbringenderen Bestimmungen zuzuführen, wagt aber doch noch nicht das Wakf-system selbst ganz zu beseitigen. So wurde z.B. durch das Budgetgesetz der *Evkaf-Direktion* für 1926 (Nr. 850, 1276, Art. 6, der von Jahr zu Jahr verlängert wurde) erlaubt, gewisse Wakf-Grundstücke auszutauschen oder zu verkaufen; aber der Erlös darf nur für den Kauf oder für die Errichtung von Immobilien verwandt werden.

In Ägypten gehen die Reformbestrebungen bis auf Muḥammed 'Alī zurück, der alle wakfierten Ackerländereien (*Rizka*) konfiszierte und die Benefizienten entschädigte; nur die Wakfe liess er bestehen, die in Häusern und Gärten bestanden (*Clot-Bey, Aperçu général sur l'Égypte*, Paris 1840, II, 195; vgl. auch Lane, *Sitten und Gebräuche*, Übers. Zenker, I, 139). 1851 wurde eine Zentralverwaltung geschaffen, die nach verschiedenen Umformungen 1913 zu einem Ministerium erhoben wurde. Das Dekret vom 13. Juli 1895 regelte die Verwaltung der Wakfe neu und unterstellte der Zentralverwaltung alle gemeinnützigen Wakfe sowie diejenigen Familienstiftungen, deren Verwaltung aus irgend einem Grunde durch richterliche Entscheidung oder durch Übereinkommen der Zentralbehörde übertragen wurde. Seit 1924 steht das Wakf-Ministerium unter der Kontrolle des Parlamentes, wodurch die Lage und die Einkünfte der Wakfe erheblich verbessert wurden. Durch das türkische Vorgehen angeregt lösten dann die unhaltbaren Zustände der Familienstiftungen bei der Budgetberatung dieses Ministeriums für 1926/7 eine Diskussion über die Frage aus, ob man die Familienstiftungen überhaupt beibehalten solle. Dabei wurden dem Parlamente aus den Reihen der Abgeordneten zwei Gesetzentwürfe vorgelegt. Der eine sieht nur eine Reform vor; danach sollen Familienstiftungen höchstens 30 Jahre nach dem Tode des Stifters bestehen bleiben und dann Eigentum der Benefizienten werden; die bestehenden Stiftungen sollen nicht aufgelöst, sondern sinngemäss behandelt werden. Der zweite Vorschlag bezweckte die sofortige Abschaffung der Familienstiftungen und ihre Überführung ins Privateigentum der Benefizienten. Beide Vorschläge wurden einer Kommission überwiesen; aber durch die Auflösung des Parlamentes im Juli 1928 wurde die Entscheidung darüber vertagt. Diese Vorschläge stiessen bei den Orthodoxen natürlich auf Widerstand; interessanterweise vermeiden es die ägyptischen Modernisten, die Wakfe aus wirtschaftlichen und moralischen Gründen einfach abzulehnen, vielmehr suchen sie ihre Vorschläge genau so wie ihre Gegner durch überlieferte Ansichten zu stützen und nachzuweisen, dass die Familienstiftung keine religiöse Institution sei (vgl. jetzt Schacht, in *Isl.*, XX [1932], 215 ff.).

Nachdem schon das zaristische Russland die Wakfe in der Krim zu seinem Vorteil durch russische Beamte hatte verwalteten lassen und in Tur-

kistan zahlreiche Wakf-Ländereien konfisziert und an russische Emigranten gegeben hatte, wurden unter der Herrschaft der Bolschewiki in deren Kampf gegen alles Religiöse auch die wakfierten Gebäude und Moscheen zu Staatseigentum erklärt und verpachtet; vgl. darüber die Mitteilungen 'Iyād Ishāki's auf dem islāmischen Kongress zu Jerusalem im Dez. 1931 (*OM*, XII [1932], 133—34).

Auch verschiedene islāmische Kongresse beschäftigten sich mit der Wakf-Frage, aber stets in traditionellem Sinne. So protestierte der zweite Pilgerfahrtskongress zu Mekka (1924) dagegen, dass die Regierungen über die Awkāf in einer Weise verfügen, wie es den von den Stiftern getroffenen Bestimmungen nicht entspreche, und verlangten, dass sie nach den Normen der *Shari'a* verwaltet würden (*OM*, IV, 602). Der islāmische Kongress zu Mekka 1926 sowie der Nationalkongress des Hidjāz 1931 forderten von der Regierung, dafür Sorge zu tragen, dass die Einnahmen aus den Wakfen zugunsten der heiligen Städte ausserhalb des Hidjāz auch eingingen (*OM*, VI, 314; XI, 454). Ebenso forderte der muslimische Kongress zu Jerusalem 1931 die Rückgabe der Hidjāzbahn mit dem gesamten rollenden Material, da sie vor ihrem Bau vom osmanischen Sultan als Wakf erklärt wurde (*OM*, XII, 28, 40, 331).

*Litteratur:* Ausser den bekannten Traditionssammlungen und den Fikḥ-Werken gibt es zahlreiche Spezialschriften, davon gedruckt: al-Khaṣṣāf (gest. 261 = 875), *Aḥkām al-Wakf*, Kairo 1904; Ibrāhīm b. Mūsā al-Ṭarābulusī (gest. 922 = 1516), *al-Is'āf fī Aḥkām al-Awāḳif*, Kairo 1292; Übers. B. Adda und E. D. Ghalioungui u. d. T. *Le Wakf*, Alexandria 1893. — Aus der umfangreichen Litteratur sei nur das Wichtigste ausgewählt: Tornauw, *Das moslem. Recht*, Leipzig 1855, S. 155 ff.; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*, Leiden 1910, § 60; 3. (holländ.) Aufl. 1925, § 62; Kresmárik, *Das Wakfrecht vom Standpunkte des Šari'atrechtes nach der Hanafit. Schule*, in *ZDMG*, XLV (1891), 511—76; E. Clavel, *Le Wakf ou Habous (Rites hanafite et malékite)*, 2 Bde., Kairo 1896; E. Mercier, *Le Hobous ou Ouakof, ses règles et sa jurisprudence*, Algier o. J. (aus *Revue algérienne et tunisienne de législation et de jurisprudence*); ders., *Le Code des hobous*, Constantine 1899; D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Rom 1926, I, 346 ff. (über die langfristigen Verträge). — Ägypten: A. Shoukry Bidair, *L'institution des biens dits Habous ou Wakf*, Paris 1924 (Thèse dr.); A. Y. Massouda, *Contribution à l'étude du Wakf en droit égyptien*, Paris 1925 (Th. dr.); A. Cotta, *Le régime du wakf en Égypte*, Paris 1926 (Th. dr.); Y. M. Delavor, *Le wakf et l'utilité économique de son maintien en Égypte*, Paris 1926 (Th. dr.); A. Sékaly, *Le problème des wakfs en Égypte*, in *R E Isl.*, III (1929). — Syrien: J. Chaoui, *Le régime foncier en Syrie*, Aix 1928 (Th. dr.), S. 57—69, 180—82. — Tripolis: Gius. Califano, *Il regime dei beni Awāf nella storia e nel diritto dell' Islam*, Tripolis 1913; E. Cucinotta, *Istituzioni di diritto coloniale italiano*, Rom 1930, S. 309 f., 348 f. (hier weitere Litteratur). — Tunis: H. de Montety, *Une loi agraire en Tunisie*, Cahors 1927 (Toulouse, Th. dr.); E. Fitoussi und A. Benazet, *L'état Tunisien et le protectorat Français*, Paris 1931, II, 393 f. — Algier: E. Larcher, *Traité élémentaire de légis-*

lation algérienne, 3. Aufl., Paris 1923, III, 203–13; J. Terras, *Essai sur les biens habous en Algérie et en Tunisie*, Lyon 1899 (hier auch ältere Lit.); P. Hacoun-Campredon, *Étude sur l'évolution des coutumes Kabyles spéc. en ce qui concerne l'exherédation des femmes et la pratique des Habous*, Alger 1921 (Th. dr.); M. Mercier, *Étude sur le wakf Abadhite et ses applications au Maroc*, Alger 1927 (Th. dr.). — Marokko: Michaux-Bellaire und Graulle, *Les Habous de Tanger*, in *AM*, XXII–XXIII: L. Milliot, *Les Membres du Habous*, Paris 1918; A. Mesureur, *La propriété foncière au Maroc*, Paris 1921, S. 53 ff., 75 ff.; P. L. Rivière, *Traité, codes et lois du Maroc*, Paris 1925, III, 839 ff. (HEFFENING)

**WAKHĀN** (arabisch Wakhkhān), Gegend im Süden des Pāmīr. Der Wakhān ist ein langes schmales in west-östlicher Richtung verlaufendes Tal, das von dem Oberlauf des Oxus (Pandja) und dessen südlichem Quellfluss, dem Wakhān-Daryā, bewässert wird [s. AMŪ-DARYĀ]. Der Wakhān erstreckt sich in einer Länge von 108 km am Oxus entlang und von 182 km am Wakhān-Daryā (von Langar-kish bis zum Pass Wakhājir). Die afghanischen Quellen schätzen die Entfernung von Ishkashim bis Sarhadd auf 66 *Kurūh* = 22 Farsakh. Im Süden vom Wakhān erhebt sich die Hindukush-Mauer, über die mehrere Pässe in die anglo-indischen Besitzungen am oberen Indus führen. Der Haupt-Pass (12 460 Fuss) Baroghil dient der Verbindung mit Čitrāl. Die Nordmauer von Wakhān ist die Wakhān-Kette (Nikolaus II.), deren Bergspitzen eine Höhe von 23 000 Fuss erreichen. Im Westen reicht Wakhān bis zu dem Knie des Oxus, wo der Fluss sich nach Norden wendet und in das Shughnān-Gebiet fliesst. Im Osten grenzt Wakhān (im oberen Wakhājir-Tal) an chinesischen Besitz und an den Čakmak-ŕng-See.

Wakhān ist ein Puffergebiet, das die russischen Besitzungen (im Norden) von dem britischen Besitz (im Süden) trennt, sodass sie an keiner Stelle direkt aneinander stossen. Auf Grund der russisch-afghanischen Grenzberichtigung (Protokoll vom 4. März 1895) verläuft die Grenze wie folgt: *a.* im unteren Wakhān-Gebiet folgt sie flussaufwärts dem Lauf des Oxus bis zu dem Ort Langar-kish, wo sich die beiden Quellflüsse des Oxus vereinigen, nämlich der von Süd-Osten (vom kleinen Pāmīr) kommende Wakhān und der von Nord-Osten (vom grossen Pāmīr) kommende Pāmīr; *b.* von Langar-kish ab folgt die Grenze dem Lauf des Pāmīr bis zu dessen Quelle (dem Zor-kul- oder Viktoria-See); *c.* noch weiter östlich wendet sich die Grenze in einer Zickzacklinie nach Süden bis nach China (beim Beyik-Pass). Also umfasst das afghanische Gebiet das linke Ufer des Oxus, das ganze Wakhān-Daryā-Becken, das Gebiet auf dem linken Ufer des Pāmīr und einen kleinen Teil vom Oberlauf des Ak-ŕu (einschliesslich des Čakmak-kul-Sees).

Das afghanische Gebiet von Wakhān besteht aus sieben Kantonen. Diese sind von Westen nach Osten: Warg, Ūrgand, Khandūd, Kal'a-yi Pandja, Bābā-Tangī, Nirswa-Shalak und Sarhadd [das letztgenannte Dorf dieses Namens liegt am Fuss des Baroghil-Passes in einer Höhe von 11 350 Fuss], sowie aus dem wenig bevölkerten Gebiet des kleinen Pāmīr (vom Wakhān-Daryā bewässert).

Im afghanischen Teil von Wakhān finden sich 64 Dörfer mit 3 500 Einwohnern und im russischen Teil 27 Dörfer mit 2 000 Bewohnern. Die Bevölkerung (die Wakhi) gehören zur Rasse der

iranischen Gebirgsbewohner (*Ghalča*), vielfach mit blauen Augen, was schon die Chinesen im VI. Jahrhundert in Erstaunen gesetzt hat. Die Wakhi-Sprache ist ein ziemlich abweichender iranischer Dialekt (*Ghalča*). Gegenwärtig gehören die Wakhi des russischen Teils zu der selbständigen Republik Tadjikistan.

In seinen Hauptwerken hat Aurel Stein die These verteidigt, nach welcher der Korridor Wakhān („the most direct thoroughfare“) seit sehr alter Zeit der Verbindung zwischen den Kulturgebieten von Nord-Afghanistan (Balkh) und dem heutigen Chinesisch-Turkestan gedient hätte.

Seit dem VII. Jahrhundert wird Wakhān in den alten chinesischen Quellen beständig unter den Namen Hu-mi, Po-ho usw. erwähnt (vgl. Marquart, *Erānsahr*, S. 243, und Chavannes, *Documents sur les Tou-hue occidentaux*, Index). Hiuan-Tsang erwähnt die grünlichen Augen der Bewohner von Ta-mo-si-t'ie-ti (eine bis jetzt noch unzureichend erklärte Form) und seine Hauptstadt Hun-t'o-to (= Khandūd) mit ihrer grossen buddhistischen *Vihāra*. Im Jahre 747 war Wakhān der Schauplatz der kriegerischen Unternehmungen des berühmten chinesischen Feldherrn Kao-sien-t'e gegen die Tibetaner (vgl. Chavannes, S. 152–53). Von den arabischen Autoren erwähnt Ištakhri (< Balkhi) mehrmals den Wakhān als Wohnsitz Ungläubiger, als Ort, wo der Moschus herkommt und wo der Oxus entspringt (vgl. Ištakhri, S. 279, 280, 296; Ibn Rusta, S. 91). Mas'ūdi, *Murūdī*, I, 213; *Tanbīh*, S. 64 gebraucht den Namen „Türk“ für alle, die am oberen Oxus wohnen: die Awkhān (اوخان) lies: (وخوان), Tubbat (Tibetaner) und

Ayghān(?). Was die iranischen Wakhi betrifft, so kann sich der Ausdruck „Türk“ nur auf ihre Dynastie beziehen (vgl. Marquart, *Währöt und Arang* [noch unediert], S. 101–2). Die ausführlichsten Angaben macht die persische Geographie *Hudūd al-'Ālam* (372 = 982; ed. Barthold, Leningrad 1930, Fol. 25b), welche Wakhān die Residenz des Königs und Hauptstadt des Landes (*Shahr*) Sikāshim nennt (wahrscheinlich zu verbessern in \*Ishkashim, Hauptstadt von Wakhān!). In Kh. mdādh (\*Khundād) befanden sich die Tempel (*Butkhāna*) der Wakhi, und „zu seiner Linken“ befand sich eine Festung, die von den Tibetanern besetzt war. Als äusserste Grenze (*Sarhadd*) der von Transoxanien abhängigen Gebiete wird Samarkandāq angesehen, das von Hindu's, Tibetanern und Wakhi's bewohnt wurde (wahrscheinlich das heutige Sarhadd).

*Litteratur:* Siehe die Artikel PĀMĪR und SHUGHNĀN. Curzon, *The Pamirs*, 1898, S. 32 u. Karte; Comte Bobrinskoy, *Gortsĭ verkhovniev Pandja*, Moskau 1908; Prinz Masalsky, *Turkestan*, 1913, S. 99–102 (Bd. XIX der Serie *Russie* von P. P. Semenov); *Tadjikistan*, Tashkent 1924, *passim* (Abhandlungen von Korzenewsky, Barthold, Semenov u. a. über die Sowjetrepublik Tadjikistan); Burhān al-Din Khān Kūshkaki, *Kattaghan wa-Badakhshān*, russ. Übers., Tashkent 1926, S. 149–70; A. Stein, *Serindia*, 1921, I, Kap. III, S. 60–71; ders., *Innermost Asia*, 1928, II, 863–71 (Altertümer: Zangibār bei Hīšār, Zamr-i ātash-parast bei Yamčīn); ders., *On ancient Tracks past the Pamirs*, in *The Himalayan Journal*, IV, 1932 (S. A., S. 1–26). — Über die Wakhi-Sprache: Geiger, in *Gr. I Ph.*, I/2, S. 290 ff.; Grierson, *Linguistic Survey of India*, X (1921), 457–65. (V. MINORSKY)



**AL-WĀQĪ'A** (A.), Name der LVI. Sūra. Der Name „die Fallende, Vorfallende, Eintreffende“, der den Gegenstand des ersten Verses bildet, bezieht sich nach allgemeiner Auffassung auf die *Ḳiyāma* [s. d.], wo das Wort mit „die Hereinbrechende“ übersetzt ist) oder *Sā'a*, beides Umschreibungen für das von Muḥammed erwartete Gericht. Dazu stimmt auch der Inhalt der Sūra. Über ihre Entstehungszeit sind die Meinungen geteilt. Nöldeke-Schwally setzen sie in die erste mekkanische Periode, berichten aber zugleich, dass Ḥasan al-Baṣrī sie für medinisch hält. Dass einzelne Verse medinisch sind, scheint in der Tradition allgemein angenommen zu sein, während Nöldeke-Schwally sie für einheitlich halten. Im Gegensatz zu den dort als traditionell medinisch aufgeführten Versen weist z.B. *Tafsīr al-Djalālain* die Verse 80 und 13 (gleich 38 Flügelscher Zählung) der medinischen Periode zu, während der amtliche ägyptische Korān (vgl. Bergsträsser, in *Isl.*, XX, 2 ff.) die Verse 81 und 82 (Flügel 80 und 81) nach Medina verweist. Derselbe Korān bezeichnet die Sūra als nach Sūra 20 offenbart, welche nach Nöldeke-Schwally in die zweite mekkanische Periode gehört. (M. PLESSNER)

**AL-WĀQĪDĪ**, ABŪ 'ABD ALLĀH MUḤAMMED B. 'UMAR, arabischer 130 (747/8) in Medina geborener Geschichtsschreiber, dessen Mutter nach *Aghānī*, VII, 189 eine Urenkelin des Ša'ib war, der die Musik in Medina eingeführt hatte. Al-Wāqīdī wurde er nach seinem Grossvater al-Wāqīd genannt, al-Aslamī als Mawlā des der medinischen Sippe Aslam angehörenden 'Abd Allāh b. Buraida. Gelegentlich Hārūn's Pilgerfahrt 170 (s. Ṭabari, III, 605) wurde er diesem als bester Kenner der Heiligtümer seiner Vaterstadt empfohlen und diente dem Kḫalifen und seinem Wezīr Yahyā als Führer beim Besuch der heiligen Stätten. Die Beziehungen, in die er so zum Hofe getreten war, nutzte er 180 (s. Ibn Sa'd, VII/II, 77) aus, als er in Bedrängnis geriet, und begab sich nach Baghdād und von dort nach Raḳqa, wo Hārūn damals Hof hielt (s. Ṭabari, III, 645). Von Yahyā wurde er freundlich aufgenommen und dem Kḫalifen zugeführt, der sich der Begegnung in Medina dankbar erinnerte und ihn reichlich beschenkte; über seine Fahrt an den Hof des Hārūn und die Aufnahme, die er dort gefunden, berichtet er selbst ausführlich und anschaulich bei Ibn Sa'd, V, 314 ff. Davon, dass ihm Hārūn das Richteramt im Ostteil Baghdād's übertragen hätte, wissen die älteren Quellen nichts; die Nachricht taucht zuerst bei Yāqūt, *Udabā'*, VII, 56 ohne Quellenangabe auf. Fest steht dagegen, dass Ma'mūn ihn nach seinem Einzug in Baghdād Anfang 204 (s. Ṭabari, III, 1037) zum Richter von 'Askar al-Mahdī in Ruṣāfa ernannte (irtümlicherweise schreibt Ibn Kḫallikān, Kairo, I, 641 dem Ibn Kṭaiba die Angabe zu, Wāqīdī sei Richter auf der Westseite von Baghdād gewesen; Ibn Kṭaiba berichtet nur in Übereinstimmung mit Ibn Sa'd, dass der Richter der Westseite das Totengebet über Wāqīdī gesprochen habe). Zu al-Ma'mūn stand Wāqīdī in vertrauten Beziehungen und setzte den Kḫalifen zu seinem Testamentsvollstrecker ein, ein Auftrag, dem al-Ma'mūn sich auch unterzog (s. Ibn Sa'd, V, 321), als Wāqīdī Ende 207 (822/3) gestorben war (s. Ibn Sa'd, V, 321, VII/II, 77; Ibn Kṭaiba, *Ma'ārif*, S. 258; Sam'ānī, Fol. 577b; Yāqūt, *Udabā'*, VII, 56). Aus seiner Dankbarkeit für Yahyā hat Wāqīdī auch nach dem Sturz der Barmakiden kein Hehl ge-

macht; der Wezīr hatte ihn mehrfach aus Notlagen befreit, in welche Wāqīdī seine Hilfsbereitschaft immer wieder verstrickte. Wāqīdī selber erzählt bei Ibn Sa'd, V, 319 ff. ein berühmt gewordenes Beispiel solcher Hilfsbereitschaft, welches dann bei al-Mas'ūdī, *Murūdj* (Kairo), II, 237 f.; Yāqūt, *Udabā'*, VII, 57; Ibn Kḫallikān, I, 641 in etwas abweichender Form wiederkehrt. — Ein Verzeichnis der Schriften des Wāqīdī gibt *Fihrist*, S. 98 f. und ein fast genau damit übereinstimmendes Yāqūt, *Udabā'*, VII, 58. Die grosse Mehrzahl dieser Schriften ist geschichtlichen Inhalts, einige beziehen sich auf Korān, Fiḫh und Ḥadīth. Der ersten Gruppe gehören an: 1. *al-Ta'rikh wa 'l-Maghāzī wa 'l-Mabā'ith*, 2. *Akhbār Makka*, 3. *al-Ṭabaḳāt*, 4. *Futūḥ al-Sham*, 5. *Futūḥ al-'Irāq*, 6. *al-Djama'at*, 7. *Makṭal al-Ḥusain*, 8. *al-Sira*, 9. *Azawādj al-Nabi*, 10. *al-Ridda wa 'l-Dār*, 11. *Ḥarb al-Aws wa 'l-Khazraj*, 12. *Šifṭin*, 13. *Wafāt al-Nabi*, 14. *Amr al-Ḥabasha wa 'l-Fil*, 15. *al-Sakifa wa-Ba'at Abī Bakr*, 16. *Širat Abī Bakr wa-Wafātuhu*, 17. *Marā'ī Kurāish wa 'l-Anṣār fi 'l-Kata'ib wa-Waq'*, 18. *Umar al-Dawāwin wa-Tasīf al-Ḳabā'il wa-Marātibihā wa-Anṣābiha*, 19. *Mawlid al-Ḥasan wa 'l-Ḥusain*, 20. *Ḥarb al-Danānir wa 'l-Darāhim*, 21. *Ta'rikh al-Fuḳahā'*, 22. *al-Ta'rikh al-kabir*.

Wāqīdī's geschichtliche Interessen umfassten danach neben der islāmischen Periode auch die Vorgeschichte von Mekka und Medina. Als selbständiges Buch ist uns von allen diesen Schriften nur das *Kitāb al-Maghāzī* erhalten; die *Ṭabaḳāt*, welche noch Ereignisse des Jahres 186 berücksichtigen (s. Ibn Sa'd, V, 314, 17), liegen denen des Ibn Sa'd zugrunde, der auch *Sira* (vgl. auch *Bibl. Arab. Hisp.*, IX, 231), *Ma'ā'ith* und *Azawādj* stark benutzt hat; in all den entsprechenden Abschnitten seines Werkes ist Wāqīdī seine Hauptautorität und ebenso in den *Maghāzī*. Ṭabari zitiert den *Ta'rikh al-kabir* häufig, der sich mindestens bis in das Jahr 179 erstreckt haben muss (s. Ṭabari, III, 639), und aus dem *Kitāb al-Ridda wa 'l-Dār* (*al-Dār* [Yarum al-Dār], d. i. 'Uthmān's Ermordung) hat Ibn Ḥubaiš (gest. 584) zahlreiche Fragmente aufbewahrt (s. Caetani, *Annali*, II, Index, s. v. Waqidi; vgl. ferner *Bibl. Arab. Hisp.*, IX, 237). Die *Futūḥ al-Shām* und *al-'Irāq* sind nicht erhalten; die Bücher, die unter diesem Namen gehen, entstammen einer späteren Zeit und sind Wāqīdī untergeschoben. Seinen *Maghāzī*, von denen A. von Kremer ein Drittel veröffentlicht (*History of Mohammad's Campaigns*, in *Bibliotheca Indica*, Calcutta 1856) und das Wellhausen in Verkürzung deutsch wiedergegeben hat (*Mohammed in Medina*, Berlin 1882), schickt Wāqīdī ein Verzeichnis seiner wichtigsten Gewährsmänner voraus, das auch bei Ibn Sa'd, II/1, 1, 3—10 und III/1, 1 (vgl. auch VII/II, 77) wiederholt wird und von Sachau, in *MSOS As.*, VII, 11 ff., 21 ff. ausführlich kommentiert worden ist. Es setzt sich aus den Namen von ausschliesslich in Medina beheimateten oder dort ansässig gewordenen Gelehrten zusammen, welche ihr auf Autoritäten wie al-Zuhri, 'Aṣim b. 'Umar, Yazid b. Rūmān u. a. zurückgehendes Wissen an Wāqīdī weitergegeben hatten. Manche der von Wāqīdī angeführten Gewährsmänner wie Abū Ma'shar, Ma'mar b. Rāshid, Musā b. Uḳba hatten auch selber bereits Bücher über die *Maghāzī* verfasst; dagegen nennt Wāqīdī seinen berühmtesten Vorgänger in der Darstellung des Lebens des Propheten, Muḥammed b. Ishāq, niemals mit Namen. Das ist umso auffälliger, als

er nicht nur (bei Ṭabarī, III, 2512) ein sehr günstiges Urteil über ihn fällt, sondern auch zweifellos sein Buch stark benutzt hat und ihm offenbar in der Anordnung des Stoffes folgt (s. Wellhausen, *a. a. O.*, S. 11 ff.; J. Horovitz, *De Wāqidi libro*, S. 9 ff.); vielleicht wollte er gerade diese Abhängigkeit dadurch verhüllen, dass er den Namen des Ibn Ishāk nicht nannte. Im *Kitāb al-Maghāzī* kommt Wākidi's durch eigene Schriften über Ḥadīth und Fikḥ bekundetes starkes Interesse für diese Wissenszweige dadurch zum Ausdruck, dass ein sehr erheblicher Teil des von ihm neu beigebrachten Stoffes nicht eigentlich geschichtlichen, sondern theologisch-gesetzlichen Inhalts ist. Auch stehen bei Wākidi die einzelnen oder zu einem Bericht zusammengezogenen Überlieferungen ohne Verbindung nebeneinander, ganz wie in den Ḥadīthwerken, aber im Gegensatz zu dem Verfahren des Ibn Ishāk, der sie durch einen verbindenden Text einem grösseren Zusammenhang einfügt. Wākidi's Verdienst besteht vor allem in der Zusammentragung eines sehr umfangreichen Stoffes und dessen chronologischer Fixierung; auch die islamischen Gelehrten erkennen ihn als Autorität auf dem Gebiet der Geschichte (wie auch des Fikḥ, s. Yāqūt, *Udabā'*, VII, 55) an, während sie ihn für den eigentlichen Ḥadīth ablehnen (s. die Urteile bei Ibn Ḥadjar, *Tahdhīb*, IX, 363 ff.; Dhahabī bei Fischer, in *ZDMG*, XLIV, 421 ff.; J. Fück, *Muhammad Ibn Ishaq*, S. 14). Im *Fihrist* wird Wākidi als Shī'ite der milderen Richtung bezeichnet (*kāna yataṣṣaiya'u ḥasanā 'l-madhhabī*) und hinzugefügt, er habe den Satz überliefert, dass 'Alī zu den Wunderzeichen des Propheten gehöre, wie der Stab zu Mūsā und die Wiederbelebung der Toten zu 'Isā. Wenn es dann im *Fihrist* weiter heisst, Wākidi habe sich der *Taḥīya* befleißigt (*yalsamu 'l-taḥīya*), so stimmt dazu sein Verhalten im *Kitāb al-Maghāzī*; denn dort bleibt 'Alī's Name einige Male in den Berichten über Ereignisse ungenannt, in welchen Ibn Ishāk seinen Anteil ausdrücklich hervorhebt, und auch 'Alī-feindliche Überlieferungen hat Wākidi nicht unterdrückt (s. J. Horovitz, *a. a. O.*, S. 43 f.; ders., zu Ibn Sa'd, II, 1, 127, 22; Noldeke, in *ZDMG*, LII, 31; W. Sarasin, *Das Bild Alis*, S. 21 ff.). Dagegen bekundet schon der Titel der Monographie *Mawlid al-Ḥasan wa 'l-Ḥusain* (s. o.) shī'itische Gesinnung — ein Nichtshī'ite hätte dieses Thema kaum behandelt —, und der Eifer für 'Alī macht sich auch darin bemerkbar, dass Wākidi zahlreiche Zeugnisse dafür zusammenstellt, dass der Prophet in 'Alī's Schosse gestorben sei (s. Ibn Sa'd, II/II, 50; vgl. weiter S. 51, 21, 61, 13, 63, 22, 76, 10 ff., 86, 18 f.). Die Nachricht des *Fihrist* scheint aber vereinzelt dazustehen, und die shī'itischen Riǧālbücher führen Wākidi nicht. Bei Wākidi's engen Beziehungen zu den 'Abbāsiden ist es nicht verwunderlich, dass er die Rolle des 'Abbās in möglichst günstigem Licht erscheinen lässt. Wenn er in den *Maghāzī* den 'Abbās nicht unter den Gefangenen von Badr aufzählt (s. Horovitz, *a. a. O.*, S. 44 f.; Noldeke, *a. a. O.*, S. 21 ff.; Caetani, *Annali*, II, 89 Anm., wo aber übersehen ist, dass Ibn Ishāk, wie Ṭabarī, S. 1341 zeigt, die Gefangennahme berichtet hatte), so ergibt sich aus Ibn Sa'd, IV/II, 6, 18 ff., dass Wākidi wohl die Gefangennahme anerkannte, sie aber durch einen Engel vollzogen sein liess; bei Ibn Sa'd, IV, 20 tritt Wākidi auch als Gewährsmann dafür auf, dass 'Abbās vor der Hidjra zum Islām übergetreten sei

und S. 21, 8 ff. dafür, dass 'Umar seine Ansprüche an erster Stelle in seinem *Diwān* eingetragen hätte (vgl. weiter Caetani, *Annali*, unter d. Jahre 20, § 264, 266 und 341).

*Litteratur*: ist im Artikel angegeben; ausserdem noch: Brockelmann, *GA L*, I, 135 f. und Nachträge; Fischer, in *ZDMG*, LIV, 421, Anm. 4. (J. HOROVITZ)

**WAKĪL** (A.), Bevollmächtigter, Stellvertreter, s. **WAKĀLA**; auch einer der Namen Allāh's, „der Hüter“; s. **ALLĀH**, b. 3.

**WAKT**. [Siehe **ZAMĀN**.]

**WAKWĀK** oder **WĀKWĀK**, in arabischer Schreibung **واقواق** oder **واق واق** oder **واقواق**.

Die Seitenzahlen hinter Namen arabischer Autoren oder Titeln orientalischer Werke beziehen sich, wenn nichts anderes angegeben, auf Gabriel Ferrand, *Relations de voyages*.

#### I. DAS WAKWĀK DES SÜDENS ODER AFRIKANISCHE WAKWĀK

Die Wāk-wāk-Inseln liegen im Lärwi-Meer, das die Westküste Indiens und die Küste der von den Zendj bewohnten Länder bespült (Yāqūt, S. 49). Das Wāk-wāk des Südens ist von dem Wāk-wāk Chinas verschieden (Ibn al-Fakīh, S. 55). Die Länder Sofāla und Wāk-wāk liegen auf der Grenze des Meeres der Zendj (Mas'ūdī, S. 108). Das Land Wāk-wāk stösst an Sofāla an; es hat zwei erbärmliche und spärlich bevölkerte Städte: Darū und Nabhana (Idrīsī, S. 183). Das von hässlichen und missgestalteten Negeren bewohnte Dörfchen Dagh-dagha ist dem Lande und der Insel Wāk-wāk benachbart (Idrīsī, S. 184). Wāk-wāk liegt im Lande der Zendj (Ibn al-Wardī, S. 425), im Osten [= im Süden] Sofāla's, an der südlichen [= westlichen] Küste des Indischen Meeres, das ununterbrochen bis ans Ende des 10. Teiles des 1. Klimas, u. zw. bis an die Stelle reicht, wo das Indische Meer aus dem „Umgebenden Meer“ heraustritt (Ibn Khaldūn, S. 460). Die Wāk-wāk-Inseln liegen in der Nähe der letzten der Dībādǧāt al-Dum-Inseln [= Lakka-diven und Maldiven] (*Merveilles de l'Inde*, S. 586).

Das Wāk-wāk des Landes der Zendj ist gross, fruchtbar und blühend (Ibn al-Wardī, S. 425).

Das Gold aus dem Wāk-wāk des Südens ist minderwertiger als das aus dem Wāk-wāk Chinas (Ibn al-Fakīh, S. 55). Im Wāk-wāk des Landes der Zendj gibt es viel Gold (Mas'ūdī, S. 108; Ibn al-Wardī, S. 425).

Die Eingeborenen im Wāk-wāk des Landes der Zendj haben keine Schiffe, sondern die Kaufleute 'Omān's kommen herüber, um mit ihnen zu handeln und tauschen dort Datteln gegen Sklaven ein (Ibn al-Wardī, S. 425; vgl. auch Idrīsī, S. 183).

Kälte und Regen sind dort unbekannt (Ibn al-Wardī, S. 425).

#### II. DAS ÖSTLICHE WAKWĀK ODER WAKWĀK CHINAS

Wāk-wāk liegt im Osten Chinas (Ibn Khurdādhbeh, S. 30), hinter China (Ibn al-Fakīh, S. 55), im Süden des 'Iāk (*Abrégé des merveilles*, S. 140). Das Wāk-wāk Chinas unterscheidet sich von dem Wāk-wāk des Südens durch die bessere Qualität seines Goldes (Ibn al-Fakīh, S. 55). Kankdz ist die am weitesten östlich gelegene Stadt; sie liegt am äussersten Ende Chinas und Wāk-wāk's (*Mafātīḥ al-'Ulūm*, ed. G. van Vloten, S. 217). Die Insel Wāk-wāk liegt im Nord-Osten des „Grösseren



Meeres“ (Birūnī, *Kānūn al-Masūdī*, S. 598). Die Insel Wāk-wāk gehört zu der Khmer-Inselgruppe (Birūnī, S. 163). Die Wāk-wāk-Inseln liegen im südlichen Teile des „Meeres der Finsternis“ (Idrisī, S. 190); sie liegen bei den Mūdja-Inseln und den „Inseln der Wolken“ sowie bei Stellen, die von kleinen Inseln und unüberschreitbaren Gebirgen durchzogen sind (Idrisī, S. 192–93). Es ist ein Land oberhalb [= südlich] Chinas (Yāqūt, S. 231–32). Die im Chinesischen Meer gelegenen Wāk-wāk-Inseln grenzen an die Zābag-Inseln [= Sumatra] (Ḳazwīnī, S. 300, 303, 311); sie liegen im Fernen Osten (Ibn Saʿīd, S. 334); jenseits der Ustikūn-Gebirgskette, ganz nahe an der Küste, man gelangt über das Chinesische Meer dorthin (Dimashkī, S. 375), jenseits des „Ozeans der Finsternis“ (derselbe, S. 391). Es sind die berühmtesten Inseln des Chinesischen Meeres, es sind im ganzen mehr als hundert (Hamd Allāh Mustawfī, *Nuzhat al-Kulūb*, Übers. Guy Le Strange, S. 222). Die Wāk-wāk-Inseln liegen im Süden der Insel Komr und im Westen der Silā-Inseln [= Korea] (Ibn Khaldūn, S. 461); im Chinesischen Meer und in der Nähe der Zābag-Inseln, es sollen zusammen mehr als 1 600 sein (Bākuwī, S. 463); im Süden der Inseln Timor, Banda und der Molukken (Sidi ʿAlī, S. 513); gegenüber China, ein Jahr Seefahrt von der Ostküste Afrika's entfernt (*Merveilles de l'Inde*, S. 588).

Wāk-wāk liegt 4 500 Parasangen von Suez (Ibn Khurdādhbeh, S. 32).

Die Insel Nias an der Westküste Sumatras, die an Zābag angrenzt, gehört zur Inselgruppe Wāk-wāk (Ibn al-Wardī, S. 414–15). Eine Insel, die 50 Zām [= 150 Stunden Fahrt] von Sribuza [= Palembang im Südosten Sumatras] auf der Route Sribuza–China und 15 Zām [= 45 Stunden Fahrt] von Čampa [= das heutige Annam] entfernt liegt, gehört zu Wāk-wāk (*Merveilles de l'Inde*, S. 589).

Man kommt nach Wāk-wāk von der Koromandel-Küste aus (Dimashkī, S. 391); man muss sich unterwegs nach den Sternen richten (Ḳazwīnī, S. 300 und 311; Ibn al-Wardī, S. 415; Bākuwī, S. 463).

Es ist eine grosse Insel (Ibn al-Wardī, S. 415). Die Wāk-wāk-Inseln zählen insgesamt 1 700 (Ḳazwīnī, S. 300; Ibn al-Wardī, S. 415) oder 1 600 Inseln (Ḳazwīnī, S. 311; Bākuwī, S. 463).

Sie sind bewohnt und bebaut (Ibn al-Wardī, S. 415); sie haben grosse Städte (*Merveilles de l'Inde*, S. 387).

Der Herrscher der Wāk-wāk-Inseln ist eine Frau. Sie sitzt nackt auf einem Thron, hat eine Goldkrone auf dem Kopfe und ist von 4 000 jungen, ebenfalls nackten Sklavinnen umgeben (Ḳazwīnī, S. 300; Ibn al-Wardī, S. 415). Diese Königin heisst Damhara, trägt ein goldgewirktes Kleid und Schuhe aus Gold (Ibn al-Wardī, S. 415; vgl. Idrisī, S. 177).

Einige Bewohner Wāk-wāk's sind schwarz (Birūnī, S. 164). Sie ähneln den Türken; sie sind zahlreich, sehr geschickt, sehr lebhaft und intelligent, aber verräterisch, lügendhaft und arglistig (*Merveilles de l'Inde*, S. 587). Sie weben Gewänder mit Ärmeln aus einem einzigen Stück; sie bauen grosse Schiffe und schwimmende Häuser (Ibn al-Wardī, S. 415).

Im Jahre 334 (945) kam eine Flotte Wāk-wāk's von ungefähr tausend Barken und plünderte einige Inseln an der Ostküste Afrika's und mehrere Städte im Sofāla der Zēdj. Die Wāk-wāk verschafften sich dort Waren, die sie in ihrem Lande und in China absetzen konnten, wie Elfenbein, Schildpatt,

Pantherfelle, Ambra und Zēdj-Sklaven. Ihre Fahrt hatte ein Jahr gedauert (*Merveilles de l'Inde*, S. 587–88).

Die Männer sind dort gesuchter als die Frauen (Birūnī, S. 164).

Die Chinesen kommen bisweilen dorthin (Idrisī, S. 193); die Kaufleute dringen mit Goldsuchern ins Innere des Landes (*a. a. O.*, S. 194). Man kann dort nicht landen (Ibn Saʿīd, S. 335).

Gold gibt es dort in Menge (Ibn Khurdādhbeh, S. 31; Ibn al-Faḳīh, S. 55; Idrisī, S. 194; Ḳazwīnī, S. 300; Ibn Saʿīd, S. 334; Ibn al-Wardī, S. 415; Bākuwī, S. 463). Die Ketten und Halsbänder der Hunde, Affen und Zugtiere sind aus Gold (Ibn Khurdādhbeh, S. 31; Ḳazwīnī, S. 300; Dimashkī, S. 391; Ibn al-Wardī, S. 414; Bākuwī, S. 463). Die Oberhäupter lassen Ziegelsteine aus Gold herstellen und damit Festungen und Häuser bauen (Ibn al-Wardī, S. 414; vgl. Abū Zaid Ḥasan, S. 84). Man verkauft dort golddurchwirkte Gewänder (Ibn Khurdādhbeh, S. 31 und 674; Ḳazwīnī, S. 300–1). Das Gold wird in Barren und als Staub ausgeführt (Idrisī, S. 194). Die Goldbergwerke der Wāk-wāk-Inseln sind so ergiebig, dass die amtlichen Bekanntmachungen auf Goldtäfeln eingraviert werden (*Nuzhat al-Kulūb*, Übers. G. Le Strange, S. 192).

Eisen gibt es nicht; daher hat es dort einen solchen Wert wie in anderen Ländern das Gold (Dimashkī, S. 391).

Flora: Ebenholz von ausgezeichneter Qualität (Ibn Khurdādhbeh, S. 31; Idrisī, S. 194); Ebenholz (Birūnī, S. 164; Ḳazwīnī, S. 301).

Fauna: Elefanten, viele Vögel (Idrisī, S. 193); grosse Elefanten (Ibn al-Wardī, S. 416); viele Affen, die abgerichtet sind, Häuser zu kehren, im Walde Holz zu holen u. ä. (*Burhān-i ḳāṭi*, S. 563).

Erdichtete Fauna: Ein 200 Ellen langer Fisch, Schildkröten mit einem Umfang von 20 Ellen (Ḳazwīnī, S. 303); fliegende Skorpione (*Merveilles de l'Inde*, S. 580); ein Vogel *Samanḍal*, der sich im Feuer nicht verbrennt; eine Hasenart, die ihr Geschlecht wechselt (*a. a. O.*, S. 587).

### III. DAS WAK ODER WAK

In arabischer Schreibung: الواق, الوف.

Die Insel Wāk liegt im Süden des ʿIrāk (*Abrégé des merveilles*, S. 140), in der Gegend der Insel Komr, hinter dem Ustikūn-Gebirge, in der Mitte der „Südsee“ (Abshihī, S. 470). Vom Čampa-Meer aus kommt man nach dem Lande Wāk (*Abrégé des merveilles*, S. 144). Das vor dem Chinesischen Meer gelegene Čampa-Meer reicht an Wāk heran (*a. a. O.*, S. 145). Das Land Wāk mit seinen Inseln liegt im Osten Chinas (*a. a. O.*, S. 153). Das Land Wāk liegt südlich des Äquators, zwischen China und dem Sofāla der Zēdj, an der Südküste des Indischen Meeres (Nuwairī, S. 394).

Wāk ist 4 500 Parasangen von Suez entfernt (*Tausend und eine Nacht*, S. 506).

Im Lande Wāk wohnt der Maharādja, der König der Inseln (*Abrégé des merveilles*, S. 153; Abshihī, S. 144). Man stellt dort wunderbare Statuen her (*a. a. O.*, S. 153).

Es wird dort viel Gold gefunden (*Abrégé des merveilles*, S. 153; Abshihī, S. 471). Die Pferdegebisse sowie die Ketten und Halsbänder der Hunde sind aus Gold (*Abrégé des merveilles*, S. 153; Abshihī, S. 471). Die Bewohner fertigen goldgewirkte Hemden an (*Abrégé des merveilles*, S. 153 und 678).

Die Königin sitzt auf einem Thron mit einer Goldkrone auf dem Kopfe und ist von 400 jungen Mädchen, die alle Jungfrauen sind, umgeben (Abshibi, S. 470).

Ausgeführt werden Aloe, Moschus, Ebenholz, Zimt und alle möglichen Handelswaren (*Abrégé des merveilles*, S. 153).

#### IV. DER WUNDERBARE BAUM WAḲWĀḲ'S UND WĀḲ'S

Die älteste Erwähnung der Sage von Früchten in menschlicher Gestalt findet sich in einem chinesischen Text, dem **通典** *Tong tien* Tou Yeou's, einem Buche, das in den Jahren 766—801 n. Chr. geschrieben wurde. Tou Yeou zitiert oft seinen Verwandten Tou Houan, der aller Wahrscheinlichkeit nach in der Schlacht am Talas im Jahre 751 gefangen genommen wurde, sich von 751—62 im arabischen Reich aufhielt und über das, was er in der Fremde gehört hatte, ein Buch, das heute verlorene **經行紀** *King hing ki*, verfasste.

Offenbar hat also Tou Houan während seines erzwungenen Aufenthaltes bei den Arabern die Sage aufgegriffen, die Tou Yeou wie folgt wiedergibt (*Tong tien*, Kap. CXIII, S. 23<sup>v</sup>):

„Der König der *Ta-she* (Araber) hatte Leute geschickt, die in einem Boote, auf dem sie Kleider und Lebensmittel mit sich führten, ins Meer stachen. Sie fuhren [auf dem Meere] acht Jahre lang, ohne bis an die äusserste Küste im Westen zu gelangen. Mitten im Meer gewahrten sie einen viereckigen Felsen; auf diesem Felsen stand ein Baum, dessen Zweige rot und dessen Blätter grün waren. Auf dem Baum waren eine Menge kleiner Kinder gewachsen; sie waren 6—7 Zoll lang. Als sie die Leute sahen, sprachen sie nicht, aber sie konnten alle lachen und sich bewegen. Ihre Hände, Füße und Köpfe hingen an den Zweigen des Baumes fest. Als die Männer sie losmachten und fortnahmen, vertrockneten sie, sobald sie in ihren Händen waren, und wurden schwarz. Die Leute kamen mit einem Zweig [dieses Baumes] zurück, der jetzt in der Residenz des Königs der *Ta-she* (Araber) ist“ (Übers. Édouard Chavannes, in *T'oung-pao*, 1904, S. 484—87).

Dieser Text ist in der im Jahre 1319 verfassten Enzyklopädie Ma Touan-lin's (Kap. CCCXXXIX) wiedergegeben. Schlegel, der ihn für de Goeje übersetzte, sich aber nicht die Mühe gegeben hatte, festzustellen, woher ihn Ma Touan-lin hatte, fügt nach dem vorletzten Satz die Worte ein: „Der Name dieses Baumes war *ie-mie*“. Dazu bemerkt Chavannes: „Ich weiss nicht, wo er diese Glosse hergenommen hat, die weder im Texte Tou Yeou's noch in dem Ma Touan-lin's steht“. Über Tou Yeou vgl. jetzt auch: Pelliot, *Des artisans chinois à la capitale abbasside en 751—762*, in *T'oung-pao*, XXVI (1928), 110—12.

Man findet in Indien Wāḳwāḳ genannte Bäume, deren Früchte menschliches Aussehen haben (Mutahhar, S. 117), deren Früchte Frauen sind (Ibn Tufail, S. 200).

Die Insel Wāḳwāḳ wird nicht so genannt nach einem Baume, dessen Früchte die Gestalt von Menschenköpfen haben sollen und *wāḳ*, *wāḳ* schreien (Birūni, S. 163). Die Insel oder das Land Wāḳwāḳ wird im Gegenteil wegen dieses wunderbaren Baumes so genannt (Kazwini, S. 300; Ibn Sa'id, S. 334; Dimashki, S. 375; Ibn al-Wardi, S. 416;

Bakuwī, S. 463; Ibn Iyās, S. 483; Sidi 'Alī, S. 513; *Burhān-i kāfī*, S. 563; *Tausend und eine Nacht*, S. 568—69; *Merveilles de l'Inde*, S. 580; *Nuzhat al-Kulūb*, Übers. G. Le Strange, S. 222).

Es existiert in Wāḳ ein dem Nuss- und Kastanienbaum ähnlicher Baum, dessen Frucht wie ein Mensch aussieht. Wenn die Frucht reif ist, gibt sie deutlich vernehmbar die Worte *wāḳ wāḳ* von sich und fällt dann ab (Dimashki, S. 375; Abshibi, S. 470—71).

Das *Kitāb al-Djughrafiya* des Anonymus aus Almeria (VI. = XII. Jahrh.) enthält folgende interessante Beschreibung: „... In dem Teil Chinas, der im Meere liegt, gibt es zahlreiche Inseln; darunter acht, die berühmt und bekannt sind. Die grösste und bedeutendste ist die Insel Wāḳwāḳ. Sie heisst so, weil es dort grosse, hohe Bäume gibt, deren zahllose Blätter denen des Feigenbaumes gleichen, nur dass sie grösser als diese sind. Dieser Baum trägt Früchte im Monat *Adār*, d. h. im März, und diese Früchte ähneln denen des Palmenbaumes. Diese Früchte laufen in Füsse junger Mädchen aus, die daraus herauswachsen. Am zweiten Tage des genannten Monats kommen ihre beiden Beine zum Vorschein, am dritten Tage die beiden Kniee und Oberschenkel. Das geht so weiter; jeden Tag tritt etwas mehr hervor, bis sie am letzten Tage des Monats *Nisān*, d. h. April, ganz herausgekommen sind. Im Monat Mai erscheint ihr Kopf, und ihre äussere Gestalt ist fertig. Sie sind an den Haaren aufgehängt. Ihre Gestalt und ihr Wuchs sind die schönsten und wunderbarsten, die es gibt. Anfang Juni beginnen sie von diesen Bäumen herunterzufallen bis zur Mitte dieses Monats, und es bleibt keine einzige mehr zurück, die nicht abgefallen wäre. In dem Augenblick, wo sie auf die Erde fallen, stossen sie zwei Schreie aus: *wāḳ*, *wāḳ*. Auch sollen sie drei Schreie ausstossen. Wenn sie zur Erde gefallen sind, findet man ein Stück Fleisch ohne Knochen. Sie sind schöner als alles, was man beschreiben kann, nur dass sie tot sind und keine Seele haben. Man begräbt sie in der Erde; wenn man sie nicht vergraben und sie so liegen lassen würde, könnte keiner, [selbst] von ferne nicht, näherkommen wegen ihres heftigen Gestankes. Das ist ein Wunder Chinas. Diese Insel befindet sich am Ende der bewohnten Welt dieses Meeres. Sie liegt im östlichen Teil, wo es an das Grössere Meer angrenzt“ (Hs. Nr. 770 der Bibliothèque du Protectorat Français au Maroc in Rabat, Fol. 5<sup>v</sup>, ergänzt nach einer Hs. desselben Werkes aus der Bibliothek René Basset's).

#### V. DIE WĀḲWĀḲ, HALB PFLANZEN, HALB TIERE

Die Wāḳwāḳ sind noch dem *Kitāb al-Haiyawān* des Djāhiz (gest. 255 = 869) eine Kreuzung von Pflanzen und Tieren (vgl. al-Damīri, *Hayāt al-Haiyawān al-kubrā*, Kairo 1330, II, 177 und 38). Die Wāḳwāḳ sind Wesen, die am meisten dem Menschengeschlecht gleichen. Sie sind die Frucht grosser Bäume, an denen sie mit den Haaren hängen. Sie haben Brüste und Geschlechtsorgane ähnlich wie die der Frauen. Sie haben eine gesunde Gesichtsfarbe und schreien ununterbrochen: *wāḳ*, *wāḳ*. Wenn eins dieser Geschöpfe gefangen wird, verstummt es und fällt tot hin (*Abrégé des merveilles*, S. 138 und 677—3). Die Wāḳwāḳ sind wie die Palmen und Kokosbäume, sie sind Zwischenglieder zwischen dem Pflanzen- und dem Tierreich (Dimashki, S. 367).



## VI. DER KÖNIG DER WÄKWÄK-INSELN.

Der König der Wäkwäk-Inseln ist unter dem Namen Kashmir bekannt (Var. *Qashmir*, vgl. *Nushat al-Kulüb*, pers. Text S. 239; Übers. von G. Le Strange, S. 222). Herr Jadunath Sarkar hatte die Freundlichkeit, die Hss. des *Nushat al-Kulüb*, die ihm zur Verfügung standen, für mich zu vergleichen. In der Hs. der Oriental Public Library (Khuda Bakhsh Library) in Patna ist für den Namen des Königs ein freier Raum gelassen. Die Imperial Library zu Kalkutta (Bohar Collection) besitzt zwei Hss. dieses Textes: Nr. 99 hat كشمير und Nr. 98 كشمير. Leider erinnern die Lesarten an nichts Bekanntes.

In dem Anhang zum *Livre des merveilles de l'Inde* (S. 295–307) hat de Goeje eine durchgesehene und verbesserte französische Übersetzung seiner *Arabische berichten over Japan* u. d. T. *Le Japon connu des Arabes* veröffentlicht. Er hat natürlich die meisten oben erwähnten arabischen Texte gekannt und zitiert. Im Verlauf seiner Untersuchung stellt er fest, dass der chinesische Name für Japan im Kantoner Dialekt *Wo-kwok* lautet, wovon *Wäkwäk* eine genaue arabische Transkription darstellt, sodass ihm die Identifizierung *Wäkwäk's* gesichert erscheint.

Der alte chinesische Name für Japan ist tatsächlich 倭國 *Wa-koku*, in früherer Aussprache *Wa-kwak* „das Land oder Königreich Wa“, im japanischen *Wa-koku* mit einem kaum hörbaren *u* am Ende. *Wa-kwak* müsste im Arabischen durch *واقواق* oder *وقواق* wiedergegeben werden, was vollkommen mit den Angaben der arabischen und persischen Geographen übereinstimmt. Diese Vermutung hat viel für sich, aber sie entbehrt doch eines entscheidenden Beweises. Die Frage bleibt offen, ob andere Angaben für diese Gleichsetzung sprechen.

Zu der Behauptung de Goeje's lässt sich verschiedenes sagen. Zunächst gibt es nach dem Zeugnis einiger Geographen zwei *Wäkwäk*: das *Wäkwäk* Chinas und das *Wäkwäk* des Südens; Ibn al-Fakih sagt dies ausdrücklich (s. oben, I). Mas'udi, Idrisi, Ibn Khaldun und Ibn al-Wardi verlegen das afrikanische *Wäkwäk* hinter das Sofala der Zendj, an die Ostküste Afrikas; Ya'qubi ins Lärwi-Meer, im Westen Indiens. Nun soll nach einigen Arbeiten moderner bekannter Afrikaforscher wie M. M. Georges Mac Theal und R. N. Hall *Wakwak* ein Beiname sein, den die Bantu den Buschmännern gaben, da sie diese für eine Affenart hielten. So erklären sich die Nachrichten bei Mas'udi und den späteren arabischen Geographen.

Anderseits findet sich *Wäkwäk* im Madegassischen als *vahwāk* + Vokal, was phonetisch einem alten *\*wakwak* entspricht, in der Bedeutung: „das Volk, der oder die Untertanen, die Gesamtheit einer Völkerschaft, eines Stammes, eines Klangs“. Madagaskar könnte also die Insel *Wäkwäk* bei Ya'qubi sein. Diese Identifizierung wird durch folgende Tatsache bestätigt: Auf dieser grossen afrikanischen Insel wächst in grosser Menge ein *Vahwā* genannter *Pandanus*, dessen umfangreiche Früchte synkarp sind. Im Französischen heisst er *vaquois*. Die Form und Eigentümlichkeiten dieses *Pandanus* haben sehr gut zu der Sage von Bäumen, die menschliche Wesen hervorbringen (vgl. oben, IV), Anlass geben können. Madagaskar entspricht infolgedessen so genau wie möglich der Beschreibung des *Wäkwäk* des Südens.

Bei dem *'Ushar*, von dem das *Livre des merveilles de l'Inde* spricht, kann es sich keinesfalls um den wunderbaren Baum handeln, wie de Goeje geglaubt hat.

Die anderen Nachrichten der orientalischen Geographen sind durchweg wenig brauchbar wegen ihres phantastischen Charakters oder ihrer Ungenauigkeit. Eine einzige Notiz im *Kitāb 'Adjā'ib al-Hind* ist jedoch bemerkenswert: Ein berühmter Seefahrer der Goldländer, Ibn Lākis, berichtet, dass im Jahre 334 unserer Zeitrechnung (d. i. 945 n. Chr.) die *Wäkwäk* mit etwa tausend Barken die Ostküste Afrika's überfielen, um sich dort Handelswaren und Zendj-Sklaven zu verschaffen. Ihre Fahrt hatte ein Jahr gedauert. De Goeje, der in diesen *Wäkwäk* Japaner sieht, gibt selbst zu, dass die japanische Geschichte dieses auffallende Ereignis nicht erwähnt, und schliesst daraus, dass es sich um ein Privatunternehmen japanischer Kaufleute und Daimios (*sic*) gehandelt haben muss. Chavannes erklärt demgegenüber, dass eine solche Expedition nicht stattgefunden haben könnte (*T'oung-pao*, 1904, S. 485). Maurice Courant, den ich in dieser Sache befragt habe, ist der gleichen Meinung, und der hervorragende Japanologe Basil Hall Chamberlain hat mir in demselben Sinne geschrieben: „es war den Japanern des X. Jahrh.'s unmöglich, eine Expedition zur See gegen die Inseln und die Küste Ostafrikas zu unternehmen“. Die *Wäkwäk* Chinas oder die östlichen *Wäkwäk* sind also keine Japaner.

Die arabischen und persischen Quellen, die nach Ansicht de Goeje's für seine Behauptung sprachen, sind lange nicht so beweiskräftig, wie es der berühmte Leidener Orientalist gemeint hat. Ja, einige stehen in direktem Widerspruch zur japanischen Theorie über *Wäkwäk*, die entschieden unhaltbar ist. Die Existenz zweier *Wäkwäk* kann nicht bestritten werden; die Identifizierung des *Wäkwäk* des Südens mit Madagaskar und Ostafrika südlich Sofala's ist gleichfalls erwiesen. Es muss jetzt noch das *Wäkwäk* Chinas lokalisiert werden. Die genaueste Angabe ist die, dass dort der Mahārādja, der König der Inseln, wohnt. Nun ist es anderswoher bekannt, dass dies der Titel des Herrschers von Zābag, d. h. Sumatras, des Goldlandes, ist. Die Bewohner Sumatras kannten tatsächlich die Inseln und Küsten im Westen des Indischen Ozeans. In früher Zeit haben sie Madagaskar bevölkert, und das Madegassische ist nichts anders als ein weiter entwickelter malaiischer Dialekt. Idrisi gibt über diesen Punkt genaue Auskünfte: „Die Leute Komr's (= Madagaskar) und die Kaufleute aus dem Lande des Mahārādja (= Sumatra) dringen bei ihnen ein (bei den Eingeborenen an der Ostküste Afrikas), werden dort gut aufgenommen und handeln mit ihnen“ (Hs. der Nat.-Bibl. Paris, Nr. 2221, Fol. 37r, 78r). Einige Seiten vorher sagt er: „Die Bewohner der Zābag-Inseln fahren in grossen und kleinen Schiffen nach dem Lande der Zendj [darunter ist hier Madagaskar zu verstehen], wo sie ihre Waren absetzen, in Anbetracht der Tatsache, dass sie gegenseitig ihre Sprachen verstehen“ (a. a. O., Fol. 29r, 15).

Der Name des Hafens Baros an der Westküste Sumatras, das *Bālūs* der arabischen Geographen, das chinesische *P'o-lou-she*, wird zum ersten Mal von Ptolemäus erwähnt („Βαροῦσαι πέντε, die fünf Inseln Baros, die von Menschenfressern bewohnt sein sollen“; vgl. L. Renou, *La géographie de Ptolémée*, VII, 1–4, S. 59), dann von dem *Leang*

*Leang* oder der *Geschichte der Leang* (502–56) in der Form *P'o-lu* und Ende des VII. Jahrh.'s von Yi-tsing als *P'o-lou-che*. Die Araber nennen ihn bald Bālūs, bald Fansūr < malaiisch: Pančur. Beide kommen in den ältesten Texten vor und ebenso auch in den späteren. Das ist der berühmte Hafen vom Pakpakland, von wo früher der beste Kämpfer herkam.

Der Stammesname *Pakpak* wird im Arabischen zu *Fakjak*, das phonetisch dem *Wakwāk* derart nahesteht, dass ich an der Identität beider Wörter nicht zweifle. In Sumatra wie in Madagaskar wächst der *Pandanus* wild, und sein Name im Batak *Bakkuwañ* ist im Madegassischen *Vakwā*. In den Stammesnamen wie in der Flora beider Inseln ist die Übereinstimmung auffallend: in Sumatra heisst ein Batak-Stamm *Pakpak*, was arabisiert zu *Fak-fak* wird, und der *Pandanus* *Bakkuwañ*; in Madagaskar *Vakwāk* < früher \**Wakwāk* und der *Pandanus* *Vakwā*. Historisch steht fest, dass nur die Bewohner Sumatras verschiedentlich nach dem Westen des Indischen Ozeans gekommen sind; die Theorie eines japanischen *Wāk-wāk* muss also endgültig aufgegeben werden.

Dieser Artikel ist nur ein Auszug aus einem augenblicklich im Druck befindlichen Aufsatz, der im *Journal Asiatique* u. d. T. *Le Wāk-wāk est-il le Japon?* erscheinen wird. Hier, wo der Raum bemessen, sind nur die Hauptargumente vorgebracht, die für diese neue Identifizierung sprechen.

**Litteratur:** Gabriel Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2 Bde., 1913–14 (diese beiden Bde. mit durchlaufender Seitenzählung enthalten Übersetzungen nachstehender Texte: Ibn Khurdādhbeh, 844–48; der arabische Kaufmann Sulaimān, 851; Ya'qūbī, um 875 od. 880; Ibn al-Fakih, 902; Ibn Rosteh, um 903; Abū Zaid Ḥasan, um 916; Mas'ūdī, *Murūdī*, 943; *Tanbih*, 955; Muḥaddasī, um die Mitte des X. Jahrh.; Muṭahhar b. Ṭahir al-Makdisī, 966; Ibrāhīm b. Wāṣif-Šah, um 1000; das *Kitāb Majma' al-Ulūm*, Ende des X. Jahrh.; Birūnī, 973–1048: *Chronologie der alten Völker*, 1000; *Geschichte Indiens*, um 1030; *Kānūn al-Mas'ūdī*, 1030; Idrīsī, 1154; Ibn Ṭufail, gest. 1185; Yāqūt, 1179–1229; Kaṣwīnī, 1203–83; Ibn Sa'īd, 1208 od. 1214–1274 od. 1286; Šihrazī, gest. 1311; Dimashkī, um 1325; Nuwairī, gest. 1332; Abu 'l-Fidā', 1273–1331; Ḥamd Allāh Mustawfī, *The geographical part of the Nuzhat al-qulūb in 740 (1340)*, Text, London 1915; Übers. von G. Le Strange, London 1919; Ibn al-Wardī, um 1340; Ibn Baṭṭūta, um 1355; Ibn al-Khaldūn, um 1375; Bākūwī, Anfang des XV. Jahrh.; Makrīzī, 1365–1442; Abshihī, 1388–1446; Ibn Iyās, 1516; der türk. Admiral Sidi 'Alī, 1516; das persische Wörterbuch *Burhān-i kātib*; 1001 *Nacht, Buch über die Länder Indiens* u. a.; ders., *Madagascar et les îles l'āp-l'āq*, in *J. A.*, 1904, S. 489–509; ders., *Les îles Rāmy, Lāmery, Wāk-wāk, Komor des géographes arabes et Madagascar*, in *J. A.*, 1907, S. 450–506; M. T. de Goeje, *Le Japon connu des Arabes*, Excurs F im *Livre des merveilles de l'Inde*, 1883–86, S. 295–307.

(GABRIEL FERRAND)

**WALĪ** (A.). 1. Von der arabischen Wurzel *wālā*, nahe sein, und *walīya*, herrschen, verwalten, jemanden verteidigen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch

bedeutet dies Wort Beschützer, Wohltäter, Gefährte, Freund und bezeichnet auch nahe Verwandte, besonders im Türkischen.

Als religiöser Terminus entspricht der Ausdruck *Walī* ungefähr unserem „Heiliger“; aber die ihm zugrunde liegende Vorstellung hat eine ganze Lehre entwickelt und in der Praxis eine ziemlich grosse Bedeutung gewonnen, so dass der Gebrauch des Wortes näher erläutert werden muss. Im *Qur'an* findet sich diese Lehre noch nicht; dort begegnet der Ausdruck *Walī* in verschiedenen Bedeutungen: im Sinne von naher Verwandter, dessen Ermordung Rache erheischt (*Sūra* XVII, 50), im Sinne von Freund Gottes (*Sūra* X, 63) oder Bundesgenosse Gottes; er wird übrigens auch auf Gott selbst angewandt, so *Sūra* II, 258: „Gott ist der Freund der Gläubigen“. Derselbe Titel wurde dem Propheten gegeben und ist einer der Namen Gottes im islamischen Rosenkranz geblieben.

2. Nach *Djurdjāni* (*Ta'rifāt*) ist die Bezeichnung *Walī* gleichbedeutend mit *'Arif bi 'Ilāh*, „derjenige, der das mystische Wissen besitzt, der Gott kennt“. Der islamische Heilige, der auf diesen Titel Anspruch erheben kann, besitzt nach allgemeiner Auffassung mehrere Vorrechte. Er ist nicht nur „von dem Joch der Leidenschaften befreit“, wie *Hudjwiri* sagt, er ist nicht nur bei Gott einflussreich und kann „binden und lösen“, sondern er hat ausserdem noch die Gabe, Wunder (*Karāmāt*) zu wirken; er ist ein Thaumaturge. Er kann sich verwandeln, sich nach einem fernen Orte versetzen, verschiedene Sprachen sprechen, Tote auferwecken; er verfügt über verschiedene seelische Kräfte, die heutzutage in der Psychologie oft genannt werden: Gedankenlesen, Telepathie, Hellsehen; er kann sich über den Erdboden erheben oder entfernte Gegenstände herbeizaubern. Er lässt einen trockenen Stab Blätter treiben, hemmt eine Überschwemmung, wirkt auf Regen und Quellen ein usw. *Hudjwiri* geht sogar noch weiter und schreibt den Heiligen sogar „die Regierung des Alls“ zu: durch ihren Segen (*Baraka*), so sagt er, fällt der Regen herab und durch ihre Reinheit erwachen im Frühjahr die Pflanzen wieder zu neuem Leben; ihr geistiger Einfluss lässt Schlachten gewinnen.

Diese Vorstellung erinnert an eine ähnliche in der indischen Dichtung, wo die grossen Asketen des Brahmanismus es durch Bussübungen so weit bringen, dass sie über die Natur volle Gewalt haben. Im Islām aber ist diese Gewalt eher die Wirkung einer göttlichen Gabe als die Folge persönlicher Verdienste oder Kasteiungen. Übrigens hat der Volksglaube die Rolle der Heiligen nicht so weit ausgedehnt, sondern spezialisiert; jeder Heilige hat in den Augen des Volkes die Gabe für ein ganz bestimmtes Wunder, wie z. B. eine bestimmte Krankheit zu heilen, bestimmte Geschäfte zu fördern, die Reisenden zu führen, Geheimnisse aufzudecken usw. Diese Heiligenwunder (*Karāmāt*) unterscheiden sich von den Wundern des Propheten (*Mu'djizāt*), die übrigens gering an Zahl sind, und die Theologen führen interessante Diskussionen über ihre Beweiskraft. Diese ist nicht absolut, während die Wunder des Propheten als Wahrheitsbeweise der Religion gelten. — Die *Mu'taziliten* leugnen, dass es Menschen gab, die mit besonderen Gaben ausgestattet waren; sie verwerfen die Privilegien und Wunder der Heiligen und lehren, jeder gläubige Muslim, der Gott gehorcht, sei ein „Freund Gottes, ein *Walī*“.



3. Die Heiligen werden in einer Hierarchie nach einem System klassifiziert, das sich in fast gleicher Weise bei den verschiedensten Autoren findet. Heilige gibt es immer auf Erden, jedoch ist ihre Heiligkeit nicht immer offenbar; auch sind sie nicht alle beständig sichtbar. Es genügt, dass ihre Hierarchie fortbesteht und dass sie bei ihrem Tode ersetzt werden, damit sie stets vollzählig sind. Vier Tausend leben verborgen in der Welt und sind sich selbst ihres Zustandes nicht bewusst; andere kennen sich untereinander und handeln vereint. In aufsteigender Rangordnung sind es: die *Akhyār*, 300 an der Zahl; die *Abdāl*, 40; die *Abrār*, 7; die *Awṭād*, 4; die *Nuḡabāʾ*, 3 und der Pol (*Kuṭb* oder *Ghawṭh*) als einziger. Mehrere Mystiker haben tatsächlich den Titel „Pol“ erhalten, so war *Djunaid* der Pol seiner Zeit; *Ibn Masrūk* war einer der „Pfeiler“ (*Awṭād*). Jede Nacht durchheilen die *Awṭād* in Gedanken das Weltall und geben dem Pol die schadhafte Stellen an, damit er sie ausbessert.

Eine andere Rangordnung, wie sie sich (nach *Doutté*) in Algerien findet, ist folgende: Die Hierarchie umfasst 7 Grade. Zum letzten gehören die *Nuḡabāʾ*, 300 im ganzen, wovon jeder an der Spitze einer Gruppe von Heiligen ohne besondere Titel steht. Darüber stehen die *Nuḡabāʾ*; dann die *Abdāl*, zwischen 40 und 70 schwankend; die *Khiyār*, die „Auserwählten“, 7, die ununterbrochen reisen und den islamischen Glauben in der Welt verbreiten; die *Awṭād*, die „Pfeiler“, 4, die von Mekka aus gesehen in den vier Himmelsgegenden leben; der *Kuṭb*, der „Pol“, der grösste Heilige seiner Zeit, und ganz über allen der *Ghawṭh*, hier vom Pol verschieden, der einen Teil der von den Gläubigen begangenen Sünden auf sich nehmen kann.

Für die Türkei gibt d'Ohsson diese Rangordnung wie folgt: sie umfasst ebenfalls 7 Grade. Er gibt immer 356 Heilige, die auf Erden leben. Der erste ist der *Ghawṭh aʿzam* oder die „grosse Zuflucht“; der zweite ist sein Wazir, der „Pol“, *Kuṭb*. Dann kommen die 4 *Awṭād*, die „Säulen“. Die anderen werden mit Zahlen bezeichnet: *Ülter*, die 3; *Yediler*, die 7; *Kirkler*, die 40, und *Üçyüzler*, die 300. Diese sieben Klassen entsprechen den sieben Graden der Seligkeit im Paradies. Die Heiligen der drei ersten Klassen sind in Mekka zu den Gebetszeiten unsichtbar anwesend. Wenn der *Ghawṭh* stirbt, nimmt der *Kuṭb* seinen Platz ein, und es erfolgt in der ganzen Reihe ein Vorrücken, indem die geläutertste Seele eines jeden Ranges zu der nächst höheren Stufe aufsteigt.

Diese Klassifizierung der Wali's geht nach *Hudjwiri* auf *Abū ʿAbd Allāh Muḥammed al-Tirmidhī* zurück, der kurze Zeit vor ihm lebte (V. = XI. Jahrh.). Dieser, auch *Muḥammed Ḥakīm* genannt, hatte ein Werk *Khāt al-Wilāya*, „das Siegel der Heiligkeit“, geschrieben und eine Sekte mit dem Namen *Hakīmī* gegründet. Einer seiner Schüler, *Abū Bakr Warraq*, erhielt den Beinamen „der Lehrer der Heiligen“, *Muʿaddib al-Awliyāʾ*.

Es ist nicht so einfach, dies System mit der Auffassung des streng orthodoxen Islām zu vereinbaren. Die Theologen haben es nur mit dem ausdrücklichen Vorbehalt gutgeheissen, dass die Heiligen, die Wali's, wie gross sie auch immer seien, ihrem Range nach stets *Muḥammed* und den Propheten untergeordnet bleiben.

4. Der Heiligenkult ist nicht korʿanisch. Ohne ausdrücklich im Korʿān verboten zu sein, widerspricht er doch dem Geiste des Korʿān, da *Muḥammed* das Anbeten aufgestellter Steine, den

Gräberkult und jede Art von Aberglauben untersagt hat. Aber der Islām hat in diesem Punkt der Volksmentalität nachgeben müssen, die durch Lokaltraditionen, durch ihren Hang zum Wunderbaren und durch andere psychologische Momente sehr zu dieser Art Religiosität hinneigt. Zahlreiche Heilige, je nach den Gegenden verschieden, werden in den muslimischen Ländern von Sunniten wie *Shīʿiten* verehrt. Ihr Ursprung ist verschieden. Die einen sind grosse Mystiker, oft Ordensgründer oder Stifter religiöser Bruderschaften; andere sind Vorfahren oder Führer von Stämmen, Fürsten, Dynastiebegründer. Es gibt auch Anspruchslosere: die Erleuchteten, die Halbverrückten (*Madjdihūb*), deren seltsame oder zusammenhanglose Worte oft für inspiriert gehalten werden, oder sogar die Einfältigen (*Bahlūl*). Andere Heilige verkörpern Umwandlungen oder Überbleibsel alter Kulte, Heroen früherer Zeiten, Wald- oder Quellgottheiten; solche trifft man bei den Beduinen an. Wie im Katholizismus sind Heilige Stadt-, Dorf-, Handwerks- und Zunftpatrone.

In der Türkei hatte zu Zeiten der Sultane jede Provinz ihren Heiligen. Die bedeutendsten waren: *Sheikh ʿUbeid Allāh* in Samarkand; *Mawlānā Djāmī*, der grosse Dichter, in Bukhārā; *Khōdja Ḥmed Neseḫ* in Turkeṣtān; *Mawlānā Djelāl al-Din Rūmī*, der berühmte Verfasser des *Methnewī* und Gründer des *Mewlewī*-Ordens (der „tanzenden Derwische“), in *Ḳonya*; *Sheikh Ṣadr al-Din Ḳonawī* in derselben Stadt; der *Pir Nakshabendī*, Ordensgründer, in *Ḳsar ʿArifān* in Persien, auch in Ägypten und in der Türkei verehrt; *Sheikh Ḥmed Rifāʿī*, Gründer des Ordens der sogen. „heulenden Derwische“, in Kleinasien; *Aḳ Shems al-Din*, *Aḳ Biyik Dede*, *Sheikh Abū ʿl-Wafāʾ*, *Sayyid Ḥmed Bukhārī*, *Hādjdjī Bektāsh*, der Gründer der *Bektāshī*, *Hādjdjī Beirām Walī* in *Aḳ Serāy* in Anatolien.

Baghdād ist die „Zitadelle der Heiligen“ genannt worden wegen der grossen Zahl von Heiligen, die in dieser Stadt gelebt oder dort ihr Grabmal haben. Der berühmteste ist *Sidī ʿAbd al-Ḳādir al-Djilānī*, der in der ganzen muslimischen Welt ein ungeheueres Ansehen geniesst. *Djunaid* ist auch ein berühmter Heiliger Baghdād's, ebenso *Shihāb al-Din al-Suhrawardī*, der im Mittelpunkt der Stadt ein prächtiges Mausoleum hat. Bei Damaskus ist das Grab *Ibn ʿArabī*'s, des bekannten Mystikers und fruchtbaren Schriftstellers, der in Syrien und anderswo verehrt wird. Der grösste Heilige und Schutzpatron Konstantinopels ist *Abū Aiyūb al-Anṣārī*, der Fahnenträger des Propheten, welcher als Märtyrer (*Shahid*) am Ende des Goldenen Hornes fiel und an der Stelle bestattet wurde, wo die nach ihm benannte berühmte Moschee steht. Auch ein Schwiegersohn *Bāyazid*'s I., *Emir Sulṭān*, wird für einen Heiligen gehalten. Mehrere osmanische Sultane werden ebenfalls verehrt, aber der Titel Wali wurde nur *Bāyazid* II. wegen seiner Frömmigkeit zuteil. Auch andere Prinzen des Sultanshauses galten als Heilige, und man schrieb ihnen Wunder zu. Bei den Arabern ist der einzige *Khalīfe*, der im Rufe der Heiligkeit stand — von den vier ersten natürlich abgesehen, die eine besondere Stellung einnehmen —, der *Umayyade ʿUmar* b. *ʿAbd al-ʿAzīz*, ein sehr frommer Fürst.

In Ägypten sind die volkstümlichsten Heiligen *Ibrāhīm al-Dasūqī* und *Shaikh Ḥmed al-Badawī*, deren Gräber in Tanṭā sind. Hinzu kommt noch *Sidī Shādhilī*, der in *Ḥumathira* in den Bergen Oberägyptens starb und dessen Grabstätte sehr

besucht wird. Beim Fest des Saiyid Marzūk al-Ahmed wird in Kairo ein sehr malerischer Aufzug gehalten. Eine sehr volkstümliche Heilige in Ägypten und anderswo ist Sitt Nafisa.

In den heiligen Städten Arabiens werden verschiedene Persönlichkeiten verehrt, und ihre Gräber neben den Pilgerfahrzeremonien aufgesucht. In Medina befinden sich auf dem Friedhof Bakī die Grabmäler mehrerer Imāme, das des Khalifen 'Uthmān und des Emīr's Hamza, des Onkels des Propheten. Das neben vielen anderen jüngst von den Wāhhābiten zerstörte „Grab Evas“, einige Minuten von Djidda entfernt, war sehr besucht; dieses hatte die Eigentümlichkeit, aus mehreren Teilen zu bestehen: der Kopf, der Nabel und die Füße lagen voneinander getrennt. Auf dem Friedhof al-Mu'allā in Mekka besuchten die Pilger die Gruften Āmina's und Khadidja's, der Mutter und der Frau des Propheten.

In Nordafrika ist der Kult der Heiligen und Marabut's sehr verbreitet. Die dem Meere entlang führende Strasse nach Tripolis und die Umgegend dieser Stadt wimmeln von zahllosen eleganten Marabutgräbern, die im Schatten von Palmenhainen stehen und mit kostbaren Stoffen und Weihgeschenken der frommen Gläubigen geschmückt sind. In der Wüste bei Djerbūb liegt das Grab Shaikh Senūsi's, des weit und breit bekannten Ordensgründers.

Der Hauptschutzheilige von Tunis ist Sidi Makhlās, daneben Sidi Ben 'Arūs, Sidi Ben Kāsim und Sidi Bū Sa'īd. Die Tunesier verehren Grotten, wohin sich fromme Leute zurückzogen. Hier liegt auch die heilige Stadt Kairawān mit ihren vielen Gräbern und der berühmten Moschee Sidi 'Oqba und der sogenannten „Moschee des Barbiers“, worin der Barbier des Propheten begraben liegen soll. — In Algier steht Sidi Abū Madyān, ein berühmter Wundertäter, an erster Stelle, dessen Mausoleum bei Tlemcen heute noch sehr besucht wird. Von nicht geringerer Bedeutung ist Sidi 'Abd al-Kādir al-Djilāni, der Baghdāder Heilige, dem in Algier ungeheuer viele Moscheen, Kapellen und Friedhöfe gewidmet sind; mehr als 200 Betstätten (*Ḳubba*) hat er allein in der Provinz Oran. Es folgen dann: Sidi Ben Mashīsh, der Nachfolger Sidi Abū Madyān's, aus dem Stamme der Benī 'Arūs, der im Jahre 625 (1228) ermordet wurde und dessen Grab auf dem Djebel 'Alem bei Tetuan liegt; Mawlāy al-'Arbi al-Derkāwī aus Fās, ein Heiliger der neueren Zeit, der kurz nach 1822 starb und in seiner *Zāwiya* in der Nähe von Fās beigesetzt ist; der Ordensgründer Shaikh Tidjāni, der im Jahre 1230 (1815) starb und ebenfalls in seiner *Zāwiya* bei Fās bestattet ist. — In Marokko sind die grossen Schutzheiligen der in Volubilis verehrte Herrscher Mawlāy Idris und die Sherifen von Wezzān, die sogar zu ihren Lebzeiten wegen ihrer beim Volke sehr geschätzten wundertätigen Kraft (*Barakāt*) verehrt werden; sogar die Frauen der Sherifen-Familie sollen diese *Baraka* besitzen. Übrigens erhielten in Marokko mehrere Frauen, wie Lālla Marnia, Umm 'Abd Allāh, den Titel *Waliya* genau so wie Sitt Nafisa. Marrākush hat 7 Schutzheilige, die sogen. „Sieben Männer“, *ṣab'at al-Riḍjāl*, darunter Sidi bel 'Abbās und Sidi Slimān al-Djazūli, der Verfasser eines sehr verbreiteten Gebetbuchs. Tanger verehrt Sidi Bū al-Raḳya, einen Wundertäter des XVIII. Jahrh.'s, dessen Fest (*Mawsim*) am siebten Tage nach dem *Mawlid* des Propheten gefeiert wird; in Meknes ist es Muḥammed b. 'Isā, Gründer des 'Isāwiya-Ordens. In dieser Stadt er-

zählt man die sonderbare Geschichte von einem lebenden Heiligen, der an eine Mauer angelehnt in aufrechter Stellung verharrte; fromme Leute liessen über ihm ein Schutzdach errichten, dann eine *Ḳubba*, ohne ihn zu stören. — In Tombuktu werden Sidi Yahyā, ein Wundertäter des XV. Jahrh.'s, sowie Sidi Ben Sāssī verehrt.

*Litteratur:* Orientalische Werke: al-Hudjwiri, *Kashf al-Mahjūb*, Übers. R. A. Nicholson, *GMS*, XVII, London 1911; Farid al-Din 'Aṭṭār, *Tadhkirat-i Awliyā*, Übers. Pavet de Courteille, Paris 1889, 97 Heiligenbiographien umfassend; Djāmi, *Nafahāt al-Uns*, ed. Nassau Lees, Calcutta 1859, mit 600 Biographien; Muḥammed 'Alī 'Aini, *Hādidi Beirām Wali*, Konstantinopel 1343. — Ein Werk über die Heiligen von Sidi 'Abd al-'Aziz al-Dabbāgh steht bei den Muslimen in hohem Ansehen. Die einzelnen Bruderschaften besitzen ausserdem Spezialwerke über das Leben und die Wunder ihrer Heiligen.

Europäische Werke: M. d'Ohsson, *Tableau general de l'Empire Othoman*, Paris 1788, I, 306 ff.; Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*; Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, Paris 1881; L. Kinn, *Marabouts et Khouan*, Algier 1884; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1888, II, 275—378; Barges, *Le célèbre Marabout Cidi Abou-Médien*, Paris 1884; Doutté, *L'Islam Algérien en l'an 1900*, Algier 1900; ders., *Les Marabouts*, in *RHR*, XI—XII (1899—1900); Asin Palacios, *El Místico Murciano Abenarabi*, II, Madrid 1926; P. Picard, *Le Maroc*, aus der Sammlung der *Guides bleus*, Paris 1930; und verschiedene Reiseberichte.

(B. CARRA DE VAUX)

AL-WALĪD b. 'ABD AL-MALIK, Umayyaden-Khalīfe (88—98 = 705—15). Beim Tode seines Vaters, des Umayyaden-Khalifen 'Abd al-Malik (Okt. 705), hatte sein Nachfolger al-Walīd die Dreissig überschritten. Er war ein Prinz von mittelmässiger Bildung, brachte aber eine aristokratische Gesinnung und einen ostentativen religiösen Eifer mit auf den Thron, was man bei seinen Vorgängern nicht gekannt hatte. In der Geschichte der Umayyaden gilt er als der grosse Baumeister der Dynastie. Eine seiner ersten Sorgen war, seiner Hauptstadt Damaskus eine grossartige Moschee zu schenken. Walīd richtete sein Augenmerk auf die Basilika Johannes des Täufers, einen ehemaligen Jupitertempel. Nach der Überlieferung soll dieses Gebäude am Tage nach der arabischen Eroberung zur Hälfte zwischen die bisherigen Besitzer und die Muslime geteilt worden sein. Dieser Behauptung gegenüber steht das ausdrückliche Zeugnis Arculf's, eines Pilgers, der Damaskus unter Mu'āwiya I. besuchte. Wir lesen dort, dass in dieser Hauptstadt „in honorem sancti Johannis baptistae grandis fundata ecclesia est. Quaedam etiam Sacerdotum ecclesia incredulorum et ipsa in eadem civitate, quam ipsi frequentant, fabricata est“. Wenn dieser Bericht anerkannt werden kann, so geht daraus hervor, dass die Araber unter Mu'āwiya sich mit einer einzigen Moschee in Damaskus begnügten, einem bescheidenen (*quaedam*) für sie errichteten Gebäude, das nicht durch eine Teilung auf Kosten der Basilika geschaffen war, die vielmehr zur Zeit der Sufyāniden-Khalifen den Christen verblieb. Die Verfechter der islamischen Tradition behaupten, bei Arculf liege ein Missverständnis vor. Er soll nicht bemerkt haben, dass Kirche und Moschee ein einziges Gebäude bildeten.



Die Khalifen Mu'awiya und 'Abd al-Malik hatten vergeblich mit den Christen über die Überlassung der ganzen Basilika verhandelt. Der autoritäre Walid beschloss, sie einfach zu konfiszieren. Er liess das Gebäude nicht niederreissen, sondern lediglich die Apsis im Osten beseitigen; er errichtete die *Kubbat al-Nasr*, die Adler-Kuppel, über dem Transept, und an der Nordseite des Moschee-Vorhofes „das Minaret der Verlobten“; die beiden andern Minarets wurden über den alten Türmen errichtet. Die Tätigkeit Walid's erstreckte sich auch auf Umarbeitungen im Innern der Basilika; er gab sich ganz seinem Sinn für Pracht und Prunk hin, wobei er den Vorschlägen syrischer Künstler folgte. Er mobilisierte eine wahre Armee von Marmorarbeitern. Die Kapitale wurden mit Gold und die Wände mit Mosaik bedeckt. Eine Inschrift „in goldenen Buchstaben auf einem Grunde von lapis lazuli“ (Mas'ūdī) trug den Namen des Khalifen Walid mit dem Datum (November 706), das den Beginn der Arbeit anzeigte, ein Jahr nach dem Regierungsantritt des Khalifen. Gleichzeitig mit diesem Unternehmen liess Walid die grossen Moscheen in Mekka und Medīna ebenfalls unter der Leitung christlicher Architekten bauen.

Ein anderer hervorstechender Zug seiner Regierung ist die Arabisierung der Verwaltung. Die hohen Beamtenstellungen wurden den Christen genommen, die oberste Leitung der Finanzen der Damaszener Familie, den Nachkommen Ibn Sarrāj's. Endlich ist noch hinzuweisen auf den Verlauf der aussenpolitischen Eroberungen. Durch eine sozusagen automatische Expansion hatte das Reich damals seine grösste Ausdehnung; es reichte von dem annektierten Transoxanien bis nach Spanien, wo die Araber Fuss zu fassen vermochten. Walid war ein Fürst, dem das Glück dauernd hold war. Alles glückte ihm, selbst seine autoritären Neigungen, was sich in einer geringeren Nachsicht gegenüber den Tributpflichtigen zeigte. In Syrien erfreute er sich einer unbestrittenen Popularität. Man rühmte dort seine gewaltigen Bauten, seine charitativen und allgemein nützlichen Einrichtungen sowie die fruchtbaren Eroberungen seiner Regierung. 'Abd al-Malik hatte verfügt, dass sein Bruder Sulaimān auf ihn folgen sollte. Walid trachtete danach, statt dessen seinen eigenen Sohn 'Abd al-'Aziz zum Nachfolger zu bestimmen, als ihn der Tod ereilte. Er starb am 23. Februar 715 in Dair Murrān in der Nähe von Damaskus im Alter von ungefähr 45 Jahren.

*Litteratur:* Ṭabarī, ed. de Goeje, II, 1177—1269; Balādhurī, *Futūḥ al-Bulḍān*, ed. de Goeje, S. 123—26; Mas'ūdī, *Murūdj*, Pariser Ausgabe, V, 360—95; *Itinera hierosolymitana*, ed. Geyer, S. 276; Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, S. 157—66; Lammens, *Un gouverneur omayyade d'Égypte. Qorra ibn Sarik d'après les papyrus arabes*, in *BIE*, 5. Ser., II, 99—115; weitere Litteraturangaben in: Lammens, *Le calife Walid et le prétendu partage de la mosquée des Omayyades à Damas*, in *BIFAO*, XXVI, 21—48. (H. LAMMENS)

AL-WALID B. AL-MUGHĪRA B. 'ABD ALLAH B. 'OMAR B. MAKHZŪM, Gegner Muḥammad's. Über seine Lebensumstände ist wenig bekannt; soviel steht jedoch fest, dass er einer der mächtigsten Männer in Mekka war und zu den eifrigsten Gegnern des Propheten gehörte. Als Oberhaupt der zahlreichen und angesehenen Familie Makhzūm vertrat er selbstverständlich die aristokratischen

Interessen in der Geburtsstadt Muḥammad's, und dass er persönlich sehr wohlhabend war, ergibt sich schon aus dem Umstand, dass er nach Angabe der Traditionsgelehrten einen Garten in al-Ṭā'if besass, den er nur zum Vergnügen bestellte und in dem das Obst niemals gepflückt wurde (Sprenger, I, 359). Nach den Kommentatoren soll von ihm an mehreren Stellen im Korān die Rede sein, z. B. Sūra VI, 10; XLIII, 30; LXXIV, 11 ff.; LXXX, 1 ff., obgleich sein Name nirgends ausdrücklich erwähnt wird; auf derartige Angaben, die manchmal auf spätere Kombinationen zurückgehen, kann man sich aber bekanntlich nicht unbedingt verlassen. Von den muḥammedanischen Geschichtsschreibern wird al-Walid häufig unter denjenigen Kuraishiten erwähnt, die nach Kräften Muḥammad verfolgten und zum Schweigen zu bringen versuchten. So soll er Mitglied einer Kommission gewesen sein, die sich zu Abū Ṭālib [s. d.] begab und bei ihm gegen das Vorgehen des Propheten, allerdings ohne Erfolg, protestierte. Ferner wird erzählt, die Feinde Muḥammad's hätten einmal beim Herannahen des Pilgerfestes die geeignetsten Mittel, die fremden Besucher gegen Muḥammad einzunehmen, untereinander besprochen und der Reihe nach die Benennungen *Kāhin* „Wahrsager“, *Madjūn* „Besessener“ und *Shā'ir* „Dichter“ vorgeschlagen, al-Walid hätte sie aber sämtlich verworfen, bis die Anwesenden sich mit seiner Zustimmung endlich darüber einigten, Muḥammad als einen *Sāḥir* „Zauberer“ zu bezeichnen, der den Mann von Vater, Bruder, Frau und der ganzen Familie trenne, und die Pilger vor dem angeblichen Zauberer energisch zu warnen. Als der Verwandte al-Walid's 'Othmān b. Ma'zūn, der zum Islām übertreten war und die Auswanderung nach Abessinien mitgemacht hatte, trotzdem aber unter dem Schutz al-Walid's stand, dieses Verhältnis lösen wollte, versuchte letzterer, ihn davon abzubringen, aber vergebens. Nachdem al-Walid sich demnach von seinen Verpflichtungen gegen seinen Verwandten losgesagt hatte, wurde 'Othmān in einer Zänkerei schwer verwundet, weshalb al-Walid ihm wieder seinen Schutz anbot, 'Othmān weigerte sich aber, diesen wohlgemeinten Vorschlag anzunehmen. Al-Walid starb in Mekka im Jahre 1, und von seinen sieben Söhnen nahmen drei den Islām an. Seiner vornehmen Abstammung und seiner sozialen Stellung gemäss trat er gewöhnlich mit einer gewissen Hochherzigkeit und Würde auf, und von Sprenger (II, 111) wird er zweifellos mit Recht folgendermassen charakterisiert: „Er war einer der frühesten und entschiedensten Feinde des Islāms, dabei aber ritterlich und nicht ohne Bildung. Er nahm daher mehr darauf Bedacht, seine Mitbürger von der neuen Religion abzuhalten, als durch einen Eingriff in die persönlichen Rechte der Muslime sie im Keime zu ersticken. Statt physische Macht zu gebrauchen, schloss er Leute von Talent, Kenntnissen und Erfahrung an sich, wie Umayya b. Abi 'l-Salt und Naḍr b. Ḥārith, und bemühte sich, die Widersprüche und den Betrug des Muḥammad aufzudecken und ihn in den Augen vernünftiger Menschen verächtlich und lächerlich zu machen, das gemeine Volk aber beschwichtigte er durch sein Ansehen und durch materielle Vortheile.“

*Litteratur:* Ibn Hishām (ed. Wüstenfeld), I, 123, 167, 171, 187, 236, 238, 240, 243 f., 262, 272 f.; al-Ṭabarī, *Annales* (ed. de Goeje), I, siehe Index; Ibn al-Aṭhīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), II, 32, 47, 53 f., 58 f., 85; Ya'qūbī,

*Historiae* (ed. Houtsma), I, 300; II, 6, 18, 24; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, 2. Ausg., I, 90, 361; II, 19, 21, 36, 40, 46, 48, 56 f., 70, 75, 80, 89, 109, 111 f., 161, 320, 345, 393, 405; Krehl, *Das Leben des Mohammed*, S. 41 f., 74—6, 78; Buhl, *Das Leben Muhammads* (deutsch von Schaefer), S. 168, 179; Caetani, *Annali dell' Islam*, I, siehe Index nebst weiteren Literaturangaben im Texte.

(K. V. ZETTERSTEIN)

**AL-WALĪD B. YAZĪD**, Omayyaden-Khalife. Er war ungefähr 35 Jahre, als er im Februar 743 seinem Onkel, dem Khalifen Hishām b. 'Abd al-Malik, folgte. „Schon allein wegen seines persönlichen Mutes, seiner Freigebigkeit, seiner Liebe zu den Geisteswissenschaften, seiner Pflege und Ausübung der Poesie müßte Walid den obersten Platz unter den Omayyaden einnehmen“; so urteilt das *Kitāb al-Aghānī* (VI, 101), dessen Autor man sicher nicht der Parteilichkeit für die Khalifen von Damaskus zeihen kann. Ein Künstler mit hervorragender Bildung wie keiner seiner Vorgänger, verriet der Sohn des hysterischen Khalifen Yazīd II. auch zweifellos den größten Hang zur Ausschweifung. Nach einem kurzen Aufenthalt in Damaskus für die Huldigungsfeierlichkeit (*Ba'ra*) setzte der neue Khalife sofort wieder in der Wüste sein freies Leben fort, frei von jedem Zwang, so wie er es als Prinz dort geführt hatte, ohne sich um die Staatsgeschäfte noch um die Verbote des Korān zu kümmern. Man braucht darum doch nicht allen Exzentrizitäten, die ihm das *Kitāb al-Aghānī* überreichlich zuschreibt, Glauben zu schenken. Er verbrachte dort seine Zeit in froher Gesellschaft, im Kreise von Dichtern, Schmarotzern, Musikern beiderlei Geschlechts, er selbst auch ein mit Recht geschätzter Musiker und Dichter.

Seine Grausamkeit gegen den treuen Khālid al-Kasrī, den er hinrichten liess, machte die syrischen Yemeniten bald gegen ihn aufsässig. Als Liebhaber rohen Sports hatte sich der Prinz zu Lebzeiten seines Onkels Hishām mitten in der Wüste ein Jagdschloss „*Kuṣair 'Amra*“ [s. 'AMRA] bauen lassen. Als er Khalife geworden war, hatte er den Einfall, in der Einöde eine grossartige Residenz zu errichten und dorthin den Glanz der höchsten Zivilisation zu verpflanzen. Das sollte der Ursprung des phantastischen Schlosses al-Mshattā sein. Ein Virtuose in der Poesie und Musik, schwebte diesem wunderlichen und übersättigten Geist vor, den Ruhm 'Abd al-Malik's und Walid's I. in der Architektur in den Schatten zu stellen.

Mit seinen aussergewöhnlichen Proportionen, seiner wie feines Spitzenwerk ausgearbeiteten Fassade hat das Mshattā-Bauwerk „jeden gefesselt und mehr Tinte als irgend ein anderes in Syrien fliessen lassen“ (van Berchem). Die Archäologen haben es nacheinander den Römern, Byzantinern, Ghassaniden und Persern zugeschrieben. Sie haben die Omayyaden zu wenig in Betracht gezogen, die ja seit 'Abd al-Malik grosse Baumeister und Liebhaber der *Bādiya*, eines Wüstenaufenthaltes, waren. Was den Erbauer von Mshattā angeht, habe ich zuerst zwischen Yazid II. und seinem Sohne geschwankt, die hintereinander in Moab gewohnt haben (Lammens, *La Bādiya et la Hira sous les Omayyades*, S. 110 ff.). Eine Stelle bei Severus Ibn al-Mukaffā' (S. 163—64) entscheidet die Frage zugunsten unseres Walid.

Aufstände wühlten in den Provinzen und brei-

teten sich bald bis nach Syrien aus. Zum ersten Mal seit Mu'āwiya's Zeit zerbrach zwischen diesem Land und den Omayyaden das gute Einvernehmen, woraus diese Fürsten die Kraft geschöpft hatten, um den schlimmsten Stürmen zu trotzen. Zu den unzufriedenen Yemeniten, welche die überwiegende Mehrheit der syrischen Araber bildeten, kamen die Qadariten, die auch von Walid II. schlecht behandelt worden waren. Die Zahl der Qadariten hatte noch zugenommen, und an ihrer Spitze stand ein Marwānide, Yazid, Walid's I. Sohn. Die meisten Marwāniden, die er sich durch seine Launen zu Feinden gemacht hatte, traten der Verschwörung bei. Die Rebellen verliessen Damaskus, um den Khalifen, der auf der Jagd war, zu überraschen. Auf seiner Flucht nach Norden wurde er eingeholt und in dem kleinen befestigten Platz Bakhra' südlich von Palmyra am 17. April 744 umgebracht.

*Litteratur: Kitāb al-Aghānī*, Būlak'er Ausgabe, VI, 101—41; Tabari, ed. de Goeje, II, 1728—1803; Mas'ūdi, *Murūdj*, Pariser Ausgabe, VI, 1—17; Severus Ibn al-Mukaffā', ed. Seybold, Hamburg 1912, S. 163—64; Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, S. 218—28; Lammens, *La Bādiya et la Hira sous les Omayyades*, in *M F O B*, IV, 108—11.

(H. LAMMENS)

**WĀLIDE SULTĀN** (A., türk. Aussprache: *vālide* oder *valde sultan*; die beiden Wörter stehen der türkischen Syntax zufolge appositionell zueinander), „die Sultanin Wālide oder Sultanin Mutter“, im ehemaligen Osmanischen Reiche ein Titel der Mutter des regierenden Sultans, aber nur während der Regierungszeit ihres Sohnes.

Die politische Rolle der Wālide Sultān ist durch die türkischen Geschichtsschreiber ziemlich gut bekannt, wenigstens für diejenigen, welche offen an der Reichsregierung teilgenommen haben, wie z.B. Nūr-Bānū, Şafiye, Mäh-Peiker Kösem und Turkhan Khādīdje.

Anders verhält es sich jedoch bei der Frage nach ihrer Stellung im Harem der Sultane. Der Schleier über diese Einrichtung begann sich erst zu lüften, als die Sache selbst schon im Verschwinden begriffen war. Sicherlich aus dem Gefühl einer gewissen Zurückhaltung oder Scham heraus haben sich die türkischen Geschichtsschreiber nicht mit diesem Thema beschäftigt. Den Abendländern gelang es trotz lebhafter Neugierde niemals, das Geheimnis zu durchdringen; daher liessen sie bisweilen ihrer Phantasie freien Lauf, um Lücken in ihren Berichten auszufüllen. Die ältesten Reisenden übergehen dies Kapitel mit Stillschweigen. Jedoch finden sich in den abendländischen Quellen ganz brauchbare Mitteilungen; nur muss man sie mit Vorsicht verwenden. Übrigens hat nicht erst heute die Kritik über gewisse, lange für wahr gehaltene Fabeln das Urteil fällen können, wie z.B. über die Geschichte von dem Taschentuch, das der Sultan seinen Favoritinnen zuwirft (vgl. schon von Hammer, *G O R*, VII, 287).

Wie Na'imā (IV, 250, 5 ff.) sagt, lebten die osmanischen Herrscher „nach dem Sultans-*Kānūn* nicht in einer Ehe, sondern im Konkubinat (*Teserrī*)“. Das Wort *Kānūn* muss man hier als „im Laufe der Zeit geheiligter Brauch“ nicht als geschriebenes Gesetz auffassen. Der Vorsteher der Zollverwaltung (*Gümrük Nāgiri*), später die offiziellen Sklavenhändler (*Yesirdji Bashī*) und ergebene Privatleute lieferten dem Harem des Sultans Sklaven verschie-



denster Herkunft, so aus Europa, Asien und Afrika.

Dieser Brauch des vollständigen Konkubinats — das man auch in Persien (vgl. Chardin, VI, 235) bis zur Regierung Muḥammed 'Alī Shāh's (1907–9) antrifft — hat sich in der Türkei allmählich eingebürgern müssen. In den ersten Zeiten nahmen die osmanischen Herrscher Töchter der türkischen Dynasten Kleinasiens oder byzantinische Prinzessinnen zur Frau. 'Es ist schwer zu sagen, welches die soziale Stellung dieser Frauen war und wie sie sich von den Konkubinen dieser Fürsten unterschieden. Wir sehen zwar in der Geschichte 'Ashfk-Pasha-Zāde's (ed. Giese, S. 109–10), dass Murād I. die serbische Prinzessin, die er heiratet, als einfache Sklavin (*Djāriya*) betrachtet; aber die Vorbereitungen für einige andere Verbindungen vollziehen sich mit einer Feierlichkeit, die darauf schliessen lässt, dass man ihnen eine grosse Bedeutung beimass.

Nach der Einnahme Konstantinopels werden die offiziellen Ehen der Sultane etwas ganz Aussergewöhnliches. Man nennt in dieser Hinsicht Sulaimān den Prächtigen, 'Othmān II. und endlich Ibrāhim, welcher der letzte war, der eine Eheschliessung mit einer Frau seines Harems, Telli-Khāssēki oder Shāh-Sultān, im Jahre 1647 einging (vgl. d'Ohsson, VII, 62; Na'imā, a. a. O.). Der Sultan wurde übrigens bei dieser Zeremonie von dem Gross-Wezir vertreten.

Die osmanische Politik widersetzte sich sogar im Prinzip solchen Eheschliessungen. Die Verwandtschaft einer Sklavin brauchte man nicht so zu fürchten, und sie wurde tatsächlich offiziell auch beiseitegeschoben. Dass diese Zurücksetzung nur zum Teil dem Übel wehrte, das man vermeiden wollte, bedarf wohl keiner Erwähnung. Wie es die blutige Geschichte der Jüdin Kera zur Zeit der Wālide Sultān Şāfiye (Baffa) zeigt, spielten die Haremsintrigen unter einigen Sultanen eine gewaltige Rolle. In der Türkei wie in Persien (Chardin, VI, 228) musste man mit der Mutter des Herrschers rechnen. Es war also ganz natürlich, dass der eine oder andere Politiker ein ihm ergebenes Geschöpf in Form eines Geschenks in den Serāy einzuschmuggeln suchte. Die Tscherkessen verstanden sich besonders darauf, aus dem geheimen Einfluss Nutzen zu ziehen, den ihnen solche Beziehungen einbrachten. Es muss übrigens hervorgehoben werden, dass einige Sultane, wie z. B. Muṣṭafā III. und 'Abd ūl-Hamid I., um der Form willen oder vielmehr aus Gewissensbissen Sklavinnen heirateten. „Da das religiöse Gesetz“, so schreibt d'Ohsson, „nicht erlaubt, einen frei geborenen Muḥammedaner zum Sklaven zu machen, kann der Verkehr eines Patron mit seiner Sklavin nur dann legitim sein, wenn er sicher ist, dass sie nicht als Muḥammedanerin und nicht als Freie geboren wurde. Wenn er keinen Beweis hat und er doch mit ihr zusammen leben will, muss er sie der Ruhe seines Gewissens wegen frei lassen und sie heiraten. Der Sultan heiratet dann ohne die geringsten Umstände seine freigelassene Sklavin in Gegenwart des Mufti“.

Aus alledem geht hervor, dass die Wālide Sultān stets ehemalige Sklavinnen waren. Von Hammer hat also recht, wenn er bemerkt (GOR, IV, 535), der Sultan sei streng genommen der „Sohn der Sklavin“. Ubicini (*La Turquie actuelle*, Paris 1855, S. 122) fügt sogar noch hinzu, dass das Volk ihn immer nur mit diesem Namen nannte; aber auf welche türkischen Ausdrücke er anspielt, ist nicht ersichtlich.

Von ihrem ehemaligen Stand haftete der Wā-

lide Sultān ein malerisch schöner Name an, den man aus dem Persischen zu entlehnen pflegte und dem bisweilen ein gewöhnlicher muslimischer Name beigegeben wurde (vgl. unten die Liste der Wālide Sultān). Die Tatsache allein, einen kaiserlichen Prinzen geboren zu haben, hatte ihr schon den Titel *Kādīm* oder *Khāssēki* (*Khāssēki*) eingebracht; aber nichts kam dem Ansehen gleich, das ihr die Thronbesteigung ihres Sohnes verschaffte und das sie zum Unterschiede von den Königinwitwen anderer Länder offiziell wenigstens nicht mit einer Königin zu teilen hatte. Unter dem Namen Wālide Sultān war sie von nun an die erste unter den türkischen Frauen, und dies allein wegen der Hochachtung, die man ihrer Eigenschaft als Mutter einräumte. Diese Wertschätzung wurzelt so tief bei den Türken, dass der Einfluss des Islām (vgl. das *Hadīth*: „Das Paradies liegt unter den Füssen der Mutter“) nicht zur Erklärung hinreicht. Die Sultane waren übrigens vorbildlich in dieser kindlichen Pietät, und die Wālide Sultān übte manchmal einen sehr grossen Einfluss auf ihren Sohn aus, den sie nach türkischem Brauche *Aslanım* „mein Löwe“ oder *Kaplanım* „mein Tiger“ nannte. (Bekanntlich nannte die Mutter 'Alī's ihren Sohn *Asad* „Löwe“, aber das war schon der Name ihres eigenen Vaters).

Die Einsetzung der Wālide Sultān vollzog sich feierlich, besonders wenn man sie inzwischen ins alte Serāy (*eski Serāy* oder *Serāy-i 'atīk*) verwiesen hatte, einem von Mehmed II. gegründeten Gebäude, das später als Ser'askerat diente und heute die Universität ist. Diese zwangsweise Übersiedlung geschah regelmässig, wenn nach dem Tode des Sultans, ihres Gemahls, der Thron an einen Erben überging, den sie nicht geboren hatte. Daher holte man ein bis zwei Wochen nach dem Regierungsantritt ihres Sohnes die neue Wālide Sultān in festlichem Zuge (*Wālide Alayī*) ab und brachte sie in das neue Serāy (*Top-kapı* oder *Top-kapu Serāyī*, im Abendland unrichtig als „Altes Serail“ bezeichnet), wo der Sultan residierte (Beispiele der *Wālide Alayī* bei Waṣīf, I, 28; Djewdet, IV [1275], 243; Muṣṭafā Nedjib, S. 112). Der schwarze Gross-Eunuche (*Dār ūs-Sa'adet ūsh-sherife Aghası*), der *Wālide Kehyasī* (s. u.) und die Beamten des Sultansharems nahmen an diesem Festzug teil. Die Wālide Sultān sass in einer Sänfte (*Takhtrewān*), später in einem offenen Wagen, rings von *Peik's* und *Solak's* umgeben. Nach Andréossy hatte die Wālide Sultān das besondere Vorrecht, dem Volke ihr Gesicht ohne Schleier (*Yashmak*) zu zeigen. Der Sultan ging seiner Mutter bis zur *Bāb-i sa'ade* genannten Serāy-Tür entgegen. Sie richtete sich in ihrer Wohnung (*Wālide Sultān Yeri*) ein, die heute noch, wenigstens in ihrer verhältnismässig modernen Aufmachung, zu sehen ist, da sie am 10. Muḥarram 1076 (23. Juli 1665) durch eine Feuersbrunst zerstört wurde (vgl. *Silahtar Tarihi*, I, 384; Halil Ethem [Khalil Edhem], *Le Palais de Topkapou*, Istanbul 1931, S. 58 und die Abbildung auf S. 50; eine Beschreibung dieser Wohnung bietet ferner Pouqueville, *Voyage en Morée, à Constantinople*, Paris 1805, II, 256–57). Dieser Umzug wurde am Tage darauf an der Hohen Pforte durch ein amtliches Schriftstück, das sogen. *Hüküm-nāme*, angezeigt (Ahmed Rāsim, *'Othmānlī Ta'rikhi*, S. 1082).

Die neue Wālide Sultān schickte dem Gross-Wezir einen mit Edelsteinen geschmückten Dolch (*Khançer*). Der Gross-Wezir und der *Sheikh* ūl-

Islâm erhielten ausserdem jeder einen Zobelpelzmantel (*Samur*).

Die Wälide Sultân war die oberste Herrin des weiblichen Haremspersonals; sie sorgte für Ordnung; jedes Anliegen und jede Bitte um Ausgang musste ihr vorgetragen werden.

Die Ehrerbietung, mit der sie umgeben wurde, äusserte sich in einer ganz speziellen Etikette. Man konnte sie nur sprechen, wenn man vorher um Audienz nachgesucht hatte. Es war verboten, sie anzureden oder sich zu setzen, ohne von ihr dazu aufgefordert zu sein. Man blieb in respektvoller Haltung stehen (das sogenannte *Dîwân durmak* oder *El pençe durmak*). Die Damen, selbst die grössten Favoritinnen, zeigten sich vor ihr nur im *Entari*, was im Sprachgebrauch des Palastes eine zeremonielle Toilette bezeichnete. Wenn die Wälide Sultân ausging, war sie von einem ansehnlichen Gefolge begleitet, und alle Wachmannschaften salutierten (P. de Réglé, *La Turquie officielle*, 1891, S. 264—65). Die Wälide Sultân war derart an diese verschiedenen Ehrenbezeichnungen gewöhnt, dass die Adoptivmutter 'Abd ül-Hamid's II. ungehalten darüber gewesen sein soll, dass die Deutsche Kaiserin ihr nicht die Hand geküsst hatte (G. Rizas, *Les Mystères de l'Yildiz*, Konstantinopel 1909, S. 64—5). Der Zwischenfall mit dem Salutschüssen zu Ehren der Wälide Sultân durch die Flotte des französischen Gesandten des Marquis de Nointel, dürfte übertrieben sein, wenigstens soweit der Marquis de Bonnac darüber spricht, wonach sein Vorgänger sich entschuldigt hätte (vgl. Vandal, *Les Voyages du marquis de Nointel*, S. 53; Marquis de Bonnac, *Mém. hist. sur l'Ambassade de France à Constantinople*, hrsg. von Schefer, 1894, S. 25).

Beim Tode der Wälide Sultân begleitete der Herrscher ihre sterbliche Hülle bis zu der Pforte, wo er sie bei seinem Regierungsantritt abgeholt hatte. Der Leichenzug bewegte sich dann bis zu ihrer Grabstätte unter Begleitung des Gross-Wezir und des Sheikh ül-Islâm (vgl. Wāṣif, I, 50). Es folgten dann vierzig Trauertage, in welcher Zeit die Minister das Grab besuchten und der Korân verlesen wurde (*Ta'rikh-i Selânikî*, 1281, S. 173).

Wenn dagegen der Sultan vor seiner Mutter starb, kehrte sie wieder in das alte Serây zurück, wo sie nun mit den verabschiedeten und in Ungnade gefallenen Haremsfrauen zusammen lebte (Ahmed Refik, in *Yeni Medjmu'a*, Nr. 10, S. 190).

Es lassen sich nur zwei Fälle anführen, wo die Wälide Sultân ihren Titel unter der Regierung zweier ihrer Söhne beibehalten hat: Mâh-Peiker Kösem Sultân, die Mutter Murâd's IV. und Ibrâhim's, und Gül-Nûsh Emet-ullâh Sultân, die Mutter Mustafâ's II. und Ahmed's III. In einem Falle gab es zwei Wälide Sultân zu gleicher Zeit: die schon genannte Mâh-Peiker Kösem Sultân als Grossmutter (*büyük Wälide*) und Turkhân Khadije (*Turhan Hatidje*) Sultân als Mutter Mehmed's IV. Dies änderte sich übrigens bald durch den gewaltsamen Tod der ersteren.

Wenn ein Sultansprinz nach dem Tode seiner Mutter Sultan wurde, gab man seiner Milchmutter oder Amme (*Süt Wälide*, *Taya Kadîn*; ältere Form: *Däye Khatun*) den Titel Wälide Sultân, da die „Milchverwandschaft“ in der Türkei eine grosse Rolle spielt. Fehlte eine solche, so wurde wenigstens der Name Wälide vom Sultan der Khaznadâr-Ustâ oder Gross-Schatzmeisterin verliehen.

Unter 'Abd ül-Hamid II., der seine Mutter in

frühem Alter verloren hatte, bekleidete seine Adoptivmutter Peresto Hanım, ehemals die vierte Kadîn 'Abd ül-Medjid's, den Rang einer Wälide Sultân (Razis, a. a. O., S. 109; Dorys, *Abd ul-Hamid intime*, 1907, S. 6 ff.).

Die Macht der Wälide Sultân war besonders während der Minderjährigkeit des Sultans sehr gross; sie übte dann sogar tatsächlich eine Regentschaft aus.

Die Titel der Wälide Sultân. Das Wort *Wälide* „diejenige, die gebärt“ hat an und für sich keinen ehrenvollen Klang. Es ist ein Synonym von *Ana* „Mutter“, aber mit einer Nuance grösserer Ehrerbietung. Zur Bezeichnung der Wälide Sultân werden oft Epitheta hinzugefügt, wie *mâdjide* „ruhmvoll“ oder *mühtereme* „ehrwürdig“, so *Wälide-i mâdjide* bzw. *mühtereme*, wie der (verstorbene) Vater eines regierenden Sultans ja auch *Wâlid-i mâdjid* genannt wird. (Die vulgäre Aussprache ist durch den Wegfall des kurzen Vokals in der zweiten Silbe bedingt, eine im Türkischen ziemlich häufige Erscheinung, die sich sogar auf Lehnwörter erstreckt, wenn sich der Akzent nach dem Wortende verschiebt: *Khalife* > *Kalfa*; *Khazine* > *Khazna*. Vgl. übrigens selbst im Arabischen Wâlida Basha, s. w. u.).

Die Führung des Titels Sultân „Sultanin“ bildete hingegen ein ganz besonderes Vorrecht der Mutter des regierenden Herrschers. Er war nicht durch Heirat übertragbar, und sie war die einzige Frau, die ihn tragen konnte, „ohne Geburt“, wie der Baron de Tott sagt. Er steht übrigens hier als Apposition oder genauer als ehrende Postposition [s. d. Art. SULTÂN], wie die anderen Titel dieser Art (*Pasha*, *Bey*, *Efendi* usw.), und es ist falsch, ihn, wie es bisweilen geschieht, durch das arabische *Wâlida Sultân* (!), das „Mutter des Sultans“ bedeuten soll, zu erklären. „Mutter des Sultans“ hiesse im Arabischen im Status constructus: *Wâlidat al-Sultân*; diesen Ausdruck findet man tatsächlich auf der arabischen Grabschrift Khwand-khatun's oder Mâh-peri's, der Mutter eines Seldjukensultans, in Pazar Nâhiyesi (vier Stunden von Tokat; siehe den Text bei Ismâ'il Hakki, *Kitâbeler*, Istanbul 1345 [1927], S. 77—8). Es handelt sich auch nicht um eine Haplogologie für die persische Konstruktion \**Wälide-i Sultân*.

Ausser der Wälide Sultân hatten von den Frauen nur die Prinzessinnen, u. zw. die Töchter des Herrschers oder eines Sultansprinzen, Anrecht auf denselben nachgestellten Titel Sultân, wie in Persien auf den Titel *Begum* (vgl. Chardin, VI, 223); die Tochter einer Sultanin durfte sich hingegen nur *Khanım Sultân* nennen.

Es ist also falsch, wenn zahlreiche Schriftsteller, so u. a. Cantimir und Guer, der ihn zugeschrieben hat, den Titel „Sultanin“ den Gattinnen der Sultane geben. Schon de Tott — er verdankte seine Angaben seiner Frau, die in der Türkei geboren war und zu türkischen Prinzessinnen in Beziehungen stand — kämpft gegen diese irrtümliche Bezeichnung (I, 42). Anscheinend darf man jedoch die Sache auch umgekehrt nicht übertreiben. Der Engländer Thornton (*Etat actuel de la Turquie*, franz. Übers., 1812, II, 411) scheint recht zu haben, wenn er schreibt, den Titel Sultanin gabe man allen *Khâṣṣeki* „aus Höflichkeit“, und nach d'Ohsson (VII, 88) gab man ihn erst seit Mehmed IV. (1648—87) nur den Töchtern des Herrschers allein. In Anbetracht der Tatsache aber, dass demselben Autor zufolge (VII, 65) bis zur Regierung Ahmed's



III. (1703—30) die *Kādīn*, die einem Prinzen das Leben schenkte, den Titel *Khāṣṣekī Sultān* erhielt, müsste man jedoch das genannte Datum ein wenig hinausschieben. (Nach dem Marquis de Saint-Maurice käme dieser Titel nur der Mutter des erstgeborenen Sohnes zu; vgl. sein *La Cour ottomane ou l'Interprète de la Porte*, Paris 1673, S. 94 und S. 185 mit den nötigen Einschränkungen). Dieser Sprachgebrauch war in Europa genügend bekannt, so dass Racine, der doch alles andere als ein Orientalist war, im Bajazet (I. Akt, I. Szene) darauf anspielen konnte: „Et même il (der Sultan Amurat) a voulu que l'heureuse Roxane, Avant qu'elle eût un fils, prit le nom de Sultane“.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass spätestens vom Beginn des XVIII. Jahrh.'s an der Titel Sultān Konkubinen des Sultans nicht mehr gegeben wurde, aber wir wissen nicht, wann man ihn der Sultansmutter beilegte.

Bei den Seldjuken, den Vorgängern der Osmanen, trug die Mutter des Sultans den Titel *Khatun* (arabisierter Plural: *Khawātīn*) „Kaiserin, Königin“; so z.B. in der schon genannten Grabinschrift *Khwand-Khatun*'s.

Die Mütter der ersten osmanischen Fürsten trugen denselben Titel *Khatun*, der in der Form *Kādīn* bis zum Ende des Sultanats der Titel der Hauptfavoritinnen der Sultane blieb, während er im täglichen Leben seinen ehrenden Gehalt allmählich verlor und schliesslich weniger als *Khanīm* „Dame“ war und einfach „Frau“ bedeutete. So wird z.B. die Mutter Sultān Čebēbi Mehmed's I. auf der in Brussa erhaltenen Grabinschrift vom Jahre 816 Dewlet-Khatun genannt (vgl. *TOEM*, II, 509—10; verbessert in *MTM*, II, 177, 4 ff.). Die von Bāyezid II. zu Ehren seiner Mutter in Tokat gegründete Moschee heisst *Khātūniye* (Ismā'il Hakkī, *a. a. O.*, S. 29—30). Wahrscheinlich kam seit der Regierung seines Nachfolgers der Brauch auf, die Mutter des Sultans mit Wālide Sultān zu bezeichnen. Der Platz würde uns hier mangeln, um die anderen kanzeleimässigen, litterarischen und poetischen Titel der Wālide Sultān aufzuzählen. Der gebräuchlichste war *Mehd-i ūlyā*, der schon bei den Mongolen Persiens üblich war (Mirkhond).

**Dotation und Wohnung der Wālide Sultān.** Die Dotationen der Wālide Sultān wie die der *Khāṣṣekī* und sogar bisweilen die der Richter (vgl. Ewliyā Čelebi, II, 6) hiessen im allgemeinen *Bashmaklīk* oder *Pashmaklīk*, wörtlich: „für die Sandalen“ (von Hammer, *GOR*, V, 358, 458). Sie waren nicht festgesetzt und bestanden teils in barem Geld, teils in Ländereien. Der Sultan Ibrahim vergab an seine *Khāṣṣekī* ganze Provinzen als *Bashmaklīk* (Na'imā, IV, 243).

In normalen Zeiten hatte die Wālide Sultān weit grössere Einkünfte als die Sultaninnen (d. h. die Verwandten oder Schwestern des Sultans; s. d'Ohsson, VII, 95). Nach Cantimir beliefen sie sich auf mehr als 1000 Beutel. Die Türken, so sagt derselbe Schriftsteller, nehmen keine Stadt, ohne eine Strasse davon als *Bashmaklīk* für die Wālide Sultān zu reservieren (vgl. auch Bianchi's Wörterbuch, s. v. *Bashmaklīk*). Die Stadt Smyrna bildete einen Teil ihrer Apanage, und sie unterhielt dort einen *Mütesellim* (Tancoigne, *Voyage à Smyrne*, Paris 1817, I, 29—30). Über Kieta als Apanage s. Savary, *Lettres sur la Grèce*, 1788, S. 247. Die Mutter des Sultans war manchmal so reich, dass sie Moscheen bauen oder, wie die Mutter Ahmed's III., Truppen ausheben konnte.

Im moderneren Sprachgebrauch ist das Wort *Bashmaklīk* durch *Takḥṣīṣāt* (—*ḥümāyūn*) „Ziviliste“ (Khloros) ersetzt worden. Um 1850 betrug die „Ziviliste der Sultansmutter und der verheirateten Schwestern des Sultans“ 840000 Piaster bei einem damaligen Piasterwert von 23 Gold-Centimes (*De la réforme en Turquie au point de vue financier et administratif*, Paris 1851, S. 12; ein Auszug dieser 84 Seiten zählenden Broschüre in: *Revue des Deux-Mondes*, vom 1. Sept. 1850, S. 938—48).

Wie alle Sultaninnen hatte die Mutter des osmanischen Herrschers einen *Kiehya* (*Kietkhudā*) oder „Haushofmeister, Finanzverwalter“ (vgl. den Ausdruck *Selāṭīn Kietkhudālarī* „Haushofmeister der Sultaninnen“ in *Silahat Tariki*, I, 646 unten), aber derjenige der Wālide Sultān war bei weitem der einflussreichste angesichts der grossen finanziellen Machtbefugnisse, mit denen er betraut war, und des Vertrauens, das er bei der Wālide Sultān geniessen konnte. Er hatte zuweilen einen ungeheueren Einfluss, wenn auch meist im Geheimen. Diese seine Eigenschaft war den ausländischen Gesandten wohl bekannt, und sie unterliessen es gewöhnlich nicht, durch alle in ihrer Macht liegenden Mittel diesen Beamten für sich zu gewinnen (vgl. Beauvoisins, S. 12; *Ta'rikh-i Djewdet*, Konstantinopel 1288, VIII, 252—56).

Man liest, der Wālide *Kiehya* vereinigte dieses Amt zugleich mit dem eines Direktors der Münze (*Darbkhāne-i āmiri Nāziri*), und das war auch tatsächlich häufig der Fall (wie z.B. der spätere Pasha el-Hādīdj Mehmed Efendi und im Jahre 1127 sein Nachfolger Atinalī 'Othmān Efendi; vgl. *Sidjill-i 'othmāni*, IV, 219; III, 425; Rāshid, I, Fol. 105, 105<sup>v</sup>—106), aber es gab eine Menge Ausnahmen, so z.B. der im Jahre 1065 zum Wālide *Kiehya* ernannte Agha-babası-zāde Ibrahim Agha (Wāṣif, S. 30) usw. Vgl. auch 'Abd al-Bāki, *Melanūlik*, 1931, S. 180, Anm. 1.

Der am Montag, dem 19. Rabi' II 1253 (24. Juli 1837) geschaffene Grad *Rütbe-i ūlā Šinf-i ewweli* wurde dem Wālide Sultān *Kiehya* und dem Direktor der Münze verliehen (*Sālnāme-i Nezāret-i khāridīye*, 1302, S. 199). Als im Jahre 1262 (1845/6) der Rang eines *Bālā* ins Leben gerufen wurde, war der Wālide *Kiehya* Husein Bey einer der beiden Beamten, die diese Auszeichnung zuerst erhielten (J. Deny, *Sommaire des archives turques du Caire*, S. 559 unten).

Die Wālide Sultān verfügte wie alle hohen Damen des Serāy über einen ersten (*Bash-aghā*) und zweiten Eunuchen (Leila Hanoum, *Le Harem Impérial*, 1925, S. 113). Einzelheiten über die Einrichtung ihrer Wohnung, die, wenn auch weit prächtiger, derjenigen der anderen Sultaninnen gleich, finden sich bei Osman-Bey, *Les Femmes en Turquie*, S. 268.

Liste der Sultanin Mütter. Nachstehend folgt eine Liste der Mütter der türkischen Herrscher auf Grund *Thüreiyā's* (Süreyyā) *Sidjill-i 'othmāni* mit einigen Änderungen.

Die in dieser Liste zuerst genannten Prinzensinnen waren, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht, keine echten Wālide Sultān, da ja dieser Titel zu ihrer Zeit noch garnicht existierte. Dieser Titel ist jedoch, wie derjenige der Sultane selbst, später bis in die Anfänge der osmanischen Geschichte den betr. Personen oft fälschlich beigelegt worden. Wālide Sultān hat man sogar die Mutter Ertoghrl *Ghāzi's* genannt, eine legendäre

Persönlichkeit, die den Namen *Khiyme Ana* „die Zeltmutter“ trug und deren Grab unter ‘Abd ül-Hamid II. im Dorfe Čehārshembe (Čarshamba), in der Nahiye Dumanic, Bezirk Ine-Göl, entdeckt wurde (*Sıdğill-i ‘othmānī*, I, 86). Man weiss nicht, ob diese Entdeckung dem Eifer eines für die damalige Dynastie begeisterten Phantasten oder der Fortdauer einer übrigens unkontrollierbaren Lokaltadttradition zuzuschreiben ist. Selbst der Name *Khiyme Ana* ist verdächtig.

In Süreyyā Bey's Liste erscheint der Titel *Sultān* mit Gülbehār, der Mutter Bāyezīd's II., was an sich nicht unmöglich wäre; aber nach dem Gesagten trug diese Prinzessin den Titel *Khatun*.

Es folgt nun diese Liste mit einigen Änderungen und mit Angabe der Bauwerke, die man den Walide Sultān's verdankt (Nr. 7, 8, 11, 13, 15, 16, 21 und 22). Die Belege beziehen sich nur auf diese Bauten. — Abkürzungen: M. = Mutter; S. = Sultan; *Had. Djew.* = Hāfız Husein b. el-Hādjdj Ismā'il Aiwānserāyī, *Hadikat ul-Djeweāmī*, Konstantinopel 1281, 2 Bde. (Übers. von Hammer, *G O R*, Bd. IX); Cuinet = Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie*, Paris 1892, 4 Bde.

1. Malkhun Rābī'a Khatun (oder Malkhatun), Tochter des *Sheikh* Edebalı, M. Orkhan Bey's (und des Wezir ‘Alā ed-Din); † 726 (1325/6).

2. Nilüfer, Tochter des *Tekfūr* von Yār-Hişār, M. Murād's I.

3. Dewlet Khatun (nach Süreyyā: Sultān Khatun), Tochter Germiyan-oghlu's, M. Mehmed's I.

4. N., Tochter Isfendiyār's, M. Mehmed's II. (vgl. jedoch den Art. ISFENDIYAR, wo Halima, die Tochter Mubārız al-Din Isfendiyār's und Gattin Murād's II., als die Mutter des im Jahre 855 getöteten Hasan angegeben wird).

5. Gülbehār, M. Bāyezīd's II.

6. ‘A'ishe S., M. Sulaimān's des Prächtigen; † 4. Ramađan 940 (19. März 1534).

7. Nūr Bānū S., M. Murād's III.; † 21. Dhu 'l-Kā'da 991 (6. Dez. 1583; nach dem *Silahtar Tarihi*: am 7. Dez.).

Bauten: im asiatischen Skutari (Top-taşlı-Viertel): die Moschee *Walide(i) 'atik Djāmi(s)i* mit einer Medrese, eine Elementarschule (*Mekteb-i şub-yān*), ein *Imāret*, ein Hospital (*Dār üşh-Shefā*) mit einer *Mesğid*, eine Traditionsschule (*Dār ül-Hadith*), ein Haus für das Lesen des Korān (*Dār ül-Kurrā*), ein Rasthaus (*Misāfir-khāne*; vgl. *Had. Djew.*, II, 182—84 und 218—19; von Hammer, IX, 127, Nr. 749; S. 131, Nr. 781; S. 149, Nr. 54; Cuinet, IV, 639—40).

8. Şafiye S., venezianischer Herkunft (die Sultānin Baffa), M. Mehmed's III.; † 28. Džumādā II 1014 (10. Nov. 1605).

Bauten: in Konstantinopel (?): die im Jahre 1006 erbaute Medrese (nach Süreyyā, S. 48); die im selben Jahre begonnene, von Turkhan Khadije (Nr. 13) vollendete Moschee *Yeñi Djāmi*. In Kairo trägt eine Moschee ihren Namen: die Malika Şafiye (R. L. Devonshire, *L'Egypte musulmane et les monuments de ses monuments*, Paris 1926, S. 123 ff.).

9. Khendān S., M. Ahmed's I.; † 15. Radjab 1014 (26. Nov. 1605).

10. Māh-Firūz(e) S., M. ‘Othmān's III.

11. Māh-Peiker Kösem S., M. Murād's IV. und İbrāhīm's I. (den Prinzen Kāsim nicht mitgezählt); † Samstag, den 16. Ramađan 1061 (2. Sept. 1651).

Bauten: im asiatischen Skutari (*Yeñi Mahalle*-Viertel): die Moschee *Činili Djāmi* und die Medrese; in Konstantinopel: *Walide Khānī* mit einer

kleinen Moschee und Medrese; in Anadolu Kāwak: eine Moschee; an den Dardanellen: Beginn der von Turkhan Khadije (Nr. 13) zu Ende geführten Zitadelle; zahlreiche *Waķf* (*Had. Djew.*, I, 215 unten, 218; II, 184—86; von Hammer, IX, 128, Nr. 752; S. 149, Nr. 55; Cuinet, IV, 640—42 [Koulsoum Māh-peiker und andere Irrtümer S. 641, 20—24]; Ahmed Refik, in *Yeñi Medj-mū'a*, Nr. 3, S. 49—50; vgl. auch die Abbildung in Cornelius Gurlitt, *Konstantinopel*, Berlin o. J., S. 86—7; vgl. Antoine Galland, *Journal*, I, 176; Hammer, V, 547; d'Arvieux, 1725, IV, 484).

12. N., M. Muştafā's I.

13. Turkhan Khadije (*Turhan Hatidje*) S., russischer Abstammung, M. Mehmed's IV.; † Dienstag, den 10. Şa'bān 1094 (4. Aug. 1683; so nach dem *Silahtar Tarihi*, II, 116 ff., welches Datum durch Donado's *Relation* bestätigt wird; s. unten die *Litteratur*; anders Süreyyā Bey, Ahmed Refik, in *Turhan Valide*, S. 424: 10. Radjab).

Bauten: in Stambul (Viertel Emin Onü, Baghçe-kapısı, das die bekannte Karaköy- oder Galata-Brücke beherrscht): die berühmte Moschee *Yeñi Djāmi* oder *Yeñi Walide Djāmi(s)i*, die von Şafiye S. (Nr. 8) begonnen und im Jahre 1074 (laut Inschrift) beendet wurde; an den Dardanellen: Vollendung der von Māh-Peiker Kösem (Nr. 11) begonnenen Burg (laut Inschrift im Jahre 1070); vgl. *Had. Djew.*, II, 144, Nr. 3; von Hammer, IX, 127, Nr. 748; Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Lyon 1717, II, 196; Charles Pertusier, *Promenades pittoresques dans Constantinople et sur les rives du Bosphore*, Paris 1815, S. 185—89; Gabriel, *Les Mosquées de Constantinople*, in *Syria*, 1926; Ahmed Refik, *Walide Djāmi'si*, *Yeñi Djāmi*, in *Yeñi Medj-mū'a*, Nr. 10, S. 189—92 (nach dem *Silahtar Tarihi*, I, 218 und 390 wurde der Bau dieser Moschee im Jahre 1071 wiederaufgenommen und am Freitag, den 20. Rabī' II 1076 [30. Okt. 1665] beendet); vgl. auch Antoine Galland, *Journal*, I, 79; Grelot, *Relation* . . ., S. 281—82; Diehl, *Constantinople*, 1924, S. 115—17; Arménag Bey Sakisian, in *Syria*, 1931; Djelal Essad, *Constantinople*, Paris 1909, S. 211 14.

14. Şālihe Dil-Ashūb S., M. Suleimān's II.; † 22. Muharram 1101 = 5. Nov. 1689 (nach dem *Silahtar Tarihi*, II, 484: am Sonntag, den 22. Şafar 1101 [4. Dez. 1689]).

15. Gülnūsh (oder Gültūm) Emet-ullāh S. (oft irrtümlich Umnet-ullāh genannt), aus Retimo auf Kreta stammend (nach Donado aus der Familie Verzizzi), M. Muştafā's II. und Ahmed's III.; † 9. Dhu 'l-Kā'da 1127 (6. Nov. 1715; nach dem *Had. Djew.*, II, 188: am Dienstag, den 8. Dhu 'l-Kā'da [5. Nov.]).

Bauten: in Mekka: das *Khāşşekiye Imāret* sowie Quellen und Brunnen auf dem Hādjdj-Wege; in Galata: die *Yeñi Djāmi* oder *Walide-i djedid Djāmi(s)i*, mit zwei Minaretts, mit einem Brunnen (*Ceshme*), *Sebil*, *Imāret* und einer *Mekteb-i şub-yān*; ferner eine Medrese; im asiatischen Skutari: eine Moschee (*Had. Djew.*, II, 187—88; von Hammer, IX, 111, Nr. 637, S. 128, Nr. 750, S. 161, Nr. 242; Cuinet, IV, 636—37).

16. Şālihe S., M. Mahmūd's I.; † im Jahre 1150 (1737/8). — Bauwerke: ein Brunnen beim ‘Azab Kapısı (*Sıdğill-i ‘othmānī*, S. 27); Wasserleitung (Hammer, *G O R*, VII, 421 f.; Mambourg, S. 137 u. 148).

17. Şhehsüwār S., M. ‘Othmān's III.; † am 27. Radjab 1169 (27. April 1756).



18. Mihr-i Shāh S., georgischer Abstammung, M. Selim's III.; † am Mittwoch, den 22. Radjab 1220 (16. Okt. 1805).

19. 'Aīshe Sineperwer S., M. Muṣṭafā's IV.; † am 3. Djumādā II. 1244 (11. Dez. 1828).

20. Naḳsh-i Dil S., M. Maḥmūd's II.; † Mitte Shawwāl 1232 (ca. 22. Aug. 1817); so nach Süreyyā, S. 85 und Djewdet Pasha, X (1309), 214. Nach dem *Moniteur Universel* vom 14. Okt. 1817: um den 8. Sept.

21. Bezm-i 'Ālem, M. 'Abd ül-Medjīd's; † am 23. Radjab 1269 (2. Mai 1853).

Bauten: Moschee in Dolma-Baghçe; Hospital in Yeñi Baghçe; *Dār ül-Me'ārif* bei der *Tiarbe* ihres Gatten; ferner Brunnen (*Sidjill-i 'othmānī*, S. 26) die Neue Brücke (Barth, *Constantinople*, 1906, S. 158).

22. Pertew-Niyāl S., M. des 'Abd ül-'Azīz; † am 27. Rabi' I. 1300 (5. Febr. 1883).

Bauten: Vergrößerung der Moschee *Ki'atib Djamī(s)i* in Akşerāy um zwei Minaretts; eine Bibliothek; ein Brunnen und eine Schule (*Sidjill-i 'othmānī*, S. 27; Barth, *Constantinople*, 1906, S. 148).

Die Mütter der anderen Sultane waren vor dem Regierungsantritt ihrer Söhne schon gestorben. In der Liste Süreyyā Bey's folgt auf unsere Nr. 14 Khadīdjī Sultān, die Mutter Ahmed's II., aber nach dem *Silahtar Tarihi*, II, 273, war die Mutter dieses Fürsten bereits am Donnerstag, den 5. Dhu 'l-Ḳa'da 1098, d. h. vor der Thronbesteigung ihres Sohnes, tot.

Die Nationalität der Wälide Sultān's kann in den meisten Fällen nicht bestimmt werden. Anfänglich waren es türkische und griechische Prinzessinnen, aber von dem Augenblicke an, wo es nur noch ehemalige Sklavinnen waren, mussten diese oft selbst ihre Herkunft geheimhalten. Alles, was man darüber sagen kann, ist einerseits, dass zu dieser Zeit der Zustrom türkischen Blutes versiegt war, da es ja im Prinzip keine Sklavinnen türkischer Abstammung gab, und anderseits, dass die Länder im fernen Westen (einschliesslich Deutschlands, aber nicht Italiens) an der Nachkommenschaft der Sultane garnicht oder nur sehr gering beteiligt waren. Vergebens hat man hinsichtlich Frankreichs verschiedentlich versucht, die gegenteilige Behauptung aufzustellen.

Zuerst setzte man ein Märchen in Umlauf, das aus Mehmed II. den Sohn einer französischen Königstochter machte, die von den Türken gefangen worden war (s. z. B. Ubicini, *a. a. O.*, S. 122 und eingehender: de La Jonquière, *Histoire de l'Empire Ottoman*, 1914, I, 175). Diese reine Erfindung, die de La Jonquière als „absurd“ bezeichnet, wurde von bekannten türkischen Geschichtsschreibern, wie Peçewi, Selaniki und 'Alī für bare Münze genommen (sie findet sich auch im *Tārīkh-i Djewrī Celebi*, 1291, II, 2 wieder). Die Sultane selbst betonten in ihren Unterhandlungen ihre „Verwandtschaft“ mit den Königen Frankreichs (vgl. Louis de Bonneville de Marsagny, *Le Chevalier de Vergennes, son ambassade à Constantinople*, Paris 1894, II, 86—7; hier handelt es sich um den Harem des Sultans Selim). Die der vernünftigeren Tradition der türkischen Quellen folgenden europäischen Geschichtsschreiber gaben Mehmed II. die Tochter Isfendiyār's als Mutter (vgl. de Salaberry, *Hist. de l'Emp. Ottoman*, I, 148; s. oben die Liste der Wälide Sultān unter Nr. 4). Ewliyā Celebi, ein sehr interessanter, aber stets leichtgläubiger und oft die Wahrheit entstellender Autor,

gibt trotz allem zu (I, 106 ff.), dass Mehmed II. der Sohn der Tochter Isfendiyār's „Alime Khanum“ war (es ist zu beachten, dass dieser selbe Name gerade der angeblichen französischen Prinzessin gegeben wurde); aber um die Angelegenheit ins Reine zu bringen, macht er aus der Tochter des Königs von Frankreich die Konkubine Mehmed's II. und die Mutter Bāyezīd's II. Er erzählt sogar, sein Vater hätte einen gewissen Su-Kemerli Muṣṭafā, einen *Bash-Ki'atib* der Janitscharen, gekannt, der mit dieser Prinzessin verwandt war und auf diese Weise Geschenke von Frankreich erhielt! Anderseits berichtet Cantimir (Ausg. von 1743, II, 410), ohne übrigens daran zu glauben, eine andere Variante derselben Fabel; danach kommt die Enkelin eines französischen Königs in den Harem Sulaimān's des Frächtigen. Offenbar erfanden die Türken selbst diese Geschichten, um die in der Türkei dem „Pādishāh“ von Frankreich eingeräumte Vorzugsstellung zu erklären.

Noch in jüngerer Zeit hatte die türkische und französische Regierung ab und zu mit Leuten zu tun, die ihre Verwandtschaft mit der ehemaligen osmanischen Dynastie geltend machen wollten. Maḥmūd II. wäre, so hiess es, der Sohn Aimée du Buc de Rivery's, einer Kreolin von der Insel Martinique und Verwandten der Kaiserin Josephine (s. unten die *Litteratur*). Die Unmöglichkeit dieser Abstammung wurde durch Urkunden bewiesen: der Sultan Maḥmūd II. wurde am 20. Juli 1785 geboren, und Mademoiselle de Rivery war noch im Jahre 1788 in Nantes, wo sie als Brautzeuge eine noch erhaltene Heiratsurkunde dieses Datums unterzeichnete. Die Behauptung hat man darum nicht aufgegeben, man hat sie einfach modifiziert! Aimée du Buc de Rivery — um deren Aufnahme in den Harem Selim's III. man nachsuchen muss, da sie ja erst nach dem Tode 'Abd ül-Hamid's I. nach Konstantinopel kam — wäre dazu bestimmt worden, dem künftigen Maḥmūd II., dem Sohne des erwähnten 'Abd ül-Hamid, als Adoptivmutter zu dienen. Das ist jedoch nur eine Hypothese, die sich voraussichtlich kaum jemals bestätigen wird. Bekannt ist aber, dass beim Regierungsantritt Maḥmūd's II. seine Mutter Naḳsh-i Dil in feierlichem Zuge vom alten in das neue Serāy gebracht wurde (Djewdet Pasha, VIII [1288], 424; Muṣṭafā Nedjib, S. 122). Es bleibt aber recht fraglich, ob die Ehre des *Wälide Alay* jemals jenen *Wälide's* erwiesen werden konnte, die sozusagen ehrenhalber da waren, wie dies bei den Ammen und Adoptivmüttern der Sultane der Fall ist. Ausserdem war sie nach dem *Moniteur Universel* im Jahre 1817 ungefähr 50 Jahre, während Aimée du Buc de Rivery damals 41 war.

Die Wälide (*Wälde*) Pasha Ägyptens. Die Gebräuche des Khediwen-Harems waren bis auf den ausseren Aufwand eine Nachbildung des Konstantinopler Sultansharems. Wie im osmanischen Serāy trugen die Gefährtinnen des Vizekönigs Ordnungszahlen und hiessen *birindji*, *ikindji* (*Ḳadīn*) oder in arabischer Aussprache: *biringi*, *ikingi* usw. „die erste, zweite“ usw.. Der Titel der Mutter des Khediwen oder, wie man im französischen Sprachgebrauch Kairos sagte, der „Khédiva Mère“ (im Türkischen entsprechend: *Wälide-i khediwi*) war demjenigen der Sultansmutter nachgebildet, nur dass Pasha an die Stelle von Sultān trat. Es war sogar das einzige Beispiel des von einer Frau getragenen Pasha-Titels, denn es handelt sich wohl verstanden um eine Ehrenbezeichnung und nicht

um einen Ausdruck in dem Sinne von „Mutter des Pasha“, was im Arabischen *Wälidat al-Basha* nicht aber *Wälda Basha* heissen würde.

In der reichen Khediwen-Familie Ägyptens stand die Wälide Pasha nicht zurück, und ihr *Däʿira*, ihr „Immobilien-Verwaltungs-Bureau“, war sehr bedeutend. Zwei Strassen in Kairo führen den Namen Wälda oder Wälda Basha. An der einen lag das Palais der letzten „Khédiva Mère“, Emīne Khanīm, der Mutter ʿAbbās Hilmi's II. Eine Tochter Ilhāmī Pasha's und Enkelin des Vizekönigs ʿAbbās I. starb sie am 18. Juni 1931 in ihrem Lustschloss Bebek bei Istanbul.

Der jetzige König hat mit den türkischen Bräuchen gebrochen und erkennt als einzige Gattin die Königin Ägyptens an. Das bedeutet ein Eintreten für das Prinzip der Einehe und für eine Verknüpfung mit dem Throne. Die Witwe des Sultans Husain nahm schon, da sie ihn überlebte, eine ähnliche Stellung ein.

**Litteratur:** (Für die berühmtesten Wälide Sultān's sei auf die Gesamtdarstellungen der Geschichte des osmanischen Reiches verwiesen. Zur Ergänzung der Litteratur im Artikel selbst seien hier einige vereinzelte bibliographische Angaben gemacht): Michel Baudier, *Histoire Générale du Serrail, et de la cour du Grand Seigneur Empereur des Turcs*, Lyon 1659, S. 84 (Buch I, Kap. XI), S. 95 (Kap. XII), S. 101 (ebenda, in fine); Ricaut, *Histoire de l'Etat présent de l'Empire Ottoman*, Übers. Briot, 2. Aufl., Paris 1670, Kap. IV (über Mah-Peiker Kösem S., oben Nr. 11); J. B. Tavernier, escuyer Baron d'Aubonne, *Nouvelle relation de l'intérieur du Serrail du Grand Seigneur*, Paris 1691, Kap. XVIII: de l'entrée à Constantinople de la Sultane mère du Grand Seigneur, appelée par honneur la *Validé* le 2 juillet 1668 (Tarkhān ou Turkhān Khadije, oben Nr. 13); *Relazione del nobil uomo Gianbattista Donado quondam Nicolo* (1684), in Barozzi e Berchet, *Relazioni degli ambasciatori e baili veneti a Constantinopoli*, Venedig 1871, II, 303 ff. (oben Nr. 13 u. 15); Demetrius Cantimir, *Hist. de l'Emp. Othoman*, Übers. de La Jonquière, Paris 1743, III, 228, 450 ff.; Beauvoisins, *Notice sur la Cour du Grand-Seigneur*, 4. Aufl., Paris 1809, S. 11 ff. (über Mihr-i Shah S., oben Nr. 18); Adam Neale, *Voyage en Allemagne, en Pologne et en Turquie*, Paris 1818, II, 169—85 (über dieselbe); Mouradgä d'Ohsson, *Tableau de l'Emp. Othoman*, VII (1824), S. 86 ff., 62, 64, 69; M-me Kibrizli-Mehemet-Pacha, *Trente ans dans les harems, d'Orient, souvenirs de Melek-Hanum, femme de S. A. le Grand-Vizir. K.-M.-P., 1840—70*, Paris 1875, S. 130, 271 ff. (über Bezm-i ʿÄlem S., oben Nr. 21); Osman-Bey, alias Major Vladimir Andrejevitch (= Decourdemanche, Sohn der M-me Kibrizli-Mehemet-Pacha), *Les Femmes en Turquie*, 2. Aufl., Paris 1878, S. 267—75; Paul de Reqla, *La Turquie ottomane*, 2. Aufl., 1891, S. 264—65, 269, 282; Ahmed Refik, *Kadınlar ʿālamı*, 4 Bde: I (die Jahre 690—1027), II (1027—49) — Istanbul 1332; III (1049—58), IV (1058—64) — *ibid.*, 1924; ders., *Turkhan valide* (in Lateinschrift), Istanbul 1931; Mehmed Zihni (Dhihni), *Meshāhir ün-nisāʾ*; Lucy M. J. Garnett, *The Women of Turkey*, II, 303—07.

Die Geschichtswerke sind nach folgenden Angaben zitiert: Naʿimā, 4. Ausg. (vgl. Babinger, *GOW*, S. 246); Rāshid, Ausg. Ibrāhīm Mute-

ferriḳa's vom Jahre 1153; Wāṣif, neue Ausg. Bülāḳ 1246 (vgl. Babinger, *GOW*, S. 337) *Silahatār Tarihi*, Ausg. der *TTE*, 1928 (2 Bde)

Die überreiche Litteratur über die „französische Sultanin (Aimée du Buc de Rivery)“ soll hier nicht aufgezählt werden, nur die Namen der Autoren seien kurz genannt: Xavier Eyma, Jouy, Sidney Daney, Dr. Cabanès, Benjamin Morton, Verfasser von *The veiled Empress*, New York 1923, Marc Hély. Die meisten dieser Schriftsteller verraten eine allzu grosse Leichtgläubigkeit. Mehr Kritik finden sich in den wesentlichen Artikeln von René Puaux im *Temps* vom 7. Okt. und 10. Nov. 1923. Eine Zusammenfassung der ganzen Fragen bietet Albéric Cahuet in der *Illustration* vom 21. Nov. 1931, S. 382—83. Die Theorie, wonach Naḳsh-i Dil die Adoptivmutter des Sultans Maḥmūd II. gewesen sein soll, wird verfochten in dem jüngst erschienenen Werke von A. M. Martin du Theil, *Silhouettes et documents du XVII<sup>ème</sup> siècle* (Martinique, Périgord, Lyonnais, Ile-de-France), Périgueux 1932, mit Abbildungen (S. 6—46: Aimée du Buc de Rivery — ihr geheimnisvolles Geschick).

Man könnte, wie es scheint, eine Studie über die Rolle der Wälide Sultān im Roman schreiben: V. Smirnov zitiert in den *Vostočnija zamietki*, S. 56, *Biegljy vzgljad na nastoyashčiy prošllyy seray*, Anm. 1, eine Abhandlung dieser Art von Čistiakov, im *Žurnal dlia dietey*, 1864, Nr. 5 u. 6; vgl. auch den Roman von Nizameddin Nazif, *Acusenin definesi*, erschienen im Feuilleton des *Vakıf* vom 11. Nov. 1931 an.

(J. DENV)

**WÄLIHİ**, Name zweier osmanischer Dichter des X. (XVI.) Jahrhunderts:

1. WÄLIHİ KURD-ZÄDE aus Adrianopel (ein angeblicher Wālihi aus Djisir Erkene oder Ergene Köprü ist mit ihm identisch). Nach Abschluss seiner Studien als Kādī kam er nach Kairo und wurde durch Saiyid Khayālī, den Sohn Ibrāhīm Gülshenī's, des Stifters des Gülshenī-Ordens, in diesen Orden aufgenommen. Nach Adrianopel zurückgekehrt wirkte er dort als Süfi-Prediger, berühmt durch seine Beredsamkeit und Sprachgewalt. Er war dem Trunke ergeben. Er starb 994 (1586) in Adrianopel, wo er in Shaikh Shudjā' am Ufer der Tundja begraben liegt. Er hinterliess einen vollständigen *Diwān*, der jedoch nicht gedruckt ist.

2. WÄLIHİ AHMED aus Üsküb, der ebenfalls der Kādī-Laufbahn angehörte und eine Zeitlang Müderris in Adrianopel war. Er starb 1008.

**Litteratur:** Thuriyā, *Sidjill-i ʿothmāni*, IV, 602; Brusall M. Tāhir, *ʿOthmanlı Mül-lifleri*, II, 476; Sāmi, *Kānūs al-ʿĀlām*, VI, 4671; Saiyid Rizā, *Teskere*, Istanbul 1316, S. 102.

(TH. MENZEL)

**WALĪMA**. [Siehe ʿURS.]

**WÄMIK WA-ʿADHİRÄ**, ein persischer Roman, der angeblich auf ein Pehlewi-Original zurückgehen soll: er soll dem Emir ʿAbd Allāh b. Tāhir (gest. 230 = 844) in Nishāpūr als ein altes Khusrāw I. Anūsharwān (531—79 d.H.) gewidmetes Buch überreicht worden sein, und dieser Gouverneur soll, da es von Zoroastern geschrieben war, seine Vernichtung befohlen haben. Wie dem auch sei, er wurde von ʿUnsurī und später im Jahre 441 (1049) von Faṣīhi aus Djurdjān dichterisch bearbeitet. Ausser ʿUnsurī's Abfassung zählt Ethé (im *Gr. I Ph.*, II, 240) nicht weniger als sechs



andere Versionen auf, die alle verloren gegangen sind. Ende des XII. (XVIII.) Jahrh.'s hat Mirzā Muḥammed Šādiq unter dem Pseudonym Nāmi einen Roman in Versen mit demselben Titel verfasst (vgl. Lutf 'Alī Beg, *Atesh Kade*, Bombay 1277, Abschnitt über die Zeitgenossen, s. v. *Nāmi*; Riḍā Kulī Khān, *Madjma' al-Fuṣṣah*, II, 523; E. G. Browne, *A Literary Hist. of Persia*, IV, 283).

Dasselbe Thema wurde im Osmanisch-Türkischen von Bihishti (einem Zeitgenossen Sultan Bāyazīd's II.; bei Gibb ein Irrtum) wieder aufgenommen, der es in seine *Khamse* einreichte und wahrscheinlich nach den Versionen 'Unşuri's und Faṣiḥi's bearbeitete, ebenso von Lāmi'i (gest. 937 [1530] oder 938 [1531]), der wohl auch 'Unşuri's Fassung zugrunde legte. Gibb (*HOP*, III, 357 ff.) hat eine Inhaltsangabe des letztgenannten Gedichtes gegeben: Wāmiḳ, der Sohn des Kaisers von China, verliebt sich in 'Adhrā', eine Königstochter, und macht sich auf den Weg, um sie wiederzufinden, wobei er alle möglichen Schwierigkeiten mit Hilfe von Feen überwindet. Schliesslich findet er seine Geliebte, wird aber dann von dem Feinde gefangen genommen und nach Indien verschleppt; dort wollen die Eingeborenen alle verbrennen, aber die Flammen tun Wāmiḳ nichts, weshalb ihn die Inder nun als Gott verehren. Der Held entkommt, findet 'Adhrā' wieder und heiratet sie.

*Litteratur*: Muḥammed 'Awfi, *Lubāb al-Albāb*, ed. Browne, II, 32, Z. 19; Dawlat-Shāh, *Tedhkire-i Shu'arā'*, ed. Browne, S. 30, 69; E. G. Browne, *Literary Hist. of Persia*, I, 347; II, 275; J. von Hammer, *Hist. de l'empire ottoman*, Übers. Hellert, IV, 134, 417; ders., *Wamik und Asra, d. i. der Glühende und die Blühende, das älteste persische romantische Gedicht*, Wien 1833. (CL. HUART)

**WÄN**, türkische Stadt auf der armenischen Hochebene am Ostufer des Wän-Sees.

Der Name Wän findet sich nicht in den arabischen Quellen über die islamische Eroberung. Der Wän-See wird gewöhnlich bei den Arabern nach den Städten auf dem Nordufer: Ardjish und Akhlāt benannt.

Nur Ibn Ḥawḳal, S. 250, spricht von dem Artsruniden Ibn Dairāni, dem Herrn von Zawazān, Wän und Wostān. Yāḳūt (IV, 895) erwähnt wohl eine Festung Wän, lässt sie aber von Erzerum abhängig sein und lokalisiert sie zwischen Akhlāt und Tiflis(?).

Für die islamische Eroberung Armeniens siehe den Art. ARMENIEN. Das wichtigste Ereignis ist der Feldzug Bughā al-Kabīr's, der im Jahre 238 (852) ganz Armenien durchzog einschliesslich Albāk (an den Quellen des Grossen Zāb), woraus er den Fürsten Ashot Artsruni vertrieb.

Im Jahre 885 wurde der Bagratide Ashot vom Khalifen (und später vom byzantinischen Kaiser) als König von Armenien anerkannt, und die Fürsten von Waspurakan wurden im Prinzip seine Vasallen. Unter diesen waren die Artsruni, die in Hadamakert im Albāk ihr Erblehen hatten, die einflussreichsten.

Im IX. Jahrh. hatten Araberkolonien in Armenien festen Fuss gefasst, wie z. B. die Amire von Manāzkert (Malāzgert), welche die Armenier Kaisikkh (< Kais) nennen und die auf dem Nordufer des Wän-Sees (Apahunik, arab. باحنيس statt باحنيس) sassen, und die Othmāniden (armen. Uthmanikkh) am Nordostufer des Sees in Bergri und Amiuk. Nach Osten zu war Waspurakan den Angriffen

der arabischen Gouverneure Ādharbāidjān's ausgesetzt. Der Sādjide Afshin besetzte Wän und Wostān und ernannte dort Eunuchen als Gouverneure (vgl. Thomas Artsruni, Übers. Brosset, S. 221).

Im Jahre 916 liess der Sādjide Yūsuf den Bagratiden-König Smbat in Dwin hinrichten (vgl. Stephan Asoljik, *Histoire*, Buch III, Kap. IV—V, Übers. Macler, S. 18—34). Noch vor diesem blutigen Ereignis hatte sich der Artsrunidenprinz Gagik (mütterlicherseits ein Neffe Smbat's) dem Gefolge Yūsuf's angeschlossen und konnte infolgedessen die Unabhängigkeit Waspurakan's den Nachfolgern Smbat's (den Königen von Kars und Ani) gegenüber behaupten. Die Fürstentümer Mokkh (heute: Mukus) und Andzevatsik waren als abhängige Gebiete den Artsrunidenkönigen unterstellt (vgl. Markwart, *Sudarmenien*, S. 359—382).

Die Artsruniden-Fürsten werden mehrmals in der Chronik Ibn Miskawaih's erwähnt. Im Jahre 326 (937) wurden die Truppen des Dailamitenführers Lashkari bei der Akābat al-Tinnin von Atom b. Djurdjin (= Gurgin), dem Herrn Zawazān's, geschlagen (Ibn Miskawaih, I, 402; Ibn al-Athir, VIII, 262). Dieser Atom gehörte der älteren Artsruniden-Linie an, die von derjenigen Madamakert's abgelöst wurde. Im Jahre 330 (940; *ebd.*, II, 33) flüchtete der Fürst Ādharbāidjān's Daisam zu Djadjik b. al-Dairāni (Gagik b. Deranik); 342 (953; *ebd.*, II, 151) lieferten Ibn Dairāni und (?) Ibn Djadjik (wahrscheinlich: „Deranik b. Gagik“) Daisam dem Musāfariden Marzubān aus.

Im Jahre 1004 trat der von allen Seiten bedrängte Senekherim Waspurakan an den Kaiser Basileios II. ab, der ihm dafür Siwas gab, wohin 40 000 armenische Familien ihrem König folgten. Die byzantinische Herrschaft war von kurzer Dauer: durch die Schlacht bei Malāzgert im Jahre 463 (1071) gingen die letzten byzantinischen Besitzungen in Armenien verloren (vgl. die kurze Darstellungen bei Lynch, *Armenia*, I, 334—67).

Der Name Wän begegnet vorübergehend unter den Städten „der Provinz Akhlāt“, die der Khwārizmshāh Djālāl al-Din nach der Einnahme Akhlāt's im Jahre 626 (1229) belagern liess (Bargri, Manāzgird, Bitlis, Walashdjird, Wän, Wostān).

Zur Mongolenzeit (seit Arghun Khān, 1284—91) befand sich die Gegend von Wän in der Nähe der Sommerlager der mongolischen Ilkhāne (auf dem Berge Ala-Tagh, dem ehemaligen Nifārtas, Tendürek, nordöstlich des Wän-Sees), aber die lokale Gewalt in Wän dürfte in den Händen der Kurdenführer der Hakkāri gelegen haben (s. weiter unten).

Das *Nuzhat al-Kulūb* (S. 102) sagt: „Wän ist eine Festung, während Wostān (Ostan) eine grosse Stadt war, jetzt aber nur noch eine mittlere ist“. Das Klima und die Bodenerzeugnisse sind gut, das Wasser kommt von einem Berge, und die Steuern belaufen sich auf 53 400 Dināre (vgl. Urmiya mit 74 999 und Ardabil mit 85 000 Dināren).

Gegen Ende des VIII. (XIV.) Jahrh.'s erstreckte sich die Herrschaft der Turkmenen Kara-Koyunlu, deren Stammsitz Ardjish war, wohl bis Wän, aber die Verwaltung lag in Händen einer Familie kurdischer Begs. Als Timur im Jahre 789 (1387) die Lagerplätze der Kara-Koyunlu auf dem Ala-Tagh geplündert hatte, befahl er die Zerstörung der Festung, aber „dieser Bau aus Shaddād's Zeit“ trotzte allen Eroberungsversuchen. Timur stellte den Herrn der Festung 'Izz al-Din an die Spitze des „Wilāyet's Kurdistan“ (*Zafar-nāma*, I, 421—24).

'Izz al-Dīn, von dem das *Zafar-nāma* spricht, war eine einflussreiche Persönlichkeit und beteiligte sich an den zahlreichen Vorfällen seiner Zeit (vgl. *Maṭṭā' al-Sa'dain*, Übers. Quatremère, in *N E*, XIV, 110, 153, 180). Der Sohn 'Izz al-Dīn's Muḥammed wurde 824 von Shāh-Rukh freundlich aufgenommen. Unter Uzun Hasan eroberten die Truppen der Ak-Koyunlu Hakkārī und unterstellten es dem Domboli-Stamm, aber die nestorianischen Christen übertrugen die Herrschaft einem Nachkommen der alten Familie.

Nach dem Emporkommen der Ṣafawiden unterhielt der Fürst Zāhid b. 'Izz al-Dīn II. gute Beziehungen zu Shāh Ismā'il.

Angesichts der Propaganda der Ṣafawiden musste das Osmanische Reich in erster Linie die zu lockere, von Idris herrührende Organisation in Kurdistān straffer gestalten, aber die Eingliederung der fernen Grenzmark Wān mit ihrer fremden Bevölkerung gab reichlich Anlass zu allerhand Zwischenfällen.

Bei der Offensive des Grosswezirs Ibrāhīm Pasha gegen Tabriz im Jahre 1534 übergaben ihm die Abgeordneten von Wān die Schlüssel der Festung. Aber sobald die Kälte die Armee Sultan Sulaimān's zum Rückzug zwang, rückten die Perser bis Wān vor und bemächtigten sich bald darauf dieser Stadt und Ardjish's (*'Ālam-ārā*, S. 51 [nach Ewliyā Ćelebi, IV, 174 nahmen die Perser im Jahre 953 = 1546 Wān wieder ein]). Die Lage in den 14 Jahren von 1534 bis 1548 ist nicht recht klar, aber als Sulaimān auf Betreiben des persischen Fürsten Alkāš Mirzā von neuem auf Tabriz marschierte, belagerte er Wān im Jahre 955 (August 1548). Die Stadt übergab sich dank der Vermittlung Alkāš Mirzā's, und der Defterdār Ćerkes Iskender Pasha wurde zu ihrem Gouverneur ernannt (v. Hammer, *G O R*<sup>2</sup>, II, 209 sowie Ewliyā Ćelebi, II, 174). Aus dieser Zeit stammen in Wān die Bäder Rustem-Pasha's (958) und eine Moschee vom Jahre 975; vgl. *Djihān-numā*. (Die datierten Inschriften der schönen Ulu-Djāmi' [s. Lynch, II, Abb. 131—32 und Bachmann] sind heute nicht mehr vorhanden).

Mit dem Auftreten des osmanischen *Mir-i Mirān* in Wān zogen sich die Kurdenführer auf ihre Lehen Djilamerk und Wostān zurück. Über die Einmischung des *Mir-i Mirān* in ihre Angelegenheiten vgl. *Sharaf-nāma*, I, 99.

Im Jahre 1013 (1604) errichtete der zum Oberbefehlshaber im Kriege gegen Persien ernannte Ćighāla-zāde sein Winterquartier in Wān (dessen Wālī er bereits im Jahre 1585 gewesen war; vgl. v. Hammer, II, 552). Er wurde dort von den persischen Truppen unter Führung Allāh-werdi Khān's belagert und entkam in einem Boote aus der Festung. Bald unternahm er einen neuen Feldzug gegen Tabriz, der jedoch im Herbst des Jahres 1605 mit einem völligen Zusammenbruch endete; vgl. *'Ālam-ārā*, S. 474—76, und d. Art. TABRİZ; Hammer, *G O R*<sup>2</sup>, II, 678, 690; Govvea, *Relation des grandes guerres*, franz. Übers., Rouen 1649, Buch II, Kap. XVI—XVIII, S. 268—86; Arakel de Tauris, *Livre d'histoires*, Übers. Brosset, St. Petersburg 1874, Kap. VI, S. 303—7.

Um 1600 wird die Verwaltungsorganisation Wān's von Kodja Nishāndjī (1528—67) beschrieben, der in seinen von Hādjdjī Khālifa zitierten *Tabakāt* einige heute zu Persien gehörende Ortschaften (so z.B. Salmās) in dieses *Eyālet* mit einbezieht, und von Am-i Ali vgl. Tischendorf, *Das Lehnwesen*

in d. moslem. Staaten, Leipzig 1872, S. 72), der in Wān 13 *Sandjak's* und 1 *Hükümet* zählt mit im ganzen 1115 grossen und kleinen Privatlehen (*K'ül'le*).

Ewliyā Ćelebi, der im Jahre 1065 (1655) seinen zum Wālī von Wān ernannten Onkel Ahmed Melek begleitete, hat eine sehr eingehende Schilderung des *Eyālet's* Wān hinterlassen (IV, 130—90). Eigentümlicherweise spricht er nicht von der christlichen Bevölkerung, es sei denn, dass diese Stellen von der Zensur 'Abd ül-Hamid's gestrichen wurden.

Ewliyā Ćelebi (IV, 176) zählt in Wān 37 *Lehus-Sandjak's* von verschiedener Grösse und mit verschiedenen Privilegien. Die wichtigsten waren die *Hükümet* Hakkārī (mit einer 47 000 Mann starken Armee einschliesslich 10 000 Füsiliere?), Bidlis, Mahmüdi und Pinyānish.

Weit kürzer ist die Beschreibung im *Djihān-numā*, Fasl 41, S. 110: Ermeniye.

Im Herbst 1236 (1821) benutzte der persische Thronerbe 'Abbās-Mirzā einige Differenzen mit den Osmanen, um in das türkische Gebiet von Bāyazid bis Bitlis einzufallen. Diplomatische Verwicklungen sowie vor allem eine Cholera-Epidemie brachten die persischen Operationen zum Stillstand, und der Status quo wurde wiederhergestellt (s. Mirzā Taqi Sipih, *Tārīkh-i Kādjar*, Teheran, I, unter den Jahren 1286—87; vgl. Watson, *A History of Persia . . . to 1858*, London 1866, S. 197—221). Nach dem russisch-japanischen Kriege erhoben die Osmanen ihrerseits Ansprüche auf die „nicht befreiten“ Gebiete, und im Juli 1907 besetzte eine Heeresabteilung unter Yāwer-Pasha viele Bezirke der Gegend um Salmās und Urmiya. Jedoch wurde der Status quo ante nach dem Balkankriege de facto wiederhergestellt (osmanische Note vom 12. Okt. 1912) und nach der Grenzfestsetzung von 1913—14 auch de jure (auf Grund des Schlussprotokolls vom 17. Nov. 1913).

Infolge des Armenieraufstandes, der Ende 1895 in den meisten der von Armeniern bewohnten Orte ausgebrochen war, kam es zwischen dem 3. und 11. Juni 1896 in Wān zu grossen Unruhen, wobei ungefähr 500 Armenier und 250 Muslime umkamen (s. das engl. *Blau-Buch*, 1896, Nr. 8).

Im Weltkriege besetzten die russischen Truppen Wān am 20. Mai 1915. Am 4. August zwang sie ein türkischer Gegenangriff, die Stadt zu räumen, aber am Ende des gleichen Monats zogen sie wieder ein und blieben dort bis zum Waffenstillstand vom 18. Dezember 1917.

Statistisches. Die ersten europäischen Reisenden kamen erst Anfang des XIX. Jahrh.'s in die Gegend von Wān. Schulz, der Wān im Jahre 1829 besuchte, schätzt die Bevölkerung auf 10 000—12 000 Familien. 1889 zählte Mayevsky in der Stadt 4 953 Familien, u. zw. 2 012 türkische und 2 887 armenische.

Cuinet (*La Turquie d'Asie*, II [1891], 929—760) gibt für das Wilāyet Wān folgende Ziffern (nach den türkischen *Sālnāme's*):

|                  | Sandjak Wān | Sandjak Hakkārī |
|------------------|-------------|-----------------|
| Flächeninhalt:   | 11 530 qkm  | 10 000 qkm      |
| Zahl der Kazā's: | 8           | 11              |
| Zahl der Dörfer: | 724         | 1 555           |

Die Einwohnerzahl im Wilāyet betrug: Türken 30 500, Kurden 210 000, Armenier 79 000, Nestorianer 92 000 usw.; im ganzen: 430 000.

Genauer dürften die Angaben Mayevsky's (um 1900) sein: das Wilāyet Wān hatte einen Flächen-



inhalt von 62 820 qkm und bestand aus zwei Sandjak's: Wân (im Westen, am Wân-See) und Hakkārī (im Osten, längs der türkisch-persischen Grenze).

Die Schicksalsschläge des Weltkrieges, die Armenierdeportationen, die Ausweisung der ganzen nestorianischen Bevölkerung aus Persien, dann auch aus Mesopotamien und die Schikanen, denen die Kurden von seiten der ins russische Heer eingereichten christlichen Miliz ausgesetzt waren, haben den Ruin des Wilāyet's Wân herbeigeführt, und man ist bisher (1932) über die dortige Lage noch ziemlich schlecht unterrichtet. Durch die Reform der Wilāyet's wurden die ehemaligen Sandjak's Wân und Hakkārī zu unabhängigen Wilāyet's erhoben.

Die amtlichen türkischen Jahrbücher von 1925/6, 1926/7, 1927/8 (*Türkiye Djümhuriyeti Devlet Sālnāmesi* [Yıllığı]) spiegeln die Schwankungen des Verwaltungssystems wider. Nach dem Jahrbuch von 1927/8 (mit zahllosen Fehlern in der lateinischen Umschrift) hat das Wilāyet Wân einen Flächeninhalt von 21 905 qkm mit 75 437 Einwohnern. Seine Kaza's sind: Wân, Ardjish (Erdjish), Bash-Kal'a, Shatak, Kiawash, Mürādiye, Sarāy (Mahmūd).

Das Wilāyet Hekīārī hat einen Flächeninhalt von 15 505 qkm mit 25 216 Einwohnern. Seine Kaza's sind: Hekīārī mit dem Hauptort Djulamerik (Çülemerik), Beyti-Shebāb (Hauptort: Elki), Shemdinān, Gawār (Gawer).

Territorial entsprechen aber die beiden Wilāyet's nicht den ehemaligen Sandjak's. Ihre alte Grenze folgte dem Längskreis, während sie heute dem Breitenkreis folgt. Das Wilāyet Wân (das Bash-Kal'a miteinbegreift) liegt im Norden und das Wilāyet Hekīārī (Hakkārī) im Süden an der Grenze Kurdistan's, das zum Irāk gehört.

**Litteratur:** Siehe d. Art. ARMENIEN und die vollständige Bibliographie bei Lynch, *Armenia*, II, 1901. Die ältere Reiselitteratur schöpfte Ritter aus, *Erkunde*, IX (1840), 972—1009, 639—87 (Hakkārī); X (1843), 285—356; Lehman-Haupt, *Armenien einst und jetzt*, II/1, 1926 (eingehende Erforschung der Altertümer); über die Ausgrabungen in Wân während des Weltkrieges vgl. Marr u. Orbeli, *Arkheologičeskaja ekspeditsiya 1916 v Wan*, Petersburg 1922. Marquart, *Streifzüge*, u. Markwart (Marquart), *Südarmenien und die Tigrisquellen*, Wien 1930, enthalten zahlreiche topographische und genealogische Einzelheiten über die Kaisikkh, Uthmanikkh usw. Die ausführlichste Beschreibung des Wilāyet's Wân bietet: V. T. Mayevsky, *Voyenno-statističeskoye opisanije Wanskago i Bitlissskago wilāyetov*, Tiflis 1904. (V. MINORSKY)

**WANKÜLİ**, MEHMED B. MUŞTAFĀ AL-WĀNİ, berühmter osmanischer Rechtsgelehrter unter Murād III. (982—1003 = 1574—95), der sich besonders auf dem Gebiete des *Fikh*, der Lexikographie und der Litteratur auszeichnete. In Wân geboren, fungierte er an verschiedenen Orten (in Konstantinopel, Rhodos, Manissa, Saloniki, Amasia, Kutahia, Jenishehir) als Müderris, Kādi und Mollā und starb im Jahre 1000 (1591/2) als Mollā von Medina, wohin er 998 (1590) als Nachfolger Su'ūdī's gekommen war. Er entfaltete in seiner langen 30-jährigen Dienstzeit eine rege schriftstellerische und Übersetzungstätigkeit. Sein Hauptwerk ist die Übersetzung des *Şahāh* oder *Şihāh* des Djawharī [s. d.], das als das korrekteste arabische Lexikon gilt und von vielen mehr geschätzt wird

als das *Kāmus* des Firūzabādi. Dieses Werk, das kurz als *Wānkūlī* bezeichnet wird, brachte ihm den nachhaltigsten Ruhm ein. Es wurde 1141 als eines der ersten Bücher in der Türkei durch Ibrāhīm Müteferriķa gedruckt. 1168 folgte eine Neuauflage. Berühmt ist auch seine Übersetzung von Ghazālī's *Kīmīyā' al-Sa'āda* (die nach M. Tāhir allerdings von manchen auch Nawālī zugeschrieben wird). Ausser einigen Risāle's, so seinem *Tardjīh-i Baiyināt wa-Tartīb-i Siyāsat*, verfasste er Kommentare zu den *Durer-i Ghurer* unter dem Titel *Naqd al-Durer* und zu den *Ferā'id-i Saiyidi*; ferner einen solchen zur *Wesile* unter dem Titel *Miftāh al-Nadjāh*.

**Litteratur:** *Manākihi-i Wānkūlī* im I. Bande des Druckes 1141; *Şahā'ik-i nu'māniye*, Dhail von 'Atā'i, S. 316—17; Thuraiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 130; Brusali M. Tāhir, *'Othmānī Mu'ellifleri*, II, 48; Sāmi, *Kāmus al-'Alām*, VI, 4678; v. Hammer, *G O R*, II, 575. — Die türkische Übersetzung des *Şahāh* ist bei Brockelmann, *G A L*, I, 128 nachzutragen.

(TH. MENZEL)

**AL-WANSHARISĪ**, Nisba von Wansharis, einer Gebirgsgegend in Westalgerien, südlich des Wādi Shālaf (Chélif), die den modernen Geographen in der entstellten Form „Ouarsenis“ bekannt ist.

I. ABU 'L-'ABBĀS AHMED B. YAHYĀ B. MUHAMMED B. 'ABD AL-WAHID B. 'ALĪ AL-TILIMSĀNĪ AL-WANSHARISĪ, berühmter mālikitischer Jurist des Maghrib, aus Tlemcen gebürtig, war der Schüler namhafter Lehrer, wie Ibn Marzūk al-Kafī und Abu 'l-Faql Kāsim al-'Ukbānī. Im Jahre 874 (1469) verliess er wegen einer Differenz mit der Regierung in Tlemcen, deren Einzelheiten nicht näher bekannt sind, seine Vaterstadt und liess sich in Fās nieder, wo er sich dem Unterricht widmete und vor einer Menge Schüler Vorlesungen hielt. In dieser Hauptstadt Nord-Marokkos verbrachte er den grössten Teil seines Lebens und starb dort auch im Jahre 914 (1508) im Alter von 80 Jahren.

Das bedeutendste Werk Ahmed al-Wansharisī's ist eine umfangreiche Sammlung von Rechtsgutachten (*Fatwā*) u. d. T. *Kitāb al-Mīyār al-mughrīb wa 'l-Djāmi' al-mu'rib 'ammā tadammānahu Fatāwī 'Ulama' Ifrikiya wa 'l-Andalus wa 'l-Maghrīb*. Dieser wahrhafte Korpus von *Nawāzil* der Juristen Nord-Afrikas und des islamischen Spaniens bietet eine Masse von Dokumenten, die in juristischer wie in sozialer Hinsicht in gleicher Weise wertvoll sind. Das Werk wurde 1315 d. H. (in 12 Bdn.) in Fās lithographiert; eine Teilübersetzung veröffentlichte E. Amar, *Consultations juridiques des fakihis du Maghreb*, in *A M*, XII, Paris 1908. Die Biographen Ahmed al-Wansharisī's führen ausserdem noch folgende Werke von ihm an: 1. *Kitāb al-Fā'ik bi 'l-Wathā'ik*; 2. *Idāh al-Masālik ilā Kawā'id al-Imām Mālik*; 3. ein Supplement (*Ta'lik*) in drei Bänden zum *Mukhtaṣar* Ibn al-Hādhib's; 4. einen Kommentar zu den *Wathā'ik al-Fishtālī's*; 5. ein biographisches Verzeichnis seiner Lehrer (*Fahrāsa*).

**Litteratur:** Ahmed Bābā, *Nail al-Ibtihādj*, Fās o. J., S. 74; Ibn al-Kādi, *Djadhwat al-Iktibās*, Fās o. J., S. 80; Ibn 'Askar, *Dawḥat al-Nāshir*, Fās o. J., S. 37; Ibn Maryam, *al-Bustān*, Algier, S. 53, Übers. Provenzali, Algier 1910, S. 57; Muhammed b. Djāfar al-Kattānī, *Sakwat al-Anfās*, Fās, II, 153; Brockelmann, *G A L*, II, 248; M. Bencheneb, *Etude sur les person-*

nages mentionnées dans l'Idjaza du cheikh Abd al-Kāfir al-Fāsi, § 71; E. Lévi-Provençal, *Les Manuscrits arabes de Rabat*, Paris 1921, S. 70, Nr. 217.

II. ABU MUHAMMED 'ABD AL-WĀHID B. AHMED B. YAHYA B. 'ALĪ AL-WANSHARISĪ AL-ZANĀHĪ AL-FĀSĪ, Sohn des vorerwähnten, gelehrter Jurist aus Fās, wo er das Amt eines *Kāfi* wie auch das eines *Mufti* und Professors ausübte. Er war ein Schüler seines Vaters und der ersten Lehrer in der marokkanischen Hauptstadt. Er galt als eigenwilliger Kopf; so scheute er sich nicht, als er an einem der kanonischen Feste die Leitung der *Ṣalāt* hatte und sich der damalige Meriniden-Sultan verspätete, mit der feierlichen Gebetshandlung vor der Ankunft des Herrschers zu beginnen. In der unruhigen Zeit, die der Einnahme der marokkanischen Hauptstadt durch die Sa'dier unmittelbar vorausging, als Strassenraub ungestraft um sich griff, wurde er Ende Dhu 'l-Hiǧǧa 955 (1540) auf der Schwelle eines der Tore der *Ḳairawāner-Moschee* (*Djāmi'* al-*Ḳarāwīyīn*) ermordet. Er war ungefähr 70 Jahre alt und hinterliess eine ansehnliche Zahl Werke juristischen Inhalts.

*Litteratur*: Ahmed Babā, *Nail al-Ibtihādī*, S. 168; Ibn 'Askar, *Dawḥat al-Nāshir*, S. 41; al-Ifrānī, *Nuḥat al-Hādī*, ed. Houdas, Text S. 32, Übers. S. 61; Muḥammed b. *Djāfar* al-Katānī, *Salwat al-Anfās*, II, 140; Bencheb, *Idjaza*, § 292; E. Lévi-Provençal, *Les Histoires des Chorfa*, Paris 1922, S. 89.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

**WARAQA** B. NAWFAL B. ASAD AL-ḲURASHĪ, ein Vetter *Khadiǧja's*, der Muḥammed in den ersten Jahren seiner Mission ermutigte und wahrscheinlich auch beeinflusste.

Alles, was wir über ihn wissen, ist legendär gefärbt. Er wird in die (künstliche?) als *Hanīf* bekannte Gruppe von Mekkanern eingereiht, die vom Heidentum abfielen und nach der wahren Religion Abrahams suchen wollten. Waraqa wurde Christ; er war enthaltsam, konnte hebräisch, studierte die Bibel und hat die Evangelien in Hebräisch (im hebräischen Alphabet?) niedergeschrieben.

In seinen Beziehungen zu Muḥammed ist er wie der Eremit Bahira mit übernatürlichen Kräften ausgestattet. Die erdichtete Frau, die sich selbst 'Abd Allāh anbot, um die zukünftige Mutter des Propheten zu werden, wird als Schwester Waraqa's bezeichnet; sie hatte auf 'Abd Allāh's Stirn das Zeichen der Mission seines Sohnes gesehen. Waraqa war es, der Muḥammed als Kind fand, als er seiner Amme fortlief. *Khadiǧja* fragte ihn über ihre Heirat um Rat, die Waraqa lebhaft befürwortete. Als einer der ersten, die an die erste Offenbarung Muḥammeds glaubten, erzählte er Muḥammed, dass Jesus seine Mission vorhergesagt habe und dass er durch den *Nānās*, der zu Moses kam, aufgesucht worden sei; er sagte seine Laufbahn und seinen endlichen Triumph vorher. Waraqa tröstete auch Bilāl, der von seinem heidnischen Meister gequält wurde.

Die Tradition gibt jedoch zu, dass Waraqa niemals bekehrt wurde. Dies wird ziemlich schwach erklärt, indem man ihn im zweiten oder dritten Jahre der Mission Muḥammeds sterben lässt, bevor Muḥammed beauftragt wurde, zu predigen und Bekehrte zu machen. Er war wahrscheinlich ein selbständiger religiöser Denker, der einem jüngeren und weniger gelehrten Schwärmer nicht zu folgen vermochte. In den letzten Jahren seines Lebens wurde Waraqa blind. Nach seinem Tode sah Mu-

ḥammed ihn im Traum in weissen Kleidern, was bedeutete, dass er im Himmel sei.

Waraqa starb zu früh, um irgendwelche Traditionen zu überliefern. Muslimische *Ḥadīth*-Forscher bezeichnen den kurzen Bericht über die Erscheinung Gabriels für unecht, den Ibn 'Abbās von ihm gehört haben will.

*Litteratur*: Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, S. 100 1, 107, 143, 149, 153—54, 205; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1147—52; Ibn Sa'd, I/1, 58, 130; Ibn al-Athir, *Uṣd al-ǧhāba*, V, 88; Ibn Hadjār, *Iṣāba*, Kairo 1325, VI, 317; *Kitāb al-Aḡḡām*, III, 14—5; Sprenger, *Leben und Lehre*, I, 128—34; Caetani, *Annali dell' Islām*, Introduzione, S. 129, 156, 180, 182, 183, 208, 210, 227, 131, 251, 262; Lammens, *Les Juifs de la Mecque à la veille de l'Hégire*, in *Recherches de Science des Religions*, VIII (1918), 18.

(V. VACCA)

**WARĀMĪN** (oder WARĀM, vgl. *Yāqūt, Mu'ǧam*, IV, 918), eine Stadt etwa 60 km (*Yāqūt*, ca. 30 *Mil*) Süd-Süd-West von Teheran, heute Hauptstadt des Distrikts *Khwar-wa-Warāmīn*. Die durch Kanäle des *Djādja-rūd* bewässerte Warāmīn-Ebene gilt als der Kornspeicher von Teheran. Die Stadt liegt südlich der grossen Strasse von Raiy nach *Khōrāsān*, die über *Khwar* (bei *Kishlak*?) und *Simnān* geht (vgl. Ibn *Khurdādhbih*, S. 22; nur in der Mongolenzeit folgte die Strasse von *Sultāniya* nach *Khōrāsān* der Linie Raiy-Warāmīn-*Khwar*: *Nuḥat al-Ḳulūb*, S. 173). Dagegen führten im IX.—X. Jahrhundert die Verbindungswege von Raiy mit *Isfahān* und *Karadj* [s. *SULTĀNĀBĀD*] über Warāmīn (*Yāqūt*, IV, 918 legt Warāmīn ebenfalls an die Poststrasse von Raiy nach *Isfahān*). Die Strasse machte diesen Bogen nach Osten offensichtlich, um die *Ḥawd-i Sultān*-Niederung zu umgehen, welche, bevor sie in Salzsee wurde, wahrscheinlich eine Salzwüste war. *Iṣṭakhri* (S. 209) erwähnt das Dorf Warāmīn als zu Raiy gehörig, aber er sagt nicht ausdrücklich, dass es an der Strasse nach *Isfahān* liege. Nur die Hs. *Ouseley* (*BGA*, IV, 414) enthält einen späteren Zusatz, nach dem Warāmīn einen grossen Markt hatte. Von Raiy nach Warāmīn rechnete man ein *Manzil* durch bestelltes Gebiet (wenn die Entfernung auch nur 2 *Farsakh* betrug) und von Warāmīn nach *Dair al-Djiss* (nach *Tomaschek*, im Süden vom *Kūh-i gač*) ein *Manzil* durch die Wüste, welche dem *Kargaskūh* gegenüberliegt (von hier wandte sich die Strasse nach *Kādj* und nach *Kumm*) [vgl. auch die Angaben über die Reise des berühmten *Büiden*-*Wezīrs* Ibn 'Abbād, der auf dem Wege von Raiy nach *Isfahān* über Warāmīn („ein städtisches Dorf“) und dann über ein Dorf *Naubihār kam*; *Yāqūt*, IV, 817]. Nach *Mukaddasi* (S. 401) liegt Warāmīn 2 *Marḥala* von Raiy entfernt, wenn man über *Kaskāna* geht, und 6 *Marḥala* von *Karadj*, wenn man über *Āwa* geht [vgl. d. Art. *SĀWA*]. Vgl. vor allem *Tomaschek*, *Die Wege durch die persische Wüste*, in *S B Ak. Wien*, Phil.-hist. Kl., CVIII (1885), 125—28.

In der Antike scheint die Ortschaft Warāmīn nicht erwähnt zu sein. Da sie aber zwischen der grossen Stadt Raiy und *Khwar* (das alte *Χαρηνή*, *Χοαρηνή*; vgl. *Markwart, Südarmenien*, Wien 1930, S. 410) lag, so musste sie zu dem bebauten und kultivierten Gebiet gehören.

Der Leutnant G. Pézard, dem wir eine Spezialkarte jener Gegend verdanken, hat keine Spuren einer verschwundenen grossen Stadt gefunden, aber



die bis zu 3—4 Metern tiefen Ausgrabungen forderten sāsānidische Ruinen zutage (in Tapa-Mil). „Zweifelloos sind in den tieferen Lagen ... zwischen Teheran und Warāmīn noch weit ältere Spuren vorhanden“. Wie es scheint, ist die Lage von Tapa-Mil, die auf Pézard's Karte nördlich von Āsiyābād liegt, die gleiche, die Morosov neuerdings unter der Bezeichnung „Residenz Afrāsīyāb's“ südlich von Kāl'a-yi nau und 25 km von Teheran beschrieben hat; vgl. *Revue des Arts Asiatiques*, Paris 1931, S. 20—2.

Zur Zeit der Seldjuken, Mongolen und Timuriden war Warāmīn ein ganz bekannter Ort. Es gibt keine genauen Angaben über die Geschichte der Verwaltungszentren der Gegend von Raiy, aber die zahlreichen Denkmäler in Warāmīn beweisen, dass man selbst in der Zeit, als Raiy in Blüte stand, wichtige Bauten in Warāmīn auführte. Die Zerstörung Raiy's durch die Mongolen musste zum Aufstieg Warāmīn's beitragen, das von den Ereignissen weniger mitgenommen war. Es dauerte eine geraume Zeit, ehe Tihirān als Nachfolger von Raiy über Warāmīn den Sieg davontrug. Im *Nuḥat al-Kulūb* (740 = 1340) wird Warāmīn genannt „die Hauptstadt des Tuman Raiy ... Es hat ein besseres Klima als Raiy, und ganz wie Raiy bringt es hervor Baumwolle, Getreide und Früchte ... Die Bewohner sind Zwölfer-Shī'iten mit sehr hochmütigem Benehmen“. Im Jahre 1405 beschreibt Clavijo (ed. Sreznevski, S. 350) Warāmīn („Vatami“) als eine grosse Stadt ohne Mauern, die zum grossen Teil entvölkert sei. Die shī'itischen Gefühle der Bewohner von Warāmīn spiegeln sich in der Tatsache, dass man heutzutage in der Gegend noch türkische Stämme antrifft, welche sich zur Lehre der 'Alī Allāhī (Ahl-i Ḥakḥ) bekennen; vgl. Minorsky, *Notes sur les Ahl-e Haqq*, in *RMM*, XL (1920), 48, 63.

Die Baudenkmäler. Pézard erwähnt 18 alte Bauten in der Umgebung von Warāmīn. Unter diesen befindet sich eine grosse viereckige Zitadelle, das Kāl'a-yi Gabr, der Pézard ein „hohes Alter“ gibt (nach Sarre: XI. Jahrh.). Es folgen dann mehrere Leichentürme, die unter dem Namen *Imām-zāde* bekannt sind: 'Abd Allāh, Saiyid 'Azīm, Yahyā, 'Alī; Sarre vergleicht den Stil des Imām-zāde Yahyā mit demjenigen des Turmes in Nakhī-cēwān, der aus dem Jahre 557 (1162) stammt, obwohl die Innenausstattung aus dem Jahre 661 (1262) datiert. Das beachtenswerteste Bauwerk ist die Hauptmoschee, welche dem Mausoleum in Sulṭāniya würdig an die Seite gestellt werden kann. Die Moschee wurde unter dem Ilkhān Abū Sa'īd im Jahre 722 (1322) von [Hasan b.] Muḥammad b. Muḥammad b. Maṣṣūr 'al-Kūhadhī erbaut. Nach einer Inschrift aus dem Jahre 726 (1326) zu urteilen, dauerten die Arbeiten mindestens vier Jahre. Bei den Inschriften sind einige Formeln shī'itisch, was nach Frau Kratchkovskaia „eher den Glauben und die Forderungen des Volkes als den des Herrschers widerspiegelt“; denn Abū Sa'īd war Sunniti. Unter Shāh-Rukh wurde die Moschee im Jahre 821 (1418) von dem Emir Ghiyāth al-Dīn Yūsuf Khwādja erneuert und vergrössert. Neuerdings ist sie von dem Architekten V. M. Morosov eingehend untersucht worden; aber nur ein ganz kleiner Teil seiner Studien ist bisher in London (1930) und Paris (1932) veröffentlicht bzw. ausgestellt worden.

*Litteratur*: Ritter, *Erdkunde*, VIII, 118, 446, 450, 471; Le Strange, *The Lands of the Eastern*

*Caliphate*, S. 216—17, 229; Schwarz, *Iran im Mittelalter*, I, 793—94; Hommaire de Hell, *Voyage en Turquie et en Perse*, 1859, Atlas, Taf. 93—4; Zelenoi, *Kāl'a-yi gabr*, in *Izv. Kavk. Old. Russ. Geogr. Obsh.*, IX (1886), 92—3; J. Dieulafoy, *La Perse*, 1887, S. 140—55 (Panorama, Zitadelle, *Imām-zāde Yahyā*, der abgebrochene Turm); Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, Textband, 1910, S. 58—64, Tafeln, 1901, XVIII, LIV, LV; Saladin, *Manuel d'art musulman. L'Architecture*, 1901, Index; Pézard u. Bondoux, *Reconnaissance de Ferāmīn*, in *Mémoires de la délégation scientifique en Perse*, XII (Paris 1912), 58—62 (3 Abb. der Moschee, ausführliche Karte 1:50 000); Minorsky, *The mosque of Verāmīn, illustrated by B. Morosov*, in *Apollo*, London März 1931, S. 155—58; B. Morosov, *La „Résidence d'Afrāsīyāb près Kāl'a-yi Nau, Perse*, in *Revue des arts asiatiques*, 1931, S. 20—2; Kratchkovskaia, *Notices sur les inscriptions de la Mosquée Djouma à Verāmīn*, in *R E Isl.*, 1931, S. 25—58 (nach den Zeichnungen u. Photographien von Morosov). (V. MINORSKY)

**WARGLA**, Oase in der algerischen Sahara, 160 km südlich von Tuggurt; geographische Lage: 31° 58' nördl. Br., 2° 54' 38" östl. Länge (Paris); Höhe: 96 m über dem Meere. Wargla liegt in einer Senkung über einem artesischen Grundwasser, das durch den unterirdischen Lauf des Oued Mya gespeist wird und das man beim Graben von Brunnen in 20 bis 50 m Tiefe leicht erreichen kann. Dieser Umstand ermöglichte die Anlage von Palmenhainen mit 500 000 ertragreichen Dattelpflanzen und einer fast gleichen Anzahl absterbender Bäume, die man durch Bewässerungsanlagen wieder hoch bringen dürfte. Das Stagnieren der abflusslosen Gewässer hat jedoch den Nachteil, das Land ungesund zu machen und ruft im Frühjahr und Sommer ein furchtbares Fieber, das sogen. *Tehem*, hervor. Die Stadt selbst ist auf einem Kalkhügel erbaut, der die Palmenhaine um 3 bis 4 m überragt. Die von Mauern umgebene Stadt wird von schmalen Gässchen und überwölbten Gängen durchzogen; die Häuser bestehen aus rohen Bruchsteinen oder haben beworfene Wände. Die Stadt zerfällt in drei Viertel, die nach dem Namen der dort wohnenden Stämme benannt sind: Benī Sissīn, Benī Wagguine, Benī Ibrāhīm. Weitere Ansiedlungen finden sich in der Nachbarschaft: Sidi Khoulid im N.-O., Chott und Adjadja im Osten, endlich Rouissat, der wichtigste Ort, im S.-O. Die Sesshaften, die ehemaligen Eigentümer der Palmenhaine, pflegen diese meist als *Khammes* (d. h. Fünftelpächter) auf Rechnung der Kaufleute des Mzab und besonders der Chaamba-Araber, die in diesem Teil der Wüste nomadisieren. Von berberischer Herkunft und noch immer einen Zenāta-Dialekt sprechend, haben sie infolge Kreuzung mit den Schwarzen starke Veränderungen erlitten. Die *Rouagha*, wie man sie nennt, haben gewisse alte Bräuche beibehalten, namentlich was die Hochzeitszeremonien betrifft, sowie eine Art Karneval (*Shāib al-'Ashūrā*), der in die erste Hälfte des Monats Muḥarrām fällt. Neben ihnen wohnen Neger, Mozabiten und einige Juden. Die Bevölkerungszahl Wargla's und der benachbarten *Kṣūr* beläuft sich auf 5 149.

Geschichte. Man hat keine Nachrichten über Wargla vor der arabischen Eroberung. Zu dieser Zeit war das Land von Zenāta-Stämmen eingenommen. Nach Ibn Khaldūn sollen die aus dem

N.-W. im Verein mit anderen Berber-Elementen (Ihen Maghrawa) gekommenen Beni Wargla (Berberisch: Beni Ourdjelan) zuerst in dieser Gegend mehrere Flecken gegründet haben, deren Vereinigung die Stadt Wargla bildete. Die Bewohner nahmen die ibāditischen Lehren an, so dass nach der Zerstörung des Rustemiden-Königreiches Tialet durch die Fātimiden zu Beginn des IV. (X.) Jahrh.'s zahlreiche Khāridjiten sich in Wargla selbst niederliessen und die Stadt Sedrata gründeten, deren Ruinen im Sande begraben eine halbe Tagereise im S.-W. heute noch existieren. Zur selben Zeit warb Abū Vazīd, „der Mann mit dem Esel“, der gegen die Fātimiden revoltierte, in dieser Gegend zahlreiche Parteigänger an. Die Ibāditen mussten jedoch im VI. (XII.) Jahrh. infolge der Konflikte mit den Orthodoxen und vielleicht unter dem Druck der arabischen Elemente das Wargla-Gebiet verlassen und nach Tadmait auswandern, wo sie sich endgültig festsetzten und die Oasen des Mzab schufen. Der Ibādismus bestand nichtsdestoweniger in Wargla fort, wo er noch im XVII. Jahrh. einige Anhänger zählte.

Während dieser Zeit scheint Wargla, wo nach dem Reisenden al-Aiyāshī die Dynastie der Banū Tūdjin regierte, eine blühende, durch den Handel mit dem Sūdān reiche Stadt gewesen zu sein (vgl. Idrisi, Übers. de Goeje, S. 141). Die hilālische Invasion bildete den Anfang einer Periode voller Wirren. Im Laufe der Kriege zwischen den Hammādiden und den Athbadj, mit denen die Bewohner Wargla's ein Bündnis geschlossen hatten, wurde die Dynastie der Banū Tūdjin gestürzt und die Stadt zerstört. Als sie in einiger Entfernung im N.-O. der ursprünglichen Lage wiederaufgebaut war, hatte sie später unter den Kämpfen zwischen den Almohaden und den Banū Ghaniya zu leiden. Obgleich es im VII. (XIV.) Jahrh. der Lehnsherrschaft der Bānū Muzni, der Vertreter der Hafsiden im Zab, unterstand, ist Wargla de facto ein unabhängiges Fürstentum unter der Regierung von Sultanen aus der Familie Banū Abi Ghābul vom Stamme Beni Wagguine (Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, Übers. de Slane, III, 286). Diese Sultane verfügten Ende des IX. (XV.) Jahrh.'s über beträchtliche Mittel, mussten aber nach dem Zeugnis des Leo Africanus (Buch VI, Bd. III, 146, ed. Schefer) den Schutz der Nomaden-Araber sehr teuer erkaufen. Wargla besass noch zu dieser Zeit die kommerzielle Bedeutung, die es, um den Ausdruck Ibn Khaldūn's (a.a.O.) zu gebrauchen, seiner Lage als „Wüstenhafen“ verdankte. Es war ein Markt, wo die Erzeugnisse und Sklaven des Sūdān gegen die von Tunis und Constantine ausgetauscht wurden. Leo Africanus rühmt die schönen Häuser, die zahlreichen Handwerker und den Reichtum der Kaufleute. Dieser Wohlstand lenkte die Aufmerksamkeit der Türken auf Wargla. Im Jahre 1552 rückte Ṣalāḥ Re'is an der Spitze eines Heeres von Türken und Kabylen bis Wargla vor, dessen Einwohner keinen Widerstand leisteten, und zog sich wieder zurück, nachdem er die Stadt geplündert und dem Sultan einen jährlichen Tribut von dreissig Negern auferlegt hatte.

Auf die Expedition des Ṣalāḥ Re'is folgte eine neue Periode voller Wirren, die anscheinend Anfang des XVII. Jahrh.'s durch die Proklamation eines neuen Sultans, Allahum, ihr Ende fand, dem die lokalen Überlieferungen christliche Abstammung zuschreiben und dessen Nachkommen die Macht bis zur Mitte des XIX. Jahrh.'s inne

hatten. Aber die wirklichen Herren des Landes waren die Nomaden Chaamba, Beni Tur, Said Otba, deren beständiges Einmischen in die Streitigkeiten der beiden Šoff, worin sich die Sesshaften teilten, die Unordnung aufrechterhielt und die Autorität der Sultane illusorisch machte. Diese mussten sogar die Oberhoheit der Beni Babia, der erblichen Herrn der Oase Ngousa, anerkennen, denen sie sich erst im Jahre 1841 entzogen. Aber zehn Jahre später gab es Anlass zu neuen Ruhestörungen. Muḥammed b. 'Abd Allāh, der Sharif von Wargla, wiegelte die Sahara-Stämme gegen die Franzosen auf, welche die Unterwerfung der Aufständigen dem Shaikh der Ūlād Sidi Shaikh, Si Hamza, übertrugen. Dieser besetzte die Stadt im Namen Frankreichs im Jahre 1853 und erhielt den Oberbefehl über die Stämme der Sahara. Aber die Teilnahme der Bewohner Wargla's an dem Aufstand der Ūlād Sidi Shaikh im Jahre 1854 zwang die französischen Truppenteile, mehrmals in diesem Gebiet zu intervenieren. Einem anderen Rebellen, Ben Choucha, gelang es jedoch, sich im Jahre 1871 in Wargla festzusetzen. Die Niederwerfung dieses Aufstandes führte die Aufrichtung der französischen Herrschaft im Jahre 1872 herbei.

*Litteratur:* El-Ayachi, *Voyage à la Mecque*, Übers. Berbrügger (*Exploration scientifique de l'Algérie. Sciences historiques et géographiques*, Bd. IX, Paris 1846); Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, ed. de Slane, II, 72—3 (Übers., III, 286); Idrisi, *Description*, ed. de Goeje, Übers., S. 141; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, Bd. VI, ed. Schefer, Bd. III; Queapitaine, *Wargla*, Genf 1861; Bajolle, *Le Sahara de Ouargla*, Alger 1887; R. Basset, *Etude sur la zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'oued Rir*, Paris 1892; Blanchet, *L'oasis et le pays de Wargla*, in *Annales de Géographie*, 1900; Ch. Féraud, *Ouargla dans le Sahara de Constantine*, Alger 1887; O. Demaeght, *Ouargla*, in *Bulletin de la Société de Géographie d'Oran*, 1882; Duveyrier, *Les Touareg du Word*, Paris 1864; Gognalons, *Ouargla, l'oasis et ses habitants*, in *La Géographie*, XI; ders., *Fêtes principales des sédentaires d'Ouargla* (Rouagha), in *R Afr.*, 1909; Goudreau, *Le pays de Ouargla*, Paris 1882; L. V. Largeau, *Le pays de Rirha*, Paris 1879.

(G. YVER)

#### WĀRITH. [Siehe MĪRĀTH.]

AL-WARKĀ', Ruinenstätte im südlichen 'Irāk, unter 45° 25' n.Br. und 31° 19' ö.L. (Greenw.) gelegen. Yākūt (*Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 922) kennt al-Warkā' als einen Ort, der zum Gebiete von Kaskar bzw. zum Kreise Zawābi, dem Bereiche der beiden südbabylonischen Euphratkanäle, namens Zāb, gehörte (vgl. Streck, *Babylonien nach den arab. Geograph.*, I, Leiden 1900, S. 32; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, S. 37, 73). Nach einer islāmischen Überlieferung soll Ibrāhīm, der biblische Abraham, in al-Warkā' geboren sein (s. Yākūt, IV, 922, 14 f. und vgl. auch Loftus, a.a.O., S. 161 f.). Daneben werden allerdings noch eine Reihe anderer Orte als die Heimat Ibrāhīm's genannt. Bei Warkā' erfolgte, wie Saif b. 'Umar in seinem *Kitāb al-Futūḥ* berichtet (s. Yākūt, IV, 922, 23 f.), beim Beginne der islāmischen Feldzüge gegen das Sāsānidenreich der erste feindliche Zusammenstoss arabischer Stammesangehöriger mit den Persern.

Warkā' ist die grösste aller südbabylonischen



Ruinenstätten. Es bezeichnet die Stelle der Stadt Uruk (sumerisch Unu-ki) der Keilinschriften, die neben Nippur, Ur, Eridu und Lagash zu den ältesten Städten des Landes zählte und im religiösen Leben der Babylonier, von grauer Vorzeit bis in die Parther-Periode hinab, eine hervorragende Rolle spielte. Neben Uruk begegnet in den Inschriften auch gelegentlich die Namensform Arku (vgl. damit das Gentilic. Arkawāje in Ezra IV, 9). Sonst kommt Uruk nur einmal in der Bibel als Erekh vor, wo es zusammen mit drei anderen Städten als ein Bestandteil der Herrschaft des Nimrod charakterisiert wird (s. Genesis X, 10).

Aus der noch vor Hammurapi liegenden Epoche der altbabylonischen Geschichte kennen wir 5 Dynastien von Uruk, von denen allerdings die erste, welcher auch Gilgamesh, der Held des berühmten, nach ihm benannten Epos, angehört, noch mythisch ist. Das Ende der 5. Dynastie von Uruk ist um 2300 v. Chr. anzusetzen. Uruk war auch noch unter der Herrschaft der Perser, Seleukiden und Arsakiden eine angesehene Stadt; aus dieser Spätzeit sind uns noch viele aus ihr stammende Keilschrifturkunden erhalten. Plinius, *Nat. Hist.*, XXVI, 123, 130 und Strabo, XVI, 739 kennen Orchoe, Ὀρχοί (Gentilic. Orcheni, Ὀρχηνοί) als einen Hauptsitz der chaldäischen Astrologie; vgl. ferner die Erwähnung bei Ptolemäus, V, 20, 7; VIII, 20, 19.

Eine hellenistische Stadt, wie Babylon, wurde Uruk nicht; es ist aber recht gut möglich, dass es auch eine grössere griechische Gemeinde in seinen Mauern beherbergte. Schon in der späteren parthischen Periode war wohl nur noch ein kleiner Teil des alten umfangreichen Stadtgebietes besiedelt; unter den Sāsāniden dürfte der Platz allmählich mehr und mehr verfallen sein. Vermutlich war er zur Zeit der islamischen Invasion schon völlig verödet und verlassen.

Die erste genaue Beschreibung und Untersuchung der dortigen Ruinen verdankt man W. K. Loftus (s. die *Litt.*). Er verweilte in den Jahren 1850 und 1854 dreimal in Warkā<sup>3</sup>; bei seinem zweiten und dritten Aufenthalte veranstaltete er auch 3 Wochen bzw. 3 Monate hindurch Ausgrabungen. Von weiteren Besuchern seien hervorgehoben: W. H. Ward (1885); s. J. P. Peters, *Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates*, I (New York 1898), S. 349—50 (Peters selbst war ebenfalls in Warkā<sup>3</sup>; s. *a. a. O.*, II, 98—9); ferner E. Sachau (1895), P. Anastase Carme (1900); s. die *Litt.* In ein neues Stadium trat die Durchforschung der Ruinen von Warkā<sup>3</sup> durch die wissenschaftlichen Expeditionen der Deutschen Orientgesellschaft.

Eine ausgezeichnete Darstellung der Topographie von Warkā<sup>3</sup> gab seinerzeit Loftus (s. dazu dessen Stadtplan, *a. a. O.*, S. 160; wiederholt z. B. bei Hommel, *Gesch. Babyloniens u. Assyriens*, S. 208 und bei Zehnfpund, *a. a. O.*, S. 70). Eine spätere Aufnahme besorgte Andrae. Der neue, von der Expedition der Deutschen Orient-Gesellschaft im Winter 1912—13 entworfene Plan ist noch genauer und zeigt auch noch mehr Einzelheiten; s. diesen bei Jordans, *Uruk-Warka*, 1928 (dazu S. 7 f.) und vgl. noch *Mitteil. d. Deutsch. Orient-Ges.*, Nr. 66 (1928), S. 4.

Uruk muss in seiner Blüteperiode eine sehr volkreiche Stadt gewesen sein, die sich zeitweise über den heute erkennbaren Mauerring hinaus erstreckte, wie dies die ausserhalb desselben befindlichen Trümmerhügel und das Vorkommen sonstiger Sied-

lungsspuren beweisen; vgl. Loftus, *a. a. O.*, S. 165; Sachau, *a. a. O.*, S. 64.

Im babylonischen Altertum floss der Euphrat entweder unmittelbar an Uruk vorüber oder ein Arm desselben, der mit dem heute völlig versandeten Flussbette des Shaṭṭ al-Kār (im Nordwesten von Warkā<sup>3</sup>) zu identifizieren sein dürfte, sandte der Stadt vermittle eines Kanals sein Wasser zu. Letzteren glaubt Jordan in den vom Norden her kommenden und an der nordöstlichen Stadtmauer entlang verlaufenden Resten des Shaṭṭ al-Nil wieder zu erkennen. Der heutige Euphrat fliesst südlich von Warkā<sup>3</sup> in einer — vom nächstgelegenen Uferpunkte aus gerechneten — Distanz von mehr als 6 km. Von al-Khīdr am Nordufer des Stromes, einer Station der Eisenbahn Baghdād-Baṣra, ist jetzt der bequemste Zugang zu den Ruinen. Diese selbst liegen in einer völlig unbewohnten Gegend, die nur zeitweise von Beduinen mit ihren weidenden Herden aufgesucht wird.

Durch die Expedition der Deutschen Orient-Gesellschaft im Winter 1912—13 wurde eine beträchtliche Menge von Tonbullen und Siegelabdrücken gewonnen, die einen lehrreichen Einblick in den Stil der babylonisch-hellenistischen Mischkultur gewähren, ferner keramische Objekte der Spätzeit (speziell Tonfiguren, Tierterrakotten), unter anderen auch eine Kollektion von 196 Münzen des Partherkönigs Gotarzes (40—51 n. Chr.); besonders gross ist die Zahl der ausgegrabenen Keilschrifturkunden aus allen Zeiten, zumeist jedoch der Seleukidenperiode entstammend (vgl. Jordan, *Uruk-Warka*, S. 39, 57—70 und in den *Mitteil. der Deutsch. Orient-Gesellsch.*, Nr. 66, S. 12—7). 1929—1931 fand man zahlreiche Tontafeln mit Bildschrift.

Neben diesem durch offizielle Grabungen erzielten Fund-Material steht nun eine sehr grosse Menge von Objekten (meist Inschriften, aber auch Skulpturen), welche der durch die Geldmittel von Antikenhändlern hervorgerufene Raubbau der Araber ans Licht brachte. Dieser intensive Raubbau setzte schon vor den Grabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft (1912) ein und wurde auch später, bevor die genannte Gesellschaft ihre Arbeiten wieder aufnahm (1928), fortgesetzt; durch Kauf fanden diese Funde der arabischen Schürfern ihren Weg in verschiedene europäische und amerikanische staatliche Museen wie in Privatsammlungen, so nach Paris, London, Brüssel, Berlin, New Haven (Yale Babylonian Collection), Baltimore (Goucher College), Sammlung der Pierpont-Morgan Library, Kollektion Nies usw. Über einige besonders bemerkenswerte Fundgegenstände vgl. Unger, *a. a. O.*, S. 36.

In den letzten zwei Dezennien sind zahlreiche aus Warkā<sup>3</sup> stammende Keilschrifttexte, unter denen die Urkunden der Spätzeit (neubabylonische bis parthische Epoche) weitaus überwiegen, in Spezial- und Sammelpublikationen veröffentlicht worden.

*Litteratur* (ausser den im Artikel angeführten Quellen): W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana*, London 1857, S. 123—25, 148—239; Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig 1881, S. 221—23; Fr. Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, Berlin 1885—89, S. 205—11; E. Sachau, *Am Euphrat und Tigris*, Leipzig 1900, S. 61—4; P. Anastase Carme, in *Mach.*, VII (1903), 454—58; H. Hilprecht, *Explorations*

in *Bible Lands*, Philadelphia 1903, S. 55, 141–55; deutsch. *Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien*, I (Leipzig 1904), S. 135–45; Zehnfund, *Entdeckungen an seinen wichtigsten Ruinenstätten*, in *Der Alte Orient*, XI, Nr. 3–4, Leipzig 1910, S. 48–52; M. Streck, *Assurbanipal*, Leipzig 1916, III, 815; Fr. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, München 1904–20, S. 359–64, 1021 (s. auch den Index s. v. Erekh, Uruk, Warka); J. Jordan's Berichte in den *Mitteil. der Deutsch. Orient-Gesellsch.*, Nr. 51, S. 47–76; Nr. 53, S. 9–17; Nr. 66, S. 1–18; Jordan, *Uruk-Warka nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-Gesellsch.*, in *Wissenschaftl. Veröffentlich. der Deutsch. Orient-Ges.*, LI, Leipzig 1928; E. Unger, Art. Uruk, in *Reallexik. der Vorgeschichte*, Berlin 1928, S. 35–6 (mit Literaturangaben). Über die Ausgrabungen der Deutsch. Orient-Ges. in den Jahren 1928–31 vgl. die Berichte im *Archiv für Orientforschung*, Berlin 1929–31, V, 252–53; VI, 316–19; VII, 132–35.

(M. STRECK)  
WARRĀK, ABŪ 'ISĀ MUHAMMED B. HĀRŪN, unabhängiger Philosoph, der zuletzt des *Zandaqa* angeklagt wurde. Wie sein Schüler und Freund Ibn al-Rāwandī [vgl. AL-RĀWANDĪ] war er ein ehemaliger Theologe der mu'tazilitischen Schule. In dieselbe Verfolgung verstrickt, starben beide im Jahre 297 (909) in Ahwāz in der Verbannung.

Sein theologischer Wortschatz macht der hellenistischen Philosophie nur geringe Zugeständnisse. Aber seine Dialektik ist straff. Seine bis dahin unbekannte Objektivität und Akribie befähigte ihn, ein Handbuch der Geschichte der Religionen zu schreiben, das *Kitāb al-Maḳālāt*, für einige iranische Häresien und jüdische Sekten die einzige (leider verloren) Quelle Birūnī's und Shahrastānī's. Nur seine kritische Untersuchung über die drei christlichen Konfessionen seiner Zeit, ein Schriftchen von ausserordentlicher Präzision, ist uns unter dem Titel *Kitāb fi 'l-Radd 'ala 'l-Firaq al-thalāth* erhalten geblieben, und zwar in der methodischen Widerlegung des jakobitischen Philosophen Yahyā b. 'Adī (Paris, Nat.-Bibl., Ms. arabe, Nr. 167). Sein *Kitāb al-Maḳālāt* ist verloren.

*Litteratur*: al-Khayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār*, ed.

Nyberg, Kairo 1925, S. 97, 149, 150, 152, 155, 205; Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, S. 338; al-Birūnī, *Athar*, S. 270, 278–79; Baghdiadi, *Kitāb al-Farq baina 'l-Firaq*, S. 49, 51; Tūsi, *List of Shia Rish*, S. 58, 72; Houtsma, in *W Z K M*, 1891, S. 231; Massignon, *Textes inédits conc. l'hist. de la mystique*, 1929, S. 182–85.

(LOUIS MASSIGNON)

WASHMGĪR B. ZIYĀR, ABŪ ṬĀLIB (und nach seinen Münzen ṢĀHĪR AL-DAWLA) oder besser WUSHMGĪR, wenn der Name „Wachtelfänger“ bedeutet (vgl. al-Mas'ūdī, *Murūdj*, IX, 30 Anm.), zweiter Herrscher der Ziyārīden-Dynastie, regierte von 323–56 (935–67). Er verliess sein Heimatland Ḍjilān, als sein Bruder Mardāwīdj zur Macht gekommen war. Bis dahin hatte er das primitive Bergbewohnerleben seines Volkes geführt (Ibn al-Athīr, VIII, 182). Unter Mardāwīdj eroberte er Isfahān und vertrieb von dort 'Alī b. Būye, der diese Stadt eingenommen hatte, als er im Dienste des Mardāwīdj stand. Nachdem Mardāwīdj in Isfahān gestorben war (323 = 935), ging Washmgīr nach Raij, wo sein Bruder mit grossen Feierlichkeiten beerdigt ward. Dort wurde er durch die Bevöl-

kerung und durch die dailamitische Armee zum Nachfolger des Mardāwīdj ausgerufen. Letztere war vorher nach Khūzistān geschickt worden, um nach Baghdād zu marschieren. Ungefähr bis 328 (940) konnte Washmgīr das Gebiet, das sein Bruder erobert hatte, zusammenhalten. Er korrespondierte mit dem Wezīr Ibn Muklā über seinen Marsch nach Baghdād, um Ibn Rāik zu verteilen, und suchte seinen Einfluss nach Westen auszudehnen, indem er den Kurden Daisam b. Shādhilūye in seinem Bestreben, Ādharbāidjān wiederzuerobern, unterstützte. In dem erwähnten Jahre kam Washmgīr aber infolge seines Bündnisses mit Mākān b. Kāki mit den Sāmāniden in Konflikt. Dieser hatte sich zu jener Zeit den Sāmāniden unterworfen, aber im Jahre 936 infolge seiner früheren guten Beziehungen von Washmgīr die Herrschaft über Ḍjurdjān und sogar über das Land rund um Sāriya (Sāri) erhalten. Darauf sagte Mākān den Sāmāniden seinen Gehorsam auf, und der Sāmāniden-Herrscher sandte gegen sie seinen General Abū 'Alī Ibn Muḥtādīj. Der letztere drang in Ḍjurdjān ein; um dieselbe Zeit nahmen die Būyiden-Brüder, 'Alī und Ḥasan ('Imād al-Dawla und Rukn al-Dawla), die Gelegenheit wahr, um Isfahān und sogar Raij einzunehmen. Washmgīr und Mākān machten in Sāriya eine Armee mobil, die ausschliesslich aus Dailami's und Ḍjilī's bestand, um die Sāmāniden zu schlagen. In der Schlacht bei Isfahānābād nahe bei Dāmghan wurde Mākān jedoch getötet (25. Dez. 940), und Washmgīr zog sich nach Āmul zurück, während Ibn al-Muḥtādīj seinerseits Raij besetzte.

In den folgenden Jahren geriet Washmgīr durch Mākān's Neffen Ḥasan b. Fairuzān in Schwierigkeiten; dieser hatte zuerst die Partei der Sāmāniden ergriffen, um die Besitzungen seines Onkels wieder zu erlangen; dann griff er Ibn al-Muḥtādīj's Truppen auf ihrem Rückzuge an, sodass er sich selbst zum Herrn von Ḍjurdjān machen konnte, während Washmgīr Raij zum letzten Mal wiedererobern konnte. Aber bald wandte sich Ḥasan gegen ihn, während der Būyide Rukn al-Dawla Raij wieder einnahm. Washmgīr musste zu dem Sāmāniden-Herrscher Nūh b. Naṣr in Khurāsān fliehen, um Schutz zu suchen, und verlor so seine politische Unabhängigkeit. Der von ihm erbetene Schutz wurde bereitwilligst gegeben, und bis zum Tode Washmgīr's half ihm Nūh ständig mit Verstärkungen gegen Ḥasan b. Fairuzān und Rukn al-Dawla. Auf diese Weise wurde Tabaristān ein nützlicher Pufferstaat zwischen den Sāmāniden und den Būyiden. Washmgīr blieb die ganze Zeit ein treu ergebener Bundesgenosse der ersteren Dynastie, während Ḥasan der Kandidat der Būyiden war. Um 950 wurde er von Rukn al-Dawla in Tabaristān angegriffen und musste sich zurückziehen. Im Jahre 954 wurde zusammen mit Ibn al-Muḥtādīj ein letzter Versuch gemacht, Raij zurückzuerobern. Nach dem Misslingen dieser Expedition wurde er wiederum nach Khurāsān zurückgetrieben, aber bald durch ein Sāmāniden-Heer wiedereingesetzt. Im Jahre 962 ereignete sich wiederum dieselbe Sache; Washmgīr musste Sāriya verlassen und zog sich nach Ḍjurdjān zurück. Endlich, im Jahre 967, wurden von dem Sāmāniden Maṣṣūr b. Nūh grosse militärische Vorbereitungen getroffen, um Rukn al-Dawla anzugreifen. Der Sāmāniden-General Muḥammad b. Ibrāhīm Sindjūr vereinigte sich mit Washmgīr in Ḍjurdjān. Washmgīr wurde zum Oberbefehlshaber der Expedition bestimmt, aber vor ihrem Ende wurde Washmgīr durch einen wilden Eber im



Muḥarrām 357 (nach Miskawaih am 1. Muḥarrām = 7. Dez. 967) getötet. Ihm folgte sein Sohn Kaḇūs b. Washmġir. Washmġir hatte den Ruf eines fähigen und guten Herrschers erlangt, und die Ziyāriden-Dynastie wird nicht selten nach ihm die Washmġir-Dynastie genannt. Wie aus seiner Biographie hervorgeht, zeichnete er sich nicht in den Kriegskünsten aus; dies erklärt den Verlust der grossen Gebiete, die Mardāwīdj erobert hatte. Zeitweilig war er jedoch unumstrittener Herrscher in Tabaristān und Džurdjān, obgleich, wie Ibn Hawḳal (S. 274) angibt, dort Bollwerke blieben, die er niemals unterwerfen konnte.

*Litteratur:* Miskawaih, *Taḏjarib al-Umam*, ed. Margoliouth, I, II; Ibn Isfandiār, *History of Tabaristān*, Übers. E. G. Browne, S. 217—25; Ibn al-Aṭṭar, *Kāmil*, ed. Tornberg, VIII; Zāḥir al-Dīn, *Taʾrīkh Tabaristān*, ed. Dorn; Münedǧǧim Baṣṭī, *Aḥḳbār al-Duwal*, II, 479 ff.; St. Lane-Poole, *Oriental Coins in the British Museum*, III, 10 ff.; Cl. Huart, *Les Ziyarides*, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, XI, II (1922), 377—84; E. Denison Ross, *On three Muhammadan Dynasties in Northern Persia*, in *Asia Major*, II, 205—25; V. Minorsky, *La domination des Dailamites* (Publ. de la Soc. des Études Iraniennes, 3), Paris 1932.

(J. H. KRAMERS)

AL-WASHSHĀ<sup>3</sup>, ABU 'L-TAIYIB MUHAMMAD B. AḤMED B. IṢḤĀK B. YAḤYĀ, arabischer Philologe und Schöngeliste, Schüler des Mubarrad und des Ṭḥalab, der seinen Unterhalt als Elementarlehrer an einer Volksschule gewann, aber in dem wichtigsten seiner uns erhaltenen Werke, dem *Kitāb al-Muwashshā* (ed. R. E. Brünnow, Leiden 1886, nachgedruckt als *Kitāb al-Zarf wa 'l-Zurafā*, Kairo 1324), einen Kodex der eleganten Lebensart für die feine Welt Baghdāds aufstellte. Ausserdem ist noch ein Briefsteller *Tafriḏj al-Muḥadǧ wa-Saḥab al-Wuṣūl ila 'l-Furādǧ* oder *Suṭūr al-Muḥadǧ wa 'l-Albab fi Rasā'il al-Aḥḳāb* in der Berliner Hs., *Ahlwardt Verz.*, Nr. 8638, erhalten. Er ist wahrscheinlich auch der Verfasser des *Kitāb Wasayā Mulūk al-'Arab fi 'l-Djahiliya*, dessen erster Teil Baghdād 1332 gedruckt ist, obwohl hier Yaḥyā al-Washshā<sup>3</sup> genannt wird.

*Litteratur:* Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. Flügel, S. 85; Ibn al-Anbārī, *Nuḥḥat al-Alibbā*<sup>3</sup>, S. 374; Yāḳūt, *Iṣṣḥād al-Arib*, ed. Margoliouth, VI, 277 f.; al-Suyūṭī, *Buḡhyat al-Wu'āt*, S. 7; Flügel, *Die gramm. Schulen der Araber*, S. 212; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, Nr. 87.

(C. BROCKELMANN)

WÄŞİ. [Siehe WÄŞİYA.]

WÄŞİ<sup>3</sup> 'ALİSİ oder 'ALİ, osmanischer Schriftsteller, Gelehrter und Dichter, Stilist und Kalligraph, aus Philippopol. Sein vollständiger Name ist: 'Alā' al-Dīn 'Alī Ćelebi b. Şālīḥ oder Şālīḥ-zāde al-Rūmī, bekannt als 'Abd al-Wāsi<sup>3</sup> 'Alisi oder Wāsi<sup>3</sup> 'Alisi (nach dem *Müderriş* Mewlānā 'Abd al-Wāsi<sup>3</sup>, dessen Assistent [*Mülāzım*] er gewesen war). Er war *Müderriş* in verschiedenen Medresen in Brussa, Adrianopel und Konstantinopel, dann Kādī. Er starb 950 in Brussa. Sein Haupttriumph beruht auf der eleganten, das persische Original noch übertreffenden prunkvollen Übersetzung der *Anwār-i Suhaili* des Ḥusain Wā'iz Kāshifi [vgl. KĀSHIFİ], die ihrerseits wieder eine Übersetzung der auf das *Pañtantra* zurückgehenden arabischen *Kalila wa-Dimna*-Bearbeitung des 'Abd Allāh b. al-Muḳaffā<sup>3</sup> vorstellt. Man vergleiche

über das verwickelte *Kalila wa-Dimna*-Problem diesen Art. Die Handschrift einer direkt aus dem Arabischen übersetzten Bearbeitung von *Kalila wa-Dimna* befindet sich in der Laleli-Bibliothek in Stambul, Nr. 1897. Die türkische Übersetzung des Wāsi<sup>3</sup> 'Alisi, die den Titel *Humāyūn-nāme* führt, galt mit ihrem prunkvollen, eleganten Stil mit den eingestreuten Versen als eines der bedeutendsten Prosawerke der alten Schule, als ein unerreichtes Meisterwerk und Muster geschmackvoller Stilistik und Komposition. Während der Grosswezīr Luṭfi Paşa (945—47) die Dedikation des Werkes, auf das Wāsi<sup>3</sup> sein ganzes Leben verwendet hatte, mit dem Vorwurf aufnahm, dass er seine Zeit besser auf juristische Abhandlungen hätte verwenden können, erkannte Sultan Sulaimān, dem das Werk durch den Geschichtschreiber Ramazān-zāde vorgelegt wurde, sofort seine Bedeutung und verlieh dem Autor schon am nächsten Tage die wichtige Richterstelle in Brussa. Dort starb Wāsi<sup>3</sup> bereits nach einem Jahre. Das *Humāyūn-nāme* wurde in Bülāḳ 1251 (1835) gedruckt. Einer der beiden von 'Oṭmān-zāde Aḥmed Ta'ib (gest. 1136 = 1723) verfassten Auszüge erschien unter dem Titel *Ṭḥamār al-Asmār* 1256. Ein weiterer Auszug stammt von Mufti Yaḥyā Efendi.

*Litteratur:* Tashköprü-zāde, *Şahāḳ-i nu-māniye*, S. 172, Übers. von Rescher, Konstantinopel 1927, S. 307; Latifi, *Tezkere*, Konstantinopel 1314, S. 248; Pećewi, *Taʾrīkh*, Konstantinopel 1283, I, 59; Ṭḥurayyā, *Sidǧill-i 'Oṭmānī*, III, 497; Rif'at, *Lughāt*, VI, 93—4; v. Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, II, 229—34; und GOR, I, 114; Rieu, *Catalogue*, S. 227; Gibb, *HOP*, III, 90, A. 1; Flügel, *Katalog*, III, 229, 267.

(TH. MENZEL)

WÄŞİF, AḤMED, osmanischer Reichsgeschichtsschreiber, stammt aus Baghdād, trat bald in den Dienst hoher osmanischer Würdenträger, so des Kel Aḥmed Paşa und des Abāza Mehmed Paşa, bei denen er als Bücherwart beschäftigt war. Er geriet in russische Gefangenschaft und machte als Überbringer eines Schreibens Katharinas der Grossen an den Grosswezīr sein Glück. Er brachte es schliesslich zum Protokollführer (*Waḳ'a nuwis*; s. d.) beim Frieden von Bukarest (1772). Im Dhu 'l-Hidǧdja 1197 (Okt. 1783) ward er anstelle des Enweri [s. d.] Efendi zum Reichsgeschichtsschreiber (*Waḳ'a 'i nuwis*; s. d.) bestellt. Fünf Jahre später wurde er in ausserordentlicher, von ihm ausführlich beschriebener Botschaft nach Madrid gesandt. Da inzwischen der russisch-türkische Krieg ausgebrochen war, ward während seiner Abwesenheit in Spanien Enweri neuerlich zum Reichsgeschichtsschreiber und Edib zum stellvertretenden Reichsgeschichtsschreiber ernannt. So musste sich Wāşif nach seiner Rückkehr mit einem Portenamt begnügen, bis es ihm gelang, im Jahre 1205 (1791) abermals entscheidend in die Friedensverhandlungen einzugreifen, worauf er mit dem wichtigen Amte eines *Anadolu Mühāşebedǧi Wekīli* betraut wurde. In der Folge lebte er, mit Nahrungssorgen ringend, einsam und armselig in Stambul. Dazwischen traf ihn die Verbannung nach der Insel Mytilini, die ein Regierungswechsel aufhob und ihm zum zweitenmal den Posten eines Reichsgeschichtsschreibers brachte (1213 = 1798). Im Dhu-mādā I 1220 (Juli 1805) rückte er sogar zum *Re'is Efendi* empor. Krankheit und langes Siechtum warfen ihn aus der Bahn. Am 7. Rabī' I 1221 (24. Mai 1806) beschloss er in Stambul seine

Tage. Menschlich eine unerfreuliche Natur, weil er geizig, neidisch, boshaft bis zum Übermasse war, geniesst Wāṣif mit Recht ein grosses Ansehen als Geschichtsschreiber. Da er an entscheidenden Ereignissen persönlich lebhaften Anteil hatte, sind seine Darstellungen von besonderem geschichtlichem Wert. Sein Stil ist prächtig und wohlklingend und galt seinen Zeitgenossen als Muster pomphafter Redeweise. Aus der Feder des Wāṣif rühren vier, unter dem Namen *Dhuyūl*, Anhänge, bekannte, an 'Izzī's [s. d.] Werk anschliessende Staatschroniken. Sein unter dem Titel *Maḥasin al-Ḥuḥūd wa-Ḥuḥūd al-Ḥuḥūd* gedrucktes (über die verschiedenen Ausgaben vgl. F. Babinger, *GOW*, S. 337) Geschichtswerk reicht vom Jahre 1166 (beg. 8. Nov. 1752) bis zum 1. Radschab 1188 (7. Sept. 1774), doch stammt der grösste Teil des zweiten, die Jahre 1183–88 umspannenden Bandes aus der Feder des Enweri. Was nun die Anhänge selbst betrifft, so bezieht sich der erste, indem er an Enweri's vierten Teil anschliesst, auf die Schlussbegebenheiten des Jahres 1197 (Ende 1783) und endet mit dem Monat Šaḥbān 1201 (Juni 1787). Der zweite Anhang setzt mit Selim's III. Thronbesteigung ein (Radschab 1203 = April 1789) und schliesst mit dem Anfange des Jahres 1209 (beg. 29. Juli 1794). Der dritte Anhang umfasst den Zeitraum von 1213 (beg. 15. Juni 1798) bis 1217 (beg. 4. Mai 1802); er ist, wie es scheint, bis heute verschollen. Der vierte und letzte Anhang reicht vom Rabi' I 1217 (Juli 1802) bis Ende Shawwāl 1219 (Jan. 1805). Schliesslich schrieb Wāṣif eine gedrängte Darstellung des Napoleonischen Einfalles in Ägypten; sie ist einseitig und daher ohne Geschichtswert. Ausserdem befasste sich Wāṣif mit Übersetzungen aus dem Arabischen; so übertrug er *Zamakhshari's* [s. d.] *Nawāḡhib al-Kalim* ins Türkische.

*Litteratur:* v. Schlechta-Wssehrd, *Die osmanischen Geschichtsschreiber der neueren Zeit* (Sonderdruck aus Bd. VIII der *Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil. hist.-kl.*, Wien 1856), S. 5–9; F. Babinger, *GOW*, S. 335–37 (mit Aufzählung der Handschriften, Drucke, Einzelausgaben und Übersetzungen der Werke des Wāṣif Efendi).

(FRANZ BABINGER)

**WĀṢIL B. 'ATĀ**, ABŪ HUḌHAIFA AL-GHAZZĀL, das Haupt der Mu'tazila. Die biographischen Angaben über seine Persönlichkeit sind dürftig, besonders aus früheren Quellen, doch ohne bemerkenswerte Abweichungen. Im Jahre 80 (699/700) in Madina geboren, wo er ein Klient der Banū Ḍabba oder der Banū Makhzūm war, wanderte er nach Baṣra aus, wo er zum Kreise Ḥasan al-Baṣrī's [s. al-ḤASAN B. ABI 'L-ḤASAN AL-BAṢRĪ] gehörte, und trat in freundschaftliche Beziehungen zu bekannten Persönlichkeiten, wie Djahm b. Šafwān und Bashshār b. Burd. Mit keinem dieser drei Männer blieben jedoch die Beziehungen ungestört. Seine Frau war eine Schwester des 'Amr b. 'Ubaid Abū 'Othmān, nächst ihm der bekannteste der frühen Mu'tazila. Er hatte die gutturale Aussprache des *r*; durch seine Sprachgewandtheit gelang es ihm, diesen Buchstaben in *Khulḥa's* und Aussprüchen zu vermeiden (Proben davon sind erhalten). Weiter war er wegen seines giraffenähnlichen Halses bekannt, der seinem früheren Freunde Bashshār als Zielscheibe seines Spottes diente.

Er erhielt den Namen al-Ghazzāl, weil er so

häufig den Spinnerinnenmarkt besuchte, um den armen Frauen, die dieses Handwerk ausübten, Almosen zu geben. Er soll beim Annehmen von Geld sehr gewissenhaft gewesen sein.

Wāṣil's Abweichung von den Ansichten Ḥasan's soll der Ausgangspunkt der Mu'tazila gewesen sein. Der Ursprung des Namens für diese Sekte kann jedoch nicht auf dieser Tatsache beruhen [s. MU'TAZILA].

Vier Thesen werden Wāṣil zugeschrieben: das Leugnen der ewigen Eigenschaften Allāh's [vgl. den Art. ŠIFA]; die Lehre vom freien Willen, die er mit den Ḳadariten teilte; die Lehre, dass der Muslim, der eine Todsünde begeht, in einen Zustand kommt, der zwischen dem eines Muslim und dem eines *Kāfir* liegt; die Lehre, dass eine der Parteien, die an der Ermordung 'Othmān's, in der Kamelschlacht und in der Schlacht bei Šiffin teilnahmen, im Unrecht waren, genau so wie beim *Liṭān* eine der Parteien als meineidig angesehen werden muss.

Die letzte Lehre wurde vom Verfasser des *Kitāb al-Intiṣār* zum Ausgangspunkt von Wāṣil's System gemacht. Er stellt sie in dieser Form dar: Die Absicht, einen Šaḥābī [s. AṢḤĀB] zu töten, macht einen Muslim nicht *Fāsiq* (S. 170). Doch er gibt zu, wegen dieser Darstellung getadelt worden zu sein, weil Wāṣil die Absicht, einen Šaḥābā zu töten, als *Kufr* bezeichnet [vgl. KĀFIR].

In diesem Zusammenhang sei bemerkt, dass die Stelle über Wāṣil in *Djāhiz' Bayān* wichtigere Abweichungen vom orthodoxen Islām anführt, als man in späteren Quellen findet.

Der Mangel an zeitgenössischen Berichten ist der Grund dafür, dass man nicht mehr darüber sagen kann.

Wāṣil soll seine Ideen durch Sendlinge verbreitet haben, die er in verschiedene Teile der muslimischen Welt schickte; al-Shahrastānī behauptet, dass zu seiner Zeit eine Sekte mit Namen *al-Wāṣiliya* im Maghrib bestand. Doch die *Wāṣiliya* wird in al-Aṣḥ'arī's *Maḳālāt* nicht erwähnt, wo der Name Wāṣil nur einmal vorkommt (ed. Ritter, I, 222). — Er soll verschiedene Bücher oder Schriften über die theologischen und politischen Fragen seiner Zeit verfasst haben (siehe z.B. Ibn Khallikān). Er starb im Jahre 131 (748/9).

*Litteratur:* Abu 'l-Ḥusain 'Abd al-Raḥīm b. Muḥammad b. 'Othmān al-Khaiyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, Register; al-Mas'ūdi, *Muwāḍi' al-Dhahab*, Pariser Ausgabe, VII, 234; al-Djāhiz, *Kitāb al-Bayān*, Kairo 1311, I, 8 ff.; Ibn Ḳutaiba, *Adab al-Kātib*, ed. Grünert, S. 15 ff.; Abu 'l-Faradj al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, III, 24, 61; 'Abd al-Kābir al-Baghḍādī, *Kitāb al-Farḳ bain al-Firaq*, ed. Muḥammad Badr, Kairo 1328, Register; al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milāl wa-Nihāl*, ed. Cureton, S. 31–4; al-Mubarrad, *al-Kāmil*, ed. Wright, Register; al-Idjī, *Mawāḳif*, ed. Soerensen, S. 290, 330; Ibn Khallikān, ed. Wüstenfeld, Nr. 791; Yāḳūt, *Irshād*, ed. Margoliouth (in *GMS*), VII, 223 ff.; al-Mahḍī li-Dīn Allāh Aḥmed b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā, *Kitāb al-Munya*, ed. Arnold, Haidarābād 1316–Leipzig 1902, Register; al-Dhahabī, *Mizān al-'Itidāl*, Nr. 2301; Pococke, *Spec. hist. arabum*, ed. White, Oxford 1806, S. 214 f.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, 193; II, 261, 262; A. v. Kremer, *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, II, 410 ff.; H. Steiner, *Die Mu'taziliten*, Leipzig 1805, S. 25, 49 ff.; Houtsma, *De strijd over*



het dogma in den Islam tot op el-Ash'ari, Leiden 1875, S. 51 ff.; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, S. 101; H. Galland, *Essai sur les Mo'tazélites*, Genf 1906, S. 39 ff.; M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912, Register.

(A. J. WENSINCK)

**WÄSIT**, einst eine der wichtigsten Städte des 'Irāk, im Zentrum dieser Landschaft gelegen. Die Stadt ist eine Schöpfung des Hadjdjād b. Yūsuf [s. d.]. Über den Zeitpunkt der Gründung schwankt die Überlieferung bei den arabischen Schriftstellern zwischen den Jahren 83 (702) und 84 (703). Das Richtige trifft wohl eine bei Yāqūt bewahrte Notiz, die besagt, dass der Bau sich über die Jahre 83–6 (702–5) hinzog. Sicher wohnte al-Hadjdjād im Jahre 84 schon in seiner neuen Stadt. Über das Gründungsdatum vgl. Streck, *a. a. O.* (s. die *Litt.*), S. 324–25; Périer, *a. a. O.*, S. 208; Mas'ūdī, *BGA*, VIII, 360.

Über den unmittelbaren Anlass, der zur Erbauung einer neuen Stadt führte, und die Wahl ihrer Lokalität s. die Erzählung bei Tabari, II, 1125, 12 f. (in Übersetzung bei Streck, *a. a. O.*, S. 323 f.). Al-Hadjdjād wollte jedenfalls durch die Schaffung eines stabilen Heerlagers den syrischen Truppen, seinen besten Soldaten, einen moralischen Halt geben und durch ihre Absonderung von den 'Irākern Reibungen mit diesen vorbeugen. Der neue Waffenplatz hatte zugleich die Aufgabe, die beiden, nahezu gleichweit von ihm entfernten grossen, unruhigen Militärkolonien Kūfa und Bašra in Schach zu halten (vgl. oben: II, 551<sup>b</sup>, 885<sup>a</sup>; Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendlande*, Berlin 1885–87, I, 394; Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, S. 156; Périer, *a. a. O.*, S. 205 f.; Reitemeyer, *a. a. O.*, S. 46 f.). Unmittelbar oberhalb der Baṭiḥa [s. d.] sollte Wäsiṭ auch eine Zwingburg zur wirksamen Beherrschung dieser zum Teil schwer zugänglichen Gegenden werden.

Nach der gewöhnlichen Annahme soll al-Hadjdjād selbst den Namen Wäsiṭ = „Mitte“ für seine neue Schöpfung gewählt haben, weil sie ungefähr in der Mitte zwischen den zwei damaligen Hauptstädten des 'Irāk, Kūfa und Bašra, lag und auch von al-Ahwāz, der Kapitale von Khūzistān, ebenso weit entfernt war.

Nach einer anderen Version hätte allerdings auf dem von al-Hadjdjād für seine Neugründung ausersehenen Platze schon vorher eine Ortschaft namens Wäsiṭ al-Ḳaṣab (= Wäsiṭ des Röhrchens) gestanden; vgl. Streck, *a. a. O.*, S. 322 f. und Périer, *a. a. O.*, S. 206 f.

Es gab im islamischen Orient, soweit die arabische Nomenklatur herrschte, zur Zeit des 'abbāsiden *Khālifates* mehr als 20 Orte namens Wäsiṭ. Der bedeutendste unter allen diesen Plätzen war Wäsiṭ al-Hadjdjād, wie die Stadt zur Unterscheidung von den übrigen gleichnamigen häufig charakterisiert wird; man spezialisiert sie auch näher als Wäsiṭ al-uzmā = „das grosse Wäsiṭ“ und als Wäsiṭ al-'Irāk; vgl. Streck, *a. a. O.*, S. 323.

Sieht man von der etwas fraglichen Existenz einer Ortschaft Wäsiṭ al-Ḳaṣab ab, so war doch wenigstens die unmittelbare Nachbarschaft der Neugründung des al-Hadjdjād schon in sāsānidischer Zeit besiedelt. Diese letztere erhob sich auf dem Westufer (so auch o. II, 858<sup>a</sup> zu berichtigen) des Tigris, während ihr gegenüber auf der anderen, östlichen Flussseite die Stadt Kaskar lag.

In der etwas legendarisch ausgeschmückten Grün-

dungsgeschichte von Wäsiṭ spielt der grosse Zauberer 'Abd Allāh b. Hilāl, den al-Hadjdjād eigens aus Kūfa kommen liess, eine nicht unbedeutende Rolle (vgl. Yāqūt, IV, 885, 4 f. und *WZKM*, VII, 255). Der Bau der neuen Stadt erforderte sehr bedeutende Geldmittel (vgl. dazu Streck, S. 325; Périer, S. 208 und Reitemeyer, S. 47–8). Das von al-Hadjdjād aufgeführte Schloss wurde von einer hochragenden grünen Kuppel überwölbt und erhielt daher den Namen *al-Kubba al-khadra'*. Seine Anlage (die quadratische Grundform, die Seitenmasse, die Kuppel) diente später dem *Khālif* al-Manšūr bei der Erbauung seines Palastes in Baghdād als Vorbild; man nannte deshalb auch diesen letzteren *al-Kubba al-khadra'*. Neben seinem Schlosse liess al-Hadjdjād die Hauptmoschee der Stadt errichten; auch diese ahmte al-Manšūr in ihren Massen für seine ebenfalls neben dem Schlosse in Baghdād zu stehen kommende Hauptmoschee nach, wie Herzfeld bei Sarre-Herzfeld, *Archaeolog. Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, II (Berlin 1919), S. 135 hervorhebt.

Unter den Bauten, die al-Hadjdjād in Wäsiṭ aufführen liess, mag noch das umfangreiche Gefängnis namens *Dimās* (vermutlich = griech. *δημόσιον* „Kerker“) hervorgehoben werden (s. Streck, *a. a. O.*, S. 326). Al-Hadjdjād starb im Jahre 95 (714) in Wäsiṭ und wurde dort auch begraben.

Al-Hadjdjād duldete unter der Einwohnererschaft seiner neuen Hauptstadt zunächst nur Araber (speziell Syrer); später verpflanzte er in sie auch (vornehmlich von Bukhārā stammende) transoxanische Türken aus Bašra, woselbst eine grosse Menge von solchen, teils als Gefangene durch Deportation, teils durch freiwillige Auswanderung ansässig geworden war (vgl. Périer, *a. a. O.*, S. 209). Erst nach dem Tode des al-Hadjdjād erlangten auch die alte einheimische aramäische Landbevölkerung und die Perser Zutritt, und es entwickelte sich im Laufe der Zeit eine ziemlich bunt zusammengewürfelte Mischbevölkerung. Wäsiṭ und Kaskar wuchsen sich allmählich zu einem durch politische und geschäftliche Interessen eng miteinander verknüpften Gemeinwesen, zu einer einheitlichen Zwillingsstadt, aus.

Wäsiṭ blieb während der ganzen Zeit der Umayyaden die wichtigste Stadt des 'Irāk, auch der ständige Sitz der Verwaltung dieses Landes und seines Statthalters, wenn man von den letzten Jahren dieser Dynastie absieht. Erst die 'Abbāsiden bereiteten der dominierenden Stellung Wäsiṭ's ein Ende. Aber auch nach dem Verluste seiner Eigenschaft als Landeszentrum behauptete Wäsiṭ seine grosse strategische Wichtigkeit. In der politischen und kriegerischen Geschichte des mittleren und südlichen 'Irāk, besonders in jener der Landschaften Baṭiḥa und Maisān [s. d.], hat es immer eine ganz bedeutende Rolle gespielt. Für die Beurteilung der politischen Lage von Wäsiṭ und seiner Nachbarschaft im XII. Jahrh. sind zu beachten die Gedichte des Ibn al-Mu'allim; vgl. Margoliouth, in *ZA*, XXVI, 334–44. Im XV. Jahrh. spielte Wäsiṭ unter der Herrschaft der Musha'sha'-Saiyiden-Dynastie eine bedeutende Rolle; s. Caskel, in *Islamica*, IV, 48 f.

Gegen Ende des XV. Jahrh.'s scheint allmählich der Verfall der Stadt begonnen zu haben. Dieser wurde hauptsächlich dadurch hervorgerufen, dass sich an der alten Tigris-Bifurkation bei Kūt al-'Amāra eine folgenschwere Verschiebung in der Verteilung des Wasservolumens an die zwei Fluss-

anne vollzog. Erwähnt sei, dass der in der ersten Hälfte des XVII. Jahrh.'s lebende türkische Geograph Ḥadjdī Khalifa in seinem *Djihan-numā* (Versio latina von Norberg, Lund 1818, S. 70) von Wāsiṭ berichtet, dass es mitten in der Wüste liege und das der dortige Kanal durch die aus seinem Röhricht hergestellten Schreibfedern berühmt sei.

Die Einwohnerzahl der Stadt war sicher in ihrer Blütezeit eine recht bedeutende. Yākūt, der mehrmals in Wāsiṭ weilte, bezeugt für die ersten Dezenen des XIII. Jahrh.'s, dass es damals noch ein grosser Ort war. Die *Dihkāne*, die persischen Grundbesitzer, wohnten noch zu Ya'kūbi's Zeit (s. *BGA*, VII, 322), also um 891, in der alten Oststadt Kaskar. Das christliche Element wird in Wāsiṭ auch in der islamischen Periode nicht unbeträchtlich gewesen sein; wahrscheinlich befanden sich ihre Quartiere, wie unter den Sāsāniden, in Kaskar. Dort gab es jedenfalls bereits vor der Invasion der Araber auch eine jüdische Kolonie. Benjamin von Tudela, der um 1170 Babylonien bereiste, traf in Wāsiṭ eine starke jüdische Gemeinde an, welche er, ebenso wie jene von Baṣra (woll zu hoch), auf 10 000 Köpfe schätzte. Vermutlich wohnte das Gros derselben in einem besonderen Viertel der alten Oststadt.

Die Gegend, in welcher Wāsiṭ erbaut wurde, soll vor der Besiedlung durch al-Ḥadjdjadj unfruchtbar gewesen sein. Dieser verbesserte die Bodenbeschaffenheit des umliegenden Terrains. Dadurch wurden auch günstigere Lebensbedingungen für die Bewohner geschaffen und die sanitären Verhältnisse so vorteilhaft beeinflusst, dass das Klima von Wāsiṭ als gesünder galt als jenes von Baṣra. Die arabischen Geographen rühmen übereinstimmend die zahllosen Baumgärten, die ausgedehnten Dattelpalmpflanzungen, die vielen schönen Gärten und Villen, das überall fliessende Wasser, den Reichtum an Fischen, und den sehr ergiebigen Feldertrag der Gegend von Wāsiṭ. Es wurde viel Getreide aus der Kornkammer von Wāsiṭ exportiert, und in Zeiten von Hungersnot musste Baghdād von hier aus mit Lebensmitteln versorgt werden (vgl. darüber die Berichte von Iṣṭakhri, Ibn Hawkal, Muḳaddasi, Yākūt, Kaṣwini, Ibn Baṭṭūta bei Streck, *a. a. O.*, S. 328—30).

Wāsiṭ war ferner ein wichtiger Verkehrsknotenpunkt, einmal durch seine Lage am schiffbaren Tigris, durch seine zentrale Position innerhalb des Irāk und durch den Umstand, dass von ihm aus nach drei Himmelsrichtungen (Norden, Süden und Osten) wichtige Hauptstrassen ausliefen, von denen die eine längs des Tigris nach Baghdād, die zweite durch die Baṭiḥa nach Baṣra führte, während die dritte nach al-Ahwāz (Khūzistān) geleitete. Auf diese Weise musste sich Wāsiṭ auch zu einem bedeutenden merkantilen Platze entwickeln; es gab daselbst, wie Muḳaddasi sagt, schöne Bazāre. Auch Industrietätigkeit ist bezeugt; so verfertigte man dort unter anderem kostbare Stoffe (für Vorhänge), die als wāsiṭensches Fabrikat (*wāsiṭī*) in den Handel kamen (vgl. *BGA*, IV, 375 und Salmon, *L'Introduction de la soie à Bagdad d'al-Khāṭib al-Baghdādī*, Paris 1904, S. 135). Bei dem regen Flussverkehre spielte gewiss auch der Schiffbau in Wāsiṭ eine Rolle; noch heute ist im Irāk ein Schiffbau aus Wāsiṭ in Gebrauch; vgl. *Lughat al-Arab*, V (Baghdād 1927), S. 463, 11.

Wāsiṭ übernahm auch die Rolle seiner Vorgängerin Kaskar als Hauptstadt eines der zwölf Kreise,

in welche schon die Sāsāniden die Landschaft Irāk für steuerpolitische Zwecke eingeteilt hatten; s. dazu Streck, *a. a. O.*, S. 15, 18, 332.

Wāsiṭ war nicht bloss eine starke Garnisonstadt und ein wichtiges agrarisches und kommerzielles Zentrum; es tat sich auch in der Pflege der Wissenschaften, speziell jener der islamischen Theologie, rühmlich hervor. Unter der Einwohnerschaft gab es zur Zeit, als Muḳaddasi schrieb (um 985), namhafte Rechtsgelehrte und Korānleser; vor allem wurde hier das Studium des heiligen Buches eifrig betrieben (*BGA*, III, 118; 119, Anm.). Noch Ibn Baṭṭūta (II, 2, 9 f. und vgl. Streck, *a. a. O.*, S. 330—31), der in der ersten Hälfte des XIV. Jahrh.'s in Wāsiṭ weilte, ist des Lobes voll über die frommen Bürger, von denen die meisten den Korān auswendig kannten und ihn korrekt rezitierten. Die Disziplin des *Tadḡwīd al-Kur'ān* [s. d.] erfreute sich nämlich daselbst ganz besonderer Wertschätzung. Ein aus Wāsiṭ stammender Vertreter der Korānlesekunst war u. a. Ismā'il b. 'Alī (gest. ca. 1291); s. Brockelmann, *GAL*, I, 411.

Erwähnt sei, dass auch der in Fārs geborene mystische Theologe al-Ḥallādj [s. d.] seine Jugendjahre in Wāsiṭ verlebte (vgl. L. Massignon, *al-Hallaj* [Paris 1922], I, 20 f.). In diesem Zusammenhange mag auch noch darauf hingewiesen werden, dass der Stifter der karmatistischen Sekte der Bakliya, Abū Ḥatīm, im Jahre 295 (908) im Sawād von Wāsiṭ auftrat; vgl. oben, I, 628.

Man beschäftigte sich in Wāsiṭ auch mit der Geschichte der Stadt und jener der nahen Baṭiḥa. So schrieb Aslam b. Sahl Baḥṣhal (gest. 904) eine, wohl meist aus Biographien bestehende Ortsgeschichte (s. Wüstenfeld, *Die Geschichtsschreiber der Araber* [Ab. G. G. II], 1882, Nr. 83; Brockelmann, *GAL*, I, 138). Wahrscheinlich eine Fortsetzung dazu stellt die Geschichte des Ibn al-Maghāzilī al-Djullābī (gest. 1139) dar (s. Wüstenfeld, *a. a. O.*, Nr. 240). Einen Anhang zu letzterem Werke bildete vermutlich die Lokalchronik des 'Abd al-Rahmān Muḥammad b. Sa'id al-Dhahabī al-Dubaiḥī (gest. 1239); s. Wüstenfeld, *a. a. O.*, Nr. 323; Brockelmann, *GAL*, I, 330; *ZS.* II, 107.

Eine Geschichte der Baṭiḥa (*Ta'rikh al-Baṭā'iḥ*) verfasste der Wāsiṭenser Ibn Abi l-'Abbās Aḥmed b. Bakhtiyār (gest. 1157); vgl. 'Alī Sharkī, in *Lughat al-Arab*, VI (Baghdād 1928), S. 279, 3 f.

Was die Münzgeschichte Wāsiṭ's betrifft, so sind nur Prägungen dieser Stadt aus ihrer Gründungszeit (Jahr 85 = 704) bis hinab auf die Epoche der persischen Mongolenherrscher bekannt. Vgl. z. B. St. Lane-Poole, *Catal. of Oriental Coins in the British Museum*, Bd. X, S. CCXVII—VIII (Jahre 85—326 = 704—937 und 701—770 = 1301—1368) und O. Codrington, *A Manual of Muslim Numismatics* (London 1904), S. 194.

Es erübrigt zum Schlusse noch, über die Lage von Wāsiṭ zu handeln. Ihre genaue Fixierung gehört zu den schwierigsten, aber auch wichtigsten Problemen der historischen Geographie des mittelalterlichen Babyloniens. Wir wissen bestimmt, dass die Doppelstadt Wāsiṭ-Kaskar am Tigris und zwar auf beiden Ufern desselben lag. Diese Tatsache berichten übereinstimmend alle arabischen Geographen des IX.—XIII. Jahrhunderts (s. die Stellen bei Streck, *a. a. O.*, S. 319 f., wo noch Ma'sūdī, *BGA*, VIII, 53, 17 hinzugefügt werden könnte), vor allem auch Suhrāb [früher Ibn Serapion genannt],



der um die Mitte des X. Jahrh.'s das Fluss- und Kanalsystem des 'Irāk eingehend beschrieb; s. sein *Kitāb 'Adjā'ib al-Aḥāl'im al-sab'a* [ed. Mzik, Leipzig 1930], S. 118, 3 = *JRAS*, 1895, S. 9, 4 v. u.). Um die Lokalität von Wāsīt ausfindig zu machen, ist es also in erster Linie nötig, den Lauf des mittelalterlichen Tigris im heutigen Terrain festzulegen. Es muss hervorgehoben werden, dass der Wāsīt berührende Arm des Tigris dessen Hauptwasserader im Mittelalter war, seit dem XV. Jahrh. nach und nach an Bedeutung verlor und zu einem Sekundärzweige herabsank, da die Hauptmasse des Wassers von Kūt al-'Amāra ab ins östliche Strombett abwanderte, welches seitdem als der eigentliche untere Tigrislauf anzusehen ist.

Man hat bisher meist den Shaṭṭ al-Haiy (besser Shaṭṭ al-Gharrāf), der bei Kūt al-'Amāra in südöstlicher Richtung vom Hauptstrome abzweigt, für den mittelalterlichen Tigris erklärt (s. über diesen Flusslauf besonders oben, III, 161–62; vgl. auch I, 1011b; II, 549<sup>a</sup>). Derselbe gabelt sich etwas unterhalb der Stadt Kūt al-Haiy (auch kurz Haiy genannt) in zwei Arme, von denen der heute meist allein Wasser führende, westliche Abū Djuhairāt, der östliche Shaṭṭ al-A'mā heisst. Beide vereinigen sich wieder bei der Ortschaft Shaikh Khadr (Khḍēr) und umschliessen eine etwa 50 km lange Insel, für die sich auf Karten der Name Djazīrat al-Hairat findet. Herzfeld hat in Sarre-Hersfeld, *a. a. O.*, I, 247 mit Recht betont, dass der Shaṭṭ al-Haiy die grösste Crux der alten Geographie des 'Irāk bildet. Ist er wirklich der mittelalterliche Tigris oder stellt er nur einen sekundären Flussarm dar? Vielleicht haben wir in ihm einen Kanal zu erblicken, welcher schon im Altertume gegraben wurde, um eine bequeme Verbindung zwischen Euphrat und Tigris herzustellen. Das Wenige, was wir bis jetzt von europäischen Reisenden über die Ruinen von Wāsīt wissen, steht einer Lokalisierung derselben an den Ufern des Shaṭṭ al-Haiy, mithin auch dessen Gleichsetzung mit dem mittelalterlichen Tigris, entgegen.

Leider ist das ganze Fluss- und Kanalsystem des Shaṭṭ al-Haiy, insbesondere das weite Territorium zwischen demselben im Westen, dem Tigris im Osten und dem Euphrat im Süden noch sehr ungenügend geographisch durchforscht und infolgedessen auch das einschlägige, für die Gegend von Wāsīt in Betracht kommende Kartenmaterial mangelhaft. Von diesem habe ich folgendes benutzt: F. R. Chesney, *The Expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris* (London 1850), Atlas, Tafel IX (dazu den Text in Bd. I, 36–7); Ed. Sachau, *Am Euphrat und Tigris* (Leipzig 1900), Tafel II (und vgl. S. 69 f.); *Lower Mesopotamia between Bagdad and the Persian Gulf* (1 : 1 000 000), London, War Office, 1907 (auch nachgedruckt von der kartograph. Abteil. des deutsch. Generalstabes, Berlin 1915); *Karte von Nordbabylonien* (vorläufige Ausgabe; 1 : 200 000), Bl. 9: Kūt al-'Amāra, Berlin (kartograph. Abteilung der preussisch. Landesaufnahme), 1918; *Karte von Mesopotamien* (vorläufige Ausgabe; 1 : 400 000), Blatt 54, Bagdad, Berlin (ebenda) 1919.

Verschiedene europäische Reisende haben im XIX. und XX. Jahrh. die wirkliche Stätte des mittelalterlichen Wāsīt besucht; ihre Berichte darüber sind aber leider ziemlich dürftig. Als erste sind zu nennen die englischen Offiziere Ormsby und Elliott, die im Jahre 1831 in Wāsīt weilten. Auf ihren Mitteilungen beruhen die An-

gaben bei Chesney, *a. a. O.*, I, 37; J. R. Wellstedt, *Travels to the city of the Caliphs* (London 1840), I, 171 (Bearbeitung von Ormsby's Tagebuch) und J. B. Fraser, *Mesopotamia and Assyria* (Edinburgh 1842), S. 155. Auch R. Koldewey und B. Moritz haben, wie es heisst, während ihrer archäologischen Expedition in Südbabylonien (1886–87) Wāsīt besucht; doch wurde von ihren Beobachtungen bisher nichts veröffentlicht. Der im Jahre 1916 im Kriege gefallene Comte Aynar de Liedekerke-Beaufort kam auf einer archäologischen Reise in den Jahren 1913–14 ebenfalls nach Wāsīt. Den für das hier in Betracht kommende Gebiet wertvollen Bericht über dasselbe gab Virolleaud, in *Babyloniaca*, VI (Paris 1922), S. 105–16 heraus (leider ohne Karte). Wir besitzen also eigentlich nur zwei kurze Beschreibungen der Ruinen von Wāsīt, aus den Jahren 1831 bzw. 1913–14.

Die erstere, auf Ormsby und Elliott zurückgehende, macht (nach Chesney) folgende Angaben: Man kann wenige (englische) Meilen unterhalb von Kūt al-'Amāra das alte jetzt trockene Bett eines Flusses verfolgen, der in S.S.O.-Richtung durch die Ruinen von Wāsīt fliesst und weiter von hier in der gleichen Direktion unter dem Namen Shaṭṭ Ibrāhīm zieht, bis er sich halbwegs zwischen dem Shaṭṭ al-Haiy und Kurna mit dem Euphrat vereinigt. Dass in diesem Flusslaufe der Haupt-Tigris zu erkennen ist, an dessen Ufern Wāsīt lag, lehren die Breite des alten Bettes und die auf beiden Seiten desselben befindlichen Ruinen. Ergänzend treten hinzu nachstehende Bemerkungen Wellstedt's: Überall sieht man hier Trümmerhügel; der Boden ist bedeckt mit Architekturteilen (Säulen, Architrave, Friese, Glas, Keramik). Hervorzuheben ist ein leidlich gut erhaltener kleiner Kuppelbau im Stile der Khalifenzeit, sehr wahrscheinlich eine Moschee; der Kanak, der diese Ruinen durchschneidet, besitzt die Breite des Euphrat. Fraser bringt endlich noch die Notiz, dass in der Nachbarschaft der alten Stadt heute eine kleine aus dem Material der Ruinen erbaute Ortschaft von 40–50 elenden Häusern liege, die Fischer bewohnen.

Was den über 80 Jahre späteren Bericht von A. de Liedekerke-Beaufort betrifft (*s. a. a. O.*, S. 115–16), so ist zu bemerken, dass dieser Reisende von der albabylonischen Ruinenstätte Zerghul (Surghul, 7 km nordöstl. von Shaṭra) her, nordöstliche Richtung einschlagend, nach Wāsīt gelangte. Nach drei Stunden Marsches von Zerghul aus kreuzte er das alte versandete Bett des Tigris der 'Abbāsidenzeit, welches die Einheimischen Shaṭṭ el-Khḍēr nennen. Dieses traf er dann später wieder bei den Ruinen von Wāsīt. Unter den dortigen formlosen Trümmerhaufen fällt nur ein schöner Backstein-Portikus auf. Wāsīt liegt nach A. de Liedekerke-Beaufort 40 km „westlich“ von Haiy (Kūt al-Haiy). Diese Charakterisierung der Lage von Wāsīt kann nur auf einem Irrtume bzw. lapsus calami beruhen; denn es muss „östlich von Haiy“ heissen (dementsprechend ist auch oben, II, 858<sup>a</sup> diese Angabe zu berichtigen). Unser Forscher meint, dass der Tigris im Altertume den Shaṭṭ al-Haiy bis Djelatseker (gemeint jedenfalls Kal'at Sikkar am Shaṭṭ al-A'mā) benutzte, dann den Sumpfseen (*Hōrs*; s. dazu oben, III, 159<sup>b</sup>) von Tellōh, al-Hibba und Serghul folgte und schliesslich an der Seite des heutigen Hōr al-Hammār (*s. oben*, III, 159<sup>b</sup>) im Meer mündete; in islamischer Zeit schuf er sich hingegen jenes östliche Flussbett, an dem Wāsīt lag.

Nach der oben erwähnten Karte von Mesopota-

mer. Bl. 5<sup>1</sup> Bagdad, ist die geographische Position von Wäsiṭ: 32° 15' n.Br. Dass diese Stadt vermutlich nördlich, nicht südlich vom 32° n.Br. anzusetzen sei, hatte schon Wagner (in *N d. G G W*, phil.-hist. Kl., 1902, S. 272, 279) aus den Angaben der mittelalterlichen arabischen Itinerare geschlossen. Auf der genannten Karte wird das Ruinengebiet von Wäsiṭ von einem in Südost-Richtung ziehenden Kanale durchquert; ausserdem münden ebenda noch drei weitere Kanäle ein, von denen die benutzbaren ihr Wasser vom Nahr Duǧǧele (Dedǧele) beziehen. Ganz nahe bei Wäsiṭ ist ein Ort Beled eingetragen, vermutlich jenes von Ormsby und Elliott (bei Fraser) erwähnte Fischerdorf.

Der genannte Duǧǧele (= der kleine Tigris) tritt ungefähr 10 km unterhalb Kūt al-ʿAmāra's aus dem Tigris. Er dürfte mit jenem alten, jetzt trockenen Flussarme identisch sein, dessen Verlauf Ormsby und Elliott verfolgen konnten und den sie für den mittelalterlichen Tigris von Wäsiṭ hielten (s. schon oben). In Stieler's *Handatlas*, Bl. 59 (1918) ist dieser Wasserlauf als Shaṭṭ al-Wäsiṭ und an sein Ufer Wäsiṭ selbst in der schon oben notierten geographischen Position (32° 15') eingetragen (nach der Karte von Mesopotam., Bl. 9 läge Wäsiṭ ca. 7–8 km südwestl. vom Nahr Dedǧele).

Die Entfernung zwischen Wäsiṭ und Kūt al-Haiy berechnet sich nach der Karte von Mesopotamien, Bl. 5<sup>d</sup>, wie nach jener von Nordbabylonien, Bl. 9 (s. o.) und dem eben erwähnten Bl. 59 in Stieler's *Handatlas* auf 23–24 km Luftlinie; A. de Liedekerke's Schätzung (auf 40 km) ist entschieden zu hoch gegriffen. Die Distanz Wäsiṭ–Kūt al-ʿAmāra beträgt ungefähr 70 km Luftlinie.

Die Frage nach der Lokalität des mittelalterlichen Wäsiṭ dürfte nach den obigen Darlegungen jetzt ziemlich sicher gelöst sein. Früher hat man diese Stadt meist am Ufer des Shaṭṭ al-Haiy oder wenigstens in dessen unmittelbarer Nähe gesucht; von modernen einheimischen Vertretern der Geographie des 'Irāk (wie Ḥāšim al-Sa'dī und 'Abd al-Razzāk al-Ḥasanī) gilt dies noch heute. Tatsache ist es nämlich, dass sich der Ortsname Wäsiṭ in der fraglichen Gegend, speziell in der Umgebung von Kūt al-Haiy, wie auch weiter südlich innerhalb der von den beiden Armen des Shaṭṭ al-Haiy gebildeten Insel, bzw. ganz nahe dem Ostarne, dem Shaṭṭ al-A'mā, nachweisen lässt. Chesney (s. a. a. O., I, 36 und *Atlas*, Tafel IX) kennt in der Nachbarschaft von Kūt al-Haiy, östlich davon, die „mounds Neishaget Wasut“. An der gleichen Stelle hat dann auch Loftus in der zu seinen *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana* (London 1857) gehörigen Karte Wasut eingetragen. Deshalb erwog auch ich seinerzeit (1911; s. oben I, 705<sup>a</sup>) fragend, das mittelalterliche Wäsiṭ in der Nähe von Kūt al-Haiy zu suchen. Die gleiche Gegend hat dann offenbar auch Ḥāšim al-Sa'dī (*Dughāfiyat al-'Irāk al-ḥadītha*, 2. Aufl., Baghdād 1927, S. 145) im Auge, wenn er das Trümmerhügel (die Tells) von Wäsiṭ ans Ufer des Shaṭṭ al-A'mā, nahe der Stadt al-Haiy, verlegt; desgleichen wohl ferner 'Abd al-Razzāk al-Ḥasanī (*Rihla fi 'l-'Irāk*, 2. Aufl., Baghdād 1925, S. 29), der das Vorhandensein zahlreicher Tells und noch heute sichtbarer Bildwerke (vermutlich von Architekturfragmenten) hervorhebt. Der gleiche Autor erklärt weiter in seinem neueren Werke *Mudjiz Ta'rikh al-Buldān al-'Irākiya* (Baghdād 1930, S. 119) al-Haiy geradezu als mit dem alten Wäsiṭ identisch.

Der Geographmann von Cuinet (s. dessen *La*

*Turquie d'Asie*, III, 313) konstatiert, dass man halbwegs zwischen Kalfat Sakar (dem schon oben erwähnten Dǧelatseker bei A. de Liedekerke = Kal'at Sikkar; etwas unterhalb des 32° n.Br.) und Kūt al-Haiy in eine mit Hügeln bedeckte Gegend komme, unter denen man alte Ruinen vermutet; die bedeutendste sei „Hai al-Ouaset“, die berühmte Stadt Wäsiṭ; dort sei noch das Tor eines Palastes zu sehen, das die Araber der dortigen Gegend el-Menāre nennen. Mit diesem Berichte bei Cuinet möchte ich eine Notiz bei L. Massignon (*La passion d'al-Hallaj*, Paris 1922, I, 23) kombinieren, die auf einer Mitteilung eines Baghdādiers, eines ehemaligen Inspektors der Domänen im Bezirke von al-Haiy, beruht. Laut dieser beschränken sich die jetzt verlassenen Ruinen von Wäsiṭ, welche am Ufer eines toten Flussarmes, namens Rasid, liegen, auf einige alte Gräber und ein ruinöses Minaret (offenbar das schon bei Cuinet erwähnte). Es handelt sich auch hier wahrscheinlich um die gleichen Ruinen, von denen Chesney und die zwei erwähnten neueren arabischen Werke über die Geographie des 'Irāk sprechen. In Übereinstimmung mit den hier notierten einschlägigen Nachrichten findet sich dann in Kiepert's *Carte générale de l'Empire Ottoman* (Berlin 1892) Wäsiṭ am östlichen Zweige des Shaṭṭ al-Haiy, unter 31° 55' eingetragen.

Ausserdem findet sich auf Karten (so z. B. bei Chesney, Tafel IX und in Stieler's *Handatlas*, a. a. O., bei letzterem unter ca. 31° 45' n.Br.) auf der schon genannten Shaṭṭ al-Haiy-Insel eine wohl noch heute existierende Ortschaft Wäsiṭ al-Haiy eingetragen; dieselbe liegt ungefähr 40 km südlich von Kūt al-Haiy und ist mindestens 6 km vom Shaṭṭ al-A'mā entfernt, der vermutlich früher direkt an ihr vorüberfloss. Dieses Wäsiṭ meint gewiss auch die schon wiederholt zitierte Karte *Lower Mesopotamia*, welche, ebenfalls unter 31° 45', auf dem Ostufer des östlichen Shaṭṭ al-Haiy-Armes eine Kal'at Shaikh Djewaid mit dem Zusatze „al-Wäsiṭ“ verzeichnet.

Künftiger eingehender topographischer Forschung an Ort und Stelle muss es überlassen bleiben, festzustellen, was es mit diesen Ortschaften bzw. Ruinen bei und am Shaṭṭ al-Haiy für eine Bewandnis hat. Die Existenz zweier Plätze namens Wäsiṭ, eines in der Nähe von Kūt al-Haiy, und eines weiteren, viel südlicher gelegenen (Wäsiṭ al-Haiy) scheint mir erwiesen; aber ebenso sicher glaube ich, behaupten zu dürfen, dass alle diese Örtlichkeiten im Bereiche des Shaṭṭ al-Haiy nichts mit dem mittelalterlichen Wäsiṭ zu tun haben. Das Vorkommen des Namens Wäsiṭ in jener Gegend könnte sich meines Erachtens am einfachsten dadurch erklären, dass man an Niederlassungen von aus der alten Mutterstadt Ausgewanderter denkt. Als diese durch die oben hervorgehobenen verändertern Strom- und Wasserverhältnisse des Tigris mehr und mehr in ihrer Existenz bedroht wurde, zogen gewiss viele, wenn nicht die meisten, dortigen Einwohner weg und siedelten sich an den Ufern des Shaṭṭ al-Haiy an, der vermutlich gleichzeitig mit dem Rückgange des Tigris von Wäsiṭ an Wasservolumen und Bedeutung gewann. Zum Unterschiede von dem alten Wäsiṭ mag man dann eine Wäsiṭenser-Kolonie am Shaṭṭ al-Haiy genauer als Wäsiṭ al-Haiy charakterisiert haben.

Über das Alter der Stadt Kūt al-Haiy ist mir nichts Genaueres bekannt, ich halte es aber nicht für wahrscheinlich, dass sie tief ins Mittelalter hinaufreicht. Mag sie auch damals schon als unbedeutender Ort existiert haben, so kam sie wahr-



scheinlich doch erst seit dem XVI. Jahrh., eben seit dem Niedergange von Wäsiṭ, mehr empor. Man darf sie in gewissem Sinne als die Nachfolgerin des alten Wäsiṭ charakterisieren. Kūt al-Haiy ist heute in entschiedenem Aufschwunge begriffen; es ist die grösste Ortschaft im ganzen Tale des Shaṭṭ al-Haiy und zählt jetzt nach der letzten Schätzung (vgl. 'Abd al-Razzāk al-Ḥasanī, *Muḥjiz* usw., 1930, S. 119) gegen 10 000 Einwohner.

**Litteratur:** Abgesehen von der im Art. angegebenen: BGA (ed. de Goeje), *passim*; Yā-kūt, *Muḥḍjam* (ed. Wüstenfeld), IV, 881–88; Balādhuri (ed. de Goeje), S. 289–92; Tabari (ed. de Goeje) und Ibn al-Aṭhir, *Kāmil* (ed. Tornberg), Indices, s. v.; M. Streck, *Babylonien nach den arabisch. Geographen*, II (Leiden 1901), S. 318–38 (woselbst weitere Litteraturangaben); G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge 1905), S. 39–40 und vorher in *JRAS*, 1895, S. 44–5; J. Périer, *Vie d'Al-Ḥafḍjādī Ibn Yūsuf* (Paris 1904), S. 205–13 (u. Index, s. v.); E. Reitemeyer, *Die Städtegründungen der Araber im Islam* (München 1912), S. 44–8; J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats* (Frankfurt a. M. 1929), S. 91–3, 199–201, 336–37; vgl. auch die Art. AL-BATĪHA, KASKAR und MAISĀN. (M. STRECK)

**WAŠIYA** (A.), Auftrag, als Terminus technicus: letztwillige Verfügung, Testament, Legat; *Wašī*, der Beauftragte, besonders der Vollstrecker des letzten Willens.

1. Bei der *Wašiya* des vorislāmischen Arabertums handelt es sich weniger um die Verteilung des Nachlasses als um Befehle und Anordnungen an die Hinterbliebenen; sie ist das religiös geheiligte geistige Testament des Sterbenden, das Pflichten vererben und die Kontinuität der Tradition sichern soll. In diesem Sinne ist nach shī'itischer Auffassung 'Alī der *Wašī* des Propheten und jeder Imām der seines Vorgängers, d. h. der Fortsetzer seiner religiösen Aufgabe und Verwalter seiner Lehre. Die litterarische Form der *Wašiya* als Lehren und Ratschläge, besonders von Frommen und Gelehrten, geht auf dieselbe Quelle zurück.

2. Soweit der *Wašiya* in der Umwelt Muḥammeds vermögensrechtliche Bedeutung zukam, wird sie in der, zwischen Testament und Legat schwankenden, Berücksichtigung weiterer Erben neben den zunächst zur Erbschaft berufenen *ʿAṣaba* bestanden haben [vgl. MĪRĀTH]. Ihre Errichtung galt nach Sūra XXXVI, 50 (aus der zweiten mekkanischen Periode) dem kuraishitischen Kaufmannsgeist als selbstverständlicher Akt vor dem Tode. Eine solche *Wašiya* wird den Gläubigen durch Sūra II, 176 ff. zugunsten der Eltern und der „Verwandten“ ausdrücklich vorgeschrieben (Sūra IV, 37, die, ohne den Terminus zu gebrauchen, dasselbe verlangt, fügt noch die sog. Eidgenossen hinzu); zugleich wird ihre fälschende Abänderung verboten, aber ein freundschaftliches Eingreifen im Interesse der Billigkeit gestattet; Sūra II, 241 macht, über den altarabischen Brauch entschieden hinausgehend, die Berücksichtigung der Witwe durch eine *Wašiya* zur Pflicht. Diese drei Stellen stammen ungefähr aus derselben Zeit, dem Jahre 2 der Hidjra. Die augenscheinlich spätere Sūra V, 105 ff. schreibt für die als üblich vorausgesetzte *Wašiya* die Heranziehung von zwei Zeugen, deren Vereidigung und die Modalität der Anfechtung ihres Zeugnisses vor.

3. Die spätere eingehende Regelung des Erbrechts sollte die früheren Vorschriften über die *Wašiya* zweifellos ersetzen [vgl. MĪRĀTH]; eine Tradition, die das ausdrücklich feststellt, ist schon sehr früh dahin interpretiert worden, dass das Legat zugunsten eines Erben überhaupt unzulässig sei; in diesem Sinne gelten jene Verse als durch sie aufgehoben. Neben diesem Verbot steht die Beschränkung der Legate auf ein Drittel des Nachlasses in den Traditionen im Vordergrund. Beide Vorschriften sind zwar nicht auf Muḥammed selbst zurückzuführen, aber so früh und allgemein anerkannt worden, dass von abweichenden Ansichten in der Tradition nur noch Spuren vorliegen (z. B. al-Dārimī, *Wašāyā*, B. 8, 14, 26; *Kanz al-Ummāl*, Bd. VIII, Nr. 5409). Stärker umstritten war, im Anschluss an Sūra VI, 12–5, die Frage, ob die Ausführung der Legate vor der Bezahlung der Schulden den Vorrang habe oder umgekehrt; hier hat sich die zweite Alternative, ebenfalls früh, durchgesetzt. Weitere Traditionen lassen zwei entgegengesetzte Einstellungen zur *Wašiya* erkennen: einerseits wird sie dringend anempfohlen, andererseits wird von ihr abgeraten; jedenfalls wird eine ungerechte *Wašiya* als schwere Sünde, eine gerechte dagegen als gute Tat angesehen. In die *Wašiya* fromme Ratschläge einzufügen (vgl. Abschnitt 1), gilt als empfehlenswert. — Auf die Angabe, dass der Prophet, ohne eine *Wašiya* errichtet zu haben, gestorben sei, wird im Gegensatz zu den Shī'iten Wert gelegt (vgl. Lammens, *Fāṭima*, S. 110 ff.).

4. Nach der Lehre des Fikḥ kann jeder Muslim durch letztwillige Verfügung anordnen: a. dass eine oder mehrere Personen als *Wašī* für die Abwicklung der Geschäfte des Nachlasses sorgen sollen; dieser *Wašī* vertritt den Nachlass aktiv und passiv, kann ihn aber nicht durch einen *Ikṛār* belasten, und genießt die bevorzugte Stellung des Treuhänders (*Amin*); b. dass derselbe oder ein anderer *Wašī* als sog. *Walī al-Māl* das Vermögen seiner unmündigen Kinder (bzw. Enkel) verwalten soll; für dieses Amt kommt in erster Linie die Mutter in Betracht, wenn sie auch nach shāfi'itischer Lehre keinen Anspruch darauf besitzt; der *Wašī* als Vermögensverwalter ist zur Verrichtung aller Rechtsgeschäfte für sein Mündel befugt, darf dessen Immobilien aber nur im Falle offenbaren Vorteils oder absoluter Notwendigkeit belasten oder veräußern und hat ihm bei Erreichung der Geschäftsfähigkeit Rechenschaft abzulegen; in beiden Fällen a. und b. wird den genannten Personen dringend empfohlen, die Ernennung zum *Wašī* (den sog. *Iṣāʿ*) anzunehmen und das Amt, wenn möglich, unentgeltlich zu führen; im Bedarfsfalle sorgt der *Hakim*, d. h. die Obrigkeit, vertreten durch den *Kāḍī*, für die Ernennung eines *Wašī*, der dann meist *Kaiyim* heisst; der *Kāḍī* ist auch zur Kontrolle des *Wašī* und im Notfalle selbst zu seiner Absetzung befugt; c. dass Legate, die insgesamt nicht mehr als ein Drittel des Nachlasses nach Abzug der Schulden [vgl. MĪRĀTH 6a] betragen dürfen, gezahlt werden sollen; wenn sich herausstellt, dass sie mehr als ein Drittel betragen, werden sie *pro rata* gekürzt, falls nicht die Intestaterben, denen die übrigen zwei Drittel zufallen, die Verfügung des Erblassers nach seinem Tode bestätigen; unter dieselbe Beschränkung fallen sämtliche unentgeltlichen Vermögenstransaktionen, die er im Zustande schwerer Krankheit (*Maraḍ al-Mawt*) oder, nach shāfi'itischer und mālikiti-

scher Lehre, auch anderer schwerer Lebensgefahr vorgenommen hat, falls daraus sein Tod erfolgt ist; ein Legat zugunsten einer Person, die den Erblasser beerbt, bedarf zu seiner Gültigkeit überhaupt der Zustimmung der anderen Erben; ausserdem wird verlangt, dass die Person, die das Legat errichtet, geschäftsfähig sei (mit Ausnahme des entmündigten Verschwenders) und frei handele, dass der Legatar im Augenblicke der Errichtung imstande sei, das Vermächtnis anzutreten (ausgenommen ein ungeborenes Kind, das innerhalb von 6 Monaten nach diesem Termin zur Welt kommt), und andererseits den Erblasser überlebe, sowie dass eine Eigentumsübertragung an dem Gegenstand des Legates möglich sei (doch braucht er, wie etwa Erträge von Land, beim Tode des Erblassers noch nicht zu existieren); ausser für einzelne Personen oder Personenkreise kann die Waṣīya auch für öffentliche Zwecke bestimmt sein oder selbst die Form einer Stiftung (*Wakf*) annehmen, dann muss aber ihr Zweck gesetzlich erlaubt sein; eine bestimmte Form ist für die Errichtung eines Legates nicht vorgeschrieben, doch verlangt das islamische Beweisrecht die Heranziehung von zwei Zeugen, auch im Falle einer schriftlichen Abfassung der Waṣīya; endlich ist zur Gültigkeit die Annahme durch den Legatar nach dem Tode des Erblassers erforderlich; der Erblasser seinerseits behält während seines Lebens die Möglichkeit, die Waṣīya zurückzuziehen. Nach dem Fikḥ ist die Waṣīya kein Testament, sondern lediglich ein Legat.

5. Die Beschränkung der unentgeltlichen Vermögensverfügungen im Zustande tödlicher Krankheit auf ein Drittel des Nachlasses ist die Antwort des Fikḥ auf Versuche, durch Umgehungen zu einer wirklichen Testierfreiheit zu gelangen; andere Auswege aber, die noch in der Gegenwart praktische Anwendung finden, konnten nicht leicht versperrt werden. Dazu gehört das unwiderrufliche Anerkennung (*Ikrār*), das sich auf alle Arten von Verpflichtungen beziehen kann, keinen Gegenbeweis zulässt und selbst im Zustande tödlicher Krankheit sowie, wenigstens nach ṣhāfi'itischer Lehre, zugunsten eines Erben vollgültig abgelegt werden kann; nur im Falle offenkundiger Unmöglichkeit ist es ungültig. Die beiden folgenden Auswege sind nur vor dem Eintreten der tödlichen Krankheit wirksam. Sie sind die sog. *Hiba bi 'l-'Iwaq*, d. h. eine Schenkung, für die eine, wenn auch unbedeutende, Gegengabe, die nach dem Gesetz nicht als Kaufpreis gelten kann, ausbedungen oder gezahlt wird (diese Schenkung ist perfekt und unwiderruflich, auch wenn der Schenker sie bis zu seinem Tode nicht übereignet hat), und die Stiftung (*Wakf*), deren Ertrag der Stifter ganz frei beliebigen Berechtigten zuweisen und (dies aber nur nach ḥanafitischer Lehre) während seiner Lebenszeit für seinen eigenen Unterhalt oder die Bezahlung seiner Schulden bestimmen kann. Auch eine einfache Schenkung (*Hiba*) unter Lebenden kann zur Umgehung der Drittel-Grenze dienen, und bisweilen kleidet man die Waṣīya geradezu in die Form einer *Hiba*, zu der man nach Möglichkeit die Zustimmung der nächsten Blutsverwandten einholt (beides in Niederländisch-Indien üblich). Weitere Umgehungsmöglichkeiten durch Fiktivgeschäfte werden von der *Ḥiyal*-Literatur geboten. — Neben diesen Bestrebungen besteht in manchen islamischen Gebieten, z. B. im Somaliland, eine entschiedene Abneigung gegen die Waṣīya.

**Litteratur:** Zu Abschnitt 1: Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*<sup>2</sup>, S. 191; Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, S. 200. — Zu Abschnitt 3: Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Will; Peltier, *Le Livre des Testaments du „Ṣaḥīḥ“ d'el-Bokhārī*, Algier 1909. — Zu Abschnitt 4, ausser den arabischen Werken, besonders: Sachau, *Muhammedanisches Recht*, S. 226 ff.; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, S. 198, 255 ff.; ders., *Handleiding*, 3. Aufl., S. 229, 260 ff.; Vesey-Fitzgerald, *Muhammadan Law*, Kap. XIII, XIX, XX, XXI, XXV E, XXVI E a; M. Abdel Gawad, *L'Exécution testamentaire en Droit Musulman* (Paris 1926; dazu Snouck Hurgronje, in *Deutsche Literaturzeitung*, 1932, S. 6). — Zur Lehre der Shi'iten: M. Mossadegh, *Le Testament en Droit Musulman, Secte Chyite*, Paris 1914; zur Lehre der Ibāditen: Milliot, in *Revue des Etudes Islamiques*, 1930, S. 188 ff.

(JOSEPH SCHACHT)

**WAṢṢĀF**, persischer Historiker, eigentlich Waṣṣāf al-Ḥaḍrat "Panegyriker des Hofes", ein Beiname, unter welchem Sharaf al-Dīn 'Abd Allāh b. Faḍl Allāh von Shirāz bekannt ist. Er fand unter der Regierung der Mongolen bei der Einziehung der Steuern Verwendung und war der Schützling des Ministers und Historikers Rashīd al-Dīn, der ihn Ōldjāitū (712 = 1312) vorstellte, als der Ilkhān in Sultāniye war. Sein Geschichtswerk (*Tārīkh-i Waṣṣāf*) ist die Fortsetzung des *Tārīkh-i Dīkhān-gushā* von 'Aṭā Malik Juvāini: es hat den Titel: *Tadẓīyat al-Amṣār wa-Tadẓīyat al-'Aṣār*, „Aufteilung der Städte und Triebkraft der Jahrhunderte“. Es umfasst den Zeitraum von 1257—1328. Obwohl es einen authentischen Bericht der Zeitgeschehnisse enthält, wird sein Wert doch gemindert durch den Mangel an Methode sowie durch seinen künstlichen und sehr schwülstigen Stil, der bei seinen Nachfolgern Nachahmung fand. J. von Hammer hat den ersten Band mit einer deutschen Übersetzung herausgegeben (Wien 1856). Der gesamte Text wurde im Jahre 1269 (1853) in Bombay lithographiert.

**Litteratur:** *Tārīkh-i Waṣṣāf*, Bombay 1269, S. 544 ff.; Rieu, *Cat. Pers. Mss. Brit. Mus.*, S. 162; Riḍā Ḳulī Khān, *Madjma' al-Fuṣḥā*, I, 655; Hammer, *Geschichte d. schön. Redekünste Persiens*, Wien 1818, S. 243; Edw. G. Browne, *Hist. of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920, S. 67.

(CL. HUARI)

**WATAD und WATID**, „Pflock“, bedeutet in der Metrik: 1. eine Gruppe von zwei vokalisiert Konsonanten, denen ein ruhender Konsonant folgt (*Watad maḍmūʿ*); 2. eine Gruppe von zwei vokalisiert Konsonanten, die durch einen ruhenden Konsonanten voneinander getrennt sind (*Watad mafrūḳ*). Jeder Fuss muss notwendigerweise einen Watad enthalten, dem ein oder zwei *Sabab* folgen oder vorausgehen.

**Litteratur:** Siehe d. Art. 'ARŪḌ.

(MOH. BEN CHENEB)

**AL-WĀTHIQ BI 'LLĀH** ABŪ DJA'FAR HĀRŪN B. AL-MU'ṬAṢIM, 'abbāsīdischer Khalīfe. Den Namen Hārūn führte er nach seinem Grossvater, Hārūn al-Rashīd; seine Mutter war eine griechische Sklavin. An demselben Tage, wo sein Vater, der Khalīfe al-Mu'ṭaṣim bi 'llāh [s. d.], starb (18. Rabi' I 227 = 5. Jan. 842), wurde al-Wāthiq als sein Nachfolger anerkannt. Schon vor dem Tode al-



Mu'tasim's hatte ein angeblicher Sprössling aus der umayyadischen Dynastie namens Abū Ḥarb, wegen des Schleiers, den er stets vor dem Gesicht trug, gewöhnlich al-Mubarka' „der Verschleierte“ genannt, einen gefährlichen Aufruhr in Palästina hervorgerufen, und Radjā' b. Aiyūb al-Ḥiḍārī, den al-Mu'tasim gegen ihn schickte, konnte anfangs nichts machen. Bald nach dem Regierungsantritt al-Wāṭhik's ward auch Damaskus der Schauplatz einer gewaltigen Empörung; die Aufständischen schlossen den Statthalter in der Zitadelle ein und lagerten sich in der Ebene Marǧ Rāhiṭ nicht weit östlich von der Stadt, wurden aber in kurzem von dem wegen der drohenden Gefahr aus Palästina zurückberufenen Radjā' geschlagen, worauf dieser sich wieder gegen al-Mubarka' wandte. Nachdem ein Teil der Anhänger des letzteren ihn wegen der herannahenden Ackerbestellung verlassen hatte, gelang es Radjā', ihn zu überwältigen und gefangen zu nehmen. Auch die Beduinen in der Umgegend von al-Medina machten dem Khalifen Schwierigkeiten. Da nämlich die Banū Sulaim die Marktplätze des Ḥiǧāz ausplünderten, schickte der Statthalter von al-Medina ein grosses Heer unter dem Oberbefehle von Ḥammād b. Djarīr al-Ṭabari gegen sie; dieser wurde aber geschlagen und getötet, weshalb al-Wāṭhik sich an den bewährten Feldherrn Bogha al-Kabir [s. d.] wenden musste. Im Sha'bān 230 (April/Mai 845) traf Bogha in al-Medina ein, und nachdem er die Banū Sulaim zu Paaren getrieben und die Gefangenen nach al-Medina geführt hatte, vollbrachte er die Wallfahrt nach Mekka, worauf die Banū Hilāl, die sich ebenfalls an der Empörung beteiligt hatten, an die Reihe kamen. Die Schuldigsten wurden in al-Medina eingekerkert und die übrigen begnadigt. Dann zog Bogha gegen die Banū Murra und die Banū Fazāra, die sich der Stadt Fadak bemächtigt hatten, und sobald er erschien, verliessen sie die Stadt und ergriffen die Flucht (231 = 845/6). Inzwischen brachen die Gefangenen aus dem Gefängnis in al-Medina aus und erschlugen die Wächter, wurden aber selbst von den Bewohnern der Stadt mit Hilfe der zahlreichen sich in al-Medina befindenden Negersklaven niedergemacht. Im folgenden Jahre musste Bogha auch gegen die Banū Numair in al-Yamāma kämpfen, und erst nach vielen Schwierigkeiten gelang es ihm, die Empörer zu unterwerfen. Dazu kamen noch Unruhen unter den Khāridjiten und den Kurden. Al-Wāṭhik starb am 23. Dhu 'l-Hiǧdja 232 (10. August 847) im Alter von 32 oder nach anderen Angaben 34 oder 36 Jahren. Bedeutende Herrschergaben besass er nicht, und durch merkwürdige Begebenheiten zeichnete seine kurze Regierung sich nicht aus. Die persönlichen Eigenschaften des Khalifen waren auch nicht geeignet, ihn beliebt zu machen. Für die Armen in Mekka und al-Medina sorgte er zwar freigebig, die 'Aliden behandelte er ebenfalls mit grossem Wohlwollen, und für Poesie und Gesang hatte er lebhaftes Interesse; im übrigen wird er aber als habstüchtig, intolerant und sinnlichen Genüssen ergeben geschildert. Von den hohen Beamten erpresste er ungeheure Geldsummen, und als eifriger Mu'tazilite verfolgte er die orthodoxen Theologen. Unter solchen Umständen kann es nicht wundernehmen, dass der allgemein geachtete Ahmed b. Naṣr b. Mālik al-Khuzā'i einen Plan entwarf, den Khalifen vom Throne zu stürzen und dem Übermute seiner türkischen Umgebung eine Grenze zu setzen. Durch einen Zufall wurde aber

das Signal zu früh gegeben (Sha'bān 231 = April 846); infolgedessen konnten die Behörden unschwer die Verschworenen entdecken, worauf Ahmed b. Naṣr hingerichtet wurde.

*Litteratur:* al-Ṭabari, ed. de Goeje, III, Index; Ibn al-Aṭhīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VI, 372, 376; VII, 6—9, 14—26; al-Mas'ūdī, *Murūǧ al-Dhahab*, ed. Paris, Index; Ya'qūbi, ed. Houtsma, II, 584—90; *Kitāb al-Aghāni*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn al-Ṭikṭāk, *al-Fakhri*, ed. Derenbourg, S. 323—25; Weil, *Geschichte der Chalifen*, II, 337—46; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall*, neue Ausg. von Weir, S. 519—22; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 523 f., 543 f. (K. V. ZETTERSTEEN)

**WATTĀSIDEN** (BANŪ WATTĀS), marokkanische Dynastie des XV. und XVI. Jahrhunderts. Die Banū Wattās bildeten eine Seitenlinie der grossen Familie der Banū Marīn, zu der auch die Banū 'Abd al-Ḥaḳḳ gehörten, die Begründer der Dynastie, die allgemein unter dem Namen Meriniden bekannt ist. Die Banū Wattās hatten zuerst am Rande der Sahara und der Maghrib-Hochebenen nomadisiert. Im XIII. Jahrh. wurden sie dann im östlichen Marokko sesshaft und fassten alsbald festen Fuss im Rif, deren fast unumschränkte Herren sie wurden, während ihre Verwandten, die Banū Marīn, in Nord-Marokko die Herrschaft der letzten Almohaden-Fürsten übernommen hatten. Von nun an fällt ihre Geschichte zunächst mit jener der Meriniden zusammen, ist dann eng mit der Geschichte der christlichen Eroberungsversuche in Marokko verbunden sowie mit den Ereignissen, die Mitte des XVI. Jahrh. zur Machtergreifung durch die sa'dischen Fürsten führten.

Während der ganzen Dauer der Meriniden-Dynastie wurden die Banū Wattās wegen der nahen Verwandtschaft mit der regierenden Familie mit Ansehen, Würden und Ämtern überhäuft, und zwar teils am Hofe in Fās, teils in den Hauptstädten des Landes. Im Jahre 823 (1420) wurde der Sultan Abū Sa'īd 'Uṭmān ermordet. Er hinterliess Marokko in einem Zustande vollkommener Anarchie und Erschöpfung durch den Bürgerkrieg. Zu dieser Zeit war Spanien schon fast ganz zurückerobert; die Portugiesen hatten sich soeben Ceuta's bemächtigt. Mehrere Prätendenten, die sich auf Tlemcen oder Granada stützten, machten den Versuch, zu ihren Gunsten die Einheit des Königreiches Fās wiederherzustellen. Jetzt war es eins der bedeutendsten Glieder der Familie der Banū Wattās, Abū Zakariyā' Yaḥyā b. Zaiyān, Gouverneur der Stadt Salé, der die Geschicke des Landes kraftvoll in die Hand nahm. Es gelang ihm, einen noch im kindlichen Alter stehenden Sohn des Sultans Abū Sa'īd, Abū Muḥammed 'Abd al-Ḥaḳḳ, zu proklamieren und ihm Anerkennung zu verschaffen. Und nun regierte er als Wezir in dessen Namen. Diese Regentschaft dauerte auch noch an, als 'Abd al-Ḥaḳḳ schon grossjährig war. Als Abū Zakariyā' (den man im Lande Abū Zekrī nannte) im Jahre 1448 starb, trat als Majordomus zunächst sein Vetter 'Alī b. Yūsuf an seine Stelle und dann sein eigener Sohn Yaḥyā.

Die Ereignisse waren anfangs der Sache der Banū Wattās günstig. Die fortgesetzten Landungen der Portugiesen an den marokkanischen Küsten entfachten alsbald im ganzen Lande wiederum das religiöse Gefühl, das sich in Aufrufen zum *Djihād* äusserte sowie in einer Fanatisierung der Massen

unter dem Einfluss der Marabut's und der Nachkommen des Propheten. Die Wattāsiden-Regenten nutzten zunächst im eigenen Interesse die aufgelegte Geistesverfassung der Bevölkerung aus, indem sie sich als Führer des heiligen Krieges ausgaben und den Kampf gegen die Portugiesen organisierten. Während Abū Zakariyā<sup>3</sup> den Portugiesen im Jahre 1437 eine blutige Niederlage beibrachte und den Infanten Ferdinand gefangen nahm, war 'Alī b. Yūsuf weniger erfolgreich und vermochte nicht, die Niederlage von al-Qaṣr al-Ṣaghīr zu verhindern. In Fās selbst arbeiteten die Idrisiden-Shorfā<sup>4</sup> für sich. Sie erweckten den Kult Idris' II., des Gründers der Stadt, zu neuem Leben, und ihr Führer, 'Alī b. Muḥammed al-Djūfī, sah seinen Einfluss täglich wachsen. Ohnehin war es mit der Regentschaft der Banū Wattās nunmehr zu Ende. Zwei Monate, nachdem Yahyā, der dritte Wattāsiden-Wezīr, die Macht in die Hand genommen hatte (1458), wurde er ermordet und der grösste Teil seiner Familie mit ihm. Der Meriniden-Sultan 'Abd al-Haqq versuchte nun selbst, sich Autorität zu verschaffen. Aber durch Ungeschicklichkeiten — wie z.B. die Wahl des Juden Harūn zum Wezīr — entfremdete er sich die Bevölkerung seiner Hauptstadt. Im Jahre 869 (1465) wurde auch er ermordet. Mit ihm erreichte die Meriniden-Dynastie ihr Ende.

Zwei Brüder des Wezīrs Yahyā hatten im Jahre 1458 der Niedermachung der Ihren entgehen können. Der eine von ihnen, Muḥammed al-Shaikh, war nach Arzila (Aṣīlā) geflohen und hatte es verstanden, für sich eine Partei zu schaffen, die in dem Gebirgsland Nord-Marokkos mehr und mehr an Macht zunahm. Beim Tode 'Abd al-Haqq's richtete er sein Augenmerk auf Fās, wo die Idrisiden als Herren regierten. Nach sechsjährigem Kampf zog er in die ehemalige Hauptstadt der Meriniden ein und liess sich zum Sultan proklamieren (1472). Er sollte bis zum Jahre 1504 regieren, jedoch unter einem fortwährenden Kampf gegen Misstrauen und Vorurteil. Die Einnahme Granadas durch die katholischen Könige im Jahre 1492, die Gründung der Orte Mazagan und Safi durch die Portugiesen hatten die religiöse Bewegung in Marokko aufs höchste gesteigert und allerseits das „Aufstehen“ von Prätendenten begünstigt, die den heiligen Krieg zur Verfolgung persönlicher ehrgeiziger Zwecke ausnützten.

Nach dem Tode Muḥammed al-Shaikh's wurde sein Sohn Muḥammed mit dem Beinamen al-Burtuqālī (der Portugiese) sein Nachfolger. Er behauptete den Thron von Fās schlecht und recht bis zum Jahre 1524. Aber die Ereignisse hatten sich überstürzt. Nachdem die sa'dischen Shorfā<sup>5</sup> ihr Ansehen im äussersten Süden Marokkos befestigt hatten, drangen sie schnell nach Norden vor und bemächtigten sich im Jahre 1523 der Stadt Marrākush. Der Kampf zwischen den Wattāsiden und den Sa'diern sollte von nun an nicht eher zur Ruhe kommen, als bis die Sa'dier den endgültigen Sieg davon getragen hatten. Und die Nachfolger Muḥammed al-Burtuqālī's, sein Sohn Abu 'l-'Abbās Aḥmed (1526 und 1547-49) und sein Enkel Muḥammed al-Qasrī (1545-47), vergeudeteten vergeblich ihre Kraft bei dem Versuch, dem zielbewussten Vorgehen des sa'dischen Fürsten Muḥammed al-Shaikh al-Mahdi in den Weg zu treten. Als dieser im Jahre 1550 sich endlich der Stadt Fās bemächtigte, hatte er gewonnenes Spiel. Ein zweiter Wattāsiden-Prä-

dent, 'Alī Abū Hassūn (Bā Hassūn), ein Bruder Muḥammed al-Burtuqālī's, versuchte noch, seine Dynastie zu retten und zu Ansehen zu bringen. Er suchte Hilfe im übrigen Teil der Berberei sowie in Europa, besuchte Karl V. in Deutschland, schien für eine Zeit die Portugiesen für sein Schicksal zu interessieren und bestimmte schliesslich die Türken, die neuerdings in Nord-Afrika eingedrungen waren und ihre Herrschaft bis nach Tlemcen ausgedehnt hatten, gegen Fās eine Expedition zu unternehmen. Diese Stadt kam 1554 in ihre Gewalt, bis Muḥammed al-Mahdi sie einige Monate später mit Mühe zurückgewann. Die letzten Wattāsiden hatten Marokko ohne Hoffnung auf Rückkehr schon verlassen. Einige — die Tatsache ist bemerkenswert — bekehrten sich zum Christentum und gingen in ein Kloster.

Die Zeit der Wattāsiden in Marokko war eine Zeit des Übergangs zwischen den berberischen und den shariifischen Dynastien, zwischen der mittelalterlichen und der modernen Geschichte des Landes. Das Land erlebte trotz der äusserst verworrenen politischen Verhältnisse dennoch bisweilen einige kurze Augenblicke des Wohlergehens. Fās blühte unter den Banū Wattās weiter wie in den besten Tagen der Meriniden. Eben zu dieser Zeit wurde es von Leo Africanus aufgesucht, der eine feine und sorgfältige Schilderung von Fās gab.

Einen Stammbaum der Banū Wattās mit ausführlichen Anmerkungen findet sich in H. de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*, erste Serie, Spanien, Bd. I, Paris 1921, Taf. 4 (zwischen S. 162 und 163).

**Litteratur:** Die hauptsächlichsten Nachrichten über die Wattāsiden finden sich in den Werken über die marokkanische Hagiographie und Biographie des XVII. und XVIII. Jahrh. zerstreut. Den einzigen zusammenhängenden Bericht über ihre Geschichte hat Ende des XIX. Jahrh. der Historiker Aḥmed b. Khālid al-Nāsiri al-Salāwī [s. AL-SLĀWĪ] in seinem *Kitāb al-Istikṣā*, I, 159 ff. gegeben. — Die europäischen Quellen sind Marmol und Diégo de Torres. Man vergleiche auch die Archivalien, die H. de Castries in *Les sources inédites de l'histoire du Maroc* veröffentlicht. Ferner die Monographie von A. Cour, *La dynastie marocaine des Beni Wattas*, Konstantine 1920 (vgl. dazu vor allem *R. Afr.*, 1921, S. 185-89; *Hesperis*, I [1921], 492-97). (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**WATWĀT** RAṢĪD AL-DIN, persischer Dichter aus Balkh. Er hiess eigentlich Muḥammed b. 'Abd al-Djalil al-'Umārī (ein Nachkomme des Khalifen 'Umar). Den Beinamen Watwāt (grosse Schwalbe, Segler) erhielt er wegen seiner kleinen Gestalt und seiner unbedeutenden Erscheinung. Seine Blütezeit war unter dem Seldjuken-Sultan Sandjar und dem Khwārizm-Shāh Atsīz (gest. 551 = 1156/7). Er war Sekretär und Hospoet des Atsīz. Während Sandjar den Atsīz in der Festung Hazārasp in Khwārizm (Khānat Khīwa) im Jahre 542 (1147) belagerte, beauftragte er den Dichter Anwārī, beleidigende Verse zu schreiben, die mittelst eines Pfeiles abgesandt wurden, und Watwāt musste darauf antworten. Er wurde gefangen genommen und verurteilt, in sieben Stücke geteilt zu werden. Er wurde aber gerettet durch das Dazwischentreten des Muntakhab al-Din Badī' al-Kātib, eines Vorfahren des Verfassers des *Djahān-gushā*. Dieser wies darauf hin, dass der Segler (*Watwāt*) doch ein viel zu kleiner Vogel sei, um in sieben Stücke



geteilt zu werden. Man müste sich doch wohl damit begnügen, ihn in zwei Teile zu teilen. Dies belustigte Sandjar, und er gewährte dem Dichter Verzeihung. Im Jahre 547 (1152/3) zog er sich den Zorn des Atsz zu und wurde vom Hofe von Khwārizm verbannt. Aber er erlangte die Gunst wieder dadurch, dass er ihm ein Gedicht schickte. Er starb in derselben Stadt im Jahre 578 (1182/3), wie es heisst im Alter von 97 Mondjahren. Ausser Dichtungen hat er auch Prosawerke hinterlassen: das *Maṭlūb kull Ṭalīb*, eine persische Übersetzung und Paraphrase der hundert Sprüche 'Alī's, publiziert und ins Deutsche übersetzt vom H. L. Fleischer (Leipzig 1837), und das *Ḥudā'ik al-Sihr* „Garten der Magie“, eine rhetorische Abhandlung auf der Grundlage des *Terdjumān-i Balāghat*, des „Dolmetschers der Beredsamkeit“ von Farrukhī, von E. G. Browne benutzt in der Einleitung zum zweiten Bande seiner *Literary History of Persia* (London 1906). Sein *Diwān* enthält siebentausend Verse.

**Litteratur:** 'Awfi, *Lubāb al-Albāb*, ed. Browne, 1906, I, 80–6; Dawlat Shāh, *Tadhkirat al-Shu'arā'*, ed. Browne, 1901, S. 87–92; Luṭf 'Alī Beg, *Atesh Kade*, Bombay 1277 (nicht paginiert), Gegend von Tūrān; Riḍā Ḳulī Khān, *Madjma' al-Fuṣṣahā'*, Teheran 1295, I, 222 (zahlreiche Auszüge aus dem *Diwān*); 'Aṭā' Malik Djuwainī, *Tārīkh-i Dīkhān-gushā'*, ed. Muḥammed Ḳazwīnī, Leiden 1906, II, 6–11; J. von Hammer, *Geschichte d. schon. Redekünste Persiens*, S. 119; Edw. G. Browne, *A Literary History of Persia*, II, 124, 309 ff., 330–33. (CL. HUART)

**WAW**, 27., oder wenn er vor das *hā'* gestellt wird, 26. Buchstabe des arabischen Alphabetes, mit dem Zahlenwert 6. Für palaeographisches sei auf den Art. ARABIEN, Tafel I, verwiesen. — Das Wāw gehört zu den Labialen (*al-Ḥurūf al-shafawiya*) sowie zu den weichen Lauten (*Ḥurūf al-Lin*); es wird gesprochen wie engl. *w*. — In den nordsemitischen Sprachen erscheint am Anfang des Wortes *y* statt *wā*. In einigen Wörtern wechselt *wāw* mit *m*, z.B. in der Bezeichnung für Purpur, wo hebr. אַרְגָּמָן arab. *Urdjuwān* und aram. אֲרָגְמָן entspricht.

**Litteratur:** W. Wright, *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, S. 69–73; C. Brockelmann, *Grundriss der vergl. Grammatik der sem. Sprachen*, I, 138 ff.; ders., *Précis de linguistique sémitique*, Übers. W. Margais und M. Cohen, Paris 1910, S. 75; A. Schaade, *Sibawihī's Lautlehre*, Register.

(A. J. WENSINCK)

**WAZİR**, Titel der Staatsminister und höchsten Würdenträger, besonders im Osmanischen Reich. Wort und Begriff stammen aus Irān. Im *Avesta* bedeutet *vicira* „Entscheider, Richter“, im Pehlewi *v(i)zīr* „Richter, Entscheidung“. Zweifellos haben die Araber die Bezeichnung zur Sāsānidenzeit übernommen und erst später wurde Wazir aus dem Arabischen ins Neupersische als angeblich arabisches Wort rückentlehnt. Unter den Omayyaden war als Bezeichnung für den Staatssekretär *Kātib* gebräuchlich; sie wurde dann durch Wazir ersetzt (vgl. Et. Quatremère, *Histoire des sultans Mamlouks de l'Égypte*, II/2, Paris 1845, S. 317 ff.; W. Björkman, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*, Hamburg 1928, S. 6; zur Herkunft der Bezeichnung vgl. auch Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden 1879, S. 53, Anm. 1 und S. 444, Anm. 3, wobei zur „abstrak-

ten Bedeutung“ auf *Sullān* verwiesen werden mag). Der erste Wazir ist der von al-Saffāh ernannte Abū Salama Ḥafṣ b. Sulaimān al-Khallāl, der ab Rabī' I 132, also Nov. 749 im Amt war, aber schon am 5. Radjab (27. Febr. 750) getötet wurde (vgl. E. v. Zambaur, *Manuel*, S. 6 sowie Ibn Khallikān, *Kitāb Wafayāt al-A'yān*, Übers. von W. Mac Guckin de Slane, I, 467). Unter den Khalifen leitete der Wazir, später bei zunehmendem Umfang der Geschäfte gemeinsam mit dem Diwān-Leiter, die Staatskanzlei (*Diwān al-Rasā'il*). Einen wesentlichen Machtzuwachs des Wazirs bedeutete, dass der Khalīf al-Rashīd dem Dja'far b. Yahyā al-Barmakī (gest. 187 = 803) das Recht der Entscheidung von Bittschriften (*Tarāḥī' al-'l-Ḳiṣaṣ*; vgl. W. Björkman, *a. a. O.*, S. 6 f.) übertrug. Eine zusammenhängende Liste der Wazire unter den Khalīfen gibt E. v. Zambaur in seinem *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hannover 1927, auf S. 6–9. Als letzter erscheint 'Alā' al-Dīn al-Djuwainī im Jahre 661 (1263). Die Amtsnachfolger der Wazire wurden fortan die Statthalter von Baghdād. Der Siegelring war das äussere Abzeichen der Wazirwürde (vgl. Ibn Badr, ed. R. Dozy, S. 244). Eine Geschichte des Wezirats unter den Khalīfen mit seinen wandelnden Aufgaben und Bedeutungen ist noch ungeschrieben. Eine Anzahl der wichtigeren Quellen ist am Schluss unter der *Litteratur* zusammengestellt. Eine Darstellung der Geschichte und Würde des Wazirs bei den Persern und den Seldjūken muss hier ausser Betracht bleiben, obschon die Bedeutung des Wazirats grade dort wichtiger als anderwärts gewesen ist, wie allein die Reihe glanzvoller Namen unter den persischen und seldjūkischen Waziren erkennen lässt. Unter den Osmanen gilt als der erste Wazir der Bruder des zweiten Sultans Urkhan, 'Alā' al-Dīn. Als Jahr der Einsetzung in diese Würde geben die Geschichtsschreiber entweder das Jahr 726 (1326) oder 728 (1328) an, mit welchem Recht steht dahin. Bei den Seldjūken wurde zur Bezeichnung *Perwāne*, eig. „Befehl, Weisung“, gebraucht, die auch im Altosmanischen verwendet wird. Die Gewalt der frühesten osmanischen Wazire war wesentlich beschränkt. Im Jahre 788 (1386) erscheint Timurtash Paṣha als Inhaber der obersten Würde des Reiches. Er führte drei Rossschweife als auszeichnendes Merkmal. Er selbst gilt als der erste Grosswezir (*ulu Wazir*) der Osmanen, während von nun ab jeder Paṣha mit drei Rossschweiften den Titel Wazir zu führen pflegte (vgl. J. v. Hammer, *G O R*, I, 199). Die Zahl der Wazire wechselte ständig. Unter Meḥemmed II. durfte ihre Zahl nicht sieben übersteigen, wohl aber unter ihr bleiben. Bis zur Eroberung Konstantinopels gab es nur einen Wazir. Die Wazire neben dem Grosswazir (*ulu Wazir* in den Urkunden des XVI. Jahrh.'s und weiterhin in der Volkssprache, *Ṣadr-i d'ṣam* in der amtlichen Bezeichnung) hiessen *Kubbe Wezirleri*, „Wezire der Kuppel“, weil sie mit dem Grosswezir, mit dem sie lediglich den Namen, aber nicht die Macht teilten, unter derselben Kuppel des Diwāns sassen (so nach J. v. Hammer, *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, II, 80 f.). Sie hiessen nach ihrer Rangordnung der zweite, dritte, vierte usw. Wazir. Gewöhnlich handelte es sich späterhin lediglich um einen Titel, der anderen hohen Staatsbeamten, wie dem *Nishāndī*, dem *Defterdār*, dem *Ḳapudan Paṣha*, manchmal sogar

dem Janičaren-Agha beigelegt wurde. Der Grosswezir wurde meist aus ihrer Mitte genommen. Wenn sie gemeinsam vor dem Grossherrn erschienen, durfte lediglich der Grosswezir über die Amtsgeschäfte mündlichen Vortrag erstatten. Die anderen Wezire standen schweigend mit gekreuzten Händen dabei. In Kriegszeiten befehligten die Kuppel-Wezire Armeen und erhielten dann den Namen *Serdār* oder *Ser Asker* mit ausgedehnten Befugnissen, wie ledige Ämter und Lehen zu vergeben. Sie hatten sogar das Recht, aus ihren Lagern Fernmäne im Namen des Grossherrn zu erlassen und mit eigener Hand den Namenszug des Sultans (*Tughra*; s. d.) darauf zu setzen. Ihre Einkünfte überstiegen nicht 200 Aspern. Unter Ahmed III. wurde die Einrichtung der Kuppel-Wezire infolge der erheblichen Verwirrungen, die sie anrichteten, aufgehoben und lediglich der Kapudan Pasha [s. d.] führte den wirklichen Titel eines Wezirs (vgl. zum Vorausgehenden J. v. Hammer, *Staatsverfassung* usw., II, 81). Hernach wurde er den vier ersten Paschas des Reiches, den Statthaltern von Rumeli, Anatolien, Baghdād und Ägypten, nach und nach aber allen Statthaltern des Osmanischen Reiches verliehen, sobald sie von der Würde eines Pasha's mit zwei Rossschweiften zur Würde eines Pasha's von drei Rossschweiften emporrückten. Bei ausserordentlichen Gelegenheiten, wie bei Vermählung einer Sultanstochter pflegten nach J. v. Hammer, *a. a. O.*, S. 82 Titular-Wezire ernannt zu werden, deren Amtsgewalt indessen ohne Bedeutung war. Durch die Beseitigung des Kuppel-Wezirats wuchs die Macht des Grosswezirs gewaltig und verlor erst unter Selim III. bei Einführung der Neuerungen wieder an Ansehen. Als ausserliches Sinnbild der höchsten Machtvollkommenheit galt auch unter den Osmanen das Siegel des Grossherrn, das der Grosswezir verwahrte und das er nach seiner Absetzung an seinen Nachfolger weitergab. Über die Ehren, die der Grosswezir einstmals genoss, sowie die umständlichen Unterscheidungszeichen seiner Würde vgl. J. v. Hammer, *a. a. O.*, II, 83 f.; über die verschiedenen Bezeichnungen, *ebenda*, S. 84. — Die Geschichte der Grosswezire des Osmanischen Reiches wurde von verschiedenen Verfassern aufgezeichnet. Vgl. die Listen und Lebensskizzen der Grosswezire bei F. Babinger, *GOW*, S. 165, 254 f., 259, 267, 292, 306, 314, 315, 364, 365, 366, 368. Über die Amtspflichten der Grosswezire schrieb der ehemalige Grosswezir Lutfi Pasha (gest. 1564) ein besonderes Werk, *Asafnâme* betitelt; vgl. darüber F. Babinger, *GOW*, S. 80 f. Mit dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches nach dem Weltkrieg hörte das Amt des Grosswezirs von selbst auf.

*Litteratur:* Zur Wortgeschichte: Geiger-Kuhn, *Grundriss*, I, 2, 48, 91, 181; über die arab. Auffassungen vgl. die Kor'an-Kommentare zu Sūra XX, 30 und XXV, 37; Ibn al-Tiḡṭāḳā, *al-Fakhrī*, ed. H. Derenbourg, *passim*, bes. S. 25; Mawardi, *Kitāb al-Aḥkām al-sultāniya*, ed. M. Enger; J. Wellhausen, *Das arabische Reich*, S. 81; Ibn 'Abdus, *Kitāb al-Wuzarā'*, ed. H. v. Mzik; Šābi, *Kitāb al-Wuzarā'*, ed. Amedroz; Mawardi, *Kitāb Adab al-Wazir*, Kairo 1920; Ibn al-Sūfī, *al-Ḥawā'ir al-man nāla 'l-Wazīra* (Fätimidenzeit); 'Abd al-'Azīz, *Aḥḥār al-Wuzarā'*, ed. J. Wellhausen, Lebensskizzen sirtischer Wazire auch unter den Seldjüken, Šafawiden usw.; Kh. al-Zahrī, *Zawā'id al-Ma'mūn*, ed. Rouaisse, Paris 1884, S. 93; II.

Bowen, *The good vizier Ali Ibn Isa*, Cambridge 1928; Makrīzī, *Khitaṭ*, II, 58; S. de Sacy, *Chrestomathie arabe*, II, 57, Anm. 31 (wichtig). (FRANZ BABINGER)

AL-WAZİR AL-MAGHRIBĪ. [Siehe AL-MAGHRIBĪ.]

WEDJĪHĪ, HUSAIN, osmanischer Dichter und Geschichtsschreiber. Husain mit dem *Makhlās* Wedjīhī stammt aus Baghce Serāy in der Krim, wanderte frühzeitig nach Stambul aus, wo er Siegelbewahrer (*Mühürdār*) des späteren Grosswezirs, damaligen Grossadmirals (*Kapudan Pasha*, s. d.) Kara Mustafā Pasha wurde. Er starb 1071 (beg. 6. Sept. 1660) zu Stambul und liegt vor dem Adrianopeler Tore begraben. Wedjīhī hinterliess ausser einem bisher ungedruckten *Diwān* ein Geschichtswerk. Dieses setzt mit dem Jahre 1047 (beg. 26. Mai 1637) ein, berichtet zunächst die Eroberung Baghdād's unter Murād IV., schildert sodann die Regierung Ibrahim's I. vollständig sowie die ersten zwölf Jahre der Regierung Muḥammad's IV. Das Werk endet mit dem Jahre 1070 (beg. 18. Sept. 1656). Besonders wichtig ist der Schluss des ganzen Werkes, das Jahr 1070 darstellend, weil hier zwischen den Werken des Reichsgeschichtsschreibers Na'imā [s. d.] sowie des Rāshid [s. d.] eine Lücke klafft. Handschriften der bisher nicht veröffentlichten Chronik des Wedjīhī finden sich zu Leiden, Wien und Stambul, eine italienische Übersetzung findet sich auf der Bibliothek von San Marco zu Venedig unter dem Titel *Relazione delli successi nell' imperio ottomanno, principando dall' anno di Mahometto 1047 sino li 1071, e di Christo Nostro Signore 1638 sino li 1660, composta in lingua turca da Hassan (!) Vezhi e tradotta nell' idioma italiano da Giacomo Tarsia, Dragomanno veneto, in Pera di Constantinopoli, li 20 ottobre 1675*; Auszüge aus dieser italienischen Übertragung veröffentlichte N. Iorga, in den *Annales de l'Académie Roumaine*, XXI, 55 ff. Husain Wedjīhī wird manchmal fälschlich Hasan Wedjīhī geheissen.

*Litteratur:* F. Babinger, *GOW*, S. 208 und die dort verzeichnete Litteratur.

(FRANZ BABINGER)

WEGA (AL-NASR AL-WĀKĪ'). Der arabische Name *al-Nasr al-wāḳī'*, „der fallende Adler“ — lat. stets wiedergegeben als *Vultur cadens*, griechisch bei Chrysococcos γύψ καθεύμενος, obgleich unter *Nasr* zweifellos der Adler, nicht der Geier zu verstehen ist — bezeichnet zunächst den hellsten Stern (1. Grösse) α im Sternbild der Leier, sodann auch die gesamte Konfiguration der Leier selbst. Die Bezeichnung Wega, entstanden aus *wāḳī'*, findet sich in dieser Form bereits in den alphonsinischen Tafeln, wo es heisst: „Lucida super pupillam deferentem et est Alohere et dicitur Wega“. Der hier zum ersten Mal in der arabisch-lateinischen Übersetzungslitteratur auftretende Ausdruck *pupilla deferens* ist, wie Ideler (*Sternnamen*, S. 71) gezeigt hat, durch eine Verwechselung des Wortes *Nasr* mit dem ähnlich klingenden *Nāgīr*, „Auge, Pupille“, zu erklären; *deferre* wird, besonders im mittelalterlichen Latein, häufig in gleicher Bedeutung wie *cadere* gebraucht. Das *Alohere* der alphonsinischen Tafeln geht zurück auf arab. *al-Lūrā*, das seinerseits mit der klassischen griechischen Bezeichnung *λόρα*, die sowohl auf Wega allein als auch das ganze Sternbild angewandt wurde, identisch ist.

Der ebenfalls für Stern und Sternbild zugleich



gebräuchliche arabische Name *al-Salyāk* oder *al-Shalyāk* [s. d.], den Kaẓwīnī an erster Stelle nennt, ist vermutlich (vgl. Hyde, *Com. in Ul. B.* 1665, S. 18 und Ideler, *a. a. O.*) eine arabische Umformung des griech. *χέλως* (bzw. *χέλων*), „Schildkröte“, das wir u. a. bei Aratus als Synonym von *λόρα* vorfinden. (Die Gleichsetzung von *λόρα* und *χέλως* gründet sich auf die Merkursage, nach der der Gott aus der Schale der Schildkröte die erste Leier verfertigt haben soll; vgl. *Hymnus Hom. in Mercurium*). *Sulahfāt* (bei al-Sūfi, Ulugh Beg u. a.) ist der (aus pers. *Sūlak* > *Sūāk* + *Pay*, *Pā* entstandene) arabische Name der Schildkröte; es ist somit dem *al-Salyāk* äquivalent.

Für das ganze Sternbild, seltener für Wega allein, trifft man in der arabischen Litteratur noch auf die Benennungen *al-Iwazz* („Kranich, Gans“), *al-Mizafa* („Zymbel“) und *al-Sandj* („Saiteninstrument“); das letztere Wort stellt die arabisirte Form des persischen Sternbildnamens *Čang-i rūmī* („griechische Harfe“) dar und ist als *Assange* und auch — infolge einer irtümlichen Lesung (vgl. Ideler, *a. a. O.*) — als *Arnis* in die lateinische Übersetzung des ‘Alī b. Riḍwān übergegangen.

In der arabischen Astrothesie steht *al-Nasr al-wāḳi‘* dem „fliegenden Adler“ (*al-Nasr al-fā‘ir*) als ein mit eingezogenen Flügeln von Norden nach Süden herabstürzender Adler als Pendant gegenüber, wobei die beiden Flügel durch die Sterne  $\epsilon_{1,2}$  und  $\zeta$  Lyrae (die zusammen nach al-Sūfi den Vögelnamen *al-Athāfi*, „der Dreifuss“, führen) repräsentiert sind. Bildliche Darstellungen aus späterer Zeit weisen häufig die Figur des fallenden Adlers auf, mitunter auch die eines in der Leier schwebenden Adlers. (Bem. Gundel weist darauf hin [Pauly-Wissowa, Stuttgart 1927, Band XIII, Art. *Lyra*], dass möglicherweise schon Abū Ma‘shar an diese Kombination gedacht hat, wenn er, nach dem arabischen Text, den Dyroff bei Boll, *Sphaera*, S. 527 veröffentlicht hat, die Leier als Paranatellon zum 3. Dekan des Schützen erwähnt und dazu die Erläuterung gibt: „D. i. die Schildkröte, und sie heisst auch ‚der fallende Adler‘.“ Diese Annahme erscheint jedoch nicht zwingend, da ja im Text die beiden Bilder nur nebeneinander, nicht als Kombination genannt sind).

Die älteste arabische Darstellung des Sternhimmels aus islamischer Zeit, das Kuppelfresco von Kuṣāir ‘Amra (vgl. Saxl-Beer, *The Zodiac of Quṣayr ‘Amra*, Oxford 1932, und Art. MINTAKA), zeigt das Sternbild als Leier, die Prachthandschrift des Sternbuchs des Königs Alfonso X. und der arabische Himmelsglobus aus dem XI. Jahrh. in Florenz als Schildkröte, desgleichen auch verschiedene lateinische Handschriften astrologischer Werke (vgl. Boll, *Sphaera*, S. 432).

Wega war bereits den Alten wohl bekannt; bei den Babyloniern wird der Stern (*bēlīt balāṭī*) als „Herrin des Lebens“ mit der Göttin Gula identifiziert (vgl. Jeremias, *Geisteskultur*, S. 225), im Chinesischen findet er unter dem Namen *Dschī-Nü* („Weberin“) häufig Erwähnung. Er ist einer der hellsten Sterne des nördlichen Himmels und bildet daher für den Astronomen ein äusserst günstiges Beobachtungsobjekt. Bei den Arabern spielt er als Astrolabstern (vgl. al-Sūfi, *al-Kawākib wa ‘l-Suwar*) eine hervorragende Rolle; für die Astrologie ist er dagegen wegen seines grossen Abstandes von der Ekliptik von untergeordneter Bedeutung und wird in Horoskopen nur selten zur Begutachtung mit herangezogen.

*Litteratur:* ‘Abd al-Rahmān al-Sūfi, *Description des étoiles fixes*, ed. H. C. F. C. Schjellerup, St. Petersburg 1874; al-Kāẓwīnī, *Athār al-Bilād wa-Akhbār al-‘Ibād* („Kosmographie“), ed. Wüstenfeld, Göttingen 1849; dass., Übers. v. H. Ethé, Leipzig 1868; L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, Berlin 1809; Fr. Boll, *Sphaera*, Leipzig 1903. — Für die Etymologie von *Sulahfāt*: A. Siddiqi, *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch*, Göttingen 1919. (WILLY HARTNER)

WESIR. [Siehe WAZĪR.]

WILĀYA (A.), Maṣdar von *waliya* „Gewalt über etwas haben“, nach anderen ein Substantivum wie *ṣinā’a*. Allgemeine Bezeichnung für eine jede Machtbefugnis. Djurdjānī, *Tarīfāt*, S. 275 definiert es als die „Durchführung einer Entscheidung einem Dritten gegenüber, ob dieser will oder nicht“.

I. Staatsrechtlich bedeutet es die Herrschergewalt (= *Sulṭān*; Ibn al-Sikkīt [gest. 243 = 857] im *Lisān*, s. v.) oder die vom Herrscher delegierte Gewalt, die Funktion eines Statthalters, eines *Wālī*. Die Wilāya wird abgeleitet aus Sūra IV, 62: „O ihr, die ihr gläubig seid, gehorcht Gott und gehorcht dem Gesandten und den Obern aus eurer Mitte“. Sie wird als von Gott eingesetzt betrachtet und ist eine *Fard ‘ala ‘l-Kifāya*. Man unterscheidet zwischen einer allgemeinen und einer speziellen Wilāya. Die allgemeine hat zunächst der *Imām* oder *Khalīfa* [s. d.]. Nach Mawerdi haben die allgemeine Wilāya ferner der Wezir sowie die Gouverneure der Provinzen für ihre Provinzen. Die spezielle Wilāya haben dagegen die Militärbefehlshaber, die Richter, die Imāme (d. h. die Leiter der *Ṣalāt*), die Leiter des *Ḥadž*, die Finanzbeamten u. a. Der Träger der Wilāya muss männlichen Geschlechts und volljährig (*bāliḡ*) sein, muss über seine Verstandeskraft verfügen können, darf keine körperlichen Gebrechen haben, muss *‘adl* und durch seine Kenntnisse zu dem betreffenden Amte befähigt sein; dazu treten für einzelne Ämter noch weitere Bedingungen hinzu (z. B. muss der *Kāḍī* ein Freier sein).

In übertragenem Sinne bedeutet Wilāya auch die Ernennung und die Ernennungsurkunde eines Beamten; über die verschiedenen Arten handelt ausführlich Kaḷkashandī, *Ṣubḥ al-‘Ashā*, 5. *Maḳāla* (vgl. die Inhaltsangabe bei Björkman, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei*, Hamburg 1928, S. 144 ff.). Hierhin gehört auch die Designierung des Nachfolgers durch den regierenden *Khalīfa*, die *Wilāyat al-‘Ahd*, die zuerst vom *Khalīfa* Sulaimān b. ‘Abd al-Malik vollzogen und in der ‘Abbāsidenzeit zur Regel wurde; jeder Thronfolger heisst daher heute noch *Wālī al-‘Ahd*.

Ferner wurde Wilāya in jüngerer Zeit auch auf den Amtsbezirk eines *Wālī* übertragen; so bezeichnet es in der Mamlukenzeit in Ägypten und Syrien den kleinsten Verwaltungsbezirk, an dessen Spitze ein *Wālī* im Range eines *Amīr al-Ṭabl-khāna* stand (Kaḷkashandī, *Ṣubḥ*, IV, 24, 199 ff.). In Persien bezeichnet es die mittleren Verwaltungsbezirke, in welche die Provinzen zerfallen; in der Türkei aber seit dem XVI. Jahrh. die grössten Verwaltungseinheiten (auch *Eyālet* genannt) unter Beglerbeg’s, später unter *Wālī’s* (türk. Aussprache: *Wilāyet*).

II. Im Privatrecht ist jeder Freie im Besitze der Wilāya (gewöhnlich *Walāya* gesprochen; vgl.

*Lisān*, s. v.), der Verfügungsgewalt über sich selbst (vgl. z. B. Sarakhsi, *Mabsūt*, XXIV, 157, 18 f.). In gewissen Fällen kann und muss diese Verfügungsgewalt auf einen anderen übertragen werden. Aber auch dann sprechen die islamischen Juristen einfach von einer *Walāya*. Eine solche *Walāya* liegt vor beim Verwalter von *Wakf*-Gütern, beim Testamentsvollstrecker (*Wasi*), beim Vater hinsichtlich der unmündigen Kinder, vor allem aber bei der *Walāyat al-Nikāḥ* [s. NIKĀḤ] und der *Walāyat al-Māl*, der Vormundschaft, die hier allein behandelt werden soll.

a. Muḥammed, selbst ein Waisenknabe, ist stets für den Schutz der Waisen eingetreten, so schon in der späteren mekkanischen Periode in Sūra XVII, 36 = VI, 153: „Naht euch nicht dem Gute der Waise ausser zu ihrem Besten, bis sie erwachsen ist“. In der mednischen Periode heisst es dann, man solle für die Waisen in Gerechtigkeit eintreten (IV, 126), sie wohlwollend (IV, 40; II, 77, 211) und als Brüder behandeln (II, 218/9) und sie aus Liebe zu Gott unterstützen (II, 172). Das Fünftel von der Beute bestimmte Muḥammed unter anderem auch für die Waisen (VIII, 42; vgl. LIX, 7). Die Hauptstelle ist aber Sūra IV, 2 ff.: „Und gebt den Waisen ihr Gut und vertauscht nicht das Schlechte mit dem Guten und verzehrt nicht ihr Gut zu eurem Gut, denn das wäre ein schweres Verbrechen . . . . (4) Händigt den Unfähigen [d. h. in Geldsachen; *Sufahā*] nicht aus euer Gut, das Allāh euch zum Unterhalt gegeben hat, und unterhaltet und kleidet sie damit und sprecht zu ihnen freundlich; (5) und prüft die Waise, bis dass sie heiratsfähig geworden; wenn ihr dann bei ihnen Handlungsfähigkeit (*Ruḥūd*) feststellt, so händigt ihnen ihr Gut aus; und verzehret es nicht verschwenderisch und eilig (6) [aus Angst], dass sie heranwachse. Und wer reich ist, soll sich enthalten [d. h. von dem Gute nichts für sich nehmen], und wer arm ist, soll davon in üblichem Mass zehren. (7) Wenn ihr ihnen dann ihr Gut aushändigt, so nehmt Zeugen wider sie . . . (11) Siehe die, welche das Gut der Waisen unrechtmässig verzehren, sie werden in ihrem Bauche Feuer essen und sie werden im Feuer brennen“.

Die einschlägigen Traditionen enthalten nur Ausgestaltungen der kor'anischen Gedanken (vgl. Wensinck, *Handbook*, s. v. *Wali* und *Orphans*).

b. Die Hauptlehren des Fikḥ.

1. Der Mündel (*Mahdjūr*, d. h. „gefesselt“) ist entweder ein minderjähriges Waisenkind oder ein Geisteskranker (*Madjnūn*) oder ein Verschwender (*Safih* oder *Mubadhahir*). Der *Safih* kam erst um die Wende des I. zum II. Jahrh. d. H. hinzu. Zwar spricht der Kor'an (vgl. oben) vom *Safih*, aber noch nicht im späteren technischen Sinne; die ältesten Kor'änerklärer (Mudjahid [gest. 100 = 718], al-Ḥakam [gest. 115 = 733], Katāda [gest. 117 = 736], al-Suddi [gest. 127 = 744]) verstehen darunter nur die Frauen und Kinder oder eins von beiden. Ṭabari nimmt noch in längeren Ausführungen gegen diese Auslegung Stellung und definiert den Begriff als „denjenigen, der wegen der Verschwendung seines Vermögens, wegen seiner Verderbtheit und wegen seiner Schädigung und schlechten Verwaltung seines Vermögens der Beschränkung (*Ḥaḍr*) bedürftig ist“ (*Tafsir*, IV, 153). Noch Abū Ḥanifa lehnte die Vormundschaft über den *Safih* ab.

2. Der Vormund ist von Rechts wegen der

Vater oder Grossvater väterlicherseits, die auch berechtigt sind, durch letztwillige Verfügung einen Vormund, den sogenannten *Wasi*, zu bestellen (dies kann auch die Mutter sein). Andernfalls wird der Vormund (*Kaiyim*) vom Kāḍi bestellt. Der Vormund muss Muslim, volljährig, geistig gesund, von gutem Ruf (*ʿaḍl*) sein und die Fähigkeit haben, dies Amt zu versehen. Die Vormundschaft ist eine religiöse Pflicht und kann nur aus gewichtigen vom Kāḍi anerkannten Gründen abgelehnt werden.

3. Die Obliegenheiten des Vormundes. Er hat das Vermögen seines Mündels zu verwalten und handelt dabei als *Wakil*. Zu seinen Befugnissen gehört also nicht die Eheschliessung, Ehescheidung, Errichtung einer *Waṣiya* u. a. Er hat die Interessen seines Mündels zu vertreten; er darf das Vermögen seines Mündels in Handelsgeschäften anlegen, aber nicht in seinem eigenen Geschäft. Immobilien darf er nur aus gewichtigen Gründen mit Genehmigung des Kāḍi veräussern. Er darf keine Geschäfte zwischen sich und dem Mündel abschliessen und darf auch nichts von dem Vermögen des Mündels verschenken.

4. Die Vormundschaft endet durch den Tod des Vormundes oder des Mündels, durch Absetzung des Vormundes wegen treuloser Geschäftsführung oder wenn der Mündel volljährig (*bāligh*; in der Regel mit dem 15. Lebensjahr) und *rashid* wird, d. h. die Fähigkeit erlangt, sein Vermögen selbst zu verwalten (und nach schāfi'itischer Auffassung auch noch die Fähigkeit besitzt, den rechten Glauben zu erkennen). Der Vormund hat alsdann dem Mündel Rechenschaft über seine Verwaltung abzulegen.

*Litteratur:* Zu I: Mawerdi, *al-Aḥkām al-sulṭāniya*, ed. Enger, Bonn 1853; Übers. E. Fagnan, u. d. T. *Les status gouvernementaux*, Algier 1915; Übers. Ostrorog, 2 Bde [unvollständig], Paris 1901, besonders Einleitung, S. 74 ff. — Zu II: Ausser dem *Kitāb al-Ḥaḍr* in den Fikḥ-Werken: Th. W. Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*, Leiden 1910, § 44; J. (holl.) Aufl., Leiden 1925, § 52; D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Rom 1926, I, 232 ff. (HEFFENER)

WIRD (A., pl. *Awrād*). Der devotionelle Terminus technicus *Wird* (etymologisch: „zur Tränke gehen“; nicht *Ward* zu vokalisieren) bezeichnet eine bestimmte Zeit (*Waqt*) in der Nacht oder am Tage, die der fromme Gläubige täglich Gott widmet, u. zw. in privater Andachtsübung (ausser den fünf vorgeschriebenen Gebeten). Er bezeichnet auch die hierbei gesprochene Gebetsformel, die streng genommen *Ḥizb* heisst (pl. *Aḥzāb*; vgl. al-Makkī, *Kut al-Kulūb*, I, 81—4 und I, 4—22). Das einfachste Wird besteht aus vier *Rak'a's* mit Rezitation eines Siebels vom Kor'an; aber schon sehr früh hat das private Gebet (*Du'a*); sowohl sunnitisch wie shi'itisch, vgl. Kulaini, *Kāfi*, gegen Ende, und khāridjitisches, vgl. Djaḥālī, *Kanaṭir al-Khaḍrāt*, III, 397—416) noch Litaneien angefügt, entweder einzelne Sätze (*Basmala*, *Tahliḥ*, *Taklīm*, *Tasbiḥ*, *Tasliya*, *Istighfār*, *Isti'ādha*) oder einzelne Wörter (arabische Gottesnamen: *Allāh*, *Huwa* und künstliche, kabbalistische Namen), weil sie erfahrungsgemäss als „wirksam“ galten.

Als sich im VI. (XII.) Jahrh. die islamischen Bruderschaften bildeten, welche die shi'itische Idee der Aufnahmezeremonie (*Ba'ā*) übernahmen, beschlossen sie, dem Novizen am Tage seines Ein-



tritts (*Talkin* = *Aḥdḥ al-Wird*) ein spezielles Wird (s. für das Auftreten seiner Bedeutung L. Massignon, *Recueil*, 1929, S. 107, 6) beizubringen, das der charakteristische *Dhikr* jeder Bruderschaft wurde.

Heutzutage gibt es zwei Arten von Wird: das *Wird ʿamm* (*Dhikr dʿjahri*), eine oft ziemlich lange exoterische Formel (einige hundert Mal das *Istighfār* usw. mehrmals am Tage; bei den ʿAlawiya nach dem *Faḍr* und dem *Maghrib*), und das *Wird khāṣṣ* (*Dhikr sirri*), der „geheime“ Name Gottes (z. B. *yā Laṭīf* bei den Sanūsiya), das der Shaikh dem Eingeweihten nur als grosses Geheimnis offenbart (vgl. Ḥasan Ḳaḍir, *Irshād al-Rāghibīn*, S. 27—8; abgedr. am Ende von Ibn ʿAlīwa aus Mostaganem, *Ḳawāl maḵbūl*, Tunis: Nabḍa 1339). Für die gemeinsamen Rezitationsübungen der Brüder (*Samāʿ* in früherer Zeit; heute: *Waṣīfa*) gebraucht man lieber die Wörter *Ḥizb* und *Dhikr*.

Seit dem VIII. (XIV.) Jahrh. sind nach Art der *Muḥaddithūn* Spezialsammlungen verfasst worden, in denen die Wird der hauptsächlichsten sunnitischen Orden (*Ṭarīqa*) mit dem *Isnād* der Überlieferer zusammengestellt sind. Die älteste, die kurz nach dem Jahre 822 (1419) abgefasste *Risāla* des Ḥāfiẓ Kubrawī Aḥmed Ibn Abi ʿl-Futūḥ Ṭāwūsī aus Ābarḳuh (vgl. *Kushāshī*, *Simt*, S. 75, 109; und Kattānī, *Fihri*, I, 337; II, 274—75, 306—11), wurde der Reihe nach umgearbeitet und ergänzt von dem Shattārī Ghawṭh Hindī († 970 = 1562: in *Djawāhir*, und *Darādʿjāt*), Abu ʿl-Mawāhib Shinnāwī († Medina 1028 = 1619: in *Sharḥ ʿala ʿl-Djawāhir*), Aḥmed Kushāshī († 1070 = 1661; vgl. sein *Simt maḍḍūl*, lith. Haiderābād 1327) und Ḥasan ʿUḍjaimī (*Risāla*; vgl. ʿAiyāshī, *Rihla*, lith. Fās o. J., II, 214—22; und Kattānī, *a. a. O.*, I, 336—37; II, 150, 193—95, 396) und bildete schliesslich den Stoff zu dem berühmten, noch nicht edierten Handbuch Sanūsī's *al-Salsabil al-muʿīn* (s. d. Art. *ṬARĪQA* und L. Massignon, *Recueil*, 1921, S. 169—71), worin man sogar die „Wird der Hindu-Vogis“ (§ XXII) findet. Die *Awrad*-Sammlungen, welche die Pilger mit einer *Idjāza* von Mekka mitbrachten, verbreiteten sich in der ganzen islamischen Welt.

**Litteratur:** Das Hauptwerk ist: ʿAbd al-Ḥaiy Kattānī, *Fihri al-Fuhāris*, Fās 1346, 2 Bde. (LOUIS MASSIGNON)

**WITR.** Bei der Behandlung des Zeremonial-Gesetzes im *Ḥadīth* und *Fikḥ* wird dieser Ausdruck auf die ungleiche Anzahl *Rakʿa*'s angewandt, die zur Nacht verrichtet werden. Für Einzelheiten siehe unten.

I. a. *Witr* (*Watr* ist auch zulässig) kommt in diesem Sinne im Korʿān nicht vor, aber häufig im *Ḥadīth*; hier wird uns etwas von der Geschichte dieser Institution enthüllt, die wahrscheinlich die Geschichte der Festsetzung der täglichen *Ṣalāt*'s fortsetzt, da die Traditionen über das *Witr* die fünf täglichen *Ṣalāt*'s voraussetzen. Einige Traditionen gehen so weit, dass sie das *Witr* eine zusätzliche *Ṣalāt* mit verpflichtendem Charakter nennen (siehe auch unten, II). Als Muʿādh b. Ḍjabal bei seiner Ankunft in Syrien bemerkte, dass das Volk dieses Landes kein *Witr* verrichtete, sprach er mit Muʿāwiya über diese Sache. Als dieser ihn fragte: Ist denn diese *Ṣalāt* obligatorisch, antwortete Muʿādh: „Ja, der Gesandte Allāhs sagte: Mein Herr hat jenen mir vorgeschriebenen *Ṣalāt*'s eine *Ṣalāt* hinzugefügt, nämlich das *Witr*; seine Zeit ist zwischen dem *ʿIshāʿ* [vgl. *MĪKĀT*]

und dem Tagesanbruch“ (Aḥmed b. Ḥanbal, *Musnad*, V, 242). In Übereinstimmung mit dieser Tradition wird berichtet, dass das *Witr* nachgeholt werden müsse, wenn es vergessen oder vernachlässigt wurde (Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 206; Ibn Mādja, *Iḵāma*, B. 122). ʿUḇāda b. Ṣāmit andererseits leugnet den obligatorischen Charakter des *Witr* auf Grund einer abweichenden Tradition (Aḥmed b. Ḥanbal, V, 315 f., 319).

Ein zweites Stadium in der Stellung des *Witr* wird in jenen Traditionen ausgedrückt, in denen Muḥammed sein Volk ermahnt, das *Witr* zu verrichten, „für Allāh ist *Witr* (vid. Eins), und Er liebt *Witr*“ (z. B. Aḥmed b. Ḥanbal, I, 110).

Das dritte Stadium im *Ḥadīth*, welches der Standpunkt aller *Madhhab*'s mit einer Ausnahme wurde, findet sich in jenen Traditionen, die diese *Ṣalāt Sunna* nennen. Viele Traditionen dieser Art leugnen ausdrücklich den obligatorischen Charakter und sind daher polemischer Natur. Sie werden häufig ʿAlī zugeschrieben (z. B. Aḥmed b. Ḥanbal, I, 86, 98, 100, 115, 120, 145, 148 usw.). Es mag sein, dass diese Frage, wie andere zeremonielle Fragen, zu dem polemischen Repertoire der frühen *Shīʿiten* gehörte.

b. Das *Witr* wird im *Ḥadīth* in verschiedene Zeiten der Nacht gelegt. „*Witr* besteht aus einem Paar *Rakʿa*'s; wer aber das *Ṣubḥ* fürchtet, hat ein *Rakʿa* hinzuzufügen, sodass die Gesamtzahl ungrade ist“ (Aḥmed b. Ḥanbal, II, 5, 9, 10, 75). In andern Traditionen werden drei *Rakʿa*'s erwähnt, um das *Ṣubḥ* zu vermeiden (*fa-bādir al-ṣubḥ bi-rakʿatain*, z. B. Aḥmed b. Ḥanbal, II, 71). Die Anzahl von dreizehn *Rakʿa*'s kommt auch vor (Tirmidhī, *Witr*, B. 4), und im allgemeinen glaubt man, dass das *Witr* nach der *Ṣalāt al-Ṣubḥ* nicht erlaubt sei (vgl. Mālik, *Muwatṭʿaʿ*, *Witr*, Tr. 24—8 und Ṭayālīsī, Nr. 2192: „Kein *Witr* für den, der es nicht vor dem *Ṣubḥ* verrichtet hat“).

*Witr* wird auch häufig in den ersten Teil der Nacht verlegt (vgl. unten II). Auf Muḥammed's Befehl verrichtete es Abū Huraira, bevor er schlafen ging (Tirmidhī, *Witr*, B. 3). Muḥammed selbst soll diese *Ṣalāt* zu jeder Nachtzeit verrichtet haben (z. B. Tirmidhī, *Witr*, B. 4). Die Zeit zwischen dem *ʿIshāʿ* und Tagesanbruch erscheint als die weiteste Begrenzung im *Ḥadīth* (Aḥmed b. Ḥanbal, V, 242). Es ist verboten, mehr als eine *Witr-Ṣalāt* in einer Nacht zu verrichten (Aḥmed b. Ḥanbal, IV, 23 bis).

c. Die Tradition erwähnt häufig die *Rakʿa*'s, Gebete, Anrufungen und Formeln, die auf das *Witr* gewöhnlich folgten (z. B. Nasāʿī, *Ḳiyām al-Lail*, B. 51, 54; Aḥmed b. Ḥanbal, I, 199, 350).

II. Die Hauptbestimmungen über das *Witr*, wie sie durch die verschiedenen *Madhhab*'s festgesetzt wurden, zeigen nur unbedeutende Abweichungen (s. *Shāʿrānī*, S. 198 ff.), mit der einzigen Ausnahme, dass *Witr* bei den Hanafiten obligatorisch ist, während es in allen andern *Madhhab*'s *Sunna* ist (vgl. oben I. a.). Die Vorschriften der *Shāfiʿiten* sind folgende: die Anzahl der *Rakʿa*'s kann zwischen den ungraden Zahlen von eins bis elf variieren; die *Niya* wird verlangt; nach je zwei *Rakʿa*'s und nach der letzten wird ein *Salām* oder *Tashahhud* verrichtet. Die beste Zeit ist sofort nach dem *Tahaddjud* für diejenigen, die diese *Ṣalāt* nicht im ersten Drittel der Nacht verrichten. In der zweiten Hälfte des Ramadān [s. *TARĀWĪḤ*] wird *Witr* durch *Ḳunūt* verlängert.

**Litteratur:** A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v.; al-Marghinānī,

*al-Hidāya wa 'l-Kifāya*, Bombay 1863, I, 152 ff.; *Fatawā Alamgiri*, Calcutta 1829, I, 155 ff.; al-Shāfi', *Kitāb al-Umm*, Kairo 1321, I, 123 ff.; VII, 189 f.; Abū Ishāq al-Shirāzi, *Tanbih*, ed. Juynboll, S. 27; al-Ghazālī, *Kitāb al-Waḍi'*, Kairo 1317, I, 54; ders., *Ihyā'*, Kairo 1302, I, 177 f.; Ibn Ḥadjar al-Haitamī, *Tuhfat al-Muḥ-tādī bi-Shawāḥiḥ al-Minhādī*, Kairo 1282, I, 203–5; Abū 'l-Kasim al-Muḥakkik, *Kitāb Shawāḥiḥ al-Islām*, Calcutta 1255 (1839), S. 25; Abū Ṭālib al-Makki, *Kitāb al-Kulub*, Kairo 1310, I, 31; al-Shāfirānī, *Kitāb al-Mizān al-Kawā'ir*, Kairo 1219, S. 198 ff.; Lane, *Manners and Customs*, Index, s. v. Tarāweeh prayers; C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. v. d. Berg's beoefening v. h. moh. recht*, S. 402 f. (= *Verspreide Geschriften*, II, 101 f.); Th. W. Juynboll, *Hand-leiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, Leiden 1925, S. 75. (A. J. WENSINCK)

WIZĀRA. [Siehe WAZĪR.]

WUḌŪ' (A.), die sog. kleine rituelle Reinigung, die den Zustand der „kleinen“ rituellen Unreinigkeit (*Hadath*, s. d.) beseitigt. Rituelle Reinigungsvorschriften auf Grund des Dämonenglaubens und animistischer Vorstellungen waren den Arabern als altsemitisches Erbe bekannt, wurden aber zur Zeit Muḥammed's kaum mehr sorgfältig beobachtet. Schon die Vorschrift Sūra V, 8, jedenfalls aus der späteren medizinischen Zeit stammend, verrät jüdischen Einfluss: „Ihr, die ihr glaubt, wenn ihr euch zur *Ṣalāt* anschickt, dann wascht euer Gesicht und eure Hände bis zu den Ellbogen und reibt euer Haupt und eure Füße bis zu den Knöcheln“. Die an diese Stelle und den anschließenden Vers Sūra V, 9 (zum Teil identisch mit Sūra IV, 46) anknüpfende muslimische Reinheitsgesetzgebung hat sich in allen Einzelheiten unter dem Einfluss der entsprechenden Bestimmungen des Judentums entwickelt und stellt in ihrem Ergebnis im wesentlichen eine Erleichterung des jüdischen Systems dar. Der Niederschlag ihrer Entstehung liegt in einem ausserordentlich umfangreichen Traditionsmaterial vor, an dessen Überlieferung Ahmed b. Ḥanbal einen besonders starken Anteil hat; in ihm kommt einerseits eine gewissermassen antinomistische Tendenz, andererseits das Streben nach peinlich genauer Regelung und endlich die vermittelnde Richtung der Gemässigten zu Worte.

Der Wortlaut des Korān schreibt streng genommen eine rituelle Waschung vor einer jeden *Ṣalāt* vor. Diese Forderung wird von den Zāhiriten und den Shī'iten tatsächlich als obligatorisch aufrechterhalten. Die vier orthodoxen Madhāhib aber stimmen dahin überein, dass ein Wuḍū' zur Gültigkeit einer *Ṣalāt* nur dann erforderlich ist, wenn ein „kleiner“ *Hadath* vorliegt. Diese Ansicht, die man sogar durch einen Einschub in den Korāntext („während ihr im Zustande des *Hadath* seid“) zu Konzession versucht, stellt eine Konzession an die schon in alter Zeit sehr nachlässige Praxis dar. Nach der Lehre des Gesetzes entsteht ein „kleiner“ *Hadath*: 1. durch das Berühren der Haut des anderen Geschlechts (der Geschlechtsverkehr selbst führt den „grossen“ *Hadath* herbei), es sei denn, dass die beiden Personen zueinander in einem die Heirat ausschliessenden Verwandtschaftsgrade stehen; 2. durch das Verrichten der Notdurft; 3. durch Bewusstlosigkeit und Schlaf, abgesehen von leichtem Schlummer im Sitzen; 4. durch das Berühren der Scham und in einigen anderen Umständen.

Die wesentlichen Bestandteile des Wuḍū' sind nach shāfiitischer Lehre: 1. das Waschen des Gesichtes; 2. das Waschen der Hände und der Unterarme bis zu den Ellbogen; 3. das Hinreiben über den Kopf mit der nassen Hand; 4. das Waschen der Füße; 5. das Beobachten dieser Reihenfolge; 6. das Formulieren der Absicht (*Niya*), den Wuḍū' zu verrichten, vor Beginn der Handlung. Weitere, vom Gesetz als Sunna empfohlene Handlungen sind: das vorhergehende Waschen der Hände, Ausspülen des Mundes und Reinigen der Nase (vor Punkt 1), das Durchstreichen des Bartes mit den nassen Fingern, Ausreiben der Ohren und Abwischen des Halses (vor Punkt 4), das Aussprechen gewisser Formeln bei den einzelnen Handlungen, das Beginnen mit der rechten Körperseite sowie die dreimalige Ausführung gewisser Akte. Im allgemeinen pflegt die Ausführung des Wuḍū' kaum zwei Minuten in Anspruch zu nehmen; viele Personen verrichten ihn eilig und unter Beschränkung auf das Wesentliche. Die Anforderungen, denen das für die rituellen Waschungen bestimmte Wasser genügen muss, werden in den *Fikḥ*-Büchern ausführlich behandelt. Falls der Gläubige kein geeignetes Wasser zur Verfügung hat oder wegen Krankheit oder Verwundung den gewöhnlichen Wuḍū' nicht vornehmen kann, genügt die Abreibung von Gesicht, Händen und Unterarmen mit Sand oder Staub (*Tayammum*, s. d.). Gewöhnlich findet man bei den Moscheen und anderen *Ṣalāt*-Stätten Gelegenheit zur Verrichtung des Wuḍū'.

Sämtliche orthodoxen Madhāhib gestatten, dass man bei festem Aufenthalt einmal vierundzwanzig Stunden und auf der Reise dreimal vierundzwanzig Stunden hintereinander bei dem Wuḍū', anstatt die Füße zu waschen, die Fussbekleidung abreibe, falls die Füße bei der letzten Bekleidung rein gewaschen in reines Schuhwerk, das undurchlässig sein und fest anliegen sowie den ganzen Fuss bedecken muss, getreten sind. Dies Verfahren des *Mash'ala 'l-Khuffain* wird sowohl von den Khāridjiten wie von den Shī'iten abgelehnt; als eines der wichtigsten äusseren Unterscheidungsmerkmale zwischen Sunna und Shī'a hat es eine erhebliche religiöse Bedeutung gewonnen, und seine Anerkennung gehört bei den Sunniten zum eisernen Bestand der Glaubensbekenntnisse. Jedenfalls ist die Praxis des *Mash'ala 'l-Khuffain* sehr alt und gehört vielleicht zu den von den muslimischen Heeren eingeführten rituellen Erleichterungen. Ausserdem besteht über die normale Behandlung der Füße beim Wuḍū' Meinungsverschiedenheit: alle Sunniten, die Khāridjiten und die Zaiditen verlangen das Waschen, die Ināmiten dagegen das Abreiben; jene Ansicht, mit Sūra V, 8 dem Sinne nach ohne weiteres verträglich, ist zweifellos die ursprüngliche, diese stellt einen auf dem äusseren Wortlaut des Korān beruhenden Korrekturversuch zu ihr dar, der die Vertreter der älteren Meinung zu gewundenen Erklärungsversuchen veranlasste.

Litteratur: Zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen: Goldziher, in *Archiv für Religionswissenschaft*, XIII, 20 ff.; Wensinck, im *Isl.*, IV, 219 ff. — Zur Tradition: Wensinck, *Handbook of early Muhammadan Tradition*, s. v. wuḍū'. — Zur Entstehung der islamischen Reinheitsgesetzgebung: Wensinck, im *Isl.*, V, 62 ff. — Zur Lehre des *Fikḥ*: Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, S. 72 ff.; ders., *Hand-leiding*, 3. Aufl., S. 56 ff. (dort auch weitere



Litteratur); Goldziher, *Die Zāhiriten*, S. 48 ff.; Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, Kapitel Religion and Laws. — Zum *Mash'ala 'l-Khuffain*: Strothmann, *Kultus der Zaiditen*, S. 21 ff.; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, S. 273 f. (2. Aufl., S. 368 ff.); Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, general index, s. v. Shoes. — Ferner vgl. ṬAHARA. (JOSEPH SCHACHT)

**WUKÜF** oder **WAḲFA** (A.), „Verweilen“, heisst speziell das Verweilen der Pilger auf einer beliebigen Stelle innerhalb der 'Arafa-Ebene, das am Nachmittag des 9. Dhu 'l-Hidjdja beginnt und bis nach Sonnenuntergang dauert. Dieser Wukūf gilt als das Kernstück des Ḥadjd. Der Fest-Imām pflegt ihn (vor Beginn der vereinigten Zuh- und 'Aṣr-Ṣalāt) mit einer Khutba einzuleiten; seine Worte sind jedoch nur in aller nächster Nähe von ihm vernehmbar. Die Pilger rezitieren ihrerseits Stücke aus dem Korān, sprechen Gebete — vor allem um Sündenvergebung — vor sich hin und rufen *labbaika* [s. d.] und andere religiöse Formeln aus. Die Zeremonie endet mit dem Lauf (*Ifāda*) nach Muzdalifa. Ein ähnliches, mit Gebeten ausgefülltes und ebenfalls Wukūf genanntes Verweilen findet in der Frühe des 10. Dhu 'l-Hidjdja in Muzdalifa vor dem Lauf nach Minā statt, ferner am 11., 12. und 13. Dhu 'l-Hidjdja je nach dem Steinwerfen auf den „kleinen“ und „mittleren“ Steinhäufen; vereinzelt wird auch der mit Gebeten ausgefüllte Aufenthalt auf den Erhebungen von al-Ṣafa und al-Marwa beim Lauf (*Sa'y*) zwischen diesen beiden Heiligtümern Wukūf genannt.

Der Sinn des Wukūf innerhalb des islāmischen Ḥadjd ist eindeutig: es ist eine Art gemeinschaftlicher Andacht, ein „Stehen vor Gott“ (vgl. Rif'at, I, 141). Die Form dieser Zeremonie wird aber aus dem vorislāmischen Kult abzuleiten sein. Denn der von Muḥammed propagierte Monotheismus hätte von sich aus keinen Anlass dazu gegeben, die heilige Handlung in 'Arafa und damit überhaupt das wichtigste Stück des Ḥadjd ganz neu zu schaffen. Man könnte allerdings vermuten, Muḥammed habe die Lücken, die durch die Ausmerzungen von irgend welchen heidnischen Wallfahrtsbräuchen entstanden sein mögen, mit Hilfe dieser Art von Andachtsübung ausfüllen wollen, und somit sei der Wukūf doch in gewissem Sinn eine Neuschöpfung von ihm. Diese Vermutung verliert aber an Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, dass der Wukūf (ausser beim letzten „Verweilen“ auf al-Marwa, das dem letzten Sa'y folgt) immer einem rituellen Lauf vorauszugehen und damit zusammenzugehören scheint (vgl. *Isl.*, XVIII, 192: *Wukūf* im Gegensatz zum *I'tikāf*). Da nun die Zeremonie des rituellen Laufs sicher auf den vorislāmischen Kult zurückgeht, ist das auch vom

Wukūf anzunehmen. Der ursprüngliche Sinn dieses Brauchs ist damit allerdings noch nicht erklärt. Soviel scheint immerhin wahrscheinlich zu sein, dass der Wukūf auf heiligem Gebiet stattfand oder wenigstens in der Nähe eines solchen: der Wukūf von 'Arafa war vielleicht am Fuss des später *Djabal al-Rahma* genannten Berges lokalisiert, dessen besondere Heiligkeit nachher in islāmischer Verbrämung fortbestand. Der in Exodus XIX geschilderte Aufenthalt der Israeliten am Fuss des Sinai liesse sich in gewisser Hinsicht damit vergleichen. Die islāmische Theorie, nach der ganz 'Arafa (bzw. Muzdalifa) *Musqiy* (Ort des Wukūf) ist, deutet vielleicht gerade an, dass dies vor dem Islām nicht so war. Dieser Ausspruch erklärt sich zwar leicht als ein Zugeständnis an die Menge der muslimischen Wallfahrer, die nicht alle auf einem eng begrenzten Raum Platz fanden. Er mag aber von vornherein auch dem Zweck gegolten haben, ein altheidnisches Heiligtum innerhalb von 'Arafa (bzw. Muzdalifa) ausser Geltung zu setzen. Die Vermutung, der Wukūf setze in seiner ursprünglichen Form die Darbringung eines Opfers voraus, lässt sich vorläufig nicht aufrecht erhalten.

*Litteratur*: Th. W. Juynboll, *Handbuch des isl. Gesetzes*, Leiden-Leipzig 1910, S. 152 ff.; [Wizārat al-Awḳāf, *Ḳism al-Masādjid*] *al-Fiḫḫ 'ala 'l-Madhahib al-arba'a*, *Ḳism al-'Ibadat*, Kairo 1928, S. 638—41; Muḥammed Labib al-Batānūnī, *al-Rihla al-Ḥidjāsiya*<sup>1</sup>, S. 135, 141, 153 f.; Ibrāhīm Rif'at Bāshā, *Mir'at al-Haramain*, Kairo 1925, I, 45—7, 111 f.; J. L. Burckhardt, *Reisen in Arabien*, aus dem Engl. übersetzt, Weimar 1830, S. 405, 407—11; Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*, Leipzig 1874, III, 73 9; J. F. Keane, *Six Months in Meccah*, London 1881, S. 149—53; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, London-New York 1928, I, 162 f.; Muḥammed Sa'ūd al-'Urī, *al-Rihla al-Sa'udiya al-Ḥadjarīya al-Nadjdīya*, Kairo 1349, bes. S. 44 ff., 90 ff.; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leiden 1880 (= *Verspreide Geschriften*, I, 1 ff.), S. 108, 146—52, 158, 172; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, S. 79—83, 120; Gaudetroy-Demonbynes, *Le pèlerinage à la Mecque*, Paris 1923, S. 227, 241 ff., 259 ff., 273 ff.; W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*<sup>3</sup>, 1927, S. 340—42; Houtsma, *Het Skopelisme en het steenwerpen te Mecca* (*Versl. en Mededeel. der Koninkl. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterk.*, IV, R., 6. Deel, S. 185—217, Amsterdam 1904), S. 195—97; C. Clemens, *Der ursprüngliche Sinn des ḥaǧǧ* (*Isl.*, X, 161—77), S. 167—69; siehe ausserdem *EI*, I, 435 (Artikel 'ARAFa); II, 210 (Artikel ḤADJD).

(R. PARET)

## X

**XATIVA**, Stadt in Spanien; die heutige Orthographie ist Játiva. Siehe *SHATĪBA*.

**YĀ<sup>2</sup>, 28. und letzter Buchstabe des arabischen Alphabets mit dem Zahlwert 10.** Für paläographische Einzelheiten vgl. ARABIEN, I, 400 f. und Tafel I. Er gehört zu den weichen Buchstaben (*Ḥurūf al-lin*); seine Aussprache ist die des englischen *y*.

*Litteratur:* W. Wright, *Arabic Grammar*, 3. Aufl., I, 2, 5, 7; ders., *Comparative Grammar of the Sem. Languages*, S. 69 ff.; Brockelmann, *Grundriss der vergl. Grammatik der sem. Sprachen*, I, 138—50; ders., *Précis de linguistique sem.*, Übers. W. Marçais und M. Cohen, Paris 1910, S. 75; A. Schaade, *Sibawaihi's Lautlehre*, Leiden 1911, Register.

(A. J. WENSINCK)

**YĀDJŪDJ WA-MĀDJŪDJ** (die Formen Yādjūd und Mādjūd kommen auch vor), Gog und Magog (vgl. Genesis X, 2; Ezechiel XXXVIII, XXXIX); zwei Völker von hervorragender Bedeutung in der biblischen und islamischen Eschatologie. Nach Genesis X gehört Magog zur Nachkommenschaft Japhets, eine Vorstellung, die sich auch in arabischen Quellen findet (vgl. z.B. Baidāwī zu Sūra XVIII, 93, wo auch verschiedene Traditionen erwähnt werden). So viel sei hier nur gesagt, dass die Bibel wie auch die arabischen Quellen diese Völker mit dem Nordosten der antiken Welt in Zusammenhang bringen, mit der Wohnstätte von Völkerschaften, die in den letzten Tagen aus ihrer Abgeschlossenheit hervorbrechen und die ganze Welt im Süden heimsuchen sollen, bis sie im Lande der Kinder Israel vernichtet werden (vgl. H. Gressmann, *a.a.O.*).

In der islamischen Eschatologie wird dieses Bild mit vielen, teilweise neuen Einzelheiten wiederholt und mit dem Wiedererscheinen 'Isā's auf Erden verknüpft. Yādjūd und Mādjūd werden so zahlreich sein, dass sie das ganze Wasser des Euphrat und Tigris oder den See Tiberias austrinken. Wenn sie die Bewohner der Erde getötet haben, werden sie mit ihren Pfeilen nach dem Himmel schiessen, worauf Gott Würmer in ihre Nasenlöcher, Hälse oder Ohren schickt, die sie in einer Nacht bis auf den letzten Mann töten, so dass der Gestank ihrer Leichen die Erde erfüllt (Muslim, *Fitan*, Tr. 110; Ibn Mādja, *Fitan*, B. 33, 59; Ahmed b. Hanbal, I, 375; II, 510 f.; III, 77; IV, 182; Ṭabari, *Tafsir*, XVII, 62 f., 65); oder eine Schar Vögel wird sich ihrer bemächtigen und sie im Meere ertränken (Ṭabari, *Tafsir*, XVII, 64). Sie sind Kannibalen (*Tha'labi*, S. 320) und wohnen hinter den Gebirgen Arminiya's und Adharbājdjan's (Ṭabari, *Tafsir*, XVI, 12.).

Die Traditionen der arabischen Quellen schliessen sich grösstenteils an Sūra XXI, 96 an: „bis für Gog und Magog [in den letzten Tagen] ein Durchgang geöffnet wird und sie von jedem hohen Hügel herbeieilen“ usw. Hier wird auf die Beziehung zwischen Gog und Magog und dem Damm angespielt, der von Alexander dem Grossen gebaut wurde, so wie es Sūra XVIII, 92 ff. heisst: „Und er [Alexander] zog von Süden nach Norden weiter, bis er zwischen die beiden Berge

gelangte, an deren Fuss er gewisse Leute fand, die kaum verstehen konnten, was man sagte. Und sie sprachen: 'O Dhu 'l-Karnain, wahrlich Gog und Magog verwüsten das Land; sollen wir daher dir Tribut entrichten, auf dass du einen Wall zwischen uns und ihnen baust?' Er antwortete: 'Die Macht, mit der der Herr mich stark machte, ist besser als euer Tribut; aber helfet mir mit Kräften, und ich will zwischen euch und ihnen einen starken Wall errichten'“ usw. Dann wird weiter erzählt, wie Alexander den Damm oder das Tor baute, hinter dem Yādjūd und Mādjūd von da an bis zu den letzten Tagen eingesperrt werden sollten. Jede Nacht versuchen sie, unter dem Wall her zu graben, um zu entkommen, und jede Nacht hört man das Arbeiten ihrer Geräte. Aber Gott bessert vor Morgengrauen die Bresche wieder aus, die sie gemacht haben (Ṭabari, *Tafsir*, XVII, 64).

Von Yādjūd und Mādjūd gibt es drei Arten: die einen sind so hoch wie Zedern; die andern sind ebenso breit wie gross; die dritten können ihren Körper mit ihren Ohren bedecken (Ṭabari, *a. a. O.*, XVI, 16).

Die Tradition erzählt, dass Muḥammed eines Tages eilends in das Zimmer der Zainab bint Djahsh mit den Worten eintrat: „So weit ist der Damm Yādjūd und Mādjūd's aufgemacht worden“ und zeigte es mit seinem Daumen und Zeigefinger. Sie sprach: „Werden wir denn umkommen, wo es doch so viele gute Leute gibt?“ Er antwortete: „Wehe, wenn das Böse um sich greift“ (Bukhārī, *Anbiyā'*, B. 7; Tirmidhī, *Fitan*, B. 23; Ibn Mādja, *Fitan*, B. 9; Ahmed b. Hanbal, II, 341, 529 f.; VI, 428, 429).

Nach de Goeje's Ansicht bezieht sich die Geschichte von dem Damm (die sich in der syrischen Alexanderlegende findet; vgl. die *Litt.*) in Wirklichkeit auf die Mauer, die einen Teil des chinesischen Reiches umgab und im Süden ein Tor, das sogen. Jaspis-Tor, hatte. Er führt Berichte von Reisenden an, besonders aus der Zeit des Khalifats, die diese Mauer besuchten.

*Litteratur:* Die Korānkommentare zu Sūra XVIII, 93 und XXI, 96; für die *Ḥadīth* vgl. A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v.; Ṭabari, ed. de Goeje, I, 68 f., 211 f., 218, 223, 627; Mas'ūdī, *Murūdj*, Pariser Ausgabe, I, 267, 337; II, 308; III, 66; Ya'qubi, ed. Houtsma, I, 13, 93; Ibn Khurdādhbih, in *BGA*, VI, 162—69; Ibn Rosteh, in *BGA*, VII, 83, 98, 148 f.; Mas'ūdī, in *BGA*, VIII, 24, 26, 32; Idrisi, Übers. Jaubert, II, 344, 349, 380, 431; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 515; II, 440; III, 53, 131; IV, 591; al-Tha'labi, *Kiṣaṣ al-Anbiyā'*, Kairo 1290, S. 320 ff.; I. Friedländer, *Die Chadirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig-Berlin 1913, Index; de Goeje, *De muur van Gog en Magog*, in *Versl. Med. Ak. Amst.*, 3. Ser., V, 87 ff.; Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, in *Denkschriften d. Kais. Ak. d. Wissensch.*, Wien,



XXXVIII, Nr. 5; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905, S. 180 ff.; C. Hunnius, *Das syrische Alexanderlied* (Dissertation), Göttingen 1904; ders., *Das syrische Alexanderlied*, in *ZDMG*, LX, 169 ff.; E. A. Wallis Budge, *The History of Alexander the Great*, Cambridge 1889.

(A. J. WENSINCK)

**YĀFĀ** oder **YĀFA**, Stadt am Mittelmeer, Hafen Jerusalems. Als *Y-pw* kommt sie bereits im XVI. Jahrh. in der Liste der von Thutmosis III. eroberten palästinensischen Städte vor (W. Max Müller, in *Mitt. VAG*, XII, 1907, I, S. 21, Nr. 62). In den Amarnatafeln und bei den Assyriern heisst sie *Yapū* oder *Yappū*, auf phönizischen Inschriften *𐤃𐤕*, in der Bibel *Yāfo*, bei den Griechen *Ἰόφυ* oder *Ἰόππη*. Schon in der Bibel erscheint *Yāfā* als Hafenstadt von Jerusalem, nach der König Hiram die für den Tempelbau bestimmten Holzstämme auf Flüssen bringen liess. Vor der Eroberung durch Senacherib (701 v. Chr.) war es dem König von Askalon untertan. Unter jüdische Herrschaft kam die alte kanaanäische Stadt erst durch die Makkabäer. Mit dem uralten Kult einer Fischgottheit in *Yāfā* hängen vermutlich die dort lokalisierte Jonaslegende und die Sage von Perseus und Andromeda zusammen.

Im Jahre 15 (636) nahm *ʿAmr b. al-ʿĀṣī* (nach anderen *Muʿāwiya*) die Stadt ein (al-Balādhurī, ed. de Goeje, S. 138). Die Bedeutung des alten Hafens von Jerusalem wuchs noch, seit der Omayyade Sulaimān b. ʿAbd al-Malik kaum 20 km südöstlich von *Yāfā* die neue Hauptstadt des *Djund Filastīn*, al-Ramla, gegründet hatte. Mit ganz Filastīn kam *Yāfā* 264 (878) unter die Herrschaft des *Aḥmed b. Tūlūn* und blieb seitdem in der Hand der ägyptischen *Tūlūniden*, bis es 292 (905) in die Gewalt des *ʿAbbāsiden al-Muktafi* geriet. Nachdem *Djāfar b. Fallāḥ* 359 (969) Syrien für den *Fātimiden Muʿizz* erobert hatte, drangen 360 (971) die *Ḳarmāten* unter *Ḥasan al-ʿAṣam* bis *Yāfā* vor, wo die von *Djawhar b. ʿAbd Allāh* nach Syrien gesandten Truppen (11 000 Mann) eingeschlossen wurden. Nachdem die *Ḳarmāten* 362 aus Ägypten zurückgeschlagen worden waren, wurde *Yāfā* entsetzt und die Besatzung nach Ägypten zurückgezogen. Der türkische *Emīr Atsız b. Abāk* nahm 463 (1071) al-Ramla ein, während er *Yāfā* und *ʿAskalān* nicht in seine Gewalt bekam.

In der Kreuzzugszeit war die Stadt heiss umstritten. Die Franken, die sie zu einer Vasallengrafschaft des Königreichs Jerusalem erhoben, vermochten sie bis zum dritten Kreuzzuge zu halten (1099—1187). Vergeblich versuchte der *Wezīr al-Afdal* in den Jahren 1101, 1105, 1113 und 1115, sie ihnen zu entreissen. Nach seiner Ermordung belagerte der *Khalīfa al-Manṣūr* 1122 die Stadt, wurde aber zurückgeschlagen; ebenso 1123 infolge der Vernichtung seiner Flotte durch die venezianische. Nach der Schlacht bei *Ḥaṭṭīn* (583 = 1187) ergaben sich die meisten Küstenstädte *Saladīn*; so auch *Yāfā* seinem Bruder *al-Malik al-ʿĀdil*. *Richard Löwenherz* eroberte 587 (1191) *Yāfā* wieder zurück. *Saladīn* belagerte und eroberte 1192 die Stadt; nur die Zitadelle vermochte er nicht einzunehmen, und König *Richard*, der der Besatzung zuhelfe eilte, trieb seine Truppen wieder aus der Stadt hinaus, die er dann neubefestigen liess. Im Waffenstillstand von al-Ramla wurde den Christen darauf der Besitz von *Yāfā* bestätigt.

Schon 593 (1197) nahm *al-Malik al-ʿĀdil Yāfā*

wieder ein, wobei die Festungswerke zerstört wurden und 20 000 Christen umgekommen sein sollen. Im folgenden Jahre besetzten vorübergehend sächsische und brabantische Truppen die Stadt, verliessen sie aber 595 wieder, worauf *al-ʿĀdil Yāfā* durch einen Handstreich zurückgewann. Seit dem vierten Kreuzzug (1204) war die Stadt erneut im Besitz der Franken. Kaiser *Friedrich II.* liess sie 1228 neubefestigen; ebenso *Ludwig IX.* 1250 nach seiner Rückkehr aus der Gefangenschaft.

In der Mamlukenzeit gehörte *Yāfā* zum Gebiet von al-Ramla, einem der vier Distrikte der Küstenmark, die ihrerseits der *Mamlaka* von *Dimashk* unterstand, zeitweise aber (unter *Saladīn* Nachfolgern) der von *Ghazza* (al-Dimashkī, ed. Mehren, S. 230).

*Baibars* griff die Stadt unerwartet am 20. *Djumaḍā II* 666 (8. März 1268) an und eroberte sie mit ihrer Zitadelle in einem oder zwei Tagen (Inschrift an der Weissen Moschee bei al-Ramla, ed. van Berchem, *Inscriptions Arabes de Syrie*, Kairo 1897, S. 57—64). Er liess die Stadt mit allen Häusern, den Mauern und der Zitadelle zerstören. Ein *Emīr Djāmāl al-Dīn* . . . b. *Iṣḥāk* baute nach einer in *Yāfā* erhaltenen Inschrift dort 736 (1335) das Heiligtum *Ḳubbat Shaikh Murād*, das noch jetzt steht (*Clermont-Ganneau, Matériaux inédits pour servir à l'histoire des Croisades*, Paris 1876; ders., *Archaeological Researches in Palestine during the years 1873/4*, London 1896, II, 154). Als die Könige von England und Frankreich um 1336 einen neuen Kreuzzug planten, liess *al-Nāṣir* die Hafenanlagen von *Yāfā* zerstören, um den Franken dort eine Landung unmöglich zu machen. Aus demselben Grunde wurde 1345 ausser dem Hafen auch die Stadt zerstört (*Tolkowsky, in Journ. Pal. Orient. Soc.*, V, 1925, S. 82—4).

Die arabischen Geographen schildern *Yāfā* als eine kleine, stark befestigte Küstenstadt, die als Hafen von al-Ramla und Jerusalem sich in friedlichen Zeiten eines lebhaften Handels und stark besuchter Märkte erfreute. In Kriegszeiten war sie feindlichen Überfällen leicht ausgesetzt; so in den ersten Jahrhunderten der islamischen Herrschaft denen der byzantinischen Flotte, der *Mardaīten* und *Kibyrraioten*. Zum Schutze vor solchen Angriffen war an der Küste eine Anzahl von Wachtstationen (*Ribāṭ*), entsprechend den byzantinischen in Kleinasien von *Luʿluʾa* bis nach Konstantinopel, eingerichtet worden, von denen durch Feuer- und Rauchsignale das Herannahen griechischer Schiffe nach der Hauptstadt al-Ramla gemeldet wurde, die in den Häfen von *Ghazza* bis *Arsūf* auch wegen der Auslösung der Gefangenen anzulaufen pflegten (al-Makḍisī, ed. de Goeje, S. 177).

Nach der Schlacht bei *Dābiḳ* kam 922 (1516) ganz Syrien unter türkische Herrschaft. Das in Ruinen liegende *Yāfā* begann erst in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrh.'s wieder, sich allmählich zu erholen, besonders infolge der Anlage eines Hafenquais. Seit 1770 kämpfte der *Paṣḥa* von *Dimashk* mehrere Jahre mit *ʿAlī Bey* und seinen Anhängern um die Stadt, in der die Mamluken am 19. Mai 1776 ein furchtbares Blutbad anrichteten. Noch schlimmer wüteten die Franzosen nach der Einnahme der Stadt durch *Napoleon* (6. März 1799); 4 000 Gefangene wurden am Strande erschossen. Gleich nach dem Einrücken der Besatzung verbreitete sich im französischen Heere die Pest, die viele Opfer forderte. *Ibrāhīm Paṣḥa*, *Mehemmed ʿAlī's* Sohn, besetzte 1831 *Yāfā*, das

1840 wieder den Türken zufiel. Ein Erdbeben zerstörte 1838 viele Häuser und einen Teil der Befestigungen.

Am 16. Nov. 1917 wurde Yāfā von den Engländern (Australischen und Neuseeländischen Armeekorps) besetzt. Seit dem Weltkrieg ist die Stadt nur wenig gewachsen (44 000 Einwohner); doch hat sich ihr nördlicher Vorort, die 1909 gegründete jüdische Kolonie Tel-Aviv, schnell zu einer modernen Stadt entwickelt, die bereits den Umfang der Altstadt erreicht hat. Im Nordosten der Stadt liegen die 1868 gegründeten deutschen Templerkolonien Wilhelma und Sarona, im Süden jüdische Ackerbaukolonien. Der Plan, anstelle des von Felsklippen umgebenen unbrauchbaren Hafens einen für moderne Schiffe zugänglichen zu bauen, durch den die Stadt mit dem aufblühenden Haifa wetteifern könnte, ist bisher an den hohen Kosten gescheitert.

*Little atlas of al-Khānizma, Kitāb Šurāt al-Ard*, ed. v. Mzik, in *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*, III, Leipzig 1926, S. 19 (Nr. 251); Suhrah, *ibid.*, V, Leipzig 1930, S. 27 (Nr. 221); al-Iṣṭakhri, *B G A.* I, 55, 66; Ibn Hawkal, *B G A.* II, 111, 125, 127; al-Makdisi, *B G A.* III, 54, 155, 174, 177, 192; Ibn al-Fakih, *B G A.* V, 103; Ibn Khurdādhbih, *B G A.* VI, 79, 98; Qudāma, *ibid.*, S. 255; al-Yā'qubī, *B G A.* VII, 329; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 1003; Šafī al-Dīn, *Marāsid al-Iṭīlā'*, ed. Juynboll, III, 332; al-Idrīsī, ed. Gildemeister, in *Z D P V*, VIII, 11; Abu 'l-Fidā', ed. Reinaud, S. 239; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, Indices, II, S. 30; I. e. Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 24, 28 f., 39, 41, 381, 550; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, S. CV, 10, Anm. 1, 29, 56; L. Tolstowsky, *The Gateway of Palestine. A History of Jaffa*, London 1924; ders., in *Journ. Palest. Orient. Soc.*, V, 1925, S. 82-4; VI, 1926, S. 70-4; über die antike Stadt: Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig 1881, S. 289; P. Thomsen, *Loca Sancta*, Halle 1907, I, 73; Beer, Art. *Joppe*, in Pauly-Wissowa, *Realencykl. d. klass. Altertumswiss.*, IX, Col. 1901 f.

(E. HONIGMANN)

AL-YĀFĪ 'ABD ALLĀH B. AS'AD B. 'ALĪ B. 'UTHMAN B. FALAḤ AL-ŠARĪF AHLE AL-DIN ABU 'L-SA'ĀDA ABU 'L-BARAKĀT wurde zwei oder drei Jahre vor 700 (1300/1) im Yaman geboren; der Ort scheint nicht bekannt zu sein. Er studierte zuerst unter Muḥammad b. Aḥmed al-Dihānī al-Baṣṣāl und Aḥmed b. 'Alī al-Ḥarāzī, Kāfī von 'Adan. Diese Studien bezogen sich wohl nur auf den Kor'an und Religionswissenschaften; seine asketischen Neigungen sind aber wohl schon sehr früh massgebend gewesen für sein ganzes Leben. Schon im Jahre 712 (1313) machte er seine erste Pilgerfahrt nach Mekka und schloss sich, wohl dort, dem 'Alī al-Tawāshī an, der sein Hauptshaiḫ blieb. Im Jahre 718 liess er sich in Mekka nieder und heiratete. Die folgenden Jahre brachte er dann teilweise in Mekka und teilweise in Medina zu; im Jahre 734 (1335) machte er eine Reise nach Jerusalem und Damaskus und kam auch nach Ägypten. Nach seiner Rückkehr nach dem Hidjāz blieb er einige Zeit in Medina und kam wieder nach Mekka, wo er sich wieder verheiratete. Später machte er eine kurze Reise nach dem Yaman, um seinen alten Lehrer 'Alī al-Tawāshī zu besuchen. Im Jahre 747 (1346)

machte Subki seine Bekanntschaft in Mekka, wo Yāfī auch am 20. Džumādā II 768 (21. Febr. 1367) starb. Subki gibt als Todesdatum, wohl irrtümlich, Džumādā I 767 (Febr. 1366).

Als Šūfī hatte er die *Khirqā* von mehreren Shaikhs empfangen. Ihm wird sein frommes Wesen und seine Güte seinen Schülern gegenüber nachgerühmt, und sein Ruf als Frommer und Gelehrter war schon zu seinen Lebzeiten weit verbreitet. Während die ältere Biographie noch nichts von *Barakāt* [s. d.] zu berichten weiss, sind die späteren Werke recht voll davon.

Seine Musse in Mekka gab ihm Gelegenheit, eine grosse Anzahl von Werken zu schreiben, besonders über Šūfismus und die Grundlagen des Glaubens. Er liess es sich angelegen sein, die Lehren des Ash'ari zu verteidigen, und verfasste unter anderen auch eine Schrift gegen Ibn Tamiya, welche ihm die Feindschaft der Anhänger des letzteren zuzog. Er soll eine sehr hohe Meinung von dem Šūfī Ibn al-'Arabī gehabt haben. Die von ihm verfassten Werke, welche uns zugänglich sind, lassen uns ihn als wenig selbständigen Kompilator aus Werken anderer erkennen.

1. Sein Hauptwerk ist wohl der *Rawḍ al-Riyāḥīn fī Hikāyat al-Šāliḥīn* (auch *Nuḥāt al-'Uyūn al-Nawāzīr wa-Tuḥāt al-Kulūb al-Hawādhīr* betitelt), in welchem er 500 Biographien von Heiligen und Šūfis bringt; aber hier überwiegt das Erbauliche bei weitem das Geschichtliche. Das Werk ist mehrere Male gedruckt worden (Bulāḫ 1286; Kairo 1301, 1307). Es gibt eine Reihe von Abkürzungen, und dies Werk hat auch Werken ähnlichen Inhalts als Quelle gedient, zuletzt wohl dem *Karāmāt al-Awliyā'* des Yūsuf b. Ismā'il al-Nabhānī (gedruckt Kairo 1329 in zwei Bänden).

2. Biographischen Zwecken dient auch sein Geschichtswerk *Mir'āt al-Djannāt wa-'Ibrat al-Yaḫṣān* (gedruckt in Haidarābād 1334-39 in vier Bänden). Da Yāfī, wie er selbst sagt, sich damit begnügte, der Chronik des Ibn al-Athīr und den Werken des Ibn Khallikān und al-Dhahabī zu folgen und sie abzukürzen, enthält dieses Werk kaum etwas Neues. Es hat aber Wert, solange wir die grossen Geschichtswerke des Dhahabī nicht gedruckt besitzen. Nur am Ende gibt er noch Biographien seiner Lehrer aus dem Yaman, aber in diesen Nachrichten gerade hat man Mühe, das wenige Historische aus einem Schwulst von Worten herauszuschälen; Daten sind ihm Nebensache. Abkürzungen und Auszüge dieses Werkes mit späteren Zusätzen gibt es mehrere, wie *Ghīrbāl al-Zamān* von Abū 'Abd Allāh Ḥusain b. 'Abd al-Raḥmān al-Ahdal (gest. 885 = 1480), welches mehr die süd-arabischen Frommen berücksichtigt, und ein Auszug von 'Alī al-Kurashī al-Šūstari (ca. 1100 d. H.) in einer Berliner Hs.

3. *Nashr al-Maḥāsīn al-Ghāliya fī Fadl al-Mashā'ikh al-Šūfiya*, das er am Ende der *Mir'āt al-Djannāt* erwähnt. Dies Werk ist am Rande der *Karāmāt al-Awliyā'* des Nabhānī (siehe oben) gedruckt; es enthält wie der *Rawḍ al-Riyāḥīn* Berichte über fromme Šūfis und muss wohl als ein erster Entwurf seines grösseren Werkes angesehen werden. Der Zweck war, wie er selbst angibt, den Beweis zu liefern, wie sich die Šarīfa und der Šūfismus ausgleichen. Er gab deshalb diesem Buche auch den zweiten Titel *Kifāyat al-Mu'rifat li-Nabawī al-Muntaḥi* (*Mir'āt*, IV, 335).

4. *Marḥam al-Hal al-Mu'āḥḍa bi-'l-Radd 'ala 'Ammat al-Mu'tazila bi-'l-Barāhīn al-Qāṭi'a al-*



*Mufaṣṣala*. Dieses recht langweilige Buch verfasste er auf Anregung des 750 d. H. verstorbenen Naḏīm al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Yūsuf al-Iṣfahānī. Gesammelt aus allerhand Quellen versucht er die Lehren der Mu'tazila zu widerlegen. Das Werk liegt zu zwei Dritteln gedruckt vor in einer Ausgabe der *Bibliotheca Indica* 1910—11; den Rest zu drucken, ist wohl kaum der Mühe wert. Der Titel steht falsch bei Brockelmann und ist auf den Titelblatt des Druckes auch falsch verbessert.

5. *al-Irshād wa 'l-Tatwīz fī Faḍl Allāh wa-Tilāwat Kitābihi 'l-'Azīz*. Vor dem *Mir'āt al-Djanān* geschrieben. Der Titel beschreibt den Inhalt.

6. *Durr al-Naẓīm fī Faḍā'il* (oder *Khawāṣṣ*) *al-Kur'ān al-'Azīm wa 'l-Ayāt wa-Dhikr al-Ḥakīm*. Eine kurze Abhandlung über den Nutzen des Korān und des Betens; gedruckt in Kairo 1282, 1315 und später.

Ferner eine Anzahl von Gedichten mit langen Titeln, religiösen Inhalts, teilweise in Handschriften vorhanden oder einstweilen nur den Titeln nach bekannt. Unter diesen

7. *Bāhiyat al-Muḥaiyā fī Madh Shuyūkh al-Yaman al-Aṣḡiyā*; 8. *Muḥdjar al-Aḥdān fī Dhikr al-Aḥbāb Ahl al-Awṭān* usw.; 9. *Asna 'l-Mafākhir fī Manāqib al-Shaikh 'Abd al-Qādir*; 10. *Shams al-Imām wa-Tawḥīd al-Raḥmān wa-'Aḳīdat al-Ḥaqq wa 'l-Itḳān* in mehreren Hds. erhalten. Ferner mir unbekannte Abhandlungen:

11. *Nūr al-Yaḳīn wa-Iṣḥārat Ahl al-Tamkīn*; 12. *al-Risālat al-Makkiya fī Tārīḫ al-Sādat al-Šūfiya*.

*Litteratur*: *Du'ar al-Kāmina*, II, 247; Subki, *Ṭabaqāt*, VI, 103; Brockelmann, *GA L*, II, 176—77; Sarkis, *Dictionnaire*, Sp. 1952—53 und spätere Heiligenbiographien.

(F. KRENKOW)

**YĀFITH**, der Jafeth der Bibel, wird im Korān nicht genannt. Doch der Korānauslegung und der Legende sind die Namen der Söhne Nūh's: Sām, Hām, Yāfith (ausnahmsweise Yāfit: Tabari, I, 222) geläufig. Die biblische Erzählung (Gen. IX, 20—27) von der Sünde Hām's, seiner Strafe und dem Segen Sām's und Yāfith's wiederholt die Legende, nur schweigt sie vom Weinbau und Rausch Noas. Al-Kisā'i gestaltet sie vollends um. In der Arche liess die Sorge den Nūh nicht schlafen. Herausgekommen schläft er auf Sām's Schoss ein. Der Wind deckt seine Blöße auf. Sām und Yāfith decken ihn zu, wohingegen Hām so laut auflacht, dass Nūh erwacht; er segnet und flucht: Die Propheten sollen von Sām, die Könige und Helden von Yāfith, die schwarzen Sklaven von Hām abstammen. Doch Hām's Nachkommen gehen eheliche Verbindungen mit Yāfith's Geschlecht ein; so entstammen dem Kūsh b. Hām die Abessinier, Hind und Sind; der Vereinigung Kūb b. Hām's mit einem Abkömmlinge Yāfith's die Kopten. Nūh verteilt die Erde zwischen seinen drei Söhnen. Yāfith erhält die Gegend des Faisun (Pishon). Seine Nachkommen werden verschiednen angegeben, auch ganz nach der Bibel (Tabari, I, 217 f.) oder teilweise (al-Kisā'i, I, 101), aber auch völlig verschieden. Allgemein gilt er als Stammvater von Yādūdī und Mādūdī, oft der Türken, der Khazaren, seltener der Ṣaḳāliba [s. d.]. Persien und Rūm wird manchmal von Sām, manchmal von Yāfith abgeleitet, so von Yāfith auch Kyros, der den Belsazar b. Evilmerodach b. Buchtunassar tötete, ferner König Yezdegerd. In kurzen Zusammenfassungen heisst es: Sām sei der Vater der Araber,

Yāfith der Vater Rūm's (oder Yādūdī-Mādūdī's), Hām der Vater des Sūdān. Von den drei Brüdern bevorzugt die semitische Überlieferung natürlich den Sām. Doch Yāfith wird selten ungünstig beurteilt, wie Tabari, I, 223, wo es heisst: nichts Gutes stamme von Yāfith, seine Nachkommen seien missgestaltet. Doch z. B. die 72 Sprachen werden derart verteilt, dass 18 auf Sām, 18 auf Hām, 36 auf Yāfith entfallen. Y. ist der gesegnete Sohn Nūh's.

*Litteratur*: Tabari, ed. de Goeje, I, 211—25; Tha'labī, *Kiṣaṣ al-Anbiyā*, Kairo 1325, S. 38; al-Kisā'i, *Kiṣaṣ al-Anbiyā*, ed. Eisenberg, I, 98—102. — Siehe auch die Art. NŪH, SĀM.

(BERNHARD HEILER)

**YĀ'FUR** B. 'ABD AL-RAḤMĀN (auch: AL-RAḤIM) B. KURĀIB AL-ḤIWĀLĪ (zur umstrittenen Vokalisation vgl. das Gedicht bei van Arendonk [s. *Litt.*], S. 232, Anm. 3), Begründer der Dynastie der Ya'furiden oder Ḥiwāliden, welche den Anspruch erhob, von den Tubba', den alten Himyaritenkönigen, abzustammen. Ihr Stammsitz Shibām, zur Unterscheidung von den gleichnamigen als Shibām Aqyān oder Shibām Kawkabān bezeichnet, wird von Geographen als gut angebautes Berggelände beschrieben. Unter dem Khalifat von al-Mu'taṣim, also vor 227 (842), begann Ya'fur sich gegen die schnell aufeinanderfolgenden 'abbāsiden Statthalter erfolgreich aufzulehnen; 247 (861) habe Ya'fur sogar den Statthalter Himyar b. al-Ḥārith aus Ṣan'a' verdrängt und seine Herrschaft über das Berggelände südlich bis Djanad ausgedehnt. Die selbst bei yemenischen Spezialhistorikern reichlich unklaren Nachrichten lassen wenigstens eins erkennen: die innere Zerrissenheit der Dynastie von Anfang an. Bereits 256 (870) tritt nämlich Ya'fur's Sohn Muḥammad als Herr von Ṣan'a' auf und zwar als anerkannter Statthalter des Khalifen Mu'tamid. Muḥammad aber wurde um 270 (883) von seinem eigenen Sohn Ibrāhīm umgebracht, vermutlich auf Anstiften des alten Ya'fur selbst, der demnach von Muḥammad beiseite geschoben war, von da an aber selbst aus der Geschichte verschwindet. Zwar war noch Ibrāhīm's Sohn Asad Herr von Ṣan'a'; aber ihm traten ganz neue Gegner entgegen in der eindringenden doppelten 'alidischen Bewegung der Ḳarmāten und der Zaiditen, sodass er nur noch zwei Amtsnachfolger hatte. Einzelne jüngere Prinzen setzten sich vorübergehend in der Tihāma und in den Bergen bei Ṣa'da fest.

*Litteratur*: al-Ḥamdānī, *Dynast al-'Arab*, ed. D. H. Müller, Leiden 1891, I, 57, 106 f.; D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Itk' des Ḥamdānī*, in *SB Ak. Wien*, XCIV, 1879, S. 352 ff.; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. F. Wüstenfeld, III, 249; IV, 544; 'Azīm al-Dīn Aḥmad, *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naṣṣān's* (GMS, XXIV, Leiden 1916), S. 30; H. C. Kay, *Yaman, its Early Medieval History*, London 1892, s. Index; C. van Arendonk, *De Opkomst van het Zaiditische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919, S. 103 ff. (mit genauer Berücksichtigung ungedruckter yemenischer Quellen); E. de Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie*, Hannover 1927, S. 116. (R. STROTHMANN)

**YAGHMĀ DJANDAḲĪ**, Pseudonym des persischen Dichters Abu 'l-Ḥasan Raḥīm b. Ḥādīdjī Ibrāhīm Kulī. Er wurde um 1196 (1782) in dem Dorfe Khūr in der Oase Djandaḳ oder Biyābānak geboren, die mitten in der zentral-per-

sischen Wüste liegt. Er begann sein Leben als Kamelhüter, aber bereits als Siebenjähriger erregten seine Talente die Aufmerksamkeit des Besitzers der Oase, Ismā'il Khān 'Arab-i 'Āmin's, dessen Sekretär (*Munshi-bāshī*) er schließlich wurde. Sein erster Schriftstellernamen war Madjūn. Nach einer Empörung gegen die Regierung musste Ismā'il Khān im Jahre 1216 (1802) nach Khorāsān fliehen, während Djandaḳ von dem Stellvertreter des Gouverneurs von Simnān und Dāmghān Dhu 'l-Fiḳār Khān besetzt wurde. Yaghmā wurde zwangsweise als einfacher Soldat ausgehoben, aber in Simnān brachten ihm seine Talente den Posten eines Sekretärs beim Gouverneur ein. Infolge einer falschen Anklage erhielt der Dichter um 1808 eine Bastonnade, und seine Güter wurden der Soldateska zur Plünderung (*Yaghmā*) preisgegeben. Seine Schuldlosigkeit stellte sich jedoch heraus, und er erlangte die Freiheit wieder, aber die erlittene Ungerechtigkeit nagte an seinem Charakter. Jetzt nahm er den Schriftstellernamen Yaghmā an und verfasste seine Satire *Sardāriya*, die gegen Dhu 'l-Fiḳār Khān gerichtet und voller massloser Grobheiten war. Als Verbannter irrte Yaghmā in Persien umher und kam über Baghdād und Yazd nach Teheran, wo er durch eine Schicksalswendung die Gunst Ḥādjdj Mirzā Akāsi's, des Ministers Muhammed Shāh's, gewann. Yaghmā wurde schliesslich zum Wazīr des Gouverneurs von Kāshān ernannt, aber wegen einer neuen Satire (*Khulāṣat al-Istidāh*), die sich gegen eine vornehme Familie in Kāshān richtete, wiederum verbannt und von der Kanzel der Moschee als *Kāfir* gebrandmarkt. Sein Wanderleben begann von neuem. Wir wissen, dass er Muhammed Shāh bis Harāt begleitete. Erst als Achtzigjähriger kehrte er in seine Heimat Khūr zurück und starb dort am 16. Rabi' II 1276 (16. Nov. 1859), wo er nahe bei dem Grabmal Saiyid Dāwūd's bestattet wurde.

Yaghmā's Prosawerke und Dichtungen sind in einem *Diwān* vereinigt und wurden im Jahre 1283 (1866) in Teheran (?) mit einer Vorrede Ḥādjdj Muhammed Ismā'il's veröffentlicht (389 Ss. in 2°).

Yaghmā pflegte alle Dichtungsarten; seine Gedichte (*Ghazal*, Elegien, *Kiṭ'a*, *Tarjī'ī-band*) verrieten eine grosse Meisterschaft in Sprache und Form. Vielleicht den originellsten Teil seiner Werke bilden die Trauergesänge (*Navha-yi sina-zani*), deren Dichtungsart er geschaffen hat. Diese Gedichte sind offenbar für die öffentlichen Wehklagen im Muharram bestimmt [s. d. Art. TA'ZIYA]. Sie haben die Form des *Mustazād*; jeder Vers ist durch einen Refrain verlängert, den die Zuhörer von sich aus wie ein Echo mitmurmeln sollen. Diese *Navha*'s sind in einer lebendigen und einfachen Sprache abgefasst. E. G. Browne, *a. a. O.*, IV, 340 hebt die Volkstümlichkeit dieser Dichtungsart in der Revolutionszeit (1905–11) hervor.

Jedoch noch charakteristischer für Yaghmā sind seine beleidigenden und zotigen Satiren. Berthels sieht darin eine Auflehnung gegen die politischen und sozialen Ungerechtigkeiten des alten Persiens, aber niemals scheint sich der Dichter über seine persönlichen schlechten Erfahrungen zu erheben. Wenn sich sein Spott sogar gegen seinen Wohltäter Ḥādjdj Mirzā Akāsi richtet, so wird der Dichter lediglich von seiner satirischen Art und seiner allzu losen Zunge hingerissen. Yaghmā hat noch nichts von einem Revolutionär an sich. Sein Hass ist nicht ein Hass gegen den Feind, sondern gegen die

auf. Das Gulistān-Museum in Teheran besitzt einen Kor'an, der auf einem einzigen Stück Zeug (ungefähr 2,5 mal 0,46 m) geschrieben und in komplizierten geometrischen Figuren angeordnet ist: diese Handschrift wird Yaghmā zugeschrieben (vgl. die Schriftprobe von ihm bei Browne, *a. a. O.*, IV, 338).

Yaghmā bediente sich wenig des Arabischen, und in mehreren seiner Briefe war er bestrebt, reines Persisch zu schreiben. Er hat das Wörterbuch *Burhān-i kāfi* durch Zusätze beträchtlich vermehrt; das Manuskript davon ist im Besitze seines Enkels.

Im *Grundriss der iran. Philologie*, I/2, S. 380, schreibt Geiger (Query folgend) Yaghmā Verse im Simnān-Dialekt zu. In Wirklichkeit stammen diese Verse von Na'imā Simnānī (vgl. A. Christensen, *Le dialecte de Sannan* [sic!], Kopenhagen 1915, S. 291). Yaghmā schrieb Verse im Dialekte von Khūr (vgl. Yaghmā'i, *a. a. O.*, S. 18). Über die Mundarten dieser Gegend siehe Ivanow, in *J. R. A. S.*, 1926, S. 405–32.

*Litteratur*: Riḍā Kulī Khān, *Madjma' al-Fuṣṣṣā*, II, 580; Ethé, in *Gr I Ph*, II, 314; Browne, *A Literary History of Persia*, IV, 336–44; Berthels, *Očerk istorii persid. literatury*, Leningrad 1928, S. 94–9; Habib Yaghmā'i (der Enkel Yaghmā's), *Sharḥ-i Ḥāl-i Yaghmā*, Teheran (um 1927?), zuerst erschienen in der Zeitschrift *Armaghān*, V, Nr. 7–9; auf S. 31 zitiert der Verfasser einen Brief Yaghmā's, der die Autorschaft sehr vieler Verse verwirft, die von seinem späteren Herausgeber in seine Sammlung aufgenommen wurden. Allein diese Erklärung, die der Dichter „in seinen alten Tagen“ (*dar awākhir-i 'Umr*) abgab, um den Vorwürfen der Kritiker zu entgehen, ist nicht sehr überzeugend. (V. MINORSKY)

**YĀHŪD(I)**, die Juden. Die Botschaft, die Muhammed als „Warner“ seinem Volke brachte, dachte er sich aus derselben Offenbarungsquelle stammend wie Tora und Evangelium. War die „arabische Verlesung“ des neuen Schrifttums nur die Bekräftigung dessen, was die vorausgegangenen „Schriften“ lehrten, so war der neue Prophet auf eine Belehrung von seiten der Juden und Christen angewiesen. Der Gedanke an den „Tag des Gerichts“, der in frühmekkanischer Zeit immer wiederkehrt, lässt ihn von den 19 Höllenwächtern sprechen, um die, „denen die Schrift gegeben ward“, von der Wahrheit des Kor'an zu überzeugen (LXXIV, 30–2), woraus zu entnehmen ist, dass es Muhammed bereits zu Beginn der ersten mekkanischen Periode um die Gewinnung auch der Juden zu tun war. Von ihnen wusste er bereits, dass sie ihr Schrifttum „studierten“ (LXVIII, 37: *darasa*). Dem entspricht es, dass er von den *Suhuf Ibrāhim wa-Mūsā* spricht (I.LXXVII, 19), also weiss, dass Juden und Christen Abraham die Abfassung von heiligen Büchern zuschrieben (*Ṭuhūr*, XII, 27; *Abōdā-zārā*, 14<sup>b</sup>; Fabricius, *Cod. pseudepigr. Vet. Test.*, Hamburg 1722, I, 400). Bereits jetzt mehren sich jüdische Ausdrücke: so li 'l-alamim = *l'alamim*, *al-mu'tafika* für *mahpaka* (LIII, 54), *'ilīyūn* für *'elyonim* (LXXXIII, 18), *djanna* für „Garten“, *sullam* für „Leiter“ und *makām* (LV, 46), das möglicherweise der talmudischen Bezeichnung für Gott, *hamāḳom* (*'Abōdā-zārā*, 40<sup>b</sup>), entspricht.

Das Streben nach der Schaffung eines Offenbarungsbuches lässt Muhammed zu Beginn der zweiten mekkanischen Periode des öfteren von „Büchern“ sprechen, in denen alles Geschehen



aufgezeichnet ist (LIV, 43, 52–3). Zum ersten Mal ist Sūra XLIV, 29–32 von den „Kindern Isrā'il“ die Rede, die Allāh vor Fir'awn rettete und die er „im Wissen“ vor aller Welt erwählte (vgl. Amos, III, 2; Aphraates, *Hom.* 16, ed. Wright, S. 331). Die Musägeschichte der XX. Sūra, die jüdische Sagen enthält (z. B. Vers 51–4; vgl. *Exod. r.*, 5, 18), erwähnt dreimal die „Kinder Isrā'il“ (Vers 49, 82, 95), die Fir'awn entlassen soll, die die Offenbarung erhielten, und ob deren Kalbsünde Mūsā dem Hārūn grollt. Die XXVI. Sūra spricht viermal von den „Kindern Isrā'il“ (Vers 16, 21, 59, 197) im Zusammenhang mit der Fir'awn-Erzählung und der Offenbarung des Kor'ān, den „die Weisen der Kinder Isrā'il“ (*'Ulamā' Banī Isrā'il = ḥakmē Yisrā'el*) erkennen sollen. Sūra XIX, 59 ist von der „Nachkommenschaft Ibrāhīm's und Isrā'il's“ die Rede, die Allāh rechtleitete, womit die *Millat Ibrāhīm* bereits der Isrā'il gewordenen Offenbarung als gleichwertig an die Seite gesetzt wird. Wie Fir'awn und sein Volk ein „Gleichnis“ im bösen Sinne für die Späteren sein soll (XI, III, 56), so ist 'Isā, der nichts als ein Diener Allāh's sein wollte, für die „Kinder Isrā'il“ ein „Gleichnis“ im Guten (XLIII, 57, 59). Die Gottesvorstellung, wie sie Muḥammed in dieser Zeit formulierte (XXIII, 117), scheint ganz jüdischer Herkunft zu sein, wie er auch zur selben Zeit die Gotteskindschaft Christi entschieden zurückweist (XI, III, 59; XXIII, 93; XXI, 26). Darum wird auch die Sage von dem Zerschlagen der Götzen durch Ibrāhīm, die jetzt ausführlich erzählt wird (XXI, 59 ff.), und die sich vereinzelt auch bei Christen findet (*Apok. Abrahams*, ed. Bonwetsch, S. 10 ff.; Philastrius, *De haeresibus*, S. 97), eher jüdischer Herkunft sein (*Gen. r.*, 38, 39). Jüdische Ausdrücke, die jetzt auftauchen, sind *ḥūr* (XXV, 19), womit *Abot*, II, 5; *Yomā*, 37<sup>a</sup> zu vergleichen ist. Die „Kinder Isrā'il“ sollen nach der ihnen gewordenen Offenbarung niemand ausser Allāh anerkennen (XVII, 2), nach der ihnen geoffenbarten Schrift werden sie zweimal Verderben auf Erden stiften (Vers 4) und einst das heilige Land bewohnen (Vers 106). Vielleicht sind es auch Juden gewesen, die damals Muḥammed bewegen wollten, sein Land zu verlassen (Vers 78). Nach der Meinung Muḥammeds aber vermag allein der Kor'ān, die Uneinigkeiten der „Kinder Isrā'il“ zu schlichten (XXVII, 78). Dem entspricht es, dass die Musägeschichte dieser Sūra (Vers 7 ff.) deutlich jüdisches Gepräge trägt, wie auch die Sulaimānerzählung (Vers 17 ff.; vgl. *Targum Shēni*).

Noch zu Beginn der 3. mekkanischen Periode erinnerte Muḥammed die „Kinder Isrā'il“ des öfteren an die ihnen durch Mūsā gewordene Offenbarung (XXXII, 23; XLV, 15). Allāh gab ihnen Führer und bevorzugte sie, die Israeliten aber wurden uneinig, als „das Wissen“ zu ihnen kam, und jetzt hat Allāh Muḥammed zum Schiedsrichter in religiösen Dingen über sie eingesetzt (XLV, 15–7). Jüdische Ausdrücke innerhalb der Yūsufzählung, die (Sūra XII) wie auch die Nūḥerzählung (XI, 27 ff.) nachweisbar jüdischer Herkunft sind, sind *Ba'ir* für „Vieh“ (XII, 65, 72) und *Yūsuf ayyuha 'l-siddīq* für *Yōsēf ḥaṣṣaddīq* (XII, 46). Das hebräische *Mishnā* hat Muḥammed wahrscheinlich damals im Sinn von „Erzählung“ übernommen (XXXIX, 24). Noch aber sollen die Mekkaner nur „in bester Art“ mit dem „Volk der Schrift“ streiten, mit dem sie in religiöser Hinsicht so viel verbindet (XXIX, 45). Den „Kindern Isrā'il“ hatte ja Allāh eine sichere Wohnung bereitet, sie mit

allem Guten versorgt (X, 93) und ihnen, dem schwachen Volke, „den Osten und Westen des Landes“ gegeben (VII, 133). Muḥammed aber bezeichnet sich jetzt als den *Ummī*, den Propheten der *Ummī* *ḥā-ʿOlām*, dessen Auftreten bereits Tora und Evangelium weissagen. Jetzt gelten ihm die Speiseverbote der Juden bereits als Strafe für ihre Abtrünnigkeit (VI, 147).

Die medinische Periode machte Muḥammed mehr mit Juden und jüdischen Verhältnissen bekannt, und er zog allmählich die Grenzen zwischen den „Völkern des Buches“ und der neuen Gemeinschaft des Islām. An die „Kinder Isrā'il“ wandte sich Muḥammed damals mit der Aufforderung, den Bund mit Allāh zu wahren (II, 38 ff.), sich ihrer Auserwählung bewusst zu werden und ihrer Errettung aus der Hand Fir'awn's zu gedenken (II, 46). Noch werden die Juden, wenn sie nur an Allāh und an den jüngsten Tag glauben, in einer Reihe mit den gläubigen Christen und Sabäern genannt (II, 59), aber schon taucht der Hinweis auf die Verfälschung ihres Schrifttums auf (II, 70). Sie schreiben es mit eigenen Händen nieder und sagen: „Es ist von Allāh“ (II, 73). In Wirklichkeit aber gibt es Ungelehrte unter ihnen, die die Schrift gar nicht kennen (*ebd.*). Die Höllestrafe, die sie treffen muss, halten sie nur für eine zeitweilige (II, 74). Den Bund mit Allāh haben die „Kinder Isrā'il“ gebrochen (II, 77). Sie vertreiben sich gegenseitig aus dem Lande, lösen aber andererseits ihre Gefangenen aus (II, 79). Spöttischerweise sagen sie von sich: „Unsere Herzen sind unbeschnitten“ (II, 82). Zweideutige Reden haben sie schon geführt, als sie gegen ihren Willen die Tora annehmen mussten (II, 87: *sami'nā wa-ʿasainā* statt *shāma'nū wa-ʿasīnū*). Sie hängen am Leben, und mancher wünschte wohl, 1 000 Jahre lang zu leben (II, 90). Statt des spöttischen *rā'inā*, womit sie den Propheten anreden, sollen sie deutlich: *unzurnā* sagen (II, 98). Zu dieser Zeit sind manche jüdische Begriffe auf Muḥammed gekommen. So *safaka 'l-Dimā'* für *shafak Dam* (II, 28, 78) und *Khalāk* für *Ḥeleḳ le-ʿOlām habbā* (II, 96). Die Juden glauben, wie auch die Christen, dass nur sie ins Paradies eingehen werden, ohne es beweisen zu können (II, 105). Von dieser Zeit an bezeichnet Muḥammed die zeitgenössischen Juden mit al-Yāhūd, wie sie schon vor seiner Zeit genannt worden waren (Abū Miḥdjan, ed. Landberg, S. 72; 'Urwa, XIII, 1), oder benutzt den Stamm *hāda*, während er mit „Kinder Isrā'il“ ihre alttestamentlichen Vorfahren meint. Muḥammed beobachtete, wie Juden und Christen sich die Minderwertigkeit ihrer Religion vorwarfen (II, 107), und er erkennt, dass beide Konfessionen nicht eher mit ihm zufrieden sein werden, bis er ihrer Religion folgt (II, 114). Aber nicht zum Judentum oder Christentum sollen sie sich bekennen, sondern zur „Religion Ibrāhīm's“, der den rechten Glauben bekannte (II, 129). Denn weder Ibrāhīm, Ismā'il, Ishāḳ, Ya'qūb und die Stämme waren Juden oder Christen (II, 134). So wie die Juden jetzt es ablehnen, „auf Allāh's Weg“, das heisst im Kampfe für ihn zu streiten, so taten schon die „Kinder Isrā'il“, als sie nach Mūsā's Tod um einen König baten (II, 247). Und doch hat Allāh stets den „Kindern Isrā'il“ viele deutliche Zeichen gegeben (II, 207). Ein von den Juden damals übernommener Ausdruck ist *Furkān* für „Unterscheidung“ (II, 181). Muḥammed hatte die Juden mit ihrem Schrifttum prunken hören, obwohl sie es nach seiner Meinung

oft nicht kennen (II, 73). Aber „das Gleichnis“ derer, die mit der Tora belastet sind und sie dann nicht tragen wollen, ist das eines „Esels, der Bucher trägt“ (LXII, 5 = *Ḥamor nāse Sefarim*). Die Juden sollen sich lieber den Tod wünschen als behaupten, dass sie „Allāh's Freunde“ (LXII, 6; vgl. 1. Chr. XVI, 13 ff.) sind. Tora und Evangelium werden erst durch den Korān bestätigt, der als *Furkān* zu betrachten ist (III, 2). Schon 'Isā hat „die Kinder Isrā'īl“ Tora und Evangelium „Buch“ und „Weisheit“ gelehrt (III, 43), und Muḥammed ist der Bestätiger der Tora (III, 44). Darum ist auch der Streit über die *Millat Ibrāhīm* sinnlos. Tora und Evangelium sind erst nach ihr offenbart worden (III, 58), und Ibrāhīm war dann weder Jude noch Christ, sondern ein Muslim (III, 60). Seine eigentlichen Anhänger sind Muḥammed und seine Gemeinde (III, 61). Offensichtlich meint auch Sūra III, 69 die Juden, wo von solchen unter dem „Volk der Schrift“ die Rede ist, die anvertrautes Gut nicht gerne zurückgeben wollen, indem sie sprechen: „Uns liegt gegen die *Ummiyyūn* (*Ummiyyūn* *hā-Ōlām*) keine Pflicht ob“. Sie sind es wohl auch, denen Muḥammed vorwirft, dass sie sich auf ein Schrifttum berufen, das gar nicht zur „Schrift“ gehört, womit wohl die sogenannte „mündliche Tora“ (*Tōrā shē Be'al Pē*) gemeint ist (III, 72). In Wirklichkeit haben sich bereits die Propheten feierlich verpflichtet, den einst auftretenden „Gesandten“, der alles Vorhergegangene bestätigt, anzuerkennen (III, 75), und vor der *Millat Ibrāhīm* sind alle vorangegangenen Offenbarungen gleich (III, 78). Im Streit mit den „Kindern Isrā'īl“ über das, was verboten oder erlaubt ist, fordert sie dann Muḥammed geradezu auf: „So bringt die Tora her und leset sie, wenn ihr wahrhaftig seid!“ (III, 87). Die Juden aber verdrehen den Sinn der Schriftworte (IV, 48), und wenn „das Volk der Schrift“ von Muḥammed verlangt, zum Zeichen seiner Gesandtschaft ein Buch vom Himmel herabzubringen (IV, 152), so haben ihre Vorfahren einst von Mūsā noch Grösseres als Beweis für seine Sendung gefordert (*ebd.*). Die Speisegesetze sind den Juden nur gegeben worden, weil sie von Allāh's Weg abgewichen sind und Wucherzinsen nehmen, obwohl es ihnen verboten ist (IV, 158–59). Doch stellt Muḥammed denen unter ihnen, die an Allāh, das Weltgericht und an die neue Sendung glauben und die in seiner Gemeinde mitbeten, grossen Lohn in Aussicht (IV, 160). In diese Zeit fallen die Kämpfe, die Muḥammed den jüdischen Stämmen lieferte und durch die sie trotz ihrer festen Burgen teilweise zur Auswanderung gezwungen wurden (LIX, 2 ff.) oder in Gefangenschaft gerieten (XXXIII, 26). Ihr Land fiel Muḥammed als Beute zu (XXXIII, 27). Nachdem er nun die Grenzen zwischen dem neuen Islām und „den Völkern der Schrift“ gezogen hatte, nennt er als Feinde der „Gläubigen“ Juden, Sabäer, Christen, Magier und Polytheisten (XXII, 17). Den Juden sagt Muḥammed in dieser Zeit hässliche Dinge nach. Sie verehren 'Uzair als „Allāh's Sohn“ (IX, 30 f.; vgl. IV. Ezra XIV, 9, 14), verehren ihre Rabbiner wie auch die Christen ihre Mönche neben Allāh, die „Allāh's Licht mit ihrem Munde verlöschen wollen“ (IX, 32). Zu Unrecht sagen Juden und Christen: „Wir sind die Kinder Allāh's und seine Geliebten“ (V, 21), da Allāh sie ja für ihre Sünden straft (*ebd.*). Die Juden sind für Muḥammed „Horcher auf Lüge und Horcher auf andere“ (V, 45), die die Worte ihres Schrift-

tums verfälschen (*ebd.*) und sich Muḥammed's Sendung gegenüber auf ihre Tora berufen (V, 47). Aber alle Gottgesandten, die jemals in Wahrheit nach der Tora rechtsprachen, die Propheten, Rabbiner und Lehrer sind Muslime gewesen (V, 48). Die Gläubigen sollen darum die Juden und Christen nicht zu Freunden annehmen (V, 56). Zu Unrecht glauben die Juden, dass „Allāh's Hand gefesselt ist“ (V, 69). Muḥammed wendet sich schliesslich noch an „die Völker der Schrift“ und versichert sie dessen, dass sie „auf nichts fussen“, wenn sie nicht die dreifach gewordene Offenbarung der Tora, des Evangeliums und des Korān anerkennen (V, 72). Aber „die Kinder Isrā'īl“ haben stets die Gesandten der Lüge geziehen (V, 74), auch 'Isā wollte für sie nichts als Allāh's Diener sein (V, 76), und die Ungläubigen unter ihnen hat einst schon Dāwūd verflucht (V, 82). Muḥammed findet schliesslich, dass die Juden und die Götzendiener den Gläubigen am meisten feind sind, während die Christen Muḥammed und seiner Gemeinde freundlich gegenüberstehen (V, 85). — Die jüdischen Ausdrücke und Bezeichnungen, die Muḥammed in spätmedinischer Zeit verwendet, sind: *Kaddasa* für das jüd.-liturg. *Kiddēsh* (LIX, 23); *Bahima* für *Behēma* (XXII, 35); *Aḥbā* für *Ḥabērīm* (IX, 31, 34); *Minḥādī* für *Minḥag* (V, 25); *Kaffāra* für *Kappārā* (V, 49, 96); *Rab-bānīyyūn* für *Rabbānīm* (V, 48, 68) und oft *Taw-rāt* für *Tōrā* (V, 47 u. ff.). — Siehe weiter den Art. DHIMMA.

*Litteratur:* A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, Bonn 1833; Hirschfeld, *Jüdische Elemente im Koran*, Berlin 1878; ders., *Beiträge zur Erklärung des Koran*, Leipzig 1886; Schapiro, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teile des Koran*, Heft 1, Leipzig 1907; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I–II, Leipzig 1909–19; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden 1908; Leszynsky, *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, Berlin 1910; Horowitz, *Jewish proper names and derivatives in the Koran* (*Hebrew Union College Annual*, II, Cincinnati 1925); ders., *Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig 1926; Goitein, *Tarbiš*, Jerusalem, 1932, S. 410 ff.; Speyer, *Von den biblischen Erzählungen im Koran* (*Korrespondenzblatt der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1924) und die dieser Akademie druckfertig vorliegende Arbeit: *Die biblischen Erzählungen im Koran*.

(HEINRICH SPEYER)

YĀHŪDĪ. [Siehe YĀHŪD.]

YAHYĀ, Johannes der Täufer. Dieser Prophet spielt eine ziemlich grosse Rolle im Korān, der ihn mit Jesus, Elias und anderen Propheten zusammen zu den Gerechten zählt, die zum Beweise für die Einheit Gottes dienen (Sūra VI, 83 ff.). Die Geschichte des Evangeliums von seiner wunderbaren Geburt wird dort zweimal erzählt (III, 33–6 und XIX, 1 ff.): Gott schenkt ihn seinen Eltern Zacharias und Elisabeth trotz ihres hohen Alters. Es ist eine Art „Verkündigung“ für Zacharias: „O Zacharias, wir kündigen dir einen Sohn an; sein Name soll Yahyā sein; vor ihm hat noch niemand diesen Namen getragen“ (XIX, 7). Yahyā spricht in der Wiege und besitzt ebenso wie Jesus von Kindheit an die Weisheit. Gott gibt ihm den Titel Herr (*Saiyid*), der nach den Kommentatoren „milde“ bedeutet. Seine charak-



teristischen Eigenschaften sind Milde und Keuschheit. Viel erörtert wird der Ausspruch in Sūra XIX, 13: „O Yahyā, nimm dies Buch mit Entschlossenheit!“, was zu bedeuten scheint, dass Johannes nach Muhammed's Vorstellung ein Offenbarungsbuch erhalten habe. Doch die Kommentatoren wollen es anders verstehen; nach ihnen ist das betreffende Buch die *Tora*, der Pentateuch, den Yahyā nicht durch besondere Offenbarung empfing; sondern er habe nur den Auftrag erhalten, „das Wort Gottes zu bestätigen“ (III, 34). Zamaḫsharī sagt nur, Gott habe ihm die Kenntnis der *Tora* verliehen. — Der Korān geht auf seine Rolle als „Täufer“ nicht näher ein und erzählt auch nicht die Geschichte seines Todes.

Die Legende von Johannes dem Täufer bei den Arabern weist je nach den Schriftstellern verschiedene Züge auf. Tabarī sagt, er sei der erste gewesen, der an Jesus glaubte; er lässt ihn länger leben als Jesus und erzählt, wie er auf das Verlangen von Herodias, der Nichte des Herodes oder Tochter seiner Frau, umgebracht wurde, weil er dem König gesagt habe, er könne sie nicht heiraten. Eine sonderbare und bei Tabarī ausführlich erörterte Geschichte ist die von dem Sieden des Blutes des enthaupteten Johannes. Das Blut siedet nicht nur auf der Schüssel, auf der man den Kopf präsentiert, sondern auch auf dem Grabmal des Märtyrer-Propheten und kommt erst nach gewaltigen Schicksalsschlägen zur Ruhe. Das Blut und der abgehauene Kopf sprechen. — Diese Legende hängt zweifellos mit dem neapolitanischen Kult des Blutes des heiligen Januarius zusammen.

Mas'ūdī verbindet mit Elisabeth, der Mutter des Johannes, die Geschichte von der Flucht nach Ägypten, die das Evangelium von Maria erzählt; Elisabeth wäre mit ihrem kleinen Knaben dorthin geflohen, um dem Zorne eines Königs zu entgehen. Der als Prophet zu den Israeliten gesandte Johannes wird von ihnen nicht anerkannt und umgebracht. Später wird sein „Blut“ von einem König namens Kherdūsh gerächt, der viele Israeliten hinschlachtet. Mas'ūdī weiss von der Taufe Jesus' durch Johannes, die er einmal im See Tiberias, ein ander Mal im Jordan geschehen lässt. Al-Birūnī erwähnt unter den Festen des syrischen Kalenders das der „Enthauptung“ Johannes' des Täufers am 29. Āb, und er berichtet nach al-Harawī, dass man vor dem „Säulentor“ in Jerusalem Steinhaufen sah, die von den Vorübergehenden herrühren sollten, um das Blut des Johannes zu beruhigen; aber das Blut wurde nicht ruhig und siedete weiter, bis ein persischer König einen General schickte, der viele Menschen auf dem Grabe des Propheten umbrachte. Birūnī glaubt ebenso wie Tabarī, dass dieser General ein Ashkānīer war.

Man zeigt heute noch ein Grab Johannes' des Täufers in der grossen Moschee zu Damaskus, wo sich auch ein Grab des Zacharias befindet, das schon Ibn Baṭṭūṭa erwähnt.

Was die „Johannes-Christen“ oder „Mandäer“ betrifft, so sind sie dem Korān und den arabischen Schriftstellern kaum bekannt; und wenn sie darauf anspielen, so geschieht es nicht unter diesen beiden Bezeichnungen, sondern unter dem Namen „Sābi'a“. Sie betrachten sie als eine Sekte, die in der Mitte zwischen Juden und Christen steht, und nehmen an, dass sie ein „Buch“ hatten; übrigens geben sie ihnen nicht Johannes den Täufer zum Propheten, sondern Noah.

*Litteratur:* Tabarī, ed. de Goeje, Index, s. v.; die Chronik von Tabarī-Bel'amī, Übers. H. Zotenberg, Paris 1867, I, 535, 568; Mas'ūdī, *Murūdj*, ed. Barbier de Meynard, Index; al-Birūnī, *Āthār*, ed. Sachau, S. 297, 301; Chwolsohn, *Die Sābi' und der Saabismus*, Petersburg 1856.

(B. CARRA DE VAUX)

**YAHYĀ**, türkischer Dichter albanischer Herkunft zur Zeit Solimans. Ein Spross der vornehmen nordalbanischen Familie Dukagin, der auch der türkische Dichter Dukagin-zāde Ahmed Bey angehört, wurde Yahyā in jungen Jahren für die Yanıçarentruppe ausgehoben (*Devşirme*) und nach Stambul gebracht. Er selbst spricht in seinem *Gendjine-i Rāz* von dieser Aushebung, welche ihm nur Gutes bringen sollte und erinnert sich noch als alter Mann seiner albanischen Abkunft. In Stambul kam er in die Truppe der 'Adjemi Oghlan, in der die Ausbildung von Offizieren für die Yanıçaren und Spahis erfolgte, und brachte es bis zum Yaya Bashi und Büllük Bashi der Spahis. *Shihāb al-Din*, der *Kātib* der Yanıçaren, erkannte bald seine dichterische Begabung und liess ihm viel Freiheit für seine literarischen Neigungen. Später bekam er auch Zutritt zu den schöngestigen Kreisen des Ibn Kemāl, *Djāfar Çelebi*, *Kadri Efendi*, dann auch der grossen Mäzene İbrāhīm Pasha und Iskender Çelebi. Als der letztgenannte in Ungnade fiel, legte der Dichter freimütig angesichts des Grosswezirs İbrāhīm für ihn Fürsprache ein, konnte ihn aber nicht mehr retten.

Yahyā war ein erbitterter Feind des Hofdichters *Khayālī Bey*, mit dem er schon seit 943 (1536) Berührung hatte und mit dem er dichterische Fehden bestand wie auch mit *Khattī*. Gegen *Khayālī* schrieb er eine *Kasīde*, welche er Soliman auf einem persischen Feldzuge überreichte und die dem Grosswezir Rustem Pasha, dem erklärten Feind aller Dichter, nur wegen der darin enthaltenen Herabsetzung des *Khayālī* dermassen gefiel, dass er Yahyā zum Verwalter einiger Stiftungen in Stambul und Brussa machte. Doch als Yahyā dann das Leben des beim Volk und Heer gleich beliebten Prinzen *Mustafā*, der den Intrigen des Grosswezirs und der Sultanin *Khurrem* zum Opfer fiel, nach seiner offenen furchtlosen Art zu retten suchte, allerdings ohne Erfolg, und dann nach der Hinrichtung des Prinzen gar eine Elegie auf ihn schrieb, die bald in aller Munde war, da bot Rustem alles auf, auch Yahyā's Hinrichtung durchzusetzen, konnte ihm jedoch nur die Verwaltung der Stiftungen nehmen. Als der Grosswezir ihn vor sich zitierte und ihm eine Falle legte mit der Frage, wie er einen vom *Pādishāh* Verurteilten betrauern könne, da soll der Dichter geistesgegenwärtig geantwortet haben, er verurteile ihn mit dem *Pādishāh*, liebe ihn aber wie das Volk. Als dann aber sein Feind Rustem stirbt, lässt Yahyā es sich nicht nehmen, auf seinen Tod ein satyrisches Trauergedicht zu machen.

Der Dichter zog sich später zurück auf ein Grosslehn (*Zi'āmet*) von 27 000 Akçe Jahreseinkommen, welches er bei Lozniča im Sandjaḫ Zvornik in Bosnien hatte. Der 80-jährige arbeitete hier noch an der Zusammenstellung seines *Dīvān's*, womit ihn der Historiker 'Alī im Jahre 982 (1572) beschäftigt sah, ein Jahr vor Yahyā's Tode (nach andern starb er erst 986 oder 990). 'Alī erhielt dann auch nach seinem Tode das Vorwort des *Dīvān's* zur Durchsicht von Yahyā's Sohn Ādam, einem Wunsche des Verstorbenen gemäss.

Neben dem *Dirwān* seiner *Ghazelen*, der sich nicht über den Durchschnitt erhebt, hinterliess Yahyā 5 grössere Dichtwerke, die er nach berühmten Beispielen zu einer *Khamse* zusammenfasste. Die 5 Titel sind: *Šāh ū-Gedā* (über die reine Liebe; 4 Handschriften in Wien: Flügel, Nr. 688—91), *Yūsuf we-Zuleikā* (entstanden auf der Wallfahrt nach Mekka), *Kitāb-i 'Uṣul* (bezw. *Uṣūl-nāme*). *Gendjine-i Rāz* (mystisch; dazu schrieb der Dichter Nūrī Akserā'i einen *Dhail* von 2 000 Versen unter dem Titel *Sab'a Saiyāra*), *Gülshen-i Anwār*. (Ausserdem werden als Werke von ihm genannt ein *Nāz ū-Niyāz*, sowie ein unvollendetes *Sūleimān-Nāme* in 2 000 Versen). Von der *Khamse* sind die drei letzten Teile keine Romanzen, sondern sie bestehen aus moralischen Vorschriften und Lebensregeln u. ä. Die beiden ersten, die für sich gedruckt Stambul 1284 erschienen sind, haben mit den gleichbenannten Werken des Hilālī und des Djāmī nur die Titel gemein, behandeln aber ihren Stoff im übrigen völlig individuell und selbständig. Yahyā selbst drückt dies einmal so aus, er habe keine Lust, Helwa von den toten Persern zu essen. Diese Selbständigkeit ist neben seiner offenen Freimütigkeit die hervortretendste Eigenschaft unseres Albaners, der uns gerade dadurch so sympathisch wird. Diese Eigenschaften passen auch gut zu seiner sonst gerühmten militärischen Tüchtigkeit, welche er u. a. in Kämpfen bei Temesvár bewährte, und die türkischen Literaturhistoriker nennen ihn als Vertreter eines Typus, welcher das Schwert und die Feder in schönster Weise vereinigt habe. Für ihn war die sonst oft so verurteilte *Dewshirme* die Gelegenheit zum Aufstieg geworden, in jener Zeit, wo die Abstammung nichts, Glück und besonders Geschicklichkeit alles galt.

**Litteratur:** *Tedhkeres*: Laṭīfī, S. 371 f., 'Ahdī (Hs. Wien, Flügel, Nr. 1217), 'Ashik (Hs. Wien, Flügel, Nr. 1218), Kinalizāde Hasan Čelebi (Flügel, Nr. 1228); 'Alī, *Kūnh al-Akhbār* (ungedruckter Teil); Pečewī, *Tārikh*; Solakzāde, *Tārikh*; Hāfiḡ Husain, *Hadīqat al-Djāwāmi*. Stambul 1281; Hādjdjī Khalifa, III, 176, Nr. 4805 (nennt ihn Shebtawī); Kaḡzāde, *Zubdat Arbāb al-Ma'ārif* (Flügel, Nr. 699); Naẓmī, *Naẓā'ir al-Ash'ār* (Flügel, Nr. 693); Ziyā Pasha, *Kharābāt*, I, Einleitung, S. 19; II, 5, 15, 119, 155; III, 197—207; Nāmīk Kemāl, *Takhrīṭ-i Kharābāt*, Stambul 1303; Mu'allim Nādjī, *Esāmī*, Stambul 1308, S. 344 f.; Mehmed Thuraiyā, *Sidjill-i 'othmānī*, IV, 634; Sāmī, *Kāmus al-'Alām*, VI, 4793; Bursalī M. Tāhir, *'Othmānī Müellifleri*, II, 297 f.; Fā'ik Reshād, *Tārikh-i Edebiyāt-i 'othmāniye*, I, 336—346; Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, III, 32—42; ders., *G O R*, III, 318; ders., *Constantinopel und der Bosphorus*, I, 6; Gibb, *H O P*, III, 116—32.

(W. BORKMAN)

**YAḤYĀ B. ĀDAM B. SULAIMĀN ABŪ ZAKARĪYĀ**, islāmischer Religionsgelehrter. Als Mawlā eines Nachkommen des 'Ukba b. Abi Mu'ait führt er die *Nisba* al-Kurashi und al-Umawi (die Angabe al-Makhzūmī bei al-Nawawī ist ein Irrtum); seine weitere *Nisba* al-Kūfī deutet auf seine Herkunft aus bzw. seinen Aufenthalt in dieser Stadt. Bereits sein Vater wird unter den Traditionariern von Kūfa angeführt (Ibn Sa'd, VI, 233; al-Nawawī). Über den Lebensgang Yahyā's ist ausser der Nachricht, dass er bei seinem Vater nicht mehr gehört hat, nicht Näheres bekannt. Nach den Todesdaten seiner ältesten *Shāikh's* zu schliessen, dürfte er

um oder bald nach 140 geboren sein; dazu stimmt die Angabe, dass er kein besonders hohes Alter erreicht hat. Er starb um die Mitte des Rabi' I des Jahres 203 (Mitte September 818) in Fam al-Silḥ bei Wāsīt. Unter seinen *Shāikh's* sind zu erwähnen: Abū Bakr b. 'Aiyāsh, al-Ḥasan b. Šālīḥ, Sufyān al-Thawrī, Sufyān b. 'Uyaina, Sharik b. 'Abd Allāh und 'Abd Allāh b. al-Mubārak (ausführlichere Listen, die durch den Befund des *Kitāb al-Kharādj* bestätigt werden, stehen bei al-Dhahabī und al-Nawawī); ihrerseits bei ihm gehört haben Ibn Ḥanbal, Ibn Abi Shaiba, Yahyā b. Ma'in u. a. Von den Kritikern wird er allgemein als zuverlässig bezeichnet.

Von Yahyā's Beschäftigung mit dem Kor'an, offenbar einer wichtigen Seite seiner Tätigkeit, ist nichts direkt erhalten; der *Fihrist* nennt ihn als Überlieferer eines geringen Teiles der Kor'anlesung des al-Kisā'i (S. 30, Z. 10) und erwähnt von ihm ein *Kitāb al-Kirā'at* (S. 35, Z. 17) sowie ein *Kitāb Mudjarrad Ahkām al-Kur'an* (S. 38, Z. 7); noch Hādjdjī Khalifa führt ihn unter den Verfassern von *Kirā'at*-Werken auf (V, 136). In erster Linie aber galt Yahyā als Traditionarier und Rechtsgelehrter traditionsmässiger Richtung (so schon dem *Fihrist* und Ibn Kutaiba). Der *Fihrist* erwähnt als weitere Schriften von ihm ein grosses *Kitāb al-Farā'id*, das *Kitāb al-Kharādj* und ein *Kitāb al-Zawāl* unbekannten Inhalts. Davon ist nur das *Kitāb al-Kharādj* in einer einzigen bekannten Handschrift erhalten; sehr verbreitet scheint es nie gewesen zu sein und ist denn auch Hādjdjī Khalifa unbekannt; doch ist es verschiedentlich benutzt worden, u. a. von al-Balādhuri. Yahyā's *Kitāb al-Kharādj* ist eine Gegenschrift zum gleichbetitelten Buch des Abū Yūsuf, wobei das Hauptgewicht auf die Traditionen gelegt wird; selbst die Ansichten seiner Lehrer treten ihnen gegenüber zurück. Dadurch ist die Schrift Yahyā's eine wichtige Quelle zur Geschichte der Grundsteuer im Islām. Das Thema beschränkt sich nicht auf den *Kharādj* im späteren Sinne, sondern umfasst alle Arten der Steuer von Grund und Boden, daher auch den *'Ushr*, soweit er von Immobilien erhoben wird. — Für Yahyā's eigene Stellung im *Fikh* ist neben seiner Hochschätzung der Traditionen sein anerkennendes Urteil über al-Ḥasan b. Ziyād, einen Genossen Abū Ḥanifa's, bezeichnend (*Fihrist*, S. 204, Z. 26).

**Litteratur:** *Fihrist*, S. 227, Z. 4; Ibn Sa'd, VI, 281; Ibn Kutaiba, *Kitāb al-Ma'ārif*, S. 258; al-Nawawī, *Tahdhīb*; Ibn Hadjar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*; al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Huffāz*; *Le Livre de l'impôt fencier de Yahyā ibn Ādam*, publié par Th. W. Juynboll, Leiden 1896; Neudruck mit Einleitung, Anmerkungen und Indices von Ahmed Muḥammed Shākīr, Kairo 1347; F. Pfaff, *Historisch-kritische Untersuchungen zu dem Grundsteuerbuch des Yahyā ibn Ādam* (Diss. Erlangen), 1917.

(JOSEPH SCHACHT)

**YAḤYĀ B. 'ALĪ B. YAḤYĀ B. ABĪ MANŠŪR AL-MUNADJIM, ABŪ AHMED**, einer der bekanntesten Musiktheoretiker der altarabischen (klassischen) Schule. Er gehörte einer Gelehrtenfamilie an, die schöpferisch war; verschiedene von ihnen schrieben über Musik oder waren an ihr interessiert. Sein Grossvater (starb um 831) war der berühmte Astronom am Hofe al-Ma'mūn's. Sein Vater (starb 888) besass „besondere Geschicklichkeit in der Musik (*Ghinā*)“, sagt Ibn Khallikān;



er war durch den berühmten Ishāk al-Mawsili unterwiesen worden und schrieb ein Buch mit dem Titel *Kitāb Akhbār Ishāk b. Ibrāhīm* [al-Mawsili]. Dass 'Alī auch mit der Musiktheorie bekannt war, geht aus der Tatsache hervor, dass ein so hervorragender Theoretiker wie Ṭhābit b. Qurra ihn über das *'Ilm al-Mūsīqī* befragte. Sein Onkel Muḥammed wurde ebenfalls wegen seiner Musikkenntnisse (*Ghinā'*) gerühmt. Yahyā b. 'Alī wurde im Jahre 856 geboren und wurde wie sein Vater ein „lustiger Zechgenosse“ des Khalifen. Er begann diese Laufbahn im Dienste al-Muwaffaq's, eines Bruders des Khalifen al-Mu'tamid. Er wird von den meisten seiner Biographen wegen seiner Kenntnisse in der Litteratur und den Wissenschaften der Griechen (*Awā'il*) gerühmt. Daher rührt offenbar auch seine ausgesprochene Vorliebe für die Philosophie, in der er als ein Vertreter der Mu'tazali-Schule galt. Er war auch ein begabter Dichter und ein angesehener Musiktheoretiker. Er starb im Jahre 912.

Nach dem *Fihrist* war das bekannteste Buch Yahyā b. 'Alī's das *Kitāb al-Bahir* („Buch der Erleuchtung“), das über die Dichter handelte, die Mischlinge waren. Er hinterliess es unvollendet, aber sein Sohn brachte es zu Ende. Proben seiner Dichtung, die er vor dem Khalifen al-Mu'taḍid und al-Muktafi vorgetragen hatte, sind bei al-Mas'ūdī erhalten. Abu 'l-Faradj al-Iṣfahānī zitiert eine Abhandlung über Musik von Yahyā mit dem Titel *Kitāb al-Naḡham* („Buch der Melodien [oder Noten]“) als ein massgebendes Werk. Dies ist wahrscheinlich das Werk, das in einer einzigen Handschrift im Britischen Museum mit dem Titel *Risāla fī 'l-Mūsīqī* (Abhandlung über Musik) erhalten ist. Dieses ist mit der *Risāla fī Idjzā' khabariyat al-Mūsīqī* von al-Kindi in der Staatsbibliothek Berlin das einzige Werk, das einiges Licht auf die Musiktheorie der altarabischen (klassischen) Schule wirft, auf die technischen Ausdrücke im *Kitāb al-Aḡḡānī* von Abu 'l-Faradj. Diese äusserst wichtige Abhandlung soll vom Schreiber dieses Artikels herausgegeben werden und einen Band seiner *Collection of Oriental Writers on Music* bilden. Darin findet man eine vollständige Erklärung der sogenannten „Finger-Tonarten“ (*Aṣabī'*) mit ihren „Läufen“ (*Maḍjārī'*) und Variationen (*Ṭarā'iq*), in denen die Melodien (*Alḡān*) der verschiedenen Gesangstücke (*Aṣwāt*) verfasst waren [s. d. Art. MŪSĪQĪ].

Sein Sohn Abu 'l-Hasan Ahmed, ein *Fakīh* (Rechtsgelehrter) der Schule Abū Dja'far al-Ṭabari's, war als Schriftsteller berühmt. Ein Neffe, 'Alī b. Hārūn (starb 963), schrieb eine *Risāla fī 'l-Fark bain Ibrāhīm b. al-Mahdī wa-Ishāk al-Mawsili fī 'l-Ghinā'* (über den Unterschied zwischen Ibrāhīm b. al-Mahdī und Ishāk al-Mawsili in der Musik), während ein Sohn des letzteren ein *Kitāb Mukhtār fī 'l-Aḡḡānī* (Buch ausgewählter Lieder) verfasste.

**Litteratur:** *Kitāb al-Aḡḡānī*, Bulāḡek Ausgabe, VIII, 26—7; IX, 26; XV, 159; XVIII, 175—76; *Fihrist*, ed. Flügel, S. 143—44; Ibn al-Kifī, ed. Lippert, S. 122, 364; Ibn Khallikān, *Biog. Dict.*, II, 312; *Wafayāt*, Bulāḡek 1882, I, 506; al-Mas'ūdī, *Murūdj*, VIII, 206, 222, 238; Collangettes, *Étude sur la musique arabe*, in *J. A.*, 1904, S. 405; 1906, S. 162—68; Farmer, *History of Arabian Music*, London 1929, Index; ders., *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, London 1930, Index.

(H. G. FARMER)

**YAHYĀ B. KHĀLID**, Barmakide. In der Geschichte des 'abbāsiden Khalifates tat sich Yahyā schon unter der Regierung al-Manṣūr's hervor, der ihm im Jahre 158 (774/5) die Statthalterschaft von Adharbāidjān oder nach einer anderen Angabe Armenien übertrug. Drei Jahre später ernannte ihn der Khalife al-Mahdī zum Gouverneur seines Sohnes, des jungen Hārūn, und im Jahre 163 (779/80) wurde dieser zum Statthalter der westlichen Hälfte des Reiches, d. h. aller Provinzen westlich vom Euphrat, nebst Armenien und Adharbāidjān gemacht und Yahyā an die Spitze seiner Kanzlei gestellt. Nach den ursprünglichen Verfügungen al-Mahdī's sollte sein älterer Sohn Mūsā ihm auf dem Thron folgen und Hārūn erst in zweiter Linie in Betracht kommen; kurz vor seinem Tode beschloss er aber, eine Veränderung zugunsten Hārūn's vorzunehmen. Damit war Mūsā allerdings nicht einverstanden; nach dem im Muḥarram 169 (August 785) erfolgten Tode al-Mahdī's gab aber Yahyā seinem Schützling Hārūn den klugen Rat, freiwillig zurückzutreten und seinem Bruder zu huldigen, worauf Mūsā unter dem Namen al-Hādī als Khalife anerkannt wurde. Trotzdem war das Verhältnis zwischen ihm und Yahyā sehr gespannt. Der neue Khalife ging nämlich mit dem Gedanken um, Hārūn der Thronfolge gänzlich zu berauben und seinem eigenen Sohne Dja'far als künftigen Nachfolger huldigen zu lassen. Dieser Plan stiess aber auf heftigen Widerstand seitens Yahyā's, und es ging so weit, dass al-Hādī ihn einkerkern liess. Nach den gewöhnlichen Berichten wurde er in Haft gehalten, bis der Khalife im Rabi' I 170 (September 786) starb. Nachdem aber Hārūn den Thron bestiegen hatte, ernannte er Yahyā zum Wezīr mit unbeschränkten Vollmachten in allen Regierungsangelegenheiten. Siebzehn Jahre lang dauerte die Herrschaft Yahyā's; dann kam die wahrscheinlich seit langer Zeit schon geplante Katastrophe wie ein Blitz aus heiterm Himmel. Ende Muḥarram oder in der ersten Nacht des Šafar 187 (29. Januar 803) [oder nach einer anderen, wahrscheinlich auf Schreibfehler zurückgehenden Angabe: 188] liess nämlich der Khalife seinen bis dahin fast allmächtigen Liebling Dja'far b. Yahyā ohne jedes gerichtliche Verfahren plötzlich enthaupten. Bald darauf wurde Yahyā und dessen übrige Söhne verhaftet und ihre Güter konfisziert. Im Gefängnis musste Yahyā bis zu seinem Tode bleiben; er starb in al-Rāfiḡa am 3. Muḥarram 190 (29. November 805) im Alter von 70 oder nach anderen 74 Jahren. Siehe im übrigen d. Art. BARMAKIDEN.

**Litteratur:** Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), Nr. 816; Übers. von de Slane, IV, 103; al-Ṭabari (ed. de Goeje), III, siehe Index; Ibn al-Aṭhir (ed. Tornberg), VI, *passim*; Ya'qūbī (ed. Houtsma), II, 490, 506, 510—12; al-Mas'ūdī (Pariser Ausgabe), VI, *passim*; *Kitāb al-Aḡḡānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn al-Tiktākā, *al-Fakhrī* (ed. Derenbourg), siehe Index; Weil, *Geschichte der Chalifen*, II, 65, 99 f., 120 f., 134 ff., 144; Muir, *The caliphate, its rise, decline, and fall* (neue Aufl. von Weir), S. 462 f., 473 f., 476, 481 f.; Bouvat, *Les Barmécides, d'après les historiens arabes et persans*.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**YAHYĀ B. PĪR 'ALĪ**. [Siehe NEW'Ī.]

**YAHYĀ B. ZAID AL-ḤUSAINĪ**, Sohn des Zaid b. 'Alī [s. d.]. Nachdem sein Vater in dem Aufstande gefallen war (122 = 740), zu dem er

sich von der küfischen Shi'a hatte hinreissen lassen, war der jugendliche Yahyā in al-Kūfa nicht sicher. Die Berichte sind verschieden darüber, ob er sofort die Stadt verliess (Ṭabarī, II, 1710), oder ob er dort eine Zeitlang verborgen gehalten wurde, bis das Suchen nach ihm aufhorte (*ebd.*, II, 1713 f.). Schliesslich wich er, von einigen Anhängern begleitet, nach Khurāsān aus.

Nach den *Maḳātil al-Ṭalibīn* zog Yahyā von al-Madā'in nach al-Raiy und dann nach Sarakhs, wo er sich bei einem Yazīd b. 'Amr al-Taimī (*Umdat al-Ṭalib*: b. 'Umar al-Tamīmī) sechs Monate aufhielt. Dort sollen Muḥakkima (Khāridjiten) versucht haben, gemeinschaftliche Sache mit ihm zu machen, doch liess er sich auf Yazīd's Rat nicht mit ihnen ein. Von Sarakhs kam er nach Balkh, wo er bei al-Ḥarīsh b. 'Amr b. Dawūd (*Maḳātil*, S. 62; *al-Ifāda*, Fol. 12b; al-Djariṣh b. 'Abd al-Rahmān al-Shaibānī) Aufnahme fand.

Von Yahyā's Treiben unterrichtet gab Yūsuf b. 'Umar [s. d.] dem Statthalter von Khurāsān, Naṣr b. Saiyār, den Auftrag, ihn gefangen zu nehmen. Darauf holte der Befehlshaber von Balkh den 'Aliden aus seinem Versteck hervor und sandte ihn zu Naṣr, der ihn in Marw verhaftete. Der Khālife al-Walīd II., von Ibn 'Umar über Yahyā befragt, schrieb Naṣr, ihm und seinen Genossen Strafflosigkeit zu gewähren und sie freizulassen. Mit einer Warnung vor aufständischen Bestrebungen und dem Befehl, sich zum Khālife zu begeben, entliess ihn Naṣr, der ihn mit Reisegeld und Reittieren versah. Dem Befehle Naṣr's gemäss gestatteten die Befehlshaber von Sarakhs, Tūs und Abrashahr (d. i. Naisābūr) dem 'Aliden nicht, sich dort aufzuhalten. So erreichte Yahyā die Grenzstadt Baihaḳ. Wohl aus Furcht vor Ibn 'Umar zog er es vor, nicht weiter westwärts zu ziehen. Nach *al-Ifāda* (Fol. 13a, u.) veröffentlichte er hier den Aufruf (*Da'wa*), ihm zu folgen; 70 Mann sollen ihm gehuldigt haben. Mit seiner kleinen Schar wandte er sich nun gegen den Befehlshaber von Abrashahr, 'Amr b. Zurāra, nachdem er unterwegs einer Karawane ihre Reittiere abgefordert hatte. Trotz der Übermacht seiner Gegner wusste er mit Erfolg zu kämpfen. Ibn Zurāra fiel, nach Yākūt (ed. Wüstenfeld, I, 630) im Dorfe Bushṭanikān bei Naisābūr, und in seinem Lager erbeutete Yahyā viele Reittiere. Dann gelang es ihm, sich durch das Gebiet von Herāt nach al-Djūzadjān durchzuschlagen, wo er einigen Anhang gewann. Aber bald überholte ihn dort eine von Naṣr entsandte starke Reitermacht unter Salm b. Ahwaz. Nach dreitägigem scharfem Kampf im Dorfe Arghuwa (?) wurde er mit seinem Anhang niedergemacht (wahrscheinlich im Ramaḍān 125 = Jun 743).

Nach dem *Umdat al-Ṭalib* war Yahyā 18 Jahre alt; andere Quellen geben sein Alter auf 28 Jahre an. Sein Kopf wurde nach Damaskus geschickt und dort aufgestellt. Sein Rumpf wurde über dem Tore der Hauptstadt von al-Djūzadjān, Anbār (Anbār; vgl. Yākūt, I, 370, 367), befestigt, bis Anhänger Abū Muslim's [s. d.] ihn herabnehmen und bestatten liessen. Sein Grab wurde ein Wallfahrtsort.

Der Tod Yahyā's und die schimpfliche Behandlung seiner Leiche erschütterten die Shi'a von Khurāsān tief. Rache für Yahyā wurde eins der Losungsworte der Anhänger Abū Muslim's, der die an seinem Tode Beteiligten hinrichten liess.

Die Zaiditen betrachten Yahyā als einen ihrer Imame.

*Litteratur*: al-Ṭabarī, ed. de Goeje, s.

Indices; al-Ya'qūbī, ed. Houtsma, II, 392, 397 f.; ders., *Kitāb al-Bulḍān*, BGA, VII, 302; Ibn Kūtaiba, *Kitāb al-Ma'ārif*, ed. Wüstenfeld, S. 111; al-Mas'ūdi, Paris 1871, VI, 2—4, 79; Abu 'l-Faraj al-Isfahānī, *Maḳātil al-Ṭalibīn* (lith. Teheran 1307), S. 61—64 (Kandausg. bei Fakhr al-Dīn Aḥmad al-Nadjaḥī, *al-Muntakhab fī 'l-Marathī wa 'l-Khūṭab*, lith. Bombay 1311, S. 182—191); Ibn Muḥanna' al-Ḥasani, *Umdat al-Ṭalib fī Ansab al-Abī Ṭālib* (lith. Bombay 1318), S. 230 u. f.; Ḥamid Allāh Mustawfī, *Tārīkh-i Guzda*, in GMS, XIV, London 1910, S. 283 f.; Abu 'l-Abbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ḥasani, *Kitāb al-Maṣābiḥ*, Cod. Ambr., N. F., A 55, Fol. 51a—52b; Abū Ṭālib al-Baḥānī, *al-Ifāda fī Tārīkh al-A'imma al-Sada*, Hs. Leiden, Or. 1974, Fol. 12a—14b; Ḥamid b. Aḥmad al-Maḥallī, *al-Ḥadā'iq al-zarādiyya fī Manāḳib al-A'imma al-Zaidiyya*, Hs. München, Ar. 86, Fol. 82 f.; G. van Vloten, *De Opkomst der Abbasiden in Chorasān*, Diss. Leiden 1890, S. 60—62; J. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Abh. G W Gött., N. F., V, 3, Berlin 1901), S. 97 f.; ders., *Das Arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, S. 211, 311; R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912, S. 74, 107; C. van Arendonk, *De Opkomst van het Zaiditische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919, S. 30 f., 32, 37. (C. VAN ARENDONK)

**YAILA** (ost-türkisch *Yailak*, von *Yai* „Sommer“ + Suffix *laḳ*), Sommerlager, im allgemeinen in den Bergen, wohin man sich begibt, um der Sommerhitze zu entgehen; im Gegensatz zu *Kışlak* (*Kışlak*, von *Kış* „Winter“ + Suffix *laḳ*), Winteraufenthalt (daher im Osmanisch-türkischen die Bedeutung „Kaserne“). Die Bewohner verlassen ihre Dörfer mit beginnender Hitze, um sich mit ihren Tieren auf die Hochebenen zu begeben (man vergleiche dazu die Schweizer *Matten*). Als man das *Kışlak* Awdjān bei Tabriz verliess, um sich nach Kara-Bāgh ins *Yailak* zu begeben, zündete man alle Hütten an (Aini, *Masālik al-Abyār*, zitiert bei Quatremère, *Hist. des Mongols*, I, 21, Nr. 27).

*Litteratur*: Fr. Sarre, *Reise in Kleinasien*, Berlin 1896, S. 75, 90, 136; Polak, *Persien*, Leipzig 1865, I, 101. (CL. HUART)

**YA'KŪB**, der Patriarch, in der Bibel Sohn Isaks, wird in den frühen mekkanischen Suren (VI, 84; XIX, 50; XXI, 72; XXIX, 26) zum Bruder Ishāḳ's, zum Sohne Ibrāhīm's; bibeltreuer erscheint die Ahnenreihe: Ibrāhīm, Ismā'īl, Ishāḳ, Ya'kūb, die (12) Stämme (II, 130, 134). Ya'kūb zählt zu den Propheten (XIX, 50). Hie und da erwähnt ihn die Yūsuf-Sure: Ya'kūb befiehlt seinen Söhnen, nicht durch ein Tor zu ziehen (XII, 93); vor Gram erblindet er und wird wieder sehend, sobald Josephs Kleid sein Auge berührt (XII, 93, 94).

Die nachkorānische Legende erzählt, dass Ya'kūb und Esau schon im Mutterleibe kämpften, dass Ya'kūb früher geboren werden sollte, jedoch aus Schonung für die Mutter sich zurückzog: rechtlich gebührt Ya'kūb die Erstgeburt (Ṭabarī, ed. Leiden, I, 350). Die Reise Ya'kūb's nach Haran, seinen Aufenthalt bei Laban erzählt die Legende ähnlich wie die Bibel, doch in mehreren Fassungen heiratet Ya'kūb die Rāhil erst nach dem Tode Leas. Die Yūsuf-Sure wird ausgeschmückt. Ya'kūb träumt, zehn Wölfe überfallen Joseph. Auf die Meldung,



ein Wolf habe Yūsuf zerrissen, will Yaḳūb den Wolf sehen; die Brüder bringen den besten Wolf, doch dieser ergreift wunderbarerweise das Wort und straft sie Lügen. Mancher Grund wird angeführt, warum Yaḳūb leiden muss. Yaḳūb schreibt einen Brief an den König von Ägypten. Nach achtzigjähriger Trennung erkennt Yaḳūb auf 80 Parasangen Entfernung den paradiesischen Duft Yūsuf's. Die Aggada ist bekannt, dass Esau mit Yaḳūb um die Begräbnisstätte in der Machpela streiten: um den Segen hast du mich gebracht, um das Grab darfst du mich nicht bringen (Tabari, ed. Leiden 1, 359, ganz ähnlich *Sōta*, 13<sup>a</sup>; spätere Parallelen bei Ginzberg, *Legends of the Jews*, V, 371, 422).

S. auch den Art. YŪSUF.

*Litteratur:* Tabari, *Annales*, I, 354—413; al-Thaḥḥabī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā*, Kairo 1325, S. 67—89; al-Kisā'i, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā*<sup>2</sup>, ed. Eisenberg, S. 153—56; A. Geiger, *Was hat Mohammed usw.*, 1902<sup>2</sup>, S. 135—38; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, 1926, S. 152 f.; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, I, 24.

(BERNHARD HELLER)

YĀḲŪB B. AL-LĀITH. [Siehe ŠAFFĀRIDEN.]

YĀḲŪB BEY. [Siehe GERMANOGLU.]

AL-YĀḲŪBĪ, AHMED B. ABI YĀḲŪB B. DJĀFAR B. WAḤB B. WĀḌIH AL-KĀTIB AL-ʿABBĀSĪ, arabischer Historiker und Geograph, Nachkomme jenes Wāḍih, Freigelassenen des Šālih und später seines Vaters, des Khalifen al-Manšūr, nach dem die Familie den Beinamen al-ʿAbbāsī führt. Wie sein Vorfahr, der als Statthalter von Ägypten die Hilfe, die er dem in der Schlacht bei al-Fakhkh im Jahre 169 (785) besiegten Idris b. ʿAbd Allāh auf seiner Flucht leistete, mit dem Tode gebüßt hatte, so war auch unser Autor Šifʿite u. zw. von der gemäßigten Observanz der zu den Imāmiten gehörenden Mūsawīya. Seine Jugend verlebte er in Armenien und im Dienste der Tāhiriden in Khurāsān, deren Taten er in einem besonderen Buche verherrlicht hatte (*Hist.*, II, 537, 5). Noch im Orient scheint er auch seine Weltgeschichte geschrieben zu haben, die er bis zum Jahre 259 (872) fortführte. Sie beginnt mit der Geschichte der israelitischen Patriarchen, die er vorzugsweise aus der Schatzhöhle schöpft, schließt daran die des Messias und der Apostel, der Herrscher von Syrien, Assyrien und Babel, der Inder, der Griechen und Römer, der Perser, der Nordvölker bis zu den Türken, der Chinesen, Ägypter, Berber, Abessinier, Bedjā und der Neger und endlich der vorislāmischen Araber. Der zweite, etwa doppelt so umfangreiche Teil beginnt mit der Geburt des Propheten und führt die Geschichte des Islām bis 259 (872). Neben der šhiʿitischen Tendenz, die aber nirgends verfälschend auf seine Darstellung einwirkt, tritt seine Neigung zur Astrologie hervor, indem er bei Beginn jeder Regierung die Konstellation genau verzeichnet. Zur Kontrolle der sonst ganz von Tabari abhängigen Überlieferung ist sein Werk daher wichtig, wenn auch sein Interesse an Reden und Briefen ihn oft zu Abschweifungen verführt; zudem nennt er fast niemals seine Quellen, und seine Darstellung der Zeitgeschichte verläuft in dürftigen Notizen. Ausser der Cambridger Hs., nach der M. Th. Houtsma das Werk edierte (*Ibn Wāḍih qūi dicitur al-Jaḳūbī historiae*, 2 Bde, Leiden 1883), ist nur noch eine in Topkapu (RSO, IV, 708) bekannt geworden; vgl. M. J. de Goeje, *Über die Geschichte*

der Abbāsiiden von al-Jaḳūbī, in *Travaux de la 5<sup>ème</sup> session du congr. internat. des or.*, St. Petersburg und Leiden 1879, II, 153—66; M. Klamroth, *Der Auszug aus den Evangelien bei dem arab. Historiker Jaqubi*, in *Festschr. zur Einweihung des Wilhelmsgymnasiums in Hamburg*, 1885; ders., *Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Jaḳūbī*, in *Z. L. M. G.*, XL, 189—233, 612—838; XLI, 415—42.

Nach dem Sturze der Tāhiriden begab Yaḳūbī sich nach Ägypten, wo er im Jahre 284 (897) gestorben ist. Dort verfasste er im Jahre 278 (891) sein geographisches Werk *Kitāb al-Buldān*, zu dem er schon lange vorher durch litterarische Studien und namentlich durch Erkundigungen bei Reisenden Stoff gesammelt hatte. Sein Interesse ist vorwiegend statistisch-topographisch; die Entfernungen verzeichnet er noch summarisch in Tagereisen, besonderes Gewicht legt er auf Angabe der Steuererträge. Er beginnt mit einer ausführlichen Schilderung von Baghdād und Sāmarrā, schließt daran die von Irān und Tūrān nebst Nordafghanistān. Es folgen Kūfa mit West- und Südarabien, Baṣra mit Ostarabien, dessen Beschreibung ebenso wie die von Indien, China und des Byzantinischen Reiches verloren ist. An die Beschreibung von Syrien mit seinen Militärkolonien folgt die von Ägypten, Nubien und dem Maghrib. Den Schluss bildet ein Abschnitt über die Statthalter von Sidjistan bis zum Tode al-Manšūr's, mit dem diese Provinz ihre Selbständigkeit verlor und mit Khurāsān vereinigt wurde, und von Khurāsān bis zum Ende der Tāhiriden. Seine Darstellung ist nüchtern und von den bei andern Geographen der Zeit so beliebten Fabeln frei. Siehe M. J. de Goeje, *Specimen e literis orientalibus exhibens descriptionem al-Maghribi sumtam e libro regionum al-Jaqubii*, Leiden 1860; *Kitāb al-buldān auctore Ahmed ibn abi Jaḳub ibn Wāḍih al-Katib al-Jaḳūbī*, ed. M. J. de Goeje, *BGA*, VII (Leiden 1892). Verloren sind seine in der Geographie zitierten Werke über das Byzantinische Reich und über die Geschichte der Eroberung Afrikas.

*Litteratur:* Yāḳūt, *Irshād al-Arib*, ed. Margoliouth, II, 156; D. S. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, Calcutta 1930, S. 125 ff. (C. BROCKELMANN)

YĀḲŪT AL-RŪMĪ oder nach einer Genealogie, die er sich selbst gab, ŠIHĀB AL-DĪN ABŪ ʿABD ALLĀH YĀḲŪB B. ʿABD ALLĀH AL-ḤAMAWĪ, bekannter arabischer Kompilator. Um 570 (1179) auf byzantinischem Boden als Sohn nicht-arabischer Eltern (daher seine *Nisba* al-Rūmī) geboren, wurde er in seiner frühen Kindheit gefangen genommen und in die Sklaverei nach Baghdād verschleppt, wo ihn ein gewisser ʿAskar b. Ibrāhīm al-Ḥamawī kaufte, der sich in der Khalifenstadt als Kaufmann niedergelassen hatte. ʿAskar liess Yāḳūt (der seinem Namen die *Nisba* seines Herrn hinzufügte) eine sorgfältige Erziehung angedeihen und schickte ihn ein paar Jahre später auf Handelsreisen nach dem Persischen Golf, der Insel Kishm, ʿOmān und Syrien. Im Jahre 596 (1199) wurde Yāḳūt freigelassen, entzweite sich eine Zeitlang mit ʿAskar und wurde Abschreiber, um leben zu können, und besuchte den Unterricht des Grammatikers al-ʿUkbarī (gest. 616 = 1219); dann versöhnte er sich mit seinem früheren Herrn wieder, für den er seine Handelsreisen fortsetzte, liess sich beim Tode ʿAskar's in Baghdād nieder und wurde Buchhändler. Im Jahre 610 (1213) begann er

jedoch sein Wanderleben von neuem. In jenem Jahre findet man ihn in Tabriz, im folgenden in Syrien und Ägypten, 612 (1215) wiederum in Damaskus, wo er wegen seiner 'aliden-feindlichen Gesinnung beinahe gelyncht worden wäre und von wo er nach Aleppo, Mōṣul, Khurāsān und Marw floh. Er blieb ungefähr zwei Jahre in dieser Stadt und durchstöberte in seiner Musse die Bibliotheken. Dort begann er mit der Materialsammlung für seine Hauptwerke. Gegen Ende des Jahres 615 (1218) unterbrach er jedoch sein zurückgezogenes Studienleben und besuchte Khwārizm (das heutige Khiwa). Aber auf die Nachricht von dem Einbruch der von Čingis-Khān geführten Mongolenhorden (616 = 1219) floh er Hals über Kopf, all sein Hab und Gut zurücklassend, nach Mōṣul, das er in der grössten Armut erreichte (Radjab 617 = Sept. 1220). In einem Briefe flehte er nun den Wezir Ibn al-Kiṭṭī, der damals in Aleppo war, um Hilfe an. Dieser gab ihm so viel, dass er im Jahre 619 (1222) zu ihm kommen konnte. Aber zwei Jahre später ging Yāqūt, der nach Mōṣul zurückgekehrt war, an die Vollendung seines geographischen Wörterbuchs, das er am 20. Šafar 621 (13. März 1224) abschloss. Er blieb übrigens nicht lange in dieser Stadt, sondern brach Ende desselben Jahres wieder nach Ägypten auf, erreichte Anfang 625 (1228) erneut Aleppo und legte die letzte Hand an seine geographischen Sammelwerke. Mit-ten in dieser Arbeit starb er am 20. Ramaḍān 626 (20. August 1229).

Eine Reihe von den Werken Yāqūt's sind anscheinend heute verloren, so das *Kitāb al-Mabḍa' wa 'l-Ma'al* und das *Kitāb al-Duwal* (Geschichtswerke), das *Kitāb Akhbār al-Mutanabbī* und das *Kitāb Akhbār al-Shu'arā'*, das *Muḍjam al-Uḍabā'* und das *Muḍjam al-Shu'arā'* (biographische Werke), das *Kitāb 'Unwān al-Aghānī*, vielleicht ein Auszug aus dem *Kitāb al-Aghānī* des Abu 'l-Faradj al-Isfahānī. Auf uns gekommen sind also nur: 1. Das *Kitāb al-Muḥtaḍab fi 'l-Ansāb*, über die arabischen Genealogien (Hss. in Kairo). 2. Das *Kitāb Irshād al-Arib ilā Ma'rifat al-Adīb* (bei Ibn Khallikān: *Irshād al-Alibbā' ilā Ma'rifat al-Uḍabā'*), besser bekannt unter dem Titel: *Muḍjam al-Uḍabā'* oder *Tabaḥḥuṭ al-Uḍabā'* (ed. Margoliouth, in *G. M. S.* Leiden 1907—31, 6 Bde.). Dieses ansehnliche Werk enthält in alphabetischer Reihenfolge die Biographien von Grammatikern, Philologen, Kalligraphen, Litteraten, Dichtern und allgemein von allen denen, die sich mit dem *Adab* beschäftigt haben. Es ist leider nicht ganz vollständig auf uns gekommen. 3. Das *Muḍjam al-Bulḍān*, woran Yāqūt von 1215 bis zu seinem Tode arbeitete (hrsg. von Wüstenfeld, *Iran's geographisches Wörterbuch*, Leipzig 1860—73, 6 Bde.; 2. Aufl., 1924; Kairo 1906—7, mit einem modernen Supplement für Europa, Amerika usw., 10 Bde.). Dieses Wörterbuch enthält nicht nur geographische, sondern auch für jeden Ort astrologische und historische Angaben, Dichtersätze und eine Aufzählung der berühmten Persönlichkeiten, die daher stammen. Dies Durcheinander des geschichtlichen und geographischen Stoffes, das keineswegs nur Yāqūt eigen ist, führte einen anderen Kompilator, 'Abd al-Mu'min b. 'Abd al-Ḥakḥ (gest. 735 = 1339), dazu, dieses Werk unter dem Titel: *Marāsid al-Itṭilā' 'alā Asmā' al-Amkina* (ed. Luybold, Leiden 1851—64, 4 Bde.) abzukürzen, das nur den geographischen Stoff des *Muḍjam al-Bulḍān* enthält. 4. Das *Kitāb al-Muḥtaḍab fi 'l-Ansāb* (ed. Luybold, Leiden 1851—64, 4 Bde.)

(1226) verfasst und 626 (1229) umgearbeitet (ed. Wüstenfeld, Göttingen 1846). Das ist ein Verzeichnis von Ortsnamen, die trotz gleicher Orthographie verschiedene Orte bezeichnen.

Yāqūt gehört zu jenen Kompilatoren, die wie Ibn al-Kiṭṭī, al-Kazwīnī, Ibn Khallikān zu ihrer Zeit kein eigenes Gesamtwerk schufen, die es aber vortrefflich verstanden, das Wesentliche aus den Arbeiten ihrer Vorgänger auszuziehen, deren Angaben im einzelnen zu vervollständigen und richtigzustellen und das Ganze in eine leicht zugängliche und bequem zu benutzende Form zu bringen. Yāqūt zitiert im allgemeinen wörtlich die Autoren, die er ausschreibt, und vergisst dabei auch nicht, seine Quelle zu nennen. Auf diese Weise sind ansehnliche Fragmente heute verlorener Werke erhalten geblieben.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Kairo 1310, II, 210—14; G. Zaidān, *Ta'rikh Adab al-Lughat al-'arabiya*, Kairo 1391, III, 88—90; Sarkis, *Muḍjam al-Maḥbūṭ*, Kairo 1930, Kol. 1941; Wüstenfeld, in *ZDMG*, 1894, S. 397 ff.; Reimaud, *Introd. a la Géographie des Orientaux*, in seiner *Géographie d'Aboulfida*, Paris 1848, I, S. CXXIX ff.; ders., in *J. A.*, 1860; Herr, *Die histor. und geogr. Quellen in Jaqut's geogr. Wörterbuch*, Strassburg 1898; Brockelmann, *G. A. L.* I. 479—81; Huart, *Litt. arabe*, S. 301—3. (R. BLANCHÈRE)

**YĀKŪT AL-MUSTA'ŠIMĪ, DJAMĀL AL-DĪN ABU 'L-MADJID B. 'ABD ALLĀH**, berühmter Kalligraph. Er war ein Sklave des letzten 'Abbāsiden-Khalifen von Baghdād, al-Musta'šim, der ihn hatte erziehen und unterrichten lassen; daher sein Beiname. Seine Herkunft ist unbekannt. Einige meinen, er sei Grieche und stamme aus Amasia. Wahrscheinlich wurde er in frühester Jugend bei einer Razzia entführt. Er war Eunuche. Er starb in Baghdād im Alter von achtzig Mondjahren im Jahre 698 (1298/9), und wäre demnach im Jahre 618 (1221) geboren. Er setzte Ibn al-Bawwāb fort und erhielt den Beinamen *Qiblat al-Kuttāb*, „Vorbild der Kalligraphen“, und wurde Leiter einer Schule; er war auch in Poesie und Prosa schriftstellerisch tätig. Von ihm ist ein *Kitāb Akhbār*, eine im Jahre 662 (1264) verfasste Anthologie, und das *Afkar al-Ḥukamā'*, eine Sammlung von Sentenzen (gedruckt Konstantinopel 1300). Korāne, deren Anfertigung ihm zugeschrieben wird, befinden sich in den öffentlichen Bibliotheken: *Āyā Šōfiā* vom Jahre 654 (1256); *Hamidiye Türbe* in Bāghçe-kapu (Konstantinopel), 662 (1264); Kairo (Moritz, Nr. 89); Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe, Nr. 6082; Collection Peytel, 681 (1282); usw.

*Litteratur:* Iḥabīb Efendi, *Khaṭṭ u-Khaṭātān*, Konstantinopel 1305, S. 51; Mirzā Sengilākh, *Imṭihān al-Fuḍalā'*, Teheran 1291, S. 3 ff.; Cl. Huart, *Calligraphes et Miniaturistes*, Paris 1908, S. 84 ff.; Quatremère, *Hist. des Mamlouks*, II/II, 140, Anm. 11; Weijers, *Orientalia*, II, 291; Brockelmann, *G. A. L.* I, 353; Edw. G. Browne, *A Literary History of Persia*, II, 487. (C. HUART)

**YĀM.** 1. Name eines zu Hamdān gehörigen Stammes in Südarabien, den Ibn al-Muḍāwir als Banū Yām b. Ašba' in al-Ḳadīm sowie in den Wādi's al-Hāniḳ und al-Ḥuḳka wohnhaft bezeichnet. Al-Hamdānī rechnet die Banū Yām zu den ein reines Arabisch sprechenden Stämmen, doch hat E. Glaser festgestellt, dass ihr Dialekt sich vom Arabischen, das im



yemenischen Hochlande gesprochen wird, unterscheidet. Die Banu Yam sind nach Passama der schönste Menschenschlag unter den Südarabern, wohlgewachsen, stolz und kriegerisch. Sie wohnen in Nadjrān und gehören zur Sekte der Isma'īliya, die nicht nur im Nadjrān und Hamdān sondern auch in Taiba, Harāz, Ša'fān und einigen Orten bei Yerim vertreten ist und unter der Leitung des Dā'i Kābā'il Yam steht, der zu Bedr residiert. Seit etwa 1760 ist diese Würde in der Familie al-Makramī erblich, deren Begründer die Macht des Stammes 1763 über Nadjrān hinaus auf Ša'fān, Harāz, Menākha und Taiba ausdehnte sowie plündernd in die Grenzbezirke und Hafenstädte vordrang. Sie haben auch später ihre Macht und ihr Ansehen zu wahren gewusst. Der Stamm Yam war bereits in der Gesandtschaft an den Propheten vertreten, die im Jahre 10 d. H. unter Führung des Malik b. Nafaṭ den Islām annahm. Als Sultan Selim den Yemen eroberte, halfen die Yāmiten den Türken und erhielten als Belohnung einen Fermān mit dem Rechte der Tributerhebung bei den von den Türken unterworfenen Stämmen. Das hinderte freilich nicht, dass sie um 1640 den Imām Kāsim bei der Vertreibung der Türken aus dem Yemen unterstützten. Doch hat der Dā'i von Yam 1834 wieder ein gutes Verhältnis zu Konstantinopel herzustellen gewusst, und auch seine Nachfolger waren Freunde der Türken, solange diese die Macht im Yemen fest in Händen hatten.

2. Name eines Mikhlāfs im Yemen, der die Einflussphäre des Stammes Yam umfasste.

3. Name eines Berges im yemenischen Djawf zwischen den Wādi's Khārid und al-Ferda.

*Litteratur:* al-Mukaddasi, *BGA*, III, 88; Ibn Khurdādhbih, *BGA*, VI, 137; al-Hamdānī, *Šifat Džazirat al-ʿArab*, ed. D. H. Müller, Leiden 1884–91, S. 115, 3, 136, 3, 4; Yāqūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, IV, 1004; al-Bakrī, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, II, 614, 849; A. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients* (Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, III/3, Leipzig 1864), S. 155; ders., *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, III (Berlin 1869), S. 456, 457; ders., *Die alte Geographie Arabiens*, Berlin 1875, S. 292; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII/1, Berlin 1846, S. 954, 1008–14; M. Tamisier, *Voyage en Arabie*, II, Paris 1840, S. 186 f.; J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, Berlin 1889, S. 179 f.; J. Sperber, *Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens* (Dissert., *MSOS As.*, XIX, 1916/11), S. 80; E. Glaser, *Reise nach Mārib*, Wien 1913, S. 22, 29, 118, 128, 165; J. Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*, in *J A*, VI, Ser., Bd. XIX, Paris 1872, S. 30; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, I, Wien 1922, S. 4, 49, 51, 97, Anm. 1, 104.

(ADOLF GROHMANN)

**YAMAK.** [Siehe JANITSCHAREN.]

**AL-YAMĀMA**, Landschaft in Zentralarabien, die ursprünglich als Djaww (Talmulde) bezeichnet wurde. Die Bezeichnung al-Yamāma geht angeblich auf die Seherin Zarḳā' al-Yamāma zurück, die in der Sage vom Untergang der Stämme Tasm und Djadis eine hervorragende Rolle spielt. Nach ihr soll die Landschaft zunächst Djaww al-Yamāma, dann einfach al-Yamāma genannt worden sein. Die Angabe, al-Yamāma liege auf dem langgestreckten Bergücken des ʿArid, zu dem auch das Hauptwādi ʿIrq gehört, das die Landschaft

durchquert, zeigt ebenso wie die lange Liste von Ortsnamen und nicht zuletzt der ganz erhebliche Steuerertrag von 510 000 Dinār nach Qudāma b. Dja'far, dass es sich um ein umfangreiches Gebiet gehandelt haben muss, das ein gutes Stück des heute Djebel Tuwaik genannten Höhenzugs umfasste. Doch wird Jomard's Umgrenzung, der die Angaben des Idrisi und Abu 'l-Fidā' so verstanden wissen wollte, dass al-Yamāma die Provinzen al-ʿArid und al-Khardj umfasst habe, wohl zu weit sein. Eine feste Abgrenzung dieser im alten Arabien sehr wichtigen Landschaft kann allerdings nicht gegeben werden; nach Osten bildete jedenfalls die Dahnā die Grenze.

Heute ist der Name al-Yamāma an einer Oase im Wādi ʿAdjaimi am Südostabhang des Djebel Tuwaik haften geblieben, die aus einem 1½ km im Quadrat fassenden Palmenhain mit vier Weilern besteht, dem ein ausgedehntes Trümmerfeld von Palästen und Wohnhäusern vorgelagert ist. Philby sucht daher das alte Yamāma im Winkel, der durch die Vereinigung der Wādi's Hanifa und Nisāḥ gebildet wird. Als Hauptort wird zunächst al-Khidima im Wādi 'l-ʿIrq (oder Wādi Banī Hanifa), später in der zweiten Hälfte des IV. Jahrh. d. H. die Messestadt Hadjr al-Yamāma oder kurz al-Hadjr erwähnt, das aber zu Idrisi's Zeit bereits in Ruinen lag. Ausserdem sind an Ortschaften erwähnt: Manfuha, Wabra, al-ʿAwka, Ghabrā', Muhashshama, al-ʿAmmāriya, Faishān, al-Haddār, Dāhik, Tūdiḥ, al-Mikrāt, al-Sāl, Salamiya, al-Kuraiya, al-Madjāza, Ma'wān und al-Naḳb. Al-Khidima wird als bedeutende Stadt geschildert, zwar kleiner als al-Madina, doch reich an Palmen und Obstbäumen. Unter den Kulturgewächsen steht an erster Stelle der Weizen, der sogar für die Tafel des Khalifen geliefert wurde (er war als Baiḍā' al-Yamāma bekannt), dazu kam noch vorzügliches Obst und Datteln; das Fleisch war als schmackhaft bekannt, da treffliches Weideland vorhanden war, das Trinkwasser ausgezeichnet. Eine Spezialität al-Yamāma's bildeten auch die wegen ihres Teints hoch im Preise stehenden Sklavinnen, für die man bis 100 000 Dirham bot.

In vorislamischer Zeit ist al-Yamāma von den Djadis bewohnt, die im ʿIrq-Tale ihre Burgen hatten und zusammen mit den Tasm, deren Heer sie hier vernichteten, unter himyarischer Herrschaft standen. Nach ihrem Untergang, den die südarabische Sage ausführlich darstellt, treffen wir die Banū Hanifa b. Ludjaim, die in der Schlacht gegen den Gegenpropheten Musailima b. Thumāma (12 d. H.) bis zur Vernichtung geschlagen sich dem Islām unterwarfen. In späterer Zeit ist al-Yamāma von den Numair b. ʿAmir und Bāhila b. Ya'šur sowie den Tamim und Angehörigen anderer Stämme besiedelt. Heute gehört die Landschaft zum Wahhābitenstaate, zählt etwa 2 000 Seelen, ist aber stark herabgekommen. Die Vernichtung des alten Kulturlands schreibt Philby wohl mit Recht einer Hochwasserkatastrophe im Hanifabette zu.

*Litteratur:* Iṣṭakhri, *BGA*, I, 17 f.; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 26 f.; al-Mukaddasi, *BGA*, III, 94; Ibn al-Faḳih al-Hamadānī, *BGA*, V, 27–30; Ibn Khurdādhbih, *BGA*, VI, 151; al-Mas'ūdī, *BGA*, VIII, 275, 285; al-Hamdānī, *Šifat Džazirat al-ʿArab*, ed. D. H. Müller (Leiden 1884–91), S. 48, 15 f., 115, 26, 161–163, 180, 1; al-Idrīsī, *Kitāb Nuzhat al-Mushtāḳ*, Übers. A. Jaubert, I (Paris 1886), 154–56; al-Dimishḳī, ed. A. Mehren (Leipzig

1923), S. 220 f.; Yākūt, *Mu'djam*, ed. F. Wüstenfeld, IV, 1026 ff.; al-Bakrī, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 59, 197, 255; II, 537, 654; D. H. Müller, *Sudarabische Studien*, in *SB. Ak. Wien*, LXXXVI (1877), S. 157 ff.; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII/1 (Berlin 1846), S. 387, 398 f., 601 f.; H. Philby, *Das geheimnisvolle Arabien* (Leipzig 1925), II, 34 f. und Abbildung bei S. 193. (ADOLF GROHMANN)

**AL-YAMAN**, frühere Provinz, jetzt Imāmat im Südwesten der arabischen Halbinsel. Der Name wird verschieden erklärt, entweder weil der Yaman zur Rechten der Ka'ba oder rechts von der Sonne liege (al-Bakrī, II, 856) oder deshalb, weil sich Yuktan b. 'Abir und seine Begleiter bei der Trennung von den anderen Arabern nach rechts gewandt habe (*B. G. A.*, V, 33; Yākūt, IV, 1034) oder endlich nach Yaman b. Kaḥṭān als Heros eponymos (vgl. al-Wāsi'ī, S. 281). Sprenger meint, die Griechen und Römer hätten Teman und Yaman mit „eudaemon, felix“ wiedergegeben und unter dieser Arabia felix alles Land südlich von Shām verstanden. Damit deckt sich ungefähr die Abgrenzung des Yaman, die auf Muḥammed zurückgehen soll, der bei Tabūk einen Hügel bestiegen habe und nach Norden deutend gesagt habe: „Dieses alles ist al-Shām“ und nach Süden gewendet: „Dies alles ist al-Yaman“ (Sprenger, S. 9). Diese weiteste Ausdehnung des Yaman nach Norden entspricht in der Tat so ziemlich der Abgrenzung von Arabia felix, das nach Ptolemäus, VI, 7, 2, 27 etwa 10 km südlich von al-'Aḳaba beginnt und dessen Nordgrenze sich von da aus in nordöstlicher Richtung zum Fuss des Shara'gebirges hinzieht und dann sich nach Osten wendend den Nordrand der Sandwüste al-Nufūd schneidend ungefähr bei al-Nedjef einmündet. So hat denn al-Wāsi'ī (S. 282) al-Yaman im Osten durch den Persischen Golf, im Süden durch das Arabische Meer, im Westen durch das Rote Meer, im Norden durch den Golf von Ḳulzum, die Syrische Wüste und den Irāk umgrenzt. Die Umgrenzung, die die arabischen Geographen geben, ist freilich wesentlich enger. So verläuft die Nordgrenze des Yaman nach Ibn Ḳhurdādhbeh (S. 135, 137, 189) und Idrisi (S. 143 f.) bei dem Talḥat al-Malik genannten Baume zwischen al-Muḥdjira und Sarūm Rāḥ südlich von Mekka. Nach anderen beginnt sie unterhalb Taḥlīth, während al-Aṣma'ī (Yākūt, IV, 1035) die nördliche Grenzlinie von 'Omān über Nadjran legt, Hamdānī (S. 51; Yākūt, IV, 1035) sie genauer über Yabrin, südlich von al-Yamāma, über al-Hudjaira, Taḥlīth, Djurash, Kutna zur Küste in der Richtung auf Kudummul bei Ḥamiḍa (17° 52') führt. Auch Ibn Ḥawḳal (S. 18), der zwei Drittel der Diyār al-'Arab zum Yaman rechnet, zieht die Nordgrenze bei al-Sirrain, Yalamlam, al-Tā'if und lässt sie über das Hochland zum Persischen Golfe verlaufen; so wird es verständlich, wenn nach der Meinung einiger Geographen sogar Mekka zur yamanischen Tihāma gezählt wird. Gegen Osten hin erstreckt sich der Yaman also über Ḥadramūt, al-Shihr (Makra), Zafār (Dofār); selbst 'Omān wird gelegentlich zum Yaman gerechnet, wenn es nicht, wie z.B. bei Maḳdisī (S. 68), als eigene Provinz angesehen wird. Das ganze riesige Gebiet, das al-Dimashḳī (S. 216) in 24 Verwaltungsbezirke (*Mikhāḥ*) eingeteilt hat, wurde zu Anfang des Islām in drei große Verwaltungsbereiche geteilt: Ṣan'a', al-Djanad und Ḥadramūt (bzw. Zafār), die unter eigenen

Statthaltern standen. Der Steuerertrag belief sich unter den 'Abbāsiden auf 600 000 Dināre (*B. G. A.*, VI, 144, 249, 251). Seit der Yaman vom 'Abbāsidenreiche losgelöst war, verminderte sich sein Areal ganz erheblich, und die administrative Einteilung war starken Schwankungen unterworfen, zeitweilig stand sogar die sunnitische Tihāma mit der Hauptstadt Zabīd dem zaiditischen Berglande mit der Metropole Ṣan'a' unabhängig gegenüber.

Als C. Niebuhr den Yaman bereiste, konnte er folgende unabhängige Gebiete feststellen: 1. Yaman im engeren Sinne mit Ṣan'a'; 2. 'Aden mit Hinterland; 3. Kawkabān; 4. Ḥaṣhid und Bakil; 5. Abū 'Arish; 6. das Grenzland zwischen diesem und Ḥidjāz; 7. Ḳhawḷān; 8. Saḥān mit Ṣa'da; 9. Nadjran; 10. Ḳaḥṭān; 11. den Djawf mit Mārib; 12. Niḥm; 13. Ḳhawḷān südöstlich von Ṣan'a'; 14. Yaḥīf.

Noch wesentlich enger wird der geographische Begriff Yaman unter der Türkenherrschaft. Das Wilāyet umfasste nach dem Provinzialgesetze vom 19. Rabi' II 1331 das Sandjak Ṣan'a' mit den Ḳaḍā Ḥarāz, Kawkabān, Anis, Ḥadje, Ḍhamār, Yarim, Redā', 'Amrān, das Sandjak al-Ḥudaida mit den Ḳaḍā Zabīd, Luḥaiya, Zaidiya, Djabal Rēma, Ḥadjūr, Bēt al-Faḳih, Bādjl und das Sandjak Ta'izz mit den Ḳaḍā Ibb, 'Udain, Ḳa'taba, Ḥudjariya, Mukḥā, Ḳama'ira. Im Norden schlossen sich als unabhängige Gebiete gegen den 18° n.Br. die Landschaften Abū 'Arish, Ḳaḥṭān, Wāda'a, Bilād Yām (Nadjran), gegen Osten das Balad Kṭāf, Baraṭ, die Oase Ḳhabb, der Djawf mit Arḥab und Niḥm sowie Mārib, Ḳhawḷān, Ḥarib, Baiḥān und Yaḥīf, ferner das Faḍligegebiet, im Süden das Hinterland von 'Aden an. Letzteres steht unter dem Protektorat Englands, das seine Grenzen seit der türkisch-englischen Grenzberichtigung in den Jahren 1902/5 immer mehr nach Norden zu schieben trachtete, welchem Bestreben der Imām Yahyā b. Ḥamid al-Dīn in den letzten Jahren wiederholt entgegentrat, dessen Reich nun im Norden an den Ḥidjāz und Nedjd, im Osten etwa auf dem 46. Längengrad an Ḥadramūt grenzt, das der Imām zu seinem Machtbereich rechnet. Die amtliche türkische Schätzung hat das Wilāyet Yaman auf 191 100 qkm veranschlagt, doch stehen dem zum Teil höhere zum Teil wesentlich niedrigere Schätzungen gegenüber. Rechnet man das Hinterland von 'Aden sowie die Inseln-Kamarān, Perim, Soḳotrā und Ḳhūryān-Mūryān hinzu, die zum Bombay-Government des britischen Kaiserreichs Indien gehören, so erhält man rund 195 000 qkm. Ebenso stark wie die Arealberechnung schwankt auch die Bevölkerungszahl. Die englische Statistik gibt für den Yaman 1 000 000, für das 'Aden-Protektorat 100 000. E. Glaser (*Tagebuch*, VIII, 1886, S. 45) berechnet den türkischen Yaman auf 1 800 000 Einwohner, al-Wāsi'ī auf 5 000 000. Die Bevölkerung des Yaman ist, von etwa 60 000 Juden und wenigen Christen und Parsen abgesehen, durchaus muḥammedanisch, doch nach dem Ritus geschieden. Das Bergland zwischen Ṣa'da, Yarim und 'Athṭhāra sowie der ganze Osten einschliesslich des Djawf ist zaiditisch, die Tihāma, ferner Ta'izziya und Ḥadramūt shāfi'tisch. Die Isma'iliya zählt zu ihren Anhängern die Gebiete von Nadjran, Hamdān, Taiba, Ḥarāz, Ṣa'fān und die Umgebung von Yarim; die Yaḳūbi-Sekte hat Bekenner in der Nähe Menākha's.

Die anthropologische Einordnung der Bevölkerung ist noch nicht geklärt. Zweifelloso ist ein



starkes hamitisches Element in derselben Ausprägung wie im nördlichen Afrika festzustellen, neben dem die langschädelige semitische Rasse Nordarabiens sowie die kurz- und hochköpfige, grossnasige Vorderasiens abgesehen von negroidem Einschlag eine starke Komponente in der Völkermischung Südarabiens gestellt hat, die wahrscheinlich auf einer alten Pygmäenschicht auflagert.

Morphologisch gesehen ist schon den arabischen Geographen der scharfe Unterschied zwischen der Küstenebene und dem Hochlande aufgefallen. Erstere, 40—70 km breit, geht in ein flachwelliges sandiges Hügelland mit vereinzelt inselbergartigen Horsten und Vulkanen über, auf das die randlichen Staffelhorste, eine äussere Grabenzone und der aufgebogene Bruchrand der arabischen Tafel in Form eines inneren Staffelhorsts folgt. Den Übergang zum östlichen Hochlande vermittelt eine innere Grabenzone. So ist das im Winkel zweier riesiger Gräben tektonisch stark bewegte yemenische Bergland zu einem grandiosen Alpengebiet gebildet worden, das die höchsten Erhebungen Arabiens (etwa 3 200 m) enthält und noch in einer Höhe von 1 160—2 371 m Städte (Mārib, Ṣanʿā) aufweist. Die ausgedehnte als Rubʿ el-Khālī bekannte Sandwüste, die den Yemen im Osten abschliesst und sich in Form einer weiten Einmündung zwischen dem Nadjd und Ḥaḍramūt ausdehnt, wurde erst durch die jüngsten Forschungen B. Thomas und diejenigen Philby's besser bekannt. Al-Yaman ist nicht zu Unrecht als „die Grüne“ (al-Khaḍrā) bezeichnet worden. Nicht nur in der Küstenebene ist eine ziemlich intensive Landwirtschaft (vor allem Anbau von Hirse und Mais) möglich, auch in den randlichen Staffelhorsten, die als klimatisch am meisten begünstigt gelten müssen und eine üppige Vegetation aufweisen, wird auf kunstvollen Terrassenfeldern ein zwar mühevoller aber intensiver Anbau getrieben. Die wertvollste Kulturpflanze ist hier der Kaffeebaum; der Ostabhang der inneren Horste zeigt dauernde Kulturen, da perennierende Bäche und Quellen die Bewässerung sicherstellen und Brunnen eine intensive Oasenkultur ermöglichen. Das gesunde Klima dieser inneren Grabenzone hat zu teilweise sogar dichterer Besiedelung als in den Randstaffelhorsten geführt. Am Rande des östlichen Hochlands liegen an den Talausgängen ausgedehnte Oasen mit Dattelpalmen (Djāwī, Mārib). Dass sich gerade hier die Kernlandschaften der altsüdarabischen Kultur (Sabaʿ, Maʿīn) entwickeln konnten, ist auf eine hochentwickelte Wasserbautechnik, für die der Damm von Mārib als Beispiel gilt, zurückzuführen. Unter den Kulturgewächsen ist seit alters her der Weizen, der im Yemen auf mittleren Höhen von 1 250 m gedeiht, zu nennen, daneben Emmer, Hirse, Sorgho, Mais und Gerste. Zentralgebiete des Getreidebaus waren Dhū Djura, Khawlān, Dhamār, Ruʿāin und al-Saḥūl. Noch heute erzielt man in der Tihāma 50—400-fache Ernte, und weite Strecken z. B. in der Ebene von Mārib könnten unter günstigeren Bewässerungsverhältnissen unter Kultur genommen werden. Zahlreiche Obstsorten (Äpfel, Quitten, Limonen, Mango, Bananen, Aprikosen, Pfirsiche, Pflaumen, Orangen, u. a.) gedeihen im Yemen besonders im Wādi Ḍahr bei Ṣanʿā, die Dattelpalme wird seit alters her kultiviert, ebenso der Weinstock. Weingärten sind schon in den altsüdarabischen Inschriften oft erwähnt, die Geographen kennen solche in Sarūm Rāḥ, Khaiwān, Athāfit und im Wādi Ḍahr. Farbstoffe liefernde Pflanzen sind Indigo, der besonders

bei Zabīd gedeiht, ferner Wars (im Bilād Ḥobesh, ʿUdain, Djabīle, Ibb u. a.), Krapp, Safflor und Hennā. Ein weitverbreitetes Genussmittel ist der *Kāt* (*Catha edulis* Forsk.). Eine besondere Bedeutung kam im Altertum den Drogen und Gummi liefernden Bäumen und Sträuchern zu, vor allem dem Weihrauch- und Myrrhenbaum. Der Export ihres Harzes hatte den Reichtum Südarabiens begründet; dazu kam noch die Aloe, die vor allem auf Soḳoṭrā in guter Qualität gedieh. Auch Mineralschätze mangelt dem Boden des Yemen nicht. Gold ist in ausgedehnter Masse aus dem Sande der Flüsse und aus Bergwerken gewonnen worden, an Edelmetallen waren besonders die Onyxarten und Karneole geschätzt. Die hohe Kultur hat auch früh die Entwicklung bodenständiger Industrien gefördert. Auf hoher Stufe stand die Weberei; für gestreifte Mantelstoffe aus Saḥūl und Ḥibara werden hohe Preise gezahlt; Baumwollgewebe wurden schon im VI. Jahrh. n. Chr. hergestellt. Weit verbreitet war die Gerberei und Ledererzeugung, die besonders in der Zeit der Perserherrschaft starken Aufschwung nahm. Jemenisches Leder sowie Bucheinbände standen in hohem Ansehen. Die Hauptindustriestädte waren Ṣaʿda, Zabīd, Djurash und Naḍjran. Daneben blühte auch eine rege Waffenindustrie; Schwerter und Panzer aus dem Yemen waren ebenso gesucht wie die hier erzeugten Sicherheitsschlösser, die noch heute hergestellt werden. Andere yemenische Erzeugnisse, die auch für den Export Bedeutung hatten, waren Trinkbecher aus Ḥālī, Palmblattkörbe aus Aththar, Stricke aus Muḥdžira (BGA, III, 98). Die privilegierte Stellung des Yemen als Umschlagsplatz des Handels für indische Produkte und Lieferant der kostbaren Aromata, die bis ins Mittelalter herab Geltung besass, ist wohl für immer verlorengegangen. Im Aussenhandel haben heute Kaffee, Häute, Aromata, Drogen und Harze sowie Salz Bedeutung. Die wichtigsten Hafenplätze sind ʿAden, al-Ḥudaida, Mukhā, Luḥaiya, Mukallā und al-Shiḥr. Den Binnenhandel beherrscht noch immer der Karawanentransport. Der Bau der ersten yemenischen Bahnlinie von al-Ḥudaida nach Ṣanʿā (begonnen 1912) ist durch den Weltkrieg 1915 endgültig gescheitert; die Bahn von ʿAden über Laḥadj ist erst bis Ḥabil al-Ḥamrā ausgebaut. Der durch Verkehrsschwierigkeiten unterbundene Waren- und Gütertausch im Binnenhandel führt noch gelegentlich zu Hungerkatastrophen, doch ist die wirtschaftliche Aufschliessung des Landes wohl nur eine Frage der Zeit.

Die wechselvolle Geschichte des Yemen durch alle Phasen ihrer Entwicklung von der Bekehrung des Landes zum Islām, die schon 9 d. H. einsetzte, zu verfolgen, ist hier nicht möglich (vgl. die Artikel ṢANʿĀ und ZABĪD sowie die knappe Übersicht „Jemen im Islam“ bei M. Hartmann, *Die arabische Frage*, S. 530—47). Hingegen scheint es durch die starke Verknüpfung der yemenischen politischen Verhältnisse mit Fragen der Orientpolitik geboten, zum mindesten die Ereignisse seit der Wiederoberung des Yemen durch die Türken in grossen Zügen darzustellen. Die Veranlassung zu aktiverem Vorgehen gegen den Yemen, der wieder seit 1849 von den Türken als Wilāyet geführt wird, hat die Eröffnung des Suezkanals und der Wunsch nach der Beherrschung der yemenischen Küste des Roten Meeres gegeben. Schon 1870 hat der Wālī Ḥalebli ʿAlī Pasha den Emir von ʿAsīr Muḥammad b. ʿĀḍid geschlagen, der gleichwohl bald darauf al-Ḥudaida besetzen kann. Im Besitze der Türken war damals

an al-Hudaida, Luhaiya, Zabid, Bet el-Faḫīh, Bādīl, Mukhā, Dīzān und die Hälfte des Djabal Rēma. Von Kunfuda aus ging das türkische Korps gegen Suḳā und Reida in 'Asir vor, wo sich 'A'id festgesetzt hatte, sich aber nach sechstätiger Belagerung ergeben musste. Der türkische Kommandant Redif Paṣha liess ihn unmittelbar nach seiner Kapitulation töten, 'Asir wurde nun von den Türken besetzt. Ahmed Mukhtār Paṣha, der nach Redif Paṣha's Erkrankung das Kommando übernommen hatte, rückte über Bādīl, 'Aththāra nach Ṣan'ā vor (1871). 'Amrān, Kawkabān, Shibām werden genommen, erst vor Ṣarāra kommt der türkische Vormarsch zum Stehen. Im Süden wird der Djabal Rēma und die Ta'izziya besetzt, eine Strasse von al-Hudaida nach Ṣan'ā und die Post nach 'Aden eingerichtet. An Stelle des nach Konstantinopel ins Kabinett berufenen Ahmed Mukhtār Paṣha übernahm im Mai 1873 Ahmed Aiyūb Paṣha das Wilāyet. Arḥab und Hāshid sowie das Bilād Sanḥān wurden unterworfen, während sein Nachfolger Muṣṭafā 'Āsim Paṣha bis Sūda und Shāhāra vordrang. Trotz dieser Erfolge geht die Aufstandsbewegung, die die Yemenier immer wieder gegen die türkischen Usurpatoren zu den Waffen ruft, fort. Hāfiḫ Ismā'il Hakkī Paṣha, der Nachfolger Muṣṭafā 'Āsim's, muss in Hamdān, Hāshid und bei Luhaiya kämpfen, wo Rückschläge nicht ausbleiben, ferner in Ḥadā, Dhamār und der Ḥodjeriya. Im März 1882 folgt Muḥammed 'Izzet Paṣha, der durch diplomatisches Geschick den Dā'i von Yām zu gewinnen, den auf 'Amrān vorgerückten Imām Sharaf al-Dīn zurückzuwerfen und die Anerkennung der türkischen Souveränität in Ḥabūr, Shāhāra und Ṣāda durchzusetzen wusste und die türkische Herrschaft auch im Süden bis Bāb al-Mandab ausdehnte. Aufstände, die bei zeitweiliger Schwächung der Truppenbestände nicht ausblieben, konnten unterdrückt werden. Zu einem gefährlichen Aufstande kam es 1892: Ṣan'ā wurde von den Arabern belagert, Menākha, Djible, Yarim, sogar Ta'izz fielen dem Imām zu. Faiḍi Paṣha warf den Aufstand nieder, aber 1895/6 ging der Krieg im Norden von neuem los, und in den beiden folgenden Jahren gab es erhebliche Unruhen im Lande, ja, Seeräuberei im Roten Meere führte sogar zu einer Demonstration italienischer Kreuzer vor al-Hudaida (1902). Die Kette von Einzelaktionen erhielt erst Stosskraft, als der gegenwärtige Imām Maḥmūd Yaḥyā b. Ḥamid al-Dīn, ein ebenso umsichtiger wie tatkräftiger Mann, 1904 die Führung übernahm und den Djihād gegen die Türken proklamierte. Ṣan'ā wurde von den Streitkräften des Imāms eingeschlossen; die Kämpfe ausserhalb der Stadt verliefen für die Türken ungünstig, und so kam im April 1905 eine Kapitulation zustande, die Ṣan'ā und Umgebung in die Hand des Imāms gab und den Abzug der Türken festlegte. Nur Menākha, Ta'izz, Ibb, Makhāṭir, Kaṭaba und Redā' blieben in türkischem Besitz; die hohe Pforte genehmigte diese Waffenstillstandsbedingungen jedoch nicht, sondern entschloss sich vielmehr zur Wiedereroberung der verlorenen Gebiete unter Ahmed Faiḍi Paṣha, der nach einem Marsch quer durch Arabien Ṣan'ā zurückgewann, das er allerdings nach heftigen Gefechten wieder verlor. Auch die Menschenverluste in diesem wohl bedeutendsten Aufstande waren so beträchtlich, dass man zu Verhandlungen mit dem Imām gezwungen war, die durch Gesandtschaften von Konstantinopel nach dem Yemen und umgekehrt geführt wurden. In-

zwischen wurde der Gouverneur Ahmed Faiḍi Paṣha durch den verständigen Ḥasan Taḥsīn Paṣha ersetzt, der zu einem guten Einvernehmen mit dem Imām zu kommen suchte. Auf Wunsch des Sultans begab sich eine Abordnung yemenischer Notablen nach Stambul; die sehr bewegten Verhandlungen verliefen aber trotz der Neigung, den Autonomieansprüchen des Imāms Rechnung zu tragen, ergebnislos. Nach dem Siege der Jungtürken (1909) scheint man in Konstantinopel besten Willens gewesen zu sein, eine gründliche Reorganisation des Yemen durchzuführen.

Die Provinz Yemen sollte in zwei selbständige Wilāyets geteilt werden: das eine, den gebirgigen Teil umfassende mit 'Amrān, Ḥadje, Tawila, Dhamār, Yarim, sollte unter unmittelbare Verwaltung des Imāms kommen, der übrige Teil einschliesslich der Küste einem neuen Wālī unterstellt werden. Beide Gouverneure sollten die Verwaltung selbständig führen mit Hilfe von Richtern und eingeborener Gendarmerie nach den Vorschriften der Sheri'a, der Reinertrag sollte nach Konstantinopel abgeführt und getrennt verrechnet werden; als Hauptgarnison der Türken war Menākha bestimmt. Dies Reformwerk wurde durch neue Aufstände in Ṣāda gestört, die allerdings der Sohn des Imāms Sharaf al-Dīn, Muḥammed Abū Naiba, niederwarf, doch war damit der Vorwand gegeben, türkischerseits wieder zur Gewalt zu greifen. Verhängnisvoll wirkte hier vor allem die gewalttätige Politik Muḥammed 'Alī Paṣha's, die einen allgemeinen Aufstand herbeiführte, der umso gefährlicher war, als auch Saiyid Idris von 'Asir gegen die Türken vorging (1910). Das harte Ringen wurde schliesslich durch den Vertrag von Da'cān 1911 beendet, der zwischen 'Izzet Paṣha und Imām Yaḥyā abgeschlossen wurde und 20 Artikel umfasste (Wāsi'i, S. 236-39; Stuhlmann, S. 96 f.). In diesem wurde der territoriale Status quo unter Ahmed Mukhtār Paṣha anerkannt, die Ernennung zaiditischer Richter vom Imām und die Schaffung eines Appellationsgerichtshofs festgelegt; der Imām liefert den Zehnten nach der Sheri'a an die Regierung, doch wird sein Gebiet als autonom anerkannt. Der Krieg der Pforte mit Italien (1912) führte zur Blockade der yemenischen Küste und zum Bombardement von al-Hudaida, festigte aber durch die Waffenhilfe des Imāms dessen Beziehungen zu den Türken; Saiyid Muḥammed al-Idrisi, der Bundesgenosse Italiens, war ja von den Truppen des Imāms geschlagen worden. Vertieft wurde diese Waffenbrüderschaft noch durch den Weltkrieg. Schon 1915 (oder 1914?) gingen türkische Truppen und yemenische Freiwillige unter Sa'īd Paṣha gegen Lahadj vor und warfen die englische Streitmacht auf 'Aden zurück. 1915 war 'Aden längere Zeit von der Landseite abgeschnitten; der unglückliche Ausgang des Kampfes in Palästina wirkte aber auch auf die Lage im Yemen zurück, und 1918 verlassen die Türken auf Befehl des Sultans das Land. Der Imām bezieht zunächst seine Residenz in al-Rawḍa (August 1918) und zieht im folgenden Jahr in Ṣan'ā ein. Die Engländer bombardieren al-Hudaida, das sie ihrem Freunde Saiyid Idris übergeben. Der Imām geht neuerdings gegen 'Aden vor und erobert verschiedene Plätze in dessen Hinterlande, doch kommt es bald zu einem Vergleich. 1924 erfolgte im Djawf ein Zusammenstoss mit 'Abd al-'Aziz b. Sa'ūd; doch gelang es Yaḥyā, al-Hudaida und die Tihāma zu besetzen, und im folgenden Jahre kam durch Sir Gilbert



Clayton ein Vertrag zwischen England und dem Imam Yahya zustande. In den folgenden Jahren zog auch die aktive Politik Italiens den Imam in ihren Interessenskreis, die durch einen Besuch yemenischer Notabeln in Italien noch besonders unterstrichen wurde.

*Litteratur:* al-Iṣṭakhri, *BGA*, I, 23–5; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 18, 31 f.; al-Mukaddasi, *BGA*, III, 68–70, 94, 97; Ibn al-Fakih al-Hamadhāni, *BGA*, V, 33–6; Ibn Khurdādhbih, *BGA*, VI, 71, 134–49; Kudāma, *BGA*, VI, 189, 248 f., 251; Ibn Rustah, *BGA*, VII, 109–15; al-Yā'qūbi, *BGA*, VII, 318–20; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 1034–37; al-Bakrī, *Mu'djam*, II, 856; al-Dimashqī, *Kitāb Nukhbat al-Dahr fī 'Adwā'ib al-Barr wa 'l-Bahr*, ed. M. A. T. Mehren<sup>2</sup>, Leipzig 1923, S. 19, 216 f.; al-Hamdāni, *Sifat Džazirat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, Leiden 1884–91, S. 50 ff., 97 ff., 119; 'Abd al-Wāsi' b. Yahyā, al-Wāsi'i, *Ta'rikh al-Yaman*, Kairo 1346; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 181 ff.; Ch. J. Crutenden, *Narrative of a Journey from Mokha to Sana'a*, in *JRGS*, VIII (1838), 267–89; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, Bern 1875, S. 9; B. E. Botta, *Relation d'un voyage dans l'Yemen*, Paris 1880; R. Manzoni, *El Yemen, tre anni nell' Arabia felice*, Rom 1884; A. Deflers, *Voyage au Yemen*, Paris 1889; F. Wüstenfeld, *Yemen im XI. (XVII.) Jahrhundert*, in *Abh. G W Göt.*, XXXII (1884); W. B. Harris, *A Journey through the Yemen*, London 1893; H. Burchardt, *Reiseskizzen aus dem Yemen*, in *Z G Erdk.* Berlin, 1902, S. 593–610; M. Hartmann, *Der islamische Orient, Berichte und Forschungen*, II, *Die arabische Frage*, Leipzig 1909, S. 530 ff.; A. Beneyton, *Mission d'études au Yemen*, in *La Géographie*, XXVIII (1913), S. 201–19; W. Schmidt, *Das südwestliche Arabien, angewandte Geographie*, IV. Ser., Heft 8, Frankfurt a/M. 1913; G. W. Bury, *Arabia infelix or the Turks in Yemen*, London 1915; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England, in Hamburgische Forschungen*, I, Hamburg 1916, S. 60 ff.; *A Handbook of Arabia*, Bd. I, *General compiled by the Geographical Section of the Naval Intelligence Division Naval Staff Admiralty*, London; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, I, Wien 1922; II, Brünn 1933, hier Bibliographie, S. 180–92; Ameen Rihani, *Around the Coasts of Arabia*, London 1930; ders., *Arabian Peak and Desert: Travels in al-Yaman*, London 1930; P. Lamare, *Résultats géographiques d'une mission au Yemen*, in *La Géographie*, LV, 1931, S. 34–64; H. v. Wissmann, *Übersicht über Aufbau und Oberflächengestaltung Arabiens*, in *Z G Erdk.* Berlin, 1932, S. 335–57. — Karten: E. Glaser, *Provisorische Skizze seiner Reisen im Yemen*, in *P Mitt.*, 1886 (1:500 000); *South Western Arabia, Compiled in the Intelligence Division, War Office*, 1889; completed 1893; 3 Blätter (1:633 600); *South Western Arabia, Compiled for the Geographical Section, General Staff, corrected 1917* (1:253 440); F. F. Hunter, *Map of Arabia, Survey of India*, 1908, Neuauflage 1916 (1:2 027 525); M. Beneyton, *Empire Ottoman. Yemen. Chemin de fer Hodeidah-Sanaa et embranchements. Première reconnaissance de la mission d'études* (1909–12);

*Carte internationale du monde*, Blatt Aden 1926 (1:1 000 000). (ADOLF GROHMANN)

YAMBO<sup>c</sup>. [Siehe YANBU<sup>c</sup>.]

YAMIN, die gewöhnlichste islāmische Bezeichnung des Eides, aus der Bedeutung „die rechte Hand“ hergeleitet, nach al-Djawhari, *Siḥāḥ*, s. v., weil die sich Verschwörenden einander Handschlag geben, aber eher weil die Schwörenden überhaupt die rechte Hand beim Schwurritus verwenden; vgl. *Lisān al-'Arab*, XVII, 356, 7. Über den Eid s. HILF u. KASAM. Über spezielle Ausdrücke wie *Yamin al-Hinṭh*, *Yamin al-Ṣabr*, *Yamin al-Kaḍā'* usw. s. *Corpus Iuris di Zaid Ibn 'Alī*, ed. Griffini, Indices; *Il Muḥtasar o Sommario del Diritto Malechita di Ḥaṭīl Ibn Ishāq*, Übers. Guidi und Santillana, I, S. XL. (JOHS. PEDERSEN)

YANBU<sup>c</sup> (YAMBO<sup>c</sup>), kleiner Hafen und Binnenstadt an der Westküste Arabiens. Der Name bezieht sich auf zwei Orte: den Hafen, auch Yanbu<sup>c</sup> el-Bahr oder Sherm Yanbu<sup>c</sup> genannt, und die 6–7 Stunden nordöstlich davon gelegene Ortschaft, die als Yanbu<sup>c</sup> el-Nakhl bezeichnet wird. Der Hafen, der jetzt anstelle des alten Hafens al-Djār der Prophetenstadt al-Madina den Zugang zum Meere sichert, liegt an einer zwar seichten aber ausgedehnten Bay mit gutem Ankergrund, die durch eine vorgelagerte Insel gegen die Winde geschützt ist. Die Stadt wird durch einen Meeresarm in zwei Teile geteilt und durch eine mit Türmen bewehrte Mauer gegen die Landseite abgeschlossen, die von zwei Toren, das Bāb al-Madina gegen Osten und das Bāb Maṣr gegen Norden, sowie mehreren gegen die Seeseite durchbrochen wird. Die Häuser sind schlecht gebaut, die Moscheen unbedeutend. Der Hafen lebt in der Hauptsache vom Transithandel mit Madina und steht durch einheimische Segelschiffe in regem Verkehr mit Suwēs, Kuṣair und Kene in Oberägypten. Yanbu<sup>c</sup> spielt auch noch immer im Sklavenhandel eine gewisse Rolle und wird auch von den Schiffen angelaufen, die Pilger von Djidda bringen. Die Binnenstadt Yanbu<sup>c</sup>, bei Ibn Džubair al-Yanbu<sup>c</sup> geschrieben, ist eine alte Siedlung und wohl mit *Ἰαυβία κώμη* des Ptolemaios (VI, 7, 3) identisch. Die Stadt, die durch ihr Henna<sup>c</sup> berühmt war, wird von den Geographen al-Iṣṭakhri, Ibn Hawkal und al-Mukaddasi als gross, wohl bevölkert, palmenreich geschildert und hatte ein festes Schloss. Sie war von Anṣār, Angehörigen der Banū Djuhaina und Laith besiedelt; in ihrer Moschee soll der Prophet die Ṣalāt verrichtet haben. Die Oase liegt am Fusse einer Hügelreihe und verdankt ihre Blüte einem aus dieser herabkommenden Giesbache. An Kulturgewächsen wird Gemüse, Dhura und Tabak gebaut; die grösste Sorgfalt verwendet man auf die seit alters berühmten Dattelpflanzungen, in denen die Häuser verstreut liegen. Die Tradition, dass der Hafen Yanbu<sup>c</sup> als spätere Gründung von Yanbu<sup>c</sup> al-Nakhl aus anzusehen ist, wo die vornehmen Yambawi's ihre Dattelwäldchen und Landhäuser besitzen, hat sich noch heute in der Bevölkerung lebendig erhalten. Der Name Yanbu<sup>c</sup> bzw. Yanbu<sup>c</sup> (Quelle) wird auf den Reichtum des Ortes an Quellen zurückgeführt.

*Litteratur:* al-Iṣṭakhri, *BGA*, I, 21; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 28; al-Mukaddasi, *BGA*, III, 83, 98; al-Bakrī, *Mu'djam*, II, 415 f., 856; Yāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 1038 f.; Ibn Džubair, *Riḥla*, ed. Wright, Leiden 1852, S. 145; M. Tamisier, *Voyage en Arabie*, Paris 1840, I, 53 f.; J. R. Wellsted, *Reisen in Arabien*,

bearb. v. E. Rödiger, Halle a/S. 1842, II, 166 ff.; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, Berlin 1846, VIII/1, 149 f., 181; Berlin 1847, II, 205 ff.; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, Bern 1875, S. 26.

(ADOLF GROHMANN)

**YARBŪ<sup>c</sup>**, bedeutende Untergruppe des Stammes Tamīm. Genealogie: Yarbū<sup>c</sup> b. Ḥanzala b. Mālik b. Zaid Manāt b. Tamīm (Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, K 13). Denselben Namen tragen andere Stammesgruppen, tamimitische (z. B. Yarbū b. Mālik b. Ḥanzala [Wüstenfeld, *a. a. O.*, K 14; vgl. *Mufaḍḍaliyyāt*, ed. Lyall, S. 122. 1, und die Parallelstellen] und sogar Yarbū<sup>c</sup> b. Tamīm bei Ibn al-Kalbī, *Djamharat al-Ansāb*) und andere Stämme, sowohl des Südens (Kalb, Sa'd Hudhain, Djuhaina) wie auch des Nordens (Ḥaṭaṭān, Ṭaḥāṭ, Ghani, Sulaim, Hanifa, 'Amir b. Sa'sa'a; man findet sogar unter den Kuraish einen Yarbū<sup>c</sup> b. 'Ankatha b. 'Amir b. Makhzūm). Da Yarbū<sup>c</sup> bekanntlich der Name eines in Arabien sehr verbreiteten Nage-tiers ist, wollte man in dieser Stammesbezeichnung ein Beispiel von Totemismus erblicken (W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, 2. Aufl., S. 235), eine heute aber aufgegebene Theorie. Die mythologische Legende, deren Überbleibsel zahlreicher als anderswo in den Traditionen über die Tamim fortleben, bleibt bei der Mutter Yarbū<sup>c</sup>s, Djamdala bint Fihir, aus dem Stamme der Kināna stehen, die in einer Gewitternacht von Mālik b. 'Amr b. Tamim vergewaltigt und später geheiratet worden sei (*Djamhara*, Hs. Brit. Mus., Fol. 62r; *Naḥw'id*, ed. Bevan, S. 225, Anm. 1; das ist vielleicht ein ätiologischer Mythos, der gewisse Beziehungen zwischen den Nachbarstämmen erklären soll). Im Gegensatz zu den anderen von Ḥanzala hervorgegangenen Gruppen, die unter dem Namen al-Barādīm zusammengefasst werden, erscheinen die Yarbū<sup>c</sup> isoliert, vielleicht weil sie ohne ein Bündnis mit anderen stark genug waren. Tatsächlich sehen wir, dass sogar einige von den Untergruppen der Yarbū<sup>c</sup> eine gewisse Autonomie genossen, so die Riyāh, Kulaib, Salīṭ, Ṭha'labā und Ghudāna. Sie zerfallen in zwei Teile, deren Eigentümlichkeiten wir übrigens nicht kennen: al-Aḥmāl (Ṭha'labā, 'Amr, Šubaira, al-Ḥārith) und al-Uḳad (Kulaib, Ghudāna, al-'Anbar). Ihr Gebiet war sehr gross, denn man findet sie nahezu über den ganzen weiten Besitz der Tamim verteilt, von der Yamāma bis zum unteren Euphrat. Ihr Mittelpunkt aber war das Tal al-Hazn, das von einer bemerkenswerten Fruchtbarkeit war (vgl. Yākūt, *Mu'djam*, II, 261 und III, 870: der Name einer ihrer Oasen, Firdaws al-Iyād). Obgleich die Tradition ihnen gehörende „Städte“ erwähnt (Wüstenfeld, *Register*, S. 254), so sind sie doch in ihrer Lebensweise Nomaden, wie es übrigens die meisten Tamīm-Stämme waren.

Die Geschichte der Yarbū<sup>c</sup> während der Džāhiliya ist eng mit derjenigen der übrigen Tamim verknüpft, und verschiedentlich übernahmen sie die Führung in den von jenen geschlagenen Schlachten. Bisweilen sieht man sie übrigens allein im Kriege mit dem einen oder anderen Nachbarstamm: so bekämpften sie allein die Banū Šhaibān in mehreren Schlachten, worunter die berühmtesten die von al-Iyād (ebd., S. 47–50, 73) und von al-Iyād (ebd., S. 580–87, auch unter anderen Namen bekannt) sind, in der sie den berühmten Šhaibāniden-Krieger Bisām b. Kais (vgl. E. Bräunlich, *Bisām ibn Qais, ein vorislamischer Beduinenfürst*

und Held, Leipzig 1923, *passim*) gefangen nahmen trotz der Hilfe, die ihm von dem persischen Gouverneur von 'Ain Tamr zuteil wurde.

Zu Beginn des Islām leisteten die Yarbū<sup>c</sup> einen passiven Widerstand. Sie wagten es keineswegs, sich direkt gegen den mächtigen Propheten al-Madina's zu erklären, aber bei seinem Tode gehörten sie zu den ersten, die sich empörten: die Prophetin Sadjāh stammte aus ihrer Mitte (die Tradition, die sie den Taghlib zuweist, scheint wenig verbürgt). Aus den Yarbū<sup>c</sup> gingen gleichfalls die beiden Brüder Mālik und Mutammim b. Nuwaira hervor, deren Geschichte mit Khālīd b. al-Walid einen so grossen Widerhall fand. Jedoch zeigten sich nach der Unterdrückung der Ridda die Yarbū<sup>c</sup> ebenso wie die übrigen Tamim als treue Anhänger des Islām und nahmen an den Eroberungen aktiv teil; aber ihr unruhiger und rebellischer Geist tut sich darin kund, dass sie unter den Khāridjiten stark vertreten waren. Im *Kitāb al-Aḫḫāmī*, VI, 4 wird hervorgehoben, dass in der Schlacht bei Dawlāb im Jahre 65, in welcher die Streitkräfte der Azrakiten vernichtend geschlagen wurden, die Führer der beiden Parteien, Ubaid Allāh b. Bashīr al-Salīṭi und al-Rabī<sup>c</sup> b. 'Amr al-Ghudāni, der eine wie der andere aus dem Stamme Yarbū<sup>c</sup> waren!

Die vielen Einzelheiten, die man über das Tun und Treiben der Yarbū<sup>c</sup> in den Kriegen der Džāhiliya und sogar in den Stammesfehden der islamischen Zeit besitzt, sind hauptsächlich dem Umstand zu verdanken, dass diese Kriege in den Versen Džarīr's, der dem Clan der Kulaib b. Yarbū<sup>c</sup> angehörte, erwähnt sind und dass die Kommentatoren ausführlich darüber sprechen. Übrigens sind die Yarbū<sup>c</sup> unter den vorislamischen Dichtern wie unter denen des ersten Jahrhunderts der Hidjra mit einer ganzen Reihe bemerkenswerter Namen vertreten; ausser den am Schluss des Artikels TAMİM genannten seien noch erwähnt: Suḥaim b. Wathīl al-Riyāḥi (s. besonders *Aṣma'iyyāt*, ed. Ahlwardt, Nr. 76), Ḥāritha b. Badr al-Ghudāni, al-Šhamardal b. Šarik, aus den Banū Ṭha'labā b. Yarbū<sup>c</sup>.

*Litteratur:* Beim Art. TAMİM angegeben.  
(G. LEVI DELLA VIDA)

**AL-YARMÜK**, Fluss in Syrien, jetzt Sheri'at el-Menāḍire (nach dem Beduinenstamme 'Arab el-Menāḍire) genannt. Er entspringt im Ḥawrān, fliesst in westlicher Richtung und gelangt durch ein tiefeingeschnittenes Erosionstal, das einen flachen, nach Süden geöffneten Bogen beschreibende Wādi al-Ramād, zum Ḥawr, wo er unterhalb des Sees Genezareth bei Džisr al-Mudjāmi<sup>c</sup> in den Nahr al-Urdunn (jetzt Jordan) mündet. Plinius nennt ihn (*Natural. Histor.*, V, 74) Hieromix oder Hieromices (*Gadara Hieromice praefluente*, var. *Hieromiace*; die neuerdings so beliebte Form „*Hieromax*“ ist nicht überliefert!).

Am 12. Radjab 15 (20. August 636 n. Chr.) wurde in der berühmten Schlacht am Yarmūk ein etwa 50 000 Mann starkes byzantinisches Heer von den an Zahl wohl nur halb so starken arabischen Truppen unter Führung von Khālīd b. al-Walid entscheidend geschlagen. Das Schlachtfeld lag nahe dem Einfluss des Nahr al-Ruḳḳād in den Yarmūk, unweit von al-Wāḳūsa (dem heutigen al-Yāḳūsa). Nach Theophanes (*Chron.*, ed. de Boor, S. 332) fand die Katastrophe des römischen Heeres *κατὰ τὸ Γαβρῶν* (al-Djābiya, jetzt Djābiye [s. d.]) *καὶ ἱερουχῶν* statt. Die Schlacht wurde bisweilen mit der von Adjnādān [s. d.] vom 28. Džumādā I.



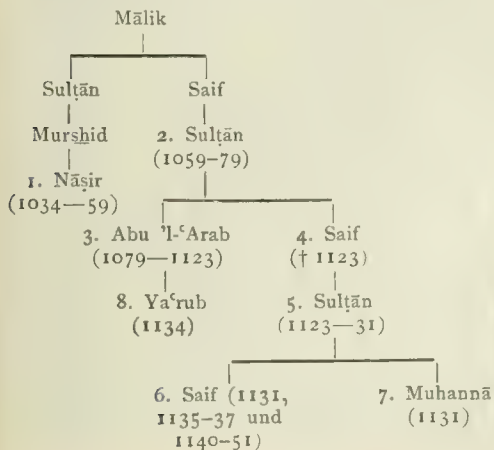
13 (30. Juli 634) verwechselt, vielleicht weil dieses Schlachtfeld unweit von Khirbet Yarmūk, dem biblischen Yarmūth (Ἰερμοῦθ, nördlich vom Wādi 'l-Samt), gelegen war (de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, Leiden 1900, S. 59 ff.). Caetani erklärt die Konfusion der Schachtberichte als Folge der irrthümlichen Annahme, Abū 'Ubaida sei schon bei der ersten Belagerung von Damaskus anwesend gewesen, und schlägt im Anschluss an Mědnikov anstelle des nicht nachweisbaren Adjnādāin die Emendation Djannābatain vor. Die Berichte über beide Schlachten sind eingehend behandelt und analysiert in seinen *Annali dell' Islām*, III/1, S. 24—81, § 17—67 (Adjnadain); III 11, S. 499—613, § 11—124 (al-Yarmūk). — Nahe dem Schlachtfelde lag Dair al-Khill, wo die Araber am Tage der Schlacht lagerten (Yākūt, *Mu'djam*, II, 658; Šafi al-Dīn, *Marāšid*, I, 428).

*Litteratur:* al-Balādhuri, ed. de Goeje, S. 135 ff.; al-Ya'kūbī, ed. Houtsma, II, 160 f.; al-Tabarī, I, 2347 ff.; Abū Ismā'il al-Bašrī, *Futūḥ al-Šām*, ed. Calcutta, S. 130 ff.; Ps.-Wākidī, *Futūḥ al-Šām*, ed. Lees, II, 32—5; Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, 893, 1015; Šafi al-Dīn, *Marāšid al-Iṭīlā'*, ed. Juynboll, III, 272, 339; al-Dimashkī, ed. Mehren, S. 110; Nöldeke, in *Z D M G*, XXIX, 1875, S. 79—81; de Goeje, *Mémoires sur la conquête de la Syrie*, Leiden 1900, S. 103—36; Wellhausen, *Skizzen*, VI, *passim*; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, S. 31, 43, 53 ff., 430; Caetani, *a. a. O.*; R. Hartmann, *Palästina unter den Arabern*, Leipzig 1915 (*Land der Bibel*, I, 4), S. 11, 13.

(E. HONIGMANN)

**YARUB**, 1. Ya'rub b. Kaḥṭān b. Hūd, der Enkel des Propheten Hūd, der zugleich als Stammvater der ḥimyarischen Könige gilt, ist einer der mythischen Herrscher des Yaman. Er soll die in Ma'rib ansässigen 'Āditen besiegt haben und so der Begründer des sabäischen Reiches geworden sein. Sein Name wird von den Genealogen von *a'ra*ba „richtig (d. h. mit dem *I'rāb*) arabisch reden“ abgeleitet, und er sei auch der erste gewesen, der arabisch sprach, denn sein Vater Kaḥṭān hätte sich noch der Ursprache des Sām b. Nūḥ bedient.

2. Ya'rub b. Mālik, der Ahnherr der in 'Umān zu al-Rustāk, Yaḥrīn und al-Ḥazm residierenden Dynastie der Ya'rubiden, die von 1034—1154 (1624—1741) herrschte. Die Regenten sind in genealogischer Reihenfolge:



Der letzte Regent dieser Dynastie, Sultān b. Murshid, war mit Hilfe Ahmed b. Sa'id's gegen Saif b. Sultān als Kronprätendent aufgestellt und zum Imām ausgerufen worden. Der grössere Teil 'Umān's fiel ihm zu, und Saif b. Sultān konnte sich nur in Maṣṣaṭ halten, das durch den von Sultān b. Murshid bevorzugten Konkurrenzhaften Maṭraḥ stark an Bedeutung einbüsste. In den Kämpfen mit den zu seiner Unterstützung herbeigerufenen Persern ist sein Gegner Sultān b. Murshid gefallen, und nach dem bald darauf erfolgten Tode des Saif wurde der Gouverneur von Suḥār, Ahmed b. Sa'id, der mit einer Tochter des Saif b. Sultān verheiratet war, Imām von 'Umān (1154 = 1741).

*Litteratur:* Zu 1.: al-Mas'ūdī, *B G A*, VIII, 80; Yākūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, I, 448; Ibn Duraid, *Kitāb al-Iṣṭikāḥ*, ed. Wüstenfeld, S. 217; A. v. Kremer, *Über die sudanische Sage*, Leipzig 1866, S. 19 f., 24, 26, 55. Zu 2.: C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 298—301; J. R. Wellsted's *Reisen in Arabien*, ed. Rödiger, I, Halle 1842, S. 9, 274—77; E. v. Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islām*, Hannover 1927, S. 128.

(A. GROHMANN)

**YATHRIB**. [Siehe AL-MADĪNA.]

**YATĪM** (A.), die Waise, d. h. das vaterlose, unmündige Kind. Die Lage der in der altarabischen Gesellschaft besonders häufigen Waisenkinder zu verbessern, bildete einen wichtigen Teil der sozialen Bestrebungen Muḥammeds. Der Nachdruck, mit dem der Prophet dafür eintreten musste, ist für die von ihm vorgefundenen Zustände bezeichnend. Soweit sich nicht die Verwandten ihrer annahmen, oblag die Versorgung der Waisen dem *Saiyid* des Stammes (Lammens, *Le Berceau de l'Islām*, S. 246); dasselbe erwartete man von dem Propheten als Leiter der Gemeinde (Lammens, *La Mecque à la veille de l'Hégire*, S. 153). Sūra XCIII, 6, 9 (aus der ersten mekkanischen Periode) wird der Prophet daran erinnert, dass er selbst als Waisenkind von Allāh geschützt worden sei, und ermahnt, seinerseits die Waisen nicht zu bedrücken. Über einen langen Zeitraum verteilen sich die Kor'anstellen, die eine gute Behandlung der Waisen zur Pflicht machen und ihre Bedrückung verbieten: Sūra CVII, 2; XC, 15; LXXXIX, 18 (ebenfalls aus der ersten mekkanischen Periode); XVII, 36; LXXVI, 8; XVIII, 81 (aus der zweiten mekkanischen Periode); VI, 153 (aus der dritten mekkanischen Periode); II, 77, 172, 211, 218 f. (aus dem Jahre 2); IV, 9—11, 40 (aus den Jahren 3—5). An den Stellen Sūra VIII, 42 und LIX, 7 (aus den Jahren 2 bzw. 4) wird den Waisen ein Anteil an dem Fünftel der *Ghanima* [s. d.] bzw. an dem *Fai'* [s. d.] zugesprochen. Ganz besonders wird die widerrechtliche Aneignung des Eigentums der Waisen — offenbar seitens ihrer Vormünder — verboten und Sūra IV, 11 sogar mit der Höllestrafe bedroht. Hauptsächlich gegen derartige Vergehen wendet sich auch der Passus Sūra IV, 2—7, 126 (ebenfalls aus den Jahren 3—5), in dem von den Waisen am ausführlichsten die Rede ist: „2. Gebt den Waisen ihr Eigentum, tauscht nicht das Schlechte für das Gute ein, und verzehrt nicht ihr Eigentum zu euerm Eigentum dazu; das ist ein grosses Vergehen. 3. Wenn ihr fürchtet, gegen die Waisen nicht billig zu sein, so heiratet die Frauen, die (zu heiraten) euch gut dünkt, zu zweien oder zu dreien oder zu vierten; wenn ihr aber fürchtet,

(auch dann) nicht gerecht zu sein, dann eine einzige oder die (Sklavinnen), die ihr besitzt; so liegt es näher, dass ihr nicht parteiisch seid... 5. Prüfet die Waisen, und dann, sobald sie das heiratsfähige Alter erreichen, händigt ihnen ihr Eigentum aus, wenn ihr bei ihnen vernünftiges Handeln wahrnehmt; verzehrt es nicht verschwenderisch 6. und um ihrer Volljährigkeit zuvorzukommen; wer reich ist, enthalte sich, und wer arm ist, zehre (davon) nach Billigkeit. 7. Wenn ihr ihnen ihr Eigentum aushändigt, so lasst (es) vor ihnen bezeugen; und Allāh hält eine genügende Abrechnung“. Offenbar auf Vers 3 nimmt Vers 126 bezug: „Sie werden dich über die Frauen befragen; sprich: Allāh und das, was euch in der Schrift rezipiert wird, gibt euch Auskunft über sie, (nämlich) über die weiblichen Waisen, denen ihr nicht gebt, was für sie vorgeschrieben ist, und die ihr zu heiraten (oder: nicht zu heiraten) begehrt, und (über) die schwachen Kinder, und dass ihr an den Waisen Billigkeit üben sollt; das Gute, das ihr tut, das weiss Allāh“. Danach ist wahrscheinlich, dass es sich auch in Vers 3 um Waisenkinder handelt, die für die Heirat mit ihren Vormündern in Betracht kommen; die nähere Interpretation bleibt unsicher. In diesem Sinne werden beide Verse auch in einer auf 'Ā'isha zurückgeführten Tradition aufgefasst; doch sind die Einzelheiten unzuverlässig. Eine andere, nicht vom Wortlaut des Korān abhängige Tradition (bei Ahmed b. Hanbal) untersagt dem Vormund über ein Waisenkinder, sein Mündel zur Heirat mit ihm zu zwingen. Weitere Traditionen geben einfach die Vorschriften des Korān sinngemäss wieder, wenn z. B. für gewissenhafte Vormundschaft über ein Waisenkinder das Paradies in Aussicht gestellt oder unehrliche Verwaltung des Eigentums einer Waise zu den „schweren Sünden“ gerechnet wird; die Tendenz des Schutzes der Waise liegt auch einem *Hadīth* zugrunde, das den Propheten dem Abū Dharr als dem Typ des weltabgewandten Frommen abraten lässt, eine Vormundschaft zu übernehmen. An zwei Punkten weist die Tradition eine Fortbildung der Lehre auf. Einmal handelt es sich um die Frage, wann der Zustand des Verwaistseins als beendet zu gelten habe (von hier aus hat sich der Begriff der Volljährigkeit entwickelt; vgl. d. Art. *BULUGH*); verschiedene Antworten, die teils das Alter, teils die Urteilsfähigkeit in den Vordergrund stellen, werden dem Ibn 'Abbās und dem 'Alī in den Mund gelegt; von den späteren Rechtsschulen machen die Mālikiten und die Shāfiiten das Eintreten der Verfügungsberechtigung des Volljährigen auch noch von seinem *Ruḥd* abhängig, während die Hanafiten von dieser Bedingung nach Erreichung des 25. Lebensjahres absehen. Sodann herrschte Meinungsverschiedenheit darüber, ob das Barvermögen von Waisen (und überhaupt von Minderjährigen) *zakāt*-pflichtig sei oder nicht; diese Ansicht wird noch von den Hanafiten, jene von den anderen Schulen vertreten; zu ihrer Begründung soll neben der direkten Angabe, dass 'Ā'isha in einem solchen Falle *Zakāt* entrichtet habe, die auf den Propheten oder auf 'Omar zurückgeführte Aufforderung an den Vormund dienen, mit dem Gelde seines Mündels Handel zu treiben, damit die *Zakāt* es nicht allmählich verzehre. Zur Lehre des *Fiḥh* über den Vormund der Waise vgl. d. Art. *WASI*; es ist beachtenswert, dass das Recht des armen Vormundes, vom Eigentum der Waise zu zehren, auf den Empfang einer Vergütung für seine

Tätigkeit beschränkt ist; ferner ist die korānische Vorschrift der Heranziehung von Zeugen durch den dem Vormund zukommenden Charakter als Vertrauensperson (*Amīn*) ihrer zwingenden Geltung entkleidet worden. [Vgl. auch d. Art. *WILĀYA*, II].

*Litteratur*: A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. Orphans. — Weitere Angaben im Artikel.

(JOSEPH SCHACHT)

**YAZD**, Stadt in Persien in der Provinz 'Irāk-adjamī; sie hiess früher Katha und hat den Namen des Kantons erhalten, dessen Hauptstadt sie ist. Dieser Kanton gehörte ursprünglich zur Provinz Fārs, Distrikt Iṣṭāḥr (Ibn Hawkal, *Yāqūt*). Katha besass eine Zitadelle und eine Vorstadt am Rande der Wüste. Es hatte zwei eiserne Tore, das Izid (Ized)-Tor und das Moschee-Tor, das so benannt war wegen seiner Nachbarschaft zu der in der Vorstadt gelegenen Hauptmoschee. Die Stadt ist von unterirdischen Kanälen umgeben, die das Wasser in bemerkenswerte Reservoirs und Zisternen leiten. Das Klima ist gemässigt. Die Stadt ist sehr sauber; täglich werden die Abfälle zur Düngung auf die Felder geschafft. Die Bewohner, ehemals Shāfiiten, waren fast alle Weber; es wurden Kleidungsstücke aus Baumwolle ausgeführt; heute noch wird dort geschätzter Brokat hergestellt (Polak, *Persien*, I, 103). Aus Yazd stammten der Saiyid Ghīyāth al-Dīn 'Alī, Minister Shāh Abū Ishāq Indjū's (gest. 752 = 1351), und Sharaf al-Dīn 'Alī, Verfasser des *Zafar-nāme*.

*Litteratur*: Yāqūt, *Mu'djam*, IV, 10, 17; Barbier de Meynard, *Dict. de la Perse*, S. 475, 611; *B. G. A.* I, 116, 125; II, 182, 187, 196; III, 437; Ḥamd Allāh Mustawfī, *Nuḥat al-Kulūb*, ed. Le Strange, S. 74, 188 = Übers., S. 77, 178; Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, ed. Defrémery u. Sanguinetti, II, 68. (C. L. HUART)

**YAZDĀN** (P.), „Gott“. Dieses Wort entstammt dem zoroastrischen Gedankenkreise (vgl. awestisch *yazata*, altindisch *yadjata* = „verehrungswürdig“, vedisches Beiwort für Götter, z. B. Agni, Indra, Savitar, doch auch für Gegenstände). Das Altperische verwendete für „Gott“ das Wort *baga* (vgl. awestisch *bagha*, altindisch *bhaga*, mittelpersisch *bagh*). Das awestische *yazata* bedeutet als Adjektiv „verehrungswürdig“ und als Substantiv „Gott“; es wird sowohl von Ahuramazda selbst gebraucht (er wird der „grösste der *yazata*“ genannt) als von den ihm untergeordneten göttlichen Wesen, wie Miθra, Sraosha usw. (vgl. Bartholomae, *Altiran. Wörterbuch*, Sp. 1279 f.). Im Mittelpersischen bedeutet *Yazdān* (Mehrzahl; diese dem neupersischen geläufige Form des Wortes ist auch für die spätere Sāsānidenzeit anzusetzen): „die Götter, die guten Mächte, welche unter Ohrmazd stehen“, also die nämliche Bedeutung wie im Awestischen. Man vergleiche z. B. aus dem Anfang des *Pandnāmak-i Zartušt* die Satze: *Ohrmazd khvash hom ayare Ahraman Yazdān khvash hom ayare dēvān* = „Bin ich Ohrmazd's eigen oder Ahraman's? Bin ich der Götter eigen oder der Dämonen?“. Der Singular des Wortes Yazdān kommt ebenfalls im Mittelpersischen vor und lebt fort im neupersischen *Lad* und in Eigennamen wie *Yazdān*. Die mittelpersische Aussprache dieser Singularform ist in der ausgehenden Sāsānidenzeit wahrscheinlich auch *Lad* gewesen; das *Yazd* in einigen Eigennamen wird eine ältere Form repräsentieren.

Die in der neupersischen Schriftsprache alleinige Bedeutung von Yazdān, nämlich „Gott“ in singu-



larem Sinne, muss sich auch schon mittelpersisch entwickelt haben. Der Bedeutungsübergang ist vielleicht so vor sich gegangen, dass man unter *Yazdān* die kollektiven Machtäusserungen der göttlichen Wesen zusammengefasst hat, wenigstens ist es höchst unwahrscheinlich, dass in der Schlussilbe des neupersischen Wortes ein anderes Suffix als eben das gewöhnliche mittel- und neupersische Pluralsuffix vorliegen sollte. Das Wort *Yazdān* in der Bedeutung „Gott“ ist schon für die mittelalterlichen *Madjūs* [s. d.] belegt bei al-Shahrastāni (*Kitāb al-Milāl*, ed. Cureton, S. 181 f.); diesem Autor zufolge ist *Yazdān* die Bezeichnung des hellen Prinzips im Gegensatz zum finsternen, ahramanischen. Der Terminus ist hier also synonym mit *Ōhrmazd*. Die Kayūmarthiya-Sekte der Magier nahm an, dass das gute Prinzip, *Yazdān*, ungeschaffen war (*ebd.*, S. 182), während die zoroastrische Sekte lehrte, dass sowohl *Yazdān* = *Ōhrmazd* als *Ahraman* geschaffen waren, wobei dann die Finsternis (*Ahraman*) nicht als ein Prinzip, sondern als eine notwendige Folge des Bestehens des Lichtes aufgefasst werden muss (*ebd.*, S. 186).

Im *Lexicon Shāhnamianum* des 'Abd al-Kādir al-Baghdādī (ed. Salemann, S. 244 f.) wird auch dem manichäischen Systeme der Gegensatz *Yazdān*—*Ahraman* zugeschrieben; aus der nämlichen Quelle ist vielleicht die Lexikographenstelle bei Vullers, *Lexicon*, II, 1515<sup>a</sup> geflossen. Die iranischen Manichäer verwendeten wirklich den Terminus *Yazd*, plur. *Yazdān* für die „Götter“ ihres Systems. Daneben kommt auch *Bag*, plur. *Bagān* vor. In Eigennamen, von Manichäern getragen, finden sich sowohl der Singular *Yazd* (z. B. in *Yazdāmad*, Eigenname eines manichäischen Geistlichen; vgl. F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch*, S. 16 und 17) als der Plural (z. B. *Yazdānbukht*, wie einer der manichäischen Lehrer hiess; vgl. *Fihrist*, ed. Flügel, I, 334, 337, 338).

In der neupersischen Schriftsprache bedeutet *Yazdān*, wie gesagt, Gott, und ist synonym mit *Khudā*. 'Abd al-Kādir (a. a. O.) glossiert das Wort mit *khālik we-yarādijī* und *zed-i wādijib al-wudjūd* und Allāh. In der epischen Sprache (*Firdawsī* und seine Nachahmer) ist *Yazdān* die gewöhnlichste Gottesbezeichnung, oft mit dem Epitheton *pāk*. In der nicht-epischen Poesie ist das Wort auch gebräuchlich neben den anderen Termini, welche die Gottheit bezeichnen.

*Litteratur:* im Art. selbst angegeben.

(V. F. BÜCHNER)

**YAZID B. 'ABD AL-MALIK**, neunter Omayyaden-Khalife, der dritte der Söhne 'Abd al-Malik's, der nach der Regierung seiner Brüder al-Walid und Sulaimān den Thron seines Vaters einnahm. Er war der Sohn 'Ātika's, einer Tochter Yazid's I., und von seinem Grossvater erbt er nicht nur den Namen, sondern auch die Neigung zur Poesie und Musik, welche die Tradition ihm fast ebenso sehr vorwirft wie seinem Grossvater. Yazid folgte ohne Widerstand auf seinen Neffen 'Omar b. 'Abd al-'Aziz, der nach einer kaum zweijährigen Regierungszeit am 25. Radjab 101 (11. Febr. 720) starb; Sulaimān hatte kurz vor seinem Tode 'Omar für die Thronfolge bestimmt, hatte aber auch festgelegt, dass das Khalifat nach ihm in der Person Yazid's an die Linie 'Abd al-Malik's zurückfallen solle. Als Yazid im Alter von etwa dreissig Jahren (die Angaben über sein Geburtsdatum gehen auseinander)

zur Macht gelangte, hatte er sich bis dahin noch in keiner Weise hervorgetan. Zu Anfang seiner Regierung sah er sich in eine höchst bedeutsame Angelegenheit verwickelt; der ehemalige Gouverneur der östlichen Provinzen Yazid b. al-Muhallab, der von 'Omar II. abgesetzt und in Aleppo eingesperrt worden war, war entflohen und hatte sich Baṣra's bemächtigt, einer seiner Familie ganz ergebenen Stadt, von wo aus er den ganzen islamischen Osten kontrollierte und gleichzeitig den Heiligen Krieg gegen die Omayyaden proklamierte, indem er sie als Feinde der Religion erklärte, in derselben Weise, wie man damals die 'abbāsische *Da'wa* zu betreiben begann. Yazid suchte zunächst eine Einigung mit dem mächtigen Gouverneur herbeizuführen; da dieser aber Widerstand leistete, entschloss er sich, energisch vorzugehen. Maslama b. 'Abd al-Malik, der tapfere Krieger, der sich unter der Regierung des Vaters und der Brüder Yazid's II. durch seine Unternehmungen gegen die Byzantiner ausgezeichnet hatte, wurde gegen den Rebellen geschickt; die beiden Heere massen sich zwischen Wāsiṭ und Kūfa bei dem Dorfe al-'Akr am 15. Šafar 102 (25. Aug. 720). Ibn al-Muhallab wurde vollständig geschlagen und fiel im Kampfe. Die Mitglieder seiner Familie flohen nach Kirmān und von da nach Sind, wo Yazid b. al-Muhallab einen gewissen Wadā' b. Humaid al-Azdī als Gouverneur von Kandabil eingesetzt hatte, um seine Anhänger im Falle einer Niederlage aufzunehmen. Aber Wadā' verriet sie, griff sie bei ihrer Ankunft in seiner Provinz an, tötete eine grosse Anzahl von ihnen und lieferte den Rest dem Khalifen aus, der sie grausam hinrichten liess; diejenigen, welche er verschonte, wurden in die Sklaverei verkauft.

Das tragische Ende der Nachkommen al-Muhallab b. Abi Šufra's, eines der Schöpfer der Macht der Omayyaden, lastete schwer auf Yazid II. Er musste sich jedoch über die grosse Gefahr Rechenschaft geben, welche die Macht dieser Familie für die Integrität des arabischen Reiches bedeutete. Völlig verschieden von al-Hādijādī, der keine andere Autorität als die des Khalifen anerkannte, stützten sich die Muhallabiden auf ihren mächtigen Stamm, die Azd, sowie auf andere verbündete Stämme, an deren Spitze sie standen, und strebten danach, eine Feudal-Dynastie zu bilden, die für die Omayyaden das gewesen wäre, was die Aghlabiden, die Hamdāniden und andere ein Jahrhundert später für die 'Abbāsiden waren.

Während der übrigen Zeit seines kurzen Khalifates hatte Yazid mit keiner so schwierigen Sache mehr zu schaffen. Die östlichen Provinzen wurden nach einer kurzen Verwaltung durch Maslama an 'Omar b. Hubaira al-Fazārī gegeben, der dauernd die Azd und im allgemeinen alle Yemeniten verfolgte, da sie die Rebellion der Muhallabiden begünstigt hatten. Diese Politik bereitete den Boden für die Propaganda der 'Abbāsiden vor, der gegenüber Ibn Hubaira sich schwach zeigte. Es gab noch khāridjitishe Revolten, und charakteristischerweise begann diese Bewegung auf Syrien überzugreifen, das bis dahin davon frei gewesen war (Caetani, *Chronographia*, H. 103, § 12 und H. 105, § 24 beziehen sich auf dasselbe Ereignis). Yazid gab die unbeugsame Politik al-Hādijādī's auf und kam den Rebellen entgegen. Der Krieg an den Grenzen dauerte wie gewöhnlich fort, mit Erfolgen und Schlappen; ein Überfall der Byzantiner auf die Küsten Ägyptens brachte

den Muslimen grosse Verluste. Diese erlitten auch in Armenien durch die Khazaren eine Niederlage. Aber im ganzen nahm die Ausbreitung in Zentral-Asien ihren Fortgang, trotz des Widerstandes des Türken Rutbil (vgl. für die Einzelheiten H. A. R. Gibb, *The Arab Conquest of Central-Asia*). Der Gouverneur von Sind al-Djunaid b. 'Abd al-Rahmān al-Murri dehnte die Eroberungen bis in das Innere des Pandjāb aus. Auch im Westen hatten die Araber Erfolge; im Jahre der Thronbesteigung Yazid's (101 = Sommer 721) eroberten sie Narbonne, aber es gelang ihnen trotz hartnäckiger Belagerung nicht, Toulouse einzunehmen. Zur selben Zeit plünderten sie die Küsten Sardinien's.

All diese Ereignisse sowie die Absetzung und Ernennung von Gouverneuren in den verschiedenen Provinzen (besonders in Afrika, wo die ungeschickte Politik eines Gouverneurs namens Yazid b. Abi Muslim eine Berber-Revolution hervorrief) überschreiten nicht den gewöhnlichen Rahmen der Omayyaden-Geschichte. Aber eine ganze Seite der Politik Yazid's II. kommt in unseren Quellen nicht genügend zur Geltung, obwohl sie von sehr grosser Bedeutung war, nämlich die Bemühung, die Finanzkrise zu beseitigen, die trotz der Massnahmen 'Omar's II. oder vielleicht gerade wegen dieser aussergewöhnlichen Massnahmen dauernd den Bestand des Reiches bedrohte. Hierhin gehört auch der Versuch, die Einheit des Reiches zu erhalten und die Macht der Regierung gegenüber den entgegenarbeitenden Kräften (Partikularismus der Stämme, Autonomie-Bestrebungen der Provinzen, Widerstand starker christlicher Gruppen u. a.) zu festigen. So hat Yazid den *Kharrādj* dort wieder eingeführt, wo 'Omar die Bevölkerung davon befreit hatte (z. B. im Yemen: al-Balādhuri, S. 73; in Soghdien und in Afrika); so vereinigte er die bis dahin getrennten Verwaltungen von Mekka und Medina und änderte das Gleichgewicht der Stämme im Diwān Ägyptens (al-Kindī, *Wulāt Miṣr*, S. 70—2). Er verschärfte die feindliche Politik gegenüber den Christen, indem er Kirchen schloss und die Vernichtung von Kultbildern durch ein Edikt anordnete, dessen Echtheit Wellhausen bestritten hat, das aber sowohl durch die christlichen wie durch die islamischen Quellen bezeugt ist. Aber besonders seine Anordnung einer allgemeinen Katasteraufnahme des Reiches zeigt uns seine fiskalischen Sorgen und beweist, dass Yazid im Gegensatz zu dem, wie ihn die Überlieferung uns schildert, etwas anderes war als jener leichtfertige und vergnügungssüchtige junge Mann, dass er vielmehr mit einem vielleicht grösseren Scharfblick als seine Brüder al-Walid und Sulaimān die Politik seines Vaters fortsetzte und sich volle Rechenschaft über die Gefahren gab, die die Existenz der Dynastie bedrohten und die sie kaum dreissig Jahre später zugrunde richten sollten.

Die Geschichtsschreiber der Zeit Yazid's II. verbreiten sich eingehend über seine Liebschaften mit den beiden Sängerinnen Salāmat al-Kass und Ḥabāba. Die Leidenschaft, die ihn für die letztgenannte erfasste hatte, soll so heftig gewesen sein, dass er einige Wochen nach dem Verluste seiner Geliebten vor Kummer gestorben sei. Diese Berichte, die anti-omayyadische Tendenzen der Tradition verraten, sind zweifellos übertrieben, und merkwürdigerweise hat sogar Wellhausen ihnen Glauben geschenkt. Aber der künstlerische Geschmack und das Mäzenatentum Yazid's sind un-

bestreitbar; zahlreiche Dichter, die bekanntesten im ersten Jahrhundert des Islām, haben seinen Hof besucht und seine Freigebigkeit gerühmt: al-Farazdaq, Djarir, Kuthaiyir, Nuṣaib, al-Aḥwas, Ibn Kaïs al-Ruḳaiyat.

Yazid starb in jungen Jahren in Transjordanien in der Nähe von Adhri'at (Tabari II, 1463 nennt es Arbad, aber Yāqūt, *Mu'djam*, I, 231 gibt die Form Izbid; man weiss übrigens nicht, ob es sich um eins der zahlreichen Schlösser der Omayyaden am Rande der Wüste oder um eine Etappe an der Strasse zwischen Damaskus und Arabien handelt) am 24. Sha'bān 105 (26. Januar 724). Schon zu Anfang seiner Regierung hatte er seine Söhne Hishām und al-Walid zu Nachfolgern bestimmt (Caetani, *Chronographia*, H. 102, § 27, nach Ibn al-Athir, V, 69; vgl. Tabari, II, 1740—41). Aber im Hinblick auf deren junges Alter übertrug er ein Jahr vor seinem Tode das Khalifat an seinen Bruder Hishām unter der Bedingung, dass es nach dessen Tode an sie zurückfalle. In Wirklichkeit kam nur einer von seinen Söhnen zur Regierung, nämlich al-Walid II., den er von seiner Frau Umm al-Hadjdjādj Bint Muḥammed b. Yūsuf, einer Nichte al-Hadjdjādj's, hatte.

*Litteratur:* Die Quellen findet man bei Caetani, *Chronographia Islamica*, S. 1259—1332: hauptsächlich ist es Tabari, II, 1372—1466; das *Kitāb al-Aghānī*, *passim*, enthält zahlreiche Einzelheiten über das intime Leben des Khalifen und über seine Beziehungen zu den Dichtern; Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, S. 194—203.

(G. LEVI DELLA VIDA)

YAZID B. MU'AWIYA, zweiter Omayyaden-Khalife und Nachfolger Mu'awiya's, um 642 geboren. Als Prinz hatte er die arabische Armee bei der Belagerung Konstantinopels kommandiert. Fast gleich nach seinem Regierungsantritt (April 680) brach im Hidschāz die Empörung aus, die so lange durch das Genie eines Mu'awiya verhindert worden war. In Medina weigerten sich Ḥusain b. 'Alī und 'Abd Allāh b. al-Zubair, den neuen Khalifen anzuerkennen, und flüchteten in das unverletzliche Gebiet Mekkas. Bald bewogen Briefe der alten Anhänger 'Alī's und der irakensischen Führer, die auf die syrische Hegemonie eifersüchtig waren, seinen Sohn Ḥusain, sein Asyl in Mekka zu verlassen und mit etwa hundert Verwandten und Freunden nach Kūfa zu gehen. Yazid hatte den Gouverneur dieser Stadt, Ubaid Allāh b. Ziyād, beauftragt, Massnahmen zu ihrer Entwaffnung zu ergreifen und sie am Betreten des Irāk zu hindern, damit sie dort keine Unruhen hervorriefen. In Kūfa rührte sich unter den Anhängern 'Alī's kein Mensch. Töchterweise fielen Ḥusain und seine wenigen Getreuen über die weit überlegenen Polizeistreitkräfte her, die sie einzuschliessen suchten, um sie zur Waffentreckung zu zwingen. Der Sohn 'Alī's und seine halsstarrigen Anhänger erreichten nichts anderes als ihren sicheren Tod (10. Okt. 680). Das ist die berühmte Tragödie von Karbalā', die noch jedes Jahr von den Shi'iten gefeiert wird.

Nicht weniger als in Kūfa ärgerte man sich in Medina über Syrien; man warf Damaskus vor, sich den Titel Hauptstadt angemassnet zu haben. In einer Vollversammlung in der grossen Moschee erklärten die Medinenser Yazid für abgesetzt. Nach vergeblichen Verhandlungsversuchen musste der Herrscher zu den Waffen greifen. Der Oberbefehl



des Feldzuges wurde Muslim b. 'Ukba anvertraut. Dieser General lagerte vor Medina in der *Harra*, einer Ebene voll von vulkanischen Überresten. Die Schlacht erhielt daher den Namen *Harra*. Nach einem anfänglichen Erfolg der Medinenser zog ein Trupp syrischer Kavallerie um die Stadt und griff sie im Rücken an. Das war das Signal für die Flucht (26. Aug. 683), und die Syrer drangen in Medina ein. Die von Yazid versprochene dreitägige Plünderung und besonders die Schreckensszenen, welche die omaiyadenfeindliche Tradition erfand, gehören ins Reich der Fabel. Schon am folgenden Tage versammelte Muslim die Einwohner und liess sie den Treueid von neuem leisten. Dann schlug er den Weg nach Mekka ein, um Ibn al-Zubair niederzuwerfen. Unterwegs verschlimmerte sich die Krankheit, die seine Gesundheit seit seinem Aufbruch von Syrien untergrub, derart, dass er in *Mushallab* starb, wo sein Grab lange gesteinigt wurde. Sein Stellvertreter Ḥusain b. al-Numair führte die Armee vor Mekka und begann den Angriff.

Die Einwohner sahen sich bald in der Stadt eingeschlossen. Kriegsmaschinen besetzten die Höhen ringsum und überhäufte die Stadt mit einem Steinhagel. Ibn al-Zubair hatte sein Hauptquartier im Hofe der grossen Moschee aufgeschlagen. Ein mit Strohmatten behängenes Holzgerüst diente zum Schutz der Ka'ba, das durch die Unvorsichtigkeit eines mekkanischen Soldaten Feuer fing. Der Brand der Ka'ba unterbrach jedoch die Belagerung nicht. Sie dauerte bereits zwei Monate, als sich die Nachricht verbreitete, dass Yazid soeben in *Huwwārīn* gestorben sei (11. Nov. 683), worauf Ibn al-Numair seine Soldaten nach Syrien zurückführte.

Yazid war nicht der leichtfertige Fürst und sorglose Herrscher, wie ihn die Geschichtschreiber schildern, die von dem Hass der *Shī'a* sowie von dem politischen Groll im 'Irāk und im *Hidjāz* erfüllt sind oder sich von den Wechselfällen dieser so kurzen Regierung beeinflussen lassen. Er versuchte, die Politik Mu'āwīya's fortzusetzen und behielt dessen noch lebende Mitarbeiter in seinem Dienste. Selbst ein Dichter und Musikfreund war er ein Mäzen der Dichter und Künstler. Er vervollständigte die Verwaltungsorganisation und die militärische Verteidigung Syriens, indem er im Norden des Landes den *Djund Kinnasrīn* schuf. Er reorganisierte die Finanzen, milderte die Besteuerung der Christen *Nadīrān*'s, die vom *Khalīfen* 'Omar willkürlich aus Arabien vertrieben worden waren. Andererseits schaffte er die Steuerfreiheit der Samaritaner ab, die ihnen als Belohnung für ihre Dienste bei der arabischen Eroberung gewährt worden war. Er interessierte sich für die Landwirtschaft und vervollkommnete das Bewässerungssystem der *Chūṭa*, der Oase von Damaskus, wo er den oberen Kanal grub, der die Vorstadt *Ṣāliḥīya* bewässert und der nach ihm den Namen *Nahr Yazid* führt. Als einziger unter den *Khalīfen* wurde er mit dem Titel *Muhandīs* „Bewässerungsingenieur“ ausgezeichnet. Der Autor der *Continuatio byzantino-arabica* widmet ihm diese nicht alltäglichen Worte: *Yezit... jucundissimus et cunctis nationibus regni ejus subditis vir gratissime habitus, qui nullam unquam sibi regalis fastigii causam gloriam appetivit sed communis cum omnibus civiliter vixit*. Von einer ausserordentlichen Leutseligkeit, ohne jeden Dünkel, bei allen seinen Untertanen beliebt, ein Feind jeglichen Herrscherprunkes, lebte er wie ein einfacher Privatmann, *civiliter*...! „Keinem anderen

*Khalīfen*“, sagt Wellhausen, „wird ein solches Lob erteilt, es kommt von Herzen“.

*Litteratur*: Tabarī, *Annales*, ed. de Goeje, II, 196—427; Mas'ūdi, *Murūdj*, Paris 1869, V, 126—65; *Kitāb al-Aghānī*, XIV, 122; XVI, 70; Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, S. 88—105; Lammens, *Le chantre des Omayyades; notes biographiques et littéraires sur le poète arabe chrétien Aḥlūl*, in *J. A.*, 1895, S. 38—47. Für den Rest der Bibliographie ausführliche Angaben bei Lammens, *Études sur le règne du calife omayyade Mo'āwīya Ier* (über die Jugend Yazid's), S. 266—448 (S. A. aus *MFOB*, I—III); ders., *Le califat de Yazid Ier*, (S. A. aus *MFOB*, IV—VII). (H. LAMMENS)

**YAZĪD B. AL-MUHALLAB** B. ABĪ ṢUFRA AL-AZDĪ, Statthalter von *Khorāsān*. Yazid war im Jahre 53 (672/3) geboren und wurde nach dem Tode seines Vaters al-Muhallab [s. d.] Ende 82 (702) zum Statthalter von *Khorāsān* ernannt. Mit seinem Schwager, dem mächtigen al-Ḥadīdjādī b. Yūsuf [s. d.], stand er auf gespanntem Fusse, und im Jahre 85 (704) liess sich der *Khalīfe* 'Abd al-Malik, wenn auch nur zögernd, von jenem bewegen, Yazid von seinem Amte abzusetzen, das dann zuerst seinem Bruder al-Mufaḍḍal b. al-Muhallab und einige Monate später dem tüchtigen Kūtaiba b. Muslim [s. d.] übertragen wurde. Im folgenden Jahre starb der *Khalīfe*, und auf ihn folgte sein Sohn al-Walīd. In demselben Jahre liess al-Ḥadīdjādī Yazid ins Gefängnis werfen, wo er allerlei Beleidigungen ausgesetzt wurde, und da seine Schwester Hind, die Gattin al-Ḥadīdjādī's, ihn bemitleidete, wurde sie von ihrem Manne verstoßen. Erst im Jahre 90 (708/9) gelang es Yazid zu entfliehen und sich nach al-Ramlā, wo Sulaimān, der Bruder des *Khalīfen*, residierte, zu begeben. Dieser gewährte ihm Schutz und legte bei al-Walīd seine Fürsprache für ihn ein, sodass al-Ḥadīdjādī ihn in Ruhe lassen musste. Nach dem Regierungsantritt Sulaimān's im Jahre 96 (715) wurde Yazid zum Statthalter von al-'Irāk ernannt und liess sich in Wāsiṭ nieder. Jetzt mussten die Angehörigen des inzwischen verstorbenen Ḥadīdjādī für die Strenge, mit der er Yazid behandelt hatte, büssen. Da aber Yazid den *Khalīfen* bat, ihn der Steuerverwaltung zu entheben, stellte Sulaimān einen Kanzleibeamten namens Ṣāliḥ b. 'Abd al-Raḥmān an die Spitze des Finanzwesens, und dieser weigerte sich, die übertriebenen Ansprüche Yazid's an die Staatskasse zu befriedigen, weshalb letzterer seine Blicke auf das benachbarte *Khorāsān* zu richten begann. Er wusste es auch dahin zu bringen, dass er unter Beibehaltung des Oberbefehles in al-'Irāk die Statthalterschaft von *Khorāsān* erhielt (97 = 715/6). Kurz nach seiner Ankunft in dieser Provinz erlaubte er sich allerlei Grausamkeiten gegen die Verwandten Kūtaiba's und die von ihm eingesetzten Beamten. Im folgenden Jahre unternahm er einen Feldzug gegen *Djurdjān* und *Tabaristān*; die Bewohner von *Djurdjān* kamen mit einer Geldsumme davon. Da aber Yazid in der Folge grosse Verluste erlitt, lehnten sie sich auf und überfielen die zurückgelassene muḥammedanische Besatzung. Infolgedessen musste er mit dem Herrn von *Tabaristān* Frieden schliessen, worauf er sich gegen *Djurdjān* wandte und an der Bevölkerung blutige Rache nahm. Im übrigen machte er sich durch seine Erpressungen in seiner Provinz sehr verhasst, weshalb Sulaimān kurz vor seinem Tode mit dem Gedanken, jemand nach *Khorāsān* zu schicken, um

ihn zur Rechenschaft zu ziehen, umgegangen sein soll. Nachdem 'Omar b. 'Abd al-'Aziz im Šafar 99 (September/Oktober 717) den Thron bestiegen hatte, liess er Yazid verhaften, weil dieser den Fünften von der Beute aus Djurdjān und Tabaristān, deren Betrag er aus Prahlerei gewaltig übertrieben hatte, nicht entrichten konnte; kurz vor oder nach dem Tod des Khalifen entkam er aber aus dem Gefängnis und begab sich mit einer kleinen Schar nach al-Bašra. Da die Unterhandlungen, die er mit dem Statthalter 'Adi b. Artāt al-Fazārī anknüpfen wollte, erfolglos blieben, musste die Entscheidung den Waffen überlassen werden. Beim ersten Zusammenstoss floh 'Adi und nahm seine Zuflucht zur Burg; diese wurde aber erstürmt und 'Adi gefangen genommen (Ramaḍān 101 = März/April 720). Dann begann Yazid offen den Krieg gegen die Umayyaden zu predigen; der Aufruhr verbreitete sich, und in kurzem bemächtigte sich Yazid der Stadt Wāsiṭ, wurde aber am 14. oder nach einer anderen Angabe am 12. Šafar 102 (24. bzw. 22. August 720) bei al-'Akr unweit von Wāsiṭ von Maslama b. 'Abd al-Malik geschlagen, der mit einem grossen Heer aus Syrien eingetroffen war. Yazid selbst fiel, und seine Verwandten wurden überall mit der grössten Strenge verfolgt.

*Litteratur:* Ibn Kḥallikān (ed. Wüstenfeld), Nr. 826 (Übers. von de Slane, IV, 164); al-Tabarī (ed. de Goeje), II, siehe Index; Ibn al-Aṭhīr (ed. Tornberg), IV, V, passim; al-Ya'qūbī (ed. Houtsma), II, 330, 341, 344 f., 353—55, 362, 370, 372; al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab* (ed. Paris), V, 411, 453 f., 506; al-Balādhuri (ed. de Goeje), S. 168, 231, 335—38, 365, 367, 369, 417, 425 f.; *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Weil, *Geschichte der Califen*, I, siehe Index; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir), S. 338, 342, 347 f., 364 ff., 372 f., 375 ff., 392, 419; Wellhausen, *Das arabische Reich*, S. 150, 156, 157, 161—64, 168, 195—99.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**YAZIDĪ, YAZIDĪYA**, Name einer kurdischen Stammesgruppe und ihrer eigenartigen, altentümliche Züge aufweisenden Religion.

Gebiet: Die Yeziden wohnen, in kleine, überwiegend sesshafte, aber auch nomadisierende Unterstämme zersplittert, über ein weites Gebiet zerstreut: 1. im Gebiet von Mōṣul im nördlichen Irāk, im eigentlichen Assyrien, im Distrikt Šaikhān. Hier sind hervorzuheben: Bā'adhri (Bā'idhri, Bā'idhrā) etwa 65 km nördlich von Mōṣul, der Sitz des obersten Emīr, ihres politischen Oberhauptes; drei Stunden nördlich davon bei Lālesh im Tal Šaikh 'Adi das Grab ihres Hauptheiligen Šaikh 'Adi, ihr Nationalheiligtum, das Zentrum ihres nationalen und religiösen Lebens; Baḥāzaniye, nördlich von Alkoṣh am Fusse des Berges des Chaldäerklusters Rabbān Hormuzd; ferner Bā'shikā (Bā'a-shikā, Bā Heshike) nordöstlich von Mōṣul, der Mittelpunkt der Šaikh-Gräber; 2. auf dem Djebel Sindjār, 160 km westlich von Mōṣul, einem Gebirge mitten in der Wüste, das den Hauptstützpunkt ihrer Freiheits- und Unabhängigkeitsbestrebungen darstellt. Der oberste Sindjār-Šaikh residiert in Beled Sindjār (Bild der Burg bei P. Schütz, *Zwischen Nil und Kaukasus*, S. 135), früher in Milik (Mirik); 3. im Gebiet von Diyār bekir nördlich und nordöstlich vom Tigris; 4. im Gebiet von Aleppo, westlich vom Euphrat, bei Killis und Antab; 5. in Russisch-Armenien, Kars,

Eriwan) und im Kaukasus (bei Tiflis). Yeziden finden sich auch in Persien.

Zahl: Ihre Anzahl ist nur annähernd zu schätzen, sie dürfte kaum mehr als 60—70 000 insgesamt betragen, während das Volk noch vor einem halben Jahrhundert 120—150 000 zählen mochte. Nach dem Irāk-Zensus 1922—24 beträgt ihre Zahl im Irāk (offenbar mit Ausschluss des Sindjār, der erst Ende 1932 mit dem Irāk vereinigt wurde) 26 257, während die das muhammedanische Element bewusst betonende türkische Zählung von 1923 nur 18 000 Yeziden ergab, gegenüber 264 000, bzw. den englischen Angaben entsprechend, 450 000 Kurden. Für 1912 hatte die türkische Statistik für die in Betracht kommenden sechs Wilāyets 37 000 Yeziden ergeben. Nūri berechnete 1905 für Šaikhān und Sindjār 35 000 Yeziden (Menzel, *a. a. O.*, S. 169). Nach sicherlich übertriebener Schätzung soll der jetzt dem Irāk angeschlossene Sindjār 36 000 Yeziden zählen (*O M.*, XII, 502). Persien hat nur einige Hundert Yeziden.

Die russische Volkszählung vom 17. Dez. 1926 ergab für den Kaukasus (Tiflis, Eriwan, Kars) 14 522 Yeziden gegenüber einer Zahl von 54 600 Kurden. Trotz des Zuzugs während des Krieges ist ihre Zahl auf den Standpunkt der russischen Volkszählung vom 9. Febr. 1897 zurückgegangen: 14 726 Yeziden gegenüber 85 175 Kurden, während 1901 in Russland 25 000 Yeziden gegenüber 125 000 Kurden gezählt worden waren.

Über ihre frühere Gesamtzahl gibt Karcew 1884 auf Grund der ganz verlässigen Angaben der *Kawwāle* genaue Angaben (Menzel, *a. a. O.*, S. 116). Name. Der Name Yazidī, der von den Yeziden selbst als jung empfunden wird, hat anscheinend weder mit Yazid b. Mu'āwiya noch mit Yazid b. Unaisa, mit denen er in Beziehung gebracht wird, etwas zu tun, so wenig wie mit dem Namen der persischen Stadt Vezd. Er stammt wahrscheinlich von neupers. *ized* (Engelwesen, Gott), Avesta *yazata* (verehrungswürdige Wesen), Pehlewi *yazd*, altind. *yajātā*, bzw. neupers. *yezdān* (Gott), Av. *yazatanam*, Pehl. *yaztān*, *yazdān*, wobei *ized* die lautgesetzliche Entwicklungsform, *yazdān* ein rituell in das Neupersische eingedrungenes Avestawort darstellt.

Darnach wären Ezidi, Izidi, Izedi oder Izdi, wie sie sich selber nennen, „Gottesanbeter“, eine auch bei den Yeziden bekannte Etymologie, die bereits Campanile, *Storia della regione del Kurdistan*, Neapel 1818, S. 148 als *Seguace di Yazad (Iddio)* anführt. Die yezidische Volksetymologie des Namens aus *aex da* (statt *dām*) *khudā* („mich schuf Gott“) ist müssig, da *aex* oder *es* im Yezidischen nicht gebraucht wird, nur *men* („ich“).

Aus dem Namen Yazid herausentwickelt, finden sich in der Legende ein Engel *Ezdā* und ein *Yezdān* unter den yezidischen Stammvätern, ebenso die Bezeichnung *Yezdānī* für die ersten Yeziden.

Hierher ist vielleicht auch *Idai*, der Name eines Sandjak, die Gestalt eines aus Trauben geschaffenen Menschen, zu stellen (Menzel, *a. a. O.*, S. 184).

Nach Marr *Zapiski Vost. Otd. Arch. Obšč.*, XX, 99) ist Čelebi der frühere Name der Yeziden (vgl. Barthold, oben, I, 868). Auch bei Niebuhr wird Čelebi als „Teufel“ genannt.

Die Yeziden selbst nennen sich Dāsīn, Dasnī, Dasenī, pl. Dawāsīn, Duāsīn, Dawāšīm, wohl nach dem Namen einer alten nestorianischen Diözese. 941 (1534) verlieh Sultan Sulaimān dem Yeziden-Fürst Husain Beg Dasinī, der später hingerichtet



wurde, das Sandjak Arbil und das Wilāyet Soh-rān. Bei den Syrern heissen die Yeziden Dasnāyē (nicht zu verwechseln mit den Daysānāyē, den Anhängern des Bardesane aus Edessa; vgl. Furlani, in *R.S.O.*, XIII, 97), bei den Armeniern Thondrakier und Polichäer. Vor dem Christentum wurden sie nach dem *Maṣḥaf rūṣh* als *Putperest* (Götzendienner) bezeichnet.

Der ihnen zu Unrecht zur Diffamierung beigelegte Name ist *Shaiṭān-perest* oder *ʿAbde-i Iblis* (Teufelsanbeter), obwohl sie eher „Engelsanbeter“ heissen sollten, und *ʿĀraḡh sōndiren* (Lichtauslöcher). Ein Schimpfname für sie ist auch das türkische *Halta* (Hundehalsband).

Stämme. Obwohl die Yeziden keinerlei Gemeinsamkeit, insbesondere kein *connubium* mit den Nachbarstämmen unterhalten, erscheinen sie durchaus als Kurden, selbst die in Syrien, mitten im arabischen Sprachgebiet Wohnenden, wenn auch unter ihren Stämmen zwei Typen unterscheidbar sein sollen: ein, wie traditionell von ihnen selbst behauptet wird, assyrisch-semitischer mit besonders starkem Haar- und Bartwuchs und ein mehr indogermanischer Typ. Jedenfalls scheinen in ihnen noch Reste der alten Landesbewohner zu stecken. Sie haben gewisse physiologische Ähnlichkeiten mit den früheren Wan-Armeniern gemein: ein armenoider Einschlag ist nicht zu verkennen.

Ihre starke Behaarung trug ihnen bei den Türken den Spottnamen *Saḥlī Kurd* („haarige Kurden“) und *Sekiz b̄yṭkī* („achtfach bebartet“) ein, infolge des von den Lippen, den Augenbrauen, Nasenlöchern und Ohrenmuscheln hervorquellenden Haarreichtums.

Die Yeziden sind ein schöner, langgelockter stolzer Menschenschlag, mit dem Selbstgefühl des unabhängigen Bergbewohners, von meist gewaltigem Körperbau. Die unverschleierte Frauen sind von eigenartiger Regelmässigkeit der Gesichtszüge. Früher waren die Yeziden gefürchtete Rebellen und Räuber, die sich gegen alle Übergriffe und Gewalttaten der anderen unerschrocken wehrten. Ihre Treue dem gegebenen Worte gegenüber und ihre Loyalität wurde auch von ihren Feinden anerkannt. Sie sind fleissige Land- und Gartenbauer und Viehzüchter, die ihren Nachbarn an Tätigkeit und Geschicklichkeit überlegen sind. Besonders hervorzuheben ist die peinliche Sauberkeit ihrer Person und ihrer Häuser, die vorteilhaft von dem Schmutz der übrigen Kurden absticht.

Sie sind nach Art der kurdischen Stämme gegliedert, mit einem Stammes-Emir oder Häuptling (*Agha-e ele*) an der Spitze. Der Stamm zerfällt nach Karcew in Ältestenschaften (*Ruspiti*). Jede Familie, Sippe, bildet eine Einheit für sich. Über die Stammesorganisation, die Abgaben und Frondienstleistungen an die Stammeshäuptlinge, über das Erbrecht (Erstgeburtsrecht, aber eingeschränkt durch die Bedingung der Würdigkeit), über die patriarchalische Lebensgestaltung der Stämme in ihren sesshaften und nomadisierenden Teilen vergleiche man Jegiazarow, *Kratkij etnografičeskij očerķ Kurdov*, in *Zapiski*, XIII, Tiflis 1891, der ausführliche Daten gibt (Menzel, *a.a.O.*, S. 108); ferner Minorsky, oben, s. v. KURDEN, Isya Joseph und Empson.

Die Sprache. Die Sprache der Yeziden ist fast ausnahmslos das Kurdische, ein dem Persischen verwandtes Idiom, mit verschiedenen Dialekten, die besonders dem Kurmandji-Kurdischen nahe stehen. Doch sind die sprachlichen Unter-

schiede oft so gross, dass eine Hilfssprache zur Verständigung herbeigezogen werden muss, wie im Verkehr der Gokčai-Yeziden mit den Ararat- und Bāyezid-Kurden das Türkische (Wagner). Infolge ihrer religiösen Abschliessung bilden sie ein von den Kurden scharf gesondertes Volk. Die Yeziden des Sindjār sprechen auch arabisch. Die Annahme, dass wenigstens ein Teil der Yeziden früher arabisch gesprochen hat und aus Syrien und Babylonien eingewandert ist, wie die Tradition lautet, ist nicht ganz von der Hand zu weisen.

Religion. Der Ursprung und die Entwicklung ihrer eigenartigen synkretistischen Religion, die alte heidnische Bestandteile (aber keine Anbetung von Sonne und Mond), iranisch-zoroastrische Elemente (Anklänge an den persischen Dualismus), ferner manichäische (die persische Gnosis), jüdische (die Speisegebote), schismatisch-christliche, besonders nestorianische (Taufe, eine Art Eucharistie, Brobrechen, Besuch der christlichen Kirchen bei Hochzeiten, Erlaubnis des Weingenusses), ferner islāmische (Beschneidung, Fasten, Opfer, Wallfahrt, islāmische Inschriften auf den Gräbern), süfisch-rāfidische (Heimlichkeit der Lehre, Ekstase, Verehrung einer grossen Zahl süfischer *Ṣhaikhe*), sabäische (Seelenwanderung) und schamanistische (Beerdigung, Traumorakel, Tänze) zu enthalten scheint, ist noch nicht einwandfrei geklärt.

Die heiligen Bücher. Im Kultus herrscht durchaus die Volkssprache. Um so auffälliger musste es erscheinen, dass der Text der beiden angeblich schon vor der Schöpfung entstandenen heiligen Bücher, die man aus angeblichen Original-Abschriften kennen lernte, arabisch war, obwohl nur die Priester und die *Ḳawwāle* etwas Arabisch lernten. Es sind dies das *Kitāb al-Djilwa* [s. d.] (*Kitāb-i Djālwa*), „das Buch der Offenbarung“, und das *Maṣḥaf rūṣh* [s. d.], „das Schwarze Buch“. „Schwarz“ scheint den Begriff des Verehrtenwerten zu enthalten.

Einer gewissen Enttäuschung kann man sich bei Kenntnisnahme der heiligen Bücher nicht erwehren.

Als heilige Schrift gilt auch in gewissem Sinn ein arabisch geschriebener, theologisch recht hoch stehender Lobhymnus auf *Ṣhaikh ʿAdī* [s. *ʿADĪ*] in 80 Versen.

Religion. Ob in dem Yezidismus wirklich, was sehr unwahrscheinlich ist, ein in die Jetztzeit hinübergeretteter Überrest des alten iranischen Zoroastertums erhalten geblieben ist, dessen Anschauungen sich im Laufe der Zeit durch die Aufnahme fremder Elemente grundlegend verändert haben, oder ob die Yeziden ehemalige Manichäer oder Nestorianer und Jakobiten oder Überreste der alten syrischen Gemeinde sind, die auf dem Sindjār sassiden und in ihrer Abgeschlossenheit sich mit islāmischen und anderen Ideen ansteckten, ist unklar.

Nach Spiro stammt der Yezidismus von einem mit assyrischen, persischen, christlichen und muḥammedanischen Reminiszenzen gemischten Manichäismus ab. Jedenfalls spielt das iranische Element eine grosse Rolle, ja es scheint die Hauptgrundlage für die Entwicklung der yezidischen Doktrin zu sein, die sich in vielem dem Christentum und noch mehr dem Islām nähert.

In der eigentlichen Glaubenslehre scheinen die sechs Nebengötter ganz zu verschwinden und durch den Dualismus zwischen Gott und Melek *Tāʾūs*, den Engel Pfau, ersetzt zu sein. Gott ist nur der Schöpfer, nicht auch der Erhalter der Welt. Er ist inaktiv und kümmert sich nicht um

die Welt. Das tätige, ausführende Organ des göttlichen Willens ist der Melek Tā'ūs, mit dem der durch Seelenwanderung zur Göttlichkeit aufgestiegene Shaikh 'Adi eine Einheit zu bilden scheint. Melek Tā'ūs ist das *alter ego* Gottes und ist die handelnd in Erscheinung tretende Wesenheit Gottes. Er ist eins mit Gott und mit ihm unzertrennlich verbunden. Insofern ist der Yazidismus monotheistisch, doch stehen halbgöttliche und göttliche Wesen, Mitteldinge zwischen Gott und Menschen, daneben.

Nach Horten ist die Religion der Yeziden ein reiner Lichtkultus und die Überwindung des altpersischen Dualismus. Melek Tā'ūs ist nicht das böse Prinzip, sondern im Gegenteil die Leugnung des Bösen überhaupt, das einen unentbehrlichen Teil des göttlichen Weltplans bildet und in richtiger Auffassung der Relativität und Subjektivität des Bösen als notwendig erkannt ist.

Melek Tā'ūs ist ein guter Gott. Der Yezidismus stipuliert keine Verehrung des Satans. Shaitān = Melek Tā'ūs gilt für einen in Ugnade gefallenen Engel, der nach der Legende von Gott infolge seiner Reue wieder in Gnade aufgenommen worden ist, bzw. wieder aufgenommen werden wird. Die Yeziden glauben offenbar an keine Hölle, an keinen Teufel in unserem Sinn und an keine Höllenstrafe, die eine Verkörperung des bösen Prinzips wäre. Das Böse wird geleugnet. Nach der Legende hat Melek Tā'ūs mit seinen Reuetränen in der Hölle in 7 000 Jahren 7 Krüge gefüllt, mit denen das Höllenfeuer ausgelöscht wurde. Die Überwindung der Hölle durch diese Erlösungstheorie findet sich in verschiedenen abweichenden Varianten in der yezidischen Legende. Der Anschauung der Nichtexistenz einer ewigen Hölle entspricht die Überzeugung von der Seelenwanderung, die eine stufenweise Läuterung durch immerwährende Wiedergeburt möglich macht. Es ist streng verboten, den Namen des Melek Tā'ūs: *Shaitān* eben als Gottesname auszusprechen (Art. 5 des Glaubensbekenntnisses). Die weiße Perle ist mit dem Totem „Pfau“ wesensgleich und identisch. Der Pfau spielt als Sinnbild der Sonne und der Unsterblichkeit, da sein Fleisch angeblich nicht verwest, auch im Altchristlichen und in anderen Religionen eine Rolle.

Die von Chwolsohn und Lidzbarski vertretene Annahme, dass Tā'ūs dem babylonisch-assyrischen Gottesnamen *Tamūz*, aram. *Tamūzā* entspricht:

نموز = تموز = نموز ist nicht haltbar. Der Yezidismus hat nichts mit dem Gott Tamūz zu tun. Ebenso ist Tā'ūs = *ṣeḥ* abzulehnen, während Tā'ūs = *raūs* zuzutreffen scheint.

Das Problem des Ursprungs und der Natur der Verehrung des Gottengels Melek Tā'ūs, der in Vogelgestalt: als Hahn oder als Pfau dargestellt wird, ist noch immer ungelöst.

*Sandjak*. Als der sichtbarste Ausdruck des Yezidentums erscheinen die aus Bronze oder Eisen gefertigten Pfau-Hahnenfiguren, die sog. *Sandjak* (yez. *Sindjak*), pl. *Sanādjak*, zum Teil ganz kunstlose Figuren, zum Teil auch schön ausgeführte persische Erzeugnisse. Bilder von ihnen finden sich bei Layard, Menant, Guerinot, Isya Joseph, *Anthropos*, VI, Empson, Husnī u. a.

Nach der Zahl der sieben bei der Welterschöpfung beteiligten Gottengel gibt es sieben *Sandjak*, die bestimmte Namen tragen und zwar nach Persönlichkeiten, die durch die Seelenwanderung zur Gottheit aufgerückt sind: Dāwūd; Shaikh Shems

al-Dīn; Yazīd (b. Mu'āwiya); Shaikh 'Adi; Shaikh Hasan al-Baṣrī; Manṣūr (al-Hallādj). Dieser letztere gilt als der älteste *Sandjak*, ist 308 kg schwer und wird als „Khalife der *Sandjak*“ bezeichnet. Er bleibt angeblich immer beim Grabe des Shaikh 'Adi. Der 7. *Sandjak* fehlt in allen Aufzeichnungen. Der *Sandjak* Izdai ist oben genannt.

Sechs *Sandjak* machen alljährlich die Runde in den einzelnen Yeziden-Gebieten: 1. in Mōsul und Shaikhān dreimal jährlich; 2. im *Sindjār* und in Mesopotamien zweimal; 3. in Aleppo einmal; 4. in Diarbekr einmal; 5. in Tekrit, Sāmarrā u. s. f. einmal; 6. in Nisibin, Bāyezīd, Wan, Kaukasus einmal.

Die Reise-*Sandjak* werden von den Kawwāl und Kočak in eigenen unauffälligen Behältern auf die gefährliche Fahrt mitgenommen. Bei Verlust werden sie anscheinend umgehend erneuert. Sie werden in Shaikh 'Adi in der Schatzkammer *Khazīnet al-Rahmān* aufbewahrt.

Hier ist auch die oft genannte mannshohe schwarz angestrichene Schlange zu erwähnen, die stehend rechts neben der Eingangstür zum Heiligtum in die Mauer gemesselt ist. An der gleichen Wand befinden sich mancherlei seltsame Figuren einge-meisselt: Ringe, Dolche, eine eigentümliche Art Kreuzstab oder siebenarmiges Szepter, Hände, Löffel, Hakenstäbe, Kämme. Wahrscheinlich sind es Familien- oder Stammesabzeichen, da die überall im Tal zerstreuten kleinen Pilgerhäuser an den Wänden vereinzelt dieselben Zeichen tragen.

Charakteristisch ist, dass heute im *Sindjār* der Streit der Emire um die Macht sich auf den Besitz eines ein sicheres Einkommen garantierenden *Sandjak* zu konzentrieren scheint.

Exklusivität. Merkwürdig ist die Auffassung von der Exklusivität der Yeziden. Nach ihrer Überzeugung stammen sie von einem Kind (Shahīd b. *Djāyār*) bzw. einem Zwillingsspaar, das aus dem Samen Adams allein in einem 9 Monate lang verschlossen gehaltenen Krug entstand, während der Krug mit dem Samen der mit Adam um den Vorzug streitenden Eva nur Ungeziefer erzeugte. Darauf beruht auch die Überzeugung der Yeziden von ihrer einzigartigen Stellung, die ihnen eine Vermischung mit der übrigen von Adam und Eva abstammenden Menschheit nicht gestattet. Man kann Yezide nicht werden, man muss als Yezide geboren sein. Verstärkt wird diese strenge Abschliessung nach aussen durch ein starres Kastensystem im Innern.

Die furchtbarste Strafe für den Yeziden, die nur daraus in ihrem vollen Umfange zu begreifen ist, besteht in der Exkommunikation, der Ausstossung aus seinem Volke, weil damit auch über das Schicksal seiner Seele entschieden ist.

Moral, religiöse Gebräuche. Allen Verleumdungen ihrer Nachbarn zuwider stehen sie in Wirklichkeit sittlich höher als die benachbarten Christen und Muḥammedaner.

Tatsache scheint die abergläubische Angst der Yeziden zu sein, einen um sie gezogenen Kreis zu überschreiten, wodurch man sie zum Eide zwingen kann (vgl. Goldziher, *Zauberkreise*, in der *Kuhn-Festschrift* und *Z D M G*, LXX [1916]).

Ihre Gebete bestehen aus einem kurdischen Haupt- und einem Morgengebet bei Sonnenaufgang, das ferne von jedem Andersgläubigen, gegen die Sonne gewendet, zu verrichten ist (Glaubensbekenntnis, Art. 3). Sie sollen dabei um einen aufgestellten Stein herumgehen. Ihr Hauptgebet ist an Melek Tā'ūs gerichtet und zeigt, dass dieser



als identisch mit dem christlichen und dem islamischen Gott aufgefasst ist. Es werden die sieben Gottengel angerufen. Die irrige Auffassung, als ob Sonne und Mond angebetet würden, ist dadurch entstanden, dass der oberste Gott (= Melek Tā'ūs) als „Herr des Mondes und der Finsternis“ und als „Herr der Sonne und des Lichts“ bezeichnet wird.

Beobachtet wird ein dreitägiges Fasten (سه روز) nicht (سی روز) im Dezember, mit Fastenbrechen durch Weingenuss beim zuständigen Shaikh oder Pir. Die Verrichtung des Gebets wird jedoch anscheinend unter süßlicher Einwirkung nicht als strenge Pflicht betrachtet.

Ruhetag ist nach dem Yeziden-Katechismus der Samstag, religiöser Festtag der Mittwoch.

Ein- bis dreimal jährlich werden unter grossen Feierlichkeiten die yezidischen Dörfer von den Sandjak besucht.

Die jährliche Wallfahrt zum Grabe Shaikh 'Adi's vom 15.—20. September des griechisch-julianischen Kalenders ist strenge religiöse Pflicht. Diese Pilgerfahrt zum Nationalheiligtum ist der Hauptausdruck der nationalen und religiösen Geschlossenheit der Yeziden. Mit religiösen Waschungen durch Baden im Flusse, durch Waschen bzw. Taufen der Sandjak, mit Prozession, Musik (Flöte, Trommel, Tamburin), Hymnengesang, ekstatischen Gesängen und Tänzen der Priester, die an den süßlichen Dhikr und an schamanistische Übungen erinnern, Anzünden von Hunderten von Sesamöl-Lampen an allen Heiligengräbern, durch Opferspenden und besondere Speisen (Harisa, Sewik), Kochen eines geopfertem Ochsen (Kaldūsh) wird das Wallfahrtsfest gefeiert.

Wichtig für den Kult ist der Shaikh 'Adi-Segen, d. h. Kügelchen aus Erde oder Lehm vom Grabe des Heiligen, und Weihwasser aus dem Taufwasser der Sandjak für die Lebenden und Toten. Die Erdkügelchen dienen als Talisman und als Heilmittel und als letzte Wegzehrung für den Sterbenden.

Alle Augenzeugen stimmen in der Versicherung der Heiligkeit und hohen Würde aller dieser Zeremonien im Vorhof des Heiligtums überein. Die Zeremonien im Innern des Heiligtums, zu denen die Verlesung der heiligen Bücher zu gehören scheint, hat noch kein Ausenstehender mitgemacht.

Es werden auch Bäume, beim Heiligtum Maulbeerbäume verehrt, mit Mauern umhegt und von Kranken aufgesucht. Diese Bäume haben eigene Personennamen.

Nicht obligatorische Wallfahrten finden zu den Gräbern einiger anderer Heiligen, meist süßlicher Shaikhe, statt.

Sehr feierlich wird das grösste Fest des Jahres, das Neujahrsfest: Sar-i Sāl, Sarsali, Sarsaliye am 1. Mittwoch im April, wie bei den Harraniern, am Grab Shaikh 'Adi's, doch ohne Verwendung von Musik gefeiert. Man ist versucht, es von dem assyrischen Fest Zagmuk abzuleiten. Rote Blumen über den Türen spielen dabei eine grosse Rolle.

Die obligatorische Institution der Jenseitsbrüderschaft, die unserer Patenschaft entspricht (für jeden Yeziden ist ein Jenseitsbruder und eine Jenseitschwester notwendig), verpflichtet zum täglichen Handkuss und zum Beistand in der Sterbestunde. Der Kragen eines neuen Hemdes, der, abweichend von den sonstigen orientalischen Hemden, stets hinten verschliessbar ist, muss auf jeden Fall durch die Jenseitsschwester geöffnet werden.

Bei der Ehe ist das starre Prinzip der Endogamie und die Einschränkung des Kastenwesens besonders deutlich. Die Ehe ist der Regel nach Einehe, ausser beim Emir, dem mehrere Frauen gestattet sind. Sie ist Kaufehe mit einfachen Zeremonien durch den zuständigen Shaikh oder Pir, der ein Brot in zwei Teile bricht und den beiden Partnern reicht. Die Braut trägt rote Kleider und hat alle Gotteshäuser, auch die christlichen, auf dem Wege zu besuchen. Der Bräutigam gibt ihr beim Betreten des Hauses einen Schlag mit einem Stein als Symbol ihrer Unterwürfigkeit. Trommeln und Pfeifen sind erforderlich. Hie und da besteht noch die alte Raubehe. Doch ist Frauenraub jetzt verboten.

Auf Ehebruch stand früher die Todesstrafe. Die Ehescheidung ist durch die Forderung dreier Zeugen erschwert. Die Witwe kann sechsmal wieder-verheiratet werden. Bleibt ein Yezide mehr als ein Jahr in der Fremde, so darf er seiner Frau nicht mehr beiwohnen und erhält auch keine andere Yezidin mehr zur Frau.

Charakteristisch ist die Taufe, die durch einen Shaikh oder Pir durch dreimaliges Untertauchen im Zemzem in einem dunklen Gewölbe des Heiligtums in der ersten Woche nach der Geburt vollzogen wird. Bei ausserhalb wohnenden Yeziden wird durch die Kawwale gebrachtes Weihwasser dazu verwendet.

Mehr fakultativ scheint die kurze Zeit darauf folgende Beschneidung zu sein. Bei einigen Yeziden-Stämmen soll sie schon früher ausser Gebrauch gekommen sein, wohl um dem Heeresdienst zu entgehen.

Eigenartig sind die Beerdigungszeremonien. Die Leiche wird unmittelbar nach dem Eintritt des Todes, mit gekreuzten Armen und nach Osten gerichtet, bestattet. Bei vornehmen Personen wird eine rohe Holzfigur mit den Kleidern des Toten behängt und an drei Tagen in Prozession mit Musik herumgetragen. Das Grab wird wiederholt von den Trauernden besucht. Am 3., 7., 40. und am Jahrestage finden Gedenkfeiern statt.

Nach dem Tode wird durch das Trauorakel eines Priesters oder Kotak die Frage der Wiedergeburt der Seele des Verstorbenen zu lösen versucht.

Die kurdische Blutrache besteht in etwas abgeschwächter Form bei den Yeziden bis heute.

Theokratischer Aufbau. Der ganze Aufbau des wenn auch kleinen und zersplitterten, so doch äusserst straff organisierten Volkes ist theokratisch. Die Yeziden zerfallen in zwei streng geschiedene Teile:

I. Die Laien, Murid, die ohne Rücksicht auf Stand und Reichtum eine grosse Kaste bilden und zwischen deren Mitgliedern trotz der Einteilung in die gewöhnlichen Yeziden und die Vornehmen, die Emire, kein prinzipieller Unterschied besteht, sodass Ehen zwischen ihnen statthaft und häufig sind. Jeder Yezide ist Novize oder Jünger eines bestimmten Shaikh oder Pir, dem er täglich die Hand zu küssen hat, bei dem er sein Fasten mit Weingenuss bricht, und der die verschiedenen Kulthandlungen für ihn vorzunehmen hat. Über die Institution der Jenseitsbrüderschaft vgl. oben.

II. Die Kleriker, Geistlichen, Rūhān, Kahane, die sich einer ausserordentlichen Achtung und Verehrung erfreuen. Der Klerus darf den Bart nicht abschneiden und nicht stutzen. Dem Dienst nach besteht der Klerus aus sechs, der Exklusivität nach aus drei streng voneinander geschie-

denen Klassen. Ein Übergang von einer Kaste in die andere und eheliche Verbindungen zwischen den verschiedenen Kasten sind ausgeschlossen. Noch undenkbarer ist der Übergang eines Laien in den Geistlichenstand und umgekehrt. Diese starre Strenge ist ein Glaubensdogma, da die Yaziden darauf die Reinerhaltung ihrer Sekte aufbauen. Jeder muss in der Kaste leben und sterben, in der er einmal geboren ist. Das Priestertum soll gegebenenfalls auch auf Frauen erblich übergehen können.

Die *Rūhān* zerfallen in folgende Klassen:

1. Die *Shaikh*, die insgesamt von nur fünf Familien abstammen und Nachkommen von Schülern oder Brüdern des Shaikh 'Adī sein sollen. Ihre Tracht ist weiss mit schwarz umwundenem Turban. Um den Körper ist ein rot und gelbes oder orange-farbenes Tuch geschlagen. Die Häuser der *Shaikh* vertreten die sonst fehlenden Gotteshäuser.

2. Die *Pire*, Priester mit weniger erlauchter Herkunft. Ihre Tracht ist schwarz, der Turban weiss mit schwarzer Feder bzw. rot umwunden.

Die *Shaikh* und *Pire* sind die eigentlichen Geistlichen und Seelsorger. Sie geniessen Unverletzlichkeit der Person und verschiedene Ehrenrechte. Ihre Aufgabe ist es, ihre Pfarrkinder zum Guten an- und vom Bösen abzuhalten. Sie haben die religiösen Obliegenheiten an Festtagen, beim Fasten, bei Heirat, Taufe, Beschneidung, bei Krankheit (Behandlung mit heiliger Erde), beim Tode, beim Wahrsagen zu erfüllen, wofür ihnen Stolzgebühren (*Zykat*) zustehen.

Der sog. *Mollā* oder *Imām*, der von Hasan al-Baṣrī stammen soll, hat angeblich allein das Recht, zu lesen und zu schreiben. Ihm oblag früher auch die Aufbewahrung der heiligen Bücher, die jetzt der Sicherheit halber in Sindjār sind.

Das Schreiben ist für die gewöhnlichen Yaziden durch den Brauch streng verpönt, wohl um es nicht zu profanieren, da nach dem *Maṣḥaf*, XXXI Gott selbst die Schöpfung aufschreibt.

3. Die *Fakīre* oder *Karabash* („Schwarzkopf“, wegen der schwarzen Kopfbedeckung), eine Art Orden, freiwillige Bruderschaft, die sich aus *Shaikh*en und *Piren* rekrutiert und unter einem Ordensgeneral, *Kāk* „Meister“, steht, der bei Aleppo wohnt und dem die Einkünfte des *Sandjak* Yazid zustehen. Ihr härenes Gewand ist schwarz, ebenso der rot umwundene Turban. Sie leben von Almosen und spielen als Vermittler und Friedensstifter eine Rolle. Ein *Fakīr* soll als Stellvertreter des obersten Emir fungieren.

Es soll auch eine weibliche Bruderschaft: *Fakraya* existieren, deren Oberin den Titel *Kabana* führt.

4. Die *Kawwāle*: Sänger, Kleriker dienenden Charakters. Es ist eine angeblich 50 Mann umfassende religiöse Musikerzunft, die mit Hymnengesang (wir besitzen zwei solcher Hymnen mit Noten), Flöten-, Tamburin- und Trommelmusik an allen religiösen Festen teilzunehmen hat. Sie dienen ferner als *missi dominici* des obersten *Shaikh* und des obersten Emir. Sie erscheinen als Pächter der heiligen Idole, der *Sandjak*, für die sie ein Jahrespauschale (vor dem Krieg etwa 6000 Ltqs = 111 000 M) zu bezahlen hatten und mit denen sie festgelegte turnusartige Rundfahrten durch die verschiedenen Yaziden-Bezirke veranstalteten: zur Stärkung des Glaubens und Zusammenhalts der Yaziden und zum Einholen milder Spenden. Eine unverkennbare Ähnlichkeit mit den Ablasskrämern

wird durch den Handel hervorgehoben, den sie mit Erdkügelchen vom Grab des *Shaikh* 'Adī und mit Weihwasser treiben. Von den im Auftrag des Emir eingehobenen Beträgen fällt die Hälfte an das Grab 'Adī's, ein Viertel an den Emir und ein Viertel an die *Kawwāle*.

Sie tragen weisse, seltener bunte Tracht und schwarze Turbane. Viele Yaziden halten es für verdienstlich, ihre neuen Kleider durch längeres Überlassen an die *Kawwāle* einweihen zu lassen.

5. Die *Koṭak*, Tänzer, die in ziemlicher Zahl (die Angaben schwanken zwischen 30 und 300) beim Grab des *Shaikh* 'Adī dienen, als Ministranten der *Kawwāle* bei den Rundfahrten die *Sandjak* in die Dörfer tragen und bei den Festen in wilder Ekstase mit langem aufgelöstem Haar tanzen.

Nicht mit ihnen zu verwechseln sind die von Zeit zu Zeit auftauchenden gleichnamigen *Koṭak*, eine Art von Mahdī, meist aus den nomadischen Yaziden-Stämmen stammende religiöse Schwärmer, die durch Traumorakel, Trance-Zustand und Visionen auf ihre Umgebung zu wirken suchten und sich zu einer religiösen Führerrolle berufen glaubten. Bei Dürre und Hungersnot betätigten sie sich als Regenmacher, bei Revolten und kriegerischen Unternehmungen suchten sie, wie die alten Propheten, ihr Volk zu entflammen und die Führung zu übernehmen. Sie machten sich dabei den Glauben zunutze, dass *Shaikh* 'Adī immer wieder auf dem Wege der Wiedergeburt erscheinen soll. Sie wurden deshalb nicht nur von der türkischen Regierung, sondern auch von den Yaziden-Führern selbst mit Hass verfolgt und nicht selten an die Türken verraten, die sie schonungslos beseitigten.

6. Die niedersten Kleriker: die *Awḥān* oder *Awān* (Diakone) und die *Ghulām-e Odjak*-e *Shēkh* 'Adī, die Diener vom Grab *Shaikh* 'Adī's, und zwar ein *Ferrāsh* (Sakristan für die Besorgung der Öllampen) und 4–5 *Shāwīsh* (*Čarēsh*): Türhüter zum Dienst im Heiligtum. Doch hat jedes Yaziden-Dorf einen *Shāwīsh* als Ordnungsperson. Der Vorstand der Diener des Grabmals ist der *Ikhṭiyār* von Merke (Menzel, a. a. O., S. 147, Anm. 1).

Den Abschluss des theokratischen Aufbaus bilden ein geistliches und ein weltliches Oberhaupt:

1. Der oberste *Shaikh*: *Mir-i Shaikhān*, stereotyp *Shaikh* *Nāṣir* genannt, der aus dem Geschlecht Hasan al-Baṣrī's bzw. von einem Bruder *Shaikh* 'Adī's abstammen soll und in Lālesh residiert. Er nimmt die erste Ehrenstelle ein und vereinigt in sich die oberste geistliche Macht. Er ist unfehlbar in Glaubensdingen. Er ist der oberste Kenner und Ausleger der heiligen Schriften; er allein gibt gesetzliche Entscheidungen, verhängt — mit Zustimmung des Stammeschefs — die grösste Strafe, die Exkommunikation. Er kann — ein Seitenstück zum *Djihad* — zum heiligen Krieg aufrufen, die Führung obliegt aber dem obersten Emir. Der *Mir-i Shaikhān* hat Anspruch auf den Zehnten, der durch freiwillige Gaben ersetzt ist. Er trägt weisse Kleidung und einen schwarzen Turban. Als standesgemäss für ihn gelten nur die Töchter aus einer von 'Abd al-Qādir Gilāni abstammenden Familie. Sein Haus gilt nach dem Grabmal des *Shaikh* 'Adī als das ehrwürdigste *Odjak* der Yaziden.

2. Der *Mirzā Beg* oder *Emir al-Umarā'*, der Yaziden-Fürst, der nach dem *Maṣḥaf* als Abkömmling *Shapur*'s zu gelten hat, gewöhnlich aber als Nachkomme Yazid's bezeichnet wird und die höchste



politische und weltliche Macht ausübt. Er residiert in Ba'adri. Er genießt Unverletzlichkeit der Person und freiwillige Abgaben (nach Browski 8 000 Ltqs. = 150 000 M jährlich). In allen weltlichen Dingen ist sein Wort endgültig. Er allein hat das Yeziden-Volk nach aussen zu vertreten. Allen Yeziden-Stämmen gegenüber hat er die Stellung, die der Stammeshäuptling dem einzelnen Yeziden gegenüber hat.

Nach Verlust der Selbständigkeit seit 1832 hatte der Emir um die Anerkennung durch die türkische Regierung nachzusuchen. Der jetzige Yeziden-Fürst ist Sa'id Beg, der Sohn des 1913 ermordeten 'Ali Beg, des Sohnes des Husain Beg († 1878), des Sohnes des 1832 ermordeten 'Ali Beg.

**Geschichte.** Über das erstmalige Auftauchen und den Entwicklungsgang des so verschiedene Elemente aufweisenden Volkes sind wir noch ganz im Dunkeln. Über ihre eigenen geschichtlichen Reminiszenzen in ihren heiligen Büchern vgl. oben.

Nach den Angaben des obersten *Shaikh* sollen die Yeziden, wie Layard berichtet, eine eigene Zeitrechnung haben, deren Beginn auf das Jahr 292 n. Chr. fallen soll, die also unschwer mit dem Todesjahr Mani's 276 in Beziehung gesetzt werden könnte. Da aber weitere Bestätigungen nicht vorliegen, auch keine irgendwie gearteten historischen Aufzeichnungen oder Annalen der Yeziden bekannt sind, die etwas Licht verbreiteten, so dürften Zweifel an der Richtigkeit dieser Angabe nicht unberechtigt sein.

Es ist nicht klar, welche Rolle dem *Khalifen* Yazid b. Mu'awiya (reg. 60—4 = 680—83) in Wirklichkeit im Yezidentume zukommt. Nach der oben angeführten Namensgebung der Yeziden scheint er direkt mit ihrer Gründung nichts zu tun zu haben. Guidi erklärt allerdings, im Gegensatz zu den bisherigen Anschauungen der europäischen Gelehrten, dass der Zusammenhang des Yezidentums mit Yazid nicht mehr in Zweifel gezogen werden könne, hält also die Yeziden für ehemalige Muhammedaner, eine Ansicht, die die muhammedanischen Theologen immer gehegt haben.

Nach der yezidischen Anschauung war Yazid nicht der eigentliche Gründer der Yazidiya, sondern nur der Wiederhersteller der von *Shahid* b. Djarrāh, dem Alleinsohn Adams, gegründeten ursprünglichen Sekte. Nach der Legende gab Yazid den Islam auf, um sich in Syrien ausschliesslich der nun nach ihm benannten Sekte zu widmen. Diesbezügliche historische Beziehungen zwischen Syrien und dem Irak und der kurdischen Bewegung sind nicht in Abrede zu stellen. Bei Aleppo gibt es noch jetzt yezidische, kurdisch sprechende Dörfer. Durch Seelenwanderung wurde Yazid zu *Shaikh* 'Adi, der immer wieder auf die Erde kommen wird. Im *Maṣḥaf* XV wird nur 'Adi genannt, den Gott von Syrien nach Lālesh entsendet, nicht aber Yazid.

Die Schwierigkeiten, die sich mit dem *Khalifen* Yazid ergaben, suchte man dadurch zu beheben, dass man auf Grund einer Angabe in *Shahrestāni's* (469—548 = 1071—1153) *Kitāb al-Milal wa'l-Nihāl* die Yeziden zu Jüngern des Yazid b. Unais machte, hauptsächlich deshalb, weil für die von Yazid b. Unais gegründete ibādītische Sekte der Yazidiya ein Prophet aus Persien erwartet wurde. Doch wird auch dadurch die Schwierigkeit nicht behoben.

Nicht minder eigentümlich erscheint es, dass die Yeziden als Nationalheiligen einen in der ganzen islamischen Welt vorbehaltlos anerkannten süfischen *Shaikh* wie 'Adi b. Musāfir [s. d.] wählen

konnten, dessen Orthodoxie, wie sie uns in seinen Schriften entgegentritt, kaum zu der Gründung einer so heterodoxen, dem Islam im Innersten so wesensfremd gegenüberstehenden Sekte hätte führen können, wie der Yezidismus es tatsächlich ist. Es erscheint ausgeschlossen, dass ein süfischer islamischer Orden zu einer so weit vom Islam abstehenden Religion wie dem Yezidismus degenerieren konnte.

Jedenfalls scheint die yezidische Bewegung ihren Ausgang zur Zeit der Omayyaden in Syrien genommen zu haben. Nach der bei ihnen lebenden Überlieferung sind sie zu Timur's Zeiten Ende des XIV. Jahrhunderts von Bašra und dem unteren Euphrat gekommen und allmählich nach dem Sindh, den sie vor dem XV. Jahrh. nicht inne hatten, und nach Kurdistan vorgedrungen und dort kurdisiert worden.

Da sich die Yeziden seltsamerweise den Muhammedanern gegenüber niemals auf den Besitz ihrer heiligen Bücher berufen haben, so wurden sie nicht als privilegierte *Ahl al-Kitāb* betrachtet. Bis in die neueste Zeit wurden sie schon infolge ihres Namens mit dem verhassten *Khalifen* Yazid in Beziehung gebracht und als islamische Häretiker gebrandmarkt.

Auf dieser Grundlage und Beurteilung beruhen die verschiedenen von autoritativer Seite erlassenen *Fetwā's*, die übereinstimmend das Yeziden-Gebiet als *Dār al-Harb* erklärten und die Vernichtung der Yeziden und die Konfiskation ihrer gesamten Habe für erlaubt und religiös verdienstlich erklärten. Diese *Fetwā's* dienen als Rechtfertigung für die zahlreichen Bekehrungs- und Ausrottungsversuche durch die türkischen Pasha's und die Kurdenstämme. Ich verweise auf das von Sherif al-Din veröffentlichte *Fetwā* des Mawlānā Šāliḥ für *Shaikh* 'Abd Allāh al-Rubtaki (?) aus dem Jahre 1159 (1746) und das *Fetwā* des 'Abd al-Salām und des Muḥammad al-Barklā'i al-Kurdi.

Die Erinnerungen an diese Greuelthaten, die selbst in der blutigen Geschichte Kurdistans kaum eine Parallele finden, mögen bei der endgültigen Abtrennung des Mōsulgebietes von der Türkei eine gewisse Rolle gespielt haben. Denn die Yeziden waren ebenso wie die Orientchristen zur Auswanderung entschlossen, falls das umstrittene Gebiet wieder türkisch geworden wäre. Mit um so grösserer Begeisterung wurde der Anschluss an den Irak begrüsst.

Bemerkenswert ist die Standhaftigkeit und Charakterstärke der Yeziden, die trotz jahrhundertlanger Verfolgung sich und ihren Glauben niemals aufgegeben haben.

**Litteratur:** Ich verweise auf die Yeziden-Bibliographie, die ich in meiner Arbeit *Ein Beitrag zur Kenntnis der Yeziden*, in H. Grothe's *Vorderasiensexpedition*, I, Leipzig 1911, S. 109—26 gegeben habe und die bis etwa 1910 reicht. Ich gebe nur die Fortsetzung neben einigen Ergänzungen. Hierher ist auch mein Artikel *Yeziden*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, 171—73 zu stellen.

Hugo Makas, *Kurdische Studien*, Heft 1, Heidelberg 1910; ders., *Kurdische Texte im Kurmānġi-Dialekt aus der Gegend von Mardin*, Leningrad 1926; *Turkish Reader*, Konstantinopel 1318 (1900); J. W. Crowfoot, *A Yezidi rite*, in *Man*, I, 1901; B. Stern, *Medizin, Aberglauben und Geschlechtsleben in der Türkei*, Berlin 1903; J. de Morgan, *Mission scientifique en*

Perse, Bd. V, Paris 1904; Giridî Muṣṭafā Nūrî Paṣha, *ʿAbade-i İblis yakhod Tāʾifā-i bāğhiye-yi yezidiye bi Nāzar*, Mōsul 1323; ders., *ʿAbade-i İblis, Yezidî Tāʾifasının İtikādâtı*, ʿAbadî, c. 1323, İstanbul 1328 und Djelal Noury, *Le Diable promu „Dieu“*, Konstantinopel 1910; H. Lammen, *Le Massif du Gêbel Siman et les Yezidis de Syrie*, Bahrūt 1906; Osk. Mann, *Kurdisch-persische Forschungen*, Berlin 1909; Comte F. van den Steen de Jehay, *La situation légale des sujets Ottomans non-musulmans*, Brüssel 1906 (Bd. III, Kap. IV); Mark Sykes, *Journeys in North Mesopotamia*, in *G 7*, XXX, London 1907; ders., *The Caliph's last heritage*, London 1915; L. Bouvat, *A propos des Yezidis*, in *RMM*, XXVIII, 1908; Issa Joseph, *Yezidi Texts*, in *The American Journal of Semitic Languages*, XXV, 1909; ders., *Devil-Worship: The sacred books and traditions of the Yezidis*, Boston 1918, 1924; A. V. Williams Jackson, *Yezidis*, in *New International Encyclopedia*, XX, New York 1910; ders., *Persia past and present*, New York 1906; J. Menant, *Les Yezidis*, Paris 1910; P. Anastase Marie, *al-Yazidiya*, in *Mach.*, II, 1899; ders., *La découverte récente des deux livres sacrés des Yezidis*, in *Anth.*, VI, Wien 1911; vgl. hierzu: *RMM*, XXVIII, 1914; G. J. Bell, *Amurath to Amurath*, London 1911, 2. Aufl. 1924; *Bericht aus Mosul, in Osmanischer Lloyd*, IV, Nr. 63, 1911; M. Bittner, *Die beiden heiligen Bücher der Yeziden im Lichte der Textkritik*, in *Anth.*, VI, 1911; ders., *Die heiligen Bücher der Yeziden oder Teufelsanbeter (kurdisch und arabisch)*, in *Denkschriften d. K. Ak. d. Wiss. in Wien*, 1913; ders., *Die kurdischen Vorlagen mit einer Schrifttafel*, in *Denkschriften*, Wien 1913; vgl. hierzu M. Grunert, in *WZKM*, Wien 1913; R. Frank, *Scheich ʿAdi*, in *Türk. Bibl.*, XIV, Berlin 1911; vgl. E. Graefe, in *Isl.*, III und *RMM*, XXVIII; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, IV, 1911; W. B. Heard, *Notes on the Yezidis*, in *J. Anthr. I.*, XLI, 1911; Fr. Sarre und E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, Berlin 1911; Hugo Grothe, *Meine Vorderasien-Expedition*, II, Leipzig 1912; K. T. Khairallah, *La Syrie*, 1912; E. B. Soane, *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*, London 1912 und 1926; Ximenez, *Au pays du diable*, in *Archives Asiatiques*, Galata 1912; W. Bachmann, *Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan*, Leipzig 1913; R. Strothmann, *Analecta haeretica*, in *Isl.*, IV, 1913; ders., *Yeziden (Kritische Bibliographie, Nr. 228)*, in *Isl.*, XIII, 1923; ders., *Gegenwartsgeschichte des Islams*, ebd., XVII, 1928; Cl. Huart, *Geschichte der Araber*, Leipzig 1914; W. A. and E. T. A. Wigram, *The cradle of mankind*, London 1914, 2. Aufl. 1923; W. A. Wigram, *Our smallest Ally*, London 1920; ders., *The Assyrian Settlement*, London 1922; F. Nau, *Note sur la date et la vie de Cheikh ʿAdi, chef des Yezidis*, in *ROC*, XIX, 1914; ders., *Recueil de textes et de documents sur les Yezidis*, ebd., XX, 1915–17, als Sonderdruck Paris 1915; H. Pognon, *Sur les Yezides du Sindgar*, in *ROC*, XX, 1915–17; J. Goldziher, *Nachträge zu meinem Artikel „Zauberkreise“*, in *ZDMG*, LXX, 1916; A. Mingana, *Devil worshippers: Their beliefs and their sacred books*, in *JRAS*, 1916; ders., *Sacred books of the Yezidi*, ebd., 1921; G.

R. Driver, *Account of Religion of Yezidi Kurds*, II, *Studies in Kurdish history*, in *B S O S*, II, 1922; A. Dirr, *Einiges über die Yeziden*, in *Anth.*, XII–XIII, Wien 1917–18; M. Horten, *Die Geheimlehre der Yezidi, der sog. Teufelsanbeter*, in *NO*, III, Berlin 1918; ders., *Die Philosophie des Islams*, Leipzig 1924; Minorsky, in *RMM*, XL, 1920; ders., *The Mosul Question*, in *The reference service on International Affairs of the American Library in Paris*, *Bulletin*, Nr. 9, 10 (1926); Agha Petros Ellow, *Assyrian, Kurdish and Yezidis*, Baghdād 1920; Georg Samnē, *La Syrie*, Paris 1920; zahlreiche Mitteilungen in *OM*, I–XII; Sulaimān al-Ṣāigh, in *Mach.*, XX, Bahrūt 1922; ders., *Taʾrikh Mawṣil* Kairo 1342; B. H. Springett, *Secret Sects of Syria and the Lebanon*, London 1922; ders., *Zoroaster, the Great Teacher*, London 1923; G. Buschau, *Illustrierte Völkerkunde*, II, 2. und 3. Aufl., Stuttgart 1923; Lachuti, *Kurdistan i Kurdy*, in *Novyy Vostok*, IV, Moskau 1923; E. S. Stevens, *By Tigris and Euphrates*, London 1923; M. Tilke, *Orientalische Kostüme*, Berlin 1923 (Tafel 78); E. Klippel, *Bei den Teufelsanbetern*, in *Dresdner Anzeiger*, Nr. 305, 1924; ders., *Als Beduine zu den Teufelsanbetern*, Dresden 1925; A. F. Laister i G. F. Čursin, *Geografiya Kawkaza*, Tiflis 1924; *Melek Taus*, in *The Times*, 5. Sept. 1924; R. Coke, *The heart of the Middle East*, London 1925; B. Cunliffe-Owen, *Tro' the Gates of Memory: From the Bosphorus to Bagdad*, London 1925; Fritz Hesse, *Die Mossul-Frage*, Berlin 1925; Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925; H. C. Luke, *Mosul and its Minorities*, London 1925; R. C. Temple, *The Yezidis or devil-worshippers of Mosul*, in *The Indian Antiquary*, LIV, 1925; *Les „Yezidis“*, in *L'Akcham*, Nr. 2375, Istanbul 1925; Lady Dorothy Mills, *Beyond the Bosphorus*, London 1926; *Eine arabische risāle von Mollāh Čālih ... über die Yeziden und über die Ansichten der Yeziden (Aus dem K. „umm el-ibar“ des ʿAbdesselām Efendi el-Mardini)* bei O. Rescher, *Orientalische Miscellen*, II, Stambul 1926; Mehmed Sheref al-Din, *Yezidiler*, in *Dār ül-Fünūn İlahiyāt Fakültesi Mecmûʿası*, I, Nr. 3, 4, Istanbul 1926; P. Mohr, *Die Yeziden. Die Sekte der sog. Teufelsanbeter*, in *Tägliche Rundschau*, 1927, Nr. 138, 139; R. H. W. Empson, *The Cult of the Peacock Angel*, London 1928; R. C. Temple, *A Commentary*, ebd.; *Narodnost' i rodnai yazyk naseleniya SSSR*, Lief. IV, Moskau 1928; W. B. Seabrook, *Adventures in Arabia: Among the Bedouins, Druses, Whirling Dervishes and Yezide Devil-worshippers*, London 1928; Ahmed Taimūr, *al-Yazidiya wa-Manṣha' Niḥlatihim*, Kairo 1347 (1928); vgl. *Isl.*, XIX, 1930, S. 81; *Wān Taʾrikhi wa-Kürdler ḥaḳḳında Teteblüʾat*, Istanbul 1928; Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929; ʿAbd al-Raz-zāk al-Ḥusni, *al-Yazidiya aw ʿĀdat al-Shaifān*, Baghdād 1347; 2. Aufl. unter dem Titel: *ʿAbadat al-Shaifān fi ʿl-Irāk*, Saidā (Syrien) 1350; G. Furlani, *Testi religiosi dei Yezidi*, Bologna 1930; ders., *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islam e del dualismo*, in *RSO*, XIII, 1932; ders., *Sui Yezidi*, ebd.; P. Schütz, *Zwischen Nil und Kaukasus*, München 1931; vgl. d. Bespr. Strothmann's in *OLZ*, 1932; ʿAbbās Azzāwī, *Aṣl al-Yazidiya fi ʿl-Taʾrikh*, *Les Yezidis dans l'histoire*,



in *Lughat al-ʿArab*, IX, 1931; A. A. Semenov, *Kučuk Asya Yazıdilerinin şeytana tapmaları*, in *İlahiyât Fakültesi Mecmuası*, Nr. 20, 1931; M. Guidi, *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'islam e del dualismo*, in *R S O*, XIII, 1932; ders., *Nuove ricerche sui Yazidi*; G. Furlani, *Religione dei Yazidi*, Bologna 1932; K. Hadank, *Haben die Yaziden Gotteshäuser?*, in *O L Z*, XXXVI, 1933. (Th. Menzel)

AL-YAZĪDĪ, I. AL-SHAĪKH NĀSĪF B. ʿABD AL-LĀH, arabischer Dichter und Philologe des XIX. Jahrhunderts, geb. am 25. März 1800 in Kafr Šimā (Libanon, unweit von Bairūt; s. Baedeker, *Palästina und Syrien*<sup>1</sup>, S. 266 und Karte, bei S. 263), gest. am 8. (nicht 5., wie Brockelmann, *GAL*, II, 494) Februar 1871 in Bairūt. Mitglieder seiner Familie, meist griechisch-katholischen Bekenntnisses, sind schon im XVII. Jahrh. im nördlichen Syrien, besonders in Hims, Tarābulus u. a. als tüchtige Sekretäre türkischer Beamter und der höheren Geistlichkeit bekannt, woher ihr Familienname *Kātib*, türk. *Yazıdî* (s. I. I. al-Maʿlūf, *Dawānī ʿl-Kuṭūf fī Taʾrīkh Bani ʿl-Maʿlūf*, Baʿabda-Lubnān 1907–8, S. 199–200). Später siedelte die Familie nach dem Libanon über, wo der Vater als altmodischer Arzt nach der Art Avicenna's nicht geringe Popularität genoss (s. *Mach.*, XXVII, 1929, S. 363). Nāṣif erhielt keine regelmässige Bildung und hat nur als Kind bei einem Mönche Matthäus am Bait-Šabāb studiert. Sehr früh regte sich bei ihm grosse Liebe zu Büchern und Poesie; schon als Knabe lernte er den Korʾān und den Diwān des Mutanabbī auswendig. Sein jüngerer Bruder Rādī (1803–57) hinterliess ebenfalls einen ungedruckten Diwān (s. Cheikho, *La littérature arabe au XIX<sup>ème</sup> siècle*<sup>2</sup>, Bairūt 1926, II, 43). Schon im Jahre 1816–18 war Nāṣif Sekretär des griechisch-katholischen Patriarchen zu Dair ʿKarkafa; seine Oden (vom Jahre 1824 an) lenkten die Aufmerksamkeit des berühmten Emīrs Bašīr [s. d.] auf ihn, und in den Jahren 1828–40 war er in seiner Kanzlei zu Bteḍdin beamtet. Er ist es vielleicht, den Lamartine auf seiner Orientreise (1832–33) als einen von den Hofpoeten beschrieben hat (s. *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient*, Leipzig und Stuttgart 1835, I, 242). Nach der Verbannung des Emīrs Bašīr nach Malta siedelte al-Yazīdī nach Bairūt über, wo er eine sehr rege pädagogische und schriftstellerische Tätigkeit entwickelte. Fremden Einflüssen blieb er immer fern, wie im äusseren so auch im inneren; er kannte keine europäischen Sprachen. Dessenungeachtet unterstützte er die amerikanischen Missionare in ihrer Bibelübersetzung, beteiligte sich an der Syrischen Gelehrten Gesellschaft und lehrte fast in allen grösseren und besseren Schulen. Eine Menge Schulbücher (nicht weniger als 15) sind von ihm verfasst und gedruckt, besonders auf dem Gebiete der Grammatik, Rhetorik, Poetik, Logik (sorgfältige Aufzählung bei F. A. al-Bustānī, *al-Shaikh Nāṣif al-Yazīdī*, Bairūt 1929, S. nūn-rā<sup>3</sup>); einige davon sind bis jetzt in konservativen Schulen im Gebrauch.

Als Dichter stand al-Yazīdī durchweg auf traditionellem Boden, besonders unter dem Einflusse al-Mutanabbī's, zu dessen Popularität im Syrien des XIX. Jahrh. er nicht wenig beigetragen hat. Sein Leben lang sammelte er Materialien zu einem Kommentar zu al-Mutanabbī, welcher nach seinem Tode von seinem Sohne Ibrāhīm herausgegeben wurde (*al-ʿArf al-ṭaiyib fī Dīwān Abi ʿl-Ṭaiyib*, Bairūt 1882). Die Oden al-Yazīdī's sind nach

Inhalt und Form schablonenhaft in bekannten klassischen Metren gebaut; selbst der Typus *al-Muwashshah* war ihm fremd. Die Elegien sind voll von allgemeinen Sentenzen. Besonders liebte er Chronogramme und Wortspiele, in welchen er seine ausserordentliche Sprach- und Formbeherrschung zur Geltung bringen konnte. Seine Gedichte sind in drei Heften gesammelt (über das erste s. Fleischer, in *Z D M G*, VII, 1853, S. 279); die beste Ausgabe ist die von seinem Sohne Ibrāhīm besorgte (1. *al-Nubdhāt al-ūla*, Hadath 1904, mit der Biographie, von seinem Enkel Amin al-Haddād geschrieben; 2. *Nafhat al-Raiḥān*, Bairūt 1898; 3. *Ṭhālith al-Ḳamarain*, Bairūt 1903, bei F. al-Bustānī, a. a. O., S. *shīn* nicht genannt).

Besondere Berühmtheit im Orient und in Europa erwarb al-Yazīdī als der letzte grosse Vertreter der Maḳāmen-Dichtung (s. oben, III, 177); seine Sammlung von 60 Maḳāmen, *Mudjmaʿ al-Bahrain*, hat bis jetzt in Syrien grosse Popularität (1. Ausg. Bairūt 1856, die beste von seinem Sohne Ibrāhīm im Jahre 1872 besorgt u. oft später). Sie ist allmählich entstanden; einer Anregung des französischen Konsuls in Bairūt folgend fing er an, die bekannte Ausgabe der Maḳāmen Ḥariri's von Silvestre de Sacy (1821–22) zu studieren und verfasste als Folge seine Berichtigungen (von A. F. Mehren u. d. T. *Epistola critica Nasifi al-Yazigi Berytensis ad De Sacyum*, Leipzig 1848 herausgegeben; s. auch Reinaud und Derenbourg, *Les séances de Hariri*<sup>2</sup>, 1853, II, 72 f.; vgl. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, IX, Lüttich 1905, S. 105, 130). Im Anfang der fünfziger Jahre begann er, seine eigenen Maḳāmen zu schreiben; die ganze Sammlung war im April 1855 fertig. Sie fand viel Anklang in Europa (Chauvin, a. a. O., S. 123, 234); eine von ihnen war von Fleischer schon im Jahre 1851 übersetzt worden (*Z D M G*, V, 1851, S. 96–103; auch russisch von A. Krymsky, *Die arabische Poesie*, Moskau 1906, S. 322–28 und Ign. Kračkovsky, in der Zeitschrift *Wostok*, II, 1923, S. 31–4). Wie die Haririschen bieten seine Maḳāmen nicht nur sprachliches und lexikalisches Interesse, sondern auch viel ethnographisches Material (s. auch Th. Chenery, *The Assemblies of al-Hariri*, London 1837, I, 98–101).

Seinen Werken und der ganzen Gesinnung nach streng konservativ und traditionell hat al-Yazīdī nichtsdestoweniger sehr grossen Einfluss auf die neuere arabische Litteratur ausgeübt. Mit Recht zählt man ihn samt seinem jüngeren Zeitgenossen Buṭrus al-Bustānī [s. d.] zu den Begründern der neuen Bewegung in Syrien. Er war kein Popularisator europäischen Wissens oder europäischer Methode im Sinne des letztgenannten oder des Rifāʿa al-Ṭaḥṭāwī; nur die Sprache im weiten Sinne war sein Gebiet. Durch souveräne Beherrschung der Sprache, durch seine Verse, Maḳāmen und Schulbücher hat er gezeigt und gelehrt, dass das alte Prinzip *al-ʿArabiya lā tatanaṣṣaru* („die arabische Sprache kann nicht christianisiert werden“) jetzt überwunden ist. Jeder arabisch sprechende Christ muss als Glied des arabischen Volkes an der Renaissance seines Vaterlandes teilnehmen. In dieser Hinsicht hat al-Yazīdī den Weg zur späteren national-arabischen Bewegung bedeutend geebnet.

2. Auch einige Angehörige der zahlreichen Familie des Shaikh Nāṣif haben litterarische Berühmtheit erlangt. Besonders bekannt ist sein Sohn Ibrāhīm (geb. 2. März 1847, gest. 28. Dezember 1906), gründlicher Philologe, Purist, welcher sich um die

moderne arabische Terminologie nicht wenig verdient gemacht hat. Er hat viele Werke seines Vaters überarbeitet oder redigiert, eine Menge von Artikeln meist sprachlichen Inhalts in den von ihm in Syrien und Ägypten herausgegebenen Zeitschriften publiziert (z. B. *al-Tabīb*, 1884–85, Artikel über Dozy's *Supplément* ist von Fleischer 1887 übersetzt, s. *Kleinere Schriften*, III, 605–41; besonders *al-Bayān*, 1897–98, s. M. Hartmann, *The Arabic Press of Egypt*, London 1899, S. 36 f., 60 f. und *OLZ*, I, 1898, Sp. 225; *al-Diyāʿ*, 1898–1906, s. M. Hartmann, *OLZ*, II, 1899, Sp. 57–9; III, 1900, Sp. 311–16, 340–46); ein Teil seiner litterarischen Briefe und Chronogramme ist von seinen Freunden gesammelt (*Rasāʾil al-Yāzidjī*, Kairo 1920) sowie seine Gedichte (*al-ʿIqd*, *ebd.* o. J., lithogr.). Seine grösseren Arbeiten sind meist unvollendet geblieben. Er hat sich zudem viel mit dem arabischen Druckwesen beschäftigt und selbst neue Typen und Zeichen erfunden. Im Jahre 1924 ist ihm ein Denkmal in Bairūt errichtet worden (s. *Mach.*, XXII, 1924, S. 637–38; eine Beschreibung mit der Photographie in der Zeitschrift *al-Marʾat al-ʿadadīda*, IV, Nr. 8, S. 336).

3. Der jüngste Sohn *Khalīl* (geb. 1858, gest. 23. Januar 1889) ist besonders als Autor einer der ersten Originaltragödien in arabischer Sprache aus dem arabischen Altertum *al-Muruwwa wa 'l-Wafāʿ* bekannt (im Jahre 1876 verfasst, 1878 zum ersten Male aufgeführt; 1. Ausg. 1884, 2. Ausg. Kairo 1902); eine zweite ist ungedruckt geblieben (s. Sarkis, *a. a. O.*, Sp. 1333). Im Jahre 1881 hat er zeitweilig in Kairo die Zeitschrift *Mirʾat al-Sharq* herausgegeben, später kehrte er in sein Vaterland zurück, wo er als Pädagoge tätig war und eine neue Schulausgabe von *Kalīla wa-Dimna* besorgt hat (1885). Als Dichter ist er durch seine Sammlung *Nasamūt al-Awraḳ* bekannt (Kairo 1888 — nicht 1880 wie Brockelmann, *GAL*, II, 495, Anm. — und 1908). Sein grosses Wörterbuch des Vulgar-arabischen ist unvollendet geblieben.

4. Auch eine Tochter des *Shāikh Nāṣif*, namens *Warda* (geb. 1838, gest. 28. Januar 1924), ist als eine der ersten arabischen Schriftstellerinnen im XIX. Jahrhundert bekannt. Mit Fransis *Shimʿūn* im Jahre 1866 vermählt lebte sie grösstenteils in Ägypten. Die Sammlung ihrer Gedichte *Ḥadiqat al-Ward* (Bairūt 1867, 1887, Kairo o. J. [1332 = 1913/4]) zeigt grosse Formgewandtheit im Stil ihres Vaters, mit milderer Kraft natürlich; dem Inhalt nach sind es mehr Gelegenheitsgedichte, welche nicht wenig Wert für die Familienchronik der *Yāzidjī* haben.

5. Der älteste Sohn des *Shāikhs*, *Habīb* (geb. 15. Februar 1833, gest. 31. Dezember 1870), Verfasser eines Kommentars zu einem der Werke seines Vaters, war als Übersetzer tätig; anlässlich seines Todes ist die letzte Elegie seines gelähmten Vaters gedichtet.

*Litteratur*: zu 1. *al-Shāikh Nāṣif*: J. T. Reinaud, *De l'état de la littérature chez les populations chrétiennes arabes de la Syrie*, in *J A*, Ser. V, Bd. IX, 1857, S. 469, 476–83; A. Komer, *Nāṣif al-Jazīrī* in *ZPMG*, XXV, 1871, S. 244–47; M. Hartmann, *The Arabic Press of Egypt*, London 1899, S. 36; Brockelmann, *GAL*, II, 494–95 (das Verzeichnis seiner Werke muss jetzt auf Grund der arabischen Arbeiten [s. u.] umgearbeitet werden. Nr. 7: *Histoire de l'expédition* usw. ist gänzlich zu tilgen); Cl. Huart,

*Littérature arabe*<sup>2</sup>, Paris 1912, S. 407; It. Pizzi, *Litteratura araba*, Mailand 1903, S. 374; K. T. Kharrallah, *La Syrie*, Paris 1912, S. 51–2; H. A. R. Gibb, *Studies in contemporary Arabic Literature*, in *B S O S*, IV, 1928, S. 749–50; G. Kampffmeyer, *Index zur neueren arabischen Literatur*, in *M S O S*, XXXI, 1928, S. 203; Ign. Kračkovsky, *Der historische Roman in der neueren arabischen Litteratur*, in *W I*, XII, 1930, S. 60–2; Dī. Zaidān, *Tarādjim Mashāhīr al-Sharq*<sup>3</sup>, Kairo 1922, II, 13–21; ders., *Ta'rikh Adāb al-Lughā al-ʿarabiya*, Kairo 1914, IV, 259–60; L. Cheikho, *La littérature arabe au XIX<sup>e</sup> siècle*<sup>2</sup>, Bairūt 1926, II, 27–35; ders., *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*, Bairūt 1924, S. 212–13, Nr. 828; F. Tarrāzī, *Ta'rikh al-Shāfiʿat al-ʿarabiya*, Banut 1913, I, 82–9; F. A. al-Bustānī, *al-Shāikh Nāṣif al-Yāzidjī (al-Rawāʿī)*, Nr. 21, Bairūt 1929 (bester allgemeiner Überblick mit genauer Aufzählung seiner Werke und Proben seiner Poesie); al-Zuruklī, *al-ʿĀlām*, Kairo 1928, III, 1093; J. E. Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe*, Kairo 1928–30, Sp. 1933–39.

2. *Ibrāhīm*: Brockelmann, *GAL*, II, 495, Nr. 2; M. Hartmann, *OLZ*, VII, 1905, Sp. 136–43 und ders., *Die arabische Frage*, Leipzig 1909, S. 586, Nr. 210; Gibb, *a. a. O.*, S. 750; Kampffmeyer, *a. a. O.*, S. 203; Kračkovsky, *a. a. O.*, S. 62; Zaidān, *Tarādjim*, II<sup>3</sup>, S. 106–20; Cheikho, *La littérature*, II<sup>2</sup>, S. 38–43; ders., *Catalogue*, S. 106, 212, Nr. 824; ders., *Ta'rikh al-Adāb al-ʿarabiya ji 'l-Rubʿ al-awwal min al-Karn al-ʿashrin*, Bairūt 1926, S. 23; Tarrāzī, *a. a. O.*, II, 88–98; Sarkis, *a. a. O.*, Sp. 1927–30; al-Zuruklī, *a. a. O.*, I, 25.

3. *Khalīl*: Brockelmann, *GAL*, II, 495, Anm.; Kračkovsky, *a. a. O.*, S. 63–4; Zaidān, *Tarādjim*, II<sup>3</sup>, 266–71; ders., *Ta'rikh*, IV, 240–41; Cheikho, *La littérature*, II<sup>2</sup>, 36–8; ders., *Catalogue*, S. 212, Nr. 826; al-Zuruklī, *a. a. O.*, I, 299; Sarkis, *a. a. O.*, Sp. 1932–33.

4. *Warda*: Brockelmann, *GAL*, II, 495, Anm.; Cheikho, *Ta'rikh*, S. 115–16; ders., *Catalogue*, S. 213, Nr. 829; al-Zuruklī, *a. a. O.*, III, 1134; Sarkis, *a. a. O.*, Sp. 1939–40. Die ihr gewidmete öffentliche Vorlesung von Mayy (Maryam Ziyāde) im Mai 1924 ist in demselben Jahre in Kairo in der *Maṭbaʿat al-Balāgh* gedruckt (62 S. mit Porträt, bei Sarkis, *a. a. O.*, Sp. 1607 nicht erwähnt).

5. *Habīb*: Cheikho, *La littérature*, II<sup>2</sup>, 31, 35–6; ders., *Catalogue*, S. 212, Nr. 825; Sarkis, *a. a. O.*, Sp. 1931–32.

(IGN. KRATSKOWSKY)

**YAZĪDJĪ-OGHLU** oder YAZĪDJĪ-ZADE, Beiname zweier altosmanischer Dichter und Mystiker, beide Söhne eines gewissen *Yazīdjī* (d. i. *Katib*) *Ṣalāh al-Dīn*. Dieser stammte angeblich aus Boli und verbrachte die meiste Zeit seines späteren Lebens in Angora. *Ṣalāh al-Dīn* verfasste ausser anderen mystischen Schriften sowie einer Abhandlung zur Heilkunde unter dem Titel *Shamsiye* ein litterarisch wertloses, aber vielleicht sprachlich belangvolles aus 5000 Doppelreimen bestehendes Kalendergedicht über die Vorzeichen gewisser Himmelserscheinungen, wie Regenbogen, Mondhöfe, Finsternisse, Sternschnuppen usw. Das Werk wurde 811 (1412) vollendet und ist einem gewissen *Ḳaṣṣāb ʿAlī* gewidmet. Als Gönner nennt der Verfasser den berühmten Arzt *Ḥādīdjī Pasha*. Es scheint



mehr unter dem Namen *Mulhime* verbreitet zu sein; Handschriften sind ziemlich selten (vgl. dazu J. v. Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, I, 73 ff. mit genauer Inhaltsangabe). Gute und alte Abschriften liegen in Berlin, Staatsbibliothek, Ständemummern Fol. 3128 und Fol. 3397. Der Dichter *Ḍjewrī* arbeitete es 1045 (1635) nach dem Geschmack seiner Zeit um; vgl. Rieu, *Catal. Turk. MSS. in the Brit. Mus.*, S. 93 f.; weitere Handschriften dieser Umarbeitung befinden sich zu Dresden, Gotha und Leipzig. Vgl. über Yazdī Ṣalāḥ al-Dīn noch Brūsālī Mehmed Tahīr, *‘Oṯmānī Mī‘elliflerī*, I, 194, Anm. Er scheint eine Zeitlang in Kādī Kōy unweit Malghara (Thrazien) gelebt zu haben, wo sein ältester Sohn Mehmed zur Welt kam.

1. Yazıdjı-oghlu Mehmed, der ältere der zwei Brüder, wurde zu Kādi Köy geboren, scheint aber seine geistige Ausbildung in Persien und Transoxanien durchgemacht und zuletzt bei Hādjđjī Bairām in Angora gelernt zu haben. Er zog sich in die Einsamkeit einer von ihm errichteten Klause (*Zāwīya*) nach Gallipoli zurück, wo er 855 (1451) gestorben sein soll. Sein Grab wird noch heute gezeigt und als Heiligtum verehrt. Yazıdjı-oghlu Mehmed ist bis zur Gegenwart als Verfasser seiner berühmten *Risāle-i Mehmedīye*, meist kurzweg *Mehmedīye* geheissen, in aller Munde. Dieses umfangreiche Lehrgedicht enthält eine breitangelegte Darstellung der Überlieferungen und Lehren des Islām auf Grund von Korān und Hadīth. Breiter Raum wird der göttlichen Sendung Muḥammeds eingeräumt, seinem Leben, dem Ende der Welt, dem Paradies, der Hölle usw. (vgl. die eingehende Inhaltsübersicht in J. v. Hammer, *a. a. O.*, I, 128–43). Der Epilog enthält eine Schilderung der Geschichte, in denen Muḥammed und sein Meister Hādjđjī Bairām ihm im Traum erschienen, ferner Lobpreisungen der Sultane Murād's II. sowie Mehmed's II. und seines Gönners, des Grosswezirs Maḥmūd, gen. Kaşşāb-zāde. Vollendet wurde das Gedicht Ende Džumādā II 853, d. i. Mitte August 1449. Die *Mehmedīye* ist ungewöhnlich oft als Handschrift anzutreffen, was auf eine einstmals ungeheure Verbreitung schliessen lässt. Seit 1261 (1845), wo Mirzā Kāzımbeg in Kazan einen Druck veranstaltete, ist das Gedicht mehrere Male als Steindruck (z. B. S. 1258 und 1270; vgl. *FA*, Ser. IV, Bd. III, S. 223 sowie *SB Ak. Wien*, XVII, 169) vervielfältigt worden. Berühmt ist die Erläuterung des Ismā'īl Haḳkī, betitelt *Farḥ al-Riḥ* (erste Ausgabe Bülāk 1252, 2. Ausgabe in zwei Bänden ebenda 1258, mit Textabdruck sowie Lebensbeschreibung des Verf. am Ende des 2. Bandes). 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Muḥammed, gen. Muşannıfek (vgl. *MOG*, II, 244), hat die *Mehmedīye* ins Persische übersetzt (vgl. G. Flügel, in *Fahrbücher der Literatur*, XLVII, Anzeigen-Blatt, S. 21). Wie aus dem Nachwort der *Anwār al-Āşhıķın* seines Bruders Aḥmed hervorgeht, hat Mehmed auf dessen Wunsch unter dem Titel *Mağharib al-Zamān* eine umfassende Darstellung der religiösen Wahrheiten, und zwar in arabischer Sprache, niedergeschrieben, die er dann unter dem Titel *Anwār al-Āşhıķın* ins Türkische übertrug, während sein Bruder sie unter dem Titel *Mehmedīye* in türkische Reime kleidete. Über weitere Werke des Yazıdjı-oghlu Mehmed vgl. Brüsāl Mehmed Tāhir, *'Oḥmānī Mü'ellifleri*, I, 194 ff. Von sonstigen, ihm zugeschriebenen Werken wie einem *Oğuz-nāme* sowie einem *Saltyk-nāme* (vgl. den Artikel ŞARY SALTAK DEDE sowie Ewliyā Ćelebi, *Siyāhet*

*nāme*, III, 366) felt, wie es scheint, bisher jegliche Spur.

2. Yazdġjoghlu Ahmed, meist Ahmed Bidġan (wegen seiner ungewöhnlichen Magerkeit) zubezogen, ist der jüngere Bruder des Mehmed. Über seinen Lebenslauf ist nur bekannt, dass er zusammen mit seinem Bruder in Gallipoli hauste und dort gestorben ist. Sein Tod dürfte um 860 (1456) erfolgt sein; das häufig anzutreffende Todesjahr 855 ist das seines Bruders. Ahmed Bidġan ist der Verfasser mehrerer einst vielbeachteter mystischer Werke, deren wichtigste die folgenden sind: 1. *Durr-i meknūn*, ein kosmographisches Werk in 18 Bāb, das die Wunder der Schöpfung behandelt. Es liegt nur in Handschriften vor, die nicht selten sind (z.B. Dresden, Gotha, Leiden, London, Paris, wo sich auch eine französische handschriftliche Übersetzung befindet, Wien). 2. *Anwār al-‘Ashikīn*, vollendet Anf. Muġarram 855 (Febr. 1451) zu Gallipoli, eine türkische Prosa-Übertragung der arabischen *Maġhārīb al-Zamān* seines Bruders (s. oben). Das Werk wurde wiederholt gedruckt: Stambul 1261, Kazan 1861, Stambul 1291 (Steindruck) und Būlak 1300. Eine genaue Inhaltsangabe findet sich von J. v. Hammer in den *SB Ak. Wien*, Phil.-hist. Kl., III, 129–33. 3. *‘Adġġīb al-Makhlūkāt*, die Wunder der Schöpfung behandelnd. In der Einleitung behauptet der Verfasser, zu Zeiten Alexanders des Grossen hätten die Weisen der Erde eine Zusammenkunft veranstaltet, um die Wunder des Weltalls zu beschreiben. Zu Zeiten des Imām Shāhī sei dieses Buch dann aus dem Hebräischen ins Arabische übersetzt worden. Er selbst habe es auf Betreiben Hāġġġi Bairām’s zum Besten seiner des Arabischen unkundigen Landsleute ins Osmanische übertragen und zwar zur Zeit, als Sultan Mehmed Stambul eroberte, folglich 857 (1453). Ein oberflächlicher Vergleich mit Kazwīnī’s gleichnamigem Werk ergibt die vollständige Abhängigkeit, wie schon Ch. Rieu, *Catal. of Turkish MSS. in the Brit. Mus.*, S. 106 f. deutlich gemacht hat. Das Buch ist ziemlich häufig als Handschrift anzutreffen, so etwa in Dresden, Leipzig, London, Uppsala, Wien. 4. *Muntahā*, ein mystisches Werk, über dessen näheren Inhalt nichts verlautet. Eine Handschrift davon befindet sich in der ehemaligen Bücherei des Khālīs Efendi zu Stambul.

*Litteratur:* J. v. Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, I, 127 ff.; ders., *G O R*, I, 497, 601; Gibb, *H O P*, I, 391 ff. bzw. 395 ff. (mit weiteren Verweisungen und vielen Auszügen aus 'Äli's *Kunh al-Akhbār*); Tashköprüzade, *Şakā'ik al-Nu'māniya*, türk. Übers. des Mejdī, I, 127 f. bzw. 128 f.; Sa'd al-Din, *Tādj al-Tawārikh*, II, 460 sowie die im Text bezeichneten Quellen. (FRANZ BABINGER)

**YÄZÜRİ**, ABŪ MUHAMMED AL-ḤASAN b. ʿALĪ, Wezir und Ober-Ḳāḍi des Fātimiden-Khalifen al-Mustanšir bi 'llāh. Sein Vater war ein wohlhabender Bürger in Yāzur, einem kleinen Dörfchen in Palästina in der Umgebung Ramla's. Schon in seiner Vaterstadt begann er seine Verwaltungslaufbahn, indem er das Amt eines Ḳāḍi versah. In dieser Eigenschaft hatte er Gelegenheit, die Aufmerksamkeit eines in Diensten der Mutter Mustanšir's stehenden Offiziers auf sich zu lenken, dem er eine ungehörliche Amtshandlung des Ober-Ḳāḍi von Ägypten anzeigte; wahrscheinlich wurde er deswegen in die Hauptstadt mit dem Range eines Offiziers versetzt.

Nach der Ermordung des Juden Abū Sa'd al-

Tustari, des Vermögensverwalters der Mutter des [Name] 1047, wurde Yäzürî zu seinem Nachfolger bestimmt. Sein Ehrgeiz machte sich bald bemerkbar, denn der Ministerpräsident Abu 'l-Barakât al-Husain Dîrdjarâyî ernannte ihn im Jahre 441 (1049) zum Ober-Kâdî, einzig und allein um ihn am Zutritt zum Wezirat zu hindern. Yäzürî behielt sein Amt als Vermögensverwalter bei, worin er sich durch seinen ältesten Sohn Muhammed vertreten liess.

Bereits im folgenden Jahre vertraute ihm der Khalife ausserdem das Wezirat an, das er acht Jahre lang inne haben sollte. Diese Zeit ist auf dem Gebiete der äusseren Politik durch sehr wichtige Ereignisse gekennzeichnet. Im Jahre 443 (1051) kam es zum Bruch der Ziriden-Fürsten mit dem Fätimidenreich. Bekanntlich rächte sich Yäzürî dadurch, dass er die Banū Hilāl und Banū Sulaim Nordafrika verwüsten liess. Eine Rückwirkung auf die Stämme der Buḥaira wurde ziemlich leicht beseitigt. Im Osten ereignete sich die Empörung Arslān al-Basāsiri's gegen den 'Abbāsiden-Khalifen al-Kā'im, für die Yäzürî gewaltige Summen ausgab. Diese Dinge wurden in den anderen Artikeln behandelt; es genügt hier, daran zu erinnern, dass die Einnahme Baghdād's durch den türkischen Abenteurer in Kairo allerhand Verrücktheiten auslöste. Um den gefangenen 'Abbāsiden in der ägyptischen Hauptstadt zu empfangen, liess der Khalife Mustansir in aller Eile einen neuen Palast errichten. Dieser unheilvolle Streich sollte für die schiitischen Herren Ägypten schwerwiegende Folgen haben: die Seldjūken begnügten sich nicht damit, in Mesopotamien das 'Abbāsiden-Khalifat wiederherzustellen, sondern dehnten ein paar Jahre später die Grenzen ihres Reiches bis nach Damaskus aus.

Unmittelbar führte dies zur Hinrichtung Yäzürî's. Hatte er einen Teil der Summen, die das Unternehmen finanzieren sollten, unterschlagen oder hatte er wohl eher ein Doppelspiel getrieben und trotz seiner amtlichen Stellung geheime Beziehungen zum Sultan Toḡhrul Beg angeknüpft? Diese beiden Beschuldigungen wirft ihm die Geschichte vor. Der Khalife liess ihn und seine ganze Familie im Muharram 450 (März 1058) einkerkern; im folgenden Monat wurde der ehemalige Wezir in Tinnis hingerichtet.

Die Übernahme der Macht durch Yäzürî bedeutet den ersten unheilvollen Schritt in der Regierung Mustansir's, die zu Anfang so glückverheissend war. Hingewiesen sei besonders auf die begeisterten Schilderungen Nāṣir-i Khusraw's, der sich gerade während des ganzen ersten Jahres von Yäzürî's Wezirat in Kairo aufhielt. Letzterer erschöpfte, wie man gesehen hat, alle staatlichen Mittel; zudem trat im Jahre 446 (1054) eine grosse Hungersnot ein.

Nach den arabischen Schriftstellern soll sich der Name Yäzürî's auf den Münzen finden, was bisher nicht festgestellt werden konnte. Dagegen begegnet man seinem Namen auf einem Gewebe der Sammlung Elsberg, wo man die Worte liest:

Yäzürî, S. 1030, S. 765 a Taf. XII

Yäzürî, S. 1030, S. 765 a Taf. XII

Index, mit zahlreichen Literaturangaben; Wiet,

Index, mit zahlreichen Literaturangaben; Wiet,

YENİCERİ. [Siehe JANITSCHAREN.]

**YESHİL-İRMAK** (τ., „grüner Fluss“), Fluss in Kleinasien (der alte Iris), entsteht durch den Zusammenfluss des Gilgit, der von Kara-Hişār-Sharkî und Nigsār kommt, mit dem aus dem Westen, d. h. aus der Richtung von Amasia kommenden Tüzānli. Er fliesst direkt nach Norden durch den Sandjak Djanik (Wilāyet Trapezunt) und mündet ins Schwarze Meer gegenüber von Samsūn. Er ist vom Zusammenfluss der beiden Flüsse an etwa 95 km lang.

Literatur: Sāmi-Bey, *Āmūs al-Ālām*, VI, 4799.

**YEZD.** [Siehe YAZD.]

**YEZDEGERD.** [Siehe SĀSĀNIDEN.]

**YILDIZ KÖŞKÜ** (τ.), der Jildis Kiosk, eigentlich der „Sternkiosk“ oder wie im Türkischen gebräuchlicher: *Yıldız Sarayı* „Sternpalast“ oder auch ganz einfach Yıldız genannt, die Sultansresidenz, die aus einem ausgedehnten, aber etwas wirren Komplex von Pavillons und Gärten besteht, im Nordosten Istanbuls (Konstantinopels) auf den Höhen bei Beshiktash (Beşiktaş) und Ortaköy.

Die Umfassungsmauer stösst im Osten an den Vorort Ortaköy, im Süden an das Stadtviertel Çeraghan (Çeragan) und im Westen an die Abhänge des Serandje Bey Yokushu. Man erreicht Yıldız entweder von oben, von Westen her (durch die Tore: *Koltuk Kapısı*, *Saltanat K.*, *Harem* oder *Wālide K.*), wobei man die zum Palast gehörende Hamidiye-Moschee rechts liegen lässt, oder von unten (durch das Tor: *Medjidiye Kapısı*) durch Gärten, die fast bis zu der am europäischen Ufer des Bosphorus zwischen Beshiktash und Ortaköy entlang führenden Strasse herabreichen. Für die Topographie vgl. die Karte Dolma-Baghçe's in Baedeker, *Konstantinopel und Klein-Asien*, Leipzig 1914, S. 150.

Unter dem Sultan 'Abd ül-Hamid II. erlangte Yıldız seine grösste Ausdehnung und Berühmtheit (bis zu 12 000 Bewohner), aber schon Anfang des XIX. Jahrh.'s war es ein Park, wie aus einer Fontäne mit der *Tughra* Sultan Selim's III. (1789–1807) hervorzugehen scheint (Mitteilung Selim Nüzhet Bey's).

Die ersten Bauten datieren von Sultan Mahmūd II., der sie mit einem Garten umgab. Nach Dorys sollen sie aus dem Jahre 1832 stammen, in Wirklichkeit aber reichen sie vor 1826 zurück, da Andréosy „Yildizkioski“ (als durch den Baghçe-Köy-Aquädukt gespeist) in seinem Werke *Constantinople et le Bosphore de Trave pendant les années 1812, 1813 et 1814 et pendant l'année 1826*, Paris 1828, S. 424 erwähnt.

Der Kiosk Mahmūd's II. wurde von seinem Sohn und Nachfolger 'Abd ül-Medjid (1839–61) niedergerissen und durch andere ersetzt, die die Namen erhielten: *Malta Köşkü*, *Çadır K.* (Zeltkiosk) und *Adjem K.* (Persischer Kiosk) oder *Yeni Köşk* (Neuer Kiosk). Nach Dorys und 'Othmān Nürî, der ihm irrtümlich folgt, wurden der *Malta Köşkü* und der *Çadır Köşkü* erst unter 'Abd ül-'Aziz gebaut; nach dem *Guide Joanne* gälte dasselbe von dem *Yeni Köşk*.

Der Sultan 'Abd ül-'Aziz (1861–76) ist der Erbauer des Palastes *Mabeyn* (der Hof). Er soll auch den im Jahre 1874 erbauten Çeraghan-Palast durch eine kleine Brücke über die Strasse Beshiktash-Ortaköy mit dem Yıldız-Park verbunden haben ('Othmān Nürî, II, 450).



Alle anderen Gebäude stammen von 'Abd ül-Hamid II. (1876—1909). Dieser Herrscher, der niemals einen Palast im eigentlichen Sinne des Wortes errichtet hat, gefiel sich darin, zahllose leichte Bauten oft nur aus Zement aufzuführen, und diese Pavillons, Villen und Kioske wuchsen manchmal sehr schnell aus der Erde.

Vor seiner Zeit diente Yıldız als Lusthaus; nur 'Abd ül-Medjid's Mutter, die im Jahre 1853 verstorbene Wälide-Sultân Bezm-i 'Âlem, hat anscheinend dort regelrecht gewohnt (Moritz Busch, *Die Türkei*, in *Lloyd's Reisebibliothek*, VI, Triest 1860, S. 199).

'Abd ül-Hamid II. siedelte kurz nach dem Ausbruch des russisch-türkischen Krieges dorthin über. Er nahm allmählich die Gewohnheit an, seine Residenz nicht mehr zu verlassen, und machte ein verschanztes Lager und eine regelrechte Stadt daraus. Der Park wurde vergrössert und die Umfassungsmauer erhöht (1898). Der Name „Yıldız“ wurde im Gegensatz zu „Hohe Pforte“ gleichbedeutend mit Palastregierung oder hamidischem Regime.

Yıldız zerfällt in drei Hauptteile: 1. der eigentliche Palast mit seinen unmittelbaren Nebengebäuden; 2. der innere Garten (oder Park) [*iç Baghçe*] und 3. der äussere Garten (oder Park) [*dış Baghçe*].

1. Die eigentlichen Palastgebäude umfassen:

Das schon genannte *Mabeyn*, ein schmucker Bau, der grösste der ganzen Residenz (daher auch sein Name *Büyük Mabeyn*), ausserhalb der Mauern, so dass man ihn von Westen kommend ganz übersieht, zur Linken der Hamidiye-Moschee. 'Abd ül-Hamid hatte ihn für die Privatsekretäre (*Mabeyndji*) des Palastes reserviert. Er führt auch den Namen „Gesandtenpavillon“ oder Yıldız *кап-ѣжовъ* (s. die Abb.).

*Selâmlık*, die Privaträume des Herrschers (*Hünkâr*).

*Haremlik* oder *Harem Dâireleri*, die „Frauengemächer“.

*Shekâde Dâireleri*, die „Räume der kaiserlichen Prinzen“, von denen jeder ein besonderes Zivil- und Militärgebäude hatte (die Privatgemächer des Sultans, seiner Frauen und der Prinzen lagen in dem „kleinen Hofe“, den eine vier Meter dicke Mauer umgab).

Theater (*Tiyatro*).

Bibliothek (*Kütübhâne*) mit wertvollen Handschriften und Altertumsmuseum mit vielen Sehenswürdigkeiten, mit einem Zeichen- und Musiksaal, einem photographischen Atelier sowie einem naturwissenschaftlichen Museum (Käfersammlung) (die Handschriften sind in die Nationalbibliothek geschafft worden; einige Bücherschränke finden jetzt in der Bibliothek der Grossen Nationalversammlung in Ankara Verwendung).

*Silâhkhâne*, „Zeughaus oder Waffendepot“, das gleichzeitig als Waffenmuseum dient, ein langer, niedriger, mit Säulen verzierter Pavillon.

*Cit Köşkü*, der „Heckenkiosk“, dort empfing man die Gesandten nach der *Selâmlık*-Zeremonie am Freitag (Gebet in der Hamidiye-Moschee, wohin der Sultan feierlich in einer Viktoria an der Terrasse unter dem *Mabeyn* vorbeifuhr, die mit Gesandten und anderen erlauchten Gästen besetzt war); dies war der Versammlungsort der *Komisyon-u 'askerî*, „der Militärkommission“, und im Ramaçân fanden dort die *Huâir Dersleri*, die „religiöse Unterweisung in Gegenwart des Sultans“, statt (Taḥsin Paşa, S. 16, 21, 95 und 129).

*Kaşkat Köşkü*, der „Kaskadenkiosk“.

Verschiedene Diensträume: das *Baş Kâtibî Dâiresi* „Bureau des Ersten Palastsekretärs“ (Taḥsin Paşa), *Kâtib-i saninî D.* „B. des Zweiten Sekretärs“ (Arap 'İzzet Paşa), *Teshîrîfât Nâgîrinî D.* „B. des Protokollchefs“, *Yâverân D.* „B. der Adjutanten“, *Müdirîyet* „Palastverwaltung“, *Sertüfengi Tahîr Paşanî Dâiresi* „B. Tahîr Paşa's, Kommandanten der Füsiliere, der Leibwache“, *Terâjime Odası* „B. der Übersetzer“, *Khâzîne-i Ewrâk* „Archiv“, *Mitbâk* „Küche“ (Aufzählung nach 'Othmân Nûrî; man findet bei Taḥsin Paşa, S. 18 ff. die Verteilung der verschiedenen Diensträume, im ganzen fünfzehn).

2. Den inneren Garten schmückte ein *Qijhân-nümâ Köşkü* oder „Aussichtsturm“, von wo der Sultan einen sehr weiten Blick hatte.

3. Der äussere Garten umfasste:

Das *Malta Köşkü*, wo Murâd V. eine Zeitlang gefangen gehalten wurde und wo der Prozess gegen Midḥat Paşa stattfand.

Das *Çadır Köşkü*, wo Prinz Heinrich wohnte; Versammlungsort der Hidjâz- und Finanzkommissionen, ferner das Bureau für die gerichtlichen Untersuchungen und Verhöre unter Leitung von Râḡhib Paşa.

*Adjem Köşkü* oder *Yeñi Köşk* (diese drei ältesten Kioske wurden bereits genannt; den letzteren hat 'Abd ül-Hamid aufführen lassen).

*Merâsim Köşkü* „Kiosk der Zeremonien“ oder *Şale Köşkü* „Kiosk des Schweizerhauses“, zweistöckig, der grösste des äusseren Parks (Baukosten: 75 000 türk. Goldpfund); hier nahm Kaiser Wilhelm II. und der König von Serbien, Alexander (Battenberg), Wohnung; er stand mit dem „kleinen Hof“ in Verbindung; einige Zimmer waren für die diensthabenden Kammerherren und die Zusammenkünfte des Ministerrates reserviert; die Prinzen bekamen dort Musikunterricht.

*Ta'lim-khâne Köşkü*, ein in drei Tagen fertiggestellter Zementbau für Kaiser Wilhelm, um eine Parade abzunehmen.

*Cinî Fabrikası* „Porzellanmanufaktur“.

*Marangoz-khâne* „Möbelfabrik“, die 60 Arbeiter beschäftigte und die meisten Möbel für Yıldız herstellte (erklärt sich aus 'Abd ül-Hamid's Liebe zum Tischlerhandwerk, das er selbst ausübte).

*İstâbl-i 'amire* „Kaiserlicher Marstall“, deren es fünf (*khâşş Ahîr Köşkleri*) in Yıldız gab ('Abd ül-Hamid hatte eine Leidenschaft für Pferde).

Museum (ausgestopfter) Tiere, beim *Merâsim Köşkü*, Taubenschläge, Hühnerställe, abgesehen von den Gewächshäusern, Tiergärten, Vogelbauern, Hundehütten, Hundekrankenhaus, Reitbahn, *Hamâm*.

Der Palast hatte zwei Moscheen, eine grosse Reparaturwerkstätte (*Ta'mir-khâne*), mit Sägewerk, Giesserei, Schlosserei, Installationswerkstatt usw., wo 300 Arbeiter beschäftigt wurden ohne die Werkmeister; manchmal arbeiteten dort auch die Prinzen.

Das Personal (*Bendeğân, Khademe*) wohnte beim Palaste, aber ausserhalb der Umfassungsmauer.

Neben den obenerwähnten Baulichkeiten existierten noch zwei, deren Bestimmung noch fraglich ist: das *Ferhan Köşkü* und das Klein-Trianon.

Im äusseren Park waren zwei Bassins: eins, das *Dere Havuzu*, das „Talbassin“, zwischen *Beshiktash* und *Ortaköy*, 150 m lang und 10 bis 30 m breit; das andere beim *Çadır Köşkü*, von ungefähr 5 000 qm.

Im inneren Garten ist ein Bassin oder viel-

mehr ein künstlicher Fluss von 300 m Länge und 80 m Breite.

Heute gehört Yıldız zur Präfektur Istanbul (*J. Shehremâneti*), die für einige Zeit einen Teil (das *Merâsim Köşkü*) einem Kasino verpachtet hat.

Es heisst, dass der Magistrat das *Merâsim Köşkü* wieder übernehmen wird, um es der Grossen Türkischen Nationalversammlung zu überlassen, die daraus ein Versammlungsgebäude für die internationalen Konferenzen machen will (vgl. den *Akşam* vom 10. Mai 1933). In den alten Räumen oder Nebengebäuden des Yıldız sind mehrere Schulen eingerichtet worden: die *Harp Akademisi* „Kriegsschule“, *Milkiye Mektebi* „Schule für Politik“ (in dem alten *Seyisler Dâiresi* „Stallknechtquartier“), *Polis Mektebi* „Polizeischule“, *Harimiyeti milliyeye yatı Mektebi* „Alumnat der Nationalen Herrschaft“.

**Litteratur:** P. de Réglä, *La Turquie officielle*, Paris 1889, S. 41–59; G. Dorys, *Abdul-Hamid intime*, 7. Aufl., Paris 1907, S. 101–41; Yıldız, mit zahlreichen Abbildungen (teilweise wiedergegeben in: G. Kizas, *Les Mystères de Yıldız ou Abdul-Hamid*, Konstantinopel: Pallamary 1900; Öthman Nûri, *Abd-ul-Hamid-i sâni ve-Dewr-i Sâllaneti*, Istanbul: Kitâbkhâne-i İslami ve Askeri 1327, II. 449 ff.; Yıldız Sarayı; Guides-Joanne, *De Paris à Constantinople*, Paris o. J.; Tahsin Pasha, *Abdülhamit ve-Yıldız Hatıraları*, Istanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, S. 18–24; *Yıldızda Teşkilât*; Sefer Bey, *Yıldız*, in *La Revue* („Revue des Revues“) vom 1. Okt. 1907, S. 351–63 (wertlos); Ch. de Mouy, *Lettres du Bosphore*, Paris 1879, S. 240 u. 250; *Catalogue des perles, pierreries, bijoux et objets d'art précieux, le tout ayant appartenu à S. M. le Sultan Abd-ul-Hamid II et dont la vente aura lieu à Paris . . . les lundi 17 novembre 1911 . . .*

Das traurige Ansehen des Yıldız hat einige Romane und Pamphlete hervorgerufen, die keine genauen Angaben bieten: Paul de Réglä, *Les secrets d'Yıldız* (Roman), 2. Aufl.; Maurad-Bey, ehemaliger Kaiserl. Kommissar bei der Dette Publique Ottomane, *Le Palais de Yıldız et la Sultane Perle*. *Le royaume mal d'Orient*, Paris 1895; Ali Kemâl, *Yıldız Khaîrât-i elimesi*, Istanbul: İkbâl-i Millet Matba'ası 1326; Morall-zâde Waşşâf, *Yıldız Fâvâ'id-i* (Drama in 4 Akten), Istanbul 1327. (J. DENY)

**YOGHURT** (T., von *yoghur-* „kneten“), Milchspeise aus saurer Milch, die warm hergestellt wird. In die erhitzte Milch wird ein bestimmtes Quantum von vorhandenem Yoghurt gegeben, wodurch die Milch gerinnt. Man lässt sie dann langsam erkalten, bis sie fest geworden ist. Diese Milchspeise heisst im Persischen *Mâst* und im Syrisch-Arabischen *Laban*. Es werden auch verschiedene Gerichte mit Yoghurt hergestellt, indem man ihn mit Gemüse mischt, wie z.B. mit Gurken: das *Mâst-khiyâr* ist bei den Persern sehr beliebt (E. G. Browne, *A Year amongst the Persians*, London 1893, S. 175–78).

**Litteratur:** Polak, *Persien*, Leipzig 1865, I, 118; Radlof, *Opyt*, III, 412; Ahmed Wefik, *Yıldız*, Konstantinopel 1293, II, 1265; Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*, II, 1265. (C. HUARD)

**YÖRĞAN LÂDİK.** [Siehe LÂDİK.]

**YÜNUS AL-KÂTİB** oder **AL-MUGHANNÎ** mit vollem Namen YÜNUS AL-SULAIMAN I. KURDI, SHAHİDYAK A. SULAIMAN, ein wohlbekannter

Musiker und Schriftsteller über Musik im II. (VIII.) Jahrh. Er war der erste, der eine Sammlung arabischer Lieder (*Ghinā*) verfasste. Er war ein *Mawlā* al-Zubair b. al-<sup>5</sup>Awwām's oder <sup>6</sup>Amr b. al-Zubair's; sein Vater war Rechtsgelahrter (*Fakih*) von persischer Herkunft. Yünus liess sich in Madina nieder und trat als Schreiber in die Stadtverwaltung, woher sein Beiname al-Kâtib. In jungen Jahren wurde er jedoch durch die Musik angezogen und nahm Unterricht bei den „vier grossen Sängern“, Ma'bad, Ibn Suraidj, Ibn Muhriz und al-Gharid, sowie bei Muḥammed b. <sup>6</sup>Abbād und wurde bald als Musiker und Dichter geschätzt. Während einer Reise nach Syrien in der Regierungszeit Hishām's (724–42) brachte ihm sein Ruf in der Musik und Dichtkunst die Gönnerschaft des Amīr al-Walid b. Yazid ein, der ihn drei Tage bei sich behielt und ihn entsprechend belohnte. Dies Ereignis bildet die Grundlage für eine grossartig ausgemalte Geschichte in der 684. Nacht von *Alf Laila wa-Laila*. Als Yünus nach Medīna zurückgekehrt war, geriet er unglücklicherweise in Unannehmlichkeiten. Ein befreundeter Dichter namens Ibn Ruhaima hatte einige Verse verfasst, welche die Schönheit einer jungen Dame namens Zainab, der Tochter des 'Ikrima b. 'Abd al-Rahmān b. al-Hārith b. Hishām, verherrlichten. Diese Lieder, die Yünus in Noten setzte, wurden ursprünglich bei privaten musikalischen Abendunterhaltungen gesungen, aber bald verbreiteten sie sich in einem weiteren Kreis und kamen in Mode unter dem Titel *Zayānib*. Dies öffentliche Bekanntwerden beleidigte die Familie der Dame sehr, und der Khalife wurde angerufen. Infolgedessen wurde der Gouverneur von Madina beauftragt, dem Musiker und Dichter 500 Peitschenhiebe über die Schulter zu erteilen. Da sie vor der drohenden Strafe gewarnt waren, flohen sie aus der Stadt und kehrten erst nach dem Tode des Khalifen zurück. Bei der Thronbesteigung al-Walid's II. (743/4) wurde Yünus an den Hof nach Damaskus gerufen, wo er mit „grosser Ehre und Freigebigkeit“ behandelt wurde, wie Yünus selbst berichtet haben soll. Hier „wuchs sein Reichtum“ und wurde nicht nur für seine eigenen Bedürfnisse ausreichend, sondern auch für seine Erben. Er blieb bis zum Tode dieses freudliebenden Herrschers am Hofe. Für die spätere Zeit haben wir wenig Kunde über Yünus, ausser dass er unter den ersten <sup>6</sup>Abbāsiden noch lebte. Sowohl Siyāt (starb 785) als auch Ibrāhīm al-Mawṣilī (starb 804) sollen seine Schüler gewesen sein. Unter seinen Büchern war ein *Kitāb mu-ḡjarad Yünus* („das einzigartige Buch des Yünus“), ein *Kitāb al-Kiṭān* („Buch der Sängerinnen“) und ein *Kitāb al-Naḡham* („Buch der Melodien“).

Unter den grossen Musikern der klassischen Zeit nimmt Yünus als Komponist einen Platz ein, wie man aus der grossen Wertschätzung seiner *Zayānib* sieht. Als Sänger muss er ansehnliche Fähigkeiten besessen haben, um den Neid eines so grossen Musikers wie Ibn 'A'isha zu erwecken. Wie der Verfasser des *Fihrist* sagt, verdient Yünus jedoch eigentlich mehr Ruhm wegen seiner „berühmten Bücher über Lieder und Sänger“. Abu 'l-Faradj al-Isfahānī, der Verfasser des *Kitāb al-Aghānī*, erklärt, dass Yünus' Werk über die Lieder eine seiner Hauptquellen war. Es war in der Tat der erste Versuch, die in Musik gesetzten arabischen Verse zu sammeln, und nähere Angaben über ihre Autoren und Komponisten sowie über die Tonarten (*Tarā'ik*) zu machen, in denen die





Cl. he Seb. th et Joadillier

Art. Yildiz Kiosk  
Mabain und Hamidiye Moschee





Melodien (*Alhân*) und Rhythmen (*İkâ'ât*) gesungen wurden.

*Litteratur:* *Kitâb al-Aghânî*, Bülâker Ausgabe, IV, 114—18; VI, 7, 15; *Fihrist*, ed. Flügel, S. 145; *Alf Laila wa-Laila*, ed. Macnaghten, III, 379; Kosegarten, *Liber cantilenarum magnus*, S. 17—8; Caussin de Perceval, *Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes*, in *J. A.*, 1873; Farmer, *History of Arabian Music*, S. 83—4 und Index.

(H. G. FARMER)

**YÜNUS** b. **MATTAI**, der Prophet Jona b. Amittai (II. Könige XIV, 25). Im Kor'an wird er viermal als Yünus, allemal ohne Nennung des Vaters, angeführt, einmal als *Dhu 'l-Nün* (XXI, 87), einmal als *Şāhib al-Hūt* (LXVIII, 48) „Mann des Fisches“. Diese Bezeichnung erklärt zugleich, warum von den Propheten, nach denen ein Buch benannt ist, einzig Yünus im Kor'an genannt wird: ein Prophet, den ein Fisch verschlingt, lenkt die Aufmerksamkeit auf sich. Muhammed zählt Yünus in der Reihe der Gottgesandten auf (IV, 161; VI, 86). Die X. Sûre führt den Namen Yünus, berichtet von der Stadt, die gläubig wird und von der deshalb das Verhängnis abgewendet ist (X, 98). Yünus, einer der Gottgesandten, floh auf ein übervolles Schiff. Er ward vom Los ergriffen. Ein Fisch verschlingt ihn. Tadelnswert war er: hätte er nicht Gott gepriesen, so wäre er bis zur Auferstehung im Fischeleibe geblieben. So warfen wir ihn krank an einen öden Strand, liessen einen Kürbisbaum über ihn aufwachsen, schickten ihn zu mehr als hundert Tausenden; da wurden sie gläubig, und wir erhielten sie noch eine Weile (XXXVII, 139—48). Gedenke *Dhu 'l-Nün's*, wie er zornig ging und dachte, dass wir nichts über ihn vermögen; dann rief er aus dem Dunkel: es gibt keinen Gott als Dich, gepriesen seist Du, ich war von den Sündigen. Da erhörten und erretteten wir ihn (XXI, 87, 88). Warte geduldig auf die Entscheidung deines Herrn, sei nicht wie der Mann des Fisches, der rief, als er in Not war; wäre ihm seines Herrn Gnade nicht zuteil geworden, so wäre er schändlich auf den öden Strand geworfen worden, aber der Herr erhörte ihn, und er ward einer der Gerechten (LXVIII, 48, 49).

Als eine nicht in den Kor'an aufgenommene göttliche Offenbarung an Muhammed gilt bei Bukhārī und Nawawī auch der Ausspruch: „Niemand kann sagen, er sei besser als Yünus b. Mattai, geht seine Abstammung doch auf seinen Vater zurück“ (Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qor'āns*, I, 257).

Die islamische Legende spinnt diesen Stoff weiter. Warum war Yünus zornig? 1. Er zürnte den Sündern; 2. er zürnte, weil das angekündigte Unheil in letztem Augenblick verzog und er als todesschuldiger Lügner dastand; 3. weil ihm der Engel Gabriel nicht einmal soviel Zeit liess, ein Tier zu besteigen, einen Schuh anzuziehen. Sein Schiff kann weder vorwärts noch rückwärts. Er bekennt seine Schuld, trotzdem wollen ihn die Schiffer nicht ins Meer werfen; dreimal wird das Los, dann auch noch der Pfeil geworfen (*Tha'labi*). Schliesslich stürzt sich Yünus selbst in den Rachen des Wals (*Ibn al-Athīr*), welcher verkündet, er komme aus Indien um Yünus willen (*Kisā'i*). Gott gebietet dem Wal: nicht dir gebe ich Yünus zur Speise, dich gebe ich ihm zur Herberge (zur Moschee: *Tabari, Annales*, I, 683). Des Fisches, des Meeres, der Nacht dreifaches Dunkel umhüllt

Yünus. Der Fisch wird noch von einem anderen Fisch verschlungen (*Tabari, Tafsīr*, u. a.). Gott macht den Fisch durchsichtig, damit Yünus die Wunder der Meerestiefe sehe. Er hört das Lobpreisen der Seeungeheuer, wie die Engel das seine aus des Fisches Innern. Es wird gestritten, ob Yünus 3, 7, 20 oder 40 Tage im Fische verblieben ist. An die Küste geschleudert, wird er vom Kürbisbaum beschattet, von einer Gemse (*Ibn al-Athīr*), einer Antilope (*Tha'labi*), einer Gazelle (*Kisā'i*) gesäugt. Als sie verschwinden, klagt Yünus. Da hält ihm Gott vor, warum er nicht auch mit mehr als 100 000 Menschen Mitgefühl hat. Diese Mahnung wird ihm auch sonst eindringlichst eingeprägt: durch ausgerissene Obstbäume, durch das Beispiel eines Töpfers, dem es um seine Gefässe, eines Sämannes, dem es um seine Saat bangt. Die Stadt des Propheten verzagt, dass der Prophet nicht zurückkehrt. Da lässt Yünus durch einen Hirten seine Ankunft melden: die Erde, ein Baum, ein Tier seiner Herde legen Zeugenschaft für die Botschaft ab.

*Al-Kisā'i* dehnt die Wunder schon auf die Vorgeschichte des Propheten aus. Sein Vater ist 70 Jahre alt, als ihm Yünus geboren wird. Seiner bald verwitweten Mutter bleibt nichts als eine Holzschüssel, diese erweist sich als Tischleindeckdich. Durch ein wunderbares Traumgesicht schliesst er die Ehe mit der Tochter Zakariyā' b. Yahyā's. Er verliert sein Weib, seine beiden Söhne, seine Habe. Deswegen will er auf dem Schiffe nicht mit den übrigen beten. Wunderbarerweise wird ihm alles zurückerstattet.

*Litteratur:* *Tabari, Annales*, I, 782—89; ders., *Tafsīr*, Kairo 1321, ad Kor'an X, 98, Bd. XIV, 109—11; ad Kor'an XXI, 87, 88, Bd. XVII, 54—8; ad Kor'an LXVIII, 48, Bd. XXIX, 25, 26; *Ibn al-Athīr, Ta'rikh al-Kāmil*, Bülâker Ausg., I, 143—45; *Tha'labi, Kişāş al-Anbiyā'*, Kairo 1325, S. 257—60; *Al-Kisā'i, Vita Prophetarum*, ed. Eisenberg, S. 296—311; Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig 1902, S. 188, 189; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qor'āns*, I, 257; J. Horowitz, in *Hebrew Union College Annual*, II, 1925, S. 170, 182, 183; ders., *Koranische Untersuchungen*, S. 154 f. (BERNHARD HELLER)

**YÜRÜKEN**, Gesamtbezeichnung für wandernde Türkenstämme in Kleinasien und sporadisch auf der Balkan-Halbinsel. Der Name bedeutet im Türkischen eig. „Wanderer“, d. h. Nomaden überhaupt, und einige Gelehrte (zuerst v. Strahlenberg [1730], dann J. v. Hammer und H. Kiepert) waren der Ansicht, dass derselbe in dem Namen des von Herodot (IV, 22) beschriebenen, etwa am südlichen Ural hausenden Jägervolkes der *Iyrken* (*Юркан*) stecken könnte. Ähnlich hat J. H. Mordtmann den Bericht des Kinnamos über die von Kaiser Manuel I. im Jahre 1175 aus der Umgegend von Eski-shehir [s. d.] vertriebenen Nomaden auf die Yürüken bezogen. Nach Hasluck wurde das Wort Yürük zuerst von Rycaut (*History of the Turks* [1687], II, 138) für die Nomaden der Troas verwendet.

Die anatolischen Nomaden werden von den ansässigen Türken gewöhnlich Yürüken, Göceben oder Türkmenen, sonst nach dem Stammesverbande, welchem sie angehören (z. B. Afshären, Bāyāten, Kačaren, *Sheikhli*, Warsaken usw.), oder nach dem betreffenden einzelnen Stamme selbst (z. B. Aidinli, Anamasli, Gök Musalli, Harmandali,

Kara-Keçili, Kara-Koyunlu, Khurzum, Kozanlı, Şari-Keçili, Zili usw.) bezeichnet. Die Stammesorganisation spielt überhaupt die grösste Rolle. Ein Stammesverband-('Ashiret), an dessen Spitze ein Bey oder Sheikh steht, zerfällt wieder in Clans (Kabila) und weiter in Unterabteilungen

Ein stärkerer Stamm unterwirft oft einen schwächeren, und sogar bis zu den Tanzimat [s. d.] wurden die Yürüken meistens von ihren eigenen Beys verwaltet; einige von diesen Beys in Rumelien wurden auch mit Grosslehen (Zi'emet; s. d.) belehnt (vgl. 'Ain-i 'Ali, bei Tischendorf, *Die Türken* usw., S. 93 und Fwliya 'Celebi, III, 394).

In seiner Monographie über die Yürüken gab Dr. med. M. Tzakyroglu eine ausführliche, von Hasluck (II, 475—77) wiedergegebene Liste von 88 Yürükenstämmen, von denen die meisten auf seinen Amtsbezirk Smyrna und das anschliessende Aidin-Wiläyet entfallen. Ausserdem leben zahlreiche Yürükenstämme in Süd-Anatolien (um Menteshe [Mughla], Adalia, Alaiye und Adana), in der Umgegend von Siwäs und Konya, ferner in Ost- und Südost-Anatolien (in den Wiläyets Urfa, Diyarbekir und Mardin). Ihre geographische Verbreitung hängt mit der Sömmerung, d. h. mit der Vegetation zusammen.

Schon zur Zeit Bāyezid's I. kamen die Yürüken auch nach Europa (in das Gebiet von Philippopol [Plodiv]), und mit der Zeit verbreiteten sie sich über Thrazien und Mazedonien, wovon mehrere Ortsnamen noch immer Zeugnis ablegen. Seit den letzten Kriegen aber sind diese Yürüken zum grossen Teil zurückgewandert.

Obwohl die Yürüken keine homogene Rasse bilden, sind sie doch überwiegend Türken und haben sowohl den echten Türkentypus als auch viele alte Worte viel besser bewahrt als die sesshaften Osmanen; sie sprechen meistens verschiedene „grobe“ türkische Dialekte, welche sich von denjenigen ihrer sesshaften Nachbarn meist unwesentlich unterscheiden (vgl. oben, IV, 992<sup>b</sup>); nur einige Stämme bedienen sich des Kurdischen.

Über die Religion der Yürüken lässt sich nicht viel Sicheres sagen. Unter dem Einfluss der sunnitischen bzw. der schiitischen Propaganda sind sie zwar nominell Muslime, hängen aber am liebsten an ihrer primitiven (animistischen) Religion, in der Baum-, Busch-, Quellen- und Bergkult eine wichtige Rolle spielen. Jedenfalls beobachten sie mehr ihre alten Sitten und Gebräuche als die islamischen Vorschriften.

Die Beschäftigung der Yürüken ist durch die geographischen Gegebenheiten bedingt. In den Steppen und Küstenstrichen, wo sie überwintern, züchten sie meistens Schafe, Ziegen, manchmal auch Rinder, welche sie im Sommer auf hochgelegene Triften führen. Einige Stämme sind gute Pferde- und Kamelzüchter bzw. -Treiber. In waldigen Gegenden sind die Yürüken mehr mit Holzhauerei beschäftigt (*Takhtadji*; s. d.). Manche Stämme treiben Jagd und unter Umständen auch etwas Feldbau. Den Frauen liegen ob: Kochen, Anfertigung von Kleidern, Wollespinnen, Flechtwerk, Filz-, Matten- und Teppichweberei usw. Die Yürüken wohnen in Zelten aus dunkler Ziegenwolle oder in primitiven Hütten.

Die Gesamtzahl der Yürüken wird auf etwa 300 000 Köpfe geschätzt. Nach 'Ain-i 'Ali (a. a. O.) hatten die rumelischen Yürüken im XVII. Jahrh.

1 294 Odjak, d. h. 38 820 Mann (1 Odjak = 30 Mann). Im XVIII. Jahrh. stellten sie ein Truppenkontingent von 57 000 Mann unter ihren eigenen Anführern (Perry bei Hasluck, S. 136).

Alle Versuche der türkischen Regierung, die Yürüken anzusiedeln, haben aus begreiflichen Gründen sehr wenig Erfolg gehabt.

*Litteratur:* M. Tzakyroglu. *Περὶ Γουρουνίων*. Athen 1891 (französisch: *Étude ethnographique sur les Yurüks*, par le Dr. M. Tzakyroglou, trad. par Paul Zipcy, Athen 1891; deutsch: *Die Yürüken, Ethnographische Studie*, von Dr. M. Tzakyroglou, aus dem Neugriechischen übersetzt von R. Wiedemann, im *Ausland*, LXIV, 1891, S. 341—44 und 366—72); C. Jireček, *Das Fürstenthum Bulgarien*, 1891, S. 139—41; P. Traeger, *Die Yürüken und Konjaren in Makedonien*, in *Ztschr. f. Ethnol.*, 1905, S. 198—206; E. Oberhammer, *Die Türken und das osmanische Reich*, 1917, S. 14 u. 25; A. D. Mordtmann d. Ä., *Anatolien*, 1925, S. 24—6; H. Sa'di, *İhtisâsî dğokhānīya I Türkiye*, 1926, S. 88—90; F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 1929, S. 126—37 (= Hauptstelle) und 475—78 (= Verzeichnisse der Yürükenstämme). (FEHIM BAKIRAKAREVİ)

**YÜSHA' B. NÜN**, der biblische Josua. Der Kor'an nennt ihn wohl nicht, spielt aber auf ihn an. Als Moses sein Volk ins heilige Land führen will und Israel vor dem Kampf mit dem Riesen zurückschrickt, da wird es von zwei gottesfürchtigen Männern ermutigt (V, 23—9), in denen doch Josua und Kaleb nicht zu verkennen sind. Ebenso wenig lässt sich daran zweifeln, dass der Jüngling (*Fatā* = *Na'ar*, Exod. XXXIII, 11), welcher Moses auf der Reise zum (ungenannten) Khadir begleitet (Sūra XVIII, 59—64), niemand anderes als Josua ist.

Die islamische Legende hat auch Yūsha's Gestalt mit ausserbiblischen Zügen ausgestattet. Yūsha' fällt die Aufgabe zu, die Ägypter zum wahren Glauben aufzufordern. Um Moses das Scheiden vom Dasein zu erleichtern, wird noch während seines Lebens Yūsha' zum Propheten eingesetzt (*Tha'labi*). Yūsha' wird verdächtigt, er habe Mūsa getötet, Gott rechtfertigt ihn (*Tabari*, I, 503). Die arabische Überlieferung schwankt, ob der Sieg über die Riesen noch unter Moses oder erst unter Yūsha' erfolgte. Allgemein wird dieses Verdienst Yūsha' zuerkannt. Bileam unterstützt die Riesen (bei Ibn al-Athir wird es kunstvoll ausgeschmückt, wie Bileam's bestochene Frau ihn zum Bösen anstiftet). Als Yūsha' im sieghaften Kampfe gegen die Riesen steht, ist es Freitagabend: wenn der Sabbat eintritt, kann der Kampf nicht fortgesetzt, der Sieg nicht vollständig werden. Er will die Sonne aufhalten. Anfangs widersetzt sie sich, sie erfülle ja ebenso einen göttlichen Auftrag wie Yūsha'. Doch sie gibt nach. Nach dem Siege lässt Yūsha' die Beute zum Opfer zusammentragen, doch keine himmlische Flamme steigt nieder, um das Opfer zu verzehren. Untreue ist begangen worden. Moses lässt die Vertreter der Stämme vor sich kommen. Die Hand des Sündigen bleibt an Moses Hand kleben. (Al-Kisā'i berichtet von einem anderen Gottesurteil: auf Arons Gewand hat jeder Stamm ein Zeichen, das Zeichen des sündigen Stammes verzerrt sich). Ein mit Edelsteinen und Perlen geschmückter Stierkopf wird beim Sünder gefunden und mit zur Beute gelegt. Nunmehr verzehrt eine Flamme die Opferbeute, den Stierkopf samt dem



Sünder. 40 Tage lang kann Yūsha' nicht über den Jordan. Auf sein Gebet werden die beiden Berge am Ufer zu einer Brücke, über die das Volk zieht (al-Kisā'i). Sechs Monate lang wird Jericho belagert, im siebten stürzen die Mauern vom Posau-nenschall.

Bei Tabari (ed. Leiden, I, 558) findet sich die versprengte Überlieferung, der vom König Tālūt (Saul) heraufbeschworene Tote sei Yūsha' gewesen.

*Litteratur:* Tabari, ed. de Goeje, I, 414—29, 499, 503—28, 558; Ibn al-Athīr, *Ta'rikh al-Kāmil*, Būlak, I, 78, 79; Tha'labī, *Kiṣaṣ al-Anbiyā'*, Kairo 1325, S. 155—57; al-Kisā'i, *Vita Prophetarum*, ed. Eisenberg, S. 240—42; M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893, S. 182—85; J. Horowitz, in *Hebrew Union College Annual*, II, 1925, S. 179. (BERNHARD HELLER)

YŪSUF I. [Siehe ALMOHADEN.]

YŪSUF B. 'OMAR B. MUHAMMED B. AL-HAKAM B. AHĪ AĞIL B. MA'UD AL-THAKAFI, Statthalter vom 'Irāk. Yūsuf war ein Verwandter des bekannten al-Hādjdjād b. Yūsuf [s. d.] und verwaltete viele Jahre die Provinz Yemen, ehe er vom Khalifen al-Hishām b. 'Abd al-Malik nach dem 'Irāk versetzt wurde. Am 27. Ramaḍān 106 (15. Februar 725) traf er nämlich als neuernannter Statthalter im Yemen ein, und im Djumādā I 120 (April/Mai 738) übertrug ihm Hishām die Statthalterschaft 'Irāk, worauf er sich in al-Hira niederliess, während sein Sohn al-Šalt als sein Vertreter im Yemen blieb. In al-Hira erwarb er sich bald den Ruf eines blutdürstigen Tyrannen, und von seiner Grausamkeit werden allerlei ins Unglaubliche gehende Geschichten erzählt. In erster Linie fiel der ehemalige Statthalter vom 'Irāk, Khālīd b. 'Abd Allāh al-Kasrī [s. d.], seiner Gehässigkeit zum Opfer. Im Jahre 122 (740) rief ein 'Alide, Zaid b. 'Alī b. Ḥusain b. 'Alī, einen gefährlichen Auf-ruhr in al-Kūfa hervor, der jedoch kläglich endete [siehe d. Art. HISHĀM B. 'ABD AL-MALIK]. Nachdem die Ordnung wiederhergestellt worden war, soll Yūsuf den Khalifen um die Erlaubnis gebeten haben, die Stadt al-Kūfa zu verwüsten, darauf aber eine verneinende Antwort erhalten haben. Er versuchte auch den tüchtigen Naṣr b. Saiyār, dem Hishām nach dem Sturze Khālīd's die Verwaltung von Khorāsān übertragen hatte, in der Hoffnung zu verdächtigen, dass es ihm gelingen würde, Naṣr zu verdrängen und mit seinem bisherigen Amte auch die Verwaltung von Khorāsān zu vereinigen. Zu diesem Zwecke schickte er im Jahre 123 (740/1) al-Hakam b. al-Šalt zum Khalifen, um diesen gegen Naṣr einzunehmen und ihn selbst zu empfehlen; Hishām liess sich aber nicht täuschen, sondern belies Naṣr auf seinem Posten. Nach der Ermordung al-Walīd's II. [s. d.] wurde der Kalbite Maṣṣūr b. Djuḥūr zum Statthalter vom 'Irāk ernannt, und da Yūsuf bei den Regierungstruppen daselbst keine Unterstützung fand und die Kaïsiten mit den Kalbiten gemeinsame Sache machten, blieb ihm nichts anderes übrig, als zu fliehen. Er machte sich auf den Weg nach Syrien, und in al-Balḳā' im Ostjordanlande angelangt, versuchte er, sich unter den Frauen im Harem zu verstecken, wurde aber von den Soldaten des Khalifen Yazīd III. entdeckt und nach Damaskus gebracht. Hier wurde er eingekerkert und musste im Gefängnis bis zum Ausbruch des Bürgerkriegs nach dem Tode Yazīd's bleiben. Als aber Marwān b. Muḥammed [s. d.] nach seinem

Sieg über Sulaimān b. Hishām, den Befehlshaber der Anhänger des verstorbenen Khalifen, sich der Reichshauptstadt näherte, liess Sulaimān sowohl Yūsuf als auch die beiden Söhne al-Walīd's II. ermorden, ehe er sich selbst durch die Flucht rettete. Dies geschah im Dhu 'l-Hidjdja 126 (September/Oktober 744) oder nach einer anderen Angabe erst im folgenden Jahre (beg. den 13. Oktober 744). Yūsuf war damals etwa sechzig Jahre alt. Nach den Angaben der muḥammedanischen Geschichtsschreiber soll er litterarischer Bildung nicht ermangelt haben; was sein Äusseres betrifft, so wissen wir, dass er sehr klein von Statur war und einen überaus langen Bart hatte.

*Litteratur:* Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), Nr. 853 (Übers. von de Slane, IV, 435); al-Tabari, *Annales* (ed. de Goeje), II, siehe Index; Ibn al-Athīr (ed. Tornberg), II, 224; IV, 337; V, 104, 163 ff., 170 ff., 180 ff., 189 f., 201—3, 205, 207 ff., 223—25, 230, 243—45, 255; al-Ya'qūbī (ed. Houtsma), II, 353, 380, 387—92, 397, 400, 404; al-Balādhuri (ed. de Goeje), S. 68, 281, 285, 314, 350, 365, 469; *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, 623 f., 627, 663, 666, 675, 683; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* (neue Ausg. von Weir, S. 387 ff., 404, 406, 410 ff., 420; Wellhausen, *Das arabische Reich*, S. 208—11, 216, 221, 223 f., 229 f., 234. (K. V. ZETTERSTEEN)

YŪSUF B. TĀSHFĪN. [Siehe ALMORAVIDEN.]

YŪSUF B. YA'KUB, der biblische Joseph, gehört zu den Lieblingen der islamischen Legende. Muḥammed fasst in der XII. Sūra die Geschichte Yūsuf's einheitlich zusammen, mit dem Anspruch, die schönste der Erzählungen vorzutragen. Sie ist die schönste, erklärt Tha'labī, wegen der Belehrung, die sie birgt, wegen Yūsuf's Grossmut, wegen der Fülle des Inhaltes, an dem Propheten, Engel, Teufel, Djinn, Menschen, Tiere, Vögel, Herrscher und Beherrschte teilhaben.

Yūsuf im Kor'an. Ausser in der XII. Sūra wird Yūsuf's noch zweimal gedacht: er zählt zu den Frommen der Vorzeit (VI, 84). Yūsuf kam mit unanfechtbaren Beweisen, dennoch zweifelte man an ihm, und nach seinem Tode wählte man, Gott schicke keinen Propheten mehr (XL, 36). Die XII. Sūra bietet mehr und weniger als die Bibel. Betrachten wir vorerst das Mehr.

Yūsuf wird gewarnt, seinen Traum nicht den Brüdern mitzuteilen (Vers 5). Ya'kūb fürchtet für Yūsuf vor dem Wolf (13). Ya'kūb traut der Todesbotschaft nicht (17, 18). Yūsuf erwidert die Liebe der Verführerin, nur ein Zeichen seines Herrn hält ihn vor der Sünde zurück (24). Das Kleid Yūsuf's ist von hinten zerrissen, damit beweist „ein Anwesender“ die Unschuld Yūsuf's (25—28). Die Frauen, welche der Gebieterin Yūsuf's Böses nachsagen, werden von der engelgleichen Schönheit des eintretenden Yūsuf's so geblendet, dass sie anstatt in die Speisen in die eigenen Finger schneiden (31). Yūsuf verkündet im Gefängnis den wahren Glauben. (37—40). Auf die 7 fetten Jahre folgt ein regenreiches, fruchtbares Jahr (49). Yūsuf deutet Pharaos Träume noch aus dem Gefängnis und will nicht an den Hof, ehe seine Unschuld anerkannt ist (50, 51). Yūsuf bittet Pharaos, er möge ihn über Ägyptens Schätze einsetzen (55). Ya'kūb gebietet seinen Söhnen, sie sollen nicht alle zu einem Tor einziehen (67). Yūsuf gibt sich Benjamin so-

fort zu erkennen (69). Als der Becher in Benjamins Gepäck gefunden wird, rufen die Brüder aus; wenn er stiehlt, nun es hat ja schon sein Bruder gestohlen (77). Yüsuf schickt seinen Rock dem Vater. Ya'küb riecht von ferne dessen Duft, durch den Rock wird er wieder sehend (93—95). Die Eltern Yüsufs beugen sich vor ihm in Erfüllung seiner Träume (101).

Für die meisten dieser Ergänzungen zur biblischen Erzählung hat Geiger, Grünbaum, Neumann, Schapiro aggadischen Ursprung nachgewiesen; andererseits verrät sich in der späteren jüdischen Sage muhammedanische Einwirkung.

Hingegen fehlt im Kor'an die Gemütsschilderung. Auffallenderweise fehlt auch der Traum von den Garben der Brüder, die sich vor Josephs Garbe beugen (Gen. XXXVII, 5—7). Dieser Traum wird auch in der nachkor'anischen Legende vernachlässigt. Dafür wird eine Wundergeschichte erzählt. Beim Hause Ya'küb's wächst ein Baum, an dem, so oft ein Sohn geboren wird, ein neuer Zweig sprosst; bei Yüsuf's Geburt sprosst keiner; auf Ya'küb's Gebet bringt Gabriel aus dem Paradiese einen Zweig, der die übrigen überragt, der blüht und Früchte trägt. Besonders auffällig wird das Unsichere, das Zaghafte der Yüsufsüre darin, dass sie ausser Ya'küb und Yüsuf niemanden zu nennen, keine Zahl, keine Zeit anzugeben wagt. Da spricht einer der Brüder, bestenfalls der älteste der Brüder, ein König, ein Mächtiger, sein Weib, ein Anwesender. Yüsuf wird um einen geringen Preis verkauft, die Zahl der Brüder wird nicht angegeben. Hier setzt nun die Kor'anauslegung mit ihrer „Jagd auf das Anonyme, Unbestimmte“ (*Muhammāt*) ein (s. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, Index, s. v. *Muhammāt*).

Yüsuf in der nachkor'anischen Legende. Wenn es im Kor'an vorsichtig heisst: „es sagte, es tat einer der Brüder“, so tritt in der Legende Ruben, Juda, Simon auf, bei Zamakhshari, Baiḏāwī auch Dan; im späteren Verlauf Benjamin mit seinen zehn, bzw. drei Söhnen. Bald wird Juda, bald Ruben, bald Simon mit gewaltiger Kraft des Zornes ausgestattet, der nur durch eine Hand aus dem Hause Jakobs bezähmt werden kann. Der Mann, der Joseph von den Brüdern kauft, heisst Mālik b. Da'r, der Ägypter, dem er ihn verkauft, Kitfir, Ifir, Ifin, Kutifar, Kitin, Kitifin; seine verführerische Frau heisst Rā'il, später (wie bei Firdawsi, bei Kisā'i) Zālaka, Zulaika. Der König von Ägypten, den Yüsuf zum Islām bekehrt, heisst Raiyān b. Walid, sein Mundschenk Nabū, sein Hofbäcker Mudjilb. Der Šahid, Anwesende, wird zum Verwandten der Verführerin oder gar zu einem Säugling, der wunderbarer Weise aus der Wiege Yüsuf's Unschuld nachweist. Selbst die elf Sterne, die sich vor Yüsuf verbeugen, werden dem Namen nach angeführt. Die Legende weiss, wie alt Yüsuf beim Traum ist, wie lange er im Brunnen bleibt, wo der Brunnen liegt, wie teuer Yüsuf beidemale verkauft wird. Der Kaufbrief ebenso wie Ya'küb's Schreiben an Yüsuf wird wörtlich mitgeteilt.

Alles im Kor'an Unbegründete wird in der Legende begründet. Warum leidet Ya'küb? Weil er vor den Augen einer Kuh ihr Kalb geschlachtet, weil er einmal einen Hungrigen nicht an seinem Mahle beteiligt, weil er eine Sklavin von ihren Eltern getrennt hat. — Warum leidet Yüsuf? Wegen seiner Fäulnis, weil er anstatt an Gott

sich an den Mundschenk wendet. — Wenn Yüsuf gewarnt wird, seinen Traum nicht mitzuteilen, wie erfahren ihn die Brüder dennoch? Durch Yüsuf's Tante usw.

Auch ohne kor'anische oder aggadische Grundlage entfaltet sich die Kunst des Erzählens in freier Weiterdichtung. Rührend empfiehl Ya'küb den kleinen Yüsuf der Obhut der Brüder. In der Nähe des Vaters heucheln sie Zärtlichkeit, doch alsbald misshandeln sie ihn, zerbrechen den Krug, aus dem er trinken möchte, reißen ihm vom Leibe den Rock, den er als Totenkleid bittet und verweisen den Flehenden an Sonne, Mond und Sterne seiner Träume. Des Verlassenen nimmt sich Gabriel an, bringt ihm das Kleid, durch welches Abraham vor der Glut des Ofens geschützt worden ist. Eine Karavane verirrt sich zum Brunnen. Die Brüder fordern die Käufer auf, Yüsuf in Fesseln zu schlagen, trotzdem nimmt Yüsuf von ihnen edlen Abschied. Unterwegs stürzt er sich vom Kamel auf das Grab seiner Mutter Rachel, an dem sie vorüberziehen. — Glühend werden die Verführungskünste geschildert. Yüsuf verkauft den Ägyptern Getreide. Doch während der Notjahre darbt auch Yüsuf, damit er wisse, wie es den Hungrigen zumute ist; auch Pharaos Mahlzeiten lässt er kärglicher einteilen. Als Yüsuf den angeblichen Zauberbecher befragt, bittet ihn Benjamin, er möge auch erkunden, ob Yüsuf lebt. — Er lebt, du wirst ihn sehen. — Als Ya'küb Botschaft von Yüsuf erhält, fragt er, wie steht es um Yüsuf? — Er ist König von Ägypten. Nicht das frage ich, sondern wie steht es um seinen Glauben? Er ist Muslim. — Dann ist die Seligkeit vollkommen. — Yüsuf erkundigt sich, wie sein Vater sich derart dem Schmerze überlassen konnte, ob er denn nicht an das Wiedersehen nach der Auferstehung glaube? — Ich glaube daran, doch ich war besorgt, du hättest dem Glauben abgeschworen, so dass wir im Jenseits getrennt blieben.

Der Kor'an berichtet nichts über Yüsuf's Tod und Sarg. Die islamische Legende hat aber auch diese Überlieferung aus der Aggada übernommen: Yüsuf's Sarg sei im Nil versenkt worden; beim Auszug will ihn Moses mitnehmen, findet ihn nicht, bis eine Greisin (Serach, Tochter Aschers) ihn ihm zeigt. Im Islām scheint die Legende sich derart weiter entwickelt zu haben, dass die Bewohner der Ufer des Nils um den Sarg streiten und dass endlich der Sarg in die Mitte des Flusses versenkt wird, damit beide Ufer seines Segens teilhaftig werden.

Der Islām ist auf seine Yüsufserzählung stolz. Tha'labī erklärt, die Yüsufsüre übertreffe die Tora. Kisā'i erzählt, Gott habe die Yüsufsüre jedem Propheten eingegeben, nur haben die Juden sie verborgen, bis sie Muḥammed zur eigenen Beglaubigung offenbarte. — Die Shi'iten erkennen die XII. Süre nicht an.

*Litteratur:* Tabari, ed. de Goeje, I, 371—414; die Kommentare zur XII. Süre, bes. Tabari, *Tafsir*, Kairo 1321, Bd. XII, 83—XIII, 53; Tha'labi, *Kisā' al-Anbiā'*, Kairo 1325, S. 67—89; Ibn al-Athir, ed. Tornberg, S. 54—61; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qurāns*, I, 152, 153; Geiger *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?*, Leipzig 1902, S. 139—48; G. Weil, *Die Legenden der Muselmänner*, S. 100—25; Neumann Fide, *Al-mohammedan Joeschmnia eredete és fejlödése*, 1881 (Budapester Dissertation); M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semi-*



tischen Sagenkunde, S. 148—52; Schapiro, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, 1907; *Djāmi, Yūsuf u-Zulaika*, herausg. u. übersetzt von Rosenzweig; Schlechta-Wssehrd, *Jussuf und Zuleika, Romantisches Heldengedicht von Firdussi*, Wien 1889; dazu M. Grünbaum, *Zu „Jussuf und Zuleika“*, in *ZDMG*, XLI, 577, XLIII, 1; ders., *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, herausg. v. Felix Perles, Berlin 1901, S. 515—93; Wilhelm Bacher, *Zwei judisch-persische Dichter, Schāhin und Imrāni*, Budapest 1907, S. 82, 117—24; Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 154; D. Sidersky, *Les Origines des Légendes musulmanes*, Paris 1933, S. 52—68; zum Fingerschneiden s. R. Köhler, *In die Hand nicht in die Speisen schneiden (Kleinere Schriften zur Märchenforschung*, II, 83—7); B. Heller, *Die Sage vom Sarge Josefs* usw., in *MGWJ*, 1926, S. 271—76; s. auch die Artikel BINYĀMIN, DJĀMI, FIRDĀWSI, KIṬĪK.

(BERNHARD HELLER)

**YÜSUF KHĀSS HĀDJIB** aus Balāsaghūn, türkischer Schriftsteller, der im Jahre 462 (1069/70) für den Sultan von Kāshghar Tawghāc̣ Kara Khān Abū 'Alī Ḥasan b. Sulaimān Arslān [s. BUGHRĀKĪJĀN] den Fürstenspiegel *Kutadhghū-Bilig* schrieb und dafür mit dem Titel eines Leibkammeriers ausgezeichnet wurde. Dieses erste klassische Werk der türkischen Dichtkunst Mittelasiens steht ganz unter dem Einfluss persischer Litteratur. Der Verfasser bedient sich nicht mehr der silbenzählenden Masse der türkischen Volkspoesie, sondern versucht sich in einer, wenn auch noch etwas unbeholfenen Nachbildung des *Mutakārib*, daher er in der Vorrede sagt, die Iranier würden sein Werk ein *Shāhnāme* nennen. Auch im Stile ist er von der persischen Lyrik abhängig, so namentlich in dem Frühlingslied, mit dem er das Lob auf seinen Fürsten einleitet. Ob die gekünstelte Einkleidung, die er seinem Werk gegeben hat, seine eigene Erfindung ist, oder welchem Vorbild er dabei folgt, hat noch nicht festgestellt werden können; der Einfluss chinesischer Litteratur, an den man früher dachte, ist nirgends nachzuweisen. Seine Lehren legt der Verfasser allegorischen Gestalten in den Mund: dem Fürsten Kūn-Toghdū, der die Gerechtigkeit repräsentiert, dem Wezir Aī-Toldū, dem Vertreter des Glücks, dessen Sohn Öktülmish und seinen Freunden Alig und Okturmish. In seinen sozialetischen Lehren und seinen gelegentlich vorgetragenen medizinischen Anschauungen ist der Verfasser ganz von Ibn Sīnā abhängig, wie O. Alberts zuerst erkannt hat. In der Art, wie der Verfasser diese Grundsätze auf die Verhältnisse seines Volkes anwendet, ist ihm eine gewisse Originalität nicht abzuspochen; seine Darlegungen sind daher bei aller Pedanterie doch eine ergiebige Quelle für die Soziologie der mittelasiatischen Türken. Die Sprache des Werkes ist offenbar die von Kāshghar, d. h. eine schon über den Dialekten stehende, in den Hofkreisen unter iranischem Einfluss in feste Konvention geprägte Kunstsprache, die auf einer etwas jüngeren Form des Türki beruht als jene, die al-Kāshgharī in seinem *Dirwān Lughāt al-Turk* dargestellt hat; eigentlich uighurisch, wie man früher wohl gemeint hat, ist sie nicht. Dagegen lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, in welcher Schrift das Werk ursprünglich niedergeschrieben ist, ob in der auf der nestorianisch-syrischen beruhenden, sogenannten uighurischen, in der die bis 1897 allein bekannte Wiener

Handschrift in Herāt abgeschrieben ist, oder schon in arabischer Schrift, der sich das Fragment in der Staatsbibliothek zu Kairo und die von Zeki Welidi Bey im Jahre 1914 zu Nemengān aufgefundenene Hs. bedienen. Aus der Wiener Hs. veröffentlichte Vámbéry einzelne Abschnitte u. d. T. *Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilik, Uigur. Text mit Transcription und Übersetzung nebst uigurisch-deutschem Wörterbuch und Facsimile aus dem Originaltext des Kudatku Bilik*, Leipzig 1870. Ein Faksimile der ganzen Hs. gab W. Radloff, St. Petersburg 1890, heraus und liess 1891 den Text in Transkription und 1900 Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kairo folgen. Während Radloff in seiner Umschrift die Aussprache der Norddialekte wie in der Form des Titels *Kudatku Bilik* zugrunde gelegt hatte, zeigte V. Thomsen in seiner Abh. *Sur le Système des consonnes dans la langue ouigoure*, in *Kéleti Szemle*, II, 241 ff., aus den Reimen des *Kutadhghū Bilig*, dass es den Lautstand der Orchoninschriften mit seinem Reichtum an Stimmhaften und Spiranten voll bewahrt hatte, was durch die Hs. in arabischer Schrift bestätigt wurde.

*Litteratur*: W. Barthold, *Kudatku Biligin dhikr ettigi Bughra Khān kimdir, in Türkiyat Madjmi'ası*, I (1925), S. 221—26; Köprülü-zāde Mehmed Fu'ad, *Türk Edebiyatı Tārīkhī*, Stambul 1928, S. 194—204.

(C. BROCKELMANN)

**MAWLĀNĀ YÜSUFİ**, *Munshi*<sup>2</sup> des Grossmogol Humāyūn (1530—56), wahrscheinlich identisch mit dem bekannten Arzte Bābur's und Humāyūn's Yūsuf b. Muḥammed Yūsufi Harawī. In der litterarischen Welt Indiens erwarb er sich einen Ruf durch seinen bekannten Briefsteller *Badā'ī al-Inshā'*, den er im Jahre 940 (1533/4) für seinen Sohn Rafi' al-Dīn Ḥusain und einige andere Tullab verfasste. Das Buch zerfällt in eine *Mukaddima* über verschiedene Arten des Briefstils, der den Rangverhältnissen der Korrespondenten untereinander angepasst sein muss. Die verschiedenen Arten der Korrespondenz (*Muḥāwarāt*) teilt Yūsufi in drei Klassen ein: Briefe an Personen höheren Ranges (*Murāka'āt*), an Personen gleichen Ranges (*Murāsālāt*) und niedrigeren Ranges (*Rikā'*). Dann folgt eine Reihe Briefformulare, die in solche Abschnitte eingeteilt sind: Sultane an Sultane höheren, gleichen und niedrigeren Ranges, Prinzen an Sultane und Prinzen, Fürstinnen an ihresgleichen, Amire, Grossweizire, Wezire, Diwānbeamte, Sekretäre (*Munshi*<sup>2</sup>), Saiyide (*Sādāt*), *Shaikhe*, Richter, Ärzte, Dichter und Astronomen. Es folgen sözusagen Briefe privaten Inhalts: an Verwandte und Freunde bei verschiedenen Anlässen, wie z. B. wegen ausbleibender Antwort, von der Reise, über Schmerz der Trennung, Sehnsucht nach der Heimat, baldige Rückkehr, Treulosigkeit, Versöhnung, Entschuldigungen, Glückwünsche, Kondolationen u. dgl. m. Eine *Khātima* gibt Muster verschiedener Briefadressen (*Unwān*). Das Buch, welches auch unter dem Titel *Inshā'iyi Yūsufi* bekannt ist, wurde in Dihli (1843?) lithographiert. Handschriften sind ziemlich verbreitet. Falls Yūsufi wirklich mit dem Arzte Yūsufi identisch ist, so entstammt seiner Feder noch eine Reihe medizinischer Werke, unter denen *Tibb-i Yūsufi* (lith. Cawnpore 1874), *Ilādī al-Amrād* (lith. 1863), *Mulḥaka-i Ilādī al-Amrād* (lith. 1879), *Dalā'il al-Nabā'* (lith. 1874) zu nennen sind.

*Litteratur:* H. Ethé, in *Gr. I Ph.*, II, 340; *Revue de l'Asie*, Paris, in der persischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin, 1888, Nr. 69/1 u. 1065; Rieu, *Cat. Pers. MSS. Brit.*, London, S. 520 f. 1899, 797 f. 983 f.; E. Browne, *Catalogue of the Persian Manuscripts in*

*the Library of the University of Cambridge*, 1896, Nr. 183, I (S. 275); *Ḥabīb al-Siyar*, III, III, 336; E. Edwards, *A Catalogue of the Persian printed Books in the British Museum*, 1922, S. 734. (E. BERTHEIS)

## Z

**ZĀʾ.** [Siehe ZĀY.]

**AL-ZĀB,** Name von zwei linken Nebenflüssen (al-Zawābī) des Tigris.

1. Der obere oder grosse Zāb (*Zāb al-aʿla* oder *al-akbar*) hiess schon bei den Assyriern *Zabu zū*, der „obere Zab“. Die Griechen nannten ihn *Lykos* (Weissbach, Art. *Lykos*, Nr. 12, in Pauly-Wissowa's *Realenzyklop.*, Bd. XIII, Kol. 2391 f.; zum Namen: J. Markwart, *Südarmenien*, Wien 1930, S. 429 f.), die Byzantiner jedoch wieder *δ μέγας Ζάβας* (Theophanes, *Chron.*, ed. de Boor, S. 318, 320). Syrisch heisst er *Zābā*, armenisch *Zaw* (Thomas Arctuni, ed. Patkanean, 3, 4, S. 143; Übers. Brosset, in *Collection d'hist. Arméniens*, I, 122). Die Kurden nennen ihn jetzt *al-Zāʾ* (G. Hoffmann, *Auszüge*, S. 236, Anm. 1884). Wegen seines reissenden Laufes nannten ihn die Araber *al-Madīnūn*. Er entspringt nach den arabischen Geographen in den Bergen von Ādharbāidjān in der Gegend von Mushanghar (so bei al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh*, S. 52, und Yāqūt, *Muʿdjam*, II, 902, statt *Muṣtaghar* zu lesen: G. Hoffmann, *a.a.O.*, S. 228). Angeblich ist sein Wasser dort zuerst rot (doch vgl. G. Hoffmann, S. 234, Anm. 1866). Er fliesst dann über Zarkūn und Bābaghesh (syr. Bēt Bagash in Ḥedayab, jetzt wohl *Bash* Kalʿa in Albāk), dann über das zwei Tage von al-Mawṣil entfernte Bāshazzā nach dem Lande Ḥafūn, wo er vor seinem Austritt aus dem Gebirge eine Wendung macht und die Kūra von al-Mardj durchfließt, bis er schliesslich bei dem Kloster ʿUmr Bārkānā unterhalb von al-Mawṣil, einen Farsakh oberhalb von al-Ḥadīṭha, in den Tigris mündet. Als Quellflüsse nennt Ḥādīdjī Khalīfa die Gewässer von Kawar (jetzt Nehil-ḥai) und von Džulamerk; nach ihrer Vereinigung fliesst er an den Bergen bei dem Sandjak Čall (an der Wendung des Flusses nach Südosten) vorbei und durch den Distrikt Zibāri des Gebietes von al-ʿImādiya. Dort wendet er sich bei der Einmündung des Rāwānduz-čai wieder nach Südwesten. Kurz ehe er unterhalb von Nimrūd, der Ruinenstätte des assyrischen Kalakh, in den Dīdžla mündet, vereint er sich mit seinem rechten Nebenflusse Khāzir, in den wiederum der Gōmel-šū (griech. *Bumōlos*) von Tell Gōmel (Gaugamela) einmündet.

In der Kriegsgeschichte spielte der grosse Zāb eine wichtige Rolle. Schon in den Feldzügen unter Kaiser Maurikios und Herakleios wird er mehrfach erwähnt (Theophyl. Simok., ed. de Boor, IV, 1, 7, wonach er im Unterlauf schiffbar [*ναυσιπρόπος*, S. 150] war; 2, 5, 9, 1; V, 5, 6, 6, 1, 8, 1; Georg. Kedren., ed. Bonn, I, 730; Theophan., *Chron.*, *a.a.O.*). An seinem Nebenflusse al-Khāzir fand im Muḥarram 67 (Aug. 686) die Schlacht zwischen

der *grafia islamica*, Fasc. V, S. 781, H. 67, § 2). Am grossen Zāb selbst wurde Marwān in der Schlacht vom 2.—11. Džumādā II 132 (16.—25. Januar 750) entscheidend besiegt (Huart, *Hist. des Arabes*, I, 285 f.; Caetani, *a.a.O.*, S. 1698 f., H. 132, § 12).

2. Der untere oder kleine Zāb (*al-Zāb al-asfal* oder *al-aṣḡar*) wird assyrisch *Zabu šu-palū*, „der untere Zāb“, griechisch *Kapros* (Weissbach, Art. *Kapros*, Nr. 2, in Pauly-Wissowa's *Realenzyklopaedie*, Bd. X, Kol. 1921), byzantinisch *δ μικρός Ζάβας* (Theophanes, *Chron.*, ed. de Boor, S. 320, nach dem vier Brücken über ihn führten) oder auch *δ ἑρεπός Ζάβας* (Theophyl. Simok., ed. de Boor, V, 8, 1) genannt. Nach den arabischen Geographen lag seine Quelle in der Gegend von Daibūr (syrisch Dēbwar, Dēbor, am jetzigen Dibūr-šū bei Sidikān) und im Gebirge von Salak (syr. Salak) in Ādharbāidjān unweit von Shahrāzūr, seine Mündung in den Tigris 1 Mil oberhalb von al-Sinn (syr. *Shennā*) bei Dair Ibn Gāmish (syr. Dairā de-Bar Gāmish). Der kleine Zāb hat eine Anzahl von Quellächen, die an den Bergen zwischen Lāhidjān südlich vom Urniya-See und dem Pass von Awromān entspringen. Der Hauptfluss heisst jetzt Altun-šū, in seinem Oberlauf Akšū oder Kalwi. Am Unterlauf liegt Altınokprü; nahe unterhalb seiner Mündung am Tigris Kalʿat Djabbār.

*Litteratur:* Suhrāb, ed. von Mzik, in *Bibl. arab. Histor. und Geogr.*, V, Leipzig 1930, S. 126; al-Kisrawī bei Yāqūt, *Muʿdjam*, ed. Wüstenfeld, II, 902 f.; al-İstakhrī, *BGA*, I, 77; Ibn Ḥawkal, *BGA*, II, 145, 153, 155 f., 169, 212, 246, 264; al-Makdisī, *BGA*, III, 20, 28, 123, 144 f.; Ibn al-Fakih, *BGA*, V, 93, 132 f.; Ibn Khurdādhbih, *BGA*, VI, 93, 174 f.; Kudāma, *BGA*, VI, 214, 232; Ibn Rusta, *BGA*, VII, 90; al-Yaʿqūbī, *BGA*, VII, 312, 321, 327; al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh*, in *BGA*, VIII, 36, 52 f., 312, 327; ders., *Murūdj al-Dhahab*, ed. Defrémery-Sanguinetti, I, 226 f.; G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, S. 221, 228, 233 f. und öfter (vgl. Index, S. 324); M. Hartmann, *Bohtān*, in *Mitt. VAG*, 1896, II, und 1897, I, 162 (Index); Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 (Neudruck 1930), S. 90—2, 194; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Gesamtregister, Leipzig 1929, S. 92; J. Markwart, *Südarmenien und die Tigrisquellen nach griech. und arab. Geographen*, Wien 1930, S. 236, 390 u. ö. (vgl. Index, S. 632).

(E. HONIGMANN)

**ZĀB,** Gegend in Algerien. Man bezeichnet mit Zāb (Plural Zibān) das Gebiet, das sich bei-



derseits Biskra's auf einer Länge von ungefähr 200 km von W. nach O. und einer Breite von 50 bis 60 km von N. nach S. erstreckt. Sie ist im grossen und ganzen eine wenig coupierte Ebene, die im Süden in die Sahara übergeht und im Norden von dem südlichen Höhenzug des Saharischen Atlas begrenzt wird, aber mit der Hodna-Niederung und den Hochebenen von Constantine in bequemer Verbindung steht dank des weiten Durchbruches zwischen dem Zäb- und Aures-Gebirge. Da der Zäb schon den Einflüssen der Wüste unterliegt, hat er nur seltene und unregelmässige Regenfälle aufzuweisen, die für gewöhnlich für den Anbau von Getreide nicht ausreichen; aber die von den Bergen kommenden Bäche und besonders das Grundwasser schaffen an sehr vielen Stellen eine Oasenvegetation mit etwa 800 000 Dattelpalmen.

Man unterscheidet im Zäb gewöhnlich drei Landstriche: der östliche oder Zäb sharki zwischen dem Fusse des Aures und dem Shott Melr'ir; der nördliche oder Zäb Dahrawi zwischen dem Zäb-Gebirge und dem Wadi Djedi; endlich der südliche oder Zäb Guebli (*kibli*), der von dem vorerwähnten durch einen Sand- und Sumpfstreifen getrennt ist. Den Zäb sharki durchfliessen die Flüsse des Aures, Oued el-Abiod und Oued el-Arrab, die bei ihrem Austritt aus den Bergen die Oasen Zeribat al-Wed und Bades und in der Ebene die Oasen Sidi 'Okba, Seriana und Oumache bewässern. Der Zäb Dahrawi hat dank der Quellen, die den Fuss der Höhen umsäumen, die besten Oasen, Bou Chagrun, Lichana, Farfar und besonders Tolga, das als die Hauptstadt dieses Teiles der Zibān angesehen wird. Zum Zäb Guebli gehören die Oasen der Wlad Djellal, Ourellal und Doucen, deren prachtvolle Palmenhaine gegen die kläglichen halbversandeten Oasen Milili und Bigou stark abstechen.

Die Bevölkerung (93 000 Seelen, ohne die Einwohner der regelrechten Gemeinde Biskra) ist grösstenteils sesshaft und lebt in den Oasen; aber man findet in den Zibān auch nomadisierende Hirten, die fast alle dem Stamme Arab Cheraga angehören und die im Frühjahr mit ihren Herden wieder in den Hodna und sogar in den Tell ziehen. Die Ansässigen selbst finden im Lande keinen ausreichenden Unterhalt. Daher sind sie zu allen Zeiten vorübergehend nach den Städten des Tell ausgewandert; in türkischer Zeit bildeten die aus den Zibān stammenden Eingeborenen unter dem Namen Biskri's eine bedeutende Zunft in Algier, wo sich heute noch ungefähr 2 000 von ihren Landsleuten aufhalten.

Geschichte. Wir wissen fast nichts über den Zäb in vorislamischer Zeit und während der vier ersten Jahrhunderte der Hidjra. Die Römer haben das Land nicht in Besitz genommen und kolonisiert, sondern sich damit begnügt, befestigte Punkte am Wadi Djedi, in Biskra und am südlichen Ausgang der Täler des Aures anzulegen. Was den Namen Zäb selbst betrifft, so kann man ihn vielleicht mit Zabi zusammenstellen, einer römischen Stadt in der Hodna-Gegend, die im V. Jahrh. n. Chr. der Sitz eines Bischofs war. Daher zitiert auch wohl al-Bakri (*Masālik al-Aḥṣār*, S. 64; Übers. Fagnan, S. 133) unter den Städten des Zäb nebeneinander Tobna, Tolga, Tahūda und Doucen. Idrisi (Übers. de Goeje, S. 109) bezeichnet Tobna als die Hauptstadt des Zäb. Anscheinend von dieser Zeit an oder jedenfalls unmittelbar

danach verschob sich der politische Schwerpunkt nach Biskra, wo zwei einflussreiche Familien sasssen, die Banū Rummam und die Banū Sindji, welche abwechselnd die Geschicke des Landes leiteten. Dies hatte viel unter der arabischen Invasion im XI. und XII. Jahrh. zu leiden. Ein hilälischer Stamm, die Athbej, plünderte die Gegend und vertrieb aus ihr einen Teil der alten Einwohner. Als sie Anfang des XIII. Jahrh.'s von den Almohaden nach Süden zurückgedrängt wurden, gaben sie das Nomadenleben auf und wurden sesshaft; dann mussten sie die Oberhoheit der Oulad Muḥammed (Dawawida), eines Unterstammes der Sulaim, anerkennen, der sich im westlichen Zäb niederliess, während eine andere Gruppe, die Karfa, sich im östlichen Zäb festsetzte. Eine Athbej-Familie gelangte dennoch zur Vorherrschaft über alle, nämlich die Banū Mozni, welcher die Hafṣiden die Verwaltung des Zäb anvertrauten und die infolge der Wirren des XIV. Jahrh.'s sich fast unabhängig machen konnte (vgl. Ibn Khaldūn, *Hist. des Berbères*, Übers. de Slane, III, 125; Histoire des Beni Mozni). In dieser Zeit bezieht sich der Name Zäb nur noch auf das Gebiet südlich des Atlas zwischen Doucen im Südwesten und Badis im Nordosten. Ibn Khaldūn zählt dort etwa hundert Dörfer, die alle Zäb hiessen (Zäb von Tolga, Biskra usw.; vgl. Ibn Khaldūn, *a. a. O.*, I, 77). Leo Africanus gibt dem Zäb dieselben Grenzen wie Ibn Khaldūn und erwähnt dort neben sehr vielen Dörfern 25 Städte (Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, ed. Schefer, III, 250).

Nach der Hafṣidenherrschaft entzieht sich der Zäb im XVI. Jahrh. der türkischen Macht, obgleich in Biskra eine Garnison lag. Die wirkliche Gewalt war zweiundeinhalb Jahrhunderte lang in den Händen des Führers der arabischen Familie Bou Okkaz, dem die Türken den Titel *Shaikh al-'Arab* geben; dieser Familie stellen sie aber in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrh.'s eine andere, die Ben-Gana, entgegen. Die Rivalität dieser beiden Familien unterhält in dem Lande eine Anarchie, die noch durch die Intervention 'Abd al-Kādir's in den Jahren 1835 bis 1840 zunimmt. Die wirren Verhältnisse nehmen erst ein Ende mit der Besetzung Biskra's durch die Franzosen (1844) und mit der Unterdrückung des in Zaatcha durch Bou-Zian im Jahre 1849 hervorgerufenen Aufstandes; von da an kann die Unterwerfung und Befriedung der Zibān als endgültig betrachtet werden.

*Litteratur:* Delattre, *Excursions dans le Zäb occidental*, in *Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique, historique et géographique de Constantine*, 1889; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, Constantine 1913; Maguelonne, *Monographie historique et géographique de la tribu des Zibān (Recueil ...)*, Constantine 1911; Moulias, *Organisation hydraulique des oasis sahariennes*, Algier 1927; Piesse, *Voyage aux Zibān*, in *Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran*, 1885. — Siehe auch die *Litteratur* beim Artikel BISKRA. (G. YVER)

**ZÄBAG** (زَابَج), ungenau transkribiert *Zābedj* <

Sanskrit *Jāvaka*, Name einer Insel. Die arabische Wiedergabe geht, soweit ich sehe, bis ins IX. Jahrh. n. Chr. zurück. Es ist nicht ersichtlich, warum das Arabische den stimmlosen gutturalen Verschlusslaut des Sanskrit durch einen stimmhaften wiedergegeben hat; dass es sich um eine Form

handelt, die einem stark stimmhaft gewordenen Prakrit entlehnt ist, scheint mir hier nicht in Frage zu kommen. Die Chinesen kennen dies Wort vom VII. Jahrh. an unter verschiedenen Formen, die in chinesischen Zeichen in *L'empire sumatra* wiedergegeben sind: *She-li* (Skr. *Śrīvijaya*) oder die verkürzte Form *Fo-she* < Skr. *Vijaya* (Vi-tsing, Huei-je und Vajrabodhi: *She-li* = *Śrī Vijaya* *Sen-tang*, *Chu*, *Tan*, *san*, *tan*, *Tan*, *tu*, *yan*, *ku*); *San-to-tsi* (*Ču fan če* des Čao Ju-kua, *Song she* oder Geschichte der zweiten Song, *Ming she* oder Geschichte der Ming, *Tao yi če* des Wang Ta-yüan, *Ying tu ču*, *ku* des Ma Huan, *Sung ču čung* *ku* des Fei Sin, *Tong si yang k'ao*). Im Malaiischen heisst die Insel Sumatra: Pūlaw Emas „die Goldinsel“ (vgl. chin. *kin čow*, arab. *suwarn dib*, arabisierte Form des Sanskrit *suvarṇadvīpa*, mit derselben Bedeutung). Wir kennen die alte Geschichte von Java < Zābag < *Śrīvijaya* = *She-li* *Fo-she* nur durch Inschriften und ein paar orientalische Texte. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sie sehr lückenhaft ist.

Zu Anfang unserer Zeitrechnung verlegt das schon früher zu einer noch nicht genauer bestimmten Zeit verfasste *Rāmāyaṇa* in den Fernen Osten ein Yavadvīpa („Insel Yava“), die Insel des Goldes und Silbers (*suvarṇarūpyakadvīpam*), die Goldbergwerke besitzt (*suvarṇākaramaṇḍitam*) und die man gewöhnlich mit Java identifiziert hat. Ihr Reichtum an Gold veranlasst mich aber, sie mit Sumatra gleichzusetzen, dessen ausserordentlicher Reichtum an Edelmetall allein bezeugt ist. Im Jahre 132 n. Chr. erwähnen die chinesischen Texte eine Gesandtschaft des Königs von Ye-tiao, alte Aussprache: \*Yap-div = Yavadvīpa = Sumatra, an den chinesischen Hof. Dieselbe Notiz bringt auch Ptolemäus ein paar Jahre später unter der Prakrit-Form: \**laβadiv* < Yavadvīpa.

242—250. In den noch vorhandenen Bruchstücken des *Fu-nan t'u su čuan* K'ang T'ai's ist mehrmals die Rede von dem Lande Ču-po, alte Aussprache *Čubak*, fehlerhafte Wiedergabe von \**Šhō-bak* < Skr. *Jāvaka*. Um diese Zeit ist wahrscheinlich Madagaskar von hinduisierten Sumatranesen kolonisiert worden. Die moderne madegassische Sprache legt noch ein beredtes Zeugnis davon ab.

Im Jahre 410 anlässlich der Synode Isaaks ist die Rede von einem Metropoliten von Dābag und von Čin und Mačn (J.-B. Chabot, *Synodicon orientale*, Paris 1902, S. 620). Vier Jahre später kommt Fa-hien von Indien über Ceylon in ein Land, das er *Ye-p'o-t'i* = Yavadvīpa nennt, das ich ebenfalls auf Sumatra lokalisiere, ebenso wie das *Šhō-p'o* in dem im Jahre 519 verfassten *Kao*

Nach einer malaiischen Inschrift vom Jahre 605 Saka = 683 n. Chr. unternimmt ein nicht näher genannter, aber in *Śrīvijaya* regierender Herrscher eine Expedition, um ein magisches Ritual einzusetzen, d. h. um sich des Staates zu bemächtigen, dessen Vasall er war. Im Jahre 606 Saka = 684 n. Chr. lässt ein König namens *Śrījayanasa* (lies vielmehr: *Śrījayanāga*) einen *Śrīkṣetra* („glückliches Gebiet“) genannten Garten anlegen. Im Jahre 608 Saka = 686 n. Chr. besagt eine andere malaiische Inschrift, dass der Stein in dem Augenblick behauen wurde, als die Ameer *Śrīvijaya*'s gerade gegen das Land Java aufbrach, das noch nicht *Śrīvijaya* unterworfen war.

Vom 671—741 schickt *She-li* Gesandt-

schaften nach China. Im Jahre 724 schickt *She-li* *T'o-lo-pa-mo* = Skr. *Śrīndravarmān*, der König *Śrīvijaya*'s, einen Gesandten nach China. Im Jahre 742 schickt der König von *Fo-she* = *Vijaya*, Lien-t'eng-wei-kong (?), seinen Sohn an den chinesischen Hof.

Zu einer nicht näher bestimmten Zeit erwähnt das Tamul-Gedicht *Maṇimegalai* eine Stadt *Nāgapuram* („Stadt des *Nāga*“) in dem *Čāvaka-nādu* oder Land von *Čāvaka* < Skr. *Jāvaka* und den Namen von zwei seiner Könige: *Bhūmičandra* und *Puṇyarāja*, die von Indra abzustammen behaupteten.

In den Jahren 671—92 unserer Zeitrechnung reiste der berühmte chinesische Mönch Yi-tsing von China nach Indien und von Indien nach China. Er nahm einen ersten Aufenthalt von sechs Monaten in *She-li* *Fo-she* im Jahre 671—72, einen zweiten vierjährigen in den Jahren 685—89 und einen dritten, ebenso langen, bei seiner Rückkehr von Kanton. Er studierte dort die Sanskritgrammatik. „In der befestigten Stadt *Fo-she*“, so sagt er, „gibt es mehr als tausend buddhistische Priester, deren Eifer dem Studium und den guten Werken gilt. Sie durchforschen und studieren alle möglichen Gebiete genau so wie in Indien; die Vorschriften und die Zeremonien sind dort dieselben [wie in Indien]. Wenn ein chinesischer Priester nach Indien gehen will, um dort Vorlesungen zu hören und die buddhistischen Originaltexte zu lesen, wäre es besser für ihn, sich [zuerst] ein oder zwei Jahre in *Fo-she* aufzuhalten und dort die betreffenden Vorschriften zu beobachten; er könnte dann nach Zentralindien gehen“. Aber das ist nicht alles. Diese Meisterschaft im Unterricht des Malaiischen, des Sanskrit und des religiösen Gesetzes, die das sicherste Anzeichen einer hohen geistigen Kultur ist, geht Hand in Hand mit einer gleichen Meisterschaft im Heer- und Marinewesen. Der Handel und die Handelsflotte standen in derselben Blüte. Endlich können nach der Haltung des *Mahārāja* von Zābag gegenüber den besiegten Kambodschanern die moralische Grösse und die politische Klugheit dieser *Sailendra*-Herrscher nicht genug bewundert werden. So ist die Lage im Reiche Sumatra zu Ausgang des VII. Jahrh. unserer Zeitrechnung.

Im Jahre 717 wird *Śrīvijaya* von dem Mönche *Vajrabodhi* besucht, und vielleicht um dieselbe Zeit kommt auch der chinesische Mönch *Huei-je* auf dem Wege von China nach Indien dorthin.

Eine in Java gefundene, vom Jahre 654 Saka = 732 n. Chr. datierte Sanskrit-Inschrift erwähnt „eine ausgezeichnete, unvergleichliche Insel mit Namen Yava, die fruchtbar an Getreide und sonstigem Korn und Reich an Goldbergwerken (*kanakākara*) ist...“. Anscheinend handelt es sich hier um eine einfache Wiederholung aus dem *Rāmāyaṇa*.

Eine von Ligor (einer ostmalaiischen Halbinsel) stammende und 775 n. Chr. datierte Sanskrit-Inschrift feiert einen obersten König der Könige, das Haupt der *Sailendra*-Familie, namens *Śrī Mahārāja* (der Rest fehlt).

In die Jahre 844—46 fällt meines Wissens die erste Erwähnung des *Mahārāja* von Zābag in einem arabischen Texte durch Ibn Khurdādhbeh. Der Kaufmann *Sulaimān al-Mahri* (851) erwähnt gleichfalls Zābag und fügt noch hinzu, dass das Land *Kalāh* (= Kra auf der westmalaiischen Halbinsel) und Zābag von ein und demselben König, dem um 907 gestorbenen *Iṣḥāk b. Imrāo*, regiert werden, und spricht ferner von dem Kampf von Zābag. *Ibn al-Faḥīh* (902) und *Ibn Rosteh* (um 903) bringen einige Notizen über die Lage, die Erzeug-



nisse und die Bräuche von Zābag. Abū Zaid al-Hasan (um 916) gibt eine etwas eingehendere Schilderung von Zābag sowie vom Hofe des Mahārāja und erzählt, wie der siegreiche Feldzug des Mahārāja gegen Kambodscha verlief (Mas'ūdī, *Prairies d'or*, I, 169 ff. sagt dasselbe; vgl. dazu die von mir vorgeschlagene Hypothese in *J. A.* Okt.-Dez. 1932, S. 275 Anm.).

Das *Livre des merveilles de l'Inde* (ed. van der Lith, Übers. Marcel Devic, S. 174—75) berichtet, dass im Jahre 334 (945) die Wākṭāk, d. h. Leute von Sumatra, mit etwa tausend Booten über die Ostküste Afrikas herfielen und von dort Erzeugnisse des Landes und Zandj-Sklaven mitnahmen (vgl. *J. A.* Okt.-Dez. 1932, S. 298).

In den Jahren 960 und 961 schickt der König *Si-li hu-ta Hia-li-tan* = malaiisch: Sēri kuda Hari-dana (?) eine Gesandtschaft an den chinesischen Hof. Im Jahre darauf wird von dem König *She-li Wu-ye* = Skr. Śrī Vuja (?) wiederum eine entsandt. Andere Gesandtschaften kommen nach China im Namen des *Hia-tē* = altmalaiisch: *hadji* („König“) in den Jahren 980 und 983. Im Jahre 1003 schickt der König *Ssō-li Ču-lo-wu-ni-fo-ma-tiao-hua* = Skr. Śrīcūlamāṇavarmadeva und im Jahre 1008 sein Sohn und Nachfolger *Ssō-li Ma-lo-p'i* (sic) = Skr. Śrīmaraviyayottuṅgavarman eine Gesandtschaft an den Kaiser von China. Diese beiden Herrscher Sumatras kennen wir auch durch die unter dem Namen „Magna Charta von Leiden“ bekannte Tamul-Inschrift, welche die Schenkung eines Dorfes an einen buddhistischen Tempel Nāgapatam's verewigt. Der Bau dieses Tempels wurde von Čūlamāṇavarmadeva begonnen und von seinem Sohn und Nachfolger vollendet. Es sei darauf hingewiesen, dass dieser Tempel in Nāgapatam („der Stadt des Nāga“) errichtet wurde und dass die malaiischen Herrscher, die ihn erbaut haben, einer Königsfamilie, den Sailendra, angehören, welche von einem Nāga abstammt. Die Wahl dieser indischen Stadt war also für ein solch frommes Werk an sich gegeben.

Im Jahre 1017 kommen die Gesandten des *Hia-tē Su-wu-č'a-p'u-mi* = Hadji Samutrabhūmi („des Königs des Landes Sumatra“) an den chinesischen Hof. Der heutige Name der Insel begegnet hier zum ersten Mal.

In seiner im Jahre 1154 verfassten Kosmographie sagt Idrisi, dass „die Bewohner der Zābag-Inseln zu den Zandj auf kleinen und grossen Schiffen kommen, . . . denn sie verstehen ihre beiderseitige Sprache“; und weiter: „Die Bewohner von Kōmr (= Madagaskar) und die Kaufleute aus dem Lande des Mahārāja (= Sumatra) kommen zu ihnen (den Bewohnern Sofāla's an der Ostküste Afrikas), werden dort gut aufgenommen und handeln mit ihnen“ (*J. A.* Okt.-Dez. 1932, S. 299—300).

Die anderen arabischen und persischen Texte (Yāqūt 1224, Kaẓwī 1203—84, Ibn Sa'id, XIII. Jahrh., Kuṭb al-Dīn al-Šīrāzī gest. 1311, Dimashki um 1325, Abū 'l-Fidā' 1273—1331, Ḥamd Allah Mustawfi 1340, Ibn al-Wardī um 1340, Bākuwī Anfang des XV. Jahrh.'s usw.) bieten nur einige Bemerkungen über die wirkliche oder auch phantastische Tier- und Pflanzenwelt Sumatras und über die Landeserzeugnisse, besonders Gold und Kampfer. Man muss schon bis ins XV. und XVI. Jahrh. hinuntergehen, um genaue und eingehende Angaben in den nautischen Werken der arabischen Seefahrer Ibn Maǧǧid und Sulaimān al-Maḥrī zu finden, die ich bereits herausgegeben und übersetzt habe.

Vom XIII. Jahrh. an müssten die orientalischen Texte anderen Ursprungs von neuem bearbeitet werden. Sie sind in der *Litteratur* aufgezählt, hier aber nicht benutzt, da der Raum beschränkt ist.

Čeu K'iu-fei in seinem *Ling Wai tai ta* (1178) und Čao Ju-kua in seinem *Ču fan če* (1225) sprechen ziemlich ausführlich von *San-fo-t'si*. Letzterer gibt sogar die fremden Länder an, die davon abhängen, und zählt Ceylon zu seinen Eroberungen, was überrascht und geschichtlich nicht bezeugt ist. Die Worte Mas'ūdī's (*Prairies d'or*, I, 170), dass „der Mahārāja König der Inseln ist, wie z. B. von Zābag, Kalah (= Kra der westmalaiischen Halbinsel), Sirandib (= Ceylon) usw. . .“, drei Jahrhunderte vor der Abfassung des *Ču fan če*, haben gleichfalls keinen geschichtlichen Wert. Soviel nur scheint sicher zu sein, dass im XIII. Jahrh. unserer Zeitrechnung der ruhmreiche Staat Sumatra zusammenbrach. Malāyu erlangte mit Hilfe der Javaner seine alte im VII. Jahrh. verlorene Vorrherrschaft wieder, und die bis zum unteren Menam vorgedrungenen Thais von Sukhodaya bemächtigten sich aller kolonialen Besitzungen San-fo-t'si's auf der Malaiischen Halbinsel.

*Litteratur*: George Cœdès, *Le royaume de Śrīwijaya*, in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XVIII (1918), Nr. 6; ders., *A propos de la chute du royaume de Śrīwijaya*, in *B T L V*, LXXXIII, 459—72; Gabriel Ferrand, *L'empire sumatranais de Śrīwijaya*, in *J. A.* 1922 und die dort zitierten Schriften; ders., *Notes de géographie orientale*, in *J. A.* 1923: I. *Les îles de l'or*, II. *Suvarṇadvīpa*; F. D. K. Bosch, *Een oorkonde van het groote klooster te Nālandā*, in *T T L F*, I, XV (1925), 509—88; N. J. Krom, *De ondergang van Śrīwijaya*, in *Verh. Med. Ak. Amst.*, LXII, Ser. B, Nr. 5; Čau Ju-kua, Übers. F. Hirth u. W. W. Rockhill, Petersburg 1911, S. 22 u. 60; G. Cœdès, *Les inscriptions malaises de Śrīwijaya*, in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XXX, 1930, S. 337—80; G. Ferrand, *Quatre textes épigraphiques de Sumatra et de Banka*, in *J. A.* 1932, S. 271—326 und die dort Zitierte Litteratur. (GABRIEL FERRAND)

**ZABĀNIYA.** [Siehe MALĀ'IKĀ.]

**ZABID**, Stadt in der Tihāma von Yemen, liegt an der Südnord-Strasse von 'Aden nach Mekka auf der Mitte zwischen dem yemenischen Bergland und dem Roten Meer, etwa 25 km landeinwärts. In dieser Entfernung ist das Gelände bei höherem Grundwasserstand für Landbau geeignet, und die Stadt selbst wird von zwei Wādi berührt, im Norden dem Wādi Rima' und im Süden dem perennierenden Wādi Zabid, nach dem es seinen ursprünglichen Namen al-Ḥusaib vertauscht habe. Im Vergleich zur sonstigen Iḥāma ist es berühmt wegen seiner Gärten mit Datteln, etwas Korn, Indigo, ferner mehreren Drogenpflanzen; bekannt sind auch die Felle von Zabid; neben Bait al-Faḫīh und einigen kleineren Orten ist es wichtiger Sitz der yemenischen Gewändermanufaktur.

Zentrum eines Bezirks (*Mikhlaḫ*) ist Zabid immer gewesen. Den Islām nahm es im Jahre 10 (631) an und erhielt als ersten Statthalter Khālīd b. Sa'id b. al-'Ās. An den Ridda-Kämpfen war es nicht beteiligt. Seine Bedeutung als Hauptstadt einer selbstständigen Provinz erhielt es durch die Ziyāden. Muḥammed, Nachkomme von Ziyād b. Abī Sufyān (b. Abihī), vom Khālifen Ma'mūn mit der Tihāma belehnt, gab der Stadt im Sha'bān

20. J. d. r. Gestalt mit vier ...  
 noch heute — und leitete von den Wādi her Kanäle hindurch. Den Ziyādiden folgten von 412—444 ...  
 die Banū Nadjāh. Beide Dynastien blieben unter 'abbāsīdischer Oberhoheit und waren sunnitisch; aber mehrfach war die Hauptstadt selbst vorübergehend in shī'itischer Hand; Ende des III. Jahrh.'s wurde sie durch den Karmāten 'Alī b. al-Faḍl gebrandschatzt und um 379 (989) vorübergehend ...  
 'Abd al-Man b. Ḳaḥḡan von den Banū Ya'fur [s. d.] erobert. Letzterer bekannte sich zum fatimīdischen Kḫalīfat; desgleichen die Ṣulaiḥi [s. d.], welche vom Bergland aus die Herrschaft der Banū Nadjāh in Zabīd für den grössten Teil der Jahre von 452—81 (1060—88) unterbrachen. Nachfolger wurden aber nicht sie; sondern nach dem Zwischenspiel der kḫarīdītischen Maḥdī's [s. d.] sandte der ägyptische Nachfolger der Fātimiden, der Aiyūbide Saladin, seinen Bruder Tūrānshāh [s. d.], der 570 (Anfang 1175) den Maḥdiden 'Abd al-Nabī umbringen liess. Als der dritte yemenische Aiyūbide Ismā'il b. Tuḡtegin, welcher den selbständigen Kḫalīfen spielen wollte, 598 (1201) von seinen eigenen kurdischen Söldnern bei Zabīd ermordet war, wurde die tatsächliche Herrschaft auch hier von Atabegs ausgeführt, bis 'Umar, Sohn von 'Alī b. Rasūl, dem aiyūbīdischen Statthalter für Mekka, 626 (1229) das Sultanat der Rasūliden begründete. Ihnen folgten 858 (1454) die Ṭāhiriden, ihrem Anspruch nach Umayyaden als Nachkommen des Kḫalīfen 'Umar b. 'Abd al-'Azīz. Nach vorübergehender Besetzung durch den mekkanischen Sharīf Abū Numayy Muḥammad (922 = 1516), darauf durch irreguläre Truppen während der Auseinandersetzung zwischen den ägyptischen Mamlūken und den Osmanen, konnten letztere von 943—1045 (1536—1635) ihre Statthalter senden. Dann drängten die Zaiditen [s. d.], die einzige yemenische Macht, die alle bisherigen Dynastien überlebt hatte und früher schon in die Ṭihāma vorzustossen versucht hatte, die Osmanen auch von der Küste fort. Nach der zweiten osmanischen Besetzung (1289—1338 = 1872—1918) sind sie im Kampfe gegen die Idrisiden [s. d.] von 'Asir erneut Herren der Ṭihāma geworden.

Von seiner Residenzzeit her hat Zabīd manche bedeutende Bauten. Sie haben eine gewisse Widerstandsfähigkeit bewiesen, da zumeist Ziegel verwendet wurden, welche der Stadt einen verhältnismässig dunklen Ausdruck geben; doch fand schon Niebuhr den Ort stark verfallen, zumal auch die Chroniken viel von Feuer, aber auch von Wasserschaden berichten müssen, und selbst von Vulkanasche, die bis hierher geregnet sei. Da die Osmanen den Regierungssitz nach Sa'nā' verlegten und die Zufuhrstrasse vom Hafen Ḥodaīda [s. d.] als Ausgangspunkt nördlicher leiteten, abseits von Zabīd, ist auch der Handel stark zurückgegangen. In dem neuen zum Königreich Yemen erweiterten Zaiditenstaat hat Zabīd nur den Rang einer Provinzstadt. Eine gewisse Bedeutung bleibt ihm als Sitz shāfi'itischer Überlieferung für die geistige Versorgung des nichtzaidītischen Landesteils; die Nisbe Zabīdī ist noch heute bei yemenischen Gelehrten häufig.

*Arab* (ed. D. H. Müller, Leiden 1884), s. Index; *BGA*, s. die Indices, besonders zu Bd. III, 1815; ...  
 1815 ...

Dehemery und Sanguinetti), II. 166—71; Wadīh al-Dīn al-Daibā', *Kurrat al-'Uyūn fī-Akḫbār al-Yaman al-maimūn* (Privat-Ms., andere Mss. s. *GAL*, II. 401), Kap. 2: *Ḍikr Maṣnat Zabīd wa-'Umara'ihā wa-Muḥlikahā wa-Wasārā'ihā*; 'Abd al-Wāsi' al-Wāsi', *al-Badr al-muṣallī fī-Ḥazān al-Faḍl al-Yaman* (Kairo 1345), S. 23; Ṭabari, ed. de Goeje, I, 1852, 1983; Khazraḍjī, *al-Ḥadīth al-Yamani* (*GMS*, III, Leiden 1906 ff.), s. Index; II. C. Kay, *Yaman, its Early Medieval History* (London 1892), *passim*; C. van Arendonk, *De Opkomst van het Zaiditische Imamāt in Yemen* (Leiden 1919), S. 220 ff.; F. Wüstenfeld, *Yemen im XI. (XVII.) Jahrhundert* (Göttingen 1884), *passim*; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772), S. 225; R. L. Playfair, *A History of Arabia Felix* (Bombay 1859), S. 25; E. de Lambour, *Manuel de généalogie et de chronologie* (Hannover 1927), S. 115—24. (R. SIKOTHMANN)

**ZABŪR**, arabisches wohl aus dem Süden stammendes Wort, das Schrift bedeutet und in dieser Bedeutung sich bei den vorislāmischen Dichtern findet; noch al-Farazdaq verwendet es in diesem Sinn (*Naḳā'id*, LXXV, 1). Im Korān bezeichnet Muḥammed seit der zweiten kurdischen Periode mit der Pluralform *Zubūr* sowohl die geoffenbarten Schriften (XXVI, 190; III, 181; XVI, 40; XXXV, 23) wie auch die himmlischen Bücher, in welche die Taten der Menschen eingeschrieben werden (II, 43, 52). Den Singular *Zabūr* dagegen gebraucht Muḥammed nur in Verbindung mit Dāwūd; schon Sūra XVII, 57 spricht er davon, dass Allāh dem Dāwūd einen *Zabūr* übergeben habe. Den gleichen *Zabūr* erwähnt er dann noch einmal IV, 161, und aus ihm führt er XXI, 105 Psalm XXXVII, 29 in freilich nicht ganz wörtlicher Übersetzung an. Vielleicht wussten auch vor Muḥammed schon die Dichter etwas von dem *Zabūr* Dāwūd's; es ist nicht unmöglich, dass bereits Imra' al-Ḳais ihn meint, wenn er von der Schrift eines „*Zabūr* in den Büchern der Mönche“ spricht (*ka-kḫaṭṭi zabūr in fī maṣāḥifi ruhḡāni*, LXIII, 1). Wie dem auch sei, ob Muḥammed der erste war, der *Zabūr* für den Psalter gebrauchte oder ob das schon vor ihm geschehen war, jedenfalls beruht diese Verwendung des Wortes darauf, dass es einigermaßen an hebr. *Mizmōr* bzw. syr. *Mazmōr* oder äthiop. *Mazmūr* anklang; diese bei Juden und Christen für die Lieder Davids übliche Bezeichnung deutete Muḥammed oder schon andere vor ihm nach arab. *Zabūr* als „Schrift“. Neben dem Sūra XXI, 105 ausdrücklich aus dem *Zabūr* angeführten Vers enthält der Korān eine Reihe von Stellen, die stark an Psalmverse anklängen, insbesondere an solche des Psalm CIV, und die Mehrzahl der Korānverse, welche nicht nur dem Inhalt sondern auch dem Wortlaut alttestamentlicher Stellen mehr oder weniger genau entsprechen, stammen aus dem Psalter. Auch der *Tafīr* erkennt an, dass mit *Zabūr* in Sūra IV, 161 das dem Dāwūd geoffenbarte Buch gemeint sei, das diesen Namen geführt habe; nur einige Küfenser wollten statt *Zabūr* *Zubūr* lesen und dies als Plural im Sinne von „Schriften“ fassen (s. Ṭabari, *Tafsīr*, VI, 18), was aber von Ṭabari abgelehnt wird. Aḥmed b. 'Abd Allāh b. Salām, der ein Mawlā des Kḫalīfen Hārūn gewesen sein soll, setzt im *Fihrist*, S. 22, 28 den *Zabūr* mit den „in den Händen der Juden und Christen befindlichen *Mazāmīr* gleich“, deren es 150 gebe.

Ein Fragment einer ins II. (VIII.) Jahrhundert



zurückgehenden arabischen Psalmenübersetzung, das älteste bisher bekannte Denkmal christlich-arabischen Schrifttums überhaupt, hat B. Violet in Damaskus entdeckt; es enthält Psalm LXXVIII, Vers 20–31, 51–61 in arabischer Sprache aber in griechische Majuskeln umschrieben. Wörtliche Zitate aus den Psalmen führt dann al-Kindi in seiner um 204 (819) geschriebenen *Risāla* an, eine Reihe weiterer Ibn Kūtaiba in seinem in Ibn al-Djawzī's *Wafā'* benutzten Werk unbekannten Namens und ein ganzes Kapitel widmet den Psalmen der um 240 (854) schreibende nestorianische Konvertit 'Alī b. Rabban al-Ṭabarī (dem die syrische Übersetzung ohne weiteres zugänglich war) in seinem „Book of Religion and Empire“. Arabische Bibelübersetzungen, welche auch die Psalmen enthielten, erwähnt al-Mas'ūdī, *Tanbih*, S. 112; von diesen ist die des Sa'īd al-Faiyūmī (s. auch *Fihrist*, S. 23, 7, 13) erhalten (vgl. die Angaben bei H. Malter, *Saudia Gaon*, S. 318 ff.). Auch eine Bearbeitung der Psalmen in arabischen Versen ist auf uns gekommen, die *Udjuca* des Ḥaṣṣ b. al-Birr al-Kūṭī, die mindestens in das V. (XI.) Jahrh. zurückgeht. Wie in der *Tawrāt* [s. d.] so finden die muhammedanischen Apologeten auch im Zabūr das Erscheinen Muḥammeds vorausgesagt. Schon Ibn Kūtaiba deutet eine Reihe von Psalmversen auf Muḥammed; zum Teil die gleichen, zum Teil noch andere stellt 'Alī b. Rabban in dem Abschnitt „Prophezeiungen Davids über den Propheten“ zusammen und einige weitere fügt al-Sinhādī hinzu. Andererseits übt Ibn Ḥazm wie an anderen Schriften des biblischen Kanon so auch an den Psalmen scharfe Kritik und erklärt einige von ihm auf Grund falscher Übersetzung als blasphemisch getadelte Stellen für Fälschungen. Im Gegensatz zu den Übersetzungen der *ahm* 'Lalsinat' 'L-mukhtalifa' will das *Kitāb al-Mazāmīr Taḥḍimāt al-Zabūr* die angebliche Übersetzung bieten, welche die 'Ulamā' al-Islām veranstaltet hätten; es ist mehrfach handschriftlich erhalten, und Krarup und Cheikho haben Proben aus ihm veröffentlicht. In Wirklichkeit aber hat dieses Buch mit den Psalmen nichts zu tun, an die sich nur die beiden ersten Abschnitte anlehnen; der Verfasser hat sich an das Vorbild des Kor'ān gehalten, wie er auch die einzelnen Abschnitte als Sūren bezeichnet. Die älteste Handschrift trägt das Datum 666 H., und vielleicht ist das in Ibn Haiy's *Fihrist* (*Bibliotheca Arabo-Hispana*, IX, 294) dem Wāḥ b. Munabbih zugeschriebene *Kitāb Zabūr Dāwūd* mit dieser Schrift identisch.

**Litteratur:** J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin 1926), S. 69 ff.; B. Violet, *Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus* (Berlin 1902); C. Brockelmann, in *Beiträge z. Assyriologie*, III, 46 ff.; ders., in *ZATW*, XV, 141 f.; W. Bacher, *a. a. O.*, S. 310; L. Goldziher, in *ZDMG*, XXXII, 351 ff., 371, 377; M. Steinschneider, *Die arabische Litteratur der Juden*, § 66; O. Chr. Krarup, *Auswahl pseudodavidischer Psalmen* (Kopenhagen 1909); L. Cheikho, in *MFOB*, IV, 40 ff., 47 ff.; W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Korans*, S. 10 ff. (Stuttgart 1922). (J. HOROWITZ)

**ZACHARIAS.** [Siehe ZAKĀRĪYĀ']

**ZAFĀR.** 1. Jetzt Ruinenstätte bei einem bedeutenden Dorfe im südlichen Yaman, ca. 17 km südwestlich von Yarīm, im Altertum bekannt als Hauptstadt des Himyarenreiches (auch ZAFĀRĪ genannt; s. Yāqūt, *Mu'djam*, III, 576; I, 196; die südarabischen Inschriften geben die Radi-

kale *z-p(f)-r*; die äthiopische Wiedergabe ist *Safār*).

Die Königstadt ist schon von Plinius, *Natur. hist.*, VI, 104, als *regia Sapphar* erwähnt und im *Periplus mar. Erythr.*, § 23 als *μητρόπολις Σαφάρ*, in welcher *Καριβαήλ* (Karibā'il), „König der Homeriten (Himyar) und Sabäer“, herrschte, aus jener Dynastie, welche als Nachfolgerin der „Könige von Saba“ unter dem Titel „Könige von Saba“ und *Dhū Raidān* frühestens seit dem Ende des zweiten vorchristlichen Jahrh. die Vorherrschaft in Südarabien innehatten. Nach diesem Zeugnisse des *Periplus* erscheinen die Sabäer bereits als Untertanen der Himyarenkönige, und auch zur Zeit der Quellen des Plinius bestand schon ein Himyarenkönigtum.

Die nächste Belegstelle für die Residenzstadt Zafār in der griechisch-römischen Litteratur ist Ptolemaeus, VI, 7, 41 (VIII, 22, 16), wo unter den binnenländischen Städten der Arabia Felix *Σάπφαρ* (*Σάπφαρα* vulgo) *μητρόπολις* angeführt wird, also mit demselben Ausdrucke wie im *Periplus*. Von den beiden handschriftlichen Varianten für die Bestimmung der geographischen Länge bei Ptolemaeus, 78° und 88°, verdient die erstere den Vorzug; sie befolgt auch al-Ḥamdānī, *Sifat Dīzīrat al-'Arab* (ed. D. H. Müller, Leiden 1884, S. 28), während er im *Ikṭil* (bei D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Sudarabiens*, in *SB Ak. Wien*, XCIV [1879], 417) 77° verzeichnet. Da die Küstenstadt *Μόσχα* bei Ptolemaeus die Länge 87° 30' (var. 88° 10' und 88° 30') und dieselbe Breite, 14°, hat wie Zafār, erklärte E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, Berlin 1890, II, 180, dass jene Variante in der Längenangabe für *Σάπφαρα* ersichtlich nur eine Verwechslung aus nachptolemäischer Zeit durch einen Kopisten darstelle, der zwischen diesem yemenischen Zafār und dem mittlerweile emporgekommenen östlichen bei Moscha schwankte. Diese Annahme beruht auf Glaser's irriger Ansetzung der Lage von Moscha (s. Nr. 3); auch ist es von vornherein wahrscheinlich, dass in der Überlieferung des Ptolemaeus nichts anderes vorliegt als eine Verschreibung des Zahlbuchstabens für 7, ebenso wie in der Variante für den Längengrad von Moscha. Seine Behauptungen, dass wir die von Ptolemaeus erwähnte Metropolis „nur den Sabäern zuschreiben können, weil sie für die damals gewiss noch eng begrenzten Himyaren keine passende Lage hat“ und dass „in der Periode der „Könige von Saba“ und Raidān' Mārib zweifellos Residenzstadt war“, deren Verfall zu Ptolemaeus' Zeit „schon seit vier Jahrhunderten datierte“ (*a. a. O.*, S. 240, 242), sind nur die Konsequenzen seiner Voraussetzungen von der Chronologie der Entwicklung des Himyarenreiches und stehen übrigens im Widerspruch mit den angeführten altklassischen Zeugnissen, mit denen sich die inschriftlichen bestens vereinbaren lassen [vgl. auch d. Art. MA'RĪB].

Die *Σαπφάρται* (die meisten Hss. *Ταπφάρται*), nach Ptolemaeus, VI, 7, 25 neben den Homeriten wohnhaft, waren die Bewohner der Stadt und des Stadtgebietes, also der herrschende Stamm; Zafār als Landstrich ist auch in der arabischen Litteratur nachweisbar, so bei al-Idrīsī, aber nicht mehr als Stammname (Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, Bern 1875, S. 311). Von der im *Periplus* angedeuteten Verkehrsstrasse vom Hafen Mokhā nach Osten mag eine Abzweigung nach Yarīm und Zafār geführt haben; dass die Königstadt im Handelsverkehr eine Rolle spielte, ist begreiflich.

Über die Strasse des ptolemäischen Kartenbildes s. Sprenger, *a. a. O.*, S. 183 f.

Auf dieses Zafār bezieht sich die Mitteilung des Philostorgius (erstes Drittel des V. Jahrhunderts), III 114, die Bekehrung der Homeriten zum Christentum ca. 354/5 unter Constantius II. (337–61; vgl. den Auszug bei Nicephorus Callistus, IX, 18), auf dessen Veranlassung Theophilus, der spätere Bischof, beim Himyarenherrscher die Errichtung christlicher Kirchen in *Táφapov*, 'Aden und Ilormüz durchsetzte. Im Widerspruche zu dieser ausdrücklichen Angabe hielt Glaser, *a. a. O.*, S. 181 dafür, dass unter *Táφapov* nicht die Himyarenstadt, sondern die Küstenstadt (Nr. 2) gemeint sei (ebenso schon Ritter, *Erdkunde*, Berlin 1846, VIII/xii, S. 65). Es ist aber durch nichts wahrscheinlich zu machen, dass Philostorgius irrig berichtet gewesen sei; auch muss für die Reichshauptstadt eine Kirchengründung als näher gelegen erscheinen. Mit Unrecht identifizierte G. W. Bury, *Arabia infelix*, London 1915, S. 10 dieses Zafār mit Yarim. Die Christianisierung der Himyaren verlegt Theodorus Anagnostes, II, 58 (vgl. Nicephorus, XVI, 37) in die Regierungszeit des Anastasius (491–518). Mit dem Namen des Gregentius, Bischofs von Zafār um die Mitte des sechsten Jahrhunderts, wird eine Apokryphenliteratur in Verbindung gebracht. Zafār ist auch mit Tapharon bei Ammianus Marcellinus (Ende des IV. Jahrh.), XXIII gemeint, mit Taфра beim Geographus Ravennas (VII. Jahrh.), II, 6, der Himyar als Omeritia bezeichnet, endlich mit *Tá[ρ]φapa* bei Stephanus Byzantinus, s. v., dem es als Grammatiker nur um die Namensformen zu tun ist.

Um die Mitte des IV. Jahrh. war das Himyarenreich von den Axumiten unterworfen worden, aber schon im letzten Viertel des Jahrh. gewannen wieder einheimische Könige die Oberhand. Daher war der von Philostorgius erwähnte christenfreundliche Herrscher von Zafār entweder ein von den Axumiten eingesetzter Statthalter (vgl. mutatis mutandis Glaser, *Die Abessinier in Arabien und Afrika*, München 1895, S. 166), so wie Sumai'a im Jahre 525, oder die Aktion der Rückeroberung des Landes, als dessen Herren in einer noch kurz vor 356 gesetzten Inschrift die Axumiten genannt werden [s. SABA', S. 10a], durch die Himyaren hatte bereits um 355 erfolgreich begonnen. Erst um 525 erkämpften neuerdings die Abessinier die Oberherrschaft über Himyar, wurden aber um 570 durch die Perser gestürzt. Bis dahin war Zafār die Hauptstadt Südarabiens gewesen. Der letzte der in Šan'a' residierenden persischen Statthalter bekannte sich 628 zum Islām.

Der in al-Mas'ūdi, S. 145: al-Mas'ūdi, *Murūd*, III, 178; Yāqūt, III, 577 (II, 722) war am Tore von Zafār eine Inschrift angebracht des Inhalts: „Wer besass die Königsherrschaft von Zafār? Die trefflichen Himyaren. Wer wurde (nacher) der Herr? Die schlechten Abessinier. Wer hierauf? Die edlen Perser. Wem mussten sie weichen? Den Königen, den Königen. Wer wird (sodann) die Herrschaft von Zafār gewinnen? Sie wird wieder den Himyaren zufallen“. Darin kommt die Geschichte des Wechsels der Hegemonie in Südarabien in nicht übler Form zum Ausdruck. Dass Zafār die Residenzstadt der Himyarenkönige war, bezeugen in Übereinstimmung mit den griechischen und römischen Autoren auch die arabischen Geographen, Historiker und Lexikographen, s. II 178 f. Yāqūt, VI, 140; al-Mas'ūdi, III, 177;

Djawharī, s. v.; Yāqūt, III, 577 (812 im Dichterzitat); der *Kāmus*, s. v.; *Tādī al-'Arūs*, III, 370; das *Djihān-numā*. Das Residenzschloss Raidān in Zafār erwähnen von den Schriftstellern Ibn Khordādhbeh, S. 140 mit Anführung des Verses des Imru'ū l-Qais (206, 32 bei Ahlwardt, *The Divans*), al-Hamdānī im *Iklīl*, S. 410 und 414 (im Vers des As'ad Tubba'), al-Bakrī, *Mu'jam*, s. v.; Yāqūt, II, 885; III, 422 (wo das überlieferte Zaidān von D. H. Müller zum *Iklīl*, S. 410, 3 als fehlerhafte Schreibung in Raidān geändert worden ist [vgl. dieselbe Schreibung bei Ritter, XII, 258 nach al-Idrisi]; s. unten zu Glasers Deutung des inschriftlichen Raidān). Auch al-Idrisi, I, 148 f. (ed. Jaubert, Paris 1836) bezeichnet Zafār als eine der bedeutendsten und berühmtesten Städte Yemens, welche die Residenz der yemenischen Könige war. Nach seiner Angabe liegt sie im Distrikt Yaḥṣib, welcher auch Zafār heisse. Al-Mukaddasī, *BGA*, III, 70 (53) nennt in seiner Übersicht über die beiden Teile Yemens, die Tiḥāma und den Naǧd, unter den Städten des Naǧd auch Yaḥṣib. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients*, in *Abh. f. d. Kunde des Morgenl.*, III/3, Leipzig 1864, S. 109 meinte, dass darunter Zafār zu verstehen sei. Diese Identifikation, welche sich auch bei H. C. Kay, *Yaman, Its early medieval History*, London 1892, S. 246 (und auf seiner Karte) findet, der übrigens unrichtig Yaḥḍib schreibt, ist nicht überzeugend. Yaḥṣib (Yaḥṣub) ist der Name des Mikhlaḥ (vgl. nebst al-Idrisi auch Yāqūt, II, 885, der das Schloss Raidān als in diesem Mikhlaḥ gelegen bezeichnet und gleich darauf die genauere Angabe anführt, dass Raidān in Zafār liege, und die Verse des As'ad Tubba' im *Iklīl*, *a. a. O.*, S. 414, nach welchen Zafār mit der Stammburg Raidān in der Ebene von Yaḥṣib lag). Nach dem *Iklīl*, S. 410 war Zafār unter dem Namen Haḳl (Hochebene) Yaḥṣib bekannt. Bei Yāqūt, IV, 436 ist von Yaḥṣib al-'ulw bei Zafār die Rede. Sprengers Deutung der Angabe bei Ibn Khordādhbeh (*a. a. O.*): „Yaḥṣib heisst die Stadt, und das Schloss, wo der König . . . residierte, heisst Zafār“ (*Postrouen*, *a. a. O.*, S. 147) ist unrichtig; der Sinn ist vielmehr: „Yaḥṣib, (darin) die Stadt Zafār und ihr Schloss Raidān“.

Nach al-Idrisi war dieses Schloss zu seiner Zeit ein Überrest der dortigen alten Residenz; er spricht auch von anderen Spuren des alten Reichtums. Bei al-Ṭabari, ed. de Goeje, I, 526, wird die Gründung Zafār's auf die Himyarenkönige zurückgeführt. Al-Hamdānī gibt im *Iklīl* (*a. a. O.*, S. 412) eine Beschreibung der Lage Zafār's am Abhange eines Berges in der Nähe der Stadt der Sukhtiyūn (Mankath; heute noch Ruinen in dem Dorfe Mankat bei Zafār mit himyarischen Inschriften, welche Setzen gefunden hat; vgl. D. H. Müller, *a. a. O.*, S. 370); er zitiert dort (S. 414) einen Vers des 'Amr b. Tubba', der von Inschriften in Zafār spricht, und Verse des 'Alkama mit rühmender Erwähnung Zafār's. In der *Šifa*, S. 203 nennt er unter den berühmten yemenischen Örtlichkeiten mit alten Schlössern auch Zafār. Als Beispiel für seine Bemerkungen über die Reduktion der Längengrade des Ptolemaeus auf die der orientalischen Astronomen wählt er die Lagebestimmung für Zafār und handelt (*a. a. O.*, S. 27) über die ptolemäischen Positionen dieser Stadt und Šan'a's, welche beide auf demselben Meridian liegen (so auch S. 28 und 44; vgl. dazu 45) und zwar Zafār ungefähr drei Tage südlicher (womit im grossen und



ganzen Niebuhrs Angabe übereinstimmt, dass Zafär 1° 12' südlich von Šan'a' liege) Auch S. 201 gibt er in geographischer Hinsicht nichts Genaueres an als nur, dass Zafär in der Nähe von Šan'a' liegt, ebenso Yāqūt, III, 577 (wo er zugleich meldet, dass einige die Ansicht vertreten, Zafär sei Šan'a' selbst), der *Kāmus*, s. v. (vgl. Djawhari, s. v.) und der *Tādī al-ʿArūs*, III, 370, der Yāqūt zitiert. Bei Yāqūt, III, 422, statuiert D. H. Müller, *Burgen*, S. 369, eine Verwechslung Zafär's mit Šan'a' (doch s. Nr. 3). Die arabische Tradition über die Geschichte und Genealogie der Himyarenkönige, der Tubba's, ist grossenteils ungeschichtlich.

Yāqūt unterscheidet im *Muʿdjam* (vgl. III, 577) zwischen diesem Zafär und der gleichnamigen Küstenstadt (Nr. 4); im *Muḥṭarik* wird der Unterschied nicht hervorgehoben. Schon die arabischen Schriftsteller haben beide Städte miteinander verwechselt, aber auch einige Forscher der Neuzeit. Darüber hat schon C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 236 und Ritter, *a. a. O.*, S. 254 u. a. geklagt; dieser ist aber demselben Irrtum zum Opfer gefallen, z. B. S. 65 und 253. Abu 'l-Fidā' gibt in seiner Beschreibung, welche beide Städte vermengt (andere Fälle unter Nr. 4), nur an, dass Zafär in Yemen liege; alle anderen Bemerkungen gelten für die Küstenstadt.

Schon al-Ḥamdānī im *Iklil*, *a. a. O.*, S. 416 und, mit Variationen, al-Bakrī, *a. a. O.*, S. 464 und Yāqūt, III, 577 geben in Form einer kurzen Anekdote zur Erläuterung des Satzes: „Wer nach Zafär kommt, muss himyarisch verstehen“ (oder „Zafär gehört den Himyaren“) ein Beispiel für spezifisch himyarischen Sprachgebrauch. Die Araber unterscheiden zwischen den Söhnen des älteren, jüngeren und „nächsten“ Himyar, d. h. zwischen Himyaren im weitesten, mittleren und engsten Sinne (Sprenger, *Geographie*, S. 72 f.). Von einem himyarischen Dialekt (über einzelne Eigentümlichkeiten s. Sprenger, S. 74) kann man nur bei den Himyaren im engsten Sinne sprechen. Aus dem zehnten nachchristlichen Jahrh. sind als Gegenden, in denen man rein himyarisch sprach, bekannt die Gebiete westlich von Šan'a' und südlich von Dhamār ab bis Ḥaḳl Kitāb, welcher Raum auch Varīm und Zafär umfasst (Belegstellen für Himyarensitze bei Sprenger, *Das Leben ... des Moḥammad*, Berlin 1865, III, 438). Das Himyarische und die Mischsprache der benachbarten Gegenden wurde früher nach Fresnel ungenau Eḫlīl genannt, eine Bezeichnung, die fälschlich ohne Unterscheidung auch auf das Mehri und den Karādialekt (Ḥakili) oder das von Glaser sogenannte *Shehrāt* übertragen wurde. Die alte Sprache der himyarischen Inschriften im eigentlichen Sinne steht dem Sabäischen näher als der Sprache der zweiten Hauptgruppe der südarabischen Inschriften, dem Minäischen.

Jene beiden echt himyarischen Gegenden sind durch ihre Fruchtbarkeit für den Ackerbau wohl geeignet. Ergiebig ist der Boden Zafär's auch an einem Halbedelstein: vom zafärischen Onyx spricht al-Ḥamdānī, *Iklil*, S. 415 (mit Dichterzitationen); Djawhari; Yāqūt, III, 577; *Lisān al-ʿArab*, VI, 192; *Kāmus*, *Tādī*, *a. a. O.* (vgl. Lane s. v. *djaza* zur Wortbedeutung, und Sprenger, *a. a. O.*, S. 62).

Nach der letzten Einnahme Zafär's durch die Abessinier, über welche ein anschaulicher Bericht im Martyrium Arethae vorliegt, und nach dem Erlöschen des südarabischen Königtums und noch mehr nach dem Aufkommen des Islām war die ehemalige Residenz- und Landeshauptstadt, zumal

bei ihrer von der Verkehrsstrasse abgeschiedenen Lage, allmählich dem Verfall preisgegeben. In der späteren Geschichte Yemens spielt sie mit ihrer gebirgigen Umgebung nur als befestigter Platz bei kriegerischen Bewegungen eine untergeordnete Rolle. Als z. B. nach dem Aussterben der Ziyādidendynastie (409 = 1018) Nadjāb Zabīd erobert (412) und den Königstitel angenommen hatte, behaupteten die damaligen Wālī's ihre festen Plätze in den Berggegenden, darunter (nach 'Umāra al-Ḥakamī, *Ta'rikh al-Yaman*, ed. Kay, *a. a. O.*, S. 12) auch al-Nakīl („Pass“), was Kay, S. 246, als Nakīl Šaid bei Yaḥšib erklärt; es ist wohl Nakīl Sumāra bei Zafär.

Die Mitteilungen von Forschungsreisenden der Neuzeit stehen mit den Angaben der arabischen Autoren im Einklange. Vgl. weiter: Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, S. 94, 236, 290; ders., *Beschreibung von Arabien*, I, 400; Art. SABA, IV, 10b, 18a; D. H. Müller, *Sabäische Denkmäler*, Wien 1883, S. 85, Tafel VI (Inschrift); W. Harris, *A Journey through the Yaman*, Edinburgh-London, S. 25; Glaser, *Die Abessinier*, S. 58, 100, 116; ders., in *Mitt. VAG*, 1897, VI, 41; ders., *Skizzen*, II, 241; Nielsen, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, Kopenhagen-Paris-London 1927, S. 21, 88; Hommel, *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, München 1926, S. 656, 711; Osiander, in *ZDMG*, XIX, 1865, S. 180; *Corpus inscriptionum semiticarum*, IV/1, Nr. 312.

2. Ruinenstädte südwestlich von Šan'a'. Der *Tādī al-ʿArūs* führt (III, 370) nach al-Šaghānī nebst den beiden gleichnamigen Städten (s. Nr. 4) auch noch zwei Schlösser namens Zafär an, das eine nördlich, das andere südlich von Šan'a' gelegen.

3. Befestigte Höhe, ca. 20 engl. Meilen nordwestlich von Šan'a' bei Kawkabān.

4. Name einer uralten, seit dem Ende des Mittelalters in Ruinen liegenden Stadt und der sie umgebenden Ebene in dem gewöhnlich noch zu Mahra gezählten Gebiete Südostarabiens am Indischen Ozean. Ibn Khaldūn, *Iḥar* (s. den Auszug bei Kay, *a. a. O.*, S. 133) gibt die Vokalisation Zūfār und auch al-Makrīzī, *De valle Hadhramaut*, ed. Berlin Noskowsky, Bonn 1866, S. 29 erklären, dass man Zofār aussprechen müsse, ebenso Maltzan in der Einleitung zu seiner Ausgabe von *Wrede's Reise in Hadhramaut*, Braunschweig 1873, S. 24, 39; es wird Zfār, Zfōr, gegenwärtig auch Dofār gesprochen. Dass auf die Stadt schon in der griechischen Literatur Bezug genommen wird, ist so gut wie sicher, und zwar ist sie unter einer der von Ptolemaeus an der Meeresküste angegebenen Örtlichkeiten zu suchen. Sprenger, welcher betont, dass Ptolemaeus für die Bestimmung der Südostküste Arabiens Angaben von Indien- und von Küstenfahrern berücksichtigte, dürfte (*Geographie*, S. 95 f.) der Hauptsache richtig auf diejenige Stelle der Karte des Ptolemaeus, VI, 7, 11 hingewiesen haben, welcher der Lage Zafär's entspricht, nämlich das unter den Örtlichkeiten der *Σαχαλίται* angeführte *μαντείον* Ἀρτέμιδος, das schon im Namen eine Übersetzung von al-*Kamar* („Diana“) enthält, welches noch in *Djibāl al-Kamar*, Mondgebirge, *Ghubbat al-Kamar*, Mondbucht, begegnet, nach der eben Zafār liegt. Die Lage dieses Mondorakels nach den Bestimmungen des Ptolemaeus führt ganz in die Nähe Raisūt's (Κωσσεύδη [Ρωσσεύδη] πόλις bei Ptolemaeus unmittelbar vorher genannt), des ehemali-

gen Hafenortes. Von diesem dehnt sich eine wasserreiche Ebene aus, die etwa 9 Stunden lang und bei Tāka, wo sie am breitesten, eine Stunde weit ist. Sie bildet gleichsam eine Nische im Gebirge und wird jetzt Zafār genannt (Sprenger, *a. a. O.*, S. 96). Carter (s. unten) fand daselbst die Ruinen von ungefähr sechs Städten. Ob diese nacheinander die Hauptstädte Zafāriens waren, wie Sprenger vermutete, ist eine andere Frage, die sich nicht mehr beantworten lässt. Sprenger räumte auch die Unmöglichkeit ein, zu bestimmen, bei welcher Ruine das Mondorakel gestanden habe. Mit Beziehung auf das Zeugnis des Ibn Battūta (*a. a. O.*, II, 203), dass eine halbe Tagereise von (dem späteren) Zafār (d. i. Maṣūra) ein Heiligtum mit dem Grabe des Hūd (so auch I, 205) steht und eine Moschee an der Meeresküste inmitten eines Fischerdorfes, meinte Sprenger, dass „diese Moschee und dieses Grabmal“ der Mondtempel seien. Dieser könnte doch nur in einer der beiden Baulichkeiten erblickt werden und zwar wohl nur in der ersteren. Ihre Lage fällt nach Sprenger mit Tāka unter  $54^{\circ} 22'$  ö.L. Gr.,  $17^{\circ} 2'$  n Br. „an einem Inlet zusammen, welches für Flüsse und Boote als Hafen dienen konnte“. Diese Lokalisierung ist unter Verwertung der Angaben Bent's zu modifizieren und das alte Zafār in einer Ruinenstätte östlich von Tāka zu suchen (s. unten).

Keine Billigung kann Glasers Aufstellung (*Skizze*, II, 97, 180) beanspruchen, dass die bei Ptolemaeus unmittelbar nach dem *μαντείον* Ἀρτέμιδος erwähnte Ἀβισσα πόλις, welche Sprenger, *a. a. O.*, S. 97, für den Seehafen von Zafār erklärte und mit Mirbāt identifizierte, Zafār selbst und Moscha des *Periplus maris Erythraei*, S. 32 ihr Hafen gewesen sei (letzteres schon bei Ritter, *a. a. O.*, XII, 329; ebenso Glaser, *Abessinier*, S. 90 f.; Hommel, *Ethnologie*, S. 654), identisch mit Khōr el-Belid, und dass der Name Zafār wahrscheinlich erst nach Ptolemaeus in dieser Gegend aufgefunden sei und zwar entweder für Abissa polis oder für Moscha (*Skizze*, S. 180; *Abessinier*, S. 187 f.). Gegen diese topographischen Kombinationen, welche übrigens den Ort, auf den der Name Zafār übertragen worden sein soll, unentschieden lassen, spricht die Tatsache, dass es nicht nur an jedem positiven Wahrscheinlichkeitsgrad zu ihren Gunsten mangelt, sondern dass sie geradezu einen direkten Widerspruch zum Kartenbilde des Ptolemaeus und des *Periplus* bedeuten und dass, wie Glaser selber zugeben muss, Moscha, welches Ptolemaeus nahe westlich von Kap Syagros (Rās al-Fartak) ansetzt, nach dem *Periplus*, dem doch Glaser in der Beschreibung der Shirküste den Vorzug vor Ptolemaeus einräumt, noch immer ungefähr zehn deutsche Meilen westlich von Mirbāt gesucht werden müsste. Bei Khōr el-Belid ist jetzt überhaupt kein Hafen, sondern ein Binnensee (Glaser, *Skizze*, S. 181); dagegen wird Moscha sowohl bei Ptolemaeus als auch im *Periplus* als λιμὴν bezeichnet und diese seine Bedeutung namentlich im letzteren besonders hervorgehoben. Moscha ist wohl Maḫshī, ein ö.L.  $51^{\circ} 55'$  „weniger als eine Stunde westlich von Rās Fartak gelegener und .... gegen den Südwestwind geschützter Hafen“ (Sprenger, *a. a. O.*, S. 85). Die Annahme Sprengers, dass in der Ptolemaeusüberlieferung die wahre Position von Moscha ausgefallen sei, ist immerhin möglich, aber, wie es scheint, nicht nötig. Sein Ansatz stimmt mit dem von Arab. Geographen überein, wie des Tabari, III, 577; IV, 481, dass die Ha-

fenstadt für Zafār, welches keinen geeigneten Hafenplatz hat (so auch Ibn Khaldūn, *a. a. O.*, S. 133, ed. Kay), das ungefähr 5 Parasangen entfernte, von Kauffahrern viel besuchte Mirbāt ist, und auch zur Tatsache, dass das Rās Fartak, in dessen Nähe er Moscha sucht und von dem Ibn al-Mudjāwir berichtet, es erhebe sich am Eingange der Mondbucht und daselbst sei ein Landungsplatz für Schiffe, welche aus Indien kommen, noch in der neueren Zeit als die erste Landmarke bezeichnet wird, auf welche die von Bombay kommenden Dampfer zusteuern (Sprenger, *a. a. O.*). Neues Material für eine Bestätigung seiner Ansicht, nur noch mit einer Verdeutlichung, bietet, teilweise ohne es zu wissen und zu wollen, Th. Bent, *Southern Arabia*, London 1900, S. 240 ff. Dieser erklärt es für unzweifelhaft, dass die beim jetzigen al-Balad (el-Belid nach Glaser, *Skizze*, S. 181; ders., *Abessinier*, S. 184 [so auch schon Fresnel; Al Bilad der englischen Seekarte]) am Meere gelegenen Ruinen, ungefähr 2 engl. Meilen östlich von der gegenwärtigen Residenz al-Hāfa (Lhāfe), zur alten Hauptstadt dieses Gebietes gehören. Wenn er dazu bemerkt, dass keine Schwierigkeit bestehe, mit Sprenger diese Stadt mit dem *μαντείον* Ἀρτέμιδος zu identifizieren, so begeht er schon insofern eine Ungenauigkeit, als Sprenger ausdrücklich Tāka, wo er das alte ursprüngliche Zafār suchte, von dem westlich gelegenen al-Balad, dem mutmasslichen Sitze des späteren Maṣūra, getrennt hat. Diese nach Bent auch Reste sabäischer Tempel enthaltende Ruinenstätte, zuletzt bewohnt während der persischen Invasion um 500 H., ist die grösste und ansehnlichste in der ganzen Ebene. Ausserdem erklärt Bent, der (S. 268) auch die bis dahin bekannt gewordene Bestimmung von Abissa polis und Moscha durch Glaser ungenau darstellt, den Küstenpunkt bei dem an seiner Mündung besonders breiten Flusse Rori (so in der beigefügten Karte des Zafargebietes [„from a survey by Imam Sharif, Khan Bahadur“, seinem Reisebegleiter]; falsch ist die Bezeichnung des Gewässers als Kho Roury bei Bent, S. 270; s. bereits Glaser, *Abessinier*, S. 185; die englische Seekarte hat Khor Reiri, Cruttenden: Khore Ririe) und dem Klippeneilande Khatiya hart an der Küste für Abissa polis und zugleich für Moscha. Aber nur wenig westlich von diesem unter  $54^{\circ} 25'$  gelegenen Küstenpunkte liegt eben jenes Tāka ( $54^{\circ} 22'$ ), bei welchem Spenger das *μαντείον* Ἀρτέμιδος gesucht hat und Glaser später, *Abessinier*, S. 187, Abissa polis, während ihm dann für das Mondorakel, das Bent, S. 265 recht willkürlich in den Ruinen einer himyarischen Stadt im Wādī Nahast, nicht weit von al-Hāfa, vermutete, „nur Ἀβκάδ oder Robat oder eine der mehr landeinwärts gelegenen Ruinen, z. B. im Wādī Nefas, übrig“ blieb, was nicht plausibler ist. Wir dürfen in den Ruinen, welche Bent (S. 269) östlich von Tāka gefunden hat, im Gegensatz zu ihm, ein wenig östlicher als Sprenger, die Stätte des alten Zafār und des Mondorakels, vielleicht auch des von Ibn Battūta erwähnten Heiligtums suchen und bei der nahen Flussmündung, dem Khōr Rori, den Landungsplatz der Stadt. Die Angabe Glasers, *Skizze*, S. 181: „Die Ruinen von Zafār liegen bei Ἀβκάδ, Ἀυκάδ, Ρεσūt und Khōr el-Belid“ ist unzureichend. Unrichtig urteilt Bent auch über Μόσχα, worin er Mokhā, „eine nicht seltene Benennung von Häfen der arabischen Küsten“, wiederfinden wollte. Er bedachte auch nicht die Fehlerhaftigkeit der An-



gaben über die *Shihrküste* in der überlieferten Fassung des *Periplus*, § 32. Dass dieser mit dem Stapelplatz für den sachalitischen Weihrauch *Raisūt* meint, ist nicht so sicher, wie gewöhnlich angenommen wird. Der Fehler, und diesen wiederholt Bent, liegt darin, dass dieser Platz *Moscha* genannt wird.

Der Herr des Weihrauchlandes war unter der Himyarenherrschaft zur Zeit des *Periplus*, § 32 der König von *Hadramōt*. Dass Ptolemaeus zwischen den Omaniten und den Asabonbergen *Katabānen* kennt, gibt kein Recht auf den Schluss, dass die eigentliche Weihrauchküste (von *Zafār* ab östlich) ganz oder teilweise eine *katabānische* Kolonie war.

Die Küstenstadt *Zafār* ist wohl älter als die himyarische Königstadt; sie ist mit hoher Wahrscheinlichkeit schon längst mit „*Sephar*, dem Berge gegen Osten“ der *Genesis* X, 30 zusammengestellt worden.

Die Araber rechnen *Zafār* bald zu *Mahra*, womit die gegenwärtige Bezeichnungsweise übereinstimmt, bald, was auf dasselbe hinausläuft, zum *Shihrg*gebiet (Küstenstrich von *Mahra*), so *Yāqūt*, III, 577, *Abu 'l-Fidā'* (s. Rommel, *a. a. O.*, S. 30), *Ibn Khaldūn* (ed. Kay, *a. a. O.*, S. 132), *Tādī*, III, 370, bald weniger genau zu *Omān* (Sprenger, *Geographie*, S. 92). Nach *Ibn Baṭṭūṭa*, II, 196 liegt es am äussersten Ende von *Yemen* (I, 205 wird es einfach eine Stadt *Yemen's* genannt); auch in einer Notiz einer Handschrift der *Marāsid* (angeführt von *Wüstenfeld*, *Yāqūt*, V, 24) wird es als die fernste Stadt *Yemen's* bezeichnet; *Mahra* [s. d.] wird von den arabischen Geographen zu *Yemen* gerechnet. *Yāqūt*, III, 577 spricht nach Erwähnung der yemenischen Königstadt von der zu seiner Zeit berühmten gleichnamigen Stadt an der Küste des Indischen Meeres (diese topographische Bestimmung auch III, 422, IV, 481 [wo *Zifār* überliefert ist; vgl. die Überlieferung zu *Ibn Khordādhbeh*, *BGA*, VI, 146], bei *Ibn Baṭṭūṭa* und im *Tādī*, III, 370); an der zuletzt angeführten Stelle bezeichnet sie *Yāqūt* nur allgemein als zwischen *Hadramōt* und *Omān* gelegen (vgl. I, 196 und die Addenda in *BGA*, IV, 432 zu *Ibn Hawkal*, S. 32 [zugleich über die Entfernung zwischen *Zafār* und *Mirbāt*]; der *Kāmūs* kurz: bei *Mirbāt*). Sodann teilt *Yāqūt* an jener Hauptstelle mit, dass im Gebirge in einiger Entfernung von der Stadt *Zafār* der Weihrauch wächst und dem unabhängigen Herrn der Stadt, der für sie das Handelsmonopol eingeführt hat, ein Anteil an dem Erlös zukommt; es folgen Bemerkungen über die Gewinnung des Weihrauchs, der nach der Stadt geschafft werden muss (ebenso in *Kürze*: IV, 481).

*Zafār* liegt in der eigentlichen Weihrauchgegend; ihre Ausdehnung ist bei *Yāqūt* viel zu eng bestimmt, wie schon die Mitteilungen der anderen arabischen Geographen lehren und besonders *Carter's* Erkundigungen, in dessen Fixierung mit 52° 47' bis 55° 23' ö.L. Gr. die Westgrenze zu weit nach Osten gerückt ist, wie seit den Feststellungen *Glaser's*, der seine eigenen Angaben im Laufe der Zeit richtiggestellt hat, *Bent's*, *Hirsch's* und der süd-arabischen Expedition der Wiener Akademie bekannt ist.

Der Name *Zafār* („aromatisches Gewürz“) bezeichnete ursprünglich vielleicht nichts anderes als den Begriff, den die Griechen mit *βιβαντοφόρος* ausdrückten. Unrichtig war die Meinung *Fresnel's* (*Sur la géographie de l'Arabie*, *Lettre* IV, in *J. A.*, Ser. III. Bd. V, 1838, S. 518) und nach ihm *Ritters* (XII, 252, 260), dass die *Himyarenstadt* nach der Küstenstadt aus Rivalität *Zafār* benannt worden sei. Vielleicht wurde dieser Name für die erstere

in einem anderen Sinne verstanden, als „die Siegreiche“, so wie im Verse des *As'ad Tubba'*, *Iklīl*, *a. a. O.*, S. 410 (= *al-Bakrī*, S. 464). Durch portugiesische Seefahrer wurden Nachrichten von dem Weihrauchlande nach Europa übermittelt; ihren Niederschlag fanden sie auch bei *Camões*, *Os Lusíadas*, X, 101, 1: „*Olha Dofar insigne, porque manda O mais cheiroso incenso pera as aras*“.

*Yāqūt* spricht, II, 881, fast mit denselben Worten wie *al-Hamdānī*, *Djazīra*, S. 51 von einem Küstenwege, der von *Aden* über *Zafār* links an *Raisūt* vorbei nach *Omān* führt. *Ibn al-Mudjāwir*, der (ca. 619) *Zafār* besuchte, gibt die einzelnen Stationen des Weges von *Shihām* in *Hadramōt* nach *Zafār* mit ihren Distanzen an (genauere Einzelheiten bei *Sprenger*, *Posttrouten*, S. 144; ders., *Geographie*, S. 164). Er beobachtete, dass bei *Zafār* Pfeffer, Zuckerrohr und zahlreiche Obstarten gedeihen und dass es zwischen *Hadramōt* und *Omān* Spuren ehemaliger Terrassenanlagen für den Weihrauchbaum gibt; letzteres wird durch die Beschreibung *Bent's* bestätigt. Er berichtet über einen sicheren Karawanenweg von *Baghdād* (durch die Wüste) nach *Mirbāt* und *Zafār*, auf welchem die Beduinen zweimal jährlich Pferde mitbringen, um dafür Aromaten und kostbare Kleidungsstoffe einzutauschen. Nach seiner Aussage hat *Aḥmed b. 'Abd Allāh* 618 (1221) *Zafār* zerstört und unweit davon *Manšūra* errichten lassen, auf welches später der Name *Zafār* überging; zu seiner Zeit war das Gebiet im Besitze der *Hadramōtiten*. Nach *Ibn Khaldūn* (Kay, *a. a. O.*, S. 133) fand die Zerstörung 619 statt, und der Beiname des neuen *Zafār* lautete nach dem Zerstörer *al-Aḥmadiya*.

In der Darstellung des *Abu 'l-Fidā'*, deren Verwirrenheit (s. o.) schon *Niebuhr*, *Beschreibung*, S. 236 erkannt und *Rommel*, *a. a. O.*, S. 30 ff. (mit Angaben über die ältere Litteratur) genauer nachgewiesen hat, ohne von Irrtümern selbst ganz freigeblieben zu sein, bezieht sich auf die Küstenstadt, nebst dem schon Erwähnten, die Mitteilung, dass sie im Hintergrunde eines Golfes liegt und im Verkehr mit *Indien* steht, von Gärten umgeben ist (vgl. *Ibn al-Fakīh*, *BGA*, V, 109) und in ihrem Gebiete *Betel* und *Kokos* gedeiht. Damit berührt sich die Beschreibung des *Ibn Baṭṭūṭa* (II, 196 ff.). Dieser hatte sich ca. 730 (1329/30) von *Kilwa* nach *Zafār* eingeschifft, mehr als ein Jahrhundert nach Zerstörung der alten Stadt. Er gibt zwar an, dass die Stadt selbst isoliert (vgl. *Yāqūt*, IV, 481) in einer wüsten Ebene liege, berichtet aber bemerkenswerte Einzelheiten über die reichen Obstgärten und Aromaten liefernden Bäume und Pflanzen (*Betel*, *Kokos*) in der Umgebung und ihre praktische Verwertung. Das *Zafār*, das *Ibn Baṭṭūṭa* beschrieben hat, war als Handelsstadt immerhin bedeutend.

Bezüglich der alten Geschichte sei hier nur noch die Vermutung *Glaser's* erwähnt, dass *Zafār* die alte *Habashitenhauptstadt* gewesen sei (vgl. *Skinze*, S. 181; *Hommel*, *Ethnologie*, S. 654). Sicher steht, dass es schon im frühen Mittelalter, so wie *Südostarabien* überhaupt, vorübergehend auch unter die persische Einflussphäre geriet. Aus späterer Zeit ist der persische Invasionsversuch im Jahre 664 (1265) bemerkenswert, in welchem der Emir *Mahmūd b. Aḥmed al-Kūsi*, der Herr von *Hormūz*, *Zafār* eroberte und plünderte. Bald darauf geriet *Sālim b. Idrīs*, der Herrscher von *Zafār*, in Streit mit *al-Muzaffar*, dem zweiten Könige der *Rasilidendynastie*. Seine Truppen wurden von den

von Anzifer 978 [1278] geschlagen. Zafar ibn al-Kay, *a. a. O.*, S. 311, zu Ibn Khaldūn, S. 132). Zur Zeit des Ibn Battūta (s. o.) Venedig unabhängig.

Schon Marco Polo, der Zeitgenosse des Abu 'l-Fidā', erfuhr von Zafār als einem der wichtigsten Herkunftsorte für den Weihrauch. Niebuhr, *Beschreibung*, S. 236, 262, unterschied richtig zwischen beiden gleichnamigen Städten, doch vernahm er von der zweiten nicht mehr, als dass an der „Südostküste von Arabien eine Stadt und ein Hafen“ Zafār liegt, ebenso S. 286, wo er auch von der Weihrauchausfuhr spricht (S. 143 f. von der Weihrauchkultur). Die ersten genaueren Nachrichten aus der Neuzeit über diese Gegend stammen von den Mitteilungen der englischen Küstenvermessungskommission. J. R. Wellsted, der 1833 an diesen Küstenstrich gekommen war, beschrieb *Travels in Arabia*, London 1838, II, 453 f. Wellsted *Wien in Arabien*, deutsche Bearbeitung ... von E. Rödiger, Halle 1842, II, 347 f. und *Travels to the City of the Coluths*, London 1840, II, 129 ff.) Mirbāt und die Küste westlich davon. C. J. Cruttenden unternahm 1837 eine Landreise von Mirbāt nach al-Dahāriz, der damaligen Hauptstadt des Küstengebietes von Zafār (s. *Journal of an Excursion from Morebat to Dhahariz, in Proceed. of R. A. S.*, 1837, S. 70 ff. [*Transactions* ... 1844, S. 184 ff.]). Er stellte fest, dass es, was auch Fresnel nach den Angaben seines Gewährsmannes in Djidda und Haines bestätigten, zu seiner Zeit keine Stadt Zafār mehr gab, sondern dass, was noch für die Jetztzeit gilt, der Distrikt von Mirbāt bis Raisūt diesen Namen trägt. Ungefähr gleichzeitig hatte Fresnel (s. seine *Lettre*, IV, *a. a. O.*, S. 251 f.) durch Muḥsin, seinen linguistischen Berater, erkundet, dass die Ruinen von el-Belīd, welche dieser besucht hatte, noch von der Pracht einer alten Stadt Zafār (d. i. wohl Maṣūra) Zeugnis geben und dass dort nur noch 3 bis 4 Häuser stehen. Fresnel hielt mit Unrecht dieses Zafār für die himyarische Residenz (sowie Ibn Khaldūn) und el-Belīd für ihren Hafenort. Eine Ergänzung zu Wellsted's *Travels* gibt der Bericht des Captain S. B. Haines, *Memoir of the South and East Coasts of Arabia*, in *J. R. A. S.*, London 1845, XV, 104 ff. Wellsted's Mitteilungen waren teilweise aus den Beobachtungen der Expedition von Haines hervorgegangen und ohne dessen Autorisation vorzeitig veröffentlicht worden (s. Ritter, XII, 608 und den Auszug S. 645 ff.). Durch H. J. Carter, dessen Bericht (*A description of the frankincense tree of Arabia*, in *J. Bombay Br. R. A. S.*, 1847, II, 380 ff.) Ritter, XII, 356 ff. nicht mehr benutzen konnte, erfuhr man wieder Genaueres über das Vorkommen des Weihrauchbaumes. Glaser zählt (*Skizze*, S. 180 f.; *Abessinier*, S. 184 f.) nach seinen Erkundigungen mehrere Küstenorte von Zafār auf, von denen die meisten schon Fresnel, Cruttenden und Haines genannt haben.

Eine Bereicherung unserer Kenntnis der Ebene von Zafār verdanken wir Bent, der im Winter 1894/5 mit seiner Frau zunächst die Küstenstrecke durchreiste (s. den Abschnitt *Dhofar and the Gara mountains*, S. 227 ff. seines schon genannten Werkes). Er verzeichnet einige bisher noch unbekannte Örtlichkeiten und gibt eine genauere Fixierung des Weihrauchlandes, dessen Grösse er mit der Insel Wight vergleicht. Der Wālī von al-Hāfa ist der faktische Herr der Ebene von Zafār; nur nominell stand damals das Land unter dem Sultan

von 'Omān, als zum Imāmat Maskāt gehörig (vgl. auch Glaser, *Abessinier*, S. 126). Von einem unabhängigen Sultan von Zafār sprechen auch Vākūt, Ibn al-Madjawir und Ibn Battūta (s. o.), und von den Neueren erwähnt schon Niebuhr, *a. a. O.*, S. 287, den „unabhängigen Shāih“ daselbst. Das Land ist von türkischer Herrschaft frei geblieben; der Versuch der Türken gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, sich dort festzusetzen, ist missglückt. Den Weihrauchhandel bezeichnet er als nicht bedeutend; die Karābeduinen (Glaser, *Abessinier*, S. 185, bezeugt daneben die einheimische Aussprache Krā) bringen den Weihrauch von den Bergen auf Kamelen zur Küste (das erinnert an Vākūt, III, 577). Er sah Weihrauchvorräte bei al-Hāfa aufgestapelt. Der Weg zum Gebirge führt durch ein Gebiet, das voll ist von Weihrauchbäumen und auch sonst eine reiche Vegetation zeigt. Im Altertum muss die Weihrauchkultur viel intensiver gewesen sein. Auch Myrrhe kommt im Gebirge vor. Er bezeugt, so wie Carter, dass die wilden Beduinen im Gebirge Höhlen bewohnen, und bestätigt so neuerdings die Meldung des *Periplus*, § 32, von Troglodyten [s. WARAR]. Sie scheinen der Rest einer Urbevölkerung zu sein. Ihre Sprache wird nicht einmal von Arabern verstanden; das erinnert an das Urteil des al-Iṣṭakhri, al-Idrisi und Ibn al-Mudjawir über das Mehrī [s. MAHRA]. — Eine Ergänzung zu Bent gibt C. Craufurd, *The Dhofar district*, in *Geogr. Journ.*, London 1919 (S. 101 ff. eine Beschreibung der Ruinen von el-Belīd).

Studien über die Sprache der Bewohner der Ebene und der Gebirgsgegend von Zafār hatte bereits Glaser begonnen (vgl. *Abessinier*, S. 184); über seine genauen Aufnahmen des Shehrāt s. Hommel, *Ethnologie*, S. 153. Die Sprachproben bei Bent, *a. a. O.*, S. 275 f., sind mit einer gewissen Vorsicht zu benutzen. Eine Reihe von Texten hat aus dem Munde eines Einheimischen N. Rhodokanakis im Jahre 1904 in Wien aufgenommen; diese Texte sind im VIII. Bd. der *Südarabische Expedition*, Wien 1908, veröffentlicht (*Der vulgär-arabische Dialekt im Dofār (Zfār)*; der X. Bd. (1911) enthält das Glossar und die Grammatik. Im VII. Bd. dieser Sammlung hat nach demselben einheimischen Gewährsmann D. H. Müller Texte der Sprache der Bergbevölkerung, *Shauri-Texte*, 1907, veröffentlicht; s. ausserdem M. Bittner, *Studien zur Shauri-Sprache*, I–IV, in *SB Ak. Wien.*, 1915–17).

**Litteratur:** Die Zeugnisse der arabischen und der griechisch-römischen Autoren und die Werke und Schriften von Sprenger, D. H. Müller, Glaser, Hommel sind schon im Voranstehenden mit den bibliographischen Daten zitiert. Hier seien noch erwähnt: zu 1. und 4. die Zusammenstellung aus der älteren Litteratur bei Ritter, XII, 64 f., 251 ff., 260 ff., 293 ff., 311, 323, 650 ff., 728, 770 (mit vielen Unrichtigkeiten infolge der Unzulänglichkeit seiner Quellen: im Index zu Bd. XIII unter 10 verschiedenen Stichworten angeführt) und bei A. Zehme, *Arabien und die Araber seit hundert Jahren*, Halle 1875, *passim*; zu 1. der Art. HIMYAR in dieser Enz. von J. H. Mordtmann; zu 1. und 4. meine ausführlichere Behandlung mancher Details in Pauly-Wissowa-Kroll's *Realenz. der klass. Altertumswiss.*, s. v. Saba (Sp. 1372 ff., 1378, 1427 f., 1437 ff., 1461 ff. [vgl. oben SARĀ, IV, 8b]); zu 4. die Artikel Bent's *The Exploration of Southern Arabia*, in *Journ. for the Advancement of Science*, 1895, S. 402 ff., *Exploration of the Frankincense*



*Country, Southern Arabia*, in *Geogr. Journ.*, London 1895, VI, 109 ff.; *The Land of Frankincense and Myrrh*, in *Ninet. Century*, 1895, S. 595 ff.; endlich die Litteratur zu MAHRA. (J. TRAKSCH)

**AL-ZAFAYĀN**, Übernahme des Radjaz-Dichters 'Atā' b. Usaïd Abu 'l-Mikāl (nach anderer Lesart: Mikdām). Er gehörte zu den Banū 'Uwāfa, einer Abzweigung des Stammes Sa'd b. Zaid Manāt b. Tamīm, woher er den Stammmamen al-Sa'di oder al-Tamīmī führt. Aus einem seiner Gedichte geht hervor, dass er den Aufstand des Abū Fudaik (73 = 692) miterlebt hat, mithin ein ungefahr Zeitgenosse des al-'Adjdādj gewesen ist.

*Litteratur*: Wenig zitierte Bruchstücke seiner Urdjuzen nach einer lückenhaften Diwān-abschrift hrsg. von Ahlwardt in *Sammlungen alter arab. Dichter*, Berlin 1903, Bd. II.

(H. H. BRÄU)

**AL-ZĀFIR**. [Siehe FĀTIMIDEN, oben, II, 96a.]

**ZĀHID**. [Siehe ZUHD.]

**ZĀHIR**. [Siehe BĀṬIN.]

**AL-ZĀHIR**. [Siehe BAIRARS I., BARKŪḲ, FĀTIMIDEN, II, 94<sup>b</sup>.]

**AL-ZĀHIR** BI-AMR ALLĀH ABŪ NAṢR MUHAMMED B. AL-NAṢIR, 'abbāsiderischer Khalife. Schon im Šafar 585 (März/April 1189) hatte der Khalife al-Nāṣir seinen ältesten Sohn Muḥammed zum Nachfolger bestimmt. Später wurde er aber anderen Sinnes und machte eine Veränderung zugunsten seines jüngeren Sohnes 'Alī; da aber dieser im Jahre 612 (1215/6) starb und al-Nāṣir keine anderen männlichen Nachkommen hatte, musste er auf Muḥammed zurückkommen und ihm nochmals als Thronfolger huldigen lassen. Mit Bezug auf die Behandlung, die im Vaterhause dem künftigen Beherrscher der Gläubigen zuteil ward, heisst es bei Ibn al-Athīr, XII, 287: „Er wurde bewacht und bevormundet und durfte nichts auf eigene Faust unternehmen“. Nach dem Fnde Ramaḍān 622 (Anfang Oktober 1225) erfolgten Tode al-Nāṣir's bestieg Muḥammed unter dem Namen al-Zāhir bi-Amr Allāh den Thron des Khalifats. Seine Regierung dauerte aber nur neun Monate und vierzehn Tage; er starb nämlich schon am 14. Raḍjāb 623 (11. Juli 1226). Ihm folgte sein ältester Sohn al-Mustanṣir als Khalife nach. Wegen der hervorragenden moralischen Eigenschaften al-Zāhir's wird ihm von den muḥammedanischen Geschichtsschreibern das höchste Lob gezollt; er wird als gottesfürchtig, wohlthätig, gerecht und milde geschildert und mit dem wegen seiner Frömmigkeit berühmten Umayyaden 'Omar b. 'Abd al-'Aziz verglichen. In politischer Hinsicht spielte er allerdings auch nach seinem Regierungsantritt eine ebenso unselbständige und unbedeutende Rolle wie vor demselben, und auf die Entwicklung des Reiches hat er offenbar keinen nennenswerten Einfluss ausgeübt.

*Litteratur*: Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), XII, 26, 287—89, 298 f.; Ibn al-Ṭikṭākā, *al-Fakhrī* (ed. Derenbourg), S. 443—45; Weil, *Geschichte der Chalifen*, III, 451, 453 (K. V. ZETTERSTÉEN)

**AL-MALIK AL-ZĀHIR GHĀZĪ**, Aiyūbide, zweiter Sohn Saladins [s. d.]. Im Jahre 568 (1172/3) geboren, wurde er bereits im Anfang des Jahres 579 (1183), sogleich nach der Eroberung Halab's durch Saladin, dem Namen nach zum Statthalter daselbst eingesetzt, aber schon nach einigen Monaten übergab Saladin die Stadt seinem Bruder al-'Adil [s. d.]. Drei Jahre später erhielt al-Zāhir endgültig Halab mit einigen anderen Städten, so-

dass sein Reich sich nördlich bis an die Grenze Armeniens, östlich bis zum Euphrat (bei Manbiḍj) und südlich bis gegen Hamāt erstreckte. Es fiel ihm deshalb die Aufgabe zu, die Nordgrenze gegen etwaige Einfälle der Byzantiner, Armenier und Kreuzfahrer zu schützen; er verstärkte die Befestigungen (siehe oben, II, 248), und Halab blieb ein fester Hort des Islām und eine der blühendsten Städte des Aiyūbidenreichs. In den Kämpfen gegen die Kreuzfahrer stand er seinem Vater sowie später seinem Bruder al-Afḍal [s. d.] und seinem Oheim al-'Adil [s. d.] treu zur Seite. Im Djumādā II 584 (August 1188) eroberte er die von den Christen besetzte Festung Sarmīniya, befreite viele Hunderte Gefangene und liess alle Einwohner, die das Lösegeld nicht zahlen konnten, niedermetzeln und die Festungswerke schleifen. Auch an den folgenden Kämpfen um 'Akkā und Jaffa nahm al-Zāhir energisch teil und zeigte dabei grosse Tapferkeit. Nach dem am 27. Šafar 589 (4. März 1193) erfolgten Tode Saladins schwankte er zwischen al-Afḍal, der Damaskus und Syrien geerbt hatte, und al-'Adil, dem die beiden Festungen al-Kerak [s. d.] und al-Shawbak [s. d.] nebst mehreren Plätzen in Mesopotamien zugefallen waren und der im Kampfe zwischen seinen Neffen den Friedenstifter spielte. Nachdem al-Afḍal im Jahre 592 (1195/6) auf Damaskus hatte verzichten müssen und der dritte Sohn Saladins, al-'Aziz, der Ägypten geerbt hatte, im Muḥarram 595 (November 1198) gestorben war, blieb al-Zāhir nichts anderes übrig, als mit den anderen Mitgliedern die Oberhoheit al-'Adil's anzuerkennen; trotzdem unterstützte er aber, allerdings ohne Erfolg, die Versuche al-Afḍal's, Damaskus wiederzuerobern. Ende 597 (1201) belagerten nämlich die beiden Brüder diese Stadt, die ihnen vielleicht in die Hände gefallen wäre, wenn sie sich nicht miteinander entzweit hätten, sodass al-Afḍal die ihm ergebenen Truppen verabschiedete und die Belagerung aufgehoben werden musste, und als al-'Adil im folgenden Jahre Halab bedrohte, sah sich al-Zāhir genötigt, sich aufs neue zu unterwerfen und einen Teil seiner Besitzungen abzutreten. Im Šha'bān 599 (April/Mai 1203) zwang er durch Drohungen al-Afḍal, ihm Ka'fat Nadjm ohne Entschädigung zu überlassen. Al-Zāhir starb im Djumādā II 613 (September/Oktober 1216), nachdem er seinen dreijährigen Sohn al-Malik al-'Aziz Muḥammed, den seine Frau Dā'ifa, die Tochter al-'Adil's, ihm geschenkt hatte, mit Übergehung eines älteren Sohnes zum Nachfolger verordnet hatte. Als Vormund des jungen Fürsten übernahm sein Atābeg Shihāb al-Dīn Toghril die Regierung. Eine andere Tochter al-'Adil's, die Ghāziya, die al-Zāhir im Jahre 582 (1186/7) geheiratet hatte, war inzwischen gestorben, ohne männliche Nachkommen zu hinterlassen. Von Ibn al-Athīr wird al-Zāhir wegen seines Wohlwollens gegen die Dichter und seiner hervorragenden staatsmännischen Eigenschaften gepriesen, zugleich aber als hartherzig und in der Wahl seiner Mittel wenig wählerisch geschildert.

*Litteratur*: Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, XI, 330 f., 366; XII, 7, 34, 63 f., 71, 77, 79, 94 f., 98 f., 102, 105—7, 110 f., 117, 119, 131, 158, 181, 189, 204 f., 227; Kamāl al-Dīn, *Histoire d'Alep*, Übers. Blochet, *passim*; Weil, *Geschichte der Chalifen*, III, 402, 406, 433—35; Röhrich, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, siehe Index; vgl. übrigens d. Art. HALAB. (K. V. ZETTERSTÉEN)

**ZAHİR AL-DIN SA'ID** AL-MAR'ASHI, Sohn des Saiyid Našir al-Din, Nachkomme einer Saiyid-Familie, persischer Staatsmann und Gelehrter, geboren um 815 (1412), war am Hofe Muhammed's, des Sultans von Gilān, für dessen Sohn Kārgā Mirzā 'Alī er die Chronik Tabaristān's verfasste, die von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 881 (1476) reicht. Der Herrscher verwandte ihn in verschiedenen Unternehmungen, schickte ihn zur Unterstützung Malik Iskandar's, des Sohnes Malik Kayomarh's von Rustemdār, der gegen seinen Bruder Malik Kā'ūs kämpfte, und vertraute ihm auch andere Kriegszüge an; u. a. führte er ein Heer gegen die Festung Nūr, die er im Jahre 868 (1463) vergeblich belagerte.

*Litteratur:* J. von Hammer, in *Fundgruben des Orients*, Wien 1813, III, 317; B. Dorn, *Schicksal und Geschichte von Tabaristān*, K. u. M. V. d. A. v. Petersburg 1850, S. 13-7. (CL. HUART)

**ZAHİR-I FĀRYĀBĪ**, ABU 'L-FADL ZAHIR B. MUHAMMED, persischer Dichter des VI. (XII.) Jahrh.'s, geboren in Fāryāb (Khorāsān) in der Nähe von Balkh um 551 (1156), Schüler Rashīd's von Samarqand, trat in die Dienste Ardashir b. Hasan's, des *Ispahbad* von Māzandarān (gest. 607 = 1210), und kam dann an den Hof Toghān's, des Fürsten von Nishāpūr (gest. 582 = 1186). Nach einer sechsjährigen Gefangenschaft verliess er Khorāsān und ging nach dem Irāk-i 'adjamī, wo er Lobgedichte auf den Atābek Kāzīl-Arslān b. Ildigiz schrieb (um 583 = 1187). Gegen Ende seines Lebens zog er sich von der Welt zurück und führte ein frommes Einsiedlerleben in Tabriz, wo er Ende 598 (1201) starb und auf dem Friedhof Surkh-Āb begraben wurde; er war Sunnite. Sein *Diwān* umfasst *Qāšīden*, Bruchstücke und einige Ghazal, im ganzen 115 Stücke und 97 Vierzeiler. Sein Stil steht dem der Hofdichter nahe und ist elegant und anmutig, aber auch ein wenig abgeschmackt. Auf ihn dichtete man diesen Vers, der sprichwörtlich geworden ist: „Stieh! den *Diwān* Zahir's, wenn du ihn findest, selbst in der Ka'ba!“

*Litteratur:* 'Awfi, *Lubāb al-Albāb*, ed. Browne, London 1893, II, 208-307; Dawlat-Shāh, *Tadhkiru*, ed. Browne, S. 109-14; Iutf-'Alī-Beg, *Atresh-kele*, Bombay 1277, Kapitel Tūrān; Kāzī-Kāh-Khān, *Madh'at al-Kushāh*, I, 330; Hammer, *Gesch. d. schön. Redekünste Persiens*, S. 130; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, II, 412-15. (CL. HUART)

**ZAHİR AL-'OMAR**. In Syrien nennt man ihn Dāhīr (örtliche Aussprache von Zāhīr) al-(āl-) 'Omar nach dem Namen seines Vaters 'Omar, *Shāikh* der Banū Zaidān, der Nomaden im Gebiete von Šafad. Um 1750 verständigte sich Zāhīr, der Herr von Tiberias und des oberen Jordan, mit den Matāwila Galilāas, um nach und nach die türkischen Beamten hinauszutreiben; er bemächtigte sich dann des zerstörten Hafens von 'Akkā, der ihm als Ausfuhrhafen für Baumwolle und Seide dienen sollte. Er besiedelte die Stadt wieder und stellte in Eile die starke Umfassungsmauer wieder her, die von den Kreuzfahrern herrührt und nach ihrem Aufbruch nur teilweise zerstört worden war. Im Prinzip wollte Zāhīr nicht mit der Pforte brechen, der er auch weiter die Abgaben (*Mīrī*) zahlte, allerdings ohne dass sie durch die Hände der türkischen Beamten gingen. Er hatte nichts

mit dem klassischen Typ eines räuberischen Beduinen gemein. Bei seinem Streben nach einer dauerhaften Herrschaft sah er im Gedeihen des Landes die Grundlage für dieses Ziel. Er begünstigte den Bauernstand und regte ihn zur Produktion an. Von einem fabelhaften Unternehmungsgeist — er verbrachte sein Leben sozusagen zu Pferde — liess er sich niemals durch Misserfolge entmutigen.

Dadurch dass er sich in 'Akkā festsetzte, zog er sich die Feindschaft des Stambuler *Dīwān*'s zu. Um dieser Gefahr zu trotzen, trat Zāhīr in Beziehungen zu 'Alī Bey, der gerade in Ägypten die Herrschaft der Beys oder Mamlūken wiederhergestellt hatte. Abū Dhahab, der Stellvertreter 'Alī Bey's, eilte nach Syrien und nahm Damaskus, wandte sich dann plötzlich gegen 'Alī Bey, den er zwang, bei Zāhīr, seinem neuen Verbündeten, Schutz zu suchen. Letzterer schlug, ohne sich entmutigen zu lassen, zuerst die Truppen 'Othmān Pasha's, des türkischen Gouverneurs von Damaskus, und bemächtigte sich dann Šaidā's. Die Pforte hob nun ein grosses Heer aus. Zāhīr konnte auf die Hilfe der Matāwila, auf einige Hundert Mamlūken, die mit 'Alī Bey gekommen waren, und schliesslich auf das russische Geschwader des Admirals Orlof rechnen, das seit 1770 im östlichen Mittelmeer kreuzte. Der Zusammenstoss geschah längs der Küste in der Nähe von Šaidā. Das Feuer der russischen Schiffe entschied den Sieg (Mai 1772). Die Russen bombardierten darauf Bairūt und plünderten es. Zāhīr dehnte nun schnell, diese grossen Erfolge ausnützend, seine Herrschaft über die übrigen Provinzen Palästinas aus, und von Šaidā bis Ramla gehorchte ihm das ganze Land. Von jetzt an aber wandte sich sein Glück. 'Alī Bey liess sich törichterweise nach Ägypten locken, wo er geschlagen und getötet wurde. Das russische Geschwader war in See gegangen und kümmerte sich nicht mehr um die syrischen Angelegenheiten. Abū Dhahab, der 'Alī Bey los geworden war, erschien von neuem in Palästina. Nachdem er die Zāhīr gehörenden Küstenstädte genommen hatte, rückte er gegen 'Akkā vor, als ihn der Tod ereilte (Juni 1775). Die türkische Flotte blockierte jedoch nach der Eroberung Šaidā's auch 'Akkā, wo sich Zāhīr verschanzt hatte. Die Beschiessung war angesichts der alten Mauern der Kreuzfahrer wirkungslos, aber das türkische Gold trug einen grösseren Erfolg davon. Während einer Meuterei in der Garnison tötete ein Schuss auf der Stelle den alten Beduinenführer (August 1775), der länger als ein Vierteljahrhundert der Herrschaft der Pforte getrotzt hatte. Sein Name blieb in Syrien volkstümlich, und die Christen, deren Schirmherr er war, waren nicht die letzten, die seinen Tod bedauerten.

*Litteratur:* Djabarti, *Tārīkh*, Kairo 1880, I, 371 ff., 413 ff.; Tannūs Shidyāk, *Akhbār al-'A'yān fi Djabal Lubnān*, Bairūt 1859, S. 360-61, 388-91; Volney, *Voyage en Syrie et en Egypte*, Paris 1807, II, 5 ff.; Abbé Mariti, *Voyages dans l'île de Chypre, la Syrie et la Palestine*, Paris 1791, II, 85 ff.; Ed. Lockroy, *Ahmed le Boucher, la Syrie et l'Egypte au 18me siècle*, Paris 1885 (interessant wegen der lokalen Färbung, aber sonst wertlos). Die handschriftlichen Quellen finden sich in H. Lammens, *La Syrie, précis historique*, Bairūt 1921, II, 103-12.

(H. LAMMENS)

**AL-ZAHIRIYA**, eine Rechtsschule, welche nur aus dem Wortlaut (*Zahīr*) von Koran und Sunna ableiten wollte. In



den Zweigen des Rechts (*Furū' al-Fiḥl*) hat sie die gegensätzlichen Einzelbestimmungen noch durch viele, nur ihr eigene Abweichungen vermehrt. Wesentlicher aber ist ihre Bedeutung für die Grundsätze der Rechtsfindung (*Uṣūl al-Fiḥl*), deren Ausbau und Klärung sie stark gefördert hat gerade durch ihren schroffen Kampf gegen *Ra'y*, *Qiyās*, *Istiḥāb*, *Istiḥān* und *Taḥlīd* [s. diese Art.]. Im Irāk erhielt dieser Madhhab Zāhiri, nach seinem Begründer auch Dā'ūdī [s. DĀ'UD B. KHALAF] genannt, eine schulmässige Organisation, die auch nach Persien und Khurāsān übergriff, während in Spanien Ibn Ḥazm sehr einsam blieb. Nur unter dem Almohaden Ya'qūb al-Man'ūr, der von 580–95 (1184–99) regierte, ist das staatliche Recht zāhiritisch gewesen. Aber Zāhiriten von Gesinnung, ohne Namen und Form einer Schule, hatte es stets gegeben und gab es auch weiterhin, nachdem die Schule selbst trotz notgedrungenen Zugeständnisse an die gegnerischen Grundsätze versagt hatte bei der Lösung von Fragen, die im Gesichtskreis des Propheten und der alten Sunna-Träger noch nicht aufgetaucht waren. Noch für 788 (1386) wird aus Syrien, wohin der Madhhab selbst nie gekommen war, von einem zāhiritischen Aufruhr berichtet, und in Ägypten schrieb noch Makrizi in zāhiritischem Geist. Besonders theoretisch konnte der Gedanke der Zāhiriya aufrecht erhalten werden von Leuten, die abseits von den Tageskleinigkeiten standen und, dem kasuistischen Gezänk der Schulen abgeneigt, sich gegen den Anschluss an eine bestimmte verwahrten. Es ist demnach nicht auffällig, dass gerade ein Mystiker, Shā'rānī [s. d., unter 1], viele Entscheidungen der historischen Zāhiriya aufbewahrt hat. Zwar verzeichnen Kommentatoren zum Kor'an, vor allem Fakhr al-Dīn al-Rāzī, ferner zu den Traditionssammlungen vielfach auch die zāhiritische Sonderexegese; dagegen nehmen die späteren Juristen den ehemaligen Mitbewerber nicht mehr ernst und haben ihn wenigstens in der erhaltenen Spezialliteratur des *Ikhtilāf al-Fiḥl* totgeschwiegen. Shā'rānī aber hat den Dā'ūd in die Strahlenrosette seines *Mizān* (s. *Litt.*), S. 44, zwischen Ibn Hanbal und Sufyān b. 'Uyayna, und auf den Parallelstrassen zum Paradiesestor, S. 47, zwischen Ibn Hanbal und Abū Laith b. Sa'd eingereiht. Da die Handschriften eines zāhiritischen Rechtsbuches nicht zur Verfügung stehen, seien von den Besonderheiten, welche Shā'rānī namhaft macht, aus Bd. I jene zur rituellen Reinheit als Probe hergesetzt:

Einzelheiten. S. 98, 12: Goldene und silberne Gefässe sind nur zum Trinken und Essen verboten; laut Nawawī, Kommentar zum *Ṣaḥīḥ* des Muslim (Kairo 1284), IV, 416, und Abū 'l-Fidā', *Annales* (ed. Reiske), II, 262, hätten die Zāhiriten auf Grund derjenigen Fassung des einschlägigen *Ḥadīth*, welche nur das Trinken erwähnt, sogar das Essen aus solchen Geschirren gestattet. — S. 98, 23: Der Gebrauch des Zahnreihholzes ist notwendig; nach Ishāk b. Rāhwaihi, dem Lehrer von Dā'ūd, mache bewusste Nichtbenutzung sogar das Gebet ungültig. — S. 99, 12 ff. und II, 163, 15: Wein ist nicht unrein, obwohl verboten. — S. 103, 17 und 107, 15: Der mit kleiner Unreinigkeit (*Ḥadaṭh* [s. d.]) Behaftete darf ein Kor'an-Exemplar anfassen und tragen. — S. 105, 33: Jede Berührung eines Mannes mit jeder fremden weiblichen Person, und sei es ein Mädchen im Alter von einer Stunde, bewirkt *Ḥadaṭh*, macht demnach die kleine Waschung (*Wuḍū'* [s. d.]) notwendig. —

S. 107, 26: Dagegen, dass man bei Verrichtung der Notdurft Gesicht oder Rücken in Kibla-Richtung wende, gibt es keine Bestimmung; es ist also erlaubt. — S. 108, 17 und 113, 10: 1 *Wuḍū'* ist nach 'Ubaid Allāh al-Nakha'ī, zāhiritischem Kādī in Khurāsān (gest. 376 = 986), nur für 5 Gebete gültig (dass es nur für 1 Gebet reiche, habe ein 'Ubaid b. 'Umar bestimmt). — S. 109, 24: Die Nennung des Namens Gottes beim *Wuḍū'* ist nicht nur empfohlen, sondern nötig. — S. 109, 33: Dasselbe gilt nach einigen Zāhiriten für das Waschen der Hände, so oft man eine Reinigung vornehmen will. — S. 110, 11: Auf die Ellbogen erstreckt sich *Wuḍū'* nicht (so hatte allerdings auch Zufar b. Hudhail, gest. 158 [774], entschieden, der im übrigen Abū Ḥanifa nahe stand). — S. 113, 20: Die grosse Reinigung (*Ghusl* [s. d.]) ist nur nach tatsächlichem effluxus seminis notwendig. — S. 114, 21: Ist über eine Frau eine grosse Unreinheit (*Djanāba* [s. d.]) gekommen und tritt sie dann in das *Haiḍ* [s. d.] ein, so ist sie zu 2 *Ghusl* verpflichtet. — S. 114, 20 und 122, 22: Trotz *Djanāba* darf man, auch eine Frau während des *Haiḍ*, Kor'an nach Belieben rezitieren. — S. 115, 11: Abreibung mit Sand (*Tayammum* [s. d.]) behebt ein *Ḥadaṭh* tatsächlich. — S. 120, 23: Das Abreiben nur der Fussbekleidung ist gültig, auch wenn diese stark zerrissen ist. — S. 122, 8: Durch entsprechendes Teil-*Ghusl* genügt die Frau der Forderung von Kor'an II, 222, sodass Verkehr auch während des *Haiḍ* gestattet bleibt (so auch Awzā'i).

Grundsätzlich ist, wie die Übersicht zeigt, der Madhhab Zāhiri nicht nach dem Masse „Leicht-Schwer“ abzuwiegen. Shā'rānī muss ihn bald als den mildesten, bald als den strengsten von allen bezeichnen. Das, worin viele Juristen ihre Hauptaufgabe sahen: Erleichterungen zu schaffen, konnte er nicht mitmachen und hat z.B. den Wortlaut von Kor'an- und Traditionssätzen gegen Ungläubige bis zur vollen Intoleranz aufrecht erhalten. Er wirkt systemlos, da er verbietet, bei einer Bestimmung nach dem Grunde zu fragen und sie auf ein analoges Gebiet oder vom Einzelnding auf die Gattung zu übertragen. Vollständig verwarf er es, durch Parallelen aus entlegenen heidnischen Dichterstellen Vokabeln der religiösen Quellentexte zu entkräften; er wollte aus diesen mit einer ihnen angemessenen islamischen Philologie und Lexikographie das wahre *Fiḥl al-Ḥadīth* schöpfen. Jenes des Mālik schien ihm ebenso *Ra'y* zu sein wie das des Abū Ḥanifa; auch Shāfi'i, von dem er selbst ausgegangen war, hatte *Ra'y* bloss diszipliniert, nicht abgeschafft. *Idjma'* [s. d.] meinte er als den Konsensus der alten Genossen bestimmen zu müssen und zu können. An den Gebots- oder Verbotsgraden liess er nichts abmarken; der Imperativ, in anderen Systemen nicht selten zur schlichten Erlaubnis und Empfehlung, bzw. zur blossen Missbilligung ausgedeutet, schuf für ihn das obligatorisch Notwendige, bzw. das schlechthin Untersagte. Begreiflicherweise bedurfte er eines grossen Traditionsstoffes, und so ist ihm vorgeworfen worden, dass er es bei der Übernahme mit der Nachprüfung nicht genau nähme; andererseits war er selbst zur Traditionskritik gezwungen gegen manches eindringende *Ra'y*-freundliche *Ḥadīth* oder gegen jenes bekannte von der Meinungsverschiedenheit als einer Gnade, sah er doch darin vielmehr die zersetzende Auswirkung subjektiver Methoden, denen gegenüber er sich als Vorkämpfer

für die verlorene Einheit des Urislām betrachtete. Zur theologischen Geschlossenheit ist die Zāhiriya im H. nicht gelangt. Im allgemeinen hielt sie sich, etwa vom Kampf um die Gotteslehre, in vorsichtiger Neutralität zurück, indem sie entsprechend ihrer Achtung vor dem heiligen Wortlaut die Aussagen über Gott hinnahm, ohne sie in Denkkategorien auszudeuten.

*Litteratur:* Shīrānī, *al-Miṣnāʿ*, Kairo 1317, *passim*; Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flügel, I, 216–19; Semlani, *Kitāb al-Anṣab* (GMS, XX), unter *Dāʾūdī*, Fol. 220<sup>v</sup>, 8–16, ult.–220<sup>v</sup>, 5, ferner unter *Zāhirī*, Fol. 376<sup>v</sup>, 2–30; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, XII, 95 f.; I. Goldziher, *Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig 1884. — Vgl. die Art. *DAʿĪ*, *P. KHAFĀI* und *IBN HAZM*.

(R. STROTHMANN)

**ZAID B. 'ALĪ ZAIN AL-'ĀBIDĪN** [s. d.] ist Namegeber der Zaidiya [s. d.] geworden als religiös-politischer Märtyrer: er hat als erster 'Alide nach der Kerbelā-Katastrophe seines Grossvaters al-Husain b. 'Alī [s. d.] im bewaffneten Aufstand das Khalifat den Umayyaden zu entreissen versucht, indem er sich den Kūfiern als Imām zur Verfügung stellte. Mit einer zweimonatigen Unterbrechung zwecks geheimer Werbetätigkeit zu Basra traf er die Vorbereitungen etwa ein Jahr lang in Kūfa, in ständig wechselnden Unterkünften verborgen. Aber als er losschlagen wollte, zeigte sich der Statthalter Yūsuf b. 'Umar al-Thakafi, obwohl dieser selbst damals in Hira weilte, so gut gerüstet, dass nur wenige hundert Mann zu Zaid standen, trotzdem ihm viele Tausende den Huldigungseid geleistet hatten. Nach mehrtäglichem Strassengefecht wurde er tödlich verwundet; die unter einem Gewässer eingegrabene Leiche wurde verraten, der Rumpf in Kūfa, das Haupt in Damaskus, Mekka und Medina zur Schau gestellt. Über die einzelnen Kampfszenen sind vor allem durch Abū Mikhnaḥ bei Ṭabarī sehr anschauliche sich ergänzende Berichte der wenigen überlebenden Mitkämpfer erhalten. Doch steht das Datum, Anfang 122 (740), nicht ganz fest, anscheinend weil wegen des behördlichen geheimen Nachrichtendienstes Zaid einige Tage vor dem vereinbarten Termin hervortreten musste; wo das Jahr 121, einmal sogar 120, genannt wird, dürfte die lange Vorbereitungszeit übersehen sein. Die nicht starke umayyadische Polizeitruppe verdankte ihren Erfolg auch der auffälligen Unentschlossenheit der kūfischen Verschwörer. Sie hatten sich in die Grosse Moschee zusammenrufen und einschliessen lassen und unterstützten die mehrfach günstig stehenden Versuche des Zaid zur Entsetzung nicht. Sie waren keinerlei Einheit, sondern eine blosse Masse unzufriedener Regierungsgegner, darunter sogar Khāridjiten; aber auch wer nur einen 'Aliden als Khalif anerkennen wollte, bekannte sich damit noch nicht zu Zaid, mag auch der Bericht über die Berufung zahlreicher Fahnenflüchtiger auf seinen Bruder Muḥammed al-Bakīr [s. d.] als den wahren Imām durch Rückdatierung der späteren inner-shī'itischen Gegensätze gefärbt sein. Vor allem war Zaid selbst nie der eigentliche Leiter der Bewegung: nach Kūfa war er nicht aus eigenem Antrieb gekommen; er befand sich in al-Ruṣāfa beim Khalif Hishām b. 'Abd al-Malik [s. d.], an den er sich in seiner misslichen Geldlage gewandt hatte, als ihn der Statthalter in einer Schuldenangelegenheit nach Kūfa anforderte. Bedenken

über die Aussichten hatte Zaid selbst; nach den ersten vier Monaten wollte er ganz von dem Unternehmen zurücktreten und war auf dem Rückweg nach seiner Geburtsstadt Medīna bereits bei al-Kādisiyya, als er sich durch nacheilende Shī'iten abermals bereden liess.

Unter dem Namen des Zaid ist eine Reihe von Schriften und Fragmenten erhalten, darunter Erklärungen zu Korānstellen, zu Fragen des Imāms und der Pilgerfahrt, vor allem ein vollständiges Fiqh-Kompendium; aber in ihrer heutigen Form enthalten sie zu viel theologische, kultische, rechtliche und politische Widersprüche sowohl untereinander als auch gegen solche Sätze des späteren zaiditischen Schrifttums, welche mit der Autorität des Zaid gedeckt werden. Im übrigen scheint für ihn ein grösseres Mass an Kenntnissen wohl bezeugt; will man kein besonderes Gewicht legen auf seinen Ehrennamen *Ḥalīf al-Kur'ān* oder auf die zaiditische Überlieferung, der zufolge Abū Ḥanīfa bei ihm hörte, wie er auch den Aufstand durch ein Gutachten und mit Geld unterstützt habe, so spricht doch besonders für juristische Erfahrung, dass er als Debatte-gewandter Wortführer der Husainiden langwierige erbitterte Prozesse gegen die Hasaniden um die Familien-Stiftungen führte.

Zaid ist viel in Liedern, schon von al-Saiyid al-Himyari [s. d.], und in alten *Maḳtāl*-Büchern (Martyrologien) gefeiert worden; zumal die Schändung seines Leichnams hat die Legende durch Wundergeschichten zu versöhnen gesucht; im allgemeinen aber bewahren die Schilderungen, der zaiditischen Einstellung entsprechend, einen verhältnismässig nüchternen Ton. Bei seinem Tode stand er noch in den Vierzigern; als 'Alide neigte er zur Körperfülle. Seine Mutter war eine Sklavin. Er selbst heiratete die Raiṭa, eine Enkelin von Muḥammed b. al-Hanafiya [s. d.]; sie gebahr ihm den Yahyā, der im Aufstand mitgekämpft hat, sich dann nach Khurān, wo Zaid's Werber gleichfalls vorgearbeitet hatten, retten konnte, jedoch 125 oder 126 (743 bzw. 744) dasselbe Ende wie der Vater fand. Als Ururenkel dieses Yahyā hat sich der Führer der Zandj [s. d.] ausgegeben. Tatsächlich war aber das Geschlecht des Yahyā damals bereits ausgestorben, und die wirklichen Nachkommen des Zaid stammen von Yahyā's Halbbrüdern, deren Mutter Sklavin war. In Kūfa heiratete Zaid zur Sicherung seines Anhangs eine Frau von den Banū Farḳad und eine von den Azd; letztere gebahr ihm eine Tochter, die aber noch vor ihm starb.

*Litteratur:* Ibn Sa'd, ed. Sachau, V, 239 f.; Ya'qūbi, *Tārīkh*, ed. Houtsma, II, 390 f.; Ṭabarī, *Annales*, II, 1667–88, 1608–1716; al-Nāṭiq Abū Ṭālib Yahyā b. al-Husain b. Ḥārūn al-Buṭhānī, *al-Ḥāda fi Tārīkh al-'Aṣṣam al-Sā'ia*, Ms. Berlin Nr. 9665, Fol. 13<sup>a</sup> ff., Berlin Nr. 9666, S. 30 ff., Leiden Nr. 1974, Fol. 10<sup>a</sup> ff.; Ḥamid b. Aḥmed al-Mahallā, *al-Ḥatā'ik al-zawādiyya fi Manāḳib 'Aṣṣam al-Zaidiyya*, Ms. München Nr. 86, Fol. 75<sup>b</sup> ff.; Aḥmed b. 'Alī b. al-Husain b. al-Muḥannā, *Umdat al-Ṭālib fi Anṣab Al Abi Ṭālib*, Bombay 1318, bes. S. 230 zum Todesdatum; Abū 'l-Faradj al-Isbahani, *Makātil al-Zaidiyyin*, Teheran 1307, S. 50–61; Mas'ūdi, *Murūdj al-Dhahab*, ed. B. de Meynard, V, 467–73; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, V, 171–77, 181–80; I. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionen im alten Islam*, in *Abh. G. W. Gott.*, N. F., Bd. V, Nr. 2, 1901, S. 95 ff.; C. van Aren-



donk, *De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919, S. 25 ff., 281 ff.; E. Griffith, *Corpus Juris di Zaid ibn 'Alī*, Mailand 1919; R. Strothmann, *Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. 'Alī*, in *Isl.*, XIII (1923), 1—52. (R. STROTHMANN)

**Zaid b. 'AMR** b. NUFAIL, ein Mekkaner und *Kurashit*, einer der Gottsucher, die als *Hamīf* bekannt sind. Er starb vor Muḥammed's öffentlichem Auftreten, als der Prophet ungefähr 35 Jahre alt war. Er hatte das Heidentum aufgegeben, ohne Christ oder Jude zu werden. Er war gegen den weiblichen Kindermord, weigerte sich, das den Götzen geopfert oder das ohne die Anrufung des göttlichen Namens geschlachtete Fleisch von Tieren zu essen, und betrachtete sich als den einzig wahren Gläubigen in Mekka und als Anhänger der Religion Abrahams. Er war ein Vetter 'Omar b. al-Khaṭṭāb's und mit Ṣafiya bint al-Ḥaḍrami und mit Fāṭima bint Ba'dja verheiratet. Er hatte einen Sohn, Sa'd b. Zaid, der Traditionen über ihn erzählte.

Aus religiösen Gründen von seiner Familie verfolgt, wanderte er auf der Suche nach dem wahren Glauben bis nach Mawṣil und besuchte Syrien. In Maifa'a, in al-Balkā' prophezeite ihm ein gelehrter Mönch (ein Doppelgänger Bahira's?) das Auftreten eines wahren Propheten in Mekka. Zaid eilte zurück, aber er wurde bei der Durchquerung des vom Stamme Lakhm bewohnten Gebietes überfallen und getötet. Nach einer andern Tradition hat Zaid selbst Muḥammed's Auftreten und Laufbahn vorhergesagt. Ibn Ishāk führt Dichtungen an, die ihm zugeschrieben werden, deren Echtheit aber zweifelhaft ist.

Ogleich Zaid vor dem Islām gestorben ist, wird er vom *Hadīth* als wahrer Gläubiger angesehen; Muḥammed erklärte, dass er im Himmel sei, und erlaubte, dass für ihn gebetet würde.

*Litteratur*: Caetani, *Annali dell' Islam*, Introd., § 164, 180, 182, Nr. 2, 186, 187; Ibn Sa'd, ed. Sachau, I/1, 105; Ibn Ishāk, ed. Wüstenfeld, S. 143—46, 149. (V. VACCA)

**Zaid b. Hāritha** b. Sharakīl al-Kalbi, Abū Usāma, wurde als Sklave durch Hakīm b. Hizām b. Khawailid, einem Neffen Khadija's, nach Mekka gebracht; dieser hatte ihn in Syrien gekauft und verkaufte ihn ihr. Khadija machte Zaid dem Muḥammed vor seinem öffentlichen Auftreten zum Geschenk. Sein Vater Hāritha kam nach Mekka, um seine Freilassung zu erwirken, aber Zaid weigerte sich, Muḥammed zu verlassen, der ihn daraufhin freiließ und adoptierte. Von da an war er als Zaid b. Muḥammed bekannt und war oft an den geschäftlichen Unternehmungen seines Adoptivvaters beteiligt.

Rund zehn Jahre jünger als Muḥammed, war Zaid einer der allerersten Bekenner des Islām, vielleicht der erste. Er kam aus einem Stamme, der nahe bei Dūmat al-Djandal sass, wo es viele zum Christentum Bekehrte gab und wo jüdischer Zustrom fühlbar war. Sein Einfluss auf die religiöse Entwicklung des Propheten mag beträchtlich gewesen sein.

In Medina war Zaid mit Hamza b. 'Abd al-Muṭṭalib in Bruderschaft verbunden. Im Jahre 1 d. H. ging er nach Mekka, um Sawda bint Zam'a und Muḥammed's Töchter nach Medina zu begleiten. Als tapferer Krieger kämpfte Zaid bei Badr, Uhud, al-Khandak, war bei al-Hudaibiya, befahlte verschiedene Feldzüge (al-Karada im Jahre 2 d. H.,

al-Djamūn und al-'Is im Jahre 6, usw.). Er wurde oft als Befehlshaber in Medina zurückgelassen, wenn Muḥammed auf irgendeinem Kriegszuge war. Über seine Heirat mit Zainab bint Djahsh und seine Scheidung siehe ZAINAB. Infolge dieser Scheidung wurde der Kor'āners (XXXIII, 40) offenbart, der die Adoption abschaffte. Nach Zainab heiratete Zaid Umm Kulthūm bint 'Ukba (sie gebar ihm Zaid und Ruḳaiya) und Durra bint Abī Lahab, die er beide verstieß; ferner Hind bint al-'Awwām und Muḥammed's Freigelassene, die Negroide Umm Aiman, die ihm Usāma gebar.

Zaid starb im Jahre 8 d. H. ungefähr 55 Jahre alt, als Befehlshaber und Fahnenträger des unglücklichen Feldzuges nach Mu'ta. Muḥammed beklagte ihn und wollte ihn rächen [s. USĀMA b. Zaid]. Seine Stellung im *Hadīth* ist bedeutend, sowohl wegen Muḥammed's Zuneigung, welche die orthodoxe Tradition dazu veranlasste, ihn im Gegensatz zu 'Alī b. Abi Ṭālib als den Liebling des Propheten hinzustellen, als auch wegen der Erwähnung seines Namens im Kor'an.

*Litteratur*: Ibn Sa'd, ed. Sachau, III/1, 26—31; Ibn Ishāk, ed. Wüstenfeld, S. 160—61, 801—2; Ibn al-Athīr, *Uṣd al-Ḥabā*, II, 224—27; Caetani, *Annali dell' Islam*, Introd., § 175, 223, 226, 227; 1 d. H., § 15, Nr. 50, § 50, 53; 5 d. H., § 201; 8 d. H., § 7—15; Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet*, *passim*.

(V. VACCA)

**Zaid b. Thābit** b. al-Daḥḥāk b. Zaid b. Lawdhān b. 'Amr b. 'Abd MANĀF (oder 'Awf) b. Ḥanīn b. Mālik b. al-Naḍḍār al-Anṣārī al-Khazraḍī, einer der Gefährten Muḥammed's, wohlbekannt durch seine Mitarbeit an der Redaktion des Kor'an. Sein Vater fiel in der Schlacht bei Bu'āth, fünf Jahre vor der Hidjra, als Zaid erst sechs Jahre alt war. Seine Mutter war al-Nawār, eine Tochter des Mālik b. Mu'āwiya b. 'Adi, also auch aus einer medinensischen Familie.

Der Knabe soll bereits eine Anzahl Sūren gekannt haben, als Muḥammed sich in al-Medina niederliess. Jedenfalls wurde er sein Sekretär, der einen Teil der Offenbarungen aufzeichnete und die Korrespondenz mit den Juden besorgte, deren Sprache oder Schrift er in 17 Tagen oder weniger erlernt haben soll. Seine rasche Auffassungsgabe, seine Klugheit und seine Kenntnisse werden von seinen Zeitgenossen gerühmt; man nannte ihn den „Rabbi der Gemeinde“.

Nach dem Tode Muḥammed's bekleidete Zaid verschiedene Ämter von grösserer oder geringerer Bedeutung. Er wurde von 'Umar und 'Uthmān mit der Verwaltung al-Medina's betraut, als diese den *Ḥadīdī* zu erfüllen gingen. Er begleitete 'Umar nach Syrien. Er leitete die Verteilung der Beute nach der Schlacht am Yarmūk. Er fertigte die Listen derjenigen an, die in den *Dirwān* eingeschrieben wurden, als 'Umar diese Einrichtung schuf. Er wurde *Kāḍī* in al-Medina und 'Uthmān's Finanzminister. Nach dessen Tode hielt er sich von 'Alī fern, wenn er ihm auch die schuldige Ehre erwies. Jedoch soll er sich geweiht haben, ihm zu huldigen (Tabarī, I, 3070, 3072).

Bekannt ist seine Mitarbeit bei der Redaktion des Kor'an [vgl. KOR'AN, §§ 7, 8]. — Sein Spezialgebiet war das Erbrecht.

Zaid starb im Jahre 45 (665/6); auch die Jahre 42, 43, 51, 52, 55 und 56 werden genannt. Die *Ṣalāt* über seine Leiche wurde gehalten von Marwān b. al-Ḥakam.

Tabarī, ed. de Goeje, I, 2937, 3058, 3070, 3072; II, 836; sowie Indices; Ibn Sa'd, ed. Ibn Hishām, *Sira*, ed. Wüstenfeld, S. 560; Ya'qūbī, ed. Houtsma, Index; Tabarī, ed. de Goeje, I, 2937, 3058, 3070, 3072; II, 836; sowie Indices; Ibn Sa'd, ed. Ibn Hishām, *Sira*, ed. Wüstenfeld, S. 259 f.; Ibn al-Athīr, *al-Sira*, ed. Ibn Hishām, S. 251 f.; Ibn Hishām al-Asakālānī, *Isāba*, Nr. 2865; ders., *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Haidarābād 1325, III, 399 f.; Nöldeke, *Arabia petraea*, II, 54; Sprenger, *Arabia petraea*, I, 100; *Muḥammad*, III, S. XXXIX; L. Cahen, *Arabic literature*, Index I—II und III—IV; Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v.

(A. J. WENSINCK)

**ZAIDĀN** (in moderner Aussprache Zidān) **DIJRĪJĪ**, arabischer Gelehrter, Journalist und Literat, geb. in Bairūt am 14. Dez. 1861, gest. in Kairo am 21. Aug. 1914. Aus einer armen christlichen Familie gebürtig, konnte er keine systematische Erziehung bekommen, und fast in allen Fächern war er Autodidakt. Einige Zeit besuchte er das Protestant College und erhielt das Diplom eines Pharmazeuten. Bald darauf zog Zaidān nach Ägypten, wo er ungefähr ein Jahr Mitarbeiter an der Zeitung *al-Zamān* war. Im Jahre 1884 nahm er als Dragoman teil an der Expedition zur Errettung Gordons nach dem Sūdān, von wo er nach Bairūt zurückkehrte. Nach kurzem Aufenthalt in London (1886) liess er sich schliesslich in Kairo nieder, wo er einige Jahre als Pädagoge und Mitarbeiter an der Zeitschrift *al-Mukhtaṭaṭ* tätig war. Von seinen zwei Reisen nach Europa (1886, 1912) abgesehen verdient er den Namen eines ägyptischen Litteraten; aus politischen Gründen gelang es ihm, erst nach der Revolution die Türkei zu sehen (Stambul 1908, Palestina 1913).

Seine erste Arbeit war einem sprachlichen Thema gewidmet: „Philosophie der Sprache und die arabische Sprache“ (1886, 2. Aufl. 1904). In einigen Punkten etwas naiv, bietet sie den ersten dankenswerten Versuch dar, die Prinzipien der vergleichenden Sprachwissenschaft auf die arabische Sprache anzuwenden. Noch einmal kehrte er zu diesem Thema zurück in seinem Buche „Geschichte der arabischen Sprache“ (1904). Dann versuchte er seine Kräfte an historischen Arbeiten und Hilfsbüchern: „Geschichte des neueren Ägyptens“ (2 Bände, 1889), „Geschichte der Freimaurerei“ (1889), „Allgemeine Geschichte“ (Erster Band), „Geschichte Griechenlands und Roms“, „Geschichte Englands“, „Geographie Ägyptens“, „Die Genealogie bei den alten Arabern“; sie haben keinen grossen Erfolg gehabt. — Im Jahre 1891 erschien sein erster historischer Roman „Der letzte Mamlūk“ (Deutsch von Martin Thilo, Barmen 1917), und im Jahre 1892 begann er seine literarische Zeitschrift *al-Hilāl* herauszugeben; von jetzt an ist sein Leben bis auf seinen frühzeitigen Tod mit dieser Arbeit aufs engste verbunden. Er hat eine riesige Tätigkeit entwickelt. Nicht nur ist die Mehrzahl der Artikel von ihm geschrieben (die wichtigsten davon wurden von seinen Söhnen in drei Bänden *Mukhtārāt*, 1919–21 neuauflgelegt; die Artikel biographischen Inhalts wurden von ihm selbst in zwei Bänden gesammelt, 1902–3; 2. Aufl. 1910; 3. Aufl. 1922); jedes Jahr hat er einen neuen Roman und einen Band populär-wissenschaftlicher Arbeit geschrieben. Allmählich ist *al-Hilāl* die am meisten verbreitete arabische Zeitschrift geworden, und Zaidān ist einer der bekanntesten und geschichtschreiber

wurde nicht nur in arabischen Ländern, sondern im ganzen muslimischen Orient berühmt.

Die Mehrzahl (17) seiner Romane (im ganzen 22) ist der älteren Geschichte des Islām seit der arabischen Eroberung bis zur Dynastie der Mamlūken (XIII. Jahrh.) gewidmet. Drei weitere spielen im XVIII./XIX. Jahrhundert, einer in den neunziger Jahren in Ägypten und einer ist der Zeit der türkischen Revolution entnommen. Mehrere von ihnen haben viele (bis vier) Ausgaben gesehen; fast alle sind ins Persische, Türkische, Hindustani und Adharbāidjānische übersetzt, einige in andere orientalische und europäische Sprachen (ausser Thilos Übersetzung siehe z.B. „La sœur du Khalife“ mit Claude Farrère's Einleitung, Paris 1912, oder „Allah veuille!...“, Paris 1924). Der Hauptwert dieser Bücher liegt in der Popularisierung der Geschichte; in leichter und flüssiger Sprache geschrieben, bieten sie angenehme und interessante Lektüre dar. Für den europäischen Litteraturschmack bedeuten sie keinen grossen Gewinn; ihrer Komposition nach sind sie etwas altmodisch und sentimental.

Von seinen zahlreichen Geschichtswerken ist unbestritten das wichtigste „Die Geschichte der islamischen Zivilisation“ (5 Bände 1902–6). Es ist eine Bearbeitung der bekannten europäischen Werke von Sedillot, Kremer, Goldziher u. a. mit vielen Ergänzungen aus arabischen Quellen und aus dem modernen Leben des Orients. Es war für islamische Länder eine Leistung ersten Ranges, und es ist begreiflich, dass das Buch in mehrere Sprachen (hindustani, persisch, türkisch) übersetzt wurde (vgl. Bouvat, in *J A*, Ser. X, Bd. XIX, 1912, S. 401–2). Auch ein europäischer Gelehrter kann manchmal hier Details finden, die anderswo nicht gegeben werden (vgl. de Goeje, in *J A*, Ser. X, Bd. III, 1904, S. 356–59). Der vierte Band wurde von D. S. Margoliouth ins Englische übersetzt (*GMS*, IV, Leiden 1907). Als Ergänzung zu dieser Arbeit dient seine unvollendet gebliebene „Geschichte der Araber vor dem Islām“ (1908), welche alle Vor- und Nachteile der vorigen aufweist.

Nicht minder wichtig für den Orient war sein letztes grosses Werk „Geschichte der arabischen Litteratur“ (4 Bände, 1911–14, mit Index 1922; verkürzte Ausgabe in einem Band, 1924). Das war die erste Arbeit in arabischer Sprache, welche nach europäischer Methode aufgebaut war. Sie stützt auf die Werke von Brockelmann, Huart u. a., hat Zaidān ägyptische Handschriftensammlungen herangezogen und hie und da auch für die europäische Wissenschaft neue Materialien geliefert. Seine Ausnutzung der europäischen Quellen ist nicht immer einwandfrei, wie die Kritiken von *Shaikhō* (*al-Mashriq*, XIV, 1911, S. 582–95; XV, 1912, S. 597–610; XVI, 1913, S. 792–94) und P. Anastase (*Lughat al-Arab*, I, 1912, S. 392–97; II, 1912, S. 52–62, 139–46, 205–9; IV, 1914, S. 82–90) gezeigt haben (vgl. auch M. H. Haikal, *Fi Arḥāt al-Farāgh*, Kairo 1925, S. 221–47). Für die europäische Wissenschaft ist der vierte Band der wichtigste; er gibt eine gute Übersicht der arabischen Litteratur im XIX. Jahrh., welche mit den betreffenden Arbeiten von *Shaikhō* und Tarrāzī unsere einzige Quelle für das Studium dieser Periode ist.

Von seinen übrigen Werken dürften noch folgende erwähnt werden: „Wissenschaft der Physiognomik“, „Kategorien der Nationen“, „Wunder der Natur“ und Beschreibung seiner Reise nach



Europa (in *al-Hilāl*, 1923 separat gedruckt). Seine posthumen Erinnerungen, welche nach den publizierten Auszügen zu beurteilen höchst interessant sind, werden von seinen Söhnen, welche auch die Ausgabe des *al-Hilāl* fortsetzen, bald herausgegeben.

Zaiðan war kein selbständiger Forscher, und doch ist seine Bedeutung für arabische Länder epochemachend. Mit den europäischen Methoden bekannt, hat er sehr viele und verschiedene Stoffe umgearbeitet und gezeigt, dass jeder Araber nicht nur an Fortschritten europäischer Technik und exakter Wissenschaften, sondern an seiner Geschichte und Literatur sich interessieren muss. Er war kein Revolutionär auf geistigem Gebiete, aber von sehr edler und hochgesinnter Natur. Die scharfe Kritik, welche nicht selten seine Arbeiten traf, war grösstenteils oberflächlich (s. z.B. Amin al-Mawlānī, *Nabẓ al-Hadhayyān min Ta'rikh Dīr al-Zaiðān*, Bombay 1307, oder Yūsuf Ṭabsh, *al-Burhān fī 'Intikād Riwayāt 'Adhwa Kharāsh*, Kairo 1900, und besonders Shibli al-Nu'mānī, *Intikād Kitāb Ta'rikh al-Tamaddun al-Islāmī*, Kairo 1330); die muslimischen Konservativen konnten ihm nicht verzeihen, dass er, ein Christ, über spezifisch-muslimische Gegenstände schreibt, wie die Polemik über seine Einladung als Professor an die Universität Egyptienne es zur Genüge zeigt. Die Puristen (wie Ibrahim al-Yāzidjī) kritisierten spitzfindig seine Sprache und seinen Stil. Das erste Viertel des XX. Jahrh. hat gezeigt, wie gross die Rolle Zaiðān's war; sein Name wird niemals in der Geschichte der modernen arabischen Litteratur und Gesellschaft vergessen.

**Litteratur:** Europäische Angaben über Zaiðān sind nicht vollständig (z.B. Brockelmann, *GAL*, II, 483a); die wichtigsten sind von Hartmann, *The Arabic Press of Egypt*, London 1899, S. 35–6, 72 und ders., *Die arabische Frage*, Leipzig 1909, S. 586–88; Margoliouth, in *JR AS*, XXXVI (1904), 582–80; Desormeaux, in *RM*, IV (1908), 838–45; H. A. R. Gibb, *Studies in contemporary arabic literature*, BS OS, IV, 759–60; G. Kampffmeyer, *Index zur neueren arabischen Literatur*, M S O S As., XXXI (1928), 205. Vgl. auch L. Shaikhō, *Ta'rikh al-Adab al-arabiya fī 'l-Kuwa al-arwa' min al-kun al-ishrīn*, Bairūt 1926, S. 71; J. Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe*, Kairo 1929, S. 985–87. Die allgemeine Charakteristik und Biographie auf Grund der persönlichen Beziehungen mit besonderer Berücksichtigung seiner Romane ist von Ign. Krackowskij im Artikel *Der historische Roman in der neueren arabischen Litteratur* gegeben, Leipzig 1930 (= *W J*, XII, 69–79); die arabische Biographie (mit Porträt) bei Ilyās Zakhūra, *Mir'at al-'Asr fī Ta'rikh wa-Kusum akābir al-Ridjāl bi-Maṣr*, Kairo 1897, S. 457–64 und im Anhang zum 4. (posthumen) Band seiner *Geschichte der arabischen Litteratur*, Kairo 1914, S. 323–26 (ebenda ist das Verzeichnis seiner Werke gegeben). In erweiterter Form ist die Biographie (mit fünf Porträts) als Einleitung zum 1. Bande seiner *Mukhtārāt* neu herausgegeben (Kairo 1919, S. 7–16); vgl. auch *al-Hilāl fī 'arba'in Sana*, Kairo 1932, S. 9–40. Seine Persönlichkeit verdient ohne Zweifel eine systematische Monographie.

(IGN. KRATSKHOVSKY)

**al-ZAIÐIYA**, die realpolitische Gruppe

der *Shi'a* scheidet sich von der *Ithnā 'ashariya* [s. d.] und der *Sab'iya* [s. d.] durch die Anerkennung des Zaid b. 'Alī [s. d.]. Nach seinem Tode beteiligte sie sich an mehreren 'alidischen Aufständen, war aber keineswegs eine Einheit. Häresiographen zählen bis zu 8 Richtungen auf: von Abu 'l-Djārūd, der kriegerischen Aktivismus mit Imānen-Apotheose und Mahdi-Glauben verband, bis zu Salama b. Kuhlail, dessen Zaidismus zur blossen *shī'itischen* Gesinnung verdünnt war. Ähnlich stand es um die Theologie. Zu einer Gemeinschaft wurde die Zaidiya erst, als 'alidische Imāmate-Anwärter selbst auch die geistige Führung übernahmen. Soweit bis jetzt erkennbar, gebührt dieses Verdienst zwei Männern: 1. al-Ḥasan b. Zaid [s. d.], seit etwa 250 (864) Begründer des Zaiditenstaates im Süden des Kaspischen Meeres, und 2. al-Kāsim al-Rassī, Ibn Ibrāhīm Ṭabāṭabā b. Ismā'il al-Dībādī b. Ibrahim b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib (gest. 246 = 860). Während die Schriften von al-Ḥasan b. Zaid nur durch indirekte Angaben bezeugt werden, sind solche von dem politisch allerdings erfolglosen al-Kāsim erhalten, wenn auch sein Name erst in jüngster Zeit mehr genannt ist im Zusammenhang mit der Polemik gegen Christen (Di Matteo, in *RSO*, IX, 1921–23, S. 301–04) und gegen Ibn al-Muḥaffa' (M. Guidi, *La lotta tra l'islam e il manicheismo*, Rom 1927). Die von al-Kāsim begründete und von den Späteren aufgebaute, heute allein nachlebende zaiditische Richtung ist in der Gotteslehre mu'tazilitisch, in der Ethik anti-mur'djī'tisch mit einem puritanischen Zug unter Ablehnung der Mystik, wie denn im heutigen Zaiditenstaat Orden verboten sind. Im Kultus hat sie gewisse „sektierische“ Kennzeichen mit übrigen *Shi'iten* gemein: den Gebetsruf „Auf zum besten der Werke!“; das fünfmalige *Takbīr* im Beerdigungsritual; Verwerfung des *Mash'ala 'l-Khuffayn* (Ersatzabreibung des bekleideten Fusses), des unfrommen Vorbeters, ferner des Genusses von Fleisch, das von Nicht-Muslimen geschlachtet ist. Im Familienrecht verbietet sie die Mischehe, gestattet andererseits allerdings auch die *Mufa'-Ehe* nicht. Da die Gegner fast durchweg Muḥammedaner waren, so galten zwar theoretisch die Bestimmungen gegen *Bughāt*, d. i. Unbotmässige dem Imām gegenüber; weil aber der konfessionelle Gegensatz Mu'taziliten-Sunniten hinzutrat, so nannten sich die Zaiditen ihnen gegenüber oft einfach die Gläubigen schlechthin, wie sie die Kämpfe auch bedenkenlos als *Djihad* bezeichneten mit den entsprechenden kriegsrechtlichen Auswirkungen. Infolge des ursprünglichen Diaspora-Charakters liefen in Rechtsdingen, die nicht für die Partei als solche konstituierend sind, die verschiedensten Ansichten nebeneinander her. Diese werden von den Späteren ohne Verketzerung in einfacher Freude am *Ikhilāf al-Fikh* gebucht, wobei dann einzelne Zaiditen je mit einzelnen Sunniten gegen andere Zaiditen und andere Sunniten in wechselnden Kombinationen auftraten, sodass der zaiditische *Madhhab* einfach als fünfter neben den vier wirkt. Davon gibt der Zaidit Abu 'l-Ḥasan 'Abd Allāh b. Miṣṭafī ein anschauliches Bild in *al-Muntazā' al-mukhtār min al-Ghaith al-Midrār* (Bd. I, Kairo 1328). Im jetzigen Zaiditenstaat muss natürlich grössere Einheitlichkeit herrschen; sie ist dadurch hergestellt, dass *al-Azhār fī Fikh al-'Imma al-aṭhar* (Brockelmann, *GAL*, II, 187, 6, 1) von Aḥmed b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā (s. unten) und *al-Rawḍ al-naḍir* (s. *Litt.*) amtliche Lehrbücher sind.

Die grundsätzlichen Anforderungen an den Zaiditen sind: *a.* die Zugehörigkeit zu den *ʿAlī al-Fatī*, ohne Unterschied zwischen Hasaniden und Husainiden; *b.* die Nachfolge durch Erbschaft; *c.* selbständiges Auftreten mit dem Schwerte, bei ruhigerem Besitzstand durch die Defensive, sodass weder ein Kind noch ein verborgener Mahdi in Betracht kommt; *d.* das nötige Wissen: wie ernst es hiermit genommen wurde, zeigt die ungeheure Masse der von Imāmen aller Jahrhunderte verfertigten Schriften. Da sich somit eine Dynastie-Tradition nicht entwickeln konnte und letztthin der Erfolg entscheidet, gibt es keine lückenlosen Reihen von Imāmen; vielmehr wird mit Wirklichkeitssinn die Möglichkeit „Eine Zeit ohne Imām“ zugestanden, aber auch das Gegenteil „Mehrere Imāme zu Einer Zeit“, d. h. praktisch das häufige Auftreten eines Gegenimām; falls dieser den Vorgänger verdrängen kann, wird dessen Absetzung oder Abdankung sachlich nüchtern als rechtlich anerkannt; bei einem Umschwung der Lage kann er aber zurückkehren. Mangelhafte Erfüllung der Imāmits-Bedingungen verhindert die Anerkennung als Voll-Imām; es gibt dann bloss Imāme des Krieges oder des Wissens. Leiter, deren Kraft nur eben noch zur Lebendigerhaltung des zaiditischen Anspruchs ausreicht, werden als *Dāʿī*, *Muhtasib*, *Muhtasid* u. a. bezeichnet. Die Unsicherheit, wer wirklich als Imām zu gelten habe, spricht sich gleich aus bei denjenigen unter den ʿalidischen Prätendenten, welche die spätere Staat-gewordene Zaidiya zur Bewahrung eines Zusammenhangs mit der Ur-*Shīʿa* ausgewählt hat. In der ersten erhaltenen Liste, vom Gründer des yemenischen Zaiditenreiches, stehen: 1. ʿAlī, 2. al-Ḥasan und 3. al-Ḥusain; darauf 4. Zaid b. ʿAlī und sein Sohn 5. Yahyā; dann die drei Brüder 6. Muḥammed b. ʿAbd Allāh [s. d.], 7. Ibrāhīm [s. d.], ferner 9. Yahyā, der in Dailam auftrat, nachdem er bei al-Fakḥkh [s. d.] für 8. al-Ḥusain b. ʿAlī b. al-Ḥasan mitgekämpft hatte; endlich 10. Muḥammed b. Ibrāhīm Ṭabāṭabā, der mit Abu ʿl-Sarāyā [s. d.] aufstand, und 11. sein Bruder, der genannte al-Kāsim al-Rassī. Jüngere Listen haben noch bis zu 10 weitere aufgenommen; unter ihnen ist für die Imāmits-Theorie am interessantesten Idris [s. d.], ein weiterer Bruder von 6, 7 und 9, welcher zwar die Imāmits-Bedingungen erfüllte, aber ein sunnitisch bleibendes Reich im Maghrib begründet hat.

Verwirklicht wurde das zaiditische Streben an zwei Stellen: Am Kaspischen Meer sind nach al-Ḥasan b. Zaid bis um 520 (1126) in wechselnden Abständen, aber auch gegeneinander etwa 20 Imāme und *Dāʿī* aufgetreten. Seither gingen die Zaiditen dort in die kleine Nuktawī-Sekte auf. Gründer des Zaiditenreiches in Yemen wurde al-Ḥādī ʿl-Ḥaḥḥ Yahyā b. al-Ḥusain, Enkel von al-Kāsim al-Rassī. Es hat sämtliche Staaten von Yemen überdauert, obwohl es öfters bis auf seinen Ausgangspunkt Ṣaʿda zurückgedrängt war, so bereits im frühen IV. (X.) Jahrh. beim Tode von al-Nāṣir Aḥmed, Sohn und zweitem Nachfolger von al-Ḥādī, und im weiteren Verlauf des Jahrhunderts konnten nur kleinere Versuche unternommen werden von Söhnen und Enkeln dieses Aḥmed, aber auch von Seitenfamilien, die zwar von al-Kāsim, aber nicht von al-Ḥādī stammen, darunter den ʿAiyānī. Zu ihnen gehörte auch der schriftstellerisch fruchtbare Imām al-Mahdī al-Ḥusain b. al-Manṣūr al-Kāsim, dessen Tod 404 (1013) 144 der Zaiditen 144 Vorübergehend eine Sünden-

gruppe mit chiliastischer Mahdi-Erwartung auslöste. Um 447 (1055) fiel im Kampfe gegen die Ṣulāhidn [s. d.] al-Nāṣir Abu ʿl-Fatḥ b. al-Ḥusain, genannt al-Dailamī, da er ursprünglich bei den Kaspischen Zaiditen aufgerufen hatte; er war Nachkomme von Zaid b. ʿAlī; es ist also ungenau, die yemenischen Imāme als Rassiden zu bezeichnen. Erst wieder im Jahre 533 (1138) folgte ihm bis 566 (1170) al-Mutawakkil Aḥmed b. Sulaimān, aus der Familie von al-Ḥādī; ausser seinen militärischen Kämpfen bis Nadjran führte er literarische gegen die theologische Häresie der Mutarrifiten. Die Unordnung des VII. (XIII.) Jahrh. veranschaulicht die Tatsache, dass al-Mahdī Aḥmed b. al-Ḥusain, aus dem Geschlechte Abu ʿl-Barakāt b. Muḥammed b. al-Kāsim al-Rassī, 656 (1258) nach zehnjährigem Imāmat von seinen eigenen Leuten ermordet wurde. Al-Mahdī Ibrāhīm b. Ṭādj al-Dīn Aḥmed hatte in Yahyā b. Muḥammed, aus einer ganz fremden Hasaniden-Familie al-Sarādjī, einen Gegenimām neben sich und endete selbst 674 (1275) im Gefängnis des Rasūliden [s. d.] al-Muzaḥfar Yūsuf zu Ṭaʿizz, während al-Mutawakkil al-Muḥaḥhar b. Yahyā, wieder aus dem Hause von al-Ḥādī, gest. 699 (1299), als *al-Muḥallal bi ʿl-Ḥamāma* gefeiert wird, da ihn auf einem gefährlichen Rückzug in Khawlān eine Wolke dem verfolgenden Rasūliden al-Muʿayyad Dāwūd entzogen habe. Die Übergänge des Imāmits auf seinen Sohn al-Mahdī Muḥammed und seinen Enkel al-Muḥaḥhar wurde durch mehrere Fremde unterbrochen, so durch al-Muʿayyad Yahyā b. Ḥamza, einen Nachkommen des Zwölfer-Imām ʿAlī al-Riḍā [s. d.]; seine Schriften füllen „soviel Papierlagen, wie sein Leben Tage“. Schriftstellerisch nicht minder fruchtbar war der Imām für wenige Tage al-Mahdī Aḥmed b. Yahyā b. al-Murtaḍā, gest. 836 (1432). Nachdem sich inzwischen mehrere Imāme untereinander und mit den Ṭāhiriden um Dhamār und Ṣanʿā gestritten hatten, musste sich sein Enkel al-Mutawakkil Yahyā Sharaf al-Dīn vor den eindringenden Generalen der ägyptischen Manlūken 933 (1517) eine Zeitlang nach Ṭulā zurückziehen. Zwar konnte sein Sohn al-Muḥaḥhar alle Verluste bis an die Tihāma vorübergehend wiedergewinnen. Inzwischen war aber die osmanische Oberherrschaft begründet, und sein Enkel endete im Gefängnis zu Stambul, desgleichen 1004 (1595) al-Nāṣir al-Ḥasan b. ʿAlī, aus einer anderen Linie von al-Ḥādī, nachdem er sich zu al-Ahḥum sieben Jahre als Imām gehalten hatte.

Zu Ende jenes Jahres eröffnete al-Manṣūr al-Kāsim b. Muḥammed, ebenfalls aus dem Hause von al-Ḥādī, mit seinem Kriegsaufbruch einen neuen Abschnitt der zaiditischen Geschichte durch erfolgreiche Kämpfe bis zu seinem Tode (1029 = 1620), und unter seinem Sohn al-Muʿayyad Muḥammed, gest. 1054 (1644), gaben die Osmanen 1045 (1635) Yemen auf. Im allgemeinen gehören seither die Imāme, wenn auch, echt zaiditisch, frühere Imāmen-Familien nach Jahrhunderten erfolgreich wieder auftauchen, dem Geschlechte dieses al-Kāsim an, freilich unter häufigen inneren Kämpfen, für welche die verschiedenen Araberstämme gegeneinander ausgespielt werden. So wird der Tod von al-Muʿayyad Muḥammed b. Ismāʿil b. al-Kāsim (1097 = 1686) auf Vergiftung durch seine nächsten Verwandten zurückgeführt. Eine grössere Ordnung bestand unter al-Mahdī ʿAbbās b. al-Manṣūr al-Ḥusain, gest. 1189 (1775); von seiner Bautätigkeit zeugt Ṣanʿā noch heute. Obwohl sein Sohn al-Manṣūr



'Ali, gest. 1224 (1809), zu dessen Zeit die Wahābiten bis in die Tihāma vorstießen, unfähig war, konnte der Enkel al-Mutawakkil Aḥmed, während die Tihāma an die Sherifen von Mekka fiel, in Ṣan'ā' wieder Ordnung schaffen, auch ein Schatzhaus und eine Bibliothek einrichten. Dessen Enkel al-Manṣūr 'Alī b. al-Mahdī 'Abd Allāh, seit 1251 (1835), wird auch von Zaiditen selbst so ungünstig geschildert, wie C. J. Cruttenden diesen Trunkenbold sah (JRGU, VIII, 1838, S. 284). Sein im übrigen nicht unfähiger Enkel Muḥammed b. Yahyā tat, von einem Gegenimām bedrängt, den verhängnisvollen Schritt, aus der Tihāma die Türken zu rufen, welche 1264 (1847) in Ṣan'ā' einzogen, aber von der empörten Bevölkerung vertrieben wurden. Unbotmässigkeiten der Stämme und Überfälle der Ḳarḡāten verschärften die allgemeine Zersetzung. Da schlossen sich drei abgesetzte, ursprünglich untereinander feindliche Imāme zusammen gegen den Imām al-Mutawakkil Muḥsin b. Aḥmed und spielten am 16. Ṣafar 1289 (25. April 1872) Ṣan'ā' abermals den Türken in die Hand. Während nunmehr gerade Muḥsin's Sohn Muḥammed dort mit türkischer Genehmigung und Besoldung Imām sein wollte, hielt in al-Ahnūm und Ṣa'da der Husainide al-Hādī Sharaf al-Dīn Muḥammed, Nachkomme des erwähnten Yahyā b. Ḥamza aus dem VIII. (XIV.) Jahrh., von 1296—1307 (1879—90) ein unabhängiges Imāmat aufrecht. Dann hat al-Manṣūr Muḥammed b. Yahyā Ḥamid al-Dīn von Ṣa'da und al-Ahnūm aus in vielen Kämpfen, aber auch diplomatischen Verhandlungen mit den Türken auch für das weitere Yemen um den Anspruch der Zaiditen gerungen, nach zaiditischer Shari'a zu leben. Energischer noch tritt am 20. Rabi' I 1322 (4. Juni 1904) sein Sohn al-Mutawakkil Yahyā hervor. Die aufgerufenen Stämme ziehen sofort gegen die Türkenfesten; Ṣan'ā' wird 1904 übergeben und muss erst im förmlichen Krieg zurückerobert werden. Die Nöte der Türkei seit dem Tripolis-Krieg nutzt Yahyā nicht aus, aber im Ṣafar 1337 (Nov. 1918) kann er in Ṣan'ā' einziehen. 1341 (1923) nimmt er seinen Kampf um die Tihāma gegen die Idrisiden von 'Asir erfolgreich wieder auf. In die grössere Weltpolitik bringt diesen neuen König von Yemen, Zaiditen-Imām und *Amīr al-Mu'minin*, die Nachbarschaft der Protektorates 'Aden. Sein jüngster Ausdehnungsversuch wendet sich gegen die Ḳarḡāten von Nadjran, wie zu seinen allerersten Opfern der Dā'i der Ḳarḡāten um Menākha gehört hat. Mit diesen Kämpfen erinnert das Imāmat des heutigen Yahyā, wie in vielen Dingen, bis zum echt zaiditischen Tenor seiner Enzykliken (s. bei 'Abd al-Wāsi', vgl. *Litt.*), an jenes des ersten Yahyā al-Hādī. Gezählt wird er — was zur Erläuterung auch der Imāmats-Theorie dienen mag — als sein Nachkomme 26. Generation, aber, die Teil- und Gegenimāme mitgerechnet, als etwa 100. Amtsnachfolger. Imām war von seinen Ahnen der Vater al-Manṣūr Muḥammed; der Grossvater Yahyā Ḥamid al-Dīn war Wezīr und wurde 1293 (1876) mit vielen anderen Gelehrten und Notabeln von den Türken in Ṣan'ā' gefangen gesetzt. Bekannt sind dann erst wieder der 7. Vorfahre Muḥammed und der 8. al-Husain, beide als gelehrte Kommentatoren juristischer Werke; Imām war wieder erst der 9. Ahn, der erwähnte Türken-Bekämpfer al-Manṣūr al-Ḳāsim, gest. 1029 (1620). Weiter aufwärts tritt im VII. (XIII.) Jahrh. der 16. Ahn al-Husain al-Aṣghar

hervor, aber mit dem blossen Rang eines Emir, und dann erst wieder, als jedoch nicht unbestritten anerkannte Imāme, im IV. (X.) Jahrh. der 22. Ahn al-Ḳāsim, der 23. Dā'i Yūsuf und der 24. Yahyā; 25. ist der Voll-Imām al-Nāṣir Aḥmed, 26. al-Hādī Yahyā selbst.

*Litteratur:* Zu den Originalquellen vgl. *Isl.*, I (1910), S. 354—68 und II (1911), S. 49—78; seither ist gedruckt: al-Husain b. Aḥmed al-Ḥaimi al-Ṣan'ānī, *al-Rawḍ al-naḍir*, glossierter Kommentar zu *Madjmū' al-Fiḡh al-kabīr* (4 Bde, Kairo 1347—49). Von den nach vielen Hunderten zählenden europäischen Beständen an zaiditischen Handschriften ist ein Katalog der Wiener noch nicht erschienen und jener der Mailänder von E. Griffini (in *RSO*, seit Bd. II, 1908) unvollendet geblieben. — Vgl. die Artikel ṢAN'Ā', UṬRŪSH, AL-MANṢŪR BI 'LLĀH AL-ḲĀSIM (2 Imāme), AL-MAHDĪ LI-DIN ALLĀH AḤMED (3 Imāme), AL-NĀṢIR LI-DIN ALLĀH (9 Imāme), ZAID B. 'ALĪ und die dort jeweils genannte *Litt.*, besonders zu letzterem C. van Arendonk und E. Griffini; AṢḤ'ARĪ, *Maḳālāt al-Islāmīyin*, ed. Ritter, s. Index; Shahrastānī, ed. Cureton, S. 115—21; Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fī 'l-Milal*, Kairo 1325, IV, 179—88, und dazu I. Friedländer, in *JAO S.*, XXVIII (1907), S. 1—80 und XXIX (1909), S. 1—183; R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912; ders., *Kultus der Zaiditen*, ebd. 1912; Amin al-Raiḥānī, *Mulūk al-'Arab*, Bairūt 1924, S. 69—196; M. Guidi, *Gli scrittori Zayditi e l'esegesi coranica Mu'tazilita*, Rom 1925; A. S. Tritton, *The Rise of the Imams of Sanaa*, Oxford 1925; 'Abd al-Wāsi' b. Yahyā al-Wāsi' al-Yamānī (so!), *Ta'rikh al-Yaman*, Kairo 1346; Muḥammed b. Muḥammed b. Yahyā Zubāra al-Ḥasanī al-Yamānī (so!) al-Ṣan'ānī, *Nail al-Waṭar min Tarāḍjim Riḍjāl al-Yaman fī 'l-Ḳarn al-thālith-ashar*, Kairo 1348. (R. STROTHMANN)

**ZAILĀ'**, Hafenstadt an der afrikanischen Küste des Golfs von 'Aden. Sie liegt auf einer schmalen Landzunge, die bei hoher Flut vom Festlande abgeschnitten wird und ist der einzige bedeutende Hafen in Britisch-Somaliland. Früher ein wichtiger Handelsplatz und einer der grössten Exporthäfen für den Sklavenhandel nach Arabien zeigt die Stadt heute nur mehr bescheidene Reste der Bauten aus der Mitte des XIV. Jahrh., wie das Grabmal des Shēkh Ibrāhīm, ferner das vom Indian Government westlich davon errichtete Fort, der Palast des Sharmakai 'Alī, von dem nur mehr das Erdgeschoss und der erste Stock erhalten ist, und eine Moschee. Neben den Ruinen der alten arabischen Häuser, von denen kaum zwei als bewohnbar gelten dürfen, erheben sich nun Hunderte von rechteckigen Strohhütten (*'Arish*). Die Stadt bedeckt ein Areal von etwa 40—50 Acres; der aus Stein gebaute Teil wird davon kaum ein Fünftel ausmachen. Eine Steinmauer umschloss früher die Stadt; ihre Trümmer hat man zum Bau des Hafendamms verwendet, der nur bei hohem Wasserstande von arabischen Seglern angelaufen werden kann. Am Eingang zum Hafen liegt das Zollhaus und die Wache sowie die alte Residenz, südöstlich davon war ein Missionshaus errichtet, das aber später verfiel. Zahlreiche Shēkhgräber umgeben die Stadt, unter denen sich das des Shēkh Dīnī b. Sa'd al-Dīn besonderer Verehrung erfreut. Die Bevölkerung zeigt starke hamitisch-semitische Blutmischung und wird auf 7 000 Menschen veranschlagt. Die um

Zaila' gelegenen Korallenriffe, die von zahlreichen Perlmuscheln besetzt sind, bieten den Bewohnern lohnenden Erwerb. Kaufleute aus Zaila' finanzieren die Perlenfischer, die aus Zaila' und der gegenüberliegenden arabischen Küste stammen. Der Umsatz ist ziemlich bedeutend. Bis zum Aufkommen des 35 engl. Meilen nordwestlich von Zaila' gelegenen Djibūti, das nun durch eine Bahn mit Harar verbunden ist, war Zaila' der Ausfuhrhafen für abessinischen Kaffee, doch ist der Handel bedeutend zurückgegangen. Kleinvieh und Häute sind heute die Hauptausfuhrartikel, die vor allem nach dem Yemen gehen.

Im Altertum nahm die Stelle von Zaila' Aualites ein, das nach der Gründung des Aksumitischen Reiches steigende Bedeutung erlangte und in unmittelbarem Verkehr mit Indien stand. Die arabischen Geographen Iṣṭakhri, Ibn Hawḳal und al-Muḳaddasī bezeichnen Zaila' als den Transithafen Abessiniens im Handel mit dem Yemen und dem Hidjāz. Die Hauptausfuhr bildeten Ziegenhäute, für die der yemenische Markt seit dem ungeheuren Aufschwung der Lederindustrie unter der Perserherrschaft sehr aufnahmefähig war.

Als Ibn Baṭṭūta die Stadt besuchte, galt sie als Metropole des Reichs 'Adal; sie fiel zu Anfang des XVI. Jahrh. in die Hände der Türken, die aber 1516 von den Portugiesen geschlagen wurden, die nun die Stadt verbrannten. Um 1525 erlangte sie unter Muḥammed Graū, dem Fürsten von 'Adal, neue Bedeutung, kam dann in Abhängigkeit von den Sherifen von Mukhā; 1848 fiel sie an 'Alī Sharmakai, der dem Gouverneur von Mukhā tributpflichtig war. Nach dessen Tode ging sie an Abukr Muḥammed Pasha über, wurde 1870 von den ägyptischen Truppen erobert, 1878 von General Gordon besucht. Die Stadt stand damals in hoher Blüte und beherrschte den ganzen Handel nach dem Innern. Im Jahre 1884 räumten die ägyptischen Truppen die Stadt; sie ist seit 1885 im Besitze Englands und dem India Office, dann dem Foreign Office und schliesslich dem Colonial Office unterstellt worden.

*Litteratur:* al-Iṣṭakhri, *BGA*, I, 36; Ibn Hawḳal, *BGA*, II, 41; al-Muḳaddasī, *BGA*, III, 102, 242; al-Hamdānī, *Ṣifat Djazīrat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, Leiden 1884—91, S. 57; Yāḳūt, *Muḳdjam*, ed. Wüstenfeld, II, 966; A. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients* (*Abh. K. M.*, III/3, Leipzig 1864), S. 150; Ralph E. Drake-Brockman, *British Somaliland*, London 1912, S. 1—30, 264, 270 (hier auch Ansichten aus Zaila' neben S. 18, 20, 22, 24, 26, 30). (A. GROHMANN)

ZA'IM. [Siehe ZE'AMET.]

ZAIN AL-'ABIDĪN. [Siehe 'ALĪ B. AL-ḤUSAIN und AL-TUNISI, IV, 940b.]

ZAIN AL-DĪN AL-BAYR MUḤAMMED B. MUḤAMMED AL-KHAWAFI, Gründer eines Ordens, der nach ihm Zainiyya genannt wurde und sich selbst von Djunaid herleitete. Er wurde im Jahre 757 (1356) in Khawāf (zwischen Bushandj und Zuzan) in Khurāsān geboren und im Jahre 838 (1435) im Dorfe Mālin (zwei Parasangen von Herāt) beerdigt; von dort wurden seine sterblichen Überreste nach Darwishābād überführt und von dort zum 'Idgāh in Herāt, wo über ihnen eine Moschee erbaut wurde. Er erlangte die Autorisation (*Idjāza*) in Ägypten von Nūr al-Dīn 'Abd al-Rahmān al-Misrī (*Nafahāt al-Uns*, Nr. 505) und kehrte nach Zentral-Asien zurück. Aber er

besuchte Ägypten nochmals und sandte von dort im Jahre 822 (1419) einen Grabstein für Khwādja Muḥammed Pārsā, der in Medina starb. Aus dessen Briefen haben unsere Quellen einen Teil ihrer Kenntnis über ihn. In Ägypten machte er 'Abd al-Rahīm b. al-Amīr al-Marzifūnī zu seinem Schüler, der ihn in seine Heimat begleitete, in Jerusalem 'Abd al-Latif b. 'Abd al-Rahmān al-Makḍisī und einen 'Abd al-Mu'ī, einen Maghribiner. Ein vierter Schüler war Khwādja Sa'd al-Dīn aus Kashghar, der berühmteste Einwohner jener Stadt (starb 860 = 1456; *Relation de l'Ambassade au Kharezm*, Übers. C. Schefer, 1879, S. 164). Zain al-Dīn war der Verfasser verschiedener Werke: *Risālat al-Waṣāyā al-Kudsiyya*, in Jerusalem verfasst; *al-Awrad al-Zainiyya* und eine Abhandlung über Askese. Einer seiner Enkel, auch Zain al-Dīn genannt, war ein Hofmann Bābar's und übersetzte dessen Memoiren ins Persische.

*Litteratur:* *Nafahāt al-Uns*, Nr. 506; *al-Shahādīk al-Nu'māniyya*, Übers. O. Rescher, Konstantinopel 1927, S. 38—41; Brockelmann, *GAZ*, II, 206. (D. S. MARGOLIOUTH)

ZAINAB. [Siehe ALMORAVIDEN.]

ZAINAB BINT DJAḤSH B. RĪ'AB AL-ASADIYA, eine von Muḥammeds Frauen, war die Tochter der Umayma bint 'Abd al-Muṭṭalib; ihre *Kunya* war Umm al-Ḥakam und ihr Name war Barra gewesen. Sie kam als eine der ersten Emigranten nach Medina. Sie war Jungfrau (einige Traditionen sagen Witwe), als der Prophet sie mit seinem Freigelassenen und Adoptivsohn Zaid b. Ḥāritha verheiratete.

Im Jahre 4 d. H., als Muḥammed Zaid in seinem Heim besuchte, sah er Zainab allein und verliebte sich in sie. Zaid verstieß sie, damit der Prophet sie heiraten könne. Dessen Zweifel wurden durch die Offenbarung von Sūra XXXIII, 36—9 beschwichtigt. Zainab erhielt eine Morgengabe von 400 Dirham. Sie war stolz auf die Umstände ihrer Heirat und pflegte zu sagen, dass die andern Frauen Muḥammeds ihm durch ihre Väter und Brüder gegeben seien, während ihre Vereinigung durch besondere göttliche Offenbarung zustande gekommen sei. Die *Ayat al-Hidjāb* (XXXIII, 53) soll bei der Hochzeit Zainab's offenbart sein, und Sūra LXVI, 1 beziehen einige auch auf Zainab und auf den Neid der andern Frauen auf sie.

Zainab war eine Freundin 'Ā'isha's und nächst ihr Muḥammeds Liebling. Sie begleitete ihn auf dem Feldzuge gegen Khaibar. Ihr Mitleid wird gerühmt; Muḥammeds Prophezeiung „die mit den längsten Händen soll von meinen Frauen die erste sein, die mich im Paradiese trifft“, spielt auf sie an. Sie erhielt im Jahre 20 d. H. 12 000 Dirham von 'Omar, hinterliess aber kein Geld, da sie alles den Armen gegeben hatte.

Zainab war ungefähr 35 Jahre bei ihrer Heirat mit Muḥammed und starb mit ungefähr 50 Jahren im Jahre 20 oder 21 d. H.

Die Episode von der Verliebtheit des Propheten zu dem Weibe seines Adoptivsohnes wurde von der christlichen Polemik häufig vorgebracht (s. Maracci, *Refutatio Alcorani*, S. 562). Moderne muslimische Biographen und Kommentatoren des Korān haben versucht, die Episode in ein besseres Licht zu rücken, z. B. Muḥammed 'Abduh, *Tafsīr al-Fātiha wa-Mushkilāt al-Kur'ān*, Kairo 1330, im Kapitel *Tawdīh Masālat Zaid wa-Zainab*, und Mawlānā Muḥammed 'Alī in seiner Biographie: *Muḥammad the Prophet*, Lahore 1924, S. 249—50.



*Litteratur:* Ibn Sa'd, ed. Sachau, VIII, 71—82; Caetani, *Annali dell' Islām*, I d. H., § 15, Nr. 25; 5 d. H., § 20—7; 8 d. H., § 15, Nr. 2; 10 d. H., § 139, Nr. 8; 20 d. H., § 267, 298, 400—6; Ibn Ishāk, ed. Wüstenfeld, S. 1004; ein litterarisches Bild: Enrico Ruta, *Visioni d'Oriente e d'Occidente*, Mailand 1924, S. 35—45: *Zainab*.  
(V. VACCA)

**ZAINAB BINT KHUZAIMA** b. al-Hārith al-Hilālīya, eine von Muhammeds Frauen, hat seit der *Djāhiliya* den Namen Umm al-Masākin getragen. Ihr erster Gatte, al-Ṭufail b. al-Hārith, hatte sie verstossen. Der zweite, 'Ubaida b. al-Hārith, fiel bei Badr. Muhammed heiratete sie im Ramaḍān des Jahres 4 d. H. und gab ihr eine Morgengabe von 400 Dirhams. Sie starb 2 oder 8 Monate später, als erste seiner Medinenser Frauen, die vor ihm starb. Sie wurde auf dem Friedhofe al-Baki' beerdigt.

*Litteratur:* Ibn Sa'd, ed. Sachau, VIII, 82; Caetani, *Annali dell' Islām*, 4 d. H., § 16 und § 22; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, I, 1775—76; Ibn al-Athīr, *Uṣd al-Ghāba*, V, 466—67.  
(V. VACCA)

**ZAINAB BINT MUHAMMED**, eine der Töchter des Propheten; sie soll die älteste gewesen sein und wurde vor dem öffentlichen Auftreten ihres Vaters mit ihrem Vetter mütterlicherseits Abu 'l-ʿĀsī b. al-Rabi' verheiratet. Sie war zur Zeit von Muhammeds *Ḥidjra* in al-Tā'if und folgte ihm nicht nach Medina. Ihr Gatte, der noch ein Heide war, wurde bei Badr gefangen genommen. Zainab sandte eine Halskette, die Khadija gehört hatte, um ihn auszulösen, und Muhammed liess ihn frei unter der Bedingung, dass Zainab nach Medina käme. Auf dem Wege hierher wurde sie von al-Ḥabbār b. al-Aswad misshandelt und kam zu Fall, was eine Fehlgeburt hervorrief. (Einige Quellen setzen dies Ereignis ins Jahr 8 d. H. und schreiben ihm ihren Tod zu).

Ihr Gatte wurde zum zweiten Male im Jahre 6 d. H. beim Feldzuge gegen al-ʿIs gefangen gefangen genommen und durch die Fürbitte seiner Frau frei gelassen. Im Jahre 7 wurde er Muslim und durch eine zweite Heirat mit seiner Frau wieder vereinigt.

Zainab starb im Jahre 8 d. H. in Medina. Sie hatte zwei Kinder: 'Alī, der als Kind starb, und Umāma, die nach Faṭīma's Tode mit 'Alī b. Abī Ṭālib verheiratet war.

*Litteratur:* Ibn Sa'd, ed. Sachau, VIII, 20—4; Caetani, *Annali dell' Islām*, Introd., § 160, Nr. 1; § 349, Nr. 1; 2 d. H., § 82; 6 d. H., § 9; 7 d. H., § 3; 8 d. H., § 80, 81, 201; al-Ṭabarī, ed. de Goeje, III, 2303—7; H. Lammens, *Fatimah et les filles de Mahomet*, *passim*.  
(V. VACCA)

**al-ZAINABī**, ABU 'L-KĀSIM 'ALī b. ṬIRĀD b. MUHAMMED, 'Abbāsidenwezir. Den Beinamen Zainabī führte er und seine Familie, weil sie von der unter den 'Abbāsiden besonders angesehenen Cousine der beiden ersten 'abbāsidschen Khalifen Zainab bint Sulaimān b. 'Alī b. 'Abd Allāh b. al-'Abbās herstammten. Im Radjab 453 (Juli/August 1061) war sein Vater Ṭirād zum Oberinspektor (*Nakīb al-Nuḳabā'*) der 'abbāsidschen Sharife bestimmt worden, und nach seinem im Shawwāl 491 (September 1098) erfolgten Tode erbte 'Alī al-Zainabī dieses Amt, mit dem im Jahre 517 (1123/4) auch das 'alidische Oberinspektorat (*Nikābat al-'Alawīyin*) [siehe I, 313] vereinigt wurde. Nachdem

der Wezir Djālāl al-Dīn b. Ṣadaqa im Djumādā I 516 (Juli/August 1122) abgesetzt worden war, verwaltete al-Zainabī einige Monate das Wezirat, wurde aber trotzdem nicht zum Wezir ernannt. Erst im Rabi' II 523 (April 1129) übertrug ihm der Khalīfa al-Mustarshid dieses Amt; im Jahre 526 (1131/2) wurde aber al-Zainabī abgesetzt und Anūsharwān b. Khālīd zu seinem Nachfolger bestimmt. Inzwischen wurde al-Mustarshid ermordet, und sein Sohn al-Rāshid folgte ihm nach (529 = 1135). Schon im folgenden Jahre wurde aber dieser auf das Betreiben al-Zainabī's durch ein offizielles Gutachten einiger Theologen und Rechtsgelehrten des Thrones unwürdig erklärt, und als der Seljūkensultān Mas'ūd b. Muḥammed sich an al-Zainabī wandte und ihn fragte, wer ihm zum Khalīfen am besten geeignet scheine, schlug er den Oheim al-Rāshid's, Muḥammed b. al-Mustazhir, vor, der auch unter dem Namen al-Muḥtafi zum Beherrscher der Gläubigen proklamiert wurde, worauf er al-Zainabī zu seinem Wezir ernannte. Nach einiger Zeit wurde jedoch das gute Verhältnis zwischen dem Khalīfen und seinem höchsten Würdenträger gestört. Infolgedessen begab sich letzterer zum Hofe des Sultān Mas'ūd, mit dem er auf besonders gutem Fusse stand, und obgleich der Khalīfa ihn aufforderte, zurückzukehren und seinen amtlichen Verpflichtungen nachzukommen, weigerte er sich, dem Befehle folgezuleisten, weshalb er im Jahre 534 (1139/40) abgesetzt wurde. Durch die Vermittlung des Sultān Mas'ūd kam zwar eine Versöhnung zustande, und im Jahre 536 (1141/2) durfte al-Zainabī nach Baghdād zurückkehren; der Khalīfa hatte aber keine Verwendung mehr für ihn, und im Ramaḍān 538 (März/April 1144) starb al-Zainabī in grosser Armut.

*Litteratur:* Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (ed. Tornberg), V, 431; VI, 310; X, 12, 157, 191, 307, 309, 377, 425, 435, 460, 480; XI, 27 f., 50, 59, 64; Ibn al-Ṭiḡṭāḡ, *al-Fakhri* (ed. Derenbourg), S. 406, 411 f., 414—18; de Slane in seiner Übersetzung von Ibn Khallikān, III, 153 f.  
(K. V. ZETTERSTÉEN)

**ZAITÜN**, Stadt im südöstlichen Kleinasien. Sie ist der Vorort eines Kazā's des Wilāyets (früher Sandjaks) Mar'ash und wird (bzw. wurde vor den letzten Verfolgungen) grösstenteils von Armeniern bewohnt, die sie Zethun oder Ulnia, gewöhnlich aber nur Keph („Dorf“) nennen. Daneben wird der Name Ulni (Ulnia) für das ganze Gebirgsland am Djaiḥān zwischen Karatūth (südwestlich von Albistān) und Bertis gebraucht. Ob Ulnia ursprünglich Zaitūn oder das südwestlich davon gelegene Furnus bezeichnete, in dessen Nähe ein Kloster des Märtyrers Stephan von Ulni erwähnt wird, ist fraglich. Ein Aplgharip, d. i. 'Abd al-Karīb, von Fornos wird bereits zu Beginn der Regierung Leons I. von Kleinarmenien (1129—37) genannt (*Recueil Hist. Crois., Docum. Armén.*, I, 636; III, 636). Dagegen lässt sich die Stadt Zaitūn erst nach der Gefangennahme des letzten Rupeniden (1375) nachweisen. Nach einheimischer Überlieferung sollen die Bewohner einst aus der Festung Ani oder Anē-dzor, die wohl in der kilikischen Ebene lag, stammen. Die älteste Erwähnung der Stadt, die Alīshān ermitteln konnte, ist von 1526 (Bischof Nerses von Zethun; *Sissouan*, S. 199, 201). Paul von Aleppo nennt Zaitūn 1699 „die wohlbekannte Armenierstadt“. Die Bewohner, ein tapferes, freiheitsliebendes Bergvolk, wussten lange Zeit (etwa bis 1864) sich eine gewisse Selbstän-

Wegen der hohen Abgaben an die Pforte brach 1819 ein Aufstand aus. Ibrāhīm Pasha leisteten die Zaitünier auf seiten der Türken Widerstand. Die Unruhen von 1862 dauerten bis 1872 an und brachen 1878 und 1884 von neuem aus. Im Sommer 1876 brannte die Residenz des Gouverneurs nieder; sie wurde 1877 wiederaufgebaut. Schlimmer wüteten die beiden Feuersbrünste vom 22. Sept. 1884 und 26. Juli 1887, durch die fast die ganze Stadt zerstört wurde. Neue Unruhen verursachte das Auftreten der Pockenepidemie, der 1890 in Zaitün 400 Kinder zum Opfer fielen, und deren Ausbreitung man der Nachlässigkeit des türkischen Arztes zuschrieb. Am schlimmsten war der im Anschluss an die allgemeinen Armenierverfolgungen in der Türkei ausgebrochene Aufruhr von 1895/6. Der Statthalter von Marāsh belagerte die kleine Stadt, in die aus der Umgebung 15 000 Flüchtlinge zusammengeströmt waren; durch das Bombardement, Epidemien und Munitionsmangel völlig erschöpft, konnten die Verteidiger nur durch das Eingreifen der europäischen Grossmächte, vor allem Frankreichs, von der Pforte gegen Ablieferung der Waffen Frieden, Amnestie und Verwaltung durch einen christlichen Kā'im-makām zugesichert erhalten.

Die Armenierverfolgungen in und nach dem Weltkrieg haben sich zweifellos auch in Zaitün stark ausgewirkt; die armenische Bevölkerung dürfte teils deportiert worden und dabei umgekommen, teils nach Syrien ausgewandert sein.

Zaitün liegt terrassenförmig am Abhange eines steilen Berges; es hat enge und winkelige Strassen. Auf dem Gipfel des Berges befindet sich das türkische Kastell, dessen Geschütze die Umgegend beherrschen. Die Stadt besteht aus vier Bezirken: Yenidunian, Surēnian, Gharghalar und Boz Bayir. Westlich von Zaitün liegt der Berg Gankrōd (Kangrōt, „Artischokenberg“; vielleicht ist *ZD MG*, XI, 188 Darb al-Kankarūt statt -rūn zu lesen?). Um 1880 wurde die Einwohnerzahl von Zaitün und der näheren Umgebung auf 17 000, die des ganzen Hochlandes auf fast 36 000 (darunter 27 500 Armenier und 8 300 Türken) geschätzt. Die „Zaitünli's“ betrieben hauptsächlich die Ausbeutung der Eisenminen des Bairūt (Barid) Dāgh im Norden der Stadt und die Herstellung von Waffen, während die Frauen sich mit Seidenraupenzucht beschäftigten (nach Léon Paul, der sich dort vom 27.—29. Juni 1864 aufhielt). Der Botaniker Haussknecht erforschte 1865 die Flora des Barid Dāgh, wo er über 200 Pflanzenarten feststellte; seine reiche Sammlung sandte er Edmond Boissier, der sie in seiner *Flora Orientalis* (Genf und Basel 1866—84) veröffentlichte.

*Revue de l'Asie et de l'Afrique*, I, 636; III, 471, Anm., 636, 720, Anm. 3; Paul von Aleppo, *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch*, Übers. F. C. Belfour, London 1836, II, 451; Léon Paul, *Journal de voyage: Italie, Egypte, Judée* usw., Paris 1865; J. J. Allahwerdian, *Ulnia oder das Hochland von Karkien*, S. 186—209; P. Dashian, *Das Hochland Ulnia oder Zeitun*, in *Mitt. Geogr. Ges. Wien*, XXXIII, 1890, S. 424—58; Ch. Wilson, *Handbook for Travellers in Asia Minor*, London 1895 (1903), S. 262.

*jusqu'à l'insurrection de 1895*, Übers. Archag Tchobanian, Paris 1897; Anatolio Latino (d. i. Generalkonsul Enr. Vitto in Bairūt), *Gli Armeni e Zeitun*, Florenz 1897, II, 137 ff.; M. P. Earl Percy, *Highlands of Asiatic Turkey*, London 1901, S. 95—9; M. Sykes, *Dār al-Islām*, London 1904, S. 71 f.; Vannutelli, *Anatolia meridionale e Mesopotamia*, Rom 1911, S. 278—83; H. Grothe, *Meine Vorderasiensexpedition*, II, Leipzig 1912, Register, S. 314 (unter *Seitün*); M. Sémércean, *Zel'uni and'calen eu nerkayēn* (*Z. in Vergangenheit u. Gegenwart, armen.*), S. 397—403. (E. HONIGMANN)

AL-ZAIYĀNĪ, ABU 'L-KĀSIM B. AHMED B. 'ALĪ B. IBRĀHĪM, marokkanischer Staatsmann und Geschichtsschreiber des XVIII. Jahrh.'s. Al-Zaiyānī, aus dem grossen Berberstamm der Zaiyān in Zentralmarokko, wurde im Jahre 1147 (1734/5) in Fās geboren, wo er auch studierte. Im Alter von 23 Jahren machte er mit seinen Eltern die Pilgerfahrt nach Mekka, und nach einer sehr bewegten Hin- und Rückreise, die im ganzen über zwei Jahre dauerte, kehrte er nach Fās zurück, wo er eine Sekretärstelle im *Makhzen* des Sultans Muḥammed b. 'Abd Allāh erhielt. Seine Fähigkeiten, seine Kenntnis der Berberdialekte und die ganzen Zeitverhältnisse brachten ihn schnell vorwärts. Nachdem er eine Hauptrolle bei der Unterdrückung eines Aufstandes im Stamme Ait Amālū gespielt hatte, gewann er das Vertrauen seines Herrschers und bekam den Auftrag, mit den verschiedenen noch nicht unterworfenen Berbergruppen des Reiches zu verhandeln. Man findet ihn nun unermüdlich ganz Marokko durchwandern, und er machte sogar mehrere Reisen nach dem fernen Tāfilālt. Im Jahre 1200 (1786) wurde al-Zaiyānī vom Sultan Muḥammed b. 'Abd Allāh als Gesandter nach Konstantinopel an den Hof des Sultans 'Abd al-Hamid geschickt. Er erreichte die osmanische Hauptstadt nach mancherlei Wechselfällen und blieb dort länger als ein Vierteljahr, wodurch er später eine sehr ausführliche Schilderung derselben schreiben konnte. Bei seiner Rückkehr wurde er, nachdem er mehrere vertrauliche Gesandtschaftsreisen ausgeführt hatte, zum Gouverneur von Sidjilmāsa ernannt, wo er bis zum Tode des Sultans Muḥammed b. 'Abd Allāh im Jahre 1204 (1790) blieb.

Der Nachfolger des Sultans, sein Sohn al-Yazīd, machte der glanzvollen politischen Laufbahn al-Zaiyānī's ein Ende, da er ihn nicht leiden konnte. Durch ein Wunder entging dieser dem Tode, als al-Yazīd im Jahre 1206 (1792) selbst einer Verwundung erlag, die er in einem Kampfe gegen den Prätendenten Hishām erhalten hatte. Al-Zaiyānī, der damals in Rabāṭ gefangen sass, wurde auf freien Fuss gesetzt und spielte gleich darauf eine führende Rolle bei der Proklamation eines anderen Sohnes Muḥammed b. 'Abd Allāh's, Mawlāi Sulaimān's (Slimān), in Meknes zum Sultan. Dieser betraute ihn mit dem Gouverneuramt (als *'Amil*) des Gebietes der Stadt Oudjda (arab. Ūdjda); aber als er seinen Posten antrat, wurde er von denselben Leuten, die er verwalten sollte, angegriffen und geschlagen. Durch diesen Zwischenfall bekam er Abneigung vor öffentlichen Ämtern, und er ging nach Tlemcen, wo er anderthalb Jahre lang ein zurückgezogenes Studienleben verbrachte, das erst mit seinem Entschluss endete, wieder eine Reise, diesmal aber privater Natur, nach Konstantinopel



zu unternehmen und zum zweiten Mal den *Ḥadīd* zu machen. Bei seiner Rückkehr im Jahre 1210 (1795/6) wurde er vom Sultan Mawlāi Sulaimān nach Fās berufen, trotz seines hohen Alters mit verschiedenen wichtigen Missionen betraut und erhielt den Titel *Dhu 'l-Wizāratayn*, als Vorsteher des *Makhzen* des Herrschers. Er blieb mehrere Jahre im Amt, wurde dann aber entlassen und starb in Fās im Jahre 1249 (1833) im Alter von 99 Jahren. Er wurde in der *Zāwiya* der Nāṣiriya-Bruderschaft im Viertel al-Siyādī beigesetzt.

Als Staatsmann in Marokko sehr berühmt, ist al-Zaiyānī als Schriftsteller nicht weniger bedeutend. Er fand in der Tat im Laufe seines so bewegten Lebens Zeit genug, etwa fünfzehn Werke zu schreiben, die fast alle der Geschichte und Geographie gewidmet sind. Das erste Werk, das er schrieb, ist eine allgemeine Geschichte des Islām u. d. T. *al-Turđjumān al-mughrib 'an Duwal al-Mashriq wa 'l-Maghrib*, worin er den grössten Raum den *Sharifendynastien* Marokkos einräumt und das er später dem Gang der Ereignisse folgend bis zum Jahre 1228 (1813) fortsetzte. Der die sa'dische Dynastie behandelnde Teil des *Turđjumān* ist noch unediert; dagegen ist der auf die 'Aliden Marokkos bezügliche bereits 1886 von O. Houdas u. d. T. *Le Maroc de 1631 à 1812* (in *P.E.I.O.V.*, Serie II, Bd. XVIII) herausgegeben und ins Französische übersetzt worden. Das ganze ist ein zusammenfassender Bericht über die Ereignisse Marokkos seit der Gründung der 'Alidendynastie bis zu den ersten Jahren des XIX. Jahrh.'s. Eine ausführlichere Bearbeitung dieses Teiles des *Turđjumān*, worin er besonders von den Begebenheiten handelt, an denen er teilgenommen oder deren Zeuge er war, verfasste al-Zaiyānī später und gab ihr zwei verschiedene Titel: einmal *al-Bustān al-zarīf fī Dawlat Awwād Mawlāya 'Alī al-Sharīf*, ferner: *al-Rawda al-sulaimāniya fī Dhikr Mulūk al-Dawla al-isma'iliya wa-man takaddamahā min al-Duwal al-islamiya*. — Ein anderes wichtiges Werk al-Zaiyānī's ist eine sehr eingehende Beschreibung seiner verschiedenen Reisen, die allerhand litterarische, historische und biographische Abschweifungen enthält und der er den Titel gab: *al-Turđjumāna al-kubrā allatī djama'at Akhbār Mudun al-'Alam Barran wa-Bahrā*. Dieses Buch, seiner Natur nach eine *Rihla* sowie eine *Fahrasa*, ist ebenfalls eine sehr sonderbare geographische Abhandlung mit Karten (so eine Karte der Meere; vgl. die Reproduktion bei E. Lévy-Provençal, *Historiens des Chorfa*, zwischen S. 188 und S. 189). Alle diese Werke al-Zaiyānī's existieren handschriftlich in Marokko in verschiedenen Privatbibliotheken. Eine vollständige Aufzählung der übrigen findet sich bei E. Lévy-Provençal, *a. a. O.*, S. 167—68.

Al-Zaiyānī's Werk ist neben dem jungen *Kitāb al-Istikṣā* al-Nāṣiri al-Salāwī's [vgl. Art. AL-SLĀWĪ] unsere Hauptquelle für die 'Alidendynastie Marokkos. Es ist reich an wichtigen Einzelheiten und verdiente ein eingehenderes Studium. Es macht ganz und gar den Eindruck der Zuverlässigkeit und Genauigkeit sowohl in historischen wie topographischen Dingen. Man findet darin Angaben über die Neuerungen oder sozialen Reformen und über die Baugeschichte der marokkanischen Städte. Al-Zaiyānī verrät ausserdem eine sehr gute Kenntnis der Vorgänge in Europa. Schliesslich verdiente noch all das, was er auf seinen Reisen nach Konstantinopel mit eigenen Augen sah, eine unverkürzte Veröffentlichung.

*Litteratur*: al-Nāṣiri al-Salāwī, *Kitāb al-Istikṣā*, Kairo, IV, 33, 108—9, 116—18, 132; al-Kattānī, *Salwat al-Anfās*, Fās o. J., I, 263; O. Houdas, Einleitung zu *Maroc de 1631 à 1812*; Budgett Meakin, *The Moorish Empire*, London 1899, S. 518; G. Salmon, *Un voyageur marocain à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, la *Rihla* d'az-Zaynī, in *A.M.*, II (1905), 330—40; A. Graulle, *Le Boustān adh-dharīf d'az-Zaynī*, in *R.M.M.*, XXIV, 311—17; Confourier, *Une description géographique du Maroc d'az-Zaynī*, in *A.M.*, VI (1906), 436—56 (vgl. auch *a. a. O.*, S. 457—60); Brockelmann, *G.A.L.*, II, 507; Huart, *Littérature arabe*, S. 423; E. Lévy-Provençal, *Les Historiens des Chorfa: Essai sur la littérature historique et géographique au Maroc du XIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle*, Paris 1922, S. 142—99. (E. LÉVY-PROVENÇAL)

**ZAIYĀNIDEN.** [Siehe ZAYANIDEN.]

**ZĀKĀNĪ 'UBAID.** [Siehe 'UBAID ZĀKĀNĪ.]

**ZAKĀRĪYĀ**, Vater Johannis des Täufers, zählt im Kor'an mit Johannes, Jesus und Elias zu den Gerechten (VI, 65). Muḥammad fasst den Inhalt von Lukas I, 5—25 folgender Art: Zakāriyā behütet die Jungfrau Miryam in der heiligen Nische (*Mihrab*), allemal findet er dort frische Früchte. Er betet zu Gott; Engel verkünden ihm, es wird ihm ein Sohn geboren, Yahyā, wie noch nie einer benannt wurde, ein Frommer, ein Prophet, Ya'qūb's gottgefälliger Erbe. Zakāriyā meint, er ist zu alt. Da dient ihm als Zeichen, dass er drei Tage lang verstimmt (Sūra III, 32, 36; XIX, 1—15; XXI, 89, 90).

Die spätere Legende ergänzt aus dem Evangelium, dass Gabriel der Verkünder war (Luk. I, 19), dass Zakāriyā zur Strafe für seinen Zweifel verstimmt (I, 20). Sie schmückt die Einzelheiten aus: 19 Bewerber um die Fürsorge für Miryam schreiben ihren Namen auf je ein Rohr, werfen es ins Siloe-Wasser, das Rohr mit Zakāriyā's Namen schwimmt empor. Zakāriyā wird alt, entsagt dem Ehrenamt, das Kalamuslos entscheidet zugunsten Josephs des Zimmermanns (Tha'labī, S. 236). In Marias Nische findet sich Winterobst im Sommer, Sommerobst im Winter; dies ermutigt Zakāriyā zu beten, dass ihm dem Greise auch ausserzeitlich Leibesfrucht erwachse (Tha'labī, S. 236).

Die islāmische Legende lässt Zakāriyā als Propheten den Märtyrertod sterben. Nach Yahyā's Tod flüchtet er in einen Baum, der sich ihm öffnet. Doch die Schaufäden seines Kleides bleiben ausserhalb des Baumes. Iblis verrät ihn, der Baum wird zersägt, mit ihm Zakāriyā (Tha'labī, S. 240; Ibn al-Athīr, S. 120). Dies ist der *Aggada* und dem Martyrium Isaia nachgedichtet (pal. *Sanhedrin*, X, 28<sup>c</sup>; Bab. *Sanhedrin*, 101<sup>a</sup>; Kautzsch, *Apokryphen und Pseud-epigraphen*, II, 123; Jesaja, *Djemshīd*, Zakāriyā).

Die islāmische Legende scheint den Zakāriyā des Evangeliums jenem Propheten Zecharja gleichzusetzen, von dem die *Aggada* berichtet, sein Blut habe gewallt und gesiedet, bis Nebukadnezars Feldherr Nebuzaraddan kam; dieser suchte es mit dem Blut von Opfertieren und von den Besten Israels zu beschwichtigen, vergebens. Erst sein Flehen bringt es zur Ruhe. Die islāmische Legende erzählt dies vom Blute Yahyā b. Zakāriyā's.

*Litteratur*: Tabari, ed. Leiden, I, 2, 213 f., 719 f.; Tha'labī, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā*, Kairo 1325, S. 234—40; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, Būlak 1290, I, 117—20; al-Ḳisā'i, *Ḳiṣaṣ al-Anbiyā*, ed. Eisenberg, S. 297, 302, 303; Leo Baecq, *Secharja ben Berechia*, in *M.G.W.J.*, 1932, S. 313—19; D. Sidersky, *Les Origines des Légendes Musul*

manes, Paris 1933, S. 139 f.; Ch. C. Torrey, *The Religion of Islam*, New York 1933, S. 58, 67, 80. (BERNHARD HELLER)

**ZAKĀT** (A.), die Almosensteuer, eine der Hauptpflichten des Islām. Das Gesetz versteht darunter eine Steuer, die man von bestimmten Vermögensbestandteilen aufbringt und die an acht Kategorien von Personen ausgeteilt wird. Die muslimischen Gelehrten erklären das Wort arabisch als „Reinheit“ oder „Zunahme“. In Wirklichkeit ist es in einem viel weiteren Sinn von Muḥammed dem jüdischen Sprachgebrauch entlehnt worden (jüdisch-aramäisch *Zakūt*). Im Orient galt in religiös gesinnten Kreisen das Wegschenken der irdischen Güter als besonders fromme Tat, der Besitz weltlicher Reichtümer dagegen fast als ein Hindernis für die Seligkeit; so konnte dasselbe Wort, das Tugend und Gerechtigkeit überhaupt bezeichnete, zugleich auch für die Wohltätigkeit und für die Liebesgaben gebraucht werden. Muḥammed, der die Frömmigkeit in dieser Form als eines der Merkmale der Offenbarungsreligion kennengelernt hatte, hat von Anfang an die Pflege der Wohltätigkeit als eine der Haupttugenden des wahren Gläubigen hingestellt; vgl. Sūra XIII, 22; XXXV, 26: „(diejenigen, die) von dem, was wir ihnen geschenkt haben, insgeheim und offen spenden“ (ähnlich öfter); Sūra LXX, 24 f.: „diejenigen, die einen bestimmten Anspruch auf ihre Besitztümer dem Bettler und dem Bedürftigen zuerkennen“; auch Sūra LXXVI, 8 f. (sämtlich aus der mekkanischen Zeit). Ebenfalls schon in Mekka gebraucht Muḥammed auch das Wort Zakāt und verschiedene für das arabische Sprachbewusstsein damit verwandte Ableitungen des Stammes *zakā* „rein sein“. Selbst diese haben im Korān so gut wie ausschliesslich den nicht echt arabischen, sondern aus dem Judentum entlehnten Sinn „fromm sein“ usw. Der Terminus Zakāt bezeichnet sowohl die Tugend überhaupt wie auch mit fast unmerklichem Bedeutungsübergang (vgl. Sūra LXXXVII, 14; XXIII, 4; XCII, 18) das Geben (z. B. Sūra XIX, 32, 56) und die fromme Gabe (z. B. Sūra VII, 155; XXI, 73; XXX, 38; XXXI, 3; XLI, 6). Während der gesamten mekkanischen Periode, in der Muḥammed nur wenige, aber begeisterte Anhänger zählte, war irgendwelche Regelung der privaten Wohltätigkeit unnötig und sogar unmöglich. Auch die islamische Auffassung lässt die Zakāt als gesetzliche Pflicht erst in Medina eingeführt sein, schwankt aber hinsichtlich des Zeitpunktes zwischen dem Jahre 2 und dem Jahre 9; die früheren allgemeinen Vorschriften gelten dadurch als aufgehoben. Schon die chronologische Unsicherheit entkräftet die positiven Angaben dieser Tradition; vielmehr gewinnen wir, hauptsächlich aus dem Korān, folgendes Bild von der weiteren Entwicklung der Zakāt. Nach wie vor bleibt die Wohltätigkeit, teils allgemein ausgedrückt, teils durch das Wort Zakāt bezeichnet (beides abwechselnd z. B. in Sūra II, 263–81), eine Haupttugend des Gläubigen, der eine entsprechende Gesinnung zugrunde liegen muss. Bei letzterem Terminus tritt die allgemeine Bedeutung immer mehr zurück und die der Gabe in den Vordergrund. Im wesentlichen synonym mit Zakāt kommt *ṣadaqa* vor [s. d.]; Muḥammed wird es durch die Juden von Medina näher kennengelernt haben. In Medina wurde durch die veränderten Verhältnisse bald auch das Wesen der Zakāt beeinflusst: die armen, aus Mekka ausgewanderten Gläubigen mussten unterhalten werden,

und die Wohltätigkeit nahm ab, als die Übertritte nicht mehr aus rein religiösen Motiven erfolgten; andererseits konnte der Prophet nunmehr eine gewisse Organisation zum Empfang und zur Verteilung der frommen Gaben einführen, die in Sūra IX, 60 vorausgesetzt wird, aber an dem Charakter der Zakāt als einer individuellen Spende zunächst nichts änderte, ungeachtet des pflichtmässigen Charakters gewisser *ṣadaqa*'s (Sūra II, 172 werden beide Arten von Gaben nebeneinander angeführt); endlich verwandte Muḥammed nur den Ertrag dieser Sammlungen keineswegs nur zur Unterstützung der Bedürftigen, sondern auch, und im Notfalle vorzugsweise, für seine kriegerischen Unternehmungen und andere politische Zwecke. Die Aufbringung der bedeutenden, dafür erforderlichen Mittel machte grosse Schwierigkeiten; daher kehren nachdrückliche Ermahnungen zum Geben „für die Zwecke Allāh's“, unterstützt durch religiöse Versprechungen und Drohungen und begleitet von Klagen über zu geringe Spenden, im Korān immer wieder. Die Verwendung der Liebesgaben durch den Propheten erregte die Kritik der Gläubigen; und zu einem heftigen Konflikt kam es, als Muḥammed nach der Übergabe von Mekka angesehene Kuraishiten durch Geschenke aus der Zakāt-Kasse mit der neuen Ordnung der Dinge zu versöhnen suchte. Der Unmut darüber musste durch eine eigene Offenbarung beschwichtigt werden (Sūra IX, 58–60): „Einige von ihnen machen dir wegen der *ṣadaqa*'s Vorwürfe; wenn sie etwas von ihnen bekommen, sind sie zufrieden, wenn sie aber nichts von ihnen bekommen, dann murren sie... Die *ṣadaqa*'s sind für die Armen, die Bedürftigen, ihre Einnnehmer, diejenigen, deren Herzen besänftigt werden sollen, für die Sklaven, die Schuldner und für die Zwecke Allāh's und den Reisenden, als Pflichtvorschrift von Allāh“. Diese Stelle ist die Grundlage für die späteren Gesetzesvorschriften über die Verteilung der Zakāt geworden. Die hier genannten Einnnehmer hatten die Zakāt der zur Sache des Islām übergetretenen Beduinenstämme in Empfang zu nehmen; für diese war die Zakāt von Anfang an kaum etwas anderes als eine pflichtmässige Abgabe, deren Höhe denn auch in den Verträgen mit dem Propheten meist genau festgesetzt wurde; die geringe Neigung mancher Beduinen, sie zu zahlen, wird in Sūra IX, 99 f. bekämpft. Die hiermit beginnende Fiskalisierung der Zakāt hat Muḥammed auf das unumgänglich Notwendige beschränkt; wesentliche Elemente der späteren Regelung sind sowohl dem Korān wie einem Teil der Traditionen unbekannt. Der Korān antwortet auf die Frage der Gläubigen, was sie spenden sollen, ohne Einschränkung: „den Überfluss“ (Sūra II, 217), und noch eine Offenbarung aus dem letzten Lebensjahr des Propheten bedroht mit der Höllestrafe „diejenigen, die Gold und Silber aufspeichern und es nicht für die Zwecke Allāh's spenden“ (Sūra IX, 34 f.); auch die Tradition schreibt Muḥammed Aussprüche zu, die keine Begrenzung der Zakāt-Pflicht vorsehen; unter den Genossen des Propheten gilt namentlich Abū Dharr als Vertreter der Lehre, dass man nur soviel Eigentum behalten dürfe, wie man nötig habe. 'Alī soll das Maximum des gestatteten Eigentums auf 4000 Dirham festgesetzt haben, und noch dem Mālik b. Anas wird die Meinung zugeschrieben, dass aller Reichtum verboten (*ḥarām*) sei. Als Empfänger der Zakāt bezeichnet der Korān (z. B. Sūra II, 211) und die Tradition wiederholt die Eltern, Verwandten, Waisen, Armen, Reisenden, Bettler



und Sklaven; aber auch eine Zakāt an Reiche, Diebe und Huren kann nach der Tradition verdienstlich sein, da es in erster Linie auf das Spenden als solches ankommt. Die Art der zakātpflichtigen Gegenstände wird im Korān nicht näher vorgeschrieben; die Tradition kennt Fälle von Zakāt-Zahlung, die sich nicht in das spätere System einfügen lassen. Jedenfalls war der Charakter der Zakāt zu Lebzeiten des Propheten fließend, und sie stellte keine von der Religion geforderte Steuer dar. So weigerten sich viele Beduinenstämme nach Muhammeds Tode, die Zakāt weiter aufzubringen, da sie ihre Verträge durch das Ableben des Partners als erloschen betrachteten, und manche Gläubigen, unter ihnen selbst 'Omar, waren geneigt, sich damit zufrieden zu geben. Nur die Energie von Abū Bakr machte aus der Zakāt in ihrer fiskalischen Form eine dauernde Einrichtung, die durch die Schaffung einer Staatskasse viel zur Ausbreitung der islamischen Macht beigetragen hat. Nach wie vor hielten sich eifrige Gläubige für befugt, ihre Zakāt selbständig nach eigenem Gutdünken zu spenden; aber bald machte die Entwicklung und Zentralisierung des Staates das praktisch unmöglich. Die Ausarbeitung der islamischen Pflichtenlehre hat die Zakāt endgültig als eine religiöse Steuer festgelegt und bis in alle Einzelheiten geregelt; die hierbei vorgetragenen Ansichten haben ebenfalls ihren Niederschlag in der Tradition gefunden. Dazu gehört auch die ausführliche Zakāt-Ordnung, die meist dem Abū Bakr, bisweilen schon dem Propheten oder auch 'Omar oder 'Alī zugeschrieben wird.

Die Hauptbestimmungen des Gesetzes über die Zakāt sind nach šāfi'itischer Lehre folgende. Nur die Muslime zahlen Zakāt (nach den Hanafiten nur die volljährigen und zurechnungsfähigen), und zwar von folgenden Vermögensbestandteilen: 1. Feldfrüchten, die als Nahrungsmittel angebaut werden; 2. Früchten, nämlich den in der Tradition ausdrücklich genannten Weintrauben und Datteln; 3. Vieh, d. h. Kamelen, Rindern und Kleinvieh (nach den Hanafiten auch Pferden); 4. Gold und Silber; 5. Kaufmannswaren. Von den beiden ersten Kategorien ist die Zakāt sofort bei der Ernte zu leisten, von den letzten drei erst nach einjährigem, ununterbrochenem Besitz; Voraussetzung für die Zakāt-Pflicht ist das Erreichen eines bestimmten Mindestsatzes (*Niṣāb*). Von der ersten und zweiten Kategorie beträgt die Zakāt 10 Prozent (bei künstlicher Bewässerung 5 Prozent), der *Niṣāb* 5 Kamellasten (*Wasḳ*). Für die dritte Kategorie gelten kompliziertere Regeln, die sich hauptsächlich auf die Zakāt-Ordnung Abū Bakr's stützen und neben der Zahl auch die Art der Tiere berücksichtigen; der *Niṣāb* beträgt 5 Kamele bzw. 20 Rinder bzw. 40 Stück Kleinvieh; die Tiere sind nur dann zakātpflichtig, wenn sie während des ganzen Jahres frei geweidet haben und zu keinerlei Arbeit gebraucht worden sind. Von der vierten und fünften Kategorie beträgt die Zakāt  $2\frac{1}{2}$  Prozent; der *Niṣāb* wird für die Edelmetalle nach dem Gewicht berechnet und beträgt für Gold 20 *Mithḳāl* (oder *Dirām* = ca. 84 Gramm), für Silber das Siebenfache, 200 *Dirham* (für goldene und silberne Schmucksachen ist der Handelswert massgebend); der Wert von Kaufmannswaren muss am Ende des Jahres in Gold oder Silber umgerechnet werden; auch hier tritt die Zakāt-Pflicht nur ein, wenn die Edelmetalle bzw. Kaufmannswaren ein volles Jahr hindurch ungebraucht „als Schätze“ aufbewahrt worden sind.

Endlich gilt auch die Abgabe von dem aus Bergwerken geförderten Edelmetall sowie von gefundenen Schätzen nach der besten Meinung als Zakāt (vgl. F. F. Schmidt, *Die occupatio im islamischen Recht*, in *Isl.*, I, Abschnitt IV und V). — Es ist gestattet, die Zakāt direkt den Personen, die auf sie Anspruch haben, zukommen zu lassen; doch ist es vorzuziehen, sie zwecks geregelter Verteilung an die muslimische Obrigkeit abzuliefern. Wird die Zakāt von Regierungen wegen eingefordert, so ist man verpflichtet, sie an den Einnahmer (*'Amil*) abzuliefern, selbst wenn der Charakter der Regierung keine Gewähr für eine richtige Verteilung bieten sollte (nach einigen, besonders hanafitischen Gelehrten soll man aber in diesem Falle zur Beruhigung des Gewissens die Zakāt noch einmal aufbringen und direkt verteilen). Das Recht der Regierung, die Zakāt einzufordern, beschränkt sich aber auf die sog. *Zāhir*-Güter, d. h. die äusseren, sichtbaren Sachen der ersten drei Kategorien, bei denen der *'Amil* den Betrag der Zakāt nach eigener Schätzung feststellen darf; die sog. *Bāṭin*-Güter dagegen, d. h. die inneren, verborgenen Sachen der beiden letzten Kategorien, sind dieser Kontrolle ausdrücklich entzogen, und die Zakāt ist ganz der Gewissenhaftigkeit des Einzelnen überlassen. — Der Ertrag der Zakāt ist lediglich für die Sūra IX, 60 angeführten acht Personenkreise bestimmt (unter Ausschluss der Familie des Propheten, im Gegensatz zur *Ghanima* und zum *Fai*), und zwar ist er nach Abzug eines festen Lohnes für die Einnahmer zu gleichen Teilen an die übrigen sieben Kategorien, soweit sie im Lande vorhanden sind, und innerhalb einer jeden Klasse an die einzelnen Berechtigten zu verteilen (so nach den Šāfi'iten, während man nach den anderen Schulen die verschiedenen Bedürfnisse berücksichtigen darf). Der Unterschied, der zwischen „Armen“ und „Bedürftigen“ gemacht wird, ist durchaus willkürlich; jedenfalls pflegen die Gesetzeskundigen die Definition so zu fassen, dass sie in den meisten Fällen selbst zu einer dieser Klassen gehören. Ob es nach der Zeit des Propheten noch Personen gebe, „deren Herzen besänftigt werden sollen“, ist zwischen den Schulen strittig. Unter den Sklaven, die auf einen Anteil an der Zakāt Anspruch haben, versteht man (mit Ausnahme der Mālikiten) solche, die einen Freikaufs-Kontrakt (*Mukātaba*) geschlossen haben, unter den Schuldnern (bei den Šāfi'iten) besonders auch solche, die um Gottes willen die Tilgung einer Schuld auf sich genommen haben. Der „für die Zwecke Allāh's“ bestimmte Teil der Zakāt ist für die Glaubenskämpfer zu verwenden, die sich freiwillig, ohne zu den regulären Truppen zu gehören, am *Djihad* beteiligen. Die Aufstellung dieser Kategorien beruht auf schematischer Interpretation der Korānstelle. — Die Kniffe (*Ḥiyal*) zur Umgehung der Zakāt-Pflicht sind nach den Mālikiten und Hanbaliten ungültig, nach den Hanafiten und Šāfi'iten zwar sündhaft, aber gültig.

Von der Theorie wich die Praxis der Zakāt in den islamischen Ländern erheblich ab. Die hohen, von der Šarī'a nicht vorgesehenen Abgaben und Steuern (*Mukūs*) machten die Aufbringung der Zakāt meist schwierig oder unmöglich, sodass sie, namentlich von den *Bāṭin*-Gütern, entweder überhaupt nicht oder nicht im vorgeschriebenen Masse gezahlt wurde. Häufig war ihre Eintreibung mit erpresserischen Missbräuchen verbunden. Auch ihr Ertrag wurde in der grossen Mehrzahl der Fälle nicht gemäss dem Gesetze verwendet; den Hauptteil

behielten gewöhnlich die Einnahmer selbst oder auch die Kādīs. Stellenweise ist die Zakāt von Feldfrüchten unter dem Namen des „Zehnten“ (*‘Ushr* [s. d.]) zu einer rein weltlichen Steuer geworden. Dennoch kennt man überall die gesetzliche Zakāt-Pflicht, und wo der Bauer nicht mit anderen Steuern überlastet ist, befolgt er sie wenigstens bei den *Zāhir*-Gütern, soweit die Umstände es gestatten, obgleich mit vielen Missbräuchen im einzelnen.

Unter der *Zakāt al-Fiṭr* (Zakāt des Fastenbrechens) versteht man die am Ende des Fastenmonats Ramaḍān zu leistende pflichtmässige Spende von Lebensmitteln, die nach der Tradition durch den Propheten im Jahre 2 vorgeschrieben und quantitativ genau geregelt worden sein soll (letzteres ist jedenfalls sicher nicht historisch). Über das Verhältnis dieser Zakāt zu der allgemeinen und ihren verpflichtenden Charakter herrschte Meinungsverschiedenheit. Nach der schliesslich durchgedrungenen Ansicht ist die Zakāt al-Fiṭr Pflicht (bei den Mālikiten nur *Sunna*) und ist von einem jeden freien Muslim für sich selbst und alle Personen, deren Unterhalt ihm nach dem Gesetz obliegt, spätestens am Ersten des auf den Ramaḍān folgenden Monats Shawwāl zu entrichten. Nur wer nicht mehr besitzt, als er selbst mit den Seinen zum Lebensunterhalt benötigt, ist davon befreit. Das Quantum dieser Zakāt beträgt 1 *Sā* (=  $\frac{1}{60}$  *Wak*) oder 4 *Mudd* von den gewöhnlichen Nahrungsmitteln des Landes für jedes Mitglied des Haushaltes. Die Empfänger sind nach den Shāfiiten dieselben wie bei der allgemeinen Zakāt, während die anderen Schulen, dem ursprünglichen Charakter der Zakāt al-Fiṭr besser entsprechend, die Beschränkung auf die Armen und Bedürftigen guteissen. — In der ganzen muslimischen Welt pflegt man die Vorschriften über die Zakāt al-Fiṭr, die für das Volksbewusstsein noch zu den Pflichten des Ramaḍān gehört und die unwillkürlichen Versäumnisse während dieses Monats gutmachen soll, mit besonderer Sorgfalt zu beobachten.

Im übrigen behielten auch die freiwilligen, nicht pflichtmässigen Liebesgaben (*Sadaqāt*) im Islām die Geltung sehr verdienstlicher Werke.

*Litteratur:* Zu Etymologie: Noldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, S. 25; Horowitz, *Isl.*, VIII, 137. — Zum Korān: Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II, 9 ff.; I, 346 ff. (Besprechung von H. Grimme, *Mohammed*, Teil I). — Zur Tradition: Wensinck, *Handbook of early Muhammadan Tradition*, s. v. — Zum *Fikḥ*: Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, S. 94 ff.; ders., *Handleiding*, 3. Aufl., S. 77 ff.; Hughes, *Dictionary of Islām*, s. v. — Zur Praxis, besonders in Niederländisch-Indien: Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, II, 380 ff.; Juynboll, *Handleiding*, S. 85, 89 ff. — Zur Allegorisierung des Zakāt-Gesetzes durch die Bāṭiniten vgl. Goldziher, *Streitschrift des Gāzālī*, S. 23, Anm. 4. (JOSEPH SCHACHT)

**ZAKĀZĪK**, eine ausdruckslose, aber geschäftigte Handelsstadt im ägyptischen Delta im Verwaltungsbezirk (*Mudiriya*) Sharkiya. Mit Damanhūr gehört sie zu jenen Städten, die für die Grundsteuer keine fiskalischen Einheiten bilden. Die Stadt, ein wichtiger Eisenbahnknotenpunkt, hat ausgedehnten Handel in Getreide und Baumwolle. Es gibt dort Ölraffinerien und einen grossen Markt für Datteln, Orangen und Zwiebeln. Sie ist 76,4 km von Kairo entfernt und mit ihr durch eine Bahn verbunden. Ihre Einwohner zählten zur

Zeit Boinet Bey's 35 715, aber im Jahre 1927 war die gesamte Bevölkerung auf 52 351 gestiegen. Dienstags ist Markttag. Es gibt dort verschiedene Moscheen und ein modernes theologisches Institut (1925 eröffnet), während die verschiedenen christlichen Gemeinschaften: Kopten, Griechen, Katholiken, Maroniten und Protestanten (amerikanische) ihre eigenen Kirchen haben. Ausserdem gibt es dort Regierungs- und Gemeindeschulen, Hospitäler und Missionen. Die Stadt ist durch Kanäle wohl versorgt und bewässert, die sie mit dem Nil verbinden. Der Mu'izz-Kanal (*Bahr Mu'izz*) ist der ehemalige Tanitische Nilarm. Eine gewisse Art kleiner Fische, die dort überall gefangen wird, heisst *Zakūzīk*. Die Lage der Stadt ist sehr günstig dank der Fruchtbarkeit des umgebenden Landes. Innerhalb des letzten Jahrhunderts hat sie daher beträchtliche Bedeutung und Reichtum erlangt. In der Nachbarschaft befinden sich die Ruinen von *Tell Baṣṭa* (das alte *Bubastis*), wo inmitten von herabgestürzten Granitblöcken und Mauerwerk all die Überreste des berühmten Tempels von Bast liegen.

*Litteratur:* Baedeker, *Egypt* (1929), S. 181, 183, 192; Boinet Bey, *Géogr. Economique*, S. 226 f.; Wallis Budge, *By Nile & Tigris*, I, 79 f.; D. Tambacopoulos, *De la Peste de Zagazig en 1901*; Amélineau, *Géogr.*, S. 89; René Francis, *Egyptian Aesthetics*, London 1911, S. 33 f.; Barron und Hume, *Topography and Geology of the Eastern Desert of Egypt* (1902), S. 128–29. (J. WALKER)

**ZAKKŪM.** [Siehe DJAHANNAM.]

**AL-ZALLĀKA**, Name, den die muslimischen Geschichtsschreiber der Stelle in der Nähe der Stadt Badajoz (arab. *Baṭalyaw*) geben, wo die durch andalusische Truppenteile verstärkten Heere des Almoraviden-Sultans Yūsuf b. Tāshfin den Truppen Alfons VI. von Kastilien am Freitag, den 12. Radjāb 479 (23. Okt. 1086) eine denkwürdige und blutige Niederlage beibrachten. Dieses berühmte Schlachtfeld entspricht dem heutigen kleinen Orte Sagrajas an den Ufern des Rio Guerrero etwa zwölf Kilometer nordöstlich von Badajoz.

Fast alle Geschichtsschreiber des muslimischen Spaniens widmen der Schlacht bei al-Zallāka in ihren Werken einen breiten Raum; aber den eingehendsten Bericht bietet Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari in seinem geschichtsgeographischen Sammelwerk *al-Rawḍ al-miṣṭar*, den al-Maḥḥari fast ganz in seinem *Nafḥ al-ṭib* wiedergibt. Für die Vorgänge, die der Schlacht bei al-Zallāka vorausgingen und die Landung Yūsuf b. Tāshfin's in Spanien herbeiführten, sowie für die Schlacht selbst sei auf den Art. YŪSUF b. TĀSHFIN verwiesen.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt*, II, 484; 'Abd al-Wāhid al-Marrākushi, *al-Mu'djib*, ed. Dozy, S. 93–4; Übers. Fagnan, S. 113–15; Ibn Abi Zar', *Rawḍ al-Kirfās*, S. 94–8; al-Hulal al-mawṣhiya, Tunis o. J., S. 40–1; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari, *al-Rawḍ al-miṣṭar*, Spanien (Ausgabe in Vorbereitung), unter al-Zallāka; Ibn al-Athir, *Kāmil*, X, 99 ff.; Dozy, *Script. ar. loci de Abbadidis*, II, 8, 21–3, 36–9, 134–36, 196–201; al-Maḥḥari, *Nafḥ al-ṭib* (*Analektes*), II, 673 ff.; al-Nāṣiri al-Salāwi, *Kitāb al-Istikṣā'*, I, 166 ff.; Übers. G. S. Colin, in *AM*, XXXI (1925), 165 ff.; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Paris 1932, S. 126–30; A. González Palencia, *Historia de la España musul-*



mana, Barcelona 1925, S. 71; C. F. Seybold, *Die geographische Lage von Zallāka und Alarcos*, in *Revue Hispanique*, XV (1906), 647; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid 1929, I, 357—65. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

AL-ZALZALA, oder AL-ZULĀL, Name der XCIX. Sūra, nach den Anfangsworten.

AL-ZAMAKHSHARĪ, ABU 'L-KĀSIM MAHMŪD B. 'OMAR, persisch-arabischer Gelehrter, Theologe und Philologe, war zu Zamakhshar in Khwārizm am 27. Radjab 467 (8. März 1075) geboren und kam auf seinen Studienreisen auch nach Mekka, wo er sich längere Zeit als Schüler des Ibn Wahhās aufhielt, daher er den Beinamen *Djār 'llāhi* führte. Er muss sich aber schon vorher litterarischen Ruf erworben haben; denn als er auf der Pilgerfahrt durch Baghdād kam, begrüßte ihn dort der gelehrte 'Alide Hibat Allāh b. al-Shadjari. Als Theologe bekannte er sich zu den Lehren der Mu'taziliten, als Philologe vertrat er trotz seiner persischen Abstammung die unbedingte Überlegenheit des Arabischen und bediente sich daher seiner Muttersprache nur zur Einführung von Anfängern. Er starb zu al-Djurdjāniya in Khwārizm am 'Arāfat-Tage 538 (14. Juni 1144). Dort sah noch Ibn Baṭṭūṭa (Pariser Ausgabe, III, 6) sein Grab.

Sein Hauptwerk ist sein 528 (1134) vollendeter Kor'ankommentar *al-Kashshāf 'an Ḥaḳā'iq al-Tanzīl*, der trotz seiner gleich zu Anfang die Erschaffung des Kor'ān proklamierenden mu'tazilitischen Tendenz auch in den Kreisen der Orthodoxie weite Verbreitung fand. Sein Hauptaugenmerk richtet der Verfasser auf die philosophisch-dogmatische Exegese, während er der Tradition nur geringe Beachtung schenkt. Neben der rein grammatischen Auslegung sucht er besonders die rhetorischen Feinheiten nachzuweisen und damit die Lehre vom *L'qāz* des Kor'ān zu stützen. Besondere Sorgfalt wendet er auf die lexikalische Seite seiner Aufgabe, wobei er auch die Lesarten eingehend berücksichtigt, und begründet seine Darlegungen durch reichliche Zitate aus der alten Poesie. Sein Werk hielt sich auch im litterarischen Verkehr, als ihm Baidāwī das seine als orthodoxes Gegenstück zur Seite stellte und ihn in der Genauigkeit der grammatischen Auslegung und der Heranziehung der Lesarten zu übertreffen suchte. Selbst im Westen des Islāmbereiches, wo sein dogmatischer Standpunkt den Malikiten besonderen Anstoss bot, stellte ihn Ibn Khaldūn hoch über die anderen Kommentatoren; doch ist es wohl kein Zufall, dass in den dortigen Bibliotheken Handschriften des Werkes seltener sind als im Osten. Nach der Erstausgabe von W. Nassau Lees und den Mawlawis Khādim Ḥusain und 'Abd al-Haiy, Calcutta 1856 in 2 Bdn., folgten die Drucke Būlak 1291, Kairo 1307, 1308, 1318. Zu den 15 in *G A L*, I, 290 aufgeführten Glossen, von denen die des 'Ali al-Djurdjānī (gest. 816 = 1413) am Rande der Kairiner Drucke 1308 und 1318 gedruckt sind, seien, wenn wir von einigen noch unsicheren Angaben Stambuler Bibliothekskataloge absehen, noch Glossen zur Vorrede *Naghbat al-Rashshāf min Khulbat al-Kashshāf* von Muḥ. al-Firūzābādī (gest. 817 = 1414) s. *Fihrist*, Kairo, 2. Aufl., II, 43, zu einzelnen Fragen des *Kashshāf* von Muḥammad ad-Dawwānī (gest. 907 = 1501) im Escorial (s. Lévi-Provençal, *Les Mss. ar. de l'Esc.*, III, Nr. 1283) und Superglossen des al-Khayālī (gest. 863 = 1458) zu den Glossen des Djārbardī (*a. a. O.*, Nr. 4) in Cam-

bridge (Browne, *Suppl. Handlist*, Nr. 1037) genannt. Zu den Belegversen ist ausser Muḥibb al-Din b. Taḳī al-Din al-Muṭṭi al-Ḥamawī († 1016 = 1608) al-Dimashkī's *Tanzil al-Ayat*, verf. 1011 = 1602, Būlak 1281, Kairo 1307, 1308, am Rande des *Kashshāf* 1318, noch das gleichzeitig den Baidāwī berücksichtigende Werk des Khīr b. 'Aṭā' Allāh, *al-Is'āf fi Sharḥ Shawāhid al-Kāfi wa 'l-Kashshāf*, verf. 974 (1566) in der Hs. Edinburgh Nr. 2—3 bekannt geworden. Zu den *a. a. O.* genannten Auszügen kommen noch der *Tadwīl al-Kashshāf ma'a Ziyādat Nukat Liṭāf* des Zaiditen Djāmāl al-Din 'Alī b. Muḥammad b. Abi 'l-Kāsim b. al-Hādī ila 'l-Ḥaḳḳ b. Rasūl Allāh, verf. 795 (1393) in San'ā', im Brit. Mus. Or. 5752 (s. *Descriptive List*, Nr. 4) und in der Ambrosiana (Griffini), B. 304, 104, ferner *al-Djawhar al-Sha'if al-mulakāt min Maḥāṣat al-Kashshāf* von 'Abd Allāh b. al-Hādī b. Yaḥyā b. Ḥamza b. Rasūl Allāh um 810 (1407) in der Ambrosiana, B. 47/8, 99 (*R S O*, IV, 105) sowie die *Khulāṣat al-Kashshāf* von Abu 'l-Taiyib b. Ṣiddīq al-Kannawdjī, Nā'ib von Bhopal (gest. 1307 = 1890), Lucknow 1289. Von der Gegen-schrift, dem *Kitāb al-Intiṣāf min al-Kashshāf* des Ahmed b. Muḥammad b. al-Munaiyir al-Mālikī (gest. 683 = 1284), gedr. Kairo 1307, 1318 am Rande des *Kashshāf* ist noch ein zweiter Auszug *al-Intiṣāf* von 'Abd al-Karīm b. 'Alī al-'Irākī al-Anṣārī im Escorial (Lévi-Provençal), Nr. 1278 und in Stambul, Selim Agha, Nr. 34 aufgetaucht. Ein sonst m. W. nirgends erwähntes *Kitāb al-Kashf fi 'l-Kirā'at* soll sich nach *R A D*, VIII, 758 in der Bibliothek des Ribāṭ Saiyidnā 'Oṭhmān zu Medina befinden.

Von seinen grammatischen Werken ist das von 513—15 (1119—21) verfasste *al-Mufaṣṣal* durch seine knappe und doch alles Wesentliche erschöpfende, klare Darstellung klassisch geworden, hrsg. von J. B. Broch, Christiania 1859, 1879, mit Glossen und Anhängen von Mawlawi Muḥammad Ya'qūb Rāsbūrī, Dehli 1891, von Ḥamza Faṭḥ Allāh, Alexandria 1291, Kairo 1323, mit Shawāhidkommentar von Muḥammad Badr al-Din Abū Firās al-Nas'ānī al-Ḥalabī. Zu den *G A L*, I, 291 aufgeführten Kommentaren, von denen der von G. Jahn, Leipzig 1882 in 2 Bänden heraus-gegebene des Ibn Ya'īsh (gest. 643 = 1245) der berühmteste ist, kommen noch: 1. *al-Muḥaṣṣal* von Abu 'l-Baḳā' 'Abd Allāh b. Abi 'Abd Allāh Ḥusain al-'Ukbarī (gest. 616 = 1219), *Fihrist*, Kairo, 2. Aufl., II, 157; 2. *al-Mufaḍḍal* von 'Abd al-Wāhid b. 'Alī al-Anṣārī, Escorial, Derenbourg, Nr. 61; 3. *al-Muḥaṣṣal* von Muḥammad b. Sa'd al-Marwazī (Ḥādīdjī Khalīfa, VI, 38, 43), Brill-Houtsma, Nr. 134; 3. *Dhikr Ma'ānī Abniyat al-Asmā' al-mawḍjūda fi 'l-Mufaṣṣal* von Ibn Mālik (gest. 673 = 1273) in Damaskus, s. Zaiyāt, *Kha-zā'in al-Kutub*, S. 64, 55; 5. zu den Versen von Fakhr al-Din al-Khwārizmī, *ibid.*, S. 86, 24; 6. von Muḥammad b. Muḥammad Fakhr al-Faraskhān, Brit. Mus. Or. 7472 (*Descr. List*, Nr. 50); 7. *al-Mu'awwal fi Sharḥ al-Mufaṣṣal* von Muḥammad 'Abd al-Ghānī, Calcutta 1322 (1904); 8. von 'Abd Allāh al-'Imādī, Lucknow 1323; 9. von Abu 'l-Kāsim Ahmed al-Siddīqī al-Andalusī in Stambul, Selim Agha, Nr. 1157. Eine Nachahmung des *Mufaṣṣal* unter dem gleichen Titel verfasste um 670 (1271) Ahmed b. Bahrām b. Maḥmūd, Hs. im Brit. Mus., s. *Oriental Studies presented to E. G. Browne*, S. 148, Nr. 826.

Ausser einer weniger verbreiteten Darstellung

... *al-Muḥaḍḍaf* u. *al-Naḥw*.  
 ... den Sammler Hss. Koprulu, Nr. 1393.  
 ... s. Rescher, in *MSO*, XIV, 31,  
 erhalten ist, verfasste er noch das kurze Hand-  
 ... das sich grosser Beliebtheit  
 erfreute, s. de Sacy, *Anthologie grammaticale*,  
 S. 99 ff.; A. Fischer, in *Centenario d. nasc. di*  
 ... I, 357—63, autographiert von Broch,  
 Christiania 1867, gedr. Tihirān (?) 1269, Tabriz (?)  
 1275, Kairo 1289, Stambul 1299 (hinter al-Mai-  
 dānī's *Nuḥḥat al-Ṣarf*), in einem *Djāmi' al-Mu-*  
*ḥaddimāt*, Tihirān 1884. Unter den Kommentaren  
 dazu ist der des Muḥammed b. 'Abd al-Ghani  
 al-Ardabīl, dessen Todesjahr nicht feststeht (sicher  
 nicht 647, wie im *Fihrist*, Kairo<sup>2</sup>, II, 123 angegeben  
 wird, da keine Hs. vor dem Jahre 1000 bekannt  
 ist), der berühmteste, gedr. Bülāk 1269, in einer  
 persischen *Madjmū'a* 1279, am Rande des Grund-  
 werkes, Kazan 1901. Zu dem Kommentar des Sa'd  
 al-Din al-Bardā'ī (Hss. s. *GAL*, I, 291) kommen  
 noch der seines Schülers Diyā' al-Din al-Muskī,  
 Brit. Mus. Or. 6260 und die beiden modernen *al-*  
*Ṭarīḥ al-fī Ṣarf al-Ummūḥādī* von Muḥammed  
 'Isā 'Askar, Kairo 1289, und *Umdat al-Sarī* von  
 Ibrāhīm b. Sa'd al-Khuṣūṣī, verf. 1298 (1880),  
 Bülāk 1312. Eine Schrift über grammatische Rät-  
 sel und eine andre über Metrik s. *GAL*, a. a. O.  
 Hierher gehört auch noch sein Kommentar zur  
*Lāmiyat al-Arab* des Shānfarā: *Adjab al-A'djāb*  
*fī Ṣarf al-Lāmiyat al-Arab*, gedr. zusammen mit  
 dem Kommentar des Muḥarrad, Stambul (Djāwā'ib)  
 1300, allein Kairo 1324, zusammen mit einer  
 Reihe von anderen Kommentaren, Kairo 1328.  
 Den arabischen Wortschatz erschloss er seinen  
 Landsleuten durch die dem Sipāhsālār Atsiz b.  
 Khwarizmshāh (reg. 521—51 = 1127—56) gewid-  
 mete *Muḥaddimat al-Adab* mit persischen Erläute-  
 rungen (*Samachshari' Lexicon arabico-persicum*,  
 ed. J. G. Westztein, 2 Bde., Leipzig 1844). Eine  
 durch methodische Anordnung ausgezeichnete Dar-  
 stellung des klassischen Wortschatzes lieferte er  
 in dem *Asās al-Balāgha*, gedr. in 2 Bänden, Kairo  
 1299, 1341 (Dār al-Kutub al-Misriya), Lucknow  
 1311. Die Besonderheiten der Traditionssprache  
 (*Gharīb al-Hadīth*) stellte er im *Kitāb al-Fā'iq*  
 zusammen, gedr. Haidarābād 1324. Das geogra-  
 phische Wörterbuch *Kitāb al-Amkina wa 'l-Diḥāl*  
 wa 'l-Miyāh gab M. Salverda de Grave (auspice  
 T. G. J. Juynebol), Leiden 1856 heraus. Von sei-  
 nem *al-Du'ar al-Adab* (?) *al-muntakhab fī Kināyāt*  
 wa 'l-ṭarīḥ wa-Tashīḥat al-Arab ist in Leipzig  
 (Vollers), Nr. 873, I nur ein Bruchstück erhalten.  
 Seine glänzende Sprachkenntnis bewährte er in  
 einer Reihe von Spruchsammlungen, die sich gros-  
 ser Beliebtheit erfreuen. Eine Sammlung alter  
 Sprichwörter ist das noch ungedruckte *al-Mustakṣā*  
*fī 'l-Amthāl*, das ausser in den *GAL*, I, 292 ge-  
 nannten noch in zahlreichen Stambuler Hss. vor-  
 liegt, s. Rescher, in *MSO*, XV, 23; *RSO*, IV, 708;  
*MO*, VII, 97, 102, sowie in Brussa (*ZDMG*,  
 LXVIII, 50) und Skutari (*ebd.*, 58); eine Aus-  
 wahl daraus *Zubdat al-Amthāl* versah Muṣṭafā b.  
 Ibrāhīm al-Gallipoli (gest. 1024 = 1615) im Jahre  
 999 (1591) mit persischem Kommentar und türki-  
 schen Glossen (s. *GAL*, II, 423). In drei Sam-  
 mlungen legte er von ihm selbst mit besonderer  
 Sorgfalt und dem Aufgebot aller rhetorischen Fein-  
 heiten geformte Sprüche vor: 1. *Nawābiḥ al-Kalim*  
 (*Anthologia sententiarum arabicarum cum scholiis*  
*Zamachsharii*, ed., vertit, illustravit H. A. Schultens,  
 Leiden 1774) 2. *al-Muntakhab fī Kināyāt*,  
 ...

par C. Barbier de Meynard, in *JA*, Ser. VII, Bd. VI,  
 S. 313 ff.; vgl. de Goeje, in *ZDMG*, XXX, 569 ff.;  
 lith. Stambul 1866; gedr. Kairo 1287, 1305;  
 Bairūt 1306). Von den Kommentaren dazu ist der  
 des Sa'd al-Din al-Taftazānī (gest. 792 = 1389)  
 am berühmtesten u. d. T. *Ni'am al-Sawābiḥ*, lith.  
 Stambul 1866, Kairo 1287, mit Glossen von Mu-  
 ḥammed al-Bairūtī, Bairūt 1306; der des Abu  
 'l-Ḥasan b. 'Abd al-Wahhāb al-Khaiwākī, verfasst  
 um 770 (1368), ist Kasan 1314 gedruckt. Zu den  
*GAL*, I, 292 aufgeführten Kommentaren des al-  
 Kabindī (VII. Jahrh.), des Fürsten von Yaman al-  
 Naṣir li 'l-Ḥaḥḥ al-Mubīn, verf. 782 (1380), und  
 des al-Kōnawī um 1000 (1591) kommen noch die  
 des Muḥammed b. Dihān 'Alī al-Nasafi, den Schult-  
 hess, a. a. O., benutzt hat, und der des Muḥammed  
 b. Ibrāhīm al-Raba'ī (gest. 971 = 1564; s. *GAL*,  
 II, 368), verf. 967 (1560), s. Lévi-Provençal, *Les*  
*Mss. arabes de Rabat*, Nr. 421, sowie die türkische  
 Übersetzung von Yūsuf Ṣiddīq Efendi, gedr. Stam-  
 bul 1283; 2. *Kabī' al-Abīār fī-mā yasurr* 'l-*Kha-*  
*wāṭir wa 'l-Aṣḥār* (vgl. v. Hammer, *Wiener Jahrb.*,  
 LXIII, *Anz. Bl.*, S. 231), gedr. Kairo 1292; einen  
 aus anderen Quellen vermehrten Auszug daraus  
 machte Muḥammed b. al-Khaṭīb Ḳāsim (gest. 940 =  
 1533; s. *GAL*, II, 429) u. d. T. *Rawḍ al-Akhyār*,  
 gedr. Bülāk 1279, 1288, Kairo 1292, 1306, 1307;  
 3. *Aṭwāk al-Dhahab* (*Samachshari's Goldene Hals-*  
*bänder als Neujahrsgeschenk arabisch und deutsch*  
*von J. v. Hammer*, Wien 1835); neue Übers. von  
 H. L. Fleischer, Leipzig 1835; von neuem über-  
 setzt von G. Weil, Stuttgart 1863; *Les colliers*  
*d'or, allocutions morales de Z.*, Ausg. u. Übers.  
 von C. Barbier de Meynard, Paris 1876, u. d. T.  
*al-Naṣā'ih al-Sighār*, unter dem es auch im *Kash-*  
*shāf* zitiert wird, in den Hss. Leiden Nr. 2153 und  
 Brit. Mus. Suppl. Nr. 1003 (s. De Goeje, in *ZDMG*,  
 XXX, 569), gedr. Bairūt 1314, mit türk. Über-  
 setzung Stambul 1286, mit Kommentar *Kalā'id*  
*al-Adab* von Mirzā Yūsuf Khān Asir (gest. 1307 =  
 1889; s. *Hilāl*, III, 869), Bairūt 1293, 1322; Kairo  
 1321. Nachahmungen u. d. T. *Aṭwāk al-Dhahab*  
 verfassten der sonst unbekannte Aḥmad b. Mu-  
 ḥammed b. Maḥmūd al-Naḥwī, s. Cat. Brill-Houtsma,  
 Nr. 496, 13, und der um 600 (1203) blühende per-  
 sische Dichter 'Abd al-Mu'min b. Hibat Allāh al-  
 Isfahānī, gedr. zusammen mit den *Aṭwāk*, Stambul  
 1289, allein Kairo 1329, am Rande von Muḥammed  
 Efendi Sa'd's *Tuḥfat Ahl al-Fukāḥa fī 'l-Munā-*  
*dama wa 'l-Muzāḥa*, Kairo 1307, 1326, mit Kom-  
 mentar von Muḥammed Sa'd al-Rāfi', Kairo 1328,  
 mit Glossen von Yūsuf b. Ismā'īl al-Nabahānī  
 (Präsident des Obergerichts in Bairūt), Bülāk 1280,  
 Kairo 1880, Bairūt 1309.

Zusammenhängende moralische Ansprachen, die  
 er mit der Anrede *Yā Aba 'l-Kāsim* an sich selbst  
 eröffnete und als *Maḥāmāt* nach der älteren Bedeu-  
 tung dieses Wortes [s. d.] bezeichnete, die aber auch  
 unter dem Titel *al-Naṣā'ih al-kibār* gehn, und denen  
 er 5 Stücke andern Inhalts über Grammatik, Metrik  
 und *Aiyām al-Arab* anhängte, verfasste er, nachdem  
 er im Jahre 512 (1118) von einer schweren Krank-  
 heit genesen war; gedr. mit Kommentar des Verf.  
 Kairo 1313, 1325, übersetzt von O. Rescher, *Bei-*  
*träge zur Magāmenliteratur*, Heft 6, Greifswald  
 1913. In das Gebiet des Adab gehört auch das *Kitāb*  
*Nuḥḥat al-muta'annis wa-Naḥḥat al-mukṭabīs*, eine  
 Art „lexikographischer Belletristik“, erhalten in der  
 Aya Sofia Nr. 4331 (vgl. Rescher, in *ZDMG*,  
 LXIV, 508).

Von seinen Gedichten, die in einem *Dīwān*,



*Fihrist*, Kairo<sup>2</sup>, III, 131 gesammelt vorliegen, ist eine *Marthiya* auf seinen Lehrer Abū Muḍar in al-'Izzī's *Maḍnūn*, hrsg. von Yahuda, S. 16 ff., gedruckt.

Auf dem Gebiete der Traditionskunde hat er nur zwei Werke verfaßt: 1. *Mukhtaṣar al-Muwaṣṣaḥa baina Āl al-Bait wa 'l-Ṣaḥāba*, erhalten in der Bibl. Aḥmed Taimūr's, s. *RAD*, X, 313; 2. *Khaṣā'is al-'Ashura al-Kirām al-Barara*, s. Ahlwardt, Hs. Berlin Nr. 9656; *Hesperis*, XII, 117, 991.

*Litteratur*: al-Anbārī, *Nuḥat al-Alibbā*, S. 469–73; Ibn Khallikān, *Wafayāt* (Bulāḳ 1299), II, 107; Yāḳūt, *Irshād al-Arib*, ed. Margoliouth, VII, 147–51; Suyūṭī, *Bughyat al-Wu'at*, S. 388; *Liber de interpretibus Korani*, ed. Meursinge, S. 41; Ibn Kuṭūbgha, *Krone der Lebensbeschreibungen*, hrsg. von G. Flügel, Nr. 217; Muḥammad 'Abd al-Haiy al-Laknawī, *al-Fawā'id al-bahiya*, S. 87; Djamīl Bek, *Uḳūd al-Djawhar*, I, 294 ff.; Ibn Taghribirdī, ed. Popper, III, 34, 7–17; Barbier de Meynard, in *JA*, 1875, II, 314 ff.; Brockelmann, *GAL*, I, 289 ff.; Sarkis, *Madḡam al-Maḥbū'āt*, Sp. 973 ff.; Nöldeke-Schwally, *Gesch. des Korans*, II, 174; Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, S. 117–77.

(C. BROCKELMANN)

**ZAMĀN** (Pl. *ʿAzman*, *ʿAzmina*), Zeit. I. Als Anhaltspunkte für die unterschiedliche Anwendung von *Zamān* (gemeinsemitisches Wort) und *Waḳt* (in der Bedeutung „Zeit“ nur arabisch) lassen sich aus den arabischen Werken naturwissenschaftlichen Inhalts etwa die folgenden Regeln ableiten, die jedoch auch in sorgfältig ausgearbeiteten Texten nicht selten durchbrochen erscheinen. *Zamān* bezeichnet vorwiegend die Zeit als philosophischen oder mathematischen Begriff im Gegensatz zu *Makān*, dem „Raum“ (der Gleichklang dieser beiden Wörter mag hier möglicherweise nicht ohne Einfluss auf die Bevorzugung von *Zamān* gegenüber *Waḳt* gewesen sein), allgemein die längeren Zeitperioden, die Jahrhunderte, die Regierungsdauer von Dynastien, geschichtliche Epochen, ferner im astronomischen Sprachgebrauch speziell den numerischen Betrag eines seinem Wesen nach variablen Zeitintervalls, beispielsweise die nach der geographischen Breite und den Jahreszeiten wechselnde Länge der „Temporalstunden“ (*al-Sā'āt al-zamāniya*, gr. *ῥαῖς καίριας*, lat. *horae temporales* seu *inaequales*), die im Gegensatz zu unseren stets gleich langen „Aequinoctialstunden“ (*Sā'āt al-'itidāl*, gr. *ῥαῖς ἰσομετρικαί*, lat. *horae aequinoctiales*) durch Zwölftelung des lichten Tags, bzw. der Nacht, zustandekommen; man spricht also in diesem Fall von *ʿAzman* (seltener *Awḳāt*) *Sā'āt al-Nahār* wa 'l-Lail *al-zamāniya*. Demgegenüber bezeichnet *Waḳt* (Pl. *Awḳāt*) in der Astronomie bestimmte Zeitpunkte, auch (meist konstante) Zeiträume (*Waḳt Intiṣāf al-Nahār*, der astronomische Mittag; *Waḳt Intiṣāf al-Lail*, Mitternacht; in beiden Bedeutungen gleichzeitig bei al-Battānī, *Opus Astronomicum*, ed. Nallino, III, 192; *al-Waḳt* („Zeitraum“) *alladhī ta'ūdu fihī 'l-Shams ila 'l-Djuz* *alladhī kānat fihī fī Waḳt* („Zeitpunkt“) *al-'itidāl*), allgemein Zeitabschnitte von kürzerer Ausdehnung, wie z. B. die Dauer eines Menschenlebens oder einer Generation. In der Bedeutung von *καίριος* als die „richtige Zeit“ findet ebenfalls *Waḳt* Anwendung; es kann fernerhin auch die astronomische Beobachtungszeit bezeichnen, doch ist in dieser Bedeutung

der von demselben Stamm gebildete (denominative) Terminus technicus *Miḳāt* (Pl. *Mawāḳit*) gebräuchlicher, der seinerseits auch die Kunst des Kalendersmachens, ferner die Gebetszeit bedeuten kann [s. d. Art. *Miḳāt*]. Als „Jahreszeit“ kommen ebenso *Zamān* wie auch *Waḳt* als Synonyme von *Faṣl* vor.

Al-Baidāwī gibt in *Anwār al-Tanzil wa Asrār al-Ta'wīl* (ed. Fleischer, Leipzig 1846, I, 105) in Anschluss an das Wort *Mawāḳit* in *Korān*, Sūra II, 185 die folgende (schematisierte) Definition von *Mudda*, *Zamān* und *Waḳt*: „*al-Mudda* bedeutet, absolut genommen, den Zeitraum des Umschwunges der Sphäre vom Anfang bis zum Ende (d. h. es bezeichnet die *Gesamtheit der Zeit*, „von Ewigkeit zu Ewigkeit“); *al-Zamān* ist die untergeteilte *Mudda* (d. h. ein größerer Zeitabschnitt) und *al-Waḳt* das für irgend einen Zweck ausersehene *Zamān* (d. h. *Waḳt* entsteht aus *Zamān* durch weitere Unterteilung und bezeichnet bestimmte kürzere Zeiträume oder -punkte)“. Diese Definition deckt sich im Wesentlichen mit der oben gegebenen.

**Zeitrechnung.** a. Vorislāmische Zeitrechnung. Unsere Kenntnis der altarabischen Zeitrechnung, die sich auf die verstreuten Angaben in den uns erhaltenen Resten der alten Dichtungen und Volkspoesien stützt, ist bis zum heutigen Tag sehr wenig umfassend und darf keineswegs in allen Punkten als gesichert betrachtet werden. Vieles spricht dafür, insbesondere die Bedeutung der Mehrzahl der alten Monatsnamen (*Safar* I, II, *Rabī' I*, II, *Djumādā I*, II, *Ramaḍān*), dass das altarabische Jahr lunisolaren Charakter hatte und einige Ähnlichkeit mit dem jüdischen Jahr aufwies („*Tishri*-Jahr“). Hier ist jedoch einschränkend zu bemerken, dass eine für ganz Arabien gültige einheitliche Zeiteinteilung für die frühe Zeit kaum angenommen werden kann. Sicherlich war bei den arabischen Beduinen-Stämmen ebenso wie bei anderen nicht sesshaften Völkern ursprünglich eine nur an die Mondphasen geknüpfte Zeitrechnung — ein sogenanntes „reines Mondjahr“ — im Gebrauch, und die Anpassung an das Sonnenjahr erfolgte erst in einer späteren Epoche. Diese Annahme wird auch durch die (von Mahmoud Effendi in seiner Arbeit aus dem Jahr 1858, in *JA*, Ser. V, Bd. XI, benutzten) Angaben verschiedener islāmischer Gelehrter gestützt; so erwähnt al-Birūnī, *Āthār* (ed. Sachau, Leipzig 1878) in Übereinstimmung mit Abū Ma'shar Dja'far b. Muḥammad al-Balkhī (*Kitāb al-Ulūf fī Buyūt al-'Ibādāt*), dessen Werk al-Birūnī bekannt war, dass der Übergang vom reinen Mondjahr zum Lunisolarjahr in Anlehnung an das jüdische Jahr etwa zwei Jahrhunderte vor der Hidra stattgefunden hat. Die von F. K. Ginzel (*Chronologie*, I, 248) übernommene spätere Theorie Mahmoud Effendis (*Mém. des savants étrangers de l'Académie royale de Belgique*, XXX, 1861), die noch für die der Hidra unmittelbar vorhergehende Zeit in Mekka die Existenz eines reinen Mondjahres annimmt, lässt sich kaum als stichhaltiges Argument gegen das oben Gesagte anführen, da es nicht hinreichend sichergestellt ist, dass die Jupiter-Saturn-Konjunktion im März 571 — die „Konjunktion der Religion“ (*Kirān al-Din*) — tatsächlich unmittelbar vor der Geburt des Propheten stattgefunden hat und es sich hier nicht um eine spätere Konjektur handelt. Der Jahresanfang fiel im arabischen Lunisolarjahr — ebenso wie im jüdischen — in den Herbst; das Jahr selbst bestand aus 12, in Schaltjahren 13 Monaten, die jeweils von Neulicht (*Hilāl*) zu Neulicht ge-

rechnet wurden. Die Einschaltung des 13. Monats, die Bestimmung des Jahresbeginns auf einen bestimmten Termin des Sonnenjahres erforderlich war, wurde von Fall zu Fall empirisch vorgenommen, im Mittel alle zwei bis drei Jahre. Das viel umstrittene Wort *Nasī'* (Sūra IX, 37) deutet, wie Moberg neuerdings überzeugend dargelegt hat (Axel Moberg, *Al-Nasī' in der islamischen Tradition*, Lund 1931), eben diese Interkalation des Schaltmonats an; dieselbe wurde erst im Jahre 10 der Hidjra von Muḥammed ausdrücklich verboten (Kor'ān, a. a. O.). Die Zeit des *Ḥaǧǧ* [s. d.], die ursprünglich an den Herbst gebunden — also solar festgelegt — war, wurde vermutlich durch den kosmischen Untergang (*Nawā'*, Pl. *Anwā'*) einer der 28 Mondstationen (*Manāzil*) bestimmt; diese Art der Bestimmung solarer Termine ist uns nämlich auch aus späterer Zeit bekannt (vgl. den „*Calendrier de Corbière de l'année 961*“, ed. Dozy, Leiden 1873), und wir finden sie auch in den frühen Perioden anderer Kulturkreise (China, Indien, Ägypten). Zu Muḥammeds Zeit hatte sich jedoch das Lunisolarjahr infolge unzulänglicher Beobachtungs- und Schaltungstechnik so weit gegen das Sonnenjahr verschoben, dass der Jahresanfang, somit auch der ihm vorhergehende Monat *Dhu 'l-Hidjja* und die Zeit des *Ḥaǧǧ* in den Frühling fiel.

In der Spätzeit der *Djähiliya* stehen bereits die Namen der Monate fest, wie wir sie aus der islamischen Zeit kennen, nur dass hier al-Muḥarram [s. d.] an die Stelle des *Šafar I* trat; sie lauten: *Šafar I*, *Šafar II*, *Rabi' I*, *Rabi' II*, *Djumādā I*, *Djumādā II*, *Raǧǧab*, *Ša'bān*, *Ramaǧān*, *Šawwāl*, *Dhu 'l-Ka'da*, *Dhu 'l-Hidjja*; man beachte, dass das erste Halbjahr eigentlich aus drei Doppelpmonaten besteht. Ganz abweichend hiervon lauten die uns von al-Birūnī überlieferten früh-arabischen Monatsnamen, die erst durch die obenerwähnten verdrängt wurden: al-Mu'tamir (entspr. *Šafar I*), *Nāǧir*, *Khawwān*, *Buṣṣān*, *Hantam* oder *Hanam* (Vokalisation unsicher), *Zabbā'* oder *Zubbī*, al-*Ašamm*, *ʿAdil*, *Nāfiḳ*, *Waghīl*, *Huwā'*, *Burak*; einige von ihnen kommen später noch gelegentlich als Beinamen zu den entsprechenden islamischen Namen vor, z. B. *al-Ašamm* zu *Raǧǧab*, *ʿAdil* zu *Ša'bān*. Ausser diesen nennen uns al-Birūnī, al-Mas'ūdī und die sabäischen Inschriften zahlreiche andere Monatsnamen, die nach den einzelnen Stämmen und Quellen stark voneinander abweichen, sodass sich aus ihnen kaum Schlüsse auf die früheste Epoche der arabischen Zeitrechnung ziehen lassen dürften.

Das Jahr war nach Wellhausen (*Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897, S. 96 f.) ursprünglich in drei Jahreszeiten eingeteilt: die Jahreszeit des Regens, der Dürre und der Hitze. In der alt-arabischen Poesie tritt uns eine Vierteilung in *Khariḥ* oder *Rabi'*, *Šitā'*, *Šaif* und *Ḳaiḥ* entgegen, ungefähr entsprechend unserem Herbst, Winter, Frühling und Sommer; möglicherweise liesse sich auch eine Sechsteilung deduzieren in *Rabi'* (Späthernte), *Khariḥ* (Herbst), *Šitā'* (Winter), al-*Rabi'* al-*thānī* (Frühernte), *Šaif* (Vorsommer) und *Ḳaiḥ* (Sommer).

Der Gebrauch der siebentägigen Woche ist bei den heidnischen Arabern schon in ziemlich früher Zeit nachzuweisen. Nach al-Birūnī (*Āṭḥār*, S. 64) lauten die Namen der alten Wochentage: *Awwal* (Sonntag), *Ahwan*, *Djubār*, *Dubār*, *Mu'nis*, *ʿArūba*, *Šhiyār*. Es ist jedoch nicht anzunehmen, dass die Siebentagewoche eine eigene Erfindung

der Araber ist, vielmehr deutet manches auf eine Entlehnung aus dem babylonischen oder jüdischen Kulturkreis, wo diese Einrichtung schon seit alters heimisch gewesen war.

Die Tage wurden innerhalb des Mondmonats in 10 Gruppen zu je drei zusammengefasst, deren Namen, vom Neulicht (*Hilāl*) an gerechnet, waren: *Ghurār*, *Nufal*, *Tusa'*, *ʿUšhar*, *Biḍ*, *Dura'*, *Zulam*, *Ḥanādis* oder *Duhm*, *Da'ādī'* und *Mihāk* (vgl. al-Birūnī, a. a. O., S. 63 f.). Der Tag selbst beginnt wie bei den Juden und auch noch später im Islām mit Sonnenuntergang. Eine Einteilung des Tages in 24 Stunden ist für die vorislamische Zeit nicht nachgewiesen.

Epochen. Die in der vorislamischen Zeit zur Jahreszählung benutzten Ausgangsdaten oder Epochen scheinen sehr zahlreich gewesen zu sein. Al-Birūnī nennt Schlachttage, Gedächtnistage, das Jahr der Erneuerung der Ka'ba u. a. als Epochen einzelner Stämme (a. a. O., S. 34). Weiter verbreitet scheint speziell die Zählung von den „Tagen des Verrats“, *Alyām al-Fidjār* (wahrscheinlich zwischen 585 und 591 n. Chr.), und vom „Jahr des Elefanten“, *ʿĀm al-Fil* (wahrscheinlich um 570 n. Chr.), gewesen zu sein, welch letzteres nach einigen Autoren mit dem Geburtsjahr Muḥammeds (571) identisch sein soll.

b. Die Zeitrechnung im Islām. Durch das oben erwähnte im Jahr 10 der Hidjra von Muḥammed erlassene Verbot des *Nasī'* kam die für den Islām typische Zeitrechnung nach reinen Mondjahren auf (1 reines Mondjahr = 12 synodische Monate zu  $29^d 12^h 44^m 3^s = 354^d 8^h 48^m 36^s$ ; die Bezeichnung Mondjahr ist eigentlich unsinnig!). Eine Anpassung an den Jahreslauf der Sonne war fortan nicht mehr möglich, und der Beginn des muḥammedanischen Jahres verschiebt sich daher im Sonnenjahr alljährlich um rund 11 Tage nach rückwärts, fällt also erst nach 33 Jahren wieder ungefähr auf denselben solaren Termin; es sind mithin 33 Mondjahre annähernd gleich 32 Sonnenjahren. Aus diesem Verhältnis ergeben sich zur Umrechnung von Jahren der Hidjra (H) in Jahre seit Christi Geburt (C) und umgekehrt die beiden Näherungsformeln:

$$C = \frac{32}{33} H + 622, \text{ bzw. } H = \frac{33}{32} (C - 622).$$

Bei genauen Reduktionen sind die Wüstenfeld-Mahlerschen *Vergleichungstabellen* unentbehrlich [s. Litt.].

Nach dem Kor'ān (Sūra X, 5 u. a.), der den Mond ausdrücklich zum Zeitmesser bestimmt, müsste der Monats- und Jahresbeginn eigentlich wie in alter Zeit durch tatsächlich angestellte Neulichtbeobachtungen festgelegt werden, und in der Tat pflegt auch der Volkskalender heute noch so zu verfahren. Aus leicht einzusehenden Gründen hat sich aber daneben schon früh eine zyklische Vorausberechnung eingebürgert, die, ausgehend von der Tatsache, dass der Zeitraum von 2 Lunationen annähernd 59 Tage umfasst, den Monaten abwechselnd eine Länge von 30 und 29 Tagen zuerteilt, derart dass der 1. (al-Muḥarram), 3., 5., 7., 9. und 11. zu je 30, der 2., 4., 6., 8., 10. und 12. zu je 29 Tagen gerechnet wird. Hierdurch erhält das Gemeinjahr 354 Tage. Der Differenz von  $8^h 48^m 36^s$  (das sind fast genau  $\frac{11}{30}$  Tage), um die das astronomische Mondjahr länger ist, wird dadurch Rechnung getragen, dass man in einem Zeitraum von 30 Mondjahren 11 Schalttage (*Yawm al-Kabs*) einfügt. In den islamischen Län-



dem am weitesten verbreitet ist die Methode, die innerhalb des 30-jährigen Zyklus das 2., 5., 7., 10., 13., 16., 18., 21., 24., 26. und 29. zu Schaltjahren (*Sana kabisa*) stempelt. Der Schalttag selbst wird stets dem Monat *Dhu 'l-Hidjdja* zuerteilt, der mithin in Gemeinjahren 29, in Schaltjahren 30 Tage enthält. (Über andere Schaltungszyklen, insbesondere den Achtjahreszyklus der Türken s. Ginzel, *Chronologie*, I, 255).

Der Tag (d. h. das *νυχθήμερον*, *al-Yawm bi-Lailatihi*) wird wie in der Zeit der *Djähiliya* von Sonnenuntergang ab gerechnet; wie *al-Farghānī* betont, hängt diese Art der Zählung damit zusammen, dass der erste Tag im Monat durch das *Hilāl* (Neulicht) bestimmt wird, das stets bei Sonnenuntergang zu beobachten ist. Die Einteilung des *νυχθήμερον* in 24 Stunden ist jedenfalls auf griechischen Einfluss zurückzuführen. In der bürgerlichen Zeitrechnung sind ausschliesslich Temporalstunden [s. o.] im Gebrauch, dagegen rechnet die Astronomie vielfach auch nach Äquinoktialstunden, pflegt dieselben jedoch stets ausdrücklich als solche zu kennzeichnen.

An Stelle der alten Wochentagsnamen treten im Islām die blossen Kardinalzahlen in abgewandelter Form (für Sonntag bis Donnerstag), der Freitag wird zum „Versammlungstag“, der Samstag zum „Sabbat“, wie folgt: *Yawm al-Aḥad* (Sonntag), *Yawm al-Iṭhnain* (Montag), *Yawm al-Thalāthā* (Dienstag), *Yawm al-Arbaʿā* (Mittwoch), *Yawm al-Khamis* (Donnerstag), *Yawm al-Djumʿa* (Freitag), *Yawm al-Sabt* (Samstag). (Bei der Angabe von Wochentagen ist zu beachten, dass aus dem obengenannten Grund der *Yawm al-Aḥad* schon am Abend unseres entsprechenden Samstags beginnt, der *Yawm al-Iṭhnain* am Abend unseres Sonntags u. s. f., dass also diese beiden Begriffe einander nicht völlig decken).

Anfangspunkt der Jahreszählung ist in der islāmischen Chronologie der 1. Muharram des Jahres, in dem der Prophet seine *Hidjra* von Mekka nach *Yathrib* unternommen hat (nicht der Tag der *Hidjra* selbst, resp. der Ankunft in al-Medina, für die meistens der 8. Rabiʿ I, d. i. der 20. September 622 angenommen wird); es ist dies Donnerstag (genauer *Yawm al-Khamis*), der 15. Juli 622 n. Chr., genannt *Taʾriḫh al-Hidjra* (in julianischer Tageszählung der Tag 1 948 439). Die Einführung dieser Epoche erfolgte erst unter dem *Khalifen Umar*.

Neben der Zählung nach Jahren seit der Epoche der *Hidjra* waren auch noch die verschiedensten fremden Ären im Gebrauch [s. d. Art. *TAʾRIḪH*]. An erster Stelle ist hier die alexandrinische Ära (gen. *Taʾriḫh al-Kibī* — „Kopten“, Ägypter — oder *Taʾriḫh al-Shuhadā* — „Martyrerära“) zu nennen, in Form der Rechnung nach den *Shuhūr al-Kibī*, die jedenfalls am frühesten Eingang fand. Diese Form der Zeitrechnung ist im Gegensatz zur islāmischen solar. Das Jahr, dessen Länge wie beim julianischen 365 1/4 Tage beträgt, hat 12 nicht an die Mondphasen gebundene Monate zu je 30 Tagen, denen am Ende des letzten Monats 5, in Schaltjahren 6 Ergänzungstage angefügt werden. Jedes vierte Jahr ist Schaltjahr. Als Monatsnamen sind die ägyptischen Namen, zum Teil in verderbter Gestalt, übernommen. Sie lauten nach *al-Battānī* (*Op. Astr.*, III, 100): *Tūt* (bei den griechischen Historikern *Σώσις*), *Bāba* (*Φαωφί*), *Atūr* (*ἄστυς*), *Kiyahk* (*Χοιάκ*), *Tāba* (*τυβί*), *Amshir* (*μεσχίρ*), *Barmahāt* (*φαρμενώς*), *Barmūḥa* (*φάρμουσί*), *Bashans*

(*παχώμι*), *Bawūna* (*παύνι*), *Abib* (*ἔπιφι*), *Misrī* (*μεσορή*). Die 5, bzw. 6 Epagomenentage heissen wie bei den Kopten der „kleine Monat“, *al-Shahr al-ṣaghīr*. Die Jahre dieser Ära werden im allgemeinen gezählt vom Jahre 284 n. Chr., dem Jahr des Regierungsantritts des Kaisers Diocletian, dagegen bei *al-Battānī* von Freitag, dem 29. August 25 v. Chr. (Eine Erklärung hierfür gibt *Nallino* in I, 244). — Eine andere häufig gebrauchte Ära ist die seleukidische, genannt *Taʾriḫh al-Rūm* oder *Taʾriḫh Iskandar*, meist *Taʾriḫh Dhi 'l-Karnain* nach dem „Zweigeordneten Alexander“. Sie wird allgemein von Montag, dem 1. Oktober (bei *al-Battānī* von Samstag, dem 1. September) 312 v. Chr. ab gezählt und verwendet das julianische Jahr und die julianische Schaltung, dazu die syrisch-arabischen Monatsnamen, *Shuhūr al-Rūm*, so genannt, weil jeder dieser Monate im römischen Kalender seine Entsprechung hat, gemäss folgender Aufstellung:

|                                   |           |                 |
|-----------------------------------|-----------|-----------------|
| <i>Tishrin al-awwal</i> . . . . . | Oktober   | 31 Tage         |
| <i>Tishrin al-thānī</i> . . . . . | November  | 30 „            |
| <i>Kānūn al-awwal</i> . . . . .   | Dezember  | 31 „            |
| <i>Kānūn al-thānī</i> . . . . .   | Januar    | 31 „            |
| <i>Shubāt</i> . . . . .           | Februar   | 28 oder 29 Tage |
| <i>Adhār</i> . . . . .            | März      | 31 Tage         |
| <i>Nisān</i> . . . . .            | April     | 30 „            |
| <i>Aiyār</i> . . . . .            | Mai       | 31 „            |
| <i>Hazirān</i> . . . . .          | Juni      | 30 „            |
| <i>Tamūz</i> . . . . .            | Juli      | 31 „            |
| <i>Āb</i> . . . . .               | August    | 31 „            |
| <i>Ailūl</i> . . . . .            | September | 30 „            |

Diese Monatsnamen sind auch in der Jahresrechnung der syrischen Christen gebräuchlich. — Über weitere Ären s. *al-Battānī*, Kap. XXXII und *Nallinos* Erläuterungen, I, 242 ff.

Das arabisch-ägyptische Grundsteuerjahr (*al-Sana al-kharādīya*), das nach der Eroberung Ägyptens durch die Araber eingeführt und längere Zeiträume hindurch benutzt wurde, war ein Sonnenjahr, dessen Beginn mit dem des ägyptischen Sonnenjahres zusammenfiel. Die Jahre wurden von der Epoche der *Hidjra* ab durchgezählt; dadurch traten Differenzen zwischen den Nummern der *Hidjra*-Jahre und denen der *Kharādī*-Jahre auf, die sich bei Datierungen häufig störend bemerkbar machten. In Ägypten selbst ist diese Jahresform auch als bürgerliches Jahr gebraucht worden. (Näheres hierüber s. *Ginzel*, *a. a. O.*, I, 264—65).

Das türkische Finanzjahr (*Māliye-fahr*), das neben dem vorwiegend für religiöse Zwecke gebrauchten *Hidjra*- (Mond-)jahr bisher das offizielle Jahr dargestellt hat, ist seiner Form nach — abgesehen vom Termin des Jahresbeginns — mit dem julianischen Jahr identisch. Die Monatsnamen sind mit geringen Abweichungen dieselben wie die oben gegebenen syrisch-arabischen. Das Jahr beginnt mit dem 1. März, Schalttag ist der 29. Februar, der zugleich der letzte Tag des Jahres ist; die Schaltjahre liegen demzufolge, wie leicht einzusehen ist, stets ein Jahr vor denen der christlichen Ära. Das türkische Finanzjahr geht auf eine im IV. (X.) Jahrh. unter den Abbāsiden eingeführte arabische Jahresform zurück; es fand im Jahre 1087 (1677) bei den Türken Eingang. Die Jahre selbst werden nach *Hidjra*-Jahren gezählt; um bei dieser Art der Numerierung einen Ausgleich gegenüber den kürzeren Mondjahren zu schaffen, lässt man alle 33 Jahre ein Jahr ausfallen, das dann *Sivāsh* (türk. = *Tilgung*) heisst. Das Jahr 1288 (1871),

das eigentlich Siwīsh hätte sein sollen, wurde wesentlich voll mitgezählt, wodurch die Zählung von 11 Dingen unrichtig in Ordnung geriet. — In neuester Zeit ist in der Türkei offiziell der gregorianische Kalender im Gebrauch.

1. *Ḥisāb al-Battānī. Kitāb al-Zīj al-ṣābiʿ* (*Opus Astronomicum*), ed. A. Nallino, I—III, Mailand 1899, 1903, 1907; al-Būnī. *Āḡār* (*Chronologie orientalischer Völker*), ed. Sachau, Leipzig 1878; F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, I, Leipzig 1906; A. Moberg, *An-Nasīʿ in der islamischen Tradition*, Lund 1931; R. Dozy, *Le Calendrier de Cordoue de l'an 961*, Leiden 1873; F. Wüstenfeld und E. Mahler, *Vergleichungstabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung* (Leipzig 1854 und 1887, 2. Aufl. 1926); J. Mayr, *Umrrechnungstabellen für Wandeljahre* (*Astron. Nachrichten*, CCXLVII, 2/3, Kiel 1932). (WILLY HARTNER)

II. Zamān (A.) ist das in der philosophischen Terminologie am meisten gebrauchte Wort zur Bezeichnung des Zeitbegriffes. Synonyma sind *Dahr*, *Wāqt*, *Ḥin*. Zum Unterschiede von der sinnlichen Zeit wird oft die übersinnliche *Dahr* (= persisch *Zurwān*) genannt oder als *Zamān ma'nawī*, *Zamān muṭlaq*, *Zamān 'alwī* usw. bezeichnet.

Spekulationen über die Zeit (oder den Raum) als höchstes Weltprinzip, aus hellenistisch-persischer Tradition dem Islām bekannt, wurden natürlich entschieden abgewiesen. Weitere Verbreitung, wenn auch wenig Anerkennung, fand die Lehre, dass die Zeit, wie der Raum, zu den fünf Prinzipien des Alls gehöre. Es finden sich dergleichen Pentaden, mit verschiedener Anordnung und Benennung, bei Anhängern hermetischer Weisheit (vgl. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, in *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A.*, XII, 2—4, Münster 1914, S. 67 ff.), bei den Ṣābiern von Harrān, bei den Ismāʿīliten, Drusen u. a. (S. Guyard, *Fragmente relatifs à la doctrine des Ismaélites*, in *NE*, XXII, Paris 1874, S. 331 ff. und *Die Drusenschrift Kitāb Alnoqat Wal dawāʾir*, ed. Chr. Seybold, Leipzig 1902, S. 68). Der Arzt Rāzī (gest. 923 oder 932) zählt sie in dieser Folge auf: 1. Gott-Schöpfer; 2. Weltseele; 3. Urmaterie; 4. absoluter Raum; 5. absolute Zeit (*Alberuni's India*, ed. Ed. Sachau, London 1887, S. 163; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Mīḥal wa 'l-Nihāl*, Kairo 1317, I, 24 f. [wo für die absolute Zeit *Malā* statt *Mudda* zu lesen ist]). Da nach muslimischem Glauben nur Gott der Absolute, der Unendliche, der Ewige ist, wurde auch diese Lehre als Ketzerei bekämpft.

Die metaphysische Pentade (Gott usw.) fand eine Analogie in der Physik. Al-Yā'qūbī (2. Hälfte des III. = IX. Jahrh.) sagt mit Bezug auf die aristotelische Physik, es gebe in allen Naturwesen fünf Dinge (*Aṣṣayā*), nämlich Stoff, Form, Raum, Bewegung und Zeit, von denen Stoff und Form Substanzen, die drei andern aber Akzidenzien seien (al-Yā'qūbī, ed. Houtsma, I, 148). Al-Kindī (gest. nach 870) verfasste eine kleine, nur in lateinischer Übersetzung erhaltene Schrift *De quinque essentis* (in *Die philosophischen Abhandlungen des Ya'qūb ben Ishāq al-Kindī*, ed. Alb. Nagy, Münster 1897, S. 28—40), worin nach einer allgemeinen Einleitung dieselben fünf Dinge besprochen werden, hauptsächlich nach Aristoteles' *Physik*, IV. In derselben Anordnung, aber ausführlicher, behandeln die Ikhwān al-Ṣafā' (Bombay, II, XV, *Risāla*; nach der Auswahl Dieterici's, Leipzig 1883,

I, 24 ff. ist es die XIV. *Risāla*) diese fünf Dinge. Sie teilen verschiedene Ansichten darüber mit. Es ist aber klar, dass sie nicht nur die Form bevorzugen vor dem Stoff, sondern auch den Raum als Akzidenz des Körpers zurücksetzen gegen Bewegung und Zeit, die in der Seele sind und aus ihr hervorgehen. Aus solcher Auffassung ist wohl die Schulfrage zu verstehen, die wir in Tawḥīdī's *Muḥābasāt* (Kairo 1929, S. 172 f.) finden: Was ist vorzüglicher, der Raum oder die Zeit? Die Antwort lautet: Die Zeit ist vorzüglicher, denn der Raum gehört zum Sinnlichen, die Zeit aber zum Seelischen; der Raum ist in der Welt, aber die Zeit umfasst sie; usw.

Während die ältere Litteratur sich oft damit begnügt, verschiedene Ansichten über die Zeit aufzuzählen, scheint die Rezeption des Aristoteles eine Übereinstimmung bei den Philosophen herbeizuführen. Doch bleibt die Sache kompliziert, weil die neupythagoräische und neuplatonische Unterscheidung zwischen sinnlicher und übersinnlicher Zeit sich erhält. Die physische Behandlung der Zeit im Zusammenhang mit Ort und Bewegung im Raume stützt sich auf Aristoteles' *Physik*, IV, wenn auch nicht ohne stoischen Einschlag. Und die Metaphysik, in der es sich um das Verhältnis des Zeitlichen zum Ewigen handelt, steht unter neuplatonischem Einfluss, hauptsächlich vermittelt durch die sogenannte *Theologie des Aristoteles*, das *Liber de causis* und neuplatonische Kommentare aristotelischer Schriften.

In der physischen Zeit unterscheidet man Vergangenheit (*Zamān māḍī*), Gegenwart (*ʿĀn*, *Z. ḥāḍir*) und Zukunft (*Z. mustaqbal* oder *mustaʿnaf*). Da die Zeit, wie die Bewegung, nach Aristoteles eine kontinue Quantität ist, besteht sie nicht aus getrennten Instanzen (gegen die theologische Atomistik). Folglich ist das Jetzt im eigentlichen Sinne keine Zeit. Dennoch ist der gegenwärtige Augenblick das einzig Wirkliche an der Zeit. Dieses Zeitparadoxon führte entweder zu skeptischen Konsequenzen oder zu Spekulationen über eine wirkliche Fortdauer des Vergangenen in der Gegenwart.

Mit Aristoteles wurde die Zeit näher bestimmt als die Zahl (*ʿAdad*), das Mass (*Mīḡdār*) und die Quantität (*Kam*, *Kamiya*) der Bewegung nach ihrem Früher- und Spätersein. Umgekehrt wurde auch die Bewegung als die Zahl oder das Mass der Zeit bestimmt. Aristoteles, dem es sich darum handelte, das funktionelle Verhältnis zwischen Bewegung und Zeit hervorzuheben, gibt einmal (Aristoteles' *Physik*, IV, 12, 220b, 14—6) letztere Definition, aber bei den Neuplatonikern wird diese ständig. Schliesslich ist noch zu erwähnen, dass die aristotelisch bestimmte Zeit, wie die Bewegung, weder Anfang noch Ende hat. Der Weltraum ist begrenzt, und der Punkt im Raume kann Endpunkt einer Linie sein, weil die Linie ruht, aber die Zeit als Mass der Bewegung fliesst immer fort.

Von dieser aristotelischen Auffassung unterscheidet sich die Bestimmung der Zeit als Intervall oder als Dauer (*Mudda*, *Imtidād*, *Maḍāʿ*). Höchst wahrscheinlich haben wir da Übersetzungen von *διάστημα* und *διάρκεια*, die bei den Stoikern Intervall bedeuten und von Plotin in höherem Sinne als Dauer seelischen Lebens gedeutet werden (vgl. H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge, Harvard 1929, S. 638 ff.). Intervall heisst es, wenn Abu 'l-Hudhail al-'Alāf *Wāqt* als *Fark* oder *Maḍāʿ* zwischen



den einzelnen Handlungen (*A'māl*) bestimmt (*Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islams von al-Ash'ari*, ed. H. Ritter [*Bibl. Isl.*, 1b], Konstantinopel 1930, II, 443). Ebenso sagt Muṭahhar b. Ṭāhir al-Makḍisī, nach muslimischer Auffassung sei die Zeit (*Zamān*) die Bewegung der Himmelsphäre und *Maqā'* zwischen den Handlungen (*Af'āl*) (*Le livre de la création et de l'histoire d'Abou Zaid Ahmed ben Sahl el-Balkhī*, ed. Cl. Huart, Paris 1899, I, 41). Dagegen hat *Mudda* die Bedeutung Dauer im *Kitāb Maḥāṭih al-'Ulūm* (ed. G. van Vloten, Leiden 1895, S. 137 f.), wo es heisst: „Die Zeit ist eine Dauer (*Mudda*), welche gezählt d. h. gemessen wird von der Bewegung, wie von der Bewegung der Himmelsphären und anderer bewegter Dinge. Nach einigen aber ist *Mudda* die absolute Zeit, welche von keiner Bewegung gemessen wird“. Eigentlich handelt es sich hier um die obengenannte Unterscheidung einer sinnlichen von bewegten Körpern gemessenen Zeit und einer übersinnlichen Dauer, die nicht messbar ist, sondern von der Seele angeschaut und unmittelbar erlebt wird (vgl. H. Bergson's Unterscheidung zwischen *temps* und *durée*; *Mudda* gehört auch zur Terminologie von Rāzī [s. al-Birūnī, a. a. O.] und den Ikhwān al-Ṣafā'. In der oben zitierten XV. *Risāla* reden sie von der (physischen) Zeit als einer Dauer, die von der Bewegung der Himmelsphäre gemessen wird).

*Mudda* als die reine Dauer seelischen Lebens wäre wohl als ein Mittleres zwischen *Zamān* (Akzidenz körperlicher Bewegung) und *Dahr* (Geistesdauer) zu bezeichnen. Das führt uns zu den metaphysischen und mystischen Betrachtungen über das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit. Die Terminologie ist hier schwankend, nicht nur weil die Philosophen Platon und Aristoteles miteinander in Einklang zu bringen versuchen, sondern auch weil jeder, und speziell der Mystiker, seine eignen Worte liebt.

Nach seiner bildlichen Rede im *Timaios* fasst Platon die Zeit als Abbild und Sinnbild der Ewigkeit auf (vgl. *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, ed. Fr. Dieterici, Leipzig 1882, S. 107, mit *Timaios*, S. 37 ff., und H. Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus* [*Beitr. z. Gesch. d. Philos. im M. A.*, XIII, 4], Münster 1913, S. 1 ff.). Erst nach Erschaffung der Weltseele und Ordnung des chaotischen Weltstoffes hat mit der regelmässigen Bewegung der Himmelsphäre die Zeit ihren Anfang. Ein Ende wird die schön geordnete Welt und somit die Zeit wohl nicht haben. Aus platonischer Tradition, besonders durch Vermittlung des Pseudo-Plutarch und Galen, kam die Lehre vom Anfang ohne Ende, kamen auch die Spekulationen über die Zeit als identisch mit der Bewegung der Himmelsphäre oder mit der Himmelsphäre selbst oder gar mit der Weltseele. Wer die Zeit mit der Himmelsphäre oder mit der Weltseele identifizierte, nannte sie eine Substanz (gegen Aristoteles: Akzidenz).

Nach der Rezeption von Aristoteles erkannte man den verdächtigen Philosophen an seiner Lehre von der Anfangslosigkeit der Zeit. Nach neuplatonischem Vorgange lebten nämlich die Anhänger dieser Lehre der Überzeugung, es gäbe eine stufenmässig geformte Wirklichkeit, und es sei deshalb selbstverständlich, dass jede Art des Seienden ihre eigene Zeit oder Ewigkeit habe. Nur Gott ist, wenn nicht überewig, im eigentlichen Sinne ewig. Dass in der ersten Ursache (Gott) Wesen und Wirken zusammengehen, stand den Philosophen mit Aristoteles fest. Gott ist ewig und schafft

deshalb ewig die Welt. Das erste Geschöpf, die Vernunft (*Aql*; *Le livre de la création* [s. o.], I, 154 f., gibt als eine muslimische Auffassung, die höhere Zeit sei das erste Geschöpf, d. h. der Moment des Schöpfungsaktes, während die niedere Zeit von den Bewegungen der Himmelsphäre herkomme), ist weniger ewig, aber in immerwährender Dauer (*Dahr*) und Ruhe. Die aus der Vernunft hervorgehende Seele steht noch über der Zeit, denn sie ist die Ursache der Zeit. So lehrt mit Plotinos die sogenannte *Theologie des Aristoteles* (ed. Dieterici, S. 13 ff.). Formelhaft heisst es im *Liber de causis* (Proklos): Gott als erste Ursache steht über der Dauer, die Vernunft ist zugleich mit der Dauer, die Seele unter der Dauer aber über der Zeit, und die Natur ist das Gebiet des Zeitlichen (ed. O. Bardenhewer, Freiburg i. Br. 1882, S. 61 f.). Es versteht sich, dass das Wirken der überzeitlichen Wesen auch überzeitlich zustandekommt. Man vergleicht es mit der Tätigkeit des menschlichen Denkens, mit der Verbindung von Form und Materie, mit der Fortpflanzung des Lichtes durch die Welt, die alle zeitlos erfolgen (vgl. über die Frage der plötzlich, mit einem Schlage erfolgenden, d. h. zeitlosen Veränderung H. A. Wolfson, a. a. O., S. 498 ff., 543 ff.).

Für die Theologen war anfangs die Sache sehr einfach: ein ewiger Gott und eine zeitliche Welt; ein Mittleres gibt es nicht. Sowohl die Anhänger als die Bekämpfer der muslimischen Atomistik waren sich darüber einig. Es war wohl das Hauptmotiv der Atomistik, nachdrücklichst zu betonen, dass der Raum eine endliche, zählbare Menge von Atomen enthalte und die Dauer der Welt sich auf eine endliche Anzahl von Zeitmomenten beschränke.

Die Lehre von einem zeitlichen Anfang und Ende der Welt hat Ghazālī im Namen der muslimischen Gemeinde gegen Fārābī und Ibn Sīnā in seinem *Tahāfut* verteidigt. Scharf richtet er sich gegen die aristotelische Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt, aber dem Platonismus wird eine Konzession gemacht. Er kann dem Abu 'l-Hudhail nicht beistimmen, wenn dieser behauptet, eine unendliche Anzahl Umdrehungen der Himmelsphäre in der Zukunft könne man sich ebensowenig denken wie in der Vergangenheit. Ghazālī findet die Endlosigkeit der Welt denkbar, beruft sich aber auf das Religionsgesetz, das unzweideutig ein Weltende ankündigt (Algazel, *Tahafot al-Falasifat*, ed. Bouyges, Beyrouth 1927, S. 80 f.).

Mit Recht behauptet Ibn Ruṣhd in seinem *Tahāfut al-Tahāfut* (ed. Bouyges, Beyrouth 1930, S. 64 ff.; vgl. auch *Kitāb Falsafa*, Kairo 1313, S. 10 ff. und L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris 1909, S. 103 f.), dass vieles in dieser Polemik auf Wortstreitigkeiten herauskomme. Sowohl Theologen als Philosophen machen einen Unterschied zwischen dem ewigen, unendlichen Sein (Gott) und der veränderlichen Welt: das sei Hauptsache. Nebensache sei es, diese Welt als Ganzes zeitlich oder ewig oder immer entstehend und vergehend zu nennen.

Nur dem Mystiker, der im Ewigen lebt, entschwindet die Zeit in jeglicher Gestalt. In einem Gnadenzustande (*Hāl*) befestigt sich in ihm der wechselnde *Wakf* zum Leben in der ewigen Gegenwart Gottes (*The Kashf al-Mahjūb*, Übers. Nicholson, Leiden 1911, S. 367–70).

*Litteratur*: Eine Monographie gibt es nicht.

Ausser den im Art. zitierten Werken seien genannt: P. Duhem, *Le Système du Monde*,

I, 271 ff.; II, 465 ff.; H. Junker, *Über iranische Münzen und die islamischen Münz-Vorstellung* (Zentralblatt für die Kunde des Islam, H. 1), Hamburg 1923; S. 100 ff. Vgl. auch: KHALK, KIDAM, MIKAL, (T. DE BOER).

**ZAMINDĀR** (P.), Grundbesitzer, Eigentümer eines Landguts. In Bengalen sind diese Güter gewöhnlich ausgedehnt, und der Zamindār ist der Regierung für das Aufkommen der Pacht aus seinen Gütern und in gewissem Masse auch für die Aufrechterhaltung der Ordnung darin verantwortlich. In andern Teilen Indiens haben die Zamindār's kleinere Güter, die sie manchmal gemeinsam, nach einem periodisch zu erneuernden Verträge besitzen.

*Litteratur:* Ghulam Husain Khan, *Siyar al-Muta'akkhirin*, Lucknow 1897; R. Orme, *History of the military Transactions of the British Nation in Indostan*, London 1805; *Imperial Gazetteer of India*, Oxford 1907-9; Yule und Burnell, *Hobson-Jobson*, ed. William Brooke, London 1903; *Official Records*. (T. W. HAIG)

**ZAMORA**, *al-Sammūra*, Stadt im Nord-westen Spaniens, Hauptort der gleichnamigen Provinz, 640 m über dem Meere, am linken Ufer des Duero, hat heute nur noch eine geringe Bevölkerung (16 000 Einwohner). Die arabischen Geographen Spaniens schildern sie kurzweg als eine Stadt des Landes der Galicier (al-Djalālika). Zur Zeit der Eroberung von Andalus war sie von Berbern bevölkert und musste in der Mitte des VIII. Jahrhunderts infolge des territorialen Vorrückens des christlichen Königreiches Leon geräumt werden. Dann wurde sie von den Muslimen wiedergewonnen und im Jahre 280 (893) von Alphons III. zurückerobert und wieder aufgebaut. Im Jahre 327 (939) wurde sie von 'Abd al-Rahmān II. angegriffen, der sie aber nicht einnehmen konnte. Gegen Ende seiner Regierung half er Sancho von Navarra, sie für ihn zurückzuerobern (348 = 959). Als der *Hādijb* al-Manšūr Ibn Abi 'Āmir, der sich von seinem Schwiegervater, dem General Ghālib, losgemacht hatte, im Jahre 371 (981) einen Feldzug gegen Galicien unternahm, übertrug er dem Omayyadenprinzen 'Abd Allāh mit dem Beinamen „trockener Stein“ die Aufgabe, Zamora zu nehmen. Diesem aber glückte es nicht, die Zitadelle der Stadt einzunehmen, und er begnügte sich damit, das Land zu plündern und viertausend Gefangene mitzunehmen. Als al-Manšūr Galicien unterjocht hatte und als Bermudo II. sich dort aufgelehnt hatte, belagerte er nach der Einnahme von Leon im Jahre 378 (988/9) den christlichen Fürsten in Zamora. Bermudo ergriff die Flucht, und die Bewohner lieferten die Stadt al-Manšūr aus. Etwas später, im Jahre 385 (999), siedelte der *Hādijb* Muslime in Zamora an und übertrug die Verwaltung der Stadt Abu 'l-Aḥwaš Ma'n b. 'Abd al-'Aziz al-Tudjibī. Aber diese Eroberung war nur vorübergehend, denn Zamora wurde von neuem das Ziel des zweiten 'Āmiriden-*Hādijb* 'Abd al-Malik al-Muza'ffar, als er im Jahre 395 (1005) einen Feldzug gegen Galicien unternahm. Von jetzt an erwähnen die muslimischen Chronisten Zamora nicht mehr. Es spielte nunmehr bis zum Ausgang des Mittelalters eine grosse Rolle in der Geschichte Kastiliens insbesondere zur Zeit

184—250; al-Mas'udi, *Murūd al-Dhahab*, ed. Barbier de Meynard, I, 363; Yāqūt, *Mu'djam al-Bulḍān*, ed. Wüstenfeld, III, 146; al-Makḥārī, *Nahḥ al-Ṭib* (*Analectes*), I, 223; Ibn Ḥaiyān, *Muḥtabis*, ed. Antuña, Paris 1932, *passim*; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, II u. III, *passim*; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden 1932, Index; Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-âge*, Leiden 1881, I, 165 ff.; E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane du X<sup>e</sup> siècle*, Paris 1932, Index; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid 1929, I, 197 ff. (mit Plänen der Stadt und ihrer Umgebung sowie mit Abbildungen ihrer alten Mauern). (E. LÉVI-PROVENÇAL)

**ZAMZAM**, heiliger Brunnen in Mekka, auch Ismā'il-Brunnen genannt. Er liegt im *Haram al-sharīf* im Süd-Osten der Ka'ba gegenüber der Ecke des Heiligtums, wo der schwarze Stein eingelassen ist. Er ist 42 Meter tief und wird von einer zierlichen Kuppel überragt. Die Pilger trinken von seinem Wasser als Heilmittel und bringen auch den Kranken in ihrer Heimat davon mit. — *Zamzam* bedeutet im Arabischen „reichliches Wasser“ und *zamzama* „mit kleinen Schlücken trinken“ und „zwischen den Zähnen murmeln“.

Die islamische Tradition hat den Ursprung dieses Brunnens mit der Geschichte Abrahams in Zusammenhang gebracht. Der Engel Gabriel soll ihn geöffnet haben, um Hagar und ihren Sohn Ismā'il zu retten, die vor Durst in der Wüste gestorben wären. Hagar soll als erste den Brunnen gefasst haben, indem sie Steine rundherum anhäufte. Sicher ist, dass er schon in sehr alter Zeit verehrt wurde. Insbesondere kamen die Perser schon in vor-islamischer Zeit dorthin, was aus dem folgenden Vers eines alten Dichters hervorgeht: „Die Perser haben ihre Gebete um den Zemzem-Brunnen gemurmelt schon seit den ältesten Zeiten“. Nach einem andern Dichter dieser Nation soll der Brunnen von Sāsān, dem Sohn Bābek's, dem Vorfahren der Sāsāniden, besucht worden sein.

Zur Zeit des Heidentums schütteten die Djorhomiten Zemzem zu und warfen, wie es heisst, all ihre Schätze hinein. Jedoch bemerkt Ma'sūdi, dass die Djorhomiten arm waren und dass die in den Brunnen versenkten Schätze nicht von ihnen, sondern von den Persern dorthin gebracht seien.

Der Brunnen wurde von neuem entdeckt und wieder ausgegraben von 'Abd al-Muṭṭalib, dem Ahnen des Propheten, der ihn ausmauern liess. Er fand darin zwei Gazellen aus Gold, „Ka'fiya“-Säbel und Panzer. Aus den Säbeln machte er die Tür der Ka'ba, die er mit Platten aus Gold bekleidete, das aus einer der beiden Gazellen gewonnen war. Die andere Gazelle stellte er in das Innere des Heiligtums. Das Wasser des Brunnens wurde an die Bewohner von Mekka verteilt.

Im Jahre 297 (909) trat Zemzem über den Brunnenrand, was noch nie vorgekommen war, und mehrere Pilger ertranken.

*Litteratur:* Vgl. KA'BA, I und III; Ma'sūdi, ed. und Übers. Barbier de Meynard, Index; H. Kazem Zadeh, *Relation d'un Pèlerinage à La Mecque en 1910—11*, Paris 1912; verschiedene Reiseberichte: Snouck Hurgronje, *Verspr. Geschr.*, Register, unter Zemzem; Abbildung in Snouck Hurgronje, *Bilder aus Mekka*, Nr. 1; *The Travels of Ali Bay*, II, Taf. LVII; [Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, S. 71 ff.]. (B. CARRA DE VAUX)

*Litteratur:* al-Idrisi, in Saavedra, *La Geografía de al-Idrisi*, Madrid 1881, S. 51; al-Idrisi, *Tabaqat al-Bulḍān*, II,



**ZANDAQA.** [Siehe ZINDĪK.]

**ZANDJ,** Name von Negerstämmen an der Ostküste Afrikas. Die arabischen Historiker nannten so jene aufsässigen Sklaven, welche schon im Jahre 75 (694) aufständisch, fünfzehn Jahre lang (255 = 868 bis 270 = 883) das untere Mesopotamien terrorisierten.

Dieser Aufstand ist von grosser Bedeutung, denn es ist ein typischer Klassenkampf, ein regelrechter „sozialer Krieg“, der gegen Baghdād geführt wurde, wie die Kämpfe des Eunus (140 v. Chr.) und des Spartakus (73–71 v. Chr.) gegen Rom, wie die des Toussaint l'Ouverture auf Haiti (1794–1801), wie die Streiks indischer Kulis unter Führung Gandhi's in Natal (1906–13) gegen die europäische Kolonisation.

Nach Ṭabarī, unserer Hauptquelle, wurden die Empörer verwandt als Erdarbeiter (*Kassāhīn*), die das untere Mesopotamien zu kultivieren, den *Se-bākh* zu entfernen und ihn zu Hügeln aufzuhäufen hatten, um so die salpeterhaltigen Landstriche des Shaṭṭ al-ʿArab kultivierbar zu machen (*Shūrḍīya*, von *Shūra*, Salpeter, persischer, auch im ʿOmān gebrauchter Ausdruck; vgl. de Goeje, *Glossaire de Ṭabarī*, s. v. *k-s-h*, nach dem *Kitāb al-ʿUyūn*). Sie rekrutierten sich in der Hauptsache aus den eingeführten Negersklaven und aus den Bauern des Landes, die in Lagern von fünfhundert bis fünftausend Arbeitern zusammengefasst waren, zusammengepfercht ohne Heim und ohne Hoffnung mit nur einigen Handvoll „Mehl, Griess und Datteln“ als Nahrung. Durch die Berührung mit dem Islām ihrer Herren erfuhren diese Elenen durch eine wunderbare geistige Eingebung, dass sie ein Recht auf Existenz und auf ein Mindestmass an Gerechtigkeit hatten. Der Einfluss der muslimischen Cenobiten der benachbarten Einsiedeleien in ʿAbbādān war auch nicht unbeteiligt daran. Nun fanden diese Sklaven einen Führer, der entschlossen war, ihrem Elend ein Ende zu machen. Es war ein ʿAliden-Prätendent von umstrittener Herkunft, die aber vielleicht rechtmässig war; denn Birūnī sagt, dass die Shīʿiten am 26. Ramaḍān noch sein Fest feierten. Er nahm den Namen an: ʿAlī b. Muḥammad b. Aḥmed b. ʿIsā b. Zaid b. ʿAbbās b. ʿAlī b. Ḥusain b. ʿAlī und erhielt den Beinamen *al-Burḡūʿī*, „der Verschleierte“. Mit Unterstützung eines gewissen Rashīd Ḳurmāṭī (der vielleicht mit der von den Ḳarmāten ausgehenden Propaganda in Verbindung stand), eines Limonadenverkäufers und eines Müllers liess er sich von seinen entlaufenen Sklaven (*Ubbāk*) den Eid leisten in Form eines *bi ʿl-Talāk*-Eides nach ḳarmātescher Art [vgl. ḲARMĀTEN, SURĀIDJĪYA]. Er erhob am 7. Ramaḍān 255 (868) die Fahne und sprach den *Shurāt* genannten Ḳorʿānvers (IX, 112), durch den er den Krieg bis aufs Messer gelobte (*khurūdī ghaḍbūn bi ʿllāk*).

Unsere Quellen geben leider nur wenige Einzelheiten über sein kommunistisches Regierungssystem. Sie beziehen sich fast ausschliesslich auf die Wechselfälle des erbarmungslosen Krieges, den der Regent des ʿAbbāsidenreiches, Muwaffak, gegen die Zandj führte. Ausgehend von Djubbaʿ hatte der Führer der Zandj seine Truppen, Fronde-Heere, in zwei Divisionen eingeteilt (1. die eigentlichen Zandj, 2. Furāṭiya, Ḳurmāṭiya, Nūba). Der arabische Stamm der Banū Tamīm unterstützte ihn mit einer Flottille, und so bemächtigte er sich nach und nach Uḇulla's, ʿAbbādān's, des südlichen Ahwāz und schliesslich der grossen Stadt Baṣra.

Er rückte vor bis Wāsiṭ (264 = 877), Djabbul, Nu'māniya, Dḡardjarā'iya und Rāmhurmuz. Der Regent des Reiches witterte die ungeheure Gefahr und mobilisierte alle seine Truppen für eine zweite Offensive. Er gebrauchte drei Jahre für die Niederwerfung der Zandj. Er eroberte zuerst die fünf Wälle des Mani'a-Lagers. Dann belagerte er die Hauptstadt Mukhtāra (268 = 881), die am Kanal Abu ʿl-Khaṣīb südlich von Baṣra lag. Sie kapitulierte erst im Jahre 269 (882), und al-Burḡūʿī fiel am 2. Ṣafar 270 (883). Nach einer masslosen Unterdrückung kehrten die Entlaufenen zurück, und die soziale Ordnung wurde wiederhergestellt.

*Litteratur:* Ṭabarī, ed. de Goeje, III, 1742–87, 1835–2103; Malaṭī (377 = 987), *Kitāb al-Tanbīh wa ʿl-Radd*, Hs. Damaskus (eigene Abschrift; S. 58: er macht aus dem Führer der Zandj einen Zaiditen, politischen Gegner der Saiyids und der Araber); Ibn Abi ʿl-Ḥadīd, *Sharḥ Nahḍ al-Balāgha*, Kairo o. J., II, 310–62; Der shuʿūbitische Historiker Aḥmed b. al-Muʿallā ʿAmmī aus Baṣra verfasste ein leider verloren gegangenes *Kitāb Akhbār Ṣāhib al-Zandj* (Astarābādī, *Manḥaḍ al-Maḥāl*, lith. Teheran 1306, S. 30). Die orthodoxen Shīʿiten betonten als ein apokalyptisches Zusammentreffen, das gleichzeitige *Ḳuḥūr* dieses Rebellen und die *Ghaiba* ihres Mahdī (Ibn Zainab Nu'mānī, *Kitāb al-Ghaiba*, lith. Teheran, S. 73–5).

(LOUIS MASSIGNON)

**ZANDJĀN,** Stadt in Nordpersien, Hauptort der Provinz Khamsa, die von Ḳazwīn, Hamadḡān, Ādharbāidjān und Gilān umschlossen wird.

*Geographie.* Die Stadt Zandjān liegt am Fluss Zangānārūd (dessen alter Name nach dem *Nuḡḡat al-Ḳulūb*, S. 221, Mādj-rūd ist), der von Osten nach Westen fliesst und auf der rechten Seite in den Safid-rūd mündet. Zandjān ist eine wichtige Poststation an der grossen Strasse, die Ādharbāidjān mit Ḳazwīn und schliesslich mit Tīhrān und Ḳhorāsān verbindet. Überdies liegt Zandjān an der Kreuzung mehrerer Strassen: nach Norden hauptsächlich nach Ardabil [vgl. TĀROM] und nach Gilān (via Māsūla); nach Süd-Westen hauptsächlich nach Marāgha und Ṣāʿin Ḳalʿa; nach Süden hauptsächlich nach Hamadḡān. Diese letzte Strasse ist hin und wieder schon von den Pilgern benutzt worden, die von Norden kamen und das nahe Kurdistān umgehen wollten.

Das Gebiet südlich von Zandjān, das davon abhängt, ist von den Reisenden selten geschildert worden, aber auf unsern Karten ausreichend dargestellt. Um 1880 haben mehrere Ingenieure dort auf Kosten der persischen Regierung gearbeitet, welche davon gehört hatte, dass sich dort Goldlager befänden.

Die 17 Kantone der Provinz Khamsa werden hauptsächlich nach den Flüssen des Safid-rūd-Beckens (H. Schindler) bezeichnet: Abhar-rūd (vgl. Yāḳūt, I, 104, im Persischen: Awhar, erklärt als „Mühlenwasser“; seine Gewässer fliessen in die Ḳazwīn-Ebene), Do-dānge, Khodā-bandeli, Sudjās-rūd (vgl. Yāḳūt, III, 40 und Iṣṭakhrī, S. 196; der heutige Hauptort ist Madjid-ābād), Sohraward (Yāḳūt, III, 203: سهرورد, oft verwechselt mit شهرزور, Shahrzūr; s. d.), Idjarūd (im Süden der Strasse Zandjān-Takht-i Sulaimān), Ḳizil-gāci-rūd, Angūrān, Ūryād (< Oyrat), Golābārūd, Bizinārūd, Ḳani-beglū, Armoghān, Tārom, Ḳhuyūn-čay, Garmāb, Zandjānārūd.

Obwohl Zandjān ziemlich weit östlich von Ādharbāidjān liegt, so gehört es doch zum Gebiet der türkischen Sprache (vgl. Fortescue, *The Western Provinces of Persia*, I, III (1924), 310). Die Provinz wird in der Hauptsache von Afshāren bewohnt, deren Emire noch 1914—16 politisch eine Rolle spielten. Neben den Afshāren findet sich dort noch der Doweyrān-Stamm, der sich als Shāh-sewān betrachtet.

Geschichte. Andreas (Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, I, 731) hat geistreich Zandjān mit *Ḍandjān* (Aḏarjān) bei Ptolemaeus, VI, 2, 11 identifiziert. Thomas Artsruni nennt es Ḍangan (Übers. Brosset, S. 193). Nach dem *Nuḣat al-Kulūb*, S. 61, wurde die Stadt erbaut (wieder-erbaut) von Ardāshīr Bābakān unter dem Namen Shāhīn. In der Geschichte wird Zandjān selten erwähnt. Die aus Raiy kommenden Muslime hatten es im Jahre 24 (= 645; Balādhuri, S. 322; Yāqūt, II, 948) erobert.

Ibn Khurdādhbih, S. 57, rechnet Zandjān zu den „Pahlawi“-Ländern (*Bilād al-Bahlawīyīn*), und es ist eigentümlich, dass nach dem *Nuḣat al-Kulūb* die Bewohner von Zandjān „reines Pahlawi sprechen“, d. h. einen nord-iranischen Dialekt. Die Zwischen-Lage Zandjān's spiegelt sich in der Tatsache wieder, dass die arabischen Geographen von dieser Stadt bald unter *Djibāl* (Iṣṭakhrī, S. 198), bald unter *Dailam* (a. a. O., S. 195), bald unter Ādharbāidjān (Muḳaddasī, S. 386), bald unter Raiy (Muḳaddasī, S. 386) sprechen.

Im X. Jahrhundert kam Zandjān in den Wirkungskreis der Dailamiten [vgl. MUSĀFIRIDEN]. Sehr oft erwähnt wird die Burg Sar-djāhān nord-östlich von Zandjān (im Norden von Kohrūd; vgl. ṢĀ'IN-KALĀ, Nr. 2; *Nuḣat al-Kulūb*, S. 64). Unter den Mongolen wurde Zandjān zerstört, und das Gebiet zwischen Zandjān und Tabriz zog die Stämme der Eroberer an. Noch heute bewahrt der Kanton Ūryād die Erinnerung an die Oyrat. Der Ilkhan Arghun wurde im Kanton Sudjās (*Koruk-i Arghun*, „dem A. vorbehaltenen Ort“: *Nuḣat al-Kulūb*, S. 64) beerdigt. Zu Beginn des XIV. Jahrh. lag Zandjān in der Nähe der neuen Hauptstadt Sulṭāniya. Das im Jahre 1340 geschriebene *Nuḣat al-Kulūb* enthält zahlreiche Einzelheiten über das Gebiet um Zandjān (S. 56, 61, 106, 182, 217, 221). Um diese Zeit betrug das Steueraufkommen der Stadt 12 000 Dināre und das des zugehörigen Distriktes 8 000 Dināre. In der nach-ṣafawidischen Zeit dehnte sich der Schauplatz der türkisch-persischen Kämpfe bis nach Zandjān aus. Im XIX. Jahrhundert ist Zandjān hauptsächlich bekannt als einer der Mittelpunkte der Bābī, die dort im Jahre 1266 (1850) mit bewaffneter Macht den Regierungstruppen Widerstand leisteten (vgl. *Tārīkh-i*

*Ḍandjān*, in *Annuaire*, S. 135—169).  
*Annuaire*, I, 135—169, 1812.  
 S. 261; Ouseley, *Travels*, 1819, III, 386 (zählt 10 000 Einwohner in Zandjān); Ritter, *Erdkunde*, VIII, 623—24; Hommaire de Hell, *Voyage*, III, 91—4; Khankow, *Karte von Persien*, in *Reise in Persien*, VIII, 1804, 353—83 (Reise eines Pilgers von Tabriz nach Karbalā' via Zandjān—Hamadḥān; die Entfernung zwischen den beiden letztgenannten Orten beträgt 10 Meilen); de Filippi, *Notes sur le Zandjān*, in *Mémoires*, 1865, S. 180—93; Houtum-Schindler, *Neue Angaben d. Mineralreichthümer Persiens und Notizen über die Gegend westlich von Zandjān*, in *Jahrbuch d.*

*K. K. geolog. Reichsanstalt*, Wien 1881, S. 161—91; ders., *Reisen im n.-w. Persien*, in *Z. Ges. Erdk.*, Berlin, XVIII (1883), 320—31 (Goldlager in Kāwand; 20—24 000 Einwohner in Zandjān; Höhe 5 185 Fuss); vgl. *ebenda*, XIV (1875), 65; Browne, *The Bābī insurrection at Zandjān*, in *J. R. A. S.*, 1897, S. 761—827; ders., *A year amongst the Persians*, S. 72—4; Stahl, *Reisen in Zentral- und West-Persien*, in *Pet. Mitt.*, LI (1905), Karte 2 (Routen im Westen von Zandjān); ders., *Reisen in Nord- und Westpersien*, a. a. O., LIII (1907), 121—26, Karte (Route: Tabriz—Zandjān—Hamadḥān; 25—30 000 Einwohner in Zandjān); Le Strange, *The Lands of the East. Caliphate*, S. 221, 223; Schwarz, *Iran im Mittelalter*, S. 729—31. (V. MINORSKY)

AL-ZANDJĀNĪ, 'IZZ AL-DIN 'ABD AL-WAHHĀB B. IBRĀHĪM B. 'ABD AL-WAHHĀB B. ABU 'L-MA'ĀLĪ AL-KHAZRAJĪ, auch AL-'IZZI genannt, arabischer Grammatiker, der in der ersten Hälfte des VII. (XIII.) Jahrh. lebte. Der Ort und das Datum seiner Geburt ist unbekannt, auch das Todesjahr ist unsicher. Die wenigen Daten, die wir aus seinem Leben kennen, überliefert uns Ḥādjdjī Khalifa, der bei der Nennung der Werke des al-Zandjānī dessen Angaben über den Ort und die Zeit ihrer Abfassung anführt. Daher wissen wir, dass er sich im Jahre 637 (1239) in Moṣul aufgehalten hat, wo er sein Werk *al-Muḥriḥ 'ammā fi 'l-Ṣiḥāḥ wa 'l-Muḥriḥ*, ein Werk über die Wörterbücher *Ṣiḥāḥ* und *al-Muḥriḥ*, beendete. Später war er in Baghdād, wo er nach seinen Angaben am Ende der Werke den *al-Hādī* genannten Kommentar zu seiner grammatischen Schrift *Mabādī fi 'l-Taṣrif* im Jahre 654 (1256) und den zweibändigen Kommentar *al-Kāfi* zu seinem grammatischen Werk *al-Hādī fi 'l-Naḥw* im selben Jahr fertigstellte. Auch das Werk *Minan al-Hādī fi 'l-Naḥw wa 'l-Taṣrif* schloss er zur gleichen Zeit ab. Im folgenden Jahr beendete er die Arbeit an einem Kommentar zum *Kuṣṭās fi 'l-'Arūd* des Zamakhsharī, der *Taṣḥīḥ al-Miḳyās fi Taf-sīr al-Kuṣṭās* hieß. Nach Ḥādjdjī Khalifa ist er nach dem Jahre 655 (1257) gestorben, doch wissen wir auch hier kein sicheres Datum. Ausser den genannten und anderen grammatischen Abhandlungen verfasste er eine Schrift über den Gebrauch des Astrolabs und stellte eine Sammlung von arabischen Gedichten her. Dieses Werk, das den Namen *al-Maḍnūn bihi 'alā ḡhairi Ahlihi* trägt (ed. J. B. Yahuda, Kairo 1913—15), ist eine Anthologie nach der Art der *Ḥamāsa* des Abū Tammām oder des Buḥturī. Sie enthält Verse von arabischen Dichtern aus der Zeit der *Djāhiliya*, von den Mukhadramūn [siehe MUKHADRAM] und aus der nachklassischen Periode, die er aus ihren Diwānen und den früheren Sammlungen entnimmt und zusammenstellt. Dieses Werk ist von 'Ubaid Allāh b. 'Abd al-Kāfi b. 'Abd al-Madjid al-'Ubaidī kommentiert worden. Weder Ḥādjdjī Khalifa noch al-Suyūṭī, der al-Zandjānī in der *Buḡyat al-Wu'āt fi Ṭabaqāt al-Lughawīyīn wa 'l-Nuḣāt* erwähnt (Kairo 1326, S. 318), führen diese Sammlung an.

*Litteratur*: Brockelmann, *GAZ*, I, 283, 474; Ḥādjdjī Khalifa, ed. Flügel, vgl. Register, VII, 944; E. J. Sarkis, *Dictionnaire Encyclopédique de Bibliographie Arabe*, Kairo 1928/30; al-Suyūṭī, *Buḡyat al-Wu'āt fi Ṭabaqāt al-Lughawīyīn wa 'l-Nuḣāt*, Kairo 1326, S. 318. (ILSE LICHTENSTÄDTER)



**ZANZIBAR** (AL-ZANDJABAR), Hauptstadt der gleichnamigen Insel, die der Ostküste Afrikas unter 6° südl. Breite vorgelagert ist. Die Stadt liegt an der Westseite der Insel, 26 Meilen nordöstl. vom Hafen Bagamoyo in 6° 9' südl. Breite und 39° 15' östl. Länge und bildet eine dreieckige Halbinsel von 1 1/2 Meilen Länge, die sich von Osten nach Westen erstreckt und eine geräumige Reede bietet, die zu den besten Afrikas zählt. Die Verbindung der Insel mit dem Festlande wird durch einen schmalen Isthmus hergestellt, auf dem ein Friedhof liegt; an der Bucht liegt das Eingeborenenviertel n'Gambo, ausser dem es ein indisches und Europäerviertel gibt. Die Stadt, die seit dem am 1. Juli 1890 zwischen Deutschland und England abgeschlossenen Verträge Sitz der Gerichts-, Militär- und Verwaltungsbehörden des englischen Protektorats ist und nach dem letzten Census (1931) 45 276 Einwohner zählte, verdankt ihren Aufschwung dem Sultan Saiyid Sa'id von Maskat und Zanzibar, der sie 1832 zu seiner Residenz erhob und durch kluge Politik zum Haupthandelsplatz von Ostafrika vom Kap Guardafui bis zur Delagoa Bai machte. Er und seine Nachfolger haben auch viel für die bauliche Ausgestaltung der Stadt getan. So hat Sa'id selbst einen Palast in Zanzibar und dem 3 Meilen davon entfernten Mtoni, Sultan Barghash einen neuen Palast in Chukwani, der sogar durch eine Eisenbahn mit Zanzibar verbunden wurde, und andere in der Stadt erbaut, sowie eine Wasserleitung von Mtoni nach Zanzibar gelegt. Die Stadt ist bekannt durch ihre Obstkulturen (Bananen, Zitronen, Mango, Orangen, Kokosnüsse) und durch gute Autostrassen mit den Orten Mkokotoni, Chwaka und Fumba sowie durch eine 7 Meilen lange Eisenbahn mit Bububu verbunden. Die Eastern Telegraph Company unterhält ein Kabel zwischen Mombasa [s. d.] (Munbasa) und Zanzibar, das die Verbindung mit den Häfen Ost- und Südafrikas, Aden, Ägypten, Indien, China und Europa vermittelt. Zwischen Pemba und Zanzibar ist drahtlose Telegraphie eingerichtet, ausserdem besteht telephonische Verbindung zwischen beiden. Die Verbindung zur See stellen eine ganze Reihe von Schiffahrtsgesellschaften her, so die Clan-Ellerman-Harrison and Ellerman-Bucknall Lines, die deutsche Ost-Afrika-Linie von Hamburg über das Kap der Guten Hoffnung und Suez, die Compagnia Italiana Transatlantica mit Genua, Maşawwa, Aden, Italienisch Benadir und Kenya, die Navigazione Libera Triestina mit Venedig über das Kap der Guten Hoffnung und Suez, die United Netherlands Navigation Company mit Holländisch-Indien und dem Mutterlande, die Koninklijke Paketvaartmaatschappij mit Java, die Osaka Shose Kaisha mit Japan und Südamerika, die Cowasjee Dinshaw & Broth. mit Kismayu, die British India Steam Navigation Comp. mit Bombay und Durban. 1931 legten 346 Ozeandampfer mit einer Tonnage von 1 467 000 Reg. Tonnen in Zanzibar an, ferner 316 Küstendampfer mit 125 000 Reg. Tonnen, 3 562 Daws mit zusammen 69 000 Reg. Tonnen. Im Handel steht an erster Stelle die Gewürznelke, deren Kultur von den Arabern 1820 eingeführt wurde, ferner Copra. Auf beiden beruht der Reichtum Zanzibars. Eine geringere Rolle spielen die übrigen heimischen Exporterzeugnisse, wie Häute und Leder, Pfeffer, Seife, Gummicopal. Transitgut für das Festland stellen vor allem Baumwollstückgüter, Reis, Kolonialwaren, Petroleum, Seife und Lebens-

mittel dar. Die Einfuhr von der afrikanischen Küste umfasst hauptsächlich Copra, Elfenbein, Häute, Leder, Gummicopal, der für England, Indien, Amerika und Europa bestimmt ist. Für die Walfischfänger in den Gewässern des Südpols ist der Hafen Sammel- und Auslastung und als solcher von erheblicher Bedeutung. Auch ist Zanzibar Sitz aller Handelshäuser, die mit dem Festlande Handel treiben und die sich in den Händen von Engländern, Deutschen, Portugiesen und Indern befinden. Unter der Bevölkerung nimmt die betriebsame indische mit 10 926 den zweiten Platz nach 26 646 Afrikanern ein. Das Hauptkontingent stellen hier die Parsis, meist aus Bombay. Sie widmen sich auch den Intelligenzberufen, sind aber meist Kaufleute und Verwalter oder Beamte in englischen Diensten. Die muhammedanische Bevölkerung ist sunnitisch nach şhäfi'tischem Ritus, nur die Dynastie und ihre Verwandten bekennen sich zur ibādītischen Sekte [s. ABĀDITEN]. Zanzibar ist Sitz dreier christlicher Missionen. Die von der Hochkirche Englands abhängige Universities' Mission to Central Africa (gegründet 1864) unterhält ein Spital, eine Lehrerbildungsanstalt und Hochschule sowie eine Kathedrale. Die römisch-katholische Congrégation des Pères du Saint-Esprit hat seit 1856 in Zanzibar eine Niederlassung.

*Litteratur:* F. B. Pearce, *Zanzibar: Past and Present* (1920); Kenya, Uganda and Zanzibar, *Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office*, Nr. 96, London 1920, S. 52, 57 f., 72, 89 f.; *Colonial Reports Annual*, Nr. 1587, *Annual Report on the social and economic progress of the people of Zanzibar Protectorate, 1931*, London 1932; Ethel Younghusband, *Glimpses of East Africa and Zanzibar*, London 1910, S. 212 ff. (mit Abbildungen); W. H. Ingrams, *Chronology and genealogies of Zanzibar*, Zanzibar 1926.

(A. GROHMANN)

## II. Die Suaheli-Bevölkerung.

Suaheli ist ein Name, „der heutzutage allgemein die Mischrasse bezeichnet — d. h. eine Verschmelzung der ursprünglichen Küstenbewohner mit den aus dem Binnenland herbeigebrachten Sklaven und den Arabern —, die in den meisten Küstenstädten und in Zanzibar selbst lebt“ (Ingrams, S. 30; eine Liste der im folgenden erwähnten Hauptstämme auf S. 220). Das Wort ist offenbar von *Sawāhil* (Pl. von *Sāhil*) abgeleitet, einem seit frühester Zeit von arabischen Schriftstellern gebrauchter Name zur Bezeichnung der Ostküste Afrikas, aber es ist ungewiss, wann es zuerst auf die Bevölkerung angewandt wurde, die gewöhnlich *Zandj* genannt wird. Strandes (S. 161) weist darauf hin, dass der Name „Suaheli“ in den portugiesischen Berichten überhaupt nicht vorkommt. Die Mischrasse entstand bereits zu Beginn der christlichen Zeitrechnung, wahrscheinlich schon früher, da der Autor des *Periplus* es als Tatsache hinstellt, dass arabische Kaufleute sich an der Küste niederliessen und eingeborene Frauen heirateten (Schoff, S. 28). Von den nachislamischen Ansiedlungen ist die nördlichste anscheinend die älteste; Pate wurde, wenn die Überlieferung verlässlich ist, im Jahre 69 (689) gegründet. Die Suaheli halten wohl allgemein dieses nördliche Gebiet für ihr eigentliches Heimatland (*nchi ya asili*) und betrachten die Dialekte von Lamu und Mombasa in gewissem Sinne als klassisch. Die Sprache der älteren Dichtungen, welche

der modernen Poesie zugrunde liegt, heisst *Kingozi* und soll in der Gegend von Malindi gesprochen worden sein (Seege<sup>2</sup>). Nach Duarte Barbosa sprachen die „Mauren“ Kilwa's arabisch, und das taten auch weiterhin die jüngsten Einwanderer und jene arabischen Familien, die diese Abstammung rein erhalten haben; aber mit der Verbreitung der Sklaverei und der Zunahme der Mischlinge, wovon viele, wenn nicht die meisten, den Stand von Freien erlangten, entstand allmählich eine Sprache, die in ihrem Aufbau afrikanisch, aber im Wortschatz stark vom Arabischen beeinflusst war. Diese Sprache war natürlich örtlich verschieden, je nach den Stämmen, mit denen die arabischen Kolonisten besonders in Berührung kamen oder aus denen ihre Sklaven stammten; aber es ist klar, dass diese grösstenteils, wenn nicht alle, Bantu sprachen. Tatsache ist, dass nach der Lamu-Überlieferung die von den ersten Kolonisten auf der Pate-Insel angetroffenen Eingeborenen Waboni waren, ein Jägerstamm, der heute noch die Wälder des Tana-Tals bewohnt, keine Bantu-Sprache spricht und von dem man bisher sehr wenig Nachrichten besitzt. Wie dem auch sei, jedenfalls lässt sich im Suaheli anscheinend keine Spur der Boni-Sprache entdecken.

Es ist klar, dass kein bestimmter „Suaheli“-Stamm vor und frei von den oben genannten fremden Einflüssen bestand — arabischen, persischen (womöglich vorislāmisch, aber sicher mindestens seit der Gründung Kilwa's im Jahre 975 n. Chr.; Ingrams, S. 76, 126; Hollis, S. 275, 282), vielleicht auch indischen und indonesischen. — Ein Suaheli unserer Tage kann ein reinrassiger Afrikaner ohne irgendwelchen arabischen oder sonstigen fremden Einschlag sein.

Wie zu erwarten, gibt es keinen körperlichen Gemeintyp, aber fast alle, ausgenommen eine kleine Anzahl reiner Araber, weisen bestimmte afrikanische Züge auf. Innerhalb derselben Familie können verschiedene Schattierungen in der Hautfarbe vorkommen, während einige wolliges und andere gewelltes oder glattes Haar haben. Burton's Schilderung (S. 414 ff.) sieht fast wie eine Karikatur aus, und das gilt noch mehr von seiner Beschreibung ihres Charakters; aber er neigte ja dazu, alles Afrikanische scheel anzusehen (vgl. Ingrams, Kap. XLVII). Alle Suaheli sind mit wenigen Ausnahmen (Übertritte zum Christentum sind sehr selten) überzeugte Muslime, u. zw. gewöhnlich Sunniten shāfi'itischer Richtung; die Araber sind alle oder meistens Ibāditen (Ingrams, S. 188—93, 434). Aber wie auch sonstwo herrscht unter den weniger Gebildeten ein beträchtlicher Einfluss des Animismus. In Mombasa z. B. werden Gelübde und Opfer am Grabe eines als Shehe Djundani bekannten Heiligen dargebracht, gewöhnlich um irgendeinem Feinde zu schaden. Ingrams (S. 435 ff.) zählt verschiedene abergläubische und magische Gebräuche auf mit Erwähnung (S. 501, 505) einiger abnormer Vorkommnisse (u. zw. anscheinend gut verbürgt), die nie befriedigend erklärt worden sind.

Die Suaheli-Sprache ist, wie schon gesagt, im Wesentlichen afrikanisch — sprich Bantu — im Aufbau, obgleich man nicht sagen kann, dass sie auf irgendeiner Bantu-Sprache basiere. Die Pokomo im Tana-Tal sind wahrscheinlich der Stamm, mit dem die ersten Kolonisten Pate's und Lamu's am meisten in Berührung kamen, und sicherlich ist der Einfluss ihrer Sprache auf den Lamu-Dialekt des Suaheli unverkennbar. Oberflächlich gesehen hat es den Anschein, als ob sie der einzige Bantu

sprechende Stamm im Bereiche der nördlichen arabischen Siedlungen bis zum XVI. Jahrh. waren, als nach ihrer Überlieferung die „Nyika“-Stämme von „Shungwaya“ nach Südwesten zogen. Jedoch giebt es keine Belege dafür, dass dieser Ort (der jetzt zu Italienisch-Somaliland gehört) ihre ursprüngliche Heimat war. Jedoch liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, dass diesem Zuge andere, nicht überlieferte Wanderungen von Süden oder Westen vorausgingen. Ingrams's Behauptung (S. 64), dass die im *Periplus* erwähnten Eingeborenen keine Bantu hätten sein können, ist kaum haltbar; man muss sich u. a. vergegenwärtigen, dass „Bantu“ ebensowenig eine Rassenbezeichnung ist wie der Ausdruck „englisch sprechende Völker“.

Die allgemeinen charakteristischen Züge der Bantu-Sprachen lassen sich wie folgt zusammenfassen: agglutinierender Aufbau, Nominalklassen und Fehlen eines grammatischen Geschlechts. Die Nominalklassen im Suaheli sind beträchtlich abgenutzt, was auf eine lange Entwicklung sowie auf einen starken fremden Einfluss hindeutet. Die verhältnismässige Seltenheit der „Lautbilder“ ist auffallend, die z. B. im Zulu, Nyanja und Yao so bemerkenswert sind, ebenso die Entwicklung des Relativsatzes, der den europäischen Studenten solche Schwierigkeiten bereitet und in den primitiveren Formen der Bantu-Sprache fehlt.

Von den fremden Bestandteilen im Suaheli-Wortschatz nimmt das Arabische unverkennbar die erste Stelle ein. Es spielte im Suaheli dieselbe Rolle wie das Latein in den germanischen Sprachen, besonders im Englischen. Wie zu erwarten, sind viele Wörter Termini technici der Theologie oder des Rituals, so *Dua*, *kusali* (*ku-* ist das Infinitivpräfiz), *kusuajudu*, *Imamu*, *Hotuba* usw. Die Übernahme solcher Wörter wie *Sultani*, *Amiri*, *Dela* ist eine offensichtliche Notwendigkeit; auch Namen von Dingen, welche die Araber einführen: *Sahani* = Schüssel, *Sufuria* = Topf aus Metall, *Orofa* = oberes Stockwerk eines Hauses, *Djahazi* = Segelschiff und viele andere. In einigen Fällen scheint das Eindringen eines arabischen Wortes ganz überflüssig, wie z. B. *Samaki* für das alte Suaheli *Sawi* = Fisch (findet sich im Pokomo als *Nswi*), *wasili* für *fika* = ankommen, *rudi* für *uya* = zurückkehren (vgl. Zulu: *buya*), *zamani* für *kale* = vor alters, *Mahali* für *Pantu* = Ort. Der arabische Einfluss auf die Suaheli-Grammatik beschränkt sich auf die Einführung von Präpositionen und Konjunktionen (im Bantu fehlende Redeteile), wie z. B. *hatta*, *lakini*, *wala*, (*kwa*) *sababu*, *billa* usw., welche einem empfundenen Mangel abhelfen und sicherlich die litterarische Ausdrucksweise erleichtern dürften.

Die Aussprache der arabischen Wörter hat sich natürlich wesentlich verändert, namentlich durch die Einfügung von Vokalen zwischen zwei Konsonanten, wie *Rizika* von *Rizk*, da alle Suaheli-Silben offen sind. Einen interessanten Fall bieten die Wörter *Hurufa* ('Urf) und *Hurusi* ('Urs), wo die Aspiration in vulgärer Aussprache an die Stelle von ' getreten ist (viele lassen sie aus, was in der Tat für korrekter gehalten wird). Sonst sinkt ' zu einer blossen Stimmpause herab oder wird einfach übergangen; *gh* wird — mit Ausnahme von pedantisch arabisch Sprechenden — bisweilen wie *g*, bisweilen wie *h* ausgesprochen. Die Vokalisation arabischer Verben hat manche Verwirrung verursacht: *ruzuku* von *razaqa*, *safiri* von *safara*. Aber, wie Seidel gezeigt hat (S. 101), werden arabische Verben im Suaheli vom Imper-



fekt, nicht von der Grundform hergeleitet. Persische Lehnwörter kommen vereinzelt vor, von denen einige wahrscheinlich schon sehr früh Eingang fanden, wie z. B. *Boma*, eine befestigte Umwallung; *Pamba*, Baumwolle; *Kiboko*, Nilpferd (aber ursprünglich die aus der Haut dieses Tieres gefertigte Peitsche), von *Čabuk*. Einige sind wahrscheinlich durch das Arabische gewandert, wie *Surwali*, Hosen; *Mariđjani*, Koralle; *Bustani*, Garten. Lehnwörter aus dem Portugiesischen sind nicht zahlreich: *Mesa*, Tisch; *Gereza* von *igreja*, aber jetzt in der Bedeutung „Fort“ oder „Gefängnis“ gebracht; *Mvinyo* von *vinho* und mehrere im Kartenspiel übliche Wörter. In jüngster Zeit wurde sehr viel aus dem Englischen entlehnt.

Es ist unbekannt, seit wann die arabische Schrift für das Suaheli gebraucht wird. Keine bisher entdeckte Handschrift scheint älter als 200 Jahre zu sein, doch konnte ein solches Gedicht wie das *Inkishafi*, das nach Taylor's Ansicht (Stigand, S. 94) vor 1498 verfasst wurde, kaum mündlich überliefert werden und setzt in der Tat eine lange kulturelle Entwicklung voraus. Die arabische Schrift wird noch in ausgedehnter Masse in der Korrespondenz benutzt, besonders in Zanzibar und den Städten nördlich Mombasa's, obgleich eine zunehmende Kenntnis des lateinischen Alphabets, die in Missions- und Regierungsschulen erworben wird, es zu ersetzen strebt; tatsächlich ist das lateinische Alphabet zur Wiedergabe der Suaheli-Laute auch besser geeignet. Das persische ب und ف werden fast allgemein für p und f gebraucht, obgleich weniger gebildete Schreiber bisweilen پ und ف verwenden, z. B. پِب, فِت, für *pepo*, *ritu*. Ch (١٣) wird manchmal durch ش, manchmal, besonders im Norden, durch ك wiedergegeben; g durch غ, gelegentlich durch ج, und ñ, ng durch غ. Ein Nasal vor einem anderen Konsonant (wie in den häufigen Verbindungen mb, ny, nz) wird gewöhnlich ausgelassen (so wird *nyumba* ب geschrieben), aber nd wird oft durch das Zeichen ن ausgedrückt (ن für *kwenda*). Das Suaheli kann also in arabischer Schrift ohne Vokalisation nicht gelesen werden, und auch dann nicht, wenn sie ohne Sorgfalt gesetzt ist. Ein Beispiel hierdurch entstandener Verwirrung bietet Steere<sup>1</sup> (S. 6).

Die existierende Suaheli-Litteratur (abgesehen von der unter europäischer Förderung in den letzten zwei Dezennien entstandenen) beschränkt sich auf die Dichtung. Die dem Lioŋgo Fumo zugeschriebene Lyrik geht, wenn sie echt ist, wahrscheinlich bis spätestens ins XIII. Jahrh. zurück. Von den zahlreichen von dem verstorbenen C. G. Büttner gesammelten Gedichten wurden drei von ihm in der *Anthologie* veröffentlicht und eins nach seinem Tode von Meinhof in der ZK, II (1911/2). Die Sammlungen des verstorbenen W. E. Taylor sind noch nicht herausgegeben. Die Poesie wird noch heute gepflegt, wie es das jüngste Werk Muhammed b. Abū Bakr b. 'Omar's (Kidjuma) in Lamu und Bwana Silimu's in Mombasa zeigt.

Das ursprünglich von Arabien entlehnte metrische System wurde umgestaltet entsprechend dem

Sprachegeist mit seiner gleichmässigen Pänultima-Betonung und seinem Vokalreichtum.

Man darf dabei nicht vergessen, dass neben diesen Erzeugnissen bewusster litterarischer Kunst eine lebendige Volksdichtung existiert, die mit der südeuropäischen vergleichbar ist. Proben solcher Volkslieder haben Zache, Velten u. a. gesammelt.

*Litteratur*: Siehe den Art. MOMBASA; ferner: Ingrams, *Zanzibar, its History and its People*, London 1931; Strandes, *Die Portugiesenszeit von Deutsch- und Englisch-Ostafrika*, Berlin 1899; Schoff, *Periplus of the Erythraean Sea*, London 1912, § 16, S. 28 und Anm. S. 96, 99; Steere, *Handbook of Swahili*, London 1884; ders., *East African Tribes and Languages*, in *Journal Anthropol. Inst.*, I, S. CXLIII–CLIV (1871); Hollis, *Notes on the History of Vumba, East Africa*, in *JRAS*, 1900 (MS., Bd. III); Burton, *Zanzibar*, London 1872; Seidel, *Das arabische Element im Suaheli*, in *Z. afr. u. oz. Spr.*, 1895 (S. 97); W. E. Taylor, in Stigand, *Dialect in Swahili*, Cambridge 1915 (Introduction, S. 80 ff.); ders., *African Aphorisms*, London 1891; Büttner, *Anthologie der Suaheli-Litteratur*, Berlin 1894; Velten, *Prosa und Poesie der Suaheli*, Berlin 1907; Zache, in *Z. afr. u. oz. Spr.*, 1897, S. 131, 250; Meinhof, in ZK, 1911–12; Werner, *The Swahili Saga of Lioŋgo Fumo*, in *BSOS*, IV, 247; ders., *A Traditional Poem attributed to Lioŋgo Fumo*, in *Meinhof-Festschrift*, 1927; ders., *Native Poetry in East Africa*, in *Africa*, I (1928).

(ALICE WERNER)

ZĀR ist im Arabischen ein Lehnwort aus dem Amharischen, da der volkstümliche Glaube an die Zār-Geister von Abessinien in die islamische Welt kam. Ähnliche Vorstellungen von Geistern, die zeitweise Menschengestalt annehmen können, sind in verschiedenen muslimischen Ländern Asiens und Afrikas anzutreffen, wo sie besondere Namen haben: z. B. *Būrī* (Nigeria und Tripolitanien) oder *Amok* (Malaiischer Archipel). Dieser Artikel jedoch beschäftigt sich nur mit den Zār-Gebräuchen, die man mit diesem Namen in Ägypten, Hidjāz und 'Omān aus Abessinien übernahm.

In Abessinien selbst ist der Name Zār nicht-semitischer Herkunft. Zār ist mit grosser Wahrscheinlichkeit von dem Namen der höchsten Gottheit der heidnischen Kuschiten abgeleitet, von dem Gott-Himmel, der im Agau (Bilen): *Djār* und in den Sidama-Sprachen (Kaffa): *Yarō* oder (Buoro): *Darō* genannt wird. Der alte heidnische Gott wurde im christianisierten Abessinien zu einem bösen Geist; auf diese Weise gingen die animistischen Gebräuche, die sich im kuschitischen Heidentum nur auf die geringeren übermenschlichen Wesen bezogen, in das abessinische Christentum über (und dann in den Islām) mit dem Eigennamen des Gott-Himmel, der so auf eine tiefere Stufe herabgedrückt wurde.

In Abessinien glauben Christen und Muslime, dass der Zār (der besonders in Flüssen, Strömen und anderen fliessenden Gewässern wohnt) aus dem Körper der besessenen Person durch den Gebrauch von Amuletten oder Riten, die den Anhängern beider Religionen gemeinsam sind, ausgetrieben werden kann. Während dieser Riten wird der Zār beschworen, „seinen Namen zu nennen“, weil dieses den Verlust seiner Macht bewirken soll.

Bei den Völkern Süd-Äthiopiens (Galla und Sidama) gibt es ausser diesen exorzistischen Riten noch andere Zeremonien mit dem Zweck, den bösen





setzt ihn wohl etwas zu spät an, da sein Vater 506 (1112) starb und sein Schüler der eben erwähnte *Qāḍikhān* war; s. o. Bd. III, 304, Nr. II). Weiter behauptet er, den *Shaikh Fakhr al-Din al-Kāshānī* eine Geschichte erzählen gehört zu haben. Damit ist sicherlich *Abū Bakr Mas'ūd b. Ahmed (GAL, I, 375, gest. 587 = 1191)* gemeint. Schliesslich berichtet er, dass *Rukn al-Din Muḥammad b. Abi Bakr Imām Khwāharzāde* ihm etwas rezitiert habe, welcher nach *GAL, I, 429* um 560 (1165) gelebt hat. Hält man alle diese Daten zusammen, so wird man zu dem Schluss kommen, die Lebenszeit unseres Autor etwas früher als Ahlwardt anzusetzen, die Abfassung seines Werkes aber jedenfalls nach 593.

Das einzige uns bekannte und erhaltene Werk *al-Zarnūdî's, Ta'lim al-Muta'allim Farīq al-Ta'alum*, ist ein kleines Vademecum für Schüler, um sie die ethische Haltung des wissenschaftlichen Menschen zu lehren. Natürlich besteht das Ganze fast nur aus Aussprüchen Früherer, die aber nicht ungeschickt ausgewählt und in gefälliger Form dargeboten sind. Dies und die Kürze des Werkes sind die Gründe seiner ungeheuren Verbreitung, über die *GAL, I, 462* Näheres zu finden ist. Interessant ist es, zu beobachten, wie die von dem Autor zitierten Gewährsmänner, soweit sie nicht dem 1. Jahrhundert zugehören, fast ausnahmslos *Hanafiten* sind, obwohl der Stoff mit der Lehre irgend eines bestimmten *Madhhab* so gut wie nichts zu tun hat. — Der Kommentar des *Ibn Ismā'il* ist *Kairo 1311* gedruckt.

*Litteratur:* Im Art. selbst angegeben.

(M. PLESSNER)

**ZÂTÎ**, einer der bedeutendsten osmanischen Dichter der klassischen Entwicklungsperiode. Sein eigentlicher Name war *'Iwaz*, beziehungsweise *Bakhshî* oder *Yakhshî* (nach *Latîfî*). Geboren 876 (1471/2) in *Balıkesri* in *Karasi* als Sohn eines Schuhmachers, widmete er sich dem gleichen Handwerk. Er genoss keinerlei gelehrte Ausbildung. Trotz aller Ungunst der Verhältnisse kamen seine dichterischen Neigungen zum Durchbruch. Er war ein geborener Dichter. Es trieb ihn zur Zeit *Sultan Bāyezid's* nach *Konstantinopel*. Da sein ursprünglicher Plan, nach einiger Vorbereitung *Qāḍî* zu werden, infolge seiner Taubheit scheiterte und seine Taubheit auch seine Anstellung in irgend einem Amte hinderte, so lebte er ganz als freier Dichter und fristete sein Leben durch die Belohnungen, die ihm seine Gedichte beim *Sultan* und bei den Vornehmen einbrachten. Er widmete den drei *Sultanen*, unter denen er wirkte, *Sultan Bāyezid*, *Selīm I.* und *Sulaimān al-Kānūnî*, verschiedene *Qasiden*, wofür er Geschenke und sogar ein Lehen erhielt, das ihm als Nicht-Kriegsdienstleistenden aber später wieder entzogen wurde.

Seinem Talent gelang es, eine Reihe Gönner und Freunde zu finden (den *Grosswezir 'Ali Pasha*, den *Qāḍîasker Mu'ayyad-zāde*, den *Nishāndjî-zāde Taḍjî-zāde Dja'fer Çelebi*, den *Defterdār* und späteren *Grosswezir Piri Pasha*, *Qādrî Efendi* u. a.). Doch da sie der Reihe nach ihr Amt oder ihr Leben einbüssten, so blieb er mittellos zurück. Deshalb betätigte er sich als *Geomant (Rummāl)* und schrieb *Amulette (Wafk, s. d.)*. Seine Bude hatte er zuerst im Hof der *Bāyezid-Moschee*, später beim *Bad des Qodja İbrāhīm Pasha*. Dort verkehrte das schöngeistige *Konstantinopel*, darunter die Dichter *Khayālî*, *Yahyā*, *Bakî* u. a. *Zâtî* galt eine Zeitlang als

anerkannter Führer und Meister. Er lebte in sehr dürftigen Verhältnissen, zumal er ein Trinker war. Er galt als schlagfertiger Witzbold und war trotz seiner Hässlichkeit als guter Gesellschafter beliebt. Er starb im *Ramaḍān 953* (November 1546) und liegt ausserhalb des *Adrianopler Torres* begraben.

Die dichterische Produktivität *Zâtî's* war ausserordentlich. Sie war zum Teil durch die Notlage bedingt, in der er sich befand und die ihn zum Dichten zwang. *Latîfî* schreibt ihm 3 000 *Ghazelen*, 500 *Qasiden* und 1 000 *Rubā'î's* und *Kit'a's* zu. Doch beschränkt sich nach *Zâtî's* eigenen Angaben die Zahl auf 1 600 *Ghazelen* und über 400 *Qasiden* (nach *Qinalî-zāde*). In dem von *Piri Çelebi* zusammengestellten *Diwān* befinden sich 600 *Ghazelen* und 80 *Qasiden*.

*Zâtî* schrieb ausserdem zwei *Mesnewî's*: *Shem' u-Pervāne (Hezelî)* und *Ahmed u-Mahmud (Kemel)*; ein *Shehrensā* von *Adrianopel*; ein *Ferrukh-nāme*; *Fal-i Kur'an*; *Siyer-i Nebî*; ein *Mewlūd*; *Laghuḥlar* (Rätsel), ferner ein *Madjma' al-Latā'if*, eine Sammlung von Anekdoten über seine Zeitgenossen. Alle Werke sind ungedruckt. Recht selten ist sein *Diwān*, von dem ein Exemplar sich in der *Hamidiye-Bibliothek* in *Konstantinopel* befindet.

Trotz der fehlenden Vorbildung überraschen bei *Zâtî* die hohen dichterischen Eigenschaften: der Schwung seiner Gedichte und die Kraft und der Reichtum seiner Sprache besonders in seiner Blütezeit. Später wird er schwächlich und gekünstelt und wiederholt sich immer wieder. Neben *Ahmed Pasha* und *Nedjâtî* gilt er als Meister in der Anwendung von Sprichwörtern. Viele seiner Worte sind ihrerseits zu Sprichwörtern geworden.

*Zâtî* ist der Hauptwegbereiter der klassischen Vollendung, die in *Bakî* verkörpert ist. Nach *Ahmed Pasha* und *Nedjâtî* ist er der dritte Begründer der osmanischen Dichtersprache. Er übertraf alle seine Vorgänger an Kraft der Sprache und dichterischer Konzeption. Hervorzuheben ist die Innigkeit seiner religiösen Überzeugung, wie sie uns aus seinen Gedichten entgegentritt. Er gehörte dem *Wefā'-Orden* an.

*Litteratur:* *Latîfî, Tazkere, Konstantinopel 1314, S. 156—61*; *Sehî, Hesht Bihisht (Tazkere), 1325, S. 107—8*; *Ziyā' Pasha, Kharābāt, 1292, III, 24—7*; *Mu'allim Nādji, Esāmî, 1308, S. 141—42*; ders., *Madjma'-i Mu'allim, Nr. 16, S. 121—22*; *Thurayyā, Sidjill-i 'Othmānî, II, 341*; *Sāmî, Kāmūs al-A'lām, III, 2224*; *Shihāb al-Din Sulaimān, Ta'rikh-i Edebiyāt-i 'Othmāniye, 1328, S. 59—65*; *Köprülüzāde Mehmed Fu'ad* und *Shihāb al-Din Sulaimān, 'Othmanî Ta'rikh-i Edebiyātî, 1332, S. 254—58*; *F. Reshād, Ta'rikh-i Edebiyāt-i 'Othmāniye, 1328, S. 232—45*; ders., *Eslāf, Nr. 54* in *Khazine-i Funūn, II, 63—4*; *Brusallî Mehmed Tahîr, 'Othmanî Mu'ellidleri, II, 176—77*; *İbrāhīm Nedjmi, Ta'rikh-i Edebiyāt Derstleri, 1338, I, 75—7*; *Hammer-Purgstall, Geschichte der osman. Dichtkunst, II, 240—48*; *Basmadjian, Essai sur l'histoire de la littérature turque, Konstantinopel 1910, S. 44—5*. (TH. MENZEL)

**ZÂTÎ (SULAIMÂN)**, *şūfischer osmanischer Dichter* aus *Gallipoli* (nicht *Brussa*, wie häufig angegeben), *Khalife* des *Shaikh Ismā'il Hakkî*. Er starb 1151 (1738) als *Püst-nishin* des *Khalwetî-Klosters* in *Keshan*. Er hinterliess einen *Diwān* mit *şūfischen Gedichten* und eine Abhandlung in Versen: *Sawāniḥ al-Nawādir fî Ma'rifat al-Anāşir* (beide sind zusammen gedruckt); ferner zwei Prosa-Abhandlungen: *Mes'ele-i müteşawwifāncıye*

und *al-Muḥṣin* und einige Kommentare.

**Litteratur:** Brusali Mehmed Tahir, *ʿOṭṭ*  
I, 72–3; Thuraiya, *Ṣaḥīḥ*  
II, 342; Sami, *Kāmus al-ʿIlām*, III,  
2224. (TH. MENZEL)

**ZĀWA**, Stadt in Persien, in Khorāsān.  
Im Namen al-Zu Mukaddasī's Zeit war es ein  
Landmark ohne eine Stadt. Aber später (XIV.  
Jahrh.) findet man dort eine schöne Stadt mit  
einer Zitadelle aus Backstein. Grabmal des Shaikh  
Kutb al-Dīn Haidar, der noch im Jahre 617 (1220)  
lebte. Daher stammt der Name Turbat-i Haidari,  
den diese Stadt heute trägt. Mukaddasī erwähnt  
eine Stadt gleichen Namens bei Ghazna (*BGA*,  
III, 50, 297).

**Litteratur:** Yāqut, *Muḍjam*, II, 770,  
910 = Barbier de Meynard, *Dic. de la Perse*,  
S. 282; *BGA*, III, 310; Ibn Battūta, *Voyages*,  
III, 79; Kazwini, *Āthār*, S. 251; Hamd Allāh  
Mustawfī, *Nuḥḥat al-Kulūb*, ed. Le Strange,  
S. 154; Übers., S. 152; F. Goldsmid, *Eastern*  
S. 353; Le Strange, *The Lands of the*  
*Eastern Caliphate*, S. 356. (CL. HUART)  
**AL-ZAWĀWĪ**. [Siehe IBN MUʿTIL.]

**ZAWĪLA**, zwei Städte dieses Namens  
in Afrika.

1. **Zawīlat al-Mahdiyya** (nach al-Bakrī: Zu-  
waila), vom Fātimiden ʿUbaid Allāh al-Mahdī (gest.  
14. Rabiʿ I 322) erbaut, lag einen Pfeilschuss von  
Mahdiyya entfernt, dessen Vorstadt sie bildete. Nach  
Idrisī gehören beide Städte zusammen. Sie hatte  
schöne Bazare und Bauten und ist Sitz vieler  
Kaufleute, die geschäftlich den Tag über in Mah-  
diyya zu tun haben. Die Stadt ist auf allen Seiten  
von einer Mauer umgeben, auch an der dem Meere  
zugekehrten Seite; die Landseite ist durch einen  
grossen Graben geschützt. Die von al-Muʿizz b.  
Bādīs *Sharaf al-Dawla* (gest. 1. Shawwāl 453) erbaute  
Stadtmauer war 2 Meilen lang und mit eisernen  
Toren im Gewichte von 1000 Zentnern, 30 Span-  
nen hoch, mit 6 Pfund schweren Nägeln beschla-  
gen, versehen. In der Umgebung von Zawila liegen  
Weiler, Schlösser und Mäuerhöfe, die den Stadt-  
bewohnern gehören, die hier Ackerbau und Vieh-  
zucht treiben; die Hauptprodukte sind Gerste und  
Oliven, das Öl geht in die Levante.

2. **Zawīlat al-Sūdān** (nach Idrisī: Zāwila),  
Hauptstadt von Fazzān, 10 Tage nördlich von  
Waddān entfernt an der der Provinz Afrika zu-  
gekehrten Seite des Bilād al-Sūdān. Die an einem  
Hauptknotenpunkt der Verkehrswege mitten in  
der Wüste gelegene Stadt ist mauerlos, besitzt  
eine Moschee, Bad und Bazare, hat Palmwälder  
und Saatfelder, die durch Kamele bewässert wer-  
den. Die Muhammedaner, die hier wohnen, beken-  
nen sich zur ibāḍitischen Sekte; zahlreiche Kauf-  
leute aus Khurāsān, al-Kūfa, al-Baṣra treffen sich  
hier. Ausfuhrartikel sind Sklaven und Leder. Die  
Stadt wurde von ʿUḫba b. Nāfi, einem General  
des ʿAmr b. al-ʿĀs, erobert. Hier liegt der Dichter  
Diʿbil b. ʿAlī al-Khuzāʿī begraben.

**Litteratur:** Zu 1.: Yāqut, *Muḍjam*, ed.  
Wüstenfeld, II, 901; al-Idrisī, *al-Muḥṣin*,  
franz. Übers. v. Jaubert, I, 258 f.; al-Bakrī,  
I, 10; Hamd Allāh Mustawfī, *Nuḥḥat al-Kulūb*,  
ed. G. de Slane, 2. Ausg., Algier  
1911, S. 29 f.; al-Iṣṭakhri, *BGA*, I, 40, 44,  
46; Ibn Hawkal, *BGA*, II, 66; al-Mukaddasī,  
*BGA*, III, 246.

Zu 2.: al-Yaʿqūbī, *BGA*, VII, 345; al-Idrisī,

*Nuḥḥat al-Muḥṣin*, franz. Übers. v. Jaubert,  
I, 115; Yāqut, *Muḍjam*, ed. Wüstenfeld, II,  
960 f.; III, 890; IV, 911. (A. GROHMANN)

**ZĀWIYA**, eigentlich der Winkel eines Ge-  
bäudes, bezeichnete anfänglich die Zelle des  
christlichen Mönches (vgl. das griech. γωνία), dann  
eine kleine Moschee oder einen Betraum; die-  
sen Sinn hat das Wort heute noch im muslimischen  
Orient im Gegensatz zu einer etwas bedeutenderen  
Moschee (*Masǧid* oder *Djāmiʿ*). Andererseits hat  
der Ausdruck Zāwiya in Nordafrika einen weit  
allgemeineren Sinn beibehalten und bezeichnet ein  
Gebäude (oder einen Gebäudekomplex) reli-  
giösen Charakters, das sowohl einem Kloster  
wie einer Schule ähnelt. Eine treffende Definition  
der maghribinischen Zāwiya hatte bereits 1847  
Daumas (*La Kabylie*, S. 60) gegeben, und sie  
scheint heute noch im wesentlichen ziemlich zu  
stimmen (vgl. das Zitat bei Dozy, *Suppl.*, s. v.).  
Man findet in der Zāwiya alle oder einen Teil  
folgender Merkmale: einen Betraum mit einem  
*Mihrāb*; das Mausoleum eines marabutischen oder  
sharifischen Heiligen, das von einer Kuppel (*Kubba*)  
überwölbt ist; einen ausschliesslich für die Korʾan-  
Rezitation bestimmten Raum; eine *Maktab* oder  
Korʾanschule; ferner Zimmer für die Gäste der  
Zāwiya, Pilger, Reisende und Schüler. An die  
Zāwiya stösst meist ein Friedhof mit den Gräbern  
derjenigen Leute, die zu ihren Lebzeiten den Wunsch  
äusserten, dort beigesetzt zu werden. „Die Zāwiya“,  
so sagt Daumas, „ist alles in allem eine Religions-  
schule und eine unentgeltliche Herberge; unter  
diesen beiden Gesichtspunkten hat sie mit dem  
mittelalterlichen Kloster manches gemein“.

Der Begriff Zāwiya hat, wie es scheint, seit dem  
Mittelalter wenigstens im muslimischen Westen  
eine ziemlich charakteristische Wandlung durch-  
gemacht; im Osten dagegen hat dieser Ausdruck  
recht schnell eine bestimmte Bedeutung ange-  
nommen, so dass er nur noch bescheidenere Mo-  
scheen bezeichnet und wird dort nicht mit den  
präzisen Termini verwechselt, wie mit *Dair*, *Khā-  
naḳāh* oder *Tekke*, welche speziell für die meist  
aus der persisch-islamischen Mystik stammenden  
klösterlichen Einrichtungen gebraucht werden. Im  
Maghrib tritt hingegen der Ausdruck Zāwiya ums  
XIII. Jahrh. als gleichbedeutend mit *Rābiʿa* auf,  
d. i. Einsiedelei, in die sich ein Heiliger  
zurückzog und wo er von seinen Schülern und  
religiösen Anhängern umgeben lebte (vgl. G. S.  
Colin, Übers. von al-Bādisi's *Maḳṣad*, in *AM*,  
XXVI [1926], 240, s. v.). Diese Zāwiya oder *Rābiʿa*  
fällt in derselben Zeit nicht immer mit dem *Ribāʿ*  
zusammen, einer Einrichtung, die einem anderen  
Zwecke diene und vor allem militärischen Cha-  
rakter hatte. Jedoch ist in dieser Beziehung eine  
Notiz des Schriftstellers Ibn Marzūk aus Tlemcen  
(gest. 781 = 1379) zu beachten, der in seiner  
Monographie des Meriniden-Sultans Abu ʿl-Ḥasan  
ʿAlī, *al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan*, das 42. Kapitel  
den von diesem Herrscher erbauten Zāwiya's wid-  
met und sagt, die Zāwiya's entsprächen dem,  
was man im Osten *Ribāʿ* oder *Khānaḳāh* nenne.  
Man kann hinzufügen, dass sich in Marokko eben-  
falls das Wort *Ribāʿ* für Einrichtungen bezeugt  
findet, wo die militärische Tätigkeit besonders  
darin bestand, den Islām unter der ketzerischen  
Bevölkerung mit dem Schwerte zu verbreiten: so  
war es im Mittelalter der Fall bei dem *Ribāʿ* Asfi  
[s. d. Art. SAFI] und Sidi Shīker am Wādi Tansift.  
Die ersten Zāwiya-Einsiedeleien breiteten sich zwei-



fellos ziemlich schnell aus und werden nicht nur Orte der Weltflucht, sondern auch Mittelpunkte religiösen und mystischen Lebens, wo das *Tasawwuf*, bisher das Alleingut der städtischen Gelehrten, der grossen Masse des Volkes nähergebracht werden sollte. Sie wurden von nun an Anziehungspunkte, religiöse Schulen und in gewissem Masse unentgeltliche Gaststätten für Reisende, die nach geistiger Vervollkommenung strebten. So erklärt sich, dass Ibn Marzūk schreiben konnte, wenn er von den damaligen Zāwiya's spricht: „Es ist klar, dass bei uns im Maghrib die Zāwiya's dazu dienen, den Wanderern Obdach und den Reisenden Essen zu geben“ [s. auch den Art. RIBĀT].

Im muslimischen Spanien kennt man keine Zāwiya's vor der Zeit der Naṣriden Granadas. Sie fallen also in dieselbe Zeit wie die des Meriniden-Sultans Abu 'l-Ḥasan, und ihre Gründung musste wohl denselben Bedürfnissen entsprechen. Bereits 1903 haben W. und G. Marçais die verlockende Hypothese aufgestellt, die maghribinischen *Madrasa's* seien ihrerseits im Geist ihrer Gründer, der Meriniden- und 'Abd al-Wādid-Herrscher des XIV. Jahrh.'s, nur eine „offizielle Anerkennung“ der den Zāwiya's angeschlossenen Schulen. Es ist vielleicht wohl eher möglich, dass diese Herrscher durch ihre Gründungen neben den grossen religiösen Unterrichtsmittelpunkten (in erster Linie der Djāmi' al-Ḳarawiyīn in Fās) versucht haben, in gewissem Masse die schon in den Städten und ausserhalb derselben von den Zāwiya-Schulen ausgeübte Konkurrenz zu schwächen.

Heute sind die hauptsächlichsten nordafrikanischen Zāwiya's, ob sie nun in den grossen Städten oder auf dem Lande liegen — wo sie übrigens fast immer kleine städtische Zentren ins Leben gerufen haben — die Mutterhäuser oder die Zweigniederlassungen der marabutischen oder ṣharīfischen religiösen Bruderschaften [s. ṬARIḲA und SHORFĀ].

Ausser ihrem religiösen und intellektuellen Einfluss haben die Zāwiya's des muslimischen Westens in den vom Sitz der Zentralregierung fern abgelegenen Gebieten auf die Bevölkerung der benachbarten Gegenden einen direkten politischen Einfluss ausgeübt. Das charakteristischste Beispiel dieser Art ist die Zāwiya al-Dilā' (in der Gegend von Tādla, in Zentral-Marokko, an den Ufern des Umm Rabi'), deren Vorsteher die wirre Zeit nach dem Untergang der sa'dischen Dynastie (in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrh.'s) ausnutzten, um ihre weltliche Macht über den grössten Teil des von Fās abhängigen Bezirks auszudehnen. In jüngerer Zeit kann man noch die Berber-Zāwiya's Iligh in Tāzarwālt und Aḥaṣāl im Mittleren Atlas anführen.

*Litteratur:* M. van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, P. I, Égypte, Paris 1903, S. 174, 244; W. und G. Marçais, *Les Monuments arabes de Tlemcen*, Paris 1903, S. 270—72; G. Marçais, *Note sur les ribāts en Berbérie*, in *Mélanges René Basset*, Paris 1925, II, 395 ff.; E. Lévi-Provençal, *Le Musnad d'Ibn Marzūk*, Paris 1925, S. 70—1; R. Dozy, *Suppl. aux dict. arabes*, I, 615—16. — Über die heutigen nordafrikanischen Zāwiya's existieren eine Reihe von Monographien, so: E. Doutté, *Les Marabouts*, Paris 1900; L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, Algier 1884; O. Depont u. X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897. (E. LÉVI-PROVENÇAL)

ZĀY, ZĀ', elfter Buchstabe des arabischen Alphabets, mit dem Zahlenwert 7. Über seine paläographische Entwicklung siehe ARABIEN, Tafel I. Er gehört zu den Zischlauten (*al-Ḥurūf al-asaliya*) und entspricht dem gleichen Laut in den andern semitischen Sprachen. Er wird wie das englische und französische *z* gesprochen. Im gesprochenen modernen Arabisch kann er auch für andere Laute der klassischen Sprache stehen, wie *dh* und *z*. Im Persischen und Türkischen wird arabisches *z* oft *z* ausgesprochen.

*Litteratur:* W. Wright, *Comparative Grammar of the Semitic Language*, Cambridge 1890, S. 57 f.; C. Brockelmann, *Grundriss der vergl. Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin 1908, I, 128 ff.; ders., *Précis de linguistique sémitique*, Übers. W. Marçais und M. Cohen, Paris 1918, S. 71; *Lisān al-ʿArab*, VII, 167.

(A. J. WENSINCK)

ZAYĀNIDEN (BANŪ ZAYĀN oder BANŪ ZIYĀN; beide Vokalisationen *Zayān* und *Ziyān* sind klassisch; auch *Zaiyān* kommt vor), Berberdynastie der Könige von Tlemcen, die über den Zentral-Maghrib vom XIII. bis zum XVI. Jahrh. n. Chr. regierten und deren adlige Abstammung von Idris bestritten wird (vgl. *Hist. des Berbères*, Übers. de Slane, III, 328 und *ebd.* die Yaghmurāsān zugeschriebenen Worte). Es sind dieselben, welche die Geschichtschreiber auch 'Abdalwādidēn nennen (vgl. oben, I, 69). 'Abd al-Wād und Zayān sollen mehrere Jahrhunderte voneinander getrennt zwei Vorfahren der Könige von Tlemcen gewesen sein: ersterer hätte vor dem Islām gelebt, letzterer sei der Vater Yaghmurāsān's (Ende des VII. [XIII.] Jahrh.'s).

Nach Yaghmurāsān (erster unabhängiger König der Dynastie seit 633 = 1236) hatten von dessen Sohn Abū Sa'īd 'Othmān I. an vier Könige, die alle in gerader Linie von Yaghmurāsān abstammten, bis 737 (1337) nacheinander den Thron inne. Dann wurde das Königreich Tlemcen zweimal durch Eroberung von den Meriniden besetzt: von 737 bis 749 (1337—48) und von 753 bis 760 (1352—59).

Die erste Zayāniden-Restauration (749 = 1348) brachte die beiden Brüder Abū Sa'īd 'Othmān II. und Abū Thābit auf den Thron, während erst ihr Neffe Abū Ḥammū I. (der Sohn ihres Bruders Abū Ya'qūb Yūsuf) im Jahre 760 (1359) das Ansehen der Dynastie wiederherstellte. Seine Nachkommen behielten die Macht bis zur türkischen Eroberung (962 = 1554).

Der einzige genealogische Unterschied zwischen den beiden regierenden Zweigen dieser Dynastie besteht darin, dass der erste Zweig die direkten Nachkommen Yaghmurāsān's durch seinen ältesten Sohn 'Othmān I. umfasst, während die Glieder des zweiten Zweiges die direkten Nachkommen durch seinen jüngsten Sohn 'Abd al-Rahmān sind.

Es ist also kein Grund vorhanden — und auch durch nichts belegt — mit Bargès (*Tlemcen, ancienne capitale*, S. 194 und *Hist. des B. Zeiyan*, Einleitung, S. xli) anzunehmen, dass nur die Könige des zweiten Zweiges (von 749 = 1348 an) den Namen Banū Zayān führten. Alle waren als direkte Nachkommen Yaghmurāsān's ebenso Zayāniden wie 'Abdalwādidēn, da sie in gleicher Weise 'Abd al-Wād und Zayān als Ahnen hatten.

Was die Verwandtschaft dieser Dynastie mit den Meriniden von Fās betrifft, so haben die muslimischen Genealogen sie dadurch herbeige-

(1891). In s. v. Wasim, den Grossvater Abd al-Wāḥid und den Ahnen Marin b. Wurtādjīn's, des Vorfahren der Meriniden, figurieren lassen (vgl. besonders: Ibn Khaldūn, *Hist. des Berb.*, II, 240; Übers., IV, 25; *al-Dhakhīrat al-saniya*, S. 10).

**Litteratur:** Ausser den in den Art. ABD ZAYĀNIDEN und AL-ALWĀHIDEN angeführten Werken vgl. noch die folgenden seitdem erschienenen: Ibn al-Aḥmar, *Kawāḍir al-Nasab fi Dāwat Banī Marīn*, ed. u. Übers. Gh. Bouali und G. Margais, Paris 1917, mit einer *Histoire des Banu Zayān de Tlemcen* (nach der Übersetzung Dozy's im *J. A.* 4. Ser., III, 382—410); *al-Dhakhīrat al-saniya, Chronique anonyme des Merinides*, ed. Moh. Ben Cheneb, Algier 1921; Alfred Bel, *Tlemcen et ses environs*, 2. Aufl., Toulouse o. J. (ALFRED BEL.)

**ZĀYIRDJA**, in Marokko verbreitete astrologisch-magische Tafel, deren Einrichtung und Gebrauch von Ibn Khaldūn in der *Muḥaddima* ausführlich beschrieben wird. Das Wort wird mit *Ziḍj* [s. d.] in Verbindung gebracht; die genauere Bezeichnung ist *Zāyirdjat al-Ālam*. Als Erfinder wird der Šūfi Abu l-'Abbās al-Šibtī (d. i. aus Ceuta) genannt, der zur Zeit des Almohaden Ya'qūb al-Manšūr, also Ende des VI. (XII.) Jahrh. lebte. Die Tafel zeigt auf der Vorderseite ein System konzentrischer Kreise mit Teilungen nach den Tierkreiszeichen und anderen für die Schicksalsbestimmung und Beantwortung von Fragen wichtigen Dingen, dazu ein korrespondierendes System von Radien, die mit Zahlen und Buchstaben besetzt sind. Auf der Rückseite der Tafel befindet sich ein Rechteck, das in 55 131 kleine Fächer geteilt ist, die teils leer, teils mit Buchstaben besetzt sind. Dazu gehören noch zwei Verse von Malik b. Wuhaib, deren Buchstaben als Ausgangselemente für die Befragung dienen.

**Litteratur:** Ibn Khaldūn, *Muḥaddima*, Übers. de Slane, I, 245—53 und III, 199—205; Dozy, *Suppl.*, s. v. (J. RUSKA)

**ZEĀMET** (A.), vulgäre Form für *Zāma*, in türkischer Aussprache *Zeamet* und *Ziamet*: 1. Eigenschaft eines *Zāim*, 2. (Militär)-Lehen eines *Zāim* (die andern Bedeutungen des Wortes *Zeāmet* findet man in den arabischen Wörterbüchern). — Das Wort *Zāim*, Plural *Zāimā*, hat verschiedene Bedeutungen angenommen, die sich um folgende Bedeutungen gruppieren: „eine Person, die einen Anspruch erhebt, die sich für eine oder mehrere schwächere Personen verwendet oder verbürgt“. So bedeutet es: 1. „Bürge“ (Ḳor'ān, *Dirwān* des Imru' al-Ḳais, islāmische Rechtswerke); 2. „Wortführer einer Gruppe von Personen, oder, in übertragenem Sinn, von Tieren, die im Namen dieser Gruppe Ansprüche erheben“, wie in den *Rasā'il Ikhwān al-Šafā'*, Kairo 1928, II, 177 ff.; 3. „Oberhaupt einer nicht-muslimischen Gemeinschaft“ (besitzt infolgedessen nicht alle bürgerlichen Rechte). Ḳāḷashandi (*Šubḥ al-A'šā'*, IV, 194) nennt die verschiedenen „Patriarchen der christlichen Gen-  
**Litteratur:** *Arasat al-Din al-Imam*; 4. „die beiden Vorsteher oder Oberhäupter der Polizei oder der Wache in Kairo und in Bülāk“, synonym mit dem arabischen *Wāli (al-Šur'a)* und dem türkischen *Subaşı* (vgl. Deny, *Sommaire des archives turques du Caire*, Kairo 1930, S. 39, Anm. 1 und 2). Diese Beamten überwachten vor allem die Christen; 5. „Ehrentitel, den in Ägypten hohe militärische Führer und einige fremde muslimische

Herrscher erhielten“ (über Einzelheiten vgl. Ḳāḷashandi, VI, 51); vgl. den dem türkischen Fürsten von Germian gegebenen Titel *Zāim al-Djuyūsh* (*ebd.*, VIII, 13); der Ausdruck *al-Zāim al-a'zam* bezog sich auf den obersten Imām, auf den *Khalifen* selbst (*ebd.*, V, 444 u. 448); 6. (moderner ägyptischer Gebrauch) „Führer einer politischen Partei“ (z. B. der verstorbene Zaghāl); 7. (türkischer Gebrauch, wahrscheinlich seit 1375) „Inhaber eines Militär-Lehens mit jährlichen Einkünften von mindestens 20 000 Aspern (*Akka* oder *Akce*)“. — Diese Bedeutungsentwicklung ist vielleicht analog der unter Nr. 5 aufgezeigten (daher die Bedeutung: „Führer, der bedeutender ist als ein einfacher Timariot“), wahrscheinlich aber hängt sie mit der Tatsache zusammen, dass der *Zāim* unter seiner hauptsächlich fiskalischen Gerichtsbarkeit *Raya's* oder Bauern hatte, die zum grossen Teil Christen waren. Man weiss auch, dass einige Inhaber von Lehnen den *Subaşı*-Grad besaßen [vgl. d. Art. *TIMAR*, S. 835]. Nun waren die *Subaşı* aber nicht einfache Timarioten, sondern *Zāim's*. Ferner hatten die *Subaşı*, wenigstens als Polizei-Offiziere, in der Hauptsache mit den Christen zu tun. Übrigens haben wir oben unter Nr. 4 ein weiteres Beispiel dafür gesehen, dass *Zāim* und *Subaşı* synonym sind.

Über die letzte unter Nr. 7 angeführte Bedeutung soll im folgenden die Rede sein.

Einzelheiten über die türkischen Militärlehen im allgemeinen und die *Zeamet* im besonderen finden sich im Artikel *TIMAR*. Wir wollen nur hinzufügen, dass dieser Artikel von dem bedeutenden Gelehrten Köprülüade Mehmet Fuat kritisiert wurde; dieser macht dem Unterzeichner dieser Zeilen mit Recht den Vorwurf, dass er auf den Artikel *İKTĀ'* in dieser Enzyklopädie sowie auf die Arbeiten von C. H. Becker nicht verwiesen hat (*Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri hakkında bazı mulâhazalar*, in *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, Istanbul 1931, I, 165—313; Kapitel X dieses wichtigen Beitrages ist dem *Timar Sistemi* gewidmet, S. 219—41).

Nach Köprülüade Mehmet Fuat ist das System der osmanischen Militärlehen nicht den Byzantinern, sondern den Seldjuken entlehnt. Ich hätte das Vorhandensein dieser Lehen bei den Seldjuken allerdings erwähnen müssen [vgl. Art. *İKTĀ'*, S. 492<sup>b</sup> unten], und es ist durchaus natürlich, dass die Einrichtung von ihnen auf die Osmanen übergegangen ist.

Ebensowenig kann man es aber von der Hand weisen, dass eine so eng mit dem Boden verknüpfte Organisation wie diese mit dem Sturz des byzantinischen Reiches aus Anatolien verschwunden und einer andern gleichartigen Platz gemacht haben soll. Die byzantinische Organisation hat sich nicht nur mit der seldjukischen verschmolzen, sondern hat weiter ihren Einfluss ausgeübt auf die Organisation, welche die Seldjuken in Kleinasien angenommen haben. Das Steuersystem der *Timar* trägt sichtbare Spuren dieser Tatsache. Dieser byzantinische Einfluss war vielleicht weniger bedeutend, als die europäischen Gelehrten geglaubt haben, denen die orientalischen Quellen nicht ohne weiteres zugänglich waren; aber er steht ausser Frage.

Es ist übrigens nicht bewiesen, dass die Organisation der Militärlehen der Seldjuken selbst von der der Byzantiner nicht beeinflusst ist, welche ja das höhere Alter für sich hatten (die Verwendung von gepanzerten Reitern, cataphractarii oder *Diebeli*, ging sogar auf Rom zurück). Selbst heute



noch kann man feststellen, wie Kriegspraktiken leicht von einem Land zum andern entlehnt werden; und die türkische Militärorganisation hat schon in alten Zeiten eine Vollkommenheit erreicht, die ihr gestattete, eine teilweise Verbesserung auch vom Ausland zu übernehmen, ohne dass der Nationalstolz darunter zu leiden hatte.

Indem wir also diesmal der Bedeutung der Seldjüken-Organisation Gerechtigkeit widerfahren lassen, müssen wir dennoch fordern, dass man die byzantinischen Gegebenheiten in einer Studie über die türkischen *Timār* nicht übersieht.

Die folgenden Angaben mögen zur Ergänzung unseres Artikels *TIMĀR* dienen.

*Za'im*. — Nach einer handschriftlichen Bemerkung, die der verstorbene René Basset in sein Exemplar des arabisch-französischen Wörterbuches von Kazimirski eingetragen hat, bedeutet das Wort *Za'im* auch „Wächter, Sträflingsaufseher“ (*Ḡhazawāt*, S. 4). Es wäre zu untersuchen, inwieweit sich dieser Ausdruck auf die *Zeamet* oder See-Lehen bezieht. Dasselbe gilt von dem Worte *Za'im*, das zur Bezeichnung einer Schiffsgattung im Roten Meere dient.

Ein türkisches Sprichwort sagt: *üstü bahl za'im ḡadrīna döndü* „er ist gekleidet wie ein *Za'im*-Zelt“; vgl. das französische „wie ein Heiligenschrein“ (Tekezade M. Sait [Sa'id], *Atalar sözü*, 1312, S. 55). Aus dieser Redensart geht hervor, dass die Zelte der *Za'im* sehr prunkvoll waren.

Es gab eine Kopfbedeckung, die *Za'imī* genannt wurde (vgl. Ahmet Rasim, *Osmanlı Tarihi*, S. 236 u. 473).

Man nannte *Za'im müteferriḡalarī* die *Müteferriḡa* des Palastes, die aus den *Za'im* (der Provinz) genommen wurden. Vgl. Ahmet Refik, *Fātiḡiñ Sarayī*, in *İkdam* vom 8. und 12. Juni 1923.

Man findet das Muster eines kaiserlichen *Berāt* zur Bewilligung eines *Zeamet* bei Belin, *Du régime des siefs* ..., S. 109.

*Timār*. — Köprülüze Mehmet Fuat (a. a. O., S. 238—39, Anm.) weist mit Recht daraufhin, dass im Gegensatz zu dem, was ich gesagt hatte, das Wort *Timār* in den seldjüken Texten wohl den Sinn „Zuweisung von Ländereien“ hat, aber er fügt selbst hinzu, dass dieser Ausdruck an den betreffenden Stellen vag ist. Dieselbe Ungenauigkeit in der Bedeutung begegnet auch in den Texten, die sich auf die Anfänge des Osmanischen Reiches beziehen (vgl. *ʿAshīkpashazāde*, *passim*).

Zu dem Ausdruck *tapu ḡılmaḡ* „huldigen“ vgl. *ʿAshīkpashazāde*, ed. Giese, S. 68, Z. 15.

*Litteratur*: Vgl. die Litteraturangaben in den Artikeln *İQTĀʿ*, *TIMĀR* und *TIVÜL*. Hinzuzufügen ist: R. V. Scala, in Helmholtz, *Weltgeschichte*, V (zitiert bei Köprülüze Mehmet Fuat); Sokolov, *Zemel'nja otnošhenja v Turtsii do Tanzimata*, Novij Vostok, Moskau 1924, Nr. 7 (vgl. auch dieselbe Zeitschrift, 1925, Nr. 8—9); Jouannin und van Gaver, *Turquie (L'Univers)*, Paris 1840, S. 35: zu *bedel djebeḡi*; vgl. nichtsdestoweniger: *zuhuri bedeli timar* bei Na'imā, V, 8 (Ereignisse des Jahres 1060); Hammer, *G O R*, I, 392 (zu den von Mehmet I. geschaffenen Halb-lehen); *Histoire des Turcs de Chalcondyle*, Paris 1662, II, Illustrationen ..., Kol. 100; J. H. Seyfried, *Imperii Turcici imago, das ist Beschreibung etc.*, Sultzbach 1685, S. 75; W. Björkman, *Ofen zur Türkenzeit*, S. 85; C. Jirecek, *La civilisation serbe au Moyen-âge*, Übers. Eisenmann, Paris 1920; Art. *ḲARASĪ* (nach der Ero-

berung von *Ḳarasi* im Jahre 735—36 liess man den Timarioten ihre Lehen); de la Guilletière, *Athènes ancienne et nouvelle*, Paris 1675, S. 354 ff., 438; Richard Pococke (Pockocke), *Voyages*, franz. Übers., IV, 202; Alfio Grassi, *Charte Turque*, 2. Aufl., Paris, 1826, I, 104 34. (J. DENY)

**ZEIBEK**, Name eines türkischen Volksstammes in der Umgegend von Smyrna. Die Herkunft der Zeibek ist bisher nicht hinreichend geklärt. Wie man die Takhtadji [s. d.] früher von kleinasiatischen Ureinwohnern herleiten wollte, suchte man den Ursprung der Zeibek in den Resten der um Tralles sesshaft gewesenen Thraker. Dafür spricht auch der Umstand, dass sie von den rechtgläubigen Türken *Gjaur* geheissen wurden (Lord Keppel, a. a. O., II, 266). Diese Ansicht ist ohne Zweifel irrig; vielmehr wird man in den Zeibek einen jener Yürükenstämme erkennen dürfen, die in beträchtlicher Zahl grade den Westen Anatoliens besiedelten und deren Abstammung im einzelnen noch der Klärung bedarf. Für die Ansiedelung der Yürüken [s. d.] grade in der Landschaft Aidin-eli [s. d.] dürften religiöse Gründe mitgespielt haben, und F. W. Hasluck hat in seiner Studie *Heterodox Tribes of Asia Minor* (im *Journal of the Royal Anthropol. Institute*, LI [1921], 310 ff., abgedruckt in *Christianity and Islam under the Sultans*, I, Oxford 1929, S. 124 ff., vgl. bes. S. 127) auf diese Zusammenhänge hingewiesen (vgl. gleichzeitig F. Babinger in *Isl.*, XI [1921], 100 und XII [1922], 103). Ältere Ansichten über den Ursprung der Zeibek hat M. Tsakyrogious in seinem Werkchen *Περὶ Γιουρούκων* (Athen 1891), S. 13 ff. und 22 zusammengestellt. Der Name wird seiner Bedeutung nach mit dem griechischen *pallickari* (παλλικάρη) in Verbindung gebracht (vgl. W. v. Diest, *Reisen und Forschungen im nordwestlichen Kleinasien*, I, 27), kaum mit Berechtigung. Ältere Nachrichten über das Auftreten dieser kriegerischen und unbotmässigen Bergsippe, die sich schon durch ihre absonderliche Tracht — unverhältnismässig hohe Kopfbedeckung, kurze Kniehosen, die den grössten Teil der Beine unbedeckt lassen, buntfarbige, *Cepken* geheissene, reichbestickte, kurze Weste — von ihrer Umwelt unterschieden, liegen bisher nicht vor. Die frühesten Mitteilungen machen die Reisenden des XVIII. und XIX. Jahrh. Es hat den Anschein, dass die Zeibek mit den Derebey's [s. d.] um Smyrna, zumal den *Ḳara ʿOthmān-oghlu's* [s. d.] in Verbindung standen und von diesen als Truppe verwendet wurden. Mit dem Verschwinden dieses Geschlechtes unter Sultan Murād IV. wurde auch die Miliz der Zeibek abgeschafft; der osmanische Statthalter Tahir Pasha verbot ihnen den Militärdienst und gleichzeitig das Tragen ihrer auffallenden Tracht. Darüber brach ein gefährlicher Aufstand unter ihrem Anführer (*Efe*) Kel Mehmed aus, im Verlauf dessen zahlreiche Zeibek ihr Leben lassen und der höheren Gewalt weichen mussten. Bis in die jüngste Zeit herein wurden die Zeibek als eine Art Hilfspolizei zur Unterstützung der *Zabṭīye's* herangezogen, die vor allem fremde Reisende zu begleiten pflegten. Sie fielen nicht nur durch ihre Tracht, sondern auch durch ihre meist schlanken, kräftigen Gestalten auf. Nach und nach passten sie sich in ihren Lebensgewohnheiten und Sitten immer mehr ihrer Umwelt an, und ihre malerische Tracht kam immer mehr abhanden. In der Nachkriegszeit kam der Name der Zeibek wieder in aller Mund, als der türkische Staatsprä-

1834: Mustafa Kemal Paşa den Versuch machte, die Zäzä mit den Banū *Zabek* eines Stammes gleichsam als türkischen Volkstanz zur Geltung zu bringen.

**Literatur:** Ausser der im Text genannten vgl. George Keppel, *Narrative of a Journey to the Bahari* usw., London 1831, II, 124 (Geschichte), 253, 263, 265, 316, 322, 339 (über ihre Tracht); Lord Arundell, *Discoveries in Asia Minor*, London 1834, II, 212 ff.; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, III, 349 ff. (ausführliche Angaben auch über die Gewandung der Zeibek mit den entsprechenden Sonderausdrücken). Abbildungen von Zeibek finden sich u. a. bei Keppel, *a. a. O.*, Bd. I, Titelbild (farbig); Eugen v. Philippovich, *Nikolaus v. Philippovich, das Leben und W. von einem österreichischen Offizier*, Wien und Tübingen 1913, S. 26 (falsche Unterschrift „ein Vornehmer aus Kleinasien“). Der Zeibek spielt auch im türkischen Schattenspiel eine gewisse Rolle; vgl. die Abbildung 48 einer solchen Zeibek-Figur bei H. Ritter, *Karağöz, türkische Schattenspiele*, Hannover 1924. — Weitere Literatur über den Stamm der Zeibek gibt W. Heffening, im *Isl.*, XIII, 251, wo auch sonstige Abbildungen nachgewiesen werden; J. H. Mordtmann, in *Vier Vorträge über Vorderasien und die Türkei*, Berlin 1917, S. 101 (wonach sich Zeibek auch im Wilāyet Brussa fanden). (FRANZ BABINGER)

**ZENĀTA.** Die arabischen Geschichtschreiber des Mittelalters bezeichnen mit diesem Namen eine der beiden grossen Bevölkerungsgruppen in der Berberei. Nach der erdichteten Genealogie, die den Rahmen für ihre ethnische Eingliederung liefert, unterscheiden sich die Zenāta als Nachkommen des Madghis al-Abtar von den Šanhādja, die von Bernes abstammen, wobei Bernes und Madghis Söhne ein und desselben Vaters, Berr mit Namen, sind. Andere Theorien bringen die Zenāta mit einem gewissen Šana oder Djana zusammen, der entweder zum Geschlecht Kanaans (Kana'an, Sohn Ham's) oder Goliaths (Djalūt) gehören soll. Der Wunsch, sich einen angesehenen biblischen Stammbaum beizulegen, erklärt genügend diesen Anspruch, der bis zu einem gewissen Grade durch die Lebensweise der meisten Zenāta gerechtfertigt zu werden schien. Während die meisten Šanhādja sesshaft waren, lebten die Zenāta-Gruppen meist als Nomaden „nach Art der Araber“, widmeten sich der Kamelzucht und wohnten in Zelten. Man findet sie über die ganze Berberei hin verstreut, aber besonders in den Steppen und Wüsten von Ghadāmes bis zum Maghrib al-aḳṣā. Der Westen des Zentral-Maghrib und die benachbarten Sahara-Gebiete schienen speziell ihr Bereich zu sein und sollten es bleiben. Von den anderen Gruppen unterschieden sie sich durch die Sprache. Die in den Oasen des Mzāb, Ouargla, Oued Righ, in West-Algerien einschliesslich des Ouarsenis-Massiv und in Ost-Marokko gesprochenen Berberdialekte führen noch heute den Namen *Zenātīya*.

Ebenso wie bei den Šanhādja unterscheiden die Geschichtschreiber mehrere Zenāta-„Rassen“, besser: mehrere Völkerwellen, die nach einem verborgenen Nomadenleben nacheinander ins Licht der Geschichte traten, wenn günstige Gelegenheiten ihnen ermöglichten, sich in Städten festzusetzen und Reiche zu gründen oder sich als Verbündete oder als Feinde den schon bestehenden grossen Reichen aufzudrängen.

Zu den Zenāta der ersten Rasse sollen die Djarāwa, Banū Ifren, Maghrāwa, Wamānū und Ilūmī gehören. Die Djarāwa hatten angeblich ihren Hauptmittelpunkt im Aures, wo die berühmte Kāhina, ihre Königin, im II. (VIII.) Jahrh. die bekannte Rolle in ihrem Widerstand gegen die arabische Eroberung spielte. Als dieser Widerstand, dessen Hauptherd u. a. der Aures bleiben sollte, die Form der khāridjītischen Häresie annahm, wurde der Zenātastamm Banū Ifren ihr unerbittlichster Verfechter. Der Ifrenide Abū Kūrā gründete im II. (VIII.) Jahrh. ein khāridjītisches Königreich in Tlemcen. Im IV. (X.) Jahrh. wiegelte der Ifrenide Abū Yazīd, „der Mann mit dem Esel“, im Namen der alten Häresie die Bevölkerung der östlichen Berberei einschliesslich des Aures gegen die Fātimiden-Khalifen auf. Um dieselbe Zeit waren Ifgān (20 km südwestlich von Mascara) und Šella, in der Nähe des späteren Rabat, der Sitz zweier Fürstentümer der Banū Ifren.

Die einflussreichsten Zenāta der ersten Rasse waren aber Gruppen des grossen Stammes Maghrāwa. Unter diesen muss man besonders die Banū Khazar nennen, deren Gebiet sich über die Ebenen Oraniens und Ost-Marokkos erstreckte. Als Vasallen der Omayyaden Kordovas hielten sie nicht ohne Mühe das ganze X. Jahrh. und einen Teil des XI. (IV.—V. Jahrh. d. H.) den wiederholten Angriffen der Šanhādja, den Stützen der Fātimiden in Ifriḳiya, stand. Einer der Führer der Banū Khazar, Ziri b. 'Atiya, hatte sich nach dem Sturz der Idrisiden in Fās festgesetzt und behauptete sich dort bis zur Ankunft der Almoraviden (455 = 1063). Das XI. Jahrh. war ebenfalls die Blütezeit anderer kleinerer Maghrāwa-Königreiche, wie das der Banū Ya'la in Tlemcen, das der Banū Khazrūn in Sildjilmāsa, denen die almoravidische Eroberung ein Ende bereitete.

Infolge dieser Eroberung tritt die Geschichte der Zenāta des Zentral-Maghrib in eine dunkle Epoche ein. Wir wissen von den Kämpfen zweier Klans derselben Rasse, der Ilūmī und Wamānū. Letztere sollten die Almohaden in das Gebiet von Tlemcen bringen.

Die Zenāta gewinnen erst wieder eine geschichtliche Bedeutung mit dem Niedergang der Nachfolger 'Abd al-Mu'min's. Dann treten die Zenāta der „zweiten Rasse“ auf, die als ein Teil der Gruppe der Banū Wāsin angesehen werden, welche der Vorstoss der arabischen Nomaden (Banū Hilāl), der anfänglichen Herren Ifriḳiya's, nach dem Westen und zwar in den Süden Oraniens und Marokkos zurückgedrängt hatte. Im Laufe der ersten Hälfte des VII. (XIII.) Jahrh.'s entriess der Zenāta-Stamm Banū Wāsin, kurz zuvor noch Nomaden, den Almohaden den Zentral-Maghrib und den Maghrib al-aḳṣā; die Meriniden gründeten das Königreich Fās, die 'Abd al-Wādiden das Königreich Tlemcen. Letztere, die sich auf dem traditionellen Boden der Zenāta-Stämme befanden, hatten viel Mühe, die Angehörigen ihrer eigenen Rasse im Zaume zu halten, besonders die Banū Tūdjin. Diese waren zwar in den Ebenen sehr geschwächt und zu Leibeigenen der nomadisierenden Araber geworden, waren aber im Ouarsenis noch ziemlich mächtig und lebten dort als Sesshafte. Ihre Nachkommen sollen in diesem Gebirgsmassiv noch anzutreffen sein. Der Name des von ihnen gesprochenen Berberdialekts bewahrt allein noch die Erinnerung an die Glanzzeit der Zenāta.

**Literatur:** Ibn Khaldūn, *Histoire des*



*Berbères*, Text, I, 529 ff.; II, 1 ff.; Übers. de Slane, III und IV; *Mafāḥir al-Barbar*, ed. Lévi-Provençal, 1933; al-Bakrī, ed. und Übers. de Slane, *passim*; Idrisi, *Descr. de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy und de Goeje, S. 57–8; Übers., S. 65–6; Fournel, *Les Berbères*, Paris 1875; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI<sup>ème</sup> au XIV<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1913; R. Basset, *Etude sur la Zanatia du Mzab, de Ouargla, de l'Oued Righ*; ders., *Etude sur la Zanatia de l'Ouarsenis et du Maghreb central* (Publications de l'Ecole des Lettres d'Alger, XII [1892], XV [1895]). (G. MARÇAIS)

**ZENDE-RÜD**, einer der Hauptflüsse des mittleren Persiens. Seine Quelle liegt etwa 140 km westlich von Isfahān in der Provinz 'Arabistān (*Khūzistān*) und zwar in dem zu den Bakhtyāri-Bergen gerechneten Zardeh-Kūh, dem „gelben Gebirge“ (so nach den in ihm befindlichen gelben Kalksteinfelsen genannt), in welchem auch der Kārūn [s. d.], der grösste Fluss Südpersiens, entspringt. Nach seinem Austritte aus der Alpenregion bewässert der Zende-Rūd die Landschaft Isfahān, nach der er auch häufig den Namen Isfahān-Rūd, „der Fluss von Isfahān“, führt und mündet ungefähr 130 km ost-südöstlich von Isfahān in einen grossen, sumpfigen Salzsee, namens Gāo *Khāneh*. Nach der irrigten Annahme arabischer und persischer Geographen des Mittelalters soll dieser Fluss sich in einem unterirdischen Laufe fortsetzen und ca. 60 Farsakh (= ca. 300 km) von der Versickerungsstelle entfernt wieder an der Oberfläche erscheinen und sich schliesslich in das Meer ergiessen; schon Ḥamd Allāh Mustawfi hält diese Behauptung für unglaubwürdig; vgl. dazu Schwarz, *a. a. O.*, III, 216–7.

In der Stadt Isfahān trennt der Zende-Rūd die eigentliche, an seinem Nordufer liegende Stadt von ihrer südlichen Vorstadt, *Djulfa* [s. d.] oder Neu-Djulfa. Die Verbindung zwischen beiden stellen drei monumentale Brücken her; s. dazu oben, II, 565 und vgl. z. B. auch die Schilderungen von Ouseley, *a. a. O.*; Stack, *a. a. O.*, S. 23; C. J. Wills, *In the Land of the Lion and Sun* (London 1883), S. 194 f.; J. Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane* (Paris 1887), S. 154–5; J. Bassett, *Persia, the Land of the Imams* (London 1887), S. 154–5; Curzon, *a. a. O.*, II, 44–50 und E. Aubin, *La Perse d'aujourd'hui* (Paris 1908), S. 289. In Isfahān ist während der Sommermonate das Bett des Flusses, der stark für Irrigationszwecke herangezogen wird, oft ganz trocken. Im übrigen bedarf das Flusssystem des Zende-Rūd, speziell in seinem oberen Teile, noch genauerer geographischer Erforschung; für den Oberlauf beachte besonders Stack, *a. a. O.*, II, 23, 84 f. und Bishop, *a. a. O.*

Der Name Zende (*Zinda*)-Rūd (vgl. auch Vullers, *Lexic. Persico-Latin.*, I, 151, 152) bedeutet „Lebensfluss“; gebräuchlicher ist heute die Namensform *Zāyinde* (*Zāyende*)-Rūd = „der Leben spendende Fluss“, d. h. wohl der (das Land) belebende oder befruchtende. Daneben findet sich in früherer Zeit auch die Benennung *Zarīn-Rūd* = „Goldfluss“, über den Grund dieser Bezeichnung ist nichts Zuverlässiges bekannt; man beachte, dass ein Tal ganz nahe dem Ursprunge unseres Flusses *Zarīn-Tal* heisst (vgl. Bishop, *a. a. O.*, I, 269).

*Litteratur*: J. Chardin, *Journal des voyages en Perse* (Ausgabe von Langlès, Paris 1811), VII, 275–84; W. Ouseley, *Travels in the various countries of the East* (London 1829), III, 11–8 (gibt auch Nachrichten eines einheimischen Ge-

währmannes); E. Stack, *Six Month in Persia* (London 1882), II, S. 23, 24, 46 f., 84 f.; Bishop, *Journeys in Persia and Koordistan* (London 1891), I, 258, 269 f.; II, 19 f.; K. Ritter, *Erdkunde*, IX, 22 f.; Curzon, *Persia and the Persian Question* (London 1892), II, 25, 44–50, 284, 315–17; G. le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, (Cambridge 1905), S. 263–7; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen* (Leipzig 1896 f.), III, 216–17; IV, 457–59 (s. auch den Index). (M. STRECK)

**ZENGĪ**, 'IMĀD AL-DIN B. KĀSIM AL-DAWLĀ AKSONKOR B. 'ABD ALLĀH, Atābeg von al-Mawṣil und einer der hervorragenden Emire in der Seldjūkenzeit. Sein Vater Aksonkor al-Hādhib („der Kämmerer“), ein türkischer Mamlūk im Dienste des Sultans Malikshāh [s. d.], hatte von ihm die Stadt Ḥalab als Lehen erhalten; als aber Aksonkor sich nach dem Tode Malikshāh's gegen dessen Bruder Tutuṣh [s. d.] auflehnte, wurde er gefangen genommen und getötet (487 = 1094), wodurch der damals erst zehnjährige Zengī auch der Ländereien seines Vaters verlustig ging, die in die Hände Tutuṣh's und der mit ihm verbündeten Emire fielen. Unter den folgenden Fürsten von al-Mawṣil zeichnete sich Zengī mehrfach aus, weshalb er im Jahre 516 (1122/3) von dem Präfecten von Baghdād Aksonkor al-Bursuḳī, der damals über den ganzen 'Irāq zu gebieten hatte, zum Statthalter von Wāsiṭ ernannt wurde, wozu in der Folge auch die Präfektur von Baṣra kam. Im Jahre 518 (1124/5) wurde Aksonkor von Baghdād nach al-Mawṣil versetzt, aber schon im *Dhu 'l-Ka'da* 520 (November 1126) erlag er den Dolchen der Assassinen, denen er als eifriger Anhänger des *Khalīf*en und der Seldjūken verhasst war. Im folgenden Jahre starb auch sein Sohn Mas'ūd, wahrscheinlich von einem der syrischen Fürsten vergiftet, mit denen er in Fehde lebte. Als Erbe der Statthalterschaft von al-Mawṣil erschien jetzt ein minderjähriger Bruder Mas'ūd's, dessen Ansprüche vom Kommandanten in al-Mawṣil, einem Mamlūken Aksonkor's namens al-Djāwālī, unterstützt wurden. Als er zu diesem Zwecke den *Kāḍī* von al-Mawṣil und einen Kämmerer Aksonkor's nach Baghdād schickte, um dem Sultan Mahmūd den jungen Bruder Mas'ūd's zu empfehlen, wurden die beiden Gesandten, denen die Pläne al-Djāwālī's keineswegs unbedenklich erschienen, von einem Verwandten Zengī's für diesen gewonnen, worauf Zengī zum Statthalter von al-Mawṣil ernannt wurde und im Ramaḍān 521 (September/Oktober 1127) seinen Einzug in die Stadt hielt. Dann übergab ihm der Sultan seine beiden Söhne Alp Arslān und Farukhshāh zum Erziehen, weshalb Zengī den Titel Atābeg erhielt. Noch in demselben Jahre nahm er von *Djazirat Ibn 'Omar*, Naṣibin, *Sindjār* und *Ḥarrān* Besitz. Im Muḥarram 522 (Januar 1128) bemächtigte er sich der Stadt Ḥalab [s. d.], wo völlige Anarchie herrschte, bis Zengī erschien und die Ordnung wiederherstellte. Im folgenden Jahre brachte er verräterischerweise Ḥamāt [s. d.] unter seine Gewalt; dagegen misslangen seine Absichten auf *Hims* und *Damaskus*. Unter seinen übrigen Unternehmungen in dieser Periode verdient besonders die Einnahme und Zerstörung der von den Kreuzfahrern besetzten Burg al-Athārib zwischen Ḥalab und Antākiya erwähnt zu werden. Im Wettstreit um das Sultanat zwischen dem Seldjūkenfürsten Mas'ūd b. Muḥammed [s. d.] und seinem Bruder Seldjūk hielt es Zengī mit dem

ersteren (526 = 1131/2), und als der Oheim der beiden Brüder Sandjar [s. d.] seine Oberhoheit geltend machen wollte, verband er sich mit Zengi und Dubais b. Šadaka [s. d.]. Die Angriffe der beiden letzteren auf Baghdād blieben jedoch erfolglos, und ebensowenig gelang es dem Khalifen al-Mustarshid, sich der Stadt al-Mawšil zu bemächtigen, obgleich er sie drei Monate lang belagerte (527 = 1132/3). Als sein Nachfolger al-Rāshid sich mit Sultan Mas'ūd überwarf, trat Zengi auf die Seite des ersteren, liess sich aber dann überreden, in die Enthronung al-Rāshid's einzuwilligen und al-Muktafi zu huldigen. Im Jahre 531 (1137) wandte sich Zengi nach einer mehrmonatigen erfolglosen Belagerung von Himš gegen die Festung Ba'rin (Monsferrandus). Der christliche Kommandant rief König Fulco von Jerusalem zu Hilfe, dieser wurde aber geschlagen, und Ba'rin musste kapitulieren. Dann erschien ein neuer Gegner auf dem Kriegsschauplatze, nämlich Kaiser Johannes II. von Konstantinopel, der zunächst den empörischen Fürsten Leo von Kleinarmenien und dessen Bundesgenossen, den Fürsten Raimond von Antiochien, zum Gehorsam zu zwingen beabsichtigte, sich aber nach Herstellung des Friedens mit den Befehlshabern der Kreuzfahrer verbündete. Nachdem er die Festung Buzā'a genommen hatte, zog er gegen Halab, verzichtete aber bald auf seinen Plan, diese Stadt durch eine langwierige Belagerung zu bewältigen, und wandte sich gegen Šaizar. Da aber die Bewohner sich tapfer verteidigten, nahm der Kaiser die Friedensbedingungen des Kommandanten an und zog sich nach Antiochien zurück (Ramaḍān 532 = Mai/Juni 1138), von Zengi verfolgt, der viele Gefangene und grosse Beute machte. In demselben Jahre überliess ihm der Herrscher von Damaskus Shihāb al-Dīn Maḥmūd nach langen Verhandlungen die Stadt Himš. Im Dhū 'l-Kāda 533 (Juli 1139) unternahm Zengi einen Kriegszug gegen Baalbek; nach kräftigem Widerstand musste die Besatzung kapitulieren und wurde zum grössten Teil niedergemetzelt, obgleich Zengi ihr freien Abzug versprochen hatte. Das stetige Ziel seiner Anstrengungen blieb immerhin das reiche Damaskus, und im Rabi' I 534 (Oktober/November 1139) begann er die Stadt zu belagern. Der Fürst von Damaskus Djamāl al-Dīn Muḥammad war nicht abgeneigt, Himš und Baalbek gegen Damaskus einzutauschen, konnte aber nach dem, was in Baalbek passiert war, Zengi nicht recht trauen. Als er nach einigen Monaten starb, wandte sich der neue Befehlshaber Mu'īn al-Dīn, der im Namen des minderjährigen Mudjir al-Dīn b. Djamāl al-Dīn die Regierung übernahm, an die Kreuzfahrer und bot ihnen die Stadt Bāniyās an, wenn sie ihm helfen wollten, worauf Zengi die Belagerung aufhob und nach al-Mawšil zurückkehrte. Da er sich mehrerer fester Plätze im nördlichen Mesopotamien bemächtigte, entzweite er sich mit Sultan Mas'ūd, der ihm schliesslich den Krieg erklärte; Zengi unterwarf sich aber und erkaufte den Frieden (538 = 1143/4). Im Dju-mādā II 539 (Dezember 1144) nahm er den Kreuzfahrern die wichtige Stadt Edessa, und zwei Jahre später zog er gegen Kal'at Dja'bar in Mesopotamien, wurde aber in der Nacht vom 4. auf den 5. Rabi' II (= 13/4. September) oder nach einer anderen Angabe am 15. Rabi' I 541 (24. September 1146) von einigen Mamlaken ermordet. In al-Mawšil folgte ihm sein Sohn Saif al-Dīn Ghāzī I. nach, in Halab ein anderer Sohn, Nur al-Dīn Maḥmūd.

Von den orientalischen Geschichtsschreibern wird dem Atābeg Zengi das höchste Lob wegen seiner hervorragenden staatsmännischen Eigenschaften gezollt, obgleich sie seine Rücksichtslosigkeit und Treulosigkeit nicht verhehlen, und in lebhaften Farben schildert Ibn al-Athīr (XI, 72), wie der Wohlstand in den von den Franken bedrohten und durch Erpressungen und häufigen Wechsel der Statthalter verarmten Ländern durch seine Fürsorge wieder aufblühte.

*Litteratur:* Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Wüstenfeld, Nr. 244 (Übersetzung von de Slane, I, 539 ff.); Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, X, XI, *passim*; *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux*, I—III, siehe Index; Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljoukides*, II, 179—81, 195, 204—12; Weil, *Gesch. d. Chalifen*, III, 193, 199, 215, 221, 226—28, 244—53, 257—60, 280—90; Röhrich, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, siehe Index; Lane-Poole, *The Mohammedan Dynasties*, S. 162 ff.; Khalil Edhem, *Düvel-i islāmiye*, S. 232 ff.; de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, siehe Index.

(K. V. ZEITERSTÉEN)

**ZENIT**, der Scheitelpunkt, d. h. der in der Richtung der Vertikalen (Lotlinie) über den Beobachter liegende höchste Punkt der scheinbaren Himmelskugel, zugleich der obere (sichtbare) Pol des Horizontes.

Der astronomische Fachausdruck für Zenit lautet im Arabischen *Samt al-Ra's* oder *Samt al-Ru'ūs*, das bedeutet „Richtung (*Samt*) des Kopfes“, entsprechend dem griech. κορυφή, bzw. τὸ κατὰ κορυφὴν σημείον. Plato Tiburtinus gibt *Samt al-Ra's* in seinen lateinischen Übersetzungen wieder als *zenith capitis* oder *zenith capitum*, der spanische Übersetzer des Battānī durch *el zonte* (*el zont*) *de la cabeza* (vgl. al-Battānī, *Opus astronomicum*, ed. Nallino, II, 337 sub *Samt*). — Wie schon Goliuss bemerkt, verdankt die Wortform Zenit ihre Entstehung offensichtlich einem Schreibfehler, durch den das *m* in *Zemt* (*Samt*) zu *n* gemacht wurde: *Zemt* > *Zenit*. (Dasselbe Wort *Samt* liegt — jedenfalls in seiner Pluralform *Sumūt* — dem astronomischen Terminus *technicus Azimut* [s. d.] zugrunde, ar. *Samt*, scil. *min Dā'irat al-Ufq*, „Richtung auf dem Horizont-Kreis“, gerechnet in Graden. Die *Libros del saber de astronomia* übersetzen *Samt* vorwiegend mit „zonte“, dagegen *Samt al-Ra's* mit „cenit“).

Der senkrecht unter dem Beobachter gelegene (unsichtbare) Pol des Horizonts, der Gegenpol des Zenits, heisst *Nadir* [s. d.], vom ar. *Naḡīr*. Die durch Zenit und Nadir gehenden grössten Kreise heissen Vertikalkreise; unter ihnen sind zwei ausgezeichnet, nämlich erstens der Meridian (*Falak Niṣf al-Nahār*, δ μεσημβρινός), in dessen Ebene die Erdaxe liegt und der den Horizont im Süd- und Nordpunkt schneidet, und zweitens der auf der Ebene des Meridians senkrecht stehende, den Horizont im Ost- und Westpunkt schneidende erste Vertikal. Mithin sind Ost- und Westpunkt die Pole des Meridians, Süd- und Nordpunkt die Pole des ersten Vertikals.

Die sphärischen Koordinaten eines Sternes, gerechnet im Horizont-Zenit-System, sind *Azimut* (*al-Samt*) und *Höhe* (*Itifa'*, scil. *an Dā'irat al-Ufq*). Während die moderne Astronomie das *Azimut* als den Bogenabstand zwischen dem durch den Stern gelegten Vertikalkreis und dem Meri-



dian, gezählt auf dem Horizont von S über W, N, O bis S von  $0^{\circ}$ — $360^{\circ}$  — oder auch, mit Bezeichnung der Himmelsrichtung, von S über O und S über W bis  $180^{\circ}$  — definiert, nehmen die arabischen Astronomen (was wohl zu beachten ist) den ersten Vertikal als Bezugskreis, zählen also vom Ost- oder Westpunkt des Horizontes. Die Höhe eines Sternes ist der Bogenabstand des Sternes vom Horizont, gezählt auf dem durch den Stern gelegten Vertikalkreis. Sie wird von  $0^{\circ}$  (im Horizont) bis  $+90^{\circ}$  (im Zenit), bzw.  $-90^{\circ}$  (im Nadir) gerechnet; negative Höhen bezeichnet man häufig als Depressionen. Die Höhe findet sich oft ersetzt durch ihr Komplement, die Zenitdistanz, die den auf demselben Vertikalkreis gezählten Bogenabstand des Sternes vom Zenit darstellt. Die Zenitdistanz Z des Himmelspoles ist gleich der Äquatorhöhe im Meridian, sowie gleich dem Komplement der Polhöhe oder geographischen Breite  $\phi$ , d. h.  $Z = 90^{\circ} - \phi$ .

Eine zum Horizont parallele Ebene schneidet die scheinbare Himmelskugel in einem Kreis, der alle Punkte von der gleichen Höhe verbindet. Ein solcher Kreis wird in der Astronomie Horizontalkreis oder — mit einem arabischen Fremdwort — Almukantarāt (d. i. *al-Muḩanṩara* [s. d.]) genannt. (WILLY HARTNER)

**ZENTA** (früher ungarisch Szentá; türkisch *سنته*, زنته, [K̄āmūs al-Aʿlām, IV, 2425] und so gar چنته [bei Khalil Edhem, *Düwle-i islāmīye*, 1927, S. 323]; serbokroatisch Senta), blühende Stadt am rechten Ufer der Theiss in der Bačka (seit 1929 im Donaubanat) in Jugoslawien, mit 30 044 Einwohnern (1931), wurde zum ersten Mal 1216 erwähnt und 1516 zur Freistadt erhoben. Nach der Schlacht bei Mohács (1526) wurde Zenta türkisch und gehörte zum Sandjak Segedin (Szedgin; vgl. z. B. Fekete, *Türkische Schriften ... des Palatins N. Esterházy*, 1932, S. 110 bzw. 324). Ewliyā Čelebi (VII, 363), der im XVII. Jahrh. Zenta besuchte, beschreibt es als eine kleine Palanka (Befestigung) in dem erwähnten Sandjak und versucht eine kindische Etymologie *سنته* (باش یعنی اولورک seines Namens).

In der Geschichte wurde Zenta als Schlachtort berühmt. Als nämlich Sultan Muṩtafa II. im Sommer 1697 von Peterwardein, wo sich Prinz Eugen von Savoyen eingeschlossen hatte, erfolglos abzog, wollte er zuerst Szedgin angreifen, entschloss sich aber bald, bei Zenta über die Theiss nach Temesvár zu ziehen. Da geriet Küçük Djaʿfar Pasha (vgl. über ihn Thureiyā, *Sidjill-i ʿoṩhmānī*, II, 75) in Eugens Gefangenschaft und mit dem Tode bedroht, verriet er ihm den Plan des Sultans. Prinz Eugen rückte darauf eilig bis Zenta vor und überraschte den Grosswezir Elmās Mehmed Pasha (vgl. a. a. O., I, 395 und den Art. MUHAMMED PASHA ELMÁS) in dem Augenblicke, als er den (grösseren) Rest seines Heeres an das linke Ufer übersetzen wollte. Nach dem Angriffe der Kaiserlichen entstand ein wilder Andrang der Türken auf die mit Kanonen beschossene Brücke, so dass sie bald zerbrach, die Türken voneinander abgeschnitten und gegen Abend vollständig geschlagen wurden (11. September 1697). Ausser dem Grosswezir fielen bzw. ertranken vier andere Wezire, dreizehn Beglerbege und gegen 30 000 Mann. Der Sultan selber rettete sich mit knapper Not. Im Bewusstsein des Volkes

wurde diese Niederlage zum Synonym für jede Katastrophe, wovon das serbokroatische Sprichwort *Prokepsao kao turski car na Senti* („Es ist ihm ergangen wie dem türkischen Kaiser bei Zenta“) deutlich Zeugnis ablegt. Die Niederlage bei Zenta zwang den Türken den Frieden von Karlowitz (vgl. Bd. I, 863<sup>b</sup>) auf und bedeutet eigentlich deren definitive Zurückdrängung auf die Balkanhalbinsel.

*Litteratur*: Hammer, *G O R<sup>2</sup>*, III (1840), 899—902; ʿAbd al-Raḩmān Sharaf, *Tārikḩ-i Dewlet-i ʿoṩhmāniye*, II (1312), 122—23; Vuk St. Karadžić, *Srpske narodne poslovice ...*, Belgrad 1900, Nr. 5225; Jorga, *Gesch. des Osm. Reiches*, IV (1911), 262—63; D. Popović, in *Narodna enciklopedija*, IV (Zagreb 1929), 113; *Almanah kraljevine Jugoslavije* (Zagreb, seit 1930), I, 691. (FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

**ZER MAHBÜB**, „schönes Gold“, eine türkische Goldmünze (Zechine). In der Regierungszeit Ahmed's III. (1115—43 = 1703—30) wurde eine neue Goldzechine im Gewichte von 40 Gran (2,6 gr) geprägt neben der älteren Zechine von 53 Gran (3,44 gr) (*Funduk Altın*), die weiter geprägt wurde. Sie blieb bis zur Prägung der grossen Medjidiye im Jahre 1280 (1844) in Umlauf, wurde durch Selim III. (1203—22 = 1789—1807) auf 37 Gran (2,4 gr) und in den letzten Jahren Muḩmūd's II. (1223—55 = 1808—39) auf 25 Gran (1,62 gr) herabgesetzt. Stücke mit dem doppelten, vierfachen, halben und viertel Wert wurden ebenfalls geprägt.

*Litteratur*: S. Lane-Poole *British Museum Catalogue of Oriental Coins*, VIII; M. Belin, in *J A*, 1864, S. 416—89. (J. ALLAN)

**ZI'AMA**. [Siehe ZE'AMET.]

**ZIKRAWAIH** B. MIHRAWAIH, ḩarmāte. Nachdem ʿAbdān, der Schwager und Sekretär des Stifters der ḩarmatischen Sekte ḩamdān ḩarmāt [s. d.], im Jahre 286 (899) beseitigt worden war, trat Zikrawaih an seine Stelle als ḩarmatischer Missionar. Aus Furcht vor dem energischen Khalifen al-Muṩtaḩid [s. d.] musste er sich jedoch verbergen und soll vier Jahre in einem Versteck gelebt und sich erst nach dem im Rabi' II 289 (April 902) erfolgten Tode al-Muṩtaḩid's an das Tageslicht herausgewagt haben. Inzwischen gelang es den ḩarmatischen Emissären, unter den Banu ʿl-ʿUlaiṩ, einer Unterabteilung des grossen Beduinestammes Kalb b. Wabara in der syrischen Wüste, zahlreiche Anhänger zu werben, und gegen Ende des Jahres 289 (902) zog ein grosses Heer gegen Damaskus. Damals stand Syrien unter der Herrschaft der Tūlūniden; der General Tuḩḩdj in Damaskus war aber fast unabhängig von der Zentralregierung in Ägypten. Beim Heranrücken der ḩarmatischen Scharen zog er ihnen entgegen, täuschte sich aber über die Grösse der Gefahr, und als es zum Kampfe kam, musste er sich durch die Flucht erretten und in die Hauptstadt zurückkehren. Bald darauf fiel das Oberhaupt der ḩarmaten, ṩāḩib al-Nāḩa, bei der Belagerung von Damaskus; ihm folgte sein Bruder, der ṩāḩib al-Kḩāl, nach, der die Damaszener zwang, den Frieden zu erkaufen, und dann weiter nördlich zog, seinen Weg überall durch Mord und Plünderung bezeichnend. Mehrere Städte, wie ḩamāt, Maʿarrat al-Nuṩmān, Baalbek und Salamiya, wurden verwüstet, die Männer niedergemetzelt und die Frauen und Kinder als Sklaven behandelt. Schliesslich gelang es jedoch dem General des neuen Khalifen, Muḩammed b. Sulaimān, im Muḩarram 291 (November 903), den ḩarmaten eine gründ-

keine Niederlage beizubringen: der Šāhib al-Khal wurde gefangen genommen und nach Baghdād gebracht, wo der Khalife ihn in der grausamsten Weise hinrichten liess. Die Macht der syrisch-irakischen Karmaten war aber keineswegs gebrochen. Ein Schüler Zikrawah's, der eigentlich Abū Ghānim 'Abd Allāh b. Sa'id hiess, aber unter dem Namen Naṣr auftrat, wiegelte die kalbitischen Beduinen auf; diese verbanden sich mit den eigentlichen Karmaten und verheerten die östliche Gegend vom oberen Jordan bis Damaskus hinauf. Als die Truppen des Khalifen sich näherten, zogen sich die Karmaten in die Wüste zurück, die Brunnen hinter sich verschüttend, so dass die Verfolger aus Mangel an Wasser sie nicht erreichen konnten. Da aber ein Heer unter Muḥammad b. Ishāk b. Kundādīk bis zu ihren Sitzen in die Wüste drang, mussten sie sich ergeben, ermordeten Naṣr und schickten sein Haupt als Zeichen der Unterwerfung an den Sieger. Dann trat endlich Zikrawah aus seinem Versteck hervor und ernannte al-Kāsim b. Aḥmed zum Anführer der irakischen Karmaten, während er sich selbst wie einen Heiligen verehren liess und sich niemals unverschleiert zeigte. Im Dhū l-Hiddja 293 (Oktober 906) zogen sie nach Kūfa, drangen in die Stadt ein und ermordeten die Leute auf der Strasse, mussten aber nach einem erbitterten Kampf mit den Truppen des Präfecten Ishāk b. 'Imrān der Übermacht weichen und sich in die Gegend von al-Kādisiya zurückziehen. Noch in demselben Monat wurde ein Heer, das der Khalife auf die Bitte Ishāk's gegen die Karmaten sandte, in der Nähe von al-Kādisiya geschlagen; da aber al-Muktafi ein neues Heer unter dem Befehl des Muḥammad b. Ishāk b. Kundādīk ausrüstete, zogen sie sich in die Wüste zurück, um auf die Karawanen zu lauern. Im Muḥarram des folgenden Jahres (Oktober/November 906) überfiel Zikrawah die grosse von Mekka zurückkehrende Pilgerkarawane; seine Leute töteten nicht nur die Männer, sondern auch einen Teil der Frauen und schleppten die übrigen als Beute fort. Im Rabi' I, nach der wahrscheinlichsten Angabe am 22. (= 10. Januar 907), stiessen die Truppen des Khalifen unter Waṣif b. Šuwārtegin in der Nähe von Khaffān im Gebiete von al-Kādisiya auf die Karmaten und lieferten ihnen eine Schlacht, die ohne Entscheidung bis Sonnenuntergang dauerte. Am folgenden Tage wurde Zikrawah am Kopfe verwundet, worauf seine Anhänger sich nach allen Seiten hin zerstreuten. Auf dem Wege nach Baghdād erlag er seinen Wunden, und in der Hauptstadt wurde sein Leichnam zur Schau ausgestellt. — Vgl. auch d. Art. KARMATEN.

**Litteratur:** al-Tabari, ed. de Goeje, s. Index; 'Arib, ed. de Goeje, S. 9, 10, 12, 14-8, 36; Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, ed. Tornberg, VII, 311, 353-368, 374-81; al-Mas'ūdī, *Kitāb al-Tanbih wa l-I'tisāf*, B. G. A. VIII, 374-76; de Goeje, *Memoir sur les Carmathes du Bahrein*, 2. Ausg., passim. (K. V. ZETTERSTEEN)

**ZINĀ'** (A.), die Unzucht, d. h. jeder Geschlechtsverkehr zwischen Personen, die nicht in einem gesetzlichen Ehe- oder Konkubinatsverhältnis zueinander stehen. Dem vorislamischen Arabertum galt der Zinā' nicht als Vergehen, nur unter Umständen als Verletzung des Eigentumsrechts eines Stammesgenossen. Im Kor'an aber wird, offenbar unter jüdischem bzw. christlichem Einfluss, vor dem Zinā' gewarnt und Keuschheit als Merkmal des Gläubigen hingestellt, z. B. Sūra XVII, 34;

XXV, 68; XXXIII, 30. Ausführlicher wird der Zinā' zunächst in Sūra IV (wohl aus der Zeit nach der Schlacht am Uhud im Jahre 3) behandelt: „(19) Wenn eure Frauen eine Schandbarkeit begehen, so nehmt ihnen gegenüber vier von euch zu Zeugen; und wenn sie es bezeugen, so schliesst sie in den Häusern ein, bis der Tod sie erreicht oder Allāh ihnen einen Weg gibt. (20) Diejenigen unter euch, die sie begehen, die straft beide; wenn sie aber bereuen und sich bessern, so lasst von ihnen ab: Allāh ist verzeihend und barmherzig... (29)... (Die gläubigen Sklavinnen, die ihr heiratet,) sollen züchtig und nicht unkeusch sein und sich keine Liebhaber nehmen“. Vers 20 wird bisweilen, weniger wahrscheinlich, auf die Sodomie bezogen. Eine neue Regelung erfolgte anlässlich des bekannten Abenteuers der 'Ā'isha im Jahre 6 durch Sūra XXIV: „(2) Die Unzüchtige und der Unzüchtige, geisselt einen jeden von ihnen mit hundert Hieben und habt kein Mitleid mit ihnen in Allāh's Religion, wenn ihr an Allāh und den jüngsten Tag glaubt, und eine Anzahl von Gläubigen soll ihrer Strafe beiwohnen. (3) Der Unzüchtige soll nur eine Unzüchtige oder eine Polytheistin heiraten, und die Unzüchtige soll nur einen Unzüchtigen oder einen Polytheisten heiraten; den Gläubigen ist das verboten“. Später als die Vorschrift von Vers 2 muss Sūra IV, 30 sein, die das dort Vorhergehende fortsetzt: „Wenn sie aber züchtig sind und dann (doch) eine Schandbarkeit begehen, so treffe sie die Hälfte der Strafe der züchtigen (freien) Frauen“. Dagegen dürfte sich Sūra XXXIII, 30 (wohl aus dem Ende des Jahres 5), wo den Frauen des Propheten, die eine Schandbarkeit begehen sollten, Verdoppelung der Strafe angedroht wird, auf die Bestrafung im Jenseits beziehen. Nicht genau fixierbar, aber jedenfalls medinisch sind Sūra XXIV, 33 („Zwingt nicht eure Sklavinnen zur Prostitution, wenn sie züchtig bleiben wollen, aus Trachten nach Gewinn in diesem Leben; wenn sie jemand dazu zwingt, so ist Allāh, nachdem sie gezwungen sind, vergebend und barmherzig“) und Sūra LXV, 1 (die geschiedenen Frauen dürfen von den Gatten während der 'Idda nicht aus ihren Häusern vertrieben werden, „es sei denn, sie hätten eine offenbare Schandbarkeit begangen“). Angeblich ein ursprünglicher Bestandteil des Kor'an, als der er vom Khalifen 'Omar anerkannt worden sei, ist der sog. „Vers der Steinigung“: „Wenn ein bejahrter Mann und eine bejahrte Frau Unzucht treiben, so steinigt sie auf jeden Fall, als Strafe von Allāh“. Die Echtheit dieses Verses ist unwahrscheinlich, die darauf bezüglichen Traditionen mitsamt der Erwähnung 'Omar's sind deutlich tendenziös; die Nachrichten, dass der Prophet die Steinigung angewandt habe, sind ebenfalls unglaubwürdig. Diese Strafe, die frühzeitig in den Islām eingedrungen sein muss, stammt sicher aus dem jüdischen Gesetz (Deut. XXII, 22), was noch in einem *Hadith* zum Ausdruck kommt. Andere Traditionen unterstreichen die Vorschriften des Kor'an und führen sie weiter: der Zinā' ist eine sehr schwere Sünde und mit dem Glauben nicht verträglich; der Gewinn aus Zinā' und aus Prostitution ist verbotenes Gut; Sodomie usw. werden unter den Zinā' subsumiert; die Geisselung, die neben der Steinigung als Strafe bestehen bleibt, wird mit einjähriger Verbannung verknüpft. Im System des *Fikḥ* und auch schon in manchen Traditionen werden Steinigung und Geisselung als *Hadd*-Strafe für den Zinā' auf zwei Kategorien von Schuldigen verteilt,



je nachdem sie *muḥṣan* sind oder nicht. Unter *muḥṣan* versteht das Gesetz in diesem Falle eine jede Person, die volljährig, im Besitz der Geisteskräfte und frei ist sowie in legaler Ehe Geschlechtsverkehr gehabt hat; derartige Personen bleiben aber stets *muḥṣan*, auch nachdem ihre Ehe aufgelöst ist; jene Unterscheidung entspringt also keinerlei moralischen Erwägungen. Nach den Hanafiten und Hanbaliten müssen alle beiden Schuldigen jenen Bedingungen entsprechen; ausserdem verlangen die Hanafiten vom *Muḥṣan* die Eigenschaft als Muslim, während die Mālikiten keine der beiden Strafen auf den Nicht-Muslim für anwendbar halten. Die einjährige Verbannung nach der Geisselung wird von den Mālikiten auf den männlichen Schuldigen beschränkt, von den Hanafiten dem Ermessen des Imāms anheimgestellt. Sklaven werden mit 50 Geisselhieben und, nach den Šāfi'iten, mit Verbannung von einem halben Jahre bestraft. Bewiesen werden kann der Zinā' nur durch das Zeugnis von 4 männlichen, vollgültigen Zeugen; da sie über alle Einzelheiten der Handlung aussagen müssen und, wenn ihr Zeugnis nicht genügen sollte, selbst dem *Hadd* für *Kadhf* [s. d.] unterliegen, ist der *Hadd* für Zinā' in der Praxis kaum jemals anwendbar, wenn der Täter sich nicht selbst schuldig bekennt. Dieses Eingeständnis muss nach den Hanafiten und Hanbaliten ebenfalls viermal erfolgen und kann nach allgemeiner Lehre gültig zurückgezogen werden. Heirat innerhalb der verbotenen Grade ist einfach Zinā', desgleichen Notzucht, die ausserdem als Körperverletzung betrachtet wird. Wenn der Ehegatte die auf frischer Tat betroffenen Schuldigen tötet, ist er straffrei. Anstelle der gesetzlichen Vorschriften trat in der Praxis häufig ein summarisches und meist geheimes Verfahren, sowohl seitens der Obrigkeit wie auch seitens der Angehörigen der schuldigen Frau; dabei war das Ertränken eine beliebte Art der Bestrafung.

*Litteratur:* Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, S. 279; Noldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 248 ff.; Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s.v. Zinā'; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, S. 301 ff.; ders., *Handleitung* (3. Aufl.), S. 305 ff.; Kresmárik, *Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts*, in *ZDMG*, LVIII, S. 101 ff.; Hughes, *Dictionary of Islam*, s.v. Adultery and Fornication; Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Kap. VII (Ende) und XIII (gegen Ende).

(JOSEPH SCHACHT)

**ZINDĪK** (Pl. *Zanādika*; subst. abstr.: *Zandaqa*), Ausdruck des islamischen Strafrechts für den Heterodoxen, dessen Exegese eine Gefahr für die Sicherheit des Staates wird. Dies Verbrechen zieht die Todesstrafe (in Anwendung der Verse Sūra V, 37; XXVI, 49; vgl. *RMM* IX [1909], 99–103) sowie die ewige Verdammnis nach sich (im Gegensatz zu den Hanafiten halten es die Mālikiten für unnütz, den Schuldigen zur Busse [*Is'ti'āba*] aufzufordern; der oft theoretische *Takfir* hat nicht die Wirksamkeit des Ausdrucks *Zandaqa*).

Der Ausdruck ist im Irāk dem iranischen Wortschatz der Sāsāniden-Verwaltung entlehnt. Schaefer, der Darmesteter berichtet, hat nun nachgewiesen, dass Ma'sūdī (dem Hudjwiri folgt) mit der Behauptung recht gehabt hat, dass bei den Mazdäern der *Zandik* jener Heterodoxe war, der eine neue Erklärung, eine neue allegorische Auslegung zum Awesta bringt (vgl. im IX. Jahrhundert

der von Barthélemy behandelte „*zandik*“ Abālīsh; vgl. *Menōkēhrat*, XXXVI, 16; *Šhāyast nē Šhāyast*, VI, 7) und, spezieller, der Manichäer, der Schüler des Mani (nach dem armenischen Häreographen Eznik aus dem V. Jahrh., Übers. Schmidt, S. 95), oder, nach enger, der Schüler des dissidentischen Manichäers Mazdak (nach Khwārizmī).

Da dieser Ausdruck iranisch ist, muss man mit A. Siddiqi die von Bevan aufgestellte aramäische (*Zaddik*) sowie die von Vollers vorgeschlagene griechische (*γυνωκιστής*) Etymologie fallen lassen. Das Wort *Zindik* musste sich inmitten des gemischten arabisch-iranischen Milieus der *Muwālī* *Hamrā* von Hira und Kūfa arabisieren (vgl. das Exil der Mazdakiten in Hira, worin man die Erklärung für den šhi'tischen Gnostizismus in Kūfa im folgenden Jahrhundert finden kann). Tatsächlich findet es sich zum ersten Mal im Irāk im Jahre 125 (742) bei der Hinrichtung des Dja'd b. Dirham; dann wird von 167 (783) bis 170 (786) vom Abbāsiden-Khalīf eine staatliche Inquisition einem Sonderrichter (*ʿArif*) übertragen; damals wurden *Bashshār* b. Burd und Šālīh b. ʿAbd al-Kuddūs hingerichtet. Der Ausdruck wird klassisch, und die litterarische Überlieferung bezeichnet drei berühmte Schriftsteller, Ibn al-Rāwandī, Tawhīdī und Maʿarri, als die „drei *Zanādika* des Islām“. Aber im Gebrauch hat der Ausdruck seine präzise Bedeutung eingebüsst, und wenn die offizielle Definition des Khalīfen Maḥdī (ein dualistischer Asket, also ein insgeheim manichäischer Muslim; Tabari, ed. de Goeje, III, 588) schon schlecht auf die oben erwähnten drei ersten Verurteilten passt, so ist es klar, dass er erst recht nicht mehr die Psychologie der „drei *Zanādika* des Islām“ erklärt. Heute bezeichnet die konservative Polemik mit *Zindik* („Freidenker“) denjenigen, dessen äusseres Bekenntnis zum Islām wenig aufrichtig erscheint (vgl. den Dichter Dj. S. Zahāwī in Baghdād oder den Kritiker Ṭaha Ḥusain in Kairo). Diesen Sinn wandte schon Maʿarri an in seiner *Risālat al-Ghufrān*. Es handelt sich um jenes radikale Freidenkertum, dessen hauptsächlichste, in ismāʿilitischen Widerlegungen erhaltene Werke von ʿErānshahri bis Thughūrī über Abū ʿIsā Warrāk, Ibn al-Rāwandī (*Kitāb al-Zumurrudh*, vgl. *RSO*, XIV, 1933) und den grossen Mediziner Rāzī (*Kitāb Makhārīḡ al-Anbiyāt*) P. Kraus soeben ausgegraben hat.

Die Entwicklung dieses Terminus erklärt sich aus seinem politischen Charakter; er brandmarkt die Häresie, welche den islamischen Staat in Gefahr brachte (das ist schon beim Prozess al-Ḥallādī's der Fall); und wie das einzige Verbrechen, das vom Propheten selbst systematisch mit dem Tode bestraft wurde, das *Sabb al-Rasūl* gewesen ist, so machen die Juristen aus der *Zandaqa* immer mehr eine geistige Auflehnung gegen die Ehre des Propheten (vgl. Ibn Taimiya und Ibn Ḥadjar al-Haitamī).

Die Etappen dieser Entwicklung kann man näher umgrenzen, indem man die Definitionen des Wortes *Zandaqa* nach den verschiedenen islamischen Schulen kurz angibt.

Die Hanbaliten kennen nach *Khashīsh* (gest. 253 = 867) fünf Sekten der *Zanādika*: *Muʿaṭṭila*, welche die Schöpfung und den Schöpfer leugnen, indem sie die Welt auf eine unbeständige Mischung der vier Elemente zurückführen; *Mānawīya* (Manichäer) und *Mazdakiya*, welche Dualisten sind; *ʿAbdakiya* (imāmitische vegetarische Asketen in Kūfa; vgl. Massignon, *Recueil*..., S. 11–2) und

*Rūhāniya* (vier ekstatische Sekten, die sich von dem Zwang der Vorschriften und Gesetze durch eine liebende Vereinigung der Seele mit Gott zu befreien suchen, eine Vereinigung, die verdächtigt worden ist, die Gleichheit der Natur zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen in sich zu schliessen; von sunnitischen Mystikern werden dazu gerechnet Rabāh und Kābī'a neben einem imāmischen Alchimisten wie Ibn Haiyān). Ibn Hanbal selbst erklärt Djahm für einen Zindik, weil er den Satz vertreten hat, dass der Geist eine immaterielle, also göttliche Emanation sei.

Die Mālikiten im Westen (Andalusien und Marokko), mit denen sich Milliot und Lévi-Provençal beschäftigt haben, machten in der Hauptsache wegen „Beleidigungen der Ehre des Propheten“ *Zandaqa*-Prozesse anhängig (Prozess gegen Abu 'l-Khair in Cordova unter al-Hakam II., gegen Ibn Hātim al-Azdi in Toledo im Jahre 457 [1064] und später gegen Ibn Zakūr in Fās); ebenso die Hanafiten, namentlich zur Zeit des osmanischen Reiches (*Fatwā's* gegen die *Shī'a*; Prozess gegen Kābiq im Jahre 934 [1527]; vgl. Nābulusi, *Ḥayat al-Matlab*, Ms. pers., Fol. 77).

Was die Theologen betrifft, so sahen die Mu'taziliten zunächst in der *Zandaqa* eine hingebungs-volle Andachtsübung, um sich von unbedingten Verpflichtungen zu befreien (vgl. Thumāma, bei al-Baghdādī, *Farq*, abgekürzte Ausg. von Hitti, S. 105), folglich eine Neigung zur *Idāha* der *Khuramiya*; Ghazālī definiert sie als eine Neigung zum Atheismus.

Die Šufī's wurden schon früh als *Zanādika* verfolgt wegen ihrer Lehre von der göttlichen Liebe (Prozess gegen Nūrī im Jahre 262 = 875; Hinrichtung al-Hallādj's); Hallādj (vgl. *Tawāsin*, V, 2) erkennt selbst in einer merkwürdigen psychologischen Analyse, dass der Mystiker auf der Schwelle der umformenden Vereinigung eine Identifizierung mit Gott empfindet, was *Zandaqa* ist (*Akhbār*, Nr. 52, S. 80\*, Z. 7).

Die gemässigten Šufīten bezeichnen gern aus einem analogen Grunde die extremen Šufīten mit *Zanādika* (vergötternder Emanatismus: *Da'wā ila 'l-Knū'ū*). Der Lautiden-Imām Kāsim gilt als der Verfasser einer Widerlegung des *Zindik* Ibn al-Muḥaffa, die M. Guidi veröffentlicht und übersetzt hat.

Schliesslich hat Ibn al-Nadīm in seinem *Fihrist* (ed. Flügel, S. 338) eine sehr heterogene Liste von *Zanādika* gegeben (sie wird manchmal überschätzt, sieht aber nur hübsch aus; G. Vajda bereitet darüber eine kritische Untersuchung vor). Hier stehen Marwān II. und die Barmekiden neben Ismā'iliten, wie Abū Šhākir und Djaihanī, neben einem Imāmiten wie Nāshī' und einem unabhängigen Kritiker wie Abū 'Isā al-Warrāk [s. d.].

*Le Livre de l'Unité*: Ibn Hanbal, *Kadd' ala 'l-Zanādika*, London 1911; Khwārizmī, *Istiḥḥām*, ed. Malaṭī (beschrieben bei Massignon, *Revue de l'Égypte*, . . . S. 211–12); Mas'udi, *Murūdī*, II, 167; Khwārizmī, *Mafāṭih*, ed. van Vloten, S. 37; Sarrādj, *Luma'*, ed. Nicholson, S. 431; Hudjwiri, *Kashf*, Übers. Nicholson, S. 434; Ibn al-Fārī, *Ḥayāt al-Fatāwa*, *Ḥayāt al-Islām wa-'l-Zandaqa*, ed. Kabbānī, S. 31, 54–5; Ibn al-Djawzī, *Talbis Iblis*, Kairo 1340, S. 118; Ibn al-Fārī, *Ḥayāt al-Fatāwa*, *Ḥayāt al-Islām wa-'l-Zandaqa*, ed. Kabbānī, S. 31, 54–5; Ibn al-Djawzī, *Talbis Iblis*, Kairo 1340, S. 118; Ibn al-Fārī, *Ḥayāt al-Fatāwa*, *Ḥayāt al-Islām wa-'l-Zandaqa*, Kairo 1308; Ibn

Kamāl Pasha, *Fi Tāshih Ma'na 'l-Zindik* (Hs. Köpr., Nr. 1580, beschrieben bei Huart, a. a. O., infra); Ronzevalle, in *Mashrik*, I, 681; J. Darmesteter, in *J. A.*, 1884, S. 562–64; Goldziher, *Šāṭih und das Zinaktium*, in *Transactions 15<sup>th</sup> Orient. Congress*, 1892, II, 104–29; Vollers, in *ZDMG*, L (1896), 642; Huart, in *XI<sup>ème</sup> Congrès Intern. des Orientalistes*, 1897, S. 69–80; Massignon, *Passion d'al-Hallāj*, 1922, Index, s. v.; Christensen, *Kāwadh I et le communisme mazdakite*, 1925, S. 71, 79; Nyberg, Vorwort zu seiner Ausgabe von al-Khaiyāt, *Intisār*, 1925, S. 55–6; Mich. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il manicheismo*, 1927; A. Siddiqi, in *Proceedings . . . IV<sup>th</sup> Or. Conf. Allahabad*, 1926–28, II, 228; H. H. Schaefer, *Iranische Beiträge*, I, 1930, S. 274–91; Ibn Sahl, *Ahkām kuhā*, Hs. Rabat, D. 264, Fol. 243b, 244b, 246b (vgl. Milliot, *Recueil de jurisprudence chérifienne*, II, 284, 287). (LOUIS MASSIGNON)

**ZINDJIRLİ**, Dorf in Nordsyrien im Tale des Karaşu zwischen dem Amanos und dem Kurd Dagh, unweit von Işlahiye gelegen. Bei dem Dorfe liegt ein Tell, die Ruinenstätte der alten Aramäerstadt Šam'al, der Hauptstadt des nordsyrischen Kleinstaates Ya'di (assy. *Yaudi*). Sie wurde 1883 von Hamdy Bey, F. v. Luschan und O. Puchstein entdeckt und in den Jahren 1888, 1890/1, 1894 und 1902 vom Berliner Orientkomitee unter Leitung von K. Humann, F. v. Luschan und F. Winter und unter Mitwirkung von J. Euting und W. Koldewey ausgegraben.

Die Burg von Šam'al war im Kreise von zwei konzentrischen Mauern umgeben. Neben Reliefdarstellungen, Löwen- und Stierkolossen wurden in Zindjirli und den benachbarten Tells von Gertin (Gerdjin) und Takhtalī Buñar mehrere aramäische Inschriften in altkananäischer Schrift und eine Stele Asarhaddons von Assyrien gefunden, aus denen wir auch die Namen einiger Herrscher des IX. und VIII. Jahrh. v. Chr. von Šam'al-Ya'di kennen lernen, nämlich Gabbaru, Bamahu, Khaiyā, Ša'el, Kilamūwa, Karal, Panamūwa (Panamū) I., Baršur, Panamū II. und Barrekub. Die Fundstücke aus Zindjirli sind zum grössten Teil in der Vorderasiatischen Abteilung der Staatlichen Museen in Berlin aufgestellt; der Rest befindet sich im Museum zu Stambul.

In arabischer Zeit lässt sich Zindjirli nicht nachweisen, es sei denn, dass eine Verschreibung dieses Namens in dem der Festung Zandjara steckt (erwähnt bei al-Nuwairi, Paris Bibl. Nat., Ms. arab., Nr. 1579, Fol. 161r, zitiert bei Mufaḍḍal b. 'Abi 'l-Faḍā'il, *Histoire des Sultans Mamlouks*, ed. Blochet, in *Patrol. Orient.*, XIV [1920], 602, Anm. 2).

*Litteratur*: Ausgrabungen zu Sendschirli, I–IV (= *Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen*, Heft XI–XIV), Berlin 1893–1911; Ch. Wilson, *Handbook for Travellers in Asia Minor*, London (1895) 1903, S. 275 f.; Cooke, *Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, S. 159–185; Lidzbarski, *Ephemeris für semit. Epigraphik*, I, 235 f., III, 218–38; S. Schiffer, *Die Aramäer*, Leipzig 1911, S. 28–30, 88, 100; Pottier, in *Syria*, 1921, S. 6, 96; G. Contenau, *Éléments de Bibliographie Hittite*, Paris 1922, Index, S. 137 (unter Zindjirli); Luckenbill, in *American Journal of Semitic Languages & Literature*, XL1 (1924–25), 217–32; Friedrich, in *Kleinasiatische Forschungen*, I (1930), 363 f. (E. HONIGMANN)



**ZIRIDEN**, Name zweier Dynastien des islamischen Westens im Mittelalter.

1. ZIRIDEN oder BANU ZIRI, Berberdynastie, die einen Teil der östlichen Berberei vom Ende des IV. (X.) Jahrh.'s bis zur Mitte des VI. (XII.) inne hatte. Die Ziriden gehörten der grossen Konföderation der Šanhādja an und waren im Zentral-Maghrib sesshaft. Ziri b. Manād hatte um 940 Ashir in den Bergen des Titteri gegründet; er hatte daraus die Hauptstadt seines Besitztums und ein Bollwerk gegen die Angriffe der mit den Omayyaden Kordovas verbündeten Zanāta Maghrāwa gemacht. Durch ihren Widerstand gegen die Zanāta unterstützten die Ziriden vorteilhaft die Politik der Fātimiden Ifrikiya's. Einen noch grösseren Dienst erwiesen sie ihnen durch ihre Hilfe, als al-Mahdiya von dem khāridjītischen Agitator Abū Yazīd belagert wurde. Für die tatkräftige Unterstützung, die sie damals und auch bei mehreren anderen Gelegenheiten den Fātimiden angedeihen liessen, wurden sie belohnt. Als der Fātimiden-Khalīfe al-Mu'izz im Jahre 363 (973) Ifrikiya verliess und nach Ägypten aufbrach, bestimmte er Buluggin b. Ziri zum Gouverneur Ifrikiya's und belehnte ihn schon im voraus mit allen Gebieten, die er von den Zanāta erobern konnte.

Gegen diese Erbfeinde nahm nun der Kampf seinen Fortgang, unter Buluggin [s. BULUKKIN], der siegreich den Maghrib durchzog und alle wichtigen Städte mit Ausnahme Ceuta's eroberte, unter al-Manšūr b. Buluggin (373–85 = 984–95) und unter Bādīs b. al-Manšūr (385–406 = 995–1016). Die Regierung dieses Emir sah jedoch die Spaltung des Ziridenstaates in zwei Königreiche: das eine im Westen unter den Hammādiden, die in der Kal'a residierten; das andere im Osten unter den Ziriden mit Kairawān als Hauptstadt. Ein gütlicher Vergleich, der diesen Bruch regulierte, fand im Jahre 408 (1017) unter al-Mu'izz b. Bādīs statt. Trotz dieser Spaltung konnte die östliche Berberei während der Regierungszeit von al-Mu'izz (406–54 = 1016–62) ein unbestreitbares wirtschaftliches Gedeihen, was dem Emir ermöglichte, Kairawān und Sabra, den Regierungssitz, mit sehr schönen Stiftungen zu bereichern (Decken und Maḡšūra der Haupt-Moschee in Kairawān). Dieser Reichtum veranlasste al-Mu'izz, sich von der Oberhoheit der Fātimiden zu befreien und die shī'itischen Lehren zu verwerfen, die das Volk Ifrikiya's nur widerwillig angenommen hatte. Der Khalīfe in Kairo bestrafte dieses Vorgehen dadurch, dass er im Jahre 444 (1052) die arabischen Nomadenstämme der Banū Hilāl und Banū Sulaim gegen das aufrührerische Reich schickte. Das war die grosse Katastrophe. Das freie Land wurde ganz und gar zugrunde gerichtet; al-Mu'izz musste Kairawān verlassen und in al-Mahdiya Schutz suchen. Während die Araber die Ebenen besetzt hielten, bildeten sich in den Städten Republiken oder unabhängige Fürstentümer. Al-Mu'izz' Sohn, Tamīm (454–501 = 1062–1108), versuchte ohne grossen Erfolg, wieder in den Besitz seines Reiches zu gelangen und den ehrgeizigen Ansprüchen der Hammādiden die Stirn zu bieten. Seine Nachfolger sollten dieses schwierige Werk fortsetzen. Aber was besonders in der Geschichte der letzten Ziriden, Tamīm b. al-Mu'izz, Yahyā b. Tamīm (501–9 = 1108–16), 'Alī b. Yahyā (509–15 = 1116–21), al-Hasan b. 'Alī (515–63 = 1121–67), interessiert, sind ihre Unternehmungen zur See, denen sich diese alten auf

dem Kontinent lahmgelegten Landratten zuwandten, die wiederholten Versuche, wodurch sie den Normannen Siziliens die Herrschaft zur See wieder nehmen wollten. Dieser Kampf, der allgemein die Form von Seeräuberei annahm, brachte übrigens den Ziriden nichts ein. Nach einem Vergleichsversuch mit den Normannen konnten die Emire nicht hindern, dass der Feind an den Küsten Ifrikiya's landete und ihre Seestädte plünderte. Im Jahre 543 (1148) wurde al-Mahdiya von Georg von Antiochia genommen. Al-Hasan suchte, aus seiner Hauptstadt vertrieben, in Bône, dann in Algier Schutz. Er wurde von dem Almohaden-Khalīfen 'Abd al-Mu'min wieder in al-Mahdiya eingesetzt und hielt sich dort noch acht Jahre auf, bevor er wieder in die Verbannung wanderte und schliesslich im Verborgenen im Maghrib al-Aḡṣā starb (563 = 1167).

*Litteratur:* Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, ed. de Slane, I, 199–210; Übers., II, 9–29; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. Dozy, I, 237 ff.; Übers. Fagnan, I, 332 ff.; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, ed. Tornberg, VIII, 456 ff.; Übers. Fagnan (*Annales du Maghreb et de l'Espagne*), S. 370 ff.; al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. u. Übers. de Slane; de Mas-Latrie, *Traité de paix et de commerce concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale*, Paris 1866, Bd. I; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, Einleitung, Kap. I–II; ders., *Coupoles et plafonds de la Grande Mosquée de Kairouan*, Tunis 1925; S. Flury, *Islamische Schriftbänder-Anhang*, Basel 1920. (G. MARÇAIS)

2. Die ZIRIDEN SPANIENS, der andere Zweig der Berberfamilie der Banū ZIRI Ifrikiya's, der im Augenblick des Zerfalls des Omayyaden-Khalifats von Kordova ein unabhängiges Fürstentum mit Granada als Hauptstadt gründete

Die Ansiedlung dieses Šanhādja-Zweiges in Spanien lag erst einige Jahre zurück. Veranlassung dazu gab ein Aufstand beiseitegeschobener Familienglieder der Ziridenfürsten Buluggin und al-Manšūr in Ifrikiya. Diese Unzufriedenen scharten sich um einen Sohn Ziri's, Zāwī, der ihnen riet, Afrika zu verlassen. Sie boten ihre Dienste dem 'Amiriden-Ḥādīb von Kordova 'Abd al-Malik al-Muza'far [s. d.] an und wurden sogleich günstig aufgenommen; sie gingen mit vielen Anhängern nach Spanien, wo sie bald in dem von den 'Amiriden geschaffenen Berberheer eine wichtige Rolle spielten und einen der wichtigsten Teile dieses Heeres bildeten. Als der Khalīfe Sulaimān al-Musta'in Anfang des V. (XI.) Jahrh.'s Ländereien an seine hauptsächlichsten Helfer verteilte, gab er den Banū Ziri das Gebiet von Elvira, dessen alte Hauptstadt von Granada verdrängt zu werden drohte, einer Stadt ganz junger Gründung, die besonders von Juden bevölkert war. Zāwī b. Ziri trat sofort ohne Annahme eines Herrschertitels in Granada als unabhängiger Führer auf. Nachdem er für den Khalifatsprätendenten 'Alī b. Hammūd Partei ergriffen hatte, brachte er den Andalusiern, die sich um einen anderen Prätendenten, 'Abd al-Rahmān al-Murtaḍā, geschart hatten, im Jahre 407 (1016/7) in der Gegend von Granada eine ernste Niederlage bei. Seine Autorität konnte durch diesen Erfolg nur gestärkt werden; daher ist auch sein bald gefasster Entschluss schwer verständlich, sein Fürstentum zu verlassen und in sein Vaterland Ifrikiya zurückzukehren. Er wurde zweifellos durch den alten in

Spanien ungeschwächt gebliebenen Hass bestimmt, der in Afrika die antifätimidischen Zanāta und die profätimidischen Šanhādja getrennt hatte. Nun gewannen die Zanāta täglich neuen Boden in Spanien, wo sie die Gebirgsgegenden im Zentrum und im Westen Andalusiens inne hatten. Zāwī erreichte übrigens Kairawān nur mit einer ganz kleinen Schar von Anhängern im Jahre 416 (1025).

Nach dem Weggang Zāwī b. Ziri's übernahm sein Neffe Habbūs b. Māksan in Granada den Oberbefehl über die Ziriden. Er legte sich einen Herrschertitel bei, den eines *Hādij*, und den Ehren-*Laqab* Saif al-Dawla; er regierte mehr als zehn Jahre, bis 429 (1038). Er schloss Bündnisse mit den kleinen Nachbarfürsten und hinterliess bei seinem Tode ein um die Bezirke Jaen und Cabra vergrössertes Gebiet. Er hatte die Leitung seines Reiches einem jüdischen Wezir, Samuel Ibn Naghzala, anvertraut, was bis dahin im muslimischen Spanien noch nicht vorgekommen war. Der Ruf dieses Wezir's, der nicht nur ein geschickter Minister sondern auch der Verfasser zahlreicher in hebräischer Sprache geschriebener Originalwerke war, drang bald sehr weit, und im Jahre 1027 stellten die Juden Spaniens zu seinen Gunsten den Fürstentitel *Naghid* wieder her.

Beim Tode Habbūs b. Māksan's fiel die Herrschaft an seinen Sohn Bādīs b. Habbūs, dessen lange Regierung den Gipfelpunkt der Ziriden-Macht in Spanien bedeutet. Er brachte zuerst dem Fürsten Almeria's, Zuhair, seinem ehemaligen Verdündeten, eine blutige Niederlage bei, der in dem Kampfe im Engpass von Alpuente sein Leben verlor (429). Durch diesen Erfolg und weitere Siege ermutigt, die er ohne Mühe über die Truppen der Fürsten Valencias und Sevilas davontrug, schüttelte Bādīs b. Habbūs die übrigens rein nominelle Lehnsherrlichkeit des kleinen Hammūdiden-Khalifen Malaga's ab und verleibte um 450 (1058) dessen Fürstentum seinen eigenen Staaten ein. Die folgenden Jahre waren besonders durch die ausgesprochen berberfeindliche Politik des arabischen Königs von Sevilla, al-Mu'taḍid Ibn 'Abbād, gekennzeichnet, welcher der Reihe nach die kleinen Berberkönigreiche Ronda, Jerez (ar. *Šarish*) und Arcos annektierte. Auf diese Weise wuchs die arabisch-andalusische Macht in Spanien bedeutend, und das einzige Bollwerk berberischen Widerstandes, das dort wirklich noch weiterbestand, war das der Šanhādja-Ziriden in Granada. Bādīs sah das Vorschreiten des 'Abbāyiden-Reiches nach dem Osten Andalusiens sowie gleichzeitig die Anzeichen einer immer stärkeren Abkehr seiner eigenen arabischen Untertanen nicht ohne Besorgnis. Er begann in schwieriger Lage und entgegen der Meinung des Wezirs Samuel, den er bei seinem Regierungsantritt im Amt gelassen hatte, einen Krieg gegen das Königreich Sevilla, aber ohne Erfolg. Eine Armee von Sevilla unter dem Fürsten al-Mu'tamid wurde in ihrem Vorrücken gegen Malaga glücklicherweise zum Stehen gebracht.

Beim Tode des Wezirs Samuel folgte ihm sein Sohn Joseph im Amte eines ersten Ministers des Königs Bādīs. Im Gegensatz zu seinem Vater machte sich der neue Wezir bald durch seine Prunksucht und den Luxus, mit dem er sich umgab, sowie durch die seinen Glaubensgenossen eingeräumten Vorrechte nicht nur bei den Arabern des Ziridenreiches, sondern auch bei den Berbern selbst verhasst. Wenn man den arabischen Geschichtschreibern Glauben schenken darf, liess

er in seinem immer mehr wachsenden Ehrgeiz den Thronerben des Bādīs, dessen Sohn Buluggin, vergiften; er vermochte sich aber vor seinem Herrn zu rechtfertigen und dachte einen Augenblick daran, zu seinem eigenen Vorteil ein jüdisches Königreich in Spanien zu gründen. Er hatte eine Geheimkorrespondenz mit dem Herrn Almeria's Ibn Šumādih und machte ihm das Anerbieten, ihm Granada auszuliefern, wenn Almeria die Hauptstadt eines jüdischen Fürstentums würde, dessen Herrscher er selbst werden sollte. Die Reaktion war unvermeidlich und kam bald. Durch den Aufruf des arabischen Dichters Abū Ishāk al-Ilbiri in einem berühmt gebliebenen Gedicht wurde gegen die Juden Granadas eine Verschwörung angesetzt, und am 9. Šafar 459 (30. Dez. 1066) wurden Joseph Ibn Naghzala und ungefähr 3000 Juden Granadas niedergemetzelt und ihre Häuser der Plünderung preisgegeben.

Die Regierung von Bādīs b. Habbūs dauerte noch bis zum Jahre 466 (1073). Granada war damals eine bedeutende Stadt geworden, die sich um eine westlich des Darro gelegene Zitadelle gruppierte; diese war von Habbūs b. Māksan erbaut und wurde von Bādīs vergrössert. Die Residenz des letztgenannten trug nach den lokalen Überlieferungen den Namen „Wetterfahnenhaus“ (*Dār Dik al-Rih*), der sich in der Bezeichnung „casa del Gallo“ erhalten hat. Eine noch heute unter dem Namen „Puente del Cadi“ bekannte Brücke über den Darro wurde im Jahre 447 (1055) von dem Kādī Granadas 'Alī b. Muḥammad b. Tawba erbaut. Ein *Mawla* des Bādīs b. Habbūs, Mu'ammil, hat sein Andenken in Granada in mehreren Baulichkeiten hinterlassen, die ebenfalls zur Zeit der Ziriden errichtet wurden.

Als Bādīs b. Habbūs starb, hinterliess er zwei Enkel, Tamīm, damals Gouverneur von Malaga, und 'Abd Allāh. Dieser übernahm die Regierung in Granada, während sich sein Bruder als unabhängiger Fürst in Malaga niederliess. Diese Spaltung sollte bis zum Ende der Ziriden-Dynastie fortbestehen. Die Ereignisse überstürzten sich übrigens durch das Vorrücken der Christen. Auf die Einnahme Toledos im Jahre 1085 durch Alphons VI. folgte im nächsten Jahre der berühmte Sieg Yūsuf b. Tāšfin's bei al-Zallāka, an dem Tamīm und 'Abd Allāh mit ihren Truppen teilnahmen. Als 1090 Yūsuf wieder nach Spanien übersetzte, war auf den Rat des Kādī von Granada Abū Dja'far al-Kulāfi nach der erfolglosen Belagerung Aledo's eine seiner ersten Sorgen, sich Granadas zu bemächtigen und dort 'Abd Allāh zu entthronen. Dieser musste sich von allen verlassen dem Almoraviden-Sultan ergeben, der ihn zum Gefangenen machte und bald auch die Absetzung seines Bruders Tamīm, des Fürsten von Malaga, aussprach. 'Abd Allāh wurde in die Verbannung nach Aghmāt am Nordrande des Grossen Atlas in Marokko geschickt; Tamīm musste sich in Marrakush aufhalten, wo er im Jahre 488 (1095) starb. An ihre Stelle traten in Granada und Malaga Almoraviden-Gouverneure, um den endgültigen Sturz der Ziriden-Dynastie in Spanien zu bestätigen.

*Litteratur:* Die Hauptquelle ist: Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, III, ed. E. Lévi-Provençal, Paris 1930, Index. Vgl. auch Ibn al-Khaṭīb, *Iḥāta*, Kairiner Ausgabe und Hs. des Escorial; Ibn Bassam, *al-Dhakhira fi Mahasin Ahl al-Djazira*, I; die von Dozy, *Script. arabum loci de Abbāyidis*, Leiden 1846 gesammelten



Texte; al-Makḳarī, *Nafh al-Tib (Analectes)*, Index; Munck, in *J. A.*, 4. Ser., XVI, 210 ff.; Groetz, *Les Juifs d'Espagne*, Übers. Stenne, Paris 1872; Dozy, *Hist. Mus. Esp.*, Leiden 1932, III, Index; Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne au Moyen-âge*, Leiden 1881, I, 282 ff.; A. Prieto y Vives, *Los Reyes de taifas*, Madrid 1926, S. 28 ff.; A. González Palencia, *Historia de la España musulmana*, Barcelona 1925, S. 60-4, 72-3.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

**ZİYÂ GÖK ALP** (MEHMET ZİYÂ BEY), türkischer Schriftsteller und Dichter, Soziologe und nationalistischer Führer. Er wurde im Jahre 1875 in Diyarbakır geboren und stammte aus einer osmanischen Beamtenfamilie; er besuchte die tierärztliche Schule in Konstantinopel. Als seine Beziehungen zum Revolutionskomitee bekannt wurden, musste er die Hauptstadt verlassen und in seine Provinz zurückkehren. Nach der Revolution von 1908 gehörte er zu den Mitgliedern des Komitees für Einheit und Fortschritt, nahm teil am Kongress in Saloniki (1909) und begann seine sozialistischen und nationalistischen Ideen durch die Zeitschrift *Gendî Kalemîler* zu verbreiten, welche in dieser Stadt erschien. Seit 1912 hatte er den Lehrstuhl für Soziologie an der Universität Konstantinopel inne. Während des Weltkrieges unterstützte er Enver Paşa und wurde während der Besetzung Konstantinopels durch die Alliierten nach Malta verbannt.

Im Frühjahr 1921 kehrte er nach Anatolien zurück, blieb ein Jahr in Diyarbakır, wo er die Zeitschrift *Küçük Mecmû'a* herausgab. Dann wurde er zum Vorsitzenden der „Übersetzungs- und Kompositionskommission“ in Angora ernannt; er gehörte zu den Führern und Stützen der von Mustafa Kemal Paşa gegründeten Volkspartei (*Khalık Fırkası*) und nahm seine Vorlesungen an der Universität Konstantinopel wieder auf. Hier starb er, noch jung, am 25. Oktober 1924. Die Trauerfeier der Grossen Nationalversammlung zu Angora, der er als Abgeordneter für Konstantinopel angehörte, war ein Tribut, den die ganze Nation seinem Gedächtnis zollte.

Ziyâ Gök Alp war ein Sohn seiner Zeit und im gewissen Sinne seiner Zeit voraus, da sein stark nationales Gefühl beim Studium der Geschichte seines Volkes und der Schicksale des Osmanischen Reiches die Ereignisse voraussah. Besonders nach seinem Tode wurde er der Vater des türkischen Nationalismus genannt. In seinen Anschauungen ist jedoch von 1908 bis 1924 eine Entwicklung festzustellen, die mit den Ereignissen in seinem Lande in Beziehung steht. Von seiner früheren modernistischen und freiheitlichen Lehre, die durch 'Abd al-Hamîd's Tyrannei gerechtfertigt war, ging er unter dem Einfluss von Büchern und Strömungen, die in den europaisierten türkischen Schichten bereits vorherrschten, zur Lehre des Panturanismus über. Dieses Programm erscheint fast in all seinen frühen Werken, ist in den späteren ständig vorherrschend und hat seinen besonderen Ausdruck gefunden in dem Gedichte *Turân*, das im Jahre 1914 in der Sammlung *Kızıl Elma* veröffentlicht wurde und mit den Worten schliesst: „Das Vaterland der Türken ist weder die Türkei noch Turkestan; unser Vaterland ist ein grosses und ewiges Land: Turân“. Ziyâ Gök Alp träumte von einem osmanischen Vaterlande, einem Osmanischen Reiche mit den Provinzen, die es 1914

noch besass, einem muslimischen Reiche mit einem konstitutionellen Sultan, in dem die Osmanen politisch und geistig die Führer sein sollten; dieses Reich sollte der Ursprung einer neuen Zivilisation werden, die in der Lage sei, die andern Völker türkischer Rasse zu beeinflussen und zu absorbieren, um so ein ungeheures turanisches Reich zu schaffen. Diese Ideen sind poetisch in dem Gedichte *Kızıl Elma* wiedergegeben, das dem Bande seinen Titel gibt, sowie in den unten erwähnten Prosaschriften. Prosa und Dichtung sind für Ziyâ Gök Alp nur verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten derselben Gedanken.

In seinen späteren Jahren, nach dem Verluste der osmanischen Reichsprovinzen, konzentrierten sich die Hoffnungen des Schriftstellers auf Mustafa Kemal's demokratische Diktatur. Der panturanische Gedanke bleibt in der Entfernung wie ein weitentrücktes Ziel, und er versucht nun, den rein türkischen Nationalismus zu stärken, indem er ihn modernisiert und okzidentalisiert. Ziyâ Gök Alp trennt sich von der *Edebîyat-ı dîjede*-Schule und eröffnet die zeitgenössische Bewegung. Er hat jedoch seine besondere Eigentümlichkeit, die ihn von seinen Zeitgenossen und deren späteren Nachahmern unterscheidet. In seinen Werken, die das Ergebnis eigenen Studiums und Denkens sind, kann man leicht den Einfluss europäischer Schriftsteller erkennen, besonders der Franzosen, von denen er z.B. die Soziologen G. Tarde und E. Durkheim und den Historiker L. Cahun erwähnt. Eine interessante Seite seiner litterarischen Tätigkeit liegt in der einfachen und wohlklingenden Form. Einige seiner Gedichte scheinen in pädagogischer Absicht geschrieben, aber sie sind durch starkes Empfinden belebt, und zwischen den Zeilen blitzen kühne Gedankengänge auf.

Ziyâ Gök Alp ist einer der ersten, wenn nicht der erste türkische Schriftsteller überhaupt, der die Bedeutung der Volkslitteratur als Quelle der wahren und nationalen Kultur erkannte. Auch muss man die mystischen Motive in seinen Werken erwähnen. In der Sprache bevorzugt er Einfachheit und einen durchaus türkischen Wortschatz und Satzbau. Er befürwortete die religiösen und sozialen Reformen; hier ist er von den neuesten türkischen Modernisten weit überholt.

Werke. Ziyâ Gök Alp's Werke sind z.T. in vielen türkischen Zeitschriften der letzten zwanzig Jahre verstreut, von denen einige, wie *Gendî Kalemîler*, *Yeni Mecmû'a* und *Türk Yurdu* in ihren ersten Nummern durch ihn ihre bezeichnende Richtung erhielten. Viele dieser Artikel sind in seinen Hauptwerken wieder abgedruckt, die wir in chronologischer Reihenfolge aufzählen:

1. *İlm-i İdîtimâ Dersleri* (Konstantinopel 1329);
2. *Kızıl Elma*, gesammelte Gedichte (Konstantinopel 1330);
3. *Türkîleşmek, İslâmîleşmek, Muâşırlaşmak*, elf Kapitel in Prosa (Konstantinopel 1918);
4. *Yeni Hayât*, gesammelte Gedichte (Konstantinopel 1918);
5. *Allın İşik*, Fabeln, teils in Versen (Konstantinopel 1339);
6. *Türkçülüğüün Esasları*, eine weitschweifige Prosa-Abhandlung über die Grundsätze und das Programm des Türkismus (Angora 1339);
7. *Türk Türesi*, in Prosa, eine Studie über die alten Sitten und Gebräuche der Türken (Konstantinopel 1339);
8. *Doghru Yol*, in Prosa, Kommentar zu den neun Punkten des Volksparteiprogramms (Angora 1339);
9. *Türk Medeniyeti Ta'rihi*, Konstantinopel 1926.

*Litteratur:* M. Hartmann, *Aus der neu-arabischen Dichtung*, in *MSOS As.*, XIX, 124–70; XX, 80–140; XXI, 1–82; O. Hachtmann, *Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*, Leipzig 1916, S. 52–6; A. Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*, Leipzig 1922; Ahmed Muhiddin, *Die Kulturbewegung im modernen Turkentum*, Leipzig 1921, *passim*; Safvet Urfi, *Ziya Gök Alp ve Mektûre arastırma Münâsibet Westilesile bir Tedkik Tediribesi*, Konstantinopel 1923; E. Rossi, *Uno scrittore turco contemporaneo Ziya Gök Alp*, in *O.M.*, IV (1924), 574–95; *Türk Yurdu*, Dez. 1924 (Nekrologe); K. Hartmann, *Ziya Gök Alp's Grundlage des türkischen Nationalismus*, in *OLZ*, 1925, Sp. 578–610; J. Deny, *Ziya Gök Alp*, in *K.M.M.* I.XI, 1925, S. 1–41; Ismâ'il Habib, *Türk Tedjeddüd Edebîyâtı*, Konstantinopel 1925, S. 682–85; dasselbe in lat. Alphabet: *Edebî Yeniliyimiz*, 2 Bde., Konstantinopel 1932; Ali Nuzhet, *Ziya Gök Alp'in Hayâtı ve-Malta Mektupları*, Konstantinopel 1931; Enver Behnan, *Filosof Gök Alp*, Konstantinopel 1933. (E. Rossi)

**ZIYĀD B. ABĪHI**, Vizekönig des 'Irāk.

Die Quellen nennen ihn bald Sohn Sumaiya's oder Sohn 'Ubad's, bald Sohn Abū Sufyan's, am häufigsten aber Ibn Abīhi: eine Lösung, die wohl als verzweifelt bezeichnet werden kann, aber am wenigsten von allen der historischen Wahrheit zuwiderläuft. Anhänger und Gegner der Omayyaden haben je nach ihrer Einstellung die Genealogie dieses Mannes nach Belieben verdunkelt. Die Mutter Ziyād's war Sumaiya, eine Sklavin aus Tā'if, „eine Kurtisane von Beruf“, fügt die omayyadenfeindliche Tradition hinzu. Abū Sufyān hätte sie gekannt, und so erkläre sich die merkwürdige Tatsache, warum Ziyād zur Omayyadenfamilie gezählt wird. Wie dem auch sei, der junge Ziyād vereinigte in seiner Person die ganze Intelligenz, Nachgiebigkeit und Entschlossenheit, die man seinen Landsleuten, den Ṭāḳafiten, zuschreibt. Mit seinen nächsten Verwandten, den Abū Bakra, in Baṣra ansässig, wurde Ziyād schon frühzeitig als Sekretär in den Dienst der ersten Gouverneure des 'Irāk gestellt. Als 'Alī Khalīfe geworden war, suchte er seine Fähigkeiten auszunutzen und betraute ihn mit den schwierigsten Missionen. Nach dem Tode 'Alī's zog er die Aufmerksamkeit Mu'āwiya's auf sich. Der grosse Omayyade versprach sich viel von einer solch wertvollen Hilfskraft. Nachdem zuerst sein Anerbieten mehrfach zurückgewiesen worden war, entschloss sich Mu'āwiya zu einer Massnahme, die deutlich zeigt, wozu dieser Herrscher fähig war, wenn ein dynastisches Interesse auf dem Spiele stand: es war das *Istihlak*, die offizielle Anerkennung Ziyād's als Sohn Abū Sufyān's.

Kurz darauf ernannte der Khalīfe seinen Halbbruder zum Gouverneur von Baṣra. Als Hauptlager, wo die Truppen für die Eroberungen im Osten aus den unruhigsten Beduinenstämmen, deren Unbotmässigkeit dort die Anarchie nährte, aufgestellt wurden, verlangte der Posten in Baṣra einen Mann von hervorragenden Qualitäten. Mu'āwiya wollte seine ganze Aufmerksamkeit dem Westen des Khalifenreiches widmen. Die Rede Ziyād's, die er bei seiner Ankunft in der Moschee zu Baṣra hielt, ist in der arabischen Litteratur berühmt geblieben. Man nennt sie die *Khuṭba batrā'*, „die verkürzte Rede“, da der Redner sie, wie es heisst *ex abrupto* begonnen habe. Er entwickelte darin sein Programm

und kündigte die Zwangsmassnahmen an, die er evtl. zu ergreifen gedachte. Darauf folgende Exempel bewiesen, dass es sich nicht nur um leere Drohungen handelte. Ordnung, die keiner seiner Vorgänger hatte herstellen können, herrschte bald allenthalben in der grossen Provinz Baṣra. Ausserdem übertrug der Khalīfe dem Ziyād bald auch die Verwaltung Kūfa's. Diese Stadt, die ganz und gar 'alidenfreundlich war, konnte es seit 'Alī's Tod nicht verwinden, Titel und Vorteile als Khalīfahauptstadt verloren zu haben. Wie in Baṣra gelang es Ziyād auch in Kūfa schnell, das Ansehen der Omayyadenregierung wiederherzustellen.

Als Gouverneur des ganzen 'Irāk und der davon abhängigen Provinzen in Arabien und im östlichen Asien wusste Ziyād bis zu seinem Lebensende das unumschränkte Vertrauen Mu'āwiya's zu rechtfertigen. In der arabischen Geschichtschreibung teilt er mit diesem Herrscher die Ehre, als das Vorbild eines Staatsmannes genannt zu werden, der mit erfahrener Hand, ohne Mühe zu verraten, den Wagen der Regierung lenkte, Augen und Ohren beständig offen für die Dinge, die sich in seinem riesigen Vizekönigreich ereigneten. Zwischen diesen beiden schwanken die Geschichtschreiber und Sentenzensammler häufig, wenn sie sie nicht beide zugleich anführen, um eine Belehrung über die hohe Politik zu geben. Ziyād zählt zu den vier *Dāhiya*, den vier grossen Politikern, seines Jahrhunderts; die anderen sind: Mu'āwiya, al-Mughira b. Shu'ba und 'Amr b. al-'Ās. In Kūfa musste er die geheimen Zusammenkünfte der 'Aliden überwachen; er kam dabei in Konflikt mit dem Agitator Ḥudjr b. 'Adī. Dieser ziemlich harmlose Vorfall ist von der omayyadenfeindlichen Tradition, namentlich von der *Shi'a*, masslos übertrieben worden. Um der Opposition der 'Aliden und der im 'Irāk ansässigen Araberstämme zu begegnen, griff Ziyād zu dem Mittel der Dislokation; so überführte er 50000 Beduinen nach Khurāsān. Im Jahre 56–7 starb er in Kūfa an der Pest.

Wir verdanken unsere Nachrichten über Ziyād der historischen Schule des 'Irāk. Die Tendenz der 'irākensischen Annalisten, die Ziyād sehr feindlich sind, geht dahin, seine Geburt mehrere Jahre nach der Hidra anzusetzen, um ihm den Titel *Ṣaḥābī*, eines Prophetengefährten, streitig machen zu können. Da er aber anderseits nicht viel früher geboren sein kann, ist er m. E. etwa 60 Jahre alt geworden. Das beste Lob, das man Ziyād machen kann, liegt in dem Entschluss Mu'āwiya's, ihm die östliche Hälfte des arabischen Reiches zu überlassen, den am schwersten zu regierenden und den omayyadischen Ideen feindlichsten Teil. Der grosse Menschenkenner, der tätige Herrscher, der so misstrauisch seinen eigenen Verwandten gegenüber war, die er in der Ausübung seiner Macht zur Unterstützung herbeigerufen hatte, verpflichtete sich sozusagen dazu, sich zu Lebzeiten seines Stellvertreters Ziyād in die Angelegenheiten des 'Irāk nicht einzumischen. Dieses dauernde Wohlwollen und die treue Hilfe, die Ziyād der Omayyaden-Dynastie leistete, erklären schon allein die Erbitterung der 'alidischen und 'abbāsidschen Schriftsteller gegen das Andenken dieses ṭāḳafitischen Staatsmannes.

*Litteratur:* *Kitāb al-Aghāni*, XII, 73–5; XVI, 3–9; XXI, 21–40; Mas'ūdi, *Murūdī*, Pariser Ausgabe, V, 14–72; Tabari, *Annales*, ed. de Goeje, I, 2465–66; II, 66–87, 111–58, 162; Balādhuri, ed. de Goeje, S. 276–80, 344–



70, 377, 397, 403, 409, 410, 433, 443, 462; Ibn 'Asākir, *Ta'rikh Dimashq*, ed. Badrān, V, 406–22; Wellhausen, *Die religiös-politisch Oppositionsparteien im alten Islam*, S. 20–5; H. Lammens, *Études sur le règne du calife omayyade Mo'awia Ier*, S. 37–8, 91, 100, 216, 217, 239, 255, 377, 437; Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, S. 75–81. — Für weitere Angaben vgl. H. Lammens, *Ziād ibn Abihi, vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Mo'awia Ier*, in *R SO*, IV, 1912. (H. LAMMENS)

**ZİYĀDAT ALLĀH.** [Siehe AGHLABIDEN.]

**ZİYĀD**, yemenische Dynastie von 204–371 (819–981) bzw. 409 (1018), mit dem Sitz in Zabīd [s. d.]. Sie galten als Nachkommen von Ziyād b. Abihi [s. d.]. Aber wie dessen Stammbaum unsicher ist, so wird auch nicht einmal der Name vom Vater des Dynastie-Begründers Muḥammed sicher überliefert.

Der Khalife Ma'mūn war von seinem Oheim Ibrāhīm b. al-Mahdī [s. d.] bedrängt; gleichzeitig wurden Stämme im Yemen aufässig. Dass dort bereits 'alidische Absichten bestanden, wie denn in Ṣan'ā' kurz zuvor Ibrāhīm al-Djazzār, ein Bruder von 'Alī al-Riḍā [s. d.], gehaust hatte, mag den Khalifen bei vollständiger Aufgabe seiner bisherigen 'Aliden-Politik bestimmt haben, die yemenischen Angelegenheiten einem Gliede der Banū Ziyād anzuvertrauen, deren Feindschaft gegen die Familie 'Alī bewährt war, und sei es selbst im Dienste des Hauses Umayya. Sogar ein Sprössling des letzteren wurde dem Muḥammed beigegeben, ferner Muḥammed b. Hārūn vom Stamm Taghlib, dessen Nachkommen, die Banū Abī 'Aḳāma, während der ganzen Herrschaft der Ziyādi und der ihnen folgenden Banū Nadjāh das Kaḳī-Amt in Zabīd innegehabt haben. Die Hinrichtung aller drei Männer sei im Interesse der 'Abbāsiden-Politik bereits beschlossen gewesen; jetzt wurden sie deren Stützen; die Ziyādi haben die Oberhoheit der 'Abbāsiden stets anerkannt.

Begleitet von zuverlässigen khurāsānischen Truppen, auch Kavallerie, und besonders unterstützt von einem tüchtigen Freigelassenen Dja'far, konnte Muḥammed b. . . . Ziyād die Küstenstriche, angeblich bis nach Shihir in Ḥaḍramawt, fest in die Hand nehmen. Auch die Herren der Burgen im Hügelgelände, so in Djanad und al-Mudhaikhira, erkannten ihn an. Für das innere Bergland aber fuhr die Baghdader Regierung fort, besondere Statthalter nach Ṣan'ā' zu entsenden, soweit nicht seit 247–89 (859–901) die Banū Ya'fur [s. d.] sich dort selbständig machten: dem Muḥammed b. Ya'fur musste bereits der zweite Ziyādi Ibrāhīm b. Muḥammed, von 245–89 (859–902), Ḥaḍramawt und Djanad, wenn auch gegen Tributzahlung, überlassen. Dem Tode Ibrāhīm's folgte die erste Zersetzung. Während Ṣan'ā' zwischen zaiditischen und karmatischen Shi'iten wechselte, nahmen letztere unter 'Alī b. al-Faḍl nicht nur Djanad und al-Mudhaikhira, sondern vorübergehend Zabīd selbst. Vom dritten Ziyādi, einem Sohn des Ibrāhīm, ist weder Name noch Regierungsdauer und Schicksal genau bekannt. Ein neuer Aufstieg erfolgte unter Ibrāhīm's weiterem Sohn Abu 'l-Djaish Ishāk b. Ibrāhīm in der Stetigkeit einer 80-jährigen Regierung, etwa 291–371 (904–81). Um 350 (961) huldigte ihm sogar der Ḥamdāni-Hauptling al-Daḥḥāk, damals Herr von Ṣan'ā'. Aber 379 (989) machte 'Abd Allāh b. Kaḥṭān, der für kurze Zeit die Macht der Banū Ya'fur wiederherstellte, mit

der Eroberung und Verbrennung von Zabīd dem Reich der Ziyādi ein Ende.

Wirklicher Herrscher war damals bereits nicht mehr der jugendliche fünfte Ziyādi gleichfalls unsicheren Namens, der auf Abu 'l-Djaish gefolgt war, sondern der abessinische Mamlūken-Wezīr al-Ḥusain b. Salāma, welcher im übrigen das Land von der Katastrophe wieder heilen konnte und sich bis heute einen Nachruf gesichert hat, indem er durch das Gebirge und durch die Ebene Pilgerstrassen mit Moscheen und Brunnen anlegte. Belanglos war auch der Übergang des Herrschertitels auf einen sechsten, minderjährigen Ziyādi, wahrscheinlich Ibrāhīm II., da dem Ibn Salāma als unabhängiger Wezīr sein Mamlūk Marḍjān folgte, der wieder die Verwaltung unter seine beiden Sklaven teilte: für die nördlichen Provinzen Nadjāh und für die südlichen einschliesslich der Hauptstadt Nafis (oder Anis). Dieser erstrebte selbst die Königswürde und liess den jungen Titelträger mit seiner Tante Hind 409 (1018) lebendig einmauern. Aber nicht er wurde Gründer einer neuen Dynastie, sondern Naḍjāḥ [s. d.].

*Litteratur:* S. zu d. Art. ZABĪD, besonders Kay, ferner E. de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, Hannover 1927, S. 115.

(R. STROTHMANN)

**ZİYĀNIDEN.** [Siehe ZAYĀNIDEN.]

**ZİYĀNĪYA**, ein Zweig des Shādhilī-Ordens, der seinen Hauptsitz in Kenādḥā hat. Ein Verzeichnis der Vorsteher findet sich bei Rinn, *a. a. O.*, Depont und Coppolani, *Confréries*, S. 498 und Cour, *a. a. O.* Im zweiten Werke ist das Diplom eines Muḳaddam mit einem Siegel wiedergegeben, das vom Ordenshaupt verliehen wird. Ihre Übungen sollen sich von denen der andern Shādhilī nur in Einzelheiten unterscheiden. Ihren gewöhnlichen *Dhikr* hat Rinn, S. 411 geschildert; er besteht in der Wiederholung gewisser Formeln, einige werden hundert-, andere tausendmal wiederholt. Ihre Sonderaufgabe ist Führung und Schutz von Karawanen und Reisenden gegen Räuber. Zu Rinn's Zeit (1884) „würde es kein Händler wagen, Waren südwärts zu senden“ ohne den Schutz in Form eines Ziyāni-Reiters, der einen Brief mit dem Siegel eines Muḳaddam bei sich führt, den zu beleidigen, die Räuber sich scheuen. Daher nennt er sie die Lotsen der Sahara. Fast dasselbe sagt A. Bernard (*Le Maroc*, S. 205), der im Jahre 1931 schreibt. Der Orden scheint ausserhalb Französisch-Afrikas wenig bekannt zu sein. Verzeichnisse ihrer *Zāwiya's* in Algier mit einem Bericht über ihre Verbreitung in Marokko geben Depont und Coppolani, *a. a. O.*

Der Orden wurde von Muḥammed b. 'Abd al-Raḥmān Ibn Abi Ziyān gegründet, der im Jahre 1145 (1733) starb. In der *RMM*, XII, 360–79 und 571–90, veröffentlicht A. Cour in französischer Sprache einige Auszüge aus der handschriftlichen Biographie *Taḥārat al-Anfus wa 'l-Arwāḥ al-djismaniya fi 'l-Tarīqa al-Ziyāniya al-Shādhiliya*, welche eine verkürzte Wiedergabe eines früheren Werkes ist. Dies ist hauptsächlich ein Bericht über Wunder, aber er bringt Einzelheiten, welche die Angaben bei L. Rinn, *Marabouts et Khouan* (1884, S. 408–15) ergänzen. Er stammte aus Thatha bei Kenādḥā (S. W. von Figuig in Marokko), hörte bei Sidi Mubārak b. 'Azza in Sidjilmāsa und ging nach dessen Tod nach Fās, wo er acht Jahre lang bei Muḥammed b. 'Abd al-Ḳādir

al-Fāsi (starb 1116 = 1704), Aḥmed b. al-Ḥādīdj (starb 1109 = 1697) und anderen studierte. Nach Rinn wurde er vom Herrscher wegen Zauberei aus Fās vertrieben und floh nach Tafilalet, wo der *Mukaddam* des Naṣriya-Zweiges der *Shādhiliya* ihm den Eintritt in den Orden gestattete. Danach machte er die Pilgerfahrt nach Mekka und liess sich nach seiner Rückkehr in Kenādhā nieder, wo er eine *Zāwiya* gründete. Er führte einige Änderungen im *Shādhili*-Ritus ein und erwarb den Ruf der Heiligkeit; er scheint Brunnen gegraben und die Bewässerung organisiert zu haben. Sein bekanntestes Wunder, das die Zukunft seines Ordens bestimmte, war die Unterdrückung der Räuber. Sein Ruhm und seine Fähigkeiten zogen zahlreiche Besucher an, die alsbald eine blühende Kolonie bildeten. Wie andere islamische Heilige war er das Haupt einer Familie und hinterliess die Ordensleitung seinem Sohne.

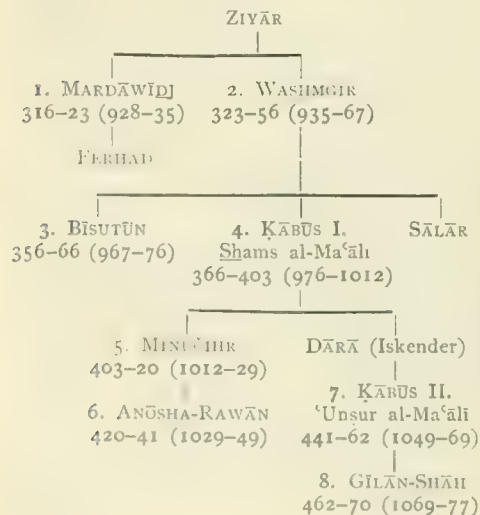
*Litteratur:* im Artikel angegeben.

(D. S. MARGOLIOUTH)

**ZIYĀRA** (A.), Besuch im religiösen Sinne, Besuch eines heiligen Ortes oder eines Heiligengrabes, besonders der Besuch von Muḥammeds Grab in der Moschee zu al-Madīna. Dies geschieht sogar unter der Wāḥḥābī-Regierung von jenen, die den *Ḥādīdj* verrichten. Die Ziyāra, die man den Gräbern der Heiligen abstattet, gehört zu den *Bidaʿ*, die von Muḥammed b. ʿAbd al-Wāḥḥāb [vgl. WAHHĀBIYA] bekämpft wurden. Für Einzelheiten vgl. W. R. van Diffelen, *De leer der Wāḥḥābieten*, phil. Diss., Leiden 1927. Dass die Wāḥḥābieten nicht die ersten im Islām waren, welche sich mit der Frage befassten, ob der Besuch von Gräbern in Verbindung mit den dazu gehörigen Gebräuchen erlaubt sei, geht aus dem *Ḥādīth*-Material (vgl. Wensinck, *A Handbook of Early Muḥammadan Tradition*, s. v. Grave[s]) wie aus der späteren Litteratur [vgl. IBN TAIMĪYA] hervor.

(A. J. WENSINCK)

**ZIYĀRIDEN**, Dynastie von Vasallen-Herrschern der Sāmāniden, die von 316 (928) bis 470 (1077) im ʿIrāk-ʿAdjamī und Tabaristān und dann in Džurdžān regiert hat. Sie leiten ihren Namen ab von dem Begründer der Dynastie Ziyār, dem Sohn des Wardān-Shāh, dem Oberhaupt von Gilān, dem Vater Mardāwīdj's. Folgendes ist die Stammtafel:



1. MARDĀWĪDJ, vgl. den Artikel.

2. WASHMGR, vgl. den Artikel.

3. Sein Sohn ZAHĪR AL-DAWLA Abū Maṣṣūr BISUTŪN schloss Frieden mit Rukn al-Dawla; er starb im Jahre 366 (976) in der Stadt Džurdžān.

4. KĀBŪS I., vgl. den Artikel.

5. MĪNŪCHHR war infolge eines Bündnisses mit ʿAlā al-Dawla nach Raiy zurückgekehrt; dort wurde er von Sultan Maḥmūd angegriffen, der ihn in den Bergen verfolgte, aber gegen eine Abfindung von 500 000 Dināren und gegen die Anerkennung seiner Souveränität Frieden schloss (420 = 1029). Diesem Fürsten hat der Dichter Mīnūchhri seine ersten Dichtungen gewidmet; von dessen Namen hat er auch seinen eigenen Beinamen hergeleitet.

6. ANŌSHA-RAWĀN [vgl. ANŌSHARWĀN] anerkannte die Souveränität Maṣʿūd's, des Sohnes und Nachfolgers Maḥmūd's; aber im Jahre 433 (1041-42) hatte er die Angriffe des Seldjuken Toghrul-Beg auszuhalten, der ihm Džurdžān fortnahm. Er schloss sich in einer Festung ein, wo er im Jahre 441 (1049) starb. Während seiner Regierung wurde sein Onkel Dārā, der auch Iskender genannt wurde, Gouverneur von Džurdžān und Tabaristān im Namen des Sultans Maṣʿūd (um 426 = 1035).

7. Dārā's Sohn, KĀBŪS II. ʿUnsur al-Maʿālī, der Schwiegersohn des Sultans Maḥmūd, hatte ihn auf seinem indischen Feldzug begleitet. Er kam ums Leben im Verlauf eines Feldzuges des Emir Fadlūn Abū l-Suwār aus der Dynastie der Banū Shaddād gegen die Abkhāz, der unglücklich verlief (462 = 1069). Er ist der Verfasser des *Kābūs-nāme*, eines Buches mit Ratschlägen für seinen Sohn Gīlān-Shāh (deutsche Übers. von Fr. von Diez, Berlin 1811; französ. Übers. von A. Querry, Paris 1886).

8. Sein Sohn GĪLĀN-SHĀH herrschte nur über die Berge, denn Toghrul-Beg hatte vor seinem Marsch nach Baghdād Tabaristān eingenommen. Er wurde von Malik-Shāh entthront und starb im Jahre 470 (1077).

FERHĀD wird als Sohn Mardāwīdj's angegeben; aber seine Abstammung ist ungewiss, da er weder von seinem noch von einem seiner Vettern zur Nachfolge berufen wurde. Im Jahre 414 (1023), als er schon mindestens achtundachtzig Jahre alt war, findet man ihn als Lehnsmann (*Mukṭāʿ*) in Borūdžird. Im Jahre 417 (1026) begleitete er den Kākōyiden ʿAlā al-Dawla auf seinem Feldzug gegen die Kurden und blieb sein treuer Verbündeter; im Kampfe gegen die Armee des Sultans Maṣʿūd kam er im Handgemenge um (425 = 1034).

*Litteratur:* Ibn al-Aṭṭar, *Kāmil*, ed.

Tornberg, VIII, 59, 139, 172, 195, 201, 207, 226, 262, 276, 291, 333, 353, 378, 402, 411, 426 f., 506, 519; IX, 8, 97, 111, 251, 262, 284, 340; Ibn Miskawaih, in *G.M.S.* V, 271, 345, 367, 435 f., 479 f., 572; VI, 9, 33, 55, 204, 270, 296 ff.; Ibn Khaldūn, *Tārīkh*, Būlak, IV, 423, 432, 444, 497; Defrémery, *Samanides*, S. 130, 137, 247, 289; Ibn Isfandiār, *Hist. of Tabaristān*, Übers. Browne, S. 202, 205, 217, 220, 228; Zāḥir al-Dīn, *Geschichte von Tabaristan*, ed. Dorn, S. 174, 196, 216, 311; F. Justi, *Iranisches Namenbuch*, S. 441; Cl. Huart, *Les Ziyarides*, in *Mém. de l'Acad. des Ins. et Belles-Lettres*, XLII, 1922. (CL. HUART)

**ZOTĪ** (in Damaskus *Zaʿf* gesprochen), Name eines Volkes [s. auch d. Art. NAWAZ]. Die



Etymologie ist sicher: *Zotť* < persisch *Djāt* (für einen ähnlichen Wechsel vgl. persisch *Khāne* „Haus“ > *Khann* „Kompassstrich“).

Firdawī (gest. um 415 = 1024) berichtet in seinem *Shāhnāme*, dass der König von Persien Bahram Gūr (420—38 n. Chr.) den König von Indien bat, ihm 10 000 Lūri, Männer und Frauen, die im Lautenspiel bewandert seien, zu schicken (Übers. Muhl, VI, 60 ff.).

In seiner *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, einer Übersetzung Ṭabari's (gest. 310 = 923), schenkt Th. Nöldeke diesem Bericht volles Vertrauen. De Goeje beruft sich darauf und fügt hinzu, dass kein Grund vorläge, Firdawī's Angabe in Zweifel zu ziehen (vgl. die gegenteilige Ansicht John Sampson's, *The Dialect of the Gypsies of Wales*, Oxford 1926, S. 29, Anm. 1, der dies alles zu Unrecht für reine Legende hält).

Früher als das Zeugnis des persischen Dichters sagt al-Balādhuri (gest. 279 = 892), dass „die Sayābidja in den Häfen [des Persischen Golfs bereits] vor dem Islām ansässig waren, ebenso auch die *Zotť*“ (ed. de Goeje, S. 373, Z. 2 v. u.). Der Geschichtschreiber Hamza al-Isfahānī (Anfang des IV. = X. Jahrh.'s), der nach de Goeje ein sehr guter Kenner der Sāsāniden-Geschichte war, äussert sich in demselben Sinne (ed. und lat. Übers. von I. M. E. Gottwaldt, Text S. 55, Übers. S. 40) wie Firdawī, der ein halbes Jahrhundert später schrieb.

Zahlreiche *Zotť* hatten sich in dem Sumpfgebiet zwischen Wāsiṭ und Baṣra angesiedelt. Unter der Regierung al-Ma'mūn's (198—218 = 813—33) sind sie stark genug, um offen gegen das Khalifat zu revoltieren, jahrelang die Regierungstruppen zu bekämpfen und den Verkehr zwischen Baṣra und Baghdād zu unterbinden; erst im Jahre 219 = 834 werden sie unter Zusicherung der Schonung ihres Lebens und ihrer Habe unterworfen (vgl. de Goeje, S. 23 ff.).

In seinem *Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie* (Leiden 1903) hat de Goeje diese Textstellen benutzt und durch Zitate aus dem *Lisān al-<sup>c</sup>Arab*, dem *Tad̄j al-<sup>c</sup>Arūs* und einer Reihe von arabischen Geographen vervollständigt. Wie der Titel seiner Arbeit zeigt, verfolgt er die Wanderungen der Zigeuner durch Asien, was sich hier erübrigt. Aus den arabischen und persischen Texten sei hier nur hervorgehoben, dass die *Zotť* aus irgendeinem Grunde von Indien nach Persien und von Persien nach Vorderasien und Europa gewandert sind.

An der Ostküste Madagaskars existiert ein Stamm namens *Ondzātsi*, im Arabico-Madegassischen gewöhnlich *أَذْت*, *أَجْت* oder *أَجَة* geschrieben. Die

alte Aussprache dieser drei Schreibungen ist \**on-dzāti*. *On-* (sprich *ō-*) ist der tonlose madegassische Artikel; *dzāti*, im heutigen Madegassischen *dzātsi*, geht normalerweise auf ein ursprüngliches \**djāt* zurück (der Übergang von *-t* zu *-tsi* am tonlosen Wortende ist regelmässig). Es sind Leute, deren Vorfahren nach ihrer Aussage von jenseits des Meeres gekommen sind. Obgleich ich mehrere Jahre lang in persönlichen Beziehungen zu ihnen gestanden habe, habe ich doch das Gefühl, dass sie mich nicht völlig über ihre Sitten und Gebräuche aufgeklärt haben; sie zeigten sich vielmehr immer zurückhaltend. Ihre madegassischen Nachbarn im Südosten behaupten, die *Ondzātsi* trieben heimlich Blutschande. Die Übereinstimmung *Ondzātsi*, *Djāt* und *Zotť* ist zu gross, um Zufall sein zu

können; das muss besonders unterstrichen werden.

Die ungefähren Grenzen des hauptsächlich von den heutigen *Djāt*'s in Asien bewohnten Gebietes sind: im Norden die Vorberge des Himalaya; im Westen der Indus; im Süden eine Linie, die von Haidarābād (Sindh) nach Adjmīr und Bhopal verläuft; im Osten der Ganges. Jenseits des Indus leben einige *Djāt* in Peshawar, in Belutschistan und selbst im Westen der „*Sulaiman range*“ genannten Gebirgskette. Schliesslich befindet sich in Kirmān und im Irāk eine aus *Djāt*'s und Zigeunern bestehende Mischbevölkerung; etwa 50 000 andere wohnen in Mekrān und Afghānistān (Kalika-Ranjan Qanungo, *History of the Jats*, Kalkuttā 1925, I, 1).

*Litteratur*: Im Art. selbst angegeben.

(GABRIEL FERRAND)

ZUBAIDA BINT *Djā<sup>c</sup>Far* b. Abī *Djā<sup>c</sup>Far* al-Manšūr, Umm *Djā<sup>c</sup>Far*, Gemahlin des Khalifen Hārūn al-Rashīd und Mutter seines Nachfolgers Muḥammed al-Amīn [s. d.]. Sie wurde im Jahre 145 (762/3) geboren und hiess eigentlich Amat al-<sup>c</sup>Azīz „die Sklavin des Allmächtigen“, erhielt aber wegen ihrer jugendlichen Frische von ihrem Grossvater, dem Khalifen al-Manšūr, den Kosenamen *Zubaida* (Diminutivum von *Zubda* „Rahm“, „frische Butter“; auch Name der Ringelblume, *Calendula officinalis*). Ihre Vermählung mit Hārūn wurde im Jahre 165 (781/2) gefeiert, und sie starb in Baghdād im *Djumādā* I 216 (Juni/Juli 831). Wegen ihrer Frunksucht, ihrer Freigebigkeit Dichtern und Gelehrten gegenüber und mehrerer von ihr veranstalteten öffentlichen Arbeiten war *Zubaida* nicht viel weniger berühmt als ihr Gemahl. Unter anderem soll sie einmal, als Mekka von einer fürchterlichen Wassernot heimgesucht wurde, eine zehn Meilen lange Wasserleitung nach der Stadt haben anlegen lassen.

*Litteratur*: *Kitāb al-Aghānī*, siehe Guidi, *Tables alphabétiques*; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Wüstenfeld, Nr. 241 (Übersetzung von De Slane, I, 532 f.); Ṭabari, ed. de Goeje, III, siehe Index; Ibn al-Athīr, ed. Tornberg, V, 437; VI, *passim*; Weil, *Gesch. der Chalifen*, II, 164, 182 (K. V. ZETTERSTEEN)

AL-ZUBAIR B. AL-<sup>c</sup>AWWĀM b. KHUWAILID b. Aṣād b. <sup>c</sup>Abd al-Uzzā b. Ḥuṣayy b. Kilāb Abū <sup>c</sup>Abd Allāh mit dem Beinamen al-*Ḥawārī* (d. h. der Apostel, ein äthiopisches Lehnwort). Seine Mutter war Ṣafiya bint <sup>c</sup>Abd al-Muṭṭalib, sodass er ein Vetter Muḥammeds und ein Neffe Khadīdja's (bint Khuwailid) war.

Al-Zubair ist einer der ersten, die zum Islām übertraten. Nach der Tradition war er der fünfte, der noch als Kind Muḥammed als Propheten anerkannte. Er gehört auch zu den zehn, denen Muḥammed das Paradies versprochen hat.

Eine seiner Frauen, Aṣmā, die Tochter Abū Bakr's, ist wegen ihrer männlichen Haltung gegenüber ihrem Sohn <sup>c</sup>Abd Allāh bekannt. Ein anderer Sohn, den sie ihm schenkte, war <sup>c</sup>Urwa. Der dritte von al-Zubair's Söhnen, der in der Geschichte des Islām eine Rolle spielt, ist Muṣ'ab. Al-Zubair soll unter schwierigen Umständen zu Muḥammed gehalten und an den beiden *Hidjra*'s nach Abessinien teilgenommen haben. Nach der *Hidjra* nach Madina wurde er mit Ibn Mas'ūd oder nach anderen Berichten mit Ṭalḥa oder Ka'b b. Mālik verbrüdet. Ferner nahm er an allen grossen Schlachten und Feldzügen während Muḥammeds Laufbahn teil und war berühmt wegen seiner Tapferkeit. Sein Bei-

name *al-Hawwārī* (vgl. oben) wurde ihm wegen seiner Dienste als Spion im Streite mit den Kuraiza mit folgenden Worten von Muḥammed verliehen: „Jeder Prophet hat einen Apostel, und mein Apostel ist al-Zubair“. Für seine Haltung, seine Heldentaten unter dem Khalifate Abū Bakr's, Umar's und 'Uthmān's und seinen Tod (er fiel in der Kamelschlacht; die Altersangaben schwanken zwischen 60 und 67 Jahren) sei auf den Artikel *ṬALḤA* verwiesen, weil das von dem letzteren Gesagte sich ebensogut auch auf al-Zubair bezieht.

Die Tradition betont die hohe Wertschätzung, in der er bei Muḥammed stand, und weist darauf hin, dass Muḥammed einmal, als er zu ihm sprach, die Formel gebrauchte: „*fidāka abī wa-ummī*“. Er soll die besondere Erlaubnis gehabt haben, Seide zu tragen. Über sein Testament vgl. Ibn Sa'd, III/1, 75 ff.; Bukhārī, *Ḥadīths*, Bāb 13.

*Litteratur*: Ibn Ishāk, *Sīra*, ed. Wüstenfeld, Index; Wākidi, Übers. Wellhausen, Berlin 1882, Index; Ya'qūbī, ed. Houtsma, Index; Ṭabari, ed. de Goeje, Indices; Ibn Sa'd, ed. Sachau, III/1, 70–80; Balādhuri, ed. de Goeje, Index; Mas'ūdī, *Murūdj*, ed. Barbier de Meynard, Index; Ibn Ḥaǧǧar al-Askalānī, *Iṣāba*, Nr. 2774; Ibn al-Athīr, *Uṣd al-ǧhāba*, Kairo 1286, II, 196 ff. — Für die Hadīth-Stellen siehe A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, s. v. — Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muḥammad*, I, Berlin 1861, S. 374 f., 422 ff.; F. Buhl, *Das Leben Muhammads*, Leipzig 1930, S. 151, 173; Caetani, *Annali*, Indices in Bd. II/II, VI; ferner Bd. VII, § 70; VIII, § 374 ff.; IX, § 30–225 *passim*, 616–90; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, Berlin 1885, S. 306 ff.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, Index; W. Muir, *The Caliphate*, ed. Weir, Index; G. Levi Della Vida, in *R.S.O.*, VI, 440 f., 448 f. (A. J. WENSINCK)

**ZUBŪR.** [Siehe ZABŪR.]

**ZUHAIR** B. ABĪ SULMĀ RABĪ'Ā B. RABĀH B. KURRA AL-MUZANĪ (die Genealogie bei Ibn Kūtaiba ist, wie so oft, falsch) war ein arabischer Dichter der vorislamischen Zeit und wird von arabischen Kritikern, zusammen mit Imra' al-Kais und Nābigha, als einer der drei grössten Dichter des Altertums angesehen. Trotzdem er nach Abstammung zum Stamme Muzaina gehörte, wurde er unter den Banū 'Abd Allāh b. Ghatafān geboren und verbrachte sein ganzes Leben unter ihnen. Sein Vater Rabi'a hatte die Schwester eines gewissen Ka'b b. As'ad von der Sippe Murra b. 'Awf b. Sa'd b. Dhubyān geheiratet und sich unter ihnen niedergelassen. Er verliess diese Sippe infolge eines Streites über die Beute, welche in einem Raubzug gegen den Stamm Ṭaiyī gemacht war, und siedelte sich unter dem verwandten Stamme 'Abd Allāh b. Ghatafān an. Hier wurde Zuhair geboren und heiratete als seine erste Frau eine Schwester oder Tochter des Dichters Bashāma b. al-Ghadir. Diese war wahrscheinlich die Umm Awfā, welche er in mehreren seiner Gedichte erwähnt und auf die er auch ein Gedicht der Reue machte, als er sie verliess. Alle Kinder, welche sie ihm gab, starben in der Kindheit. Seine zweite Frau war Kabsha bint 'Ammār vom Stamme 'Abd Allāh b. Ghatafān, die die Mutter seiner drei Söhne Ka'b, Budjair und Sālim war. Die beiden erstgenannten waren ebenfalls Dichter und lebten bis in die Zeiten des Islām; Budjair war ein früher Anhänger der neuen Religion, während Ka'b seine

Feindschaft gegen den Propheten mit seinem berühmten Gedicht, der *Burda*, sühnte. Der dritte Sohn, Sālim, starb als ein Jüngling infolge eines Sturzes von einem Pferde, welches seinem Vater als Geschenk gesandt worden war. Zuhair's Lebenszeit fällt in die Zeit des Bruderkrieges zwischen den Stämmen 'Abs und Dhubyān, des Krieges der Dāhis. Sein berühmtestes Gedicht, welches einen Platz in der Sammlung der *Mu'allakāt* gefunden hat, ist ein Lobgedicht auf die beiden Häuptlinge des Stammes Murra b. Ghatafān, al-Hārith b. 'Awf und Harim b. Sinān. Sie hatten unternommen, die gesamten Wehrgelder an alle Familien zu zahlen, welche Tote in dem Bruderkriege zu beklagen hatten. Sie nahmen ferner eine weitere Zahlung auf sich, als durch die Tat des al-Husain b. Dammā der gerade geschaffene Friede wieder gebrochen zu werden drohte. In seinen Gedichten aus früherer Zeit feiert Zuhair auch den Vater eines dieser beiden Häuptlinge, den Sinān b. Abi Hāritha, und sein *Dirwān* enthält auch ein Trauergedicht auf diesen. Seine Gedichte, soweit sie in seinem *Dirwān* enthalten sind, enthalten kein einziges Gedicht, das sich auf seinen eignen Stamm Muzaina bezieht, trotzdem seine Gedichte zu den am besten erhaltenen der alten arabischen Dichter gehören. Fast alle Gedichte beziehen sich auf Angelegenheiten des Stammes Ghatafān oder Sachen, welche ihn persönlich betrafen. Für drei Gedichte war der Anlass, dass ihm ein Sklave mit einer Herde durch al-Hārith b. Warḳa' al-Saidāwī vom Stamme Asad geraubt worden war. Andere Gedichte sind an Nachbarstämme gerichtet, um sie von Raubzügen gegen Ghatafān abzuhalten. Eins ist an den Stamm Tamīm (Ahlwardt, Nr. 6) gerichtet, ein anderes an die Banū Shaiḇān (Ahlwardt, No. 19) und ein drittes an die Banū Sulaim. Ein Gedicht wendet sich an den König al-Nu'mān b. al-Mundhir (Ahlwardt, Nr. 17), aber nach al-Aṣma'ī soll es nicht im Stile des Zuhair sein und von Širma al-Anṣārī, einem sonst unbekannten Dichter, sein. Zwei seiner Gedichte werden auch seinem Sohne Ka'b zugeschrieben (*Ṭha'lab*, Nr. 17 und 41). Verse aus dem ersten dieser Gedichte werden im *Lisān al-'Arab* und sonst zitiert und manchmal dem einen oder auch dem anderen zugeschrieben. Zuhair soll ein Mann von Reichtum gewesen sein, und wir finden auch deshalb in seinem *Dirwān* keine Gedichte, mit welchen er sich Geld und Vieh zu erbetteln suchte. Einheimische Kritiker rühmen ihm nach, dass er niemand ungeziemlich gelobt habe und auch dass er, gegen die Gewohnheit anderer Dichter, den Gebrauch von ungewöhnlichen Wörtern vermied. In seinen Gedichten finden wir oft den Ausdruck frommer Gesinnung, welches einige moderne Kritiker veranlasst hat, darin einen Beweis seiner Angehörigkeit zum Christentum zu finden. Alles, was man aber mit gewisser Bestimmtheit behaupten kann, ist, dass christliches Denken in irgendwelcher Form, damals in der arabischen Steppe nicht unbekannt, auch ihn beeinflusst haben muss. In der Familie Zuhair's haben wir ein nicht einzig dastehendes Beispiel der Vererbung der Dichtkunst auf mehrere Generationen. Zuhair soll der *Kāwī* (Überlieferer) des 'Aws b. Ḥaǧǧar gewesen sein, der wieder die Gedichte des Tufail al-Ghanawī überliefert hatte. Mehrere Quellen behaupten, dass er die Dichtkunst von seinem Schwiegervater (oder Schwager) Bashāma b. al-Ghadir geerbt habe. Wie schon erwähnt, waren seine Söhne Ka'b und Budjair Dichter,



ebenso sein Vater Rabī'a und seine Schwester Sulmā (nach der sein Vater den Patronym Abū Sulmā trug) [*Aghāni*, IX, 148]. Seine Enkel Sa'īd und 'Ukba, genannt al-Muḍarrab, Söhne Ka'b's, waren auch Dichter, wie auch seine Urgrossenkel 'Amr b. Sa'īd und al-Sawwār und al-'Awwām, die Söhne 'Ukba's. Die drei letztgenannten hatten die Steppe verlassen und wohnten in al-Baṣra, und mit ihnen scheint das poetische Talent in der Familie ausgestorben zu sein. Die Gedichte Zuhair's sind uns in drei Sammlungen, ausser den *Mu'allakāt*, erhalten. Die älteste ist von al-Sukkārī (gest. 275 = 888) in der Handschrift Socin im Besitz der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; dann die Rezension des kufischen Gelehrten Tha'lab (gest. 291 = 904), erhalten in zwei Hss. im Escorial und zwei oder drei in Stambul. Die dritte Rezension ist die des spanischen Gelehrten al-A'lam (gest. 476 = 1083). Alle gedruckten Ausgaben beruhen auf der letzteren, welcher den Text des baṣrischen Gelehrten al-Aṣma'ī enthalten soll. Dieser gebrauchte leider Methoden, welche die Textüberlieferung mehr verdunkelten als aufklärten, indem er sich befeissigte, eine Auswahl des besten zu liefern, anstatt den alten Text so zu geben, wie er ihn vorfand. Aus diesem Grunde ist es sehr erwünscht, dass wir eine neue Ausgabe erhalten, welche auf den beiden älteren Rezensionen beruht, da sie uns ein viel besseres Bild der alten Gedichtsüberlieferung geben. Die Arbeit Dyroff's hat die Sache nur teilweise aufgeklärt, da er nicht erkannt hatte, dass er es in der Hs. Socin mit einer anderen Rezension zu tun hatte.

Der Name Zuhair ist nicht selten unter arabischen Dichtern und da Verse aus ihren Gedichten oft in den Anhängen zum *Diwān* des Zuhair b. Abī Sulmā angeführt werden, wie z.B. bei Ahlwardt, möge hier eine kurze Aufzählung der berühmtesten folgen, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen.

1. ZUHAIR B. DJANAB B. HUBAL AL-KALBĪ, auch ein Dichter der Zeit vor dem Islām und zu einer Generation vor Zuhair b. Abī Sulmā gehörig. Er wird unter die Langlebigen (*Mu'ammarrūn*) gerechnet, und da er in den Berichten über ihn mit Kulaib, Wā'il und Muhallil in Berührung stand, muss er zu Anfang des sechsten Jahrhunderts n. Chr. gelebt haben. Die Berichte über sein Leben sind aber so legendarischer Natur, dass man ihnen keine Gewähr schenken kann. Auch in seiner Familie vererbte sich die Dichtkunst mehrere Generationen, und al-Iṣbahānī berichtet über eine Anzahl; der späteste der Zeit nach war wohl al-Musaiyab b. Rifall b. Hāritha b. Djanāb b. Kaīs b. Imrī' l-Kaīs b. Abī Djabir b. Zuhair b. Djanāb, welcher in Versen, die im *Kitāb al-Aghānī* zitiert werden, sich damit brüstet, dass einer seiner Familie den Yazīd b. al-Muhallab im Jahre 112 der Hidjra erschlagen hätte (*Aghānī*, XXI, 93–104; *Mufaḍḍaliyāt*, S. 117 und sonst).

2. ZUHAIR B. DJADHĪMA B. RAWĀHA AL-'ABSĪ, einer der Hāuptlinge des Stammes 'Abd, erschlagen von Khālid b. Dja'far b. Kilāb (*Naḩ'id*, S. 384; *Mufaḍḍaliyāt*, S. 788; *Aghānī*, X, 12–17).

3. ZUHAIR B. ḤARĀM AL-HUDHALĪ, genannt al-Dākhil (*Carmina Hudsailitarum*, ed. Kosegarten, S. 263).

4. ZUHAIR B. 'ALAS AL-DUBA'Ī, besser unter dem Namen al-Musaiyab bekannt (*Mufaḍḍaliyāt*, ed. Lyall, S. 91).

5. ZUHAIR B. MAS'UD AL-DABBĪ (*Kitāb al-Tanbih*, ed. Ṣalīhānī, S. 22).

Von allen diesen Dichtern werden in den grossen Lexicis Verse zitiert.

*Litteratur*: Die verschiedenen Ausgaben der *Mu'allakāt* [s. d.]; *Diwāns of the six ancient Arabic Poets*, ed. Ahlwardt, London 1870; Landberg, *Primeurs*, Bd. II (enthält die Gedichte in der Rezension des al-A'lam mit Kommentar), Leiden 1889; K. Dyroff, *Zur Geschichte der Überlieferung des Zuhair diwāns*, München 1892; Ahlwardt, *Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte*, Greifswald 1872; Ibn Kutaiba, *Kitāb al-Shi'r wa l-Shu'arā*, ed. de Goeje, Leiden 1902; Abu l-Faradj al-Iṣbahānī, *Kitāb al-Aghānī*, Bülāḳ, Bd. IX, S. 146–58 (mit sehr vielen Druckfehlern) und *passim*; al-Marzubānī, *al-Muwashshah*, Kairo 1343; Dju-mahī, *Ṭabaḳāt al-Shu'arā*, ed. Hell, Leiden 1916; Cheikho, *Poètes Chrétiens*, Bairūt 1890, S. 510–95 (enthält den abgekürzten Text aus *al-Aghānī* und *Primeurs*); Marzubānī, *Mu'djam al-Shu'arā*, Hs. Berlin (für die Nachkommen Zuhair's). (F. KREMKOW)

ZUḤAL, der Planet Saturn. Zuḥal (ohne Nūnation) ist abgeleitet vom ar. Stamm *z-h-l* „entfernen“; der Planet hat nach dem *Taḍj al-'Arūs* seinen Namen daher, dass er „weit entfernt, im siebten Himmel“ ist. Als Synonym kommt in den in Spanien und Nordwestafrika verfassten Texten auch *al-Muḳātil* „der Kriegerische“ vor, ebenso wie dort *al-Kātib* „der Schreiber“ neben dem allgemein gebräuchlichen *'Uḩarīd* den Planeten Merkur bezeichnet (vgl. hierzu die Bemerkung über *al-Kātib* in Art. *'UḩARĪD*).

Im Sumerischen lautet nach Kugler der Name des Saturn *Lu-lim*, im Akkadischen *Lu-bat Sag-uš* = *Kaimānu* (*Kewan*); letzteres liegt offenbar dem hebräischen Namen des Planeten כִּיּוֹן *Kiyun* (Amos V, 26) = כִּיּוֹן zugrunde, desgleichen auch dem neupersischen *Kaiwān*. Die Ägypter nannten nach Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris 1884, S. 78, den Saturn *Har-ka-her*, d. h. den „Erzeuger von Oben“, dagegen nach der 15 Jahre später erschienenen *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* desselben Autors Kahiri (vgl. E. M. Antoniadi, *L'astronomie égyptienne*, Paris 1934, S. 94). Achilles Tatius erwähnt in seiner *Isagoge*, Kap. 17, dass der Saturn bei den Ägyptern „Stern der Nemesis“ (ὁ τῆς Νεμέσεως) hiess, d. h. dass er der entsprechenden ägyptischen Gottheit geheiligt war. Der griechische Name des Saturn ist Φαίωον, der „Leuchtende“, daneben auch (jedenfalls erst in späterer Zeit) ὁ τοῦ Κρόνου ἄστρον; die erstere Bezeichnung soll nach Achilles Tatius, *a. a. O.*, auch im Ägyptischen gebräuchlich gewesen sein, „trotz der Schwäche seines Glanzes“. Der lat. Name des Planeten ist *stella Saturni* oder *Saturnus*. Im Talmud findet er als *Shabbetai* Erwähnung.

In der arabischen Astronomie ist Saturn (wie bei Pythagoras und Ptolemaios) in die siebte Sphäre (*Falak*) von innen eingeordnet, die zugleich die äusserste Planetensphäre darstellt; ihre Innenfläche grenzt an die Sphäre des Jupiter, während ihre Aussenfläche die Fixsternsphäre berührt. Die siderische Umlaufzeit Saturns beträgt nach al-Kazwīnī, *Adjā'ib*, 29 Jahre, 5 Monate und 6 Tage, das sind rund 10 750 Tage; dieser Wert bleibt hinter dem wahren um etwa 9 Tage zurück (10 759,23). Al-

Battāni (*Opus astronomicum*, ed. Nallino, Kap. 50) bemerkt, dass sich die scheinbaren Durchmesser des Planeten im Perigäum und Apogäum wie  $12\frac{1}{5}$  zu 1, bzw. wie 7 zu 5 verhalten. Hieraus berechnet er unter Zugrundelegung der Apogäumsentfernung des Jupiter, die er — als identisch mit der Perigäumsentfernung Saturns angenommen — zuvor auf Grund sukzessiver analoger Rechnungen zu 12 924 Erdradien bestimmt hat [vgl. Art. AL-

|             | Kleinsten Abstand<br>(Perigäum) |  |
|-------------|---------------------------------|--|
| al-Battāni  | 12 924 Erdr.                    |  |
| al-Farghāni | 14 405 "                        |  |
| Ibn Rusta   | 14 187 "                        |  |
| Bar Ḥiya    | 12 400 "                        |  |
| Indisch     | 13 733 $\frac{1}{3}$ "          |  |
| (al-Bīrūnī) |                                 |  |
| Modern      |                                 |  |

MUSHTAR], die Entfernung Saturns im Apogäum auf 18 094 Erdradien, sowie aus diesen beiden Daten seinen mittleren Abstand von der Erde auf 15 509 Erdradien. Der tatsächliche geozentrische Abstand ist rund 14 mal grösser (224 000 Erdradien). Die entsprechenden Angaben anderer arabischer Autoren über die kleinste, grösste und mittlere geozentrische Entfernung Saturns sind in der folgenden Tabelle zusammengestellt:

| Mittlerer Abstand      |  | Grösster Abstand<br>(Apogäum) |  |
|------------------------|--|-------------------------------|--|
| 15 509 Erdr.           |  | 18 094 Erdr.                  |  |
| 17 257 $\frac{1}{2}$ " |  | 20 110 "                      |  |
| 17 033 $\frac{1}{2}$ " |  | 19 880 "                      |  |
| 15 200 "               |  | 18 000 "                      |  |
| 15 447 $\frac{2}{3}$ " |  | 17 161 $\frac{2}{3}$ "        |  |

224 000

(Wegen der Belegstellen zu den obigen Angaben sowie der Annahmen der verschiedenen Autoren über die Grösse des Erdradius s. Art. AL-MUSHTAR).

Der scheinbare Durchmesser des Saturn in mittlerer Entfernung gibt al-Battāni (nach Ptolemaios und späteren Autoren) zu  $\frac{1}{18}$  des Sonnendurchmessers. Daraus errechnet er mit Hilfe des numerischen Wertes des mittleren Abstands den wahren Durchmesser zu  $47\frac{1}{24}$  Erddurchmessern (modern: 9,4 Erddm.); diese Grösse, zur 3. Potenz erhoben, ergibt das Saturnvolumen als das 79-fache des Erdvolumens (modern: 830-fach).

Die Bewegungsverhältnisse des Saturn werden wie im *Almagest* durch vier Kreise („Sphären“, *Afāk*) dargestellt (vgl. al-Battāni, *Op. astr.*, Kap. 31). Die astronomischen Tafeln legen für seine mittlere tägliche siderische Bewegung den Wert von  $2'$  zugrunde. Die grösste beobachtete nördliche (geozentrische) Breite gibt al-Battāni (Kap. 47) zu  $3^\circ 2'$  an, die grösste südliche zu  $3^\circ 5'$  (nach Ptolemaios).

Zuhal in der Astrologie. Zuhal ist Herrscher über die *Buyūt al-Ljad* (Steinbock, Taghaus) und *al-Dalw* (Wassermann, Nachthaus), des weiteren Tagherrscher über die 3. *Muthallatha* (*triquetrum*), bestehend aus *al-Djawwā* (Zwillinge), *al-Mizān* (Waage) und *al-Dalw*, deren Nachtherrscher Merkur ist; er ist ferner Gefährte (*Sharīk*) der Herrscher der 1. *Muthallatha*. Er hat sein *Sharaf* (Exaltation) im 21. Grad (bei Plinius, Firmicus und dem Inder Varāha-Mihira irrtümlich im 20. Grad) von *al-Mizān*, sein *Hubūt* (Dejektion) im 21. Grad von *al-Hamal* (Widder). Nach al-Kāzwinī, *Adjā'ib*, S. 27, „nennen die Astrologen den Zuhal das „grössere Unglücksgestirn“ (*al-Nahs al-akbar*), weil sein unheilvoller Einfluss bedeutender als der des Mars (genannt *al-Nahs al-aṣḡhar*) ist und sie ihm Verwüstung, Untergang, Kummer und Sorgen zuschreiben“. Unter der Bezeichnung *al-Nahsān* „die beiden Unglücksplaneten“ fasst die arabische Astrologie Saturn und Mars zusammen und stellt sie in Gegensatz zu den „beiden Glücksplaneten“ Venus und Jupiter, *al-Sa'dān* [s. d.]. In der Alchemie bedeutet Zuhal das Blei.

Litteratur: s. Litt. zum Artikel ṬĀRIḤ  
sowie zu MINṬAKĀ. (WILLY HARTNER)

AL-ZUHARA, der Planet Venus. Der arabische Name leitet sich ab vom Stamm *z-h-r* „glänzen, leuchten“ und deutet damit die ausserordentliche Helligkeit des Planeten an. Im Sumerischen hiess er (nach Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*) *Zib*, im Akkadischen *Dilbat* (identisch mit

Δελεφωτ bei Hesych. v. 558). Die Ägypter nannten ihn (nach Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*) *Bonnu*, „Vogel“, ferner als Abendstern *Uāiti* und als Morgenstern *Tiu-nutiri*. (Maspero's *Hist. anc. des peuples de l'Orient* vom Jahre 1884 gibt *Bennu* als Abendstern und *Duāu* als Morgenstern; vgl. E. M. Antoniadi, *L'astronomie égyptienne*, Paris 1934). Nach Achilles Tatius, *Isagoge*, Kap. 17 und Plutarch, *Ἐρωτικὸς*, Kap. 19 wurde die Venus bei den Ägyptern ebenso wie bei den Griechen als die personifizierte Göttin der Liebe verehrt (ὁ τῆς Ἀφροδίτης; Aristoteles gebraucht ebenfalls diese Bezeichnung, daneben auch ὁ τῆς Ἥρας). Der griechische Name des Planeten ist *Ἑωσφόρος* oder *Φωσφόρος* (für Venus als „Morgenstern“), daneben findet sich auch (bei Plato *Epinomis*) *Ἑσπερος* („Abendstern“). Ibykos soll (nach Achilles Tatius) die beiden Namen *Ἑωσφόρος* und *Ἑσπερος* „in einen zusammengezogen haben“. Im Lateinischen führt der Planet den Namen *Stella Veneris* oder einfach *Venus*; ausserdem erwähnt Plinius (*Hist. nat.*, II, 8, 6) noch die Synonyme *Lucifer*, *Vesper*, *Hesperus* (s. diesen Artikel in Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie*), ferner *Stella Junonis*, *matris Deūm*, *Isidis*. Im Persischen heisst die Venus *Nāhid*, im Hebräischen *Malkat ha-Shamayim*, „Himmelskönigin“. Der Ausdruck *Helel ben Šaḥar*, „der Morgenstern“ (Jes. XIV, 12), wird mitunter mit der Venus identifiziert, zuweilen aber auch mit dem Mond (= arabisch *Hiḥāl* „Neulicht“; im Bibeltext könnte freilich nur die am Morgenhimmel sichtbare Almondsichel gemeint sein) oder mit der Sonne; die Annahme, dass *Meni* (Jes. LXV, 11) auf die Venus zu beziehen sei, ist kaum haltbar (vgl. B. Suter in *Enc. Jud.*, Bd. III, Art. ASTRONOMIE). Der Talmud nennt die Venus *Kochebet*, „Stern“, oder *Noga*, „Glanz“, oder auch *Kochab Noga*.

Venus in der Astronomie. Die Tatsache der Identität von Morgen- und Abendstern war den Alten — Babyloniern, Ägyptern, Griechen — wohl bekannt, und wir finden schon früh gemeinsame Bezeichnungen für die beiden Erscheinungsformen dieses Planeten. Bei Pythagoras, Ptolemaios und bei den arabischen Astronomen nimmt Venus (im geozentrischen System) die dritte Stelle von innen ein. Ihre Sphäre (*Falak*) grenzt nach innen an die des Merkur, nach aussen an die Sonnensphäre. Diese Anordnung war nach Dion Cassius, *Hist. Rom.*, XXXVII, 19, bereits den Ägyptern geläufig; dagegen schreibt ihnen Macrobius (*Comm. in Somn. Scip.*, I, 19) die Reihenfolge „Mond,



Sonne, Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn“ zu, erwähnt jedoch unmittelbar im Anschluss hieran — in etwas unklarer Darstellung —, dass Merkur und Venus nach ägyptischer Auffassung bald unter, bald oberhalb der Sonne erscheinen; es hiesse zweifellos zu weit gehen, wenn man allein aus dieser Litteraturstelle den Schluss ziehen wollte, dass die Ägypter diese beiden Wandelsterne als Satelliten der Sonne betrachtet und damit das geozentrische System durchbrochen hätten. Die Babylonier versetzten Venus an die zweitinnerste Stelle: Mond, Venus, Merkur, Sonne, Mars usw., Plato (in *Timaios* und *Epinomis*) an die dritte in der Reihenfolge „Mond, Sonne, Venus, Merkur,

Mars usw.“, jedoch Plato nach Plutarch, *De plac. philosoph.*, II, 15, an die vierte: Mond, Sonne, Merkur, Venus, Mars usw. (wie oben bei Macrobius).

Die folgende Tabelle gibt eine Übersicht über die kleinsten, mittleren und grössten Abstände der Venus vom Erdzentrum, ausgedrückt in Erdradien, nach al-Battānī, al-Farghānī, Ibn Rusta, Abrahām bar Hiya, ferner für Indien nach al-Birūnī; an letzter Stelle finden sich zum Vergleich die modernen Werte angegeben. (Wegen Belegstellen sowie Angaben über die Grösse des Erdradius bei den genannten Autoren s. d. Art. AL-MUSHTARĪ und UTARID).

|                        | Kleinsten Abstand<br>(Perigäum) |       | Mittlerer Abstand |       | Grösster Abstand<br>(Apogäum) |       |
|------------------------|---------------------------------|-------|-------------------|-------|-------------------------------|-------|
|                        | 166                             | Erdr. | 618               | Erdr. | 1 070                         | Erdr. |
| al-Battānī             | 166                             | „     | 643 $\frac{1}{2}$ | „     | 1 120                         | „     |
| al-Farghānī            | 166                             | „     | 622 $\frac{1}{2}$ | „     | 1 079                         | „     |
| Ibn Rusta              | 166                             | „     | 623               | „     | 1 080                         | „     |
| Bar Hiya               | 256 $\frac{4}{11}$              | „     | 675 $\frac{5}{7}$ | „     | 1 095 $\frac{5}{11}$          | „     |
| Indisch<br>(al-Birūnī) |                                 |       |                   |       |                               |       |
| Modern                 | 6 500                           | „     |                   |       | 40 500                        | „     |

Die arabischen Werte betragen nur rund  $\frac{1}{40}$  der tatsächlichen; man beachte jedoch, dass die von al-Battānī angegebene Verhältniszahl des kleinsten und grössten Abstandes ( $\frac{2}{13}$ ), mit deren Hilfe letzterer aus ersterem bestimmt wurde, ausgezeichnet mit den modernen Zahlen übereinstimmt. Den scheinbaren Venusdurchmesser in mittlerer Entfernung gibt al-Battānī (*Opus astr.*, ed. Nallino, Kap. 50) zu  $\frac{1}{10}$  des Sonnendurchmessers an, den wahren Durchmesser der Sternkörper zu rund  $\frac{3}{10}$  des Erddurchmessers (beides nach *Almagest*); daraus berechnet sich das Volumen der Venus auf  $\frac{1}{36}$  des Erdvolumens (modern: Verhältnis von Venus- zu Erddurchmesser = 0.97, Verhältnis der Volumina = 0.91).

Die Bewegung der Venus wird wie die der übrigen Planeten nach Ptolemaios durch vier Kreise („Sphären“, *Afāk*) dargestellt. Die Neigung des Deferenten beträgt  $0^{\circ} 10'$ , die des Epizykels  $2^{\circ} 30'$ . Als Maximalwert der beobachteten nördlichen oder südlichen Breiten gibt al-Battānī (*Op. astr.*, Kap. 47)  $8^{\circ} 56'$ . Für die mittlere tägliche Bewegung in Anomalie legen die Tafeln den Wert von  $0^{\circ} 37'$  zugrunde. Das entspricht einer synodischen Umlaufzeit von 584 Tagen, übereinstimmend mit dem tatsächlichen Wert. (Die synodische Umlaufzeit der Venus war schon im Altertum ziemlich genau bekannt; in assyrisch-babylonischen Texten findet sie sich zu 587 Tagen angegeben).

Venus in der Astrologie. Al-Zuhara ist Herrscher (*Rabb*) über die *Buyūt al-Mizān* (Waage, Taghaus) und *al-Thawr* (Stier, Nachthaus), ferner Tagherrscher über die 2. *Muthallatha* (*triquetrum*), bestehend aus *al-Thawr*, *al-Adhrā'* (Jungfrau) und *al-Djady* (Steinbock), sowie ebenfalls Tagherrscher über die 4. *Muthallatha* (*al-Sarafān*, Krebs, *al-Akrab*, Skorpion, und *al-Hūt*, Fische). Zuhara hat ihr *Sharaf* (Exaltation) im 27. Grad von *al-Hūt*, ihr *Hubū'* (Dejektion) im 27. Grad von *al-Adhrā'*. Die Astrologen nennen sie (nach al-Kazwini, *Adjā'ib*, S. 22) „das kleinere Glücksgestirn“, *al-Sa'd al-aṣghar*, im Gegensatz zu *al-Mushtarī* (Jupiter), dem „grösseren Glücksgestirn“, *al-Sa'd al-akbar*; die beiden glückbringenden Planeten werden unter der gemeinsamen Bezeichnung *al-Sa'dān* [s. d.] zusammengefasst.

In der Alchemie bedeutet al-Zuhara das Kupfer.

*Litteratur*: s. d. Litt. zu den Artikeln 'UTARID und MINṬAḤA sowie die Art. AL-MUSHTARĪ und ZUHAL. (WILLY HARTNER)

**ZUHD**, Terminus technicus der islamischen Mystik. Es ist die Tugend eines *Zāhid* (Pl. *Zāhidūn*, *Zuhhād*; Sūra XII, 20 entfernt sich ganz von dieser Bedeutung): die Enthaltung; zunächst von der Sünde, von dem Überfluss, von allem, was von Gott entfernt (dies ist der extreme Standpunkt, den die Hanbaliten einnehmen); dann die Enthaltung von allen vergänglichem Dingen, indem man innerlich sich davon lossagt (und hier beginnt die Mystik), die gänzliche Askese, der Verzicht auf alles Erschaffene. So übertrifft der Ausdruck Zuhd, der *Nisk* (sein Synonym in den archaischen Texten) verdrängt, unzweideutig nicht nur die *Kanā'a* (Mässigung und Beherrschung der Begierden), sondern auch den *Wara'*, den gewissenhaften Verzicht auf jedes rechtlich „Zweifelhafte“ (hanbalitische Tugend). Misrī stellt eine Stufenleiter der Tugenden auf und bemerkt dabei, „dass die *Wara'*-Stufe zum Zuhd führt“, welches *Ghazālī* nach dem *Fakr* und vor das *Tawakkul* stellt.

Im II.–III. Jahrhundert nimmt der Begriff Zuhd, der von Hasan al-Baṣrī bis Dārānī vertieft wurde, feste Gestalt an: Verzicht nicht nur auf Kleider, Wohnung und angenehme Speisen, sonder sogar auf die Frauen (Dārānī). Dann nimmt die introspektive Analyse mit Muḥāsibī (und mit der *Malāmatīya*) ihren Fortgang; der Hauptton verschiebt sich auf die innere und subjektive Askese, den Verzicht auf Begierden und Wünsche, was zum Begriff des *Tawakkul* führt.

Bei Ibn al-Djawzī finden sich in ironischer und feindseliger Einkleidung interessante Beispiele des Zuhd, die den Lebensbeschreibungen berühmter Sufi's entnommen sind; ebenso bei dem Shādhiliten Ibn 'Abbād Rundi eine wohlüberlegte Sammlung von Fällen asketischer Geisteshaltung. Über die Frage, inwieweit der Islām asketische Gebräuche dem Christentum, dem Manichäismus oder dem Hinduismus entlehnt hat, vgl. mein *Essai sur les origines du lexique technique*, Paris 1922, S. 45–80.

*Litteratur*: Makki, *Kut al-Kulūb*, I, 242–71; Khargushī, *Tahdhīb*, Ms. Berlin, Nr. 2819, Fol. 53b; Kushairī, *Risāla*, S. 67 (und Rich. Hartmann, *Darstellung*, s. v.); Hudjwiri, *Kashf*

*al-Mahdīn*, Übers. Nicholson, Index, s. v.; *Ghazālī, Umm al-Din*, Kairo 1322, IV, 154–71 (Inhaltsangabe bei Asin Palacios, in *MF* (B), VII, 1914, 82–4); E. F. Tschuschner, *Mohammed des Islam nach Ghazālī's Abhandlung über Armut und Weltentsagung*, Gütersloh 1933; Ibn al-ʿIṣwāzī, *Talbis Iblis*, Kairo 1340, S. 312–15 (Darāmī), S. 374–88; Ibn ʿArabī, *Futūḥāt Makkiya*, 1. Ausgabe, III, 197; Ibn ʿAbbād Rundi, *Rasāʾil*, lith. Fes (analysiert von Asin Palacios, in *Études Carmelitaines*, 1932, S. 113–67); s. besonders S. 122; vgl. Massignon, *Recueil de textes inédits*, S. 146–48 u. S. 17 (für Miṣrī). (LOUIS MASSIGNON)

AL-ZUHRI, MUHAMMAD b. MUṢLIM b. ʿUBAID ALLĀH b. ʿABD ALLĀH b. SHIHĀB, bekannt unter dem Namen Ibn Shihāb, ein berühmter Überlieferer, der wahrscheinlich 50 (670) oder 51 — nach anderen 56, 57 oder 58 — geboren wurde und seine *Nisba* als Angehöriger der mekkanischen Sippe Zuhra führt. Sein Grossvater hatte bei Badr auf Seiten der Kuraish wider Muḥammed gekämpft und bei Uḥud dem Propheten eine Verwundung beigebracht; sein Vater war ein Parteigänger des ʿAbd Allāh b. al-Zubair gewesen, der Sohn aber machte seinen Frieden mit den Omayyaden. Nachdem er schon in seiner Jugend Marwān (gest. 65 = 684) seine Aufwartung gemacht hatte (Ibn Ḥadjar, *Tahdhīb*, IX, 445), begab er sich später an den Hof des ʿAbd al-Malik. Vielleicht war das noch vor 73 (692) geschehen; denn nach al-Yaʿkūbī, II, 313 hatte ʿAbd al-Malik den Frommen, die sich über sein Verbot der Wallfahrt nach Mekka beklagten, erwidert: „Dieser al-Zuhri überliefert Euch ja den Ausspruch des Propheten: *lā tushaddu ʿl-riḥāl ilā afḥāl min ṭhalāṭhi masājid*“. In der Tat wird dieser angebliche Ausspruch des Propheten, in welchem die Moscheen von Mekka, Medina und Jerusalem als Ziele der Wallfahrt nebeneinanderstehen, in den kanonischen Hadīth-sammlungen mit dem Isnād „al-Zuhri von Saʿīd b. al-Musaiyab von Abū Huraira“ angeführt (s. Bukhari, *Faṭḥ al-Salāt fī Masjid Makka*, B. 1; Abu Dawūd, *Manasik*, B. 94; Nasāʾi, *Masaʾid*, B. 10; Ahmed b. Hanbal, II, 234 u. ö.), an anderen Stellen aber auch mit einem anderen Isnād, in welchem al-Zuhri nicht genannt wird (so z. B. Tirmidhi, *Mawāḥib*, B. 126; Ibn Māǧja, *Iḥkām*, B. 196; Ahmed b. Hanbal, III, 7, 34, 45, 51, 64 u. ö.). Al-Zuhri's Lehrer Saʿīd b. al-Musaiyab, von dem er den Hadīth übernommen hatte, hatte in Medina einen Traum des ʿAbd Allāh b. al-Zubair auf ʿAbd al-Malik's schliesslichen Sieg gedeutet, und der Berichterstatte bei Ibn Saʿd, V, 91, 20 ff. erzählt selber, wie er nach Damaskus geeilt sei, um durch die Überbringung dieser Nachricht die Gunst des ʿAbd al-Malik zu erlangen. Man könnte sich vorstellen, dass al-Zuhri sich von ähnlichen Hoffnungen erfüllt nach Damaskus begeben hätte, um dem Khalifen den seinen Zwecken dienlichen Hadīth im Namen seines Lehrers zu überbringen. Wenn die Nachricht des Yaʿkūbī Zutrauen verdient, so müsste Zuhri den Hadīth spätestens 73 (692), dem Jahre, in welchem der Gegenkhalife fiel, nach Damaskus überbracht haben, könnte also damals höchstens 23 Jahre alt gewesen sein. Dieser Aufenthalt Zuhri's, wenn er überhaupt geschichtlich ist, kann nur vorübergehend gewesen sein; seine dauernde Übersiedlung nach Damaskus hat erst erheblich später stattgefunden. Er traf dort ein zur Zeit, da Ibn Ashʿath aufässig wurde (Bu-

khari, *Taʾrikh*, S. 93), d. i. 81 = 700 (s. Wellhausen, *Das arab. Reich*, S. 145 f.) — er hatte Medina unter dem Druck der Not verlassen — und wurde von Kabiṣa b. Dhūʿaib, ʿAbd al-Malik's Siegelbewahrer, beim Khalifen eingeführt. Dieser soll sich bei Ibn al-Musaiyab nach Zuhri erkundigt haben — obwohl er ihn doch, wenn Yaʿkūbī's Nachricht richtig wäre, längst vorher gekannt haben müsste, — bezahlte dann Zuhri's Schulden und setzte ihm ein festes Einkommen aus. Zuhri war einem Enkel ʿAlī's, ʿAlī b. al-Ḥusain, zu besonderem Danke verpflichtet, weil dieser ihn von dem schweren Druck befreit hatte, der auf seinem Gewissen wegen einer fahrlässigen Tötung gelastet hatte (Ibn Saʿd, V, 158; Tabari, III, 2478); vielleicht war es das Gefühl der Dankbarkeit für diesen ʿAliden, das ihm den Rücken stärkte, als der Khalife — nach einigen war es Walid I., nach anderen Hishām — von ihm die Aussage erpressen wollte, der in Sūra XXIV, 11 nicht mit Namen genannte Verläumder der ʿĀṣha sei ʿAlī; Zuhri blieb dabei, dass ʿAbd Allāh b. Ubai gemeint sei. Ein Besuch, den Zuhri in Angelegenheiten seiner Kusine dem Khalifen Walid I. abstattete (Bukhārī, *Taʾrikh*, S. 104), scheint später zu einer romanhaften Darstellung Veranlassung gegeben zu haben, welche diesen Vorfall in die Zeit des Khalifen Hishām versetzte (*Fihrist*, S. 307, 21). Dem Khalifen Yazid II. (101–5), der ihm das Amt eines Richters übertrug, machte sich Zuhri auch durch seine Kenntnis der Poesie nützlich (*Kitāb al-Aghānī*, IV, 48). Sein Nachfolger Hishām (105–125) vertraute Zuhri die Erziehung seiner Söhne an, und im Gespräch mit ihm äusserte sich Zuhri einmal abfällig über den Prinzen al-Walid b. Yazid, den späteren Walid II.; er war entschlossen, bei dessen Regierungsantritt zu fliehen, nachdem er erfahren hatte, dass dem Prinzen seine Worte hinterbracht worden waren. Zuhri starb aber vorher, 124, auf seinem Landgut Adāmā in der Nähe von Saghb, dessen Besitz er wie so vieles andere der Freigebigkeit seiner fürstlichen Gönner verdankte. Auch nach seiner Übersiedlung nach Damaskus hatte Zuhri seiner Heimat häufige und langdauernde Besuche abgestattet, noch 119 (737) treffen wir ihn im Ḥidjāz (Tabari, II, 1635).

Durch unermüdliche Nachfragen bei Jung und Alt, Männern und Frauen, Adligen und Mawālī, hat Zuhri grosse Massen von Überlieferungen zusammengebracht und war nicht nur bemüht, die Sunna des Propheten festzustellen, sondern auch die der „Genossen“. Er wird als der erste bezeichnet, der den Hadīth schriftlich fixierte. Doch hat ihn dazu erst der Druck veranlasst, der von den Herrschern auf ihn ausgeübt wurde; in einem von seinem Schüler Maʿmar mitgeteilten Ausspruch sagt er: „Wir hatten eine Abneigung dagegen, das Wissen niederzuschreiben, aber diese Emire haben uns dazu gezwungen“. Im Gegensatz zu manchen seiner Lehrer, die nur schwer zum Reden zu bringen waren, liess Zuhri sein Wissen bereitwillig anderen zukommen; er ging sogar so weit, seinen Zuhörern, welche die von ihm vorgetragenen Überlieferungen nachgeschrieben hatten, zu gestatten, sie weiter zu überliefern, ohne ihre Nachschrift noch einmal zu prüfen. Unter seinen Lehrern ragen insbesondere ʿUrwa b. al-Zubair und Saʿīd b. al-Musaiyab hervor; diesem wich er 10 Jahre lang nicht von der Seite (Ibn Saʿd, II/II, 131). Da er zu dem Wissen seiner Lehrer sein eigenes hinzugefügt hatte, galt er den Späteren als der



gelehrteste Überlieferer: „Was für ein Mann ist al-Zuhri, hätte er sich doch nicht durch den Umgang mit den Fürsten geschädigt!“ sagte Makḥūl. Zuhri's Interessen waren nicht einseitig auf die Überlieferung des Ḥadīth gerichtet, er beschäftigte sich auch mit Chronologie und war ein Kenner der Poesie (s. o.; vgl. auch Fischer, *Biographien*, S. 71). So ist er denn auch eine der Hauptautoritäten für die *Sira* und der bedeutendste Lehrer des Ibn Ishāq. Dieser ebenso wie al-Wāḳidi, Ibn Sa'd und Ṭabari verdanken zahlreiche ihrer Nachrichten dem Zuhri; bei Ṭabari erscheint er auch nicht selten als Gewährsmann für die Ereignisse der beiden ersten Jahrzehnte nach dem Tode des Propheten. Nach älteren Angaben hat er nur ein Buch verfasst, ein *Kitāb Nasab Kaʿwmihi*, erst Ḥadjdji Khalifa schreibt ihm auch ein *Kitāb al-Maghāzī* zu, aber um mehr als Sammlungen von Überlieferungen hat es sich offenbar bei Zuhri's Aufzeichnungen nicht gehandelt; ein eigentliches Buch, wie sein Schüler Ibn Ishāq, hat er noch nicht geschrieben. In den auf ihn zurückgeführten Nachrichten gibt er zwar sehr häufig seine Gewährsmänner an, häufig aber auch unterlässt er es; und wo er von mehreren Gewährsmännern einen im wesentlichen übereinstimmenden Bericht erhalten hat, teilt er nicht die einzelnen Versionen jede für sich mit, sondern schmilzt sie unter Voranstellung der Namen aller Gewährsmänner zu einem einzigen Bericht zusammen, ein erster bescheidener Anfang einer selbständigen Bearbeitung des überlieferten Stoffes.

*Litteratur:* Ibn Hishām, *passim*; Ibn ʿUtaiba, *Kitāb al-Maʿārif*, S. 239; Wāḳidi, Übers. Wellhausen, Index, s. v.; Ibn Sa'd, II/II, 135 f.; VII/II, 157; Ṭabari, Index, s. v.; Bukḥārī, *al-Taʾrīkh al-aṣḥab*, Allahābād 1325, S. 93, 104, 144; Fischer, *Biographien von Gewährsmännern des Ibn Ishāq*, S. 64 ff.; ders., in *ZDMG*, XLIV, 428 ff.; Ibn Khallikān (Bulāk), I, 571 ff.; *Kitāb al-Aghānī*, IV, 48 ff.; VI, 103; VIII, 89 ff.; Nawawī, *Tahdhīb*, ed. Wüstenfeld, S. 117; Ibn Ḥadjjar al-ʿAsḳalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, IX, 445 ff.; Goldziher, *Muh. Studien*, II, 35 ff., 196, 210; ders., in *ZDMG*, L, 474; Sachau, Einleitung zu Ibn Sa'd, III/1, XIII, XIX; ders., in *MSOS As.*, VII, 11 f.; Fück, *Muḥammad Ibn Ishāq*, S. 9 ff., 28. (J. HOROVITZ)

**ZUHURĪ** NUR AL-DĪN MUḤAMMED TURSHIZĪ, persischer Dichter der Schule von Herāt, geboren in Turshiz, lebte lange in Indien und wurde in einer Revolte im Dekkan ermordet zur selben Zeit wie sein Schwiegervater, der Dichter Malik von Kumm (1024 = 1615, 1025 = 1616 oder 1027 = 1618). Er wird in Persien wenig geschätzt, in Indien jedoch bewundert, namentlich wegen seiner blumenreichen Sprache. Seine Hauptwerke sind ein *Diwān*, *Gulār-i Ibrāhīm*, *Khwān-i Khalīl*, *Ruḳʿāt*, *Abdālīya*, die des öfteren in Indien lithographiert wurden, und ein *Sakī-nāme*, „Buch des Mundschenken“, welches Burhān Nizām-Shāh II. von Aḥmadnagar (999—1003 = 1590—94) gewidmet ist. Seine Prosawerke wurden kommentiert von Abu 'l-Yamin 'Abd al-Razzāk b. Muḥammad Ishāq Ḥusaini Sūrati (lith. Cawnpore 1873).

*Litteratur:* Luṭf 'Alī Beg, *Ātesh-kede*, Bombay 1277, S. 68 (mit zahlreichen Auszügen); E. G. Browne, *Hist. of Pers. Liter. in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 234, 250, 253, 268; Ethé, *GIP*, II, 309; Rieu, *Cat. Pers. Mss.*

*British Museum*, S. 678, 741; Sachau und Ethé, *Bodleian Catal.*, I, Nr. 1076—80; Ethé, *Cat. Pers. Mss. India Office*, Nr. 1500—14; Pertsch, *Kat. Berlin*, IV, 909, 1006; Rosen, *Mss. persans*, Petersburg 1886, III, 264; Ivanow, *Descriptive Kat.*, S. 155. (CL. HUART)

**ZULĀLĪ**, persischer Dichter am Hofe des Shāh 'Abbās I., geboren in Khwānsār nördlich von Isfahān, gestorben um 1024 (1615). Er hat sieben *Mathnawī* verfasst, die nach seinem Tode unter dem Titel *Sab'i Saiyāra* „die sieben Planeten“ vereinigt wurden. Dazu gehören *Mahmūd u-Ayāz*, das im Jahre 1001 (1592/3) begonnen und kurz vor seinem Tode im Jahre 1024 (1615) beendet wurde (lith. Lucknow 1290), ferner *Mai-khāne* „die Schenke“ und *Dharrā u-Khurshīd* „das Sonnenstäubchen und die Sonne“. — Luṭf 'Alī Beg, (*Ātesh-kede*, S. 139) erwähnt einen gleichnamigen Dichter, der in Herāt gestorben ist.

*Litteratur:* Luṭf 'Alī Beg, *Ātesh-kede* (nicht paginiert, Provinz Fārs); E. G. Browne, *Hist. of Pers. Liter. in Modern Times*, Cambridge 1924, S. 252; Rieu, *Cat. Pers. Mss. British Museum*, S. 677—78; Ethé, *GIP*, II, 219; ders., *Cat. Pers. Mss. India Office*, Nr. 1494—98; Sachau u. Ethé, *Bodleian Cat.*, Nr. 1081—84; Ivanow, *Descriptive Cat.*, S. 318. (CL. HUART)

**ZÜN**, indischer (?) Gott, dessen berühmtes Götzenbild sich in Zamīn-Dāwar im Lande Zābul östlich von Sīstān befand.

Im Jahre 33 (654/5) kam der zum Gouverneur von Sīstān ernannte 'Abd al-Rahmān b. Samura nach Dāwar und belagerte den Berg Zün (\**Djabal al-Zün*). Er drang in das Heiligtum des Zün ein, welches ein goldenes Götzenbild war mit Augen aus Rubinen. 'Abd al-Rahmān brach ihm einen Arm ab und nahm die Rubinen fort, liess aber das übrige dem örtlichen Marzubān mit dem Bemerkten, er habe nur beabsichtigt, die Ohnmacht des Götzenbildes zu beweisen (Balādhurī, S. 394).

Marquart fand in den chinesischen Quellen die Erwähnung des Tempels Deva Sun im Königreich Tso (= Zābul), vor welchem das Gerippe eines [ungeheuren] Fisches aufgestellt ist, durch das man zu Pferde hindurchreiten kann. Der König von Tso trage eine Krone, die mit einem goldenen Fischkopf geschmückt sei, und sitze auf einem Thron, der mit einem goldenen Pferd versehen sei (*Pei-shi*, Kap. 97, Fol. 3, wo die Lage von Tso schlecht angegeben ist). Andererseits sprechen die christlichen Quellen auch von der Festung Tzovvda-déep (Theophanes, *Chronographie*, ed. de Boor, S. 163) oder Zundaba (*Victoris Tommenensis chronica*, *Chron. minor*, ed. Mommsen, II, 194). Marquart erklärt diese Namen mit \**Zün-Dādhwar* „Zün, der Gerichtsherr“, und leitet davon ab den Namen des Kantons Zamīn-Dāwar (arabisch *Bilād Dāwar*) wie den des Königs Zūnbil oder Zunbil (*sic!*, anstelle von *Rutbil* bei al-Djāwālīqī, *al-Mu'arab*, ed. Sachau, S. 73).

Der Name des Gottes Zün (manchmal al-Zūr) wird bei arabischen Dichtern wie Ḥumaid und Djarīr erwähnt, und es scheint, dass ein anderes Heiligtum dieses indischen (?) Gottes im Irāk existierte, nämlich in Ubulla, einem Hafen für den Handel mit Indien (s. Abu 'l-Faṭḥ Naṣr b. 'Abd al-Rahmān al-Iskandari [gest. 560 = 1164/5], zitiert bei Yāqūt, II, 960). Nach dem *Lisān al-'Arab*, XVII, 62 sprach man im Persischen den Namen

al-Zūn *Žūn* aus. Marquart lokalisiert das Heiligtum des Zūn nördlich des Hilmand, östlich von Bishlang.

*Litteratur:* Marquart, *Erānshahr*, S. 39, 289 (unter Zābul); ders. [und J. J. M. Groot], *Das Reich Zābul und der Gott Zūn vom 6.—9. Jahrhundert*, in *Festschrift E. Sachau*, Berlin 1915, S. 248—92 (tiefschürfende, gelehrte Arbeit; Markwart, *A Catalogue of the provincial Capitals of Erānshahr*, Rom 1931, S. 89.

(V. MINORSKY)

**ZUNNĀR.** In der Form *zunnārā* kommt dies Wort im Aramäischen vor (im Syrischen schon bei Ephraem in der Bedeutung: Gürtel, der von Mönchen getragen wird) und ist aus dem Griechischen entlehnt (ζωνάριον). Im Klassisch-Arabischen bezeichnet es jeden Gürtel, besonders den Gürtel, der von den *Dhimmi's*, Christen, Juden, Magiern usw. getragen wird. (Gewöhnlich werden nur ein oder zwei der beschützten Religionen in unseren Quellen genannt, aber bis zum Nachweis des Gegenteils muss man annehmen, dass die Angaben sich auf alle beziehen). Im modernen Arabischen bedeutet es die Haarlocke, die von den Juden an den „Ecken des Hauptes“ (Lev. XIX, 27) getragen wird, im Persischen den geweihten Faden der Brahmanen und in der Sūfi-Dichtung die äusseren religiösen Gebräuche. Der *Zunnār* war dick und wird gewöhnlich vom *Minṭaka* unterschieden. *Ghiyār* wird auch als Synonym gebraucht, obgleich es eigentlich den Flecken am Kleide bezeichnet, und nicht den Gürtel.

Die Anordnung dieses Kennzeichens wird gewöhnlich 'Umar I. zugeschrieben, aber es wird in den älteren Verträgen nicht erwähnt. Wenn diese späteres Machwerk sind, so wird der frühe Gebrauch des *Zunnār* nur noch unwahrscheinlicher. Im Jahre 89 (708) verpflichteten sich die *Djāradjima* selbst, arabische Kleider zu tragen. So müssen wir der Schlussfolgerung Caetani's zustimmen: „Ich glaube nicht, dass man die traditionelle Angabe annehmen kann, dass er ('Umar) den Besiegten den Gebrauch einer bestimmten Kleidung vorschrieb“. Bar Hebraeus sagt, dass 'Umar II. die Christen bedrückte, indem er ihnen verbot, auf Sätteln zu reiten und die Kleidung der Soldaten, d. h. der Araber, zu tragen. Ebenso heisst es im *'Ikd al-farid*, dass er den Christen verbot, Turbane zu tragen oder die Kleidung der Muslime in irgendeiner Weise nachzuahmen. Hārūn al-Rāshid ordnete an, dass sich die *Dhimmi's* in Baghdād von den Muslimen in der Kleidung und im Reiten unterscheiden sollten. Augenscheinlich verbot also 'Umar II. den *Dhimmi's*, arabische Kleidung nachzumachen, und Hārūn führte bestimmte Kennzeichen für sie ein. Später hing die Durchführung dieser Gesetze ab von der Laune des Herrschers, des Khalifen oder Gouverneurs. Die besondere Farbe der *Dhimmi's* war honiggelb. Zur Zeit Mutawakkil's mussten sie gelbe Mäntel (*Tailasān*) mit Gürteln tragen und zwei Knöpfe auf der hohen Kappe (*Kalansuwa*), und ihre Sklaven mussten zwei gelbe Flecken tragen, einen auf der Vorder- und den andern auf der Rückseite des äusseren Gewandes. So wurden die Christen die „Gefleckten“ genannt. Die Farbe der Mütze unterschied sich von der der Muslime. In Ägypten war gelb zuerst die *Dhimmi*-Farbe, obgleich auch blau erwähnt wird; aber unter al-Hakim trugen die Kopten schwarze Turbane und Gürtel. Einmal ordnete er an, dass die Christen rings um ihren Hals Kreuze von einer Elle Länge und von

fünf *Ratl* Gewicht und dass die Juden schwarze Turbane und Holtzklötze von fünf *Ratl* Gewicht tragen sollten. Er befahl auch, dass die Christen beim Baden Kreuze und die Juden Schellen tragen sollten. Zuzeiten durften die *Dhimmi's* weder persische Jacken (*Kubā*) noch Turbane noch seidene Kleider tragen.

Auch andere Einschränkungen wurden ihnen auferlegt. Sie durften nur eine besondere Sattelart benutzen oder einen Sattel, der mit zwei Ballen hinten gekennzeichnet war, ferner nur Esel oder Maulesel, aber keine Pferde. Sie mussten ihre Haare an der Stirne kurz schneiden. Wenn sie Tribut schuldig waren, wurden sie mit einem bleiernen Siegel am Handgelenk gebrandmarkt; anscheinend wurde dieses erst entfernt, wenn die ganze Zahlung erfüllt war. Man kann nicht sagen, ob alle diese Vorschriften gleichzeitig und im ganzen Khalifat in Kraft waren.

Für andere Bedeutungen des Wortes vergleiche man die Wörterbücher.

*Litteratur:* al-Tabari, ed. de Goeje, III, 712, 1389, 1419; Ibn 'Abd al-Hakam, *Futūḥ Miṣr*, S. 151; al-Kindi, *Governors and Judges in Egypt*, ed. Guest, S. 390, 424; Abu 'l-Maḥāsīn, ed. Popper, II, 64; Makrizi, *Khiṭaṭ*, Kairo 1270, I, 76; II, 494 ff., 498; Ibn 'Abd Rabihi, *al-'Ikd al-farid*, II, 339; al-Djahiz, *al-Bayān*, Kairo 1313, I, 41; Ibn 'Asākir, *Ta'rikh*, Damas-kus 1329, I, 178; Abū Yūsuf Ya'qūb, *Kitāb al-Kharāj*, Kairo 1302, S. 72; al-Abshihī, *al-Mustafaf*, I, 124; Ibn Iyas, *Ta'rikh Miṣr*, Kairo 1311, I, 52; Dardir, *Tafsīr Khalil*, I, 398; Bar Hebraeus, *Chron. Syr.*, Paris 1890, S. 117, 155, 204, 595; *Syriac Chronicle (Corp. Script. Christ. Or., Ser. III, Bd. 15)*, I, 307; Balādhuri, *Futūḥ al-Bulḍān*, S. 161; Caetani, *Annali dell' Islām*, II, 17, §§ 171, 174, 175; II, 23, § 835; von Kremer, *Kulturgeschichte*, I, 425; II, 167; Mez, *Renaissance des Islams*, S. 45 ff., 54; Browne, *A Year among the Persians*, S. 370; Abū Šālih, *Churches of Egypt*, Übers., S. 142.

(A. S. TRITTON)

**ZÜRKHĀNĀ** (P.), „Haus der Kraft“, persische Ringschule, Turnhalle.

*Zürkhānā's* existieren in vielen persischen Städten und oft sogar in mehreren Vierteln einer grösseren Stadt. In der Bauart erinnern diese Ringschulen an ein orientalisches Bad, das durch eine Öffnung mitten in der kleinen Kuppel Licht erhält. Eine kleine Vertiefung im Boden bildet den Kampfplatz (*Goud*). Der Aufseher und die Zuschauer sitzen in Nischen an den Wänden; manchmal ist eine Art Galerie für das Publikum vorgesehen.

Unter den Mitgliedern des *Zürkhānā* unterscheidet man: *Nowze*, „Anfänger“; *Now-khāste*, „Fortgeschrittener“; *Pāhlāwān*, „ausgebildeter Athlet“; *Miyān-dār*, „Schiedsrichter und Lehrer“ (gewöhnlich der Leiter des Unternehmens); *Morshed*, „Leiter“ (auch: *Kohne-sāwār*), der die Vorführungen dadurch leitet, dass er eine kleine Trommel schlägt und passende Verse rezitiert (die Vierzeiler heissen *Gole Koshā*).

Die Kämpfer tragen einen Schurz (*Long*) oder kurze Hose aus Leder oder aus sonstigem starken Stoff (*Tonoke*), worauf oft eine Hand (die 'Alī's) abgebildet ist. Die Hose hängt an dem Riemen des Gurtes, woran sich die Ringkämpfer gegenseitig anfassen (diesen Griff kennt der europäische Ringkampf nicht). Am Arm hängen Amulette gegen das böse Auge, und zum selben Zweck ver-



brennt der *Morshed* Samen der wilden Raute (*Sepand*).

Das Programm jeder Vorführung beginnt mit Gelenkigkeitsübungen und Stemmen von Gewichten (*Sāng*) und Keulen in Form grosser Flaschen (*Mil*). Der Ringkampf kommt erst gegen Ende der Vorführung; er dauert so lange, bis einer der Ringkämpfer mit seinen Schulterblättern den Boden berührt (*setāre-shomār āndākh-tān* „die Sterne zählen lassen“). An den Ringkampf schliessen sich Übungen mit einer Art Bogen, an dessen Sehne sehr schwere Ringe (*Kabbāda*) aufgereiht sind; dieser Bogen wird nicht gespannt, sondern über dem Kopfe hin und her bewegt.

Für die Organisation des Zürkhānā charakteristisch ist eine bis ins Einzelne gehende Terminologie, der ritterliche Geist und die streng geregelten, halb-religiösen Bräuche, die dabei beobachtet werden.

Beim An- oder Ausziehen des *Tonoke* küsst man es [s. d. Art. *SIRWĀL*]; man darf nur erlaubte Griffe anwenden. Nach dem Kampfe berühren sich die Ringkämpfer mit der Stirn; wer mit dem *Miyān-dār* ringt, küsst ihm die Hand.

Es gibt eine ganze Reihe von Schutzheiligen des Ringkampfes, die angerufen werden. Der eigentliche Patron der Ringkämpfer ist Pūryā(?) Walī. Von berühmten Ringkämpfern nennt Ḥusain Wā'iz den Propheten, der mit Abū Djahl gerungen hat; die Imāme Ḥasan und Ḥusain; den Gnostiker ('*Arif*) Maḥmūd Mūkbār (oder Būkyār) und den Shaikh Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm Ḥamawī. Derselbe Autor unterscheidet zwei Kampfsarten: das in Khorāsān und im Irāk verbreitete *Kabḍ* (oder *Shahrī-wāz*) und das in Dailam und Shīrwān gepflegte *Idtirār* (oder *Dailam-wāz*).

Der Ringkampf ist ein vornehmer Sport. Zu Niebuhr's Zeit widmeten ihm die angesehenen Leute in Shīrāz ihre Vormittagsstunden, während sie nachmittags ritten; auf dem Grab eines berühmten Athleten errichtete man ein Löwen-Denkmal.

Die Anfänge des Ringkampfes in Persien gehen in eine sehr frühe Zeit zurück. Im *Shāh-nāme* (ed. Mohl, III, 203-4 = Vullers, II, 1040) ringen die Helden miteinander, nachdem sie sich die Hand gedrückt (*hāmī dāst sūdānd bār yāk digār*) und dann am Gurt (*dāwāl-i kāmār*) angefasst haben. In Sa'dī's *Gulistān* wird von einem alten Ringkämpfer gesagt, dass er 360 Runden könne

(vgl. bei Ḥusain Wā'iz: 1080 =  $360 \times 3$  Runden); vgl. weitere Zitate bei Canard.

Jedoch verleiht die Organisation des Zürkhānā dem Ringkampf ganz charakteristische Züge. Wie Canard mit Recht hervorhebt, scheint das Zürkhānā aus der korporativen Bewegung und ihrer besonderen Ritterlichkeit (*Futuwwa*) erwachsen zu sein. Diese Bewegung steht in enger Beziehung zur shī'itischen Mystik. Während einer Vorführung werden zwölfmal Gebete (*Ārāgh*) über jeden der 12 Imāme hergesagt. Es ist bezeichnend, dass der Traktat des Ḥusain Wā'iz den Namen *Futuwwat-nāme* trägt; vgl. Thorning, *Beiträge z. Kenntnis d. islam. Vereinswesens*, Berlin 1913 und die Art. *FUTUWWA* und *SIRWĀL*; Taeschner, *Futuwwa-Studien*, in *Islamica*, V (1932), 285-333; ders., *Die islamischen Futuwwabünde*, in *ZDMG*, 1933, S. 6-49.

*Litteratur*: Ḥusain Wā'iz Kāshifī (gest. um 1504-5), *Futuwwat-nāma-yi sulṭānī* (benutzt von Galunow); Mīr Nadjāt, *Gul-i kuṣhtī* (265 *Mathnawī*-Verse über den Ringkampf, verfasst 1112 = 1700), Lucknow 1258, vgl. Rieu, *Cat. of Pers. Mss.*, II, 821; *Traité de gymnastique*, Paris, Bibl. Nat., Suppl. pers., Nr. 1169; vgl. Blochet, *Inventaire des miniatures*, 1900, S. 154 (der 1292 = 1875 datierte Traktat enthält 83 Miniaturen, die den Ringkampf und die Übungen mit den Keulen, Gewichten, Hanteln und dem Bogen darstellen); Chardin, *Voyages*, ed. Langlès 1811, III, Kap. 12, S. 441; Niebuhr, *Reisebeschreibung*, Kopenhagen 1778, II, 172-75, Taf. XXXVII; Ouseley, *Travels*, III, 402 (Beschreibung der Übungen) und Atlas, Taf. XII-XIII; Rich, *A residence in Kurdistan*, I, 124; Fraser, *A winter journey*, II, 57-61; Berezin, *Puteshestviye po severnoy Persii*, 1852, S. 284; Texier, *Description de l'Arménie*, Paris 1852, II, Kap. XXX, S. 52-3; Polak, *Persien*, 1865, I, 188-93; Häntzschke, *In einer persischen Turnhalle*, in *Gartenlaube*, 1863, Nr. 2; Galunow, *Zürkhānā-atletičeskaya arena Persii*, in *Iran* (Leningrad), I (1927), 87-110, Inhaltsangabe von H. Ritter, in *Isl.*, XVIII (1929), 315 (zahlreiche wichtige Einzelheiten); Canard, *La lutte chez les Arabes*, in *Cinquantenaire de la faculté des lettres d'Alger*, Soc. Histor. Algérienne, Alger 1932, S. 127-90 (sorgfältig und lehrreich). (V. MINORSKY)





# DIE SAMARITANISCHE LITTERATUR

VON

M. GASTER

[ANHANG ZU DES VERFASSERS ART. SAMARITANER, S. 132]





## I.

Ein für die Übersetzungslitteratur wichtiger und bezeichnender Punkt ist ihre vollkommene Wörtlichkeit. Das Original wird beinahe Wort für Wort wiedergegeben; in der Regel stehen Vorlage und Übersetzung auf derselben Seite in parallelen Kolonnen nebeneinander; in sorgfältig geschriebenen Handschriften enthält oft die arabische Zeile dieselbe Anzahl Wörter wie die samaritanische oder hebräische. Das Arabische sollte das Samaritanische nicht ersetzen; es war nur dazu da, die Bedeutung der Gebete denen zu erklären, die sie in der Ursprache nicht mehr verstanden. Dasselbe gilt auch von der arabischen Übersetzung der Bibel. Die Zeit, in welcher die Gebete übersetzt wurden, mag zwischen dem achten und neunten Jahrhundert liegen; die Übersetzung der Bibel wird etwas später erfolgt sein.

Ein Vergleich der Texte der alten Handschriften, besonders der Triglotten — die vollständigste und vollkommenste in Europa befindet sich jetzt im Britischen Museum — mit der Ausgabe von Vilmar zeigt einige recht bedeutende Abweichungen. Zieht man noch eine weitere Handschrift, wahrscheinlich die älteste ihrer Art (meinen Codex N...), in Betracht, so wird die Menge der Unterschiede noch grösser. Die fragliche Handschrift ist, soviel ich weiss, die einzige, die in arabischen Buchstaben geschrieben ist; der hebräische Text ist nicht beigelegt. Der Abschreiber, der, nach dem Kolophon zu urteilen, im Jahre .... schrieb, war kein Samaritaner, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach ein syrischer Christ. Er war ein Meister der Schönschrift und schrieb die Anfänge der samaritanischen *Kiṣṣim* (kleinen Abschnitte) in einer äusserst schönen samaritanischen Schrift. Eine kritische Ausgabe wird alle diese Handschriften heranziehen müssen, wenn wir einen zuverlässigen Text erhalten sollen.

Wie sind die erwähnten Abweichungen zu erklären? Es ist kaum wahrscheinlich, dass zwei Leute desselben Namens genau dieselbe Arbeit unternommen und so ausgeführt haben sollten, dass sie so gut wie völlig miteinander übereinstimmen. Zweifelsohne ist der Verfasser nur einer, und zwar ein Mann, der zwischen dem elften und zwölften Jahrhundert lebte. Sein Werk wurde dann Jahrhunderte lang andauernd verbessert und verändert. Der Grund für derartige ständige Veränderungen und Verbesserungen ist in der Beschaffenheit des *Targūm* zu suchen, der diese Übersetzung stark beeinflusste. Man muss daran denken, dass der Übersetzer der Übung folgte, die zur Übersetzung der Gebete geführt hatte. Dort war der Zweck der gewesen, dem Volke zum Verständnis der samaritanisch geschriebenen Originale zu verhelfen. Hier handelte es sich in erster Linie

darum, den *Targūm* zu ersetzen, und nicht den hebräischen Text. Ein arabischer *Targūm* sollte die Stelle des aramäischen einnehmen. Ich nehme also an, dass die Übersetzung hauptsächlich auf Grund des *Targūm* gemacht wurde, wie er damals von dem Übersetzer verstanden wurde. Dabei wird der Übersetzer gewiss den hebräischen Text gebührend berücksichtigt haben; aber seine unmittelbare Vorlage blieb doch der samaritanische *Targūm*.

Eine bisher noch nicht erkannte Tatsache ist die, dass es wenigstens zwei Rezensionen des samaritanischen *Targūm* gibt. Wie die arabischen, unterscheiden sie sich nicht wesentlich voneinander, sondern sind dadurch entstanden, dass Gelehrte zu verschiedenen Zeiten die Übersetzung durchgesehen, Glossen hinzugefügt oder Worte und Ausdrücke geändert haben. Das Vorhandensein dieser beiden Rezensionen lässt sich unter anderem in den Triglotten verfolgen sowie in einer modernen Abschrift, die der verstorbene Hohepriester Jakob, der Sohn des Aron, für mich angefertigt und in der er bei verschiedenen Gelegenheiten die Varianten am Rande bemerkt hat. Das durch diese Rezensionen des *Targūm* gegebene Beispiel wurde dann im Laufe der Zeit von verschiedenen Abschreibern der arabischen Übersetzung nachgeahmt. Daher die Verschiedenheiten, die indessen nicht so gross sind, dass sie die Möglichkeit einer gemeinsamen älteren Übersetzung, wie sie Abū Saʿīd zugeschrieben wird, ausschliessen. Einige Anhaltspunkte zur Bestimmung der Entstehungszeit wären in der Übersetzung der Namen verschiedener Völker in Genesis, Kap. X, und in anderen Völker- und Ländernamen, die im Pentateuch verstreut vorkommen, zu finden. Die arabische Übersetzung setzt hier nämlich andere Namen für die *ein*, welche sich im *Targūm* und im hebräischen Text finden. Diesen Brauch, modernere und den Zeitgenossen besser bekannte Namen für die alten, schon vergessenen oder schwer zu identifizierenden einzusetzen, kann man unter anderem schon bei Josephus und in den palästinensischen *Targūmim* beobachten. Das sind einige der Fingerzeige, welche zur Bestimmung der Zeit der Übersetzung oder der Nachbesserung helfen könnten. Im übrigen sind die arabischen Übersetzungen so weit streng wörtlich. Sie stellen den ersten Versuch zum Gebrauch des Arabischen in der samaritanischen Litteratur dar. Diese machte sich jedoch von den Fesseln der Wörtlichkeit bald frei und gebrauchte, dem Beispiel der arabischen Schriftsteller folgend, das Arabische für mehr selbständige Schöpfungen. Die erste dieser Art scheint die Übersetzung der Schriften des Marka zu sein. Einige seiner Gedichte, die man als einen Teil der Liturgie dem *Kinosh*

einverleibt hatte, waren schon zusammen mit anderen liturgischen Hymnen übersetzt worden. Es war daher natürlich, dass sein grosses, in samaritanischem Aramäisch abgefasstes Epos ebenfalls übersetzt und dadurch allgemeiner zugänglich gemacht wurde. Auch diese Übersetzung ist ganz wörtlich. Das Arabische ist auch hier mit samaritanischen Buchstaben geschrieben, und ich kenne keine Abschrift, in der das arabische Alphabet benutzt worden wäre. Es ist hier nicht der Ort zur Erörterung der Frage, ob alle Schriften von Markah auf uns gekommen sind; es hat den Anschein, dass der erste Abschnitt von seinem „Buche der Wunder“ abgetrennt und zu einem selbständigen Buch oder doch zum Kern eines solchen Buches gemacht worden war. Markah wollte das Leben des Moses und die Wunder beschreiben, die Moses tat, als er sein Volk aus Ägypten führte; er schliesst mit einer poetischen Schilderung von Moses Tode. Dieser letzte Abschnitt ist gleichfalls abgetrennt und einer Chronik einverleibt worden, von der sich eine Abschrift in meinem Besitz befindet. Ich habe diesen Teil hier erwähnen müssen, weil ich später ein arabisches Buch über die Geburt des Moses werde anführen müssen, das den fehlenden Abschnitt oder besser den vermutlich fehlenden Abschnitt des Werkes von Markah darzustellen scheint.

Die samaritanische Litteratur ist egozentrisch. Die Samaritaner befinden sich immer im Kampfe, sei es, dass sie angreifen oder ihre eignen Lehren verteidigen. Sie waren zu dieser Haltung fast von Anfang an gezwungen und haben sie seitdem immer beibehalten. Sie müssen eine ziemlich ausgedehnte Litteratur dieser Art gehabt haben, entweder in samaritanischer Sprache oder in jenem ihnen eigentümlichen Hebräisch, welches von dem klassischen Hebräisch der Bibel abweicht. Diese Voraussetzung erklärt den Charakter der späteren samaritanisch-arabischen Litteratur. Die ganze Reihe der theologischen und polemischen Schriften weist nämlich eine aussergewöhnliche Gleichförmigkeit auf. Nun übernehmen zwar orientalische Schriftsteller ohne Bedenken ganze Abschnitte aus früheren Schriften, oft sogar ohne nur die Verfasser zu erwähnen; aber hier kann man nicht von einer direkten Entlehnung sprechen, welche von einem Autor zum anderen zurückverfolgt werden könnte, sondern nur von einer grossen Ähnlichkeit des Inhaltes. Die dogmatischen Lehren und die polemischen Argumente der jüngsten und der ältesten Schriftsteller sind fast identisch. Das meiste von dem, was sich in verhältnismässig modernen Kompilationen findet, ist nur eine Wiederholung dessen, was über denselben Gegenstand in den alten Schriften gesagt ist. Die einzig mögliche Erklärung ist in dem Vorhandensein einer Reihe älterer, nicht-arabischer Schriften zu suchen, auf welche die arabisch schreibenden Samaritaner sämtlich zurückgegriffen haben. Diese alten Quellen beruhen auf der Autorität der „Ältesten“ oder „Keinen Väter“, auf die häufig verwiesen wird. Dies gilt auch für viele arabische Paraphrasen samaritanischer und hebräischer Texte, die dadurch verdrängt und oft zum Verschwinden gebracht wurden. Durch die Annahme einer Reihe von hebräischen und samaritanischen Quellenschriften wird auch eine allerdings nicht auf die Samaritaner beschränkte, sehr merkwürdige Erscheinung erklärt, dass nämlich jedes Zitat aus der Bibel, aus alten Gebeten oder aus Markah immer in der

Originalsprache angeführt und auch mit samaritanischen Buchstaben geschrieben wurde. Diese Bücher waren ohne Frage für die Samaritaner allein geschrieben und nicht als Beitrag zur arabischen Litteratur als solcher, mit Ausnahme einiger Schriftsteller des XVII. und XVIII. Jahrhunderts, hauptsächlich aus der Familie der Danaften.

Bevor ich an eine eingehendere Beschreibung der in arabischer Sprache verfassten samaritanischen Schriften gehe, muss ich noch erwähnen, dass ich mich bemühen werde, soviel wie möglich die chronologische Reihenfolge innezuhalten, die allein die allmähliche Entwicklung und den Charakter dieser Litteratur in den verschiedenen Perioden zeigt. Ein wahres Bild des geistigen Lebens zu einer bestimmten Zeit lässt sich nur dann zeichnen, wenn man die literarische Produktion zu einer und derselben Zeit skizziert. Dann kann man leichter die Kräfte abschätzen, die mitgewirkt haben, und die Einflüsse, unter denen jene literarische Tätigkeit stattfand. Eine Gruppierung der Schriften nach den Gegenständen nützt aus den oben vorgebrachten Gründen nur wenig, weil nämlich die späteren Kompilationen oft nur eine Neuauflage desselben alten Materials in leicht veränderter Form darstellen und weil wir meistens nur einen sehr beschränkten Teil der Litteratur übersehen.

Die hervorragendste Stellung nehmen natürlich Schriften über die Tradition oder vielmehr über traditionelle Gebräuche und Gesetze ein. Die Samaritaner entwickelten wie ihre Verwandten, die Juden, schon sehr früh eine mündliche religiöse Überlieferung als Ergänzung zu der schriftlichen, die sich auf das Gesetzbuch, den mosaischen Kodex, beschränkte. Man kann ruhig sagen, dass diese mündliche Überlieferung ungefähr 1000 Jahre vor dem Koran einsetzte. Bei den Juden dauerte sie noch lange nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem fort. Dieses Ereignis bewirkte in der Kontinuität des Gottesdienstes und in der Aufrechterhaltung der lokalen Tradition einen vollkommenen Bruch. Da die Juden im römischen Reich und darüber hinaus zerstreut waren, liefen sie Gefahr, ihre Tradition zu verlieren oder sie verzerrt und entstellt zu sehen, wodurch die Entstehung abweichender Sekten begünstigt worden wäre. Daher fühlten sie die Notwendigkeit in den ersten Jahrhunderten n. Chr. das Wichtigste aus jener mündlichen Überlieferung niederzuschreiben. Anders lagen die Dinge bei den Samaritanern. Bei ihnen wurde die Kontinuität des Gottesdienstes an demselben Orte und die Erhaltung der lokalen Tradition niemals unterbrochen; dort wachten die Hohenpriester beständig über ihre genaue Beobachtung. Zweifellos sind aber einige wichtige Punkte der Lehre, worin sie von den Juden abwichen, oder möglicherweise auch Vorschriften für religiöse Gebräuche, die mit dem täglichen Leben und dem Gottesdienst in Zusammenhang standen, schon sehr früh niedergeschrieben worden; das bildete ihr mündliches Gesetz. Dieses wurde durch die sogenannte midrashische Exegese entwickelt, die Juden und Samaritaner gemeinsam war und auf die Worte der Schrift angewendet wurde. Es wurde fernerhin durch das Zeugnis der sieben Ältesten bekräftigt, denen von Moses die Durchführung und Auslegung des Gesetzes und die Einführung der Gebräuche anvertraut worden war, die im Laufe der Zeit als „mündliches Gesetz“



bekannt wurden. Hier kann man ein Analogon zu der Entwicklung der mündlichen Tradition der Muslime durch die Gefährten Muhammeds sehen. Die Ähnlichkeit zwischen der Entstehung des Hadith und derjenigen der samaritanischen mündlichen Tradition ist stärker, als zwischen der des Hadith und der jüdischen oder christlichen Tradition. Diese beiden hatten mehr als ein Buch und mehr einen Propheten, auf die sie sich stützen konnten. Die Samaritaner dagegen hatten nur ein Buch, die Torah, und einen Propheten, Moses, und ebenso die Muhammedaner nur ein Buch, den Kor'an, und einen Propheten, Muhammed. In beiden Fällen war das Buch von Gott geschrieben und seinem einzigen Gesandten offenbart. Die Samaritaner berufen sich auf die Gefährten des Moses, und die Muhammedaner auf diejenigen ihres Propheten. Ein unverkennbarer Unterschied zwischen beiden ist freilich vorhanden. Moses war nur noch eine grosse Erinnerung aus grauer Vorzeit, während Muhammed im Gedächtnis seiner Zeitgenossen und Nachfolger fortlebte.

Der Hadith wurde zuerst mündlich überliefert, geriet aber bald in Verwirrung, sodass die Notwendigkeit entstand, ihn niederzuschreiben, zu sichten und seine Autorität festzusetzen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Samaritaner diesem Beispiele folgten; denn nur so kann man die ersten Anfänge der samaritanisch-arabischen Litteratur erklären. Wenn diese Skizze keine blosser Aufzählung von Namen und Titeln werden soll, muss versucht werden, die Einflüsse aufzuspüren, die zur Gestaltung der samaritanisch-arabischen Litteratur beigetragen haben können. Die Anfänge waren hier wie überall recht primitiv. Die Tatsachen wurden auf die einfachste Weise niedergeschrieben; aber bald eigneten sich die Samaritaner den besonderen Stil der arabischen Schriftsteller an, mit ihren langen Einleitungen, ihren blumenreichen Ausdrücken und Benennungen, mit ihren Ketten göttlicher Attribute und jener eigentümlichen Steigerung der eigenen Tugenden und Fähigkeiten, als wenn jemand anders die Aufzeichnungen machte, und nicht der Autor selbst. Das ist ein Beweis dafür, dass die Schriftsteller einer Zeit angehören, wo sie enger mit der arabischen Litteratur vertraut geworden waren.

## II.

Bevor ich die arabische Litteratur der Samaritaner, von der leider nur noch verhältnismässig wenig übrig ist, weiter skizziere, muss ich auf einige Punkte aufmerksam machen, die mit dem Ursprung und der Entwicklung jener Litteratur zusammenhängen. Denn so klein sie auch sein mag, ist sie immerhin der einzige Überrest von alten Traditionen, die jetzt mit völligem Aussterben bedroht sind.

Ein wirkliches Verständnis der Ursachen, welche diese Traditionen hervorbrachten, und der Kräfte, die sie bildeten, ein volles Verständnis der jahrhundertealten Erbschaft, wird kaum zu erreichen sein. Zunächst muss man eine Parallele zwischen Juden und Samaritanern ziehen. Beide standen unter genau denselben Einflüssen, und beide mussten sich mit dem neuen Geist auseinandersetzen, der sie umgab und tief beeinflusste.

Die jüdischen Disputationen, die einen so charakteristischen Teil der Traditionen der alten Welt bildeten, wurden am Hofe der sāsānidischen Könige

sehr begünstigt, und später, als sich der Islām nach den ersten, heftigen Zusammenstössen mit den anderen Religionen und Nationen beruhigt hatte, sahen auch die Höfe der Khālfen viele Disputationen zwischen den religiösen Parteien und Lehren. So wurde die durch den Einbruch des Islām hervorgerufene Gärung noch durch die Hefe der hellenistischen Philosophie vermehrt, die durch Vermittlung der syrischen Litteratur in jenen neuen Teig hineingebracht wurde. Neue Probleme wurden durch die verschiedenen Anhänger des Islām aufgeworfen, und alte Fragen gewannen eine neue Bedeutung. Auf allen Seiten wurde eine Klärung gewünscht. Daher entstanden Sekten, und jede Moschee, Synagoge oder Kirche musste ihre Stellung verteidigen und ihren Anhängern befriedigende Antworten auf die vielseitigen Fragen geben, die die Geister des Volkes so tief erregten. Die Juden und Samaritaner, um von anderen Sekten ganz zu schweigen, mussten alle ihre Kräfte anstrengen, und innerhalb der Juden entstanden viele Sekten, von denen die bedeutendste die der Karäer war; die Juden mussten gegen diese wie auch gegen die Lehren des Islām den Kampf aufnehmen und ihre eigene Stellung verteidigen. Der erste Schritt war, wie vorher erwähnt, die Übersetzung der Bibel ins Arabische, die, wie jede Übersetzung, auch eine Deutung von einem bestimmten dogmatischen Gesichtspunkt aus involvierte. Der bedeutendste Übersetzer unter den Juden war Sa'adyā, bekannt unter dem Beinamen al-Faiyūmī, der aus Ägypten stammte, später aber das Haupt der Hochschule in Babylon wurde. Er übersetzte die Bibel ins Arabische und polemisierte namentlich gegen die Karäer. Sa'adyā starb um 940 n. Chr. und hinterliess neben anderen Schriften jenes grosse Werk über Glaubenssätze und Grundlehren, das *Kitāb al-Imānāt wa 'l-'I'tikādāt*, das erste jüdische philosophische Werk. Wie man noch sehen wird, lernten die Samaritaner alle diese Werke Sa'adyā's kennen, und so wurde eine eigentümliche geistige Verbindung zwischen ihnen und den Juden hergestellt. Die Juden ihrerseits nahmen freilich von den Samaritanern keine Notiz. Diese standen für sie sozusagen ausserhalb der Grenzen des Judentums; sie blickten auf sie herab als auf heidnische Proselyten und kümmerten sich daher weiter nicht um sie.

Später finden wir — wieder in Ägypten — Maimonides, den Verfasser des grossen Werkes „Der Führer der Verwirrten“, *Mōrē han-Nehōkīm*, das ebenfalls mit der höchsten Ausdruck der philosophischen Erklärung jüdischer Glaubenssätze und jüdischer Bibelauslegung ist. Wir haben also hier gleichzeitig nicht nur das Bestreben, die Tradition zu festigen und zu formulieren, sondern auch ein philosophisches System, um jene Gesetze und Zeremonien im Lichte der zeitgenössischen Philosophie zu erklären, wobei auf allen Seiten zahlreiche polemische Schriften auftauchten.

Wenn wir nun zu den Samaritanern zurückkehren, so werden wir finden, dass zwischen dem geistigen Leben der Juden und der Samaritaner Jahrhunderte hindurch ein charakteristischer Parallelismus herrschte. Ausser den eigenen Traditionen der Samaritaner und den Polemiken, die sie beständig gegen die Juden führten, um ihren Anspruch zu beweisen, dass sie die einzigen wahren Vertreter des in der Torah verkörperten alten Glaubens seien, waren auch philosophische und mystische Spekulationen in ihr

Leben eingedrungen. Nicht nur wurden ihnen die späteren philosophischen Systeme des Islām nahe gebracht, sondern vielleicht hatten sie auch noch einige jener alten neuplatonisch-mystischen Spekulationen aus der hellenistischen Zeit bewahrt, von denen Spuren deutlich bei Marka nachzuweisen sind. Sei dem, wie es wolle, jedenfalls finden wir auch hier am Beginn der literarischen Tätigkeit in arabischer Sprache die Übersetzung der Bibel, auf die schnell Kommentare sowie einige Abhandlungen über kleinere Abschnitte der Bibel folgten, welche eigentümlich allegorisch, etwa nach der Art der alten philonischen Methoden und auch späterer mystischer Deutungen erklärt wurden. Der Mittelpunkt der literarischen Tätigkeit für die Zeit von der Mitte des zehnten bis Ende des zwölften Jahrhunderts n. Chr. oder vielleicht noch etwas später war aller Wahrscheinlichkeit nach Sicheim (Nāblus). Zwei Namen treten als die der bedeutendsten Schriftsteller des elften Jahrhunderts hervor, wobei die Frage der Bibelübersetzung beiseite gelassen wird, da sie noch der bereits erwähnten vorhergehenden Periode angehört. Das waren Abu 'l-Ḥasan al-Šūrī und Joseph ben Šalma al-ʿAskarī. Über den ersteren war nicht viel bekannt. Etwas besser, obgleich ebenfalls dürftig, waren wir über den letzteren unterrichtet. Was Abu 'l-Ḥasan oder Ab Ḥasda, wie er mit seinem hebräischen Namen heisst, betrifft, so war weder die Zeit, noch der Ort, noch der Umfang seiner Tätigkeit, noch der Charakter seines Werkes genau bekannt, ja man wusste nicht einmal, ob er ein Priester oder ein Laie war. Eine sorgfältige Untersuchung hat mich jetzt in den Stand versetzt, einiges Licht auf diese Punkte zu werfen. Nach den übereinstimmenden Angaben der Samaritaner soll er sein grosses Werk *al-Ṭabbākh* zwischen 1030 und 1040 n. Chr. geschrieben haben, und das scheint richtig zu sein. Als seine *Nisba* wird al-Šūrī angegeben. Indessen ist es zweifelhaft, ob sie sich auf Tyrus bezieht, oder wie ich annehmen möchte, auf einen Ort Šūrī oder Šār-tān, der bei Josua in der Nähe von Sicheim erwähnt wird. Eine der Handschriften ergibt klar, dass er Priester war und zu der Priesterfamilie gehörte, und das spricht sehr dafür, dass er entweder in oder bei Sicheim gelebt haben muss, da der Priester es nach Möglichkeit vermied, weit vom heiligen Berge entfernt zu wohnen, falls er nicht etwa als Gefangener fortgeführt worden war. Nun zum Buch selbst. In einer der Handschriften, die ich gesehen habe, wird eine eigentümliche Geschichte über die Entstehung des Buches erzählt. Soweit ich unterrichtet bin, ist keine alte Handschrift vorhanden. Um 1850 soll ʿAmrām, der damalige Hohepriester, der Sinn für gelehrte Studien besessen zu haben scheint, die verstreuten Blätter oder besser Fragmente jenes Buches gesammelt haben. Er habe dann seinen Verwandten Pinchās und seinen Neffen Jakob, der nach ihm Hohepriester wurde, beauftragt, von diesen durch ihn gesammelten Abschnitten eine Abschrift zu machen. In wie weit dies der Wahrheit entspricht, ist sehr schwierig zu sagen. Es ist eine Gewohnheit der Samaritaner, ihren unmittelbaren Vorgängern, die vielleicht nur blosser Abschreiber gewesen sind oder höchstens den Text nach einer älteren Abschrift unbedeutend erweitert haben mögen, nicht die Abschrift, sondern die Autorschaft der Bücher zuzuschreiben, die sie jetzt unter ihrem Namen umlaufen lassen. Jedenfalls hat das Buch, wie es

einmal ist, ganz den Anschein, dass es rein auf Geratewohl zusammengestellt worden ist. Zwischen vielen von den Kapiteln besteht kein Zusammenhang, und in der Anordnung der Kapitel ist kein System noch Grundsatz zu entdecken. In einer Hinsicht hat dieser eigentümliche Charakter einen besonderen Wert, insofern als er zeigt, dass der Verfasser keinem vorhergefassten Plan folgte, sondern dass er, in dem Bestreben, all die alten Traditionen und Gebräuche des samaritanischen Volkes, den *Ḥadīth*, für immer aufzuzeichnen und seinem eigenen Volke bekannt zu machen, welches die alte samaritanische Sprache schon vergessen hatte, ohne Frage die in der alten Schrift vorliegenden Texte getreu wiedergab, wobei er vielleicht nicht alles verstand, aber im ganzen uns doch ein getreues Bild von dem religiösen Geiste und Leben des Volkes am Anfang des elften Jahrhunderts gab. Das Buch ist seitdem nicht mehr verändert worden, was ebenfalls dafür spricht, dass es wirklich alte, den von aussen unbeeinflussten Samaritanern teure Tradition war, die ihnen aus grauer Vorzeit überliefert war.

Offenbar aus jenem Grunde und auch weil, wie man gleich sehen wird, es viele Abschnitte rein philosophischen Charakters enthält, erfreute es sich nicht solch einer grossen Popularität, wie das Werk seines Zeitgenossen Yūsuf al-ʿAskarī, wovon bald die Rede sein wird. Da es von der höchsten Wichtigkeit ist, so sei hier, natürlich so kurz wie möglich, zum ersten Mal eine eingehendere Beschreibung des Inhaltes gegeben, der in seiner gegenwärtigen Form aus zahlreichen Kapiteln besteht. Aber zunächst noch ein Wort zu dem Namen. Dieser ist als „Koch“ oder „Drogist“ übersetzt worden; aber die Samaritaner übersetzen ihn mit „Buch des Fleisches“; denn nach einer kurzen Einleitung gibt der Verfasser eine vollständige Beschreibung der Methode des Schlachtens und alles dessen, was mit der gesetzmässigen Speisebereitung zusammenhängt. Diesem Teil gehen zwei Kapitel voraus, in denen der Verfasser die hervorragende Stellung der Familie Aron hervorhebt und die Tatsache betont, dass sie die gesetzmässigen Erben der Tradition und die einzigen massgebenden Erklärer seien. Das soll gewissermassen sein Recht erweisen, das Werk zusammenzuschreiben und sozusagen die Regeln für die herkömmlichen Zeremonien und Gebräuche niederzulegen. Er beschreibt dann die Tiere, Vögel und Fische, die man essen darf, und die Mittel, um zwischen Rein und Unrein, besonders bei Vögeln und ihren Eiern, zu unterscheiden. Dann handelt er über das Blut und alle die Regeln über das Blutvergiessen, über reines und unreines Blut, verschiedene Ausflüsse von Blut und alles, was mit der levitischen Unreinheit zusammenhängt. In allen diesen Dingen gehen Juden und Samaritaner oft auseinander. Hierauf folgt eine direkte Polemik gegen die Juden, die trüchtige Tiere schlachten, und gegen die Art und Weise, wie die Juden die ungeborenen Tiere benutzen. Ohne jede Überleitung geht der Verfasser zu einer eingehenden Beschreibung der Beobachtung des Sabbaths über, namentlich der Bestimmung der Arbeit, die verboten ist, und des Verbotens, am Sabbath und an Festtagen Wein und berauschende Getränke zu trinken. Man könnte beiläufig die Frage stellen, ob der Brauch der Samaritaner, sich des Weines und der berauschenden Getränke am Sabbath und an Festtagen zu enthalten, Muḥammed mit veran-



lasst haben konnte, den Genuss des Weines ganzlich zu verbieten. Weder Christen noch Juden haben sich den Weingenuss versagt; im Gegenteil bildet der Wein ein Hauptelement bei den sakramentalen Handlungen.

Die nächsten Kapitel handeln von der *Shemitta* (dem Erlass nach sieben Jahren), dem Halljahr (alle 50 Jahre), dem Posaunenblasen im siebenten Monat, dem Versöhnungstag und (ein Kapitel) verbotenen Eheschliessungen.

Ohne jeden Zusammenhang gibt uns der Autor hier eine malerische Beschreibung der Art und Weise, wie die Kinder Jakobs bei Joseph zu Tisch sassen; ferner Polemik mit den Juden über das Reinigungswasser, über die Art der Waschung, weiterhin Polemik gegen die Juden, die bestreiten, dass die Samaritaner Israeliten seien und dass deren Hoherpriester ein Nachkomme des Pinehas sei.

Wenigstens 25 Kapitel widmet der Autor einer ins Einzelne gehenden Beschreibung alles dessen, was mit dem Passahfest zusammenhängt, mit der Wahl des Lammes, mit dem Zeitpunkt und Zweck des Essens von ungesäuertem Brot, dem Schlachten des Lammes in Ägypten, der Art und Weise auszuziehen, der Pflicht, das Fest auf dem Berge Garizim zu halten und dem Beweis, das dieses der erwählte Ort sei und kein anderer gebraucht werden dürfe. Dieses Fest auf dem Garizim wird ja noch heute gefeiert; es ist für die Samaritaner von der höchsten Wichtigkeit und bildet den grundlegenden Unterschied zwischen ihnen und den Juden. Dann folgen Kapitel über die Genauigkeit und Vortrefflichkeit des samaritanischen Gesetzestextes, nichts könne hinzugefügt oder weggelassen werden. Hier beginnt der philosophische Teil des Buches. Der Autor schreibt gegen die anthropomorphische Erklärung gewisser Wörter und über die Einheit Gottes; gegen diejenigen, die einen Anfang der Welt leugnen, gegen die „*Shir'a*“; über Gottes Befehl an Abraham, seinen Sohn zu opfern; über die Herstellung des Weibrauchs; Disputation mit den Juden über die *Kibla*. In derselben zusammenhanglosen Weise folgen Kapitel auf Kapitel, so über den Zeitpunkt des Einzuges der Kinder Israels ins gelobte Land; Meinungsverschiedenheiten zwischen samaritanischen Juden und Karäern über den Neumond und seine Berechnung (lange Abhandlung). Dann über die Engel; über die negativen Attribute Gottes; über die Notwendigkeit von Propheten und Gesandten. Über die Echtheit des samaritanischen Textes; über die Vorbedingungen für die Herstellung einer vollkommenen Abschrift. Ferner ein Kapitel über reine und unreine Land- und Wassertiere. Über die verschiedenen Grade des Prophetentums. Gegen die christliche Trinitätslehre. Über den Kor'an; über die *Ash'ariya* und *Kadariya*. Über das Manna. Gegen die jüdische Behauptung, dass der letzte Teil der Torah von Josua geschrieben sei; diese sei vielmehr bei der Erschaffung der Welt vor allen anderen Dingen geschaffen. Über die Vorzüge des Hohenpriesters und der *Sunna* (der mündlichen Überlieferung). Gegen die Juden, die ihre kleinen Kinder am Versöhnungstage nicht fasten lassen.

Ferner auch Streit mit den Juden über die Schöpfung. Über den priesterlichen Segen, der erst durch die Gegenwart von Engeln vollständig werde. Über die Heirat, ihre Gesetze und Zeremonien und endlich über die Segnung der Stämme durch Moses.

Aus dieser stark gekürzten Übersicht wird der zusammengewürfelte Charakter des Inhalts klar,

und es erhebt sich die Frage, wieviel die Textgestalt dem Autor schuldet und wieviel denen, die den Text, wie er uns vorliegt, zusammengeschrieben haben. Leider kann man sich nicht vollständig auf die Genauigkeit der modernen Abschriften verlassen, da einige Schreiber kein Bedenken tragen, Abschnitte auszulassen oder sie von anderswoher einzufügen. So finden sich in einer Abschrift einige hinzugefügte Traktate, die jedoch in keiner Weise von den übrigen gesondert sind oder als selbständige Werke behandelt werden. Andererseits werden derartige Traktate Ab Hasda als selbständige Werke zugeschrieben. Daher ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass sie ursprünglich zu demselben Sammelwerk gehörten, aber nach der Gewohnheit der Samaritaner und sogar anderer zu irgend einer Zeit von dem ursprünglichen Werk abgetrennt und unter selbständigen Titeln in Umlauf gesetzt worden sind, wie z.B. der Traktat über die Reue, *al-Tawba*, ein anderer über die Bestrafung, über das jüngste Gericht, *Kitāb al-Ma'ād*, wieder ein anderer über die zehn Gebote, auch über die Feste, wahrscheinlich *al-Mī'ād*. Die Ähnlichkeit zwischen den Wörtern *al-Ma'ād* und *al-Mī'ād* führte zu Verwechslungen, aber jeder einzelne Traktat existiert unabhängig vom anderen. Der erste und zweite enthalten zusammen zwölf Kapitel. Der Autor handelt in dem ersten Traktat über Reue und Widerspenstigkeit und gibt einen erschöpfenden Kommentar zu dem letzten Gesang Moses', Deut. XXXII. Dieser diente den Samaritanern schon seit sehr alter Zeit, z.B. schon bei Marka und noch früher als Grundlage für ihre Eschatologie. Bestrafung, Leben nach dem Tode, alles ist durch allegorische und symbolische Erklärung jenem Kapitel entnommen. Der Traktat handelt demgemäss von dem Höllenfeuer, von der Fürsprache der drei Reinen und von der Auferstehung der Toten.

In dem Traktat *al-Mī'ād*(?), der von den Festen handelt, erörtert Ab Hasda die Art und Weise der Neumond- und Festtagsberechnung. Ferner ist ein Kommentar über die zehn Gebote vorhanden, in dem jedes einzelne in verschiedenen Kapiteln behandelt wird. Aus guter Quelle erfahre ich, dass alle diese Traktate sich bei den Samaritanern in einem Manuskript zusammen finden.

Aus der hier wiedergegebenen ausführlichen Darstellung ist es unverkennbar, dass der Autor des *Ṭabbākh* das ganze Gebiet dessen umfassen will, was man den *Ḥadīth* der Samaritaner nennen könnte, namentlich alle die Punkte, wo die Samaritaner bewusst von den Juden und weiter von den Karäern sich unterschieden. Diese ausführliche Darstellung ist auch dadurch von Bedeutung, dass sie im wesentlichen bis auf den heutigen Tag gilt. Das religiöse Leben und die Gebräuche der Samaritaner spiegeln sich mit geringen Abweichungen hierin und in einer andern Kompilation wieder von der ich sogleich berichten werde. Aus dem Inhalt des *Ṭabbākh* ist klar ersichtlich, dass wir hier so gut wie alle grundlegenden Elemente der *Ensiwa* oder des „Glaubensbekenntnisses“ haben, auf das ich oben so grosses Gewicht legte. Aus dem *Ṭabbākh* und dem folgenden Werk geht deutlich hervor, dass die Samaritaner diese Glaubensgrundsätze besaßen, welche sie lange vor der Entstehung des Islām und der Zeit Muḥammeds als grundlegend ansahen. Hierin liegt der wahre Grund und die Rechtfertigung für eine so ausführliche Beschreibung des Inhalts des *Ṭabbākh*. Die

Samaritanen, denen der Gegenstand nicht neu war, schenken dem Verfasser des Werkes nicht genügend Beachtung, um irgendwelche biographische Notizen über ihn zu bewahren. Ihre litterarische Tradition ist oft in hoffnungsloser Verwirrung, und es ist nicht immer leicht, sicher zu bestimmen, wer der Autor eines bestimmten Buches oder einer Abhandlung gewesen sein mag, besonders wenn man berücksichtigt, dass gewisse Teile ohne Bedenken abgetrennt und als unabhängige Abhandlungen in Umlauf gesetzt wurden, dass ferner eine solche Abhandlung von einem Abschreiber unerheblich geändert werden konnte, der dann beanspruchte, der Autor zu sein, oder endlich, dass das Werk manchmal später dem Abschreiber zugeschrieben wurde, dem man die letzte Vorlage verdankte, sodass die Spur des wirklichen Autors vollständig verwischt wurde. Sogar der Name des Ab Hasda scheint eine Veränderung erfahren zu haben; denn eine Abhandlung über die Gebote wird einem gewissen Yäpet zugeschrieben, wohingegen in der in meinem Besitz befindlichen Liste samaritanischer Manuskripte ein ähnliches Buch als Werk eines „Ibn Džapet“ figurirt, welcher Name ohne Frage aus Yäpet verderbt ist. Über dieses Buch ist nichts weiter bekannt, als dass es mit Unrecht einem sonst unbekannten Autor zugeschrieben worden ist, während andererseits ein ähnliches Buch dem Šams al-Din zugeschrieben wird, der wieder falsch mit Munadjidjā [s. u.] identifiziert wird.

Ich wende mich nun zu dem nächsten Sammelwerk. Es ist systematischer angeordnet, frei von allen philosophischen, allegorischen und exegetischen Bestandteilen, ausschliesslich der praktischen Seite des religiösen Lebens der Samaritaner gewidmet und war das religiöse Gesetzbuch geworden. Der Verfasser, Yūsuf b. Salma al-ʿAskari, heisst al-ʿAskari nach dem Namen eines Dorfes nahe bei Sichem, von dem sich heute keine Spuren mehr finden. Glücklicherweise ist das ganze Buch mitsamt der Einleitung erhalten. Der Verfasser scheint den Ab Hasda nicht gekannt zu haben, obwohl beide fast zur selben Zeit lebten; er muss also wohl unabhängig von ihm unter denselben äusseren Einflüssen gearbeitet haben. Er erzählt uns ausdrücklich, dass er nur Traditionen verzeichnet hat, die von den Vorfahren überkommen sind. Für sich beansprucht er nur das Verdienst eines Zusammenstellers, gibt aber genau die Zeit an, zu der er das Buch schrieb (1041 n. Chr.). Da dieses Buch zum mindesten ebenso wichtig ist, wie das vorhergehende, muss auch sein Inhalt näher angegeben werden. Das Buch heisst *Kāfi*, d. h. „Das Genügende“ für diejenigen, denen das Wort Gottes genügt, was sich umschreiben lässt als „Darbietung der vollständigen und daher hinreichenden Einzelheiten über Gebräuche und Gesetze für diejenigen, welchen das Wort Gottes genügt“. Das Werk besteht aus 36 Kapiteln. Das erste ist mit dem ersten Kapitel des *Ṭabbākāh* so gut wie identisch und handelt von der hervorragenden Stellung der Priester, ihren Rechten und Vorrechten; sie seien die Bewahrer der alten Traditionen und Einrichtungen. Dann folgt ein ausführliches Kapitel über das Gebet, seine Zeiten, Einrichtungen und Formen. Hierauf erörtert der Verfasser die Pflichten bei der Abhaltung des Gottesdienstes in der Kinsā und die Art und Weise, in der dieser Dienst auszuführen ist, sowie die verschiedenen Formen des Segens. Ferner

handelt er ausführlich von den Tieren, die man essen darf und nicht, genau so wie im *Ṭabbākāh*. Daran schliesst sich ein Kapitel über Aussatz, Hautkrankheiten und alle Arten von Unreinheit, sowie über die Art der Reinigung mit Feuer oder Wasser; über Kleider usw. Darauf folgt der Rat, nicht nach einem Orte zu reisen, wo keine Samaritaner leben; man solle soweit wie möglich unter Samaritanern wohnen. Das nächste Kapitel beschäftigt sich mit der Pflicht, regelmässig Pilgerfahrten zu dem heiligen Berge zu machen. Dann ist ein Kapitel den Naziräern gewidmet. Beiläufig sei bemerkt, dass das Naziräer-System bei den Samaritanern lange bestand und sie sowohl weibliche wie männliche Naziräer hatten. Die folgenden Kapitel handeln von Verlobung, Heirat und Ehescheidung. Ferner zivilrechtliche Verordnungen über die Erwerbung von Sklaven. Über das Verbot des Mordes im weitesten Sinne. Über die Rückgabe gestohlener Sachen und über verschiedene Geldstrafen für Hehlerei. Über Zinsen und Wucher. Über Kauf und Verkauf. Über Gelübde und Weihung von Gegenständen und Personen zugunsten Gottes. Über Gesetze betreffend das Schlachten von Tieren. Über die Heiligung des Sabbaths und die verschiedenen damit in Zusammenhang stehenden Gewohnheitsrechte. Schliesslich über Waschung und Reinigung mit fliessendem Wasser.

Wir haben hier ein vollständiges weltliches und religiöses Gesetzbuch, das allen praktischen Bedürfnissen der Samaritaner entspricht. Es ist das wirkliche Gesetzbuch geblieben, auf das sich die Samaritaner in ihren Schriften beständig beziehen. Auch hat sich die Praxis in den letzten neun Jahrhunderten, seit Yūsuf seinen *Kāfi* zusammenstellte, nicht geändert. Noch etwas sei hier erwähnt: Juden wie Samaritaner schrieben das Arabische und schreiben es noch jetzt mit hebräischen bzw. samaritanischen Buchstaben. So sind auch die ältesten erhaltenen Handschriften des Werkes von Yūsuf al-ʿAskari und anderer, noch zu erwähnender Werke nicht mit arabischen, sondern mit samaritanischen Buchstaben geschrieben. Der Grund ist einleuchtend. Jeder Samaritaner konnte seine Bibel und seine Gebete in samaritanischen Buchstaben lesen; daher musste in jedem Buche, das für ihn praktischen Wert haben sollte, das Alphabet angewandt werden, mit dem er am meisten vertraut war. Wenn ferner ein Buch polemischen Charakter gegen die Muhammedaner hatte oder ihm ein solcher Charakter beigelegt werden konnte, so wäre es sehr gefährlich gewesen, es in arabischer Schrift zu schreiben, die den Gegnern leicht zugänglich war. Auch war es bei Anwendung der samaritanischen Schrift leichter, in die arabischen Schriften hebräische und samaritanische Wörter entweder technischen Charakters oder als Zitate aus älteren Schriftstellern einzufügen, ohne dass für die Samaritaner Leseschwierigkeiten entstanden. Später änderte sich dieser Gebrauch insofern, als viele von diesen technischen Ausdrücken oder alten Redewendungen oder zuweilen auch Sätze, die sie in ihren Paraphrasen nicht übersetzen konnten, in dem mit samaritanischen Buchstaben geschriebenen arabischen Text fortgelassen wurden. Die samaritanische Schrift trug auch dazu bei, den besonderen Dialekt des Arabischen in ihren Schriften zu erhalten; denn alle diese Bücher waren für das Volk bestimmt und in der Sprache geschrieben,



die von der grossen Masse am besten verstanden wurde. Die Wichtigkeit, die diese Tatsache für ein ordentliches Verständnis der arabischen Schriften der Samaritaner hat, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Am Ende dieser Skizze der arabisch-samaritanischen Litteratur wird sie indes noch zur Besprechung kommen.

Ausser diesen Büchern über Gesetze und Versuchen zur Exegese scheint sich die litterarische Tätigkeit der Samaritaner auf weitere Interpretation der heiligen Schriften konzentriert zu haben. Einige Abhandlungen sind ohne Namen des Autors auf uns gekommen; eine von diesen, die aus der Mitte des elften Jahrhunderts stammen soll, zeigt in dem fragmentarischen Zustand, in dem sie uns erhalten ist, dass ihr Verfasser nicht nur einige Kenntnis der arabischen Grammatik und der arabischen Grammatiker besass, sondern auch mit dem ganzen Inhalt der Bibel vertraut war. Wenn dieser Kommentar wirklich dem elften Jahrhundert angehört, setzt das ein viel älteres Vorhandensein der arabischen Bibelübersetzung selbst voraus. Wie schon bemerkt, bietet die Geschichte dieser Übersetzung noch einige sehr schwierige Probleme. Abū Sa'īd, dessen Name mit jener Übersetzung verknüpft ist, soll auch einen besonderen Kommentar über Gen. XLVI geschrieben haben.

Wichtiger ist der Kommentar zum Pentateuch, der einem gewissen Abū Sa'īd b. Abi 'l-Ḥusain b. Abi Sa'īd zugeschrieben wird, was beiläufig der volle Name des Autors der Bibelübersetzung zu sein scheint. Ihm wird auch eine *Fetwā* zugeschrieben, die hauptsächlich die Frage behandelt, welche Grade der Verwandtschaft die Ehe ausschliessen. Auch einen Kommentar über die zehn Gebote soll er geschrieben haben, der mit dem dem Abū 'l-Ḥasan zugeschriebenen identisch sein mag, und eine andere Abhandlung über einige Kapitel der Bibel, die von Neubauer publiziert wurde. Noch ein Abū Sa'īd wird von den Samaritanern erwähnt, aber er wird Ben Darta genannt und seine Zeit ist unbekannt (wenn er irgendwie mit Tabya b. Darta in Zusammenhang gebracht werden kann, so würde er bereits dem X. oder XI. Jahrhundert angehören). Ihm wird eine Abhandlung über die biblischen Akzente der Samaritaner, *Sidrē Maḳrāṭā* genannt, zugeschrieben. Eine Liste dieser Akzente ist am Ende einiger sehr alter Bibelhandschriften entdeckt und von mir ausführlich behandelt worden. Ich konnte ihr sehr hohes Alter nachweisen. Diese kurze Abhandlung des Abū Sa'īd b. Darta, genannt *Sidrē Maḳrāṭā*, findet sich gelegentlich am Ende einiger moderner Pentateuch-Abschriften. Das Vorhandensein wenigstens zweier oder mehrerer Abū Sa'īds hat zu grosser Verwirrung geführt, die nicht beseitigt werden kann, solange nicht alle Texte veröffentlicht sind. Bisher ist aber nichts publiziert.

Über die litterarische Tätigkeit der Samaritaner in Sichem fällt nun ein Schleier. Dafür treten Damaskus, Syrien und Ägypten mehr hervor. Die Ursache ist nicht weit zu suchen. Die Kreuzzüge ergossen sich über das Land, und das Interesse der Samaritaner an litterarischen Dingen wurde natürlich gewaltsam ertötet.

Es ist eine merkwürdige Tatsache, dass die Samaritaner in Nāblus von keinem zeitgenössischen Schriftsteller der Kreuzzüge erwähnt werden und dass sie selbst jene unruhigen Zeiten höchstens flüchtig erwähnen, in denen sie doch sicher viel

zu leiden hatten. Zweifellos ist auf jene Zeitumstände auch der Verlust ihrer alten Litteratur zurückzuführen. Ehe wir nun die Litteratur der Samaritaner in den oben erwähnten Ländern darstellen, müssen wir noch einmal zweier schon genannter ganz hervorragender jüdischer Schriftsteller gedenken, die den Geist ihres Volkes, besonders der arabisch-sprechenden Juden, viele Jahrhunderte hindurch beherrschten. Der eine war Sa'adyā, der Gaon oder Vorsteher der Hochschule in Babylon, und der andere Maimonides. Beide haben sowohl durch ihre philosophischen Schriften wie auch durch ihre anderen Werke einen tiefen Eindruck hinterlassen. Der erstere durch seine arabisch-bibelübersetzung und das erste arabisch geschriebene, grosse philosophische Werk sowie durch seine Polemik gegen die Karäer und andere jüdische Sekten. Nicht weniger befruchtend wirkte Maimonides in Ägypten durch seinen Kampf gegen die Karäer und durch seine Formulierung der Hauptgrundsätze des jüdischen Gesetzes. Hierdurch beeinflusste er auch die Stellung der Samaritaner. Diese haben in beiden Ländern seit den ältesten Zeiten gelebt und sind dort erst während der letzten zwei Jahrhunderte verschwunden. Noch zur Zeit Scaliger's, am Ende des XVI. Jahrhunderts, gab es in Ägypten samaritanische Gemeinden, und im Jahre 1616 fand della Valle in Damaskus eine schöne Synagoge mit samaritanischen Inschriften und auch eine Anzahl Samaritaner, von denen er die erste hebräisch-samaritanische Bibel und den samaritanischen *Targūm* erhielt, die nämlich Abschriften, nach denen im Jahre 1632 in Paris die erste Ausgabe gemacht wurde. Trotz des beständigen Aufenthalts von Samaritanern in diesen Ländern waren jedoch ihre litterarischen Leistungen weder sehr umfangreich, noch zeigten diese einen bedeutenden Fortschritt oder auch nur tiefgehende Unterschiede gegenüber dem, was die Samaritaner schon in Sichem geleistet hatten. Immerhin blühten, wie bekannt, auch zu dieser Zeit noch an den Höfen der verschiedenen Sultane und Khalifen die litterarischen und religiösen Disputationen vor den Herrschern des Landes, Disputationen, auf welche die geistigen Vorkämpfer sich mit Hilfe von Handbüchern vorbereiten mussten. Dies erklärt bis zu einem gewissen Grade die Anzahl solcher Schriften, die zugleich polemischen und auch apologetischen Charakter trugen.

Wir wenden uns nun nach Damaskus. Dort finden wir als hervorragendste Gestalt Abu 'l-Faradj Munadjjā b. Ṣadaqa aus Garub, bekannt unter dem Namen „der Sohn des Dichters“. Von den Samaritanern selbst wird er auch, aber falsch, als Shams al-Din zitiert, sowie unter seinem hebräisch-samaritanischen Namen Mft. Da sein Sohn Ṣadaqa bald nach 1223 starb, kann die Blütezeit des Vaters Munadjjā nicht später als um 1150 liegen. Sein hauptsächlichstes Werk sind die Meinungsverschiedenheiten zwischen Samaritanern und Juden, Fragen und Antworten, *Masā'il al-Khilāf*, ein umfangreiches Werk, dessen älteste bekannte Abschrift aus der Zeit des Hohenpriesters Pnēhas (Mitte des XIV. Jahrhunderts) stammt. Ein Teil davon ist vollständig, und von diesem existieren viele Abschriften. Der andere ist unvollständig, doch von diesem sind leider keine Abschriften bekannt ausser einer, die am Anfang des letzten Jahrhunderts im Besitz des Hohenpriesters 'Amrām war. Alle beide handeln von denjenigen religiösen Gebräuchen, in denen Samaritaner und Juden von

ander abweichen. Angaben darüber kommen ~~bei~~ schon in den beiden früher erwähnten Werken von Abu 'l-Ḥasan und Yūsuf vor, aber hier sind die Unterschiede viel mehr herausgearbeitet, zumal da Munadjdja jetzt auch gegen Sa'adyā polemisiert, mit dessen Schriften er genau bekannt zu sein scheint. Auch ein Kommentar zum Pentateuch wird ihm zugeschrieben, der aber nur durch Zitate bei Abu j'l-Faṭḥ in seiner Chronik und bei Abu 'l-Ḥasan b. Ghana'im, einem Schriftsteller aus nicht näher bekannter Zeit, wahrscheinlich aus dem XV. Jahrhundert, bekannt ist; ferner eine kurze Abhandlung zu Deut. X, 12 und über die Erneuerung der Gesetzestafeln. Nach einer Mitteilung der Samaritaner in Nāblus soll er auch einen Kommentar über den Segen Jakobs, Genesis XLIX, verfasst haben; das dürfte jedoch ein Irrtum sein. Höchstwahrscheinlich haben wir es hier mit derselben Abhandlung zu tun, die schon einem früheren Schriftsteller zugeschrieben worden war.

Jetzt nenne ich gleich Ṣadaḳa, den Sohn von Munadjdja, obgleich er etwas später lebte. Er war bekannt als Arzt — daher sein Beiname al-Ḥakīm — und auch als bedeutender arabischer Dichter. Er lebte als Arzt am Hofe von al-Malik al-Ašraf in Damaskus, der ihn reichlich belohnte, und starb bald nach 1223 als wohlhabender Mann in Ḥarrān bei Damaskus. Er entwickelte eine zweifache Tätigkeit sowohl als Arzt wie auch als Theologe. In der letzteren Eigenschaft schrieb er einen Kommentar zum Pentateuch über die Natur und die Einheit Gottes, eine Abhandlung über die Seele und ihre Unsterblichkeit, ferner über Verbote und verbotene Sachen (wenn nicht etwa diese Nachricht falsch ist und er mit einem anderen Autor verwechselt wird, siehe weiter unten). Von seinen medizinischen Schriften werden folgende erwähnt: ein Kommentar zu Hippokrates' Aphorismen, eine Untersuchung über Heilkräuter, Bemerkungen zur Heilkunde und eine Abhandlung über Antworten auf medizinische Fragen, die ihm von dem Juden As'ad al-Maḥallī (mit seinem hebräischen Namen: Ya'aqōb ben Viṣṣāḳ) vorgelegt worden waren. Dies war ein hervorragender Arzt aus Kairo, der im Jahre 1201 eine Reise nach Damaskus gemacht, dort ein paar Jahre gelebt und mit den vorzüglichsten Ärzten der Stadt medizinische Fragen erörtert hatte. Unglücklicherweise sind die meisten dieser Schriften verloren gegangen. Die Samaritaner selbst kennen so gut wie nichts von den medizinischen Büchern des Ṣadaḳa, sondern diese sind nur durch Zitate in arabischen Werken wie denen des Ibn Abi Uṣaibi'a und Ḥādjdjī Khalīfa bekannt, die auch Gedichte von ihm anführen. Schliesslich gibt es noch eine „Vision“, die angeblich aus dem Hebräischen übersetzt ist und dem Ṣadaḳa b. Munadjdja zugeschrieben wird. Bisher war sie völlig unbekannt. Der Verfasser behauptet darin, gen Himmel gefahren zu sein und mit Moses, Josua, Eleazar (El'āzār) und Pinḥās gesprochen und von ihnen die Zukunft erfahren zu haben. Er erwähnt auch eine Anzahl Zeitgenossen, von denen aber keiner sonstwo bekannt ist. In der einzig vorhandenen modernen Abschrift wird als Jahr der Abfassung der Vision 912 (1506) angegeben; aber das ist offenbar nur die Zeit eines späteren Abschreibers. Die wirkliche Entstehungszeit des Buches würde, wenn Ṣadaḳa es verfasst haben sollte, um 603 (1206) liegen.

Nach samaritanischen Angaben gilt ein gewisser Marḥib al-Katārī als Verfasser eines Kommentars

über den Abschnitt von Leviticus, der die Strafandrohungen Gottes enthält (Kapitel XXVI). Er soll um 531 (1136) gelebt haben. Eine Abschrift nach alten Blättern, die wahrscheinlich inzwischen verschwunden sind, wurde von Jakob, dem Sohne des Aaron, hergestellt und befindet sich noch jetzt in Nāblus.

Hand in Hand mit dem Studium der Bibel gingen grammatische Studien. Abū Ishāḳ Ibrāhīm Abu 'l-Faradj Shams al-Dīn schrieb in der Mitte des XII. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Damaskus, in 14 Kapiteln eine Grammatik der hebräischen Sprache, womit er das biblische Hebräisch meinte; aus diesem haben nämlich die Samaritaner ein späteres Hebräisch entwickelt, das sich in einigen unbedeutenden Punkten von dem des Pentateuchtextes selbst unterschied. Der Autor behandelt die Syntax und ist auch bestrebt, die Aussprache festzustellen. In Anbetracht dessen, dass die Samaritaner bis zum heutigen Tage mit Ausnahme einiger weniger Zeichen keine Vokale schreiben, ist ein derartiges Werk von der höchsten Wichtigkeit, da es uns die damalige Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern zeigt und so einen Vorläufer zu der Arbeit von Petermann darstellt, der den Text der Genesis so niederschrieb und transkribierte, wie er ihm von dem damaligen Hohenpriester 'Amrām vorgelesen wurde, und der auf Grund dieser Aufzeichnungen eine Grammatik des Hebräischen nach samaritanischer Überlieferung schrieb. Neben dem Wert, den Ibrāhīms Werk schon an sich für die Geschichte der Aussprache des Hebräischen besitzt, ist es ein weiterer Beweis für die Tatsache, dass die Samaritaner in ihrer Aussprache durch das Arabische nicht beeinflusst wurden, obgleich der Verfasser dieser Abhandlung auch die arabische Grammatik in ihrem ganzen Umfange kennt. Im XIV. Jahrhundert wurde aus dieser Abhandlung durch den um die Wiederbelebung der samaritanischen Literatur so verdienten El'āzār, den Sohn des Pinḥās, ein Auszug hergestellt. Der ursprüngliche Verfasser wird, wie erwähnt, Shams al-Dīn genannt. Denselben Namen führt aber auch Munadjdja und ebenso auch sein Sohn Ṣadaḳa. Infolgedessen ist die wirkliche Autorschaft des letzteren in bezug auf das oben erwähnte Buch über Verbote doch etwas zweifelhaft. Es existiert nämlich eine alte Handschrift mit dem Titel „Kommentar zu den Gezetzen“ in zwei Bänden, die von besonderer Wichtigkeit ist, obgleich sie, soweit bekannt, nur in einer alten Abschrift vorhanden ist. Yūsuf al-'Askari erwähnt gelegentlich, dass die Samaritaner 613 Gebote in der Bibel zählen. Das ist genau die Zahl, welche auch infolge der zufälligen Bemerkung eines jüdischen Weisen der Ausgangspunkt für die Zählung der Gesetze geworden war. Wie weit diese Tradition zurückgeht, wird schwer festzustellen sein; aber schon in den *Halakōt G'raōlōt*, wahrscheinlich aus dem IX. oder X. Jahrhundert, wird der Versuch gemacht, eine Liste von 613 Vorschriften aufzustellen, die nach Geboten und Verboten in zwei Teile geteilt sind. Diese Einteilung, die zweifelsohne dem Wunsche des Volkes nach einer möglichst kurzen Zusammenfassung aller Gebote entsprang, war so wichtig geworden, dass selbst Maimonides sich genötigt sah, eine solche Liste nicht nur zusammenzustellen, sondern ihrer Erklärung auch einen Kommentar in arabischer Sprache, das „Buch der Gebote“, zu widmen. Die Entstehungszeit dieses Buches



wird etwa die zweite Hälfte des XII. Jahrhunderts gewesen sein. Daher ist es gar nicht unwahrscheinlich, dass die Samaritaner, die, wie wir oben in dem Falle von Sa'adyā gesehen haben, mit der litterarischen Tätigkeit der Juden Fühlung behielten, sich auch genötigt gefühlt haben, die Angabe im *Kāfi* des Yūsuf al-ʿAskārī weiter auszuarbeiten, und dass ein derartiges Buch wirklich entstanden ist. Man schreibt es diesem Ibrāhīm b. Faradj zu. Die heutigen Samaritaner behaupten, dass das Werk von Shams al-Dīn stamme, fügen aber gleichzeitig hinzu, dass sie damit Munadjidjā meinen. Indessen kann es gar nicht fraglich sein, dass der Autor dieses Buches nicht Munadjidjā ist. Das wird dadurch bewiesen, dass er der Lehrer des Muhaddhib al-Dīn war, welchen er bei Saladin einführte. Dieser Muhaddhib al-Dīn Yūsuf b. Abī Saʿīd b. Khalaf war ein hervorragender Arzt, ein Mann von grossem Wissen, der in allen Wissenschaften jener Zeit wohl bewandert war. Er diente als Arzt dem Sultan von Baalbek, nach dessen Tode seinem Sohn al-Amyab, der ihn zum Wezir ernannte, und starb am 26. Januar 1227. Er soll auch einen Kommentar zum Pentateuch oder Teilen davon geschrieben haben, von dem aber weiter nichts bekannt ist. Das Todesjahr des Muhaddhib al-Dīn rechtfertigt die Annahme, dass Shams al-Dīn spätestens in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts gelebt haben muss und somit ein Zeitgenosse des Maimonides aus Kairo war.

Gazzal Tabya b. Duwaik oder al-Duwaik schrieb, wahrscheinlich im X. oder XIV. Jahrhundert, einen Kommentar zum Pentateuch. In neuerer Zeit soll der Danafe Absakuah den auf alten Blättern erhaltenen Kommentar zu Exodus abgeschrieben, überarbeitet und zu einem vollständigen, ausführlichen Kommentar zu Exodus erweitert haben; aber nach Mitteilungen aus Nāblus hat man dort eine kürzere und eine längere Rezension dieses Exodus-Kommentars. Gazzal Tabya hat auch einen eschatologisch gefärbten Kommentar über die Segensprüche Bileams sowie eine Abhandlung über das zweite Königreich verfasst, die in gewisser Beziehung eine Fortsetzung der früheren Abhandlung ist. Beide Gegenstände waren schon von einigen älteren Autoren wie z.B. Abu 'l-Hasan und anderen berührt worden. Gazzal schrieb auch eine Abhandlung über die Furcht Abrahams nach der Schlacht mit den fünf Königen und der Rettung Lots, sowie über die Furcht Jakobs auf seinem Zug nach Ägypten (im Zusammenhang mit dem Vers: „und er brachte Opfer dar“ — *wayyizbah ʿabāhim*).

So viel für jetzt über Damaskus. Wenn wir uns nun nach Ägypten wenden, finden wir, so spärlich die Überlieferung hier auch sein mag, eine Familie Surūr. Eins ihrer Mitglieder heisst auch Tabya und hat einen Kommentar „Behebung der Zweifel an den Mysterien der Offenbarung“ geschrieben, von dem aber nur die letzten drei Bücher des Pentateuchs in einer einzigen Handschrift aus dem XVIII. Jahrhundert im Britischen Museum erhalten sind. Die Samaritaner haben keine Abschrift davon, auch nicht von den fehlenden ersten beiden Teilen. Wenn dieser Tabya, wie das Kolophon der Handschrift im Britischen Museum besagt, ein Nachkomme in der dritten Generation des Yūsuf al-Uzzī ist, der nach Damaskus ging und sich wegen eines Streits über den Genuss von fetten Schwänzen weigerte, mit den dortigen

Samaritanern zu essen, dann muss er spätestens dem Anfang des XIV. Jahrhunderts angehören. Die Tatsache, dass ein anderer Abū Surūr, nämlich Abū Saʿīd al-Afīf b. Abī Surūr, der Hauptarzt in Kairo war, beweist, dass der oben erwähnte Abū Surūr ägyptischer Herkunft gewesen sein muss. Der genannte Arzt lebte vor dem Ausgang des XIII. oder zu Beginn des XIV. Jahrhunderts und schrieb eine kurze Übersicht über verschiedene Krankheiten, die einen Kommentar zu einem älteren Werk gleicher Art darstellt, sowie einen Auszug aus dem Kanon des Avicenna.

Schliesslich sei noch ein anderer grosser Gelehrter erwähnt, der in Damaskus lebte, Abu 'l-Hazzān b. Gazal (Tabya) b. Abī Saʿīd, ein Neffe des Muhaddhib, berühmt namentlich durch seine ungeheure Bibliothek, die nicht weniger als 10 000 Bände enthalten haben soll. Sein Schüler Ibn Abī Uṣaibʿa widmete seinem Andenken seine „Geschichte der Ärzte“. Er bekehrte sich zum Islām, wurde Wezir und bekam den Namen Amin al-Dawla. Im Jahre 1251 wurde er in Damaskus ermordet. Nicht eine von seinen Schriften ist erhalten.

Eine kurze Abhandlung über die Ehe ausschliessenden Verwandtschaftsgrade soll am Anfang des XIV. Jahrhunderts ein gewisser Barakat geschrieben haben. Von diesem wird ausdrücklich bemerkt, dass er ein Einwohner von Sichem war, wahrscheinlich, um ihn von dem Abu 'l-Barakāt zu unterscheiden, der im Zusammenhang mit Abū Saʿīd's arabischer Übersetzung des Pentateuchs erwähnt wird. Dieses Werk diente entweder als Grundlage für ähnliche spätere Schriften, oder es ist abhängig von einem älteren, sonst unbekannten Werk gleicher Art.

Ägypten scheint auch die Heimat des Verfassers einer Paraphrase des Buches *al-Asāfir* oder die Geheimnisse des Moses gewesen zu sein. Es ist ein kurzer *Midraš* zum Pentateuch, der eine Menge legendenhaften Stoff von sehr hohem Alter enthält. Glücklicherweise ist das samaritanische Original dieses Buches erhalten. Ich bin mit seiner Publikation beschäftigt. Ein Vergleich zwischen dem Grundtext und der Paraphrase zeigt uns deutlich, wie diese angeblichen Übersetzer mit ihren Vorlagen verfahren. Es ist eben keine Übersetzung, sondern eine Paraphrase; denn mit Ausnahme der allerersten Abschnitte ist der Rest vollständig umgeändert und durch Einfügungen erweitert, die ganz anderen Schriften und Traditionen entnommen sind. Mitten in diesem Texte kommt auch ein Satz vor, in dem Maimonides und sein Gesetzbuch verflucht wird. Es ist nicht wahrscheinlich, dass jemand, der ausserhalb Ägyptens wohnte, sich um Maimonides' Schriften gekümmert hätte. Letzterer war in seiner Haltung gegen die Karäer und ohne Zweifel auch gegen die Samaritaner sehr schroff und wird sie durchaus als Häretiker und Verstossene behandelt haben; daher dieser Protest des unbekannten Schriftstellers. Ein Teil dieses Buches enthält einige Legenden über die Geburt des Moses, und das führt uns zu einem anderen Werk, welches aber in Damaskus und zwar von Yishma'el aus der Familie Ramaih verfasst wurde, nämlich *Mawlid Mōshē*. Diese Abhandlung enthält viele Legenden, die sich auf das wunderbare Begräbnis des Moses beziehen. Sie ist nicht, wie andere behauptet haben, eine Sammlung von Legenden muhammedanischen Ursprungs, sondern steht in engstem Zusammenhang mit den oben erwähnten *Asāfir*. Der Prozess ist

genau derselbe wie bei jener sogenannten arabischen Übersetzung; auch hier liegt alles andere, nur keine wörtliche Übersetzung vor. Es ist eine sehr ausgedehnte Paraphrase; der Stoff aber ist durchaus samaritanisch und in der Tat sehr alt. Da der Verfasser ein Schüler von Munadjdja war, kann dieses Buch nicht später als am Anfang des XIII. Jahrhunderts entstanden sein. Eine samaritanische Handschrift des Pentateuchs, jetzt im Britischen Museum, hat auf einem Blatt eine Anzahl von Namen der verschiedenen Besitzer dieser wertvollen Handschrift. Unter ihnen ist ein Nachkomme von Šadaqa aus der Familie des Munadjdja, der diese Handschrift von einem Mitgliede der Familie Ramaiḥ kaufte. In dem Vermerk wird ausdrücklich erwähnt, dass diese Männer in Damaskus wohnten.

Noch ein Buch ähnlichen Charakters wird jetzt unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, das wohlbekannte arabische Buch Josua. Hier können wir wieder die Tätigkeit der samaritanischen Abschreiber beobachten. Der von Juynboll veröffentlichte Text ist augenscheinlich von einem späteren Abschreiber überarbeitet, der am Anfang einen ganzen, für die Geschichte dieses Buches ausserordentlich wichtigen Abschnitt ausgelassen, am Ende aber Stoff aus der späteren Geschichte hinzugefügt hat. Die Samaritaner besaßen vor etwa zwanzig Jahren eine Handschrift dieses Textes, die nach ihrer Angabe wenigstens 500 Jahre alt war, also aus dem XIV. Jahrhundert stammte, und die ihrerseits wahrscheinlich die Abschrift eines noch älteren Manuskriptes war. Bevor ich sie erwerben konnte, war sie schon in andere Hände übergegangen, und ich habe ihren Verbleib nicht feststellen können; glücklicherweise war aber für mich eine Abschrift angefertigt worden, und diese stimmt vollständig mit der alten Handschrift im Britischen Museum überein. In diesem Text stehen, wie schon gesagt, am Anfange einige Kapitel, die den Zug der von Josua geführten Spione und ihr Zusammentreffen mit den damaligen Königen von Palästina beschreiben. Das Buch endet mit der Geschichte der Gerichtsverhandlung gegen die Tochter des Hohenpriesters, die von den Nazarenern fälschlich angeklagt worden war. Dies ist die samaritanische Version der Legende von Susanna, wie ich anderswo unter Beifügung einer englischen Übersetzung gezeigt habe. In jener Rezension wird die israelitische Geschichte bis zur Zeit der Rückkehr aus dem Exil oder bis kurz nachher weiter geführt. Hier finden wir eine ähnliche Paraphrase von alten Texten, deren Vorhandensein bewiesen werden kann, und das gilt auch von der samaritanisch-hebräischen Rezension des Buches Josua, die ich entdecken und veröffentlichen konnte. Ihre Wichtigkeit für die Geschichte der Bibel ist noch nicht ausreichend gewürdigt worden; doch kann ich nicht nachdrücklich genug erklären, dass ihre Echtheit über jeden Verdacht erhaben ist. Sie bildet einen Teil der samaritanischen Chronik, der wirklichen *Tōlēdōth*, d. h. nicht der von Neubauer unter diesem Titel veröffentlichten, sondern derjenigen, welche das Urbild des mehr hebraisierten Textes sind, den Adler und Seligsohn veröffentlicht haben. Von diesen wirklichen *Tōlēdōth*, die auch den hebräischen Text des Buches Josua enthalten, befindet sich eine von dem verstorbenen Hohenpriester Jakob, dem Sohne des Aaron, hergestellte Abschrift in samaritanischem Hebräisch jetzt in meinem Besitz. Wir haben hier also den Anfang der samaritanischen Geschichtsschreibung, wenn auch

legendären Charakters, in arabischer Sprache. Das Buch Josua ist ohne Frage in Agypten zusammengestellt worden; einige Blätter dieses arabischen Textes habe ich aus den Fragmenten der Genizā von Kairo erworben. Auch eine grössere Geschichte muss zu jener Zeit vorhanden gewesen sein, wie man gleich im Zusammenhang mit den beiden *Tōlēdōth*'s und dem sogenannten *Bain* sehen wird.

Wenn der Šadaqa, dem Yūsuf b. 'Uzzī brieflich seine Einwände gegen den Genuss von fetten Hammelschwänzen bei den Samaritanern in Damaskus mitteilt, derselbe ist wie Šadaqa, der Sohn des Munadjdja, dann muss dieser Apostel dem Anfang des XIII. Jahrhunderts angehören. Das genannte Protestschreiben darf hier als Beleg für die verschiedene Auslegung und Anwendung des Gesetzes über Nahrung bei den Samaritanern in Damaskus und denen in Nāblus erwähnt werden, Abweichungen, die danach bis ins XIII. Jahrhundert oder vielleicht noch weiter zurückreichen. Yūsuf erklärt, dass er es deswegen während seines fast zweijährigen Aufenthaltes in Damaskus vermied, mit den dortigen Samaritanern zusammen zu essen. Die Erwähnung des Nafis al-Dīn, die sich in einem Manuskript findet, ist dann offenbar durch Verwechslung mit einem anderen Šadaqa veranlasst, der im XVI. Jahrhundert lebte.

Da der Kalender der Samaritaner einen integrierenden Teil des Unterschiedes zwischen ihnen und den Käuern bildet, müssen sie einige astronomische Berechnungen gekannt und Schriften gehabt haben über ihre Methode zur Berechnung der Neumonde und Festtage sowie über ihr Schaltsystem. Und wirklich finden wir unter den Handschriften des verstorbenen Hohenpriesters 'Amrām solch ein altes Manuskript über Astronomie. Nach der samaritanischen Tradition wurde der Kalender von Gott dem Adam gegeben und kam dann von Generation zu Generation bis auf Moses, der ihn verkündete, als er bestimmte, dass das Passahfest im ersten Monat gefeiert werden sollte. Dieser Kalender soll nachher von dem Hohenpriester Pinḥās, dem Sohn El'āzār's, unmittelbar nach dem Einzug der Kinder Israels in das heilige Land durch astronomische Berechnung auf Grund des Meridians von Sicheim festgelegt worden sein. Später ist derselbe Gegenstand noch viel ausführlicher behandelt worden.

Nun ist eine wichtige Persönlichkeit zu erwähnen. Amin al-Dīn Abu 'l-Barakāt b. Sa'id, nicht so sehr wegen seiner eigenen litterarischen Leistungen, sondern vielmehr wegen der Rolle, die er im Zusammenhang mit der arabischen Übersetzung der Bibel gespielt hat. Anscheinend hat er, wie so viele Abschreiber, sich das Werk seines Vorgängers, in diesem Falle Abū Sa'id, angeeignet und die ältere Übersetzung verändert und verbessert. Dass sein Vater Sa'id hiess, mag zu der auf diese Weise verursachten Verwirrung beigetragen haben; aber das Vorhandensein einer arabischen Übersetzung in Handschriften, die dem Ausgang des XII. oder dem Anfang des XIII. Jahrhunderts angehören, schliesst die Autorschaft des Abu 'l-Barakāt aus. Indessen mag er der Verfasser eines Kommentars zum Pentateuch sein, der abwechselnd Abū Sa'id und ihm zugeschrieben wird. In diesem Kommentar wird wie in den Schriften anderer Kommentatoren Sa'adyā vom samaritanischen Standpunkt aus angegriffen. Man nimmt an, dass Abu 'l-Barakāt um das Jahr 1208 oder nach anderer Ansicht bis 1260 gelebt hat, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach in Damaskus. Abu 'l-Barakāt



soll auch einen Kommentar zu den 10 Geboten geschrieben haben. Das dauernde Vorkommen des Namens Abū Sa'īd in Verbindung mit vielen Abhandlungen deutet auf das wahrscheinliche Vorhandensein von zwei Leuten desselben Namens hin, von denen der eine im XI. und der andere im XIII. Jahrhundert lebte, so dass viele kleinere Abhandlungen ebenso wahrscheinlich dem letzteren wie dem ersteren zugeschrieben werden dürfen, wie z. B. der Kommentar zu der Segnung des Stammes Levi durch Moses (Deut. XXXIII). Hiernach soll der Danafite Absakua am Ende des XIV. Jahrhunderts eine Abschrift zusammengestellt oder vielmehr angefertigt und sie nach dem Diktat oder unter dem Beistande seines Lehrers Pinehās, des Sohnes von Isaak, erweitert haben. Er soll auch Randbemerkungen in arabischer Sprache zu den mystischen Teilen der Bibel geschrieben haben. Mystische Spekulationen begannen bei den Samaritanern gegen das Ende des XIII. Jahrhunderts wieder aufzuleben; daher kann man ihm ein solches Werk zuschreiben.

In Damaskus sehen wir dann die Samaritaner ihre weit ausgedehnte wissenschaftliche und literarische Tätigkeit fortsetzen. Muwaffak al-Dīn Abū Yūsuf Ya'qūb (b. Abi Ishak b. Ghana'im), der 1284 starb, war ein ausgezeichnete Arzt und schrieb einen Kommentar zu den einleitenden Kapiteln des Kanons von Avicenna, den er dem Sultan al-Malik al-Manṣūr widmete. Dieser Kommentar wurde für so wertvoll gehalten, dass er in der Bibliothek des Manṣūr Muḥammed Kalā'ūn niedergelegt wurde. Derselbe Autor schrieb auch eine Einleitung in die Logik und Metaphysik. Beide Werke sind nur aus Zitaten bei Ibn Abi Uṣaib'ā und Ḥādīdjī Khalīfa bekannt. Die Samaritaner waren entwicklungsfähig, wenn sie von der erstreckenden Atmosphäre von Nablus entfernt lebten. Samaritanische Chronisten erzählen uns von einer Belagerung, Zerstörungen und Plünderungen, die die Bewohner von Nablus in den Jahrhunderten der fränkischen Invasion und der arabischen Gegenwehr durchzumachen hatten. Mancher Samaritaner wurde auch gefangen genommen und fortgeschleppt, darunter 'Uzzī, der Sohn des Hohenpriesters, der von seinen reichen Glaubensbrüdern in Damaskus ausgelöst und seinem Vater zurückgeschickt wurde. Nachher wurde er der Hohenpriester der arg zusammengeschrumpten Gemeinde. Immer noch war für die Samaritaner Sichem die heilige Stadt und der Berg Garizim das Zentrum ihres Kultus. Dann verliess zu Beginn des XIV. Jahrhunderts eine Anzahl Samaritaner Damaskus, um sich in Sichem niederzulassen, unter ihnen hochgestellte, reiche Männer. Es scheint, dass die Linie der Nachkommen des Hohenpriesters unterbrochen gewesen war; denn der wahrscheinlich zu derselben Linie gehörende Priester Yūsuf, der 1308 aus Damaskus kam, wurde Hohenpriester, und mit ihm begann die neue Linie der Nachkommen des Hohenpriesters, welche sich bis zum Erlöschen der Aaronitischen Linie in der Mitte des XVII. Jahrhunderts fortsetzte. Yūsuf brachte eine grosse Anzahl hervorragender Mitglieder der samaritanischen Gemeinde von Damaskus mit. Pinehās und dann sein Sohn El'āzār folgten ihm in der Hohenpriesterwürde nach. Mit diesen mögen auch Mitglieder der Familie des oben erwähnten Muwaffak al-Dīn b. Ghana'im b. al-Katārī gekommen sein, da wir späterhin Mitglieder dieser Familie zur samaritanischen Litteratur beitragen finden.

Mit der Ankunft dieses neuen Elements griff eine völlige Veränderung im Leben der Samaritaner Platz. Es war eine Renaissance, insofern der neue Hohenpriester Pinehās und sein Sohn El'āzār, sowie besonders der Bruder des letzteren, Absihī, den ganzen Gottesdienst neu ordneten und eine grosse Reihe Dichtungen in die Liturgie einführen. Die alte samaritanische Sprache war von der Masse des Volkes so gut wie vergessen. Aber keinem von ihnen wäre es auch nur im Traume eingefallen, das Arabische in den Gottesdienst einzuführen; deshalb mussten sie auf das alte Hebräisch in seiner spezifisch samaritanischen Färbung zurückgreifen, wie es ihnen von alters her überliefert und in einem gewissen Umfang in alten Fragmenten und Büchern erhalten war, z. B. im Buch Josua, in dem alten „Buch der Genealogien“ und kurzen historischen Schriften, die der Bevölkerung von Damaskus wohl bekannt waren. Einer von ihnen hatte im XI. Jahrhundert den ersten Teil einer solchen kurzen Chronik verfasst oder abgeschrieben, die späterhin von einer Reihe von Schriftstellern, besonders Hohenpriestern, ergänzt wurde und den Titel *Tōlēdā* führte. Sie war in einer halb samaritanischen, halb hebräischen Sprache geschrieben. In derselben Sprache schrieben dann die neuen Dichter, und so lebte eine intimere Kenntnis der alten Sprache und Litteratur wieder auf. Diese Zugewanderten waren aber auch Männer von weiterem Blick; und so finden wir, dass vom XIV. Jahrhundert an Sichem wieder das Zentrum der litterarischen Betätigung wird. Es tauchen Namen von Schriftstellern auf, die ausdrücklich als Einwohner von Sichem bezeichnet werden, im Gegensatz zu anderen, die von ausserhalb gekommen waren. Auch das Interesse an der Geschichte der Vergangenheit wurde wieder wach, und unter der Leitung des Hohenpriesters Pinehās wurden viele alte Handschriften aufs neue abgeschrieben, z. B. der *Kāfī*, die *Masā'il* des Munadjdā und andere von ähnlicher Art. Ohne Zweifel ist auch der Text der arabischen Bibelübersetzung damals genauer fixiert worden; denn spätere Abschriften weisen geringere Abweichungen voneinander auf, als die älteren.

Zu allererst muss daher Abu 'l-Faṭḥ b. Abi 'l-Ḥasan erwähnt werden, der mit den Priestern aus Damaskus kam und auf die Bitte des Hohenpriesters Pinehās in arabischer Sprache ein Werk zusammenstellte, das für jene Zeit eine recht vollständige und zuverlässige Chronik der Samaritaner war. In der Einleitung bemerkt er, dass er ältere Chroniken benutzt habe, z. B. das Buch Josua in arabischer und hebräischer Sprache, sowie andere Urkunden, z. B. die „Kette“, und zweifellos auch die *Tōlēdā*. Das Buch wurde 1355 geschrieben und ist eine sehr gewissenhafte, wenn auch recht trockene Kompilation. Es ist ein merkwürdiger Zug dieser und der folgenden Chroniken, die sich bei den Samaritanern finden, dass darin sehr wenig Angaben über ihre Gelehrten und Schriftsteller zu finden sind, es sei denn, dass sie sich durch Dichtungen einen Namen gemacht hatten, welche in die Liturgie aufgenommen worden waren. Es ist sehr schwierig, sich aus diesen Aufzeichnungen irgend welche zuverlässige Belehrung über das Leben und die Tätigkeit auch nur einiger von den bisher genannten Männern zu verschaffen, wenn sie nicht etwa gleichzeitig eine hervorragende Stellung in der Gemeinde einnahmen, sei es als Priester oder als öffentliche Wohltäter, die ent-

von der Kinscha oder die Gräber der Hohenpriester oder der angeblich im Amrata oder Aburta bei Sichein begrabenen „70 Ältesten“ wiederhergestellt oder einige der früheren Kultstätten wiederentdeckt oder vor allem den Samaritanern den Platz auf dem Berge Garizim für ihr Passah-Opfer gesichert hatten.

Unter den von Abu 'l-Fath erwähnten Chroniken ist eine, von der er keinen Gebrauch gemacht hat. Er schreibt sie einem gewissen Šadaqa zu und schildert sie als zu sehr ausgeschmückt. Offenbar bezieht sich das auf eine von biblischen Legenden strotzende Chronik, z. B. den ersten Teil des arabischen Josuabuches der Samaritaner, und da er lediglich Tatsachen zu geben wünscht, wie er sie versteht, unterlässt er es, diese Chronik irgendwie zu benutzen. Wenn die Jahreszahl 1506, die oben im Zusammenhang mit der Vision oder Prophezeiung erwähnt wurde, richtig ist, kann dort nicht der Šadaqa in Frage kommen, den Abu 'l-Fath erwähnt. Aller Wahrscheinlichkeit nach dürfte daher der Verfasser der von Abu 'l-Fath übergangenen Chronik Šadaqa, der Sohn des Munadjidja, sein, der einzige, der als verdienter Schriftsteller erwähnt wird. Abu 'l-Fath selbst ist der erste aus der Familie der Danaften, die seit jener Zeit bis auf den heutigen Tag den Samaritanern eine lange Reihe von Gelehrten und Schriftstellern gestellt hat. Diese Familie stammt ebenfalls aus Damaskus (obwohl ein Danafta ein jüd. Dokument aus den XIII. Jahrh. in Ägypten unterzeichnet hat) und muss einige von den älteren Schriften und vor allem eine bessere litterarische Schulung mitgebracht haben, als die armseligen Einwohner von Sichein sie besaßen. Der erste Teil von Abu 'l-Fath's Chronik, der bis auf die Zeit von Josua herabreicht, enthält nur chronologische Daten von Adam bis zu dem Jahr des Einzugs der Kinder Israel in Palästina. Es ist hier nicht der Ort, diese Chronologie zu diskutieren, die bekanntlich sowohl von der jüdischen als auch von der der Septuaginta abweicht, aber auch in den verschiedenen Codices differiert. Sie ist natürlich gegen die jüdische Chronologie zugespitzt. Die Geschichte von Josua ist im wesentlichen nach dem Teil des arabischen Josuabuches erzählt, der mehr oder weniger mit der biblischen Erzählung übereinstimmt. Dieses Buch ist die Hauptquelle für Abu 'l-Fath's Kenntnisse bis auf die Zeit Alexanders des Grossen herab. Dann stützt er sich, wie oben erwähnt, auf die alte *Tōlādā*, die kurzen Aufzeichnungen der Hohenpriester; aber von der Zeit Muḥammed's an und namentlich vom XI. Jahrhundert abwärts, der ihm näher liegenden Zeit, in der die arabische Litteratur unter den Samaritanern zu blühen begann, gibt er ausführlichere Mitteilungen, die im allgemeinen ziemlich zuverlässig sind. Allerdings ist seine Beschreibung der verschiedenen Sekten sehr vag. Es ist leicht zu sehen, dass er die alten Überlieferungen wiedergibt, ohne doch mit ihrem wahren Charakter und Sinn genügend bekannt zu sein. Es mögen Fragmente von Chroniken sein, die seitdem grossenteils verloren gegangen sind. Sein Geschichtswerk wurde dann wie alle mittelalterlichen Chroniken behandelt; das heisst das alte Material wurde nicht umgeformt, sondern von Zeit zu Zeit fugte man das hinzu, was sich seit der Zeit des Abu 'l-Fath ereignet hatte. Nicht dass sie in ihren Abschriften sorgsam darauf bedacht gewesen wären, den Bestand der Originalchronik in allen Stücken zu bewahren; denn eine Vergleichung der verschie-

denen Manuskripte zeigt, dass sie mit dem Text oft sehr willkürlich umsprangen, manchmal Zusätze machten, aber sehr oft auch Abschnitte ausliessen, die ihnen nicht von besonderem Interesse zu sein schienen. Diese Leute schrieben sozusagen für sich selbst: ihre Abschriften zirkulierten dann weiter und wurden neue Ausgangspunkte für fernere Erweiterungen. Die letzte Abschrift ist bis auf die Gegenwart fortgesetzt. Der Hohepriester Jakob führte die Chronik bis zum Ende des XIX. Jahrhunderts weiter; aber der Gesamtcharakter ist im wesentlichen der gleiche geblieben.

Unter denen, von denen wir wissen, dass sie Abu 'l-Fath's Chronik fortgesetzt und bis auf ihre eigene Zeit weiter geführt haben, mag Abu 'l-Faradj b. Ishaq Zafir al-Din aus der Familie der Katari und Ghanā'im erwähnt werden, der zu Beginn des XV. Jahrhunderts lebte und auch ein Kompendium des mosaischen Gesetzes verfasste, aller Wahrscheinlichkeit den Vorläufer eines Buches von ähnlicher Art, in dem die traditionellen Gesetze und Gebräuche der Samaritaner kurz aufgezählt und sorgfältig dargestellt sind. Da es nur durch eine einzige Handschrift in Paris aus dem Jahre 1523 bekannt ist und die Samaritaner keine Abschrift davon besitzen, ist es schwer, seinen Charakter genau zu bestimmen; aber aller Wahrscheinlichkeit nach folgt es den Spuren des Yūsuf al-Askari und des Shams al-Din. Gleichwohl könnte sich herausstellen, dass es mit einem ähnlichen Buch identisch ist, das einem Autor mit genau demselben Namen zugeschrieben wird.

Hier könnte ein Buch erwähnt werden, das einem gewissen Abu 'l-Faradj Nafis al-Din aus der Katari-Familie zugeschrieben wird und einen Kommentar zu den 613 Geboten enthält. Diese werden in zwei Gruppen eingeteilt; 365 tragen negativen oder prohibitiven, 248 positiven Charakter. Das ist genau dieselbe Einteilung, die wir bei den Juden finden. Der Autor versucht die Gebote logisch zu erklären. Wie die Juden zeigt er auch die verschiedenen Klassen auf, in die diese Gesetze eingeteilt werden können, nämlich in solche von örtlicher, von zeitlicher und von allgemeiner Geltung. Die einzige Frage ist, ob dieses Buch das Werk des Abu 'l-Faradj ist oder ob es das vorhin erwähnte dem Abu 'l-Faradj Shams al-Din zugeschriebene ist. Wenn das alte Manuskript im Besitz der Samaritaner älter als das XIV. Jahrhundert ist (die früheste Zeit, zu der Abu 'l-Faradj gelebt haben kann), dann haben wir hier abermals eine blosse Übertragung des Namens von einem Autor auf den anderen. All diese Unsicherheiten können nur durch die Herausgabe der betreffenden Werke behoben werden. — Weiter wurde die litterarische Tätigkeit durch die Ankunft der neuen Hohenpriester in Richtung auf Kommentare und grammatische Werke angeregt. El'azar, der Sohn des Pineḥas selbst, verfasste eine Abkürzung des älteren, oben erwähnten, grammatischen Traktates Futya. Auch Untersuchungen über den Ursprung des Kalenders wurden hier angestellt, und die Zahl der Pentateuchkommentare wuchs entsprechend. Der wichtigste scheint der dem Abu 'l-Iḥasan b. Ghanā'im zugeschriebene zu sein. Wenn dieser Mann der Sohn des Abu 'l-Faradj b. Ghanā'im al-Katari ist, der bereits Abu 'l-Fath's Chronik fortgesetzt hatte, dann muss er um die Mitte des XV. Jahrhunderts gelebt haben. Dies stimmt zu der von den Samaritanern angegebenen Zeit, etwa 1450.

Ein kurzer Kommentar zu Leviticus XXVI, dem



Abschnitt mit den Fluchandrohungen, wird einem gewissen Marḥib al-Katari zugeschrieben. Über diesen ist sonst nichts bekannt; aber nach dem Namen zu urteilen, muss er zu derselben Familie al-Katari gehört haben. Er wird also in Damaskus gelebt haben, wo, wie wir oben sahen, das Studium des Pentateuchs bereits intensiv betrieben wurde.

Bei den Juden und Karäern kann man vom X. bis zum XIV. Jahrhundert dieselbe hauptsächlich auf die Pentateucherklärung gerichtete Tendenz beobachten. Die Streitigkeiten zwischen Juden und Karäern drehten sich besonders häufig um die Interpretation der Bibel, und letztere verwandten viel Arbeit auf die Grammatik und Massora der Bibel sowie auf deren Erklärung entsprechend ihren eigenen Anschauungen. Nicht wenige Bücher darüber wurden arabisch geschrieben. Es ist also ein Parallelismus in der litterarischen Tätigkeit der Samaritaner und der Juden zu beobachten. Nicht dass sie irgendwie direkt durcheinander beeinflusst worden wären; die Samaritaner standen ja ganz ausserhalb der jüdischen und karäischen Interessensphäre. Aber die Samaritaner mussten sich durch die Tätigkeit der anderen zu weiteren Versuchen angetrieben fühlen, einen vollständigen und befriedigenden Kommentar zum Pentateuch zu bekommen, der mit ihren eigenen Anschauungen übereinstimmte und der ihre Auslegung und ihre Glaubenslehren stützte. Bei den Juden begann das mit Sa'adyā, der zuerst in Ägypten, später in Babylonien lebte; bei den Karäern mit Japhet (Yefet) b. 'Alī in Jerusalem (beide gegen Ende des X. Jahrhunderts); ihre Tätigkeit wurde später durch andere fortgesetzt.

Hier darf ein im Britischen Museum aufbewahrtes Bruchstück, wahrscheinlich aus dem XIV. Jahrhundert, erwähnt werden. Es soll karäischen Ursprungs sein und enthält eine Polemik wider die Samaritaner und ihre Behauptung der Heiligkeit des Berges Garizim. Das einzige Exemplar ist in arabischer Sprache abgefasst.

Die grammatischen und lexikalischen Studien wurden bei den Samaritanern ebenfalls fortgesetzt; Pinḥās b. El'āzār, der zu Beginn des XV. Jahrhunderts lebte, schrieb ein hebräisch-arabisches Wörterverzeichnis, dessen früheste Abschrift vom Jahre 1476 datiert ist. Es wurde durch spätere Schriftsteller überarbeitet und fortgesetzt, auch vervollständigt. Es ist ein äusserst interessanter Versuch, die hebräischen Wörter des Pentateuchs in alphabetische Reihenfolge zu bringen. Das Werk ist sehr rudimentär; die trilateralen Wurzeln der hebräischen Wörter sind nicht erkannt, viele Wörter unter vier oder fünf Buchstaben verzeichnet. Es heisst *Mēliṣ* oder *Mēliṣā*, d. h. Dolmetscher.

Der Name und das Andenken des berühmten Ṣadaḳa al-Ḥakīm (d. h. der Arzt), des berühmten Schriftstellers, Dichters, Arztes und Polemikers, Sohnes des Munadjjā, nehmen in den Augen und im Gedächtnis der Samaritaner einen so hervorragenden Platz ein, dass mancher Traktat, den er wahrscheinlich nicht verfasst hat, dessen wirklicher Verfasser aber in Vergessenheit geraten war, ihm zugeschrieben wurde; auch die Zeit, zu der er gelebt hatte, wurde im Laufe der Jahrhunderte verändert. So glaubt man laut Mitteilungen, die ich erhalten habe, dass dieser Ṣadaḳa 1533 gelebt habe und Verfasser folgender Bücher sei: eines Traktates über das 2. Königreich (sowohl Abu 'l Ḥasan als Gazāl b. Duwaik haben ähnliche Traktate geschrieben), einer Polemik gegen die Juden

wegen ihrer Kalenderordnung (auch dem Munadjjā b. Ṣadaḳa und Abu 'l Ḥasan vor ihm zugeschrieben) und eines Traktates über die Genauigkeit und Zuverlässigkeit der samaritanischen Rezension des Pentateuchs. Alle diese Werke sind auch verschiedenen anderen Verfassern zugeschrieben worden. In einer Abschrift aus dem Jahre 1449 wird auch ein Traktat über den Tāheb diesem Ṣadaḳa zugeschrieben, und in einer anderen Handschrift wird ein kurzer Kommentar zu den Segnungen Jakobs und Moses' vom Jahre 1494 unter seinem Namen in Umlauf gesetzt. Es muss also eine Verwechselung von Daten und Namen vorliegen; aber sie sind hier alle eingeführt, da sie mir in diesem Zusammenhang genannt worden sind. Die Ursache der Verwirrung mag darin liegen, dass irgendwann während des XV. Jahrhunderts ein gewisser Ṣadaḳa, ein hervorragendes Mitglied der Gemeinde in Damaskus, eine Anzahl Leute aus dieser Gemeinde als Pilger nach Sichem führte. Mit ihm kam auch Ibrāhīm al-Ḳabaṣī, über den gleich gesprochen werden wird, offenbar ein sehr hervorragender Mann. Infolge des grossen Eindrucks, den dieser Ṣadaḳa auf die Gemeinde machte, wurde er mit jenem früheren Ṣadaḳa verwechselt und diese Bücher, die seiner Zeit wohl ohne einen bestimmten Verfassernamen in Umlauf gebracht worden waren, ihm sofort zugeschrieben. Jedoch ist von einer litterarischen Tätigkeit, die er ausgeübt hätte, nichts bekannt, und wie erwähnt, ist eine Verwirrung infolge der Ähnlichkeit der Namen eingerissen. Gleichzeitig sei bemerkt, dass die Gemeinde in Damaskus damals noch nicht so tief gesunken gewesen sein kann, wie man nach der Beschreibung von Della Valle annehmen könnte. Zu jener Zeit muss dort noch eine ziemlich reiche und blühende, wenn auch der Kopfsahl nach zurückgegangene Gemeinde gelebt haben, zu der Männer von Rang und Gelehrsamkeit zählten; und wenn man nur an das Werk al-Ḳabaṣī's denkt, der in der Mitte des XVI. Jahrhunderts lebte, so überrascht es, dass die Gemeinde um 1616 nur noch eine Handvoll unbedeutender Leute gewesen sein soll. Der Eindruck, der sich infolge jener Beschreibung Della Valle's festgesetzt hat, wird durch nichts gerechtfertigt. Diese beweist nur, wie zurückgezogen die Samaritaner untereinander lebten und wie lose die Fühlung zwischen ihnen und den Juden war.

Eine der hervorragendsten Gestalten der samaritanischen Litteratur ist der schon erwähnte Abraham (Ibrāhīm) al-Ḳabaṣī. Er war das Oberhaupt der Gemeinde in Damaskus und kam zugleich mit Ṣadaḳa und anderen auf einer denkwürdigen Pilgerfahrt zu Kultzwecken nach Sichem, wo sich der Charakter der litterarischen Tätigkeit der Samaritaner und der Charakter der Stadt überhaupt inzwischen sehr verändert hatte. Angeregt durch Pinḥās VII., den Sohn El'āzār's, den damaligen Hohenpriester, schrieb er auf dessen Bitte zwei Bücher, eines davon, betitelt *Sirr al-Ḳalb*, d. h. Geheimnis des Herzens (auf dem Wege zur Erlangung von Wissen), im Jahre 1530 in Damaskus. Nach der Überlieferung ist diese Familie mit jenem Ḳabaṣī verwandt, der in Muḥammed's Frühzeit diesen Propheten aufgesucht und von ihm die oben erwähnte Schutzbewilligung für die Samaritaner erhalten hatte.

Er schrieb einen unruhigen Stil, ganz wie die Araber, besonders in seiner Einleitung. Seine Sprache ist nicht die der übrigen samaritanischen Schriftsteller, d. h. er schreibt nicht wie sie die arabische Umgangs-

sprache, sondern die Schriftsprache. Seine Schreibweise ist ein gepflegter litterarischer Stil. In diesem Buch bestrebt er sich, seinen Lesern das Verdienstliche eines mit den Lehren des Gesetzes übereinstimmenden Lebens zu Gemüt zu führen. Er teilt sein Werk in sieben Kapitel. Das erste handelt von dem Glauben an die sittliche Vortrefflichkeit der mosaischen Gesetze, erwähnt auch die Einheit Gottes und beiläufig auch die Heiligkeit des Berges und die Heiligung seines Volkes; das zweite Kapitel beweist sinnfällig die Rechtfertigung durch Wandel auf dem Wege Gottes; das dritte gibt eine Reihe von Beispielen aus dem Gesetz von solchen, die auf dem Wege Gottes wandelten, und ihrem Lohn in dieser und der künftigen Welt; das vierte Kapitel, das längste, beschreibt im einzelnen die 10 Prüfungen, denen jeder der Patriarchen durch Gott unterworfen wurde, nämlich Adam, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Moses und Aaron, und ihre Unterwerfung unter diese Prüfungen; das fünfte handelt von Furcht vor und der Liebe zu Gott, Gefühlen, die denen eines Sklaven gegen seinen Herrn gleichen müssten, und von der Beobachtung seiner Gesetze und Gebote; das sechste enthält Anweisungen für den, der auf dem Pfad der Tugend wandeln will, und das siebente handelt von der Reue, die zur Vergebung führt.

Die Abfassung eines solchen Buches beweist, dass das Volk grossen Leiden unterworfen gewesen sein muss und dass sie Trost oder eine Schrift brauchten, um leichter die Prüfungen bestehen zu können, die ihnen, wie das Beispiel ihrer Vorväter bewies, von Gott gesandt waren. Aber das Buch schliesst nicht mit diesen sieben Kapiteln; denn in unserem Manuskript wenigstens folgt eine Liste der 613 Gebote mit einer kurzen Einleitung, in der diese Gebote, die positiven wie die negativen, je nach ihrer örtlichen zeitlichen oder dauernden Bedeutung beschrieben werden. Diese Liste, die sich auch in anderen Handschriften findet, ist wahrscheinlich ein Auszug aus dem längeren Buch des Shams al-Din, in welchem diese Gebote nicht nur im Detail gegeben werden, sondern jedes von ihnen mit einem ausführlichen Kommentar begleitet wird. Ein anderes Werk al-Kāṣā's ist ein Kommentar zu dem Vers Deut. XXXII, 3 „denn ich berufe mich auf den Namen des Herrn“, wo er ausführlich von der mystischen Bedeutung und alles-durchdringenden Kraft des unaussprechlichen Namens Gottes handelt. Die mystischen Spekulationen, deren Anfänge bis in die vorchristliche Zeit zurückverfolgt werden können, lebten noch bei den Samaritanern weiter und bildeten einen Gegenstand des Studiums.

Welches auch der Zustand der Samaritaner in Damaskus gewesen sein mag, mit dieser Gestalt verschwindet dort jede Spur von litterarischer Tätigkeit. Geistiges und litterarisches Leben hatten sich mehr und mehr in Nāblus konzentriert, und durch die Ankunft von Mitgliedern verschiedener Gemeinden, die alle nach Nāblus kamen, war auch die Einwohnerzahl angewachsen, die allerdings niemals eine sehr beträchtliche Höhe erreichte. Die Arbeit der Vergangenheit wurde im XVI. und XVII. Jahrhundert wieder aufgenommen, und dieselben Probleme, mit denen sich die alten Schriftsteller beschäftigt hatten, wurden der Gegenstand der Neuankömmlinge und derjenigen, die bereits früher, zur Zeit des Hohenpriesters Joseph und seines Sohnes Pīnēhās, aus Damaskus gekommen waren. Man darf nicht vergessen, dass die Samaritaner in

einem sehr engen Gehege lebten. Auch von ausserhalb lässt sich nur sehr geringer Einfluss nachweisen, und die Bedeutung der neuen Schriftsteller lag darin, dass sie der späteren Generation die Lehren der Vergangenheit wieder in einer ihr leichter zugänglichen und verständlichen Form beibrachten. Philosophische Spekulationen waren jetzt nicht am Platze, und Disputationen mit Juden und Karäern gehörten der Vergangenheit an, ausgenommen in denjenigen Punkten, wo die Samaritaner entschlossen waren, ihren Standpunkt im Unterschied zu dem der anderen zu verteidigen. Der Kalender freilich, den weder Scaliger noch seine Nachfolger enträtseln konnten, bot den Samaritanern keine Schwierigkeiten, und wir finden die ganze theoretische und praktische Behandlung sowohl der Geschichte und Entwicklung des Kalenders als auch der Prinzipien, die ihren Berechnungen zugrunde lagen, von Abraham b. Jakob in der Mitte des XVIII. Jahrhunderts wieder ausgearbeitet. Seine Ausführungen beruhen natürlich auf dem älteren Buch der astronomischen Berechnungen, das sich in Handschriften des XIV. Jahrhunderts findet; nur sind dessen Angaben hier viel reicher entwickelt und ausgearbeitet und von einer langen Reihe praktischer Beispiele begleitet.

Wir müssen nun unsre Aufmerksamkeit den Bibelkommentaren zuwenden. An die Stelle der rationalistischen und philosophischen Interpretation treten jetzt midraschische Elemente. Unter den Werken dieser Art ist an erster Stelle ein grosser Kommentar zur Genesis und vielleicht auch zum Exodus zu nennen; doch letzteres ist zweifelhaft, da dessen Verfasserschaft einem andern zugeschrieben wird. In neuerer Zeit ist ihm viel Aufmerksamkeit gezollt worden; aber er wurde zu Unrecht Ibrāhīm, dem Sohn Jakobs zugeschrieben. Der wahre Autor ist, nicht Ibrāhīm b. Jakob, sondern Meshalma, der Sohn des Danafiten Absakuah. Er hatte das Werk unvollendet hinterlassen, und mit Hilfe seines Sohnes konnte es der genannte Ibrāhīm b. Jakob, der zu derselben Familie der Danafiten gehörte, vollenden. Aber er stellt ausdrücklich fest, dass er nur das Werk vollendet habe, das bereits im wesentlichen Meshalma getan hatte. Daher sollte dieser Kommentar künftighin dem letzteren zugeschrieben werden. Das Werk ist eine Fundgrube der Belehrung; es ist voll von legendarischem Stoff, der bei den Samaritanern die Jahrhunderte überdauert hat. Einiges stammt unzweifelhaft aus den *Asātīr*, andere Legenden aus dem *Mawlid* und wieder andere aus anderen, unbekannten Quellen. Man sieht in diesem Kommentar den egozentrischen Geist der Samaritaner, für die nichts anderes existiert als das kleine Gebiet der samaritanischen Tradition und der samaritanischen Gebräuche. Er ist daher von höchstem Interesse für das Studium der samaritanischen Bibelexegese. Meshalma nun, der wirkliche Verfasser, lebte vor 1680; denn aller Wahrscheinlichkeit nach stammt der Kommentar, den Huntingdon um 1680 aus Nāblus mitbrachte, von ihm. Zweifelhaft ist, ob auch der noch erhaltene Kommentar zu den übrigen vier Büchern des Pentateuchs von ihm herrührt; denn die Samaritaner behaupten, dass der Kommentar zu Exodus, der ebenso umfangreich wie der zur Genesis ist und der auch dem Tabya al-Duwaik zugeschrieben wird, wahrscheinlich 1816 vervollständigt und überarbeitet wurde; doch handelt es sich dabei vielleicht nur um die Abschrift, die der Hohepriester



Tabya um diese Zeit anfertigen liess und die sich nach der Aussage seines in zwischen verstorbenen Sohnes Shalma in der Bibliothek des Hohenpriesters 'Amrām befand. Dieser Kommentar stellt im wesentlichen das letzte Wort der samaritanischen Bibellexegese dar. Abraham b. Jakob, der um 1750 lebte (und nicht zwischen dem XIV. und XVII. Jahrhundert, wie bis jetzt von anderen vermutet wurde), der Verfasser des oben erwähnten Buches über den Kalender, schrieb auch einige Gedichte über Moses und die Patriarchen, sowie einen Traktat mit dem Titel „Die Widerlegung der philosophischen Argumente“. Mit ihm ist ein gewisser Abraham Alaya verwechselt worden, der ebenfalls zur Familie der Danaften gehörte. Ihm wird ein Traktat über die Ordnung des Gottesdienstes beim Ausgang der Feste (*Irshād*) zugeschrieben, eine Ordnung die sich etwas von den Vorschriften für die gewöhnlichen Abendgottesdienste unterscheidet. Dieser Autor lebte ebenfalls um die Mitte des XIX. Jahrhunderts und zwar, wie der vorhergehende, in Nablus. Auf Grund des so angehäuften Materials beschäftigten sich die Hohenpriester von Tabya zu Ende des XVIII. Jahrhunderts bis herab auf den vor einigen Jahren gestorbenen Jakob, den Sohn Aaron's, zusammen mit anderen Mitgliedern der priesterlichen Familie sowie einige Danaften mit dem Abschreiben und Umarbeiten der alten Literatur. Es ist lediglich ihnen zu danken, dass manche alte wertvolle Texte erhalten geblieben sind. Ihnen schulden wir alles. Es ist besser, hier kollektiv zu sprechen, denn die Nachkommen dieser Familien machen einander die Autorschaft von einigen dieser Bücher streitig.

Der fruchtbarste und hervorragendste dieser Schriftsteller war Pinehās (arab. *Khidr*, s. den Art. *KHADIR*) b. Yiṣṣhāk, gestorben 1898. In der von seinem Sohn Abisha angefertigten Liste werden nicht weniger als 50 Werke erwähnt, die er abgeschrieben, überarbeitet oder verfasst hat. Ihm war eine grosse Menge Handschriften zugänglich, die er für seine eigenen Werke gründlich benutzt hat. So war er in der Lage, alles, was im Laufe der Jahrhunderte überkommen war, in seinen Werken sozusagen zusammenzufassen. In welchem Masse er seinen Vorgängern 'Amrām und Tabya verpflichtet ist, lässt sich nur vermuten, da fast gar keine Handschriften erhalten zu sein scheinen. Immerhin wirft die Liste, die Shalma, der Sohn 'Amrāms, von den einst in seines Vaters Bibliothek befindlichen Schriften angefertigt hat, einiges Licht auf die gegenseitige Abhängigkeit der litterarischen Tätigkeit Pinehās' und 'Amrāms. Letzterer besass auch einige Manuskripte, die vorher im Besitz Tabya's gewesen waren; aber über den Verbleib irgendeines von den Manuskripten ist nichts bekannt. Vielleicht sind sie in den Besitz von Pinehās und Isaak, dem Sohn 'Amrāms, übergegangen und dann unterschiedslos veräussert worden.

Zu den hier zu erwähnenden Werken gehört eine sehr reichhaltige Chronik. Sie umfasst nicht nur das ganze Werk des Abu 'l-Fath, sondern ist sehr erweitert und enthält eine Menge legendarisches Material, sowie auch historische Angaben, die sich bei Abu 'l-Fath nicht finden. Sie ist unabhängig von der anderen direkten Abschrift oder Rezension des Abu 'l-Fath mit den Zusätzen des verstorbenen Hohenpriesters Jakob, des Sohnes Aaron's, die er bis auf seine eigene Zeit fortgeführt und in die er auch den oben

erwähnten Traktat über den Tod und das Begräbnis Abraham al-Kabaṣi's aufgenommen hat. Die Chronik selbst ist sehr umfangreich. Sie wird Pinehās, den Sohn Isaak's zugeschrieben. Sie beginnt mit der Geschichte von Josua und ist ebenfalls bis auf unsre Tage fortgeführt; aber wieviel davon Eigengut des Pinehās ist und wieviel er seinem Vorfahren Tabya verdankt, kann nicht entschieden werden, da des letzteren Werk nicht vorliegt. Möglicherweise hat Pinehās nur dieses Werk vom Beginn des XIX. Jahrhunderts an abwärts fortgesetzt. Er hat auch das Buch *al-Din* verfasst oder, besser gesagt, aus älteren Texten zusammengeschrieben, ein umfangreiches Werk, das die ausführlichste Darstellung der gesamten Eschatologie der Samaritaner, ihrer Anschauungen über Unsterblichkeit, das Leben nach dem Tode, den Gerichtstag, die Auferstehung, kurz, aller Probleme, die mit dem Glauben an das Leben nach dem Tode zusammenhängen, enthält. Er bezieht sein ganzes Wissen aus älteren Schriften und konnte so ein Buch zusammenstellen, das nicht weniger als hundert Kapitel enthält. Beginnend mit dem ersten Wort der Genesis führt er die Untersuchung der biblischen Verse bis ganz ans Ende des Pentateuchs durch, indem er zu jedem Wort und jeder Zeile, der solch ein eschatologischer Sinn beizulegen war, die traditionelle allegorische und mystische Deutung gibt. Hier haben wir wieder eine vollständige Zusammenstellung der eschatologischen Traditionen und Anschauungen der Samaritaner. Ein anderes Werk aus derselben Feder ist sein grosses Buch (*Tifṣūr al-ṣarāyāt*) über verbotene oder Inzest-Ehen. Auch hier erörtert er jedes Gesetz und jede Anspielung in der Bibel nebst all den Verboten, die sich im Zusammenhang mit Ehe und ehelichem Leben finden; dabei zieht er in diesen Büchern alles verfügbare alte Material heran und zitiert einige ältere Schriftsteller. Das ist bei samaritanischen Schriftstellern keineswegs die Regel.

Ein weiteres, vielleicht im XVI. oder XVII. Jahrhundert verfasstes Buch, das ein vollständiges Kompendium der samaritanischen Gesetze und Traditionen enthält, wird jetzt von den Söhnen Jakob's und denen des Pinehās jeweils ihren Vätern zugeschrieben. Da jedoch in der Einleitung samaritanische Gemeinden als noch existierend erwähnt werden, die in den letzten zwei Jahrhunderten verschwunden sind, so ist es klar, dass der Autor dieses Buches spätestens im XVII. Jahrhundert gelebt haben muss. Doch offenbar ist dieses Werk von einem der Vorgänger des Pinehās und des Jakob abgeschrieben oder überarbeitet und dann von jedem der beiden wieder abgeschrieben oder nachgefeilt worden. Das Buch heisst *Hillūḳ* oder *Khilāf Irshād* und besteht aus 10 Kapiteln, deren Überschriften hier vollständig und wortgetreu wiedergegeben werden sollen:

*Kapitel I.* Über den Ursprung der samaritanischen Gemeinde und des Stammes, von dem sie herkommen; über die Geschichte ihrer Trennung von der jüdischen Gemeinde und warum sie die Gemeinde der *Shamarim* heissen. Und Gott weiss es allein.

*Kapitel II.* Die Religion der Samaritaner. Über den auserwählten Platz, und dass dieser auserwählte Platz der Berg Garizim Bethel ist. Die Stiftshütte wurde dort von Josua, dem Sohne Nun's und Königen der Zeit der Gnade errichtet; ferner Argumente gegen die Juden, die die Heiligkeit des

Gaz im leaghen und ihn mit einem anderen Platz vertauscht haben.

*Kapitel III.* Die Beobachtung des Sabbaths bei den Samaritanern und der Unterschied zwischen ihnen und den Juden inbezug auf seine Beobachtung.

*Kapitel IV.* Über die *N'itā* und die hierauf bezüglichen Gesetze der Samaritaner, sowie die Differenz, die inbezug auf dieses Gebot zwischen ihnen und den Juden besteht.

*Kapitel V.* Über den Neumond bei den Samaritanern und das System, wonach sie ihn feststellen. Beschreibung der Feste und was an ihnen zu tun ist; Beschreibung des Pesah; das Opfer am Versöhnungstag und die Differenz hierin zwischen ihnen und den Juden.

*Kapitel VI.* Über die verschiedenen Formen von Reinheit und Unreinheit nach der Religion der Samaritaner, die die gläubigen Hüter der Wahrheit sind, der sie seit alten Zeiten folgen.

*Kapitel VII.* Die Gesetze über das Schlachten nach der Lehre der Samaritaner. Beschreibung der Tiere und Vögel, die sie nicht essen dürfen. Was sie von jedem Opfer als Hebopfer zurücklegen, das sie nicht essen, da sie es als heilig betrachten. Verbot, etwas zu essen, das zerquetscht oder zerbrochen usw. ist. Verbot, ein Schaf oder ein Stück Grossvieh zu schlachten, das schlecht ist. Ferner das Gesetz, das den Gebrauch von Blut verbietet. Darstellung der Differenz zwischen ihnen und den Juden in allen diesen Punkten, sowie die tatsächliche Handhabung all dieser Gebote und Verbote bis auf den heutigen Tag.

*Kapitel VIII.* Gesetze betreffend die Ehe nach dem Glauben der Samaritaner; wen man heiraten darf und wen nicht; ferner die Gesetze über die Scheidung.

*Kapitel IX.* Es ist verboten, dem heiligen Buch des Gesetzes abtrünnig zu werden, das in ihrer Hand ist; denn sie sagen, dass es ewig ist und seine Geltung niemals aufhören wird.

*Kapitel X.* Das Gesetz über das Sterben bei den Samaritanern und ihr Glaube an den bestimmten Tag. Was mit dem Menschen geschieht, wenn er diese Welt verlässt; ob Gott ihn am bestimmten Tage auferwecken wird. Vom Glauben an Rechenschaftsforderung und -ablegung, von der Vergeltung und Belohnung, die ihnen (den Samaritanern) nach dem Gesetz und nach ihren Traditionen bevorsteht.

Hieraus wird man die hohe Bedeutung ersehen, die dieses Buch für unsere Kenntnis der Samaritaner, ihrer Geschichte, ihrer Traditionen und Gebräuche hat.

Ferner gilt Pinchās als Verfasser einer Art Katechismus (*Ma'lif*) oder besser einer Anzahl Fragen und Antworten, die die biblische Geschichte zum Gegenstande haben und zur Belehrung der Jugend bestimmt sind. Das Material, das in weitem Umfang aus legendenhaftem Stoff besteht, ist alt und kann auf die verschiedenen Quellen zurückgeführt werden, denen er es entnommen hat. Es ist eine sehr wichtige Legendensammlung, die aber leider unvollendet geblieben ist.

Pinchās schrieb auch einige alte Kommentare wie den zu Numeri von Gazal ab und überarbeitete sie; ferner soll er einen arabischen Kommentar zu den *Asätir* verfasst haben.

Kurz möge hier noch auf die arabische Kor-

respondenz zwischen den Samaritanern und De Sacy am Beginn des XIX. Jahrhunderts hingewiesen werden, deren Inhalt allerdings jetzt ganz unerheblich im Verhältnis zu der grossen Menge von Material ist, das seitdem ans Licht gekommen ist und von dem damals ausserhalb von Nablus nur ganz wenig bekannt war. Im Zusammenhang hiermit mag eine Sammlung von arabischen und samaritanischen Briefmustern erwähnt werden. Einige davon scheinen sehr alt zu sein; andere sind wahrscheinlich viel jüngeren Ursprungs. Die Originale sind in den meisten Fällen samaritanisch, während das Arabische nur die Übersetzung darstellt.

Mit dieser letzten Angabe haben wir die arabische Litteratur der Samaritaner bis auf unsere Tage verfolgt; ihre litterarische Aktivität scheint jetzt gänzlich erschöpft zu sein. Aus dieser kurzen Übersicht kann man entnehmen, dass die Samaritaner durch die arabische Litteratur nicht in grossem Umfang beeinflusst worden sind.

Diese Skizze, die bei dem verworrenen Zustand des Materials und der widerspruchsvollen litterarischen Tradition der Samaritaner nicht ohne grosse Schwierigkeit abzufassen war, hatte nicht nur den Zweck, eine Liste von Büchern oder deren allgemeinen Inhalt zu geben, sondern auch, uns diejenige Kenntnis des wirklichen geistigen Lebens der Samaritaner zu verschaffen, die uns bisher fehlte. Nur die Oberfläche, nicht der Kern ist berührt worden. Der Stil, in dem viele dieser Bücher geschrieben sind, zeigt, wie wenig das Volk von den Arabern gelernt hatte, mit Ausnahme der Sprache, die sie sprachen. Mit wenigen Abweichungen ist es mehr oder weniger der Vulgärdialekt Palästinas; und sehr oft, wenn ein schwieriges Wort vorkam, für das sie keinen adäquaten arabischen Ausdruck finden konnten, nahmen sie es entweder in der ursprünglichen samaritanischen Form auf, oder sie gaben dem benutzten arabischen Wort eine spezifische Färbung, welche es dem samaritanischen Leser verständlich machen mochte, aber sicher nicht deutlich von dem begriffen werden konnte, der nur die arabische Sprache beherrschte. Sie schrieben, wie sie sprachen, und benutzten diese Sprache, um ihre eigenen Überlieferungen, ihre eigenen Gebräuche, ihre eigenen Glaubensmeinungen zu Papier zu bringen, kurz alles das, was ihr religiöses Leben betraf, und mit geringen Ausnahmen einige wenige historische Erinnerungen.

Ich habe die Samaritaner veranlasst, für mich in dasjenige Hebräisch, das sie allein beherrschen, eine Anzahl Bücher zu übertragen, wie den *Tabbākh* von Abu 'l-Hasan, den *Kāfi* von Yūsuf al-Askari, das arabische Buch Josua, speziell zur Vergleichung mit dem samaritanisch-hebräischen Buch Josua, die grosse Chronik in zwei verschiedenen Rezensionen, al-Kabasi's *Sur al-Kalā* und *Ki Beshem*. „Denn im Namen Gottes rufe ich“. *Hillūk. Mazlūl Moshē* (Ismā'il, Sohn Ramai'h's), Meshalma's Kommentar zur Genesis, das Buch über den Gerichtstag von Pinchās, die Chronik von Abu 'l-Fath in der Rezension des Hohenpriesters Jakob und schliesslich den *Ma'lif*. Alle diese Übersetzungen wurden dann in hebräische Schriftzeichen transkribiert und darauf von mir ins Englische übersetzt und zur Publikation vorbereitet, wenn sich eine günstige Gelegenheit dazu bieten sollte.









DS            Enzyklopaedie  
37  
E515  
Bd.4

For use in  
the Library  
ONLY

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

For use in  
the Library  
ONLY



